

الجزء الاول

من الحاشية المسماة منهج التحقيق والتوضيح *
لحل غوامض التنقيح * مؤلفها الاستاذ طود
التحقيق والتدقيق * والمودع جواهرهما
في مصدقهما الاثني * الشيخ محمد جعيط
مفتي الديار التونسية كان
اسكنه الله فسيح

الجنان المتوفى

سنة ١٣٣٧

١٧

طبعة اولى

وبهامش شرح تنقيح الفصول . في الاصول . مؤلفه
العلامة الشهير شهاب الدين ابي العباس احمد بن ادريس
القرافي المالكي المتوفى سنة ٦٨٤

حقوق الطبع محفوظة لوالدي المؤلف

طبع بمطبعة النهضة نهج الجزيرة عدد ١١ بتونس

سنة ١٣٤٠
١٩٢١

قال الشيخ الامام العالم سيد اهل
 زمانه شهاب الدين احمد بن ادريس
 المالكي تغمده الله بمغفرته ورحمته
 الحمد لله باسط الارزاق في الآفاق
 وواهب النعم اطواقا في الاعناق
 وراقع السموات السبع الطواق
 مزينة بكواكب الاشراق ومشحونة
 بالملائكة القيام بوظائف العبودية
 لجلال الربوبية على ساق في اساق
 العالم بهو اجسن الخواطر في الدياجي
 الفساق المريد فلا كائن في الكونين
 إلا بقدره وقدرته يساق القاهر
 قايسر سطوة على من عصاة لا تطاق
 المحسن فسوايغ نعمه وموارد
 كرمه تدفق اي ادفاق الواحد في
 صفات علامته فلا نظير ولا شبيهه
 له على الاطلاق واشهد ان لا اله
 إلا الله وحده لا شريك له شهادة
 احوز بها قصب السباق يوم التلاق
 واشهد ان سيدنا ونبينا محمدا عبده
 ورسوله ارسله والدماء تراق
 وعواصف الضلال لها ارعادوا براق
 وقد استولى الشيطان اللعين على
 بني آدم فخيم عليهم برواق واعتقد
 حصول أميته من آدم وذريته وان قد
 فاق فلم يزل رسول الله صلى الله عليه
 وسلم يجاهد في الله حق جهادة
 بالمعجزات الباهرة والمواعظ البالغة
 والسهرية العالية والسيوف الرقاق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
 الحمد لله الذي اوضح بدهان تنزيله اصول الشرع المتين * وكشف
 عن منهاج سلوكه لا نظار الائمة المجتهدين * فسر حوا نجائب انظارهم
 في رياضه المريعة * وغاصوا بثاقب افكارهم في بحار معارفه لاقتناص درر
 الشريعة * والصلاة والسلام على عين الحق المستصفي من ضضاء السامية
 مجددا وعلا * ووابل الرحمة الربانية الساطع لأرباب البصائر هدا * وعلى
 آله الطيبين * واصحابه الذين شادوا الدين * انابعد * فلما كان فن الاصول
 هو الاساس الذي اقيم عليه الفقه في الدين * وآلة استنباط الشرائع من
 كتاب الله وسنة خير المرسلين * وهو الفن الذي تراجمت على اقتناص
 درر افكار حملة العلم الشريف * ووضعوا نفائسها في سلك الترتيب
 والتصنيف * وكانت قواعد الوصول وقع فيها الخلاف بين العلماء الفحول *
 المتفرع عنه الخلاف في فروع تلك الاصول * بحيث ان اصول المذاهب
 صارت في الاكثر متقابلة * وبعض القواعد هي عند البعض حقيقة وعند

حتى خزي الشيطان و حز به
 وخضعت منهم الاعناق فتارة بالقتل
 وطورا بالاسر وحينما بالاسترقاق
 واستولى حزب الله في الآفاق على
 اهل الشقاق والنفاق وعلت اعلام
 التوحيد في جميع الاقطار و أخفق
 الشرك اي اخفاق فاقامت المناسك
 وسقت النسائك و امتت في السباسب
 الرفاق و عصر المال المنهوب
 والعرض المنلوم والدمر المهرق
 واتصل عجيج الاصوات بين
 الارضين والسموات بانواع
 التسبيح والتمجيد والتحميد في
 رؤس المنابر وشواهد المنائر في
 جميع الآفاق وطهر البيت الحرام
 من فواحش رجس الاصنام ومعاقده
 الآثام وسالت اليه جميع الاباطح
 باعناق النياق يحملن من الاولياء
 والاصفياء كل نجيب مجيب
 مشتاق فكمل الدين واستقر
 اليقين ودام العز والتمكين الى يوم
 الجمع والسياق صلى الله عليه وعلى
 آله واصحابه وازواجه ومحبيه
 صلاة يجزيه الله تعالى بها افضل
 الجزاء عن اعظم المشاق ونسعد
 بها سعادة الابد على ممر الامد
 ونحوز بها افضل الخلاق ^{ال} من غير

(١) الخلاق كسحاب النصب

ومنه قوله تعالى « لا خلاق لهم
 في الآخرة » وقوله اخلاق مصدر
 اخلق الثوب بلي اهد مصححه

الآخر باطلت * فلا يسوغ لمن يروم معرفة اصول مذهب مالك * ان يشتغل
 بكتب اصول مذهب النعمان لياخذ اصوله من هنالك . وقد فشا عندنا
 بالجامع الاعظم في الديار التونسية * تعاطي المالكية لاصول السادة الحنفية
 والشافعية * والسري في ذلك * عدم وجود الكتب المؤلفة في اصول مذهب
 مالك * ولم يجر عندنا بحر ها العباب * ولم يوجد منها سوى تنقيح العلامة
 الشهاب * ومع ذلك فما وردوا موارد العذبة لصعوبة عباراته * وغموض
 اشاراته * ولم يوجد من كشف عن مخدرات معانيه * ولا من حقق
 مسائله المودعة فيه * من المؤلفين الاول * ولم ياتوا من ذلك بعلل ولا نهل *
 وقد كنت في حال اشتغالنا بالخذ عن مشائخنا مصايح الامة عاكفا
 على قراءته لما فيه من الفوائد الجملة المهمة * وحين اهلنا القدير * لا قراء هذا
 الكتاب بالاذن من مشائخنا النجارير * طمحت انفسنا في تعليق عليه
 انقل فيه كلام المحققين من اهل الاصول * لقصد توضيح مهامه تنقيح
 المحصول * وما زلت للنفس في هذا المطلب ناظلا * مخاطبا لها باين الثريا
 من يد المتناول * ولا تزال تسأليني في هذا المطلب العسير * الى ان قهرني
 لاجابتها الرب القدير * فالت مستمدا من الرب الكريم الاعانة * في كل ما
 انا قاصده ومستمطرا احسانه * وشرعت في هذا المطلب ونوائب الزمان
 شاهرة في اقليمنا الاسنة * وفجائع الفتن ضاربة خيامها على جميع الامة *
 لاجل ما وقعت فيه من مخالفة السنة * والفكر قائم به اعظم صارف * عن
 اجتناء ثمار المعارف العلمية واللطائف * وسميت ما جمعتها من نفائس التقارير *
 ولطائف التحارير * بمنهج التحقيق والتوضيح * لحل غوامض التنقيح *
 فعذرا ايها المطالع على ركوب مطايا التقصير * عن ادراك شأو العلماء
 الناشرين لبساط التنقيح والتحرير * فصوارف المحن وقصور الباع * صارفان
 عن ارتكاب طريق الاعجاب والابداع * والله اسأل ان يهطل سحائب

المعارف الوافية . على كل من طالعها ته الحاشية * انه بالاجابة جدير * على كل شىء قدير * وقبل الخوض في شرح خبايا الكتاب * نلم ببعض ترجمة المصنف المحقق الشهاب * فاقول

بعض ترجمة الشهاب القرافي

قال المحقق العلامة * ابن فرحون في الديباج المذهب (١) في معرفة اعيان المذهب مانصه احمد بن ادريس القرافي هو شهاب الدين ابو العباس احمد ابن ابي الملا ادريس بن عبد الرحمان بن عبد الله الصنهاجي البهنسي المصري الامام العلامة وحيد دهرهلا وفريد عصره احد الاعلام المشهورين والائمة المذكورين انتهت اليه رئاسة الفقه على مذهب مالك رحمه الله وجد في طلب العلوم فبلغ الغاية القصوى فهو الامام الحافظ والبحر اللافت دلت مصنفاته على غزارة فوائده واعربت عن حسن مقاصده جمع فاعى وفاق اضرابه جنسا ونوعا كان اماما بارعا في الفقه والاصول والعلوم العقلية وله معرفة بالتفسير وتخرج به جمع من الفضلاء واخذ كثيرا من علومه عن الشيخ الامام العلامة الملقب بسلطان العلماء عز الدين ابن عبد السلام الشافعي واخذ عن الامام العلامة شرف الدين محمد بن عمر انب الشهر بالشريف الكركي وعن قاضي القضاة شمس الدين ابي بكر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الواحد المقدسي سمع عليه مصنفه كتاب اصول ثواب القرآن كان احسن من القبي الدروس وحلى من بديع كلامه نحو الطروس ان عرضت حادثة فبحسن توضيحها تزول . وبغزمته تحول فلفقد لسان الحال يقول

حلف الزمان لياتين بمثله * حنث يمينك يا زمان فكفر

(١) المذهب بالتخفيف اسم مفعول من اذهب بمعنى ذهب لا كما اشتهر على السنة القوم من قراءته مضعفا لما فيها من اختلال السجع اه مصحح

اخلاق (اما بعد) فان كتاب تنقيح الفضول في اختصار المحصول كان الله يسره على ليكون مقدمة في اول كتاب الذخيرة في الفقه ثم رايت جماعة كثيرة رغبوا في افراده عنها واشتغلوا به فلما كثر المشتغلون به رايت ان اضعه شرعا يكون عوننا لهم على فهمه وتحصيله وابين فيه مقاصد لا تكاد تعلم الا من جهتي لانني لم انقلها عن غيري وفيها نموض واوضح ذلك ان شاء الله تعالى بقواعد جليمة وقوائد جميلة ابتغاء لثواب الله عز وجل ووجهه الكريم وهو الوهاب لكل نعمة والدافع لكل نقمة وهو ولىنا في الدنيا والآخرة والمسؤل بجلاله المتبذل لعائلته في الاعانة على خلوص النية وحصول البعثة في جميع الاعمال من الاقوال والافعال وهو حسينا ونعم الوكيل * وقع في الخطية * (انزل الرسالات المشتملة على الحيات وفضلنا بها وفيها على سائر الفرق والعضابات) معنى فضلنا بها ان مخاطبة الله تعالى عبادة تشريف لهم فنحن مفضلون بها اي بالمخاطبة بها ومعنى فيها اي انزل فيها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فاص في هذه الرسالة العظيمة على تفضيلنا على

جميع الامم فلو لم ينزل الله تعالى
هذه الآية في القرآن لكاننا
مفضلين بها لا فيها فلما انزلها
صرنا مفضلين بها وفيها
الباب الاول في الاصطلاحات
وفيه عشرون فصلا

(الفصل الاول في الحد الحد
هو شرح ما دل عليه اللفظ
بطريق الاجمال) انما بدأت بالحد
في هذا الكتاب لان العلم اما
تصور او تصديق والتصديق مسبق
بالتصور فكان التصور وضعه ان
يكون قبل التصديق والتصور
انما يكتسب بالحد كما ان التصديق
لا يكتسب الا بالبرهان فكان الحد
متقدما على التصور المتقدم على
التصديق فالحد قبل الكل طبعا
فوجب ان يقدم وضعه فلذلك
تعين تقديم الحد اول الكل وهذا
السبب ايضا في تقديم الباب الاول
في الاصطلاحات فان الاصطلاحات
هي الالفاظ الموضوعات للحقائق
واللفظ هو المفيد للمعنى عند
التخاطب والمفيد قبل المفاد فاللفظ
ومباحته متقدمة طبعا فوجب ان
تتقدم وضعه قال الغزالي في
مقدمة المستصفى اختلف الناس في
حد الحد فقيل هو الشيء هو نفسه
و ذاته وقيل هو اللفظ المفسر لمعناه
على وجه يجمع ويمنع فقال ثالث
تصير حينئذ هذه المسئلة مسئلة

سارت مصنفاته مسير الشمس ورزق فيها الحظ السامي عن البخس (٢)
مباحته كالرياض الموقفة والحدائق المغدقة تنزل فيها الاسماع دون الابصار
ويجتني الفكر مابها من ازهار واثمار كم حرر مناط الاشكال وفاق
اضرابه النظراء والاشكال وألف كتابا مفيدة انعقد على كمالها لساب
الاجماع وتشرفت بسماعها الاسماع منها كتاب (١ الذخيرة) في الفقه من
اجل كتب المالكية وكتاب (٢ القواعد) الذي لم يسبق الى مثله ولا اتي
احد بعده بشبهه وكتاب (٣ شرح التهذيب) وكتاب (٤ شرح الجلاب)
وكتاب (٥ محصول الامام فخر الدين الرازي) وكتاب (٦ التعليقات على
لمنتخب) وكتاب (٧ التنقيح) في اصول الفقه وهو مقدمة الذخيرة
٨ وشرحه) كتاب مفيد وكتاب (٩ الاجوبة الفاخرة عن الاسئلة الفاجرة)
في الرد على اهل الكتاب وكتاب (١٠ الامنية في ادراك النية) وكتاب
(١١ الاستغناء في احكام الاستثناء) وكتاب (١٢ الاحكام في الفرق بين
الفتاوي والاحكام) اشتمل على فوائد غزيرة وكتاب (١٣ اليواقيت في
احكام المواقيت) وكتاب (١٤ شرح الاربعين) لفخر الدين الرازي في
اصول الدين وكتاب (١٥ الانقاد في الاعتقاد) وكتاب (١٦ المنجيات
والمواقيت) في الادعية وما يجوز منها وما يكره وما يحرم وكتاب
١٧ الابصار في مدركات الابصار) وكتاب (١٨ البيان في تعليق الايمان)
وكتاب (١٩ العموم ورفعها) وكتاب (٢٠ الاجوبة عن الاسئلة)
الواردة على خطب بن نباتة وكتاب (٢١ الاحتمالات المرجوحة) وكتاب
(٢٢ البارز للكفاح في الميدان) وغير ذلك قال شمس الدين بن عدلان
اخبرني خالي الحافظ شيخ الشافعية في الديار المصرية ان شهاب الدين

(٢) الذي في الديباج السامي عن اللبس لا الجنس وكان الاولى اولى لمناسبتها
اللفظ السامي تامل. مصحح

القراقي حرر احد عشر علما في ثمانية اشهر او قال ثمانية علوم في احد عشر شهرا وذكر عن قاضي القضاة تقي الدين بن شكر قال اجمع المالكية والشافعية على ان افضل اهل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة القراقي بمصر القديمة . فالشيخ ناصر الدين بن المنير بالاسكندرية . والشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد بالقاهرة المعزية وكلهم مالكية خلا الشيخ تقي الدين فانه جمع بين المذهبين قال ابو عبد الله بن رشيد وذكر لي بعض تلامذته ان سبب شهرته بالقراقي انه لما اراد الكتاب ان يثبت اسمه في بيت الدرس كان حينئذ غائبا فلم يعرف اسمه وكان اذا جاء للدرس يقبل من جهة اليرافقة فكتب القراقي فجرت عليه هاته النسبة وتوفي رحمه الله بدير الالطين في جمادى الاخرة عام ٦٨٤ اربعة وثمانين وستائة ودفن بالقرافة وكان القراقي رحمه الله تعالى كثيرا ما يتمثل

واذا جلست الى الرجال واشرقت * في جو باطنك العلوم الشرد
فاحذر مناظرة الحسود فانما * تغتاظ انت ويستفيد ويجحد
وكان كثيرا ما يتمثل بقول محي الدين المعروف بحافي راسه
عبت على الدنيا لتقديم جاهل * وتأخير ذي علم فقالت خذ العذرا
بنو الجهل انبأي وكل فضيلته * فابناؤها انباء ضرتي الاخرى
انتهى من الديباج وقد ذكر المصنف رحمه الله في كتابه المسمى بالعقد
المنظوم في الخصوص والعموم ما يخالف ما نقله ابن فرحون في وجه
اشتهاره بالقراقي وفيه ايضا بيان تاريخ ولادته المهمل في كلام ابن فرحون
ونص كلامه في الباب الثالث في صيغ العموم المستفادة من النقل العرفي
دون الوضع اللغوي وهذا الباب يكون العموم فيه مستقادا من النقل
خاصة وذلك هو اسما القبائل التي كان اصل تلك الاسماء لاشخاص معينة من
الادميين كتميم وهاشم والامراء كالقرافة فانه اسم لجدة القبيلة المسماة بالقرافة

خلاف وليس الامر كما قال هذا الثالث فان القائمين الاولين لم يتواردا على محل واحد بل الاول اسم الحد عنده موضوع لمدلول لفظ الحد والثاني اسم الحد عنده موضوع للفظ نفسه ومتى كان المعنى مختلفا لم يتواردا فلا خلاف بينهما قال والمختار عندي ان الشيء له في الوجود اربع رتب حقيقة في نفسه وثبوت مثاله في الذهن ويعبر عنه بالعلم التصوري الثالثة تاليف اصوات بحروف تدل عليه وهي العبارة الدالمة على المثال الذي في النفس الرابعة تاليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالمة على اللفظ وهي الكتابة والكتابة تبع للفظ اذ تدل عليه واللفظ تبع للعلم والعلم تبع للمعلوم فهذه الاربعة متطابقة متوازية إلا ان الاولين وجوديان حقيقيان لا يختلفان في الاعصار والامر والآخرين وهما اللفظ والكتابة يختلفان في الاعصار والامر لانهما موضوعان بالاختيار والحد ماخوذ من المنع انما استعير لهذه المعاني لمشابتها في معنى المنع - قلت ومنه سمي السجن حدادا لانه يمنع المعتقل من الخروج من السجن وسميت الحدود حدودا لانها تمنع الجناة من العود الى الجنایات . قال فانظر اين تجد المشابهة في هذه الاربعة فاذا

ابتدأت بالحقيقة لم تشك في انها حاصرة للشيء بخصوصه لان حقيقة كل شيء ليست لغيرة وثابتة له فهي جامعة مانعة واذ نظرت الى الصورة الذهنية وجدتها ايضا كذلك والعبارة ايضا كذلك لانها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق والكتابة مطابقة للفظ المطابق فهي مطابقة فقد وجدنا المنع والجمع في الكل غير ان العادة لم تجر باطلاق اسم الحد على الكتابة ولا على العلم بل اللفظ والحقيقة فقط فاللفظ مشترك بينهما وكل واحد منهما يسمى حدا واللفظ المشترك لا بد لكل مسمى من مسمياته من حد يخصه فمن حد المعنى الاول قال القول الشارح ومن حد الثاني قال حقيقة الشيء نفسه قلت قال غيره لكل حقيقة اربع وجودات وجود في الاعيان ووجود في الازهار ووجود في البيان ووجود في البنان يريد الاربعة المتقدمة (مسئلة) قال هل يجوز ان يكون للشيء الواحد حدان قال اما اللفظي والرسمي فلا ينضبط عددهما لامكان تعدد اللفظ الدال على الشيء وجواز تعدد لوازم الشيء فن كل لازم رسم ومن كل لفظ يؤلف دلالة قلت

ونزلت هاته القبيلة بصقع من اصقاع مصر لما اختطها عمرو بن العاص ومن معه من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين فعرف ذلك الصقع بالقرافة وهو الكائن بين مصر وبركة الاشراف والمسمى بالقرافة الكبيرة واشتهاري بالقرافي ليس لاني من سلالة هذا القبيلة بل للسكنى بالبقة الخاصة مدة يسيرة فاتفق الاستشهار بذلك وانما انامن صنهاجة الكائنة من قطر مراكش بارض المغرب ونشأني ومولدي بمصر سنة ٦٢٦ ست وعشرين وستائة

الكلام على الفصل الاول في الحد

(قوله هل يجوز الخ) حاصل ما اشار اليه المصنف فيما نقله عن حجة الاسلام ان التعريف الحقيقي لا سبيل الى تعدده لانه عبارة عن المعرف المشتمل على جميع الذاتيات واذا اتي به كذلك يمتنع ان تاتي بآخر والفرض ان الاول اشتمل على الجميع . واما اللفظي والرسمي فيجوز تعددها بلا ضبط لامكان تعدد اللفظي على الشيء . كالمصح اذا اردت تعريفه تعريفا لفظيا فتقول هو البر هو الخطمة فقد تعدد اللفظي على الشيء الذي هو المعرف اعني القمح هنا ويجوز تعدد اللوازم للشيء فمن كل لازم رسم ونص كلام حجة الاسلام في المستصفي في الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين محدود مفصلة في الامتحان الثالث في حد الواجب فان قال قائل هل يتصور ان يكون للشيء الواحد حدان قلنا اما الحد اللفظي فيجوز ان يكون الفاء اذ ذلك بكثرة الاسامي الموضوعات للشيء الواحد واما الرسمي ايضا فيجوز ان يكثر لان عوارض الشيء الواحد ولوازمه قد تكثر فاما الحد الحقيقي فلا يتصور الا ان يكون واحدا لان الذاتيات محصورة فان لم يذكرها لم يكن حقيقيا وان ذكر مع الذاتيات زيادة فالزيادة حشو فاذا هذا الحد لا يتعدد وان جاز ان تختلف العبارات المترادفة كما يقال في حد الحادث الموجود بعد العدم او الكائن بعد ان لم يكن او الموجود المسبوق بعدم او الموجود عن عدم فهذه العبارات لا تؤدي الا معنى واحدا فانها في حكم المترادفة اه وقال قال الرازي في شرح المطالع الحد التام لا يقبل الزيادة والنقصان من حيث المعنى لانه جميع الذاتيات وجميع الذاتيات يمتنع

ان تزبد وتنقص وقيد المص بالمعنى لقبولها من حيث اللفظ كما اذا اورت بدل الجنس والفصل
 حديها او حد احدها وغير التام قابل لهما اما الحد الناقص فلجواز ان يذكر فيه الجنس
 البعيد بمرتبة او مرتبتين وفصلان او احدها واما الرسم التام والناقص فلجواز ان
 تذكر فيه خواص متعددة او احدها اه ومثله في شرح المختصر الاصولي وحواشيه
 فراجع (قوله ومعنى قولنا في حد الحد الخ) اعلم ان الحد يطلق عند الاصوليين
 على المعرف مطلقا سواء كان حدا او رسما او تعريفا لفظيا كما نص على ذلك العاصم
 في شرح المختصر الاصولي واما عند المناطقة فيطلقون الحد على قسم من المعرف
 وقبل الخوض في بيان كلام المصنف تقدم مقدمة يتضح بها المرام وتزيدك تبصرا
 في هذا المقام نورد فيها الفرق بين المعرف الحقيقي حدا او رسما والاسمي كذلك

مبحث الفرق بين المعرف الحقيقي والمعرف الاسمي

فنقول المعرف الحقيقي بقسميه والاسمي بقسميه بعد اشتراكهما في كون
 كل واحد منهما يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات يختلفان في ان
 التعريف الاسمي يقصد به تفصيل مفهومات غير معلومة الوجود سواء كانت
 موجودة ام لا والتعريف الحقيقي يقصد به تفصيل مفهومات معلومة الوجود ثم
 اعلم انه وقع خلاف في الوجود او عدمه المعتبرين في الحقيقي والاسمي هل هو
 الوجود في نفس الامر او في الخارج فالذي درج عليه السعد في التلويح
 والمطول ونص عليه صاحب حدائق الامتحان في الحديقة الرابعة وارتضاه الشيخ
 عبد الحكيم في حواشي المواقف ان المعتبر الوجود في نفس الامر والذي درج
 عليه الجم الغفير ان المعتبر الوجود في الخارج وهو الذي صرح به السيد في شرح
 المواقف وفي حواشي شرح التجريد ونقله الحفيد في حواشي التلويح والزم المحقق
 عبد الحكيم بعد اختياره ما للسعد كما سبق من قال ان المراد بالوجود الوجود في
 الخارج كالسيد ومن تبعه فان الامور الاعتيادية التي لها وجود في نفس الامر
 كالوجود والامكان والوجوب يكون لها تعريفات اسمية فقط ضرورة انها غير
 موجودة في الخارج لكن لا شبهة لها في ان لها حقائق في نفس الامر والفاظها
 يجوز ان تكون موضوعا بازائها وان تكون موضوعا بازاء لوازمها فيكون لها

ومعنى قولنا في حد الحد انه شرح
 ما دل عليه اللفظ نعي باللفظ لفظ
 السائل فانه اذا قيل ما حقيقة الانسان
 فقلنا له هو الحيوان الناطق

فهو ان كان عالما بالحيوان وبالناطق فهو عالم بالانسان وانا سمع لفظ الانسان ولم يعلم مساه وعلم ان له مسمى غير معين فبسطنا له نحن ذلك المسمى المجهول وقلنا له هو الحيوان الناطق فصار مفصلا ما كان عنده مجملا بالنظر الى اللفظ لا بالنسبة الى مسمى اللفظ في نفسه ولا بالنسبة الى الحقيقة وان فرضناه جاهلا بحقيقة الانسان فقد حددنا له بما هو مجهول عنده فوجب حينئذ ان يكون حدنا باطلا لان التحديد بالمجهول لا يصح لكنه صحيح فدل ذلك على انه كان عالما بالحقيقة فما افادة حينئذ لفظنا إلا بيان نسبة اللفظ الى المعنى الذي يسأل عنه فان قلت هل يتصور ان يكتسب بالحد حقيقة مجهولة فان ما ذكرته يمنع من ذلك قلت لا شك ان من لم يعرف الخبر قط اذا سأل عنه يمكننا ان نقول له هل تعرف الزواج والعص والسواد والماء فيقول نعم فنقول له اعلم انه عبارة عن ما، العص والزواج يجمع بينهما فيحدث حينئذ السواد فهذا هو الخبر فيقول الجاهل الى تعريف الهيئة الاجتماعية من هذه البسائط المعلومة له اما تعريفه بما يجمله فلا سبيل اليه والهيئة الاجتماعية وقعت في نفسه

تعريف مجسب الاسم وحسب الحقيقة حدودا ورسوماه ومن درج ايضا على ان الامور الاعتبارية لها حدود حقيقية القطب الرازي في شرح الشمسية في مبحث الكلبيات فارجع اليه والكلام في هذه المسألة طويل الذيل عزيز النيل يخرجنا بسطه عن غرض الاختصار اللائق بالمقام اذا علمت هاتاه المقدمتان فنقول تعريف المص للحد بقوله شرح ما دل عليه اللفظ الخ منطبق على التعريف الحقيقي بقسميه اذ يقصد بهما تحصيل ما ليس محاصل من الماهية التفصيلية وقد كان المعرف دالا عليها اجمالا وبه حصلت المغايرة بينهما فلا يتوهم اتحادها لان المحدود يفهم منه السائل الماهية اجمالا وبالحد يفهمها تفصيلا ولذا قال المحقق التفتازاني في مطوله اثر كلام والفرق بين المفهوم من الاسم بالجملة وبين الماهية التي تفهم من الحد بالتفصيل غير قليل (قوله فهو ان كان عالما بالحيوان الخ) اي فهو ان كان عالما بالحقيقة علما لا اجمالا فيه من حيث هي لا من حيث كونها مسمى الانسان (قوله فهو عالم بالانسان الخ) اي علما اجماليا من حيث يعلم ان له مسمى ولا كمن لا يعلم تعيينه بدليل قوله بعد فلم يعلم مساه الخ (قوله فصار مفصلا الخ) بسط هذا الكلام ان يقال ان هنالك ثلاثا امور العلم بحقيقة الانسان من حيث هي لا بعنوان كونها مسمى للفظ الانسان والعلم بان لفظ الانسان له مسمى غير معين والعلم بالمسمى المعين اذا علمت هذا فالسائل عالم بالحقيقة لا بعنوان كونها مسمى وهذا العلم تفصيلي وعالم بان لفظ الانسان له مسمى ولا يعينه وهذا علم اجمالي وجاهل بالمسمى المعين فاذا ذكر له التعريف فقد فصل ما كان عنده مجملا بالنظر الى لفظ الانسان اذ كان يعلم ان له مسمى ولا يعينه فصار بالحد مفصلا ما كان عنده مجملا بالنظر الى اللفظ واما بالنظر الى المسمى المعين فلا تفصيل بعد اجمال في الحد بالنسبة اليه اذ هو مجهول عند السائل بالكلية واما بالنظر الى الحقيقة فكذلك اذ هي معلومة عنده علما تفصيلا (قوله فان ما ذكرته الخ) اي من ذلك التردد وابطال الشق الثاني وهو ما اذا كان السائل جاهلا بالحقيقة فانه يلزم عليه التحديد بالمجهول وهو غير صحيح (قوله قلت الخ) حاصل ما اشار اليه في الجواب انه لا سبيل الى جهل السائل بالحقيقة بالكلية بل لا بد من علمها له وعلمها على ضربين وذلك لانه اما ان يعلمها بعينها واما ان يعلم اجزاءها التي تركبت منها

بعد ان كانت مجهولة بخلاف المثال المتقدم وانما شرحنا ما كان مجملا بالفاظ بسائط الزواج وغيره (وهو غير المحدود ان اريد به اللفظ وعينه ان اريد بالمعنى) هذا هو اشارة الى القولين المتقدمين اللذين حكاهما الفزالي ولا شك ان لفظ الحيوان والناطق الذي وقع في التحديد هو غير الانسان ومدلول هذا اللفظ هو عين الانسان (وشرطه ان يكون جامعا لجملة افراد المحدود مانعا من دخول غيره معه) الحد اربعة اقسام جامع مانع ولا جامع ولا مانع وجامع غير مانع ومانع غير جامع وامثلها كلها بالانسان فقولنا الحيوان الناطق في حد الانسان هو الجامع المانع وقولنا في حده هو الحيوان الابيض ما جمع لخروج الحشمة وغيرهم من السودان وغير مانع لدخول الابل والغنم والحيل والطيور البيض وقولنا في حده هو الحيوان جامع غير مانع فجمع جميع افراد الانسان لم يبق انسان حتى دخل في لفظ اطيوان وما منع لدخول الفرس وغيره في حده وقولنا في حده هو الحيوان الرجل مانع لانه لا يتناول هذا اللفظ الا الانسان وغير جامع لخروج النساء والصبيان وغيرهم منه فهذه الاربعة ليس فيها صحيح الا الاول وهو الجامع المانع والثلاثة الاخر باطلمة لعدم الجمع او عدم المنع او هدمها والحد انما اريد

الحقيقة فالاول كما في مثال الانسان والثاني كما في مثال الخبز فانه فيه غير عالم بالماهية بعينها وانها وعالم بالاجزاء التي تركيب منها الماهية (قوله هذا هو اشارة الخ) تفصيله ما تقدم نقله من كلام الفزالي فارجع له (قوله وهذا الشرط يشمل الحدود الخ) تعميم المص في هذين الشرطين في المعرف باقسامه الخمسة الآتية هو الذي عليه جماعة من اهل الاصول فقد قال العضد في شرح المختصر وشرط الجميع الاطراد والانعكاس وقال ناظم منطق المختصر الحاجي العلامة الاخضري في سلمه

وشرط ~~كل~~ ان يرى مطردا * ~~منعكسا~~ وظاهرا لا ابدا وقال الايباري لا حاجة الى اشتراط الجمع والمنع في الحد التام لانه اذا اتى به على شرطه وهو كونه جميع الذاتيات لا يكون الا كذلك واما الكلام في هذين الشرطين عند المناطقة فبني على مسالمة اخرى اختلف فيها المتقدمون من المناطقة والمتأخرون وهي هل يجوز التعريف بالاعم والاخص ام لا يجوز فالمتقدمون على الجواز وهو الصواب عند المحققين من اهل الانظار كما نص على ذلك الخبيصي وعشبهه المحقق العطار والمتأخرون لا يجوزون التعريف بهما فمن جوز لم يشترط هذين الشرطين ومن منع اشترط فان قلت يؤخذ من تفريع الخلاف في هاتمة المسألة على مسالمة جواز التعريف بالاعم والاخص وعدم جواز ان الخلاف في المسألة المقترع عليها حقيقي ضرورة التفريع قلت هذا هو المشهور بين الخاصة والجمهور واذا رمت القول المرضي قلت ان الخلاف بين القولين لفظي وقد صرح بهذا الرأي المصيب المير ابو الفتح في حواشي التهذيب قال بان يحمل مراد من منع على ما اذا اراد المعرف الجمع والمنع ومن جوزة على عدم ارادة ذلك وفرعه على ما تقرر في كتب الآداب والله اعلم بالصواب (قوله وقولنا جامع الخ) هذا الاصطلاح الذي ذكره المص من ان الجامع يرادف المطرد والمانع يرادف المنعكس قال عليه الرهوني انه اصطلاح غير متعارف والمتعارف عكس ما للمصنف وهو ان الجامع يرادف المنعكس والمانع يرادف المطرد اذا علمت هذا فاعلم انه وقع خلاف في تفسير الانعكاس المرادف للجمع عند الجميع ما عدى المص. فالشيخ ابن الحاجب

للبيان وليس بيان الحقيقة بان يترك بعضها لم يتناولها الحد فيعتقد السائل انه ليس منها او يدخل معها غير ما يعتقد انه منها فيقع في الجهل وهو ان قصد الخروج منه بسؤالنا وهذا الشرط يشمل الحدود والرسوم وتبديل اللفظ باللفظ على ما سياتي وقولنا جامع هو

يحمل الانعكاس الذي وقع في تعريف الحد على عكس الحد لانه محمول عليه
 ويفسره بالمعنى الذي ذكره الاصوليون مع الطرد في القياس من ان العكس هو التلازم
 في الانتفاء والطرد هو التلازم في الثبوت فيكون معنى كون الحد مطردا كلما وجد
 الحد وجد المحدود ومنعكسا كلما انتفى الحد انتفى المحدود وقيل المراد بالعكس
 عكس الطرد لا عكس الحد بحمل العكس على المعنى العرقي وهو تبديل طرفي
 القضية مع بقاء الكم والكيفية صادقا أو كاذبا فيكون معنى الطرد كلما وجد الحد
 وجد المحدود والعكس كلما وجد المحدود وجد الحد فعلى هذا يصير العكس وصفا
 لجزء التعريف لا للمعرف ومقتضى كونه رافعا لضمير الحد ان يكون العكس له
 لا لجزئه وعلى كون المراد بالعكس ما ذكره درج العضد في شرح المختصر الاصولي
 مخالفا للماتن والسعد في حواشي العضد والتلويح والسيد في الحواشي العضدية
 وصدر الشريعة في تنقيحه وارتضى ما هؤلءه الجلال المحلي ولذا غير عبارة تاج
 الدين السبكي في جمع الجوامع التي اذا اقيمت على ذلك الظاهر الجميل ولم تخرج
 الى كلفة التاويل مجدها موافقة لكلام المحقق ابن الحاجب ذلك الخبر الجليل
 لانه قال والحد الجامع المانع ويقال المطرد المنعكس فهي ظاهرة بلا ريب بمقتضى
 حمل الانعكاس على الحد في ان المراد عكسه كما لا يخفى على اللبيب فحملها الجلال
 على عكس الطرد حيث شرحها فقال ويقال ايضا الحد المطرد اي كلما وجد
 المحدود المنعكس اي الذي كلما وجد المحدود وجد وقد انتصر في هاته المسألة
 لابن الحاجب العلامة واعترض على الجلال بما يطول ويخرجنا جلبيه الى الاملال
 وقد اقام عليه الطامة الكبرى المطلع ابن القاسم في آياته بكلام ضعيف المباني قد
 صرح ببعض ما عليه الشيخ البناني ولو راينا مجله يحصل للمطالع في هذا المقام
 استفادة لجلبناه بلا نقص ولا زيادة فان قلت بما ذكرته من الخلاف في تفسير
 الانعكاس صار الفكر في الذي يسلكه حائر اقلت اسلك ايهما شئت فاحدهما
 يستلزم الآخر لان من قال الطرد كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود يلزمه
 التفسير الآخر وهو كلما وجد الحد وجد المحدود ومن قال العكس كلما صدق عليه
 المحدود صدق عليه الحد يلزمه التفسير الآخر وهو كلما انتفى الحد انتفى المحدود
 (قوله وهي الحدود الخ) قال الشيخ الفزالي في المستصفي في القانون الرابع من

معنى قولنا مطرد وقولنا مانع هو
 معنى قولنا منعكس فالجامع المانع
 هو المطرد المنعكس (قاعدة)
 اربعة لا يقام عليها برهان ولا
 يطلب عليها دليل ولا يقال فيها
 لم فان ذلك كله نمط واحد
 وهي الحدود والعوائد والاجماع
 والاعتقادات الكائنة في النفوس
 فلا يطلب دليل على كونها في
 النفوس بل على صحة وقوعها في

الفن الاول في القوانين من الدعامة الاولى في الحد اعلم ان الحد لا يصل بالبرهان الى ان قال بل الطريق ان النزاع ان كان مع الخصم فيقال عرفت صحته باطراة وانعكاسه فهو يسلمه الخصم بالضرورة فان منع اطراة وانعكاسه على نفسه طابنا ان يذكر حد نفسه وقابلنا احد الحدين بالآخر وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة او نقصان وعرفنا الوصف الذي فيه التفاوت وجردنا النظر الى ذلك الوصف وابطلناه بطريقه واثبتناه بطريقه مثاله اذا قلنا المنصوب مضمون وولد المنصوب منصوب فكان مضمونا فقالوا لا نسلم ان ولد المنصوب منصوب قلنا حد الغصب اثبات اليد العادية على ملك الغير وقد وجد فربما قال نسلم ان هذا موجود في ولد المنصوب ولكن لا نسلم ان هذا حد الغصب فهذا لا يمكن اقامة البرهان عليه الا بالقول هو مطرد ومنعكس فاما الحد عندك فلا بد من ذكره حتى تنظر موضع التفاوت فيقول بل حد الغصب اثبات اليد المبطللة المزيلة لليد المحققة فنقول قد زدت وصفا وهو الازالة فلتنظر هل يمكننا اعتراف الخصم بثبوته مع عدم ثبوت هذا الوصف فان قدرنا عليه بان ان الزيادة محذوفة وذلك بان نقول الغاصب من الغاصب يضمن للمالك وقد اثبت اليد المبطللة ولم يزل المحققة بانها كانت زائلة فهذا طريق قطع النزاع مع المناظر اه كلام حجة الاسلام وصرح بهذا جمال العرب ابن حاجب فارس الميبدان حيث قال في مختصر الاصولي ولا يحصل الحد بالبرهان واذا رمت زيادة التبصر في المقام فارجع الى شرح المختصر العضدي تظفر بالمرام ولاجل تقرر هذا عند اهل التحقيق حتى عد من الضروري عدم اكتساب التصور من التصديق اشكل قول الخطيب اثر تعريف النظام للصدق والكذب وتمسك النظام بدليل قوله تعالى « ان المناققين لكاذبون » فاعترض عليه ارباب الحواشي بان التعاريف لا يقام عليها دليل ودفع هذا المحقق عبد الحكيم في حواشيه بانها ليس دليلا على التعريف بل هو دليل على الدعوي الضمنية التي تضمنها وهي انه صحيح (قوله فان قلت الخ) حاصله ان المعرف لا يطالب على صحة تعريفه بالدليل ونحن قد نعتقد بطلانه (قوله فكيف الحيلة الخ) اي فكيف الحيلة اذا لم يسغ للسائل طلب الدليل من المعرف في حالة اعتقاد السائل لبطلان التعريف (قوله قلت الخ) حاصل ما اشار اليه ان السائل اذا لم يطالب المعرف باقامة الدليل

نفس الامر فان قلت فاذا لم يطالب على صحة الحد بالدليل ونحن قد نعتقد بطلانه فكيف الحيلة في ذلك قلت الطريق في ذلك امران احدهما التقص كما لو قال الانسان عبارة عن الحيوان فيقال له ينتقض عليك بالفرس فانه حيوان مع انه ليس بانسان وثانيها المعارضة كما لو قال الغاصب من الغاصب يضمن لانه غاصب او ولد المنصوب مضمون لانه منصوب لان الغاصب هو من

على تعريفه وقد يعتقد البطلان فالطريق الذي يسلكه في هاته الحالة دائر بين امرين النقض ابي الاجمالي والمعارضة وهذا حديث اجمالي وبسطه في كتب الآداب ان يقال ان الشخص اذا صار هدفا لسهام الاعتراض في حلبة المجادلة لا يخلو اما ان يكون معللا واما ان يكون معرفا اما الاول فلا غرض لنا في شرح حاله واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون معرفا تعريفا حقيقيا او اسما واما ان يكون معرفا تعريفا لفظيا اما اذا كان معرفا تعريفا حقيقيا او اسما فلا يوجه اليه الخصم من الوظائف الادبية الا النقض الاجمالي شبيها وهذا وفاق او حقيقيا بناء على ان تعلق النقض عام في الدليل والتعريف قال الفاضل عبد الرحمن عجم في تعليقاته على آداب المسعودي انه مشترك بين نقض الدليل ونقض التعريف وعليه درج حسن افندي في رسالته الادبية والمشهور عندهم هو اختصاصه بالدليل وبيان تصوير هذا النقض ان يقال تعريفك هذا غير جامع او غير مانع او مشتمل على اللفظ المشترك الخ وكل تعريف هذا شأنه ففاسد فتعريفك فاسد ثم لا بد ان يبين هاته المفاسد وان لم يبين تكون مكابرة غير مسموعة واما المنع مطلقا حقيقيا او مجازا عقليا او لغويا او حذفيا او المعارضة تحقيقية او تقديرية فلا يتوجهان من الخصم على التعريفين الا ان يعتبر الدعاوي الضمنية من المعرف وهي ست الاول ان تعريفي هذا جامع الثاني ان تعريفي هذا مانع الثالث انه عار على المفاسد الرابع ان تعريفي هذا حد الخامس ان جزءه هذا جنس السادس ان جزءه هذا فصل فيجوز تعلق المنع باقسامه والمعارضة بقسميها على هاته الدعاوي الضمنية واما اذا كان معرفا تعريفا لفظيا فمجريات الامور الادبية فيه مبني على الخلاف فيه فان قلنا انه محدود من المباحث التصديقية وذلك لان مثاله الى التصديق وليس من اقسام المعرف كما هي طريقة السيد فتجري فيه الوظائف الثلاثة المنع والمعارضة والنقض الاجمالي على تفصيل فيما يجري بشرط وما لا يجري بشرط وبسطه في محله فان قلنا انه محدود من المباحث التصورية وهو والاسمي متحدان وهو من اقسام المعرف كما هي طريقة السعد فيجري فيه من الوظائف مثل ما جرى في الحقيقي والاسمي من النقض الشبي وفاقا والمعارضة باعتبار ما في الضمن هذا حاصل ما هو مذكور في كتب الآداب فان قلت هذا الكلام اثار في كلام المص بعض اشكال لان ما سبق قاض بعدم جريان المعارضة في

وضع يده بغير حق وهذا وضع
يده بغير حق فيكون غاصبا فنقول
نعارض هذا الحد بحد آخر وهو
ان الغاصب هو رافع اليد المحققة
واضع اليد المبطللة وهذا لم
يرفع يدا محققة فلا يكون غاصبا
(ويحترز فيه من التحديد

بالمساوي والاخفى وما لا يعرف إلا بعد معرفة المحدود و الاجمال في اللفظ) المراد بالمساوي اي في الجهالة كالمسألة
 عن العرفج (١) فنقول هو العرفجين و هامتساويان عند السامع في الجهالة و الاخفى نعوماً بقلة الحقاء فيقال هي
 العرفج فان البقلة الحقاء هي اشهر عند السامع من العرفج و العرفجين ﴿ ١٤ ﴾ و الجيع هي البقلة المسماة

التعريف الا باعتبار الدعاوي الضمنية و كلام المصنف يقتضي جريانها بدون اعتبار
 تلك الدعاوي قلت تبع المصنف في جريان المعارضة لا باعتبار تلك الدعاوي الضمنية
 حجة الاسلام كما سمعته في كلامه السابق وقد نقل عن السيد السند و المحقق
 و المحقق القنبري مثل ما لهما وهذا بناء منهم على ان المعارضة عامة في الدليل
 و التعريف كالتقول بالعموم في النقص الاجمالي و اما مع عدم التعميم في المعارضة بان
 يراد معارضة الدليل فلا تتوجه على التعريف الا باعتبار الدعاوي الضمنية كما
 للجمهور فان قلت ايرى المصنف اللفظي داخل في المعرف فيجري فيها ما جرى
 في الحقيقي و الاسمي و ح فيكون عدم ذكر مثال للنقض و المعارضة فيه اقتصاراً
 على بعض ما يجوز فيه ذلك قلت هو كذلك و الذي يزيد عليك هذا اللبس قوله
 فيما ياتي المعارفات خمس (قوله المراد بالمساوي الخ) قال المحقق حلولو في توضيحه
 و انما امتنع التعريف به لانه يلزم عليه الترجيح بدون مرجح و هو ممتنع فيمتنع
 التعريف به و قال الخبيصي في شرح التهذيب و انما لم يجز بالمساوي معرفة لان
 المعرف يجب ان يكون اقدم معرفة من المعرف و ما يساوي الشيء في المعرفة
 و الجهالة لا يكون اقدم معرفة فلا تعرف الحركة بما ليس بسكون لتساوي
 الحركة و السكون معرفة و جهالة فان من عرف احدهما عرف الآخر و من جهل
 احدهما جهل الآخر و اعلم ان التمثيل للمساوي في الجهالة بالحركة و السكون
 قال السيد مبني على ان بينهما تقابل التضاد و اما اذا قلنا ان بينهما تقابل العدم و الملكة
 فيكون تعريف الحركة بما ليس بسكون من قبيل التعريف بما هو اخفى لان
 الاعدام تعرف بملكاتها (قوله و الاخفى الخ) انما لم يجز بالاخفى لان المساوي بما
 لم يصح فالاخفى من باب اولي و علل امتناعه الشيخ حلولو في توضيحه بانه يلزم
 عليه ترجيح المرجوح اه (قوله فهو قسمان الخ) قال العضي في المواقف مفرعاً

بالرجلة التي جرت عادة اطباء
 يصفون بزرها لتسكين العطش
 و نظير هذه التعريفات في الحدود
 التزكية عند الحاكم فاذا طلب تزكية
 من لا يعرف البتة فزكاه رجل آخر
 لا يعرفه البتة لا يحصل المقصود
 او اتاه من يزكيه و هو لا يعرفه
 البتة و لا رآه اصلاً و الاول رآه
 الحاكم يصلي في المسجد فهذا الثاني
 اخفى من الاول لمجواز ان هذا
 الثاني لا يصلي البتة فهذا في هذا
 المثال اخفى من الاول و في المثال
 الاول مساو فكذلك في الحدود
 لا يحصل المقصود بالتعريف كما
 لم يحصل المقصود بتلك التزكية
 و اما ما لا يعرف إلا بعد معرفة
 المحدود فهو قسبان تارة لا يعرف
 إلا بعد معرفته بمرتبة و تارة
 بمراتب مثال الاول قولنا في حد
 العلم هو معرفة المعلوم على ما
 هو به مع ان المعلوم مشتق من
 العلم و المشتق لا يعرف إلا بعد
 معرفة المشتق منه فلا يعرف
 المعلوم إلا بعد معرفة العلم و العلم

(١) العرفج هكذا في عامة
 النسخ و الصواب العرفج بالحاء
 المعجمة و الفاء قال العجاج

و دستهر كما يداس العرفج * يوكل احياناً و حيناً يشدخ اما العرفج فهو شجر سهلي كما في القاموس نعم وقع في
 نسخ القاموس - عند الكلام على الرجلة انها ضرب من العرفج لكن صوبها الشارح المرتضى بما ذكرنا و عبارة المجد صريحة
 في هذا التصويب حيث قال (العرفج الرجلة معرب) و بالجملة فالبقلة الحقاء يقال فيها رجلة بالكسر - و عرفج - و فرفير
 و بقلة الزهراء اه مصححه

القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به فالأمر بالمأمور به مشتقان من الأمر فتعريف الأمر بهما دور كما تقدم وكذلك الطاعة تعرف بانها موافقة الأمر فلا تعرف إلا بعد معرفة الأمر فتعريف الأمر بهادور (القسم الثاني) وهو ما لا يعرف المحدود إلا بعد معرفته بمراتب نحو قولنا ما الزوج فيقول الأثنان فيقال ما الأثنان فيقول المنقسم بمتساويين فيقال ما المنقسم بمتساويين فيقال الزوج فقد عرفنا الزوج بما لا يعرف إلا بعد معرفته بمراتب فهو اشد فسادا من القسم الاول وكان الحسرو شاهي يجيب عن القسم الاول في تلك الحدود فيقول هي صحيحة لان الحد هو شرح ما دل اللفظ الاول عليه بطريق الاجمال فجاز ان يكون السائل يعرف معنى المعلوم ولا يعرف لفظ العلم لاي شيء وضع فيسأل عن مسمى العلم ما هو فاذا قيل له هو معرفة المعلوم على ما هو به وهو يعلم مدلول هذه الالفاظ ويجهل مدلول لفظ العلم حصل مقصوده من غير دور وكذلك القول في المأمور والمأمور به واما الاجمال في اللفظ فهو ان يقال ما المسجد فيقال العين مع ان العين لفظ مشترك بين الذهب وعين الماء وعين الشمس والحدقة وعين الميزان وغيرها وكل مشترك مجمل فلا يحصل مقصود السائل من البيان بل ينبغي ان يقول هو الذهب وقال جماعة ممن تكلم على الحد لا يجوز ان

على اشتراط الجلاء في المعرف فلا يعرف بما لا يعرف الا به بمرتبة او اكثر قال السيد في شرحه بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهارى والنهار زمان كون الشمس طالعة واكثر ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة (قوله وقال جماعة الخ) ظاهر كلامه ان هذا من الزيادة على ما في المتن والتحقيق انها مع المشترك داخلان تحت قوله ويمتنع التعريف بالمساوي والاخفى لانهما من ذلك القبيل ولذا ادخلهما المحقق حلولا في توضيحه تحت القسمين وحاصل القول في دخول المجاز والمشارك في التعريف ان يقال اذا لم تكن هنالك قرينة توضح المقصود فلا يجوز دخولها اتفاقا واذا كانت هنالك قرينة تعين المقصود فقيل بالجواز مطلقا سواء كانت القرينة حالية او مقالية وهو الاقرب لان المقصود من التعريف تمييزه عن غير والقارئ وان اختلفت بالقوة والضعف فالمطلوب ما ابان عن المقصود في المحل الخاص وربما الجأ الحال الى ذكر ذلك وقيل بالمنع مطلقا وقيل بالجواز في المقالية لا الحالية ذكر هاته الاقوال الابياري في شرح البرهان كذا في التوضيح اه (قوله وقال الغزالي الخ) اي في القانون الثالث من الفن الاول في القوانين من الدعامة الاولى في الحد من مقدمة المستصفي ول اجل جودة ذلك الكلام وحسن ذلك النظام اتقل لك كلامه في هذا الغرض على التمام قال الرابع من الامور التي يجب اجتنابها في المعرف ان يحترز من الالفاظ الغريبة الوحشية والمجازات البعيدة والمشاركة المترددة واجتهد في الاجياز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما امكنك فان اعوزك النص او اقتضت الى استعارة فاطلب من الاستعارات ما هو اشد مناسبة للغرض واذكر مرادك للسائل فما كل امر معقول له عبارة صريحة موضوعة ولو طول مطول واستعار مستعبر او اتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح او عرف بالقرينة فلا ينبغي ان يستعظم صنعته ويبالغ في ذمه ان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فانه المقصود وهذه المزايا تحسينات وتزيينات كالا بازير من المقصود وانهما المتحدلقون (١) يستعملون

(١) متحدلق كحذلق اظهر الحدق وقيل هو الذي يريد ان يزداد على قدرة وفي الاساس فيه حذقلته وتحذلق وهو من المتحدقلين اه مصححه

يدخل في لفظ الحد المجاز وقال الغزالي في مقدمة المستصفي يجوز دخول المجاز اذا كان معروفاً بالقرائن الحالية او المقابلة لحصول البيان حينئذ فلا يحتل المقصود وانما المحظور فوات المقصود من البيان وكذلك اقول انا ايضا في اللفظ المشترك انه يجوز وقوعه في الحدود اذا كانت القرائن تدل على المراد به فانا اذا قلنا العدد اما زوج او فرد فانا لا نفهم من هذا الكلام الا التنوع مع ان لفظه او مشتركة بين خمسة اشياء التخير والاباحة والشك والايهام والتنوع وكذلك اذا قلنا العالم اما جراد او نبات او حيوان لم يفهم احد الا التنوع لقريظة هذا السياق فاذا وقع مثل هذه السياقات في الحدود لا يدخل بالبيان فيجوز واتفقوا على ان الكنايات لا تجوز في الحدود لانها امر باطن لا يطلع السائل عليه فلا يحصل له البيان فيقع الخلل جز ما فلا يجوز ان يريد معنى لا يدل عليه لفظه ولا يعذر بذلك بل لا بد من التصريح قال الغزالي الخلل يقع في الحدود من ثلاثة اوجه تارة من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من امر مشترك بينهما اما من جهة الجنس فبان يؤخذ الفصل بدله كما يقال في العشق انه افراط المحبة بل ينبغي ان يقال انه المحبة المفرطة فالافراط هو الفصل ينبغي ان يؤخر او يؤخذ المحل بدل الجنس كقولنا الكرسي خشب يجلس عليه او السيف حديدية يقطع بهابل يقال آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا يقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس وابتعد من ذلك ان يؤخذ بدل الجنس ما كان في الماضي وعدم الآن كقولنا في الرماد انه خشب محترق والولد نطفة مستحلبة او يؤخذ الجزء بدل الجنس نحو العشرة خمسة وخمسة او توضع القدرة موضع المقدور ﴿ ١٦ ﴾ نحو العفيف هو الذي يقوى على

اجتناب اللذات الشهوانية بل هو الذي يتركها لان الفاسق يقوى على الترك او توضع الوازم التي ليست ذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود اذا اخذته في حد الشمس او الارض او يوضع النوع مكان الجنس كقولنا الشر ظلم الناس والظلم نوع من الشر واما من جهة الفصل فبان ناخذ الوازم والعرضيات بدل الذاتيات وان لا نورد جميع الفصول قلت كقولنا في حد الحيوان انه الجسم الحساس وترك المتحرك بالادارة وهو من جملة الفصول التي ميزت الحيوان عن النبات قال واما الامور المشتركة فذكر ما هو اخفى كقولنا الحادث

مثل ذلك ويستكثرونه غاية الاستكثار لميل طباعهم القاصرة عن المقصود الاصلي الى الوسائل والرسوم والتوابع حتى ربما انكروا قول القائل في حد العلم انه الثقة بالمعلوم وادراك المعلوم من حيث ان الثقة مرددة بين الامانة والعلم وهذا هوس فان الثقة اذا قرنت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم ومن قال في حد اللون ما يدرك بخاسة العين على وجه كذا وكذا فلا ينبغي ان ينكر من حيث ان لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر لان قريظة الحاسة اذهبت عنه الاجمال وحصل التفهم الذي هو طلب السؤال اه كلامه (قوله قال الغزالي الخ) اي في القانون الخامس من الفن الاول في القوانين من الدعامة الاولى ونقل المصنف غالبه بلفظ الغزالي وهو واضح المعاني محكم المباني لا يحتاج الى شرح وبسط وان رمت زيادة التبصر فيما قاله حجة الاسلام فعليك بمراجعة شرح المختصر العضدي وحواشيه في هذا المقام (قوله تقدم ان الحد اصله في اللغة المنع الخ)

ما تعلقت به القدرة القديمة او مساوي الحفاء نحو العلم ما يعلم به او يعرف الضد بالضد نحو العلم ما ليس بظن ولا جهل حتى يمحصر الاضداد وحد الزوج ما ليس بفرد فلا يحصل به بيان لانه يدور او يؤخذ المضاف في حد المضاف اليه وهما متكافئان في الاضافة نحو الاب من له ابن لا ستوائيهما في الجهل او يؤخذ المعلول في حد العلة مع انه لا يوجد المعلول الا بها كقولنا الشمس كوكب يطلع نهارا والنهار زمان تطلع فيه الشمس الى غروبها (والمعرفات خمسة الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص وتبديل لفظ بلفظ مرادف له هو اشهر منه عند السامع فالاول التعريف بجملة الاجزاء نحو قولنا الانسان هو الحيوان الناطق والثاني التعريف بالفصل وحده وهو الناطق والثالث التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الحيوان الضاحك والرابع بالخاصة وحدها نحو قولنا هو الضاحك والخامس نحو قولنا ما البر فنقول (القمع) تقدم ان الحد اصله في اللغة المنع ثم يقصد به في الاصطلاح

بيان الحقائق التصورية فاذا قيل
لك عرف حقيقة وحدها معناها بينها
ولما كنت اذا قيل لك ما حدود
دار زيد او حدها لنا فانك
تذكر جميع جهاتها وحدودها
الاربعة الى حيث تنتهي من الجهات
الاربع فلو اقتضت على بعضها لم
تكن مكتملا المقصود فلذلك
سموا ذكر الاجزاء كلها حدا تاما
لاشتاله على جميع الاجزاء كاشتال
تعدد الدار على جميع الجهات
والاقتصار على بعضها حدا ناقصا
فان عدنا عن جميع الاجزاء الى
اللوازم الخارجة عن الحقيقة سموه
بالرسم اي هو علامة على الحقيقة
وان لم يكشف عنها حق الكشف
كما اذا قلت دار زيد قبالة دار
الامير فان هذا علامة على دار
زيد وان كنا لا نعلم بذلك ما يحيط
بدار زيد ولا مقادير تناهياها
وان اجتمع الجنس والخاصة فهو
تام لاشتماله على القسمين وان
اقتضت على الخاصة وحدها سموه
ناقصا كاقصارك على الفصل وحده
يسمى حدا ناقصا فهما متشابهان
في ذلك واختلفت عبارة اهل هذا
الشان في الرسم التام فقول الجنس
والخاصة وعلى هذا الاصطلاح لا
يكون للفصل والخاصة اسم مع
انه معرف جامع مانع محصل

وقد بين المصنف فيما سبق انه استعير لهاته المعاني في معنى المنع ولذا قال ومنه سمي
السجان حدا و عليه جاء قول الشاعر

يقول لي الحداد وهو يقودني * الى السجن لا تجزع فابك من باس

وسمى الاعشى الحمار حدا لانه حبس الحمر عنه فقال

ققمنا ولما يصح ديكنا * الى خمرة عند حدادها

(قوله بيان الحقائق الصورية الخ) اي الحقائق التي تالفت منها الصورة وذلك
لان الصورة تحصل بالمادة والجنس والفصل والخاصة مواد محصلة لصورة المعرف
(قوله اي هو علامة الخ) هذا توجيه لتسمية التعريف باللوازم رسا وذلك لان
الرسم في اللغة العلامة ومنه قول جميل

رسم دار وقفت في طللم * كدت اقضي الحياة من جلله

اي علامة دار من رماد ونحوه سمي به التعريف باللوازم لان التعريف بها
علامة على الحقيقة ولم يكشف عنها (قوله وان اجتمع الخ) هذا تفصيل ما
ذكره في المتن من قوله والمعرفات خمسة وحاصل ما ذكره المصنف ان تحت الحد
التام صورة واحدة وهي التعريف بالجنس القريب والفصل القريب وتحت الناقص
ايضا صورة واحدة وهي التعريف بالفصل وحده وتحت الرسم التام صورة وهي
التعريف بالجنس القريب والخاصة وتحت الناقص صورة واحدة وهي التعريف
بالخاصة وحدها وبقي على المصنف صور هي من المعرف داخله تحت الحد الناقص
والرسم الناقص وبيانها على سبيل الاختصار اذ ليس في بسطها في هذا الفرع
كبير فائدة واعتبار ان يقال الحق اهل الميزان بصورتي الحد الناقص والرسم الناقص
صورا زيادة على ما ذكره المصنف منها ما هي متفق على تعيين دخولها في اي قسم
ومنها ما هي مختلف فيها والمختلف فيها على قسمين قسم مختلف في دخوله
في اصل المعرف وقسم مختلف في تعيين دخوله في اي قسم من اقسام
المعرف فالمتفق على تعيين دخوله في اي قسم فصورتان الاولى التعريف بالجنس
البعيد والفصل القريب وهاتما داخلتا تحت الحد الناقص اتفاقا الثانية التعريف
بالجنس البعيد والخاصة وهاتما داخلتا تحت الرسم الناقص كذلك واما المختلف في
دخولها في اصل المعرف فصورتان الاولى التعريف بالخاصة والعرض العام فهاتما

الصورة وقع الخلاف فيها بين المتقدمين والمتأخرين فعلى مذهب المتقدمين المجوزين
لاخذ العرض العام جزء معرف تكون هاته الصورة داخلة في المعرف وتكون
من الرسم الناقص وهي اكمل من الخاصة وحدها كما قال السيد في شرح المواقف
وعلى مذهب المتأخرين المانعين لاخذ العرض العام في التعريف لا جزءا ولا كلا
وانما ذكر هو والنوع استيفاء لاقسام الكلليات المهمة تكون هاته الصورة خارجة
عن صور الحد الثانية التعريف بالفصل والعرض العام والخلاف فيها كالصورة
السابقة فالمتقدمون على اعتبارها والمتأخرون على عدم اعتبارها واما المختلف في
تعيين دخولها في اي قسم من اقسام المعرف فصورتان الاولى هاته الصورة السابقة
وهي التعريف بالفصل والعرض العام. واختلف المتقدمون القائلون بدخولها في
المعرف ومن تبعهم في تعيين دخولها في اي قسم منه فقيل انها داخلة تحت الرسم
الناقص وهو ما يفهم من ظاهر كلام القاضي الارموي في متن المطالع وقيل تحت
الحد الناقص وهو الذي صرح به الرازي في شرحه وابطل كلام مصنفه بان
الفصل وحده اذا افاد التمييز الحدي فهو مع شيء آخر اولى بذلك وواقعه على
ذلك السيد السند وقيل رسم تام كما نقله الفنري في حواشي المواقف ولم يعزه
لاحد الثانية التعريف بالفصل والخاصة واختلف في تعيين دخولها ايضا فقيل داخلة
تحت الرسم الناقص وهو الذي يفهم من متن المطالع وقيل داخلة في الحد الناقص
وهو ما درج عليه الرازي في شرح المطالع واعترض على مصنفه وعلل دخولها في
الحد الناقص بما سبق وواقعه السيد على ذلك ايضا فان قلت يوخذ من كلام
الرازي والسيد في تعليلها دخول الصورتين السابقتين تحت الحد الناقص ان
التعريف بالجنس القريب والفصل القريب والخاصة والعرض العام داخل تحت
الحد التام وهي اكمل من التعريف بالجنس والفصل القريبين فقط وان التعريف
بالجنس البعيد مع البقية داخل تحت الحد الناقص وهي اكمل من سائر صورة
قلت نعم هذا الذي يؤخذ من ذلك الكلام وبه اخذ بعض المحققين بادخال
الصورة الثانية في الناقص والاولى في التام والذي صرح به الفنري في حواشي المواقف
ان التعريف بجميع الذاتيات والعرضيات رسم تام قال واطلقوا عليه واعترض
على ما يفهم من ظاهر تعليل الرازي من دخول الصورتين في الحد التام والناقص

للمقصود اكثر من الجنس لذكرك
المميز وهو الفصل والخاصة وقيل
الرسم التام ما اجتمع فيه الداخل
والخارج كيف كان وعلى هذا
يصدق الرسم التام عليهما والاوّل
عليه الاكثرون واما الخامس
فاشترطت فيه المرادفة احترازا
من الرسم الناقص والحد الناقص
فانه تبديل لفظ بلفظ وله اسم
يخصه ليس من هذا القبيل
وقولي هو اشهر منه عند السامع
لان الشهرة قد تنعكس فيقول
الشامي للمصري ما الفول فيقول
له الباقي لانه اللفظ الذي يعرفه
الشامي ويقول المصري للشامي
ما الباقي فيقول له الفول لانه
اللفظ المشهور عند المصري اما

لو كان مساويا في الجهالة او اخفى لم يصح البيان به فلذلك اشترطت الشهرة وقيد المرادقة احترازا عن الحدود والرسوم فان مسمى كل لفظ منها غير المحدود فلا ترادف بخلاف هذا القسم (فوائد) الفائدة الاولى ان المراد بالضاحك والكتاب ونحو ذلك من خصائص الانسان الضاحك بالقوة دون الفعل فان الضحك بالقوة هو الموجود في جميع افراد الانسان فيكون جامعا مانعا اما الضحك بالفعل فقد يعبرى عنه كثير من افراد الانسان ويكون مبعسا فلا يكون الحد جامعا بل المراد القوة التي هي القابلية دون الفعل الذي هو الوجود والوقوع وقس عليه غيره (الفائدة الثانية) باي ضابط يعرف الجزء الداخلة من الاضاحك الخارج حتى يمتاز الحد عن الرسم وهذا مقام قد اشكل على جمع كثير من الفضلاء فمنهم من يقول الناطق والضاحك سيات لانهما صفتان للانسان فلم قلتم احدهما فصل والآخر خاصة ومنهم من يقول نحن نعلم بالعقل الماهية المركبة ﴿ ١٩ ﴾ واجزاءها وما عدا ذلك فهو خارج عنهما وهذا معلوم بالعقل

ضرورة وليس الامر كما قال الفريقان بل الحق ان هذه الامور لا تعلم بالعقل فان العقل انما يجد في العالم جواهر واعراضا وصفات وموصوفات وقابليات ومقبولات وكلها بالقياس الى الاجسام خارجة عنها وباعتبار مجموعها اعني الصفات والموصوفات تكون داخلة فيها وليس في العقل الاهدان القسمان فلا يوجد داخل وخارج البتة وانما يتعين الداخل من الخارج باحد طريقين احدهما ان يعلم عن واضع اللفظ انه وضع لامرين فيعلم ان كل واحد منهما داخل في المسمى وان ما عداها خارج عنها كما فهم عن العرب انهم وضعوا الانسان للحيوان الناطق فقط فلذلك كان الناطق داخلا والضاحك خارجا فلو فهم عنهم انهم وضعوا اللفظ للحيوان والضاحك دون الناطق كان الناطق خارجا خاصة والضاحك داخلا فصلا او وضعوا الثلاثة كان كل واحد منهما داخلا

مع اطباهم على ان التعريف بجميع الذاتيات والعرضيات رسم تام اذا وقفت على هذا الكلام توقفت في قول المص و اختلفت عبارة اهل هذا الشأن في الرسم التام وخاصة انه يحكي خلافا في التعريف بالفصل والخاصة فمن خص الرسم التام بالجنس القريب والخاصة لم يدخل هاته الصورة فيه ومن قال الرسم التام ما اجتمع فيه الداخل والخارج ادخلهما فيه فهذا الكلام مخالف لما جلبنا سابقا في هاته الصورة اذ حاصل ما سبق الخلاف في دخولها تحت الرسم الناقص او الحد الناقص فهذا الاصطلاح الذي ذكره المص يمكن ان يكون قديما فان قلت التعريف بالفصل وحده في صورة الحد الناقص والخاصة وحدها في صورة الرسم الناقص هو تعريف بالمفرد وهو غير جائز قلت الذي رجحه السيد في شرح المواقف ان التعريف بالمعاني المفردة جائز فارجع اليه في المقصد الاول في تعريف النظر من المرصد الخامس في النظر وان نقل عن الزركشي ان الاصح خلافه قال ولذا عدوا التعريف من الاقوال المؤلفة اه (قوله الفائدة الثانية الخ) حاصل ما ذكره فيها ان لمعرفة الجزء من الذات والخارج عنها احد طريقين احدهما معرفة ان الواضع وضع ذلك اللفظ لامرين كما فهم من العرب انهم وضعوا لفظ الانسان للحيوان الناطق فعلم ان الضاحك خارج عن الماهية ثانيهما ان يفرض العقل حقيقة مركبة من شيئين فيكون ما عداها خارجا عنهما اما ان لم يوجد فرض عقلي ولا

وعلى هذا القانون . الطريق الثاني ان يخرج العقل ويفرض حقيقة مركبة من شيئين فيكون ما عداها خارجا عنهما اما اذا لم يوجد فرض عقلي ولا وضع لغوي استد باب معرفة الداخل والخارج فتامل ذلك فاكثر الناس يتكروا ويقول نحن نعلم اجزاء الحقيقة والمركبات واجزاءها في بعض المواضع بالضرورة فرض وضع ام لا وقد دخل الغلط عليه من جهة ان تلك المركبات انما حصلت في ذهنه على تلك الصورة من جهة مسميات الالفاظ وتقرر في ذهنه من كل لفظ مسمى فيه اجزاء داخلة وما عداها خارج عنها ولما استكشف ذلك اعتقد انه بالعقل وانما جاءه من جهة الوضع فاذا قيل له ما مسمى السكنجين يقول له جزآن الخلل والسكر واما تقعه للصفراء او غير ذلك فامور خارجة وذلك انما جاءه من جهة وضع لفظ السكنجين لهذين الجزئين على الصفة المخصوصة فلو فرضناه موضوعا لاربعتين عقارا كان كل

واحد منها داخلا في المسمى او
والخارج (الفائدة الثالثة) اب
الناطق معناه عندهم المحصل للعلوم
بقوة الفكر فهو يرجع الى قبول
تحصيل العلوم بالفكر وهذه القابلية
مثل قابلية الضحك في انها قابلية
ولا يميز الا الوضع كما تقدم وليس
مرادهم بالناطق النطق اللساني لان
الاحرس والساكت عندهم انسان
وعلى هذا يبطل الحد بالجن
والملائكة لانهم اجسام حية لها
قوة تحصيل العلم بالفكر فيكون
الحد غير مانع وبعضهم تخيل هذا
السؤال فقال الحيوان المائت
والتقص يرد كما هو لان القريبين
يموتان كالانسان (الفائدة الرابعة)
يشترط في هذه الخاصة الخارجية
اذا اقتصر عليها في التعريف ان
يكون لازما مساويا للحدود فانها
ان كانت اعم كان الحد غير مانع او
اخص كان غير جامع وان تكون
معلومة للسامع لان التعريف
بالمجهول لا يصح (الفائدة الخامسة)
يجوز ان تكون هذه الخاصة
مفردة كقوة الضحك ومرسكة
كقولنا في السقالي انه الضاحك
الايض فالضاحك امتاز على جميع
الحيوانات البهيمية وبالايض امتاز
عن السودان (الفائدة السادسة)
قال الامام فخر الدين القول
بالتعريف محال لانه اما ان يعرف
بنفس الشيء وهو محال لوجوب
تقديم العلم بالمعرف على العلم
بالمعرف فيلزم تقديم الشيء على
نفسه او بالداخل وهو محال لانه
ان عرف جميع الاجزاء فقد عرف
نفسه وهو محال لما تقدم او ما
عداه فيؤول الحال الى التعريف

وضع للسكر وحده لم يكن الحل ﴿ ٢٠ ﴾ داخلا فهذا تحرير الداخل

وضع لغوي فلا سبيل الى معرفة ذلك (قوله الفائدة الثالثة الخ) حاصله انه
الفائدة كما في التوضيح ان المراد بالضحك ونحوه من خصائص الانسان انما هو
الضحك بالقوة التي هي القابلية دون الفعل والمراد بالناطق عندهم المحصل للعلوم
بقوة الفكر وهو يرجع الى قبول تحصيل العلوم بالفكر وهو مثل قابلية الضحك
وليس مرادهم النطق اللساني وعلى هذا يبطل حد الانسان بانه الحيوان الناطق
الجن والملائكة (قوله قال الامام الرازي القول بالتعريف الخ) اورد الامام
شكيب على القول بالتعريف نقل احدها المص هنا وهذا الذي نقله سماه الامام
بالطامة الكبرى وقد تعرض لتقرير هذين الشكيبين غير واحد ومن ذلك العضد
في المواقف في المقصد الرابع في نقض مذاهب ضعيفه من المرصد الثالث في اقسام
العلم حيث قال المذهب الثاني ان التصور لا يكتسب وبه قال الامام الرازي لوجهين
الوجه الثاني منهما في كلامه هو الذي ذكره المص هنا فلنقتصر على نقله مع
شرح السيد له ونصه الماهية اي المفهوم التصوري ان عرفت وحصلت بالكسب
والنظر فاما بنفسها واما بجزءها واما بالخارج عنها سواء كان خارجا بتمامه
او ببعضه والاقسام باسرها باطله اما الاول فهو مستلزم معرفتها قبل معرفتها
لان معرفة المعارف الموصل متقدمة على معرفة المعارف الموصل اليه وتقدم الشيء
على نفسه محال بديهته واما الثاني فان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف
الماهية بجميع الاجزاء لانه تعريف للشيء بنفسه والبعض ان عرفها فلا بد ان
يعرف جزءا منها فذلك اما نفسه فيكون معرفه لنفسه واما غيره فيلزم التعريف
بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابلها من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا
يعرف الماهية الا اذا كان شاملا لا فرادها دون شيء مما عداه ليكون مميزا لها
عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص (الشمولي يتوقف على تصورها وانه
دور ويتوقف على تصور ما عداه مفصلا وانه محال لاستحالة احاطة الذهن
بما لا يتناهي تفصيلا اه هذا حاصل تقرير الشك الذي ذكره الامام وقد تصدى
للجواب عنه فحول فمنهم الشهاب المص هنا وسياقي شرح جوابه واجاب عنه
صاحب نقد المحصل بما هو غير تام كما بينه العضد واجاب عنه القاضي الارموي
بما يتبادر منه خلاف الصواب فلذا ذكر العضد في المواقف الحق في الجواب وحاصل

بالخارج وسنبتله بان ذلك الخارج لا يوجد التعريف حتى يعلم انه مساو ليس في غيره وكونه ليس في غيره متوقف على معرفته هو فيلزم الدور ولان كونه ليس في غيره يتوقف على تصور جميع الاغيار على سبيل التفصيل وذلك محال لاستحالة تصور ما لا يتناهي على التفصيل ولهذا النكتة قال انه لا شيء من التصورات بمكتسب والجواب عنه انه قد تقدم ان الحد هو شرح ما دل عليه اللفظ فعلى هذا التفسير المعرف نسبة اللفظ للمسمى وهو امر خارج عنه سواء وقع التعريف بالاجزاء او بالخواص او يقع التعريف بهيئة صورية كما تقدم التمثيل بالخبر وكذلك تقول الملك جسم لطيف شفاف مخلوق من نور معصوم عن الرذائل مطبوع على الطهارة والطاعة فيحصل في ذهن السامع هيئة صورية هي المعرفة ولا اجد الحدود والرسوم وتبدل اللفظ يفيد غير هذين القسمين وكلاهما تعريف بالخارج فلنقتصر بالبحث عليه والجواب عنه فنقول ان الوصف الخارجي قد نعلم انه من خصائص حقيقة بعينها دون غيرها بالضرورة من غير ما ذكره من استقرار ما لا يتناهي كما نعلم ان الزوج والفرد من خصائص العدد

ما اشار اليه ان لك ان تختار ان التعريف بجميع الاجزاء ولا يلزم تعريف الشيء بنفسه او تختار ان التعريف بالبعض ولا يلزم تعريف ذلك الجزء بنفسه ولا التعريف بالخارج او تختار ان التعريف بالخارج ولا يلزم الدور وتصور ما لا يتناهي وملخص الجواب باختيار الشق الاول ان يقال ان جميع اجزاء الشيء وان كانت نفسه إلا ان التعريف بها لا يستلزم التعريف بنفسه لان معنى تعريف الشيء بجميع اجزائه ان تصور الاجزاء علما لتصوره لكن تصور الاجزاء يمكن ان يقع على وجهين الاول ان يتعلق تصور واحد بمجموع الاجزاء وبهذا الاعتبار بصورة نفس تصور الشيء الثاني ان يتعلق تصورات متعددة بالاجزاء بازاء كل جزء تصور فالتعريف بالنفس انما يلزم لو جعلنا تصور جميع الاجزاء علما وليس كذلك بل جميع تصورات الاجزاء علما لتصور الشيء الذي هو تصور جميع الاجزاء فالحد والمحدود شيء واحد إلا ان في الحد تفصيلا وفي المحدود اجمالا وما احسن ما قيل حدست تصورات مجموع مجموع تصورات محدود وملخص الجواب باختيار الشق الثاني ان يقال قد يكون ذلك البعض غيبا عن التعريف بان يكون ضروريا او معرفا لغيره ان كان بصورة نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من ان معرف الماهية يجب ان يكون معرفا لجميع اجزائها باطل قطعاً وملخص الجواب باختيار الثالث ان يقال ان الذي يلزم في التعريف بالخارج انما هو كون ذلك اللازم مختصاً بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من صورة الى صورها ولا يلزم العلم بذلك الاختصاص الذي هو منشأ ما ذكرتموه من المحال وان سلم وجوب العلم بالاختصاص في التعريف بالخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على صورها الحاصل بتعريف الخارج اياها فلا دور ويتوقف على تصور ما عداها مجملا لا مفصلا حتى يلزم تصور ما لا يتناهي اه هذا ملخص ما اجاب به العضد عن هذا الشك للامام واما ملخص ما اجاب به المصنف هنا عن هذا الشك فهو انه اختار ان التعريف بالخارج ولا يلزم الدور او تصور ما لا يتناهي وذلك بان يكون شموله لجميع الافراد وكونه ليس في غيره معلوما بالضرورة فلا يلزم ذلك المحذور من لزوم استقرار ما لا يتناهي ولزوم الدور اه

الكلام على الفصل الثاني في تفسير اصول الفقه

هذا الفصل تعرض فيه المص لبعض مبادي هذا الفن وهو حد هذا العلم بعنوان كونه مضافا واعلم ان معرفة المبادي قبل الشروع في مقاصد الفنون امر عند اهل التحقيق مسنون اذ بمعرفتها يحصل كمال البصيرة للطالب في سلوك اسنى المطالب وهي كما هو شهير عشرة جمعها بعضهم في قوله

ان مبادي كل فن عشرة * الحد والموضوع ثم الثمرة .
وفضله ونسبته والواضع * والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى * ومن درى الجميع حاز الشرفا

فحاولها معرفة حدة اذ لا بد لكل طالب علم ان يتصوره اولا بحدته او برسمه ليكون على بصيرة في طلبه فاذا تصوره بهذا العنوان وقف على جميع مسائله اجمالا حتى ان كل مسألة ترد عليه علم انها من ذلك العلم كما ان من اراد سلوك طريق لم يشاهده لكن يعلم امارته فهو على بصيرة في سلوكه واذا لم يعلم امارته كان كمن ركب متن عميا وخطب خطب عشوا ثانيها معرفة فائدته ليخرج الطالب عن العبث ويزداد جد طالبه فيه اذا كانت فائدته مهمة ولثلا يصرف فيه وقته اذا لم يوافق غرضه ثالثها معرفة استمداده من اي فن يرجع اليه عند قصد التحقيق ورابعها معرفة موضوعه اذ العلوم انما تتمايز بتمايز موضوعاتها فلولم يعلم الشارع في العلم موضوعه لم يتميز العلم المطلوب عنده خامسها معرفة فضله اذ به ينشط لطلبه ليحصل ذلك الفضل الذي يحصل بسببه وسادسها معرفة نسبتته ليحصل تمييزه عن غيره وسابعها معرفة واضعه وهو ما يحصل تمام البصيرة ثامنها معرفة اسمه حتى اذا سئل عن الفن الذي فيه شرع اجاب بالاسم الذي اليه وضع تاسعها معرفة حكمه الذي تقرر اليه اذ لا بد قبل الشروع في امران يعلم حكم الله فيه عاشرها معرفة المسائل ليأخذ في طلبها الوسائل اذا علمت هاته المبادي العشرة فاعلم ان بعض الناس يبين الجميع قبل الشروع في المقصود وبعضهم يبين البعض وها انا ابين لك ان شاء الله جميع مبادي هذا الفن على سبيل الاجمال تنميما للقائدة في هذا المقام فاقول اما حدة فقد ذكروا له حدين بحسب اعتبارين وذلك لان اصول الفقه تارة يستعمل مضافا فله بكل واحد من جزئه حد

لا يوجد ان في غيره البتة وكذلك الكشف من خصائص العلم لا يوجد في غيره بالضرورة ومن خصائص الحياة تصحيح عملها لانواع الادراك وان ذلك لا يوجد في غيرها من خصائص الارادة ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير احتياج الى مرجع آخر ولا يوجد ذلك في غيرها وهو كثير فبمثل هذا يقع التعريف بان يكون معلوما وما وضع لفظ المحدود له غير معلوم فلا دور ولا استقراء غير متناه فاندفع السؤال وامكن اكتساب التصورات

﴿ الفصل الثاني في تفسير اصول

الفقه فاصل الشيء ما منه الشيء لغة ورجحانه او دليله اصطلاحا فن الاول اصل السنبلة البرة ومن الثاني الاصل براءة الذمة والاصل عدم المجاز والاصل بقاء ما كان على ما كان ومن الثالث اصول الفقه اي ادلته ﴿ ورد على التفسير اللغوي ان لفظه من لفظ مشترك وكذلك لفظ ما ايضا والمشارك لا يقع في الحدود لاجاله وايضا ان معاني من كلها لا تصح ههنا لان النخلة ليست بعض النواة اذ النخلة اضعافها ولا ابتداء الغاية ولا انتهاءها لان من شان المغيا ان يتكرر قبل الغاية والنخلة لم تتكرر ويلزم ان كل ما

فيعرف الاصل اولا والفقهاء ثانيا كما فعل المص و تارة يستعمل علما لهذا الفن اي علم جنس كما صرح بذلك السيد السند في الحواشي العضدية قال لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة اذ القائم بزيد غير القائم بعمر و وان اتحد معلومهما فله بهذا الاعتبار حد واحد و الفرق بين الاعتبارين على ما صرح به المحقق الشريف في حواشي العضم هو انه باعتبار اللقبية مفرد لا يلاحظ فيه حال الاجزاء و باعتبار الاضافة مركب يعتبر فيه حالها و ايضا مغااة لقبها علم و مضافا معلوم اما حدة باعتبار كونه مضافا فنشرحه عند شرح كلام المص و اما حدة باعتبار كونه علما لهذا الفن فقال العضم في شرح المختصر الاصولي هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية قال السيد في حواشيه بقبيل القواعد خرج العلم بالجزئيات و العلم ببعض تلك القواعد فانه جزء منه و بقيد التوصل الى استنباط الاحكام ما يتوصل به الى استنباط الصنائع و الذوات اي طبائع الاشياء كالعلوم الحكمية و الى حفظ الاحكام و هدمها كقواعد الخلاف و ان واققت مسائل الاصول فان الحثيات معتبرة و بالشرعية الفرعية ما يتوصل به الى استنباط الاحكام العقلية و الشرعية الاصلية و هي الاعتقادية و قوله من ادلتها التفصيلية بيان للواقع و اما موضوعه فهو البحث عن احوال الادلة الاربع من حيث انها يستنبط منها الاحكام الشرعية و به امتاز عن علم الفقه اذ موضوعه البحث عن افعال المكلفين من حيث انها تحل و تحرم و اما ثمرته فقال العضم هي معرفة احكام الله تعالى و هو سبب الفوز بالسعادة الدنيوية و الدنيوية و اما فضله فهو انه يفوق غيره من العلوم ما عدى العلوم التي البحث فيها عن ذات الله و صفاته و ما يرجع الى بيان كلامه لان العلوم تتفاضل بتفاضل موضوعاتها قال المص في شرح المحصول في المبحث الثاني في فضله من المباحث الاربع التي قدمها مثل شرح الكتاب ما نصه قد اجمع قوم من الفقهاء الجهال على ذمه و اهتضامه و تحقيره في نفوس الطلبة بسبب جهلهم به و يقولون انما يتعلم للرياء و السمعة و التغالب و الجدال لا لقصد صحيح بل للمضاربة و المغالبة و ما علموا انه لو لا اصول الفقه لم يثبت من الشريعة قليل و لا كثير فان كل حكم شرعي لا بد له من سبب موضوع و دليل يدل عليه و على سببه فاذا الغينا اصول الفقه الغينا الادلة فلا يبقى

فيه ابتداء غاية ان يكون اصلا ققولنا سرت من النيل الى مكة ان يكون النيل اصل السير لغة و ليس كذلك و لا بيان الجنس فان النخلة ليست اعم من النواة حتى تتبين بالنواة فهذه ثلاثة اسئلة و الجواب انه قد تقدم ان الاشتراك و المجاز يصح دخولهما في الحدود اذا كان السياق مرشدا للمراد و المراد بما ههنا الموصولة و بمن مجازا ابتداء الغاية و هو شبهه به من حيث النشأة من النواة و ابتداءها كما يتبدأ السير او تقول المراد مجاز التبويض لا حقيقته فان النخلة بعضها من النواة لا كلها فجعلناها كلها جزءا من النواة توسعا من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء و كذلك قولنا اصل الانسان نطفة و اصل السنبلة برة و لهذه الاسئلة اختار سيف الدين قوله اصل الشيء ما يستند وجوده اليه من غير تأثير احترازا من استناد الممكن للصابغ المؤثر فذكرت في هذا الكتاب في الاصل

لنا حكم ولا سبب فان اثبات الشرع بغير ادلته وقواعدها بل بمجرد الهوى خلاف
 الاجماع ولعلمهم لا يعيئون بالاجماع فانه من جملة اصول الفقه او ما علموا انه اول
 مراتب المجتهدين فلو عدمه مجتهد لم يكن مجتهدا قطعا غاية ما في الباب ان الصحابة
 والتابعين رضي الله عنهم لم يكونوا يتخاطبون بهذه الاصطلاحات اما المعاني
 فكانت عندهم قطعا ومن مناقب الشافعي رضي الله عنه انه اول من صنف في
 اصول الفقه واما قولهم انه جدال فليت شعري كيف يليق فهم ذم الجدال والجدال
 وهو شان الله وشان خاصته فقد اقام الله الحجج وعامل عباده بالمنظرة قال الله
 تعالى فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين وقال تعالى لئلا يكون للناس على الله
 حجة بعد الرسل وقال تعالى بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه وقال للملائكة
 الم اقل لكم اني اعلم غيب السماوات والارض لما قالوا له اجعل فيها من يفسد
 فيها وقامت الحجة له تعالى عليهم لما انبأهم آدم بالاسماء وتناظرت الملائكة لقوله
 تعالى ما كان لي من علم بالملا الاعلى اذ يختصمون وتجادلت الانبياء عليهم السلام
 ففي الصحيح تحاج آدم وموسى فقال موسى لآدم صلوات الله عليهم اجمعين
 انت آدم الذي خلقك الله بيده واسجد لك الملائكة ونهاك عن اكل الشجرة
 فقال له آدم في آخر كلامه اتلومني على امر قد قدر علي قال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فحاج آدم موسى اي ظهرت حجته عليه الحديث وجادلت الانبياء
 امها وجادلتها وقد نص الله على ذلك في كتابه وحكى المص ذلك ثم قال فالجدال
 اصله اللي والقتل وجادلت الجبل اذا قتله ومنه سمي الصقر اجدل لانبرام جسمه
 وشدته فمن لوى الى الحق فهو محمود ومن لوى الى الباطل فهو مذموم فالجدال
 كالسيف آلة عظيمة حسنة في نفسها وانما يعرض لها الدم من جهة ما يستعمل
 فيه كمن قطع به الطريق واحاف به السبيل على المسلمين فكما لا يذم السيف في
 ذاته لا يذم الجدال في نفسه وانما يذم القصد الصارف له للباطل فما من شيء في
 العالم الا هو كذلك قال الله تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة والينا ترجعون فجعل
 الجميع فتنة اشارة الى ما ذكر واصول الفقه واصول الدين من الفروض المتعينة
 اقامتها وضبطها لوجوب اقامة الحجة لله تعالى على خلقه وايضاح احكام شريعته
 واما واضعه فهو الامام الشافعي رضي الله عنه واما اسمه فعلم اصول الفقه والسر

ثلاثة معان واحد لغوي واثنان
 اصطلاحيان وبقي واحد لم اذكره
 ههنا وذكرته في شرح المحصول
 وهو ما يقاس عليه فان من جملة
 ما يسمى اصلا في الاصطلاح الاصل
 الذي يقاس عليه كالخطة يقاس

في تسميته بذلك قال المحقق العلامة أبو اسحاق الشاطبي في الموافقات في المقدمة الرابعة هذا العلم انما سمي اصول الفقه لان الفقه مبني عليه وعلى هنا فكل مسألة في اصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقيها واداب شرعية لا تكون عوناً في ذلك فوضعها فيه عارية كمسألة ابتداء الوضع وكون الاباحة تكليفاً اولاً وامر المعدوم وهل كان عليه الصلاة والسلام قبل النبوة متعبداً بشرع من قبله ومسألة لا تكليف الا بفعل وما اشبه ذلك اهـ . واما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام فال الاصفهاني في شرح المختصر الاصولي اما بيان استمداده من الكلام فهو ان الادلة الاربعة من حيث هي ادلة تتوقف على معرفة الباري وصدق المبلغ وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وصدقه يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه وكل ذلك من الكلام واما بيان استمداده من العربية فان السنة والكتاب المأخوذة منهما الاحكام كل منهما عربي الدلالة فتتوقف دلالتها على معرفة الموضوعات اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم والنقل والاضمار الى غير ذلك واما بيان استمداده من الاحكام فان قصد الاصولي يتوجه الى معرفة كيفية استنباط الاحكام من الادلة ولا نشك ان معرفة كيفية استنباط الاحكام يتوقف على تصور الاحكام اهـ (١) (قوله اصول الفقه اي ادلته الخ) المراد بادلته كما تقر الادلة الاجمالية قواعده وذلك كالقاعدة المشتملة على مطلق الامر التي جعل موضوعها مطلق الامر ومحمولها كونه للوجوب الى غير ذلك قال الجلال المحلي فخرج الدلائل التفصيلية نحو اقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما اخرجها الشيخان والاجماع على ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما وقياس الارز على البر في امتناع بيع بعضه ببعض الا مثلاً بمثل يدا بيد كما رواه مسلم واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها فليست من اصول الفقه وانما يذكر بعضها في كتبه للتمثيل اهـ والتمثيل باستصحاب الطهارة لا يلاقي مذهبنا معاصر المالكية لان الشك في الطهارة يبطلها عندنا والتمثيل المطابق عندنا لمذهبنا استصحاب العصمة لمن شك في

بقائها اي استحباب ثبوتها الان لثبوتها قبل واعلم ان اصول الفقه بهذا الاعتبار الذي ذكره المص وهو اعتبار كونه مضافا لا يزداد فيه على معرفة الادلة كيفية الاستفادة وحال المستفيد واما على اعتبار جعله لقبا لهذا الفن فلا بد فيه من امور ثلاثة الادلة الاجمالية وكيفية الاستفادة وحال المستفيد وقد تقدم شرح الاول واما شرح الثاني فهو ان يعلم المرجمات وهي تعيين ما هو الدليل للحكم الشرعي الذي يراد اثباته دون غيره مثاله ان يدل دليل على وجوب الوتر والاخر على سنته واحدهما نص والاخر ظاهر فالدليل هو الاول لترجحه بكون دلالاته نصا واما شرح الثالث فهو ان يعلم صفات المجتهد اعني شروط الاجتهاد وهو كونه ذا درجة وسطى عربية واصولا الى غير ذلك مما بين في محله وايضاح ما في المقام ان يقال الفقه المعرف عند بعضهم بالعلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية له طريق يوءخذ به وشيء يوءخذ منه فاما الذي يوءخذ به فاصوله وهي الادلة الاجمالية والمرجمات وصفات المجتهد واما الذي يوءخذ منه فالادلة التفصيلية وبيان كون اخذ الفقه من الدليل التفصيلي بتوسط تلك الامور الثلاثة حتى تكون الثلاثة هي اصوله اما توقف اخذ الفقه من الدليل التفصيلي على الاول فهو ان الدليل التفصيلي انما يستدل به على الحكم الذي افاده بواسطة تركبه مع الدليل الاجمالي الذي هو كلي له بجعل الدليل التفصيلي مقدمة صغرى محمولها موضوع الدليل الاجمالي الذي هو كلي والدليل التفصيلي جزئي من جزئياته ثم يوتى بالدليل الاجمالي ويجعل مقدمة كبرى فينتظم قياس على هيئة الشكل الاول منتج للحكم التفصيلي كما اذا اردنا الاستدلال بقوله تعالى اقيموا الصلاة على وجوبها فيقول اقيموا الصلاة امر والاخر للوجوب حقيقة فينتج اقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة واما توقفه على الثاني فلان معرفة المرجمات بها يعلم ما هو دليل الحكم دون غيره من الادلة التفصيلية عند تعارضها وقد تقدم تمثيله واما توقفه على الثالث فلان المستفيد للاحكام من الادلة التفصيلية هو المجتهد وانما يكون اهلا لذلك اذا قامت به صفات الاجتهاد (فان قلت) مقتضى ما قررته يفترض ان تكون الادلة التفصيلية من اصوله لا ابتداء الفقه عليها اذ هي الماخوذ

منه الفقه (قلت) مسلم لاكن في الاجمالية غنى عنها لانها كليات ويعلم من الكليات حكم الجزئيات فتلخص مما سبق ان مسمى اصول الفقه هذه الثلاثة اعني الادلة الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد والاصولي هو من يعلم هاته الامور الثلاثة والمجتهد من يعلم الدليل والمرجحات وقامت به صفات الاجتهاد هذا ملخص ما ذكره جمهور الاصوليين (فائدتان) تتعلقان بما سبق من الكلام تزداد بهما تبصرا في المقام (الاولى) قال المصنف في ووقه في الفرق الرابع والتسعين نقلا عن ابي الحسين في كتاب المعتمد في اصول الفقه ما نصه اصول الفقه اختصت بثلاثة احكام عن الفقه ان المصيب فيه واحد والمخطيء فيه اثم بخلاف المخطي في الفروع فغير اثم بل له اجر واحد وللمصيب اجران ولا يجوز التقليد فيه اه (الثانية) شرط المحققون من اهل هذا الفن في مسائل الاصول وهي الادلة الاجمالية ان تكون قطعية وذلك لانها يستنبط المجتهد من الادلة التفصيلية فلا بدح من القطع فيها ليكون الفقه انذي استنبطه من الدليل التفصيلي قد استنبطه بقاطع عنده قال الحجة ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات في المقدمة الاولى اصول الفقه في الدين قطعية لاطنية واستدل على ذلك بما يطول علينا جلبه الى ان قال ولاشترائط القطع فيها لم يعد القاضي ابن الطيب من الاصول تفاصيل العلل كالقول في عكس العلة ومعارضتها والترجيح بينها وبين غيرها وتفاصيل احكام الاخبار كاعداد الرواة والارسال فانه ليس بقطعي انظر تمام كلامه في تلك المقدمة وقد صرح بذلك العضد في شرح المختصر الاصولي في غير ما موضع (قوله فيصير للاصل اربعة معان الخ) اي واحد لغوي وهو اصل الشيء ما منه الشيء وقال الاسنوي في شرح المنهاج ما معناه اللغوي اختلفوا فيه على عبارات احدها ما يبني عليه غيره قاله ابو الحسين البصري في شرح العمدة ثانيا المحتاج اليه قاله الامام في المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل ثالثا ما يستند تحقق الشيء اليه قاله الامدي في الاحكام ومنتهى السؤل رابعا ما منه الشيء منشا الشيء بعضهم واقرب الحدود الاول والاخير وثلاثة اصطلاحية وهي الراجح والدليل وما يقاس عليه وزاد في شرح المختصر الاصولي على ما ذكره المنصف

عليها الارز في تحريم الربا فيصير للاصل اربعة معان (والفقه هو الفهم والعلم والشعر والطب لغة وانما اختصت بعض هذه الالفاظ ببعض العلوم بسبب العرف) كذلك نقله المسازري في شرح البرهان فتقول العرب « رجل طب » اذا كان عالما وقال الشاعر :

فان تسالوني بالنساء فاني
خير بادواء النساء طبيب
اي عارف وشعر بكذا اذا فهمه
ومنه قوله تعالى « وهم لا يشعرون »
اي لا يفهمون ثم بعد ذلك اختص
الطب بمعرفة مزاج الانسان .
والشعر بمعرفة الاوزان والفقه
بمعرفة الاحكام .

ان الاصل يقال في الاصطلاح على القاعدة يقال لنا اصل وهو ان الاصل
مقام على الظاهر ويقال على المستصحب يقال تعارض الاصل والظاهر قال
السيد في حواشي شرح المختصر هذه المعاني الاصطلاحية تناسب المعنى
اللغوي فان المرجوح كالمجاز له ابتناء على الراجح كالحقيقة وكذا الطاري
بالقياس الى المستصحب والمدلول الى الدليل وفرع القاعدة مبني عليها اه
وكذا يقال المقيس مبني على المقيس عليه فظهر وجه مناسبة المعاني الخمسة
الاصطلاحية للمعنى اللغوي (قوله والثاني الخ) الذي اختاره المصنف هو ما
لابي اسحاق واختار الرهوني انه الفهم مطلقا وقال انه الاصل وقال الايباري
هو لغة العلم يقال فقهت الشيء وعلمته بمعنى واحد قلل الله تعالى فما لهؤلاء
القوم لا يكادون يفقهون حديثا

مبحث في شرح تعريف الفقه

(قوله العلم بالاحكام الخ) للحكم لفظ مشترك يطلق على معان يطلق
على المحكوم عليه وبه ووقوع النسبة اولا ووقوعها وخطاب الله المتعلق بفعل المكلف
والنسبة التامة بين الطرفين التي هي ثبوت المحمول للموضوع او نفيه عنه والمراد
به هنا هو هذا اي العلم بكل النسب التامة وال في الاحكام للاستغراق وعليه
حمل الجلال المحلي الاحكام في تعريف الفقه حيث قال اي بجميع النسب
التامة وان كان المص يختار انها للعهد كما صرح بذلك في جواب السوءال
الرابع وسياتي ما يتعلق به (قوله الشرعية الخ) اي المنسوبة الى الشرع
لاخذها منه (قوله العملية الخ) اي المتعلقة بصفة عمل سواء كان عمل قلب او
غيره فقولك النية في الوضوء واجبة فالمحكوم عليه فيه هو النية التي هي عمل
قلبي والمحكوم به الوجوب والحكم هو ثبوت الوجوب للنية ومتعلقة الذي هو
الوجوب وصف للنية وكذا القول في قولنا الوتر مندوب بالحكم فيه هو
ثبوت الندية للوتر ومتعلقة الندية التي هي صفة للوتر الذي هو عمل غير قلبي
وامتقه والعلم بذلك الحكم اي ادراكه المسمى تصديقا فالفقه في المثالين
ادراك ثبوت الوجوب للنية وادراك ثبوت الندية للوتر ثم ان كون الاحكام

« و قال الشيخ ابو اسحاق
الشيرازي : الفقه في اللغة « ادراك
الاشياء الخفية » فذلك تقول فقهاء
كلامك ولا تقول فقهاء السماء
والارض . وعلى هذا النقل لا يكون
لفظ الفقه مرادفا لهذه الالفاظ .
وعلى نقل المازري يكون مرادفا
والثاني هو الذي يظهر لي ولذلك
خصص الفقهاء اسم الفقه بالعلوم
النظرية واخرجت شعائر الاسلام من
لفظ الفقه وحده (والفقه في الاصطلاح
هو العلم بالاحكام الشرعية العملية
بالاستدلال) فقولنا بالاحكام
احتراز من الذوات كالأجسام
والصفات نحو الاعراض والمعاني
كلها . وقولي الشرعية احتراز عن
العقلية والحسية كاحكام الحساب
نحو ثلاثة في ثلاثة وتسعة وعبر الحساب
كالهندسة والموسيقى وغيرهما
وقولي العملية احتراز عن
الاحكام الشرعية العامة كاحكام

الفقهية عملية اغلبي والا فمفها ما ليس عمليا كطهارة الخمر اذا تخلل وكنع
الرق الارث وغير ذلك (قوله عن العقلية الخ) اي التي يحكم بها العقل من
غير استناد الى الحس او مع الاستناد اليه ففي صورتين الحاكم هو العقل
وان خست الاولى باسم العقلية والثانية بالحسية فلا يقال المص ترك الاحتراز
عن الاحكام انحسية مع ان الشرعية كما يحترز بها في تعريف الفقه عن
العقلية يحترز بها عن الحسية (فواه كلاحكام في اصول الفقه الخ) اعلم ان
متعلق الحكم قسما كيفية عمل وحصول علم والحكم الذي متعلقه الاول
يسمى عمليا والذي متعلقه الثاني يسمى علميا واصول الفقه كاصول الدين
متعلق العلم فيهما حصول علم لا صفة عمل اما في اصول الفقه فقولنا مثلا الامر
للاجوب متعلق الحكم الذي هو الاجوب ليس بصفة عمل كالتنية التي هي
وصف للعمل الذي هو الوضوء بل حصول علم واما في اصول الدين فقولنا الله
واحد متعلق الحكم ها هنا وهو الوحدة صفة للذات العلية (قوله بالاستدلال
احراز عن المقلد الخ) وقع لفظ الاستدلال في تعريف الشيخ ابن الحاجب
للفقه واحترز به عما عرف بالادلة ضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام
لان المقلد خرج من تعريفه بقوله عن ادلتها التفصيلية و صدر الشريعة توهم كما
قال السعد في تلويحه انه احترز به عن المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله
عن ادلتها التفصيلية والمصنف لما لم تكن عنده زيادة قوله عن ادلتها التفصيلية
فليس عنده ما يخرج به المقلد الا قوله بالاستدلال واعلم ان دخول المقلد في
التعريف حتى يحتاج الى اخراجه بهذا الفصل مبني على ان الحاصل للمقلد
علم وهو ما يفهم من كلام هوءاء الائمة ومقتضى كلام الامام في المحصول ان
الاعتقاد الحاصل للمقلد ليس علما فهو غير داخل في الحد حتى يحتاج الى
اخرجه

مبحث في شرح الاسئلة الاربعة

الموردة على تعريف الفقه والجواب عنها

(قوله ان اكثر الفقه ظن لا علم الخ) قال الاسنوي في شرح المنهاج هنا
الاعتراض اورده القاضي ابوبكر الباقلاني وتفريره ان الفقه مستفاد من

في اصول الفقه واصول الدين فانها
شرعية لان الله تعالى اوجب علينا
تعلم اصول الفقه لئبني عليها الفقه
وتعلم ما يجب لله تعالى وما يستحيل
عليه وما يجوز وغير ذلك من اصول
الدين . وقولي بالاستدلال احتراز
عن التقليد وعن شعائر الاسلام
كوجوب الصلاة والصيام والزكاة
 وغير ذلك مما هو معلوم بالضرورة
من غير استدلال . فالعلم بها لا
يسمى فقها اصطلاحا لحصوله لنوع
والنساء والباء . ويرد عليه اسئلة :
احدها ان اكثر الفقه ظن . لاعلم
فانه مستنبط من الاقيسة واخبار
الاحاد والعمومات فيخرج اكثر الفقه

الادلة السمعية فيكون مظهرنا وذلك لان الادلة السمعية ان كانت مختلفا فيها كالاستصحاب في لا تفيد الا الظن عند القائل بها والمتفق عليها بين الائمة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس اما القياس فواضح انه لا يفيد الا الظن واما الاجماع فان وصل اليها بالاحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جدا وبتقديره فقد صحح الامام في المحصول والامدي في الاحكام ومنتهى السؤل انه ظني واما السنة فالاحاد منها لا يفيد الا الظن واما المتواتر فهو كالقراء ان متنه قطعي ودلالته ظنية لتوقفه على نفي الاحتمالات العشرة ونفيها انما يثبت بالاصل والاصل يفيد الظن فقط وبتقدير ان يكون فيه شيء مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات الدين وليس بفقته على ما تقدم في الحد فالفقته اذا مظهر لكونه مستفادا من الادلة الظنية واذا كان ظنيا فلا يصح ان يقال الفقه العلم بالاحكام بل الظن بالاحكام اه (قوله دخلت اعمال القلوب الخ) اي مما هو ليس بفقته فيندرج علم اصول الفقه والدين وحاصله انه ان اريد بالعملية عمل الجوارح يكون التعريف غير منعكس اي غير جامع وان اريد العملية كيف كانت يكون التعريف غير مطرد اي غير مانع (قوله ورابعها الخ) اورده الاسوي بما نصه فان قيل الالف واللام في الاحكام لا جائز ان تكون للمهد لانه ليس لنا شيء معهود يشار اليه ولا للجنس لان اقل جنس الجمع ثلاثة فيلزم منه ان العامي يسمى فقيها اذا عرف ثلاث مسائل بادلها لصدق اسم الفقه عليه وليس كذلك ولا للعموم لانه يلزم خروج اكثر المجتهدين لان مالكا رضي الله عنه من اكابرهم وقد ثبت انه سئل في اربعين مسألة فاجاب في اربع وقال في ست وثلاثين لا ادري اه (قوله وليس ذلك من المعهود الخ) اي ان ما اشتغلو به ليس من المعهود ومقتضاه ان لا يسمى مذهبه فقها واتباعه فقهاء مع انه يسمى فلا يصح ارادة المهد (قوله ان كل حكم شرعي معلوم الخ) ما ذهب اليه المص من ان العلم في حد الفقه على بابه بذلك الدليل درج عليه جماعة منهم شيخ الاصوليين القاضي ابوبكر الباقلاني كما حكاه عنه المازري في شرح البرهان والامام الرازي وامام الحرمين والغزالي وابن يرهان والامدي والمازري والاياري

من حد الفقه . وثانيها ان العملية ان اريد بها عمل الجوارح فقط تخرج عنها الاحكام المتعلقة بالقلب مما هو فقه في الاصطلاح كوجوب النيات والاخلاص وتحريم الرباء وغير ذلك . وان اريد بها العملية كيف كانت دخلت اعمال القلوب فيندرج علم الأصول . وثالثها ان الحاصل للمقاد ان لم يكن علما فقد خرج بقولكم اول الحد « العنم بالاحكام » وان كان علما فهو بالاستدلال لان الفتاوي ليست بديهية غنية عن النظر فتكون استدلالية فلا يخرج بقيد الاستدلال ورابعها ان لام التعريف في الاحكام ان اريد بها الاستغراق لزم ان لا يكون فقيها حتى يعلم جميع الاحكام . او للمهد فلا معهود بيننا ولانه لو خرج مجتهد وظهرت له تصانيف واتباع سمي مذهبه فقها واتباعه فقهاء وليس ذلك من المعهود . والجواب عن الاول ان كل حكم شرعي معلوم لان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع وكل ما ثبت بالاجماع فهو معلوم فكل حكم شرعي معلوم . وانما قلنا ان كل

وصاحب المعتمد وصاحب الوافي وجمهور من تكلم في هذا العلم يقولون ان الاحكام الشرعية معلومة ووافق الامام من المختصرين للمحصل صاحب المنتخب وصاحب الحاصل وصاحب التحصيل وقال ابن برهان في الاوسط الحكم عند ظن المجتهد الناشئ عن الامارات معلوم مقطوع به بالاجماع فالعالم اذا شهدت عنده البينة وغلب على ذاته صدقهم قطع بوجوب الحكم عليه بالاجماع عند ذلك الظن حتى لو استعمل عدم الحكم كفر لتركه مقطوعا به وخالف ما ذهب اليه الجمهور التبريزي في تنقيح المحصول فقال من الاحكام ما يعلم ومنها ما يظن وحمل المحقق حلولو في الضياء اللامع كلام ابن السبكي على هنا قائلا المراد بالعلم حصول المعنى في الذهن قال ويشهد له ما ذكره ولي الدين عن المصنف ان المراد بالعلم هاهنا الصناعة كقولهم علم النحو فيندرج الظن وحمل على الاول المحقق الرهوني كلام الشيخ ابن الحاجب (قوله لان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع الخ) ذكر المص للاستدلال على الدعوى التي هي كل حكم شرعي معلوم دليلين على حياة الشكل الاول اشار الى الاول بقوله لان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع والى الثاني بقوله ولان كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين وعلى الدليل الثاني اقتصر البيضاوي في منهاجه تبعا لصاحب الحاصل وقرره الاسنوي في شرحه بما جاصله لا نسلم ان الفقه ظني بل قطعي لان المجتهد اذا غلب على ظنه مثلا الاتقاض بالمس حصلت له مقدمة قطعية وهي قولنا اتقاض الوضوء بالمس مظنون ولنا مقدمة اخرى قطعية وهي قولنا وكل مظنون يجب العمل به فينتج الدليل ان اتقاض الوضوء بالمس يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لان المقدمتين قطعيتان اما الاولى فانها وجدانية اي يقطع بوجود الظن لا كما يقطع بجوعه وعطشه واما الثانية فلما قاله الامام ومن اختصر كلامه من ان الدليل القاطع دل على وجوب العمل بالظن ولم يبين الامام ومن تبعه ما المراد بالدليل القاطع واختلف الشارحون فذهب المص الى انه الاجماع وهو الذي يوءخذ من كلامه هنا وردده الاسنوي بان الاجماع ظني كما تقدم نقله عن الامام وادامني وذهب بعضهم الى انه الدليل العقلي وقد بينه الاسنوي وورده فانظره نم اورد

حكم شرعي ثابت بالاجماع . لان الاحكام على قسمين منها ما هو متفق عليه فهو ثابت بالاجماع ومنها ما هو مختلف فيه فقد انعقد الاجماع على ان كل مجتهد اذا غلب على

البيضاوي على كون المقدمتين قطعتين انه وقع التصريح بالظن في مجمل
الصغرى وموضوع الكبرى فكيف تكون المقدمتان قطعتين مع التصريح
بالظن واجاب بان المعبر في كون المقدمات قطعية او ظنية انما هو بالنسبة
الحاصلة فيها فان كانت قطعية كانت المقدمة قطعية وان كانت ظنية كانت
المقدمة ظنية سواء كان الطرفان قطعيين او ظنيين او احدهما ظني والاخر
قطعي والعكس ولا شك ان النسبة الحاصلة من الاولى هي وجود الظن
والنسبة الحاصلة من الثانية هي وجوب العمل به وكلاهما قطعي فلا يضر الظن
في الطريق ثم ان الاسنوي لما قرر هنا الدليل قال عليه وفيه نظر من وجوه
احدها ان المقدمات لا بد من بقاء مدلولها حال الاتاج ضرورة ومدلول
الصغرى انه غالب على ظن المجتهد فيستحيل ان يكون ذلك الحكم في ذلك
الوقت معلوما ايضا لاستحالة اجتماع النقيضين اه وقد يقال القطع والعلم
ينصرف الى حكم الله الظاهر والظن الثاني بالقياس الى الحكم في نفس
الامر وتفصيله في الحواشي العضية ثانيا انه اقام الدليل على القطع بوجوب
العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لانه لا يلزم من القطع
بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن
والنزاع فيه لافي الاول ثالثا ان ما ذكره وان دل على ان الحكم مقطوع
به لكن لا يدل على انه معلوم لان القطع اعم من العلم اذ المقلد قاطع وليس
بعالم فكل عالم قاطع ولا ينعكس والمدعى هو الثاني وهو كون الفقه
معلوما وما اقام الدلالة عليه بل على القطع اه وما خدش به الاسنوي في كلام
ناصر الدين يقال مثله على كلام المص ولا يخفى عليك طريق الايراد حيث
تبين المراد (قوله فقد وجب عليه العمل بمقتضى ظنه الخ) معناه انه يجب
عليه العمل بالذي اقتضاه ظنه فاذا اقتضى ظنه ان هذا الشيء مباح فقد وجب
عليه العمل بذلك المقتضي وهو الاباحة وكذا يقال في الكراهة والتحریم
فالوجوب متسلط على العمل بالمقتضي لا عليه حتى يتوجه قول المص لان
الاجتهاد قد يقع في المباح فلا يجب العمل الخ ففي الخيرية التي ادعاها
المص لعبارة على العبارة الاخرى بالنظر لشمول عبارته دون العبارة

ظنه حكم شرعي فهو حكم الله في
حقه وحق من قلده اذا حصل له سببه
فقد صارت الاحكام في مواقع الخلاف
ثابتة بالاجماع عند الظنون .
فكل حكم شرعي ثابت بالاجماع
وقولنا فهو حكم الله في حقه خير
من قول من يقول فقد وجب عليه
العمل به بمقتضى ظنه لان الاجتهاد
قد يقع في المباح فلا يجب العمل به
وكذلك في المحرم والمكروه والمندوب
واذا قلنا فهو حكم الله في حقه اندرج
الجميع . وقولنا اذا حصل له سببه
اجترأ من اجتهاده في الكراهة ولا
مال له او الجنایات ولا جناية عليه
ولا منه اوفي الحيض او العدة وليس
هو امرأة حتى يثبت ذلك في حقه
لكنه في الجميع بحيث لو فرض
حصول سبب ذلك في حقه كان حكم
الله ذلك عليه وفي حقه واما ان كل
ما هو ثابت بالاجماع فهو معلوم
قبناء على ان الاجماع معصوم على
ما تقرر في موضعه . ولان كل حكم

الآخري توقف يظهر بيان العبارة بما سبق تدبر وبعد كتبني لهذا رايت في حواشي السيد علي العضا ما نصه ومعنى وجوب العمل بمقتضى ظنه انه يجب عليه اعتقاد وجوب العمل واتباعه ان تعلق به او اعتقاد نديته او اباحته او حرمة او كراهته واما الاتيان بالفعل فعلى مقتضى حكمه اه وهو عين ما ظهر لنا في العبارة والله الحمد (قوله وعن الثاني الخ) لك ان تجيب عنه باختيار الشق الثاني وهو ان المراد العملية كيف كانت ولا يكون التعريف غير مطرد لان معنى العملية المتعلقة بكيفية عمل كما سبق تقريره في شرح العملية والاحكام في اصول الفقه والدين متعلقة بما هو صفة علم لا عمل فلا نلتجى الى القول بصحة السؤال كما فعل المص والقول بان الحق ما اختاره الامدي من التعبير بالفرعية عوض العملية على ان التعبير به يلزمه عدم الجمع لانه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل الديانات التي لا تثبت الا بالسمع وهي من الفقه كما صرح به ابن السبكي في منع الموانع الا ان يقال يمكن ان المصنف لا يرى وجوب ذلك الاعتقاد فقها كما صرح به تقي الدين في شرح المنهاج قائلا ان لفظ الفرعية اجود وان الاظهران وجوب اعتقاد ما يثبت من الديانات بالسمع ليس فقها لكن قال ولده في منع الموانع بعد حكاية قول والده ولست اوافق عليه اه (قوله وعن الرابع الخ) اختار المص في الجواب عن هنا السؤال ان اللام للعهد والمعهود ذهني ولك ان تجيب باختيار ان اللام للاستغراق كما فعل الشيخ ابن الحاجب وملتزم انه لا يكون فقيها حتى يعلم جميع الاحكام ونقول معنى علمه بالجميع تهبوء للعلم وهو ان يكون عنده ما يكفي في استعماله بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هنا التهيء شائع قال السيد فاذا قيل فلان يعلم النحو او كتاب كذا لم يفهم الا ان عنده ما يكفي في استعمال مسائله بان يرجع اليه فيستخرجها لا انه مستحضر لجميعها فلا يرد ان مالكا رضي الله عنه من كبار الفقهاء وقد سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري ومقتضى حمل الال على الاستغراق يقتضي ان لا ينطبق عليه تعريف الفقه لكنه لما كان المراد بالعلم بالجميع هو التهبوء انطبق عليه لان مالكا رضي الله عنه متبىء للعلم بها قال العضا وعدم

شرعي ثابت بمقدمتين قطعتين وكل ما نسبة بمقدمتين قطعتين فهو معلوم . فكل حكم شرعي معلوم وانما قلنا ان كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قطعتين . لانا نفرض الكلام في حكم وتقرر فيه تقريراً انجزم باطراده في جميع الاحكام . فنقول وجوب التذليك في الطهارة مطلق لملك قطعاً عملاً بالوجدان . وكل ما ظنه مالك فهو حكم الله قطعاً عملاً بالاجماع فوجوب التذليك حكم الله قطعاً وهذا التقرير يطرد في جميع صور الخلاف فتكون كلها ثابتة بمقدمتين قطعتين . واما قولنا ان كل ما ثبت بمقدمتين قطعتين فهو معلوم فلان النتيجة تابعة للمدمات . ثبت بهذين الطريقين ان كل حكم شرعي معلوم وعن الثاني انا ملتزم صحة هذا السؤال ونقول الحق ما ذكره سيف الدين الامدي وهو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الخ ولا نقول العملية فان الفرعية تشمل جميع ما يتعلق به الفقه كان في الجوارح او القلب . وعن الثالث ان بعض المقلدين المطلع على انعقاد الاجماع في وجوب اتباع المقلد للمفتي هو المقصود هنا بالخروج . والعلم حاصل له بمقدمتين قطعتين احدهما هذا افتائي به المفتي عملاً بالسمع وكل ما افتائي به المفتي فهو حكم الله عملاً بالاجماع . فهذا حكم الله وهذا الاستدلال يطرد له في جميع موارد التقليد فيكون العلم حاصله غير ان هذا الدليل عام في جميع صور التقليد . وادلة الفقه خاصة بانواعه فدليل الزكاة غير دليل الصيام فلا فرق بينهما الا باختصاص الادلة بالانواع واما في اعيان المسائل فاشترك الفريقان في عدم الدليل عليها فينبغي ان يزداد في الحد بادلة مختصة بالانواع وعن الرابع ان اللام للعهد وتقريره ان

علمه في الحالة الراهنة لا ينافيه لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم
التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا ولك ان تختار انها للجنس
وننح دخول المقلد اذا علم ثلاث مسائل من الادلة بالاستدلال لان القاعدة
العربية التي نقلها المصن عن ابن عطية اقتضت ان قبيها اسم فاعل من فقه
ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم فاعل من فقه اي فهم ولا من فقه اذ سبق
غيره في الفهم لان اسم فاعله فاقه فظهر ان الفقيه يدل على الفقه وان الفقه له
سجية وهذا اخص من مطلق الفقه فله فقه ولا يقال فيه قبيها فان نفي الاخص
لا يلزم منه نفي الاعم وهذا الجواب بعد نقل الاسوي له قال وهنا من
احسن الاجوبة

الكلام على الفصل الثالث

في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل

الكلام في هذا الفصل كما قال الموضح يشتمل على مسائل ومجموعها
اربعة ووجه اشتماله عليها ان تعريف الوضع له شيء يتفرع عنه وشيء يتفرع عليه
فاما الذي يتفرع عنه فهو وجود الموضوعات اللغوية واما الذي يتفرع عليه فهو
الكلام على الواضع واقسام الوضع فكانت المسائل اربعة الاولى في الكلام
على الموضوعات اللغوية والثانية في حقيقة الوضع والثالثة في الخلاف في
واضع اللغة والرابعة في اقسام الوضع والمصن تعرض في هنا الفصل
لمسالتين من المسائل الاربعة اجمالا وهما المسألة الثانية والرابعة ومنسبط
القول فيهما عند شرحهما في كلامه ولما لم يتعرض المصن للمسألة الاولى
والثالثة مع انها من تمام الكلام على هنا الفصل وجب التعرض لهما تميما
للفائدة فاقول اما المسألة الاولى فهي الكلام على الموضوعات اللغوية فالكلام
فيها يشتمل على مقدمة وبحث اما المقدمة فقال العبد في شرح المختصر
الاصولي من لطف الله احداث الموضوعات اللغوية فانه لما علم حاجة الناس
الى تعريف بعضهم بعضا ما في انفسهم من امرعاشهم للمعاملات والمشاركات
وامر معادهم لافادة المعرفة والاحكام اقدرهم على الصوت وتقطيعه على
وجه يدل على ما في النفس بسهولة لان الصوت كيفية عارضة للنفس الضروري

الخاصة والعمامة مجموعون على سلب
الفقه عن جماعة في العالم واثبات
الفقه لجماعة في العالم فلولا تصور ما
لاجله يسلبون ويشتون لتعذر منهم
ذلك فتلك الصورة الذمعية هي المشار
اليها بلام العهد وهي جملة غالبية
معلومة عندهم ولا تختص بكتاب
ولا مذهب معين (ويقال فقه بكسر
القاف اذا فهم وبفتحها اذا سبق
غيره للفهم وبضمها اذا صار الفقه له
سجية) كذلك نقله ابن عطية في
تفسيره وقاعدة العرب ان اسم الفاعل
من فعل وفعل هو فاعل نحو ضرب
فهو ضارب وسبح فهو سامع ومن
فعل فعيل نحو ظرف فهو ظريف
وشرف فهو شريف فلذلك كان
فقيه من فقه بالضم دون الاخيرين
(الفصل الثالث في الفرق بين
الوضع والاستعمال والحمل فانها
تلتبس على كثير من الناس

المتد من جهة الطبيعة دون تكيف اختياري ففخت الموءنة وعت الفائدة
لتناولها للموجود حاضرا كان او غائبا والمعدوم متمعا كان او ممكنا
والمحسوس والمعقول اه ولاجل عموم تناولها وعموم فائدتها كانت افيد
في الدلالة على ما في الضمير من الاشارات والشكل لانها مختصان بالموجود
المحسوس والى هنا كله اشار ابن السبكي في جمع الجوامع بقوله من
الالطاف حدوث الموضوعات اللغوية ليعبر عما في الضمير وهي افيد من
الاشارة والمثال وايسر اه واما البحث ففي طريق معرفتها وطريق معرفتها
النقل تواترا نحو السماء والارض والحر والبرد لمانها المعروفة او احادا
نحو القرء للطهر والحيض واستنباط العقل من النقل قام الامام في المحصول
نحو القرء للطهر والحيض واستنباط العقل من النقل قال الامام في المحصول
ثم الطريق الى معرفة اللغة ونحوها وتصريفها ما العقل او النقل او ما يتركب
منها اما العقل فلا مجال له في هذه الاشياء لما بينا انها امور وضعية لا يستقل
بادراكها العقل واما النقل فهو اما تواترا او احادا او الاول يفيد
العلم والثاني يفيد الظن واما ما يركب من العقل والنقل فهو كما اذا عرفنا
انهم جوزوا الاستثناء من صيغ العموم وعرفنا بالنقل ايضا انهم وضعوا الاستثناء
لاخراج ما لولاة للدخل تحت اللفظ فحينئذ يعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين
النقليتين ان صيغ الجمع تفيد الاستغراق اه وتبعه في هذا التفصيل شراحه
كالشمس الاصفهاني والشهاب المص وزاد المص في شرحه قوله والمراد بالنقل نقل
الاستعمال على اهل اللسان لان نقل الوضع عن الواضع فانه غير معلوم ويستدل
بالاستعمال على ان الذي استعمل فيه اللفظ هو موضوعه ظاهرا بناء على ان
الاهل عدم المجاز والنقل اه ومثل ما في المجصول صرح به البيضاوي
في منهاجه وتبعه شراحة كالاسنوي وابن السبكي (فان قلت) الذي صرح
به الموضح هنا هو قصر طريق معرفتها على النقل فاين استنباط العقل الذي
صرحوا بانه طريق اهل التحقيق فكلامه مخالف للمنتقول (قلت) تبع الموضح
في ذلك العضد حيث قصر طريقها على النقل وواقفه السيد في حواشيه عليه
والتحقيق ان لا فرق في المعنى بين جعل الطريق خصوص النقل وبين جعله

شيئين النقل والاستنباط لان من قال بالاول جعل النقل اعم من ان يحتاج معه الى استنباط اولا ومن قال بالثاني خصص في النقل واما المسألة الثالثة في الخلاف في الواضع فذكر الموضح ان الخلاف فيها على اقوال ستة القول الاول لابن فورك والجمهور وعزي الى الاشعري انها توقيفية اي وضعها الله تعالى فعبروا عن وضعه تعالى بالتوقيف الذي هو التعليم تعبيراً باسم السبب على متعلق المسبب الذي هو الادراك ومتعلقه هو الوضع ثم ان توقيف الخلق عليها اما بالوحي الى بعض انبيائه وهو آدم عليه السلام واما بخلق اصوات تدل عليها في بعض الاجسام كشجرة مثلاً واسمعها لمن عرفها وتعلمها واما بخلق علم ضروري بها عند من شاء بان واضع تلك الالفاظ بازاء تلك المعاني ثم الذي حصل له العلم علم غيره كحال الوالدات مع اولادهن قال الجلال المحلي والظاهر من هاتيه الاحتمالات اولها لانه المعتاد في تعليم الله تعالى واستدل ارباب هذا القول بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها قال المحقق الاصفهاني في شرح المحصول وجه الاستدلال بالآية ان علم معناه اوجد فيه العلم لان التعليم تفعيل وهو لا يثبت الاثر بالنقل عن ايمة اللغة فيكون لا يثبت العلم في ادم قال ويلزم من ذلك التوقيف وذلك لان الاسماء كلها توقيفية على ما صرح به في الآية فكذلك الافعال والحروف لوجوه ثلاثة احدها عدم القائل بالفصل وذلك لان من الناس من قال بكون الاسماء والافعال واغروف توقيفية ومنهم من قال بالجميع اصطلاحية فالقول بكون الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف قول ثالث باطل بالاجماع والثاني انه يتعذر الاعراب عن جميع المعاني التي في النهمس بالاسماء وحدها فلا بد من تعليم الافعال والحروف ليحصل التمكن من التعبير عن الجميع فتكون الاسماء والافعال والحروف توقيفية وهو المطلوب الثالث هو ان الاسم مشتق من السمة وهي العلامة والافعال والحروف علامة على مسمياتها فلزم من ذلك دخولها تحت قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى اخر ما اطال به اه وبما قرره اندفعت ايرادات اوردها المص في شرح المحصول فارجع اليه ان اردت الاطلاع عليها ومثل ما للمحقق الاصفهاني ما نخصه العصد في شرح المختصر حيث قال والظاهر قول الاشعري لقوله تعالى وعلم آدم

الاية دل على تعليم الله الاسماء لادم عليه السلام وهو ظاهر في انه الواضح دون البشر
فكذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل ولان التكلم وهو الغرض
يعسر بدونها ولانها اسماء في اللغة والتخصيص اصطلاح طرا ثم قال العضد
والمخالف ينفصل عن هاته الاية بتاويلها وتاويلها تارة في التعليم وتارة في
الاسماء اما في التعليم فذكروا تاويلين احدهما ان المراد به الالهام بان يضع
نحو قوله تعالى وعلّمناه صنعة لبوس لكم فان معناه الهمناه اتفاقا ثانيا علمه
ما سبق وضعه من خلق اخر والجواب قال السيد في تلخيصه ما ذكرتم من
التاويلين خلاف الظاهر اما الاول فلان المتبادر من تعليم الاسماء تعريف
وضعها لمعانيها فالحمل على الهام اياه ان يضعها لمعانيها خلاف الظاهر
واما الثاني فلان الاصل عدم وضع سابق واما في الاسماء فقالوا المراد
بها الحقائق بدليل قوله تعالى ثم عرضهم والضمير للاسماء اذ لم يتقدم غيره
والضمير المذكور لا يصلح للاسماء الا اذا اريد به المسميات مع تغليب العقلاء
والجواب ان التعليم للاسماء والضمير للمسميات وهي وان لم يتقدم لها ذكر
في اللفظ لاكن هنالك قرينة دالة عليها وهي الاسماء لدالاتها على المسميات
فكانه قيل علمه اسماء الاشياء ثم عرضهم ويدل على ان التعليم للاشياء قوله تعالى
انبؤني باسماء هولاء فلما انباهم باسمائهم ولولا ان التعليم للاسماء لما صح
الالزام ضرورة ان الزامهم انما يكون بما لا يعلمونه مما يعلمه ادم اه القول
الثاني ونسبه ابن الحاجب الى البهشية وهم اصحاب ابي هاشم من المعتزلة
انها اصطلاحية اي وضعها البشر واحدا او اكثر قال السيد في حواشي
العضد بان انبعت داعيته او داعيتهم الى وضع هاته الالفاظ بازاء معانيها اه
وحصل عرفانها لغيره بالاشارة والقرينة كالطفل يعلم لغة ابويه قال السيد ومن
القرينة ان يقال هات الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم ان اللفظ
بازائه القول الثالث ونسبه ابن السبكي الى ابي اسحاق الانفراءيني ان
القدر المحتاج اليه في التعريف توقيفي وغيره محتمل القول الرابع عكسه
قال السيد في الحواشي العضدية لم يتحقق هنا المذهب ولا قائله القسول
الخامس ونسبه الابي الى ابي بكر الباقلاني والامام فخر الدين في

المحصل الوقف في الجميع لتعارض الادلة القول السادس ونسب للامدي
واختاره ابن الحاجب وتبعه ابن السبكي الوقف عن القطع بشيء من هاذ
المناهب وترجيح مذهب الجمهور في الوقف بحسب الظن قال السيد ان وجوب
التوقف انما هو عن القطع لعدم افادة الادلة القطع واما اذا اريد الظهور
والرجحان فانتفاء الادلة القطعية لا يوجب التوقف لجواز ان توجد ادلة ظنية
وهذا هو الذي يقتضيه كلام الشيخ ابن الحاجب وشارحه العبد فهنا حاصل
الاقوال الستة التي اثار اليها الموضح وبقي قول سابع في المسالة نقله العلامة
الاببي في تفسيره نقلا عن ابن الخطيب في المحصول وتاج الدين في الحاصل
والمصنف وهو ان ابا اسحاق الاسفرائيني قال ان البداية من الله والتسمية من
الناس هذا جملة الاقوال التي قيلت في المسالة وقد اشار ابن عاصم في
مبيع الاصول الى بعضها حيث قال

واختلفوا في مبدء اللغاة

فقيل وضع باصطلاح من غير وقيل بل علمها الله البشر
والقول بالتوقيف في البعض نقل وكل ما قد قيل فيه محتمل

وذكر ادلة الاقوال يطلب في موضعه من الكتب المطولة كالمحصل
والمختصر الحاجبي وفي ذكرنا لدليل التوقيف الذي للجمهور كفاية اذا علمت
هنا الاختلاف في المسالة فاعلم انه وقع خلاف بين اهل الاصول في هذا
الاختلاف هل تترتب عليه فائدة تتعلق باصول الفقه ام لا فقيل لا فائدة لها
تعلق باصول الفقه حتى قال بعضهم ان الخلاف في هاته المسالة طويل الذيل
فليل النيل وانما ذكرت في الاصول لانها تجري مجرى الرياضيات الذي
يرتاض النظر فيها ونقل المجتهد ابن قاسم عن العلامة الاياري انه قال ذكر
هاته المسالة في الاصول فضول ونقل الموضح عنه في الضياء اللامع انه قال
في موضع الصحيح عندي ان لا فائدة فيها لان الله تعالى قد امرنا بتنزيل
الاحكام على ما يفهم من اللغة العربية لا ان يثبت للشرع تصرف في بعضها
ومفهومها لا يختلف سواء كانت توقيفية او اصطلاحية فكلام هولاء الائمة
فاض بعدم الفائدة وقيل ان ذكرها تنبني عليه فوائد وذكرها لذلك فوائد منها

ما ذكره الموضح في الضياء اللامع نقلا عن الاياري ونصه وقال الاياري في موضع اخر كلاما يقتضي ان في ذكرها فائدة وبين الفائدة بقوله الصحيح من مذهب مالك ان كل لفظ تكلم به الرجل ينوي به الطلاق او العتق لزمه وماخذه في ذلك ان اللفاظ انما وضعت ادلة على ما في النفس وهي اصطلاحية ولا يلزم من الاصطلاح الجريان على اصطلاح مخصوص الا ان يثبت من الشرع تعبد في ذلك كالفاظ التكبير والشهد ولا تقييد عندنا باعيان اللفاظ لا باعتبار تصرف العباد ولا باعتبار ثبوت الاحكام قال وانما لزمه الظهاروان قال نويت به الطلاق على ظاهر المذهب لان نص القرمان يتضمن المنع من الزوجية حتى يقع التكفير ولو صرفناه الى الطلاق لتضمن جواز الوطاء من غير تكفير اه وفي هذا للكلام من الاياري تصريح بان اللغات اصطلاحية عند المالكية حيث فرع القول الصحيح في المذهب عليه والذي صرح به المصنف في الفروق في الفرق الواحد والتسمين والمائة ان لزوم الطلاق في المذهب في تلك الصورة مفرع على عدم الجزم بالتوقيف والاصطلاح الذي هو القول الخامس من الاقوال المتقدمة فارجع اليه وان كان تفريع المسألة على القول بالاصطلاح اظهر ومنها اي من الفوائد المبينة على الخلاف في هاته المسألة جواز قلب اللغة التي لا تعلق لها بالشرع وعدم جوازه قال العلامة الابي في تفسيره قال القرافي في شرح المحصول قال المازري وفائدة الخلاف في هاته المسألة تقع في جواز قلب اللغة اما ما يتعلق بالاحكام الشرعية قلبه محرم اتفاقا وما يتعلق له بالشرع فان قلنا ان اللغة توقيفية امتنع تغييرها وان قلنا اصطلاحية جاز تغييرها وعلى القول بتجويز الامرين وهو الوقف اختلفوا فقال بعضهم يجوز التغيير ومنعه عبد الجليل الصابوني لاحتمال التوقيف فان الله اوجب على السامعين ان لا ينطقوا الا بالموضوع الرباني ومن الفوائد ما قاله الغزالي في البسيط في كتاب النكاح اذا اظهروا الصداق الفين وعبروا بها عن الف للتجهيل بين الناس يخرج جواز ذلك عن كون اللغة توقيفية او اصطلاحية ومن الفوائد ما قاله ابن عبدالنور في شرح الحاصل ونصه منهم من قال فائدة الخلاف لوسب احدواضع

اللغة او قال هذه لغة سوء او ان واضعها كنا فان قلنا انها توفيقية قتل
والا ادب ومن الفوائد ما قاله القاضي عبدالمجيد ابن ابي الدنيا في شرح
عقيدته ليس لهذا الخلاف في هاته المسالة الا فائدة واحدة وهي انه اذا قال
قائل قتل فلان فلانا انه توفيق فيكون ذلك مجازا وان قلنا انه اصطلاح فمن
لم يثبت الا فعل الله يقول اخطا المصلحون لان القتل والاحياء وكل فعل
انما هو بخلق الله وهو القاتل اه من تفسير العلامة الابي ببعض تغيير (قوله على
جعل اللفظ دليلا على المعنى الخ) في هذا الكلام من المص اشارت الى
المسالة الثانية في تعريف الوضع فالمعنى ما يعني ويقصد اذ هو الذي يطلق
عليه اسم المعنى عند الاكثر كما صرح به السيد في حواشي شرح الشمسية
فخرج المهمل لعدم دلالة على معنى بذلك المعنى فلا يرد ان المهمل يدل على
معنى وهي حياة اللافظ لان ذلك المعنى غير مقصود فليس بمعنى عند الاكثر
ودخل فيه المركب الاسنادي اذ المختار انه موضوع بالوضع النوعي كما بسطه
في مبحث الاخبار وهو مختار المص قال لان العرب حجرت في التراكيب
كما حجرت في المفردات وليس المراد بذلك وضع جميع الجمل بل المراد
اشترط ذلك في النوع وواقفه على ذلك ابن السبكي واختار الشيخ ابن
الحاجب والشيخ ابن مالك انه غير موضوع والا لتوقف استعمال الجمل
على النقل عن العرب وكنا دخل فيه المجاز بناء على ما رجحه السيد في
حواشي العزد من انه موضوع بالوضع النوعي اما لو قسر الوضع بتعيين اللفظ
بنفسه للمعنى فلا يدخل المجاز اذ لا وضع في المجاز على هنا لا شخصيا ولا
نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازي بل بالقرينة فاستعماله
فيه بالمناسبة لا بالوضع ثم اعلم انه وقع هنا خلاف وهو هل يشترط مناسبة
اللفظ للمعنى او لا يشترط فالجمهور لا يشترطون ذلك وعدم الاشتراط لا يقتضي
اشترط العدم فيصدق ذلك بوجود المناسبة تارة وعدمها اخرى بدليل صحة
وضع اللفظ للشيء وتقيضه كالقرء للطهر والحيض او للشيء وضده كسعس
لاقبل وادبر وخالف الجمهور عباد الصميري وبعض المعتزلة وارباب علم
التكسير وهم اهل العلم الرياضي من الهندسة والمساحة من فنون الحساب

فالوضع يقال بالاشتراك على جعل
اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد
زيدا وهذا هو الوضع اللغوي .

وفالوا باشتراط المناسبة فقيل بمعنى انها حاملة على الوضع على وقفها وهذا الاحتمال ظاهرة فيه المقابلة واما على الاحتمال المشهور عن عباد فلا مقابلة بين قوله وقول الجمهور وقيل بل كافية في دلالة اللفظ على المعنى فلا يحتاج الى الوضع قال المص في شرح المحصول حكى ان بعضهم كان يدعي انه يعلم المسميات والاسماء فقيل له ما مسمى آذغاغ وهو من لغة البربر فقال اجد فيه يسا سديدا واراها اسم الحجر وهو كذلك عندهم والقول الثاني وهو انها كافية هو الصحيح عن عباد كما صرح به الاصفهاني في شرح المحصول ونقل الامام في المحصول حجة عباد على مدعاه حيث قال واحتج عباد بانه لو لم يكن بين الاسماء والمسميات مناسبة بوجه لكان تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحا لاحد طرفي الجائز على الاخر من غير ترجيح وهو محال وان كان بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب واجاب عنه بما حاصله ان كان الواضع هو الله فالمخصص هو مجرد الارادة وان كان الناس فيحتمل ان يكون السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما قلنا في تخصيص كل شيء بعلم خاص من غير ان يكون بينهما مناسبة ثم قال الامام في المحصول والذي يدل على فساد قول عباد ان دلالة اللفظ لو كانت ذاتية لما اختلف باختلاف النواحي والامم ولاهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم اه كلامه وفرع العلامة الابي في تفسيره نقلا عن شيخه العجة العلامة الشيخ الامام ابن عرفة على قول عباد مسالة فقيهية ونصه قال ابن يونس في العتق الاول في فصل ما يلزم من الفاظ العتق وما لا يلزم ما نصه واختلفوا فيمن اراد ان يقول ادخلي النار فقال انت حرة او انت طالق فقيل يلزمه ولا يعذر بالغلطة وقيل لا يلزمه قال الشيخ الامام ابن عرفة القول باللزوم لا يتم الا على مذهب عباد الذي يجعل بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية اه اي ويستغنى بتلك المناسبة الطبيعية عن الوضع اه (قوله وعلى غلبة استعمال اللفظ الخ) خالف المص غيره في هنا الاسلوب القاضي بان الوضع بذلك التفسير لا يقال على وضع الحقائق الثلاثة بل يطلق عليها اسم الوضع على سبيل الاشتراك بمعنى غلبة الاستعمال حتى يكون معنى

وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى

وضع أهل الشرع مثل الصلاة لذات الركوع والسجود غلبة استعمالها عندهم فيه وليس معناه ان أهل الشرع وضعوا اللفظ لذلك المعنى فالحاصل ان الوضع المعرف بذلك التعريف انما يدخل فيه عند المص الوضع اللغوي واما العرفي والشرعي فاطلاق الوضع عليهما بمعنى غلبة الاستعمال واما عند غير المص فكما يصدق على الوضع اللغوي يصدق على العرفي والشرعي في كل من الحقيقة والمجاز قال الجلال المحلي اثر تعريف الوضع فالحد المذكور كما يصدق على الوضع اللغوي يصدق على العرفي والشرعي في كل من الحقيقة والمجاز خلاف قول القرافي انهما في الحقيقة كثرة استعمال اللفظ في المعنى بحيث يصير فيه اشهر من غيره نعم يعرفان فيها بالكثرة المذكورة ويزيد العرفي الخاص بالنقل الذي هو الحاصل في اللغوي اه وقوله نعم يعرفان هو استدراك على نفي قول المص يعني القرافي اي ان كلا من الحقيقة العرفية والشرعية تعرف بالكثرة المذكورة لا تعرف بها ويزيد العرفي الخاص بالنقل اي الاخبار عن أهل الفن فالكثرة والاحبار طريقان لمعرفة وغيره الكثرة فقط فيه هو الطريق الى المعرفة فكون الفاعل موضوعا للاسم المرفوع فان هذا يعرف بالنقل عن أهل الفن كما يعرف بالكثرة المذكورة وقوله يعرفان من المعرفة كذا قال البناني في حواشيه (قوله حتى يصير الخ) قال البناني في حواشيه المحلي هاته عبارة قلقه ووضح منها ان يقال بحيث يصير اشهر منه في غيره وهذا هو المراد بما قاله اه وانما قال المص حتى يصير لانه اذا لم يصير اشهر لم يكن منقولاً لما قاله الشارح الموضح ها هنا نقلاً عن التبيان وغيره ان كثرة الاستعمال اعم من النقل والنقل اخص فيلزم من النقل كثرة الاستعمال من غير عكس فان لفظة الاسد مثلاً قد كثرت استعماله في الرجل الشجاع ولم يكن منقولاً اليه فحكمه حكم المجاز قال ولها القاعدة يترجح مذهب الشافعي في مسألة من حلف لا كلمت فلانا حيناً قال الشافعي يحمل على العرفي والمذهب سنة والحين لغة القطعة من الزمان وقد استعمل في بعض مدلولاته وهو السنة قال الله تعالى توءمتي اكلها كل حين الا انه لم ينقل اليه فلا يحمل على السنة الا بدليل (قوله وهذا

حتى يصير اشهر فيه من غيره وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة الشرعي نحو الصلاة والعرفي العام نحو الدابة والعرفي الخاص نحو الجوهر والعرض عند المتكلمين . والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة مسماة بالحكم وهو الحقيقة او غير مسماة لعلاقة بينهما وهو المجاز . والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه او ما اشتمل على مراده فالمراد كاعتقاد السالك ان الله تبارك وتعالى اراد بلفظ القرء الطهر . والحنفي ان الله تبارك وتعالى اراد الحيض والمشتمل نحو حمل الشافعي اللفظ المشترك على جملة معانيه عند تجرده عن القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتياطاً)

هو وضع المنقولات الخ (الاشارة راجعة الى الوضع بمعنى غلبة الاستعمال وفي هذا اشارة الى المسألة الرابعة في تقسيم الوضع بالمعنى الذي ذكره الى الاقسام الثلاثة الشرعي والعرفي العام والعرفي الخاص وذكر الموضح هنا الخلاف في اثبات الحقائق الشرعية على اقوال خمسة فلتعرض لما قاله هنا اجمالاً وسنمنحك تفصيلاً عند ذكر المص لهذا الخلاف في شرح الفصل السابع في الحقيقة والمجاز اتقول الاول وبه قال القاضي كما نسب الموضح هنا وفي الضياء اللامع نسبة لابن القشيري وحكاه الماوردي في الحاوي عن الجمهور انها غير واقعة مطلقاً والانتهاز المستعملة في الشرع لمعان لم تعرفها العرب باقية على مدلولها اللغوي والامور الزائدة على ذلك شروط معتبرة فيها ورده الامام في البرهان بالاجماع على أن الركوع والسجود في نفس الصلاة لا انها شروط الثاني وقوعها مطلقاً وبه قالت المعتزلة بمعنى ان الشارع ابتدا لفظي الصلاة والصوم وغيرهما للمعاني الشرعية من غير نقل لها من اللغة فليست مجازات لغوية الثالث وقوعها الا في لفظ الايمان فانه باق على مدلوله اللغوي وبه قال الشيخ ابو اسحاق في شرح اللمع الرابع الوقف وبه فال الامدي الخامس وقوع الفرعية لا الدينية ومعنى الفرعية ما جرى على الافعال كالصلاة والصوم ونحوهما ومعنى الدينية ما جرى على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق واختار هنا غير واحد كالشيخ ابن الحاجب وغيره واعلم ان الحقيقة الشرعية هي شاملة للمعنيين احدهما ما كان موضوعاً لغة لمعنى ثم نقله الشرع لمعنى ثان لعلاقة بينهما وغلب استعماله حتى صار المتبادر الى الذهن وهذا هو الذي مشى عليه المص ثانيهما ما وضع ابتدا من غير نقل من اللغة وقد اختلفوا في مورد الخلاف السابق فمنهم من خصه بالمعنى الاول ومنهم من خصه بالمعنى الثاني اه والذي جزم به المص في شرح الفصل السابع هو ان الخلاف في المعنى الثاني لا الاول وفائدة التفريق بين هاتين الحقائق هي الحمل فيحمل كل لفظ على عرف مطلقه ولا يصار الى غيره الا بدليل وان ورد الخطاب من الشارع فيحمل على الحقيقة الشرعية فان تعذر حمله عليها فاختلفوا هل يحمل على الحقيقة اللغوية او المجاز الشرعي او يبقى مجملاً

اريد بصيرورة شهرته على غيره ان يصير هو المتبادر الى الذهن ولا يحمل على غيره الا بقربنة كعالم الحقيقة اللغوية مع المجاز وذلك ان المنقولات حقائق عرفية وشرعية ولكنها مجازات لغوية فالداية

على اقوال ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة فالحقيقة الشرعية متعذرة فحمله الجمهور على المجاز الشرعي فقالوا انه كالصلاة يفتر الى ستر العورة والطهارة هنا تلخيص ما في المقام (قوله ما يدب الخ) بابه ضرب فهو بكسر الدال كما في المختار واريده يدب لازمه وهو يعيش (قوله فهو مجاز الخ) فهي حقيقة ومجاز باعتبارين فالدابة اطلاقها على الحمار بمصر حقيقة عرفية مجاز لغوي واطلاقها على كل ما يدب حقيقة لغوية مجاز عرفي وكذا تقول الصوم في اللغة مطلق الامساك خصه الشرع بالامساك المخصوص وهو امساك جميع النهار القابل للصوم بنية فهو بالنظر الى استعماله في الامساك الخالص حقيقة شرعية مجاز لغوي فهو حقيقة ومجاز باعتبارين اي حقيقة في معنى ومجاز في ذلك المعنى بعينه بوضعين لواضعين فان قيل لا يخفى ان الامساك الخالص فرد من افراد مطلق الامساك والدابة المخصوصة فرد من مطلق ما يدب على الارض ومن المعلوم ان استعمال الاعم في بعض افراده حقيقة فكيف قلتم ان استعمال الدابة في الحمار مجازاً لغوي يجب بان هذا صحيح اذا لم يعتبر من حيث الخصوص واما اذا اعتبر من حيث الخصوص فيكون مجازاً قطعاً (قوله واما حمل الشافعي الخ) لم يتعرض الموضح في هنا الموضع لشرح مسالة الحمل لتعرضه له فيما سيأتي في الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ حيث ذكر المص رحمه الله هناك فروعا اربعة الفرع الثاني منها في مسالة الحمل وملخص ما اشار اليه الموضح هنالك انه لا خلاف في ان المشترك لا يصار الى احد مسميته الا بدليل وانما الخلاف في حمله على جميع مسميته فحكى الصفي الهندي عن الاكثرين المنع والمنقول عن الشافعي والقاضي جوازه ونقل البيضاوي عنهما انه من باب الاحتياط لا العموم ونقل عنهما الامدي انه من باب العموم ونقل غيرهما عن الشافعي انه من باب العموم وعن القاضي انه مجمل ولكن يحمل احتياطاً هنا محصل ما سيأتي وسيفصل في موضعه ان شاء الله تعالى (قوله قولان الخ) حاصل ما اشار اليه في ضمن تمثيله لاستعمال الوضع بمعنى الاستعمال انهم اختلفوا هل يشترط السماع في كل نوع من انواع المجاز كالسيبية والمسيبية

منقولة عن مطلق ما يدب الي الحمار بخصوصه بمصر والى الفرس بخصوصه بالعراق فلا يفهم غير هذين الاقربتين صارفة عنهما ونسبية العرف خاصا لاختصاصه ببعض الفرق كالتكلمين او النحاة ولفظ الدابة يشملهم مع العوام ولا يشترط عمومهم في الاقاليم ولا في اقليم كامل فرما خالف صعيد اقليم مصر شماليها غير انه في كل بقعة يشمل اهل تلك البقعة كلهم فمن قال رايت اسدا واراد مساه الذي هو الحيوان المقترس فهو حقيقة او رجلا شجاعا فهو مجاز وكلاهما استعمال والعلاقة لا بد منها في حد المجاز لانها لو فقدت كان نقلا لامجازا كتسمية الولد جعفر او لا علاقة بين الولد والنهر الصغير فانه الذي يسمى جعفرا لفة . واما حمل الشافعي المشترك على جميع معانيه عند التجرد فهي مسالة اختلفوا فيها فالجمهور خالفوه وقالوا كما يحصل الاحتياط اذا قال له انظر العين فينظر لجميع العيون فيحصل المراد قطعاً يضيغ الاحتياط من جهة اخرى فانه قد ينظر الى عين امراته او نذبه وذلك يسوءه فيقع في المخالفة فالصواب التثبت حتى يرد البيان والمامور معذور عند عدم البيان وغير معذور اذا هجم بغير علم ولا ظن عند حصول الاجمال فاعتقاد الشافعي ان قلنا به هو مشتمل على المراد لا لانه المراد فان فرعنا على عدم صحته لاسقطناه من الحد . ويتلخص من هذا الفصل ان الوضع سابق والحمل لاحق والاستعمال متوسط . وهذا فرق جلي بينها . وبقي من الوضع قسم ثالث ام اذكره وهو ما يذكره جماعة من العلماء في قولهم هل من شرط المجاز الوضع ام ليس من شرطه قولان ويريدون بالوضع ههنا مطلق الاستعمال ولو مرة يسع من

وغيرها حتى لا يجوز ان يتجاوز بالسببية مثلا حتى يسمع ذلك النوع من العرب اولا يشترط ذلك بل يكفي بالعلاقة التي نظروا اليها فيكفي ان تجوز في نوع لصحة التجوز في عكسه وغيره والاوّل هو الذي اختاره ابن السبكي وتوقف الامدي في الاشتراط وعدمه واما السماع في شخص المجاز بان لا يستعمل الا في الصورة التي استعملت العرب فيها بالاجماع على عدم اشتراطه والخلاف انما هو في احاد الانواع لا الاشخاص كما نقله المص رحمه الله في شرح المحصول وما يفهم من ظاهر كلام ابن الحاجب حيث قال ولا يشترط النقل في الاحاد على الاصح الخ من ان الخلاف في احاد الاشخاص فقد اوله ابن السبكي في شرحه بحمل الاحاد على احاد الانواع لا الاشخاص حيث قال محل الخلاف احاد الانواع لا الاشخاص اذ الشخص الحقيقي لا يصح كونه محل خلاف لان احدا لا يقول لا اطلق الاسد على هنا الشجاع الا اذا اطلقت عليه العرب بعينه واطال في بيان ذلك فانظره اه

الفصل الرابع في الدلالة واقسامها

(قوله فدلالة اللفظ الخ) اعلم ان مطلق الدلالة تنقسم الى دلالة غير لفظ وضعية كدلالة الاشارة بالرأس الى اعلا على معنى نعم وعقلية كدلالة تغير العالم على حدوثه وعاديه كدلالة الحمرة على الخجل والثانية تنقسم ايضا الى وضعية كدلالة الاسد على الحيوان المفترس وعقلية كدلالة اللفظ على حياة لافظه وعاديه كاح على الوجع مطلقا واخ على وجع الصدر والمجوع جنسا للانواع الثلاثة المتحدث عنها هي دلالة اللفظ الوضعية التي هي احد الاقسام الستة فقول المص دلالة اللفظ خرج به دلالة غير اللفظ باقسامها الثلاثة فلو زاد الوضعية لخرجت العقلية والعادية وتبين جنس الانواع الثلاثة الالية وقد صرح المص به فيما سياتي حيث جعل المحصور في الثلاثة هو دلالة اللفظ من حيث الوضع (قوله ذكر ابن سينا فيها مذهبين الخ) هذا الخلاف للمتقدمين واما المتأخرون فمنهم من اختار تعريفها بالفهم ونقله الشيخ ابن عرفة في مختصره المنطقي عن الخوننجي والاثير والسراج ونقله الرازي في شرح

العرب استعمال ذلك النوع من المجاز فيحصل الشرط فصار الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى وغلبة الاستعمال واصل الاستعمال من غير غلبة في المواطن المذكورة خاصة فحصل الفرق بين الجميع . (الفصل الرابع في الدلالة واقسامها فدلالة اللفظ فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى او جزاء او لازمة) . ذكر ابن سينا فيها مذهبين احدهما هذا والاخر انها كون اللفظ بحيث اذا اطلق دل . حجة الاول انه اذا دار اللفظ بين المتخاطبين فان فهم منه شيء قيل دل عليه وان لم يفهم منه شيء قيل لم يدل عليه فدار اطلاق لفظ الدلالة مع الفهم وجودا وعندما فدل على انه مسماه كما دار لفظ الانسان مع الحيوان الناطق وجميع المسميات مع اسمائها . حجة الفريق

المطالع عن صاحب الكشف ومنهم من اختار تعريفها بالحيثية ومن اختاره الشيخ ابن عرفة فعرّفها به ووجه اختياره الشيخ السنوسي في شرحه بقوله وانما عرف الدلالة بالحيثية لا بالفهم ليشمل دلالة اللفظ الموضوع لمعنى حال فهم ذلك المعنى منه وقبله ثم ان الامام ابن عرفة بعد ما نقل تعريف الدلالة بالفهم والحيثية وما اورد بعضهم على تعريف الدلالة بالفهم قال والحق ان تعريف الدلالة بكل من الحيثية والفهم صحيح وذلك لان الحيثية كالعلة المادية لان دلالة اللفظ على المعنى لا يحصل الا بكون اللفظ متصفا بالحيثية المذكورة والفهم كالعلة العادية اذ الفهم هو المقصود بالوضع على تلك الحيثية فهو الباعث على ذلك الجعل كالجلوس بالنسبة الى صناعة الكرسي والدلالة مشتركة بينهما واستنبط هذا اعني الاشتراك من كلام الشيخ في الشفا واذا اردت استقصاء هذا المبحث بالنظر فعليك بمراجعة شرح المختصر به (قوله اجاب الاولون الخ) حاصله ان الدلالة وان كانت جارية على اللفظ لاكنها قائمة بالسامع فهي مثل النجارة في اجرائها على الشخص وهي قائمة بالخشب فوصف الشخص بها من باب وصف الشيء بما قام بغيره فكذلك الدلالة وحيث كان الامر كذلك فتعريفها بالفهم الذي هو صفة السامع صحيح لقيامها به وان اجريت على اللفظ (قوله ولان ما ذكرتموه الخ) هذا اتى به ارباب القول الاول بعد الجواب عن حجة الفريق الاخر ترجيحاً لتعريفهم على التعريف الاخر وحاصله ان التعريف بالحيثية المذكورة فيه تسمية للشيء باعتبار ما هو قابل لان معنى الحيثية المذكورة تهيئة اللفظ عند سماع ذكره لان يدل فهو مجاز يشبه اطلاق الشيء على ما يوئل اليه كالخمر على العنب بخلاف التعريف بالفهم فانه تسمية له باعتبار ما هو مانع بالفعل اذ الفهم واقع بالفعل حال سماع اللفظ فيكون حقيقة (قوله والذي اختاره الخ) اختار المص رحمه الله انها الافهام الذي هو صفة اللفظ ليصح جريانه على الدلالة التي هي صفة له ويسلم من المجاز بالنسبة لمن عرفها بالقابلية ومن كون صفة الشيء في غيره بالنظر لمن عرفها بالفهم (قوله واما قولهم الخ) اتى به ابطالا للمقيس عليه الذي وجد فيه اجراء صفة الشيء في غيره كالصياغة الحجارية على الشخص وهي

الاخر ان الدلالة صفة اللفظ لانا نقول لفظ دال والفهم صفة للسامع فاين احدهما من الاخر . اجاب الاولون بان الدلالة كالصياغة والتجارة والحيطة يجمعها وزن فعالة بكسر الفاء فكما نقول للشخص انه صانع وناجرو خائط مع ان الصياغة في المصوغ والنجارة في الخشب والحيطة في الثوب فكذلك ههنا اللفظ دال والدلالة في السامع ولان ما ذكرتموه تسمية للشيء بما هو قابل له . وما ذكرناه تسمية له باعتبار ما هو واقع بالفعل فيكون ما ذكرناه حقيقة وما ذكرتموه مجازا والحقيقة اولى . والذي اختاره ان دلالة اللفظ افهام السامع لانهم السامع فيسلم من المجاز ومن كون صفة الشيء في غيره . واما قولهم الصياغة في المصوغ فذلك من باب تسمية المفعول بالمصدر وانما انصباغة ونحوها فعل المضاع وفعله ليس في المصوغ بل اثره في المصوغ واما

قائمة بالمصوغ فيبطل المقيس وهو كون الدلالة صفة للفظ وهي قائمة بالمسامع
 فيتعرض على هذا عدم جواز تعريف الدلالة بالفهم وهو المطلوب وحاصل ما
 اشار اليه المص ان قولهم الصياغة في المصوغ هو من باب تسمية المفعول
 بالمصدر والصياغة ونحوها فعل الصائغ وفعله ليس في المصوغ بل اثر فعله فيه
 والحركات التي هي المصدر فنيت من حينها وليست في المصوغ وحيث كان
 الامر كذلك فاجراء النجارة على الشخص ليس من باب كون صفة الشيء
 في غيره بل فيه واذا ثبت هذا فينتفي المقيس عليه فكذا المقيس (قوله ولها
 ثلاثة انواع الخ) دليل الحصر في الثلاثة ان اللفظ اما ان يدل على جملة
 معناه اولا والاول المطابقة والثاني اما ان يكون داخلا في موضوعه اولا
 والاول التضمن والثاني اما ان يلازم اولا والاول الالتزام والثاني لا دلالة
 له ويؤخذ من هنا الدليل ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة والمطابقة
 لا تستلزمها وبين الرازي في شرح الشمسية الدعوى الاولى بقياس اقتراني
 نظمه فكنا التضمن والالتزام تابعان للمطابقة والتابع من حيث هو تابع
 لا يوجد بدون المتبوع ينتج التضمن والالتزام لا يوجدان بدون المطابقة اما بيان
 الصغرى فلان التضمن فبهم الجزء في ضمن الكل بواسطة فهم الكل والالتزام
 فهم اللازم بواسطة فهم الملزوم واما الكبرى فظاهره وقد نقض الرازي في شرح
 الشمسية هذا الدليل نقضا اجماليا فقال لو صح البيان لاستلزمت المطابقة
 التضمن والالتزام لانها متبوعة والمتبوع من حيث هو متبوع لا يوجد بدون
 التابع اه ونعم ما قاله السيد في حاشية شرح الشمسية بعد ان اورد مناقشات
 على الدليل المذكور والاولى في بيان استلزام التضمن والالتزام المطابقة ان
 يقال هما يستلزمان الوضع المستلزم للمطابقة فيستلزمانها قطعا اه اي لان
 المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء واما الدعوى الثانية اعني عدم
 استلزام المطابقة لهما فتحل الى دعوتين احدهما عدم استلزام المطابقة للتضمن
 ثانيايتها عدم استلزام المطابقة للالتزام اما بيان الدعوى الاولى فذلك ان اللفظ
 يمكن ان يكون موضوعا لمعنى وسيط فتوجد المطابقة بدون التضمن وهاته
 الدعوى لا خلاف فيها واما بيان الدعوى الثانية وذلك ان اللفظة يمكن ان لا

تلك الحركات التي هي المصدر فنيت
 من حينها وليست في المصوغ وكذلك
 بقية النظائر (ولها ثلاثة انواع

يكون له لازم بحيث يلزم من تصور المعنى تصوره وخالف في هاته الدعوى
الامام الرازي وقال باستلزام المطابقة الالتزام قال لان لكل ماهية لازما
اقله انها ليست غيرها وهذا منه مبني على ما يراه من ان المشروط في دلالة
الالتزام هو اللزوم البين بالمعنى الاعم كما سيتبين ودعوى الجمهور في عدم
الاستلزام مبنية على اشتراط اللزوم البين بالمعنى الاخص في دلالة
الالتزام فالاعتراض على الامام بان هذا ليس لازما بينا بالمعنى الاخص
بدليل انا تصور كثيرا من الحقائق مع الغفلة عما عداها فضلا عن المغايرة
بل هو لازم بين بالمعنى الاعم والمشروط فيها الاول دون الثاني غفلة عن
مذهب الامام في دلالة الالتزام هنا ملخص بيان استلزام كل من دلالة
التضمن والالتزام المطابقة دون العكس واما بيان استلزام كل واحد من
دلالتى التضمن والالتزام الاخر وعدمه فهو ان يقال اما التضمن فلا نستلزم
الالتزام لجواز ان يكون من المعاني المركبة مالا يكون له لازم ذهني فهناك
تضمن بدون التزام ونقل الموضح عن الخطيب في شرح الجمل ان في عدم
استلزام دلالة التضمن للالتزام مذهبين واما الالتزام فلا يستلزم التضمن فلجواز
ان يكون للمعنى البسيط لازم ذهني فيوجد الالتزام بدون تضمن ثم انه وقع
خلاف في نسبة بعض الدلالات الى الوضع او الى العقل وحاصل الكلام في
ذلك ملخصا ان للمناطق طريقتين الاولى ان دلالة المطابقة وضعية بلا خلاف
ودلالة الالتزام عقلية بلا خلاف واما دلالة التضمن فقيل وضعية وقيل عقلية
الطريقة الثانية تحكي ثلاثة اقوال في التضمن والالتزام فقيل وضعيتان وهو
المشهور نقله عن المناطق وقيل عقليتان وهو الذي صرح به انيرالدين الابري
وقيل التضمنية عقلية والالتزامية عقلية هذا ما للمناطق واما اهل الاصول فالذي
صرح به الامدي وابن الحاجب والكمال ابن الهمام وغيرهم هو ان التضمنية
عقلية والالتزامية عقلية وقال ابن السبكي هما عقليتان ويشهد له ما قاله الامام
في المحصول وما نقله صاحب غرة المنطق عن الاصوليين والبيانين من انهما
عقليتان والتحقيق كما قال المص في شرح المحصول ان الخلاف في ذلك
مبني على الخلاف في تفسير الدلالة الوضعية هل هي افادة المعنى بغير وسط

فتختص بالمطابقة او افادة المعنى كيف كان بوسط او تغير وسط فتعم الثلاثة اه وتفصيله اننا اذا اردنا بالوضعية ما كان الوضع وحده هو السبب في افادة المعنى فان كان سببا تاما لافادة المعنى فتختص حينئذ بالمطابقة وان اردنا ما كان افادة المعنى فيها بتوسط الوضع سواء كان بلا وسط وهذا في المطابقة او بوسط وهو العقل وهذا في التضمن والالتزام فان الوضع فيها جزء سبب وذلك لانهما يتوقفان على مقدمتين احدهما وضعية والاخرى عقلية وهما كلما فهم اللفظ فهم معناه وكلما فهم معناه فهم جزؤه او لازمه ينتج كلما فهم اللفظ فهم جزؤه او لازمه والمقدمة الاولى وضعية لتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع والثانية عقلية لتوقف فهم الجزء واللازم على إنتقال العقل من الكل الى الجزء ومن الملزوم الى اللازم (قوله دلالة المطابقة الخ) وجه تسمية الدلالات الثلاثة باسمائها اما المطابقة فللمطابقة الدال للمدلول اي موافقته واما التضمن فلتضمن المعنى لجزء المدلول واما الالتزام فلاستلزامه للمدلول (قوله وهي فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى الخ) اي من حيث انه كمال المسمى وكذا بقية التعاريف لان قيد الحيثية ماخوذ في تعليل الامور التي تختلف بالاعتبار كما قاله السعدولولا اعتبار هنا القيد في تعريف انواع دلالة اللفظ لاتنقض الدلالات بعضها ببعض وذكره في هذا المقام اشهر من قفا وليس في طريق بيانه خفا فلا حاجة لنا في ايراده هنا (قوله فهم السامع من كلام المتكلم جزء المسمى الخ) اعلم ان الاقوال في دلالة التضمن اربعة القول الاول ان للجزء فهم يخصه وانه متأخر عن فهم الكل كما ان دلالة الالتزام كذلك فان فيها انتقالا من فهم الملزوم الى فهم اللازم فيكون فهم الملزوم سابقا على فهم اللازم وفهم اللازم متأخر عنه والى هذا ذهب الامام فخرالدين في المحصول وتبعه ابن التلمساني والهندي والمص والاصفهاني في شرحيهما على المحصول والسكاكي في المفتاح والسعد في شرح المطول والشمسية وغيرهم مما لا يحصي كثرة القول اثناي ان دلالة التضمن لا انتقال فيها اصلا وليس فهم الكل سابقا على فهم الجزء ولا فهم الجزء متأخرا عنه بل ليس هناك الا فهم واحد اذا قيس بالنظر الى المجموع

دلالة المطابقة وهي فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى ودلالة التضمن وهي فهم السامع من كلام المتكلم جزء المسمى ودلالة الالتزام وهي فهم السامع من كلام المتكلم لازم المسمى البين وهو اللابز له في الذهن فالاول كفههم مجموع الحسنيين من لفظ العشرة . والثاني كفههم الحسة وحدها من اللفظ . والثالث كفههم الزوجية من اللفظ (الحقائق اربعة اقسام متلازمة في الخارج وفي الذهن كالسرير والارتفاع من الارض فاذا وقع في الخارج وقع مع الارتفاع وان تصور تصور مع الارتفاع . وغير متلازمة فيهما كزيد والسرير فقد يوجد في الخارج بغير زيد وقد يتصوره العقل بغير زيد ويذهل عن زيد . ومتلازمة في الخارج فقط كالسرير والامكان فان الامكان لا ينفك عن السرير في الخارج اما في الذهن فقد يذهل عن الامكان اذا تصورنا السرير فلا يكون ملازما في الذهن لاننا نعني باللازم ما لا يفارق ومتلازمة في الذهن فقط كالسرير اذا اخذ زيد معه بقيد كونه نجارا للسرير فان تصور من هذه الجهة يستلزم تصور السرير قطعا في الذهن وان لم تكن بينهما ملازمة في الخارج . وكذلك السواد اذا تصورناه من

كان مطابقة واذا قيس الى آحاد الاجزاء كان تظننا وليست دلالة الالتزام عند ارباب هذا القول كدلالة التضمن بل يقول ان فيها اتقلا والى هنا ذهب الامدي وجمال الدين ابن الحاجب وتبعهما العضد وغيره القول الثالث ان للجزء فهما من اللفظ يخصه والكل كذلك وان فهم الجزء من اللفظ سابق على فهم الكل منه وهذا هو الذي يدل عليه كلام القطب في شرح المطالع والسيد في حواشيه القول الرابع ان للجزء فهما يخصه كما ان لكل فهما يخصه واذا اطلق اللفظ فهم الكل لانه لم يوضع الاله ولكنه لا يمكن فهم الكل الا بعد فهم الجزء وظاهر ان فهم الجزء سابق من حيث ذاته لا من حيث الفظ ضرورة انه لم يوضع له اللفظ ولهذا جعل معايرا للقول الذي قبله وارجح الاقوال القول الثاني وكلام المص يحمل على القول الذي اختاره في شرح المحصول بان يراد بقوله فهم السامع جزء المسمى الخ اي فهم جزء المسمى بعد فهم المسمى حتى يكون فهم الكل سابقا وفهم الجزء لاحقا هذا ملخص ما في المقام وتفصيله يطلب من كتب الميزان للائمة الاعلام (قوله فنعني باللازم الخ) لما قسم المص الحقائق الى اربعة اقسام فرع على ذلك ان المعبر منها في دلالة الالتزام هو القسم الاول وهو التلازم في **الذهن والخارج والرابع** وهو التلازم في **الذهن فقط** وهما مصداق اللازم البين المشروط فيها وهو مترادف مع الذهني عنده وتفصيل هنا المقام ان **اللازم الذهني يطلق باطلاقين الاول** ان يطلق على ما قابل الخارجي فيشمل اللازم الذهني فقط سواء كان غير بين بان يتوقف حكم العقل فيه باللزوم على وسط زيادة على تصور كل من اللازم والملزوم او بينا بالمعنى الاعم وهو ما يتوقف حكم العقل فيه باللزوم على تصور كل من الملزوم واللازم او بينا بالمعنى الاخص وهو ما يتوقف حكم العقل فيه باللزوم على مجرد تصور الملزوم فقط ويشمل الذهني والخارجي بالتعميم السابق فصار اللازم الذهني يطلق على ست صور والثاني ان يطلق على ما قابل غير البين والبين بالمعنى الاعم فيكون مصداقه البين بالمعنى الاخص سواء كان لازما في **الذهن فقط** او فيه وفي **الخارج** فالاطلاق الثاني اخص من الاطلاق الاول اذا علمت هنا فاللزوم الذهني المشروط

حيث انه ضد البياض يجب حضور البياض معه في **الذهن** جزما اما لو تصورناه من حيث هو **السواد** او زيد لا من جهة انه نجار السرير لا يجب حضورهما فاللازمة انما حصلت من جهة هذه النسبة ولا تلازم بينهما في **الخارج** بل **السواد** ينافي **البياض** وقد مثلت **الاربعة** بالسرير للتيسير على المتعلم فنعني باللازم البين ما كان لازما في **الذهن** فيندرج فيه قسمان التلازمان فيهما والتلازمان في **الذهن فقط** . ويخرج

في دلالة الالتزام اما عند اهل الميزان فجمهورهم على ان المراد به اللازم
البين بالمعنى الاخص فيوافق ما ذهبوا اليه في الاطلاق الثاني وعند الامام
الرازي ومن تبعه من المتأخرين المراد به اللازم البين بالمعنى الاعم الذي
هو احد مصداق الذهني في الاطلاق الاول واما اهل الاصول فنقل الموضح
في الضياء اللامع عن اكثر الاصوليين اشتراط اللزوم الذهني بالاطلاق الاول
وهو الذي درج المصنف عليه وتبعه ابن عاصم في نظمه المسمى بمبيع الاصول
حيث قال

وفي التزام اللزوم يشترط في خارج وذهن او ذهن فقط
ونقل الاصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب عن الاصوليين عدم
اشتراط اللزوم الذهني بل يطلقون اللفظ على لازم المسمى سواء كان اللزوم
خارجيا او ذهنيا وعليه درج الشيخ ابن الحاجب في مختصره وقد حقق السعد
في المختصر ان الشيخ ابن الحاجب مراده باللزوم الذهني المنفي اشتراطه
في دلالة الالتزام على القول الاول في كلامه خصوص الذهني البين بالمعنى
الاخص وهذا لا ينافي اشتراط اللزوم الذهني مطلقا ومحصله ان القول الاول
في كلام الشيخ ابن الحاجب يقول باعتبار اللزوم الذهني مطلقا ولا يشترط
خصوص اللزوم الذهني البين بالمعنى الاخص والقول الثاني يقول لا بد من
اشتراط اللزوم البين بالمعنى الاخص فاللزوم الذهني لا بد منه بلا نزاع وانما
الخلاف في النوع المعتبر منه وعلى هنا فيوافق كلامه ما لغيره من جمهور
اهل العلم ويتوافق كلام اهل الاصول مع اهل البيان كما نقل ذلك ايمه اهل
البيان وان اردت في هاته المسالة استقصاء النظر فعليك بالشرح العضدي
وحواشيه على المختصر ثم اعلم انه وقع خلاف في اللزوم الذهني الماخوذ
في دلالة الالتزام اهو شرط او سبب على قولين الاكثر على انه شرط فيلزم
من عدمه عدم دلالة الالتزام ولا يلزم من وجوده وجودها ولا عدمها وذهب
شيخ ابن الحباب شيخ الشيخ ابن عرفة الى انه سبب فيؤثر بالطرفين ونقل
عنه شيخ بن عرفة في مختصره المنطقي ان الخلاف في كونه شرطا او سببا
مبني على تفسير الدلالة بالفهم او بالحيشة ووجه ذلك كما ذكره الشيخ

عنه قسما المتلازمان في الخارج فقط
والذنان لا تلازم بينهما . وسر
اشترط اللزوم في الذهن ان اللفظ
اذا افاد مسماه واستلزم مسماه لازمه
في الذهن كان حضور ذلك اللازم
في الذهن والشعور به . منسوب لذلك
اللفظ فقبل اللفظ دل عليه بالالتزام
اما اذا لم يلزم حضوره في الذهن
من مجرد النطق بذلك اللفظ وحضور
مسماه في الذهن كان حضوره في
الذهن منسوبا لسبب آخر اذا لا بد
في حضوره من سبب فافادته منسوبة
لذلك السبب لا للفظ فلا يقال انه
فهم من دلالة الالفاظ التي نطق بها
فلفظ السقف يدل على مجموع
الحشب والجريد مثلا مطابقة وعلى
الحشب وحده تضمنالا انه جزء السقف
وعلى الحائط التزاما لان الحائط
لازم السقف فان قلت : هل يشترط
في اللزوم ان يكون قطعيا . قلت
لا بل يكفي الظن وادنى ملازمة في
بعض الصور فلو انك اول مرة رايت
فيها زيدا وكان عمرو معه ثم جاءك
زيد بعد ذلك وحده انتقل ذهنك
الى عمرو لمجرد اقترانه به في تلك
الحالة . وكذلك ينتقل الذهن عند
سماع لفظ زيد لعمرو وجميع ما
قارنه في تلك الحالة وكذلك ذكر
لفظ البلاد والغزوات وغيرها يوجب
انتقال ذهن السامع لما قارنها عند
مباشرة لها فالقطع ليس بشرط
فان قلت : قولنا العالم متغير وكل
متغير حادث فالعالم حادث فمجموع
لفظ هذا البرهان دل على حدوث
العالم وليس بالطابقة لانه لم يوضع
بازائه . ولا بالتضمن لان العالم
ليس جزء مسمى هذا اللفظ . ولا
بالتزام لان حدوث العالم ليس
لازما لمسمى هذا اللفظ . بل هذا
اللفظ لم يوضع مجموعه لشيء البتة

السنوسي في شرحه ان من فسرهما بالفهم لزم ان يكون اللزوم الذهني عنده
شرطا لان معنى دلالة الالتزام على هنا الراي فهم اللازم الذهني من اللفظ
الموضوع للزومه ومن البين ان اللزوم الذهني الذي ثبت يلزم من عدمه عدم
فهم ذلك اللازم من اللفظ ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم اذ اللزوم الذهني
ثابت للفظ قبل سماع اللفظ الموضوع للزومه ولا فهم ح لتوقف الفهم
على سماع اللفظ ومن فسرهما بالحيثية لزم ان يكون اللزوم
الذهني عنده سببا يوءثر بالطرفين لانه يلزم من وجود اللزوم وجود تلك
الحيثية ومن عدمه عدمها قال الشيخ السنوسي وهذا البناء من الشيخ حسن
واضح اه (قوله وسر اشترط الخ) حاصل هذا السر الذي اثار اليه ان
سببة الدلالة على اللزوم الى اللفظ قاضية باشترط اللزوم الذهني وذلك لان
اللفظ اذا افاد مسماه واستلزم مسماه لازمه في الذهن كان حضور ذلك اللازم
في ذهن الفاهم والشعور به منسوبا الى اللفظ لدلالة اللفظ على ما دل عليه
وهو المسمى فصح ان اللفظ دل بالالتزام واما اذا لم يلزم حضوره في ذهن
الفاهم من مجرد النطق بذلك اللفظ وحضور مسماه كان حضوره في ذهن
الفاهم منسوبا الى سبب آخر اذا لا بد في حضوره من سبب واذا كان كذلك
فلا يقال انه فهم من دلالة اللفظ وفي هذا البيان تعريض لمن لم يشترط اللزوم
الذهني من الاصوليين ووجه الشيخ ابن عرقة في مختصره اشترط اللزوم
الذهني ورد على الشيخ ابن الحاجب في نقل اشترط اللزوم الخارجي بقوله
والمعروف كونه ذهنيا اذ لا فهم من مجرد اللفظ دونه لا نقل ابن الحاجب
انه خارجي لحصول الفهم دونه انظر شرح السنوسي (قوله ان يكون قطعيا
الخ) في شرح المص للمحصل ما نصه والملازمة قد تكون قطعيا كالزوجية
للاربعة وقد تكون ظنية كمالزمة قيام زيد لقيام عمرو اذا كانت عاداته ذلك وقد
تكون كلية اي تلزم في جميع الاحوال الممكنة كالتكليف وقد تكون جزئية
وهي ما تلزم في بعض الاحوال كالطهارة الصغرى للطهارة الكبرى فانها انما
تلازمها في الايقاع فقط ولهذا لم يلزم من عدم هذا اللازم الذي هو الطهارة
الصغرى عدم الملزوم الذي هو الطهارة الكبرى وهذا من خصائص الملازمة

الجزئية لا يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم (قوله بخلاف الامر وخبر
ثبوت الخ) بين النص هذا الدليل الذي ساقه على ان صيغة العموم كلية لا
كل في شرح المحصول وبين هاته التفرقة بين النفي والنهي وبين الامر
وخبر الثبوت في تعذر الاستدلال في الاول دون الثاني بقوله لان حكم
المجموع حكم على كل واحد من افراده الا ترى ان الله تعالى اوجب اربع
ركعات اي مجموعها وقد وجبت كل ركعة ركعة فلا يتعذر الاستدلال الا في
حالة النفي والنهي دون غيرهما اه وهاته التفرقة بين النفي والنهي وبين
الايجاب والامر في ان تعذر الاستدلال انما هو في الاول دون الثاني بحث
فيها الشيخ ابن المبارك في رسالته في دلالة العام قائلا الحكم على المجموع
بمثابة الجزئية فان كان في نفي او نهي فهو كالجزئية السالبة وان كان في
امر فهو كالجزئية الموجبة والجزئية كيف كانت لا تصح في الاستدلال
ولذلك كانت لا تقع كبرى في الشكل الاول فالتفرقة لا تطرأ اه

مبحث الكلام على تحقيق دلالة العام

(قوله هنا سؤال صعب وقد اورده في شرح المحصول الخ) قال المص
في شرح المحصول في البحث الخامس في ان الحصر هل هو ثابت في هذه
الدلالات ام لا وبعد ان ساق دليل الحصر قال فان قلت هذا الحصر يبطل بامور
سبعة فذكر الاول ثم قال والثاني و ذكر السؤال المذكور هنا ثم ذكر بقية السبعة
ثم قال الجواب عن الاول وذكره ثم قال وعن الثاني بان لفظ الكلية موضوع
للقدر المشترك بقيد تتبعه في جميع افراده على ما سيأتي بسطه في باب العموم
والخصوص وقيد التبع في الكل جزوه التبع في البعض فيكون دلالة للفظ الكلية
عليه دلالة تضمن من هنا الوجه لامن جهة انه بعض الكلية بل من جهة انه بعض القيد
واقع فيها وهو التبع في الكل فان العام موضوع لقيدين القدر المشترك وقيد
التبع قيد التبع جزء المسمى والتضمن باعتبار جزء هذا الجزء كما باعتبار جزء
المسمى فهو من دلالة الغريبة التي لا نظير لها او تفسر دلالة التضمن بدلالة
اللفظ على جزء مسماه الذي هو اعم من الجزء والجزئية ونريد بالجزء ما يعم

حتى يكون لذلك المسمى جزء ولازم
قلت دلالة هذا اللفظ على حدوث
العالم بالعقل لا باللفظ ونحن انما
حصرنا دلالة اللفظ من حيث الوضع
وبقية الدلالات لم نتعرض لها
وكذلك اللفظ المهمل اذا نطق به
مرارا دل على حياة التكلم به بالعادة
لا بالوضع وليس مندرجا في هذه
الدلالات الثلاث ولم اتعرض الا
للحصر في الدلالة الوضعية خاصة .
فان قلت : فصيغة العموم مسماه
كلية ودلالاتها على فرد منها خارجة
عن الثلاث وهي وضعية فان صيغة
المشركين تدل على زيد المشرك
وليس بالمطابقة لانه ليس كمال
مسمى اللفظ . ولا بالتضمن لان
التضمن دلالة اللفظ على جزء مسماه
والجزء انما يقابله الكل ومسمى صيغة
العموم ليس كلا ولا لتعذر الاستدلال
بها على ثبوت حكمها لفرد من
افرادها في النفي او النهي فانه لا
يلزم من نفي المجموع نفي جزئه
ولا من النهي عن المجموع النهي عن
جزئه بخلاف الامر وخبر الثبوت
فحينئذ مسمى العام كلية لا كل .
والذي يقابل الكلية الجزئية لالجزء
لكنهم قالوا في دلالة التضمن هي
دلالة اللفظ على جزء مسماه . وهذا
زيد ليس جزا فلا يدل اللفظ عليه
تضمنا ولا التزاما . لان الفرد اذا
كان لازم المسمى وبقية الافراد مثله
فاين المسمى حينئذ فلا يدل اللفظ
عليه التزاما فبطلت الدلالات الثلاث
مع ان الصيغة تدل بالوضع فما
انحصرت دلالات الوضع في الثلاث .
قلت هذا سؤال صعب وقد اورده
في شرح المحصول واجبت عنه بشيء

الامرین وهو وان كان خلاف ظاهر اطلاقهم الا انه يحتمله وهو من المواضع
المشكلة جدا فتامله اه ما ذكره في بحث الدلالة ثم ذكر في مبحث العموم
من ذلك الشرح بعد ما فرق بين الكل والكلية والكلية والجزء والجزئية والجزئي
وبعد ما عين ان مدلول العام كلية لا كل سوال دلالة العام الذي اورده في
الدلالة ثم قال وقد تقدم في دلالة الالفاظ في هذا الكتاب وفي شرح المنتخب
ان الجواب عن هنا السؤال انه يدل بطريق التضمن لان لفظ العموم موضوع
للقدر المشترك بين افراده مع قيد تتبعه في محاله بحكمه والتتبع في البعض
بعض التتبع في الكل وهو ما قدمناه جوابا واما الان فلا ارتضيه لان التتبع
في جميع المحال او بعض المحال معناه اثبات الحكم لكل فرد من تلك
الافراد على ما سبق في تفسير الكلية ولولا تفسير التتبع بهذا للزم ان يتعذر
الاستدلال بلفظ العموم على ثبوت حكمه لكل فرد من افراده في النفي والنهي
كما تقدم فحينئذ لا معنى لذلك التتبع الا الكلية فيكون بعضها جزئية لا جزءا
والتضمن فهم الجزء في ضمن الكل ولا كل هنا فلا جزء فلا تضمن ح فيبقى
السؤال بلا جواب اه هنا كلامه الذي قاله اخره الى ان هنا السؤال ليس
له جواب وهو رضي الله عنه في مقام الشك والحيرة طالب لطريق الصواب
فصرح بانه لم يقف في المسألة على حاصر ولا تعلق فهمه منها بطائل واقول
مثار نفع هذا الاشكال لهذا الامام وقع له من توهم ثلاثة امور بنى عليها
الاستشكال في المقام الامر الاول تركيب المفصل والثاني اشتراك لفظ العمومين
عموم الالفاظ وعموم الاحكام والثالث ان لفظ العام كلمة لا كل وهذا متفرع
عن الامرین السابقين بيان الاول ان لنا في القضية التي فيها العموم وصف
الموضوع ووصف المحمول والاول عام وليس بكلية والثاني كلية وليس بعام
قولنا مثلا المشترك كون مامور بقتلهم قضية ذات افراد متصفت افرادها بوصفين
الاشترك العام المستغرق المنصب على افراده انصبابة واحدة والثاني الامر
بالقتل اي المامورية وهذا لا عموم فيه شموليا انما عمومه بدلي فيثبت في كل فرد
استقلالاً فخرج ان مجموع القضية عبارة عن افراد ثبت لها وصفان الاول عام
لا يستقل به واحد دون اخر الثاني مطلق ثبت فيه الاستقلال فجاء المص رحمه

بالله وركب هذا المفصل واعتبر وصف المحمول ثابتا لافراد العام وهو تركيب
لعام مع غيره اوجب القول بانه من باب الكلية ونشا عنه خروج دلالاته عن
بعض افراده عن الدلالات الثلاث وبيان الثاني انه اطلق عموم الالفاظ على
عموم الاحكام لاشترك لفظ العموم بينهما فجزم بانه من باب الكلية واستدل عليه
بقوله والا لتعذر الخ القاضي بذلك الاطلاق وبيان الثالث انه لما ركب
المفصل واطلق عموم الالفاظ على عموم الاحكام قال بانه كلية في هذا المقام
وهاهنا الامور الثلاثة التي هي اساس الاشكال هي مردودة من غير شك ولا احتمال
اما رد الاول فهو ان يقال للمص ما تعني بالعام المسوءول عنه وصف الموضوع
او وصف المحمول او مجموعهما فان عينت وصف المحمول فلا نسلم انه عام
بل مطلق لثبوته لاحاده استقلالاً وان عينت المجموع فهو غير عام لانه مركب
من العام وغيره والمركب من العام وغيره ليس بعام وان عينت وصف الموضوع
فلا نسلم اتفقاء التضمن فيه وقولك انه كلية غير مسلم بل هو كل اذ العام
نابت لافراده من غير استقلال وكل ما كان كذلك فهو كل فالعام اذا كل
وانما نشأت الكلية من وصف المحمول الثابت استقلالاً وهو ليس بعام فاذا ما
هو عام ليس بكلية وما هو كلية ليس بعام والغلط نشأ من اهمال هذا التفصيل
وتقريبه بمثال قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت فهاته قضية ذات افراد
ثبت لها وصف النفس العام المستغرق من غير استقلال اذ لا يقال في كل فرد
كل نفس ووصف ذوق الموت استقلالاً اذ يقال في كل فرد من افراد النفوس
انها ذائقة ولما كانت هاته القضية كلية قال المص ان العام كلية وحيث ثبت
بما مهدناه ان ذلك ليس منه بل من وصف المحمول الذي هو ليس بعام وهو
نابت لافراده من غير استقلال تبين ان العام ليس بكلية وسنستدل على كونه
كلالاً لتتضح دلالاته واما رد الثاني فقد تقرر ان العموم يطلق على عموم الالفاظ
وعلى عموم الاحكام فعموم الالفاظ هو الذي فيه دلالة التضمن وفيه يكون المعنى
كلالاً وبعضه جزءاً وعموم الاحكام هو الذي يثبت فيه الحكم لكل فرد وفيه
تكون الكلية ولا لفظ له ولا دلالة ويكون في القضايا المركبة كما ان الاول
يكون في الالفاظ المفردة والمعروف عند الاصوليين هو الاول دون الثاني

بدليل انهم يقولون لفظ عام ولفظ خاص ويقولون له صيغ ولا يقولون قضية عامة
وقضية خاصة وممن نص على هذا المعنى ابن الحاج العبدري في شرح المستصفي
فانه اطال الكلام على هاته التفرقة في اول باب العموم ومن جملة ما قال فيه
ان الاصوليين لا يعرفون العموم في الحكم ولهذا لا تراهم يقولون قضية عامة
وقضية خاصة وانما يقولون لفظ عام ولفظ خاص وكانهم ينظرون للمحكوم عليه
لا الحكم ثم اعاد الفرق في اخر باب العموم واكد الوصية عليه فقال بعد
ان ذكره فافهم الفرق بين كلية الحكم وبين المعنى الكلي وعموم الحكم
والمعنى العام فانه مزلفة قدم والاول لا يكون الا في المركب خبرا كان او
امرا او نيبا والثاني في الالفاظ المفردة اه الغرض منه اذا علمت هنا فقول
المص رحمه الله تعالى ان العام لا يصح ان يدل على بعض افراده بالتضمن لان التضمن
فهم الجزء في ضمن الكل والعام كلية لا كل الخ يقال عليه ما تعني بالعموم فانه
يطلق على عموم الالفاظ وعلى عموم الاحكام فان اردت الاول منعنا قولكم
والعام كلية لا كل لان العام بالمعنى الاول كل لا كلية ان اردت الثاني سلمنا
قولكم انه كلية ولكنه لا يفيدكم شيئا لان الكلام في العام بالمعنى الاول اذ
فيه الدلالة دون الثاني ولان الاول هو المراد للاصوليين دون الثاني واما رد
الثالث فهو وان اخذ رده من هذين يكون القول بكلية العام سببه الشبهتان
السابقتان وحيث تبين لك ردهما فتنتفي الكلية ولاكن لا بد من ابطال الكلية
صريحا بتعيين كونه مفردا لان بيان كونه مفردا ينتفي عنه كونه مركبا للتضاد
الذي بينهما واذا انتفى عنه التركيب انتفى عنه كونه قضية وكونه كلية لان
قضي اعم يستلزم نفي الاخص ولا شك ان المركب اعم مما بعده فلزم من
هذا انه اذا ثبت كونه مفردا انتفت الثلاثة التركيب والقضية والكلية ثم لا
يلزم من كونه مفردا ان يكون كلا فوجب اثبات كونه كلا واذا ثبت كونه
كلا تعين انه يدل بالتضمن فهاته ثلاثة دعاوي لا بد من اثباتها كونه مفردا
و كونه كلا وكون لفظه يدل على جزئه بالتضمن والدعوى الاولى والثانية
وسيلة الى القول بالدعوى الثالثة فاقول اما كونه مفردا فالدليل عليه امور
الامر الاول تعريفه قال الامام ابو حامد الغزالي في المستصفي والعام عبارة

عن اللفظة الواحدة الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا مثل الرجال
والمشركين فقوله اللفظة الواحدة وتمثيله بالرجال والمشركين نص صريح
في انه مفرد وقال الفخر الرازي في المحصول بعد ان حد العام وقيل في حده
انه اللفظة الدالة على شيئين فصاعدا من غير حصر فاحترزنا باللفظة عن
المعاني وعن الالفاظ المركبة مثل قولنا زيد قائم الخ ما ذكره فيه فقوله
اللفظة صريح في ذلك ولم يكن بذلك حتى اخرج المركبات الامر الثاني
صيغه فجميع صيغه المعدودة كمن وما واي والنكرة في سياق النفي والنهي
والشرط والامتنان وقد عدها المصنف في شرح المحصول في البحث الثالث
في صيغ العموم حيث قال وهي ما ومن واي وتثنيهما وجمعهما في الافراد
والتثنية والجمع والنكرة في سياق النفي واسم الجنس وتثنيته وجمعه اه فهل
يمتري احد ذو بصيرة في ان الصيغ المذكورة مفردات لا مركبات الامر
الثالث لما تكلموا على عطف العام على الخاص هل يخصه ومثله بعضهم
بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه عام في المطلقات
والمتوفى عنها وقد عطف على خاص بالمطلقات وهي قوله واللائي يثن من
المحيض من نسائكم الاية اشاروا الى اعتراض هذا المثال فانه من عطف
جملة وعطف العام على الخاص مفرد على مفرد اذ المتعارف في
الاصول اطلاق كل من العام والخاص على المحكوم عليه لا الحكم كما هو
تعريفهم العام بانه لفظ يستغرق الصالح من غير حصر ويؤخذ منه ان الخاص
لفظ معناه بعض معنى العام قاله الكمال ابن ابي شريف في حواشي المحلي
وهنا نص صريح في ان العام مفرد وبقيت ادلة اخرى على كونه مفردا
نركنها خشية الاملال واما كونه كلا فالدليل على ذلك العقل والنقل اما
العقل وذلك ان اللفظ بحسب معناه لا يخلو من ستة اقسام لانه اما ان يكون
كليا او كلية او كلا او جزءا او جزئية او جزئيا فاذا اتفت عن العام
هذه الاقسام ماعدا الكل تعين انه كل ولا شك في اتفاء الكلية والجزئية
لانهما من المركبات بل من القضايا ولا شيء من العام بمركب كما تقدم
البرهان عليه ولا شك ايضا باتفاء الكلي لانه هو المطلق ولا شيء من العام

بمطلق ولا في انتفاء كونه جزئيا لانه موضوع القضية الشخصية ولا شيء من العام بموضوع للقضية الشخصية وانتفاء كونه جزءا واضح لا يحتاج الى بيان وحيث انتفت عنه الامور الخمسة فتعين كونه كلا فهذا السبر والتقسيم اذانا الى تعيين كونه كلا واما النقل فقد وجد التصريح بكونه كلا من فرمان كل ميدان اهل الاصول واهل العربية واهل المعاني والبيان فاما اهل الاصول فقال الامام الفخر في المحصول في بحث المجاز واما تسمية الجزء باسم الكل فكاطلاق لفظ العام وارادة الخصوص اه قد صرح بان انعام كل والخاص جزء ووقع التصريح بان العام كل في المستصفي لحجة الاسلام في غير ما موضع يطول علينا جلبها وقد صرح بذلك ابن الحاج العبدري في شرحه له تبعا لمشروحه والايباري في شرح البرهان وقال الجلال المحلي وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب مسمياته لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد واما اهل العربية فقال ابن مالك في الخلاصة

بعضا بحيث اعطف على كل ولا يكون الا غاية الذي تلا

وغير ذلك من نصوص النحاة التي لا تحصى كثرة وكذا نصوص اهل البيان وان اردت استقصاء النصوص في هنا المقام فعليك برسالة المحقق الشيخ ابن المبارك التي سماها با نارة الافهام في تحقيق ما قيل في دلالة العام فقد اطال فيها ذيل الكلام لتبحر وقد نقلنا لك من مهمها طرفا لتبصر واما كون دلالة العام على بعض افراده بالتضمن وذلك انه لما تبين لنا ان العام كل وان الخاص جزء منه فلزم ان يدل لفظه على جزئه بالتضمن والنسر في استشكال المص رحمه الله دلالاته هو ما صرح به من انه من باب الكلية وحيث اتضح بالدليل القاطع ان العام كل اتضحت دلالة التضمن فيه وبالجملة فالمص لما لم يتضح عنده مدلول العام حتى غير تعريفه المشهور وزاد قيد التبع فيه كما ستطلع عليه في محله اشكلت عليه دلالاته فاستشكال اندلالة فرع استشكال المدلول وسنوضح لك ان شاء الله فيما سياتي مدلوله وما يرد على كلام المص فيما اعتبره فيه حتى تتمسك في ذلك بما نعول عليه واذا

ضمت ما سيا تيك وما هنا وتبصرت في الموضوعين تكون فيما ابدينا لك
هنا من ان دلالة العام على بعض افراده بالتضمن على زيادة يقين

مبحث الكلام على الفرق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ

(قوله هي استعمال الخ) فيه ما تقدم من جعل الحقيقة والمجاز من
صفات الاستعمال لا اللفظ والتحقيق انهما من صفات اللفظ وفي كلام المص
اشارة الى ان المجاز غير موضوع كما اشار الى ذلك سابقا والحق انه موضوع
لكن بوضع ثاني قال الموضح والتحقيق ان الخلاف في كون المجاز موضوعا
او غير موضوع لفظي مبني على تفسير الوضع فمن فسر بتعيين اللفظ للدلالة
على المعنى بنفسه كصاحب التلخيص وكان المص يعتبر هنا في الوضع فعلى
هذا لا وضع للمجاز اصلا لا شخصا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ
بنفسه للمعنى المجازي بل بالقرينة ومن فسر بتعيين اللفظ بازاء المعنى ففي
المجاز وضع نوعي فهو مثل المركب وبهذا التردد صرح السيد في حواشي
العضد وقال ان الخلاف بين من قال ان المجاز موضوع او غير موضوع لفظي
اه (قوله وقد ذكرت الفرق بينهما من ثلاثة اوجه الخ) ظاهر كلامه في
الاجه الثلاثة التي ذكرها ان النسبة ما بينهما التباين كما قال الموضح
(قوله وفي شرح المحصول قد ذكرت خمسة عشر وجها الخ) منها ان دلالة
اللفظ مشروطة بالحياة بخلاف الدلالة باللفظ فان الاصوات يصح قيامها
بالجماد ومنها ان الاولى مسببة عن الثانية اذ الفهم انما نشأ عن النطق ومنها
انه متى وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ لان فهم المسمى من النطق
فرع النطق باللفظ وقد توجد الدلالة باللفظ دون الاخرى لعدم تقطن السامع
لصارف او لعدم معرفة لغته ومنها ان الدلالة باللفظ اتفق العلماء على انها
من المصادر السائلة التي لا تبقى زمانين واختلفوا في دلالة اللفظ هل تبقى
ام لا وهذا بعض الوجوه التي ذكرها في شرح المحصول وفي ذلك هنا
التقدير كفاية وفي بعض منها ما يدل على ان النسبة بين الدلالة باللفظ ودلالة
اللفظ العموم والخصوص والدلالة باللفظ اعم

فيه نكادة وفي النفس منه شيء
(والدلالة باللفظ هي استعمال اللفظ
اما في موضوعه وهو الحقيقة او في
غير موضوعه وهو المجاز والفرق
بينهما ان هذه صفة للمتكلم والفاظ
قائمة باللسان وقضية الرثة . وتلك
صفة للسامع وعلم او طن قائم بالقلب
ولهذه نوعان وهما الحقيقة والمجاز
لا يعرضان لتلك وانواع تلك ثلاثة
لا تعرض لهذه) الباء في الدلالة
باللفظ للاستعانة لان المتكلم يستعين
بنطقه على افهام السامع ما في نفسه
فهي كالباء في كتبت بالقلم ونجرت
بالقدم . والتفرقة بين الدلالة باللفظ
ودلالة اللفظ من مهمات مباحث
الالفاظ وقد ذكرت ههنا الفرق
بينهما من ثلاثة اوجه وفي شرح
المحصول ذكرت خمسة عشر وجها
وهذه الثلاثة تكفي في هذا المختصر
وقولي او في غير موضوعه وهو
المجاز يتعين ان يزداد فيه اعلaque
بينهما فان بدونها لا مجاز ووجه
تنويع دلالة اللفظ الى العلم والظن
ان الانسان اذا فهم من كلام انسان

الكلام على الفصل الخامس في الفرق بين الكلّي والجزئي

(قوله ينبغي ان يشاهد الفرق الخ) حاصل ما اشار اليه من الفرق بين قولنا في تعريف الكلّي لا يمنع تصوره من الشركة وبين قولنا انه قابل للشركة ان العبارة الاولى تصدق بامتناع الشركة وبوجودها وذلك لان نفي المانع من الشركة لا يلزم منه وجود الموجب لها لان مع نفي المانع الخاص قد يتحقق المنع من جهة اخرى اما بمانع آخر او بالذات وان العبارة الثانية لا تصدق الا بوجود الشركة بالفعل ولتعبير اهل الميزان بالعبارة الاولى جعلوا من اقسام الكلّي واجب الوجود مع استحالة الشركة في نفس الامر ولو عبروا بالعبارة الثانية لما صح الجمع المذكور والمص ترك هذا القسم مع تعبيره بالعبارة الاولى لما في اطلاق لفظ الكلّي على الذات العلية من الايهام الذي يمنع منه الشرع فيحق ان يتنحى عن التعبير به هذا الامام وتفصيل ما في المقام بالنظر لما للكلّي من الاقسام ان يقال ان المنطقة المتقدمين على ابن سينا قسموا الكلّي ثلاثة اقسام ما لم يوجد منه شي عوما وجد منه واحد فقط وما وجد منه افراد فجاء المتأخرون وقسموا كل قسم من الثلاثة الى قسمين فصارت الاقسام ستة قسموا الاول الى ما يستحيل وجوده كالجمع بين الضدين مثل السواد والبياض والى ما يمكن وجوده وان لم يوجد ولا يلزم من عدم الوجود عدم الامكان وذلك كبحر من زئبق وقسموا الثاني الى ما يستحيل وجود غيره معه كواجب الوجود والى ما يمكن وجود غيره معه كشمس قال الخبيصي اثر ما مثل بواجب الوجود للقسم الاول من هذين القسمين واعلم ان مفهوم الواجب انما يكون كليا بالنظر الى حصوله في العقل اما اذا لوحظ مع حصوله في العقل برهان التوحيد فلا يكون كليا لانه لا يمكن فرض الاشتراك حاه قال العطار ولا جزئيا ايضا لان الجزئية كالكلية انما تكون بالنظر الى مجرد الحصول من غير نظر للخارج ولا للدليل العقلي اه وقسموا الثالث الى ما وجد منه افراد متناهية كالكواكب السيارة وكالافلاك وانى ما وجد منه افراد غير متناهية وقد مثل له الخبيصي بالنفوس الناطقة عندهم يقول

معنى قد يقطع به وقد يظن من غير قطع وهو كثير في الكلام (الفصل الخامس الفرق بين الكلّي والجزئي فالكلّي هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه سواء امتنع وجوده كالمستحيل او امكن ولم يوجد كبحر من زئبق او وجد ولم يتعد كالشمس او تعدد كالانسان وقد تركت قسمين احدهما محال والثاني ادب والجزئي هو الذي يمنع تصوره من الشركة فيه) ينبغي ان يشاهد الفرق بين قولنا ان تصور الكلّي لا يمنع من الشركة وبين قولنا انه قابل للشركة فان تصوره اذا لم يمنع يكون المانع من الشركة منفيا ولا يلزم من نفي المانع وجود الموجب لان مع نفي المانع الخاص قد يتحقق المنع من جهة اخرى اما بمانع آخر او بالذات بان يكون المنع غير معلل بامر خارج كما نقول : ان السواد لا يمنع كونه جامعا للبصر ان يكون علما لان امتناع كونه علما لذاته غير معلل . وكذلك الواحد ربع عشر الاربعين فيستحيل عليه ان يكون نصف عشر الاربعين لذاته مع ان تصوره بما هو تصوره لا يمنع من جواز ذلك عليه نستحضر في ذهننا مقدمة حسابية وهو ان ربع الاربعة واحدا والاربعة عشر الاربعين فالواحد ربع عشر الاربعين اما مجرد التصور فلا يظهر ان قولنا لا يمنع تصوره من الشركة لا يوجب ان يكون قابلا للشركة بل قد تمتنع عليه الشركة كما تقدم وقد يقبلها كما في مفهوم الانسان فان تصوره لا يمنع من وقوع الشركة وهم قابل لها

يقدمه العالم وعدم التناسخ فان النفوس المجردة عن الابدان غير متناهية العدد عنده واما من يقول بالتناسخ فالنفوس الناطقة متناهية عنده وقد عدل الجلال الدواني عن هذا التمثيل الى التمثيل بمعلوم الله ومقدوره قال ميرزا هو عدل عن التمثيل بالنفوس الناطقة الانسانية كما هو المشهور ليوافق مذهب الفلاسفة والمتكلمين فان معلومات الله ومقدوراته غير معلومة عندهما بخلاف النفوس الناطقة فان عدم تهاهيا مختص بمذهب الفلاسفة اه وقد مثل لهذا القسم ايضا الشيخ الملوي بصفة فان افرادها غير متناهية اذ انها الصفات الوجودية القديمة القائمة بذاته تعالى وهي لا نهاية لها كما دل الدليل على ذلك من السنة (فان قلت) يلزم من وجود هذا القسم محال وهو وجود ما لا نهاية له وقد قامت البراهين كبرهان التطبيق على استحالة ذلك (قلت) ما مثلنا به لهذا القسم لا استحالة فيه وذلك لان البراهين التي اقيمت على بطلان وجود ما لا نهاية له انما تنتهز بالنسبة الى الحادث لا القديم وقد وقع التمثيل به اذ علمت هذا فقول المص وقد تركت قسمين احدهما محال الخ يقال عليه لا استحالة على

ما مثلنا والى اجمال ما فصلناه اشار ابن عاصم في مبيع الاصول بقوله

وان يكن لا يمنع التعددا في الذهن فالكلي يدعى ابدا

وهبه في الخارج ذا تعدد او واحد كالشمس اولم يوجد

وفيه اشارة الى اقسام ثلاثة للكلي وهي ما قسمه اليها المتقدمون اه (قوله فهذا الفرق الخ) اي بين لا يمنع وبين قبول الشركة بان الاول يجامع الشركة في نفس الامر وامتناعها بخلاف الثاني هو الموجب لجعل المناطقة من اقسام الكلي الواجب الوجود لتعبيرهم في حقيقتهم بلا يمنع (قونه برهان التمانع وغيره الخ) من جملة ادلة الوحداية المقررة في اصول الدين برهان التمانع وهو من مشهور الادلة بين المتكلمين قال السعد في شرح عقائد النسفي وهو المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيها آلهة الا الله لفسدوا وتقريره انه لو امكن الالهان لامكن بينهما تمناع بان يريد احدهما حركة زيد والاخر يريد سكونه لان كلا منهما ممكن في نفسه وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وح اما ان يحصل الامر ان فيجتمع

وواقعة فيه وكذلك جميع الاجناس والانواع فهذا الفرق هو الموجب لقول ارباب علم المنطق ان اقسام الكلي واجب الوجود. فان مجرد تصور ان للعالم الاله هذا بمجرد لا يكفينا في حصول العلم بالوحدانية حتى نستحضر مقدمات برهان التمانع او غيره وحينئذ يحصل العلم بالوحدانية اما مجرد التصور فلا فساد التصور غير مانع بما هو تصور وهو مع ذلك يستحيل عليه الشركة في نفس الامر كما قلنا في الواحد مع نصف عشر الاربعين لكن اطلاق لفظ الكل عار واجب الوجود سبحانه وتعالى فيه ايهام تمنع من اطلاقه الشرعة فلذلك قلت تركته ادبا . واما القسم المستحيل فهو انهم يقولون التعدد قد يكون متناهيا كالأفلاك فانها عهد محصور وغير متناه كالانسان بناء منهم على قدم العالم وانه قد دخل في الوجود منه افراد غير متناهية . وكذلك في جميع الانواع ولما قامت البراهين على حدوث العالم كان هذا القسم مستحيلا فاقسام الكلي عندهم ستة وهي في هذا الكتاب اربعة . اذا ظهر الفرق بين الكلي والجزئي فينبغي ايضا ان يعلم من ذلك الكلية والكل والجزئية والجزء فالكلية هي الحكم على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كقولنا كل رجل يشبهه رغيفان غالبا فالحكم صادق باعتبار الكلية دون الكل والكل هو القضاء على المجموع من حيث هو مجموع . كقولنا كل رجل يشبه الصخرة العظيمة . فهذا الحكم صادق باعتبار الكل دون الكلية . والجزئية هي الحكم على بعض افراد الحقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان والجزئي هو الشخص من كل حقيقة كلية . والجزء هو ما تركب

منه ومن غيره كل كالحمة مع العشرة وجميع هذه الحقائق لها موضوعات في اللغة . فصحة اعموم للكلمة . واسماء العدد للكل
والمشكرات للكلي والاعلام للجزئي وقولنا بعض الحيوان انسان وبعض العدد زوج للجزئية وقولنا جزء موضوع للجزء وهذه الحقائق يحتاج
اليها كثير في اصول الفقه فينبغي ان تعلم (الفصل السادس في اسماء الالفاظ . المشترك هو اللفظ الموضوع

الضمان اولا فيلزم عجز احدهما وعجز احدهما اماراة الحدوث والامكان
لما فيه من شائبة الاحتياج فامكان التعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم
للمحال وهو اجتماع الضدين او عجز احدهما فيكون التعدد محالا وقوله وغيره
اي من ادلة الوجدانية

الكلام على الفصل السادس في اسماء الالفاظ

(قوله فان التعيين ان اعتبر الخ) حاصل ما اشار اليه من استحالة الوضع
لمعنيين متماثلين ان التعيين ان اعتبر دخوله في التسمية بناء على من يقول
في تفسير الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنقسه اي تخصيصه من
بين سائر الالفاظ بانه لهذا المعنى الخاص فهذا التعيين يقتضي المغايرة بين
المعنيين المعينين الذي عين اللفظ لكل واحد منهما بخصوصه كلفظ عين
الذي عين للباصرة بعينها وللجارية بعينها والمغايرة تقتضي المخالفة ثبت
عدم صحة الوضع للمثلين على هذا الاعتبار وان لم يعتبر التعيين في التسمية
كان واحدا لعدم المغايرة التي اقتضاها التعيين المنتفي على هذا الاعتبار
واذا كان واحدا فالواحد ليس بمثلين

مبحث الكلام على المتواطى والمشكك

(قوله المتواطى هو اللفظ الخ) قسم الرازي في شرح المطالع اللفظ
الكلي بالنظر الى معناه الى المتواطى والمشكك وذلك لانه ما ان يكون
معناه مستويا في افراد معناه الخارجية والذهنية كالانسان والشمس فان الانسان
مستو معناه في افراده الخارجية لا يزيد معناه في احدهما على الاخر والشمس
مستو معناه في افراده الذهنية وهذا يسمى بالمتواطى ماخوذ من التواطى
اي التوافق لتوافق افراده في معناه واما ان يكون معناه ليس بمستوي افراده
بل مختلف والاختلاف بالاولوية والاقدمية والاشدية والوجود مثال للمشكك

لكل واحد من معنيين فاكثر كالعين
وقولنا كل واحد احتراز من اسماء
العدد فانها لمجموع المعاني لا لكل
واحد ولا حاجة لقولنا مختلفين فان
الوضع يستحيل للمثلين فان التعيين
ان اعتبر في التسمية كانا محتلفين وان
لم يعتبر كانا واحدا والواحد ليس
بمثلين) جرت عادة المصنفين ان يقولوا
هو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين
فيندرج في افظهم اسماء الاعداد فان
لفظ الاثنين يصدق عليه انه وضع
لمعنيين وهما الوجدتان اللتان تركيب
منهما مفهوم الاثنين ولفظ الثلاثة
يصدق عليه انه وضع لكثر من معنيين
وكذلك بقية اسماء العدد مع انها
كلها غير مشتركة فيكون الحد غير
مانع فقلت انا لكل واحد لتخرج
اسماء الاعداد لانها للمجموعات لا
لكل واحد ويقولون ان مختلفين
يحترز به عن الاسماء المتواطئة كلفظ
الانسان فانه يتنازل جميع الاناسي
وهي متماثلة من حيث انها اناسي
مع ان اللفظ غير مشترك وهذا لا
يحتاج اليه فان لفظ الانسان وغيره
من اسماء الانواع والاجناس انما
وضع للقدر المشترك بينها لالهيا
والمشترك مفهوم واحد فما وضع
اللفظ الا لواحد وقد خرج هذا
بقولي لمعنيين فلا حاجة الى اخراجه
بقيد آخر لانه حشو في الحد بغير
فائدة والوضع للمتماثلين مستحيل
لما ذكرته من البرهان في الاصل وقولي
فصاعدا لان الاشتراك قد يقع بين
اكثر من اثنين كالعين وغيره من
الالفاظ وبين المعنيين كالقمر الحيش
والطهر والجون للابيض والاسود
(فائدة) ينبغي ان يفرق بين اللفظ

المشترك وبين اللفظ الموضوع للمشارك لان اللفظ الاول مشترك والثاني لعني واحد مشترك واللفظ ليس بمشترك والاول مجمل والثاني ليس
بمجمول لاتحاله مساة (والمتواطى هو اللفظ الموضوع لعني كني . مستوفي محالة كالرجل والمشكك هو اللفظ الموضوع لعني كني مختلف في محالة
اما بالقلة والكثرة كالنور بالنسبة الى السراج والشمس او بامكان التغيير واستحاله كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن او بالاستغناء

باقسامه الثلاث فانه في الواجب اولى منه في الممكن واقدم لان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن واشد لان آثار الوجود في الواجب أكثر كما ان آثار البياض وهو تفرق البصر في بياض الثلج أكثر مما هو في بياض العاج وانما سمي مشككا لان افراده مشتركة في اصل المعنى ومختلفة باحد الوجوه الثلاثة فالناظر اليه ان نظر الى جهة الاشتراك او همه انه متواطى لتوافق افراده فيه وان نظر الى جهة الاختلاف او همه انه مشترك كانه لفظ له معان كالعين فالناظر فيه يشك هل متواطى او مشترك فلننا سمي بهذا الاسم اه وفسر الشيخ عبدالحكيم في حواشي القطب الاولوية بالاحقية والا ليقية وفسر الاقدمية بالتقدم بالذات اذ لا اعتبار للتقدم بالزمان في التشكيك فلا يقال الماهية الانسانية اسبق في آدم منها في غيره فيلزم ان تكون من المشكك وفسر الاشدية بان يكون في البعض بحيث ينتزع العقل منه بمعونة امثال ما في البعض الاخر اه (قوله والمشكك الخ) نقل النص في شرح المحصول انه بكسر الكاف قال **لانه يشكك السامع وهو الذي يقتضيه كلام الرازي المتقدم ونقل الزركشي في تشييف السامع عن الهندي فتح الكاف فيه على انه اسم مفعول لكون الناظر يتشكك فيه في ذلك اه** (قوله واصل القسمه الخ) في حواشي الصبان عن الملوي اعلم ان النسب الخمسة اعني التواطى والتشاك والترادف والتباين والاشترك اربعة اقسام لان ثنتين منهما بين معنى اللفظ وافراده وهما التواطى والتشاك وواحدة بين اللفظ ومعناه وهو الاشتراك وواحدة بين اللفظ ولفظ آخر وهي المترادف وواحدة بين معنى لفظ ومعنى لفظ آخر وهي التباين وما يقع من الحكم بالتباين بين الالفاظ فهو بالنظر الى معانيها لا اليها نفسها (قوله سواء قوي الخ) في التوضيح ما يقتضي ان المورد لهذا السؤال هو الفهري وفي حاشية شيخ الاسلام زكريا على جمع الجوامع ما يقتضي ان المورد له هو ابن التلمساني حيث قال ما نصه واورد ابن التلمساني على المشكك وقال لاحقيقة للمشكك لان مابه التفاوت

(١) لا خلاف بين النقلين فان ابن التلمساني فهري النسب وبه يعبر حلولا اه

تواطى القوم على الامر اذا انفقوا عليه ولما توافقت محال مسمى هذا اللفظ في مساء سمي متواطيا والمشكك من الشك لانه يشكك الناظر فيه هل هو مشترك او متواطى فان نظر الى اطلاقه على المختلفات قال هو مشترك كالقراء او الى ان مساء واحد قال هو متواطى . والمشارك مأخوذ من الشركة شبهت اللفظة في اشتراك المعاني فيها بالدار المشتركة بين الشركاء . والترادفة من الردف شبه اجتماع اللفظين على معنى واحد باجتماع الراكبين على ردف الدابة وظهرها . والتباينة من البين الذي هو الافتراق والبعد شبه افتراق المسيمات في حقائقها بافتراق الحقائق في بقاعها . واصل القسمية فيها رباعية وهي ان اللفظ والمعنى اما ان يتكثرا معا وهي التباينة او يتحدا معا . كزيد والانسان وهي المتواطى . او يتكثر اللفظ فقط وهي الترادفة . او المعنى فقط وهي المشتركة . وقولنا في المتواطى الموضوعه معنى كلي احتراز عن العلم فانه الجزئي . وقولنا مستوفي محالة احتراز عن المشكك فانه مختلف في محاله . وقولي في المشكك مختلف في محاله احتراز عن المتواطى فانه مستوفي محاله فلا فارق بينهما الا للتساوي والاختلاف في المحال ثم الاختلاف قديع بكثرة الافراد وقتها كالنور فان افراد النور في الشمس أكثر وفي السراج اقل وقد يكون بامتناع التفسير وقبوله كالوجود فان الوجود الواجب لا يقبل التغيير ولا الفناء ولا العدم ولا الزوال . والوجود الممكن بخلاف ذلك فصار وجوب الوجود وامتناع التفسير كالكثره في الشمس وقبول ذلك كالقلته في السراج وقد يكون بالاستغناء كالجوهر مستغن عن محل يقوم به والعرض مفتقر

حل يقوم به فكان الاستغناء كالكثره في الشمس والافتقار كالقلته في السراج فهذه اسباب التشكيك وهي ثلاثة واصلها الاول . سواء قوي

ان دخل في التسمية فمشترك والا فهو المتواطىء واجاب عنه الغزالي بان كلا من المتواطىء والمشكك موضوع للقدر المشترك لكن التفاوت ان كان بامور من جنس المسمى فهو المشكك او بامور خارجة عنه كالذكورة والانوثة والعلم والجهل فهو المتواطىء اه وعلى كون المورد هو ابن التلمساني والمجيب هو الشباب المصن درج المحقق الاسوي في شرح المهناج اه وفي حواشي السيد على شرح المطالع ما نصه نفى المشكك بعضهم حيث قال ان كان التفاوت داخلا في مفهوم اللفظة كان مشتركا وان كان خارجا عنه كان مفهوم اللفظة وهو اصل المعنى حاصل مع الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك المخلج فيكون متواطئا واجيب عنه بان التفاوت خارج عن مفهومه الا انه داخل في وقوعه على افرادة وحصوله فيها فاعتباره قسما على حده مقابلا لما ليس فيه هذا التفاوت (قوله وجوابه فاعتبر الخ) بما حرره المص رحمه الله من الفرق بين المشكك والمتواطىء من ان التفاوت ان كان من جنس المسمى فهو المشكك او بامور خارجة فهو المتواطىء يندفع البحث بان المتواطىء يكون في بعض الافراد اكثر لاثارا واكمل منه في بعض آخر وهنا يدل على التفاوت فيكون مشككا كالانسان اذ بعض افراده كنبينا عليه الصلاة والسلام اكثر واكمل في الخواص الانسانية كالادراك من غيره وحاصل الدفع ان تلك الاثار والخواص خارجة عن المسمى فلا تشكيك

الكلام على ما يتعلق بالمرادف

(قوله والمرادفة الخ) اختلف في وقوع المرادف في الشرع وغيره فالجمهور على وقوعه واستدل في شرح المختصر المضدي على وقوعه بالاستقراء فنحو جلوس وقعود للحياة المخصوصة وسبع واعد للحيوان المفترس وبهر وبجتر للقصير وسلب وشوذب للطويل وخالف الجمهور ثعلب وابن فارس فقالا بنفي وقوعه مطلقا قال الاصفهاني وينبغي حمل كلامهم على منعه في لغة واحدة فاما في لغتين فلا ينكره عاقل قالا وما يظن انه مترادف كالانسان والبشر فمتباين بالصفة فالاول باعتبار النسيان وانه يانس والثاني باعتبار انه

وهو ان الرتبة العليا والدنيا قد اشتركتا في مقدار من المسمى وامتازت العليا بزيادة والدنيا بنقص فنقول اللفظ اذ كان موضوعا للمشترك فقط فهذا المشترك مستوفي محاله انما صحبه زيادة في محل ونقص في محل آخر واذا كان مستويا كان متواطئا لا مشككا فحصل الاستواء في المحال والاختلاف بغير المسمى لا يقدر دليل ان المتواطىء لا بد ان تختلف مسمياته بامور خارجة عن المسمى فان مفهوم الرجل قد اختلف بغير الرجولية من الطول والقصر والعلم والجهل وغير ذلك حتى عد الرجل الواحد بالالف من الرجال وذلك لا يقدر في كونه متواطئا . وان كان اللفظ المشكك موضوعا للمشترك بين محاله بقيد الزيادة في احد المحليين والنقص في الاخر فهو موضوع لمختلفين فهو مشترك لا مشكك . فلا حقيقة حينئذ للمشكك بل هو اما متواطىء واما مشترك جوابه : ان ما وقع به الاختلاف ان كان من جنس المسمى فهو المشكك فان زيادة النور نور او من غير جنسه فهو المتواطىء فان العلم والشجاعة وغير ذلك اجناس آخر مباينة للرجولية وليست منها فوقع الاصطلاح على ان المختلف بجنسه هو المشكك والمختلف بغير جنسه هو المتواطىء واللفظ لم يوضع في القسمين الا للمشترك مع قطع النظر عن الزيادة والنقص فان قلت . فيتعين تامك ان تزيد في الحد في المشكك فنقول : مختلف في محاله بجنسه حتى يخرج المتواطىء الذي اختلافه بغير جنسه والانحدك باطل بعدم المدح له لدخول المتواطىء فيه . قلت نعم جنسه والا فحدك باطل لعدم المنع ذلك حق (والترادفة هي الالفاظ الكثيرة لمعنى واحد كالقمح والبر

بادي البشرية اي ظاهر الجمد ورده في الايات باننا تقطع بان العرب تطلق
الانسان حيث لا يخطر ببالها معنى النسيان او الانس والبشر حيث لا يخطر
ببالها معنى بادي البشرية وذلك يقتضي عدم اعتبار ذلك في المعنى والا لم
يتصور اطلاقهم له واستعماله في معناه من غير ملاحظة ذلك مع انه جزء المعنى
على هذا التقدير ولا يمكن استعمال اللفظ في معناه من غير ملاحظة جرئية اه
وذكر في شرح المختصر الاصولي دليل هذا القول بان له لو وقع المترادف
لزم ان يخلو الوضع الاخر عن التائدة واللازم باطل بيان الملازمة ان الواحد
كاف في الافهام فلا فائدة للوضع الاخر واما بطلانه فلانه عبث وهو على
الحكيم غير جائز واجاب عنه باننا لا نسلم عدم الفائدة بل له فوائد منها
تفسير النظم والنثر بان يصح احدهما للقفية دون الاخر او للفاصلة دون رديفه
او تيسر مع احدهما الوزن دون الاخر ومنها التوسع في التعبير لكثرة الذرائع
الى المقصود فيكون افضى اليها ومنها تيسر انواع البديع كالتجنيس بان
يوافق احدهما غيره في الحروف دون صاحبه نحو رحبه ولو قال واسعة لعدم
التجنيس وخالف الجمهور ايضا الامام الرازي في وقوعه في كلام الشارع
قال لانه ثبت على خلاف للحاجة اليه في النظم والنثر وذلك منتف في كلام
الشارع واعترض على الامام المص في شرح المحصول وابن السبكي بالعرض
والواجب والسنة والتطوع ويجاب بان هاته اسماء اصطلاحية اي اصطلاح عليها
حملة الشرع وليست شرعية لعدم وضع الشرع لها ويرد على كلام الامام في
قوله وذلك منتفان من فوائد المترادف ان احد اللفظين قد يناسب الفواصل
دون الاخر وذلك متات في كلام الشارع لاعتبار الفواصل فيه بل قد تقتضيا
البلاغة وغاية الامر انا لا نسبي ذلك سجما لكن هذا امر آخر وراء تحقيق
الفائدة كذا في ابن قاسم ثم اعلم انه يجوز على الصحيح ايضا وقوع احد
مترادفين مكان الاخر الا فيما تعبد بلفظه كالتكبير في الصلاة والقراءة
وحد لا بد المنع مطلقا سواء كان من لغتين او من لغة واحدة وفرق
البيضاوي ونحني. هندي بين ما كان من لغة واحدة وبين ما كان من لغتين
فاجاز في الاول دون الثاني قال الموضح واختلف اهل مذهبنا في العاجز

عن النطق بتكبيرة الاحرام لكونه اعجيبا هل يعبر عنها بلغته او تكفيه النية او يدخل في الصلاة بما دخل في الاسلام اقول (قوله متى اختلف النخ) قال حجة الاسلام سواء تفاضلت الالفاظ والمعاني كالانسان والفرس او تواصلت كالسيف والصارم فان الصارم دل على موضوعه بوصف الحدة بخلاف السيف ومن ذلك ان يدل كل واحد منهما على وصف الموضوع الواحد كالصارم والمهند فان احدهما يدل على حدته والاخر على نسبته ومن ذلك ان يكون احدهما وصفا والاخر وصف الوصف كالناطق والفصيح اه ومثله في شرح الرازي على الشمسية وزاد قوله ومن الناس من ظن ان مثل الناطق والفصيح ومثل السيف والصارم من الالفاظ المترادفة لصدقهما على ذات واحدة وهو فاسد لان الترادف هو الاتحاد في المفهوم للاتحاد في الذات نعم الاتحاد في الذات من لوازم الاتحاد في المفهوم بدون العكس اه اي يلزم من الاتحاد في المفهوم الاتحاد في الذات بدون العكس (قوله وقال الامام فخرالدين النخ) في شرحه للمحصل اثر نقله ما نصه هذا التفسير لم ار احدا يساعده عليه بل نص الزمخشري وغيره على ان المترجل ما لم يسبق بوضع كفظان وهو قد اشترط الوضع عكس ما قالوه وكذا قال شرفالدين في شرح المعالم انه لم يوافق احد من النحاة ومختصرات المحصول تابعته وسيفالدين فسر المترجل بما فسره هو به ونقله تابعه لانه بعده في التصنيف وان عاصره في الزمان والظاهر ان هذا التفسير غير جيد لانه لم يصححه اصطلاحا لنفسه وانما تعرض في هذا الفصل كله لبيان اصطلاح النحاة من العلم والمنقول والحقيقة والمجاز فكلها اصطلاحات المتقدمين وقد اكثر المطالعة على هذا الموضوع فلم اجد الا ما اخبرنا به قال صاحب كتاب الزينة المترجل ما انشد القصيدة ارتجالا ماخوذ من الرجل لما كان الواقف على رجل واحدة لا يتمكن من الفكر فسمي الشعر الذي لم يسبق بفكر مترجلا ولنا شبه به اللفظ الذي لم يسبق بوضع مترجلا اه ونقل الاسوي في شرح المنهاج كلام المص هنا وسلمه وقال بعده ولعل البيضاوي لم يذكره

لهذا السبب

والحنطة . والمتباينة هي الالفاظ الموضوع كل واحد منها لمعنى كالانسان والفرس والطيور ولو كانت للذات والصفة وصفة الصفة نحو زيد متكلم فصيح) متى اختلف المفهوم بين المسمين الالفاظ متباينان وان كانا في الخارج متحدين كاللون والسواد متحدان في الخارج ولفظاهما متباينان لتغاير المفهومين عند العقل وقد يكونان متعددين في الخارج كالانسان . والفرس (والمرجل هو اللفظ الموضوع لمعنى لم يسبق بوضع آخر) المترجل مشتق من الرجل ومنه انشد ارتجالا اي انشد من غير روية وفكرة لان شان الواقف على رجل يشغل بسقوطه عن فكرته فشبه الذي لم يسبق بوضع بالذي لم يسبق بفكر هذا هو اصطلاح الادباء ذكره صاحب المفصل وغيره فجعفر في النهر الضخيم مترجل وفي الشخص علما ليس بمترجل لتقدم وضعه للنهر الضخيم وكذلك زيد مترجل بالنسبة الى الصدر الذي يقول فيه زاذ يزيدي زيدا وغير مترجل بالنسبة لعله علما على شخص معين . وقال الامام فخرالدين هو المنقول عن مساهم لغير علاقة ولم ار احدا غيره قاله فيكون باطلا لانه مفسد لاصطلاح الناس فاذا لم يوجد لغيره لم يكن اصطلاحا لغيره فعلى رايه يكون جعفر وزيد في الشخصين المعينين مترجلين لانهما نقلتا للعلاقة (العلم هو الموضوع لجزئي كزيد) هذا هو علم الشخص ويكون في الاناسي كزيد والملائكة كجبريل . وقيل في اسم الله تعالى انه علم قاله

مبحث الفرق بين علم الجنس واسم الجنس

(قوله وتحرير الفرق بين علم الجنس الخ) قد اوضح المص الفرق بين هاته الامور الاربعة في خصائصه بما لا مزيد عليه ونصه الخبصية الرابعة عشر العلمية للاشخاص والاجناس وهي من خصائص الاسماء دون الافعال والحروف فلم يضعوا من صيغ الافعال والحروف علما على شيء بطريق الاهالة بل قد يكون العلم في الاسماء منقولاً عن فعل ماضٍ كشمركعسف اسما رجلين او مضارع كتغلب ويشكر اسمان لقبيلتين اما بطريق الاهالة فلم يوجد علم على شيء ولم يوجد في الحروف لا بطريق الاهالة ولا بطريق النقل فيما علمت وما رايته من منقولات النحاة ثم العلم ينقسم الى اقسام احدهما علم الشخص نحو زيد من الاناسي ولا حق من الخيل وثانيها علم الجنس حيوان كاسامة للاسد وثعاله للتغلب وغير ذلك وثالثها اعلام المعاني كسبحان علم على التسبيح وشعوب علم على الموت وكيسان علم على القدرة وبر علم على العبرة ورابعها اعلام اجناس في الزمان نحو غدوة وبكرة وسحرا اذا اردتها من يوم بعينه هي اعلام ولا تنون ولا تنصرف للتانيث والعلمية وفي سحر العلمية والعدل على ما تقرر في علم النحو وخامسها اعلام اجناس صيغ الالفاظ وهي صيغ التفعيل التي يوزن بها كقولك فعلان الذي موثته فعلى وافعل صفة لا ينصرف ووزن طلحة فعله ووزن اصبع افعل فهذه اعلام اجناس في الوضع الاول وسادسها اسماء التوكيد نحو اجمعون واكتعون الى ان قال اذا عرفت اقسام العلم فاعلم ان هاهنا موضعا لا يكاد يوجد من يحرره وهو الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ولقد دخل شمس الدين الخسروشاهي مفيد الانام فخرالدين الديار المصرية وكان يقول لنا ليس في الديار المصرية من يعرف الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ولقد صدق فاني طول عمري لم ار من الفضلاء من يعرفه غير الشيخ شمس الدين الخسروشاهي وعنه انقله لا عن غيره وتحرير الاشكال فيه ان لفظ الاسد يصدق على ما لا يتناهي من افراد جنسه وهو نكرة في نفسه ليس بعلم ولا يخص شخصا دون شخص واساده كذلك يصدق على ما لا يتناهي على افراد هذا الجنس لا يخص واحدا

صاحب الكشاف لجران النعوت عليه فيقال الله الملك القدوس وتجري الاعلام في الحيوان البهيمي نحو داحس والغبراء للخيل والبلاد كمة . والحيال كاحد . والانهاز كالنيل والبقياع . كنجد وتهامة . واما علم الجنس كاسامة وثعاله فانه موضوع لكلي بقيد تشخصه في الذهن فيصدق اسامة على كل اسد في العالم وثعاله على التغلب اين وجدوكذلك جميع اعلام الاجناس وقد . ذكر منها صاحب الفصل جملا كثيرة . وتحرير الفرق بين علم الجنس واسم الجنس وهو من نفائس المباحث ومشكلات الطالب وكان الخسروشاهي يقرره ولم اسمعه من احد الا منه وكان يقول : ما في البلاد المصرية من يعرفه غيري وهوان الوضع فرع عن التصور فاذا استحضر الوضع صورة الاسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة في ذهنه هي جزئية بالنسبة الى مطلق صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة في هذا الزمان ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر

دون واحد منه واي فرد صدق عليه اشد صدقا من اسامه فيلزم بالضرورة ان يكون اسم جنس لا علم جنس لان الفرق لغير خصيصية لا يتصور وانما فرقنا بين زيد ققلنا هو علم وبين الانسان لم نقل علما لان زيدا يخص شخصا معينا وانسانا لا يخص معينا فجعلنا الخاص علما والشائع نكرة ليس بعلم فاذا وجدنا لفظين شائعين في جنس كيف تقول احدهما اسم علم والاخر اسم جنس هنا ترجيح من دون مرجح وهو محال فكيف يعتقد انه واقع هذا تحرير الاشكال (والجواب عنه) ان لفاعله دليلا وفيه تحقيق و فرق اما الدليل فان وجدناهم يقولون مررت باسامه فلا يخفونه ولا ينونونه ومررت باسد فينونونه ويخفون ققلنا لا مانع لاسامه من الصرف الا انه اجتمع فيه العلمية وتأييث الهاء فاستدلنا على المؤثر بالاثر فهذا هو الدليل واما التحقيق والفرق فهو ان الوضع فرع التصور فلا يضع الواضع لفظه الشيء حتى يتصوره فاذا حضرت صورته في ذهنه فحينئذ يضع لها فلك الصورة الحاضرة في ذهنه هي فرد من افراد تصور ذلك الجنس بدليل انها تعقبها الغفلة وتاتي بعد الغفلة صورة اخرى مماثلة للاولى وبدليل انه يقع في ذهن عمر صورة اخرى مساوية للصورة الكائنة في ذهن زيد وبهذا التقرير يظهر لك ان هذه الصورة الحاضرة الكائنة في ذهن الواضع فرد من افراد صورة الاسد وانها فرد مشخص من التطورات نسبتها للصورة كنسبة زيد لمعنى الانسان فكما ان زيدا شخص معين من جنس الانسان فهذه الصورة شخص معين من جنس تصور الاسد اذا تقرر هنا فهذه الصورة المشخصة الواقعة في ذهن الواضع فيها اعتباران احدهما تشخيصها وتعيينها والثاني ما اشتملت عليه من مطلق الصورة الذي هو قدر مشترك بين جميع تصورات الاسد فان كل فرد من جنس لابد ان يكون فيه القدر المشترك بين افراد ذلك الجنس فكلمنا امتلزم زيد مطلق الانسان تستلزم هاته الصورة مطلق الصورة اذا تقرر ان فيها اعتبارين فاذا وضع الواضع لفظا من هذه الصورة من جهة خصوصها وتعيينها وتشخيصها فذلك اللفظ هو علم الجنس وهو اسامة مثلا وان وضع لها من جهة عمومها وكونها صورة لاهذه الصورة المعينة بل القدر المشترك الذي اشتملت عليه فهذا اللفظ هو اسم الجنس وهو

الاسد مثلا وهنا التقرير مناسب للعلمية فان زيدا انما كان علما لكونه وضع
للماهية بوصف التشخيص فكذلك هذه الصورة اذا وضع لهذا بوضع التشخيص
الذهني لان ذلك اللفظ علم للجنس فيكون الفرق بين اسم الجنس وعلم
الجنس ان علم الجنس وضع الصورة الذهنية بوصف التشخيص الذهني واسم
الجنس وضع لها من حيث عمومها لا من جهة خصوصها ويكون الفرق بين علم
الجنس وعلم الشخص ان علم الجنس وضع للماهية بوصف التشخيص الذهني
وعلم الشخص وضع للماهية بوصف الشخص الخارجي فقد وجد الفرق بين
الثلاثة فان (قلت) اذا كان علم الجنس هو اللفظ الموضوع للصورة الذهنية بوصف
التشخيص الذهني فيكون موضوعا لشخص معين كما قلت والشخص المعين كيف
يصدق على ما لا يتناهي باعتبار قدر مشترك بين تلك الافراد وانما يصدق باعتبار قدر
مشترك اذا كان موضوعا له ولو كان موضوعا لمشترك كيف يكون من ذلك
الوجه موضوعا لشخص معين والتعيين والتشخيص ينافي التجريد والامر
الكلّي فكيف يصدق ما وضع للشخص على افراد باعتبار امر كلي على صفة
عدم النهاية مع ما بينهما من التضاد بل لا يصدق ما لشخص الا على ذلك
الشخص بعينه دون غيره فمتى كان يصدق على ما لا يتناهي باعتبار مشترك
بينهما لم يكن موضوعا لمعين واتم ادعيته (قلت) سواء حسن والجنوب عنه
ان الصورة الكائنة في الذهن هي مجردة من الاشخاص فانا اذا جردنا زيدا
عن مشخصاته لم يبق الا الصورة الاولى التي تعينت بعد تجريد زيد وكذلك
اذا جردت جميع اشخاص نوع او جنس لم يبق منها كلها بعد التجريد الا
صورة واحدة فكذلك الصورة الحاصلة في الذهن من مفهوم الاسد هي مجردة
من جميع اشخاصه وكل مجرد من اشخاص هو كائن في تلك الاشخاص
قبل التجريد والا لما وجد بعد التجريد واذا كان الحاصل بعد التجريد كائنا
في المجردات قبل التجريد صدق وهو في الذهن على جميع الاشخاص
لوجوده فيها فهذا سر دقيق يعيي دركه اكثر الفضلاء وقد باحث فيه جماعة
من اعيان العلماء فصعب عليهم تحقيقه وضبطه فتامله حق التأمل وقد ظهر
لك الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس وعلم الشخص وانها امور متباينة

اه كلامه فهذا الفرق الذي ذكره المص عن شيخه المحقق الخسرو شاهي درج
عليه غير واحد من فحول علماء العربية كالشيخ جمال الدين ابن هشام في
معنى اللبيب في الكلام على الوجود مثلثه في الجنبي اللاني لابن ام قاسم وهو
الماخوذ من كلام سيويه وعليه درج جمهور الاصوليين واليه اشار تاج الدين
السبكي في جمع الجوامع في مسالة اللفظ والمعنى ان اتحدنا بالخ بقوله والعلم
ما وضع لمعين لا يتناول غيره فان كان التعيين خارجا فعلم الشخص والافعلم
الجنس وان وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس اه ويوافق علم الجنس
فيما ذكر المقيد واسم الجنس المعرف بال التي لتعريف الماهية الا ان الفرق
بينه وبين الاخير من جهة ان دلالة علم الجنس على الماهية المعينة في الذهن
بجوهره واسم الجنس المعرف دلالاته على ذلك بالالة ويوافق اسم الجنس فيما
ذكر المطلق فان كلا منهما يدل على الماهية بلا قيد ويقابلها النكرة اذ هي
موضوعة للماهية بقيد وحدة ما ويعبر عنها بالفرد المنتشر وبواحد لا بعينه فالتكرة
واسم الجنس والمطلق امور متغايرة في المفهوم وان كانت متساوية في
المصدق والى هذا ذهب جمهور الاصوليين وقال الامدي وابن الحاجب اسم
الجنس موضوع للماهية بقيد الوحدة فهو النكرة بعينها ويرادفها المطلق فالثلاثة
عندهما مترادفة مفهوما وما صدقا وبما قالاه في مدلول اسم الجنس صرح
سيد المحققين في شرح المفتاح والى هذا الخلاف اشار تاج الدين السبكي
في جمع الجوامع في الكلام على المطلق والمقيد بقوله المطلق اللال على
الماهية بلا قيد وزعم الامدي وابن الحاجب دلالاته على الوحدة الشائعة
توهما النكرة اه وقد بقي في المقام فرقان منسوبان لفارسي حلبة التحقيق
وقرقي ساء الكمال العلامة تاج الدين وولده الجلال نقلهما المحقق البدر
الدمايني في شرح معني اللبيب عن الجلال السبكي في طبقاته وقد شنف بما
اظهره من الفرق فيهما المسامع وخالف ما درج عليه من الفرق في جمع
الجوامع ونص كلامه مسالة معروفة بالاشكال موصوفة بمغالبة الرجال مشهورة
بالفرسان مذكورة لتصحيح الاذهان اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي
باعتبار وقوعها على الافراد وعلم الجنس موضوع لها مقصودا به تمييزا للجنس

عن غيره من غير نظر الى الافراد هذا هو الذي كان الشيخ الامام يختاره في الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس وقد ذكرت ذلك مبسوطا في منع الموانع وانا قائل بما قاله الوالد رحمه الله تعالى غير ان لي فيه زيادة ونقضا ومعه مباحثة اما الزيادة فاني لا اشترط في اسم الجنس اعتبار وقوعه على الافراد وانما اكتفي بملاحظة الواضع عند الوضع للافراد فاقول اسم الجنس موضوع للقدر المشترك بين الصورة الذهبية والخارجية ملاحظا فيه الصورة الخارجية فلك ان تجعل قول الشيخ الامام باعتبار وقوعها على الافراد ما ذكرناه فلا يكون ما ذكرناه زيادة ولك ان تجعل اسم الجنس مشروطا فيه الصورة الخارجية فلا يكون ما في الذهن موضوعا له وهو الظاهر من كلامه غير اني لانراه واما النقص فقوله في علم الجنس انه الموضوع للماهية مقصودا به التمييز ان عنى بقصد التمييز مطلق التمييز فكل موضوع هكذا قصد تمييزه عن غيره وان عنى امرا اخر فلا بد من بيانه فانا انقص هنا القيد واقول علم الجنس هو الموضوع للماهية غير معتبر فيه الافراد ثم قال الشيخ الامام تقريبا على الفرق الذي ابداه اذا دخلت الالجنسية على اسم الجنس ماوى علم الجنس واقول ينبغي على هذا ان لا تدخل على اسم الجنس الالف واللام الجنسية الا اذا صحبها العموم واما اذا اقتصر على اصل الحقيقة فالمعنى مستفاد قبل دخول ال ونظير ذلك قول الشيخ الامام في كل انها لا تدخل على المفرد المعرف باللام اذا اريد بكل منهما العموم لعدم الفائدة ثم قال ويستنتج من هذا ان علم الجنس لا يثنى ولا يجمع لان التثنية والجمع انما يكونان للافراد (قلت) وهنا صحيح فلا ينبغي تثنيته وجمعه الا على تاويل وتحصل من هذا ان الواضع يتصور الماهية ثم قد يضع لها من حيث هي وقد يضع لها بقيد يعنها في الخارج وقد يضع لها للصورة الحاصلة في ذهنه وقد يضع لها الصورة في الذهن غير مخصص لها بالوضع وقد يضع لها ملاحظا الافراد خارجية غير مخصص لها بالوضع فهذه خمسة اقسام واسم الجنس عندي منها الخالص وعلم الجنس الرابع وكان الخسروشاخي يقول علم الجنس موضوع لها بقيد الشخص الذهني واسم الجنس الموضوع لها بدون ذلك القيد فجعل

على الجنس الصورة الثالثة مما ذكرناه واسم الجنس الصورة الاولى وكان
يتبجح بهنا الفرق واعترض عليه الشيخ الامام بانه ينبغي ان يشترط ان يكون
الوضع لصورة ذهنية واحدة لان العلم انما يكون كذلك وح لا يصدق على
غيرها من الصور قال وبهنا يفسد فرقه لان اسامه ونحوه من اعلام الاجناس
لا يختص بواحد قال فان اخذ في وضعه للصورة الذهنية ما يشبهها من الصور
او المنتزع من بينها ساوى الوضع الخارجى فكيف يجعل احدهما علما والاخر
نكرة قال فالحق ان العلم انما يكون موضوعا لشخص واحد لا تعدد فيه وانما
العرب اجرت على اسامه ونحوه حكم الاعلام ولعلمهم شبهوا الصورة الذهنية
وان اختلفت بالصورة الواحدة فيتم ويصح ما قاله الخسر وشاهي (قلت) ان تم
هنا الوجه فلا يتم من جهة قوله بقيد الشخص الذهني فانه صريح في ان
الوضع لصورة شخصية في الذهن اخص من سائر الصور وقول الشيخ الامام
العلم انما يكون لواحد لا تعدد فيه اقول ذلك العلم التحقيقي وهو علم
الشخص وهو الموضوع للمباهية بقيد تعيينها وتشخصها في الخارج بالنسبة الى
واحد معين وليس الكلام فيه انما الكلام في علم الجنس فلم قال انما
يكون لواحد معين (فان قلت) وهل يكون العلم لمتعدد (قلت) قال النحاة في
باب غير المنصرف العدل تحقيقي وتقديرى وفسروا التقديرى بانه الذي
اضطررنا اليه حين وجدناهم يعاملونه معاملة المعدول بان منعه من الصرف
واقول على مساق هذا الشيء رايت له نحوى عصرنا عبد الله ابن هشام رحمه
الله تعالى (قد يقال) على ذلك العلم علمان تحقيقي كزبد وعلم تقديرى كاسامه
فانا انما حكمنا بكونه علما حين وجدناهم عاملوه معاملة الاعلام فمنعه من
الصرف ومن دخول ال ومن الاضافة وصححو الابتداء به في قولهم اسامة
اجرى من ثعالبه وجوزوا مجيء الحال منه في قولهم هنا اسامة مقبلا ونعته
بالمعرفة دون النكرة ولولا ذلك لقضينا بانه نكرة شائع في افراد جنس الاسد
فهنا من الاستدلال بالاثار على الموتر وكذلك مسألة العدل سواء الى هنا
كلامه اه وانت اذا صعدت النظر في كلام هذا المحقق تجده مصرحا فيما
نقله عن الشيخ ابن هشام بان حكمهم على نحو اسامه بكونه علما ليس الا

لعمارتهم اياه معاملة الاعلام ولهذا قال انه علم تقديري واما معنى العلمية التحقيقية فهي غير موجودة فيه لان مقتضى وجودها هو ان لا يصدق اسامه الا على صورة شخصية في الذهن اخص من سائر الصور لا ان يصدق على ما لا يتأهى وما سبق لنا نقله عن مصنفنا الشهاب فيما اوضح به في خصائصه فرق شيخه من السؤال والجواب يقتضي خلاف هذا الكلام وذلك لانه يقتضي انه علم تحقيقي واستشعر ورود السؤال بان الصدق على كثيرين ينبو عن كونه علما تحقيقي فاورده في السؤال واجاب عنه بما تقدم بسطه وحاصله ان الصدق على كثيرين لا ينافي علميته لانه انما جاء من جهة ان هاته الصورة المعينة في الذهن هي مجردة عن جميع اشخاصه وذلك يقتضي وجودها في الاشخاص قبل التجريد والا لما وجدت بعده واذا كانت كذلك صدقت على كثيرين لوجودها فيها (فان قلت) اين انت من ذكر الفرق بين علم الجنس واسمه الذي عليه المحقق الشمني في هذا المقام عول ونقله عن سيد المحققين في حواشي المطول الذي حاصله ان الفرق بين المعرفة بلام الماهية وبين اسم الجنس النكرة على القول بوضعه لواحد من احاد جنسه كالفرق بين علم الجنس المستعمل في فرد نحو لقيت اسامه واسم الجنس نحو رايت اسدا وهو ان اسدا موضوع لواحد من احاد جنسه فالاطلاق عليه اطلاق على اصل وضعه واسامه والمعرف بال هذه موضوعان للحقيقة المتحدة واذا اطلق على الواحد فانما اريدت الحقيقة ولزم من الاطلاق عليها باعتبارها لوجود التعدد ضمنا (قلت) هو حقيق في هذا المقام بالاهتمام لما في ذلك النقل من الاختلال ويأنه من وجهين الاول انه نسب الى الشريف ما قاله السعد في المطول والثاني ان ما قاله السعد من الفرق ليس هو فرقا بين ما نحن بصدد بيان بل انما هو في الفرق بين المعرفة بلام الحقيقة والمراد به فرد منها اعني المعرفة بلام العهد الذهني وبين اسم الجنس النكرة لا بين المعرفة بلام الحقيقة من حيث هي مساوي لعلم الجنس وبين اسم الجنس الذي كلامنا في الفرق بينهما وقوله من وضع لها من حيث خصوصها الخ) حاصل هذا الفرق يدور كما حققناه سابقا على ان الحقيقة ان كانت حاضرة في ذهن الواضع مع

والجميع مشترك في مطلق صورة الاسد. فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الاسد فان وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس او من حيث عمومها فهو اسم الجنس وهي من حيث عمومها وخصوصها تنطبق على كل اسد في العالم بسبب انما اخذناها في الذهن بمجرد عن جميع المحصوريات فتنتطبق على الجميع فلا جرم يصدق لفظ الاسد واسامة على جميع الاسود لوجود المشترك فيها كلها فيقع الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس بخصوصن الصورة الذهنية والفرق بين علم الجنس وعلم الشخص ان علم الشخص موضوع للحقيقة بقيد الشخص الخارجي وعلم الجنس موضوع للماهية بقيد الشخص الذهني (والمضمر هو اللفظ المحتاج في تفسيره الى لفظ منفصل عنه ان كان غائبا او قرينة تكلم او خطاب فقولنا الى لفظ احتراز من الفاظ الاشارة وقولنا منفصل عنه احتراز من الموصولات وقولنا قرينة تكلم او خطاب ايندرج ضمير انتكلم والمخاطب) المضمر ماخوذ من الضمور لانه مختصر قليل الحروف بالنسبة الى اظلالها ومن الضمير لانه يكتفى به عما في الضمير وهو الاسم الظاهر او مساه ولا يد له من مفسر فقد يكون لفظا منفصلا عنه نحو زيد

اعتبار حضورها وتشخصها ذهنًا فهو علم الجنس أو من حيث حضورها في
الذهن لا يندك الاعتبار فهو اسم الجنس ونقل هنا الفرق المحقق الحفني
في حواشي الأشموني وبعد نقله قال ولي فيه وقفة لأن اسم الجنس على
تقدير كونه موضوعًا للحقيقة يلزم أن يكون معرفة لأن الحقيقة من حيث هي
متحدة معينة ذهنًا وعدم اعتبار قيد الحضور معها لا يخرجها عن التعيين وح
فالفرق المذكور من جهة المعنى لا يجدي نفعًا في إجراء أحكام المعارف
على علم دون اسمه ويؤيد ذلك حكمهم على مدخول الـ الجنسية في فو لك
الرجل خير من المرأة بأنه معرفة مع أن المراد بمدخولها الحقيقة من حيث
هي مع أن جعل اسم الجنس قسيما للنكرة ينافي حصر الجمهور الاسم في
المعرفة والنكرة ومنهم القائلون بهذا الفرق فالذي يختاره العقل ويبيد إليه
أن اسم الجنس كالنكرة موضوع للفرد المنتشر هذا كلامه وقوله فالذي
يختاره الخ في هذا الذي اختاره ميل إلى مذهب الامدي وابن الحاجب
من ترادف اسم الجنس والنكرة هذا وقد حقق النجم التونسي الشيخ ابن
سعيد في حواشي الأشموني هذا الفرق بما يؤخذ منه رد هذا التوقف وقصده
بذلك التحقيق رد التوقف وإن لم يصرح به ونصه بعد أن ذكر الفرق وأصل
ذلك أن حقيقة المعرفة على ما قاله المحققون ما أشير به إلى معين من حيث
ذاته وقصد ملاحظة تعيينه وإن كان معينًا في نفسه فإن بين مصاحبة التعيين
وملاحظته فرقًا بينا إذ لا يلزم من الأول الثاني ومن هنا كانت الماهية المطلقة
غير الماهية المجردة والمخلوطة وح يظهر أنه لا يلزم من كون اسم الجنس
موضوعًا للحقيقة المتحدة في الذهن المعينة أن يكون معرفة لأن الكون معرفة
يتبع ملاحظة التعيين في الوضع لا مجرد مصاحبته وعدم ملاحظة التعيين في
الوضع وإن كان لا يخرج الحقيقة عن كونها معينة في نفسها لا كنه يخرجها
عن ملاحظته الذي هو مناط التعريف ولو كان مناط التعريف مجرد مصاحبة
التعيين لزم عدم الفرق بين النكرة وعلم الشخص لأن الفرد يصحبه
التعيين قطعًا ثم اسم الجنس إذا عرف بال التي هي للحقيقة لم يبق المراد
منه الماهية من غير ملاحظة التعيين والا لم يكن معرفة بل المراد منه الماهية

الملاحظ تعيينها الا ان الملاحظة فيه من الاداة لا من جوهر اللفظ كما في علم الجنس وليس ينا في هنا حصرهم الاسم في المعرفة والنكرة لانه نظر فيه لدخول علم الجنس في المعرفة واتحاد النكرة باسم الجنس في الاستعمال اه كلامه وقوله ومن هنا كانت الماهية المطلقة الخ الماهية المطلقة هي الماهية لا بشرط شيء والماهية المجردة هي الماهية بشرط لا شيء والمخلوطة هي الماهية بشرط شيء التي تعتبر مصحوبة بالتشخص

مبحث الخلاف في مسمى المضمرات واسماء الاشارات

(قوله اختلف الفضلاء في مسمى لفظ المضمر الخ) اعلم ان تفصيل هذا الكلام يستدعي تقديم مقدمة يتضح بها المرام وهي انهم قسموا اللفظ الموضوع من حيث تشخص المعنى وعمومه وخصوص الوضوع وعمومه على ما يقتضيه التقسيم العقلي ابتداء اربعة اقسام لان المعنى اما مشخص اولاً وعلى كل تقدير فالوضوع اما خاص واما عام القسم الاول ما يكون موضوعاً للمشخص باعتبار تعقله بخصوصه ويسمى هذا الوضوع خاصاً لموضوع له خاص كما اذا تصورت ذات زيد ووضعت لفظ زيد بازائه القسم الثاني ما وضع لمشخص باعتبار تعقله لا بخصوصه بل بامر عام ويسمى ذلك الوضوع عاماً لموضوع له خاص كالضمائر على قول وهذا القسم مما يجب ان يكون معناه متعدداً تحقيقاً لمعنى العموم وتساوي المعنى في افراده القسم الثالث ما وضع لامر كلي باعتبار تعقله ويسمى هذا الوضوع عاماً لموضوع له عام كما اذا تصور معنى الحيوان الناطق ووضع لفظ الانسان بازائه وكما في وضع المضمرين على قول انقسم الرابع ما وضع لكلي باعتبار تعقله بخصوصية بعض افراده فهاته الصورة قد صرح البعض باستحالتها وقال السيد في حواشي المطول انها غير معقولة ووجه ذلك في حواشي العبد بان الجزئي ليس وجهاً من وجوه الكلي ليتوجه به العقل اليه فيتصوره اجمالاً بخلاف العكس اه وبين بعض حواشي الرسالة الوضعية العضدية عدم معقولية هاته الصورة بان الجزئيات لاتصالها وتعلقها بالحواس الخمس الظاهرة لا ترتبط بالكليات المتعلقة بغير الحواس بخلاف الكليات لانها لعدم تعلقها بالجزئيات وغيرها وفي حواشي

مررت به وهذا هو الاصل ثم يقوم مقامه امور آخر تصيره معلوماً كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة مباركة ولم يتقدم للقرآن الكريم ذكر بل كان معلوماً بالمحاورات المتقدمة وكقوله تعالى « كل من عليها فان » ولم يتقدم للارض ذكر لكنها معلومة بالسياق وكقوله تعالى « حتى توارت بالحجاب ولم يتقدم للشمس ذكر . اما الموصولات فلا بد ان تتصل صلاتها بها نحو مررت بالذي قام وبين قام او بما قام . واسماء الاشارات هذا وتلك وهو اءلاء واولاء لا بد معها من مفسر واصله ان يكون فعلاً من اشارات الاعضاء او غيرها والمضمرات ثلاثة اقسام للتكلم والمخاطب والغائب فالمحتاج لما تقسم انما هو ضمير الغائب نحو هو وهي وهما وهم وهن . واما المخاطب نحو انت وانت وانتما وانتم وانتن والتكلم نحو انا ونحن فلا يحتاج شيء من هذين القسمين الى معرفة لفظ ظاهر بل من قال لك انا عرفته وان لم تعرف اسمه وكذلك من قلت له انت انتظم الكلام بينكما وان لم تعرف اسمه بل قرينة التكلم والمخاطب كافية ذلك فلذلك نوع المحتاج اليه في بيان المضمر الى لفظ او قرينه (فائدة) جليلة اختلف الفضلاء في مسمى لفظ المضمر حيث

المحقق السيلكوتي على المطول بعد نقله لكلام السيد في الحواشي العضدية السابق قيل قد جوز قدس سره كون الاخص معرفا للاعم فلم لا يجوز ان يكون الجزئي مرآة لملاحظة الكلي اجاب عنه بان الجزئي لكونه حاصلًا من طريق الحواس كيف يكون آلة لملاحظة من حصوله بطريق العقل اه واجاب بعض حواشي شرح الرسالة العضدية بان ما جوزه السيد هو التعريف بالاخص الكلي والمنفي هنا هو التعريف بالخاص الجزئي الحقيقي فلا مخالفة فقد آل الكلام الى عدم اعتبار هاته الصورة في المقام اذا علمت هاته المقدمة فاقول قد وقع خلاف بين الفضلاء في وضع المضمرات واسماء الاشارات وغيرهما فذهب الشيخ ابن مالك وغيره من المتقدمين الى انها جزئيات وضعا واستعمالا وان استحضرت تلك الجزئيات بمفهوم كلي فالمفهوم الكلي آلة الاستحظار فهي عندهم من القسم الثاني من الاقسام السابقة وعلى هذا المذهب درج من المتأخرين عضد الدين وسيد المحققين والجلال المحلي وغيرهم وذهب جماعة من المتقدمين منهم الشيخ الاثير الى انها كليات وضعا جزئيات استعمالا وهذا هو الذي اختاره المصنف هنا من الخلاف وقال المحقق الاصفهاني في شرح المحصول القول بان مسمى المضمر كلي هو الاشبه وهذا القول هو الذي مشى عليه الامام العلامة ابن مرزوق وذلك انه استشكل الاستثناء من الضمير في لا اله الا الله على القول بان الا الله مخرج من الضمير المستتر الذي في الخبر المحذوف اي لا اله موجود هو الا الله بجزئة الضمير واجاب بانه يصح بان الضمائر كليات وضعا جزئيات استعمالا فلكياتهما الوضعية صح الاستثناء منها وقد حكى هنا الخلاف مع اختيار المصنف للقول الثاني المحقق ابن عاصم في مبيع الاصول حيث قال :

وقال في المضمر عن خلاف بوضعه كلياً القرافي

واختص في استعماله والاكثر من قال جزئياً يكون المضمر

ودرج على هذا المذهب من المتأخرين العلامة سعد الدين وغيره فهي

عندهم من القسم الثالث من الاقسام السابقة وقد نسب السيد في حواشي

المطول هنا القول بعد نقله الى التوهم حيث قال هذا ما توهمه جماعة والعق

ما افاده بعض الفضلاء من انها موضوعة لكل معين منها وضعا واحدا عاما فلا يلزم كونها مجازا في شيء منها الاشراك وتعدد الاوضاع ولو صح ما توهموه لكانت انا وانت وهنا مجازات لا حقائق لها اذ لم تستعمل فيما وضعت له من المفهومات الكلية بل لا يصح استعمالها فيه اصلا وهذا مستبعد جدا وكيف ولو كانت كذلك لما اختلفت فيه ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج من نفي الاستلزام الى ان يتمسك بامثلة نادرة اه وعنى ببعض الفضلاء العمد فيما قاله في رسالته في الوضع التي وضعها لتحقيق هاته المسالة فانه صرح بذلك وكذلك في شرحه لمختصر الاصول في مبحث الحروف وقوله مجازات لاحقائق لها نظرية بعضهم بان استعمال الكلّي في الجزئي لا يكون مجازا لانه اذا لوحظ استعماله فيه من حيث اشتماله على الكلّي فهو حقيقة بالاتفاق او من حيث خصوصه فهو حقيقة ايضا على ما ذهب اليه المتقدمون وصرح به الكمال ابن الهمام في تحريره وهذا بناء على ان اللام في تعريف الحقيقة بالكلمة المستعملة فيما وضعت له لام العلة ولا شك ان اللفظ الموضوع لمعنى كلي انما وضع لاجل ان يستعمل في جزئي اه (قلت) وهذا الجواب عن الزام السيد لارباب هنا القول انما يتم بالنسبة الى ما عدا المحقق التفتزاني واما هو فيرى ان استعمال الكلّي في الجزئي من حيث خصوصه مجاز بناء على ان اللام في تعريف الحقيقة صلة للوضع فيتوجه عليه الالتزام واجاب المحقق الاسفرائيني بما ينفع الجميع وحاصله ان الكلّي المستعمل في الجزئي ان استعمل فيه من حيث انه فرد من افراده فهو حقيقة وان كان استعمال الكلّي فيه من حيث انه مشابه له في التعيين لان ذلك مجازا لكن له حقيقة بناء على انه يكفي في الحقيقة مجرد الوضع وان لم يوجد استعمال اه هنا وقد ارجع المحقق عبد الحكيم في حواشي المطول الخلاف بين الفرقين لفظيا وبنى ذلك على مقدمتين الاولى ان العلم بالشيء بالوجه كعلم الانسان بالكاتب علم في الحقيقة بذلك الوجه الذي هو الكتابة لا بالانسان الثانية العلم والمعلوم متحلان بالذات مختلفان بالاعتبار ووضع في مقامنا هلى منصة العلم صورة المفهوم الكلّي المنتزعة من الجزئيات المستكشف بها تلك الجزئيات ووضع

على منصة المعلوم تلك الجزئيات المستكشفة بذلك المفهوم اذا تقرر هذا
فقول الذي في نفس الامر ان الواضع انما علم المفهوم الكلي المتحد
بالجزئيات ووضع له اذ الوضع انما يكون للمعلوم ولا معلوم غيره لان
الجزئيات انما علمت به وقد تقرر في المقدمة الاولى ان العلم بالشيء بالوجه
علم بذلك الوجه ولما كان ذلك المفهوم الكلي هو المعلوم كان الوضع
له ولما كان ذلك المفهوم الذي هو العلم بالجزئيات غير الجزئيات المعلومة
به كما تقرر في المقدمة الثانية كان الوضع للمفهوم الكلي وضعاً لها حكماً
فتسمح في القول بالوضع لها وبذلك يتبين ان من قال بالوضع للمفهوم
الكلي اراد من حيث اتحاده بالجزئيات وقاته التقييد بذلك لفظاً ومن قال
انه موضوع للجزئيات اراد انه موضوع لها حكماً لانها متحدة بالموضوع له
هنا غاية ما يمكن ترويح هذا الكلام به وبعد ذلك اقول لا يخفى ان كلامن
المقدمتين اللتين انبني عليهما كون الخلاف لفظياً لا تخلو عن ضعف اما المقدمة
الاولى فلما حققه المحقق الخيالي في حواشي شرح السعد على العقائد من
الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فان العلم بالوجه علم
بكنه الوجه والعلم بالشيء بالوجه علم بالشيء بوجه غيره وانكار الفرق بينهما
مكابرة لانه مجمع عليه الا يرى ان الرسم التام والناقص علما من التعريف
مع انهما تصور للمعرف بالوجه وان لم يفيدا الكنه قد اشار هنا المحقق
الى الفرق بينهما في حواشيه على المواظف واوضحه في حواشيه على الخيالي
واما المقدمة الثانية فلان المتغايرة الاعتبارية قسبان احدهما ان يكون الشيء
واحداً كزيد الضاحك والكاتب فانها شيء واحد اذ لم ينشأ عن هذين
الوصفين هنا حقيقتان متغايرتان الثانية المتغايرة الذاتية الاعتبارية اعني
التي منشؤها امر اعتباري كالرومي والزنجي فانه قد نشأ هنا حقيقتان
متغايرتان بامر اعتباري ضرورة انهما صنفان وقد قرر الكليني في حاشية
الجلال على التهذيب ان التغاير بين العلم والمعلوم ليس من القسم الاول
والالزم ايكون التصور عين التصديق اذا تعلق به وهو باطل اذ هما نوعان
بالاتفاق فتعين ان يكون من القسم الثاني وانما تروج المقدمة الثانية لو

كان التباين بين العلم والمعلوم من القسم الاول ومما يزيد ارجاع هذا
الخلافا الى اللفظ ضعفا ما ذكره السيد في شرح المواقف من اننا اذا
قلنا كل شيء ممكن بالامكان العام فلا شك اننا حكمنا على جميع افراد
الشيء فلا بد ان يكون معلوما لنا ولا علم لنا في هاته الحالة الا باعتبار
مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة
تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ
في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة
لملاحظة افراده فيصح ان يحكم عليه بالوضع دونه اه فانت خير ان مذهب
اليه السيد في وضع المضمرات ونحوها من هذا القبيل فان ذلك المفهوم
الكلي قد جعل آلة ومرءاة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم عليها بالوضع دونه
وحيث فلا يصح ان يكون الموضوع له هو المفهوم الكلي الذي جعل مناط
كون الخلافا لفظيا وذلك لان المعلوم الملاحظ لذاته هو الجزئيات وان كان
العلم بها اجماليا والوضع الذي هو حكم انما يتعلق بالمعلوم الملحوظ لذاته لا
بما جعل آلة لملاحظته فانه وسط يلغى لدى الاتاج وان بحث الشيخ عبد
الحكيم في حواشيه على المواقف في كلام السيد السابق بانه قد يقال
ان المعلوم في هاته الحالة هو مفهوم الشيء لكن من حيث اتحاده بتلك
الافراد اذ لا نعلم من تلك الافراد الا شيئا واحدا فلم يتعلق العلم الا بمعلوم
واحد اه هو من جنس كلامه في حواشي المطول السابق وجوابه ان يقال
انه وان كان علما واحدا الا انه صورة مركبة من صور
كسحاب مركب من قطر ماء والمقصود بالاعتبار هو تلك الصور وهنا آلة
لها ووزانه من حبس على ذريته مستحضرا لهم بعنوان الذرية فالمحبس عليه
المستحق للربيع الافراد دون المفهوم الكلي المستحضر به تلك الافراد فيكون
في مسالتنا الذي وقف عليه لفظ انا بطريق الوضع هو افراد المتكلم دون
المفهوم الكلي كذا قرر شيخنا عالم هاته الاقطار الافريقية فارس كل مضار
الشيخ سيدي محمد النجار الشريف في روض درس المطول ابقى الله وجوده
آمين (قونه واحتجوا على ذلك بوجهين الاول الخ) حاصل هذا الوجه ان

وجد هل هو جزء او كلي فرايت
الا كثيرين على ان مسماه جزئي
واحتجوا على ذلك بوجهين الاول
ان النحاة اجمعوا على ان المضمر
معرفة والصحيح انه اعرف المعارف
فلو كان مسماه كليا لكان نكرة
فان النكرة انما كانت نكرة
لان مساما كلي مشترك فيه بين
افراد غير متناهية لا يختص به واحد

القول بان مسمى المضر كلي يلزم عليه مخالفة ما اجمع عليه علماء العربية من ان المضر معرفه بل اعرف المعارف بعد اسم الجلالة وذلك لان وضع المضر لو كان كليا لكان نكرة لان النكرة انما كانت نكرة لان مساها كلي مشترك فيه بين افراد غير متناهية لا يختص به واحد دون آخر والمضر على هذا القول كذلك فيكون نكرة ويخالف ما وقع عليه اجماع النحاة (قوله والثاني الخ) حاصله ان مسمى المضر لو كان كليا كان دالا على ما هو اعم من الشخص المعين ويلزم ان لا يدل على شخص خاص البتة لان القاعدة ان الدال على الاعم غير دال على الاخص وهذا اللازم يكذبه الواقع فان كل من قال انا فهناه واذا قلت لزيد انت قائم لم يفهم الانفسه واذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو كون وضع المضر كليا (قوله والسال على ذلك الخ) استدلال المص على ما اختاره من الخلاف من ان مسماه كلي بابطال نقيضه وهو انه جزئي وحاصل ذلك انه لو كان جزئيا لما صدق على شخص آخر الا بوضع آخر كانا فيلزم ان من قال انا لا يصدق على غيره الا بوضع آخر فثبت انه موضوع للقدر المشترك بين الافراد فيكون كليا ويكون انا حقيقة في كل من قال انا لانه موضوع للقدر المشترك الذي هو مفهوم المتكلم وانت اذا احطت خبرا بما مهدناه سابقا ترى ان هنا الالتزام لا ينهض على من قال ان مسمى المضر جزئي وذلك لانه يقول ان تلك الجزئيات الموضوع لها لفظ المضر لو خصت بعنوان كلي فانت مثلا موضوع لكل مفرد مذكر مخاطب على سبيل البديل وحيث كان كذلك فلا يلزم على قول هؤلاء ان لا تصدق على شخص آخر الا بوضع آخر كما هو الزام المص العموم (قوله واما قولهم في الوجهين فالجواب عنه الخ) حاصله ان دلالة اللفظ على الشخص المعين لها سببان احدهما وضع اللفظ بازاء خصومه فيفهم الشخص حينئذ بالوضع بازاء الخصوص وهذا كالعلم . وثانيهما ان يوضع اللفظ بازاء معنى عام ويدل الواقع على ان مسمى اللفظ محصور في شخص معين فيدل اللفظ عليه لانحصار مساه فيه لا للوضع بازائه ومن ذلك المضمرات وضعت العرب لفظ انا مثلا لفهوم المتكلم بها فاذا قال القائل انا فهم هولان الواقع انه لم يقل هذه اللفظة الا الا هو فهناه لانحصار المسمى فيه

منها دون الاخر والمضر ليس كذلك فلا يكون نكرة الثاني ان مسمى المضر اذا كان كليا كان دالا على ما هو اعم من الشخص المعين . والقاعدة العقلية ان الدال على الاعم غير دال على الاخص فيلزم ان لا يدل المضر على شخص خاص البتة وليس كذلك بل كل من قال « انا » فهناه دون غيره وكذلك اذا قلت لزيد « انت قائم » لا يفهم الانفسه والصحيح خلاف هذا المذهب وعليه الاقلون وهو الذي اجزم بصحته وهو ان مسماه كلي والدليل على ذلك انه لو كان مسماه جزئيا لما صدق على شخص آخر الا بوضع آخر كالاعلام فانها لما كان مساها جزئيا لم تصدق على غير من وضعت له الا بوضع ثان فاذا قال قائل « انا » فان كان اللفظ موضوعا بازاء خصومه من حيث هو وهو وخصومه ليس موجودا في غيره فيلزم ان لا يصدق على غيره الا بوضع آخر وان كان موضوعا لفهوم المتكلم بها وهو قدر مشترك بينه وبين غيره والمشارك كلي فيكون لفظ انا حقيقة في كل من قال انا لانه متكلم بها الذي هو مسمى اللفظ فينطبق ذلك على الواقع . واما قولهم في الوجهين فالجواب عنه واحد وهو ان دلالة اللفظ على الشخص المعين لها سببان احدهما وضع اللفظ بازاء خصومه فيفهم الشخص حينئذ بالوضع بازاء الخصوص وهذا كالعلم . وثانيهما ان يوضع اللفظ بازاء معنى عام ويدل الواقع على ان مسمى اللفظ محصور في شخص معين فيدل اللفظ عليه لانحصار مساه فيه لا للوضع بازائه ومن ذلك المضمرات وضعت العرب لفظ انا مثلا لفهوم المتكلم بها فاذا قال القائل انا فهم هولان الواقع انه لم يقل هذه اللفظة الا الا هو فهناه لانحصار المسمى فيه

لا للوضع باذائه . وكذلك بقية المضمرات وهذا كما تقول رايت قاضي مكة او المدينة فيفهم المتولي في ذلك الوقت لهتمه المدينة لان
الواقع انه هو المتولي وفي وقت آخر يفهم المتولي الاخر على حسب ما يحصر الواقع المسمى في شخص معين فكذلك المضمرات حتى لو فرضنا
جماعة قالوا انا في وقت واحد - ٨١ - واموات متشابهة بحيث لا يميز الواقع واحدا منهم عن واحد لم يفهم

منهم واحدا وكذلك اذا قلت لجماعة
بين يديك انت اخاطب واستوت
سبتك في الخطاب معهم ومواجهتك
اليهم واشارتك لم يفهم احد منهم
نفسه بخصوصه وانسا يفهمها اذا
حصر الواقع المخاطبة فيه فلما كان
الغالب حصر الواقع مسمى اللفظ
في شخص معين فيفهم قال النحاة
هي معارف فان فهم الجزئي لا
يكاد ينفك عنها وبه حصل الجواب
عن القاعدة العقلية ان اللفظ الموضوع
لمعنى اعم لا يدل على ما هو اخص
منه فان الدلالة لم تات من اللفظ
وانما اتت من جهة حصر

الواقع المسمى في ذلك الاخص : اذا
تقرر الجواب عن حججهم وظهر
بالبرهان ان مساهما كلي لاجزئي
فاعين مسياتها فاقول : مسمى
مضمرات التكلم وهي : انا و نحن
واياي وايانا و قمت وقمنا واكرمني
واكرمنا وعملي لي مفهوم التكلم
بها كائنا من كان : ومسمى ضائر
المخاطب وهي نحو : قمت وانت
وانت مفهوم المخاطب بها كائنا من
كان . ومسمى مضمرات الغائب
وهي : هو وهي ونحوها مفهوم
الغائب كائنا من كان . فان قلت .
فهل تقول ان لفظ الغائب المضمرات
الموضوعة للغيبية لمعنى واحد فيكونان
مترادفين . او تقول هما لمعنيين
فيكونان متباينين قلت : بل اقول
انهما لمعنيين وانهما متباينان لان
لفظ الغائب موضوع لمعنى واحد
بالغيبية والمضمرات الخاصة بموضوع
لمعلوم موصوف بالغيبية . بقيد
الاختصار والايجاز في التعبير عنه
وبهذا القيد صار مسمى المضمرات
من مسمى لفظ الغائب فهما متباينان

لامتراد فان ولذلك يجوز استعمال لفظ الغائب ابتدا من غير ان يكون للعقل بمسائه شعور ولا يجوز في المضمر حتى يكون للذهن به شعور
بتقدم لفظ او سياق او غيرهما ولا يجوز مع لفظ المضمر النعت ويجوز مع لفظ الغائب الى غير ذلك من الاحكام الدالة على التباين (والنص

فيه ثلاثة اصطلاحات قبل ما دل على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً كاسماء الاعداد

المحصوص لكن هناك سبب آخر وهو دلالة الواقع انما مسمى اللفظ محصور
في شخص معين ثم لما كان الغالب حصر الواقع مسمى اللفظ في شخص
معين يفهم قال النحاة انها معارف فبطل قولهم في الوجه الاول انه لو كان
مساهم كلياً لكان نكره وهو مخالف للاجماع

مبحث الكلام على النص

(قوله والنص فيه ثلاث اصطلاحات الخ) نقل هاته الاصطلاحات
الثلاثة الزركشي في تشييف المسماع في شرح جمع الجوامع عند تقسيم
الجلال المنطوق الى نص والى ظاهر وتعريف النص بما افاد معنى لا
يحتمل غيره الذي هو راجع الى الاصطلاح الاول المذكور هنا وذكر
المحقق حلوله في الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع اثر تعريف النص
السابق ما نصه النص لغة قيل وصول الشيء الى غايته وقيل بمعنى الظهور
وفيه اصطلاحات ذكرها الغزالي والاياري الاول ما افاد معنى لا يحتمل
غيره لاسماء الاعداد والاعلام كزيد وعمر فانها نصوص في مدلولاتها وهو
جار على المعنى الاول من اللغة وعليه اكثر الاصوليين قال الغزالي وهو اوجه
واشهر وعن الاشتباه بالظاهر ابعد الثاني ما احتمل مرجوحية وحكى الغزالي
عن الشافعي انه سمي الظاهر نصاً قال وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في
الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول نصت الظبية راسها اذا رفعته
واظهرته الثالث ما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال
الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً اه ونقل ذلك ايضا في
شرح المتن اذا علمت هنا فكلام المص هنا موافق لكلام الغزالي والاياري
في الاصطلاح الاول للنص ومخالف لهما في الثاني والثالث فتلخص من
قولهم في المقام ان النص فيه خمس اصطلاحات الاول ما دل على معنى
قطعاً لا يحتمل غيره والى المعنى الاول اشار ابن عاصم في مبيح الاصول بقوله

النص مله على معناه . ثم ابي احتمال ما سواه

الثاني ما دل على معنى قطعاً وان احتمل غيره الثالث ما دل على معنى كيف كان اي منطقاً كان او مفهوماً نصاً او ظاهراً وبالجملة كلما يجب المصير اليه وتستند الاحكام الشرعية عليه يسمونه نصاً الرابع ما احتمل مرجوحية الخامس ما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل وزاد الغزالي اصطلاحاً آخر وحكاه عن جماعة من الحنفيين والاصوليين وهو ان النص دلالة الكتاب والسنة مطلقاً قال الموضح ولكن هذا يحتمل عوده بالتاويل الى الثالث للمص اذا علمت هاتاه المعاني للنص فاقول ان المص بعدما ورد في شرح المحصول المعنى الاول للنص وتمثيلهم له باسمااء الاعداد . فال عليه ويطل بامور احدها ان اقوى الفاظ النصوص لفظ العدد كالعشرة مثلاً والفعل يجوز بالضرورة ان تكون العرب وضعتها لمعنى آخر من الجماد او النبات او الحيوان وان ذلك المسمى الاخر هو مراد المتكلم هذا الاحتمال لا يطل تجويزه ابداً وان كان اللفظ لا يقبل ان يراد به التسعة او الاحدى عشر ويرد مع احتمال الاشتراك التقديم والتاخير والنقل والمعارض العقلي والاضمار وهذه احتمالات لا يطلها لفظ العدد وثانيتها ان مذهب اهل الحق جواز النسخ قبل الفعل فاذا امرنا بعدد جاز ان يكون الله علمه نسخه قبل وقوعه فلا يكون مراده بالقصد الاول الايقاع بل اظهار الطواعية من المأمور كما اتفق في قصة ابراهيم واسحاق عليهما السلام فان لفظ اسحاق نص ومع ذلك لم يكن المراد بالقصد الاول الذبح بل اظهار طواعيتهما وحسن . فبالهنا على اوامر الله تعالى وثالثها ان صيغ الاعداد تقبل المجاز بدليل قوله تعالى ذرعا سبعون ذراعاً قال العلماء العرب تعبر بالسبعين عن اصل الكثرة فالمراد انها كثيرة الذرع وكذلك قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فالمراد الكثرة لا خصوص السبعين ورجح بعض المحققين ان المراد بالسبعين الفا بالمخبر عنهم في الحديث الصحيح انهم يدخلون الجنة بلا حساب الكثرة وذلك لاختلاف الاخبار في المقدار فروى مائة الف ومع كل الف سبعون الفا ومع كل واحد سبعون الفا وهذا بما يحقق ايضاً كلام المص من استعمال السبعين

وقيل ما دل على معنى قطعاً وان احتمل غيره كصيغ الجموع في العموم فانها تدل على اقل الجمع قطعاً وتحتمل الاستغراق . وقيل ما دل على معنى كيف ما كان وهو غالب استعمال الفقهاء (النص اصله في اللغة وصول الشيء الى غايته ومنه قوله في الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير العنق فاذا وجد فجوة نص اي رفع السير الى غايته ومنه منصة العروس لانها ترتفع الى غايتها اللاتفة بالعروس ومنه نصت الظبية جيدها اذا رفعتة فمن لاحظ هذا المعنى سمي به القسم الاول فان دلالة اقوى الدلالات ومن لاحظ اصل الظهور والارتفاع سمي به المعنى الثالث ومن توسط بينهما سمي به القسم المتوسط . والقسم الاول هو اولى بهذا الاشتقاق لوجود ارتفاع الدلالة الى غايتها وهو الذي يجعل قبالة الظاهر فاذا قلنا : اللفظ امانص او ظاهر فمرادنا القسم الاول . واما الثالث

في الكثرة وكذلك قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين قال العلماء فعناد ارجع دائما وذلك بالكرتين على اصل الكثرة ويقول الناس في العرف كلمني كلمتين ومراده كلام كثير وكذلك قوله امشي معي خطوتين والاصل عدم النقل والتغيير فيكون ذلك لغة وهذا عين المجاز فانه استعمل اللفظ في جميع هذه الصور في غير ما وضع له واذا كان هنا في لفظ العدد فكيف غيره ولا يتصور لفظ يتعذر فيه امثال هذه الاحتمالات الا لفظ الجلالة وهو قولنا الله فان هذا اللفظ علم بالضرورة لا يقبل كثيرا من هذه الاسئلة مع انه قد جاء في الكتب القديمة ففي التوراة جاء الله من سينا وشرق من ساعير واستعلق من جبل فاران وسينا طور سينا وساعير الموضع السدي كان به يحس عليه السلام بالشام وفاران مبكة ومراد هذا اللفظ مجيء كته وآياته الكرام وبراهينه وهذا مجاز في القرآن الكريم ونحوه وجاء ربك والملك منا صفا وفي السنة النبوية ينزل ربنا الى سماء الدنيا والمراد المجاز على ما تقرر في موضعه فقد قبل هذا اللفظ المجاز لغة وبطل ان لنا لفظا لا يقبل بالمجاز فالنص بتفسير عام القبول لا حقيقة له ورابعها ان الاستثناء يدخل في صيغ العدد قال الله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وقال عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحد والاستثناء عبارة عن اخراج ما لم يرد باللفظ فدل على انه لم يرد بالالف والمائة الا ما ذكر وذلك عين المجاز ولاجل هذا البحث حكى الثلوبيين خلافا بين النحاة هل يجوز دخول الاستثناء في العدد ام لا وصمم هو على جواز دخوله واعتذر عن هذه النصوص باعذار ضعيفة بناء منه على ان كل موطن فيه استثناء ففيه مجاز اه هنا كلامه في شرح المحصول وقال في فروقه في الفرق الثاني قاعدة المجاز لا يدخل النصوص بل في الظواهر فقط فمن اطلق العشرة واراد السبعة فهو مخطيء لغة ومن اطلق صيغ العموم واراد الخصوص فهو مصيب لغة لانها ظواهر وان الاعداد عندهم نصوص وقال في الفرق الثامن والعشرين بعد المائة ان النصوص خصوص اسماء الاعداد والاسماء المختصة بالله فلا يدخل في هذين القسمين المجاز ولا التخصيص وما عدى هذين القسمين ظواهر

يجوز دخول المجاز فيها والتخصيص ثم لما بين هذا الكلام في الفرعين على
اتم منوال قال وعليه سؤال واورد السؤال الثالث المتقدم نقله عنه في
شرح المحصول وقال في آخره زيادة على ما سبق وإذا افتتح الباب في بعض
الاعداد افتتح في بقيتها فلم تبق لنا نصوص البتة في اساء الاعداد غير ان
الفقهاء مطبقون على ما تقدم والواقع ما ترى فتامله اه واقر عليه السؤال
محشية ابو القاسم ابن الشاط وقد نقل جواب هذا السؤال عالم هاته الديار
والسابق في كل مضمار من هو بكل حالحة مذكور شيخ شيوخنا المفتي
الشيخ سيدي الطاهر ابن عاشور في حواشيه على حواشي العلامة السيلكوتي
على المطول التي سماها بالغيث الافريقي عن شيخه شيخ الاسلام ومرجع الانام
بقية العلماء الراسخين ورئيس علماء الدين امي عبدالله مولانا محمد بن الخوجه بعد
ان كانه متطلباً منه الجواب عن ذلك ونص الجواب عن السؤال من شيخه في ضفرة
بما يدفعه من كلام الكمال ابن الهمام حيث قال في باب العدة من فتح القدير
لا يقال قد اريد بالعدد غير كميته المفادة به كقوله تعالى ان تستغفر لهم
سبعين مرة لانا نقول لم يرد بالعدد عدد آخر مباين له بل مجرد التكرير واين
هنا من ان يراد بالسبعين ثمانون او مائة اه فاراد رحمه الله ان المستع
استعمال العدد في عدد آخر دون استعماله في الكثرة وحينئذ يظهر التوفيق
بين ما ذكره ائمة التفسير من ان العدد قد يستعمل في معنى الكثرة وبين ما
اطبق عليه الفقهاء بان الاعداد لا تقبل المجاز بان يحمل كلامهم على ان
المراد منه انه لا يتجاوز بعدد على عدد آخر على ما يرشد الى ذلك قولهم لا
يجوز ان تطلق العشرة مثلاً وتريد السبعة لا غيرها من مراتب الاعداد ويرسي
الامر على ان العدد نص بالاضافة الى غير مساه من بقية المراتب العديدة
ويندفع السؤال والله الكمال اه كلام شيخ الاسلام وقال صاحب الحاشية بعده
ولا يخفى لطف قوله والله الكمال وانه جواب مقنع ظاهراً لا تحقيق فيه اذ لم
يمهد في النصوص ما هو اضافي وتعريف النص ياباه كل الاباية كما يابى
استعماله في غير معناه مجازاً او كناية وحمل المنع على خصوص الاستعمال

في مرتبة غير مرتبه ووقوف مع كلمات البيان لا ينبغي ان يعتمد فلا يندفع
 الاشكال الا باعمال نظر حاد كالشهاب والله اعلم بالصواب اه كلامه وانت
 بعد احاطتك خبرا بما نقلناه سابقا من الكلام تنوف في نهوض هنا اجواب
 المستنبط من كلام الكمال في هذا المقام وذلك لان هذا السؤال مورد على
 من عرف النص من الفقهاء كالغزالي ولاياري وغيرهما بما احتمل معنى
 لا يحتمل غيره ومثلوا له باسماء الاعداد كما ترشدك لذلك عبارة المص في
 شرح المحصول السابقة وكونه مستعملا في عدد آخر او في الكثرة لا فرق
 بينهما في المنع لا بثاية تفسير النص بذلك وهذا الذي اشرنا اليه هو مراد
 صاحب الحاشية وان لم يوضحه متكبلا على ظهوره فان قوله اذ لم يهد في
 التصوص ما هو اخص في الذي يعني في النصوص الداخلة تحت تفسير النص
 بذلك التفسير السابق وقوله وتعريف النص ياباه اي تعريف النص بما احتمل
 معنى قطعلا لا يحتمل غيره الذي هو محل ايراد السؤال (فان قلت) قد توهم
 عبارة حجة الاسلام الغزالي في المستصفي ان تفسير النص بالمعنى الاول
 اخص في طبق ما تدل عليه عبارة الكمال حيث قال بعد ان بين ان النص في
 الفاظ العلماء اسم مشترك يطلق في تعاريف العلماء على ثلاثة اوجه وقد تقدم
 لنا نقلها عنه في صدر التقرير وبيان معنى النص المبحوث عنه ما نضه فكل
 ما كانت دلالاته على معناه في هذه الدرجة يسمى بالاضافة الى معناه بصا في
 طرفي الاثبات او النفي اعني في اثبات المسمى ونفي مالا يطلق عليه فعلى
 هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه
 المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا او محتملا لكن
 بالاضافة الى ثلاثة معان لا الى معنى واحد اه فهاه العبارة توهم اضافة
 النص بهذا التفسير المورد عليه السؤال وح يتم الجواب الماخوذ من كلام
 الكمال (قلت) دفع هنا الايام يستدعي اجلاء هنا الكلام على منة البسط
 والبيان ليتضح مراد حجة الاسلام فاقول حاصل كلام الشيخ الغزالي ان
 اللفظ الذي ليس بجمل اما ان يكون نصا واما ان يكون ظاهرا ونظائر
 هو الذي يحتمل التاويل والنص لا يحتمله فحاصل الفرق عنده بين الظاهر

والنص ان الاول يقبل التاويل دون الثاني فلا شيء من النص بقابل للتاويل
مطلقا قريبا كان او بعيدا وينعكس الى قولنا لا شيء مما يقبل التاويل بنص
ولما كان النص يطلق بثلاث اطلاقات اراد ان ينيه عليها دفعا للاشتباه
الاول بمعنى الظاهر فيكون قابلا للاحتمال الثاني مالا يقبل احتمالا اصلا
الثالث مالا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل فكان الفرق بين النص
بالمعنى الثاني والنص بالمعنى الاول هو قبول الاحتمال بالنص في المعنى
الاول وعدم قبوله في النص بالمعنى الثاني والفرق بين النص بالمعنى
الثاني والنص بالمعنى الثالث انه بالمعنى الثاني لا يقبل احتمالا اصلا كما
نقدم وبالمعنى الثالث انه لا يقبل احتمالا محصوا وهو الاحتمال الذي لا
يعضده دليل مثل ما قال الكمال في اسماء العدد انها تقبل احتمالا دون
احتمال فقد علمت ان النص بالمعنى الثاني لا يقبل احتمالا اصلا لانه يقبل
بعض الاحتمالات دون بعض فلا يصح ان ينطبق كلام الكمال على المعنى
الثاني للنص لانه ينافي ما دلت عليه المقدمة القايله لا شيء مما يقبل
الاحتمال بنص ولا شيء من النص بقابل لاحتمال مطلقا قريبا او بعيدا لانه
على كلامه يقبل بعض الاحتمالات والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية
وبيان ذلك انه على كلام الكمال يكون النص باعتبار معنى واحد قابل
لاحتمال دون احتمال فهو مثل النص بالمعنى الثالث في كلام الشيخ
الغزالي مقبول بعض الاحتمالات لا ينافي النصوصية عند الكمال وعند الشيخ
الغزالي والنص بالمعنى الثاني لا يقبل احتمالا اصلا كما يدل عليه كلامه
في تفسيره وقوله بعد فلا يجوز التمسك في العقليات الا بالنص بالمعنى
الثاني وهو الذي لا يتطرق اليه احتمال قريب ولا بعيد هذه عبارته وبالجملة
فحاصل كلام الكمال ان كون اللفظ نصا في معنى لا ينافي احتمال غيره
في الجملة وهذا مثل النص في المعنى الثالث في كلام الغزالي وان كان
بينهما فرق في الجملة وحاصل كلام حجة الاسلام ان كون اللفظ نصا في
معنى بالتفسير الثاني ينافي كونه قابلا لمعنى دون المعنى الذي هو نص
فيه نعم اذا كان في اللفظ اعتبارات متعددة فان كان يدل على معنيين من

جهنين كدلالتهم على احدهما بالمادة وعلى الاخر بالصفة مثلا كالافراس
 هو باعتبار دلالتهم بمادته على الحيوان الصهالي نص لا يحتمل غيره البتة وان
 كان باعتبار دلالتهم على العموم ظاهرا وكلفظ العدد نحو فاجلدوهم ثمانين
 جلدة هو نص في العدد المذكور وان كان ظاهرا في نفي ما عداه باعتبار
 مفهوم المخالفة عند القائل به فلا يصح ان يكون اللفظ نصا وظاهرا باعتبار
 معنى واحد كان يقال الافراس باعتبار دلالتهم على الفرس نص فيه وهو
 باعتبار دلالتهم على الفرس ظاهر فيه عند الشيخ الغزالي وذلك لان بصوصيته
 في ذلك المعنى تمنع ان يكون ظاهرا فيه لان الدلالة القديمة تغطي الدلالة
 الضعيفة تغطية نور الشمس لنور الكواكب وعلى ما يقتضيه ظاهر كلام الكمال
 بصح وخلاصة القول ان مرجع الاضافة اللازمة على كلام الكمال هي ان
 يكون النص باعتبار معنى واحد قائلا لا احتمال دون احتمال وعلى كلام
 الغزالي ان يكون اللفظ قابلا من جهة دون جهة لا ان يكون باعتبار معنى واحد
 قابلا لاحتمال دون احتمال فلفظ الاضافة لم يرد في الكلامين بمعنى واحد
 والظاهر هو ما حققه حجة الاسلام لاننا اذا جعلنا النص قابلا لاحتمال
 لم يبق فرق بينه وبين الظاهر لان متايط الفرق بينهما هو عدم قبول
 الاحتمال كما صرحوا به (فان قلت) لم لا يحمل كلام الغزالي على ان
 المراد ان لفظ السبعين باعتبار دلالتهم على العدد المخصوص نص وباعتبار
 دلالتهم على الكثرة ظاهر (قلت) من لوازم الظاهر في معنى ان تكون دلالتهم على
 غير المعنى الذي هو ظاهر فيه مرجوحه ولا يصح ان تكون دلالتهم على ما هو
 نص فيه مرجوحه. واذا تبين لك ان كلام حجة الاسلام يناهض بنفي الاحتمال
 قريب او بعيد في النص بالمعنى الثاني حتى لا يصح ان يقبل معنى غير المعنى
 الذي فيه نص توجه عليه وعلى من نحى نحوه حاشكال مصنفنا القرافي
 ويظهر لك جليا ان الجواب الماخوذ من كلام الكمال غير كافي والله اعلم
 (فان قلت) هل من جواب عن اعتراض الشهاب (قلت) قد اجاب صاحب الحاشية
 سبق في بعض اختتامه على صحيح البخاري بعد ان بين ضعف الجواب
 السابق بما بين به في الحاشية بان التسعين ونحوهما مستعملة على وجه الاستعارة

التمثيلية وهي تعتمد التشبيه في الحياة ولا مجاز في المفردات وايد ذلك بقول صاحب الكشاف ان السبعين مثل هذا كلامه ونظر فيه بعض المحققين من مثائنا في بعض اختامه حيث قال بعد نقله وعليه منع ظاهر وذلك لان دعوى الاستعارة التمثيلية لا تتم لانا نقطع بان جملة قوله ان تستغفر لهم سبعين مرة لم تستعمل بتامهما مجازا بل المستعمل في غير ما وضع له هو لفظ السبعين فقط ثم قال والذي يظهر ان الجواب عن السؤال باحد امرين الاول ان تكون هذه القاعدة اعنى ان المجاز لا يدخل العدد مخصوصة بغير السبعين ونحوها مما شاع استعماله في التكثير شيوع الامثال وهو مراد صاحب الكشاف بقوله السبعين مثل وليس مراده انها من الامثال التي هي مركبات مستعملة في غير ما وضعت له الثاني ان السبعين ونحوها كناية بناء على ان الكناية حقيقة او واسطة اه

مبحث الكلام على المجمل

(قوله والمجمل هو المتردد الخ) اخرج بقوله المتردد ما لا تردد فيه وهو النص والمبين وبقوله على السواء ما احتمل معنيين مع راجحية احدهما كالظاهر او مع مرجوحية احدهما كالموول وعرف الشيخ ابن الحاجب المجمل بقوله ما لم تتضح دلالاته قال العضد والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة والورد المهمل اهو بهذا البيان للمراد خرج المهمل ولو اقيمت العبارة على ظاهرها يكون المهمل داخل في حد المجمل بناء على ان السالبة تصدق بنفي الموضوع فيصدق التعريف على ما له دلالة ثم تتضح وما ليس له دلالة اصلا كالمهمل وتعريف النص رحمه الله تعالى للمجمل قال الموضح يخرج منه ما علم ان له مدلول لاكن لم نعرفه كالحروف المقطعة في اوائل السور عند بعض العلماء اه . ووجه ما قاله ان التردد فرع معرفة الامر المتردد فيه والفرض عدم المعرفة واما تعريف الشيخ ابن الحاجب فينطبق عليها تعريف المجمل اذ يقال عليها انها لم تتضح دلالتها ثم اعلم ان الاجمال قد يكون في المفرد وقد يكون في المركب فالاول يكون بامور قد يكون من جهة وضع اللفظ لكل واحد من معنييه او معانيه كالمشترك مثل القرء فانه وضع في اللغة للحيض والطهر وما هو بمنزلة المشترك كالنور صالح

فهو غالب الالفاظ وهو غالب استعمال الفقهاء يقولون : نص مالك على كذا اولنا في المسألة النص والمعنى ويقولون نصوص الشريعة متظافرة بذلك . واما القسم الثاني فهو كقوله تعالى « اقتلوا المشركين » فانه يقتضي قتل اثنين حزما فهو نص في ذلك مع اجتماعه لقتل جميع المشركين (والظاهر هو التردد بين احتمالين فاكثر هو في احدهما ارجح والمجمل هو التردد بين احتمالين فاكثر على السواء ثم التردد قد يكون من جهة الوضع كالمشترك وقد يكون من جهة العقل كالتواطىء بالنسبة الى اشخاص مسماء نحو قوله

للعقل ونور الشمس وما كان استعماله في العقل مجازا مشهورا والمجاز المشهور بمنزلة الحقيقة كان اللفظ بمنزلة المشترك وان لم تصر الحقيقة مرجوحة كذا في الايات وجعل الموضح هنا هذا المقال مما تردد فيه اللفظ بين معنى حقيقي وهو نور الشمس وبين معنى مجازي وهو العقل للمشابهة بينهما وقد نبع في ذلك الجلال المحلي يرد عليه انه لا اجمال بين معنى حقيقي وبين معنى مجازي كما صرح بذلك عضد الدين بل هو ظاهر في المعنى الحقيقي فان حمل على المعنى المجازي فهو موءول وقد يكون من جهة العقل كالتواطى كالجسم فهو صالح للسماء والارض لتماثلهما في الجسمية ثم ان جعل المتواطى من قبل المجمل قال الموضح تبع فيه المص الباجي في الاشارات ورده الفهري بان المتواطى من قبيل المطلق ولا اجمال فيه اه . ويرد عليه ان المتواطى انما يكون مطلقا اذا استعمل في موضوعه وهو القدر المشترك وهنا غير مراد ما اذا اريد به معناه في ضمن فرد غير معين فيكون مجملا بهذا الاعتبار ومن عده من المجمل اراد هذا ويشهد لما قلناه ان الامام الرازي في المحصول لما عد المتواطى من المجمل واطلق قال المص في شرحه ثم المتواطى لا يكون مجملا وهو مستعمل في موضوعه الا باعتبار خصوصيات محالة لا باعتبار ما يستعمل فيه بل هو ظاهر اه . ثم قال تنبيه زك سراج الدين فقال المتواطى يكون مجملا اذا اريد به معين اه . ثم قال تنبيه الاصل في المتواطى عدم الاجمال وان يحمل على مسماه المعنى الكلي حتى تدل قرينه على استعماله في اخص من مسماه والاصل في المشترك الاجمال حتى يبين اه . وقال المحقق الاصفهاني في شرح المحصول وهذا اي جعل اللفظ المتواطى من الالفاظ المحكوم عليها بالاجمال حال كونه مستعملا في موضوعه باطل لانه متى استعمل اللفظ المتواطى في موضوعه وهو القدر المشترك لا يكون مجملا نعم اذا استعمل في غير موضوعه بان استعمل في مورد من موارد بخصوص ذلك المورد من غير تعيين كان مجملا اه . فكلام المص في شرح المحصول وما نقله عن الشراح وكلام الاصفهاني اقتضى جميع ذلك ان المتواطى المستعمل في بعض الافراد من حيث خصوصه

مجمل واما اذا استعمل في موضوعه وهو القدر المشترك فلا اجمال وبنينا
اندفع ما قاله الفهري لاكن اورد ابن قاسم في اياته على القول بان المتواطى
المستعمل في بعض افراده مجمل ان المتواطى المستعمل فيما ذكر مجاز وقد
صرح ابن الحاجب والعضد بان اللفظ الذي يراد به مجازه بين او لم يبين ليس
بمجمل ونقله الاصفهاني نفسه عن ابن الحاجب واقره ثم اجاب ابن قاسم
عن ذلك بما فيه تكلف عبر لاجله باللهم وانت في غنية عما تكلفه من جواب
اذ سقوط ايراده ليس عليه حجاب وذلك لان استعمال المتواطى في بعض
افراده من حيث خصوصه ليس بمجاز لانه من استعمال الكلبي في الجزئي من
حيث خصوصه وهو حقيقة عند المتقدمين كما يعرفون خلافه كما تقدم بنه عن
الكمال ابن الهمام واذا كان كذلك فلا اشكال في عده لما فيه اجمال هنا
ما ظهر لنا اولا ثم رايت في كلام تاج الدين العبكي عند ذكره الفرق بين
العام المخصوص والعام المراد به المخصوص من ان الاول عمومه مراد تناولا
لا حكما بل هو كلي استعمل في جزئي وهو صريح في ان العام الذي اريد به
المخصوص مجاز قطعا حيث فرع على ذلك الفرق السابق ان العام المراد به
المخصوص مجاز قطعا والاول الاشبه حقيقة لكن يبقى في كلام ابن السبكي
توقف في نفي الخلاف فيه وتعيين كونه مجازا مع تصريح الكمال بانه
حقيقة فان حمل كلام الكمال على البيانيين دون الاصوليين نفاه عدهم العموم
من علاقات المجاز اللهم الا ان يكون المتقدمون لا يشبونها وجمع الخصري
في حواشي الملوي بين الكلامين بان كلام الكمال انما هو في اسم الحقيقة
وهو يعم جميع الافراد عموما بدليا وكلام اهل الاصول فيما يعم عموما شموليا
بان يشمل جميع الافراد دفعة واحدة اه والمتواطى المستعمل في بعض
افراده من هذا القبيل وح يتوجه ايراد صاحب الايات وقد يكون الاجمال
في المفرد بصلاحية اللفظ للفاعل والمنفعل بسبب الاعلال نحو اخترت فلانا
فهو مختار وانا مختار ولولا الاعلال لقال هو مختير للفاعل ومختير للمفعول
الاول بالكسر والثاني بالفتح والثاني هو الاجمال في المركب فهو اما
لجملة نحو او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه متردد بين الولي الخاص

والزوج وحمله مالك على الولي والشافعي على الزوج وترجح الاول بان صادقية هذا الوصف على الولي بعد الطلاق حقيقة وعلى الزوج مجاز واما بسبب استثناء غير معلوم كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فان المجهول اذا خرج من المعلوم صار الجميع مجبولا واما بسبب التردد بين القطع والعطف نحو وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فان الواو في والراسخون مترددة بين العطف ويقولون حال او القطع وهو مبنا خبره يقولون والواو للاستيناف وهذا الترديد نشا عنه الخلاف في ان المتشابه هل يعلمه غير الله ام لا ذهب الى الاول طائفة يسيرة منهم مجاهد وهو رواية عن ابن عباس وذهب الاكثرون من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وجمهوراهل السنة الى الثاني وهو اصح الروايتين عن ابن عباس ورجح الاول الشيخ ابن الحاجب بناء على ان الخطاب بما لا يفهم بعيد لعدم الفائدة ورجحه المحقق السعد في حواشي الكشاف بوجوه ليس هنا المحل موضع بيانها واما بسبب رجوع المضمر بان يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما كقوله عليه السلام لا يمنع احدكم جاره ان يضع خشبه في جداره فالصمير في جداره يحتمل رجوعه على احدكم او على جاره هكنا قالوا والظاهر انه ليس بمحتمل بل ظاهر في الرجوع الى احدكم وكذا بسبب مرجع الصفة نحو زيد طيب ماهر اه من التوضيح مع زيادة

مبحث الكلام على الظاهر

(قوله والترجيح تارة يكون الخ) لما عرف الظاهر بالتردد بين احتمالين هو في احدهما ارجح ذكر ان الترجيح يكون باحد امرين اما الوضع او العرف قال الشيخ ابن الحاجب في مختصره الاصولي الظاهر في اللغة الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغناط اه قال العضد وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية قسيم له وقد بفسر اي الظاهر بما دل دلالة واضحة فيكون النص قسيما منه اه . قال المحقق التفتزاني في حواشيه قوله دلالة ظنية يخرج النص لكون دلالاته قطعية والمجمل والموئول لكون دلالتهمسا مساوية او مرجوحه وظاهر كلام المص اي ابن

تعالى « وآتوا حقه يوم حساده » فهو ظاهر بالنسبة الى الحق مجمل بالنسبة الى مقاديره (الطاهر من الظهور وهو العلق والترجيح تارة يكون بحسب الوضع كالاسد للحيوان المفترس فانه يقال في حقه ظاهر بالنسبة الى الرجل الشجاع واما بسبب عرف كالفائض الخارج المستقدر اذا غلب فيه بعد ان كان في الاصل للمكان الطمان من الارض فاللفظ متى رجح في احتمال من الاحتمالات قلت او كثرت سمي ذلك اللفظ ظاهرا بالنسبة الى ذلك المعنى كالعموم بالنسبة الى الاستغراق فان اللفظ ظاهر فيه دون الخصوص وكذلك كل لفظ ظاهر في حقيقته دون مجازاته والمجمل ماخوذ من الجمل وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجمعوها فباعوها واكلوا ثمنها اي خلطوها بالسك ومنه العلم الاجمالي اذا اختلط فيه المعلوم بغير المعلوم واللفظ المجمل اختلط فيه المراد بغير المراد فسمي مجملا فاذا وضعت العرب اللفظ مشتركا للزم من الاشتراك الاجمال كما تقول الفرس الان لا اجمال فيه بل يتبادر الذهن الى الحيوان الصاهل فلو وضعوه لحيوان آخر صار مجملا . فعلمنا ان الاجمال نشا عن الاشتراك واما اذا قلنا في الدار رجل فاننا نجوز ان يكون زيدا وعمرا وجميع رجال الدنيا على البديل وذلك بطريق التجويز العقلي لا من الوضع اللغوي بل ما اقتضى الوضع الا القدر المشترك بين جميع الرجال وهو مفهوم الرجل واما جاء الاجمال من جهة التجويز العقلي . فعلمنا ان الاجمال له

الحاجب ان قوله اما بالوضع او بالعرف من تمام الحد احترازا عن المجاز وبه صرح الامدي وكلام الشارح يشعر بانه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد فيدخل المجاز وهذا اقرب اه . اذا وقفت على ما تلوناه عليك فتعريف المص هو معنى كلام الشيخ في تعريفه ومخالف له من جهة انه جعل الوضع والعرف بيانا للترجيح بماذا يكون خارجا عن التعريف وعبارة الشيخ ابن الحاجب ظاهرة في انها من تمام الحد وان حملها شارحه عضد الدين على مثل ما ذكره المص وقد وافق الشيخ ابن الحاجب في ذلك سيف الدين الامدي كما تقدم وهو الذي ينادي عليه ايضا كلام الباجي في الاشارات حيث قال والظاهر على اضرب ظاهر بالوضع ككون الامر للوجوب نحو اقيموا وظاهر بالعرف نحو او جاء احد منكم من الغائط وظاهر بالدلالة نحو والمطلقات يتربصن فان الدليل دل على ان المراد به الامر وان كان لفظه الخبر اذا اتضح لك معنى الظاهر فقول المص في تعريفه المتردد الخ يخرج النص الذي يكون الظاهر في مقابلته وهو النص بالاصطلاح الاول اذ لا ترديد فيه ويخرج المبين لعدم الترديد فيه ايضا وقوله هو في احدهما ارجح الخ يخرج المجمل اذ هو المتردد مع التساوي والموعول لوجود الترديد فيه مع المرجوحية ثم اعلم ان العادة جرت عند اهل الاصول بذكر التاويل بعد الظاهر لاختصاصه به عرفا واصله من ال يوعول اذا رجع ومثال الامر مرجعه وهو عرفا حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وقد ذكره المص رحمه الله في الباب الثاني عشر فلنوخر الكلام عليه الى هنالك

مبحث الكلام على المبين

(قوله فصدق على القسمين الخ) قال الموضح اطلاق المبين على ما كان مجملا بالوضع ثم بين واضح واما اطلاقه على ما هو واضح الدلالة بالوضع ففيه نظر اه ورايت في شرح المحقق الاسنوي على المنهاج ما يدفع هذا النظر حيث قال موجها لصنيع مؤلفه **ناصر الدين البيضاوي** حيث اطلق المبين على الواضح بنفسه وهو ما ذكره المص هنا ما نصه ان اطلاق لفظ المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وهو

مبيان الوضع اللغوي والتجويز العقلي ومثل الرجل كل نكرة ينطق بها واما لفظ الآية فان المقدار لم يتعرض له فلذلك احتمل العشر وغيره على السواء فكان اللفظ مجملا بالنسبة الى المقادير وظاهر في المشترك الذي هو الحق من حيث الجملة (والمبين هو ما افاد معناه اما بسبب الوضع او بضميمة بيان اليه) المبين من البيان وهو الايضاح فاذا قال له عندي عشرة قلنا : هذا اللفظ مبين بالوضع اي بينه الوضع والمستعمل فان كان اللفظ اولا مجملا نحو القراء ثم بينه بعد ذلك قلنا : صار مبينا فصدق المبين على القسمين وكذلك تالفسر يصدق على القسمين في

وان كان غير متبادر الى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى اما معنى فلان المتكلم قد اوضحه حيث لم يات بلفظ المجمل واما لغة فقد قال الجوهري في الصحاح ما نصه والتبيين الايضاح والتبيين ايضا الوضوح وفي المثل قد بين الصبح لذي عينين اي تبين هنا لفظه فاطلق التبيين على الوضوح وهو مصدر وضح لا اوضح يقال وضح الشيء وضوحا فهو واضح فيكون اسم المفعول منه وهو المبين يطلق ايضا على ما قد وضح بنفسه وان لم يوضحه غيره اه

مبحث الكلام على تعريف العام

(قوله والعام هو الموضوع الخ) قال الاسنوي في شرح المنهاج كلام القرافي يقتضي ان هذا التعريف للعام اخترعه هو وهو ماخوذ من كلام ناج الدين محمد بن حسين الارموي في الحاصل ومنه اخذ البيضاوي ايضا فانظره اه (قوله فاللفظ اما ان يكون الخ) ذكر المص هنا الاحتمالات اربعة وزاد في كتابة العقد المنظوم في الخصوص والعموم احتمالين آخرين وابطلها ايضا وهما القدر المشترك بقيد العدد والقدر المشترك بقيد سلب النهاية وقد نسب المص هنا الاول لبعضهم حيث قال واجاب بعضهم الخ ولم يذكره في الاحتمالات اولا ولم يذكر الثاني هنا بالكلية (قوله بيانان اللفظ ان كان الخ) اوضح المص في العقد المنظوم ابطال هذا الاحتمال وهو وضعه للقدر المشترك لانه لو كان مسمى العموم القدر المشترك لكان اللفظ مطلقا متواطيا يقتصر بحكمه على فرد من افراده لانا لا نعني بالمطلق الالفاظ موضوعا للقدر المشترك بين افراده كقوله تعالى فتحرير رقبة يقتصر وجوب الاعتاق على رقبة واحدة فيخرج بها عن العهدة ولا يلزم ثبوت الحكم في رقبة اخرى واللفظ العام قسيم المطلق ولا يقتصر بحكمه على فرد من افراده بل اذا قلنا مشتركا مثلا ثم وجدنا آخر وجب نقله كالاول ثم كذلك الى غير النهاية فظهر ان لفظ العموم لا يكون موضوعا للقدر المشترك بين افراده (قوله وتصور ما لا يتناهي على التفصيل محال الخ) قال في العقد المنظوم اثر هذا الكلام (فان قلت) جاز ان يكون الحق هو مذهب اهل والتوفيق وان الله تعالى واضعها وعلمه تعالى محيط ازلي التعلق وعموم تعلقه ازلي فامكن

الاصطلاح واللغة (والعام هو الموضوع لعنى كلي بقيد تنبغه في محاله نحو المشركين) المراد بالتببع في المحال . اي بالحكم كان وجوبا او تحريما او ندبا او اباحة او خيرا او استقهاما اي شيء كان الحكم . وسبب هذه العبارة والاحتياج اليها اشكال كبير عادتني اورده ولم ار احدا قط اجاب عنه . وهو ان صيغة العموم بين افرادها قدر مشترك ولها خصوصيات فاللفظ اما ان يكون موضوعا للمشارك كمطلق الشرك في الشركين او لخصوصيات او للمجموع المركب منهما او لمجموع الافراد بحيث يكون المسمى واحدا والكل باطل فلا يتحقق مسمى العموم ولا وضعه : بيانه ان اللفظ ان كان وضع للمشارك فقط يلزم ان يكون مطلقا والمطلق ليس بعام وان وضع للخصوصيات وهي مختلفة فيلزم ان يكون لفظ العموم مشتركا مجعلا لوضعه بين مختلفات وصيغة العموم مسماها واحد ولا اجمال فيها ولان الخصوصيات غير متناهية ووضع لفظ مشترك بين امور غير متناهية محال لان الوضع فرع التصور وتصور ما لا يتناهي على التفصيل محال وان كان موضوعا للمجموع المركب من كل خصوصية مع المشترك في كل فرد فرد على حياله لزم الاشتراك بين ما لا يتناهي وهو محال لما تقدم او لمجموع الافراد بحيث يكون المسمى واحدا وهو المجموع من حيث هو مجموع فتصير نسبه الى مساه كنسبة لفظ العشرة لسماها فيثبت تعذرا الاستدلال بصيغة العموم على ثبوت حكمها لفرد من افرادها في النهي او النفي لانه لا يلزم من النهي عن المجموع او الاخبار عن نفيه نفي اجزائه ولا اجتناب جميع اجزائه لان المجموع يكفي في صدق اجتنابه ترك جزء

ان يضع تعالى لفظا واحدا لما لايتناهي ولا يتوقف وضعه تعالى على التصور كما هو في حق البشر بل علمه تعالى محيط ازلي التعلق وعموم تعلقه ازلي فامكن ان يصح تعالى بعضا واحدا لما لايتناهي لانه تعالى عالم بذلك العدد الذي ليس بمتناه على التفصيل من غير استيناف في الاحاطة فصح الوضع واندفع الاشكال (قلت) هذا المذهب لو قلنا به لامتنع الوضع للخصوصيات ايضا والسبب في ذلك ان الله تعالى اعلم عباده بل اذا وضع لفظا لما لايتناهي على التفصيل فاما ان يقال ان الله اعلم عباده بذلك ام لا والقسم الاول باطل لان اعلامهم بذلك يتوقف على تصورهم لذلك المعلوم على التفصيل وان يفهموا مسميات هذا النمط على التفصيل اذ لو علموا البعض وجهلوا البعض لم يصدق ان الله اعلمهم بمسميات هذا اللفظ بل ببعضه واذا كان البعض مجهولا لم يحصل بمسميات هذا اللفظ علم لكن علمهم بذلك محال لاستحالة تصورهم ما لايتناهي وما هو مستحيل في حق العباد عقلا يستحيل تحصيله لهم فلا يصح القول بان الله اعلم عباده بذلك فنقول هذا شيء استأثر الله تعالى بعلمه وليس هو من معلومنا ونحن نتكلم في هاته المسألة في الالفاظ ومسمياتها التي هي من معلومنا فبطل هذا السؤال على التقديرين (قوله فعلى هنا اذا قلنا هو اللفظ الموضوع للقدر المشترك بقيد تبعه في محاله بحكمه اندفعت الاسئلة الخ) لما ابطال المص رحمه الله تعالى ان يكون العام موضوعا لاحد الاحتمالات السابقة لما يلزم عليه من الاشكال الدائر بين ان يكون العام اما مشتركا او مطلقا او بحيث يتعذر الاستدلال به الخ وعين ان مدلول العام هو القدر المشترك بقيد التبغ ومجموع القيدين هو المسمى وباعتبار كون المجموع هو المسمى ينتفي الاشتراك وبالتبغ ينتفي الاطلاق وتعذر الاستدلال نصيرورته كليه ظهر قول المص اندفعت الاسئلة ثم ان هذا الكلام بعد ما نقله المحقق المطلع الشيخ احمد ابن المبارك في رسالته المسماة بانارة الافهام في تحقيق ما قيل في دلالة العام قال وفيه امور الاول انا نختار في الجواب الاحتمال الرابع وهو ان يكون مدلول العام مجموع الافراد من حيث هو مجموع وقوله في اعتراضه انه لو كان مدلول العام مجموع الافراد لتعذر الاستدلال الخ

من اجزائه وكذلك يصدق نفيه بنفي جزءه لكن لفظ العموم هو الذي يحسن الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد حالة النفي او النهي فلا يكون لفظ العموم للعموم على هذا التقدير فهذا هو الاشكال : واجاب بعضهم بانه موضوع للمشارك بقيد العدد فلا يكون مطلقا لحصول العدد ولا مشتركا لان مسماه واحد وهو المشترك ومفهوم العدد (فقلت) له مفهوم العدد كلي والمشارك كلي والكلي اذا اضيف الى الكلي صار المجموع كليا والموضوع للكلي مطلق فلا يكون عاما بل يكتفي بما يصدق فيه المشترك والعدد وذلك يصدق بثلاثة فعلى هذا اذا قلنا هو اللفظ الموضوع للقدر المشترك بقيد تبعه في محاله بحكمه اندفعت الاسئلة لان قيد التبغ في جميع المحال ينفي الاطلاق فان المطلق لا يتبغ بل يقتصر به على فرد ويكون مجموع القيدين هو المسمى وهما المشترك وقيد التبغ فيكون المسمى واحدا فلا يكون مشتركا فحصل العموم من غير اشكال فهذا هو المنجى لهذا الحد الغريب (والمطلق هو اللفظ الموضوع لعنى كلي نحو رجل . والتقدير هو اللفظ الذي اضيف الى مسماه معنى زائد عليه نحو رجل صالح) التقييد والاطلاق امران اضايفان فرب مطلق مقيد بالنسبة ورب مقيد مطلق فاذا قلت حيوان ناطق فهذا مقيد واذا عبرت عنه بانسان صار مطلقا واذا قلت انسان ذكر كان مقيدا واذا عبرت عنه برجل صار مطلقا وكذلك ما من مطلق الا ويمكن جعله مقيدا بتفصيل مسماه والتعبير عن الجزء من بلفظين وما من مقيد الا ويمكن ان يعبر عنه بلفظ واحد فيصير مطلقا الا ما يندر

قلنا ممنوع وسند المنع ما تقدم من ان العام مفرد والمفرد لا حكم فيه حتى يستدل به والحكم الثابت لجميع الافراد الذي وقع به الاستدلال انما جاء من وصف المحمول فاذا ما به الاستدلال ليس من باب عموم الالفاظ في شيء وما فيه العموم لا حكم فيه حتى يعول بحكمه وان شئت قلت العموم عموما فالعموم الذي نسب للالفاظ الذي وضعت له الصيغ مفرد من المفردات ولم يقع به الاستدلال والعموم المنسوب للاحكام به وقع الاستدلال ولا صيغ له فقوله لو كان ذلك مدلول العام لتعذر الاستدلال به يقال عليه ما تعني بالعام الذي وقع الاستدلال به فان عينت عموم الاحكام فهو مسلم ولا يفيد لانه ليس هو مراد الاصوليين وان عينت عموم الالفاظ المفردة فهو لا استدلال فيه الثاني اعتراضه جواب بعضهم فان اضافة الكللي الى الكل تصير المجموع كليا انما يلزم اذا اعتبرنا من العدد مفهومه وهو ليس بصحيح فالواجب اعتبار مصدوقه اذ هو المطابق لقاعدة ان المراد بالموضوع الافراد فاذا نقول في تصحيح ذلك الجواب العام موضوع للقدر المشترك بقيد مصدوق العدد المستغرق ولا شك ان هنا المصدوق ليس بكللي فلا يكون العام مطلقا ولم يتعدد الموضوع حتى يكون مشتركا وحكمه ثابت لكل فرد فلا يتعذر الاستدلال الثالث في رد التبعية الذي اعتبره قينا في مدلول العام وقد فسره بتبعية الحكم في جميع المحال ولا شك ان الحكم يستلزم التركيب وح فيسال الامام القرافي رضي الله عنه عن العام الذي تكلم عليه الاصوليون وذكروا له صيغا ومثله لا تحصر هل هو مفرد عنده او مركب فان قال انه مركب خالف كلام الاصوليين والنحاة والبيانين اجمعين وان قال انه مفرد قيل له فكيف يسعك ان تاخذ الحكم وتبعية قينا في مدلوله فقد جمعت في حقيقة واحدة بين متنافيين الافراد والتركيب والصواب ان هنا القيد يستحيل اعتباره في عموم الالفاظ المفردة الرابع مما ينقض به دليل القرافي رضي الله عنه قول ارباب الخصوص وارباب الوقف فانهم وسائر الائمة متفقون على الاستدلال مع انهم يرون لا عموم يستفاد من الصيغ قالوا والاحكام العامة استفيدت من ادلة منفصلة عن الصيغ زائدة عليها قائمة بذات المتكلم فان حركات المتكلم واخلاقه وغير ذلك من

جدا كالبيئات (والامر هو اللفظ الموضوع لطلب الفعل طلبا جازما على سبيل الاستعلاء نحو قم والنهي هو اللفظ الموضوع لطلب الترك طلبا جازما والاستفهام هو طلب حقيقة الشيء والخبر هو الموضوع للفضين فاكثر اسند مسمى احدهما الى مسمى الاخر اسنادا يقبل التصديق والتكذيب لذاته نحو زيد قائم) جعل هنا الباب كله من باب اللفظ الموضوع يخرج على احد المذاهب الثلاثة وهي ان الكلام وجميع ما يتعلق به وبانواعه وعوارضه من الامر والنهي والخبر والاستفهام والتكذيب

احواله وافعاله ليست تابعة الى اللفظ بل هي دالة مستقلة بنفسها تفيد علوما
ضرورية فاذا لا ارتباط بين عموم الصيغ وبين الاستدلال الذي اشار اليه
الشهاب وعول عليه في زيادة قيد التبع في مدلول العموم فان الامة متفقة على
الاستدلال مختلفة في عموم الصيغ وانظر المستصفي لابي حامد فقد اطال في
ذلك والعبدي شارحه والاياري في شرح البرهان الخامس في قوله ان
مسمى العام القدر المشترك وقيد التبع فانه يوهم ان كل عام لا بد فيه من
قدر مشترك بين افراده وليس كذلك فان صيغ العموم تنقسم ثلاثة اقسام
الاول ما كان متواطئا في الاصل كاسماء الاجناس التي كانت قبل كليات
كالانسان فانه نوع وحيوان فانه جنس ورجل فانه صنف والصنف خاصة
غير شاملة فاذا دخلت عليه اداة العموم ككل فهذا يعم لفظا ومعنى الثاني ما
يعم لفظا ولا يعم معنى وهو كل صيغة ليس بين افرادها قدر مشترك فيه
وذلك مثل صيغة التي تعم العقلاء وما التي تعم غيرهم ومثل الذي والتي
وتثنيهما وجمعهما وجموع الاعلام نحو الزيدون ونحو ذلك لما يعلم بتبع
الصيغ الثالث ما ليس بين افراده قدر مشترك معنوي ولا لفظي وانما اللفظ
في العام جاء الى الافراد وجامعها حتى صيرها جملة واحدة وهذا مثل اسماء
الجموع اذا عرفت بال الاستغرافية مثل الرهط والفرقة والقوم ونحو ذلك
فاذا قلت جاء القوم الا زيدا والاعمر فانك لا تجد بين زيد وعمرو
وغيرهما من سائر افراد القوم اشتراكا في لفظ القوم اذ لا يقال في زيدانه قوم سواء
كان القوم عاما او غير عام وكنا الاشتراك بينهما في معنى القوم اذ لا معنى له
الا الافراد والافراد لا يشترك بعضها في بعض فيخرج من هذا التقسيم ان الافراد
في العام تارة تشترك في المعنى وتارة تشترك في اللفظ وتارة لا تشترك في
واحد منهما فمن قال والحالة هذه ان القدر المشترك يدخل في مسمى العام
مطلقا فقد جزا الماهية اخص منها وابطل اقسام العام وكلاهما باطل ومن قال
ان مدلول العام هو الافراد المجموعة المضموم بعضها الى بعض التي صارت
باللفظ المستغرق شيئا واحدا يعبر عنه بقولنا مجموع الافراد فقد اتى بالمدلول
على وجهه ووفى بمقتضى كلام الاصوليين والنحاة والبيانين

مبحث في تعريف الامر والنهي والاستفهام والتخبر

(قوله موضوعة للكلام اللساني الخ) قال الموضح هذا القول منسوب الى المعتزلة وانكروا الكلام النفسي ولم اعرف احدا من ائمة اهل السنة قال به وحكاه المص هنا ولم يعزه وزاد فيه انه مجاز في النفساني وعمله بانه المتبادر الى الذهن وعليه بنى تعريف الامر بالاصل وليس بسديد وكونه المتبادر الى الفهم انما هو لكثرة الاستعمال وقد يكثر استعمال اللفظ في احد معنييه الحقيقيين او في مجازه اه كلام الموضح وما رد به المتبادر اصله للجلال المحلي وقوله ولم اعرف احدا من اهل السنة الخ فيه ان الاسنوي في شرح المنهاج نقل عن الامام في مبحث الامر من المحصول والمنتخب انه حقيقة في اللساني فقط وصححه وان نقل الامام في اول اللغات من الكتابين على المحققين من المتكلمين ان الكلام بانواعه مشترك بينهما واقتصر عليه (قوله او للنفساني الخ) قال الفهري وهو المشهور عن الاشعري (قوله قال الاخطل الخ) اعترض الاستدلال بذلك بانه ليس في قوله وانما جعل اللسان الخ ما يوجب ان اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي اذ اللفظي يتبادر عند اطلاق الكلام ولانه لا يلزم من كون اللفظي دليلا على النفسي ان يكون اطلاق الكلام على اللفظ مجازا كذا في الايات وفي حواشي البناي على المحلي (قلت) لعل وجهه ان حاصل المعنى الذي اراده الاخطل ان المعتد به والمعول عليه ما في الفوءاد واللسان انما يعبر عما في القلب وهذا القدر قد يوجب كونه مجازا في اللساني (قوله احتراز من طلب الترك الخ) في القيسدين اللذين ذكرهما في تعريف الامر ليخرج بهما النهي والتدب نظرا ما الاول فلان المحققين على انه لا تكليف الا بفعل وان متعلق البدني الكف وهو فعل وعليه فيدخل لانه طلب الفعل الذي هو الكف واما الثاني فلان المندوب مامور به على الاصح فالمطلوب ادخاله (قوله ولم ار الخ) صرح الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع بالتسوية وذكر الخلاف كما في الامر (قوله قال العلماء فرقت العرب الخ) غرض المص رحمه الله تعالى بنقلها ته التفرقة ليكون تعريف الاستفهام مانعا وفرق حفيد السعديين الامر وبين الاستفهام

والتصديق وغيرها هل هي كلها .
موضوعة للكلام اللساني مجاز في
النفساني لانه المتبادر عرفا او
للنفساني مجاز في اللساني كقول
الاخطل

(ان الكلام لفي الفوءاد وانما .
جعل اللسان على الفوءاد دليلا)
او الالفاظ كلها مشتركة بين اللساني
والنفساني جمعا بين المدركين ثلاثة
مذاهب فوقع التحديد في هذا مبنيا
على المذهب الاول مع ان الثالث هو
المشهور عند العلماء كذلك حكاه امام
الحرمين والامام فخر الدين فقولي
في الامر لطلب الفعل احتراز من
طلب الترك الذي هو النهي ومن
الاستفهام لانه لطلب الحقائق دون
الافعال وقولي طلبا جازما احتراز
عن التدب وقولي على سبيل الاستعلاء
هو مذهب ابي الحسين البصري
والامام فخر الدين ومنهم من اشترط
العلو دون الاستعلاء والجمهور من
المتكلمين على عدم اشتراطهما بل
الصيغة من حيث هي صيغة تسمى امرا
كانت من اعلى او ادنى مع استعلاء
او تواضع كالتخبر وسياتي في الامر
تقرير ذلك ان شاء الله تعالى ولم
ار لهم مثل هذا الخلاف في النهي
فتركته وتلزمهم التسوية بين البابين
والاحترازا في الامر هي بعينها
في النهي فلا اعيدها . قال العلماء
فرقت العرب بين قولنا ما الزوج
وبين قولنا افهمني ما الزوج فالاول
طلب الحقيقة والثاني طلب فعل يصدر
من المخاطب فاذا قال السيد لعبده من
بالباب فقال غير ذلك العبد زيد
بالباب حصل مقصود السيد ولا
عتب على العبد الاول فان القصد
انما هو تحصيل فهم من الباب
واذا قال لعبده اسقني ماء فسقاه غير
ذلك العبد المامور توجه العتب على

لان المراد بالصورة في تعريف الاستفهام بحصول صورة الشيء في الذهن
المعلوم من حيث صورته وفي الامر العلم من حيث ذاته وهذا نظير اختلاف
اهل الميزان في ان المترتب على النظر بطريق الاصابة هل هو المعلوم او
العلم فذهب بعض الى الاول والعلم بطريق التبعية وذهب آخرون الى الثاني
والمعلوم بطريق التبعية وهاته التفرقة مبنية على مغايرة العلم للمعلوم
وذهب الحكماء الى ان العلم عين المعلوم حيث فسروه بحصول
الصورة وجعلوا الاضافة من قبيل اضافة الصفة للموصوف اي الصورة الناحية
وفرق السكاكي في المفتاح بفرق آخر بين الاستفهام والامر وهو ان
المقصود في الامر حصول ما في الذهن في الخارج وفي الاستفهام حصول
ما في الخارج في الذهن وعبارته في المفتاح والفرق بين الاستفهام والطلب
في الامر والنهي والندى واضح فانك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج
ليحصل في ذهنك نقش مطابق له وفي ما سواه تنقش في ذهنك ثم تطلب ان
يحصل له في الخارج نقش مطابق فنقش الذهن الاول تابع وفي الثاني
متبوع وتبعه على ذلك سيد المحققين في حواشي المطول ونظر فيه الغنيمي
بان صيغة الامر لطلب حصول امر مطلقا سواء كان في الذهن كعلمني او في
الخارج كتم فيدخل في الاستفهام بعض صور الامر اه (قوله لذاته الخ)
زيادة المص قيد لذاته في التعريف كما يرشد اليه كلامه في الشرح لاجل
ان يدخل في المعرف الخبر المقطوع بكذبه والخبر المقطوع بصدقه لان امتناع
قبوله لهما لا لذاته بل لعارض واما لذاته فهو قابل لها وقد يقال ان زيادة قيد
لذاته زائد عند من عبر في تعريف الخبر بالتصديق والتكذيب دون الصدق
والتكذب لان المقطوع بصدقه والمقطوع بكذبه يقال عليه انه يحتمل التصديق
والتكذيب لان التصديق هو كونه يصح ان يقال لقائله من جهة اللغة صدق
وكذلك التكذيب ولا يقال انه يحتمل الصدق والتكذب لان الصدق مطابقة
الخبر للواقع والتكذب عدما ولهذا لما عرف البيضاوي في منهاج الخبر بما
احتمل التصديق والتكذيب لم يزد فيه قيد لذاته وقال الاسوي في شرحه
وانما عدل عن الصدق والتكذب الى التصديق والتكذيب لان الصدق مطابقة

للاول لكون صيغة الامر موضوعة
للتكليف والالزام الذي من شأنه
العتب على تقدير الترك هكذا نقله
الايمه عن اللغة في الفرق بين
الاستفهام والامر نقله فخر الدين
وغيره فذلك قيل في حد الاستفهام
« طاب حقيقة الشيء » وقولي في
الخبر للفظين فاكتر فان اقل الخبر
لفظان نحو زيد قائم وقد يخبر
باكثر نحو اكرم اخوك اياك يوم
الجمعة متكئا في الدار الادار زيد
اجلالا له وخالدا فهذا كله خبر واحد
هو ومتعلقاته وخالدا مفعول معه
واجلالا مفعول لاجله وقولي اسند
مسمى احدهما الى مسمى الاخر
لاحتراز من قولنا زيد عمرو في
الكلام غير المنتظم وقولي يقبل
التصديق والتكذيب احتراز من
الاسناد بالاضافة نحو غلام زيد او
الصفة نحو الرجل الصالح وقولي
لذاته احتراز من تعذر قبوله لاحدهما
لعارض من جهة الخبر او المخبر عنه
فالاول خير الله تعالى لا يقبل الا
الصدق والثاني نحو قولنا الواحد
نصف الاثنين لا يقبل الا الصدق
والواحد نصف العشرة لا يقبل الا
الكذب فلم يقبلها في هذه الاحوال
لكن هذه الاخبار بالنظر اليها من
حيث انها خير تقبلها اذا قطعنا
بالنظر عن المخبر والمخبر عنه وانما
جاء الامتناع لا من ذات الخبر فله
من ذاته قبولها

الخبر للواقع والكذب عدم مطابقته ونحن نجد من الخبر ما لا يحتمل الكذب كخبر الصادق وقولنا محمد رسول الله وما لا يحتمل الصدق كقول القائل مسيلة صادق مع ان كل ذلك يحتمل التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة ان يقال لقائله انه صادق وكذلك التكذيب وقد وقع ذلك فالمؤمن صدق خبر الله تعالى والكافر كذبه اه ثم ان التعبير بالتصديق والتكذيب تبع فيه المص الامام في المحصول فقد عبر بذلك في تعريف الخبر ثم اعترض على التعريف في مبحث الاخبار وقال انه حد دوري لان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا فتعريفه به دور ثم قال والحق ان تصور الخبر لا يحتاج الى حد ولا رسم

الكلام على الفصل السابع

في الفرق بين الحقيقة والمجاز

(قوله مشتقة من الحق الذي هو الثابت الخ) اي لغة قال في المحصول وذلك لانه يذكر في مقابلة الباطل فتقول هنا حق فيقال هنا ليس بحق لانه باطل والباطل هو المعدوم والحق هو الثابت قال الاسنوي ويدل على ان الحق في اللغة بمعنى الثبات قوله تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين اي ثبتت ومن اسمائه تعالى الحق لانه الثابت وقال عبد القاهر الحقيقة ماخوذة من حق الله الامر اذا اثبتته ومن حقت الشيء اذا كنت منه على يقين (قوله وهي فعيلة اما بمعنى الخ) قال الاسنوي في شرح المنهاج ان فعيلاً قد يكون بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع وقد يكون بمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول فالحقيقة ان كانت بمعنى الفاعل فمعناها الثابتة من قولهم حق الشيء يحق بالضم والكسر اي وجب وثبت وان كانت بمعنى المفعول فمعناها المثبتة بفتح الباء من قولهم حققت الشيء احقه اذا اثبتته اه (قوله ويعدل عن ذلك الخ) قال المص في شرح المحصول اعلم ان فعيلاً يقع على قسمين احدهما ان يكون اسم فاعل من فعل بضم العين نحو كرم فهو كريم وشرف فهو شريف فهذا لا مبالغه فيه من جهة تكرار الفعل غير انه موضوع لما يكون سجية للنفس كالشجاعة والسخاوة فمن

(الفصل السابع الفرق بين الحقيقة والمجاز واقسامها فالحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب وهي اربعة لغوية كاستعمال الانسان في الحيوان الناطق . وشرعية كاستعمال لفظ الصلاة في الافعال المخصوصة وعرفية عامة كاستعمال لفظ الدابة في الحمار وخاصة نحو استعمال لفظ الجوهر في التحيز الذي لا يقبل القسمة . الحقيقة . مشتقة من الحق الذي هو الثابت لانه يقابل به الباطل فهو مرادف للموجود وهي فعيلة اما بمعنى فاعله فيكون معناها الثابتة او مفعولة فيكون معناها المثبتة لانه هذا هو شان فعيل من غير فعل بضم العين يكون اما فاعلا او مفعولا ويعدل عن ذلك الى فعيل للمبالغة . واما اسم الفاعل من فعل فهو فعيل بالمبالغة من غير مبالغة نحو ظرفه

حيث انه لا بد ان يكون سجيّه هو ابلغ مما لا يكون كذلك كضارب وخارج
ولم يوجد اسم الفاعل لهذا النوع الاعلى هذا الوزن والقسم الثاني ما كان
له اسم فاعل يستحقه باصل الوضع ثم عدل عنه الى فيعل لاجل قصد المبالغة
من جهة كثرة الفعل والمفعول وهو ثلاثة اقسام منه ما يتعين باصل السياق
للفاعل نحو عليم وقدير بمعنى عالم وقادر ومنه ما يتعين للمفعول بالسياق
نحو جريح وقليل بمعنى مجروح ومقتول ومنه ما يحتمل الامرين ولا يعين
السياق احدهما نحو نبي يحتمل ان يكون بمعنى فاعل ان اخذناه من النبوة
اي علا قدره وعظم او بمعنى مفعول اي نباه الله اه فتلخص من كلامه ان
صيغة فيعل بقيد المبالغة اذا عدل بها عما يستحقه الفعل من الفاعل والمفعول
وهنا في غير فيعل اسم فاعل من فعل بضم العين فهذا لا مبالغة فيه اذ لا عدول
(قوله والتاء فيه للنقل الخ) قال المص في شرح المحصول اعلم ان الحقيقة
فيها ياء وتاء وكلاهما للنقل فالياء باثنتين من تحتها للنقل عن الاسم للوصفية
لان حقا مصدر وليس بصفة فاذا قلت حقيق صار صفة تقول زيد حقيق بكذا
فصفه بذلك ولو قلت زيد حق امتنع الا على التاويل في الوصف بالمصدر
والتاء باثنتين من فوقها للنقل من الوصفية للاسمية عكس الباء لان العرب اذا
وصفت بفعل ونطقت معه بالوصف اكتفت بتانيث الموصوف عن تانيث
الصفة فيقولون امرأة قتيل وشاة نطيح قالتا نيث في الاول اغنى عن التانيث
في الثاني فاذا لم ينطقوا بالوصف اثبتوا التاء حذرا من اللبس فيقولون رايت قتيلة
بني فلان فهي ها هنا مفعول لا صفة فهذا هو معنى قول الامام التاء فيه للنقل
عن الوصفية للاسمية الصرفة اي يجرونه على موصوف في هذه الحالة فهذا
اسم مجرد اه كلامه وقال الشيخ الدسوقي في حواشي السعد موجها لكون التاء
في لفظ الحقيقة للنقل قال وذلك لان التاء في اصلها تدل على معنى فرعي
وهو التانيث فاذا روعي نقل الوصف عن اصله الى ما كثر استعماله فيه وهو
الاسمية اعتبرت التاء فيه واوتي بها اشعارا بفرعية الاسم فيه كما كانت في
حال الوصفية اشعارا بالتانيث فالتاء الموجودة فيه بعد النقل غير الموجودة
قبله اه (قوله للنقل الخ) اي وليست للتانيث باعتبار ان الحقيقة اسم للكلمة

فهو ظريف وشرف فهو شريف
والتاء فيها للنقل عن الوصفية الى
الاسمية فان العرب اذا وصفت بفعل
مؤنثا ونطقت بالوصف حذفت
التاء اكتفاء بتانيث الموصوف فيقولون
امرأة قتيل وشاة نطيح اما اذا
حذفوا الموصوف اثبتوا التاء فيقولون
رايت قتيلة بني فلان ونطيحتهم
لعدم ما يدل على التانيث فاحتاجوا
لاظهاره نفيًا للبس وليكون الاسم
ههنا لا يعرب صفة فلذلك قيل التاء
لنقل من الوصفية الى الاسميه فهذا

بدليل انه يقال لفظ حقيقة ولو اعتبر كونها للتانيث حذف (قوله ثم نقلت في عرف الاصوليين الخ) اي نقل ذلك اللفظ من الوصفية الى كونه اسما للكلمة الثابتة في مكانها الاصلي بالاعتبار الاول وهو كونها بمعنى فاعل في الاصل والمثبتة في مكانها الاصلي بالاعتبار الثاني وهو كونها بمعنى المفعول ثم ان الظاهر من كلام المص ان نقل هذا اللفظ من الوصفية الى كونه اسما لللفظة المذكورة بلا واسطة وهو الذي درج عليه عدة فحول منهم السعد في المطول في هذا المبحث والذي صرح به الامام في المحصول ودرج عليه الاسنوي في شرح المنهاج في هذا المحل ان النقل الى المعنى الاصطلاحي بوسائط حيث قال ثم نقلت الحقيقة من الثابتة او المثبتة الى الاعتقاد المطابق للواقع مجازا كاعتقاد وحدانية الله تعالى قال في المحصول لانه اولى بالوجود من الاعتقاد الفاسد وقد يقال ان ما كان مجازا لاختصاصه ببعض افراد الثابت فصار كاطلاق الدابة على ذوات الاربع ثم نقل من الاعتقاد المطابق الى القول الدال على المعنى المطابق اي الصدق بعين هاته 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 تحقيقا لذلك الوضع قال فظهر ان اطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لقوله بل مجاز واقع في المرتبة الثالثة لكنه حقيقة عرفية خاصة اه (قوله وكذلك المجاز الخ) اي اصله شيء ثم نقل فالمجاز في الاصل مصدر ميمي من جاز المكان بجوزه اذا تعدها فيصح للزمان والمكان والحدث واصل المجاز مجوز كمقعد نقلت فتحة الواو الى الجيم ثم قلبت الواو الفاء لتحركها بحسب الاصل وانفتاح ما قبلها الان كمقام لان المشتقات تتبع الماضي في الاعلال واختلفوا في نقله الى المعنى الاصطلاحي هو من الحدث او المكان بعد اتفاهم على عدم نقله من الزمان لفقدان العلاقة بين المنقول منه والمنقول اليه فقال الشيخ عبدالقاهر في اسرار البلاغة انه منقول من الحدث ماخوذ من جاز المكان بجوزه اذا تعدها ثم نقل الى الكلمة الجائزة اي المتعدية مكانها الاصلي او

هو اصل الحقيقة ثم نقلت في عرف الاصوليين الى اللفظة المستعملة فيما وضعت له فصارت مجازا لغويا حقيقة عرفية وكذلك المجاز فان اصله اسم مكان العبور او زمانه او مصدره فان مفعلا وفعلا يصلح لهذه الثلاثة ثم وضع في عرف الاصوليين لفظ المستعمل

المجوز بها على معنى انهم جازوا بها وعدوها مكانها الاصل فيكون المصدر بمعنى اسم الفاعل على الاول وبمعنى اسم المفعول على الثاني وذهب بعضهم الى انه منقول من اسم المكان ماخوذ من قولهم جعلت كذا مجازا الى حاجتي اي طريقا لها على معنى جاز المكان اي سلكه فان المجاز طريق لحضور معناه فلاطلاق الاسد على زيد طريق لحضور وصفه بالشجاعة الزائد وقيل طريق للمبالغة وما ذهب اليه الشيخ وان حصلت به المقابلة بين الحقيقة والمجاز لان الحقيقة الكلمة الثابتة او المثبتة في مكانها الاصل كما مر فيكون كل من الحقيقة والمجاز مستعملا بمعنى الفاعل والمفعول لكن فيه اخراج مفعول عن ظرفينه ونقله الى اسم الفاعل والمفعول وهو قليل بخلافه على الثاني فان فعيل عليه يكون باقيا على ظرفيته ولهذا استظهر الخطيب القزويني نقله من المكان (قوله فالحقيقة والمجاز مجازان لغويان حقيقتان عرفيتان الخ) هذا تفريع على كونه من الحقيقة والمجاز منقول فهنا المعنى الاصطلاحي الذي نقلنا اليه هما بالنظر الى العرف حقيقتان عرفيتان وبالنظر الى اصل اللغة مجازان (قوله وقولي الخ) هو مبتدا خبره صوابه وهذا الكلام من المص استدرارك على ما وقع له في المتن هنا وفي الفصل الثالث في الفرق بين الحمل والوضع والاستعمال فيما تقدم من جعل الحقيقة والمجاز من صفات الاستعمال وليس الامر كذلك اذ هي من صفات اللفظ وقد نبهناك فيما سبق على هذا (قوله وقولي في العرف الذي وقع به التخاطب الخ) تبع المص في هذا التعميم في التعريف ليشمل الحقائق الثلاثة الامدي في الاحكام فانه بعد ما عرف الحقيقة اللغوية باللفظ المستعمل فيما وضع له اولا قال وان شئت ان تجد الحقيقة على وجه يعم جميع الاعتبارات قلت الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب اه

مبحث الكلام على الحقيقة الشرعية

(قوله وقولي حقيقة شرعية له تفسيران الخ) هذا تمهيد لبيان ان الاقوال الثلاثة التي ذكرها المص موردها هو التفسير الثاني للحقيقة الشرعية وبما قانه المص صرح الرهوني كما تقدم لنا نقل كلامه في الفصل الثالث

في غير ما وضع له لعلاقة بينهما فهو ايضا مجاز لغوي حقيقة عرفيه فالحقيقة والمجاز مجازان لغويان حقيقتان عرفيتان . وقولي في الكتاب الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه صوابه اللفظة المستعملة او اللفظ المستعمل وفرق بين اللفظ المستعمل وبين استعمال اللفظ فالحق انها موضوعة للفظ المستعمل لانفس استعمال اللفظ فالمقضي عليه بانه حقيقة او مجاز هو اللفظ الموصوف بالاستعمال المخصوص لانفس الاستعمال . وقولي في العرف الذي وقع به التخاطب ليشمل الحقائق الاربعة المتقدم ذكرها بخلاف لو قلت : هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا تناول الحقيقة اللغوية فقط . وقولي حقيقه شرعية له تفسير ان الاول ان يقال ان حجة الشرع غلب استعمالهم للفظ الصلاة في الافعال المخصوصة حتى بقي اللفظ لا يفهم منه الا هذه العبادة المخصوصة وهذا لا نزاع فيه . والثاني ان يقال ان صاحب الشرع عليه السلام وضع هذه الالفاظ لهذه العبارات وفي سده المسئلة ثلاثة اقوال قال القاضي ابو بكر الباقلاني . لم يضع صاحب الشرع شيئا وانما استعمل الالفاظ في مسمياتها اللغوية ودلت الادلة على ان تلك المسميات اللغوية لا بد معها من قيود زائدة حتى تصير شرعية . وقالت المعتزلة بل تجددت هذه العبادات كمولود جديد يتجدد فلا بد له من لفظ يدل عليه . وقال الامام فخر الدين وطائفة معه ما استعمل في المسمى اللغوي ولا نقل

ثم ان هذا الخلاف الذي سذكره قال في المحصول انه في الوقوع واما في
في الامكان فهو متفق عليه ومثله للامدي في الاحكام حيث قال ان الامكان
لاشك فيه قال الاسوي في شرح المنهاج وما قالاه ممنوع فقد نقل ابو الحسين
في المعتمد عن قوم انهم منعوا امكانه ونقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول
اه ولها عمم العلامة ابن السبكي في جمع الجوامع الخلاف في كل من
الامكان والوقوع فلنرجع الى ذكر الاقوال مع بعضها بالدليل ونفي بما
القشيري وقوعها الخ اذا علمنا محل فرض الخلاف وانه واقع في كل من
الامكان والوقوع فلنرجع الى ذكر الاقوال مع قرن بعضها بالدليل ونفي بما
وعدناك به سابقا في هذا المحل من التفصيل فاقول قبل ذكر الخلاف ان
الامام في المحصول ذكر لها ته المسالة ثلاث صور الصورة الاولى ان يكون
اللفظ والمعنى معلومين عند اهل اللغة ولكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لهذا المعنى
كلفظة الرحمن لله تعالى فان كلا منها كان معلوما ولم يضعوا اللفظ له تعالى
ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمان انا لانعرف
الرحمان الا رحمان اليمامة الصورة الثانية ان يكونا مجهولين كاسماء
السور عند من يجعلها اسماء الصورة الثالثة ان يكون احدهما معلوما والاخر
مجهولا كالصوم والصلاة قال بعض المحققين من شراح المحصول والنزاع
في الصور الثلاث على السواء اذا وقفت على هنا التصوير فاعلم ان الماخوذ
من كلام الغزالي في المستصفى ومن الاحكام للامدي والذي صرح به
شرح المحصول كالشهاب المص والعلامة الاصفهاني وغيرهما وبه صرح
شرح المنهاج كالمحقق الاسوي وغيره وهو الماخوذ من كلام الشيخ ابن
الحاجب في المختصر ان في هاته المسالة ثلاثة اقوال القول (الاول) انها
اي الحقائق الشرعية غير واقعة اي ان الشارع لم ينقل تلك الالفاظ الى غير
معانيها اللغوية ونسب للقاضي ابي بكر الباقلاني وابن القشيري وطوائف من
الفقهاء وجمع من الخوارج وحكاه الماوردي في حاوية عن الجمهور قالوا
والامور المستعملة في الشرع لمعان لم تعرفها العرب باقية على مدلولها اللغوي
والامور الزائدة شروط معتبرة فيها القول (الثاني) انها واقعة كالدينية وفسرها

الغزالي بما نقلته الشريعة الى اصل الدين كلفظ الايمان والكفر والفسق
وسموا الكل باسم الدينية ونسب للمعتزلة فقد قالوا ان هذه الالفاظ
نقلت عن معانيها اللغوية الى معان اخرى شرعية من غير مراعاة النقل سواء
كانت هنالك مناسبة كغير الدينية ام لا كالدينية وسواء كان اسما للفعل
كالصوم والصلاة او للفاعل كالصائم القول (الثالث) وهو الذي اختاره
امام الحرمين وتلميذ حجة الاسلام الغزالي في المستصفى وتبعها الامام
الرازي واتباعه كالقاضي البيضاوي في منهاجه وغيره ان هذه الالفاظ لم
تستعمل في المعنى اللغوي ولم يقطع النظر عنه حال الاستعمال بل استعملها
في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة فالصلاة في اللغة
لما كانت موضوعة للدعاء والدعاء جزء من المعنى الشرعي اطلقت على
المعنى الشرعي مجازا تسمية للشيء باسم بعضه ولا تكون هذه الالفاظ بذلك
خارجة عن لغة العرب لا تقسام اللغة الى حقيقة ومجاز فتلخص ان هذه
الالفاظ مجازات لغوية ثم اشتهرت وصارت حقائق شرعية. وهذا القول هو
اختيار الشيخ ابن الحاجب ايضا كذا حرر المذاهب الثلاثة المحقق الاسنوي
في شرح المنهاج ووجه مخالفة هنا القول للقولين الاولين على ما حررناها
سابقا هو ما ذكره بعض شروح المحصول بعد ان عددها ثلاثة وحررها على
نحو ما تقدم طبق ما في مشروحه وهو محصول الامام حيث قال اما مخالفته
لما للقاضي فظاهر وذلك لان القاضي يقول ما نقلت اصلا وهذا القول فيه
التصريح بالنقل واما مخالفته لمذهب المعتزلة فانهم ما شرطوا في نقل هذه
الالفاظ ان يكون المنقول اليه مجازا لغويا وقد اشترط هذا الشرط في هذا
القول اه وبسطه ان الالفاظ التي جرت في الشرع على انحاء لم تعهد في اللغة
هي على كلام القاضي ومن تبعه لم تنقل عن معناها اللغوي وعلى كلام
المعتزلة نقلت ولم يشترط في المنقول اليه ان يكون مجازا وان وجدت
مناسبة بين المنقول منه والمنقول اليه كما في غير الدينية عندهم لم تكن
المناسبة ملحوظة حين النقل وعلى كلام الامامين ومن تبعها نقلت ولم يقطع
النظر عنه حال الاستعمال ضرورة اعتبار العلاقة في الاطلاق وبقي في المسألة

فولان آخران حكاهما العلامة ابن السبكي في جمع الجوامع ونقلها المحقق
حلولو في شرح المتن في الكلام على الفصل الثالث وآخرهما في الضياء
اللامع اولهما وقوعها الا في الايمان فانه باق على معناه اللغوي ونسب لقوم
منهم الشيخ ابو اسحاق في شرح اللمع والظاهر ان ارباب هذا القول يقولون
بوقوعها فيما عدى الايمان بمعنى ان تلك الالفاظ نقلت عن معانيها اللغوية
الى معان اخرى شرعية سواء وجدت المناسبة ام لا والحاصل انهم يثبتونها
فيما عدى الايمان على نحو ما يقوله المعتزلة ويخالفونهم في استثناء الدينية
فقط ثانيا القول بالوقف ونسب للامدي واثار الى انه الحق هذا وما تقدم
من تمديد ان التحقيق ان في المقام ثلاثة اقوال في مسالة الحقائق الشرعية
ومذهب القاضي انها مبقاة على معانيها اللغوية وهو الذي يشهد به كلام الائمة
اهل النظر خالف فيه عضد الدين في شرح المختصر حيث قال استنادا لما فهمه
من كلام الاحكام والمحصل وتعرضا بمن حكى في هاته المسالة ثلاثة اقوال
من العلماء الفحول ما نصه ثم لم يذكر في الاحكام والمحصل سوى مذهبين
كونها شرعية ونسبها الى المعتزلة ونفيه ونسبها الى القاضي والحق انه لا ثالث
لهما اه ووجه السيد السند هذا الحق حيث قال فان القاضي ينفي كونها
حقائق شرعية زاعما انها مجازات لقوله ولنا قال اولاً وقد استعملت في غير
معانيها اللغوية فجعل الاستعمال في الغير متفقاً عليه وانما النزاع هل بوضع
الشارع على احد الوجهين وهو مذهب المعتزلة اولاً فتكون مجازات لغوية
قطعا وهو مذهب القاضي فلا ثالث لهما حينئذ ومنهم من زعم ان مذهب
القاضي انها مبقاة على حقائقها اللغوية فتصير المناهب ثلاثة كونها حقائق
لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية ولا خفاء في بعد نسبة هذا
المذهب الى القاضي كيف وقد قال الامام في المحصول والمختاران اطلاق
هذه الالفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية ولم
يجعل القاضي مخالفا لمختاره بل المعتزلة حيث قال بعد ما بين وجوه المناسبة
بينهما فان كان مذهب المعتزلة في هذه الاسماء الشرعية ذلك فقد ارتفع
النزاع والا فهو مردود بالدليل المذكور وانت اذا تتبعت كلام الاحكام

ظهر لك هنا المعنى ايضا ولعل الزاعم انما توهم ذلك بناء على ما اعترض به على دليل الخصم من انها باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط وليس بلازم كونها مذهبا لاحد اذ قد يرد دليل الخصم باحتمال لا يعتقد اه كلام السيد وهذا الكلام من هذا المحقق بابطال قول من حكى الاقوال في المسالة ثلاثة قاضي وسبب ذلك عدم تحرير مذهب القاضي والحق ان الاقوال في المسالة ثلاثة وان مذهب القاضي في هاته الاسماء انها باقية على معانيها اللغوية كما صرح بذلك شراح المحصول والمنهاج كما سبق وهو الذي يدل عليه كلام قدوة الدين ومرجع الاصوليين ابي المعالي امام الحرمين فقد قال في كتاب البرهان في هاته المسالة ما نصه قال قائلون نقل الشارع الفاظ لغوية عن حكم وضع اللسان الى مقاصد الشرع وقال آخرون هي مقررة على حقا نقها اللغوية لم تنقل ولم يزد في معناها وهذا اختيار القاضي ابي بكر وذهب طوائف من الفقهاء الى انها اخرت وزيد في معناها في الشرع اه ورافقه على ما قرره شارحه قدوة المحققين العلامة المازري وهو الذي تدل عليه ايضا عبارة حجة الاسلام الغزالي في المستصفي فقد نقل فيه كلام القاضي وهو بابقاء هاته الالفاظ على معانيها اللغوية الذي انبنى عليه عد الاقوال ثلاثة ايضا قاضي وها انا انقل لك كلام حجة الاسلام برمته وان اطال لتقف على الحق في نازلة الحال قال في الفصل الرابع في الاسماء الشرعية من مقدمة القطب الثالث في كيفية استثمار الاحكام ما نصه قالت المعتزلة والخوراج وطائفة من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشرعية اما اللغوية فظاهره، واما الدينية فما نقلته الشريعة الى اصل الدين كالفاظ الايمان والكفر والفسق واما الشرعية فكالصلاة والصوم والزكاة والحج واستدل القاضي على فساد مذهبهم بمسلكين الاول ان هذه الالفاظ يشتمل عليها القرآن والقرآن نزل بلغة العرب قال تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وبلسان عربي مبين وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولو قال اطعموا العلماء واراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم وان كان اللفظ المنقول عربيا فكذلك اذا نقل اللفظ عن موضوعه الى غير موضوعه او جعله عبارة عن بعض موضوعه او متنا ولا لموضوعه وغير موضوعه فكل ذلك

ليس من لسان العرب الثاني ان الشارع لو نقل ذلك للزه تعريف الامة بالتوقيف بنقل تلك الاسماء فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا الا موضوعه ولو ورد فيه توقيف لكان متواترا فان الحجة لا تقوم بالاحاد احتجاجا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم واراد به الصلاة نحو بيت المقدس وقال عليه السلام نهيت عن قتل المصلين واراد به المؤمنين وهذا خلاف اللغة قلنا اراد بالايان التصديق بالصلاة والقبلة واراد بالمصلين المصدقين بالصلاة ويسمى التصديق بالصلاة صلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوع من التعلق والتجوز من نفس اللغة احتجاجا بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها امانة الاذى عن الطريق وتسمية الامانة ايمانا خلاف الوضع قلنا هنا من اخبار الاحاد فلا يثبت به مثل القاعدة وان ثبت فهي دلالة الايمان فتجوز بتسميته ايمانا احتجاجا بان الشارع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقر الى اسماء فكان استعارتها من اللغة اقرب من نقلها من لغة اخرى وابداع اسماء لها قلنا لا نسلم انه حدث في الشريعة عبادة لم يكن لها اسم في اللغة (فان قيل) فالصلاة في اللغة ليس عبارة عن الركوع والسجود ولا الحج عن الطواف والسعي وعنه جوابان (الاول) انه في الشرع ايضا ليس عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الدعاء كما في اللغة والحج عن القصد والصوم عن الامساك والزكاة عن النمي لكن الشرع شرط في آخر هذه الامور امورا آخر تنظم اليها فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع والسجود اليه وفي قصد البيت ان ينظم اليه الوقوف والطواف والاسم غير متناول له لكنه شرطا للاعتداد بما ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع (الثاني) انه يمكن ان يقال سميت جميع الافعال صلاة لكونها متبعا بها فعل الامام فان الثاني للسابق في الخليل يسمى مصليا لكونه متبعا هنا كلام القاضي اه والمختار عندنا انه لا سبيل الى انكار تصرف الشارع في هذه الاسماء ولا سبيل الى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم لكن عرف اللغة تصرف في الاسامي من وجهين احدهما التخصيص ببعض المسميات كما

في الدابة فتصرف الشرع في الصوم والحج والايان من هذا الجنس اذ
الشرع عرف في الاستعمال كما للعرب والثاني اطلاقهم الاسم على ما يتعلق
به الشيء ويتصل به كسميتهم الخمر محرمة والمحرم شربها والام محرمة
والمحرم وطؤها وتصرفه في الصلاة كذلك لان السجود والركوع شرطه
الشرع في تمام الصلاة فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع اذ انكار كون
السجود والركوع ركن الصلاة ومن نفسها بعيد فتسليم هذا القدر من التصرف
بتعارف الاستعمال للشرع اهون من اخراج السجود من نفس الصلاة وهو
كالمهم المحتاج اليه اذ ما تصوره الشارع من العبادات ينبغي ان يكون لها
اسماء معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة الا بنوع تصرف فيه وما استدل به من
ان القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الاسماء عن ان تكون عربية ولا يسلب
اسم العربي عن القرآن فانه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالعجمية لكان
لا يخرج عن كونه عربيا ايضا كما ذكرناه في الاصل الاول من الكتاب
واما قوله انه كان يجب عليه التوقف على تصرفه فهذا انما يجب اذا لم يفهم
مقصوده من هذه الالفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد اخرى فاذا فهم فقد حصل
الغرض فهذا اقرب عندنا مما ذكره القاضي اه كلام الغزالي واذا امنت
النظر فيه يتبين لك ان مذهب القاضي في الاسامي الشرعية غير الدينية انها
مبقاة على معانيها اللغوية وبه تصير الاقوال في المسألة ثلاثة واما كلام
المحصل فهو على طبق كلام المستصفي والمختار الذي اختاره هو الذي
اختاره الغزالي على ان ما في المحصول غالبه ماخوذ من كتابي المستصفي
والمعتمد لابي الحسين وكثيرا ما ينقل منها الصفحة والصفحتين ويقال ان
الامام كان يحفظهما كما نقله الاسنوي والغزالي صرح بان مختاره اقرب
مما ذكره القاضي وهو قاض بالمغايرة والى ما قلنا على كلام العصد يشير
كلام السعد في حواشيه بعد ما قرر كلامه السابق بما قرره السيد قال في آخره
وهذا تحقيق جيد لو وافقته ادلة الفريقين واما كلام صاحب الاحكام الذي
قال فيه السيد انك اذا تبعته ظهر لك منه هذا المعنى اي ان مذهب القاضي
انها مجازات لقوله فانك اذا تبعته تجده نصا فيما قلناه ونصه والحجاجها هنا

مفروض فيما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة كالصوم والصلاة هل خرج به عن وضعهم أم لا فمنع القاضي أبو بكر ذلك واثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء اه قفوله فمنع القاضي ذلك الإشارة راجعة إلى قوله هل خرج به الخ فيقتضي أن القاضي لم يقل بالخروج فيكون مبقا به على معناه اللغوي وهو المطلوب فإذا بين أن الأقوال ثلاثة في المقام فلنرجع لذكر دليل القول المختار وتحريم ما فيه من الكلام فأقول قد استدل الإمام في المحصول على هذا المذهب المختار وتبعه البيضاوي في مناجه بما حاصله أن هذه الألفاظ لو لم تكن مجازات عربية بل ابتداء وضعها الشارع لهذه المعاني لكانت غير عربية لأن العرب لم تضعها لها لا حقيقة ولا مجازا وإذا لم تكن عربية فلا يكون القرآن عربيا لكن القرآن عربي لقوله تعالى وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا غير ذي عوج وقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه هذا حاصله وقال الأسنوي على هذا الدليل أنه لا يثبت به المدعي لأنه لا يبطل المذهبين الآخرين بل مذهب المعتزلة فقط واعترضت المعتزلة على هذا الدليل بأربعة أوجه الأول لأن سلم أنها غير عربية بل يكفي في كون هذه الألفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة وحينئذ فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن ذلك وجوابه أن تخصيص الألفاظ بكونها عربية أو فارسية ليس حكما حاصلًا لذات الألفاظ من حيث هي بل يجب دلالتها على تلك المعاني في تلك اللغة فلا يصير اللفظ عربيا إلا إذا دل على المعنى الذي وضعه العرب له وفي هذا الجواب نظر ذكره الأسنوي حاصله أن العربي لا يخرج عن عربيته باستعماله في معنى آخر ويدل على هذا أن الأعجمي كإبراهيم لا يخرج عن العجمة باستعمال العرب له في معنى آخر كما صرح به النحاة ولها منعوا صرفه وهنا إذا قلنا أن اللغات اصطلاحية فإن قلنا توقيفية ففي الحكم بتخصيص البعض بالعرفي بحيث يتقوى به الجواب الثاني من الاعتراضات سلمنا أن هذه الألفاظ غير عربية لكن لا تخرج القرآن عن كونه عربيا لأنها قلائل كقصيدة فارسية فيها الفاظ عربية فلا تخرج بذلك عن كونها فارسية والجواب لا نسلم بل يخرج

عن كونه عربيا قطعا بدليل صحة الاستثناء فتقول القرآن عربي الا كذا وكذا
ومثله القصيدة ايضا الثالث من الاعتراضات سلمنا خروجه وليس ذلك بممتنع
لان المراد بقوله تعالى قرآنا عربيا هو البعض لان القرآن يطلق على مجموعه
وعلى كل جزء منه ولهذا لو حلف لا يقرأ القرآن حث بقراءة بعضه وجوابه
ان استدلالكم بالحلف وان دل على ان المراد بالقرآن البعض فهو معارض
بقولنا للسورة والاية انه بعض القرآن فانه لو اطلق عليه القرآن حقيقة لما
كان لادخال البعض معنى وايضا فان بعض الشيء غير الشيء واذا تعارضا
تساقطا وسلم ما قلنا اولا الرابع من الاعتراضات انه منقوض بالفاظ واقعة
في القرآن ليست عربية بل معربة فان المشكاة حبشية كما قال في المحصول
وهندية كما قال الامدي وابن الحاجب وهو الكرة والقسطاس رومية وهي
الميزان وغير ذلك وجوابه لا نسلم ان هذه الالفاظ ليست عربية بل غايته
ان وضع العرب لها وافق وضع غيرهم كالصابون والتنور فان اللغات متفقة
فيها قال في المحصول ولئن سلمنا خروج هذه الالفاظ عن مقتضى الدليل
فيبقى ما عدناها على الاصل ثم اعلم ان هذا الجواب مبني على ان المعرب
لم يقع في القرآن وهو الذي درج عليه الامام وتبعه صاحب المنهاج وهو
الذي نقله ابن الحاجب عن الاكثين ونص عليه الشافعي رضي الله عنه في
اوائل الرسالة فقال ما نصه وقد تكلم في القرآن من لو امسك عن بعض ما
تكلم فيه لكان الامساك اولي به واقرب من السلامة ان شاء الله تعالى فقال
منهم قائل ان في القرآن عربيا واعجميا هذا لفظه ثم انه اطل الاستدلال
في الرد على قائله ثم قال والله يفر لنا ولهم ولم يصحح الامدي شيئا وصحح
ابن الحاجب وقوعه مستدلا باجماع النحاة على ان ابراهيم ونحوه لا ينصرف
للعلمية والعجبة ثم ان هذا الدليل الذي استدل به الامام على مختاره فد تقدم
ان المعتزلة طعنوا اولا في مقدماته فاجبناهم فانتقلوا الى النقض بالمشكاة
فاجبناهم فانتقلوا الى المعارضة ولا حاجة لنا في ذكرها والجواب عنها في
ما سبق كفاية هنا بعض ما يتعلق بالحقيقة الشرعية (قوله واما الحقيقة العرفية
العامة الخ) هذا هو القسم الثالث من اقسام الحقيقة والرابع العرفية الخاصة

بل استعمل اللفظ في خصوص هذه
العبادات على سبيل المجاز لان الدعاء
الذي هو الصلاة لغة جزء الصلاة
الشرعية لان فيها دعاء الفاتحة ويبعد
غاية البعد ان يكون قوله عليه الصلاة
والسلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور
ان يكون مراده الدعاء من حيث هو
دعاء . وقال القاضي : فتح هذا الباب
يحصل غرض الشيعة من الطعن على
الصحابة رضوان الله عليهم فانهم
يكفرون الصحابة فاذا قيل ان الله
تعالى وعد المومنين بالجنة وهم قد
آمنوا يقولون ان الايمان الذي هو
التصديق صدر منهم ولكن الشرع
نقل هذا اللفظ الى الطاعات وهم صدقوا
وما اطاعوا في امر الخلافة فاذا قلنا
ان الشرع لم ينقل اسند هذا الباب
الردى . ولقوله تعالى « قرآنا
عربيا » وهذه الالفاظ موضوعة في
القرآن فلو كانت منقولة لم يكن
القرآن كله عربيا وفي هذه المواطن
مباحث كثيرة مستوعبة في شرح
المحصول . واما الحقيقة العرفية
العامة فهي التي غلب استعمالها في
غير مسماها اللغوي فان الدابة اسم
مطلق مادب فقصرها على الجمار في

وعرف العامة الاسنوي بالشي انتقلت عن مسماها اللغوي الى غيره حتى للاستعمال العام بحيث هجر الاول قال في المحصول وذلك اما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها وضعت في اللغة لكل ما يدب كالانسان فخصها العرف العام بما له حافروا ما باشتهار المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة كماضافتهم الحرمة الى الخمر وهي في الحقيقة مضافة الى الشرب واما العرفية الخاصة فهي ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقص والجمع والفرق الاتي بيانها في القياس ان شاء الله واصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر والحزم فتلخص ان اقسام الحقيقة اربعة لغوية وعرفية عامة وعرفية خاصة وشرعية ولاخلاف في وقوع الثلاثة الاول ووجوبها انما الخلاف في الشرعية وقد تقدم لك شرح الجميع

تمة في امور تتعلق بالحقيقة مهمة

الاول - اختلفوا في اللام في تعريف الحقيقة اللغوية في قوله فيما وضعت له فقيل صلة للوضع اي معدية له الى معموله وقيل تعليلية فمن قال بالاول قال ان اللفظ الموضوع بمعنى كلي اذا استعمل في فرد من افراد معناه من حيث تحقق الكلي فيه كان حقيقة ومن حيث خصوصه كان مجازا لان المنظر لم يوضع للفرد بخصوصه وعلى هذا درج انسعد في مطوله وهو المشهور وكون الكلي جزءا للفرد لا يقتضي وجوده فيه ضمنا والا نتشخص بل جزء اعتباري له لا تنزاعه منه واجمعوا على عدم وجود الكلي استقلالا ومن قال بانثاني قال ان استعماله في الفرد حقيقة مطلقا لان الكلي وضع لاجل ان يستعمل في فردة ومال الى هنا الكمال ابن الهمام وقال انه مذهب المتقدمين لا يعرفون خلافة والمتبادر على هذا ان استعمال اللفظ في نفس الكلي حقيقة ايضا فتكون فيما وضع له واقعة على المعنى اعم من ان يكون حقيقة كلية او فردا لان اللفظ كما يوضع لاجل الفرد يوضع لاجل الحقيقة الثاني فائدة التفريق بين هاتاه الحقائق هو حمل المخاطب كلام المتكلم على ما يناسب عرفه ففي خطاب الشرع المحمول عليه المعنى الشرعي لان عرفه

لان النبي صلى الله عليه بعث لبيان الاسماء الشرعية ثم اذا لم يكن معنى شرعي او كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى العرفي العام اي الذي يتعارفه جميع الناس بان يكون متعارفا زمن الخطاب سواء استمر الى زمن الحمل ام لا على ما هو المحرر ولا يعتبر المعنى العرفي الخاص لانه لا يريد الشارع ثم اذا لم يكن معنى عرفي عام او كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى اللغوي لتعينه فتحصل مما سبق ان ما له مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام او معنى لغوي او هما يحمل على المعنى الشرعي ان امكن والا فعلى العرفي العام والا فعلى اللغوي وهذا التفصيل هو الصحيح وقال قوم فيما له معنى شرعي ومعنى لغوي يحمل في الاثبات على الشرعي وفق ما تقدم وفي النهي على اللغوي وعلى هذا التفصيل درج الامدي لتعذر الحمل على الشرعي بالمنهي لاقتضائه الفساد واختصاص الشرعي عنده بالمعتد به واجيب بان الشرعي ما يسمى شرعا بذلك الاسم صحيحا كان او فاسدا يقال صوم صحيح وصوم فاسد والذي اختاره حجة الاسلام في هاته الصورة انه في الاثبات يحمل على الشرعي وفي النهي مجمل اي لم يتضح المراد منه قال في المستصفي في الكلام على المجمل هلمبين ما نصه مسالة اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي كالصوم والصلاة قال القاضي هو مجمل لان الرسول يناطق العرب بلغتهم كما يناطقهم بعرف بشره ولعل هنا منه تفرع على مذهب من يثبت الاسامي الشرعية والا فهو منكر للاسامي الشرعية وهذا فيه نظر لان غالب عادة الشرع استعمال هذه الاسامي على عرف الشرع لبيان الاحكام الشرعية وان كان ايضا كثيرا ما يطلق على الوضع اللغوي كقوله دعني الصلاة ايام اقرائك ومن باع حرا ومن باع خمرنا فحكمه كذا وان كان الصلاة في حالة الحيض ويبيع الخمر والحرا لا يتصور الا بموجب الوضع فاما الشرعي فلا ومثال هذه المسالة الحديث الذي رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شيء قلنا لا قال فاني اذا صائم ان حمل على الشرعي دل على جواز النية نهارا وان حمل على الامساك لم يدل وقوله صلى

الله عليه وسلم في حديث الصحيحين نهى صلى الله عليه وسلم عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر ان حمل على الشرعي دل على انعقاده اذ لولا امكانه لما قيل له لا تفعل اذ لا يقال للاعمى لا تبصر وان حمل على الصوم الحسي لم ينشأ منه دائل على الانعقاد وقد قال الشافعي لو حنفت لا يبيع الخمر لا يحنث ببيعه لان البيع الشرعي لا يتصور فيه وقال المزني يحنث لان القرينة تدل على انه اراد البيع اللغوي والمختار عندنا ان ما ورد في الاثبات والامر فهو للمعنى الشرعي وما ورد في النهي كقوله دعني الصلاة فهو مجمل اه كلامه بزيادة ذكر سند الحديثين الاولين فيتلخص من كلامه انه يرى التفصيل بين الاثبات فيوافق ما سبق في الحمل على الشرعي وفي النهي يخالف فيقول انه مجمل ويؤخذ منه ان القاضي يقول بالاجمال في الاثبات والنهي فيكون قولاً رابعاً في هاتاه الصورة بقي في المقام ما اذا تردد اللفظ بين المجاز الشرعي والحقيقة العرفية العامة او المجاز العرفي العام او الحقيقة والمجاز اللغويين والتحقيق ان المعنى الشرعي سواء كان حقيقة او مجازاً يقدم على غيره وكنا المعنى العرفي العام بقسميه يقدم على المعنى اللغوي بقسميه ومثل بعضهم لتعارض المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية بقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة فقد اجتمع فيه مجاز شرعي وحقيقة لغوية فحمل على المجاز الشرعي وقيل يحمل على الحقيقة اللغوية وهذا خلاف المقرر في الفروع من ان تقديره الطواف كالصلاة فيكون تشبيهاً بليغاً لا مجازاً شرعياً ولا حقيقة لغوية الثالث قد ذكر العلامة المازري في شرح البرهان بعض تصوير المناهب في الحقيقة الشرعية وتمثيلها ما نصه واما فائدة هنا الباب ان الظواهر تفقر الى عرضها على هاته المناهب فيقول مثلاً الخارج الزاني مخلد في النار ويستدل على ذلك بما ورد من الظواهر في تخليد الكفار في النار فاذا نوزع في تسمية الزاني كافراً لان العرب لا تعرف الكافر الا من غطى الشيء وستره كالجاهل بالله الجاحد لنعمة قال غير هاته التسمية اشارع ونقلها عن موضعها في اللغة الا تراه قال لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن فسلبه تسمية الايمان يدل هذا على انه كافر ويقول المعتزلي ليس سلبه الايمان

يشبهه كافر بل الزاني لا مؤمن ولا كافر فترى التغيير للتسمية وقع من لشرع
على ما حكينا عنهم ويقول الاشعري الحديث متاول بمعنى من زنى مستحلا
او بغير ذلك من التاويلات التي ذكرناها في كتاب المعلم بفوائد مسلم
فمنع بالتاويل من كون الشرع مغير للغة وعلى هذا الاسلوب يجري في
الاسماء الشرعية فيقول قائل في من صلى ولم يقرأ قرآنا أصلا ولا دعا صلاته
باطلة لان هنا ما اتى بما يسمى في اللغة صلاة وقد قال تعالى واقموا الصلاة
وهذا لم يقرأها فيقول من يرى صلاته صحيحة وان لم يدع ولا قرأ قرآنا راي
الشرع غير اللغة واراد بهذه التسمية الركوع والسجود وغير ذلك من المقصود
عنده في الصلاة فلا يكون في الظاهر حجة عليه او ينازع في مراد العرب
ويقول الصلاة عندهم ماخوذة من الملازمة والقبول على الشيء والرا كع الساجد
القائم القاعد حصل له هذا المعنى فدخل في الظاهر وهكذا العمل في بقية
المسميات التي ذكرنا الخلاف فيها فانت ترى كيف تصرف هذا الاصل في
استدلال الفقهاء بعضهم على بعض اه كلامه الرابع فرع الامام في المحصول
على مختاره السابق من نقلها ته الاسماء الشرعية الى مجازاتها اللغوية وعلى
قول المعتزلة من انها نقلت وصارت تستعمل فيها حقيقة دون مذهب انقاضي
اختياره والخلاف الواقع في صيغ العقود كبعث وبشريت وطلقت وبحرها
انها انشاءات وتفصيل هذا الخلاف ان يقال صيغ العقود كبعث وتزوجت
ونحوه لاشك في كونها اخبارات في اللغة عن امور ماضية وفي الشرع قد
تستعمل للاخبار كما اذا صدر من الانسان بيع او طلاق او غيرها في الزمن
الماضي ثم قال بعت او طلقت ومراده الاخبار عما صدر منه في الماضي من
الزمان واما اذا استعملت هذه الصيغ لاستحداث احكام لم تكن قبل من هي
انشاءات والحالة هذه او اخبارات باقية على الاوضاع اللغوية او انتقلت
بالشرع بمعنى ان الشارع نقلها الى الانشاءات المخصوصة فيه فالذي ذهب
اليه الاكثرون انها انشاءات وهو الذي اختاره الامام والذي ذهب اليه
الاقليين انها اخبارات ونسب هذا القول الى الحنفية وهو اختيار ائمة النظر
من علم الخلاف وقد استدل الامام في المحصول على ما اختاره من انها

انشاءات باربعة اوجه واذا رمت الحديث في هاته المسألة ان تستوفيه فاطلب
بيانها فيه وقد تعرض المص في فروقه في الفرق الثاني بين قاعدة الانشاء
والخبر الى هذا الخلاف واختار في صيغ العقود كما يوعخذ من كلامه ما اختاره
الامام من انها انشاءات منقولة عن الخبر ونقل ادلة من درج على كونها
انشاءات ومجموع الادلة التي ذكرها ستة والذي اعتمده منها هو الدليل
السادس وهو ان الانشاء هو المتبادر في العرف الى انهم فوجب ان يكون
منقولاً اليه كسائر المنقولات ثم نقل الجواب عن خمسة منها عن الحنفية وقال
واما الوجه السادس فلا يتأتى الجواب عنه الا بالمكابرة فان المبادرة لانشاء
والعدول عن الخبر مدرك لنا بالعقول بالضرورة ولا نجد في انفسنا ان القائل
لامراتيات طاق انه يحسن تصديقه وتكذيبه فما ذكره من التقدير والبحث
في هذا المقام يعتمد التناصف في الوجدان فمن لم ينصف يقل ما شاء واما
الاجوبة المتقدمة في بقية الوجوه فمتجهة صحيحة والسادس هو النعمة المحققة
اه كلامه وسلم له محشية العلامة ابن الشاط قوله ان الجواب عن السادس لا
يتأتى الا بالمكابرة وزاد الجواب عن الاجوبة الخمسة التي اجابت بها الحنفية
عن الادلة السابقة ولولا خوف الاطالة والملل لا تيناك بما عنه المقام اشتمل

مبحث الكلام على المجاز

(قوله في غير ما الخ) اي في غير كل معنى وضع له فالعبارة تحمل على
عموم السلب لا على سلب العموم كما هي قاعدة الشيخ عبدالقاهر في اداة
العموم اذا تاخرت عن النفي فقد تقرر انها اغلبية والناعي الى هذا الحمل
دفع ما اعترض به عن التعريف من انه غير مانع لشموله المشترك المستعمل
في احد معنييه من حيث انه موضوع له اذ يصدق على ذلك انه كلمة استعملت
في غير ما وضعت له وهو المعنى الثاني وحاصل الدفع ان المشترك لم
يستعمل في غير كل ما وضع له بل في غير بعضه (فان قلت) اعتبار العموم وان
حصل منع التعريف فقد افسد جمعه وذلك ان المشترك اذا استعمل في احد
معنييه لا من حيث انه موضوع له بل من حيث مناسبه للمعنى الثاني ووجود
علاقة بينهما فهو مجاز كما يشعر به تحقيق المخققين في شرح الكشاف حيث

ارض مصر والفرس بارض العراق
وضع آخر وهو حقيقة عرفية مجاز
لعوي وكذلك لفظ الغائط اسم للمكان
المطمئن من الارض لفة ثم نقل للفضلة
الخصرصة . والرواية اسم للجمل
نقل للمزادة . وهي قسمان تارة
يقع النقل لبعض افراد الحقيقة اللغوية
كالدابة وتارة لاجني عنها كالنحو
والرواية والعرفية الخاصة سميت خاصة
لاختصاصها ببعض الطوائف بخلاف
الاولى عامة مثل الجوهر والعرض
للمتكلمين والنقض والكسر للفقهاء
والفاعل والمفعول للنحاة والسبب
والوئد للعروضيين (والمجاز استعمال
اللفظ في غير ما وضع له في العرف
الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهما
وهو ينقسم بحسب الواضع الى اربعة
مجازات لغوية كاستعمال الاسد في
الرجل الشجاع . وشرعي كاستعمال
لفظ الصلاة في الدعاء وعرفي عام
كاستعمال لفظ الدابة في مطلق مادب
وعرفي خاص كاستعمال لفظ الجوهر
في النفيس) لا تقرر ان الحقائق
اربع كانت المجازات اربعة لفظ
الدابة اذا استعمل في مطلق مادب
كان حقيقة لغوية مجازاً عرفياً
واذا استعمل في الحمار كان
حقيقة عرفية مجازاً لغوياً لانه استعمال
له في غير ما وضع له ولفظ الصلاة
اذا استعمل في الدعاء كان حقيقة
لغوية مجازاً شرعياً لانه استعمال في
غير ماوضع له باعتبار الوضع الشرعي

جوزوا استعارة العمى لعمى البصيرة وعمى البصر للمبالغة بتنزيل المعقول منزلة المحسوس مع انه حقيقة فيها كما يستفاد من الاساس واذا كان مجازا ح فالتعريف على ما حملناه غير جامع لانه لا يصدق عليه انه مستعمل في غير جميع ما وضع له بل في بعضه فالاولى عدم اعتباره واخراج المشترك بما اخرج به المص المنقول وهو العلاقة فان استعمال المشترك والمنقول في احد معنيه من حيث انه موضوع له ليس لعلاقة (قلت) عدم اعتبار العموم غير ممكن لان ما موصوله او موصوفه في سياق النفي المستفاد من غير ففيد العموم لكل ما اتصف بالوضع له فلا محيص عن اعتباره وادخال المشترك المذكور في المجاز عسير خصوصا مع زيادة المص قيد اصطلاح التخاطب فانه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب قطعا ولا يدخل بقوله لعلاقة لانه انما تعتبر بعد وجود غير ما وضع له ولم يوجد اللهم الا ان يجب بما اجاب به بعضهم بان احد المعنيين لما كان ملاحظا فيه العلاقة كان كثير الموضوع له لانه انما وضع ليستعمل فيه بلا قيد وهذا يستعمل بقيد العلاقة ولا شك ان الشيء مع غيره في نفسه ثم ان كلام المص هنا وفيما سبق يقتضي ان المجاز غير موضوع وهو تابع في ذلك للباجي في الاشارات والاكثر على ان المجاز موضوع وقد تقدم ان السيد السند ارجع الخلاف بين الفريقين لفظيا مبنا على تفسير الوضع وقد سبق نقته ويعلم من تعريف المص للمجاز كما قال الموضح انه يشترط في المجاز سبق الوضع للمعنى الاول وهنا متفق عليه واختلفوا هل يشترط فيه سبق الاستعمال ام لا ففيه ثلاثة اقوال فقيل لا يشترط الاستعمال في المعنى الاول في تحقيق المجاز وهو المختار الذي درج عليه الشيخ ابن الحاجب وعليه فلا يستلزم المجاز الحقيقة والعكس وقيل يجب سبق الاستعمال مطلقا وعليه فيستلزم المجاز الحقيقة وقيل بالتفصيل لا يجب لما عدا المصدر ويجب لمصدر المجاز فلا يتحقق في المشتق مجاز الا اذا سبق استعمال مصدره حقيقة وان لم يستعمل المشتق حقيقة وهذا فيما له مصدر وذلك لانه تفرع وجوده تفرعا محققا عنه فناسب ان يتفرع تجوزه عن استعماله واما ما ليس له مصدر فلا يشترط فيه ذلك لفقدان المصدر

وهذا مثل نعم وبئس من الافعال التي لا مصادر لها وقد استعملت في الحدث مجردا عن الزمان مجازا وهذا التفصيل اختاره المحقق ابن السبكي هنا ملخص هذا الخلاف وتفصيله يطلب بي شرح المختصر العسدي (قوله والعلاقة لا بد منها الخ) قال المص في شرح المحصول موجها لما اعل به الامام اشتراط العلاقة من انه لولا العلاقة لم يكن مجازا بل وضعا مستانفا قال معناه انه يكون كما يقول العلماء في قول القائل لامرأته سبحان الله او اسقني الماء ويريد الطلاق فان هنا ليس مجازا لعدم العلاقة وهو وضع من قائله لهذا المعنى وبذلك فارق الكتابة لان الكناية فيها العلاقة وهذا انتسل ليس فيه علاقة ولهذا لم يقل به الشافعي في الطلاق وقال به مالك وهي في الاصل ما يعلق الشيء بغيره كعلاقة الصوت سميت به المناسبة بين المعنيين لانها تعلق المجاز اي تربطه بمحل الحقيقة حتى ينتقل منه الذهن بسببها اليه والعلاقة بالفتح والكسر في كل من الحسية كعلاقة الصوت والمعنوية كعلاقة الحب والخصومة اي تعلق المحب بمحبوبه وانخصم بخصمه على ما يستفاد من مجموع الصحاح والاساس كما نقله الصبان لكن الافصح الكسر في الحسية والفتح في المعنوية كما هنا واعلم ان الشرط في العلاقة التي اعتبرها البلغاء سماع نوعها من العرب فلا يتجاوز بالسببية حتى يسمع ذلك النوع من العرب وهذا هو الذي درج عليه الامام في المحصول واختاره غير واحد كالجلال السبكي والشهاب المص وغيرهما وفيل لا يشترط ذلك بل نكتفي بالعلاقة التي نظروا اليها فيكتفي بالتجاوز في نوع لصحة التجوز في عكسه وغيره (واستدل) ارباب هذا القول بانهم اتفقوا على ان وجوه المجازات والاستعارات مما يحتاج في استخراجها الى توفيف النظر وما يكون ثقليا لا يكون كذلك (واجاب) عن هذا الدليل الامام في المحصول بان المستخرج بالفكر جهات حسن المجاز وتوقف الامدي في الاشتراط وعدمه واما السماع في شخص المجاز فغير مشروط بالاجماع والخلاف السابق انما هو في احاد الانواع لا الاشخاص كما نبه على ذلك المص في شرح المحصول في المسألة الخامسة في ان المجاز يتوقف على السماع من القسم الثاني في المجاز وما يفهم من

وان استعمل في الافعال المخصوصة كان حقيقة شرعية مجازا لغوية وكذلك القول في لفظ الجوهر وكل ما يعرض من هذا الباب والصحيح في حد المجاز ان يقال هو اللفظ المستعمل ولا يقال هو استعمال اللفظ كما تقدم تقريره وهذا هو الذي عليه جمهور العلماء في الاطلاق - والعبارة الاخرى قليلة في استعمالهم وقولي في العرف الذي وضع به التخاطب لان اللفظ انما يكون مجازا بالنسبة الى وضع مخصوص فان لم يكن الخطاب باعتباره لا يتحقق المجاز كما تقدم تمثيله فانه قد يكون حقيقة باعتبار وضع آخر والعلاقة لا بد منها

كلام المختصر الحاجبي من ان الخلاف في الاشخاص حيث قال ولا يشترط النقل في الاحاد فقد حمل ابن السبكي في شرحه على آحاد الانواع لا الاشخاص وقد سبق لنا ذكر هاتاه المسالة باسبط من هنا في الفصل الثالث فارجع اليه تزداد تبصرا وانما اشترطت العلاقة لعدم وضع اللفظ له والقرينة التي سيأتي الحديث عليها لتبادر الحقيقة من اللفظ والا لاستعمل من شاء ما شاء فيما شاء وباشراطها رد على الظاهرية الناقين وفروع المجاز في القرآن والسنة زاعمين انه كذب بحسب الظاهر وواقفهم ابن خويز منداد من المالكية كما نقل ذلك الباجي عنه ووجه الرد انه لا كذب مع اعتبار العلاقة والقرينة لان الكاذب لا ينصب دليلا على مراده بل يروج ظاهر كلامه وبهما أيضا كان المجاز ابلغ اي أكثر مبالغة من الحقيقة لان فيه الانتقال من الملزوم الى اللازم فهو كدعوى الشيء بينة ولاحتياجه الى زيادة تصرف وسعة نظر يدل على كمال المتكلم واعتباره الا ترى قول الحريري

قالت متى الظعن يا هنا فقلت لها اما غدا زعموا اولا فبعد غد فامطرت لؤلؤا من نرجس وسقت وردا وعضت على العناب بانبرد فانظر فضل هذا وما يدل عليه من سعة النظر عن الحقيقة اعني انزلت دمعها من عينها وبلت خدها وعضت على اصابها باسنانها وتفصيل انواع العلاقة في هذا المحل اكد فنورده لك على وجه مختصر مفيد

مبحث في ذكر علاقات المجاز

ف نقول قال الامام في المحصول في المسالة الثالثة في اقسام المجاز والذي يحضرنى من انواع العلاقات اثنا عشر قسما وقد ذكرها صاحب المنهاج مثل ما ذكرها الامام الا انه اسقط العاشر لانه يرى الاستغناء عنه بالثالث وقال الشيخ الصفى الهندي في نهايته والذي يحضرنى من انواعها احد وثلاثون نوعا ولنذكر اولا في هذا المقام ما قاله الامام قال النوع الاول اطلاق السبب على المسبب والاسباب اربعة القابل والصورة والفاعل والغاية قال الشهاب المص في شرحه ويعبر على القابل بالمادي وكل شيء في العالم له هذه الاسباب الاربعة فالكتاب مادته الورق والحبر وسببه الفاعل

الناسخ وسببه الصوري هو انتظام حروفه على الصورة المخصوصة وغايته حفظ الاسرار والعلوم ليطلع عليها عند حاجتها وانما سمي الرابع وهو الغاية سببا لانه الباعث على الفعل وهذا السبب الفاعلي هو المراد بقول القدماء اول الفكر آخر العمل وآخر العمل اول الفكر فاذا خطر للانسان ان يكون له بيت ياويه فيشرع في تحصيل اللبن والبناء وتصوير البيت وبعد ذلك يحصل له اول فكرته وهو الايواء في البيت مثال تسمية الشيء باسم سببه القابلي قولهم سال الوادي أي الماء الذي في الوادي فعبّر عن الماء السائل بالوادي لان الوادي قابل له فاطلق اسم السبب على المسبب وسلم المص للامام في التمثيل بهذا القسم بهذا المثال ونظيره الاسنوي بان المادي في اصطلاحهم جنس ماهية الشيء كالخشب مع السرير وهاهنا ليس كذلك ويظهر ان هذا من باب تسمية الحال باسم المحل او من مجاز النقصان الاتي وتقديره سال ماء الوادي ومثال تسمية الشيء باسم سببه الصوري كاطلاق اليد على القدرة في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم اي قدرة الله فوق قدرتهم قال المص في الشرح وتقرير كون صورة اليد سببا للاقتدار انها لو خلقت منصرة كالجلدة لم يقدر احد بها على عمل او صلبة عظما واحدا تعذر العمل بها فجعلت مركبة من عظام عديدة واربطة وعضل متعددة من ورائها وقدامها لتقبض وتبسط وتدار وطولت اصابعها لتحيط بالاشياء الغليظة وقعر كفها ليشتمل (١) وورقت نظايرها لتمسك بها الاشياء الدقيقة وجعل جلدها افوى الجلد حسا ليدرك به الكيفيات المختلفة فينال منها عند عدم الادراك بالبصر مقصوده ويجتنب مكروهه فهذه الصورة على هذه الهيئة اوجبت هذه الاعمال فكان اطلاق لفظ اليد على القدرة من باب اطلاق اسم السبب الصوري على المسبب ومثال تسمية الشيء باسم سببه الفاعلي قولهم نزل السماء يعنون المطر ومن ذلك قول الشاعر

اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا

فالسما اسم السحاب لانه يعلونا وكل ما علاك فهو سما حتى سقاه البيت والسحاب لم ينزل وانما النازل المطر والسما هو السبب الفاعلي عادة

فعبّر به عن المطر ونظر المص في هذا المثال للامام بان المطر فوقنا في
السحاب فهو سماء في نفسه فلا حاجة للمجاز بل اللفظ حقيقة لمولعل لهذا عدل
صاحب الحاصل وتبعه صاحب المنهاج عن مثال الامام الى تمثيلهم بنزل
السحاب (النوع الثاني) اطلاق المسبب على السبب وذلك كتسمية
المرض المهلك بالموت قال الاسنوي واذا تعارضت العلاقة الثانية اعني
المسببية مع العلاقة الاولى اعني السببية فالاولى اولى لان السبب المعين يدل
على المسبب المعين بخلاف العكس الا ترى ان البول مثلا يدل على
انتفاض الوضوء وانتفاض الوضوء لا يدل على البول فقد يكون من لمس
وغيره فلما كان فهم المسبب على السبب اقرب من عكسه كان اولى وقد
يقال ان العكس اولى لان وجود المسبب بدون السبب محال فالسبب لازم
للمسبب ولا ينعكس لجواز تخلف المسبب عن السبب ثم ان العلة الاولى قد
عرفت انقسامها الى العلل الاربع فاذا تعارضت فاولاها العلة الغائية لاجتماع
علاقتي السببية والمسببية فيها لانها علة في الذهن من جهة لمن الخمر مثله
الداعي الى عصير العنب ومعلولة في الخارج من حيث انها لا توجد الا آخرا
كما تقدم (النوع الثالث) المشابهة وهي تسمية الشيء باسم ما يشابهه اما
في الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام واتباعه كاطلاق الاسد على الشجاع او
في الصورة كاطلاقه على الصورة المنقوشة في الحائط وهذا النوع قال الامام
يسمى المستعار لانه لما اشبه في المعنى بالصورة استعرنا له اسمه فكسوته
اياه وقال المص في شرح المحصول للعلماء في المستعار مذهبان فيل كل
مجاز مستعار لان اللفظ اذا وضع لمعنى استحقه بسبب الوضع فاستعماله في
غيره يكون على وجه العارية فيكون كل مجاز مستعارا وقيل المستعار اخص
من المجاز وهو احد انواع المجاز وهو ما كانت العلاقة فيه مشابهة خاصة
(النوع الرابع) المضادة وهو تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى وجزاء
سيئة سيئة مثلها قال المص في شرح المحصول وتقرير هذا النوع في الاية ان
القاعدة ان من له عرف في لفظ فانما يحمل لفظه على عرفه والشعر نعرف
في السيئة انها الذنب المحرم بخلاف اللغة فهي ما يسوء وان كان واجبا اذا

تقررت القاعدة فلنا قاعدة اخرى وهي ان الاحكام الشرعية اضناد لا
يجتمع منها اثنان في شيء واحد باعتبار واحد والجنائية محرمة والعقوبة مباحة
والتحريم ضد الاباحة والتحريم هو السيئة في عرف الشرع فتسمية القصاص
سيئة اطلاق لاحد الضدين على الاخر وفي هذه الاية ونحوها اربعة طرق
يحتمل ان اللفظ حقيقة فيها تغليباً للغة لان القصاص يسوء الجاني كما ساءت
الجنائية المجني عليه واذا قلنا انه مجاز فتلاثة طرق ما تقدم ومن مجاز
التشبيه ومن اطلاق السبب على المسبب لان الجنائية سبب العقوبة (النوع
الخامس) الكلية وهو اطلاق اسم الكل على الجزئي ومثل هذا النوع الامام
وابتاعه باطلاق العام على الخاص ونظر في هذا المثال الشهاب المص والنظر
بناءً على ما قدمه في مبحث الدلالة من ان مدلول صيغة العموم كلية لكل
وقد سمعت سابقاً ان التحقيق ان مسماه كل وعليه فيصح تمثيل الامام والمص
لما ابطل مثال الامام مثل لهذا النوع بمثلين الاول قوله عليه الصلاة والسلام
فيما يحكيه عن الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد
قراءة الفاتحة التي هي جزء الصلاة والثاني قوله صلى الله عليه وسلم فصلني بي
الظهر حتى زالت الشمس والظهر اسم لمجموع الذهب للاربع فلو صلاها
كلها عند الزوال لكان قد شرع فيها قبل الزوال فيتعين انه اراد بالظهر جزءها
وهو افتتاحها والمثال العام لهذا النوع قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم
اي اباملهم (النوع السادس الجزئية وهو اطلاق الجزء على الكل وذلك
كاطلاق العين على الرتبة اي الرقيب من حيث انه رقيب الاول وهو اطلاق
الكل على الجزئي اقوى من عكسه لان الكل يستلزم الجزء من غير عكس
(النوع السابع) تسمية امكان الشيء باسم وجوده كاطلاق الخمر على العصير
هكنا عبر بالامام عن هذا النوع وعبر عنه البيضاوي في منهاجه بالاستعداد
وهو ان يسمى الشيء المستعد لامر باسم ذلك الامر وعبر عنه الشيخ ابن
الحاجب بتسمية الشيء باسم ما يوعل اليه وهو المتعارف في التعبير عنه
(النوع الثامن) اطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه كقولك للانسان بعد
فراغه من الضرب انه ضارب قال المص في الشرح وهذا على غير مذهب

ابن سينا كما تقدم اول الكتاب والمشهور في التعبير عن هذا النوع باعتبار ما كان ويمثلون له بقوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم فان الذين نوتيمهم اموالهم هم البالغون وسموا يتامى اعتبارا لما كانوا عليه من اليتيم والقرينة الامر باعطائهم المال (النوع التاسع) المجاورة وهو تسمية الشيء باسم ما يجاوره كاطلاق الراوية على ظرف الماء وهو القرية فان الراوية لغة اسم للجمل والبغل والحمار الذي يستقى عليه كما قاله الجوهري واطلق على القرية لمجاورتها له (النوع العاشر) قال الامام المجاز بسبب ان اهل العرف تركوا استعماله فيه كما كلنوا يستعملونه فيه كالندابة اذا استعملت في الحمار وقد بحث المص في شرحه مع الامام قائلا ان ترك اهل العرف ليس من العلاقات في شيء وان اطلاق الندابة على الحمار حقيقة عرفية وقد اسقط صاحب المنهاج هذا النوع (النوع الحادي عشر) المجاز بالزيادة والنقصان اما الاول ان ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف حلة وتقديره ليس مثله شيء وسيا تي تفصيل الكلام على هذا النوع وان التحقيق انه من مجاز التركيبي في الكلام على مجاز التركيب واما الثاني فهو ان ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى واما القرية اي اهل القرية فان القرية هي الابنية المجتمعة وهي لا تسال وهنا المجاز مثل السابق التحقيق عده من مجاز التركيب ومقتضى كلام الامام عدهما من مجاز الافراد (النوع الثاني عشر) التعلق بالحاصل بين المصدر واسم المفعول فان كلا منهما يطلق على الاخر مجازا فيدخل فيه ستة اقسام الاول اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى من ماء دافق اي مدفوق الثاني عكسه كقوله تعالى انه كان وعده ماتيا اي آتيا على بعض الاقوال الثالث اطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم رجل عدل اي عادل الرابع عكسه كقولهم قم قائما الخامس اطلاق اسم المفعول على المصدر كقوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنة السادس عكسه كقوله تعالى هنا خلق الله اي مخلوق الله هنا ملخص ما ذكره الامام وبقي من العلاقات المعبرة

للمجاز احد عشر علاقة فنذكرها في هذا المحل تميما للفائدة باننا في العد على ما سبق (النوع الثالث عشر الالاه) اي كون الشيء وهو المعنى الحقيقي للفظ واسطة في اصال اثر المؤثر الى المتاثر كقوله تعالى واجعل لي لسان صدق اي ذكرنا صادقا وثناء حسنا (النوع الرابع عشر) اللزومية اي كون الشيء يجب عند وجوده وجود شيء آخر كاطلاق الشمس على الضوء (النوع الخامس عشر اللزومية) كاطلاق الضوء على الشمس واللزوم بالمعتبر في هذا النوع بمعنى عدم الانفكاك لا مطلق ارتباط باي وجه اذ هو موجود في مائر العلاقات (النوع السادس عشر) الاطلاق وهو كون المعنى الحقيقي للفظ مجردا عن القيود كلها فيطلق على المقيد كاطلاق العالم على العامل بعلمه (النوع السابع عشر) التقييد وهو اطلاق المعنى الحقيقي للفظ المقيد على مطلق كاطلاق الانسان المقيد بالناطق على مطلق حيوان (النوع الثامن عشر) العموم وهو اطلاق الشيء والشامل لكثيرين على خاص كقوله تعالى ام يحسدون الناس يعني محمدا الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود الاشجعي (النوع التاسع عشر) الخصوص وهو اطلاق الخاص على العام كاطلاق الضاحك على كل انسان (النوع العشرون) الحالية وهو اطلاق الحال على المحل كقوله تعالى ففي رحمة الله يعني الجنة التي تحل فيها اثار النعمة المنعم بها (النوع الحادي والعشرون المحلية) وهو اطلاق المحل على الحال كجري الميزاب (النوع الثاني والعشرون) البدلية وهوان يطلق البدل على المبدل منه كقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة اي اديتم لان القضاء بدل من الاداء (النوع الثالث والعشرون) البدلية وهو اطلاق البدل على البدل كقولك اكلت دم زيد اي ديتة لان الدم مبدل من الدية هنا حاصل العلاقات المعبرة عند اهل البيان وليس هنا الفن موضع تفصيلها وتفصيلها يطلب في الرسالة البيانية للفاضل الصبان فان (قلت) ما فائدة ذكر علاقات المجاز في اصول الفقه فهل ينبغي عليها فقه حتى يسوغ ذكرها فيه (قلت) نعم ينبغي عليها فقد صرح الاصوليون في الكلام على الترجيح بحسب المنى بانه يرجح المتن الذي فيه المجاز وكان مصعبه وهو العلاقة قريبا على المجاز

الذي ليس كذلك فيقدم المجاز الذي علاقه اطلاق السبب على المسبب على المجاز الذي علاقه عكس ذلك لان السبب مستلزم لسببيه ولا عكس واعتبر هنا في بقية العلاقات (قوله والا كان منقولاً كجعفر الخ) من أمثال العلم المنقول لا لعلاقة الذي خرج من المجاز بسبب اشتراط العلاقة فيه . وقد مثل المحقق التفتزاني للعلم المنقول لا لعلاقة بما مثل المص وتمثيل الجلال المحلي للعلم المنقول لا لعلاقة بفضل مع ان العلاقة في فضل مصدرا وعلما ظاهرة فيه سر خفي وهو التنبيه على ان العلاقة لا يكفي وجودها في نفس الامر والالزم التجوز في اكثر الحقائق غير الاعلام لاشتمالها على ما يصح ان يكون علاقة بل لا بد من اعتبارها وفضل وان وجدت فيه العلاقة الا انها غير معتبرة في النقل فلم يخرج عن كونه منقولاً فبههنا المثال على ان المعبر في التجوز هو اعتبار العلاقة لا وجودها

مبحث ذكر الخلاف في مجاز التركيب

(قوله والي مر كبا الخ) هنا المقام من مطآرح الانظار فعليك بالتبصرة فيه والاعتبار وتلخيص المقال فيه والاخذ فيما تعتمد في المقام عليه يستدعي تقديم مقدمة ذكرها المص في شرح المحصول بها يحصل لادراك هذا المبحث الوصول وهي ان العرب لما وضعت المفردات هل وضعت المركبات ام لا في ذلك قولان لارباب علم البيان وانصحيح انها وضعت المركبات كما وضعت المفردات احتج المانع باننا نقول مات زيد فيكون كلاما عربيا مع ان العرب لم تعرف زيدا حتى تركيب الفعل او غيره معه وكذلك التركيب مع سائر الحقائق المجهولة للعرب فيكون التركيب معها كلاما عربيا مع انها لم تعرفها حتى تضع التركيب معها بل وضعت المفردات وخيرت في تركيبها مع ما علمته العرب وما لم تعلمه فلا جرم كان كل مركب من ههنا النوع عربيا باعتبار مفرداته وجوابه ان القائل بالوضع انما ادعى الوضع للنوع دون الشخص فوضع نوع الفاعل والمفعول ونوع ان واسمها وخبرها ونوع المبتدا والخبر وسائر بقية انواع كلام العرب فاندفع الاشكال واحتج المثبتون بان العرب لما قالت في المفرد انسان على وزن افعال بكسر

والا كان منقولاً كجعفر فانه للنهر الصغير لغة ووضع للشخص المخصوص وليسا مجازا فيه لعدم العلاقة وكذلك جميع المنقولات .
وقولي بحسب الواضع اريد بالواضع اللغة والشرع والعرف العام والخاص .
وبحسب الموضوع له الى مفرد نحو قولنا لسد للرجل الشجاع . والي مركب

الهمزة من كلامنا وبفتحها وضمها ليس من كلامنا فحجروا واطلقوا كذلك
فالوا ان زيدا قائم من كلامنا قائم ان زيدا ليس من كلامنا وان قائم
زيدا ليس من كلامنا وفي الدار رجل كلامنا ورجل في الدار ليس من
كلامنا ورب رجل من كلامنا ورب زيد ليس من كلامنا فحجرت
واطلقت في المركبات كما حجرت واطلقت في المفردات ولا نعني بالوضع
الا ذاك اذا تقررت القاعدة فمن قال بان العرب وضعت المركبات قال
بانها وضعت كل لفظ ليركب مع ما يناسبه فيركب لفظ السؤال مع لفظ
من يصلح للإجابة ولفظ الاكل مع الاغذية والشرب مع الاشارة فمتى وقع
التركيب على هذا فهو حقيقة لغوية ولن ركب لفظ الاكل مع المائعات
فيقال اكلت الماء او شربت الخبز او ركبت الشدائد او اسعت اخلاقه
او ضاقت اخلاقه فهو مجاز لغوي في التركيب وقد يصحبه المجاز في المفردات
وقد لا يصحبه والقائل بان العرب لم تضع المركبات تقول المركبات مهملة
والمهمل لا يوصف بكونه حقيقة او مجاز الاشرط الوضع في الجميع فالحقيقة
اللفظية المستعملة في موضوعها والمجاز هو المستعمل في غير موضوعه فاشترطنا
الوضع في الحقيقة والمجاز فحيث لا وضع لا حقيقة ولا مجاز وكما
اذا اطلقنا لفظ خشفار واردنا به الحصر لا يقال فيه حقيقة ولا مجاز فيقول
هذا القائل بعدم الوضع اذا سمع قوله تعالى واخرجت الارض اثباتها
ومما ينبت الارض ليس للغة ههنا مدخل لعدم الوضع فلم يبق الا تصرف
العقل وهو ان العقل ادرك ان الارض لا تفعل شيئا وانما الفاعل هو الله
تعالى فحقيقة الفعل لم يوجد من الارض فتسميته مجازا عقليا لانه ليس فيه
الا العقل فينسب اليه وحيث نسب الفعل لفاعله حقيقة كقولنا خلق الله
تعالى العالم نسميه حقيقة عقلية لانها مدركة بالعقل فهنا تحرير كون المجاز
في التركيب لغوي او عقلي اه كلام الشهاب المص اذا وقفت على هاته
المقدمة تبين لك ان الخلاف في ان مجاز التركيب لغوي او عقلي مبني
على الخلاف في ان المركبات موضوعة او ليست بموضوعة فمن قال بالاول
امكنه ان يقول ان مجاز التركيب لغوي ومن قال بالثاني قال انه عقلي وعلى

القول بوضع المركبات بنى الامام كلامه في المسألة الاولى من القسم الثاني في المجاز حيث جعل مجاز التركيب من اقسام المجاز اللغوي ونقد ذلك التقسيم الى الاقسام الثلاثة المذكورة هنا عن الشيخ حيث قال في آخر المسألة والاصوليون لم ينبهوا على الفرق بين هاته الاقسام وانما لحظه الشيخ عبدالقاهر النحوي رحمه الله فكلامه في هاته المسألة قاض بذلك البناء وعدم اختياره له بل بنقله عن الشيخ وقد تبعه المص في ان مجاز التركيب لغوي المفرع على ذلك البناء وعلى القول بعدم وضع المركبات بنى كلامه في المسألة السادسة حيث جعل مجاز التركيب عقليا وهو الذي اختاره وقد نبه على هذا الشهاب المص حيث قال في آخر شرح المسألة الاولى (سؤال) قد قال المص يعني الامام بعد هنا ان مجاز التركيب عقلي ومعناه انه ليس بلغوي وها هنا جعله من اقسام اللغوي فتناقض كلامه (وجوابه) انه لم يعرج عنها على ذلك المذهب بل على المذهب الاخر وهو ان المجاز المركب لغوي وان العرب وضعت المركبات كما وضعت المفردات وح يدخلها المجاز اللغوي وقال في آخر شرح المسألة الثالثة في اقسام المجاز عند قول الامام وثاني عشرها المجاز بالزيادة وانتقصان (فان قلت) هنا من مجاز التركيب وهو لا يعتقد المص مجازا لغويا بل عقليا كما سياتي فلم يجعله قسما منه (وجوابه) انه لم يعرج على مذهبه بل على المذهب الاخر فهذا الكلام من المص قاض بان ما درج عليه الامام في المسألة الاولى من جعل المجاز المركب من اقسام المجاز اللغوي وفي المسألة الثانية من جعله المجاز بالزيادة والنقصان من اقسام المجاز اللغوي مع انه من اقسام المجاز في التركيب مبني على غير اختياره ومختاره هو ما ذكره في المسألة السادسة من انه عقلي ثم ان هذا المختار للامام هو الذي اشتهر نقله عن الشيخ عبدالقاهر فقد قال السيد في الحواشي العضدية وكون التصرف في مجاز التركيب في امر عقلي لا لغوي هو الذي يدل عليه كلام الشيخ اجمالا وتفصيله اما الاول فحيث قال واعلم ان حد كل من وصفى الحقيقة والمجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف به الجملة واما الثاني

فحيث قال المجاز في اثاب الصغير هو ان الشيب انما يحصل بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل اسدناه الى مر الغداة فاسناده الى قدرة الله تعالى حكم ثابت له لئلا يظن ان الاسباب وضع واضع واذا اسدنا الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لئلا يظن ان الاسباب وضع واضع وفي الفرداه والذي وضعي فلماذا يكون المجاز عقليا في الاسناد لا وضعيا وفي الفرداه والذي درج عليه الشيخان درج عليه جميع علماء البيان وقد انكر المجاز العقلي السكاكي في مفتاحه والشيخ ابن الحاجب في مختصره الاصولي ونظمه الاول في سلك الاستعارة بالكناية بان جعل التاويل في التراكيب التي فيها الاسناد الى غير ما هو له في المسند اليه بان شبهه بالفاعل الحقيقي فاسند اليه ما يسند الى الفاعل الحقيقي وتفصيل مذهبه في هذا مشهور ونظمه الثاني في سلك الاستعارة التبعية بان جعل التاويل في المسند فقال في نحو انبت الربيع البقل انبت موضوع للسبب الحقيقي مطلقا من غير اعتبار له بينه واستعماله في السبب العادي مجاز وهذا الذي ذهب اليه الشيخ ابن الحاجب ذهب اليه شاذمة من الناس كما نص على ذلك السيد وقد زيف هنا المذهب الامام في المحصول بامور وانخذ المص في الشرح فيها وكذلك صاحب المفتاح فتلخص من مجموع ما سبق ان تركيب الشيء مع غير ما هو له لا يصح فلا بد من تاويل التراكيب الصادرة من البلغاء ومنها تركيب الشيء مع غير ما يناسبه والتاويل اما في المعنى واما في اللفظ وفي اللفظ اما في المسند اليه واما في المسند واما في التركيب فهذه احتمالات اربع الاول التاويل في المعنى قال السيد في الحواشي العضدية وبينه ان القائل انبت الربيع البقل اورد هذا المعنى اعني اسناد الانبات الى الربيع لا ليصدق به بل ليتصور فينتقل الذهن منه الى انبات الله في الربيع وعلى هذا فالجواز عقلي لان موضع هذا الاسناد بحكم العقل هو الفاعل الحقيقي وقد عدل به عنه الى امر آخر فقد تصرف في امر يتعلق بالعقل لا لغوي اذ لا يتصرف في امر يتعلق به اصلا اه وعلى هذا التاويل درج الشيخ عبدالقاهر كما اشتهر عنه وهذا احد قوله وعليه درج الامام الرازي في المسألة السادسة

كما تقدم وسائر علماء البيان على هذا التاويل الثاني التاويل في المسند اليه
بجعله استعارة بالكناية وعلى هذا التاويل درج صاحب المفتاح كما تقدم
الثالث التاويل في المسند بان لم يستعمل فيما وضع له من التسبب الحقيقي
بل استعمل في غير ما وضع له من التسبب العادي وعلى هذا التاويل درج
جماعة منهم الشيخ ابن الحاجب كما تقدم الرابع التاويل في التركيب وذلك
بان يقال ركب اللفظ مع غير ما يناسبه وقد وضع ليركب مع ما يناسبه فاذا
استعمل لفظ الاكل مع الماكولات كما تقول اكلت الخبز فهو حقيقة لغوية
وان ركب مع المائعات كان قلت اكلت الماء فهو مجاز لغوي في التركيب
وعلى هذا التاويل درج الشيخ عبد القاهر على ما يفهم من كلام الامام في
المسألة الاولى وان كان هنا غير مشتهر عنه وعلى هذا التاويل درج المص
هنا حيث عد المجاز المركب كاسم من المجاز اللغوي وقسيما للمجاز المفرد
كما صنع الامام في المسألة الاولى اذا وقفت على ما عليك تلوناه واحطت
فهما بمعناه تعلم صحة نسبة المحقق العضدي هذا التاويل الرابع لعبد القاهر
اد هو تابع في هذه النسبة للامام كما يقتضيه كلامه في المسألة الاولى كما
سمعت سابقا وما اقامه عليه المحقق التفتزاني في حواشيه عليه من المكير في
هاته النسبة بعد ان قرر هذا التاويل على غير ما قرره ما هو منسوب اليه بان
جعله من باب الاستعارة التمثيلية وقد واخذه السيد في ذلك مندفع بما حررناه
وغاية ما اعتذر به المحقق الشريف عن هاته النسبة هو ان قال ولعل: نشارح
انما حكم بذلك بناء على نقل المصنف في هذا المقام اذ لو لم يحمل عليه
لم يكن له تعلق بالمجاز الذي نحن بصدده وان كلام الشيخ يخالفه اه وترك
هذا الاعتذار اولي اذ حاصله ان العضد حكم بهذه النسبة لمجرد نقل المص
اعني الشيخ ابن الحاجب كلام الشيخ في اثناء الكلام على المجاز لغوي
القاضي بان مجاز التركيب منه وان لم يطلع على نقل ذلك عن الشيخ وهو
بعيد نسبه لهذا الامام في الاذهان ولهذا عدل عنه المحقق مبرزجان واعتذر
عن هذه النسبة بان التجوز في الاسناد يلزمه التجوز في الهيئة التركيبية وهذا
مجاز لغوي فالمجاز العقلي يستلزم المجاز اللغوي وهنا اي التجوز في الهيئة

التركيبية لو فرض انه غير منقول عن الشيخ لكن لما كان لازما في تصحيح مذهبه وتوجيه كلامه اشار الشارح المحقق اليه ونبه على ان لابد في مذهب الشيخ من القول بالتجوز اللغوي هنا حاصل ما قاله وهو مردود بان قوله ان التجوز في الاسناد يلزمه الخ ممنوع لما سمعته سابقا من كلام الشباب المص في شرح المحصول من تفريع القول بالتصرف في امر عقلي على القول بعدم وضع المركبات والقول بالتصرف في امر لغوي على القول بوضع المركبات فكل واحد من القولين مفرع على شيء فلا اجتماع فضلا عن اللزوم وكنا قوله لما كان التجوز في الهيئة التركيبية لازما الخ يقتضي ان القول بالتصرف في الامر العقلي لا يصح باستقلاله وانما يصح اذا انضم اليه التجوز في الهيئة التركيبية وهنا باطل لما سمعته سابقا من صحة التصرف في امر عقلي ولو لم ينضم اليه التمجيز في الهيئة التركيبية وكيف يصح هذا الانضمام ومن قال بعدم وضع المركبات قال بان المجاز عقلي ولا يجوز عنده لغويا في الكلام هذا وبعد كتبي ما سبق اطلعت على حواشي المحقق الابهري على العمد فوجدته نقل عبارة العمد في الفوائد الغياثة وهي مصرحة بالنقل عن الشيخ بان التصرف في امر لغوي المفرع على القول بوضع المركبات الا ان الهيئة اللفظية لما كانت موضوعة وضعا نوعيا للمعنوية سمي المجاز عقليا وقد لخص المحقق الفنري في فصول البدائع ما قاله الابهري على عادته وزاد فيه ما يوضح هذا المعنى حيث قال التاويل الرابع . مذهب عبد القاهر وهو ان الهيئة اللفظية موضوعة وضعا نوعيا للمعنوية فالموضوعة لملازمة الفاعلية اي الى اسناد الحدث الى ما يقوم به عادة اذا استعملت في ملازمة الظرفية لمناسبة بينهما بلا دعوى الجنسية والمبالغة في التشبيه كان مجازا عقليا وتصرفه في امر لغوي فقط ثم فرق هذا المحقق بينه وبين مذهب الامام الرازي فقال باعتبار التشبيه بين الاسنادين بدون اعتبار وضع الهيئة التركيبية ولذا نسب التصرف الى العقل وجعل المجاز مجموع الكلام مذهب الرازي واعتباره معه بدون دعوى الجنسية والمبالغة وجعل المجاز في الهيئة الاسنادية ونسبة التصرف الى اللغة مذهب عبد القاهر واعتباره معه ومع دعواهما امر

ثالث غيرهما ليس مذهبا لاحد اه وهنا الكلام قريب لما قلناه وهو مما
يزيد استشكالا في كلام المحقق ميرزجان في قوله ان المجاز العقلي يستلزم
المجاز اللغوي اذ على كلام المحقق الفنري في الفرق بين مذهب الشيخ
ومذهب الرازي ما هو صريح في ان كلام الرازي وهو ان انتصرف في
امر عقلي ولا لغوي ثم اعلم ان العضد بعد ما بين التاويلات الاربع قال
والحق ان التاويلات الاربع تصرفات واعتبارات لا حجر فيها اي بعد
كفاية العلاقة في المجاز قال الفاضل الفنري وقد اعتبرها صاحب الكشف
في ختم الله وطبع الله واثبات الغشاوة على الابصار والاكنة على القلوب
حيث جعل الختم والطبع والتغطية تارة انفسها استعارة مصرحة تبعية لعدم
نفاذ الحق في القلوب ونبو السمع عن الاصغاء اليه وعدم اجتلاء الابصار
بالايات الالهية بجامع عدم الاتقاع واخرى محالها تمثيلية او استعارة
بالكناية على الخلاف في توجيهه عن اشياء ضرب مجاز بينهما وبين الاستنفاع
بها بتشبية بين الحالتين او في الطرف وطورا جعل المجموع منهما ومن الفاعل
استعارة تمثيلية مستعار منه قلوب ختم الله عليها محقق كقول الاغنام والبهايم
نحو سال به الوادي او مقدر نحو طارت به العنقاء واخرى عد
الاسناد مجازيا اه محل الحاجة منه (قوله اشاب الصغير الخ) قد سلم المص
هنا هنا المثال لهذا القسم وهو ما كانت مفرداته حقيقية والتجز انما هو
في اسناد الاشابة والافناء الى الكر والمر الذي هو مجاز في التركيب وبحث
مع الامام في شرح المحصول في الامرين اللذين احتوى عليهما هذا القسم وهو
كون مفرداته حقيقية وكون المجاز في التركيب فبحث في كون
مفرداته حقيقية بان الشيب لا يتاتي على صغير حقيقة بل من تقدم فيه
الصغر فهو كقولهم تحرك الساكن وسكن المتحرك اي من كان متحركا
فالشيب والصغر ضدان وانما يصدق ذلك باعتبار ما كان عليه وتسمية الشيء
باعتبار ما كان عليه مجاز وبحث في كون المجاز في التركيب واصل
اسناد الاشابة والافناء الى الله لان كر الغنائة هو طول العمر وهو سبب عادي
فلاشابه والعرب لم تحص الوضع في الافعال بالمؤثر الحقيقي بل تقول

تحو قولهم اشاب الصغير وافنى
الكبير كر الغنائة ومر العشي
فالمفردات حقيقة واسناد الاشابة
والافناء الى الكر والمر مجاز
في التركيب . والى مفرد ومركب

العرب قتل زيد عمرا وهو حقيقة باعتبار أنه استعمال للفظ فيما وضع له وكذا
برد الماء وسقط الحائط ونحوه مما لا كسب فيه أو ما فيه كسب نحو صلي
وصام أو هو مؤثر حقيقي نحو خلق الله العالم فالوضع اللغوي أعم من كل
واحد من الثلاثة اه (قوله احياني اکتحالي الخ) اورد على هذا المثال
التبريزي في تنقيح المحصول سوءا وهو انه يلزم احد الامرين اما عدم
المجاز في المفردات او في المركبات يبا نه ان المفردات ان استعملت في
موضوعاتها بطل مجاز الافراد وثبت مجاز التركيب فان العرب لا تقول ان
ميتا احياء الكحل بمعنى حصلت له الحياة في المحل بدلا عن الموت وان
كانت المفردات مجازات وقد عبر بالاحياء عن السرور وبالاكتحال عن
الروية حصل المجاز في الافراد لكن يظل مجاز التركيب لان التقدير يبقى
سررت برويتك وهذا التركيب حقيقة في التركيب فان السرور مركب
مع الروية حقيقة فظهر ان المجاز في الافراد والتركيب غير حاصلين في هذا
المثال واجاب عنه المص في شرح المحصول باننا في مجاز التركيب لا
نلاحظ المعنى اصلا والنية بل مجرد اللفظ هل وضع ليركب مع هذا اللفظ
ام لا فان كان وضع ليركب مع غيره لا معه كان مجازا في التركيب والا
فلا اه (قوله كما تقول لفظ السوءال وضع ليركب الخ) هذا الكلام من
المص مبني على ما يراه من جعل المجاز بالنقصان وكذا المجاز بالزيادة
من مجاز التركيب فقد صرح بهذا في شرح المحصول في المسألة الثانية في
حد الحقيقة والمجاز بعد ان استشكل انطباق تعريف مجاز الافراد عليهما
بان المجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وجميع الالفاظ المذكورة في
آية واسال القرية مستعمل فيما وضع له فالقرية في القرية والسوءال في السوءال
فلم يبق الا المحذوف وهو الاهل والمحذوف مسكوت عنه لم يستعمل وما لا
يستعمل لا يكون مجازا ولا حقيقة وكذلك الكاف الزائدة ليست مستعملة في
شيء وكل زائد من هذا النوع ليس مستعملا في شيء لا مجازا ولا حقيقة فلا
مجاز البتة واتفق العلماء على انها مجاز فتعين ان يكونا من مجاز التركيب
لا من مجاز الافراد اما الاول فلان العرب وضعت السوءال ليركب لفظه

نحو قولهم احياني اکتحالي بطلعتك
فاستعمال الاحياء والاكتحال في
السرور والروية مجاز في الافراد
واضافة الاحياء الى الاكتحال مجاز
في التركيب فانه مضاف الى الله
تعالى (المجاز المفرد هو ان يكون
لفظا موضوعا لمعنى مفرد فتحوله عن
ذلك المفرد الى مفرد آخر وتسمعه
فيه فان الاسد لمعنى مفرد وهو الاسد
فاستعملناه في الرجل الشجاع وهو
مفرد فكان المجاز مفردا واعنى بالمفرد
ما ليس فيه اسناد خبري والمجاز
في التركيب ان يكون اللفظ في اللفظ
وضع ليركب مع لفظ معنى آخر فيركب
مع لفظ غير ذلك المعنى فيكون
مجازا في التركيب كما . تقول لفظ
السوءال وضع ليركب مع لفظ من
يصلح للجاجة نحو سالت زيدا فلما
ركب مع لفظ القرية التي لا تصلح
للجاجة كان مجازا في التركيب .
ومن ذلك غرق في العلم وانما يغرق
في الماء واكث الماء وانما يوء كل
الطعام وعلفتها ماء وانما يعلف التبن
والشعير وقوله تعالى « حرمت عليكم
امهاتكم » الآية الجميع مجاز في
التركيب لان التحريم انما وضع
ليركب مع الافعال دون الذات
وعلى هذه الطريقة يفهم مجاز
التركيب فقولهم احياني اراد به
سرفي وهو من مجاز التشبيه لان
الحياة توجب ظهور آثار في محلها
وبهجتها وكذلك المسرة فاطلق على
المسرة لفظ الحياة للمشابهة . وقوله

مع لفظ من يصلح للاجابة فحينئذ ركبت مع ما لا يصلح للاجابة فقد عدلت عن التركيب الاهلي الى تركيب آخر غير الاهلي ولا نفي بمجاز التركيب غير هذا وهو استعمال المركب على غير التركيب الاهلي واما الباقي فلان الكلمات الزوائد كلها من الافعال والحروف وضعت لتركب مع ما ينتظم معناها مع معناه والكاف وضعت لان تركيب مع المشبه به فاذا ركبت لا معه كان مجازا في التركيب وكذلك لا في قوله تعالى لا اقسم بهذا البلد اذا جعلناها زائدة وضعت لان تركيب مع منفي وها هنا ركبت لا مع منفي فهي مجاز في التركيب وكذلك سائر الزوائد (بقي في هذا المقام التنبيه على ذخيوتين الاولى) وعنوانها المص في شرح المحصول بفائدة بين فيها كون الكاف في ليس كمثله شيء زائدة ونصه قوله تعالى ليس كمثله شيء قال العلماء الكاف يجب ان تكون زائدة لانها لو كانت اهلية لكان معنى الكلام ليس مثل مثله شيء فتكون الاية تقتضي ان له مثلا تعالى الله عن ذلك لانك اذا قلت ليس مثل ابن زيدا حد يكون له ابن فتعين ان تكون الكاف زائدة فيصير معنى الكلام ليس مثله شيء ولا يكون للكاف معنى البتة غير تأكيد نفي المثل عنه سبحانه وتعالى كما قال ابن جنبي كل حرف زائد في كلام العرب فهو قائم مقام اعادة الجملة مرة اخرى فيكون معنى هذه الاية ليس مثله شيء ليس مثله شيء مرتين للتأكيد وقال الشيخ شرف الدين ابن ابي الفضل اجعل الكاف اهلية ولا يلزم محذور فاقول نفي المثل له طريقان اما نفي بناته او نفي بلازمه ويلزم من نفي اللازم نفي الملزوم ومن لوازم المثل ان له مثلا فاذا فقينا مثل اتفى لازم المثل فيتفي المثل كمثل لازمه (قلت) له اذا نفيت مطلق المثل الذي هو لازم المثل ومن جملة امثال مثل الله تعالى الله تعالى فيلزم نفيه وهو محال قال ليس محالا لان الله تعالى على هذا التقدير له اعتباران من حيث ذاته ومن حيث هو مثل مثل والثاني اخص من الاول والقاعدة انه لا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا يلزم من القضاء بالنفي في حق الله تعالى من حيث هو مثل مثله نفيه لان النفي انما حصل للاخص فيقول الجاهل ان النفي انما حصل للمماثل وذلك ليس محالا

بل واجب (١) (قلت) له القاعدة في القضايا التصديقية ان الحكم فيها على ما صدق عليه العنوان ونعني بالعنوان ما عبر عن المحكوم عليه به وقد يكون نفس المحكوم عليه كما اذا قلنا الانسان حيوان وقد يكون جزءه كقولنا ناطق الانسان وقد يكون لازمه كقولنا الضاحك بالقوة حيوان وقد يكون عارضا له كقولنا الضاحك بالفعل حيوان وجميع هذه المثل انما حكمنا على ما صدق عليه العنوان فان الذي صدق عليه انه ضاحك هو المحكوم عليه با نه حيوان لان نفس الضاحك وكذلك جميع القضايا التصديقية اذا تقررت هاته القاعدة فيظهر انه حكمنا بالنفي على جميع امثال المثل فقد حكمنا على ما صدق عليه انه مثل المتل لاعلى المماثلة كما قال فيلزم القضاء بالنفي على ذات واجب الوجود وهو محال فما افضى اليه يكون باطلا وذلك انما ينشا عن كون الكاف ليست بزائدة فتعين ما قاله العلماء من انها زائدة اه وذهب عضد الدين في شرح المختصر الى انها ليست زائدة ولا يلزم منه محذور وبينه السيد الشريف بوجهين احدهما ان الكلام مسوق لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس امر مسلم لا ينكره احد يصلح ان يكون مخاطبا حتى المشركون انما الشأن في نفي المثل واثباته فاذا نفي مثل المثل فصدق اما بانتفاء المثل فانه اذا لم يكن مثل لم يتصف بان له مثلا واما بثبوتها وانتفاء مثل المثل اذ لو اتفنى

(١) يوجد بنسخة الحاشية التي بخط المؤلف بالهامش هذا وقوله قلت ما نعنه - تقرر في كتب الميزان ان ما صدق عليه الموضوع من الافراد يسمى ذات الموضوع ومفهوم الموضوع يسمى وصف الموضوع وعنوانه والوصف العنواني قد يكون عين الذات ان كان عنوانا للنوع كقولنا كل انسان حيوان فان مفهوم الانسان عين ما عليه افراده وقد يكون جزءا له اذا كان عنوانا للجنس او الفصل كقولنا كل حيوان حساس فان مفهوم الحيوان جزء ما هية افراده وقد يكون خارجا اذا كان عنوانا للخاصة والعرض العام كقولنا الضاحك بالفعل حيوان او كل ماش حيوان فان مفهوم الضاحك والماشي خارج عن ذات الموضوع

الاول (١) كان المثل ثابتا ولو انتفى الثاني كان للمثل مثل يصدق الايجاب لا
النفي لكن الثاني باطل لانه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعا لان الدان متحققة
وهي مثل لمثلها فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل مع ثبوته فتعين الاول اعني انتفاء
المثل فهو اي الكلام تصريح بنفي الشبه عنه تعالى ومستلزم لنفي الشريك
ضرورة ان شريك الشيء شبه ومثل له ولا نسلم ظهوره في اثبات مثله تعالى
ليلزم ما ذكرتم من التناقض بل هو قاطع في نفسه لما ذكرنا من الدليل
القطعي والحاصل ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله فنفي اللازم
وجله دليلا على انتفاء الملزوم الوجه الثاني ان الكلام وارد على طريق
الكناية فان انتفاء مثل المثل والشبه معه مستلزم لانتفاء المثل والشبه معه
عرفا لان الشيء اذا لم يكن له لجلالته ما يماثل مثله فطريق الاولى ان لا
يكون له ما يماثله فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة في نفي التشبيه حتى
يكون لفظ المثل هاهنا من قبيل المثل في قولهم مثلك لا يبخل على معنى
ان من كان على صفة المثل وشبهه هو منتف عنه البخل فكيف المثل حقيقة
اه كلام الشريف وقد نقل عنه انه اراد لو انتفى الاول اي الصورة التي
صدق نفي مثل المثل بانتفاء المثل لا يصدق النفي بل الايجاب لان سلب
السلب ايجاب وذلك لانه اذا انتفى المثل اي مثله تعالى تحقق لا
محالة ثبوت مثله ووجوده فاذا ثبت وجود مثله تعالى ثبت وجود مثل مثله
لانه مثل لمثله وهو موجود ضرورة فلا يصح نفي مثل المثل وكذا لو انتفى
الثاني اي الصورة التي يكون صدق النفي اي نفي مثل المثل باعتبار انتفاء

(١) يوجد بنسخة الحاشية التي بخط المؤلف بالهامش ما نصه قوله اذا لا انتفى الاول الخ
نقل عن السيد اراد انه لو انتفى الاول اي الصورة التي يصدق نفي مثل المثل بانتفاء المثل لا
يصدق النفي بل الايجاب لان سلب السلب ايجاب وذلك لانه اذا انتفى انتفاء المثل اي مثله
تعالى تحقق لا محالة ثبوت مثله ووجوده فاذا ثبت وجود مثله تعالى ثبت وجود مثل مثله
لانه مثل لمثله وهو موجود ضرورة فلا يصح نفي مثل المثل وكذا قوله لو انتفى الثاني اي
الصورة التي يكون صدق النفي اي نفي مثل المثل باعتبار ثبوت المثل والانتفاء مثل المثل
لا يصدق النفي ايضا بل الايجاب وذلك لانه لو انتفى ثبوت المثل وانتفى مثل المثل لزم
انتفاء المثل بثبوت مثل المثل فلا يصدق انتفاء مثل المثل والا لزم ثبوته وانتفاءه معا هذا
خلف اه

المثل بثبوت مثل المثل فلا يصدق انتفاء مثل المثل والالزم ثبوته وانتفاؤه
 معا هنا خلف هكنا تحقيق المقام وعليه التوكل وبه الاعتصام اه وكلا
 الوجهين في تقرير كون الكاف في الاية ليست زائدة ذكرهما السعد في
 المطول في شرح قول القزويني فصل وقد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم
 اعرابهاه (الذخيرة الثانية) قال المص في شرح المحصول في مجاز الحذف
 طريقان الاول ان المضاف المحذوف سبب التجوز وعلى هاته الطريقة درج
 الامام لانه يعتقد ان اصل الوضع يقتضي ان الاحكام تابعة لعمل العوامل
 فنقول الاصل ان تكون القرية هي المفعول لانها المنصوبة فلما قدرنا مضافا
 كان ذلك التقدير سبب حصول المجاز في التركيب مع القرية الطريق
 الثاني ان المضاف المحذوف هو محل التجوز وهو مذهب جمهور اهل البيان
 ويبان ان الواضع حكيم وضع على وفق الحكمة فوضع السوءال ليركب مع
 لفظ من يصلح للاجابة فاذا ركبنا لفظ السوءال مع القرية فقد تجوزنا عن
 اهلها فهو محل التجوز فتنبه لهذه الدقائق وما في مجاز التركيب من اللطائف
 (قوله وبحسب هياته الخ) هذا تقسيم ثالث للمجاز باعتبار هياته وقسمه الى
 قسمين خفي وجلي راجح بعد ان قسمه اولا بالنظر الى الواضع الى الاقسام
 الاربعة لغوي وشرعي وعرفي عام وعرفي خاص وثانيا بالنظر الى الموضوع
 له الى الاقسام الثلاثة مفرد ومركب وحاصل هذا التقسيم الثالث ان المجاز
 باعتبار هياته ينقسم الى الخفي وهو الذي لا يفهم معناه الا مع القرينة الصارفة
 عن الحقيقة والى الجلي الراجح وهو الذي لا يفهم من اللفظ الا هو حتى
 تصرف القرينة عنه الى الحقيقة وهنا القسم كله اما حقيقة شرعية او عرفية
 فان الصلاة مثلا معناها الحقيقي في اللغة هو الدعاء ثم نقلها الشرع الى
 العبادة المخصوصة وصار لا يفهم الا هنا المعنى منها حتى تصرفنا القرينة الى
 الدعاء وكنا الكلام فيما نقله العرف وسياتي ان شاء الله في الباب الثالث في
 تعارض الالفاظ الكلام على معارضة المجاز الراجح للحقيقة (قوله وها هنا
 دقيقة الخ) حاصل ما اشار اليه في هاته الدقيقة ان بين المجاز الراجح
 والمنقول عموما وخصوصا مطلقا والمنقول اعم يجتمعان في الصلاة فانها يصدق

الاحتحالي يريد روي شي عبر بلفظ
 الاحتحال عن الروية من مجاز
 التشبيه لان العين تشتمل على الكحل
 والاحتحال كما تشتمل على المرءي
 فلما تشابها اطلق لفظ احدهما على
 الاخر مجازا فهذا هو مجاز
 الافراد وجعل الاحتحال فاعلا
 بالاحياء مجازا في التركيب لان
 الاحياء لا يصدر عنه ولا يركب معه
 فلم يقل احياء الكحل حقيقة والا
 لكان من مات يوضع في عينيه
 الكحل فيعيش فاذا قلت احياء الله
 تعالى كان حقيقة في التركيب لان
 اللفظ ركب مع اللفظ الذي وضع
 التركيب معه ولا فرق في هذا
 الموضوع بين الفاعل والمفعول والمضاف
 وغيرها فسرجه الدار مجاز في
 التركيب وباب الدابة مجاز في
 التركيب الا ان تريد مطلق الاضافة
 لان الدار لها سرج تركب به فانه
 قد يقال سرج الدار باعتبار انه
 موضوع فيها فتكون الحقيقة في
 التركيب (وبحسب هيئته الى الخفي
 كالاسد للرجل الشجاع والجلي
 الى الراجح كالدابة للحمار) الخفي
 هو الذي لا يفهم الا بقرينة توجب
 الصرف عن الحقيقة اليه والجلي هو
 الذي لا يفهم من اللفظ الا هو حتى
 تصرف القرينة عنه الى الحقيقة فلا
 يفهم اليوم من الصلاة الا انبعاثه
 المخصوصة في وقتنا هذا حتى تصرفنا
 القرينة الى مطلق مادب فهذا هو
 المجاز الراجح وهو كله حقيقة
 اما شرعية او عرفية
 والمجاز الراجح اخص مطلقا)
 المجاز الراجح منقول اما في الشرع
 كالصلاة او في العرف العام كاندابة
 او الخاص كالجوهر والعرض عند
 المتكلمين فاننا لا نعني بالنقل الاغلبة
 استعماله حتى صار لا يفهم عند
 القرينة الا هو دون الحقيقة الاصلية

عليها انها منقولة ومجاز راجح ويوجد النقل بدون المجاز الراجح وذلك في
الجوهر الموضوع للنفس ونقل للمتحيز الذي لا يقبل القسمة وبين المنقول
ومطلق المجاز العموم والخصوص من وجه يجتمعان في الدابة والراوية ويوجد
المجاز ولا نقل في الاسد اذا استعمل في الرجل الشجاع ويوجد النقل
ولا مجاز وذلك في الجوهر

تمة في امور تتعلق بالمجاز مهمة

الاول اختلف كلام اهل الاصول في اشتراط القرينة المانعة في
المجاز وعدم اشتراطها فالذي صرح به الجلال المحلي اخذنا من تعريف
مصنفه ابن السبكي هو عدم الاشتراط حيث قال بعد شرح تعريف ابن السبكي
المجاز باللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة ومن زاد كاليانيين مع قرينة مانعة
عن ارادة ما وضع له اولا مشى على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة
والمجاز معا اه ولهذا اجاب بعضهم على استشكال قول الامام الشافعي رضي
الله عنه بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بان الجمع ينافي القرينة المانعة
واجاب هنا البعض بما تقدم وهو ان اهل الاصول لا يشترطون القرينة
وعليه فيصح الجمع والذي صرح به الزركشي في البحر المحيط في الاصول
هو اشتراط القرينة عند اهل الاصول ونصه لابد للمجاز من قرينة تمنع من
ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا ثم قال ولا خلاف في انه لابد
من القرينة وانما اختلفوا هل القرينة داخلة في المجاز وهو رأي البيانين
او شرط لصحته واعتباره وهو رأي الاصوليين اه ويشهد لهذا كلام السعد
في تلويحه ويدفع ذلك الاشكال الوارد على قول الامام الشافعي بالجمع
الذي انبني على اعتبار القرينة بان القرينة المانعة المعتبرة في المجاز هي
التي تمنع من ارادة الموضوع له وحده وذلك لا ينافي ارادتها معا كذا
اجاب عن قول الامام صاحب الايات وصاحب الرسالة البيانية وهنا هو الذي
يفهم من كلام المص هنا حيث قسم المجاز بالنظر الى هياته الى الخفي
والجلي والخفاء والجللاء انما جاء باعتبار القرينة ويفهم ايضا من كلام
المص في شرح المحصول حيث قال في شرح المسألة العاشرة في ان

المجاز خالف الاصل سؤال كيف يجمع بين هاتيه المسألة وبين قوله في التي قبلها فيما حكاه عن ابن جني من ان المجاز غالب على اللغات فاذا كان المجاز غالباً كان هو الاصل كما تقول الاصل في كاسي الحجام النجاسة وفي سوسية القضار الطهارة بناء على الغالب وجوابه ان المجاز انما غلب وقوعه مقرونا بالقرينة وهذا الذي ادعينا ان الاصل عدمه هو المجاز المجرى عن القرينة فلا تناقض ثم قال سؤال ثاني القاعدة المشهورة بان الشيء اذا دار بين النادر والغالب الحق بالغالب دون النادر والغالب على اللغات المجاز فاذا وردت صفة يجوز ان تكون حقيقية ويجوز ان تكون مجازاً يتعين الحاقها بالمجاز لانه الغالب عملاً بالقاعدة وكذلك ما من عام الا وقد خص الا قليل منها فاذا ورد عموم وجوزنا ان يكون خص او هو باق على عمومه فينبغي ان يعتقد انه مخصوص بناء على الغالب والناس قد عملوا على خلافه فكيف خولفت القاعدة جوابه ان المتردد بين النادر والغالب له شرط خفي على مورد السؤال وهو خفي على اكثر الناس وهو ان من شرط المتردد بين النادر والغالب ان يكون من جنس الغالب لا مباين له فالسوسية التي للقضار ان كان قضينا عليها بالطهارة لكونها سوسية قضار فالتردد بين الطهارة والنجاسة ان كان سوسية قضار قضينا بطهارتها لكونها من جنس ذلك الغالب فكذلك ها هنا جميع المجازات الواقعة في اللغة ما قضينا بانها مجازات لكونها الفاظاً تحتمل المجاز والحقيقة بل لكون معها قرائن دلت على ذلك فلم يكن من جنس اللغات بل هذه الصورة لم يوجد شيء منها مجاز البتة لا غالب ولا نادر بل هذه حقيقة ليس الا اه محل الحاجة منه فانت تراه جعل المجاز الذي ليس معه القرينة ليس من جنس المجاز المدعي فيه انه غالب على اللغة وهو قاض باعتبار القرينة ومما يدل على ذلك ايضاً انه حيث ذكر الامام في الكلام على علاقات المجاز ان من جملة علاماته التخصيص من الواضع على خاصيته مثل المص للحاجية التي ينص عليها الواضع بالقرينة وهو صريح في اعتبارها (فان قلت) حيث كانت القرينة معتبرة على

انها شرط فيه فما بال المص هنا وغيره كالعلامة ابن السبكي اهلها من
تعريف المجاز (قلت) لعل في اهلها اثاره الى نكته بديعة وهي التنبيه على
ما يراه اهل الاصول من ان القرينة شرط في المجاز والشرط خارج
والتعريف الحقيقية لا تذكر فيها الامور الخارجية فنبهوا بعدم ذكرها في
التعريف على خروجها عن ماهية المجاز وبذكرها في اثناء الكلام عليه
كالكلام عليها حين تقسيمه وحين ذكر علاماته على اعتبارهم لها فيه لكن
على وجه الشرطية واهل البيان لما كانوا يرون دخولها في ماهية المجاز
ذكروها في تعريفه واخذ الجلال المحلي من ترك ابن السبكي لها في
تعريف المجاز عدم اعتبارها عند اهل الاصول قد يتوقف فيه والذي يظهر
ان الذي يوعظ من الترك هو التنبيه على ما ذكرناه سابقا فتلخص مما سبق
انه لا خلاف في اعتبار القرينة في المجاز انما الخلاف في كون القرينة
داخلة في ماهية المجاز وهو رأي البيانيين او شرط لصحته وهو رأي
الاصوليين فعلى هذا ليس لاهل الاصول في المقام الا طريقة واحدة وهي
اعتبار القرينة على انها شرط فما استظهر الشيخ مخلوف في حواشي الرسالة
البيانية من جعله لاهل الاصول في القرينة طريقين طريق على اعتبارها
وطريق على عدم اعتبارها واثبت الطريقة الثانية بمجرد قوله ان حسن الظن
بابن السبكي يقتضي ان حذفه لاشتراط القرينة من التعريف مشعر
بان هنالك طريقة اخرى لاهل الاصول تقول بعدم اعتبارها وقد افصح
بذلك عبارة المحلي مردود بان هنا المقام مقام نقل اذ هو مقام اثباتاته
الطريقة اما مجرد حسن الظن فلا يشبهها على ان علة ترك ابن السبكي لذكر
القرينة في تعريف المجاز هو ما صدرنا به في صدر المقام فلا يوعظ منه عدم
اعتبار القرينة كما اخذه منه الجلال والله اعلم بحقيقة الحال (الثاني) يذكر
الاصوليون في هذا المقام علامات المجاز وبعكسها تعرف علامات الحقيقة
فلا بأس بذكرها فاقول الحقيقة تنفصل عن المجاز اما بالتنقيص ويرجع الى
الضرورة واما بالاستدلال اما الاول فمن وجوه ثلاثة الاول التنقيص من
اهل اللغة على ان هاته اللفظة حقيقة واللفظة الاخرى مجاز الثاني التنقيص

على حديهما كان يقال هذا استعمال للكلمة في غير ما وضعت له وهذا استعمال لها فيما وضعت له الثالث التنصيص على خواصيهما قال المصن في شرح المحصول كقولهم لفظ الشجاع يستعمل في الحيوان المقترس بغير قرينة ولا يستعمل في الرجل الشجاع الا مع القرينة ثم ان اسناد التنصيص على المعنى الحقيقي والمجازي لاهل اللغة كما عبرنا بذلك سابقا واصله للعضد في شرح المختصر احسن من استناده الى الواضع كما فعله الامام في المحصول يتعذر ذلك بل قال المص في شرح المحصول انه مستحيل عادة والاولى ان يقول الامام والتنصيص من ائمة اللغة مع اني لم ار من تعرض لذلك تعرضا كليا الا الزمخشري في اساس البلاغة وغيره من ائمة اللغة إنما يذكر ذلك في بعض الالفاظ واما الثاني وهو الاستدلال وذلك حيث لانص ويحصل ذلك من وجوه (الاول) ان يتبادر غيره الى الفهم لولا القرينة وعكسه هو علامة الحقيقة وهو ان لا يتبادر غيره لولا القرينة على ان ما ارتضاه العضد في تفسير العكس في كلام الشيخ ابن الحاجب وجعل الاعتراض بالمشترك الذي سنورده اعتراضا على طرد علامة الحقيقة بانها قد وجدت في المشترك المستعمل في معناه المجازي مع اتفاء الحقيقة واما غيره من شراح كلام الشيخ ابن الحاجب ففسروا العكس بتبادره الى الفهم لولا القرينة وجعلوا اعتراض المشترك واردا على عكس علامة الحقيقة ودرج على هذا الجلال المحلي حيث زاد بعد قول ابن السبكي ويعرف المجاز بتبادر غيره لولا القرينة قوله ويؤخذ مما ذكر ان التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة وعلى جعلهم علامة الحقيقة ما ذكر المستخرج مما ارتضوه من تفسيرهم للعكس درج غير واحد كالامام في المحصول حيث قال في علامات الحقيقة احدها ان يسبق المعنى الى افهام جماعة من اهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة وكالبيضاوي في منهاجه والصفى الهندي في نهايته وغيرهم ووجه السيد السند ما درج عليه المحقق العضد في تفسيره للعكس بما سبق. نذني جعله من علامة الحقيقة حيث قال بعد ما حكى تفسير العكس لغيره من الشراح الذي سبق وانما اختار يعني العضد ذلك التفسير لوجهين

احدهما ان علامة الشيء حاصلة له وقد تكون مفارقة غير منعكسة فأذا قيل
علامة المعنى الحقيقي ان يتبادر هو الى الفهم لولا القرينة لم يتجه ان يقال
المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر شيء منها اذ حاصله انه
وجدها هنا الحقيقة ولم توجد خاصيتها ولا محضور فيه واما على توجيهه
الشارح فاللازم وجود خاصية الشيء بدونه ولاخفاء في استحالته وتأنيهما ان
سلم اتجاهه ح فلا معنى للجواب بتبادر غير المعين بل الجواب ان امكن
يمنع عدم تبادره او يمنع كونه حقيقة فيه واما على تفسيره فلا اعتبار عليه
اه وحاصله ان حمل العكس على ما فسر به القدوة العضد هو المناسب
لجواب الاعتراض بالمشارك بخلافه على تفسير غيره فلا مناسبة فيه وحيث
وقفت على الخلاف في تفسير العكس وعرفت ما وجه به السيد اختيار العضد
لما فسر به العكس ظهر لك بطلان ما نسب صاحب الايات للسيد من انه
وجه اختيارهم اي الشراح لتفسير العكس بوجهين ايزيد به تشييعا على
العلامة في الرد على ما اعترض به على المحلي من ان كلمة مغالفة لما
في العضد هذا ملخص شرح هاته العلامة واورد عليها في شرح المختصر
العضدي المشترك اذا استعمل في معناه المجازي حيث قال وفرد المشترك
اذا استعمل في معناه المجازي اذ لا يتبادر غيره للترديد بين معانيه وعدم
تبادر شيء منها وانه علامة الحقيقة وليس بحقيقة فان اجيب باننا لانسلم
بانه لا يتبادر غيره بل يتبادر احد معنيه لاعلى التعيين وهو اي احد معنيه لاعلى
التعيين غير المعنى المجازي قلنا لو صح ذلك لصدق على كل معين من معني
المشارك انه يتبادر غيره اذ غير المعين اعني احدهما مطلقا الذي هو المتبادر
غير كل معنى من المعنيين ضرورة ان الكلي مغاير لكل واحد من جزئياته
ويصدق ايضا على غير المعين انه لا يتبادر غيره بل يتبادر هو وذلك علامة
الحقيقة فليكن حقيقة فيه فلا يكون مشتركا اشتراكا لفظيا بل متواطيا لكونه
موضوعا للقدر المشترك ثم حكى العضد في الجواب ما بينه السيد بقوله
وتحرير الجواب انه انما يصح ما ذكرتم من لزوم كونه مجازا في المعين
وحقيقة في غير المعين حتى لا يكون مشتركا بل متواطيا ان لو تبادر الى

الفهم مفهوم احدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك الذي هو هنا المفهوم ومستعمل فيه وليس كذلك فانا نعلم ان المراد احدهما بعينه اذ اللفظ يصح بحسب الوضع لكل واحد من المعنيين بخصوصه وهو مستعمل في خصوصية احدهما لا كنا لا نعلمه بل نجزم ان المراد اما هذا المعين واما ذلك المعين وهذا هو المراد من تبادل غير المعين وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي فنحن نجزم بارادة معنى مغاير للمعنى المجازي فان لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه انه يتبادر غيره وان كان تبادره على الاجمال فانتفت عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء من المعنيين انه يتبادر غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فانتفت عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة اهـ (الثاني) من الوجوه عدم وجوب اطراده ووجوب اطراده علامة الحقيقة وهذا الوجه ذكره غير واحد كالغزالي في المستصفى وابي الحسين في المعتمد والشيخ ابن الحاجب في المختصر وابن السبكي في جمع الجوامع واتفقه الامام في المنحصول على الغزالي وستسمع ما اعترض به على هذا الوجه والجواب (وحاصل) هذا الوجه اعني عدم وجوب الاطراد هو ان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يطرد استعماله في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول واسأل القرية لانه سؤال لاهلها ولا تقول اسأل البساط وان وجد فيه ذلك المعنى او يطرد لا وجوبا كما في الاسد للرجل الشجاع فيصح في جميع جزئياته من غير وجوب لجواز ان يعبر في بعضها بالحقيقة بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم اطراده في جميع جزئياته لانتفاء التعبير الحقيقي بغيرها واعترض على هذا الوجه بانه غير مطرد وذلك لانه قد وجد في بعض الالفاظ عدم الاطراد مع كونها حقائق وذلك كالسخي يطلق على غير الله تعالى للوجود والله جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق عليه للعلم والله عالم ولا يقال له فاضل والقارورة تطلق على الزجاج لانه لا يستقر في الماء والكوز مما يستقر فيه ولا يسمى قارورة واجاب عن هذا الاعتراض الامدي في الاحكام بان المراد انه يعرف بان لا يطرد من غير مانع لغة وشرعا ولم يتحقق

فيما ذكرتم من الامثلة فان الشرع منع من السخى والفاضل لله واللغة منعت
القارورة لغير الزجاج وحاصل هذا الجواب يرجع الى ان عدم الاطراد بلا
مانع هو علامة المجاز لا مطلق عدم اطراده اورد هنا الجواب الشيخ ابن
الحاجب في مختصره بما حاصله ان كون عدم الاطراد بلا مانع هو علامة
المجاز كما اعتبره المحيب مستلزم للدوري وبيانه كما قال السيد ان عدم
اطراد اللفظ في معنى انما يعلم بسببه لان عدم الاطراد امر ممكن غير
محسوس بناته ولا بحسب آثاره وصفاته وكل ما هو كذلك لا يعلم الا
بسببه كما حقق في موضعه وسبب عدم الاطراد اما عدم مقتضى للاطراد
واما وجود المانع عنه اذ علة عدم الشيء عدم علة وجوده وقد فرض ان لا
مانع بعدم الاطراد انما هو لعدم مقتضى الاطراد ولا مقتضى لصحة ارادة
المعنى من اللفظ على الاطراد الا الوضع فلا بد في العلم بعدم اطراد لفظ في
معنى من العلم بعدم وضعه له والفرض انه قد اطلق اللفظ في محل باعتباره
ظاهرا فينبغي ان يعلم وضعه لذلك المعنى مقيدا بقيد مخصوص بذلك المحل
المستعمل فيه لا يتعداه الى محل آخر ليعلم عدم وضعه له مطلقا فيعلم عدم
جواز ارادة ذلك الاخر منه فاذا يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع لما ذكرنا
وعدم الوضع بعدم الاطراد لانه جعل علامة لكونه مجازا اه وبعد ان اعترض
الشيخ ابن الحاجب الجواب السابق بما سمعته (اجاب) عن اصل الاعتراض
بانا لا نسلم ان هذه الالفاظ ليست مطردة حتى تفسد طرد هاته العلامة بل
هي مطردة في معانيها (وبيانه) ان السخى دائر بين معنى الجواد المطلق
والجواد الذي من شأنه البخل وكذا الفاضل دائر بين العالم مطلقا وبين
العالم الذي من شأنه الجهل ولما وجدناهما لا يطلقان على الله سبحانه مع
وجوده الشامل وعلى الكامل علمنا انهما موضوعان للقيد وكذا القارورة
دائرة بين المستقر مطلقا والمستقر مع كونه زجاجا وبعدم الاستعمال في
غيره علمنا انها للتاني هنا حاصل ما ذكره الشيخ ابن الحاجب عنى هذا
الوجه من الاعتراض والجواب واعترض المص في شرح المحصل ما
مثل به بينا الوجه اعني عدم الاطراد حيث قالوا ويقال اسأل القرية ولا يقال

اسأل البساط فقال لا تسلم انه يمتنع ان يقال بل كلام سيويه وغيره يقتضي الجواز قال سيويه لا يصح ان يقال قامت هند ومرادك غلامها يعني لان قرينة التعذر في القرية هي المالة على الاضمار ولا تعذر هنا في هند فلا يجوز اضمار بغير دليل وهنا يقتضي جواز اسأل البساط بقرينة التعذر فيصرف السؤال الى صاحبه كما يصرف لاهل القرية اه وقال صاحب الايات معضدا لما قاله المص ما نصه وقد ذكر النحاة ما يصرح بقياسية جواز نحو اسأل البساط فقد ذكر الشيخ ابن مالك في تسهيله انه يجوز حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه في اعرايه وقسم ذلك الى قياسي وسماعي وذكر ان ضابط ذلك انه ان امتنع استقلال المضاف اليه بالحكم فهو قياسي نحو واسأل القرية واشربوا في قلوبهم العجل اذ القرية لا تسأل والعجل لا يشرب وان لم يمتنع ذلك فهو سماعي كقوله

عشية فر الحارثيون بعدما قضى نجه من ملتقى القوم هو بر

اي ابن هو بر اه وهو مصرح بما ذكر كما ترى وبه يزداد الاشكال ومما يقويه ان المعتبر في العلاقة نوعها لا شخصها وهي متحققة هنا والاستحانة قرينة فما وجه الامتناع والحاصل ان كلام الاصوليين مصرح بامتناع نحو واسأل البساط اي صاحبه وكلام النحاة مصرح بجوازه ويمكن التوفيق بينهما بان كلام الاصوليين فيما اذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل ح لفظ المضاف اليه في معنى المضاف كما اذا حذف لفظ الاهل من قولنا اسأل القرية نسيا منسيا ثم اريد بلفظ القرية نفس الاهل وكلام النحويين فيما اذا حذف المضاف مع ارادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف اليه في معنى المضاف بل ابقى بحاله مرادا منه معنى المضاف اليه كما كان قبل الحذف بان حذف في المثال لفظ الاهل مع ارادته واريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الابنية وهنا مع بعده من كلامهم وان اندفع به التنافي لكن يبقى الاشكال بما اشبرنا اليه من ان المعتبر في العلاقة نوعها مع تحقق القرينة فلم امتنع ذلك فليتامل اه (الثالث) من الوجوه صحة النفي في نفس الامر فيما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي وبم يدر

ما هو المراد منهما فيعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم انه مجاز وذلك كقولك للبليد ليس بحمار وانما قيد النفي بنفس الامر ليندفع ما انت بانسان لصحته لغة وعرفا عن الفاقد بعض صفات الانسانية المعتد بها كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطائية وعكس هذا الوجه علامة الحقيقة فان عدم صحة النفي علامة لها ولذلك لا يصح ان يقال للبليد انه ليس بانسان (الرابع) من الوجوه التزام تقييده وذلك انه قد الف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا لفظا في مسماه اطلقوه اطلاقا واذا استعملوه بازاء غيره قرنوا به قرينة لان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ان يكتفي به في الدلالة عليه والاطهر ان يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونها اغلب في الاستعمال هكنا في الاحكام فاذا وجدناهم لا يستعملون اللفظ في معنى الا مقيدا بقيد هو قرينة دالة عليه علمنا انه مجاز فيه نحو نار الحرب وجناح النمل فان لفظي النار والجناح لا يستعملان فيما اريد بهما ها هنا الا مقيدان بما اضيفا اليه ولا عكس اذ قد يستعمل المجاز غير مقيد اعتمادا على القرائن الحالية او المقالية غير التقييد كذا في الحواشي العضية للمحقق الشريف وانما الذي اعتبر التزام التقييد هو العلامة وذلك لان المشترك ربما يقيد لكن لا يلتزم فيه ذلك (الخامس) من الوجوه اختلاف صيغ الجمع على الاسم فيعلم انه مجاز اذ الامر الحقيقي يجمع على اوامر فاذا اريد به الشأن يجمع بالامور وهذا الوجه ذكره للقرطبي في المستصفى ووجه العضد في شرح المختصر بانه لا سبيل الى كونه متواطيا فيهما اي مشتركا اشتراكا معنويا والا لما اختلف جمعها ضرورة ان هناك لفظا واحدا لمعنى واحد وح فاما مشترك او حقيقة او مجاز والحمل على الثاني اولى لما سياتي ونقل الامام في المحصول هذا الفرق وزيفه بان اختلاف صيغ الجمع لا اشعار له بكون اللفظ حقيقة او مجازا وايده المصنف في شرحه بقوله الا ترى الى قولهم في اليد بمعنى العضو يد وبمعنى النعمة ايد فيرجع الكلام الى منع اطراد هذا الوجه الذي ذكره حجة الاسلام وابطل في الشرح العضدي انعكاسه ايضا بالحمر فانه صادق على الحيوان الناهق

وعلى البليد مع انه ليس حقيقة فيهما فقد وجد المجاز ولم توجد العلامة وهي اختلاف الجمع وما ابطال به طرد المجاز يبطل عكس علامة الحقيقة المتقابلة لعلامة المجاز والعكس بالعكس (السادس) من الوجوه امتناع الاشتقاق ذكر هنا الوجه الغزالي في المستصفي ونصه الثاني ان يعرف بامتناع الاشتقاق عليه اذ الامر اذا استعمل في حقيقته اشتق منه الامر واذا استعمل في الثاني مجازا لم يشتق منه امر اه ونقله عبد الجبار وارضاء ونقله ابو الحسين البصري في المعتمد وزيفه وتبعه الامام الرازي في المحصول حيث قال في تزييفه وهذا الوجه باطل طردا وعكسا اما طردا فلان لفظ الحمار يقال على البليد مجازا ويجمع ويثنى واما عكسا فلان لفظ الرائحة حقيقة فيما وضع له ولا يشتق منها اسم الفاعل والمفعول وبان القاعدة الكلية لاتصح بالمثال الواحد الخ وقد رد المصنف في شرح المحصول ما ابطال به الامام طرد هذا الوجه وعكسه فما ابطال به الطرد من قوله ان لفظ الحمار الخ رده فان هذا انما يتجه اذا كان الجمع مشتقا من المفرد حتى يكون حمر مشتقا من حمار وهو مجاز فيكون الاشتاق داخلا في المجاز وهذا لم يقل به احد فيما علمت بل قالوا الحمار مشتق من الحمرة لانها الغالبة على حمر الوحش لكن حد الميداني للاشتقاق بقوله هو ان تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر ولا شك ان بين حمار و حمر مناسبة في المعنى والتركيب فيكون احدهما مشتقا من الاخر وما ابطال به العكس من قوله ان الرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منها رده بما ورد في البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة فقد اشتق منها الفعل وقال ابن عطية في تفسيره والطرطوشي في سراج الملوك في قول الشاعر

ليس من مات فاستراح بميت انما الميت ميت الاحياء
ان استراح من الرائحة لا من الراحة اي ليس من مات وتتن ووصل
الى هذه الغاية من الموت بميت واذا اشتقت الافعال اشتقت الاسماء لان
اسم الفاعل يتبع الفعل والفعل يتبع المصدر اه كلامه (السابع) من الوجوه ان

يكون اطلاقه لاحد مسميه متوقفا على تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله فان اطلاق المكر على ما يتصور من الله سبحانه وتعالى والمراد به المجازاة اي جازاهم على مكرهم حيث تواطوا هم واليهود على ان يقتلوا عيسى صلى الله عليه وسلم بان النبي شبهه على من وكلوا به قتله ورفعته الي السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه ظنا انه عيسى ولم يرجعوا الى قوله انا صاحبكم ثم شكوا فيه لما لم يروا الاخر فاطلاق المكر على المجازات في حق الله تعالى يتوقف على اطلاقه على ما يتصور من الناس بدون انعكس فالتوقف مجاز ولا يقال مكر الله ابتداء قال الايري فان قيل فما تقول في قوله تعالى اظمنوا مكر الله فلا يامن مكر الله قلنا هو من المشاكلة بتفديرية كما في قوله تعالى صبغة الله اه هنا ملخص الفروق بين الحقيقة والمجاز المذكورة في الكتب المعتمدة من الاصول والله يحفظنا من الزلل في القول (فان قلت) ما فائدة ذكر الاصوليين لهذه الفروق وذكرهم لحدي الحقيقة والمجاز يغنيان عن ذكرها (قلت) قال النقشواني في شرح المحصول ان الاصوليين لما علموا ان الانسان قد يحيط بالحدود ومع ذلك فقد يلبس عليه افراد الحقائق المحدودات فان الحد انما يفيد الماهية على وجه كلي ومع ذلك فقد يقع اللبس في المفردات فيجد الانسان لفظا مستعملا في شيئين ولا يدري اهو حقيقة فيهما او مجاز في احدهما لكثرة العوارض وهجوم اللبس وكذلك في الفقهيات كل فقيه يعلم حد الاباحة واذا قلت له معنى كون العين طاهرة اباحة الصلاة بها واكلها ان امكن يستبعد ذلك وكذلك يعلم حد التحريم ويجهل ان النجاسة ترجع الى تحريم الملابس في الصلاة والاغذية فلما كان اللبس يعرض بعد الحد تعرض لذكر هذه الفروق تقوية للبصير ودفعاً للشكوك في موارد الاستعمال (الثالث) ذكر الاصوليون في هذا المقام فوائد العدول عن الحقيقة الى المجاز فلم يذكرها في هذا المقام تسميا للفائدة قال في الشرح العضدي (فمنها) انه قد يكون البغ من الحقيقة فان قولك اشتعل الراس شيئا بلغ من قولك شبت لما في الاول من نكته الاجمال والتفصيل وغير ذلك من اللطائف المشهورة والمراد بقواهم المجاز

ابلع اي انه يكون بالغاً الى حد الكمال في افادة المقصود فافعل التفضيل مشتق من البلوغ مصدر بلغ على حد نصر وهذا هو الذي حرره الشيخ عبدالحكيم في حواشي المطول في آخر علم البيان عند قول القزويني فصل المجاز ببلغ الخ ورد على من يجعله ماخوذاً من البلاغة من بلغ على حد كرم او من المبالغة فرد على الاول بان الحقيقة اذا كانت مقتضى الحال لا يكون المجاز ببلغ منها بل لا يكون بليغاً وعلى الثاني بانه يستلزم صوغ افعال من المزيد وهو لا يصاغ الا من الثلاثي هذا كلاله وايضا فالمبالغة صفة للمتكلم لا للمجاز وبهذا التحرير لهذا التحرير سقط ما صرح به صاحب الايات في هذا المحل من حكمه على عبارة الجلال المحلي الذي عبر بالابلية بعدم الاطراد ليرد على شيخه الذي ارتضى تلك العبارة وقال ان تعبير المحلي بذلك تعريض بالمص حيث لم يعبر بها وعبر بالبلاغة ووجه سقوطه ان عدم الاطراد مسلم اذا اخذنا فعل التفضيل من المبالغة والبلاغة واما اذا اخذنا من البلوغ فيطرده (ومنها) انه قد يكون اوفق اما للطبع وذلك لثقل في الحقيقة كالتحقيق للدهية ولا يوجد ذلك الثقل في المجاز كالحادثة او لعنوبة في المجاز كالمس لا يوجد في الحقيقة كالفتك واما للمقام اما لزيادة بيان في المجاز فانه دعوى الشيء بينة والحقيقة دعوى الشيء بلا بينة اذا اقتضى الحال زيادة البيان واما لتعظيم اقتضاه الحال كالشمس للشريف او اهانة كالكلب للخسيس اذا اقتضاه الحال ايضاً (ومنها) انه يتوصل به الى انواع البديع (كالسجع) نحو حمار ثرثار والترثار المكثار في الكلام بخلاف بليد ثرثار فلا يحصل السجع (والمقابلة) نحو اتخذت للاشب ادهما ولو قيل قيد الفات اذ لا مضادة لل قيد مع الاشبه بخلافه مع الادهم فانه يوهم انك اردت به مقابله وهو الاسود قال الابري فان قيل الادهم ليس مجازاً في القيد قلنا كونه حقيقة ممنوع (والمطابقة) وهي الجمع بين المتناهيين مثل كلما لج قلبي في هواها بحث في مقتي ولو قلت ازداد هو اي لم يكن طباق لان الهوى وان كان مضاداً للمقت ليس ازدياده مضاد اللجاج في المقت انما يضاة اللجاج في الهوى فاذا جعل ازدياده لجاجاً فيه كان هناك جمع بين

شيئين هما الهوى واللجاج فيه وبين ضديهما (والمجانسة) نحو سبع سباع ولو
قلت شجعان لم يكن الروي في مثل قول الشاعر

عارضتنا اصلا قفلنا الربرب لما تبدى الا قحوان الاشنب

قال عارضته في المسير اي سرت حياله والاصل جمع اصيل وهو
الوقت بعد العصر الي المغرب والربرب القطيع من بقر الوحش والاقحوان
البانج يشبه به الانسان والشنب برد وطراوه وعذوبة في الفم والاسنان
ولو قلت سننن الابيض لم يصح هنا العدم وجود حرف الروي فيه اه ما قاله
في الشرح العضي مع بعض زيادة وتصرف

مبحث في ذكر بعض مسائل من الاشتقاق

(قوله فرع الخ) وجه مناسبة هذا الفرع للاصل الذي هو
الفصل السابع في الحقيقة والمجاز هو ان هذا الفرع تحدث فيه على اطلاق
المشتق باعتبار الحال الذي هو حقيقة وباعتبار الاستقبال الذي هو مجاز
وباعتبار الماضي المختلف في كونه حقيقة او مجازا فكان بسبب هذا شعبة
من الحقيقة والمجاز وتعرض المص فيه لبعض مسائل من احكام الاشتقاق
فلذا كان الكلام فيه يستدعي ذكر حقيقة الاشتقاق اولا ثم ذكر اقسامه ثم
ذكر احكامه وهو الذي تعرض له المص هنا وقبل ذكر حقيقته نذكر
الخلافا في وجوده وعدم وجوده كما فعل المص في شرح المحصول حيث
قال قال ابن الخشاب في كتابه في الاشتقاق ثلاثة مذاهب جوازه مطلقا قاله
ابن درستويه ومنعه مطلقا قاله نبطويه وراى ان الجميع موضوع فال وكان
ظاهريا في مذهبه وكان من اصحاب داود الظاهري ووافقه محمد ابن
الحسين المقرئ والمشهور ان في الكلام مشتقا وغير مشتق اه والاشتقاق في
اللغة الاقطاع فشقت معناه اقطعت ومنه قول الفرزدق مشتقة من رسول
الله نبوته . واما في الاصطلاح فذكروا له حدودا كثيرة والذي ارتضاه
الامام في المحصول واتباعه هو ما قاله الميداني وهو ان تجد بين اللفظين
تناسبا في المعنى فترد احدهما الى الاخر واعترضه الاسنوي في شرح
المنهاج بان الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى يقال هو ان يجد اي

وقد يوجد النقل بدون المجاز الراجح
بان يقع النقل لا لعلاقة كالجوهر
فانه وضع في اللغة للنفيس من كل
شيء ثم نقل للمتحيز الذي لا يقبل
القسمه وهو في غاية الحقايرة فلا
مشابهة بينه وبين النفيس ولا علاقة
تصلح بينهما فانا نشترط في العلاقة
ان يكون لها اختصاص وشهرة ولا
يكتفي بمجرد الارتباط كيف كان
والا يمكن ان يقال النفاسة لا تقع
الا في الجوهر فيبينها ملاسمة فهو
مجاز ولو فتح هذا الباب صح التجوز
بكل شيء الى كل شيء وقد نصوا
على منعه فقه قال الامام فخر الدين
ان استعمال لفظ السماء في الارض
لا يصلح ان يكون مجازا مع انها
تقابلها وتلازمها والملازمة احد
اقسام العلاقة لكنها تعني بالملازمة ما
هو اخص من هذا كملازمة الراوية
للجمل الحامل لها والمسببات لاسبابها
ونحو ذلك وكذلك لفظ الذات
موضوع للمصاحبة لغة ونقل في عرف
التكلمين لذات الشيء والغيت المصاحبة
بالكلية فهو منقول لا مجاز راجح
لانفقاء العلاقة التي هي شرط في
اصل المجاز واذا تعذر المجاز المطلق
تعذر المجاز الراجح بطريق الاولى
فحينئذ المنقول اعم مطلقا والمجاز
الراجح اخص مطلقا هذا اذا نسبنا
المنقول الى المجاز الراجح فان نسبناه
الى اصل المجاز كان كل واحد منهما اعم
من الاخر من وجه واخص من وجه لان
كل واحد منهما قد وجد مع الاخر
وبدونه . وهذا هو ضابط الاسم
من وجه والاخص من وجه فوجد
المجاز ولا نقل كالاسد في الرجل
الشجاع والنقل ولا مجاز كالجوهر
والذات عند التكلمين واجتمعا معا
في الدابة والراوية (فرع

وجدنا نك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان والبيضاوي تفتن لهننا فلم يوافق
 اصله وهو الحاصل وفسره في منهاجه بقوله رد لفظ الى آخر لموافقته له في
 حروفه الاصلية ومناسبه في المعنى ولكنه يقتضي ان الاشتقاق فعل الشخص
 حتى يعدم بعده ووافق صاحب المنهاج في هنا التعريف الجلال السبكي في
 جمع الجوامع حيث قال الاشتقاق رد لفظ الى آخر ولو مجازا لمناسبة
 بينهما في المعنى والحروف الاصلية وزاد فيه قوله ولو مجازا للرد على من
 خص الاشتقاق بالحقائق ومنع الاشتقاق من المجاز كالقاضي ابي بكر
 والغزالي والكيال الهراسي على ما يدل عليه كلامه في منع الموانع حيث اخذ من
 قولهم في الفرق بين الحقيقة والمجاز ان عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات
 كونه مجازا انهم ما نعون الاشتقاق من المجاز وان الاشتقاق خاص بالحقيقة
 وسلم له الزركشي في شرحه هنا الرد حيث قال والراجح فيه الجواز
 كالحقيقة ويشهد له اجماع البيانين على صحة الاستعارة التبعية وهي مشتقة
 من المجاز لان الاستعارة اولا تكون في المصدر ثم يشتق منه اه وما يعضد
 ما فهمه ابن السبكي من كلام الجماعة من المنع المذكور ويعضد رده ان
 الامام الرازي في المحصول في المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز
 بعد نقله كلام الغزالي في هنا الفرق زيفه بان ما ذكره باطل عكسا وطرذا
 اما طردا فلان لفظ الحمار يقال على البليد ويجمع ويشنى واما عكسا فلان
 لفظ الرائية حقيقة فيما وضع له ولا يشتق منه اسم الفاعل واسم المفعول وقد
 تقدم لنا نقله وبسطه في مباحث الحقيقة والمجاز وهو تابع في تزيف هنا
 الفرق لابي الحسين البصري في المعتمد فتزيف هذين الامامين كلام من
 ذكر هذا الفرق بذلك التزيف دليل على فهمهما من كلام من ذكره منع
 الاشتقاق من المجاز ويعضده ايضا بحث المص فيما سبق في كلام الامام
 الذي بحث به مع الغزالي في هنا الفرق القاضي بفهمه من كلام الغزالي
 ذلك المنع ايضا وان خالفه في الرد من حيث انه يستفاد من رده القول
 بصحة ما اقتضاه فرقه من عدم الاشتقاق من المجاز حيث رد ما رده واما
 الجلال المحلي فواخذه في اخذ منع الاشتقاق من المجاز من قولهم المتقدم

وقال ما حاصله ان الورد من المص عليهم مبني على ان العلامة يجب انعكاسها
كاطرادها واطرادها هو قولنا كلما وجد عدم الاشتقاق وجد المجاز
وانعكاسها هو قولنا كلما وجد المجاز وجد عدم الاشتقاق فيلزم ح اختصاص
الاشتقاق بالحقيقة وهنا المبني غير صحيح فان العلامة يلزم اطرادها لا
انعكاسها فليس كلما وجد المجاز وجد عدم الاشتقاق بل يوجد المجاز مع
الاشتقاق وهنا معارض بما فهمه الفحول من كلام من ذكر هنا الفرق من
منعه الاشتقاق من المجاز كما يرشدك لذلك كلام الامام وابي الحسين في
الرد الذي تبعهما الجلال فيه فزاد ولو مجازا في الحد (ثم اعلم) ان للاشتقاق
اربعة اركان (الاول) المشتق (والثاني) المشتق منه (والثالث) التغيير (والرابع)
الموافقة في الحروف الاصلية والاركان الاربعة تؤخذ من تعريف صاحب
صاحب المنهاج وتعريف من تبعه كابن السبكي فقوله رد لفظ دخل فيه الاسم
والفعل وهذا هو الركن الاول وهو المشتق وقوله الى لفظ آخر اراد به
المشتق منه وهو الركن الثاني ويؤخذ منه الركن الثالث وهو التفسير لانه
ثو اتفى التغيير بينهما لم يصدق عليه انه لفظ آخر بل هو هو ولنا اسقط من
الحد التغيير وزيد بعد تمام الحد لذكر اقسام التغيير ودخل فيه ايضا الاسم
والفعل كما قلناه في الاول وانما اتى باللفظ فيهما قال الاسنوي لصدقه على
كل فرد بحيث لا يخرج منه شيء وعلى كل مذهب ايضا فانه لو قال رد فعل
الى اسم لكان يرد عليه اشتقاق الاسم من الاسم كضارب من الضرب الذي
هو مصدر ويرد عليه انه مختص بمذهب البصريين والكوفيون يخالفونهم
ويقولون بان المصادر والصفات مشتقة من الافعال ولو عكس فقال رد اسم
الى فعل لما كان ينطبق على راي البصريين ولو قال رد فعل الى فعل لكان
باطلا بالاجماع (فان قلت) فما المعنى باللفظ في قولك رد لفظ الذي هو
الماخوذ هل الفرع يدخل في الحد المصغر والمنسوب والجمع والمثنى
والمقتطع فلا يدخل واحد من الاربعة (قلت) تفسير اللفظ الماخوذ بالفرع
او بالمقتطع مفرع على ما صرح به اهل الاصول من ان هاته الاشياء الاربعة
من المشتق فيفسر اللفظ بالفرع لتدخل او ليست منه فيفسر بالمقتطع لتخرج

وخلاصة ما سطر من كلامهم في هذا الشأن اما المنسوب فقد صرح الامام
 الرازي في المحصول بدخوله في الحد حيث قال في الاستدلال على انه لا
 يشترط في المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق ما نصه ولان لفظه اللابن
 والتامر والمكبر والمدني والحداد مشتقة من امور يتمتع قيامها بمن لها الاشتقاق اه
 واقره على هنا شراح كتابه كالشهاب المصن والاصفهاني ولا شبهة ان مثله
 المصغر اذ لا فرق بينهما في تناول التعريف لهما واما الجمع فقد صرح الامام في
 المحصول في الكلام على الفروق بين الحقيقة والمجاز في رده كلام الغزالي
 في الرد الذي ذكره بما يقتضي دخول الجمع في المشتق كما تقدم في صدر
 القولة وتقدم بسطه في موضعه وهو الذي يؤخذ من كلام البيضاوي صاحب
 هذا التعريف حيث مثل بمسلمات للمشتق الذي تغير بزيادة الحرف ونقصانه
 وبذلك صرح الاصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب والصفى الهندي
 في نهايته والسيد السند في حواشي العصد ومثل الجمع المشي ايضا على ان
 الصفى الهندي قد صرح بدخوله واما الشهاب المصن فلا يرى دخول الجمع
 والمشي في المشتق كما يدل عليه كلامه في هذا المبحث وفي مبحث
 الحقيقة والمجاز في بحثه مع الامام فيما بحث به مع الغزالي في الفرق
 المذكور كما سبق في موضعه وتبع المصن الاسنوي فاعترض على مشروحه
 في تمثيه بمسلمات للمشتق (فتحصل) ان الذي عليه الكثير هو دخول المنسوب
 والجمع والمشي تصريحا ويقاس عليه المصغر وعلى هذا فيحمل اللفظ في
 تعريف البيضاوي على الفرع حتى تدخل تلك الاشياء خصوصا وهو مصرح
 بدخول الجمع كما يدل عليه المثال وعلى هذا المحمل حمل الجلال المحلي
 اللفظ في كلام مشروحه ابن السبكي الماخوذ من كلام البيضاوي حيث
 قال الاشتقاق رد لفظ الى آجر بان يحكم بان الاول ماخوذ من الثاني
 اي فرع عنه اه وقوله لموافقته في الحروف الاصلية هو الركن الرابع واحترز
 به عن الالفاظ المتوافقة في المعنى وهي المترادفة كالبر والقمح وانما
 قيد الحروف بكونها اصلية للاحتراز عن الزوائد فان الاختلاف فيها لا يضر
 كضرب وضارب ونم يشترط في الحروف الاصلية ان تكون موجودة لانه

ربما حذف بعضها لما نع مكخف من الخوف فان الواو مقدره وانما اسقطت
بعد انقلابها الفاء لعارض التقاء الساكنين وقوله ومناسبته في المعنى هو من
تمة الركن الرابع واحترز به عن مثل اللحم والملح والحلم فان كلا منها
موافق للاخر في حروفه الاصلية ومع ذلك لا اشتقاق بينهما لاتقاء المناسبة
في المعنى لسائر مدلولاته هذا ما يتعلق بشرح حقيقته (واما ذكر اقسامه)
فينقسم اولا الى ثلاثة اقسام اصغر وهو اتفاق اللفظين في الحروف والترتيب
والمعنى نحو نصر ونصير وصغير ويسمى اوسط وهو اتفاقهما في الحروف
دون الترتيب والمعنى نحو جيد وجذب واكبر وهو اتفاقها في بعض
الحروف دون بعض نحو ثلم وثلب فظهر انه يعتبر في الاول موافقة المعنى
والحروف الاصلية مع الترتيب وفي الاخيرين المناسبة فقط والمبحوث عنه
في هذا المقام هو الاصغر وهو المقسم الى الاقسام الاتية بالنظر الى
التغيير الحاصل فيه ولم يتعرض الامدي وابن الحاجب في هذا المحل
لذكر اقسام التغيير ومثلها التبريزي في تنقيح المحصول وتعرض لها الامام
في المحصول وحصرها في تسعة اقسام فقط ولم يمثل لها فقال التغيير اما
بحرف او بحركة او بهما معا وكل واحد من الثلاثة فاما ان يكون بالزيادة
او بالتقصان او بهما صارت تسعة ثم قال وهذه هي الاقسام الممكنة وعلى
اللغوي طلب ما وجد من امثلتها اه وقال المص في شرحه بعد بيان الاقسام
للتغيير بقي عليه اشياء من التغيير وعدّها ثم قال ووجدت امثلة كثيرة لا اطول
بذكرها فان كان رحمه الله اراد الحصر فهو باطل بما ذكرته ونقل عن
بعضهم الجواب عن كلام الامام بما فيه تكلف اه واما صاحب الحاصل
فخالفه في بعض الاقسام ولم يعمل زيادة الحرف ونقصان الحركة كما في
المحصول واما صاحب التحصيل فقد اجمل ولم يبين ولا عين تسعة ولا غيرها
وكنا صاحب المنتخب واما البيضاوي في منهاجه فقد زاد على ما في اصله
وهو الحاصل وحرر الضور وزاد على ما في المحصول ستة اقسام فجعلها خمسة
عشر وارد فيها باثلة في بعضها نظر فنوردها باثلة مستقيمة تكميلا للفائدة
فنقول (الاول) التغيير بزيادة الحرف والمراد جنس الحرف سواء كان

واحدًا أو أكثر وكذا يقال في الحركة بعد ومثاله كاذب من الكذب زيدت
 الالف بعد الكاف الثاني زيادة الحركة مثاله نصر من النصر (الثالث)
 زيادة الحرف والحركة جميعا ومثاله ضارب من الضرب (الرابع) نقصان
 الحرف ومثاله صهل اسم فاعل من الصهيل نقصت الياء فقط (الخامس)
 نقصان الحركة ومثاله سفر من السفر قبل الجوهري تقول سقرت اسفر سفرا
 أي خرجت الى السفر فانا سافر وجمعه سفر كصاحب وصحب وسفار كركاب
 (السادس) نقصان الحرف والحركة جميعا ومثاله صب اسم فاعل من الصباية
 (السابع) زيادة الحرف ونقصانه ومثاله صاهل من الصهيل (الثامن) زيادة الحركة
 ونقصانها ومثاله حذر من الحذر حذفت فتحة الدال وزيدت كسرها (التاسع) زيادة
 الحرف ونقصان الحركة ومثاله عاد اسم فاعل من العود زيدت الالف بعد العين
 ونقصت حركة الدال الاولى للادغام (العاشر) زيادة الحركة ونقصان الحرف
 ومثاله رجع من الرجعي (الحادي عشر) زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها
 ومثاله موعد من الوعد زيد فيه الميم وكسر العين ونقصت فتحة الواو
 (الثاني عشر) زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ومثاله مكمل اسم
 فاعل أو اسم مفعول من الكمال زيد فيه حرف وحركة وهما الميم الاولى
 وضمها ونقصت الالف (الثالث عشر) نقصان الحرف مع زيادة الحركة
 ونقصانها ومثاله قنط اسم فاعل من القنوط (الرابع عشر) نقصان الحركة مع
 زيادة الحرف ونقصانه ومثاله كأل بالتشديد اسم فاعل من الكلل نقصت
 حركة اللام الاولى للادغام ونقصت الالف التي بين اللامين وزيدة الالف
 قبل اللامين (الخامس عشر) زيادة الحرف والحركة معا ونقصانها معا ومثاله
 كامل من الكمال هنا بعض ما يتعلق بذكر اقسامه (واما احكامه) فقد ذكر
 الامام في المحصول فيها مسائل اثار المص الى ثلاثة منها اجمالا في هذا
 الفرع فاشار بقوله كل محل قام به معنى الخ الى المسألة الاولى وهي ان
 اشتقاق اللفظ تابع لقيام المعنى وخالفت المعتزلة في هاته المسألة وخلافهم
 في خصوص الصفات وسيتين وبقوله ويمتنع الخ الى المسألة الثانية وهي ان
 المشتق لا يشتق لشيء والفعل لغيره وخالفت المعتزلة في هاته المسألة ايضا.

في خصوص صفة الكلام كما سيتضح ولوقوع خلاف المعتزلة في الامرين قال
المص خلافا للمعتزلة في الامرين وبقوله فان كان الاشتقاق الى آخره الى
المسألة الثالثة وهي تقسيم المشتق باعتبار قيام المعنى به الى ثلاثة اقسام
وعلى هاته المسائل الثلاث اقصر البيضاوي في شهاجه وسنشرحها في كلام
المص (قوله كذا محض قام به معنى الخ) هنا اشارة من المص الى
المسألة الاولى من مسائل احكام الاشتقاق وهي التي عنوانها الامام واتباعه
وصاحب المنهاج بشرط صدق المشتق صدق اصله وهو المشتق منه فلا يصدق
ضارب مثلا على ذات الا اذا صدق الضرب على تلك الذات وسواء كان
الصدق في الماضي او في الحال او في الاستقبال وهذا هو معنى كلام المص
لانه جعل وجوب الاشتقاق تابعا لقيام المعنى واذا لم يقم به المعنى لا يشتق
له اسم وفي هذا خالفت المعتزلة لاكن في خصوص الصفات واما ما عداها
من نحو متكلم وضارب فانه لا خلاف بيننا في ذلك فلا يصدق عند الجميع
المشتق فيها الا مع صدق اصله نه على ذلك المص في شرح المحصول وقال
الاسنوي في شرح المنهاج وهذه المسألة وان كانت واضحة لكن ذكرها
الاصوليون للرد بها على المعتزلة فانهم ذهبوا الى مسألة خالفت هاته القاعدة
وهي نفي العلم على الباري سبحانه وكذا الصفات التي اثبتها الاشعري كلها
وهي ثمانية مجموعة في قول بعضهم .

حياة وعلم قدرة و ارادة كلام وابصار وسمع مع البقاء

ومع ذلك قالوا بعالمية الله تعالى اي بكونه عالما والعالم مشتق من
العلم فاطلقوا العالم وغيره من المشتقات على الله تعالى وانكروا حصول
المشتق منه مع ان العلة في العالمية هو حصول العلم وكذا كل مشتق فان
العلة في صحة اطلاقه وجود المشتق منه وقد عللوا العالمية التي فينا اي في
المخلوقات بالعلم لاكنهم قالوا ان ذاته اقتضت عالمية وليست معللة بالعلم
لان عالميته واجبة والواجب لا يعقل بخلاف عالميتنا واحتج الاصحاب عليهم
على سبيل الالزام بقياس الغائب على الشاهد ولا بد فيه من جامع والا ادى
الى التعطيل كما تقرر والجوامع اربعة جمع بالحقيقة وجمع بالدليل وجمع

كل محل قام به معنى . وجبان يشتق له

بالشرط وجمع بالعلة (فالاول) كقولهم العالم شاهدا من له العلم او ذو العلم. والباري عالم فله علم (والثاني) كقولهم الاحكام في الفعل شاهدا دليل على ان لفاعله علما به والباري تعالى محكم متقن لفاعله فدل على ان له علما (والثالث) كقولهم الباري تعالى مرید وكل مرید قاصد لفعله والقصد مشروط بالعلم فالباري تعالى له علم والالزم ثبوت المشروط بدون شرطه (والرابع) كقولهم العلم والعالمية متلازمان والعالمية مرتبة على العلم وقد ساعدتم على اثبات العالمية غائبا فيلزم منه اثبات العلم فان التلازم ثابت بينهما من الجانبيين فلو صح وجود عالمية ولا علم لصح ثبوت علم ولا عالمية ولا يقولون به هذا اجمال بعض ما يتمسك به الاصحاب على وجه الالزام وبسط ادلة المقام يطلب في مبحث اثبات صفات المعاني من كتب الكلام واما شبهتهم في انكار الصفات فهي ما قالوه من انه لو اتصف الباري سبحانه بها فان كانت حادثة لزم ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث وان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وقد قال تعالى كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد اثبت تسعة اشياء وكان كفره اعظم من كفر النصارى بثلاث مرات واما العالمية ونحوها فانها من النسب التي لا ثبوت لها في الخارج ونقل الاسوي في شرح المنهاج بعد نقل هاته الشبهة الجواب عنها عن الامام ونصه واجاب الامام في الاربعين وغيرها بانها قديمة ولا امتناع في اثبات قدماءهن صفات لذات واحدة والنصارى انما كفروا باثبات قدماء من ذوات ثم قال في الاربعين ايضا وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات فتلخص مما قاله الامام ان الصفات واجبة للذات لا بالذات اي واجبة لاجل الذات لا ان ذات الصفة اقتضت وجود وجود نفسها اه وهذا الذي زاده في الاربعين ونقله هنا هذا الشارح وخلصه هو مبني على مزلة الامام وهي القول بان صفات الباري تعالى ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجود ذاته جل وعلا قال شرف الدين ابن التلمساني ولما اعتقد الامام الفخر صحة ما قاله الفلاسفة من ان الافتقار بمعنى مطلق التوقف بوجود الامكان وان كل مركب مفتقر الى جزئه وجزؤه غيره والمفتقر الى

الغير لا يكون الا ممكنا وتوهم التركيب باعتبار الصفات واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على امكان كل ما سوى الله استشر النقض عليه بصفات الله فقال مرة هنا مما نستخير الله تعالى فيه بقي القول بامكانها وجزم اخرى وصرح والعياذ بالله بكلمة لم يسبق اليها فقال هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجود ذاتها جل وعلا وضاهي في ذلك قول الفلاسفة ان العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجود مقتضيه ونعوذ بالله من زلة العالم اه وقد تابعه في هذه الزلة جماعة من الاعاجم سامحهم الله فمنهم العبد والسعد في شرح المقاصد والنسفية والسيد في حواشي العبد صرح بذلك في مبحث المشترك وكذا في شرح المواقف وقد رد كلامه محشيه المحقق عبدالحكيم وصرح بالحق الذي للجمهور ضاعف الله له الاجور والبيضاوي وكانه يوخذ من كلام الاسوي في شرحه في هذا المحل القول بذلك حيث نقل كلام الامام المصريح فيه بتلك المزلقة وخلصه ولم يوده قال المحقق اليوسي في حواشي الكبرى وقد سرقتم اي هؤلاء الجماعة اصول الفلاسفة في التفريق بين القديم الزماني والنااتي والواجب بناته والواجب لغيره ولم يتفطنوا ان المقدرة لو كانت ممكنة باعتبار ذاتها في حقه جل وعلا كان العجز ممكنا في حقه تعالى ايضا لان تجويز احد المتقابلين تجويز للاخر ولو كان العلم ممكنا لكان الجهل ممكنا لكن العجز والجهل ونحوهما محال وفاقا وتجويز المحال محال وفاقا اه والحق ان كلا من ذاته تعالى وصفاته قديم بالذات وبالزمان لان كلا منهما لم يفتقر في وجوده الى موثر ولا اول لوجوده ولا تلتفت الى ما يحائف هذا الكلام مما نسب الى الامام فنزل بك مثله الاقدام فله زلات نبه عليها الائمة الاعلام فقد نبه عليها القدوة العظمى الشيخ السنوسي في كبراه فقد نبه على هاته ومزلقتين اخريين احدهما اشنع من هاته الاولى منهما هي القول برد الصفات الى مجرد النسب والاضافات والنسب والاضافات لا ثبوت لها في الخارج وانما ترجع الى اعتبارات عقلية على ما يحققه المتكلمون والامام ممن يقرره ففي هذا تصريح منه بنفي الصفات واتجاه لنهج الفلاسفة في رد الصفات كلها الى سلوب واضافات نبه على هاته المزلقة

الفهري في شرح المعالم ونقلها الشيخ السنوسي وهاته المزلقة هي اشنع زلقاته الثانية تصريحه على ما قاله القطب السنوسي بان الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها فان كون الذات فاعلة للصفات ان كان بالاختيار لزم ان تكون الصفات حادثة لان اثر المختار لا يكون الاحداثا مع قيامها بالذات العلية وهو قول الكرامية ولزم التسلسل في احتياج الذات الى صفات اخرى توجد بها هذه وان كان بالايجاب فهو قول الفلاسفة والعياذ بالله ثم ان نسبة الشيخ السنوسي الى الامام التصريح بما سبق يخالفه ما عبر به في المعالم فانه عبر بالايجاب والزمه الفهري بما سبق واجاب بانه اراد بالايجاب الاستلزام اه (قوله ويمتنع الاشتقاق لغيره الخ) هنا اشارة من المص الى المسالة الثانية في اجكام الاشتقاق وقد اشتملت على قاعدة اجمع عليها اهل اللغة وهي انه لا يشتق وصف لشيء والفعل اي المصدر قائم بغيره وذكرها الاصوليون للرد بها على المعتزلة حيث خالفوا في هاته القاعدة في خصوص مسالة الكلام والى تخصيص خلافهم بخصوص مسالة الكلام اشار المص هنا بقوله والمعتزلة وافقوا في مثل هذا وانما اصل هاته المسالة الخ وقال في شرح المحصول تنبيه لم اجد الخلاف بيننا وبين المعتزلة في هذه المسالة الا في موضع واحد وهي مسالة كلم الله موسى تكليما هل كلمه بكلام قائم بناته او خلق له كلاما في الشجرة سمعه موسى عليه السلام فالاول قول اصحابنا والثاني قول المعتزلة فقد قام الكلام بالشجرة ولم يشتق لها منه لفظ فلم يقل الله وكلمت الشجرة موسى واشتق له تعالى فقال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وما عدى هذه الصورة لا يخالف فيه المعتزلة فاذا قام البياض بثوب لا تقول المعتزلة ابيه لا يسمى ايض ويسمى ثوبا آخر لم يقم به البياض ايض اذ لا يقول هنا عاقل اه كلامه فتحزر مما سبق ان المعتزلة لاخلاف بيننا وبينهم في هاته القاعدة المشتملة عليها هاته المسالة الا في كلام الله فقد قالوا الله تبارك وتعالى يصدق عليه انه متكلم والكلام المشتق منه لا يقوم به لان الكلام النفساني باطل اي عندهم ولا كلام الا الحروف والاصوات وهي مخلوقة فلو قامت بناته لكانت ذاته محلا

من لفظ ذلك المعنى لفظ ويمتنع
الاشتقاق لغيره خلافا للمعتزلة في

للحوادث بل يخلق الله تعالى ذلك الكلام في اللوح المحفوظ او في غيره من الاجسام كخلقه اياه في الشجرة حين كلم موسى وذلك الجسم لا يسمى اللغوي في خصوص مسألة الكلام درج الكمال ابن الهمام في التحرير واقره عليه شارحه ابن امير فارجد اليه واستدلت المعتزلة على مذهبيهم بان واقره عليه شارحه ابن امير فارجد اليه واستولت المعتزلة على مذهبيهم بان الخالق يطلق عليه تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق لقوله تعالى هنا خلق الله اي مخلوقه والمخلوق ليس قائما بناته والجباب ان الاستدلال بالخالق باطل لان الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى في المخلوق والتاثير قائم بناته تعالى واما الاطلاق الواقع في الاية فهو مجاز من باب تسمية المتعلق اي المخلوق باسم المتعلق اي الخالق ثم قالت المعتزلة لا جائز ان يكون الخلق هو التاثير لانه ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا لزم التسلسل وكلاهما محال وبين الاسوي في شرح المنهاج الاول بثلاثة اوجه (احدها) ان المؤثر سبحانه وتعالى قديم والتاثير قد فرضناه قديما واذا وجد المؤثر والتاثير استحال تخلف الاثر وهو العالم فيلزم من وجودها في الانزال وجود العالم (الثاني) العالم هو ما سوى الله تعالى والتاثير غير الله تعالى فلو كان قديما لكان العالم قديما (الثالث) ان التاثير نسبة والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع انها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديما من طريق الاولى وبين الثاني وهو التسلسل بان التاثير ان كان حادثا فهو محتاج الى خلق آخر اي الى تاثير آخر لان كل حادث لا بد له من تاثير مؤثر فيعود الكلام الى ذلك التاثير ويسلسل وهذه لاجواب عنها في المحصول ولا في الحاصل واجاب المص عنها في شرح المحصول بمنع ان التاثير مما يوصف بالقدم والحدوث بسندانه من النسب الاعتبارية عندنا خلافا للفلاسفة وهي لا توصف بقدم ولا حدوث لان القدم والحدوث من صفات الموجود ولا وجود للامور الاعتبارية الا في العقل وبيان كون التاثير من الامور الاعتبارية ان الله تعالى اذا خلق جوهر بعد جوهر فمخلوقه اثنان ليس الا بهنا الفرض

ومع ذلك يصدق ان احدهما قبل الاخر وسابق عليه والثاني بعده ومتاخر عنه ويصدق ايضا انها اثنان فهذه نسب كثيرة غير الجوهرين فان كان الله هو الموتر فيهما فتكون مخلوقاته اكثر من اثنين والمقدر انها اثنان هنا خلف. ولان النسب لو كانت وجودية لكان لها نسبة لمحلها ثم الكلام في نسبة النسبة ويلزم التسلسل فحينئذ النسب عدميه ووجودها انما هو في الاعتبار العقلي دون الخارجى ثم اورد المص على هنا فقال (فان قلت) ان كانت الاحكام الذهنية مطابقة لما في الخارج كانت النسب في الخارج وان لم تكن مطابقة فهو جهل والتقدير انها حق ومعلومة (قلت) تقدم في الكلام على تقسيم حكم الذهن بامر على امر تفسير هذه المطابقة وانها مخالفة لسائر المطابقات فلينظر اه وحاصل ما اشار اليه في ذلك المحل بعد استشكال تفسير المطابقة بكون المحكوم عليه واقعا في الخارج بخروج النسب والاضافات على راي اهل التحقيق اذ لاوجود لها في الاعيان هو ان تفسير المطابقة بمعنى يشمل الامور الحقيقية والنسب والاضافات بان تذكر بصيغة التنويع فيقال المطابقة اما بوقوع مثل ما في الذهن في الخارج واما بوقوع ملزوم صحة الحكم الذهني ومعناه انه اذا وقع في الخارج التناسل على الصورة الخاصة كان ذلك ملزوما لصحة حكمنا بان المتولد عن ذلك الوطاء ابنا للواطىء وان الوطاء ابوه وان وقع فعل في زمان ثم وقع فعل بعده في زمان آخر كان ذلك الوقوع في الخارج ملزوما لصحة حكمنا بتقدم الاول على الثاني وتاخر الثاني عن الاول وكذلك سائر الاحكام النسبية مطابقتها مفسرة لوقوع ملزوم صححتها في الخارج لا بوقوعها في نفسها بخلاف المطابقة في الحكم في الامور والحقيقة انما هو لوقوعها في ذاتها اه هنا حاصل ما احال عليه ثم ان بمثل ما اجاب المص عن هاتين الشبهة اجاب البيضاوي في منهاجه واجاب في التحصيل عنها بجوابين (احدهما) ان الممتنع انما هو تقدم النسبة على محلها واما ثبوتها مع محلها عند عدم المنسوب اليه فلا استحالة فيه الا ترى ان تقدم الباري على العالم نسبة بينه وبين العالم ويستحيل القول بتوقف وجودها على وجود المنتسبين

الامرین فان كان الاشتقاق باعتبار قيامه في الاستقبال فهو مجاز اجماعا نحو تسمية العنب بالجر او باعتبار قيامه في الحال فهو حقيقة اجماعا نحو تسمية الخمر خمر او باعتبار الماضي ففي كونه حقيقة او مجازا قولان اصحهما المجاز وهذا اذا كان محكوما به اما اذا كان متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقا نحو اقتلوا المشركين) قيام المعاني بمحالتها واستحقاق الفاظ تلك الاحكام بقيام العلم بالحلل يوجب له حكما وهو كونه عالما واستحقاق هذا دال على هذا الحكم وهو لفظ السواد ولا يقال لغيره الذي لم يقم به السواد اسود والمعتزلة وافقوا في مثل هذا وانما اصل هاته المسألة والخلاف فيها انهم قالوا في كلام الله تعالى انه مخلوق في الشجرة لموسى عليه السلام - ١٦٠ - فسمعه منها فهو قائم بها ولم يشق

لها منه شيء فلم يقل الله تعالى وكلمت الشجرة موسى بل حصل الاشتقاق لله تعالى ولم يقم به الكلام عندهم فقال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وكذلك اشتق الله تعالى عالم وقدير ومريد وغير ذلك ولم يقولوا قام العلم به بل قالوا لم تقم به صفة البتة . هذا ايضا خلفوا فيه اهل الحق فان اهل الحق يقولون الكلام انما هو قائم بذات الله تعالى وجميع الصفات المشتق منها هاته الالفاظ فائمه به تعالى فهذا موطن الخلاف . واما ما في العالم من الالوان والطعوم وغيرها فلم ار لهم فيه خلافا وما اخالهم يخالفون فيه فلذلك قلت « خلافا للمعتزلة في الامرین » وقولي فان كان الاشتقاق باعتبار الاستقبال او الحال او الماضي اريد به الاشتقاق الكائن من المصادر في اسم الفاعل نحو ضارب او اسم المفعول نحو مضروب او افعال التفضيل نحو زيد اضرب من عمرو او اسم الزمان او المكان نحو مضرب ومقتل ومخرج او اسم الالة نحو المروحة والمدهن والمسعط او اسم الهيئة نحو الجلسة والعمة . واما الفعل الماضي فانه مشتق وهو حقيقة في الماضي دون غيره وكذلك لفظ الامر والنهي حقيقة في المستقبل دون غيره فليس في الماضي قولان اصحهما المجاز ولا

(الثاني) ان المحال من التسلسل انما هو التسلسل في الموثرات والعلل واما التسلسل في الاثار فلا يسلم انه ممتنع وهذا التسلسل انما هو في الاثار اه وقال الاصفهاني في شرح المحصول عليه وفيه نظر لانه يلزم تجويز حوادث لا اول لها وهو باطل على راينا اه وهذه المسألة لا ذكر لها في المنتخب (قوله فان كان الاشتقاق باعتبار قيامه في الاستقبال الخ) هذا اثارة من المص انى المسألة الثالثة في احكام الاشتقاق وهي تقسيم المشتق باعتبار قيام المعنى به الى ثلاثة اقسام وملخص ذلك ان اطلاق المشتق ان كان باعتبار المستقبل فهو مجاز اجماعا وان كان باعتبار الحال فهو حقيقة اتفاقا وان كان باعتبار الماضي ففيه مناهب اربعة وتفصيل هذا يطلب بعد

مبحث في اطلاق المشتق وذكر ادلة القول الحق

(قوله واستيفاء هذا الكلام مستوعب في شرح المحصول الخ) حاصل هاته المسألة من الشرح المذكور وغيره انهم بعد اتفاقهم على ان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت مجاز وباعتبار الحال حقيقة اختلفوا في اطلاقه باعتبار الماضي على مناهب اقتصر المص هنا وفي شرح المحصول على حكاية مذهبين منها وحكاها الاسنوي في شرح المنهاج اربعة الاول انه مجاز مطلقا سواء امكن مقارنته كالضرب وغيره او لم يمكن كالكلام ونسب هنا القول الابري في حواشي العنود الى ابي حنيفة وقال واختاره عبدنا قاهر ونسبه الفري في فصول البدائع للحنفية وهو الذي

صيغة الامر باعتبار المستقبل مجاز اجماعا بل ذلك خاص بما ذكرته من الصيغ فتسمية الانسان ميتا باعتبار انه سيوت مجاز اجماعا وتسميته ميتا وهو ميت حقيقة اجماعا وتسميته نطفة وطفلا باعتبار انه كان كذلك مجاز على الاصح وكذلك لا يصدق على اكابر الصحابة انهم كفار باعتبار ما كانوا عليه . وخالف ابن سينا في هذه المسئلة وقال : هو حقيقة لان من صدر منه الضرب يصدق عليه بعد ذهابه انه ضارب . كما يصدق عليه انه متكلم ومخبر وان كان الكلام والخبر لم يوجد قط منه الا حرف واحد فالواشترط وجود المشتق منه حالة الاطلاق لما صدق في هذين الموضوعين . وجوابه : ان هذين مستثنيان لتعذر الوجود والعرب لا تضع لفظ المحقق للمتعذر واستيفاء الكلام في هذا الموضوع مستوعب في شرح المحصول .

صححه النص هنا وفي شرح المحصول وفي الفروق و صححه البيضاوي
وقال في المحصول انه الاقرب (الثاني) انه حقيقة مطلقا ونسبه الابهري
لشافعي وهو مذهب ابن سينا وابي هاشم ونقل في الحاصل انه مذهب ابي
علي ايضا (الثالث) التفصيل بين الممكن بقاؤه كالقيام والقعود فيشترط
فيه البقاء وبين ما لا يمكن فلا يشترط (الرابع) التوقف وهو منسوب للامدي
في الاحكام وقال في شرح المختصر العضي بعد حكاية الاقوال الثلاثة
وكان ميل النص الى التوقف ولذا ذكر ادلة الفرق واجاب عنها وجزم به
فقلل التوقف عن الشيخ ابن الحاجب الاسنوي في شرح المنهاج وان صرح
المحقق الشريف في حواشي العنود بانه اختار الثالث وانظر كلامه فقد
آل اخيرا الى نقل التوقف عن الشيخ ابن الحاجب وعلى الاقتصار على
القولين في المسألة يجتمعان على الحقيقة حال الاتفاق ويفترقان فيما بعد
الانقضاء بالحقيقة والمجاز وان مشروط البقاء في كون اطلاقه حقيقة يجب
تقييده بالقول الثالث وعليه درج الكمال ابن الهمام في تحريره فراجعه وقد
تعقب كلامه شارحه ابن امير فانظر الى ما جاء به من التحرير ولم يحك ابن
السبكي القول الثالث بالتفصيل فقال الجلال في توجيهه وذلك لان في القول
الذي حكاها الامدي بالتفصيل بحث ذكره في المحصول ودفعه بانه لم يقل
به احد ولا يخفى ان اعتنار الجلال عن عدم ذكر المحقق ابن السبكي
القول بالتفصيل عبارة الامدي في الاحكام تنبؤ عنه حيث قال هل يشترط
بقاء الصفة المشتق منها في اطلاق اسم المشتق حقيقة فائتبه قوم ونفاه آخرون
وفصل بعضهم بين الممكن الحصول فاشترط ذلك فيه وبين ما لا يمكن فلا اه
وظاهر انه لا يريد بعضهم صاحب المحصول في ذكر هنا البحث والحال
انه رده وانما هو تعريض بالامام في ذكره لهذا القول بحثا ورده بانه لم
يقول به احد وهو منسوب لبعضهم قد اطلع عليه صاحب الاحكام وكيف يصح
ما اعتذر به الجلال مع متابعة جمع من الفحل للامدي كالشيخ ابن الحاجب
والاسنوي وغيرهما في حكايته قولاً من الاقوال والله اعلم بحقيقة الحال ثم
اعلم ان هنا اختلاف السابق الذي عليه الجمهور انه مفروض فيما اذا لم

يطرا على المحل وصف وجودي يناقض الاول كالسكون الطاري على
الكلام والتكلم الطاري على القيام واما ان طرا على المحل وصف وجودي
يناقض الاول كالسواد بعد البياض والقيام بعد القعود فلا يسمى المحل
بالاول وهذا التفصيل هو الذي يدل عليه كلام الامدي في الاحكام في آخر
المسألة حيث قال لا يجوز تسمية القائم قاعدا والقاعد قائما للقعود والقيام
السابق باجماع المسلمين واهل اللسان اه فيستفاد من كلامه ان فرض
الخلافا فيما اذا تم يطرا واما ان طرا فلا يسمى بالاول اجماعا وهو الذي
يوخذ ايضا من كلام الامام في المحصول والمنتخب حيث رد على الخصوم
في آخر المسألة بانه لا يصح ان يقال لليقظان انه نائم باعتبار النوم السابق
وتابعه على هذا الرد صاحب المحاصل والتحصيل وغيرها وهو يقتضي انه
اذا طرا على المحل وصف وجودي يناقض الاول كاليقظة الطارئة على النوم
في كلامه فلا يسمى بالاول اتفاقا وبه ايضا صرح التبريزي في مختصر
المحصول المسمى بالتنقيح وعليه حمل الاسنوي في شرح المنهاج كلام الناقضي
حيث استثنى هذه الصورة من عموم كلامه وقال المحقق حلوه في الضياء
اللامع واحسب اني رايت مسألة فقهية في المذهب يمكن جريها على
الخلافا في هاته المسألة وهي من رمي زوجته المطلقة هل يلاعن ام لا فيه
خلافا لابن المواز تفريق يرجع الى ما ذكره الامدي وهو انه ان كانت
تزوجت غيره لم يلاعنها وكانه واي ان زواجها للثاني مانع من حادقة
كونها زوجة للاول اذا وقتت على هذه النقول المنسوبة الى هذه الائمة
الفحول المصرحة بان الخلافا السابق مقيد توقفت في تضعيف ابن السبكي
له حيث حكاه بصيغة التمريض بعد حكايته الخلافا مطلقا حيث قال وقيل
ان طرا على المحل وصف وجودي يناقض الاول لم يسم بالاول اجماعا
واذا علمت ان قول ابن السبكي وقيل ان طرا الخ هو حكاية لكلام الامدي
لفرض الخلافا فيما اذا لم يطرا الخ بعد فرض الخلافا مطلقا لا انه قول
في المسألة ظهر لك سقوط قول البناني في حواشي المحلي ان قول المصنف
وقيل فيما كتبه على عبارة المحلي حيث قال قوله والاصح جريانه فيه تلخص

ان في المسألة اقوالا اربعة الثلاثة المتقدمة في قول المص والجمهور وهذا فكان الانسب تقديمه على ومن ثم كما لا يخفى اه وذلك لان قول ابن السبكي وقيل ليس هو قولا رابعا في المسألة بل حكاية لقول ثاني لفرض الخلاف فهو في موضعه كما لا يخفى ويتفرع على الخلاف السابق في هاته المسألة مسائل منها ان المتبايعين في قوله عليه الصلاة والسلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فهل يتناول من صدرت المبايعه عنه وانقضت ام لا فعند الشافعي يتناوله حقيقة ولهذا اثبت خيار المجلس بعد انعقاد البيع الى ان يتفرقا بالابنان وعندنا كما بي حنيفة لا يتناوله ولهذا لم يثبت عندنا وعنده خيار المجلس بعد الفراغ من الاقوال ويثبت الخيار ما لم يفترقا بالاقوال اي ما لم يفرغا من الايجاب والقبول وذكر المص في الفروق في الفرق السادس والتسعين بعد المائة بين قاعدة خيار المجلس وخيار الشرط اوجها عشرة لعدم عمل المالكية بالحديث اهمها والمسلم منها انه معارض عندهم بعمل اهل المدينة وذلك لان مالكا لما رواه في الموطا قال والعمل عندنا خلافة اي عمل اهل المدينة على خلافة قال المازري في شرح البرهان مسألة تاويله في خيار المجلس قد علم من مذهب مالك انه لا يرى خيار المجلس ويعتقد لزوم البيع بالقول وان لم يفترق المتبايعان وان كان من راوي الحديث المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا وواقفه ابو حنيفة على مذهبه هنا وعلم مخالفة الشافعي لهما واخذ به اثبات خيار المجلس اتباعا لهذا الحديث واكد هنا عنده ان راويه ابن عمر رضي الله عنه كان ياخذ به فاكد وجوب العمل به ولا يقدر في مخالفة مالك رضي الله عنه لان راوي الحديث اذا خالفه اخذ بروايته دون مذهبه لا سيما اذا بدا عذر راويه في المخالفة وعذر مالك في هذا انه راي العمل مضى بخلافه وقد قال وليس لهذا عندنا حد معروف ولا امر معمول به فيه فاشار الى كون الحديث مخالفا للعمل وانما قدم مالك رضي الله عنه العمل على الحديث الصحيح لانه خبير احاد وعمل اهل المدينة كالخبير المتواتر لكن نقل الامي في شرح مسلم عن تقي الدين ما نصه ان اريد عمل اهل

المدينة السابقين فابن عمر راسهم وهو يقول بخيار المجلس وان اريد عمل
اللاحقين فباطل فهذا ابن ابي ذؤيب من اقران مالك وقد اغلظ على مالك
لما بلغه انه خالف الحديث وبقية الاوجه التي ذكرها المصنف فيها ضعف لبناء
بعضها على ان المخالف يقول بان اطلاق المشتق باعتبار ما مضى مجاز مع
ان الشافعي يقول انه حقيقة وبقية الاوجه بين ضعفها محشية العلامة ابن الشاط
ثم قال بعد ذلك ثم نذكر وجها حادي عشر يقتضي الدلالة بالخبر على بطلان
خيار المجلس عكس ما تدعيه الشافعية وذلك مبني على ثلاثة قواعد
(القاعدة الاولى) ان اسم الفاعل حقيقة في الحال مجازيا مضى على الاصح
(القاعدة الثانية) ان ترتب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف بذلك
الحكم (القاعدة الثالثة) ان عدم العلة علة لعدم المعلول فعدم الاسكار علة لعدم
التحريم فاذا تقرر هذه القواعد فنقول الحديث يدل على عدم خيار
المجلس لاعلى ثبوته وبيانه ان المتبايعين حقيقة في حال الملابس عملا
بالقاعدة الاولى ووصف المبايع هو علة الخيار وعملا بالقاعدة الثانية فاذا
انقضت اصوات الايجاب والقبول انقطعت المبايع فتكون العلة قد عدت
فيعدم الخيار المترتب عليها فلا يبقى خيار بعده عملا بالقاعدة الثالثة وهو
المطلوب اه قال المحقق النفاوي ويشهد لما حمل عليه امامنا من التفرقة
بالقول ما في آخر الحديث من قوله الا بيع الخيار فان المتبادر منه ان معناه
الا يباع شرط فيه الخيار فلا ينقضي الخيار بالمفارقة بها بل يبقى بيد من جعل
له الى تمام المدة المشترطة ولو تفرقا اه (ومن المسائل) المتفرقة على الخلاف
ان قوله عليه الصلاة والسلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا هل يتناول من فرغ
من اللعان ام لا فعند الشافعي يتناوله تابد الحرمة بينهما حتى لو كذب نفسه
ليس له ان يتزوجها وعند ابي حنيفة لا يتناوله ولذلك لا تتابد الحرمة بل لو
كذب نفسه يجوز له ان يتزوجها كما يجوز لغيره ان يتزوجها ومذهبنا في
هذه المسألة انه ان كذب نفسه بعد اللعان يلحق به الولد ويحد للفرية وتابد
التحريم واجب قال ابن عاصم

ومكذب لنفسه بعد التحق ولده وحلوا التحريم حق

(ومن المسائل) المتفرعة على الاختلاف في صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع اذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله صلي الله عليه وسلم ايما رجل مات او فلس فصاحب المتاع احق بمتاعه فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجح فيه لاندراجته تحته وهو مذهب الشافعي وان قلنا انه مجاز فلا وهو مذهب ابي حنيفة ويتعين الحمل على المستعير ومذهبنا في هاته المسألة التفصيل بين الفليس والموت فقي الفليس مخير ان شاء ترك ذلك الشيء الذي باعه وحاص بثمنه وان شاء اخذه وفي الموت هو اسوة الفرما (فان قلت) ما بال المانكية لم تجر في المسالتين على القاعدة التي قالوا بها من ان اسم الفاعل مجاز فيلما مضى كما جرت الحنفية على ذلك (قلت) هنا كثير في مذهب مالك فتراهم يقولون بالقاعدة ويخالفونها في بعض الفروع لغرض يدعو الى ذلك كمخالفة عمل اهل المدينة لما تقتضيه تلك القاعدة وتحاشيا عن ارتكاب القواعد في جميع احكام الجمهور . وقد تحدث للناس افضية بحسب ما احدثوا من الفجور . وقد نبه على هذا الشيخ ابن دقيق العيد حيث قال ان طريق اخذ الفروع من قواعد الاصول كما هي طريق ابن بشير في كتاب التنبهات غير مخصصة وان الفروع لا يطرد تخريجها على القواعد الاصولية نقل ذلك العلامة ابن فرحون في الديباج اذا تحرد محل الخلاف والاقوال التي قيلت في المسألة وما يتفرع على هذا الخلاف فلا باس بذكر بعض ادلة القول الذي درج عليه المص من ان اطلاق المشتق باعتبار ما مضى مجاز ولو على وجه الایجاز فاقول قال المحقق الفنري في فصول البدائع لو كان حقيقة لما صح وصفه بالانتفاء وقد صح بيان اللزوم ان صحة الوصف بالانتفاء وهو المعني بصحة النفي اشارة قطعية للمجاز وبيان بطلان اللزوم ان وصفه بالانتفاء في الحال يصح فيصح بالانتفاء مطلقا لان الوقتية تستلزم المطلقة ثم قال وعلى هذا التوجيه وجوه من الاعتراض بينها لا حاجة لنا في جلبها وقول المص في الشرح وكذا لا يصدق الخ هو دليل لنا اتينا به لمعارضة دليل من قال انه حقيقة وذلك انهم اقاموا على دعواهم ثلاثة ادلة اجبنا على احدها بالمعارضة التي ذكرها المص والدليل

المعارض هو ما قالوه من انه لو لم يصح المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مومن لناثم وغافل لانها غير مباشرين للايمان وانه باطل للاجماع على ان المومن لا يخرج عن كونه مومنا بنومه او غفلته وتجزي عليه احكام المومنين وهو نائم او غافل فاجبنا على هنا بالمعارضة بعدم صحة الحكم على المومن بل الكفر لكفره المتقدم والا لكان كاقرا مومنا حقيقة ولزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقول المص لان من صدر منه انضرب الخ هذا الدليل ذكره في شرح المختصر العضدي هو ثالث ادلة المخالف وحاصله انه لو اشترط بقاء المعنى لما كان مثل متكلم ومخبر حقيقة في حال من الاحوال واللازم باطل باتفاق بيان الملازمة انه لا يتصور حصوله الا بحصول اجزائه وانها حروف تنقضي اولا فاولا ولا تجتمع في حين وقبل حصولها لم تتحقق وبعده قد انقضت واجاب عنه في شرح المختصر العضدي بان اللغة لم تبين على المشاحة في امثال ذلك والا لتعذرا كثير افعال الحال مثل يضرب ويمشي فانها ليست آتية بل زمانية تنقضي اجزاءه اولا فاولا وبهذا صرح في المنبى وجواب المص هنا حاصله ان متكلم ومخبر مستثيان من اشتراط حصول المعنى في اطلاق المشتق لتعذر وجودها لانها حروف تنقضي كما تقدم بيانه (قوله سؤال صعب الخ) اورده في شرح المحصول اولا مع سؤلين آخرين ونص كلامه في الاسئلة الثلاثة والجواب عنها (سؤال اول) هذه الازمنة الثلاثة المتقدم ذكرها انما هي بالنسبة الى زمن الاطلاق فعلى هذا يكون قوله تعالى اقتلوا المشركين والسارق والسارقة والزانية والزانية ونحوه من نصوص الكتاب والسنة لا يتناول الكائن في زماننا من هذه الطوائف الا بطريق المجاز لان زمانهم مستقبل بالنسبة الى زمن نزول هاته النصوص ونطق رسول الله صلى الله عليه وسلم بها فلا يتناولهم اللفظ الا بطريق المجاز فيتعذر الاستدلال علينا بها لان الاصل عدم المجاز في كل واحد منها فيفتقر في كل دليل الى دليل آخر يدل على التجوز الى تلك الصورة فتقف عليها الادلة السمعية كلها وهو خلاف الاجماع بل اجمع العلماء على ان هذه الالفاظ حقائق في هذه المعاني فكيف تصور هذه

وقولي هذا اذا كان محكوما به الخ . احتراز من سؤال صعب ما رايت احدا اجاب عنه : وتقريره ان قولنا باعتبار الماضي او المستقبل او الحال هذه الازمنة انما تعتبر بالنسبة الى زمن التخاطب فاذا قلت انا الان « زيد ميت » باعتبار انه سيوت كان باعتبار المستقبل لان زمان موته بعد زمان مخاطبتي بهذا اللفظ وان قلت : هو نطفة فهذا زمان تقدم زمان مخاطبتي فعلم ان هذه الازمنة انما تعتبر باعتبار زمان المخاطبة وعلى هذا نقول الزمان الذي نزل فيه القرآن الكريم ونطق فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاحاديث النبوية متقدم على زماننا فزماننا مستقبل باعتبار ذلك الزمان واذا كان كذلك وجب حينئذ ان يكون جميع الصفات الواقعة في زماننا مجازا بالقياس الى ذلك الزمان فعلى هذا قوله تعالى الزانية والزانية والسارقة والسارقة واقتلوا المشركين الى غير ذلك انما يتناول من وجد في حالة نزول هذه الايات واما ما بعدها فلا يتناولها الا بطريق المجاز والاصل علمه فيتعذر علينا الاستدلال بهذه الادلة في زماننا على ثبوت احكام هذه الايات بها فان ما من نص يستدل به الا وللمخالف ان يقول الاصل عدم التجوز الى هذه الصورة فيحتاج دليل الى دليل آخر من اجماع او نص يدل على التجوز الى هذه الصورة وهو خلاف ما عليه الناس بل كل لفظ من هذه الالفاظ يتم الاستدلال به من جهة اللغة فقط وهو حقيقة فكيف الجمع بين ما عليه

المسألة وكيف يجمع بينها وبين هذه القواعد الاجماعية (سؤال ثاني) اذا قال القائل من دخل داري فله درهم كان اللفظ متناولا لكل من يدخل في الزمن المستقبل حقيقة لغوية وما تقدم من تقسيم الازمنة ياباه (سؤال ثالث) اجمع العلماء على ان لفظ الفعل الماضي وان كان قد تقدم مسمى المشتق منه والفعل المستقبل حقيقة في المستقبل والمعنى المشتق من لفظ لم يات بعد ومن ذلك الاوامر والنواهي والادعية والشروط واجوبتها والوعد والوعيد والترجي والتمني والاباحة هذه الامور العشرة انما وضعت لتناول المعدوم المستقبل ليس الا ولا تتعلق بحاضر ولا ماض مع وجود الاشتقاق فيها فهذه الدعوى في هاته المسألة اما باطلة واما غير محررة (والجواب عن الاول) ان المشتق على قسمين محكوم به ومتعلق الحكم فالمحكوم به نحو زيد صائم او مسافر فقد حكمنا عليه بهاته المشتقات ومتعلق الحكم نحو اكرم العلماء فلم يحكم بان احدا عالم بل حكمنا بوجود الاكرام لهم وهم متعلق هنا الحكم ومرادنا في هاته المسألة المشتق اذا كان محكوما به اما اذا كان متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقا من غير تفصيل والله سبحانه وتعالى لم يحكم في تلك الايات بان احدا اشرك ولا زنى ولا سرق بل حكم بوجود القتل والقطع والجلد فقط وهذه الطوائف متعلق الاخكام فاندفع الاشكال عن نصوص الكتاب والسنة بتخصيص الدعوى مع ان كل من رايته يتحدث في هذه المسألة يذكرها عموما وهو باطل اجماعا بالضرورة كما ترى (والجواب عن الثاني) ان مقصودنا بالمشتق اذا حكم به على المحل واخبر المخبر بثبوته وفي قول القائل من دخل لم يحكم بدخول احد الدار فاندفع الاشكال الاخر بعين ذلك التخصيص (والجواب عن الثالث) ان مرادنا اسم الفاعل واسم المفعول واسم الزمان واسم المكان واسم الالة ونحوها اما الافعال وما ذكر معها لم يردا واذا تخصصت هاته المسألة وخرج منها هاته النقوض امكن تمشيتها والا كانت باطلة بالاجماع فتأمل هذه المواضع فنيها فوائد جلية اه واقول اساس هنا الاشكال الذي ذكره المص في السؤال الاول القول بان اسم الفاعل حقيقة في الحال اي حال

أنتكلم ويحتاج في الجواب الى تخصيصها ته القاعدة بما اذا كان المشتق محكوما به كما سلكه المص في الجواب كما ستعلم تفصيله واما اذا صدت النظر فيما يدل عليه أسم الفاعل واقتته فيما تجد اسم الفاعل حقيقة في حال التلبس بالمعنى وبه يندفع السؤال بلا مین . بدون تخصيص للقاعدة وعلى هذا درج العلامة تاج الدين . وتبعه ولدهما للجلال . كما استفيد ذلك من كلام الكمال . واذا رمت جلية الحال . فاستمع لما يتلى عليك من المقال . فاقول قال المحقق ابن قاسم في آياته ان الوصف كاسم الفاعل مثلا يستعمل باستعمالين أحدهما وهو الأكثر ما قاله علماء المعاني من ان مدلول الوصف ذات ما متصفة ومعنى المشتق من غير اعتبار زمان وحدث فالقيام مثلا مدلوله ذات متصفة بانقيام سواء كان ذلك القيام حاصلًا في الزمن المستقبل او حاصلًا في زمن النطق بالمشتق فالزمان غير معتبر في مفهومه بل المعتبر ثبوت معنى المشتق منه لذات المشتق ولنا قال الشيخ عبدالقاهر في دلائل الإعجاز انه لادلالة لقولك زيد منطلق على أكثر من ثبوت الاطلاق لزيد وتقرر عندهم ان من نكسات كون المسند اسما افادة الدوام والثبوت قال السيد وليس فيه تعرض لحدث اصلا سواء كان ذلك على سبيل التجدد والتقضي اولا ثم قال ان اسم الفاعل دون الصفة المشبهة قد يقصد به الحدث بمعونه القرائن الثاني من الاستعمالين وهو الاقل ما قاله اهل النحو من انه قد يقصد به الحدث بمعونه القرائن فيكون ح الزمان داخلا في مفهومه ولذا اعتبر الشيخ ابن الحاجب في حده كونه بمعنى الحدث و اشار الى هذا الاستعمال السيد فيما سبق بقوله وقد يقصد به الحدث الخ اذا وقفت على هذين الاستعمالين فاعلم انه اذا اطلق بالمعنى الاول اعني ان مدلوله ذات ما متصفة بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان او حدث كان متناولا حين الاطلاق حقيقة لا مجازا لكل ذات ثبت لها ذلك الاتصاف باعتبار ذلك الاتصاف وحالة ذلك الاتصاف وان تاخر الاتصاف عن الاطلاق لان الزمان غير معتبر في مدلوله حتى يمتنع تناوله له كذلك قبل ثبوت الاتصاف باعتبار حال ذلك الاتصاف ولا يتناول ذاتا لم يثبت لها الاتصاف باعتبار حال عدم ثبوتها وان سبق الاتصاف الاطلاق

او تاخر عنه فاذا قيل الزاني عليه الحد كان معناه تعلق وجوب الحد بكل ذات
 اتصفت بالزنا باعتبار اتصافها به وان تاخر اتصافها به عن النطق بهذا الكلام
 او تقدم عليه ولا يتناول من لم يتصف به حال النطق باعتبار اتصاف سابق
 اولا حق فزيد الذي لم يتصف بالوصف حال النطق بهذا الكلام داخل فيه
 حقيقة باعتبار اتصافه به قبل او بعد فيكون مستحقا للحد بهذا الكلام غير داخل
 باعتبار عدم الاتصاف الا مجازا باعتبار الاتصاف السابق واللاحق كان
 حقيقة وان لوحظ باعتبار حاله الان بسبب انه ذو حالة اخرى سابقة او لاحقة
 كان داخلا فيه مجازا لا حقيقة ففرق بين المقامين وعلى الاطلاق بهذا المعنى
 تحمل الاوصاف في النصوص المذكورة فقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
 معانم الحقيقي والله اعلم تعلق وجوب الجلد بكل ذات ثبت لها الزنا من
 ذكر وانثى باعتبار حال ثبوته لها وان تاخر ثبوته لها عن حال النطق اي
 زمن النزول فزيد الذي تاخر زناه على النزول وهند التي تاخر زناها عن
 النزول داخلا حقيقة في هذا اللفظ باعتبار حال ثبوت الزنا لهما فهما
 محدودان بهذا الكلام ولا يمنع من دخولهما فيه حال النزول تاخر زناهما
 عن النزول لان الزمان غير معتبر في معنى ذلك اللفظ فكل متصف بالزنا
 ولو في زمن متأخر داخل باعتبار اتصافه فيجب حده اذا اتصف بمقتضى هذا
 الكلام واما اذا اطلق بالمعنى الثاني وهو ان يقصد به الحدوث كان فيل
 الزاني واريد الذي حدث زناه في الزمن الحاضر مثلا يجب حده لم يتناول
 لفظا من لم يحدث زناه في ذلك الزمان ولو باعتبار اتصافه بالزنى في غيره على
 سبيل الحقيقة كما هو ظاهر اه كلام صاحب الايات ثم ايده بكلام الجلال
 السبكي في شرح المنهاج وقد لكة الكلام السابق الذي وقع به دفع السوءال
 هو تحرير المراد بكونه حقيقة في الحال وان المراد حال المتلبس لازمان
 النطق بتلك النصوص لان الوصف غير داخل في مفهومه الزمان كما هو
 الامتعمال الشائع عند فرسان اهل البيان فيكون من مشمولات النص القرآني
 وهو قوله جلّت كلمته الزانية والزاني زيد الزاني زمن الخطاب وزيد الذي
 سيزنى في المستقبل باعتبار اتصافه به في ذلك الزمان فهو على وزان

تعلق الامر بالمعدوم اي حال وجوده والتحقق عند من انصف هو قياس
الازمنة الثلاثة بالنظر الى زمن التكلم كما قال المصنوع وعلى هنا جمع من
اولي الالباب كما سنوردهم عليك عند شرح كلام المصنوع في الجواب ويكون
اعتبار الزمان في مفهوم الوصف جزيا على ما درج عليه اهل العربية وعلى
هذا المبني يرد السؤال ويجب عنه بتخصيص القاعدة كما جنح الى ذلك
المصنوع ومن تبعه وستقف ان شاء الله على عين الصواب عند شرح كلام المصنوع في
الجواب (قوله ووجه الجمع الخ) حاصل ما اشار اليه المصنوع من الجواب عن
السؤال بعد تسليم ما اثبتني عليه السؤالي من تقدير الازمنة الثلاثة بالنسبة
الى زمن التكلم انه اجاب بتخصيص القاعدة السابقة وشرح ما اراده المصنوع
من هنا الجواب ان محل القاعدة المقررة في ان اطلاق المشتق باعتبار الحال
حقيقة اجباعا وباعتبار المستقبل مجازا جماعا وباعتبار الماضي مختلف فيه
اذا كان محكوما به واما اذا كان متعلق حكم فهو حقيقة مطلقا وذلك لان
حصول المعنى غير مه شرط في النوات التي اطلق عليها المشتق زمن الحكم
وقت عدم تعلق الحكم بتلك النوات واما وقت تعلق الحكم بتلك النوات فلا
بد من حصول المعنى فعليه زيد الذي لم يباشر الزنى وعمرو الذي لم يباشر
السرقه هما من مشمولات المشتق يصح اطلاق الزاني والسارق عليهما حقيقة
ولاكن الحكم عليهما بالقطع والجلد لا يكون الا بعد التلبس بالمعنى وبعبارة
هما من مشمولات النص في الاطلاق اما تعلق الحكم بهما فلا يكون الا
حين التلبس بمعنى مشتق عند من تحقق هذا المساق وهذا الذي اشار اليه
المصنوع مبني على ما يراه الشيخ ابن سينا في المسألة المنطقية الشهيرة الخلاف فيها
بينه وبين الفرابي وهي ان صدق وصف الموضوع على النوات هل هو بالفعل
وهو ما يراه الشيخ او بالامكان وهو ما يراه الفرابي حتى يكون معنى قولنا
كل اسود كذا عند الشيخ كل ما صدق عليه السواد بالفعل سواء كان ذلك
الصدق في الماضي او المستقبل او الحاضر ولا يدخل فيه ما لا يكون اسود دائما
كالرومين وعند الفرابي ما امكن ان يكون اسود فيشمل الرومين لامكان
اتصافهم بالسواد هنا تحرير ما اراده المصنوع في قوله واما اذا كان متعلق حكم

الناس وبين هذه القاعدة . ووجه
الجمع ان تقول المشتق قسما تارة
يكون محكوما به نحو زيد سارق
فهذا هو موطن التقسيم والقاعدة
المذكورة وتارة يكون المشتق
متعلق الحكم لا محكوما به نحو
« اقتلوا المشركين » فان الله تعالى
لم يحكم في هذه الاية بشرك احد
ولا بان احدا مشرك بل حكم بوجود
القتل والمشركون متعلق هذا الحكم
وكذلك الزانية والزاني لم يحكم
الله تعالى بزنا احد ولا بسرقة في
الاية الاخرى بل بوجود الجلد
والقطع . والزناة والسارق متعلق
هذا الحكم فحينئذ متى كان المشتق
متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقا ولا
تفصيل بين الازمنة ماضيها ومستقبلها
ولا نحكي خلاف بل الكسل حقيقة
اجماعا وان حكينا بالمشتق على
محل وجعلناه نفس الحكم فهذا هو
موطن الخلاف والتفصيل فهذا وجه
الجمع بين القاعدة واجماع الامة
فلذلك ذكرت هذا القيد
وهو من غوامض القواعد

فهو حقيقة مطلقا وليس معناه انه لا يشترط في صدق المشتق اذا كان متعلق
بحكم حصول المعنى بالفعل في النيات التي اطلق عليها المشتق ولو كان
ذلك زمن الحكم عليه كما فهمه بعض الافاضل لما يلزم عليه من الحكم على
زيدا لان بالجلد بمجرد تبيته للاتصاف بالزنا وهو باطل بالاجماع وما حملنا
عليه كلام المصن هو ما حمله عليه علامه الانام المحقق الشيخ ابن عرفة ورد
عن من فهمه على غير وجهه كالعلامة ابن عبد السلام وها انا انقل لك كلام
الامام ابن عرفة يرتمه اذ لا يبين المقصود في هاته المسألة الا به وبه نحصل
على ما نعمده قال الامام في ترجمة تحمل الشهادة من مختصره عن ابن رشد
من العلماء من اوجب الشهادة على كل من دعي اليها لقوله ولا يابى الشهداء
قال وهذا ليس بصحيح لان الشاهد لا يصح ان يسمى شاهدا الا بعد ان يكون
عنده علم الشهادة لا قبل ذلك وذكر ابن عبد السلام هنا سوء الافعال ان
قلت الشاهد حقيقة من تحمل الشهادة لا من طلب منه تحملها على ما اقرر في
اصول الفقه في مسائل الاشتقاق فيرجع حمل المعنى في الاية على الاباية
عن الاداء وعلى ما اخبرتم انها على التحمل يكون حملا لها على مجازها
(قلت) قال بعض حناق المتأخرين ذلك التفصيل في المشتق انما هو اذا كان
محكوما به اما اذا كان متعلق حكم كقوله اقتلوا المشركين فهو حقيقة فيما
لم يحصل فالشاهد في هنا حقيقة فيمن تحمل ومن هو ميا قال الشيخ ابن عرفة
وهنا وهم نشا من عدم فهم كلام من اشار اليه وهو القرافي وبيانه يكون
بذكر كلامه وتقرير فهمه بما يجب قال في شرح المحصول وساق كلامه الذي
سبق لنا نقله ثم قال ففهم ابن عبد السلام من كلام القرافي هو حقيقة مطلقا
من غير تفصيل انه لا يشترط في صدق المشتق على مساه اذا كان متعلق
الحكم حصول المعنى بالفعل في النيات التي اطلق عليها المشتق في وقت
الحكم ولا قبله ولا بعده واغتر بقوله فهو حقيقة مطلقا وهنا ان اراده القرافي
فهو وهم وظني ان مراد القرافي انه لا يشترط حصول المعنى في النيات
التي اطلق عليها المشتق زمن الحكم وانه لا بد مع ذلك من شرطية حصوله
فيه عند تعلق الحكم به لانه لو كان الامر كفهه لزم ثبوت الحكم بالقطع

في السرقة والجلب في الزنا بمجرد تهيئه للاتصاف بالسرقة والزنا وإمثالهما
كما زعم للنهي عن الاباية لقوله تعالى ولا يابى الشهيد اذا ما دعوا انه متعلق
بين هو متبهيء لتحملها وهو باطل بالاجماع والضرورة وقول القرافي كل من
تحدث في هاته المسألة يذكر بها عموما ليس كما ذكره بل كل من ذكرها
فيما علمت كالفيخر والامدي والسراج وغيرهم ممن لهم مشاركة في المنطق
يدل على القطع باحاطتهم بمسألة صاديقة العنوان على ذات المحكوم عليه وهو
المعبر عنه في هنا بتعلق الحكم من شرط العنوان عندهم صدقه بالفعل لا
بالقوة خلافا للقرافي فلعلهم لم ينبهوا على ما زعم القرافي انه انفرد به اتكالا
على ما علم من شرط صدق العنوان على الذات اه وقد لخص المص بالجواب
بالتفصيل السابق في شرحه على الاربعين لابن الخطيب في المسألة الثانية من
السؤال الوارد على اهل السنة في قولهم ان الشيء لا يطلق الا على الموجود
حينما اورد عليهم المعتزلة قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فانه ظاهر في
ان الشيء المراد به المعدوم والالزم تحصيل الحاصل حيث قال يرد السؤال
لو كان الشيء في الاية محكوما به كما اذا قلت المعدوم شيء وفيه التفصيل
المقرر اما اذا كان متعلق الحكم كما في هذه الاية فلا خلاف انه يصدق
على المستقبل حقيقة اه وقد تبع المص في هنا التفصيل الذي سلكه في
الجواب جمع من الفحول اليهم المرجع في علمي المنقول والمعقول فمنهم
اما ما اهل التحقيق والمعرفة الشيخ الامام ابن عبدالسلام والشيخ الامام
ابن عرفة وقد تقدم مالهما من الكلام في هنا المقام ومنهم العلامة الابي في
تفسيره عند الكلام على قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فانه صدر
بجواب المص السابق عن ايراد المعتزلة على اهل السنة الاية الكريمة
وارتضاه ومنهم المحقق المقرئ في ازهار الرياض حيث قال وشهدت مجلسا
عند السلطان ابى تاشفين عبد الرحمان ابن ابى حمو قرا فيه على ابى زيد ابن
الامام حديث لقنوا موتاكم لا اله الا الله من صحيح مسلم فقال الاستاذ
ابو اسحاق ابن حكم السلوي هنا الملقن محتضر حقيقة ميت مجازا فما وجه
ترك محتضريكم الى موتاكم والاهل الحقيقة فاجاب ابو زيد بجواب لم

يقنعه وكنت قد قرأت على الأستاذ بعض التنقيح قلت قال القرافي ان
المشتق انما يكون حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال مختلف فيه في
الماضي اذا كان محكوما به اما اذا كان متعلق بالحكم كما هنا فهو حقيقة
مطلقا اجماعا وعلى هذا التقرير لا مجاز اه وقد يتوقف في جواب العلامة
المغربي عن السؤال بما حرره الشهاب لان محل كلامه فيما اذا صح تعلق
الحكم به في مطلق زمان وقد قام به معنى المشتق كالجلد فانه يصح ان
يتعلق بمن قام بموجه في اي زمان وهنا لا يصح تعلق التلقين بمن مات في
اي وقت بل يتعين الحمل على المجاز والداعي للعدول عن الحقيقة مع
احالتها هو التنبيه على ان التلقين انما يكون عند قرب الوفاة بحيث يعد
كالميت لاقبله لما فيه من ابحاث الميت تأمل ومنهم الفاضل الاسوي في
شرح المنهاج فانه بعد ما قرر كلام القاضي في هاته المسألة قال وها هنا
امور لا بد من معرفتها الى ان قال الرابع ان ما قاله المصن وغيره محله اذا
كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك او زان او سارقا ما اذا كان متعلق
الحكم كقولك السارق تقطع يده فانه حقيقة مطلقا قال القرافي اذ لو كان
مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزانية والزاني والسارق
والمسارقة وشبهها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانه
مستقبل بالنظر الى زمن الخطاب عند انزال الآية وعلى هذا التقرير يسقط
الاستدلال بهذه النصوص اذ الاصل عدم التجوز ولا قائل بهذا ومنهم
العلامة في حواشي الجلال المحلي حيث قال على كلام المص هنا حق لا
شك فيه وزاد على ذلك ان وجه بقوله وذلك لقول المناطقة وطبق ما قاله
المص على ما يراه الشيخ ابن سينا في مسألة صدق الوصف على الذات هذا
وقد اقام على العلامة صاحب الايات الطامة الكبرى في قوله ان ما ذكره
المص موافق لقول المناطقة بكلام فاسد النظام . كما ستطلع على ذلك اذا
ازلنا على وجه هاته المسألة اللثام . فنجلب لك اولا كلام صاحب الايات
الذي رد به على العلامة . وثانيا رده وبه يتبين ان كلام العلامة . هو الذي
على سنن الاستقامة فاقول ملخص ما ذكره المحقق ابن قاسم في الرد مع

ترك ما ملكه من الفضول . الذي لا يلبق مثله بالعلماء الفحول . هو ما قال
لاشك ان ما قاله من الحقيقة ونفي الشك ومن التمسك بقول المناطقة مما
لاشك انه بمراحل عن الحق اما اولا فقول المناطقة المذكور لادلائه فيه
لما زعمه لان حاصل هاته العبارة التي نقلها عنهم كما ترى ان المراد
بموضوع القضية كل من اتصف بالعنوان ولو فيما مضى او ما ياتي وليس
في هنا ان اطلاق الموضوع على المتصف بالعنوان فيما مضى او ما ياتي
حقيقة كان الاطلاق في حال عدم الاتصاف باعتبار عدم الاتصاف واما ثانيا
فقد صرح الاصفهاني في شرح المحصول ذلك الامام الخبير بالمنطق وغيره
بان قول المناطقة المذكور اصطلاح لهم ليس موافقا للغة ومن المعلوم ان
الاصطلاحات لا مناقشة فيها ولا يلزم الاصطلاح المنطقي ان يكون موافقا
للاوضاع اللغوية الا اذا ادعى صاحب الاصطلاح الموافقة و ابو علي لا يدعي
ذلك ولا غيره من المنطقيين واما ثالثا فكون اعتبار صدق وصف الموضوع
بالفعل عند الشيخ ابن سينا شيء ذكره العلامة قطب الدين في شرح الشمسية
لكنه بين في شرح المظالم انه ليس على ظاهره فانه قال مراد الشيخ ان
اتصاف ذات ج بمفهوم ج بالفعل إنما هو بحسب الفرض الذي يفرضه العقل
متصفا به لا بحسب الخارج قال بعضهم ولا يخفى عليك ان هنا يستلزم ان
يكون النزاع بينهما لفظيا نعم يلزم ان يكون الفرق بينهما بالاعتبار مثلا اذا
قيل كل اسود كذا دخل فيه الرومي عند الفرابي وعند الشيخ اذا فرضه
العقل اسود بالفعل اه ولا يخفى عليك ان صدق نحو الاسود على الابيض
الذي فرض صدق السواد عليه بالفعل كالرومي لا يكون حقيقة لغة فيكون
اصطلاح المناطقة المذكور مخالفا للغة مما لا بد منه على هنا ولهذا لما وجه
السيد ظاهر ما في الشمسية عن الشيخ بقوله انما عدل الشيخ عن مذهب
الفرابي واعتبر مع الامكان الثبوت بالفعل لان الاقتصار على مجرد
الامكان مخالف للعرف واللغة فان الاسود اذا اطلق لم يفهم منه عرفا ولغة
شيء لم يتصف بالسواد ازلا وابدا وان امكن اتصافه به اه واعترض بعضهم
على قوله مخالف للعرف واللغة بقوله فيه ان الظاهر ان هنا مشترك الالزام

على ما حققنا به كلام الشيخ يعني ما تقدم عن شرح المطالع اذا لم يفهم
الاسود اذا اطلق عرفا ولغة شيء لم يتصف بالاسود ازلا وابدا وان فرضه
العقل متصفا به اه المقصود من كلام صاحب الايات واما رده فمن جهات (اما
اولا) فقوله في الرد الاول لا دلالة فيه الخ عبارة الشيخ في الشفا وفي
الاشارات تنادي على ان اتصاف الذات بالوصف بالفعل في نفس الامر
سواء كان ذلك في الافراد الموجودة او غير الموجودة كان ذلك الاتصاف
في الماضي او الحاضر او المستقبل ولا يخفى على ذي لب ان كلام المص
في قوله ان المشتق اذا كان متعلق حكم فهو حقيقة مطلقا في الازمنة الثلاثة
موافق لقاعدة الشيخ الموافقة للغة على هذا الحمل كما سيتبين فان قولنا مثلا
السارق، تقطع يده صادق هنا الوصف فيه الذي هو السرقة على الذات بالفعل
سواء كانت تلك الافراد موجودة او غير موجودة كما ان قولنا كل اسود
كنا يدخل فيه الحبشي الموجود وغير الموجود (واما ثانيا) فقوله في الرد
الثاني قد صرح الاصفهاني الخ لعله مبني على فهمه الاتصاف بالفعل في
كلام الشيخ انما هو بحسب الفرض الذي يفرضه العقل متصفا لا بحسب
الخارج كما فهمه الرازي من كلام الشيخ وليس الامر كذلك بل المراد
الاتصاف بالفعل في نفس الامر كما ستعلم تحقيقه بعد ولا شك انه اذا حمل
كلام الشيخ على هذا في مطابقته للعرف والغة على ان الرازي في شرح المطالع
ادعى في صدر العبارة التي نقل هنا المحقق عجزها مع ادعاه في كلام الشيخ
من ان المراد بالاتصاف بالفعل ما يعم الاتصاف الفرضي الذهني والوجود
الخارجي الموافقة للغة حيث قال ان الفرابي اقتصر على هذا الامكان وحيث
وجده الشيخ مخالفا للعرف زاد فيه قيد الفعل لا فعل الوجود في الاعيان بل
ما يعم الفرض الذهني والوجود الخارجي وان كان هنا مردودا كما سيتبين
(واما ثالثا) فقوله في الرد الثالث لا كنه في شرح المطالع الخ ما انبى على
هذا الرد الذي هو زبدة الردود من كلام العلامة قطب الدين هو مردود بما
حققه الفاضل السيلكوتي عمدة المحققين وذلك انه بعد ما جلب في حواشيه
على شرح القطب على الشمسية كلام الشيخ في الشفا وحقق ان الذي تنادي

عليه عبارته ان المراد بالفعل الذي اعتبر في اتصاف ذات الموضوع بمفهومه ليس الفعل الذي يكون باعتبار الوجود في الاعيان حتى لا يشمل الموضوع الا الافراد التي دخلت في الوجود بل ان يعتبر العقل بالفعل الاتصاف الذي يكون ذوات الموضوع بمفهومه باعتبار وجوده بالفعل ففي قولنا كل اسود كذا يدخل فيه الحشوي الموجود وغير الموجود في الحكم ولا يدخل الرومي في الحكم وهو المعنى الموافق للعرف والملمة قال واما ما قاله الشارح اعني القطب في شرح المطالع من ان المراد بالفعل الذي اعتبر بالاتصاف هو ان يعتبر العقل اتصافه به بالفعل بعد امكان اتصافه به فيدخل الرومي في الحكم المذكور فانه فاسد من وجوه اما اولها فلانه لا بدح من اعتبار امكان الوصف في نفس الامر ايضا كما اعترف به الشارح والا لدخل الافراد المنتهية بالاتصاف اذا فرض اتصافها وليس في عبارة الشيخ دلالة على اعتباره بل هي ضريحة في نفي اعتبار الامكان والصحة واعتبار الفعل واما ثانيا فلان مخالفة العرف باقية على حالها اذ العرف واللغة لا يحكم بدخول الرومي في الحكم المذكور واما ثالثا فلانه لا ثمره لهذا الاختلاف في الاحكام اصلا اذ هو اختلاف لفظي بخلاف ما قلناه فانه يوءثر في الاحكام من اشتراط فعلية الصغرى في الشكل الاول وعدم انعكاس الضرورية كنفها وعدم انعكاس الممكنة كما سيحيء واما رابعا فان عبارة الشيخ لا تساعد فانه قال على ان العقل يصفه بالفعل يكون كذا الا على ان العقل يصفه بها واما خامسا فلانه لا دلالة في كلام الشيخ على التعميم الذي افاده المحشي بقوله بل ما يعم الفرض الذهني والوجود الخارجي انما المستفاد من كلامه تعميم الافراد حيث قال سواء وجد او لم يوجد وهو المراد من التعميم الذي نقله من الاشارات لا تعميم الاتصاف اه كلام المحقق عبد الحكيم وحاصله ان هنا المحقق يفهم كلام الشيخ على ما يشهد له صريح كلامه في الشفا وفي الاشارات ان الاتصاف بالفعل باعتبار الوجود سواء وجدت الافراد او لم توجد فهو وان خصص في كيفية الاتصاف فقد عمم في الافراد المتصفة باعتبار وجودها حتى يشمل الموجود بالفعل وغيره والعلامة الزاني يرى التعميم في كلام

الشيخ في الاتصاف بالفعل الفرضي والخارجي دون الافراد فالاول عمم في الافراد المتصفة وخصص في الاتصاف والثاني عمم في الاتصاف وخصص في الافراد الموجودة وما فهمه المحقق الاول من كلام الشيخ هو الذي صرح عبارته تدل عليه . فهو الذي في المقام يعول عليه . وبهذا التحرير يظهر صحة بناء تفصيل المصنف في هاته المسألة على القاعدة المنطقية . الموافقة للعرف وللقاعدة اللغوية ويظل ما رد به صاحب الايات على الفاضل العلامة في هاته القضية .

الكلام على الفصل الثامن في التخصيص

(قوله الفصل الثامن في التخصيص الخ) التخصيص في اللغة قال الاياري هو الافراد يقال خص المطر بني فلان واخص الله فلانا بامر واما في الاصطلاح فعرفه الشيخ ابن الحاجب بقصر العام على بعض مسمياته قال العضد ويتناول ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد الا بعض مسمياته ابتداء كما في غيره وعدل تاج الدين السبكي عن التعبير بالمسميات الى الافراد فقال في تعريفه قصر العام على بعض افراده ووجه عدوله في منع الموانع بان مسمى العموم واحد وهو كل الافراد اي المجموع وقال عليه العراقي ينبغي ان يزيد فيه الغالبه فيقول على بعض افراده الغالبه فيخرج القصر على الصورة النادرة فانه ليس بتخصيص خلافا للحنفية واما المصنف فقد عرفه بما اعترف هو في الشرح بانه غير جامع لانه اتى فيه بعبارة وهي الانفصال في الزمان ليخرج الاستثناء فاخرجه واخرجت غيره من المخصصات المتصلة وقال في آخر الكلام فينبغي ان يوتي بعبارة نجس هاته النقوض وفيها عسر وقد اتى المصنف بها في العبارة التي تجمع هاته النقوض ويخرج الاستثناء في كتابه العقد المنظوم في الخصوص والعموم ونص ما قال وان طال وحد التخصيص عند هؤلاء اخراج ما يتناوله اللفظ العام وما يقوم مقامه بدليل يصلح للاخراج وغيره قبل تقرر حكمه فقولي اخراج احتراز من الاجنبي الذي لا يعارض العموم والمؤكد ايضا وقولي او ما يقوم مقامه يندرج التخصيص الواقع في المفهومات فان الغزالي وجماعه لا يسمون

الفصل الثامن في التخصيص وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام او ما يقوم مقامه بدليل منفصل في الزمان ان كان المخصص لفظيا . او بالجنس ان كان عقليا قبل تقرر حكمه

المفهوم عاما لان العام في اصطلاحهم هو اللفظ الذي يتشابه دلالاته بانسبته الي ما تحته من الافراد والمفهوم وان تشابهت دلالاته غير انه ليس بلفظ فلا يسمى عاما وهنا بحث في اصطلاحهم قلت او ما يقوم مقام اللفظ العام في شمول الحكم فان التخصيص يدخل في المفومات ايضا ومثل بالمثاليين اللذين ذكرهما المص هنا في الشرح ثم قال وقولي بدليل يصلح للاخراج وغيره احتراز من الاستثناء فان لفظ الاستثناء لا يصلح الا للاخراج ولا يصلح للانشاء والتقرير بخلاف ادلة التخصيص ان كانت منفصلة نحو تخصيص قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله عليه السلام لا تقتلوا الرهبان فان قوله عليه السلام لا تقتلوا الرهبان يصلح لانشاء هذا الحكم ابتداء من غير ان يخرج شيئا وان كان متصلا نحو الشرط والغاية والصفة فانها قد ترد للاخراج كقولنا ان جاء زيد فاكرمه فان هنا شرط ولم يتقرر قبله ولا معه ولا بعده شيء يقتضي انه مخرج منه وكقوله سرت حتى ادخل مكة فهذه غاية وليست مخرجة من سرت شيئا فان قولنا سرت انما يقتضي مطلق السير ولا يقتضي شموله لجملة البقاع حتى يكون لفظ حتى مخرجا لبقيتها ما عدى مكة والصفة نحو اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم فان قولنا السميع العليم لم نأت بهما للاخراج مسمى اخر بلفظ الله عن سميع ولا عليم بل آتينا بهاتين الصفتين لمطلق الثناء على الله تعالى لا للاخراج وكذلك سائر صفاته تعالى انما بوئي بها للمدح لا للتمييز والاختصاص وعكسه الرجيم آتينا به للذم والسب لا لاجراج شيطان ليس برجيم فهذه المخصصات المتصلة ايضا المنصوص عليها تصلح لغير الاخراج فاما الاستثناء فلا يصح الا للاخراج بعض الكلام عنه فلذلك صار قولي بلفظ يصلح للاخراج وغيره مخرج للفظ الاستثناء عن الحد اه محل الحاجة من كلامه وفي كلام المص بحث من وجهين الاول ما اقتضاه كلامه من اخراج الاستثناء عن حقيقة التخصيص مخالف لما عليه الفحول كالشيخ ابن الحاجب وغيره من ادخال الاستثناء في حقيقة التخصيص وعده من المخصصات المتصلة لثاني ان يبين كلام المص هنا وفي الفصل الثالث في الفرق بين التخصيص والنسخ والاستثناء من الباب السادس في العمومات وبين الكلام

في الفصل السابع من ذلك الباب في مخصصات العموم حيث عد فيه من جملة مخصصاته المتصلة الاستثناء تناقضا لان مقتضى اخراج الاستثناء من تعريف التخصيص هنا وذكر الفرق بينه وبين التخصيص في الفصل السابع . يقتضي ان الاستثناء ليس من مخصصات العموم عنده وذكره في المخصصات في الفصل الثالث يقتضي دخوله في التعريف وان لا فرق بينهما اللهم الا ان يقال انه درج في عدة من المخصصات على ما للجمهور لاعلى ما يراه (قوله) فانه يدخله التخصيص الخ) اي خلافا للغزالي القائل بان المفهوم لاعموم له حيث قال في المستصفي مسالة المقتضى لا عموم له وانما العموم للانفاظ لا للمعاني التي تتضمنها ضرورة الانفاظ ثم بينه بعد ذلك والذي رجحه المحققون هو ما درج عليه المصنف من ان العموم يصح ان يوصف به المفهوم لغة فقد اختار الشيخ ابن الحاجب ان للمقتضى عموما وقال الجلال المحلي اثر قول تاج الدين بعد ان عرف التخصيص والقابل له حكم ثبت لمتعدد الخ لفظا او معنى كالمفهوم ونه بينا على ان المخصوص في الحقيقة هو الحكم وان المراد بالعام هنا ما هو اعم من المحدود بما سبق الذي هو مختص باللفظ حيث اخذ في تعريفه اللفظ فيؤخذ من كلام الجلال ان المفهوم لما كان له عموم فيجوز دخول التخصيص فيه وان كان لا يشمل تعريف العموم في الاصطلاح وهذا هو الذي يشير اليه قول المصنف وهذا لا يسمى عموما في الاصطلاح وستعرف ما فيه (قوله وهو لا يسمى عموما الخ) قال الصفي الهندي في النهاية ما نصه المسالة الثانية لا نعرف خلافا في ان العموم من عوارض الانفاظ بحسب اصطلاح علماء هذا الفن واختلفوا هل هو من خواصه بحسب اللغة ام لا فذهب الجمهور الى انه من خواصه بحسب اللغة ايضا وانه لا عموم في المعاني وذهب الباقر الى انه ليس من خواصه بل يعرض للمعاني كمديعرض للانفاظ الخ كلامه فهنا الكلام قاض بان العموم من عوارض الانفاظ في الاصطلاح بلا خلاف وانما الخلاف في اللغة ومثله كلام الجلال السبكي السابق لاكن في عبارة جمع من الاصوليين ما يقتضي ان من قال بعدم اختصاصه لغة بالانفاظ يعمم في المعنى الاصطلاحي حتى يشمل المعنى ولا يختصه

فقولنا او ما يقوم مقامه . احتراز من المفهوم فانه يدخله التخصيص وقولنا بالزمان . احتراز من الاستثناء . وقولنا بالجنس . لانه المنخص العقلي مقارن . وقولنا قبل تقرر حكمه احتراز من ان يعمل بالعام فان الاخراج بعد هذا يكونه نسخا) دخول التخصيص للمفهوم كقوله عليه الصلاة والسلام انما الله من الماء مفهومه انه لا يجب الفصل من القبلة ولا جميع انواع الاستماع اذا لم يكن فيه انزال خص من ذلك التقاء الحنانين وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام انما الربا في النسبة خص من مفهومه ربا التفاضل . فانه السلب في المفهوم كعموم الثبوت في المنطوق واذا ثبت معنى العموم دخله الاخراج وهو التخصيص وهو لا يسمى عموما في الاصطلاح فلذلك قال او ما يقوم مقامه وهو المفهوم لدخول التخصيص فيه والاستثناء لا يقع الا متصلا على الصحيح والمخصص يجوز ان يتراخي عن العموم كنهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النسوان وغيرهن بعد الامر بقتل الشركين بزمان طويل وهذا اذا وقع التخصيص باللفظ اما اذا وقع بالعقل كما في

باللفظ كالشيخ ابن الحاجب فإنه لما اختار ان العموم لا يختص بالالفاظ لغة عمم في المعنى الاصطلاحي حيث قال في تعريفه ما دل على مميّاته الخ قال العضد في شرحه قوله ما دل كالجنس قال السعد في حواشيه قوله كالجنس اي مع التنبيه على ان العموم لا يخصص الالفاظ الخ ومن قال باختصاصه لغة بالالفاظ لم يعمم في المعنى الاصطلاحي وخصه باللفظ كالامدي في الاحكام فيكون على هذا المعنى الاصطلاحي تابعا للمعنى اللغوي فمن عمم في المعنى اللغوي عمم فيه ومن خصص خصص فيه فكانهم بنوا اصطلاحهم على اللغة واصطلحوا على ما يوافقها وهذا مخالف لما تقتضيه عبارة المص من ان المعنى العام عمومها لا يسمى عموما في الاصطلاح بلا خلاف القاضي بهدم هذا البناء وانما يسمى عموما في اللغة لثبوت معناه فيه ولما تقتضيه عبارة الصفي فتامل (قوله كقوله تعالى خالق كل شيء الخ) التمثيل بالاية لما وقع التخصيص فيه بدليل العقل مبني على قاعدتين الاولى المتكلم يدخل في عموم كلامه والثانية ان لفظ الشيء يطلق على الله تعالى وفي كل من القاعدتين خلاف وان اريد بالشيء المشاء على انه اسم مفعول لم يحتج الى التخصيص لعدم دخول النوات العلية في الشيء كما نقله المحقق الرهوني على ناصر الدين البضاوي (قوله لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الخ) المرجح انه جائز وغير واقع وهو مبني على جواز التكليف بما لا يطاق وقوله عن وقت الحاجة الخ قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني هاته العبارة لاثقة بالمعتزلة القائلين ان للمومنين حاجة الى التكليف ليستحقوا الثواب بالامثال والعبارة السنية عن وقت الفعل ولهذا عبر بها ابن السبكي في جمع الجوامع فقال مسالة تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز (قوله وقد خرجت من الحد لاشترط الانفصال الخ) تفصيل ما في المقام ان المخصصات للعموم على ما تقرر تنقسم الى مخصصات متصلة وهي محصورة في خمسة الاستثناء والشرط وانصفة والغاية وبدل البعض ويعنون بالمخصص المتصل ما لا يستقل بنفسه من اللفظ بان يقارن العموم والى مخصصات منفصلة وهي ما يستقل بنفسه من لفظ وغيره

تقوله تعالى خالق كل شيء او بالواقع كما في قوله تعالى تدمر كل شيء فان الواقع المشاهد دل على ان الريح لم تدمر السموات والجبال والارض وغيرها فلم بذلك التخصيص في هذا العموم او بالعوائد كقول القائل رايت الناس فلم ار احسن من زيد ومعلوم بالعادة انه لم ير جميع الناس فيدخل التخصيص بدليل العادة لكن هذه المخصصات ليست لفظية لكون جنسها غير جنس اللفظ فالانقطاع ههنا بالجنس لا بالزمان فلذلك قال منفصل بالزمان ان كان المخصص لفظيا او بالجنس ان كان عقليا اذ الانفصال لا يكون في العقلي ونحوه بالزمان لانه مقارن وانما ذلك في اللفظي خاصة واذا عمل بالعام كان الاخراج منه بعد ذلك نسخا لان العمل به يقتضي ان عمومه مراد لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فلو كان بعض هذا العموم غير مراد لما تاخر بيانه فلما لم يتبين اعتقدا انه مراد وابطال ما هو مراد نسخ فلذلك اشترط في التخصيص ان لا يتقرر الحكم وهذا الحد باطل مع هذا التحرير العظيم الذي لم ار احدا جمع ما جمعت فيه بالتخصيص بالادلة المتصلة وهي الغاية كقولنا اكرم قريشا حتى يدخلوا الدار فان الداخل للدار يخرج من هذا العموم والصفة كقولنا اكرم قريشا طوال فان القصار يخرجون والشرط كقولنا اكرمهم لان كانوا طوالا فهذه مخصصات لفظية وقد خرجت من الحد لاشترط

والغير محصور في العقل والعادة والواقع اذا علمت هذا فالمص اراد ان ياتي بتعريف للتخصيص يشمل المخصصات المتصلة اللفظية والمخصصات المنفصلة اللفظية وغير اللفظية ويخرج الاستثناء الذي هو من اقسام المخصصات المتصلة عند القوم وكأنه يرى ان الكلام في الاستثناء هو المجموع فصار كالمركب المزجي فاتي بقوله منفصل في الزمان ليشمل المخصصات المتصلة والمنفصلة اللفظية ويخرج الاستثناء لاشتراط اتصاله في الزمان وبقوله في الجنس ليشمل المخصصات المنفصلة الغير اللفظية اذ الانفصال فيها عن الجنس اذ هي ليست من جنس المخصص الذي هو لفظ ولا تناتي الانفصال فيها بالزمان لمقارنتها للمخصص اذ دليل العقل لا ينفك اعتباره وكذلك العادة والواقع ولما اتى المص بهاته العبارة الجامعة لما اراده مما سبق شرحه ظهر له فيها اخيرا بعد ما ارتكبه فيها من التحرير اياها غير جامعة لان من جملة المخصصات المتصلة وفيها الغاية والشرط والصفة وكلها يشترط فيها الاتصال بالزمان فهي كما نخرج الاستثناء المطلوب اخراجه نخرج بقية المخصصات المتصلة المطلوب ادخالها فيصير التعريف غير جامع وهذا الخروج مبني على ان اشتراط المقارنة في الزمان شرط في سائر المخصصات المتصلة وهو الذي صرح به المازري وتبعه المص في شرح المحصول والاصفهازي (قوله فينبغي ان يوتى الخ) قد اتى به المص نفسه في العقد المنظوم وقد تقدم نقل عبارته في صدر المبحث

الكلام على الفصل التاسع

في لحن الخطاب وفجواه ودليله وتنبيهه واقتضاهه ومفهومه

هذا الفصل والذي بعده في المفهوم وهو قسيم المنطوق وعرف الشيخ ابن الحاجب المنطوق بما دل عليه التلظظ في محل النطق والمنهوم بما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وهو منقسم الى قسمين مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة وضابط الاول كما قال المص في شرح المحصول وغيره هو اثبات حكم المنطوق به للمسكوت وضابط الثاني هو اثبات تقيض حكم المنطوق به للمسكوت واعلم ان المازري في شرح البرهان ذكر عند الكلام على

الانفصال في الزمان فانها متصلة في الزمان فينبغي ان يوتى بعبارة تجمع هذه النقوض وتخرج الاستثناء وفيها عسر (الفصل التاسع في لحن الخطاب وفجواه ودليله وتنبيهه واقتضاهه ومفهومه فلحن الخطاب هو دلالة الاقتضاء وهو دلالة اللفظ التزاما على ما لا يستقل الحكم الا به وان كان اللفظ لا يقتضيه وضعا نحو قوله تعالى « فاوحيينا الى موسى ان اضرب صخرتك بعصا » « فاذنوا له » فاضرب فانفلتق وقوله تعالى « فاتيا فرعون » الى قوله تعالى حكاية عن فرعون قال الم نربك فينا وليدا تقديره فاتياه وقيل هو فحوى الخطاب والخلاف لفظي قال القاضي عبدالوهاب واللغة تقضي الاصطلاحين

هذا الفصل قال والكلام في هذا الفصل من ثلاثة اوجه احدها عن معاني
العبارات في هذا الباب والثاني نقل المناهب فيه والثالث سبب اختلاف
المناهب فلنسلك سبيل طريقه فنقول (اما) الكشف عن معاني العبارات
الناثرة في هذا الفصل بين اهل الاصول المتقدمين فيتها الكلام في هذا
الغرض بذكر ثلاثة اشياء الاول ذكر العبارات الجارية في هذا الفصل
والثاني ذكر معانيها والثالث ذكر الخلاف بين الاصوليين في بعض
العبارات هل هي باخلة في المفهوم او في المنطوق الغير الصريح وفي بعض
العبارات هل هي داخلة تحت مفهوم الموافقة او تحت مفهوم المخالفة مع
الاتفاق عني دخولها تحت جنس المفهوم واما بين الاول اعني عندها هي
عشرة مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ونحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل
الخطاب وتنبه الخطاب ومفهومه ودلالة الاقتضاء ودلالة الاشارة والايما وقد
عدها المازري في شرح البرهان اربعة فحوى الخطاب ومفهومه ولحنه ودليله
وقال ان طرائق الاصوليين اختلفت فمنهم من يقتصر على فحوى الخطاب
ودليل الخطاب يعني بالاول مفهوم الموافقة وبالثاني مفهوم المخالفة ومنهم
من سلك مسلك هؤلاء في هذا الاصطلاح وزاد قسما ثالثا وسماه لحنا وهو
ما علم من المحذوفات المقدرة ورجح الحجة المازري مسلك الفريق الاول
وقال وعندي ان الاولين انما لم يتشاكلوا بعد هذا قسما ثالثا كما صنع
هؤلاء لاجل ان الغرض في علم الاصول تعليم اصول ماخذ الاحكام
والاحكام منحققة فيما سمينا فحوى وفيما سمينا دليلا كما هو بين بخلاف
قولك ان اضرب بعصاك البحر من الامثلة التي مثلوا بها لهذا القسم فلا
يتعلق به حكم وما تعلق به من مثله الاخرى فمع تقدير المحذوف لا ينسور
فيه حكم فيقدر المحذوف موافقا له او مخالفا له الا ترى الى قوله تعالى فمن
كان منكم مريضا او على سفر فهذه جملة لو اقتصر عليها لم تند حكما وذلك
المحذوف المقدر الوجود هو من تمة الشرط فلننا ارى الاخيرين لم
يتعرضوا لعدده قسما آخر ومنهم من يجري على لسانه تسمية هذا الموافق
مفهوما ولحنا وفحوى اه وقد عدها المص هنا ستة وفي شرح المحصول سبعة

وقال بعد عدّها وهذه العبارات كلها اصطلاحات لعلماء الاصول المتقدمين
تركها الامام وقررها التبريزي حتى لا يجهلها من سمعها (واما بيان الثاني)
اعني ذكر معاني هاته العبارات فاقول اما مفهوم الموافقة فقد تقدم في صدر
الكلام معناه واما مفهوم المخالفة فكذلك واما لحن الخطاب فوقع في معناه
خلاف على ما يؤخذ من كلام اهل الاصول فليل معناه هو المفهوم المساوي
حكمه لحكم المنطوق ومثاله حرمة احراق مال اليتيم النال عليه نظر العلة
الحكم آية ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما فهو اي الاحراق المفهوم
مساو لتحريم الاكل المذكور كناية في الاية حيث اطلق الملزوم وهو انما
ياكلون في بطونهم نارا واريده لازمه وهو حرمة الاكل فهو في قوة الصريح
ووجه المساواة ان علة الحكم وهي الاتلاف فيهما على السواء وهنا المعنى
الذي ذكرناه سابقا للحن ذكره ابن السبكي وهو مبني على ما صرح به من
ان مفهوم الموافقة الذي دخل تحت اللحن يكون اولي ومساويا ويخص
المساوي باسم اللحن وقيل معنى اللحن هو المفهوم الذي حكمه اولي من
المنطوق وهنا هو الذي ذكره الشيخ ابن الحاجب واثار اليه المصن بقوله
وقيل هو فحوى الخطاب وهو مبني على حصر مفهوم الموافقة في الاولى
وهذا هو الذي يدل عليه كلام المصن ويسمى ذلك الاولى باسمين لحن
الخطاب وفحواه والمساوي يسمى مفهوم مساواة وهو واسطة ليس مفهوم
موافقة ولا مفهوم مخالفة ومثاله فلا تقل لهما اف فالضرب اولي من تحريم
التأفيف المنطوق لاشدية الضرب من التأفيف في الايناء وقيل معنى اللحن
فهم التعليل من اضافة الحكم الى الوصف المناسب ومثاله قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا فانه كما فهم وجوب القطع وهو المنطوق فهم كون
السارقة علة للحكم غير منطوق به وهنا المعنى ذكره الشيخ الغزالي في
المستصفي وعليه يكون اللحن مرادفا للايماء الذي سيذكر بيننا المعنى وقيل
هو دلالة اللفظ التزاما على ما لا يعلم الحكم الابنه وان كان اللفظ لا يقتضيه
وضعا نحو فواحيننا الى موسى ان اضرب بعصاك البحر فانقلب وهذا المعنى
حكاه المازري في شرح البرهان عن بعض الاصوليين وعبر عليه بما علم

من المجازوفات المقدرة و اشار الى هذا المعنى ابن عاصم في مبيع الاصول بقوله:
لحن الخطاب معمل للعلماء من ليس للظاهر منهم اتمى
لانه تقدير شيء قد جذف قام به المعنى و زال اذ عرف
وهو الذي صدر به المص هنا وقيل هو اثبات تقيض حكم المنطوق
به للمسكوت فهو مرادف على هذا المعنى لمفهوم المخالفة حكى هذا
المعنى المص في شرح المحصول نقلا عن القاضي عبدالوهاب وابي الوليد
الباجي ثم قال ان المعاني الاصطلاحية مناسبة للمعنى اللغوي لان فيهما
اشعار من غير تصريح وهو المعنى اللغوي واما فحوى الخطاب فهو المفهوم
الذي حكمه اولى من المنطوق فمعناه متحد مع اللحن على ما هو القيل
الثاني فيه واما دليل الخطاب فهو مفهوم المخالفة قال ابن عاصم في مبيع الاصول
فضل وما سماه من تقدا باسم الدليل في الخطاب وهو ما
يثبت للمسكوت عنه مطلقا تقيض حكمه به قد نطقا
فانه المفهوم ذو المخالفة ومالك حجج به من خالفه
والشافعي مثله قال به فخالف النعمان في مذهبه
واما تنبيه الخطاب فهو مفهوم الموافقة عند القاضي عبدالوهاب رالباجي
واما مفهوم الخطاب فهو مفهوم الموافقة واما دلالة الاقتضاء فهي المقدر الذي
لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يتوقف عليه المنطوق وتوقفه عليه
اما من حيث صدقه واما من حيث الصحة العقلية واما من حيث الصحة
الشرعية مثال الاول قوله عليه الصلاة والسلام كما في مسند الحافظ ابي
القاسم التميمي رفع عن امي الخطا والنسيان ولو لم يقدر الموءاخذة ونحوها
لكان كاذبا لانهما لم يرفعا وجعل المازري في المعلم من ذلك قوله عليه
الصلاة والسلام لذي اليمين كل ذلك لم يكن اي في ظني واعتقادي ومثال
الثاني حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضرار الوطاء اي حرمت عليكم
وطء امهاتكم لان الامهات عبارة عن الاعيان والحكم لا يتعلق بالاعيان بل
لا يعقل تعقلها الا بافعال المكلفين فاقضى اللفظ فعلا وصار ذلك هو الوطاء
من بين سائر الافعال بعرف الاستعمال كنا مثل الشيخ الغزالي لما توقف

عليه الصحة العقلية ثم قال ويقرب منه قوله واسأل القرية اي اهل القرية لانه لا بد من الامل حتى يعقل السوءال ومثال الثالث قول القائل اعتق عبدك عني فانه عند بعض العلماء يتضمن الملك للمتمس وان لم يتلفظ به لانه من ضرورة صحة المتلفظ به شرعا اذ لا يكون الولاء عنده الا للمعتق المالك واما مالك رحمه الله فانه لا يرى ذلك ويرى ان الولاء انتقل له بالسنة بدليل صحة العتق عن الميت وهو لا يملك واما دلالة الاشارة فهي دلالة اللفظ عن المعنى الذي لم يقصد من اللفظ بالذات ولا يتوقف عليه الصديق او الصحة وقال حجة الاسلام في معناها هي ما يتبع اللفظ من غير تحديد قصد اليه فكما ان المتكلم لم يفهم باشارته وحركته في اثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى اشارة فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد له ويتنبه به ومثاله فهم باب مدينة العلم سيدنا علي رضي الله عنه من قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله تعالى وحمله وفضاله ثلاثون شهرا ان اقل الحمل ستة اشهر ونهى سيدنا علي رضي الله عنه سيدنا عمر رضي الله عنه لما امر بجمع من ولدت لسته اشهر وبين له المستند فرجع سيدنا عمر لقوله وقال في هاته القضية لولا علي لهلك عمر ومثاله ايضا استدلال الشافعي رضي الله عنه في تنجيس الماء القليل بنجاسة لا تغيره بقوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده اذ قال لولا ان يقين النجاسة ينجس لكان توهمه لا يوجب الاستحباب ووقع خلاف في دلالة الاشارة المعبر عنها باشارة النص على حكم شرعي مستقل غير راجع الى المعنى الاصلي المقصود بالسوق فمن قائل بحجيتها كالشافعية والحنفية والامام مالك غير قائل بذلك وتحريم محل النزاع ان للكلام جهتين من حيث دلالاته على المعنى الاصلي المقصود بالسوق وثانيتها من حيث دلالاته على المعنى التبعية الغير المقصود بالسوق اما جهة المعنى الاصلي فلا اشكال في جهة اعتبارها في الدلالة على الاحكام واما من جهة المعنى التبعية فهل يصح اعتبارها في الدلالة على الاحكام من حيث يفهم منها معاني زائدة على المعنى الاصلي محل تردد واختلاف بين

العلماء فمنهم المصحح ومنهم المانع وجنح الشاطبي في الموافقات الى ان الصواب القول بالمنع وان ابيت الا اليسط واقامة وزن المسالة بالقسط فعليك بمراجعة المسالة الخامسة من النوع الثاني من كتاب المقاصد من الموافقات واما الايما فقال حجة الاسلام الغزالي في المستصفى هو فهم التعليل من اضافة الحكم الى الوصف المناسب كقوله تعالى ان الايراد لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم اي لبرهم وفجورهم وكذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وتجري الزانية والزاني فاجلدوا فانه كما فهم وجوب الجلد والقطع على السارق والزاني وهو المنطوق فهم كون السرقة والزنا علة للحكم وكونه علة غير منطوق به لكن سبق الى الفهم من اشارة اضافة الحكم الى الوصف هنا ملخص ما اطلعنا عليه في كتب الاصول من معاني هاته العبارات الدائرة في هنا الفصل واما بيان الثالث وهو الاختلاف في بعض العبارات بين اهل الاصول في اي جنس تدخل فحامل القول في ذلك انهم اختلفوا في بعض العبارات السابقة هل هي داخلة في المنطوق او هي داخلة في المفهوم وفي بعض العبارات هل هي داخلة في مفهوم الموافقة او في مفهوم المخالفة اما العبارات المختلف في دخولها تحت المنطوق او تحت المفهوم فهي دلالة الاقتضاء والايما والاشارة قليل انها داخلة في المنطوق الغير الصريح وهنا هو الذي صرح به الشيخ ابن الحاجب في مختصره وتبعه الجلال السبكي في جمع الجوامع وهنا الذي درجا عليه هو المشهور بين اهل الاصول وان قال السعد في الحواشي العضية غير مرتضى لصنيع مصنفه في هنا ما نصه والفرق بين المنطوق الغير الصريح والمفهوم محل تامل وعليه فلا تذكر في الكلام على المفهوم وقيل انها داخلة في المفهوم وهذا هو الذي يقتضيه كلام الشيخ الغزالي في المستصفى حيث ذكرها في الفن الثاني في المفهوم من القطب الثالث في كيفية استثمار الاحكام من ثمرات الاصول ولم يذكرها في الفن الاول في المنطوق من ذلك . بقطب وكذلك صاحب الحاصل ادخل دلالة الاقتضاء والاشارة في المفهوم وتبع صاحب المنهاج اصله وتبع المص الغزالي في دلالة الاقتضاء فلنا عددها في

فصل المفهوم واما الامدي فلم يجعل الثلاثة داخلة لا في المنطوق ولا في المفهوم ثم هي على فرض دخولها في المفهوم الظاهر من كلامهم وان لم اره منصوحا ويمكن استفادته من كلام المص هنا في الشرح انها واسطة بين مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما صرحوا بذلك في المفهوم المساوي عند من يحصر مفهوم الموافقة في الاولى واما بعض العبارات المختلف في دخولها تحت مفهوم الموافقة او تحت مفهوم المخالفة او هي واسطة فهي اللحن قليل انه داخل تحت مفهوم الموافقة وذلك على القليل الاول في معناه والثاني وقل انه داخل تحت مفهوم المخالفة وذلك على القليل الخامس في معناه الذي نقله المص في شرح المحصول عن القاضي عبد الوهاب والي الوليد الباجي واما على القليل الثالث والرابع فهو واسطة بين المفهومين لمساواته في الثالث الايما وفي الرابع لدلالة الاقتضاء اللذين هما واسطة وتنبية الخطاب هو داخل تحت مفهوم الموافقة عند القاضي وتحت مفهوم المخالفة عند غيره فتلخص ان لمفهوم الموافقة ثلاثة الفاظ باتفاق وواحد على خلاف فاما الثلاثة فهي فحوى الخطاب وتنبية ومفهومه واما اللفظ المختلف فيه فاللحن وان لمفهوم المخالفة لفظين واحد باتفاق وهو دليل الخطاب وواحد مختلف في دخوله وهو اللحن وان دلالة الاقتضاء والايما والاشارة واسطة بين المفهومين وهنا ابناء على راي من يرى دخولها في المفهوم ومثلها ما وافق معناها وهو اللحن بالمعنى الثالث والرابع هنا واما نقل المذاهب وسبب الاختلاف فسياتي ذكره في موضعه من الباب الحادي عشر من هذا الكتاب (قوله هو مفهوم المخالفة الخ) وقع خلاف بين العلماء في الاحتجاج بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على الاحتجاج بمفهوم الموافقة الذي هو دلالة النص عند الحنفية ولم يخالف في ذلك الا بعض اهل الظاهر كما فانه المازري في شرح البرهان فاعتبره مالك والشافعي وبعض اصحابنا ونقله عن مالك غير واحد وانكر المازري في شرح البرهان سببا اعتبار مفهوم المخالفة الى مالك وقال ما استدلوا به على قوله به من انه استدل على ان الخليل لا توء كل بقوله تعالى والخليل والبغال والحمير لتركبوها وزينه

وقال الباجي دليل الخطاب هو مفهوم
المخالفة وهو اثبات تقيض حكم

فذكر منافعها من ركوب وزينه ولم يذكر الاكل فقيه نظر لاحتمال ان يكون
تعلق بالاية لاجل انها وردت مورد الامتنان فلو كان الاكل مباحا لا متن
به لانه من اعظم النعم التي يمتن بها فلا يكون هنا الاستدلال منه اقتصارا على
ان المسكوت عنه بخلاف المنطوق لاجل هاته القرينة التي اشرنا اليها
واعبر مفهوم المخالفة ايضا الشيخ ابو الحسن الاشعري وغيرهم واحجوا
على ذلك بمسالك تسعة ونفاه الحنفية باقسامه في كلام الشارع كما صرح
بذلك الكمال ابن الهمام في تحريره ونفاه ابو حنيفة في الشرع وغيره .
وغيره وبذلك قال قوم من الشافعية منهم حجة الاسلام الغزالي فقد نقل
ادلة من نفاه وهي اربعة وايدها ونقل مسالك من اثبت وزيفها وسبسطها .
لك عند تعرض المص في الباب الحادي عشر في بيان الخطاب اني بعض ادلة
من اثبت مفهوم المخالفة واعلم ان من يقول بمفهوم المخالفة يقول انه لا
يتحقق وتوجد حقيقته فيترتب على ذلك الاحتجاج به الا بشروط الاول ان لا
يكون المسكوت ترك الخوف بسبب ذكره بالموافقة فلا يكون المفهوم ح
معتبرا لان الباعث على التخصيص ثابت مثال ذلك قول قريب العهد بالاسلام
لعبدته بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوف
ان يتهم بالنفاق ونحو الخوف الجهل بحكم المسكوت نحو قولك في الغنم
السائمة زكاة وانت تجهل حكم المعلوقة ولا يخفى ان الجهل والخوف انما
يتصوران في غير الله تعالى الثاني ان لا يكون المذكور خرج للغالب فان خرج
لم يحتج به كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب
كون الربائب في حجور الازواج اي في تربيتهم فلا تدل الاية على انها اذا
لم تكن في الحجر لا تكون محرمة وهذا هو مذهب جمهور العلماء وحكي
الجلال المحلي عن الغزالي فيما يحكيه عن داود ان البعيدة عن الزوج لا تحرم
عليه ونحوه حكى ابن عطية عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه وما حكاه
عن امام الحرمين انه ذكر في النهاية عن مالك ان الربيبة الكبيرة وقت زواج
الام لا تحرم وقوله ان مالكا لم يستمر عليه قال عليه المحقق حلولو في الضياء
اللامع لا اعرف لاهل المذهب نقلا ثم اعلم ان الوصف اذا خرج مخرج

الغالب ظاهر كلام المصنف في هذا الكتاب كما سيأتي في الباب الحادي عشر وفي الذخيرة انه لا يحتج به اجتماعا وهو غير صحيح لثبوت الخلاف عن الامام وعز الدين فقد نقل ولي الدين عن عز الدين ان القاعدة تقتضي ما كان السانفي وان الوصف اذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم بخلاف ما اذا لم يكن غالبا لان الوصف الغالب عن الحقيقة تستقل العادة بثبوته لتلك الحقيقة ولا يكتفي المتكلم بدلالة العادة فاذا ذكره فانما يذكره ليدل على سلب الحكم عما عداه فاذا لم تكن عادة فقد يقال ان غرض المتكلم بتلك الصفة افهام السامع لثبوتها لها ته الحقيقة واجاب عن ذلك المصنف بان الوصف اذا كان غالبا كان ملازما لتلك الحقيقة في الذهن فذكره اياه مع الحقيقة عند الحكم عليها اما هو لحضوره في ذهنه لالتخصيص الحكم به بخلاف غير الغالب الثالث من الشروط ان لا يكون المذكور صرح به لسوءال عنه كما لو سئل صلى الله عليه وسلم هل في الغنم السائمة زكاة فقال في الغنم السائمة زكاة الرابع ان لا يكون المذكور لاحدثة تتعلق به كما لو قيل بحضرة صلى الله عليه وسلم لفلان غنم سائمة فقال ما سبق الخامس ان لا يكون المذكور للجمل بحكمه دون غيره كان خاطب صلى الله عليه وسلم من جبل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال ما سبق وباجملة فالضابط في ذلك كما قال الامدي انه لا يتحقق فيحتج به الا حيث لم يظهر للتخصيص بالذكرة فائدة غير نفي الحكم عما عدى المذكور وبهذا ظهر اندفاع ما ذكره صدرا لشريعة في توضيحه حيث ذكر اربعة شروط مما ذكرها ثم قال ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق يتحيز فان شيئا من الاربعة المذكورة لا توجد في هذا المثال ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه الخ ما ذكره من مادة النقض ووجه الاندفاع ظاهر وانما كان شرط تحقق مفهوم المخالفة انتفاء فائدة للتخصيص بالذكر كالا مورد السابقة وغيرها لانها فوائد ظاهرة وهو فائدة خفية فاخر عنها (قوله وهو عشرة انواع الخ) قال ابن عاصم في مبيح الاصول فصل وذا المفهوم في تسع ورد في الشرط والعللة ثم في الماد

المنطوق به للمسكوت عنه وهو عشرة
انواع مفهوم العلة نحو ما اسكر فهو

والوصف والغاية والزمان ثم في الاستثناء والمكان
والحصر الخ ولم يذكر العاشر وهو مفهوم اللقب لضعفه والحقه بعد
بقوله . وزيد للدقاق مفهوم اللقب الخ وقال المازني في شرح البرهان وحصر
الشافعي مفهوم المخالفة في خمس وجوه فذكر الحد والعدد والصفة والزمان
والمكان فإشار أبو المعالي إلى أن العبارة عن جميعها بالصفة يعم هذا التفصيل
الذي فصله لأن المعدود والمحدود موصوفان بعدهما وحدهما وظرف الزمان
والمكان يقدر فيهما الصفة فإذا قلت زيد في النار فالمراد كائن في النار
وإذا قلت القتال يوم الجمعة فالمراد واقع فيها والكون والوقوع وصفان أه
وأما عبر من عبر عن كل نوع منها باسم على هذا لرفع اللبس كما في
الضياء وإلى هنا يشير الجلال السبكي في جمع الجوامع بقوله وهو أي مفهوم
المخالفة صفة (قوله نحو قوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم الخ) روى
الحديث بتقديم السائمة على الغنم وتأخيرها ومعناه ثابت في حديث البخاري
وهو وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة الخ
وعلى كلا الروايتين يستشهد به في هذا المقام لأن أخذ مفهوم الصفة لا فرق
فيه بين تقديم الصفة وتأخيرها وأما لو اقتصر على مجرد السوم وقيل في السائمة
زكاة أن روي فليس من الصفة على ما استظهر ابن السبكي لاختلال الكلام
بدونه فليس القصد به ح التقييد حتى يعتبر له مفهوم وقيل أن مجرد السائمة
من الصفة لدلالته على السوم الزائد على النوات ويؤخذ من كلام ابن السمعاني
أن الجمهور على الثاني حيث قال الاسم المشتق كالمسلم والكافر يجري
مجري المقيد بالصفة عند الجمهور وتبنى الخلاف على أن المقيد مجرد الصفة
أو مجموع الأمرين وعلى هذا المبني فرع المص الفرع الثاني من السائمت
الحادي عشر في دليل الخطاب وهو أن المنفي عن محليه الزكاة في المثاليين
الأوليين هل هو غير سائمة الغنم فقط وهو معلوق الغنم بناء على
اعتبار الأمرين أو غير مطلق السوائمت وهو معلوق الغنم وغير الغنم بناء على
اعتبار مجرد الصفة والأول رجحه الإمام الرازي وغيره وإلى هذا أشار ابن
السبكي بقوله وهل المنفي غير سائمتها أو غير مطلق السوائمت قولان (قوله

حرام ومفهوم الصفة نحو قوله عليه
الصلاة والسلام في سائمة الغنم الزكاة

والفرق الخ) هنا الكلام اني به جوابا عن سؤال مقدر كما ذكره المص بعد في الشرح وحاصل السؤال ان في الجمع بين مفهوم العلة ومفهوم الصفة تكرارا لان علل الاحكام صفات فاجاب بان بين العلة والصفة عموما وخصوصا مطلقا والصفة اعم والجمع بين الشئين الذين بينهما العموم والخصوص المطلق ليس من التكرار لان بزيادة العام فالصورة الذي عم بها يرفع التكرار ويان ذلك ان قولك في الغنم السائمة زكاة فالصفة في هذا المثال وهي السوم ليست علة لهذا الحكم والا لوجب في الوحشي وانما وجبت لنعمة الملك وهي مع السوم اتم منها مع العلف فالصفة في هذا المثال ليست علة بل متسمة للعلة فانفردت الصفة عن العلة وضح ان يقال كل علة صفة وليست كل صفة علة (قوله ومفهوم الغاية الخ) اختلف في الغاية فقيل منطوق اي بالاشارة وهو مذهب القاضي ابي بكر وقيل مفهوم وهو الذي عليه الجمهور وهو الحق (قوله ومفهوم الحصر الخ) سيأتي تفصيله في الفصل بعدهنا (قوله ومفهوم الزمان الخ) مثل لهذا النوع بقوله تعالى الحجم اشهر معلومات وقال المص في الذخيرة قوله تعالى الحجم اشهر معلومات مبتدأ وخبر فيجب ان يرجع لعين واحدة والاشهر زمان والحكم ليس بزمان فتعين حذف احد مضافين تقديره زمن الحج اشهر معلومات او الحجم ذو اشهر معلومات فيتحد المبتدأ او الخبر في الزمان او الفعل ثم المبتدأ يجب ان يكون محصورا في الخبر فيجب انحصار الحكم في الاشهر فيكون الاحرام قبلها غير مشروع وهو قول الشافعي وجوابه ان الاحرام عندنا شرط لانه نية الحكم المميزة له والمميز يجب ان يكون خارجا عن حقيقة الماهية فيجوز تقدمه ويكون المحصور في الاشهر هو المشروط (قوله ومفهوم المكان الخ) مثله الفهري بقوله تعالى واتم عاكفون في المساجد وقال في الضياء واختلف الفقهاء في اشتراط الاعتكاف في المساجد لان كون الظاهر عدم اخذ الاشتراط من الآية لان الحكم انما خرج في سياق فلا يفتح به في غيره على الصحيح ومثل ولي الدين مفهوم الحال بالآية والمعنى لا تباشروهن حالة العكوف في المساجد (قوله ومفهوم العدد الخ) فرق تقبي الدين وتاج الدين السبكي بين مفهوم العدد ومفهوم المعدود فان العدد شبه

والفرق بينهما ان العلة في الثاني الغنى والسوم مكمل له وفي الاول العلة عين المذكور ومفهوم الشرط نحو وان كن اولات حمل ومن تظهر صحت صلاته ومفهوم الاستثناء نحو قام القوم الا زيدا ومفهوم الغاية نحو اتوا الصيام الى الليل ومفهوم الحصر نحو انما الماء من الماء ومفهوم الزمان نحو سافرت يوم الجمعة ومفهوم المكان نحو جلست امام زيد ومفهوم العدد نحو قوله تعالى « فاجلدوهم ثمانين جلدة » ومفهوم

الصفة لان قوله في خمس من الابل شاه في قوة قولك ابل خمس ثيابه واما مفهوم المعدود فنحو قوله عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان ودمان ولم يذكر فيه امرا رائنا يفهم منه انتفاء الاحكام عما عداه فصار كاللقب (قوله ومفهوم اللقب الخ) قال المازري لم يقل بهذا النوع من مثبتي دليل الخطاب الا بن خويز منناد من اصحابنا والدقاق من اصحاب الشافعي اه وكنا قال به الصيرفي من الشافعية وبعض الحنابلة وهو التعليق على مجرد اسماء الذوات نحو على زيد حج اي لا على عمرو ويلحق باسماء الذوات اسماء الاجناس نحو في النعم زكاة على ما نقله المص على التبريزي قال المازري واشير اني ان مالكا رضي الله عنه يشبهه لاجل استدلاله في المدونة على ان الاصلية اذا ذبحت ليلا لا تجزي بقونه تعالى ليدنروا اسم الله في ايام معلومات على ما رزقهم من بيمه الانعام وقال في المدونة فذكر الايام ولم يذكر نبيالي اه وجعله ابن رشد في المقدمات من مفهوم الزمان وقال المصنح في ووفه في الفرق الحادي ونستين ما حاصله الفرق بين مفهوم اللقب لم يقل به الا الدقاق وبين غيره قال به جمع كثير كما لك الشافعي وغيرهما ان مفهوم اللقب تعين الحكيم على اسماء الاعلام وما الحق بها من اسماء الاجناس والعلم نحو اكرم زيدا او اسم الجنس نحو زك عن الغنم لا اشعار فيه بالعلة لعدم المناسبة بخلاف مفهوم الصفة ونحوه فيه راحة التعليل واذا كانت هذه الاشياء مشعرة بالنسب عند المتكلم بها والقاعدة ان عدم العلة علة لعدم المعلول فيلزم في صورة السكوت عنه عدم الحكم لعدم علة الثبوت فيه ولما لم يكن للاعلام والاجناس اشعار بالعلة فلا يكون عداه من صورة السكوت علة لشيء لانه ليس عدم علة فلا يلزم عدم الحكم في صورة السكوت عنه اه ثم اعلم ان هاته الانواع المذكورة بدليل الخطاب مرتبة في القوة فاعلى المفاهيم مفهوم الحصر بالنفي والاستثناء نحو لا عالم الا زيد ويليه الغاية لقوتها حتى قيل انها منطوق وفي رتبة الغاية انما ويليه الغاية الشرط فضعفه بالنسبة اليها اذ لم يقل احدا انه منطوق ويليه الحصر بضمير الفصل ويليه الصفة المناسبة كالغنم العفراء اي يعلو بياضها حمرة للقول بانها منطوق ويليه

اللقب وهو تعليق الحكم على مجرد اسماء الذوات نحو في الغنم الزكاة وهو اضعفها وتنبية الخطاب هو مفهوم الموافقة عند القاضي عبد الوهاب وكلاهما فحوى الخطاب عند الباجي فيترادف تنبيه الخطاب وفحواه ومفهوم الموافقة لغنى واحد وهو اثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الاولى كما ترادف مفهوم المخالفة ودليل الخطاب

مطلق الصفة ويليه العدد وفائدة هذا الترتيب تظهر عند التعارض فاذا تعارض مفهوم الغاية والشرط قدم الاول وكذا اذا تعارض مفهوم الشرط والصفة قدم الشرط وقس الباقي وسياتي الحديث على التعارض في الباب الثامن عشر في انتعاض والترجيح وتبسط هنالك (قوله ومفهوم الموافقة نوعان الخ) والنوعان الاول منهما اثباته في الاكثر اي الاشد فان الضرب المفهوم تحريمه من الالة اكثر واشد في الابداء من المنطوق وهو التايف والثاني ان يكون اقل كمية من المنطوق به بحيث يكون داخلا فيه وهذا كالدينار فانه داخل في القنطار فاذا وصفوا باداء القنطار فاداء الدينار لولى واختلفوا في مفهوم الموافقة فكثير من العلماء ومنهم المصبي هنا وكثير من علماء الحنفية انه مفهوم ليس بقياسي ولا منطوق وقيل دلالة قياسه اي بطريق القياس الاولى او المساوي المسمى بالجلي وهذا مذهب الشافعي والامامين امام الحرمين والامام الرازي قال المازري في شرح البرهان ورد هذا بان سامع هذا الخطاب يفهم منه النهي عن الضرب وان لم ينظر في طرق القياس ويوءر بذلك وان لم يوءر بالتعبد بالقياس وقيل لفظيه بطريق المنطوق فقال الغزالي والامدي من قائلتي هذا القول فهمت من السياق والقرائن لا من مجرد اللفظ فلولا دلالتها في اية الوالدين على ان المطلوب بها تعظيمهما واحترامهما ما فهم منها من منع التايف منع الضرب اذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبده لا تشتم قلانا ولاكن اضربه فبي عندهما مجازية من اطلاق اسم الاخص على الاعم فقد اطلق اللفظ الدال على المنع من التايف في اية الوالدين الذي هو الاخص واريد المنع من الابداء الذي هو اعم وقرينة هذا التجوز المنام وقيل نقل اللفظ الدال على الاخص الى الاعم عرفا فصار يفهم من النبي عن التايف النهي عن الضرب في العرف بلا قرينة فتلخص ان القائلين بان دلالة المفهوم لفظية اختلفوا فقيل انها مجازية وقيل حقيقة عرفية وعليهما فتكون حرمة الضرب من منطوق الاية لا من مفهومها (قوله فلذلك قال القاضي عبد الوهاب الخ) اي ولاجل كون اللحن في اللغة افهام الشيء من غير تصريح الموعذن بالخفاء قال القاضي عبد الوهاب ان اطلاق اللحن اصطلاحا على المعنيين

وتبنيه ومفهوم الموافقة نوعان احدهما اثباته في الاكثر نحو قوله تعالى « فلا تقل لهما اف » فانه يقتضي تحريم الضرب بطريق الاولى وثانيهما اثباته في الاقل نحو قوله تعالى « ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوءده اليك » فانه يقتضي ثبوت امانته في الدرهم بطريق الاولى (لحن الخطاب اصله في اللغة افهام الشيء من غير تصريح ومنه قوله تعالى « ولتعرفنهم في لحن القول » اي في فلتات الكلام من غير تصريح بالنفاق ولذلك قال المامون : ايها الناس لا تضمرنا لنا بغضا فانه والله من يضر لنا بغضا ندركه في فلتات كلامه وصفحات وجهه ولحات عينه . ومن ذلك قول الشاعر

وحديث الذا وهو ما .
يشتهي الناعتون يوزن وزنا
منطق صائب وتلحن احيا .
نا واحلى الحديث ما كان لحننا
اي تعريضا وتشويقا من غير
تصريح وقال ابن دريد اللحن
الفتنة ومنه قوله عليه الصلاة والسلام
ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته
من بعض اي افطن لها قال ابن
يونس : ذكر اهل اللغة اللحن
باسكان الحاء انه الخطا وبفتحة
الصواب وقال عبدالحق في النكت
اللحن من اسماء الاضداد للصواب
والخطا فلذلك قال القاضي عبد الوهاب
هنا . اللغة تقتضي الاصطلاحين .
واما دلالة الاقتضاء فعننا ان المعنى
يتقضاها لا اللفظ حتى قال جماعة
في ضابطها انها دلالة اللفظ على ما
يتوقف عليه صدق التكلم فان قوله
تعالى « فاتلق » انما ينتظم
بالاضمار المذكورة وكذلك قوله
تعالى « واني مرسل اليهم بهدية

اعني اطلاقه على دلالة الاقتضاء وهي المحذوف الذي يطلبه المعنى وعلى فحوى الخطاب الذي حكمه اولى من المنطوق موافق للغة لوجود الخفاء في المعنيين الاصطلاحيين كما لا يخفى (فوله لا يتقاضاها منطوق ولا مفهوم الخ) يوءخدمتان دلالة الاقتضاء واسطة بين المفهومين اعني مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وان دخلت في المفهوم بالمعنى اللغوي المقابل للمنطوق في العبارة وهذا الماخوذ هو الذي يقتضيه ذكره لدلالة الاقتضاء في هذا الفصل الذي تحدث فيه على المفهوم ويمكن ان يجري كلامه على ما قاله الامدي من ان دلالة الاقتضاء ليست داخلة في المنطوق ولا في المفهوم لآكن السياق لا يساعد (قونه احتراز مما توهمه الشيخ ابن ابي زيد الخ) اصل الاستدلال لابن عبد الحكم والرد الذي ذكره المص هنا وفي فروقه في الفرق الموفى ستين اصله للمازري في شرح التلقين كما نقل ذلك العلامة ابن ناجي في شرح المدونه في كتاب الجنائز ونصه واستدل ابن عبد الحكم على وجوبها بقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا قال اللخمي وليس بحسن لان النهي عن الشيء امر بوضه اذا كان له ضد واحد كالنهي عن الفطر امر بالصوم والامر بالصوم نهي عن الفطر وليس كذلك اذا كان له اضداد فزدد المنع من الصلاة على المنافقين اباحة الصلاة على المؤمنين والنسب والوجوب فليس له ان يحمل الصلاة على الوجوب دون الاباحة والنسب الا انه لم تختلف الامة ان الناس ما مورون بالصلاة على موتاهم وانهم لا يسعهم ترك ذلك المازري وهذا الذي قاله هفوة لا يقع فيها حاذق يعلم الاصول ولا كنه حفظ منه اشياء ربما وضعها في غير محلها ولقد كنت خاطبتهم في مواضع منها فرايته انحرف فيها عن اغراضها اصلها فربما اظهر قبولاً لذلك وربما استقله ومن المواضع هذا فانه مثل مرة الضد بنقيض الفعل ومرة بنقيض الحكم فالاولى من قاعدة الامر بالشيء نهي عن ضده والثاني من قاعدة المفهوم وشرط الاول اتحاد متعلق الحكمين فيوءخذ بها من النهي عن الصلاة عن المنافقين الامر بضد الصلاة بالنسبة اليهم كالجلوس والكلام والاضطجاع ونحوه مما ينافي الصلاة والثاني تعدد المتعلق ومسالتنا من الثانية لا من

فناظرة به يرجع المرسلون « الى قوله تعالى « فلما جاء سليمان » فمجيء الرسول الى سليمان عليه الصلاة والسلام فرع ارساله فيتعين ان يضرر فارسلت رسولا فلما جاء سليمان فلذلك قالت ان المعنى يقتضيه دون اللفظ بخلاف دليل الخطاب وفحواه اللذين هما مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة اللفظ يتقاضاهما بمفهومه بخلاف المثل المذكورة لا يتقاضاها منطوق ولا مفهوم بل المعنى فقط وانتظامه . وقوى الخطاب معناه مفهومه تقول فهت من فحوى كلامه كذا اي من مفهومه فوضع العلماء ذلك لمفهوم الموافقة فهذه الالفاظ وضعها بازاء هذه المعاني المذكورة ههنا اصطلاحى لا لغوي وقولي في مفهوم المخالفة انه اثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه احتراز عما توهمه الشيخ ابن ابي زيد وغيره فاستدلوا بقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا على وجوب الصلاة على اموات المسلمين بطريق المفهوم وقالوا مفهوم التحريم على المناققين الوجوب في حق المسلمين وليس كما زعموا فان الوجوب هو ضد التحريم والحاصل في المفهوم انما هو سلب ذلك الحكم المرتب في المنطوق وعدم التحريم اعم من ثبوت الوجوب فاذا قال الله تعالى حرمت عليكم الصلاة على المناققين فمفهومه ان غير المناققين لا تحرم الصلاة عليهم واذا لم تحرم جاز ان تباح فان النقيض اعم من الضد وانما يعلم الوجوب او غيره بدليل منفصل فلذلك يتعين ان لا يزداد في المفهوم على اثبات النقيض ويعرض بين مفهوم العلة والصفة جواب عن سؤال مقدر وهو ان علة الاسكار صفة فقولي بعد ذلك مفهوم الصفة تكرار بغير فائدة فاردت ان

الاولى واليه اشار الشيخ محمد والبغداديون وتقرير تعقبه على القواعد ان مقتضى المفهوم ثبوت نقيض الحكم المنطوق به له ونقيض النهي اعم من الوجوب والندب والاباحة لايقال الاباحة منفية اجماعا فتعين الطلب لانه تمسك بالاجماع والمدعى النقص وحده ولان الطلب اعم من الوجوب وهو المدعى اه ببعض بيان فهذا الكلام صريح في ان اصل الاستدلال لابن عبد الحكم وفي ان الرد الذي ذكره المصن امله للمازري وملخصه ان الاستدلال بالاية على الوجوب مبناه اهمال ما تقتضيه قاعدة مفهوم المخالفة من اثبات نقيض الحكم المنطوق به للمسكوت لا الضد هنا وقد نقل عالم الديار التونسية الذي اشتهر بالعلم والصلاح في جميع الاقطار والنواحي شيخ الشيوخ سيدي ابراهيم الرياحي في حواشيه على شرح الفاكي كلام الشهب المصن في الفروق في قاعدة اخذ مفهوم المخالفة من انه اثبات النقيض لا الضد وردة على الشيخ ابن ابي زيد وهو طبق ما هنا وقال بعده وهو كلام نفيس الا ان اعتراضه على الشيخ ابن ابي زيد غير صحيح وذلك لان الشيخ لم يسلك الا طريق اثبات النقيض في مفهوم النهي ونقيض النهي هو الامر وعكسه كما ان نقيض الايجاب هو السلب وعكسه وان كان التناقض في الاصطلاح المنطقي خاصا بالخبر فقد يطلق عندهم النقيض على الرفع فيقولون نقيض كل شيء رفعه وح يكون مفهوم لا تصل على المناققين صل على غيرهم ولا نزاع انهم المؤمنون مع ان الامر للوجوب حقيقة وذلك عين ما قاله الشيخ وليس مفهومه عدم تحريم الصلاة على المؤمنين كما زعمه القرافي وانما ذلك مفهوم حرمة الصلاة على المناققين وهو ليس معنى الاية ولا ساريا له ولو كانت العبارتان متساويتين كما يتبادر الى الذهن بدون امعان النظر لكان حرمة كذا امر بضده كما ان النهي عن الشيء امر بضده على ما علم في علم الاصول والتالي ضروري البطلان فالعبارتان غير متساويتين فليس مفهوم احدهما هو مفهوم الاخرى ويؤيد استنباط الشيخ قاعدتان اخريتان احدهما ما تقدمت الاشارة اليه من ان النهي عن الشيء امر بضده وقد نهت الاية عن الصلاة على المناققين فتكون امرا بالصلاة على غيرهم والتضاد كما يكون بحسب النوات

يكون بحسب المتعلق كما هنا فليتأمل وثانيهما القاعدة المشهورة عند أهل
البلاغة الموصى بالمحافظة عليها وهي أن مصب الاثبات والنفي والامر والنهي
هو القيد الذي اشتمل عليه الكلام ولا شك أن القيد هنا هو منهم فيكون
المعنى صل على احد منهم وقد علم أن الامر للوجوب حقيقة وأن غير المناقذين
هم المؤمنون وذلك عين ما قاله الشيخ وبهذا التحقيق تبين لك جزالة نظره
وأنه بحق ما كان يلقب بمالك الصغير وأن اعتراض القرافي عليه أما قصور
أو تقصير والله سبحانه وتعالى اعلم اه كلام الشيخ في العاشية ولي فيه توقف
من وجوه أما أولا فقول الشيخ وتقيض النهي هو الامر الخ قد يقال ان تقيض
النهي في الاصطلاح هو لا يبي فيصدق بالثلاثة الوجوب والندب والاباحة
وانما قال الشيخ ان تقيض النهي هو الامر وذلك لجمله النهي بمثابة النفي
والامر بمثابة الاثبات كما يشير إليه آخر كلامه وفي هذا الجمل توقف واما
ثانيا فقوله احلها ما تقدمت الاشارة إليه من ان النهي الذي في تحرير
كلامه على هاته القاعدة توقف لما سمعت سابقا من رد اللخمي له بأن محل
القاعدة اذا كان نهضدا ما اذا كان لها ضداد كما هنا فلا ولان هاته القاعدة تقتي
اتحاد متعلق الحكمين كما قال المازري وفي هذا المقام متعلق الحكمين
متعدد فلا يخرج عن القاعدة القاضية بالاتحاد بل يخرج على قاعدة المفهوم
المقتضية للتعدد الموافقة الموجود في الواقع من التعدد واما ثالثا فقوله
ان مصب الاثبات والنفي والامر والنهي الخ فيه توقف ايضا اذ المصرح به
هو الاثبات والنفي وما الامر والنهي فلم يوجد التصريح بذلك في عباراتهم
ويمكن ان يقال ان الشيخ حمل الامر على الاثبات لان مدلوله يرجع له والنهي
على النفي لانه كذلك وفي هذا الحمل وقفة فالحاصل ان الذي اتصر به
الشيخ لتصحيح احتجاج الشيخ ابن ابي زيد لا يخفى ما فيه من الضعف وان
الشيخ في غالب الظن ليس عنه براض كما يوعدن بذلك ان في اكثر نسخ
العاشية في هذا المحل بياض والذي يظهر لي في الجواب عن الشيخ ابن ابي
زيد هو ان يقال ان استشهاده مبني على ان الماخوذ في مفهوم المخالفة هو
اثبات خلاف الحكم المنطوق به للمسكوت عنه وهو الذي عبر به جمهور

الاصوليين في هذا المقام ومنهم الجلال السبكي في جمع الجوامع حيث قال
وان خالف فمخالفه ولا شك ان الخلاف بالمعنى اللغوي اعم من النقيض وال ضد
وفي هاته الاية ياخذ الضد ل يتم المقصود من الاستشهاد على الوجوب واما اخذ
خصوص النقيض في مفهوم المخالفة فلم ار من صرح به الا الشهاب المص وهو
تابع في ذلك للمازري كما سبق وتبعه ابن عاصم في مبيع الاصول حيث يقول
فصل وما ساء من تقدما باسم الدليل في الخطاب وهو ما
يثبت للمسكوت عنه مطلقا نقيض حكم ما به قد نطقا
فانه المفهوم ذو المخالفة ومالك حج به من خالفه
وتبع الشهاب العلامة الشيخ السنوسي فقد صرح بذلك في شرح مسلم
واعترض بذلك على الابي حيث اعتبر الضد فيه والزم الامام عياض
التعارض في كلامه باعتبار ذلك فارجع الى شرح حديث من كان يؤمن
بالله واليوم الآخر فليقل خيرا او ليصمت من صحيح مسلم وقد صرح الابي
باعتبار النقيض في المفهوم في شرح مسلم في الكلام على الصلاة على الميت
موافقا للمازري وعياض فارجع اليه وصرح به ايضا الكمال ابن الهمام من
الحنفية في تحريره والى ما قلناه تشير عبارة الشيخ الصعيدي في حواشي
الكفاية في باب صلاة الجنائز حيث قال ودليل الوجوب مفهوم قوله تعالى ولا
تصل الاية بناء على ان الذي يفيد المفهوم ضد حكم المنطوق وهو وجوب
الصلاة على المؤمنين لا نقيض الحكم المنطوق به وهو عدم حرمة الصلاة على
المؤمنين اه وان كان في بنائه الاستشهاد بالاية على ان المعتبر في مفهوم
المخالفة هو الضد القاضي بان هناك من يعتبر في مفهوم المخالفة الضد بحث
وذلك لان المصريح به هو اعتبار الخلاف الذي هو اعم من النقيض
وال ضد لا خصوص الضد وبناء الاستشهاد على اعتبار احد مشمولي الخلاف
وهو الضد يتم به المقصود كما لا يخفى على احد وان قلت هنا من كلامه
مراد فلا ايراد (قوله وفي كون الاستثناء من باب المفهوم اشكال الخ) تقرير
هذا الاشكال ان يقال قد تقرر ان دلالة المفهوم من باب دلالة الالتزام
والاتصاف بالعدم في المخرج في الاستثناء مدلول عليه بالمطابقة لا بالالتزام

ابن بالفرق المذكور ان الصفة قد
تكون متممة للعلة لا علة فهي اعم
من العلة فان الزكاة لم تجب في
السائمة لكونها تسوم والا لوجب
الزكاة في الوحوش وانما وجبت
لنعمة الملك وهي مع السوم اتم منها
مع العلف . وفي كون الاستثناء
من باب المفهوم اشكال من جهة ان
الا وضعت للاخراج فينبغي ان يكون
الاتصاف بالعدم في المخرج مدلولا
بالمطابقة فلا يكون مفهوما لان المفهوم

وذلك لان الاوضعت للاخراج وح فيكون الاستثناء من قبيل المنطوق لا المفهوم (قوله وجوابه الخ) حاصل الجواب منع كون الاتصاف بالعدم في المخرج مدلولاً عليه بالمطابقة حتى يستشكل كون الاستثناء من المفهوم بل هو مدلول عليه بدلالة العقل وببانه هو ان يقال ان الذي تقتضيه الا هو الاخراج من المنطوق واما الدخول في العدم فغير لازم من الاخراج وانما دل عليه بدلالة العقل على ان التقيضين لا ثالث لهما فاذا اخرج شيء من احدهما ادخل في الاخر (قوله وكذا القول في مفهوم الغاية الخ) الاستشكال المقرر في كون الاستثناء من قبيل المفهوم قد قرره في الغاية وتقريره ان تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على ان ما بعدها خلاف ما قبلها بالاتصاف بالعدم في المخرج بالغاية مدلول بالمطابقة فلا يكون مفهوماً بل يكون من قبيل المنطوق فلذا قال القاضي في التقريب انه من قبيل المنطوق وصرح ذلك صاحب البدائع من الحنفية فقال هو عندنا من قبيل دلالة الاشارة لا المفهوم والجواب عن هذا الاشكال هو الجواب السابق وهو ان يقال لا نسلم ان الغاية موضوعة للدلالة على ان ما بعدها خلاف ما قبلها بل هي موضوعة لمجرد الاخراج وكون ما بعدها خلافاً انما استفيد من دليل العقل كما سبق شرحه في من قبيل المفهوم ولذا اختار المحققون من المتأخرين كونها من قبيل المفهوم قال الجلال السبكي في جمع الجوامع مسالة الغاية قيل منطوق والحق مفهوم الخ (قوله فعلى هذا يكون منطوقاً الخ) قال المصنف في شرح المحصول تنبيه القول بان الحصر يدل على السلب بطريق المفهوم يتوقف على ان ما في انما ليست للنفي بل المجموع وضع لثبوت الحكم للمنطوق وسلبه عن السكوت واذا قلنا انها للنفي كان النفي مدلولاً بمطابقه لا مفهوماً بطريق الالتزام لان دلالة المفهوم من باب دلالة الالتزام اه وتفصيل المقام يقال وقع خلاف في انما اولاهل تفيد الحصر او لا تفيد فالتذي صرح به الامح وابو حيان انها لا تفيد لانها ان الموكده وما الزائدة فلا تفيد النفي المشتمل عليه الحصر وعلى نفي افادة الحصر ورد حديث مسلم انما الربا في النسبها ذر بالفضل ثابت اجماعاً ومن كان يجوز ربا لفضل كابن عباس رضي الله عنه فقد رجع لما

هو من باب دلالة الالتزام وجواب هذا السؤال ان الا وضعت للاخراج من المنطوق ولا يلزم من ذلك دخول المستثنى في عدمه باللفظ بل بدلالة العقل على ان التقيضين لا ثالث لهما وحينئذ يتعين من الخروج من احدهما الدخول في الاخر اما لو فرض لهما ثالث فحينئذ لا يلزم الدخول في العدم بل في ذلك الثالث او في العدم فلا يتعين العدم فحينئذ انما استفدنا الاتصاف بالعدم من جهة دلالة العقل لا من اللفظ فكان الاتصاف بالعدم مدلولاً التزاماً لا مطابقة وانما المدلول مطابقة هو نفس الخروج من المتقدم اما الدخول في تقيضه فمن جهة العقل وكذلك نقول في مفهوم الغاية واما مفهوم الحصر فقد نقل ابو علي في المسائل الشيرازيات ان ما في انما للنفي وان النفي في المسكوت بها فعلى هذا يكون منطوقاً لا مفهوماً وهو الذي يقوي في نفسي هذا اذا كان الحصر بانما واما بالنفي قبل الا نحو ما قام الا زيد

بلغه الحديث المروي في الصحيحين عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه وهو لا تبعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل الحديث والجواب عن الاستدلال بالحديث السابق على كون انما لا تفيد الحصر اثار اليه الامام انشافي رضي الله عنه حيث قال ان الحصر في الحديث ايضا في بالنسبة الى سؤال جماعة عن الربا في المختلفين كذهب وفضة وكتمر وبر لا حصر حقيقي وفيل تفيد انما الحصر ونسب هنا القول لابي اسحاق الشيرازي والغزالي وصاحبه في الاخذ عن امام الحرمين الكيا الهراسي والامام الرازي قالوا بكون ان فيها للانبات وما للنفي وهو الذي صرح به علماء المعاني لكن لا لكونها بمعنى ما والا بل لتضمنها معناها و فرق بين ان يكون في الشيء معنى الشيء وبين ان يكون هو هو ويدل على قولهم ان افادتها للحصر تضمنها معنى ما والا لا لكونها بمعناها انه ليس كل كلام تصلح فيه ما والا تصلح فيه انما اذا الاصل في ما والا ان تستعمل فيما يجله المخاطب وينكره وانما بالعكس كما صرح به الشيخ في دلائل الاعجاز وبنينا يجاب عن الاشكال المورد على كلام الشيخ حيث قال يجوز ان تقول انما هو درهم لا دينار ولا يجوز ان تقول ما هو لا درهم لا دينار وصورة الاشكال ان هاته تفرقة بلا فارق فان الكل حصر والكل صفة والجواب عن هذا الاشكال يوءخذ مما سبق وشرحه ان انما لما لم تكن بمعنى النفي بل هي متضمنة له فليست صريحة في النفي وما هو الا درهم النفي فيه صريح و شان كلمة لما ان لا يعطف بها الا بعد الايجاب والاول لما كان قريبا من الايجاب صلح العطف كأنك قلت هو درهم لا دينار بخلاف الثاني هو نفي صريح فيصير عاطفا بها بعد النفي وتقل المص في شرح المحصول جوايين اخرين عن الاشكال الوارد على كلام الشيخ غير هنا فهما ضعف اوجب اقتصارنا على نقل الجواب المتقدم دونهما ثم ان اهل المعاني استدلوا لافادتها الحصر على تضمنها معنى ما والا الذي هو سبب افادتها الحصر عندهم بثلاثة ادلة اشار اليها الخطيب القزويني بقوله لقول المفسرين انما حرم عليكم الميتة بالنصب معناه ما حرم عليكم الا الميتة ولقول النحاة انما لاثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه ولصحة انفصال الضمير معه كما في

قول الفرزدق . « وانما ينافع عن احسابهم انا او مثلي » وتفصيل هذا الكلام يطلب في موضعه ثم على هذا القول وهو انها تفيد الحصر فوقع خلاف ثان في ان الحصر المستفاد منها هو من قبيل المفهوم او من قبيل المنطوق قولان والذي عليه الاكثر هو الاول وان كان كلام اهل المعاني على الثاني حيث قالوا ان دلالتها على الحصر بالوضع وفائدة هذا الخلاف ورود الخلاف الذي في المفهوم او نفيه (قوله فظاهر انه ليس مفهوما الخ) ما ادعاه المصنف في هاته الصورة من انها ليست مفهوما بل هي من قبيل المنطوق نقله الكمال عن جمع من الاصوليين قائلين ان صورة النفي والاستثناء من قبيل المنطوق واستدلوا على ذلك بان لو قال ماله علي الا دينار وكان ذلك اقرارا بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يؤخذ به لعدم اعتبار المفهوم في الاقارير قال وهو الذي ينتلج له الصدر اذ كيف يقال في لا الاله الا الله ان دلالتها على اثبات الالهية لله بالمفهوم اه واما المشهور في الاصول في هاته الصورة فهي انها مفهوم واجاب شيخ الاسلام عن استدلال من يرى هاته الصورة من قبيل المنطوق بمسألة الاقرار بان محل عدم اعتبار المفهوم فيما اذا كان بغير الحصر كما يفهمه كلامهم ويؤخذ منه ايضا دفع استبعاد الكمال حيث قال وعلى المشهور فدلالة لا الاله الا الله على اثبات الالهية لله بالمفهوم لا بالمنطوق ولا بعد فيه لان القصد اولا وبالذات رد ما خالفنا فيه المشركون لا اثبات ما وافقونا عليه فكان المناسب للاول المنطوق وللتاني المفهوم اه ومن صرح من الائمة على اثبات الالهية بالمفهوم المولى سعد الدين فانه قال في حواشي العنود ولا يخفى ان في مثل لا الاله الا الله المفهوم هو ان الله الاله ونفي الية الغير منطوق اه

الفصل العاشر في الحصر

تعرض المصنف في هذا الفصل لتفصيل النوع السادس من انواع مفهوم المخالفة وهو مفهوم الحصر وانما افرد له فصلا لطول الكلام عليه ولا فائدة في اعادة تعريفه وحاصل ما تكفل هذا الفصل ببيانه ثلاثة امور الامر الاول ذكر صيغ الحصر وهي خمسة اربعة ذكرها في المتن وهي انما وتقديم النفي

فظاهر انه ليس مفهوما . واما في تقديم المعولات او الابتداء مع الخبر فيترجح انه مفهوم وسياتي له باب ان شاء الله تعالى وفي مفهوم العدد اشكال وتفصيله مبسوط في المحصول وشرحه يقدر في اعتباره والجمهور على عدم قدحه فلذلك تركته . ومفهوم اللقب انما ضعف لعدم راحة التعليل فيه فان الصفة تشعر بالتعليل وكذلك الشرط ونحوه بخلاف اللقب فلجموده بعدم التعليل فيه قال التبريزي واللقاب كالاتمام وجعلها الاصل والحق بها اسماء الاجناس وغيره اطلق في الجميع واعتمد على صورة التخصيص وانها لا بد لها من فائدة وسمى فحوى الخطاب مفهوم الموافقة وتنبية الخطاب لان المسكوت وافق المنطوق في حكمه والمنطوق نبه على حكم المسكوت وقولي كما يترادف مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وتنبية صوابه الاقتصار على الاولين ويترك تنبيه الخطاب لانه لم يتقدم له ذكر في مفهوم المخالفة

قبل الا والمبتدا مع الخبر وتقديم المعمولات والخامس ذكره في الشرح وهو لام التعريف في الخبر الثاني تقسيم الحصر الى ثلاثة اقسام قسمين ذكرهما في المتن وهما حصر الموصوف في الصفة وحصر الصفة في الموصوف والثالث ذكره في الشرح وهو حصر الصفة في الصفة الامر الثالث تقسيم الحصر الى قسمين ما هو عام في المتعلق وما هو خاص وهو معنى تقسيم اهل المعاني الحصر الى حقيقي واطرافي وجميع ما ذكره في هذا الفصل هو مذکور في شرحه للمحصل عند قول الامام المسألة السادسة انما للحصر بعد ان شرح ما يتعلق بكلامه قال فوائد عشرة فذكر الامر الاول في الفائدة الرابعة والامر الثاني في الخامسة والامر الثالث في السادسة وسفصل لك ان شاء الله الثلاثة الامور ونورد لك كلام المص في شرح المحصول على ما في هذا المحل مسطور (قوله وهو اثبات تقيض الخ) في بعض النسخ وذلك كالنسخة التي شرح عليها الموضح مفهوم تقيض وهو غير صواب كما قال الموضح والصواب اثبات تقيض الخ (قوله انما الخ) الذي اختاره سابقا ان النفي عن غير المذكور بها من قبيل المنطوق لا من قبيل المفهوم (قوله وتقديم النفي قبل الا الخ) كان عليه ان يقدم هاته الصورة لانها هي المتقدمة . على سائر انواع المفهوم كما تقدم في ذكر ترتيب انواعه حتى ادعي فيها انها منطوق وهو الذي درج عليه المص سابقا وانما انما افادت الحصر لكونها بمعنى النفي والاستثناء او لتضمنها معناها (قوله والمبتدا مع الخبر الخ) اعتمد المص في عد هاته الصيغة على كلام الغزالي في المستظفي حيث قال وعندنا ان نحو الاعمال بالنيات والشفعة فيما لا ينقسم وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم والعالم في البلد زيد يلتحق بانما وان كان دونه في القوة لانه ظاهر في الحصر فانا ندرك للفرقة بين قول القائل زيد صديقي وبين قوله صديقي زيد وبين قوله زيد عالم وبين قوله العالم زيد وتحقيق هنا هو ان الخبر لا يجوز ان يكون اخص من المبتدا بل ينبغي ان يكون اعم منه او مساويا له فلا يجوز ان تقول الحيوان انسان ويجوز ان تقول الانسان حيوان فاذا جعل زيدا مبتدا وقال زيد صديقي جاز

(الفصل العاشر في الحصر) وهواثبات تقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه بصيغة انما ونحوها وادواته اربعة انما نحو انما الماء من الماء وتقدم النفي قبل الا نحو لا يقبل الله صلاة الا بطهور والمبتدا مع الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم فالتحريم محصور في التكبير والتحليل محصور في التسليم وكذلك ذكاة الجنين ذكاة امه وتقديم المعمولات نحو قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وهم بامرهم يعلمون اي لا نعبد الا اياك وهم لا يعملون الا بامرهم . وهو منقسم الى حصر الموصوفات في الصفات والى حصر الصفات في الموصوفات نحو قولك انما زيد عالم وانما العالم زيد وعلى التقديرين فقد يكون عاما في المتعلق نحو ما تقدم وقد يكون خاصا نحو قوله تعالى « انما انت منذر » اي باعتبار من لا يؤمن فان حظها منه الانذار ليس الا فهو محصور في انذاره ولا وصف له غير الانذار باعتبار هذه الطائفة والا فهذه الصيغة تقتضي حصره في النذارة فلا بوصف بالشارة ولا بالعلم ولا بالشجاعة ولا بصفة اخرى ومن هذا الباب قولهم زيد صديقي وصديقي زيد فالاول يقتضي حصر زيد في صداقتك فلا يصادق غيرك وانت يجوز ان تصادق غيره والثاني يقتضي حصر صداقتك فيه وهو غير محصور في صداقتك بل يجوز ان يصادق غيرك على عكس الاول) قد تقدم ان الذي يلزم ثبوته في هذه المواطن

ان تكون الصداقة اعم من زيد وزيد اخص من الصديق لان المبتدا يجوز ان يكون اخص من الخبر اما اذا جعل الصديق مبتدا فقال صديقي زيد فلو كان له صديق اخر كان المبتدا اعم من الخبر والخبر اخص وكان كقوله اللون سواد والحيوان انسان وذلك ممتنع وان كان عكسه جائزا (فان قيل) يجوز ان تقول صديقي زيد وعمر ايضا والولاء لمن اعتق ولمن كاتب ولمن باع بشرط العتق لو كان للحصر لكان هذا تقضا له (قلنا) هو للحصر بشرط ان يقترن به قبل الفراغ من الكلام ما يغيره كما ان العشرة لمعناها بشرط ان لا يتصل بها استثناء وقوله اقتلوا المشركين ظاهر في الجميع بشرط ان لا يقول الا زيد اه كلامه واعترض هنا الكلام الاياري قائلا ان هنا في غاية السقوط وليس هنا قول من شد طرفا من العربية بحال والخبر عند ايمة العربية هو المبتدا بعينه او منزل منزلته على طريق التجوز فالاول كقوله الله ربنا ومحمد نبينا والثاني كقولنا الشافعي مالك اي يقوم مقامه واذا خبر عن المبتدا بجمله فانها توعد الى المفرد وكيف لا يكون ذلك والشخص لا يخبر عنه الا باحواله او بشيء من سببه فاعتقاد خصوص المبتدا او عموم الخبر غير صحيح قال وقوله انه اذا قال الانسان حيوان صحيح لانه اخبر بعام فباطل قطعاً لانه ان قصد الاخبار عن الانسان بعموم الحيوان فقد اخبر عنه بكونه حمارا وفرسا وذلك باطل فقولهم الانسان حيوان اي حيوان مخصوص لا عموم الحيوان ولا مطلقة واذا قال الحيوان انسان ان اراد بالالف واللام العهد صح وان اراد العموم فباطل اذ يصير على ذلك التقدير كل الحيوان انسان والتحقيق في ذلك ان الحيوان هو المبتدا مطلقا ويرجع الامر في المثال المذكور الى غرض الناطق في قصد الشمول فيهما او الاختصاص او الشمول في احدهما والاختصاص في الاخر اه وقد ذكر المص هذا الكلام الذي اعتمده من كلام الغزالي في علة كون المبتدا يجب ان يكون محصورا في خبره سواء كان الخبر معرفة او نكرة في فروقه في الفرق الثالث والستين وتعقبه محشيه المحقق ابن الشاطب بما تعقب الاياري في اصله وهو كلام الغزالي ونص كلامه ما قاله هنا من ان المبتدا يجب انحصاره في الخبر مطلقا بمعنى انه

لا يوجد الا فيه او معه ليس بصحيح بل الصحيح انه لا يجب ذلك لا مطلقا
ولا مقيدا وقوله بسبب ان خبر المبتدا لا يجوز ان يكون اخص بل مساويا
او اعم ليس بصحيح ايضا بل لا يجوز ان يكون اخصر الا مساويا للمبتدا لا
اخص منه ولا اعم فانه اذا اخبر عن شيء بشيء فليس المراد الا ان الذي
هو المبتدا هو بعينه اخصر ويوضح ما قاله لكان قولنا الانسان حيوان معناه
ان الانسان اخصر هو الحيوان العام له ولغيره من الحيوانات فيكون من مضمون
ذلك ان الانسان حمار وثور وكلب وغير ذلك من اصناف الحيوان وذلك غير صحيح
بل معنى قولنا الانسان حيوان ان الانسان حيوان ما وقوله ولو قلنا الحيوان
انسان والعدد عشرة لم يصح ليس بصحيح بل يصح ان اريد باللام في الحيوان
والعهد العهد في الانسان والعشرة ولا يصح ان اريد العهد في الحقيقة او
العموم للزوم مساواة المبتدا للخبر وانه هو بعينه اه كلامه وتحقيق هذا
المقام على وجه ينكشف لك به عن وجهاته المسألة اللثام وتكون به الفصل
بين هؤلاء الائمة العظام هو ان يقال اعلم ان لهذا النوع من الحصر انواعا
ذكرها علماء المعاني منها ما يحصل من تقديم الفاعل المعنوي عليه نحو
انا عرفت ورجل عرف وزيد عرف كما هو مذهب السكاكي ومنها تقديم
المسند الموالي لحرف النفي اذا كان اخصر فعليا فانه يفيد التخصيص بالخبر
الفعلي كما هو مذهب الشيخ ومنها ما يحصل من تقديم الخبر على المبتدا
نحو تبيي انا وهاته الانواع لا يقول الشيخ ابن الحاجب في شيء منها
بالحصر كما فصل ذلك في شرح المفصل لمحيثها في كثير من المواضع لغير
الحصر وهو محجوج بان من قال بافادتها الحصر ليست كلية بل مطلقة
ومنها ما يحصل من جعل احد المعرفين مقدا والآخر مؤخرا نحو المنطلق زيد
وزيد المنطلق وهو الرجل وهو العبد وهو المتقي المرتجي قال الشيخ
عبدالقاهر كلها تفيد الحصر فالاول يفيد قصر المسند اليه في المسند وعكسه
عكس واللام فيها للعهد الذهني والفرق بينهما ان الاول يقال لمن يطلب
تعيين المنطلق المستحضر والثاني لمن يطلب حكما معلوما للمعين المستحضر
بامه والثالث يفيد حصر كمال المسند لان الجنس مطلق فينصرف للكامل

مريدا انه لا يعتد برجولية غيره لعدم كمالها والرابع حصر المسند اليه في جنس
المسند مريدا اشهاره به واندراجه تحت ذلك الجنس المحقق لا تحت
مقابلة والخامس يفيد حصر المسند اليه في الجنس الذي هو المسند والفرق
بينه وبين الرابع ان الجنس في الرابع امر محقق متعارف وفي الخامس امر
موهوم مقدر والشيخ ابن الحاجب وغيره من الاصوليين لا يثبتون الحصر في
الامثلة الخمسة السابقة الا في الاول وهو نحو العالم او الرجل زيد وصديقي
زيد مما اريد بالمعرف المبتدا العهد الذهني سواء كانت المعرفة التي جعلت
مبتدا صفة او ليست صفة نحو الرجل لعموم الدليل وان كان تمثيل الشيخ
لعن الحاجب بصديقي زيد والعالم زيد يقتضي الاول ويدل على تخصيص
القول بالحصر بخصوص المثال الاول فرض الشيخ ابن الحاجب في مختصره
الخلاف في مفهوم الحصر فيه حيث قال ان مفهوم الحصر كانما قيل لا يفيد
الحصر اصلا وقيل يفيد بالمنطوق وقيل بالمفهوم وبعد ان نقل دليل من
يقول بعدم افادته الحصر نقل دليل افادته الحصر مطلقا المشترك بين
الفريقين ولم يتعرض لخصوص دليل من يقول بافادته الحصر بالمنطوق
لكونه ظاهر البطلان وحاصل الدليل الذي ساقه للقائلين بافادته الحصر
ان قولنا العالم زيد لولم يفد الحصر لزم احد امور ثلاثة باطلة وذلك لان
تعريف العالم اما ان يكون اشارة الى الحقيقة او الى الاستغراق او الى
العهد الخارجي وكلها باطلة اما بطلان الاول فلما يلزم عليه من الاخبار عن
الحقيقة بانها زيد وهو كاذب لا لكليتها وجزئياتها كما ظن فان الحقيقة من
حيث هي ليست كلية ولا جزئية ولا هي من حيث كونها معروضة للكلية وهو
الكلي الطبيعي ولا المجموع المركب من العارض والمعرض وهو الكلي
العقلي ولا يصح حمل الجزئي على شيء من الثلاثة كما لا يصح حمل الاخيرين
على الجزئي بخلاف الاول كما سيتبين واما بطلان الثاني فلما يلزم عليه من
الاخبار عن العام بالخاص وهو باطل وذلك لان الخبر الثابت للعام ثابت
لكل واحد من جزئياته والا لكذب لايجاب الكلي فانك اذا قلت كل ج
ب ولم يكن ب ثابتا لبعض افراد ج كان الايجاب الكلي كاذبا ويمتنع

ثبوت الخير فيما نحن فيه وهو زيد لكل ما يصدق عليه العالم من جزئيات
لان قولنا كل ما يصدق عليه العالم يقتضي تناوله لاشخاص متعددة غير زيد
فيلزم ثبوت زيد لعمر وهو باطل واما بطلان الثالث فلعدم وجود قرينة عليه
واذا بطلت هاته الامور الثلاثة تعين جعل اللام لمعهود ذهني وهو شخص
كامل او منته في العلم قد تصوره المخاطب وتوهمه وعلى هذا التقدير يلزم
الحصر وقال في المختصر الاصولي والحجوب عن هذا الدليل اولا بان ما
ذكر في الدليل صحيح ونحن نقول به ولكن لا يثبت المطلوب لان المطلوب
هو افادته اختصاص العلم بزيد واتفاهه عن الغير واللازم ان الكامل في
العلم زيد واشترك نفس العلم بينه وبين غيره وهو مناف لما ادعيتم وثانيا
انه يلزم في زيد العالم مثل ذلك فيقال لولم يفد الحصر يلزم الاخبار بالعام
عن الخاص وهو باطل ولا يقال يفرق بين الصورتين باحد وجهين الاول ان
الاخبار بالاعم عن الاخص جائز قطعا فلا يسمع الدليل على بطلانه بخلاف
العكس الثاني ان العام اذا تاخر عن زيد كان لمعلوم هو زيد بخلاف ما لم
يتقدم ما يصلح ان يكون له فيصدق ثم ان لا عهد وهو احد مقدمات الدليل
ولا يصدق هنا لانا نقول اما الاول فغلط وذلك لان الاخبار بالاعم عن
الاخص انما يصح اذا كان العام نكرة يدل على كون الخاص شائعا فيه
ومحصله ان جواز الاخبار بالعام عن الخاص اذا كان العام عاما صدقا لام
استغراقا وليس كلامنا فيه اما كان معرفة نحو زيد العالم فلا فرق بينه وبين
عكسه سواء اريد به الحقيقة الكلية لانه كما لا يصح ان يقال الحقيقة الكلية
جزء معين لا يصح ان يقال الجزئي المعين حقيقة كلية او الاستغراق لانه لا
يصح ان يقال زيد كلما صدق عليه العلم من جزئياته المتعددة كما لا يصح
عكسه او العهد الخارجي فانه خلاف المفروض فاذا اريد به العهد الذهني
افاد الحصر كما في عكسه واما الثاني فغلط ايضا وذلك لان تقديم ذكر
المسند اليه لا مدخل له في كون اللام في المسند للعهد لان المسند اذا كان
معرفا بتعريف العهد ينبغي ان يكون مستقلا بافادته معناه الافرادي وهو
الاشارة الى المعهود مع قطع النظر عن المسند اليه كما اذا كان موصولا

نحو زيد الذي علم فانه مستقل بالاشارة الى المعبود دون ذكر زيد فاذا
حمل على زيد حصل بينهما ربط بصدق ذلك المعبود على زيد ومن المعلوم انه
لا استقلال للعالم في زيد العالم بافادته العهد الخارجي فلا يكون بين زيد
العالم وعكسه الفرق الذي ادعي وبقي ان يقال ان بين الصورتين فرقا
وذلك لانك اذا قلت العالم زيد فلا سبيل الى تعريف الحقيقة في العالم ولا
الاستغراق ولا العهد الخارجي فتعين الحمل على العهد الذهني وبه يتم
المطلوب من دعوى الحصر واما عكسه وهو زيد العالم فيصح حمل التعريف
فيه على تعريف الحقيقة وهو صحيح في هاته الصورة لان العالم اذا اخر
وهار محمولا هار يراد منه مفهومه بخلاف ما اذا قدم فانه يراد منه الما صدق
واذا اريد منه مفهومه صح ان يخبر به عن الجزئي فتقول زيد الحيوان اي
ثابت له مفهوم الحيوان الذي هو الكلي المنطقي وح فلا يتم دليل الحصر
في هاته الصورة لانه لا يتم الا بنفي كون التعريف للحقيقة والاستغراق
والعهد الخارجي وتعيين كون التعريف للعهد الذهني الذي عنه تولد الحصر
وقد صح كون التعريف في هاته الصورة للحقيقة فلا حصر (فان قلت)
الشيخ ابن الحاجب يقول ان العالم زيد يفيد الحصر وقد ابطل الدليل
السابق فعلى اي دليل تعويله (قلت) تعويله على هنا الدليل بعينه ولكن
خلافه لمن استدل بهذا الدليل من العلماء لافادته الحصر في قولهم ان
الحصر المستفاد من هنا التركيب ادعائي بمعنى غير الكامل في العلم
لا يعتد به ولا يعد علما فاذا انحصر كمال العلم في زيد كان العلم منحصر
وهو لم يعتبر الحصر الادعائي فيه لانه يكون في معنى قولنا اعلم الناس
زيد وهو انما يفيد المبالغة في علم زيد لا حصر العلم فيه والفساد انما نشأ
من المقدمة القائلة بانه هو الشخص الكامل فتكون متنوعة والدليل عنده
تام معول عليه بدونها اذ يكفي ان يقال العالم اذا لم يكن للعهد الخارجي ولا
للجنس ولا للاستغراق اذا كان لمعبود ذهني وهو شخص يصوره المخاطب
بصفة العلم فاذا حمل زيد على ذلك الشخص لزم الحصر بالضرورة اه
فتلخص من هنا الكلام ان محل فرض الخلاف في مفهوم الحصر في كونه

لا يفيد الحصر او يفيد فيما او نطقا فيما اذا كان المبتدأ عاما سواء كان صفة نحو صديقي زيد والعالم زيد او اسما نحو الرجل زيد وان عكسه وهو ما اذا كان المبتدأ خاصا واخبر عاما لا يفيد الحصر لعدم نهوض دليل ما اذا كان المبتدأ خاصا واخبر عاما لما يفيد الحصر لعدم نهوض دليل الحصر فيه اذا علمت هنا فقول المص تبعا للغزالي ويمتنع عليه ان يكون اعم لغة وعقلا الخ ممنوع اذ لا منع في اللغة من ان تقول العالم زيد وتجعل ال في العالم للعهد الذهني الذي به جاء الحصر كما مر تفصيله ومحل امتناع ذلك لغة وعقلا فيما اذا اردت بالتعريف الحقيقة او الاستغراق وقوله بل الانسان حيوان الخ جواز هذا المثال ونحوه مما كان العام المخبر به عن الخاص نكره محل اتفاق بين الفحول وقد سمعت البرهان عليه ومع ذلك فهو غير مفيد الحصر لعدم جريان الدليل المشهور منه خلاف ما يدعيه المص من افادته الحصر واما اذا كان العام المخبر به معرفة فمتنع لما سبق الا على اعتبار كما مر فقول يباري ان نحو الانسان حيوان باطل قطعاً غير متجه اه (قوله ولا الخلاف الخ) اي الذي هو اهم من النقيض والضد وقد سمعت سابقا ان المعتبر فيه عند الاصوليين هو الخلاف الذي يقتضيه لفظ مفهوم المخالفة (قوله لا يحسن في الحدود الخ) اي لما فيه من الجهل لان الجاهل بالحصر كيف يعلم ما يفيد فيصير هنا تعريفا بالمجهول كما قال المص واجاب عنه بان الاجمال مرتفع بما فسره بعد من الصيغ فتفسيره للصيغ بعده حسنه ونظر في هذا الجواب الموضح ولم يبين وجهه وكان وجهه هو ان العبرة بالبيان الحاصل بالتعريف لا الذي يوظف من خارج عنه فعلم النحو مما ذكره بعد لا يرفع عنه كانه من حيث ذاته تعريفا بالمجهول (قوله غير انه اذا كان الخبر الخ) هذا التفصيل الذي ذكره هنا في الفرق بين الخبر اذا كان نكرة فانه يقتضي حصره في الخبر دون نقيضه وضده فانها يجب نفيها دون الخلاف فلا يجب نفيه وبين ما اذا كان معرفة فيجب معه نفي الثلاثة مخالف في احد شقيه لما قاله في فروقه في الفرق الثالث والستين فانه قال فيما اذا كان الخبر نكرة انه يقتضي نفي

كلها من المفهومات انما هو النقيض لا الضد ولا الخلاف . وقولي بصيغة انما ونحوها لا يحسن في الحدود لان نحوها ليس هو مثلها في اللفظ والا لكان هو اياها بينها بل معناه نحوها ما يفيد الحصر والجاهل بالحصر كيف يعلم ما يفيد فيصير هذا تعريفا بالمجهول بل حسن ذلك اني فسرت ذلك بثلاثة اجزاء مبينة بعدها فذهب الاجمال . وقولي تقديم النفي قبل الايم جميع انواع النفي نحو ما قام الا زيد ولم يتم الا زيد ولن يقوم الا زيد ولما يتم الا زيد كيفما تقلب النفي . وقولي « المبتدأ مع الخبر » تارة يكون الخبر معرفة باللام او الاضافة وتارة يكون نكرة وعلى كل تقدير يفيد الحصر لكن يختلف الحصر وانما قلنا ان الحصر ثابت مطلقا لان المبتدأ يجوز ان يكون اخص او مساويا ويمتنع عليه ان يكون اعم لغة وعقلا فلا يجوز ان تقول الحيوان انسان ولا الزوج عشرة بل الانسان حيوان والعشرة زوج وحينئذ يصدق وقبل ذلك فهو كاذب والعرب لم تضع الا للصدق دون الكذب والمساوي يجب ان يكون محصورا في مساويه والاخص محصورا في اعمه والا لم يكن اخص ولا مساويا فهذا برهان على ثبوت الحصر مطلقا كيف كان المبتدأ وخبره غير انه اذا كان الخبر نكرة يقع الحصر في الخبر دون نقيضه وضده ولا يمنع هذا الحصر ثبوت الخلاف فاذا قلت زيد قائم فقد اثبت له مطلق القيام . فهي موجبة جزئية مطلقة ونقيض الموجبة الجزئية السالبة الدائمة الكلية ولا شك في ان هذا النقيض كاذب اذ لو صدقت السالبة الدائمة لما صدقت المطلقة المفروضة

النقيض دون الضد والخلاف وفيما اذا كان الخبر معرفة انه يقتضي نفي الثلاثة فكلامه في المنكر مخالف لما هنا وقد جلب هاته التفرقة في فروقه جوابا عن سؤال اورده بعد ان قرر دليل الحصر وقال بعده فهنا برهان عقلي قطعي على وجوب انحصار المبتدا في خبره ومع ذلك فقد فرق العلماء بين قولنا زيد قائم لم يجعلوه للحصر وبين قولنا زيد القائم فجعلوه للحصر فكيف صح من العلماء مخالفة الدليل القاطع في المبتدا اذا كان خبره نكرة ثم قال والجواب عن هنا السؤال ان الحصر حصران حصر يقتضي نفي النقيض فقط وحصر يقتضي نفي النقيض وال ضد والخلاف وما عدا ذلك الوصف على الإطلاق فهنا الحصر الثاني هو الذي نفاه العلماء عن الخبر اذا كان نكرة واما الحصر الاول فلم يتعرضوا له ثم بين ذلك بان الذي يقتضيه قولنا زيد قائم هو نفي نقيضه للقاعدة المذكورة ثم قال ولما يلزم من عدم الاتصاف بالنقيض عدم الاتصاف بال ضد والخلاف فجازان يكون مع كونه قائما جالسا في وقت اخر ونحوه من الاضداد وحيا وقيهما في جميع الاوقات وكنا كل وصف هو خلاف و ضد فجميع ذلك يجوز ثبوته اه وكلامه هنا هو الذي تظهر عليه اعلام القبول وذلك لان العبرة بثبوت الضد حال حصر زيد في القيام واتصافه به ولا شك ان تلك الحالة لا يتاتي معها ثبوت الضد وكونه يثبت له بعد ذلك فلا عبرة بذلك الثبوت اه تأمل (قوله واما مع التعريف الخ) قال المص في فروقه في الثالث والستين ان الخبر اذا كان معرفة فانه يقتضي نفي الثلاثة واذكر لك فيه سبع مسائل توضحه وتبين الفرق الخ (قوله فقوله عليه السلام تحليلها التسليم الخ) تكلم المص في فروقه في الثالث والستين على هنا الحديث الشريف في المسألة الاولى باسط مما هنا فقال قوله عليه الصلاة والسلام في الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم واستدل به العلماء على انحصار سبب تحريمها في التكبير وسبب تحليلها في التسليم فلا يدخل في حرمة الصلاة الا بالتكبير ولا يخرج من حرمتها الا حلها الا بالتسليم فهذا خبر معرفة بالالف واللام اقتضى الحصر في التكبير دون نقيضه الذي هو عدم التكبير و ضده الذي هو الهزوء والعب واللهو والنوم وخلافه

صدقها لكنها صادقة وكذلك كل ما يضاد القيام يجب نفيه بل كل ما هو شرط في ثبوت مطلق القيام يجب ثبوته وكل ما هو مانع من مطلق القيام يجب نفيه لضرورة صدقه نعم يجوز ثبوت ما هو خلاف القيام مثل نحو كونه قبيها او شجاعا او سخيا فاضلا فان هذه الامور كلها يمكن ثبوتها مع قولنا قائم وهي امور تخالف مطلق القيام ولا تضاده ولا تناقضه فهذا تحرير الحصر مع التنكير . واما مع التعريف فيجب سلب الخلاف ايضا فلا يوصف بغير ذلك الخبر فنقتضي الصفة انه ليس موصوفا الا بتلك الصفة خاصة فان كان في الواقع له صفة غيرها فهو تخصيص لعوم الحصر فقوله عليه الصلاة والسلام « تحليلها التسليم » يقتضي ان المصلي لا يخرج من حرمة الصلاة الي حلها الا بالتسليم دون جميع العفقات من الاضداد والنقائص والخلافات فان الكل ساقط عن الاعتبار الا التسليم . وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « تحريمها التكبير » يقتضي انه لا يدخل في حرمتها الا بالتكبير دون جميع

الذي هو الخشوع والتعظيم واي شيء فعل من هذه الاضداد واخلافات ولم يفعل التكبير لم يدخل في حرمة الصلاة وكذلك تحيلها التسليم يقتضي الحصر في تسليم دون تقيضه وهو عدم التسليم وضده الذي النوم والاغماء وخلافه الذي هو الحديث وغير ذلك من التعظيم والاجلال وغيرهما فلا يخرج الى حل الصلاة من حرمتها الا بالتسليم فقط ونعني بالحرمة تحريم الكلام والاكل والشرب وغير ذلك مما يحرم في الصلاة ونعني بحلها اباحة جميع ما حرم بالصلاة ثم قال فان قلت فهو يخرج من الصلاة بالضد الذي هو النوم والجنون وباخلاف الذي هو الحدث (قلت) ليس مرادنا بالخروج الى حل الصلاة من حرمتها بطلان الصلاة كيف كان انما مرادنا بذلك الخروج على وجه الاباحة الشرعية والخروج من العهدة فمن اراد ان يخرج على هذا الوجه فلا سبيل له الا السلام والخروج على غير هذا الوجه ليس مرادنا (فان قلت) فالسلام اذا وقع في اثناء الصلاة يخرج من حرمتها ومع ذلك فلا اباحة ولا براءة ذمة (قلت) انما اخرج السلام من حرمة الصلاة في اثباتها لانه كلام غير مشروع كما لو تكلم في اثناء الصلاة فهو كسبق الحدث وغيره من المبطلات فاخراجه في اثناء الصلاة ليس من باب اخراجه في آخر الصلاة والحصر انما تعرض له صاحب الشرع من الوجه الثاني دون الاول فاندفع السؤال ثم قال وهذا الجواب على مذهب ابن نافع من اصحابنا فهو يرى ان السلام على وجه السهو لا يبطل الصلاة ولا يحتاج في الرجوع الى تكبير وهو مذهب الشافعي فجعل السلام في اثناء الصلاة كالنكلام في اثناء الصلاة والكلام على وجه السهو في الصلاة لا يبطلها فكذلك السلام سهوا وهذا هو الذي يتجه من جهة النظر واما الحديث فانما اريد به السلام الماذون به في آخر الصلاة اما سهو السلام وعمده في اثناء الصلاة فلم يرده ولم يفهم منه فالقول بكونه اذا وقع في اثناء الصلاة محجج لتكبيره الاحرام للدخول في الصلاة وانه مخرج منها مطلقا مشكل وقال في آخر المسألة وبالجملة فما اجد مشهور مذهب مالك في ان السلام سهوا محجج لتكبير الا مشكلا وابد المتجه مذهب الشافعي رضي الله عنه اه وسلم ما قاله في

هاته المسألة محشيه ابن الشاط (قوله حصر ذكاة الجنين الخ) قال في فروقه ومعنى الكلام ان ذكاة الجنين هي عين ذكاة امه ثم اورد سوء الا فقال (فان قلت) ذكاة الجنين هي الذبح الخاص في حلقه هذا هو الحقيقة اللغوية فجعل هذه الذكاة هي ذكاة عين امه انما يصدق ح على سبيل المجاز كقولنا ابو يوسف ابو حنيفة والاصل عدم المجاز وهو خلاف الظاهر فكيف يقال ان هذا اللفظ بوضعه يقتضي ان عين ذكاة الجنين هي عين ذكاة امه (قلت) سؤال حسن والجواب عنه يحتاج الى جودة فكر في فهمه بسبب النظر في قاعدة وهي ان اضافة المصدر مخالفة لاسناد الافعال فالإضافة يكفي فيها ادنى ملاسة ويكون ذلك حقيقة لغوية كقولنا صوم رمضان وحج البيت فتضيف الصوم لرمضان والحج للبيت فتكون اضافة حقيقية ولو اسندنا الفعل قلنا صام رمضان بان يجعل رمضان هو الفاعل او البيت يحج لم يصدق ذلك حقيقة وينفر منه سمع السامع وكذلك هاهنا ينبغي ان يفرق بين ذكيت الجنين وبين ذكاة الجنين فذكيت الجنين لا يصدق الا اذا قطع منه موضع الذكاة وذكاة الجنين تصدق بايسر ملاسة واحد طرق الملاسة ان ذكاة امه تبيحه فمن هنا الوجه صار بينه وبين ذكاة امه ملاسة فصدمت انها ذكاة فيكون على هذا التقدير ذكاة امه هي عين ذكاته حقيقة لامجازا وهنا هو مقتضى قول النجاة عن العرب فانهم قالوا يكفي في الاضافة ادنى ملاسة كقول احد حاملي الخشبة للاخر شل طرفك فجعل طرف الخشبة طرفا له بسبب الملاسة وانشدوا

اذا كوكبا لخرقاء لاح بسحرة سهيل اذا عت غزلها في القرائب

فاضاف الكوكب اليها لانها كانت تقوم لشغلها عند طلوعه واذا استقرت ذلك وجدته كثيرا على وجه الحقيقة فصح ما ذكرنا من اضافة الذكاة للجنين وان الحديث يقتضي الحصر واستغنى الجنين عن الذكاة بسبب ذكاة امه اه كلامه ولم يسلم له ابن الشاطي الحصر في الحديث ولم يوجهه كما انه لم يسلم له قوله في تقرير السؤال فكيف يقال ان هذا اللفظ بوضعه يقتضي الخوين وجهه حيث قال لم يقل احد ان عين ذكاة الجنين هي عين

الامور التوهمة . واما قوله عليه الصلاة والسلام « ذكاة الجنين ذكاة امه » فروي برفع ذكاة الثانية ونصبها وتمسك المالكية والشافعية بالرفع على ان الجنين اذا خرج وقد كمل خلقه ميتا بعد ذكاة امه اكل لانه عليه الصلاة والسلام حصر ذكاة الجنين في ذكاة امه فيكون داخلها ومندرجا في ذكاة امه التي فيها ذكاته ولا يفتقر الى ذكاة اخرى واحتج الحنفية برواية النصب

ذكاة امه ولا يصح ان يقال ذلك وانما يقال هنا القول على سبيل المجازا
لا غير لامتناع ان يكون المتعدد متحدا اه (قوله يقتضي ان يكون التقدير
الخ) نظر فيه الموضح بان الاترب كما قال الشيخ ابن عبدالسلام ان
الحذف عندهم باسقاط حرف الجر الذي هو الكاف (قوله بل التقدير الخ)
اعرب الجلال المحلي رواية النصب على الظرفية كما في قولك جئتكم طلوع
الشمس اي وقت طلوعها فيكون المعنى ذكاة الجنين حاصلة وقت ذكاة
امه (قوله الاول انه اقل حذف الخ) قال ابو القاسم ابن الشاط في ادوار
الشروق ما قال يعني المص في قروقه من ان قول المالكية والشافعية يرجح
بقلة الحذف مسلم الا انه يرجح ايضا قول الحنفية بان تقديرهم من مقتضى
مساقي الكلام وتقدير غيرهم ليس كذلك بل من مقتضى رايه ومذهبه فانه
ليس في مساق الكلام دلالة على دخول ذكاة الجنين في ذكاة امه وما قاله
من ان قول المالكية والشافعية يرجح بالجمع ممنوع فانه مبني على تعذر
الجمع على الحقيقة وليس الامر كذلك بل الجمع متجه على المذهبين معا
والشان انما هو في ترجيح احد الجمعين على الآخر وفي ذلك نظر وبسط
يطول اه (قوله قاله الزمخشري وغيره الخ) قد وقع خلاف في تقديم
المعمول ايفيد الحصر ام لا يفيد الاول هو الصحيح من المنقول فقد
تظافت كلمة اهل البيان على افادة التقديم غالبا الحصر وهو الاختصاص
قال خطيبهم في تلخيصه والتخصيص لازم للتقديم غالبا الح واستدلوا على
ذلك بالنوق وبكلام ائمة التفسير فقد قال صاحب الكشاف في قوله تعالى
اياك نعبدوا اياك نستعين معناه نخضك بالعبادة والاستعانة وتبعه ناصر الدين
البيضاوي فعبّر بذلك وقالوا في قوله تعالى لالى الله تحشرون معناه لا
الى غيره ثم مع افادته الاختصاص يفيد الاهتمام قال صاحب التلخيص
ويفيد في الجميع وراء التخصيص اهتماما بالمقدم وخالف الشيخ ابن
الحجب و ابو حيان في كون تقديم المعمول يفيد الحصر واعتمدوا في الدليل
على ذلك على مجيء التقديم في اكثر المواضع لغير الحصر كمجرد الاهتمام
نحو العلم لزمتم وكاتبك نحو محمد صلى الله عليه وسلم احببت وكرعاية

على انه يستقل بذكاة نفسه واذالم
يذك لم يوء كل لان النصب يقتضي
ان يكون التقدير ذكاة الجنين ان
يذكى ذكاة مثل ذكاة امه ثم
حذف المصدر وصفته التي هي
مثل واقيم المضاف اليه مقامها فاعرب
باعرابها فنصب لانها قاعدة حذف
المضاف والجواب عن تمسكهم برواية
النصب ان تقول ليس التقدير كما
ذكرتموه بل التقدير ذكاة الجنين
داخلة في ذكاة امه ثم حذف الخبر
الذي هو داخلة وحرف الجر من
ذكاة امه وهذا اولي لوجهين :
الاول انه اقل حذف والثاني انه
يؤدي الى الجمع بين الروايتين وهو
اولي من اطراح احدهما . واما
تقديم المعمولات فكونه مفيدا للحصر
قاله الزمخشري وغيره . وخالفه
جماعة في ذلك ومن المثل القوية
لقول الزمخشري قول العرب « اياك
اعني واسمعي يا جارة » فانه يقتضي
انه لا يعني غيره وعن الاصمعي انه
مر ببعض احياء العرب فشتت رفيقه
امراة ولم تعين الشتم له دون الاصمعي
ثم التفت اليها رفيقه فقالت له اياك
اعني فقال للاصمعي انظر كيف حصرت

الفاصلة في كلام الله تعالى نحو قوله جلت كلمته فاما اليتيم فلا تقهر واما
السائل فلا تنهر فان التقديم في هاته الاية لرعاية الفاصلة وتصحيح اللفظ
لان اما لا يليها الفا لالرد على من زعم ان النهي عن قهر غير اليتيم فهاته
المواضع ونحوها لا يحسن فيها اعتبار التخصيص عند من له معرفة باساليب
الكلام وما اعتمدوا عليه من هنا الدليل مردود وذلك لان دعوى من قال
بافادة التقديم الحصر ليست كلية بل مطلقة فلاتنا في مجيء التقديم
لغير التخصيص في بعض المواضع وقال الشيخ تقي الدين السبكي ان تقديم
المعمول يفيد الاختصاص دون الحصر والاختصاص قصد الشيء من حيث
خصوصه وهو لا يقتضي نفي الحكم عن غير المذكور وهو معنى الحصر وهاته
التفرقة التي ادعاها لاشاهد لها في كلام اهل هذا الشأن وما قاله الزركشي
من انه قد يحتج على تغاير الحصر والتخصيص بقوله تعالى والله يختص
برحمته من يشاء اذ لا يجوز ان يقول بحصر رحمته لانه لا يمكن حصرها
مردود بما قاله الكوراني من ان هذا الاحتجاج مبناه التباس الحصر المراد هنا
وهو اثبات الحكم للمذكور والنفي عما عداه بالحصر الذي هو الاحاطة
والاحصاء ولا يشك عاقل في صحة الحصر المراد هنا بان يقال رحمة الله
منحصرة في المومنين يعني في الآخرة لا تتجاوزهم الى الكفار وان كانت
رحمة لا يحيط بها احد كما ولا كيفا وتعقب هذا الرد صاحب الايات بان
الحصر لا يصح ان يراد به الحصر المراد هنا ووجه ذلك ان رحمة الله لما
ثبت وقوعها وعمومها لكل مخلوق دنيا واخرى اذ الكفار مرحومون في
الآخرة حتى في جهنم ومن رحمتهم فيها عدم تعذيبهم باشد مما هم فيه مما هو
ممكن لم يمكن حصرها في احد بمعنى ثبوتها له دون غيره فان قيل هذا
مسلم اذا اريد مطلق الرحمة فان اريد نوع مخصوص منها امكن الحصر
بالمعنى المذكور قلنا هنا اعتراض آخر ويجوز ان يكون الزركشي اشار
اليه بقدر التقليل فلا يكون الاعتراض الذي زعمه بالتباس اه هنا واما
كلام الجلال السبكي في جمع الجوامع في هنا المقام فصدر عبارته تؤذن
بموافقته لوالده حيث قال فتقديم المعمول لدعوى البيانين افادته الحصر

فاشار كما قال الجلال المحلي بقوله لدعوى الى عدم اختيارها ته الدعوى
وآخرها يوءذن بالمخالفة حيث قال والاختصاص الحصر خلافا للشيخ الامام
حيث اثبتة وقال ليس هو الحصر (قوله وهي تقتضي حضر الخبر في المبتدا
الخ) هذا القدر الذي ذكره الرازي اشار اليه السعد في شرح المختصر
في مبحث احوال المسند عند الكلام على تعريفه بقوله والحاصل ان المعروف
بلام الجنس ان جعل مبتدا فهو مقصور على الخبر سواء كان الخبر معرفة او
نكرة وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتداه وخلاصته ان المعروف بلام
الجنس هو المقصور سواء جعل مبتدا او خبرا وقد نظم العلامة ابو الارشاد
سيدي علي الاجهوري هذا الحاصل بقوله

مبتدا بلام جنس عرفا منحصر في مخبره وفا
وان خلا عنها وعرف الخبر باللام مطلقا بالعكس استقر

وقوله مطلقا حال من الضمير في خلا العائد على المبتدا اي سواء
كان معرفة بالعلمية او بالاشارة او الموضوعية او الاضافة وقول السعد وان
جعل خبرا فهو مقصور على المبتدا ظاهره كان المبتدا معرفة بلام الجنس
نحو الكرم التقوى او غيرها وبه صرح في المطول والذي قال السيد السند
انه اذا كان كل منهما معرفة بلام الجنس احتمال ان يكون المبتدا مقصورا
على الخبر وان يكون الخبر مقصورا على المبتدا ولكن الاظهر قصر المبتدا
على الخبر لان القصر مبني على قصد الاستغراق وشمول جميع الافراد وذلك
انسب بالمبتدا لان القصد فيه الى النوات وفي الخبر الصفة اه وقال المحقق
عبدالحكيم انه يقصر الاعم على الاخص سواء قدم الاعم وجعل مبتدا
اواخر وجعل خبرا نحو العلماء الناس او الناس العلماء وان كان بينهما
عموم وخصوص من وجه فيحال الى القرائن كقولك العلماء الخاشعون اذ
يقصد تارة قصر العلماء على الخاشعين وتارة يقصد عكسه بان لم توجد قرينة
فالاظهر قصر المبتدا على الخبر (فان قلت) انه لا يتصور عموم في القصر
تحقيقا (قلت) يجوز ان يكون احدهما مفهوما وان تساويا ما صدقا اه
(قوله ومن باب الحصر بحسب بعض الاعتبارات الخ) هنا الكلام ايضاح

الشم في . وزاد الامام فخر الدين
في كتاب الاعجاز له لام التعريف
في الخبر وقال هي تقتضي حصر
الخبر في المبتدا عكس الحصور كلها
في المبتدآت فان الاول يكون
محصورا في الثاني فاذا قلنا ابو بكر
الصديق الخليفة بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم وكذلك قولك زيد
المتحدث في هذه القضية اي لا يتحدث
فيها غيره وهو كثير وذكرت حصر
الصفة في الموصوف وعكسه . وبقي
علي ثالث وهو حصر الصفة في الصفة
نحو النزاهة في القناعة والدين الورع
والتدبير العيش والبشر حسن الخلق
وهو كثير . ومن باب الحصر بحسب
بعض الاعتبارات قوله عليه الصلاة
والسلام انما انا بشر وانكم تختصمون
الى الحديث حصر نفسه عليه الصلاة
والسلام الكريمة في البشرية دون
غيرها باعتبار الاطلاع على بواطن
الخصوم فلا صفة له عليه الصلاة والسلام
باعتبار هذا المقام الا البشرية
الصرفة وما عدا ذلك من الرسالة
والنبوة وجميع صفات كماله عليه
الصلاة والسلام لا مدخل لها في
الاطلاع على بواطن الخصوم بل
كما قال عليه الصلاة والسلام فاقضي
له على نحو ما اسمع وقال اقضي
بالظاهر والله المتولى للسرائر ومن
ذلك قوله تعالى « انما الحياة الدنيا
لعب ولهو » حصرها في اللعب مع
انها مزرعة الآخرة وفيها تحصل
الولاية والصديقية وتكتسب المراتب
العلية والدرجات الرفيعة وكل خير
مكتسب في الآخرة فهو من هذه الدار
وهذه خيرات حسان وفضائل عليا
للدنيا فكيف تحصر في اللعب وانما
ذلك باعتبار من آثرها فانها في
حقة لعب صرف وتلك المحاسن لا ينال
هذا منها شيئا فهو حصر بحسب بعض

لاحد شقي الامر الثالث الذي تكفل هنا الفصل بيانه وحاصل هنا الامر الثالث هو تقسيم الحصر الى ما هو عام في المتعلق والى ما هو خاص فيه وهذا التقسيم يقرب من تقسيم اهل المعاني الحصر اولا الى حقيقي وهو ما لوحظ فيه الحقيقة ونفس الامر معه بدون ملاحظة حال المخاطب من تردد او اعتقاد خلاف او شركة والى اضافي وهو ما لوحظ فيه الحقيقة ونفس الامر مع ملاحظة حال المخاطب على ما هو المحرر ومن ثم صرحوا بان قصر الافراد وقصر القلب وقصر التعيين اقسام للاضافي لا للحقيقي لاعتبار حال المخاطب فيه دون الحقيقي ثم قسموا ثانيا كلاً من القصر الحقيقي والاضافي الى قصر موصوف على صفة والى قصر صفة على موصوف وصرحوا بان قصر الموصوف على الصفة من الحقيقي لا يكاد يوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشيء حتى يمكن اثبات شيء منها ونفي ما عداها بل قال السعد انه محال وذلك لان للصفة المنفية نقيضا وهو من الصفات التي لا يمكن نفيها ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين مثلا اذا قلنا ما زيد الا كاتب واردنا انه لا يتصف بغيرها لزم ان لا يتصف بالقيام ولا بنقيضه وهو محال والثاني وهو قصر الصفة على الموصوف من الحقيقي كثير وقد يقصد به المبالغة لعدم الاعتداد بغير المذكور (قوله يقتضي حصر خشية الله في العلماء الخ) قد تقرر ان العمل ثمرة الخشية والخشية ثمرة العلم فلما قصرت الخشية في الاية الكريمة على المتصف بصفة العلم وبهذا تفهم سر قصر سيد الوجود التقوى والعلم بالله على ذاته الشريفة في قوله ان اتقاكم واعلمكم بالله انا حتى يتبين وجه كونه صلى الله عليه وسلم اكثر الناس طاعة فيحصل بهذا القصر الرد على الصحابة رضوان الله تعالى عنهم في قولهم انا لسنا كهيأتك يا رسول الله ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر ابي انك مغفور لك لا تحتاج الى كثرة عمل ومع هذا انت مواظب فكيف بنا وذنوبنا كثيرة ووجه الردان ما ظهر لهم من انهم اجدر بكثرة الطاعات غلط موها انهم اكثر نفوى ومعرفة فنزله عليه الصلاة والسلام منزلة اعتقادهم ذلك ورد ذلك بقصر شدة التقوى والمعرفة على ذاته الشريفة قصر قلب تنزيلا لما زعموه من انهم

الاعتبارات وهو كثير في القرآن الكريم وقد ذكرت منه جملا كثيرة في كتاب الاستغناء في احكام الاستغناء وصديقي زيد فيجوز ان يصادق غيري لان الاول ابدا محصور في الثاني والثاني يجوز ان يكون ان يكون اعم فلا ينحصر في الاول فلذلك يجوز ان يصادق زيد غيري لاني حصرت صداقتي فيه ولم احصره في صداقتي وكذلك قوله تعالى « انما يخشى الله من عباده العلماء » يقتضي حصر خشية الله تعالى في العلماء فلا يجوز ان يخشاه تعالى غيرهم ويجوز ان يخشوا هم غيره تعالى بالنظر الى دلالة هذا اللفظ ولو عكس فقبل انما يخشى العلماء الله بتقديم الفاعل انعكس الحال فلا يخشون غيره ويجوز ان يخشاه غيرهم بالنظر الى دلالة اللفظ (فائدة) باب الحصر ينقسم الى حصر الثاني في الاول في تقديم الموصوف فالعبادة والاستعانة والعمل محصورات في تلك الايات فيما تقدم عليها وكذلك لام التعريف فيما حكته عن الامام فخر الدين والى حصر الاول في الثاني فيما عدا ذلك

أحق بكثرة الطاعات منزلة اعتقاد أنهم أشد معرفة وخشية على حد قوله تعالى
وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل حيث نزل استعظامهم موته
منزلة اعتقاد تبريه من الهلاك

الفصل الحادي عشر

خمس حقائق لا تتعلق إلا بالمستقبل من الزمان

(قوله الحق الخ) ذكرها في شرح المحصول والذخيرة عشرة
(قوله وينبني عليها فوائد الخ) قال في الذخيرة وبهذه القاعدة يشكل قول
ابن القاسم في القائل لامته ان حملت فانت حرة انها ان كانت حاملة عتقت
ويتجه قول سحنون انها لا تعتق بذلك للحمل اه

الفصل الثاني عشر

حكم العقل بأمر على امر الخ

قد اتفقت كلمة القوم على ان ادراك الحقائق المفردة بلا حكم عليها
يسمى تصورا وادراكها مع الحكم عليها بالنفي والاثبات يسمى تصديقا وان
كلا منهما ينقسم الى بدوي وهو ما لا يتوقف تصوره على شيء والى نظري
وهو ما يتوقف ثم بعد هنا اختلفوا في مورد القسمة لها ته الاقسام المذكورة
في هنا الفصل من الظن والشك والوهم الخ فالذي درج عليه الامام الرازي
وغيره هو ان مورد القسمة هو حكم الذهن الذي هو التصديق وتبعه المص
في ذلك كما يرشد الى ذلك كلامه هنا وكنا الجلال السبكي في جمع
الجوامع واعترضه المص في شرح المحصول بان المقسم الى الشيء يجب
صدقه على ذلك الشيء كتقسيم الحيوان الى الناطق والبهيم وتقسيم الناطق
الى المومن والكافر فيلزم صدق الحيوان على الكافر والمومن وكذلك
ها هنا قسم الامام الحكم الى جازم وغير جازم وقسم غير الجازم الى الشك
وغيره فيلزم ان يصدق الحكم على الشك والوهم مع ان الشك غير حاكم
قطعا وكنا الواهم فلا يصح ان يكون الشك قسما لها ته القسمة وكنا الوهم
وقال بعضهم الشاك حاكم لانه يخطر بباله احد النقيضين ثم يتركه ويحضر

(الفصل الحادي عشر . خمس
حقائق لا تتعلق الا بالمستقبل من
الزمان وبالمدوم وهي الامر والنهي
والدعاء والشرط وجزاؤه) صوابه
ان نقول بالمدوم والمستقبل فقولنا
بالمدوم احتراز من الحال وقولنا
بالمستقبل احتراز من الماضي ولوقلت
بالمستقبل لا جزا لكن التصريح
بالمدوم احسن لانه انص على اعتبار
المدوم في ذلك والحققت بعد وضع
هذا الكتاب بهذه الخمسة خمسة
اخرى فصارت عشرة وهي الوعد
والوعيد والترجي والتمني والاباحة
ووجه اختصاصها بالمستقبل ان الامر
والنهي والدعاء والترجي والتمني
طلب وطب الماضي متعذر والحال
موجود وطلب تحصيل الحاصل محال
فتعين المستقبل . والشرط وجزاؤه
ربط امر وتوقيف دخوله في الوجود
على دخول امر آخر والتوقيف في
الوجود انما يكون في المستقبل فاذا
قال ان دخلت الدار فانت طالق لا
يمكن ان يكون المعلق عليه دخلة
مضت ولا الشروط طلقة مضت بل
مستقبلة . واما الوعد والوعيد فانها
زجر عن مستقبل او حث على مستقبل
بما تتوقعه النفس من خير في
الوعد وشر في الوعيد والتوقع لا
يكون الا في المستقبل والاباحة
تخيير بين الفعل والترك والتخيير
انما يكون في معدوم مستقبل لان
الماضي والحاضر تعين فتعين تعلق
العشرة بالمستقبل وينبني عليها فوائد
كثيرة نهت على بعضها في شرح
المحصل

(الفصل الثاني عشر . حكم العقل
بامر على امر اما جازم واما غير

النيقوض الاخر وهنا غلط لان التصور هو الحاصل في صورة الشك والترديد بين التصورات ليس حكما بل الجواب انا نسلم ان الشاك غير حاكم ولكن التقسيم قد يقع في الاعم مطلقا كتقسيم الحيوان كما تقدم وقد يقع في الاعم من وجه كتقسيم الحيوان الى الابيض والاسود وتقسيم الابيض الى الحيوان والحير واللبن مع عدم صدق الحيوان على الحير واللبن والسؤال انما يلزم في تقسيم الاعم عموما مطلقا واما في الاعم من وجه فلا يلزم فيه صدق المقسم على كل قسم من اقسام اقسامه الا في الفرد الذي يصح اجتماعه معه كالابيض من الحيوان في المثال وكالظن هنا واما في الفرد الذي يفرد عنه كالجبر في المثال والشك والوهم هنا فلا هذا حاصل كلامه ونظير هنا الجواب ما اجاب به المحقق التفتزاني عن اعتراض الخطيب القزويني على السكاكي في عده التمثيلية قسما من اقسام التحقيقية بان التمثيل يستلزم التركيب والاستعارة التحقيقية تقتضي الافراد لانها قسم من اقسام المجاز المفرد فلازم احدهما ينافي لازم الاخر وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فلا يصح جعل التمثيل من الاستعارة التحقيقية وحاصل جواب السعد عن هنا الايراد ان قسم الشيء لا يلزم ان يكون اخص منه بل يجوز تقسيم الشيء الى ما بينه وبين انقسم عموما وخصوصا من وجه كما في تقسيم المجاز المفرد الى الاستعارة وغيرها فان المجاز والاستعارة يجتمعان في الاسد يطلق على الرجل الشجاع ويفرد المجاز المفرد في نحو العين تطلق على الرائية وتفرد الاستعارة في نحو اني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى وهذا الجواب الذي تخلص به المص من السؤال الوارد على الامام وتخلص به السعد من السؤال الوارد على السكاكي قال عليه اهل التحقيق انه خال عن التحقيق اذ العقلاء مطبقون على ان قسم الشيء لا بد ان يكون اخص منه وكونه من حيث ذاته ليس اخص لا نظر لنا اليه في حالة كونه قسما ولاجل ضعف هذا الجواب الذي ذكره المص على كلام الامام اعرض عن الجواب به المحقق الاصفهاني في شرح المحصول واجاب عن السؤال بمنع كون مورد التقسيم غير مشترك

بين الوهم والشك بل الواهم حاكم وكنا الشاك وبيانه ان الظان حاكم
فيلزم منه وجود الوهم وحكمه بالطرف الاخر حكما مرجوحا واما الشاك فله
حكمان متساويان فمعنى انه حاكم يجوز وقوع هذا النقيض بدلا عن
النقيض الاخر وبالعكس اه فهذا الجواب من هذا المحقق اقتضى ان في
الشك والوهم حكما ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحكم الذي فيهما
هو الحكم بالمعنى المشهور وتسمحو في اطلاق الحكم على صورتيهما
وبهذا صرح صاحب الايات فالحاصل ان الذي تبين مما سبق ان الموجب
لعروض الاشكال في هذا الطريق جعل المقسم الحكم والتصديق ولهذا لم
يجعله مورد القسمة من امعن من المحققين النظر كالقدوة الشيخ ابن
الحاجب في المختصر بل جعل المورد ما عنه الذكر الحكمي اي ما يصدر
عنه الذكر الحكمي من النسبة التي بين الطرفين التي هي مورد الاثبات
والنفي سواء تعلق بها احدهما على التعيين اولا فاذا قلت زيد قائم فهذا
القول يسمى بالذكر الحكمي لدلالته على الحكم وما صدر عنه هو الذكر
الحكمي ونشأ عنه هو تصور الطرفين والنسبة ولا يجب في ذلك ان يكون
في نفسه ايقاعها واتزاعها بل قد يكون شاكا فيها ويذكر ما يدل على احدهما
او جازما باحدهما ويذكر ما يدل على الاخر لجواز تخلف مدلولاته الانفاظ
عنها صرح بذلك الشريف في الحواشي العضدية قتين من هذا البيان ان
الذي ينشأ عنه الذكر الحكمي هو النسبة التي هي مورد الاثبات والنفي
وذلك يصح تقسيمه الى الشك والوهم ولنا قسمه اليها فقال ما عنه الذكر
الحكمي سواء صدر عنه الذكر الحكمي اولا اما ان يحتمل متعلقه النقيض
اي نقيض ما عنه الذكر الحكمي بوجه من الوجوه اولا الثاني العلم والاول
اما ان يكون بحيث لو قدر الناكر النقيض لكان محتملا عنده اولا الثاني
الاعتقاد وهو ان كان مطابقا للواقع فاعتقاد صحيح والا فاعتقاد فاسد
والاول اما ان يحتمل النقيض وهو راجح اولا بل مرجوح او مساو فالراجح
الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك وقال شارحه عضد الدين وانما
جعل المورد ما عنه الذكر الحكمي دون الاعتقاد والحكم ليتناول الشك

والوهم مما لا اعتقاد فيه ولا حكم ووجه السيد السند في حواشيه كون الشك والوهم لا اعتقاد فيهما ولا حكم حيث قال اما في الشك فلان طرفي النفي والاثبات متساويان فيه فان كان حكم واعتقاد فاما بهما وفساده ظاهر واما باحدهما فيلزم التحكم والكلام في المعنى القائم بالنفس سواء عبر عنه بالانفاذ اولا فلا يتوجه ان الشاك قد يتلفظ بما يدل على احدا الطرفين واما في الوهم فلان المرجوح اولى من المساوي وايضا فالراجع حكم فيلزم اعتقاد النفيين معا وبالجملة فلا بد في الحكم والاعتقاد من رجحان ولا رجحان فيهما ولنا عول المصنف يعني الشيخ ابن الحاجب الى ما يشملها اه هذا حاصل ما قيل في مورد القسمة من الكلام وتفصيل الاقسام ستسمعه ان شاء الله على اتم نظام (قوله والاحتمالات الخ) هنا كلام على القسم الثاني وتقسيم له الى ثلاثة اقسام الظن والشك والوهم (قوله والجازم الخ) قسم الجازم الى قسمين قسم غير مطابق وهو الجهل المركب ويسمى اعتقادا غير صحيح وقسم مطابق وهو اما لغير موجب وهو التقليد او لموجب من عقل وحده او حس وحده او مركب منهما فقد خرج من هذا التقسيم حدود الاقسام الستة اما الثلاثة الداخلة في غير الجازم وهي الظن والوهم والشك فالظن حكم العقل الغير الجازم بالطرف الراجع والوهم حكم العقل الغير الجازم بالطرف المرجوح والشك حكم العقل الغير الجازم مع التساوي واما الثلاثة الداخلة في الجازم وهي الجهل المركب والتقليد والعلم فالجهل المركب هو حكم العقل الجازم الغير المطابق والتقليد حكم الذهن الجازم المطابق لا لموجب والعلم حكم العقل الجازم المطابق لموجب وهذا التعريف للعلم الخارج من القسمة هو ما عرف الامام الرازي في محصوله به العلم بعد ان قال انه ضروري واعلم انه وقع في تعريف مطلق العلم ثلاثة مناهب ذكرها العبد في المواقف في المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم المذهب الاول انه ضروري فلا يحتاج الى تحديد واختاره الامام الرازي المذهب الثاني انه نظري ويعسر تحديده وبه قال امام الحرمين وتلميذه الغزالي قالا وطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فكان تقسم الاعتقاد

جازم والاحتمالات اما متساوية فهو ذلك او بعضها راجح والراجع هو الظن والمرجوح الوهم والجازم اما غير مطابق وهو الجهل المركب او

او حكم الذهن فيخرج تعريف العلم من التقسيم كما فعل المص في هذا
الفصل واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك
الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين المذهب الثالث
انه نظري ولا يعسر تحديده وهو المختار وذكروا له تعريفات عددا العصد
في المواقف سبعة وزيف ستة منها وقال ان السابع هو المختار وهو صفة
توجب لمحلها تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض وشرح هذا التعريف
ومحترزات القيود التي فيه يطلب من شرح السيد على المواقف وحواشيه
فارجع اليه ان اردت استيفاء الكلام في المقام (قوله وهو اما عقلي وحده
الخ) قسم المص الموجب الى عقلي او حسي او مركب منهما وهو في ذلك
تابع للامام في المحصول وما اقتضاه من استقلال الحس في الحسيات
بالحكم هو ما يقتضيه كلام غير واحد وقد صرح الاصفهاني في شرح
المحصول بهذا في هذا المحل وبه صرح الرازي في شرح الشمسية حيث قال
فان كان الحاكم هو الحس فهو المشاهدات فان كان من الحواس
الظاهرة سميت حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة وان كان من الحواس
الباطنة سميت وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضا وان كان مركبا من
الحس والعقل الخ لكن في شرح الشمسية للمولى التفتازاني ما هو صريح
في عدم استقلال الحس في الحسيات حيث قال ثم ان الاحكام الحسية كلها
جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار
حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم
والوقوف على علله ولهذا يظهر ان الحاكم بالمشاهدات مركب من الحس
والعقل لاحس مجرد كما توهمه الشارح يعني القطب له وبمثل ما صرح به
السعد صرح شارح سلم السعادة حيث قال ليس كل تصديق يحصل بالحواس
من المشاهدات بل لا بد فيها من حكم العقل ايضا وقوله والا لكان قولنا
للسراب انه ماء من المشاهدات وكنا سائر اغلاط الوهم والحس اه
وحقق المحقق عبدالحكيم ما ذكره الرازي وقال ان الحاكم في المشاهدات
هو الحس سواء كانت جزئية كقولنا هذه النار حارة او كلية نحو كل نار

مطابق وهو اما لغير موجب وهو
التقليد او لموجب وهو اما عقل وحده

حارة فان الاحساس بالجزئيات الكثيرة يعد النفس لقبول الحكم الكلي اه
هنا وقد ابطل المص في شرح المحصول ما اقره هنا من حصر الموجب
في الثلاثة بامور حينما حصره الامام فيها ونص كلامه وهذا الحصر يبطل
بامور احدها الوجدانيات ليست من الحسيات لان من فقد حواسه يوجد في
نفسه اله او لذته وليست من العقليات لان البهائم لا عقول لها وتحس بالماء
وجوعها وعطشها وغير ذلك وثانيها اذا خلق الله علما ضروريا في بعض
مخلوقاته اما بطريق الكشف فيما عاداته يقع للاولياء والصلحاء اولا من هنا
القبيل كما يخلق في نفس جبريل علما ضروريا بان طلب منه الرسالة
الخاصة لبعض الانبياء فان الموجب هو القدرة الالهية فقط وهي غير الثلاثة
وثالثها المركب من الوجدانيات والعقليات ورابعها المركب من
الحسيات والوجدانيات وخامسها المركب من امر الاهي مع الحس
وسادسها المركب من امر الاهي مع العقل وسابعها المركب من امر
الاهي مع الوجدان فانه امكن ان يكون لنا مطلوب يترتب على مقدمة وجدانية
واخرى من احد هذه الاقسام ومجموعها يكون هو المفيد وثامنها فرائن
الاحوال تفيد العلم بغير فكر في بعض الصور فلا يكون نظريا لعدم الفكرة
ولا بديها لعدم كفاية احد الطرفين في القضية وكذلك نقطع بان هذا فرس
حي وان هذا نبات او جماد وليس المفيد الحس لان الحس لا يدرك الا
اللون وما وراءه انما يدرك بقرائن الاحوال وبالجملة فالحصر غير ثابت واذا
لم يكن الحصر ثابتا فيكون العلم المترتب على هاته الاقسام التي لم تدخل
في حصره غير داخل في حده فيكون حده غير جامع فيكون باطلا اه ونعل
لاستشعاره ضعف ما ذكره على كلام الامام في حصره الموجب هو الذي
حملة على اقرار ذلك الحصر هنا واوجب فاما اول الامور التي ابطل بها
الحصر من قوله ان الوجدانيات الخ فمردود بان المحسوسات من مشمولاتها
الوجدانيات لانهم يريدون بالمحسوسات اعم من المحسوسات بالحس الظاهر
او بالحس الباطن وهي الحواس الخمس الباطنة التي اثبتها الحكماء
المجموعة في قول بعضهم

امنع شريكك عن خيالك وانصرف عن وهمه واحفظ لذلك واعقلا
والوجدانيات مدركة بالوهم الذي هو احد القوى الخمسة كما حقق
ذلك المحقق عبدالحكيم في حواشي القطب حيث قال الظاهر انها مدركة
بالوهم فالمعاني الجزئية الجسمانية التي يكون ادراكها بحصولها انفسها
تسمى وجدانيات والذي ادركها بمثلها تسمى وهميات اه وقد اشار المص
في المتن بقوله والوجدانيات الخ الى ضعف نقض هذا الحصر بالوجدانيات
الذي ارتكبه في شرح المحصول على كلام الامام لكن بغير ما سبق بل بان
الوجدانيات لما كانت امورا جزئية والحس لا يدرك الا الامور الجزئية
الحقت الوجدانيات بالمحسوسات واما ثانيا فمردود بان المقصود حصر
الموجب الذي يقع لعموم الناس والعلم الذي موجه الكشف يقع للخصوص
واما رابعها وخامسها وسابعها فداخلة فيما موجه الحسي وحده اما الربع فلما
تبين من دخول الوجدانيات في الحسيات بناء على التعميم في الحسيات واما
الخامس والسابع فلعدم اعتبار ما تركب مع الحسي واما سادسها وثمانها
فالظاهر دخولها فيما موجه العقل وحده وبقي في المقام تقسيم اخر للعلم
منسوب للائمة اهل الشان ذكره وبين ضعفه الامام في البرهان ونص كلامه
عن الاصحاب مراتب العلوم في التقسيم الكلي عشرة الاول علم الانسان
بنفسه وما فيها من لذة والم الثانية العلم باستحالة المستحيلات كاجتماع
الضدين الثالث العلم بالمحسوسات واختلفوا في المحسوسات على اربعة
اقوال فقيل هي متساوية في المرتبة وقيل البصر مقدم لعموم تعلقه وقيل السمع
مقدم لان الله تعالى قدمه اذ يقول افانت تسمع الصم ثم ذكر بعده او تهدي
العمي وقيل البصر والسمع سيات ولاكنهما مقدمان على غيرهما الرابع العلم
بالاخبار المتواترة لكونه يفتقر الى فكرة ما الخامس العلم بالحرف والصناعات
وفي كونه ضروريا او كسبيا قولان حكاهما المازري والاياري واختار الثاني
الثاني قائلا ولنا افتقر الى تعلمها السادس العلم بقرائن الاحوال كخجل
الخجل ووجل الوجل السابع العلم بالنظريات العقلية الثامن العلم بجسواز
النبوة وانبعاث الرسل التاسع العلم بالمعجزات العاشر العلم بالسمعيات

الكلية ومستندها الكتاب والسنة والاجماع هنا حاصل تقسيم مراتب العلوم الذي ذكره الاصحاب وخدم فيه العلامة المازري في شرح البرهان وراءه نازحا عن الصواب بان هذا التقسيم لا ترتيب فيه مع كونه غير حاصر وبعد ان فصل ذلك قال في آخر الكلام واضرب ابو المعالي على هذه الوجوه المختلفة صفحا وراى هذا المسلك نازحا عن الحق وعنده ان العلوم كلها ضرورية فلا تفاوت فيها والامر كما قال فان العلوم لا تفاوت فيها والضروري والنظري اذا تعلقا بمعلوم واحد فهما مثلان على ما بين في علم الكلام كيف وانما يعرض التفاوت بينهما بخفاء وظهور والخفاء نقيض العلم لان العلم تستبان به الامور وتتضح فاذا فرضنا علمين تعلقا بمعلوم واحد على ما هو به فكيف تصور التفاؤل ان كان احدهما تعلق بالامر على ما هو به فهو جهل وان تعلقا به على ما هو به فلا خفاء يقدر ويقع في كلام نقله الشرع من فقهاء ومحدثين الاشارة الى خلاف هذا الذي قررناه فيقولون بزيادة ايمان على ايمان ونحن وان قلنا بما قررناه من تساوي العلوم فاننا نمنع القول بان ايمان احد كايان النبيين صلوات الله عليهم لان هنا من سوء الادب معهم في الشرع والتسامي الى مراتبهم كيف وبعض ايمتنا يقول فيهم ايمهم يعرفون الحق سبحانه ضرورة ومن قال بل يعرفونه بالاستدلال فلا شك في توالي المعرفة على قلوبهم وان قلوبهم لا تفتقر من ذكر الله سبحانه واعتقاد جلالته وسعة ملكوته واستشعار الخوف منه والحياء واخفات القلب وانتفاء الشكوك وكثرة الادلة والطرائق الموصلة الى المعارف وشتان بين من احسب برد اليقين وبين من يصارع حر الشكوك ومن عصم من نزعة الشيطان وءاخر يجول في ميدان قلبه الشيطان اه فانت تراه قد وافق ابا المعالي في القول بتساوي العلوم لاكن لم يجر ذلك في الايمان بل قال بزيادة الايمان ونقصانه وهو في هذا موافق لامامه امام دار الهجرة مالك ابن انس رضي الله عنه في اشهر الروايتين عنه في ان الايمان يزيد وينقص وهو مذهب جمهور الاشاعرة وقد وافق ايضا امام الحرمين شارح برهانه الايباري في القول بتساوي العلوم ولم يستثن الايمان وقال وما يقع لبعض ارباب القلوب من المتصوفة من التفرقة

بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين يحتمل عندي رجوعه بالتاويل الى ما
قاله الامام من رجوع التفاوت الى الطرق لا الى نفس العلم اه (فائدتان)
يزيد بهما المقام في التصريح . ذكرهما المحقق حلولو في التوضيح (الاولى) في
الفرق بين العلم والاعتقاد فقد قال الابياري الفرق بينهما غامض ومنه نسا
الخلافا بين الاولين والآخرين في المذاهب والمعتقدات فان كل معتقد
مضمرا انه عالم بالبحث عن الاسباب المرشدة للفرق بينهما مهم جدا والحاصل
من كلامه في الفرق بينهما يرجع الى امرين اولهما قبول التغيير في الاعتقاد
وعدمه في العلم وثانيهما ان المعتقد يصح ان يشك وان بقي ذاكرا لسبب
اعتقاده واما العالم فيستحيل ان يشك مع ذكر موجب العلم (الثانية)
كلاميه وفقهيه قال الموضح لاختفاء في صحة الاستناد الى العلم في العقائد
وغيرها ويتمسك بالاعتقاد في العمليات وفي الاكتفاء بذلك في العقائد
الايمانية خلاف واما الظن فلا يعتمد عليه في العقائد الايمانية اتفاقا ولا في
القواعد الكلية كحلية النكاح والبيع وكذا في اصول الفقه على اختلاف فيه
وغالب الظن مما يجب التمسك به في الجزئيات العمليات الا في النادر
كالحالف على غلبة الظن على المختار وربما اعتبر الشرع غلبة الظن بامارات
خاصة على معنى التعبد وقد قال الابياري والاصل اعتبار غلبة الظن مطلقا
في المواضع التي لا يشترط العلم فيها الا ان يثبت تعبد في الشريعة كمنع
القضاء بشهادة الواحد وان كان يغلب على الظن صدقه ولكن هذه امور نادرة
واكثر الاحكام جرت على اسباب بغلبة الظن واما الشك فساقط الاعتبار
الا في النادر كالنضح حالة الشك في الاصابة وغسل اليد عند القيام من
النوم واما الوهم فصرح المقرئ بانه حرام اتباعه لانه في مقابلة ما هو
واجب الاتباع في الغالب اه وقوله واما الظن فلا يعتمد عليه في العقائد
الايمانية الخ يوءيده ما حكاه بعض شراح الجوهرة من الاتفاق على كفر من
كانت عقائده في رتبة الظن وحكى الشيخ سيدي ابراهيم اللقاني الاجماع
على ذلك وما ورد في بعض الايات من التعبير على الايمان بالظن فان
المراد به العلم وما وقع للعضد في المواقف وتبعه شارحه السيد والسعد في

المقاصد مما يقتضي الاكتفاء بالظن في العقائد الايمانية حيث قال العضد مترقيا في الاستدلال على قبول الايمان الزيادة والنقصان والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فقال السيد في الشرح فان ايمان اكثر العوام من هنا القبيل وعلى هذا كون تصديق الايمان قابلا للزيادة والنقصان واضح ووضوحا تاما ومثله في المقاصد فانه مخالف لمورد الاجماع فلا تغتر به (فان قلت) هل يمكن حل الظن في عبارة العلامة العضد على التقليد فانه قد يطلق عليه كما يطلق على العلم (قلت) قد اجاب بعض المحققين من شيوخنا بان هنا الحمل لا يلتئم مع التعبير بالغالب فانه صريح في الظن الذي هو الاخذ بالطرف الراجح اذ الغالب يقتضي مغلوبا ولا يلتئم ايضا مع التعبير بقوله لا يخطر معه بالبال احتمال النقيض فان هنا هو الظن القابل للعلم والتقليد فاما العلم فانه لا يحتمل النقيض بوجه والاعتقاد الجازم الذي هو التقليد لا يحتمل النقيض عند المدرك فلو كان مراده التقليد لقال الذي لا يحتمل النقيض عند المدرك ويدل على هذا ما قدمناه من كلامه في اول الفصل في شرحه لاقسام ما عنه الذكر الحكمي وبعد هذا فلو كان مراده التقليد لما كان لهذا الاستظهار معنى فان الكلام في التقليد مشهور فكان المناسب الاشارة الى الخلاف في هاته المسالة ولا يعبر بالعبارة التي تشعر بان هذا الراي من قبل نفسه وقال شيخنا في آخر الكلام والحاصل ان من وجد اعتذارا مقبولا فليلحقه بهذا المحل والله الموفق للصواب كنا قرره شيخنا عالم هاته الديار « القدوة الشيخ سيدي محمد النجار » في بعض اختامه على صحيح البخاري وهو وارد بلا ريب كما لا يخفى على اللبيب وقوله وكنا في اصول الفقه الخ هو كما قال فقد تقدم في الكلام على الفصل الاول ان الذي عليه المحققون من اهل الاصول كالغزالي في غير ما موضع من المستصفى والمازري في شرح البرهان والشاطبي في الموافقات والعضد في شرح المختصر الاصولي هو اشتراط القطع في اصول الفقه وهي مسائل الاصول اعني الادلة الاجمالية

التي هي آلة استنباط المجتهد من الأدلة التفصيلية (قوله فان استغنى عن الكسب فهو البديهي الخ) اعلم ان البديهي يطلق باطلاقين (الاول) ان يطلق على ما لا يحتاج لنظر واستدلال ويرادفه بهذا المعنى الضروري المقابل للنظري وعلى هذا فيدخل فيه كالضروري العلم الحاصل من التجربة والحدس لانه وان توقف على الحدس والتجربة لكن لم يتوقف على نظر (والثاني) ان يطلق على ما لا يحتاج لشيء اصلا وعلى هذا فيكون بينه وبين الضروري المقابل للنظري في العموم والخصوص المطلق والبديهي بهذا المعنى اخص والضروري اعم لا تفراده في الحدسيات والتجريبات كما ان النسبة بين معناه الاول والثاني كذلك ويرادفه على هذا المعنى الضروري المقابل للاكتساب فيتحصل ان البديهي يطلق باطلاقين ايضا يطلق على ما لا يتوقف على نظر وعلى ما لا يتوقف على شيء والضروري يطلق باطلاقين ايضا يطلق على ما لا يتوقف على نظر وعلى ما لا يتوقف على شيء والظاهر ان المصطلق البديهي على المعنى الاول وهو ما لا يحتاج الى نظر كما يرشد الى ذلك كلامه في الشرح ويرادفه ح الضروري بالمعنى الاول (قوله الشك اسم لاحتمالين فاكثر الخ) ما اقتضاه كلام المص من ان الشك الواحد يتعلق باكثر من امرين بمثله صرح الباجي في اشاراته وقال ابو العز المقترح في شرح الارشاد ان تعلق بامرين فهو شك واحد وان كانت القسمة منحصرة في ثلاثة فهو شكان احدهما في امرين والثاني في ثبوت الثالث وفيه قال ولا يصح ان يتعلق الشك الواحد باكثر من امرين (قوله ومسمى الظن والوهم بسيط الخ) ما صرح به المص من البساطة اما في الظن فمسلم وهو الذي يوخذ من كلام الشيخ ابن الحاجب من قوله في الظن بحيث لو قدر الذاكر النقيض لكان محتملا عنده كما صرح بذلك العضد في شرحه وقال السيد السند المذكور في عبارة القوم ان الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الاخر وتبادر منه انه مركب من اعتقادين فاشار يعني الشيخ ابن الحاجب الى انه بسيط وان حضور النقيض الاخر لا يجب ان يكون بالفعل ولعل مرادهم هو هنا لكن التصريح به اولى اه فكللام السيد قاض بان عبارة

فان استغنى عن الكسب فهو البديهي والا فهو النظري او حس وحده وهو المحسوسات الحس او مركب منهما وهو المتواترات والتجريبات والحدسيات والوجدانيات اشبه بالمحسوسات فتتدرج معها في الحكم الشك اسم لاحتمالين فاكثر مستويهما فمسماه مركب ومسمى الظن والوهم بسيط لان الظن اسم للاحتمال الرجح والوهم للاحتمال المرجوح

القوم في مسمى الظن الذي يتبادر منها هو التركيب ويمكن ارجاعها لما صرح به الشيخ ابن الحاجب بان يحمل قولهم مع تجويز النخ على التجويز بالقوة وبهذا تعلم ان عبارة الجلال المحلي في هنا المقام موافقة لعبارة القوم حيث قال وغير الجازم فان كان معه احتمال نقيض المحكوم به ظن النخ فان الذي يتبادر منها ان احتمال النقيض في الظن بالفعل فيكون مركباً. وحيث كانت موافقة لعبارة القوم فاندفاع اعتراض العلامة عليها بالمخالفة لما في المختصر ظاهر على انها يمكن ارجاعها لما في المختصر كما ارجعنا عبارة القوم واما في مسمى الوهم فظاهر كلام غير واحد ان احتمال نقيض المحكوم به فيه بالفعل فيكون مركباً (قوله والجهل المركب النخ) اعلم ان الجهل اختلفوا في تفسيره على قولين احدهما وهو الراجح انه عدم العلم بما من شأنه ان يقصد ليعلم عما من شأنه العلم بان لم يدرك اصلاً ويسمى الجهل البسيط او ادرك على خلاف هيأته في الواقع ويسمى الجهل المركب وقد يتوهم من تسميته بالمركب ان مفهومه مركب من جهلين وليس كذلك فان مفهومه وهو ادراك الشيء على خلاف هيأته مفرد كما هو ظاهر والتحقيق ان المراد بالتركيب الاستلزام فالجهل المركب الجهل المستلزم لجهل آخر ومثاله ادراك الفلاسفة ان العالم وهو ما سوى الله قديم وادراك المجسمة ان الباري تعالى جسم وادراك الجهمية ان مجرد التلفظ بكلمة الاسلام كاف في كون الانسان مسلماً من غير اعتقاد ولا عمل وخرج بقوله ما من شأنه ان يقصد ليعلم ما لا يقصد كاسفل الارضين وما فيه فلا يسمى عدم العلم به جهلاً وبقوله عما من شأنه العلم الجماد والبهيمة فلا يتصفان بالجهل وثاني القولين انه تصور المعلوم على خلاف هيأته اي ادراك ما من شأنه ان يعلم على خلاف ما هو ثابت له وعلى هذا فالجهل البسيط على الاول ليس جهلاً على هذا وكان اقتصار اصحاب هذا التعريف على ادخال الجهل المركب لقبه مع ان البسيط عندهم جهل والى هذين القولين في الجهل اشار ابن مكّي في قصيدته التي في العقائد المسماة بالصلاحية لترغيب السلطان صلاح الدين يوسف ابن ايوب فيها حتى كان يامر بتلقينها الاولاد في المكاتب وهي من

والجهل المركب سمي بذلك لتركبه من جهلين فانه يجهل ويجهل انه يجهل كارباب البدع والاهواء فانهم يجهلون الحق في نفس الامر واذا قيل لهم انتم عالمون او جاهلون قالوا عالمون فقد جهلوا جهلهم فاجتمع لهم جهلان فيه فسمى جهلاً مركباً . وقد جمع الثنبي ثلاث جهالات في بيت حيث قال (ومن جاهل بي وهو يجهل جهله . ويجهل علمي انه بي جاهل) وكذلك كل من اعتقد في رجل انه صالح وهو طالح او طالح وهو صالح وكل من اعتقد شيئاً على خلاف ما هو عليه والجهل المركب يقابله الجهل البسيط وهو ان يجهل ويعلم انه يجهل كما اذا قيل انه انت تعلم عدد شعر رأسك او تجهله

احسن تصانيف الاشعرية ونص ما قال فيها في هنا المعنى :

وان اردت ان تحد الجهل من بعد حد العلم كان سهلا
وهو انتفاء للعلم بالمقصود فاحفظ فهنا اوجز الحدود
وقيل في تحديده ما اذكر من بعدهنا والحدود تكثر
تصور المعلوم هنا جزوه وجزوه الاخر ياتي وصفه
مستوعبا على خلاف هياته فافهم فهنا القيد من تمته

واخذ القولين في الجهل منها الجلال السبكي في جمع الجوامع حيث
قال والجهل انتفاء العلم بالمقصود وقيل تصور المعلوم على خلاف هياته وعلى
القول الثاني في تعريف الجهل درج امام الحرمين في ورقاته حيث قال
والجهل تصور الشيء على خلاف ما هو به (قوله وهذه العبارة لا تجمع الخ)
اي لان التعبير وقع فيها بالاعتقاد الذي هو تصديق فلا تشمل الجهل المركب
الواقع في التصور (قوله كتقليد عوام الكفار الخ) انما قيد بالعوام لان
الغالب على غير العوام من الكفار كالاخبار والرهبان الكفر عنادا (قوله
والعقلي المستغنى عن لكسب الخ) ما بينه المص في شرح ما اجمله في
المتن من انقسام كل من التصور والتصديق الى بديهي وكسبي هو المذهب
المنصور الذي درج عليه الجمهور واستدل على ذلك الكاتب في الشمسية بقوله
وليس الكل من كل منهما ضروري والا لما جهلنا شيئا ولا نظريا والا لدار
وتسلسل ووراء هنا المذهب اربعة مناهب ضعيفة ذكرها بالعضد في المواقف
في المقصد الرابع في نقض مناهب ضعيفة المذهب الاول ان الكل
ضروري وبه قال ناس من اصحابنا المذهب الثاني ان التصار لا يكسب
وبه قال الامام الرازي وقد جلب المص دليله على هنا في الفائدة السادسة
من الفصل الاول واجاب عنها المذهب الثالث ان ما اعتقاده لازم للمكلف
مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوة
ضروري ونسب هذا المذهب للجاحظ ومن تبعه المذهب الرابع ان الكل
نظري وهو مذهب بعض الجهمية التابعين لجهنم ابن صفوان الترمذي رئيس
الجبرية (قوله قال بعض اللغويين الخ) حاصل ما اشار اليه في توجيه كون

يقول اجعله فاذا قيل له فانت تعلم
انك جاهل بذلك فيقول نعم وهذه
العبارة لا تجمع الجهل المركب كله
قد يدخل الجهل المركب في التصورات
فان من تصور الحقائق على خلاف
ما هي عليه فهو جاهل جهلا مركبا
كمن يتصور الانسان انه الحيوان
فقط واذا طابق الحكم بغير موجب
فهو تقليد كما يعتقد عوام المسلمين
قواعد عقائدهم عن ائمتهم فاذا سئلوا
عن ادلة تلك القواعد لا يعلمون
ادلتها فالتقليد هو اخذ القول من
قائله من غير مستند وقد يكون
مطابقا كما تقدم وغير مطابق كتقليد
عوام الكفار واهل الضلال لرواياتهم
واجبارهم والعقلي المستغنى عن
الكسب كقولنا الواحد نصف الاثنين
فان تصور المحكوم به والمحكوم عليه
كاف في الجزم باستناد احدهما
الى الاخر فهذا بديهي من التصديقات
والبديهي من التصورات هو الغنى
عن الحدود والاكتساب بها كاحوال
النفس من جوعها وعطشها والمها
ولذتها وغير ذلك فان هذه الحقائق
ضرورية للبشر ولا يحتاج في معرفتها
لتعلم ولا كسب بخلاف تصورا
معنى الحكم الشرعي والحقائق الخفية
فيحتاج فيها للحدود والرسوم
الضابطة لها وكذلك ما احتاج من
التصديقات للكسب بالادلة والبراهين
فهو كسبي نحو حدرت العالم وكون
الواحد عشر سدس الستين وجميع
المطالب المحتاجة للفكر . والعلوم
الحسية هي العلوم المستفادة عن
الحواس الخمس وهي كلها في
الراس فاربعة خاصة به وواحد
يتعداه الى غيره وهو اللمس
والمختصة السمع والبصر والذوق
والشم (فائدة) قال بعض اللغويين
قولهم محسوسات لحن فان
العمل الماخوذ من الحواس

محسوسات من الحواس لحننا هو ان فعل الحواس رباعي وهو احس واسم
 المفعول منه محس وجمعه محسات واما حس الثلاثي بتلك المعاني المذكورة
 فاسم المفعول منه محسوس وجمعه محسوسات قال الجواليقي مما يفسدها العامة
 يقولون المحسوسات وصوابه المحسات وانما المحسوسات المقتولات حسه
 اذا قتله وحس الدابة بالمحسة وحس النار اذا ردها بالعصا على
 الماء وحس اللحم اذا وضعه على الجمر وقال ابن بري الفضلاء
 كابي علي وغيره يقولون المحسوس اما من باب احمه الله فهو
 محسوم واسعده الله فهو مسعود واما على جهة الاتباع للمعلوم كما في الحديث
 ارجعن مازورات غير ماجورات والعجب من المص حيث قال في شرح
 المحصول توجيهها لكلام الامام وانما عبر بالحسيات دون المحسوسات تحاشيا
 عن اللحن وعبر بذلك هنا ومثل ما للجواليقي ما صرح به الزمخشري في
 شرح الفصيح حيث قال قولهم جسم حساس لحن كما لحنوا في قولهم
 محسوسات لان فعال لا يبنى من افعال لكن قال الشهاب الخفاجي في شرح
 الشفا والحق ثبوته وثبوت حس بمعنى احس كما قال الدماميني في شرح
 التسهيل والنووي في شرح مسلم فعلى هذا لالحن في هاته العبارة (قوله
 وحسه اذا مسحه الخ) هنا المعنى مجازي قال في الاساس ومن المجاز
 حس الدابة بالمحسة ازال عليها الغبار (قوله وقيل ليس من هنا بل من
 اظماء الابل الخ) في كتاب ما يعول عليه في المضاف والمضاف اليه ما نصه
 في المثل ضرب اخماسا باسداس الخمس **والسدس من اظماء الابل**
 والاصل فيه ان الرجل اذا اراد سفرا بعيدا عود ابله ان تشرب خمسا ثم
 سدسا حتى اذا اخذت في السير صبرت على الماء وضرب بمعنى بين واظهر
 كقوله ضرب الله مثلا والمعنى اظهر اخماسا لاجل اسداس اي رقى ابله من
 الخمس الى السدس يضرب لمن يظهر شيئا ويريد غيره ويضرب للمكار
 الذي يريد امرا وهو يظهر غيره وانشد ثعلب

الله يعلم لولا انني فرق من الامير لعابت ابن نيراس
 في موعده قال لي فيه غدا فغدا من قوله ضرب اخماس لاسداس

رباعي تقول احس زيد بكذا قال الله
 تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر .
 واما حس الثلاثي فله ثلاثة معان
 ١ اخر تقول العرب حسه اذا قتله .
 وحسه اذا مسحه . ومنه حس الفرس
 وحسه اذا القى عليه الحجارة المحماة
 لينضج فهذه الثلاثة يقال للمفعول
 فيها محسوس . واما من الحواس
 فحس مثل مكرم ومعطى وجميع
 الافعال الرباعية فيكون جميعها
 محسات بضم الميم لا محسوسات غير
 فان اكثر اللغويين يتوسعون في هذا
 الباب ووقعت هذه العبارة لجمع كثير
 عن الفضلاء كابي علي وغيره وكانهم
 اتحو بها نحو معلومات لاشترك
 الجمع في الادراك (فائدة) قال
 بعض الفضلاء هذا معنى قول العرب
 ضربت اخماسي في اسداسي اي فكرت
 بزحواسي الخمس في جهاتي الست
 لان الجهات ست فوق واسفل وقدام
 وخلف ويمنة ويسرة ولقد احسن
 الحريري واوجز حيث جمعها في
 بيت من الشعر في الملحمة حيث قال
 اتم الجهات الست فوق وورا .
 ويمنة وعكسها بلا مرا) فاخذ
 كل جهة وترك ضدها ليتنبه السامع
 له وبقي معه بقية في البيت لايحتاجها
 فحشاها بقوله بلا مرا وقيل ليس من
 هذا بل من اظماء الابل والاخماس
 والاسداس ترجع الى ايام وردها
 للماء بخمس اوست او سدس فاذا وقعت
 المغالطة من الراعي ضرب الخمس في
 السدس واخرها عن شربها .

وفي القاموس يضرب اخماسا لاسداس يسعى في المكر والخديعة
يضرب لمن يظهر شيئا ويريد غيره لان الرجل اذا اراد سفرا بعيدا عود ابله
ان تشرب خمسا سدسا وضرب بمعنى بين اي يظهر اخماسا لاجل اسداس
اي رقي ابله من الخمس الى السدس وفيه اخمس الرجل وردت ابله خمسا
واسدسا وردت ابله سدسا والخمسة بالكسر من اظماء الابل وهي ان ترعى
ثلاثة وترد الرابع وهي خداس والسدس بالكسر ان تنقطع اربعا وترد
الخامس وفلاة وخمس اتناط ماءوها حتى يكون ورد النعم في اليوم الرابع
سوى اليوم الذي تشرب فيه اه (قوله لابد من سماع اخبار جماعة الخ)
وتعيين العدد فيه ليس بشرط عند اهل التحقيق وضابطه كما قال السعد
في شرح العقائد النسفية حصول العلم عقبه نعم لابد فيه من شرطين الاول
الاتهاء الى الحس فلا تتواتر في العقليات فيكون الحاصل من المتواتر
علما جزئيا من شأنه ان يحصل بالاحساس وهنا الشرط يوخذ من قولهم فيه
يحيل العقل تواطؤهم على الكذب لان احالة العقل تواطؤهم على الكذب
لا يكون الا في المحسوس فمن لم يصرح بهذا الشرط يوعخذ من قوله يحيل
العقل الخ (فان قلت) قد استدلوا بالمتواتر على فرض الصلاة وان الساعة
حق وعذاب القبر حق والشفاعة حق مع انها من العقليات الصرفة (واجيب)
بانه لا استدلال بالمتواتر على هذه الامور بل استدل به على وجود قول رسول
الله صلى الله عليه وسلم الدال على ذلك دلالة قطعية وهو مسموع محسوس
ويستدل به على تلك الامور بكون المخبر به صادقا من غير ريب والثاني
مساواة الوسط للطرفين فيكون في كل مرتبة مبلغ يحيل العقل تواطؤهم على
الكذب لا كادعاء اليهود قتل عيسى عليه وعلى نبينا وبقية الانبياء الصلاة
والسلام وادعاء الروافض تواتر نص تسليم الخلافة الى امير المؤمنين علي
كرم الله وجهه واختلفوا في العلم الحاصل من المتواتر فقيل ضروري وقيل
نظري وضعف اه من حواشي العطار على التهذيب مع زيادة وبعض تغيير
(قوله وكذا التجريبات الخ) التجريبات هي التي يحتاج العقل في الجزم
بها الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى ولا بد فيها من انضمام قياس خفي

ووجه تركيب المستند في المتواترات
من الحس والعقل انه لابد من سماع
اخبار جماعة عن الامر المتواتر فهذا
حظ السمع ثم ان قال العقل هو لاء
يستحيل تواطؤهم على الكذب حصل
العلم فهذا حظ العقل وان لم يقل
ذلك لم يحصل العلم وكذلك
التجريبات وتسمى المجربات ايضا
نحو كون الليمون حامضا والصبغ
مرا والتمر حلسوا ونحو ذلك فان
اول مرة يباشر الحس ذلك النوع
يجوز العقل ان يكون ذلك الفرد
من ذلك النوع اصابه عارض اوجب
له ذلك كما توجد المرارة في بعض
افراد الفقوس والحيار والنوع في
نفسه ليس كذلك فاذا كثر تكرار
ذلك على الحس والعقل قال العقل
عند حد من الكثرة في التكرار كل
ليمونة حامضة وكل ثمرة حلوة

فهذه المقدمة هي نصيب العقل لا بدمنها وعندها يحصل العلم . وكذلك الحدسيات كنفذ الفضة ونضج الفاكهة فان البصر يدرك اول مرة الدرهم الرديء فلا يعرفه فيقال له انه رديء فيتامله ويتكرر ذلك عليه كثيرا حتى يحصل عند العقل قرائن لا يمكن التعبير عنها فيقول لاجلها كل ما كان كذا فهو درهم رديء . فهذه المقدمة هي نصيب العقل وعندها يحصل العلم واشتركت التواترات والحدسيات والمجربات في ان اوله مرة زبما حصل الشك وعند التكرار الظن وبعد ذلك قد يحصل العلم وقد

- ٢٣٠ -

غير ان الفرق بينها ان التواترات تختص بالاخبار . والحدسيات لا تحتاج الى نظر حالة القضاء على الجزئيات والمجربات لا تحتاج الى نظر حالة القضاء على الجزئيات فاذا قال لك احد ان معي مسك هل هو عطر ام لا قلت هو عطر او معي ليمونة هل هي حامضة ام لا قلت هي حامضة او معي حنظلة هل هي مرة ام لا قلت مرة من غير احتياحك الى نظر في ذلك الفرد . اما لو قال لك معي درهم هل هو جيد ام لا قلت حتى انظر اليه . او معي رمانة هل هي نضجة ام لا قلت حتى انظر اليها او عندي رجل هل هو شجاع او جبان قلت حتى انظر اليه . فهذا هو الفرق بينها . (سؤال) يلزم ان الاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع من هذا الباب وليس كذلك بل هو عقلي فان الحس اذا شاهد الصنعة قال العقل لها صانع فقد اجتمع الحس والعقل ولو فقد احدهما لم يحصل العلم (جوابه) ان هذا عقلي والملازمة بينهما عقلية والفرق بينه وبين المجربات والحدسيات من وجوه الاول ان هذا عقلي وتلك عادية . وثانيهما ان هذا يكفي فيه مطلق المشاهدة وتلك لا بد فيها من التكرار . وثالثها ان هذا يكون في مادة الوجوب وتلك في مادة الامكان . وانما كانت الوجدانيات اشبه بالحسيات لان الحس لا يدرك الا جزئيا فلا يسمع كل صووت ولا يمكن ان يدوق كل طعم ولا يلمس كل ليمونة او يحرارة بل فردا خاصا من ذلك النوع

وهو ان الواقع المتكرر على منهج واحد دائما او اكثر لا يكون اتفاقا بل لا بد له من سبب وان لم تعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم وجود السبب قطعاً (قوله وكذلك الحدسيات الخ) الحدس معناه عند المحققين الظفر عند الالتفات الى المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى فالانتقال فيه دفعي كما حرره السعد في شرح الرسالة وقول الرازي هو سرعة الانتقال فيه تجوز والفرق بين الحدس والفكر على ما هو التحقيق انه في الفكر يتدرج الذهن بعد تصور المطلوب في تحصيل المبادي فيحصل قضايا ثم ياخذ منها ما يناسبه فيرتبها تدريجيا فيحصل المطلوب عقبه دفعة (قوله ويتكرر ذلك عليه كثيرا الخ) ما اقتضاه من وجوب تكرار المشاهدة في الحدسيات هو ما صرح به في شرح المواقف من انه لا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعله لم يكن دائما او اكثرثيا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهيتها وكذلك يفرق بينهما بان الحدسيات واقعة بغير اختيار من الحادس بخلاف المجربات فانها واقعة باختيار المجرب وفعله والحق ما قاله الطوسي في شرح الاشارات من انه لا يجب في الحدس المشاهدة فضلا عن تكرارها فان المطالب العقلية التي لا يكون فرد من افراد موضوعها محسوسا ولا يقال بالحس حكمه قد تكون حدسية ولا تمكن المشاهدة هنالك وبما قاله الطوسي صرح

الشيخ عبدالحكيم في حواشي القطب وصاحب سلم العلوم وشرحه اه

مبحث في الخلاف في مدرك الكليات والجزئيات

(قوله فائدة اختلف العلماء هل الحواس مع العقل الخ) اختلف

فمدركات الحس ابدا جزئية والعقل هو المدرك للامور الكلية فهو الذي يقول كل مسك عطر . وكل ليمونة حامضة فمدركات العقول كليات ومدركات الحواس جزئيات والوجدانيات امور جزئية فانه لا يقوم بالانسان كل جوع ولا كل عطش بل فرد من ذلك فهي جزئية وليست حسية لان من فقد حواسه كلها وجد الله . وليست عقلية لانها جزئية فلذلك الحقها العلماء بالحسيات دون العقلية وهي قبيل قائم بذاته غيرهما . (فائدة) اختلف العلماء هل الحواس مع العقل كالحجاب مع الملك او كالطاقات قبيل كالحجاب والحواس تدرك اولاً ويحصل لها

العلماء في تقرير هذا الخلاف على نحوين فمنهم من يحكي الاتفاق على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس ثم بعد ذلك يحكي الخلاف في ان صور الجزئيات ترسم فيها او في آلاتها فذهب الى الاول جماعة وتقرير هذا الخلاف على هذا النحو هو الذي عليه المحققون كما نص على ذلك المحقق عبدالحكيم في حواشي الخيالي ونص كلامه اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها او في آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم فيها صورة الكليات ولا ترسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في آلاتها على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالبنات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لابناتها وذلك لا ينافي ارتسام الصورة فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني فها هو ونقل كلام هذا المحقق غير معزوله صاحب الايات وقال وفيه ابحاث واحالها على محلها ومنهم من يحكي الخلاف بين المتكلمين والحكماء في ان المدرك هو النفس او الجسم فالمتكلمون على الاول والحكماء على الثاني ويشهد لفرض الخلاف في هذا كلام الامام فخرالدين في نهاية العقول حيث قال اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه واتفق الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها

العلم ثم توذي تلك العلوم الجزئية للنفس فتحكم عليها وتقول كل ما كان كذا فهو كذا . وقيل بل الحواس طاقات والنفس كملك في بيت له خمس طاقات قبالة كل طاقة مشاهدات ليست قبالة الاخرى والنفس التي هي الملك تنظر من كل طاقة لقبيل من المدركات لا توجد الا هنالك ويدل على الاول ان البهائم لا عقل لها وهي تدرك بحواسها فدل ذلك على ان الحواس مستقلة بالادراك دون النفس ويدل على المذهب الثاني ان الانسان اذا نام وفتحت عيناه لا يدرك شيئا مع وجود العين بجمتها السبع طبقات وثلاث رطوبات والعصب الاجوف والروح الباصرة ولا يزال كذلك غير مدرك حتى يستيقظ فياتي للبصر وجميع الحواس وحينئذ يحصل الادراك فدل على ان الحواس

الانسان بالحقيقة اه وعلى ما في النهاية مما هو ظاهر في ان الخلاف في المدرك لافي المحل حمل السيد في شرح المواقف عبارة عضدالدين التي هي العاشر للمتكلمين الانسان محل لالمة ولذته وقال الحكماء بل هو الجسم وهو آلة له التي هي ظاهرة في ان الخلاف في المحل لافي المدرك حيث زاد بعد قوله الانسان محل لالمة ولذته قوله اي يدرکہما بناته فقال عليه محشيه الشيخ عبدالحكيم حمل عبارة العضد على ان الخلاف في المدرك ليوافق كلام النهاية وهذا بناء على ما هو المشهور عند الحكماء دون ما هو التحقيق من ان المدرك هو النفس الناطقة وانما الخلاف في ان ارتسام الجزئيات المادية فيها او في آلتها ولك ان تحمل المحمل على معناه الظاهر فيكون الخلاف في ان حصول الالم واللذة الجسميين في ذات الانسان او البدن الذي هو آلة له على ما هو التحقيق وانما لم يحمل الشارح على ذلك رعاية للمنقول عنه اه ويدل على ما حمل عليه السيد كلام مصنفه العضد ما صرح به العضد في آخر المواقف في خاتمة النوع الثاني وهي اقوى المدركة الباطنة من فرضه الخلاف في المدرك لافي المحل اذا علمت ما عليك تلوانه فكلام المص في هاته الفائدة ظاهر في ان الخلاف في المدرك وهو المشهور وان كان مخالفا لما عليه المحققون

الكلام على الفصل الثالث عشر في الحكم واقسامه

قد قد اختلف الفحول من اهل الاصول في البداية بالحكم او الحكم فاما الشيخ ابن الحاجب فابتدا بالحكم وذلك انه بعد ما فرغ من مبادي هذا الفن من اللغة انتقل يذكر في مباديه من الاحكام فابتدا بالكلام على الحاكم ثم بالحكم ثم بالمحكوم عليه ثم بالمحكوم فيه واما الشيخ الغزالي في المستصفى فتكلم على الحكم اولا وفرع عليه ثلاث مسائل فيها الكلام على الحاكم وتبعه غير واحد كالامام في المحصول والمص هنا وابن السبكي حيث قال في جمع الجوامع والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلف من حيث انه مكلف ومن ثم لاحكم الا لله ولكل وجه في البداية والاقرب ما درج عليه اهل الطريق الثاني (قوله الحكم الشرعي هو خطاب الله الخ)

طاقات للنفس (الفصل الثالث عشر
في الحكم واقسامه . الحكم الشرعي
هو خطاب الله تعالى القديم المستحق

قد قال المص في الشرح ان هنا التعريف للحكم تبع فيه الامام الفخر
واصله للاشاعرة وقد استشكل المص التعبير في تعريف الحكم بالخطاب بان
الخطاب والمخاطبة انما تصح لغة بين اثنين وحكم الله قديم قال الموضح
ونحوه للغزالي حيث قال وانما يسمى خطابا اذا وجد المأمور والسمع وهل
يسمى امرا فيه خلاف والصحيح تسميته بذلك وبعد ان استشكل المص ذلك
قال والصحيح ان يقال كلام الله وتحرير المقام على وجه يتبين به المرام
ان يقال ان صحة التعبير بالخطاب في تعريف الحكم وعدم صحته مبني على
مسألة وهي ان الكلام في الازل هل يسمى خطابا فيه او لا يسمى المفرعة
كما قال العضد على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم
كان خطابا والمراد بصيغة يفهم مطلق الاتصاف بالافهام الشامل محال الكلام
وما بعده لا معنى الحال او الاستقبال والمراد بافهم الافهام الواقع بالفعل
اعم من الماضي والحال لا معنى للمضي نبه على ذلك السيد السند في حواشيه
وان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يسم خطابا او المفرعة على كون اطلاق
الخطاب على الكلام الازلي حقيقة او مجازا وبالتالي قال الغزالي فقال ان
الكلام في الازل لا يسمى خطابا والصحيح انه يسمى خطابا حقيقة كما يؤذن
بذلك تضعيف ابن السبكي له حيث حكاه بمادة التمريض فقال والكلام في
الازل قيل لا يسمى خطابا وقد اخذ الجلال المحلي من هاته الصيغة المودنة
بالتضعيف تصحيح مقابله اذا وقعت على هذا فمن عرف الحكم بالخطاب
فقد سلك منهجا قديما لان تعريفه اما مبني على احد معنييه اللغويين واما على
الصحيح من كون الكلام في الازل يسمى خطابا حقيقة على ان من قال
الكلام في الازل لا يسمى خطابا حقيقة كحجة الاسلام الذي مقتضاه ان لا
يعرف الحكم بالخطاب كما لا يخفى قد عرفه به في المستصفي لكن بعد هذا
فاعلم انه اعترض اخذ الخطاب جنسا للحكم بامرین الامر الاول انه لا
يتناول الحكم الثابت بنحو القياس اذ لاخطاب الامر الثاني ان المقصود
تعريف الحكم المصطلح عليه وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لانفس الخطاب الذي هو من صفاته

تعالى واجيب عن الاول بان نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وعن الثاني قال المحقق التفتزاني في تلويحه بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينه العقلية على ان نفس الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى والثاني ان الحكم هو الايجاب والتحرير ونحوهما واطلاقة على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين حيث قال وها هنا نكتة وهي ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة اي حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون مغايرا له فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذا تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحرير اخرى كما في اصول ابن الحاجب اه واصل هنا الكلام للامام في المحصول واضاف اليه المحقق العضد زيادة تحقيق وتدقيق وشرح كلام العضد هنا سيد المحققين في حواشيه حيث قال ان الحكم الشرعي كما علمت نفس خطاب الله تعالى الموصوف بما ذكر فالايجاب مثلا هو نفس معنى قوله افعل وهو قائم بناته تعالى وليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان او نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية اي لا يحصل مما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجوده لان القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفا بصفة حقيقية وهو اي معنى قوله افعل اذا نسب الى الحاكم تعالى لقيامه به سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به سمي وجوبا وهما اي الايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بناته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكنا الحال في التحريم والحرمة فلذلك آي فلالاتحاد بينهما ذاتا ترى الاصوليين يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحرير

مرة اخرى وتارة الوجوب والتحریم كما فعله المصن یعنی الشيخ ابن الحاجب
منها على هذه النكته ثم ان السيد بعد هذا الشرح قال فان قيل الوجوب
مترتب على الايجاب يقال اوجب الفعل فوجب وذلك ينافي الاتحاد اوجب
يجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار اخر اذ مرجعه الى ترتب احد
الاعتبارين على الاخر وبهذا يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة
الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء
باعتبارات مختلفة محل مناقشة نعم يتجه ان يقال ما ذكرتم انما يدل على
ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية تسمى وجوبا لاكن
لم لا يجوز ان يكون له صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب اعني كونه بحيث
تعلق به الايجاب بل هنا هو الظاهر ليكون كل من الموجب والواجب
متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول
وان كان هناك شبه قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم
المراداي من اثبات اتحادهما بالذات على ما تقر اذ ليست هناك صفة حقيقية سوى
ما ذكرنا (واعلم) ان هذه المنازعة لفظية ولا شك في خطاب نفساني قائم بذاته
سبحانه متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا وفي ان الفعل بحيث تعلق به ذلك
الخطاب الايجابي فلفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلق
بالفعل كان الامر على ما قرره في الشرح ولا بد من المساهلة في وصف
الفعل ح فالوجوب وان اطلق على كون الفعل بحيث تعلق به ذلك الخطاب لم
يتحد بالذات ويلزم المسامحة في عبارتهم حيث اطلقوا احدهما على الاخر
والله اعلم اه كلام السيد وقوله ودعوى الخ قال عليه المحقق مرزجان في
حواشي العضد هذه الدعوى مما صرح بها الشيخ الرئيس في الشفا وقد قال
قدس سره في حاشية المطالع ان المقولات متباينة فلا يندرج ما صدق عليه
احدهما فيما صدق عليه الاخر والا تصادقت عليه المقولتان معا بل الاولى في
الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب واتصال الفعل
به لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه ولهذا
قال بعض اهل الاصول معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب الا ان الوجوب

قائم به فكيف نسلم ان الوجوب من مقولة الانفعال او كيف على ان
كون الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التأثير لانهم
جعلوه من قبيل الصفات لانه من اقسام الكلام النفسي فالاعتراض غلط في
غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمه الضرورية اه ويمكن ان يقال ان
السيد بنى المناقشة على مذهب المتكلمين من ان المقولات امور اعتيادية
وما قاله في حواشي المطالع مبني على مذهب الحكماء من انها امور وجودية
وقد نقل صاحب الايات الخدش في متجه السيد السند وهو خدش لا على
مثله يستند فراجعه فيه ان شئت وفي هذا القدر كفاية (قوله المتعلق بافعال
المكلفين الخ) لو عبر المصن بالمكلف كما وقع في عبارة الجلال السبكي
لكان احسن ليتناول ما لا يعلم من احكامه كخواص النبي صلى الله عليه وسلم
وكشهادة خزيمة في الحكم بها وكاجزاء الاصحية بالعناق في حق ابي بردة
وحده ووجه ذلك ان المكلف اسم جنس يصدق على القليل والكثير فالتعبير
به اظهر من التعبير بالمكلفين لظهور المفرد في الجنس دون الجمع وبهنا
واخذ العبد الشيخ ابن الحاجب حيث عبر بالمكلفين واجاب السيد عن
ها ته المواخذة بانه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها
وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق
بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا فالمراد تعلقه بجنس الفعل من
جنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال المكلفين ولا تدفع المواءمة فانه من
مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع لانه ان اريد المقابلة بين الخطاب والافعال
فالخطاب ليس بجمع وان اريد بين الافعال والمكلفين فلا يفيد التوزيع ها هنا
كما لا يخفى اه وبهنا يبطل ما اجاب به الاسوي في شرح المنهاج عن ها ته
المواءمة حيث اعتمد فيه على مقابلة الجمع بالجمع اعني الافعال والمكلفين
المقتضية للقسمه على الاحاد وقد بين قدس سره كلامه على ما هو المشهور
من ان الالف واللام ابطلت الجمعية فحينئذ لا مجاز في اللفظ ويمكن ان
يجاب بان المحققين من اهل الاصول صرحوا بان الجمع المضاف الى
المعرف باللام والجمع المعرف باللام هما في الدلالة على العموم متساويان

بافعال المكلفين بالافتضاء او التخيير
فالتقديم احتراز من نصوص ادلة
الاحكام فانها خطاب الله تعالى

وانهما في العموم حقيقة مجازان في غيره وابطال الجمعية لا ينافي ابطال العموم الذي قاله كل واحد بهذا تبين انهما سيان في تناول وان كان تناول في المكلف اظهر والى هذا يشير المحقق العضو بقوله لكان احسن ثم ان في هاته العبارة تجوز الان التكليف لا يتعلق الا بعموم يمكن حدوثه والمعدوم ليس بفعل على الحقيقة بل من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه واجاب الابياري عن ذلك بان قال هذا التجوز مشهور عند اهل اللسان وظاهر كلامه ان شهرته موءذنة بصحة دخوله في التعريف وانها تنزل منزلة القرينة واحترز بالمكلف عن غير المكلف كالمجنون والصبي اما في المجنون فلا خلاف في انه غير مكلف

مبحث تحرير الخلاف في خطاب الصبي بالندب

على مقتضى المذهب المالكي

واما الصبي فتحرير الخلاف في خطابه وعدم خطابه اما في مذهبننا معاشر المالكية فقد صرح المصنف في شرح المحصول بانه مخاطب بالندب حيث قال تنبيه اختلف الناس في الصبيان هل مندوبون للصلاة والصوم ام لا فعلى القول بتعلق الندب لا يندرج الندب المتعلق بهم في الحد لانهم ليسوا مكلفين لان التكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة وانما يفهم ذلك في الوجوب والتحرير خاصة فالصبي غير مكلف وكذلك قال عليه السلام رفع القلم عن ثلاث اشارة الى رفع التكليف مع بقاء الندب في حق الصبيان على الصحيح اه وفي المقدمات لابن رشد القولان واختار انه مخاطب بالندب ولا خلاف في انه غير مخاطب بالواجب ولا بالمحرم لان الصبي لضعف عقله لم يكن اهلا للتحرير والوجوب وبهذا فرق المصنف في فروقه في الفرق الاربعين بعد المائة بين قاعدة انكحة الصبيان تنعقد وللولي الاجازة والفسخ وبين قاعدة طلاقهم فانه لا ينعقد حيث قال والفرق بين القاعدتين هو ان عقد الانكحة سبب اباحة الوطاء فهو للخطاب بالاباحة والندب والكراهة دون الوجوب والتحرير لانهما تكليف ومشقة من جهة لزوم الاستحقاق للعقاب فلا يحملان على الصبيان لضعف عقولهم والطلاق بسبب تعريض السوطه باسقاط العصمة في الزوجية وليس هو اهلا للتحرير فلم ينعقد مسببه في حقّه

مع اشراك المسيبين في انهما خطاب وضع او اتصاف الى احدهما تكليف فلا جرم اتفاء انعقاده في حقه اه هنا حاصل الخلاف في خطاب الصبي بما يرجع الى خطاب التكليف واما خطابه بخطاب الوضع فلا خلاف في انه مخاطب به لانه لا يشترط فيه التكليف ولا العلم به ومعناه كما سيتبين ان صاحب الشرع قال اذا وقع هذا في الوجود فاعلموا اني قد حكمت بكننا واذا كان غير المكلف مخاطبا بخطاب الوضع فينعد بمقتضى ذلك على فعله مسيبه مثلا اذا اتلف الصبي او المجنون ترتب على اتلافه الضمان وفس على ذلك ويؤخذ من كلام المص في فروقه السابق انه لا ينعقد في حقه من المسببات الا ما لا ينضاف اليها تكليف فان انضاف اليها تكليف كالطلاق فانه لا ينعقد في حقه مسيبه وهو فك العصمة لانه انضاف اليه تكليف وهو حرمة الوطء والصبي ليس باهل لان يخاطب بالحرمة ومثلها الوجوب فيتحصل مما قررناه سابقا ويؤخذ منه ان الصبي الراجح انه تعلق به الخطاب بالندب ولم يتعلق به الخطاب التكليفي فلا يندرج الندب المتعلق به في الحد لان الخطاب التكليفي هو الزام ما فيه كلفه ولا توجد تلك الكلفة حقيقة الا في الوجوب والحرمة اللذان لا يتعلقان به (فان قلت) اذا كان خطاب التكليف لا يتناول الا الوجوب والحرمة لانها الذي يوجد فيها الالزام فحينئذ حق الاباحة والندب والكراهة المتعلقة بفعل المكلف ان لا تدخل في تعريف الحكم التكليفي ولا يزداد في التعريف ما يدخلها وغيرها وهو قوله بالاقضاء لعدم وجود الالزام فيها كما لم يدخل الندب المتعلق بالصبي فيه اذها بيان (قلت) بل بينهما فرق وذلك لان الندب وغيره المتعلق بالمكلف لما كان موقوفا على تعلق الخطاب بفعله على وجه الالزام فبهنا التاويل الحق به وادخل في حد الحكم التكليفي والندب المتعلق بالصبي لما كان لا تعلق له بالحكم التكليفي لعدم تعلقه بالصبي لكونه ليس اهلا له لسم يدخل في الحد والحاصل ان عد الكراهة والندب والاباحة المتعلقة بالمكلف من الاحكام التكليفية وادراجها في الحد هي وان لم توجد فيها حقيقة التكليف وادراجها في الحد هي وان لم توجد فيها حقيقة التكليف لاكن

لوجود ذلك التاويل ماغ عدها وادخالها ولما لم يوعخذ ذلك التاويل في الندب المتعلق بالصبي لم يدرج في الحد والذي دل عليه كلام المصن في شرح الفصل الخامس عشر هو ان اطلاق الحكم التكليفي على غير الحرمة والوجوب من قبيل التغليب وهذا في حق المكلف واما الصبي فالندب المتعلق به لا يطلق عليه اسم الحكم التكليفي لعدم وجود تعلق الحكم التكليفي به حتى يصح هنا التغليب واما الكلام على الصبي عند الشافعية فقد صرح السعد في التلويح قفلا عن كتبهم بنفي تعلق خطاب التكليف والوضع به وهو ظاهر كلام الجلال المحلي حيث قال ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولي الصبي والمجنون مخاطب باداء ما واجب في مالها منه كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البيمة بضمان ما اتلفته حيث فرط في حفظها لتنزل فعلها في هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المشاب عليهما ليس لانه مامور بها كما في البالغ بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله اه وقد حرر صاحب الايات المذهب الشافعي على خلاف ذلك وهو قريب مما حررناه في مذهبنا فراجع (قوله احترازا من المتعلق بالجماد الخ) اي وخرج خطاب الله المتعلق بناته وصفاته وذوات المكلفين كمدلول الله لا الاله الا هو خالق كل شيء ولقد خلقناكم واقتصر المص على بعض المخرج بهذا القيد واثار الى البقية بقوله ونحو هذا لانه لا يلزم في بيان الاخراج بالقيود التنقيص على كل ما خرج بل يكفي التنبيه على ذلك بالتنقيص على البعض (قوله وقولي القديم ليخرج الحادث الخ) تفرد المص رحمه الله بهاته الزيادة وغيره كالامام واتباعه وابن السبكي وغيرهم لم يزيدوها وهذا بناء منهم على ان النصوص دالة على خطاب الله لا انها خطاب الله فسميتها خطاب الله تسمية للدال باسم المدلول وهو مجاز قال الموضح والاقرب ما ذكره المص فانه يصدق عليها انها كلام الله حقيقة عرفية (قوله فان قلت او للثك الخ) هنا الاعتراض من جملة الاعتراضات التي ذكرها المعتزلة على هنا التعريف للحكم فحقه ان يظمه الى الاسئلة التي ذكرها بعد فان تلك الاسئلة هي اسئلة المعتزلة على التعريف كما سيتبين لك (قوله قلت الخ)

وليست حكما والا اتحد الدليل والمدلول وهي محدثة والمكلفين احتراز من المتعلق بالجماد وغيره والاقضاء احتراز عن الخبر وقولنا او التخيير ليندرج المباح) اني اتبع في هذا الحد الامام فخرالدين رحمه الله تعالى . مع اني تعيزات بالزيادة في قولي القديم ومع ذلك فلفظ الخطاب والمخاطبة انما يكون لغة بين اثنين وحكم الله تعالى قديم فلا يصح فيه الخطاب وانما يكون ذلك في الحادث . والصحيح ان يقال كلام الله القديم فالكلام لفظ مشترك بين القديم والساني الحادث كما تقدم فيه حكاية ثلاثة اقوال . وقولي القديم ليخرج الحادث اي الالفاظ التي هي ادلة الحكم فانها كلام الله تعالى وهو متعلق بافعال المكلفين نحو قوله تعالى « اقيموا الصلاة » فلو كانت حكما لاتحد الدليل والمدلول . وقولي المكلفين احتراز عن المتعلق بالجماد مثاله قوله تعالى « ويوم نسير الجبال » فانه كلام متعلق بالجبال وهي جماد ونحو هذا فاذا قلنا المتعلق بافعال المكلفين خرج هذا النوع . وقولي بالاقضاء احتراز من الخبر فان قوله تعالى « واذا قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس » كلام متعلق بافعال المكلفين وليس حكما بل هو خبر عن تكليف تقدم ويدخل في الاقضاء اربعة احكام اقضاء الوجود بالوجوب او الندب . واقضاء العدم بالتحريم او الكراهة . فتبقى الاباحة لم تندرج فقلت او التخيير لتندرج الاباحة وتكمل الاحكام الخمسة تحت الحد فيكون جامعا وقيل ذلك لم يجمع (فان قلت) اولئك وهو لا يصلح في انحد (قلت) ار لها

حاصل ما اشار اليه في الجواب هو منع كون او في الحد للشك حتى لا يصح الحد بل هي للتنوع اي للتقسيم الى انواع وتفصيل ذلك ان او تاتي لمعان فان كانت للشك او الابهام فهاته لا يجوز دخولها في الحدود ولا في الرسوم لا تفتاء التمييز المطلوب في المعرف في صورة الشك والابهام وان كانت للتخيير فجوز بعضهم دخولها في الرسم كقولك الحيوان ضاحك بالقوة او كاتب بالقوة اي انت مخير في التمييز بالخاصة الاولى او الخاصة الثانية وان كانت للتقسيم فوقع خلاف في دخولها في الحد بعد اتفاهم على جواز دخولها في الرسم لجوازان يكون للشيء الواحد خاصتان على البديل فالذي يدل عليه كلام غير واحد هو منع دخولها في الحد وبه قال الاصفهاني في شرح المحصول وعلله بانه يستحيل ان يكون للشيء الواحد فصلان على البديل واجاب عن هذا الايراد على تعريف الحكم بناء على ذلك بان هذا التعريف رسم واوفيه للتقسيم وهي جائز دخولها فيه لا انه حد حتى يمتنع دخولها فيه وقد تبعه في كون تعريف الحكم رسما لاحدا ضاحب المنهاج حيث عبر بقوله الفصل الاول في تعريفه اي تعريف الحكم ولم يقل في حده لان التعريف يصدق على الرسم كذا ذكر الاسنوي في شرحه وما قاله الاصفهاني نقله الزركشي في مقدمته لقطعة العجلان وبه صرح الشيخ الاخضري في سلمه حيث قال ولا يجوز في الحدود ذكر او . وجائز في الرسم قادر مارووا

والذي يدل عليه كلام بعضهم هو جواز دخول او التي للتقسيم في الحد كالرسم وهو الذي يقتضيه كلام المص هنا حيث عبر بالحد فقد جعل هنا التعريف حنا واجاب بان او للتقسيم وهي حائز دخولها فيه وبه صرح الشيخ زكريا في شرح لقطعة العجلان ولك ان تحمل الحد في كلام المص على الرسم مجازا بمرتبة لعلاقة التضاد ليساعد المشهور عند الجمهور (قوله وقد قال بعض الفضلاء الخ) بين المص في شرح المحصول هاته المقالة بقوله معناه ان المنوع حكم بترديد الحقيقة المتنوعة بين هذين النوعين فليس شاكا بل هو جازم بالترديد والشاك متردد في حكمه هل يحكم بهنا او بنقيضه فظهر الفرق بين الحكم بالترديد والترديد في الحكم والقادح انما هو الثاني دون

خمس معان الاباحة والتخيير نحو اصحب العلماء او الزهاد فلك الجمع بينهما وخذ الثوب او الدينار فليس لك الجمع بينهما والشك نحو جاءني زيد او عمرو وانت لا تدري الاتي منهما . والابهام نحو جاءني زيد وعمرو وانت تعلم الاتي منهما وانما قصدت الابهام على السامع خشية مفسدة في التعيين . والتنوع نحو العدد اما زوج او فرد اي العدد متنوع لهذين النوعين . فاو هنا للتنوع اي الحكم الشرعي متنوع لهذين النوعين فلا شك وقد قال بعض الفضلاء في مثل هذا السؤال هذا حكم بالترديد لا ترديد في الحكم والثاني هو الشك دون الاول لانه جزم لاشك (فان قلت) اذا سلمنا ان اولها خمسة معان فالمشركات لا تصلح في الحدود لاجمالها (قلت)

الاول والواقع في حد الحكم هو الاول دون الثاني فلا فساد اهـ (فوله قلت قد تقدم الخ) زاد في شرح المحصول هنا الجواب ايضا حيث قال وجوابه انه يجوز دخول المشترك والمجاز في الحدود اذا كان بالليس ذاهبا بالسياق فلا يفهم احد من قول القائل العبد اما زوج او فرد الا التنوع ولا يحكم بان هذا القائل شك. وكذلك اذا قال في حد الزنجي هو الادمي الزنجي الكائن في جنوب الهند ولا يخفى على احد انه انما اراد به سواد خلقه دون اسنانه وعينه فهو مجاز فلا يضر فكذلك هاهنا لا يفهم احد من ذكر الحد انه شك في قوله بل انما مراد التنوع اهـ (قوله وعلى الحد بعد هنا اسئلة الخ) هاته الاسئلة اوردها بالمعتزلة على هذا التعريف المنسوب للإشاعة والاعتراضات المذكورة لهم في الكتب المعتمدة على هذا التعريف ثلاثة واستدلوا على ما تضمنه اولها من القول بحدوث الحكم بثلاثة ادلة فجاء المصن للدلالة على ما تضمنه الاعتراض الاول وجعلها اسئلة مورودة على الحد وزاد الرابع وهو خارج عن اعتراضات المعتزلة ولم يذكر ثالث الاعتراضات لهم مع هاته الاسئلة وذكره قبل وهو قوله فان قلت او للشك الخ وقد نبهنا على ذلك فيما سبق وهذا حديث اجمالي وتفصيله على ما حققه المحقق الاسنوي في شرح المنهاج هو ان يقال اوردت المعتزلة على هذا الحد المنسوب للإشاعة ثلاثة اسئلة (احدها) ان خطاب الله قديم والحكم حادث واذا كان احدهما قديما والاخر حادثا فكيف يصح ان يقال الحكم خطاب الله فاما قدم الخطاب فلا حاجة الى دليل عليه لانكم قائلون به وذلك لان خطاب الله هو كلامه ومذهبكم ان الكلام قديم واما حدوث الحكم فالدليل عليه من ثلاثة اوجه احدها انه يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا فالحل من الاحكام الشرعية وقد وصف بانها لم يكن وكان وكلما لم يكن وكان فهو حادث الثاني ان الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هنا وطء حلال فالحل حكم شرعي وقد جعلناه صفة للوطء الذي هو فعل العبد وفعل العبد حادث وصفة الحادث اولى بالحدوث لانها اما مقارنة للموصوف او متأخرة عنه الثالث ان الحكم الشرعي يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت المرأة

قد تقدم في اول الكتاب في الكلام على الحد ان المجاز والاشترك يجوز دخولهما في الحد اذا دل السياق او القرائن على تعيين المجاز او المشترك وعلى الحد بعد هنا كله خمسة اسئلة (احدها) ان تفسير الحكم بالكلام القديم لا يستقيم لانه صفة فعل العبد تقول فعل واجب وفعل حرام وصفة الحادث اولى ان تكون حادثة (وثانيها) انه يعلل بالحدوث فيقال حلت المرأة بالعقد وحرمت بالطلاق والمعلل بالحدوث حادث (وثالثها) انه يوصف بانها مسبوقة بعدم فيقال حلت المرأة بعد ان لم تكن حلالا والسبوق بعدم حادث (ورابعها) انه قد تعلق بفعل غير المكلفين فلا يكون جامعا كما يجب الضمان على الصبيان والمجانين في اموالهم (وخامسها) انه غير جامع لخروج احكام الوضع عنه وهي نصب الاسباب كالزوال لوجوب الظهر والشروط كالخول شرط للزكاة والوانع كالحيض يمنع من الصلاة والتقديرات الشرعية وهي اعطاء المذموم حكم الموجود كتقدير تقديم من الكفارة ويثبت الولاء له وتقدير تقدم الملك في الدية للمقتول خطأ في ملكه قبل موته بالزمن الفرد حتى يصح ان يورث عنه . واعطاء الموجود حكم المذموم كتقدير نفي الاباحة السابقة في الامة بردها بالعيب وتقدير عدم الطلاق في حق المطلق في الرق عند مالك رحمه الله

بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للإباحة والطلاق علة للتحريم والنكاح والطلاق حادثان لان النكاح هو الايجاب والقبول والطلاق قول الزوج انت طالق واذا كانا حادثين كان المعلول حادثا بطريق الاولية لان المعلول اما مقارن للعلة او متاخر عنها (السؤال الثاني) ان هذا الحد غير جامع لافراد المحدود كلها لان خطاب الوضع وهو جعل الشيء سببا او شرطا او مانعا خارج عنه لانه لا طلب فيه ولا تخيير فمن ذلك موجبة الدلوك وهو كون دلوك الشمس موجبا للصلاة فانه حكم شرعي لانا لم نستفده الا من الشارع وكونه موجبا لا طلب فيه ولا تخيير وغير ذلك من احكام الوضع ودلوك الشمس زوالها وقيل غروبها قاله الجوهري وقيل طلوعها قاله الامدي (السؤال الثالث) ان هذا الحد فيه او وهي موضوعة للترديد اي للشك والمقصود من الحد انما هو التعريف فيكون التردد منافيا للتحديد وقد اجابت الاشاعرة عن هاته الايرادات باجوبة وسنشرحها عند ذكر المصن لها في اجوبة هاته الاسئلة (قوله والجواب عن الاول الخ) عبارة المصن في شرح المحصول في تقرير هذا الجواب نصها تقريره ان الشيء قد يوصف بما هو قائم به نحو عالم وقادر وبما ليس قائما به كقولك الشمس تغرب غدا فغروب الشمس يصدق عليه انه معلوم ولكن بعلم قام بك وكذلك المذكور ومخبر عنه بذكر قام بك لابه وكذلك اذا قلت لغيرك اسرج الدابة فالاسراج مامور به واجب على العبد بامر وايجاب قام بك لبا سراجك فظهر ان الشيء قد يوصف بما ليس قائما ففي القسم الاول اذا وصف بما هو قائم به يلزم من حدوث الموصوف حدوث الصفة واما اذا وصف بما ليس قائما به لا يلزم من حدوث الموصوف حدوث الصفة لان الصفة اذا لم تقم به امكن تقدمها عليه فجاز ان تكون قديمة والموصوف حادث فوصف الافعال بالاحكام من هنا القبيل فقولنا حلال وحرام مثل قولك في اسرج الدابة وغروب الشمس اه وقرر هنا الجواب الاسوي في شرح المنهاج بما نصه لا نسلم ان قولنا هذا الوطاء حلال هو صفة للحادث الذي هو فعل العبد حتى يلزم ذلك حدوثه قال في المحصول لانه لا معنى لكون الفعل حلالا

تعالى حتى ترت مع البيئونة وهو كثير في الشرع وقد بينت في كتاب «الامنية» انه لا يخلوا باب من الفقه عنه . . والجواب عن الاول ان الشيء قد يوصف بما ليس قائما به كقولنا في قيام الساعة انه المذكور ومعلوم بذكر قام بنا وعلم قام بنا ووصف الفعل بالاحكام من هذا القبيل وانما يلزم الحدوث من الصفة سي الحادث اذا كانت تقوم به كالسواد

الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن فاعله وحكم الله هو هنا القول وهو متعلق بفعل ولا يلزم من كون القول متعلقا بشيء ان يكون صفة لذلك فاننا اذا قلنا شريك الباري معدوم كان هنا القول الوجودي متعلقا بشريك الالاه وهو معدوم فلو كان صفة له لكان شريك الالاه متصفا بصفة وجودية وهو محال لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف اه وواخذ المص في شرح المحصول الامام في تفسيره الحرمة بقوله رفعت الحرج الخ بما نصه تفسير الحرمة بالخبر لا يصح لان الخبر يدخله التصديق والتكذيب والاحكام لا يدخلها ذلك ولان الخبر لا ينسخ والاحكام تنسخ فهنا التفسير باطل بل لا معنى للحرمة الا طلب قائم بناه تعالى ومتعلق بترك الفعل لاما قاله (قوله والا لكان الخ) اي ولو كانت الاقوال المتعلقة بالافعال صفات لها لزم ان يكون القول الوجودي صفة للمعدوم والمستحيل بسبب انا نخبر عن المعدوم والمستحيل به فتقول شريك الباري معدوم وكونه صفة له يلزم منه وصف المعدوم والمستحيل بصفة وجودية وهو باطل (قوله وعن الثاني الخ) اي ثاني الاسئلة وهو ثاني الادلة على حدوث الحكم الذي حاصله ان الحكم يعلل بالحوادث ويلزم من حدوث العلة حدوث المعلول وحاصل الجواب انا لا نسلم ان الطلاق والنكاح والبيع والاجارة وغير ذلك من افعال العبد علل للاحكام الشرعية بل معرفات لها اذ المراد من العلة في الشرعيات انما هو المعرفة للحكم ويجوز ان يكون الحادث معرفة للقديم كما ان العالم معرف للصانع سبحانه لانا نستدل على وجوده به والعالم هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهري (قوله وعن الثالث الخ) قد قرر الفاضل الاسنوي هنا الجواب على ما في المنهاج الذي اصله لصاحب الحاصل بما حاصله لا نسلم ان الموصوف بالحدوث في قولنا حلت المرأة بالعقد هو الحل الذي هو الحكم بل الموصوف به هو التعلق وذلك لان معنى قولنا الحكم قديم كما قال الامام في المحصول هو ان الله تعالى قال في الازل اذنت لفلان ان يطا فلانه مثلا اذا جرى بينهما نكاح واذا كان هنا معناه فيكون الحل قديما لانه لا يتعلق به الا بوجود القبول والايجاب وح

والبياض والاقوال المتعلقة بالافعال لا تكون صفات لها والا لكان القول صفة للمعدوم والمستحيل فانا نخبر عنه واذا قال السيد لعبد اسرج الدابة فقد وجب عليه الاسراج والاسراج واجب عليه بايجاب قام بالسيد دون الاسراج وكذلك اذا اباحه (وعن الثاني) ان علل الاحكام معرفات لامور ثرات والمعرف يجوز ان يتاخر عن المعرفة كما عرف الله تعالى بصنعه . (وعن الثالث) ان معنى قولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا انها وجدت الحالة التي تعلق بها الحل في الازل وهي حالة اجتماع الشرائط وانتقاء الموانع فان التعلق في الازل انما كان متعلقا بهذه الحالة فالجدوث في التعلق لا في التعلق بكسرها ولا في التعلق خلافا لمن قال ان التعلق حادث وقد صرح بذلك تاج الدين في الحاصل وغيره فان التعلق في الازل حصول عنم في الازل بلا معلوم تخيل حصول امر في الازل بلا مامور واذا كان له مامور فله به اختصاص وذلك الاختصاص هو التعلق فالتعليق قديم . (وعن الرابع) ان الوجوب في تلك الحالة انما هو على الولي ان يخرج من مال المحجور اما المحجور عليه فلا وجوب عليه ولا

ققولنا حلت بعد ان لم تكن معناه تعلق الحل بعد ان لم يكن فالموصوف
 بالحدوث هو التعلق اه وبهنا الجواب اجاب السعد في تلويحه ناقلا له عن
 الاشاعرة ولم يرتضه المص هذا الجواب لما يراه من قدم التعلق واجاب بان
 الحدوث وصف للمتعلق بفتح اللام لا للمتعلق ولا للتعلق وقد ايد المحقق حلولو
 كلام المص في شرحه على جمع الجوامع وجزم بيطان ما ذهب اليه
 تاج الدين في الحاصل من حدوث التعلق فارجع اليه (قوله وعن الخامس
 الخ) قد اختلف جواب الفحول من اهل الاصول عن هنا السؤال فمنهم
 من يجيب بالمنع ومنهم من يجيب بالتسليم وهذا الاختلاف مفرع على خلاف
 آخر بينهم في ان خطاب الوضع هل هو داخل تحت الحكم او غير داخل
 فمن يرى الاول فبعضهم يجيب بتسليم عدم الجامعة ويزيد ح او الوضع
 وبعضهم يجيب بالمنع ويرجع الوضع الى الاقتضاء او التخيير لتحصيل جمع
 التعريف ومن يرى الثاني فيجيب بمنع عدم الجامعة وهذا حديث
 الى الاختصار يميل واجلاوه على منصة البيان والتفصيل ان يقال قد وقع
 خلاف بين الاصوليين في خطاب الوضع هل هو غير داخل تحت الحكم
 او هو داخل وعلى الاول درج جماعة منهم المحقق الاياري والجلال السبكي
 في جمع الجوامع وغيرها واذا اصطالحوا على هنا وقالوا ان الاحكام
 الوضعية هي علامات معرفة للاحكام وليست احكاما فاذا ورد عليهم سؤال
 عدم جامعة التعريف يجيبون عنه بمنع عدم الجامعة لسند ان الوضع ليس
 بداخل تحت المحدود اعني الحكم كما هو اصطلاحهم وعلى الثاني درج
 جماعة منهم الامام في المحصول والشهاب المص والشيخ ابن الحاجب في
 مختصره وهؤلاء اذا ورد عليهم سؤال عدم الجامعة اختلفوا في الجواب
 عنه فمنهم من يجيب بتسليم عدم الجامعة وح فلا بد من سلوك طريق لهم الى
 جمع التعريف فلذلك سلخوا زيادة ما يدخل الاحكام الوضعية في التعريف
 اما بقولهم او الوضع واما بقولهم ما يوجب ثبوت الحكم وانتفاءه وعلى هذا
 درج الشيخ ابن الحاجب والمص في شرح المحصول وهنا والاول زاد الاول والثاني
 زاد الثاني واورد المحقق التفتزاني في الحواشي العضية على من زاد

بحكم (وعن الخامس) انه سوء الصحيح
 والحد ليس جامعا لكل ما هو حكم
 شرعي بل احد نوعيه خاصة وهو
 الاحكام التكليف اما الوضع فلا وهي
 احكام لا تعلم الا من قبل الشرع
 اتبعنا الله تعالى باتباعها فلا يجاب
 بعد الزوال قيد في الوجوب وهو
 غير الوجوب المطلق وسببية الزوال
 بحكم شرعي وتختلف فيه الشرائع .
 فالحق ان نقول في الحد « الحكم
 الشرعي هو كلام الله القديم المتعلق
 بافعال المكلفين على وجه الاقتضاء
 او التخيير او ما يوجب ثبوت الحكم
 او انتفاءه » فما يوجب ثبوت الحكم
 فهو الاسباب وما يوجب انتفاءه هو
 الشرط بعدمه او المانع بوجوده
 فاجتمع في الحد او ثلاث مرات
 وحينئذ يستقيم ويجمع جميع الاحكام
 الشرعية . وهذا هو الذي اختاره
 ولم از احدا ركب الحد هذا التركيب

قيد الوضع لتحصيل جمع التعريف ما نصه (فان قلت) هب ان ما خرج بقيد
الاقضاء والتخير دخل بقيد الوضع لكن من الاسباب والشروط ما ليس
بفعل للمكلف كزوال الشمس وطهارة المبيع فكيف يستقيم الحد طردا
وعكسا (قلت) المراد بالتعلق الوضعي اعم من ان يجعل فعل المكلف سببا
او شرطا مثلا او يجعل شيء سببا او شرطا به اه ولا يخفى عليك قوة السؤال
وظهوره على الجواب ولهنا اورده الجلال المحلي على من زاد قيد الوضع
واعرض عن جوابه لما فيه من التكلف الذي لا يليق بالحدود فلا يناسب ان
يصحح به كلام الشيخ ابن الحاجب الذي ذهب الى زيادة هنا القيد
احترازا عن التكلف الذي وقع فيه من اعرض عن زيادة هنا القيد وحكم
برجوع الوضع الى الاقضاء والتخير ومنهم من يجيب عن السؤال بالمنع
اي يمنع خروجها عن الحد بان يرجع الوضع الى الاقضاء والتخير ويريد
بالاقضاء والتخير اعم من الصريح والضمن وخطاب الوضع من الضمني وعلى
هذا درج الامام في المحصول وقرر السيد السند في الحواشي العسدية
كيفية هذا الارجاع بان قال معنى كون المدلوك دليلا وجوب الايمان
بالمدلوك عنده ومعنى جعل الزنا سببا لوجوب الجلد وجوب الجلد عند الزنا
فقد رجع الى الاقضاء ومعنى جعل الطهارة شرطا لصحة البيع جواز الانتفاع
بالمبيع عند الطهارة وحرمة الانتفاع به دون طهارة فقد رجع الى التخير
والاقضاء وعلى هذا فقس اه وقد ابطال المص في شرح المحصول جواب
الامام بارجاع الوضع الى الاقضاء والتخير وحقق انه يتعين ان يزداد في
الحد نوعا آخر بصيغة او يقال الحكم الشرعي كلام الله القديم
المتعلق بافعال المكلفين على وجه الاقضاء والتخير او ما يتبع هذا التعلق وجودا
وعدما وقوله وجودا يدخل فيه الاسباب وقوله عدما تدرج فيه الشروط
والموانع وما قاله في المحصول هو الحق الذي قاله هنا واذا اردت الوقوف
على تفصيل ما قاله فارجع الى شرحه على المحصول وفي هذا القدر كفاية
اذ به يحصل ان شاء الله الى طريق تحقيق المقام الوصول (قوله واختلف في
اقسامه فقيل خمسة الخ) هنا القول هو الذي عليه جمهور اهل الاصول وبين

(واختلف في اقسامه فقيل خمسة
الوجوب والتحريم والتنب والكراهة
والاباحة . وقيل اربعة والمباح
ليس من الشرع . وقيل اثنان
التحريم والاباحة وفسرت بجواز
الاقدام الذي يشمل الوجوب والتنب
والكراهة والاباحة وعليه يخرج
قوله عليه الصلاة والسلام ابغض
المباح الى الله تعالى الطلاق فان
البغضة تقتضي رجحان طرف الترك
والرجحان مع التساوي محال »

حجة الاسلام الغزالي في المستصفى وجه هاته القسمة حيث قال ووجه هاته القسمة ان خطاب الشرع اما ان يرد باقتضاء الفعل فيكون امراً فاما ان يقترب به الاشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا او لا يقترب به فيكون ندبا والذي ورد باقتضاء الترك فان اشعر بالعقاب على الفعل فهو حضر والا فكراهة وان ورد بالتخيير فهو مباح اه ومقابل هذا القول الصحيح اقوال حكى المصنف منها قولين كونها اربعة وكونها اثنان وبقي من الاقوال ان من اهل الاصول من قال انها ستة واثبت خلاف الاولى وقال ان طلب الترك الغير المجازم اما ان يكون بنهي مخصوص او لا بنهي مخصوص والاوّل الكراهة والثاني خلاف الاولى وشكك العلامة ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات في حصر الاحكام في الخمسة واخترع قسما زائدا على الاحكام الخمسة وجوز في الفعل نسيانا لفعل آخر ينافيه مع كونه من المبلغ او المحضور مع زيادة ما يترتب عليه وكونه من العفو خارجا عن الخمسة حيث قال يصح ان يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بانه واحد من الخمسة المذكورة واستدل على ذلك بوجود احدها ان الاحكام الخمسة انما تتعلق بافعال المكلفين مع القصد الى الفعل واما بدون ذلك فلا تتعلق تلك الاحكام بها واذا لم يتعلق حكم منها مع وجدان الفعل من غير قصد ممن شأنه ان يتعلق به تلك الاحكام فهو معنى العفو المتكلم فيه اي للمواخذة فيه ثانيها ما ورد من النص على هذه المرتبة على الخصوص فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها ونهي عن اشياء فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وعفى عن اشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها ثالثها ما يدل على هذا في الجملة كقوله تعالى عفا الله عنك لما اذنت لهم الاية وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطا في الاجتهاد حسبما بسطه الاصوليون وهذا المعنى ظاهر في مواضع من الشريعة منها ما هو متفق عليه فمنه الخطا والنسيان فانه متفق على عدم المواخذة بهما فكل فعل صدر على ناسي او مخطي فهو مما عفى عنه سواء كانت تلك الافعال مأمورا بها او منيها عنها او لا فاذا لم تكن مأمورا

بها ولا منيها عنها. ولا مخيرا فيها فذلك معنى العفو واذا تعلق بها الامر والنهي
فكذلك لان من شرط المواخذة تذكر الامر والنهي والقدرة على الامتثال
وذلك من المخطي والناسي مجال ومن هنا النوع الخطا في الاجتهاد قال
سبحانه وتعالى عفا الله عنك لما اذنت لهم الاية ومن هذا النوع العفو عن
عثرات ذوي الهيات فانه ثبت في الشريعة اقاتهم في الزلات وان لا يعاملوا
بسببها معاملة غيرهم فقد جاء في الحديث قبلوا ذوي الهيات عثراتهم وفي الحديث
الاخر تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة والصلاح وروي العمل بذلك عن محمد
ابن ابي بكر ابن عمر ابن جزم فانه قضى به في رجل من آل عمر بن الخطاب
رضي الله عنه شج رجلا وضره فارسله وقال له انت من ذوي الهيات ثم
رجع القديوة ابو اسحاق الى ما قال اهل الاصول من حصر الاحكام في
الخمس واجاب عن الاعتراضات السابقة بالمنع حيث قال ولا مانع ان يمنع
مرتبة العفو واستند في ذلك لوجوه (احدها) ان افعال المكلفين من حيث انهم
مكلفون اما ان تكون بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاء
والتخييم اولا تكون بجملتها داخلة فان كانت بجملتها داخلة فلا زائد على
الاحكام الخمسة وهو المطلوب وان لم تكن بجملتها داخلة لزم ان يكون بعض
المكلفين خارجا عن حكم خطاب التكليف ولو في وقت ما او حالة ما وذلك
باطل لانا فرضناه مكلفا فلا يصح خروجه فلا زائد على الاحكام الخمسة
(وثانيتها) ان هذا الزائد اما ان يكون حكما شرعيا اولا فان لم يكن حكما
شرعيا فلا اعتبار به والذي يدل على انه ليس حكما شرعيا انه مسمى بالعفو والعفو
انما يتوجه حيث يتوقع للمكلف حكم المخالفة لامر او نهي وذلك يستلزم
كون المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح ان يتوارد عليه حكم آخر لتضاد
الاحكام المتوجهة في الدنيا واما اذا كان العفو حكما شرعيا فاما ان يكون
من خطاب التكليف او من خطاب الوضع وانواع خطاب التكليف محصورة
في الخمسة وانواع خطاب الوضع محصورة في الخمسة ايضا وهذا ليس منها
فكان لغوا (وثالثها) ان هذا ان كان راجعا الى المسئلة المختلف فيها
بين اهل الاصول وهي انه هل يصح ان يخلو بعض الوقائع عن حكم الله

ام لا فالمسألة مختلف فيها وليس اثباتها اولى من نفيها الا بدليل والادلة في المسألة متعارضة وان لم تكن راجعة الى تلك المسألة فليست بمفهومة وما تقدم من الادلة على هاته المرتبة لادليل فيه لان الادلة المذكورة لا تدل على خروج هاته المرتبة عن الاحكام الخمسة لامكان الجمع بينهما ولان العفو اخروي والكلام في الاحكام الدينوية ولانه لو سلم ان للعفو ثبوتا ففي زمانه عليه الصلاة والسلام لافي غيره مما بعده وما ذكر من انواعه فداخلة تحت الخمسة فان العفو فيها راجع الى رفع حكم الخطا والنسيان والاكرام والحرج وذلك يقتضي الجواز بمعنى الاباحة واما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم بسبب العقاب وذلك يقتضي اثبات الامر والنهي مع رفع اثرهما لمعارض فارتفع الحكم بمرتبة العفو وانها امر زائد على الاحكام الخمسة اه كلامه وحاصل ما تحرر من قوله وما ذكر من انواعه فداخلة هو منع ان يكون الناسي ونحوه من قبيل الغافل الذي لا قصد له والاحكام الخمسة انما تتعلق مع القصد الى الفعل لما حرره السعد في حواشي العنود من ان الغافل الذي لا يوجه اليه الخطاب هو الذي لا يفهم الخطاب كالصبيان او يفهم لكنه لم يقل له انه مكلف كالذي لم تصل له دعوة نبي والحاصل ان الذي لا يتوجه اليه الخطاب هو الغافل عن التصور لا الغافل عن التصديق ولا يخفى ان الناسي من قبيل القسم الثاني لامن قبيل القسم الاول فيتعلق به من الاحكام الخمسة ما يناسب ان يتعلق به اه (قوله ومنشا الخلاف نسخ) المصحح منه لاهل الاصول ان الاباحة حكم شرعي قال الجلال السبكي والاصح ان الاباحة حكم شرعي اه وخالف في ذلك بعض المعتزلة ومنشا الخلاف ما قاله المص قال الفهري والصحيح ان ما اخذ من خطاب التسوية فهو حكم شرعي ورفعه نسخ وما اخذ من البراءة الاصلية فليس بحكم شرعي وليس رفعه بنسخ وبهذا جعل بعضهم الخلاف لفظيا وقال العنود في شرح المختصر الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة فانهم يقولون المباح ما انتفى الحرج بنسخ وبهذا جعل بعضهم الخلاف لفظيا وقال العنود في شرح المختصر الاباحة في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن ننكر ان ذلك اباحة

الاول هو المشهور ومنشا الخلاف في ان المباح هل هو من الشرع ام لا اختلافهم في تفسير المباح فمن فسره بنفي الحرج ونفي الحرج ثابت قبل الشرع فلا يكون من الشرع ومن فسره بالاعلام بنفي الحرج والاعلام به انما يعلم من قبل الشرع فيكون شرعا وتفسير الاباحة بنفي الحرج مطلقا حتى يندرج فيها الوجوب والمكروه هو اصطلاح المتقدمين وبه وردت السنة في الحديث المتقدم .

شرعية بل الاباحة خطاب الشرع بذلك فافترقا اه والذي حرره السعد في
الحواشي العضدية في محل الخلاف بيننا وبين المعتزلة في هاته المسألة هو
ان الاباحة المستعملة في لسان الشرع هل المراد بها تخيير الشارع بين
الفعل والترك وهو مذهبنا او المراد بها الاباحة الاصلية الثابتة قبل الشرع
وهوما ذهب اليه المعتزلة (قوله فالواجب ما ذم تاركه شرعا الخ) الوجوب في
اللغة الثبوت قال صلى الله عليه وسلم اذا وجب المريض فلا نبكين باكية
اي ثبت واستقر وزال عنه الاضطراب فلا تبكين باكية لان ذلك علامة
اشتغاله بامر من امور والاخرة ويطلق ايضا على السقوط يقال وجبت الشمس
وفي الاصطلاح عرف بتعاريف غالبها غير سالم من النقص ذكرها الشيخ
الغزالي في المستصفى وغيره فمنها ما توعد بالعقاب على تركه واعترض عليه
بانه لو توعد لوجب لان ايعاد الله بالعقاب صدق لانه خير واخبار الله تعالى
صادقة قطعا فيستلزم العقاب على الترك لذلك ويتصور ان يغير ولا يعاقب
وهنا في حق الله واما في حق غيره فيعد تخلف الوعيد منه كرما وفضيلة
ومنها ما يخاف العقاب على تركه ويطل بالمشكوك في تحريمه ووجوبه فانه
ليس بواجب ويخاف العقاب على تركه ومنها ما يعاقب تاركه ويطل
بالواجب المعفو عن تركه ولا يقال المراد بما يعاقب ما يستحق تاركه العقاب
فلا ينافي العفو لانا نقول تفسير الالفاظ في التعريفات بخلاف ظواهرها
بلا قرينة ظاهرة غير جائز كما قال السيد ومنها ما يذم شرعا تاركه بوجه ما
وهذا التعريف لابي بكر الباقلاني وهو الذي ارتضاه حجة الاسلام وقال
وقوله بوجه ما فصد به ان يشمل الواجب المخير فانه يلام اذا تركه مع
بدله والواجب الموسع فانه يلام اذا تركه مع ترك العزم على امتثاله اه
وكان المص اخذ تعريفه للواجب بما ذم تاركه شرعا من تعريف القاضي
وطرح منه زيادة بوجه ما التي سيتبين لك ان لاحاجة اليها وذلك لان هاته
الزيادة ارتكبتها القاضي ليحصل على عكس التعريف ويرى انه لولا تلك
الزيادة لما شمل التعريف الواجب الموسع والمخير وهنا من القاضي مبني
على المذهب المردود في الموسع والمخير من ان الاول هو الواجب في

وتفسيرها باستواء الطرفين هو
اصطلاح التاخرين فاذا اندرج فيها
المكروه ويكون الطلاق من اشد
المكروهات فيفهم الحديث حينئذ والا
يتعذر فهمه لان افعال في لسان العرب
لا يضاف الالجسه فلا تقول زيدا فضل
الجمين وابقض صيغة تفضيل وقد اضيفت
الى المباح المستوى الطرفين فيكون
المبغوض بل الا بقض مستوي الطرفين
وهو محال (فالواجب ما ذم تاركه
شرعا . والمحرم ما ذم فاعله شرعا
وقيد الشرع احتراز عن العرف ١٠

اول الوقت مع انه لا يذم بتركه فيه ومن ان الواجب في الثاني كل واحد
فيثاب بفعلها ثواب واجبات ويعاقب على تركها عقاب ترك واجبات واما
لو بني على المختار في تفسير الموسع والمخير من ان الاول هو الواجب في
جميع الوقت وان اوله ووسطه وآخره وقت لادائه ومن ان الواجب في
الثاني هو واحد لا بعينه وعلى هذا المبني يدخل الموسع والمخير
بدون تلك الزيادة كما لا يخفى كما نقل ذلك السيد في الحواشي العضية
وعلى هذا المبني الصواب درج مصنفنا الشهاب فلم يزد تلك الزيادة وغير
المص يذم في عبارة القاضي الى ما ذم لان المضارع في عبارته غير مراد
به الحال او الاستقبال بل ثبوت الدم بالفعل كما شرحها السيد بذلك وقوله
المص فيما ذم تاركه شرعا قال العضد المراد بالذم شرعا في عبارة القاضي
نص الشارع به او بدليله قال السيد فالاول كان يقول ذموا او ليذم تارك
الفعل او هو مذموم والثاني كتوله تعالى من يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الايات الدالة على ذم تارك المأمور به
اذا عرفت معنى الواجب فمن اسمائه الفرض وهما مترادفان عندنا وعند
الشافعية وقالت الحنفية يفترقان بالظن والقطع فما ثبت بدليل قطعي دلالة
وسندا فهو الفرض وذلك كقراءة القرآن في الصلوات الثابت بقوله تعالى
فاقروا ما تيسر من القرآن وما ثبت بدليل ظني دلالة وسندا او ظني
احدهما فهو الواجب وذلك كتميين الفاتحة الثابت بقوله عليه السلام لا
صلاة الا بفاتحة الكتاب وهو احاد ونفي الفضيلة محتمل ظاهر فهو ح ظني
المتن والدلالة ووقع لنا في المدونة ما يقتضي عدم الترادف وهو قوله وان
احتقن في فرض او واجب وكذا وقع لبعض اصحابنا وبعض الشافعية في
مسائل الحج والخلالاف في المسألة لفظي اي عائد الى اللفظ والتسمية
الى المعنى اذلاخلاف في ان المعنى المذكور للواجب قد ثبت بدليل
قطعي من جميع الجهات وقد ثبت بدليل ظني وبحسب ذلك قد تتفاوت
مراتبه واحكامه وان اشترك الكل في لحوق الذم انما النزاع في اطلاق
هاتين اللفظتين على الكل او بالتبعض قالت الحنفية الفرض هو التقدير

قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي ما قدرتم والوجوب عبارة عن السقوط فخصنا اسم الفرض بما علم بدليل قاطع اذ هو الذي يعرف من حاله ان الله قدره علينا وما علم بدليل ظني سميناه واجبا لانه ساقط علينا لافرضا اذ لم نعلم ان الله قدره علينا قال الامام في المحصول وهنا الفرق ضعيف لان الفرض هو المقدر مطلقا اعم من ان يكون مقدرًا علما او ظنا وكذا الواجب فهو الساقط اعم من ان يكون ساقطا علما او ظنا فالتخصيص تحكم محض (قوله والمباح الخ) واخذ الموضح المص في التعبير بالمباح وقال ان التعبير به تجوز والصواب الاباحة وبين ذلك الشيخ حلولو في شرح المتن بان الاباحة هي التي من اقسام الحكيم والمباح اسم متعلقها من فعل المكلف فلا يصح ح جعلها من اقسام الحكم هذا كلامه وهو مندفع بما حررناه سابقا من اتحاد الوجوب والايجاب بالذات وكذا الاباحة والمبالغ فتذكر اه (قوله تنبيه ليس كل واجب يثاب على فعله الخ) قد فصل المص ما تضمنه هنا التنبيه في فروقه في الفرق الخامس والستين بين قاعدة ما يثاب عليه من الواجبات وبين قاعدة ما لا يثاب عليه منها وان وقع واجبا حيث قال اعلم ان المأمورات قسمان ما صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته كاداء الديون ورد المغصوب ودفع الودائع ونفقات الزوجات والاقارب والدواب ونحو ذلك فان صورة هنا الفعل تحصل مقصودة وان لم يقصد به التقرب فاذا فعل من غير قصد ولا نية وقع ذلك واجبا مجزئا ولا تلزم فيه الاعادة ولا الثواب فيه حتى ينوي امتثال امر الله تعالى فان فعله غير قاصد امتثال امر الله تعالى ولا عالم به لم يحصل له ثواب وان سد الفعل مسد ووقع واجبا ومن هنا الباب النية لا يقصد بها التقرب وتقع واجبة ولا تقتقر الى نية اخرى وكذلك النظر الاول المفضي الى العلم باثبات الصانع لا يثاب عليه لانه لا يقصد به التقرب والقسم الاخر لا يقع واجبا الا مع النية والقصد كالصلاة والصيام والحج والطهارة وجميع انواع العبادات التي تشترط فيها النيات فهذا القسم اذا وقع بغير نية لا يعتد به ولا يقع واجبا ولا يثاب عليه واذا وقع منويا على الوجه المشروع كان قابلا للثواب اه محل الحاجة

والمندوب ما رجح فعله على تركه شرعا من غير ذم . والمكروه ما رجح تركه على فعله شرعا من غير ذم والمباح ما استوى طرفاه في نظر الشرع . تنبيه . ليس كل واجب يثاب على فعله ولا كل حرام يثاب على تركه . اما الاول فكنفقات الزوجات والاقارب والدواب ورد المغصوب والودائع والديون والعياري فانها واجبة فاذا فعلها الانسان غافلا عن امتثال امر الله تعالى فيها وقعت واجبة مجزئة مبرئة للذمة ولا ثواب حينئذ . واما الثاني فلان الحرمات يخرج الانسان عن عهدها بمجرد تركها وان لم يشعر بها فضلا عن القصد اليها حتى ينوي امتثال امر الله تعالى فيها فلا ثواب حينئذ نعم متى اقترن قصد الامتثال في الجميع حصل الثواب (قولهم ما ذم فاعله عليه اشكال من جهة انه قد لا يفعل فلا يوجد فاعله ولا الذم المترتب عليه . وكذلك قولهم ما ذم تاركه قد لا يوجد تاركه بان يفعل الواجب وهو كثير فتخرج هذه الصور كلها من الحد فلا يكون جامعا وجوابه ان التحديد قد يقع بذوات الاوصاف كقولنا ما رجح فعله على تركه وقد يقع بحيثيات الاوصاف نحو هذا ومعناه هو الذي بحيث اذا ترك ترتب الذم عليه وهذه الحيثية ثابتة له فعل . او ترك فتنبه لهذه المعادة فهي غريبة وقد بسطتها في شرح المحصول

من كلامه وواخذه محشية المحقق ابو القاسم ابن الشاط فيما قاله في القسم الاول حيث قال (قلت) ما قاله من اداء الديون وشبهه من انه لا ثواب فيه حتى ينوي به امتثال امر الله تعالى ان اراد انه لا بد من استحضار نية الامتثال ولا يكتفي باداء الديون ففي ذلك نظر فان الذي يودي فيه دينه لا يخلو من ان ينوي بادائه امتثال امر الله تعالى بذلك ام لا فان نوى امتثال امر الله تعالى فلا نزاع في الثواب وان لم ينو امتثال امر الله فلا يخلو من ان ينوي شيئا للاداء غير الامتثال كتحوفه ان لا يداينه احد اذا عرف بالامتناع من الاداء وما اشبه ذلك اولا فان نوى بالاداء شيئا غير الامتثال فلا نزاع ايضا في عدم الثواب وان عري عن نية الامتثال ونية سبب غيره ولم ينو الا مجرد الاداء لدينه فلقاتل ان يقول لا يحرم صاحب هذه الحالة الثواب استدلالا بسعة بابه والله تعالى اعلم ثم قال وما قاله من ان النية والنظر الاول لا ثواب فيهما فيه نظر فان الدليل على اشتراط النيات في الاعمال انما هو حديث انما الاعمال بالنيات وما في معناه ومطلقة مقيد بامكان النيات فيبقى محل امتناعها غير متناول له دليل اشتراطها فيستدل على اثبات الثواب في النية والنظر الاول بقاعدة سعة باب الثواب اذ لا معارض لذلك اه كلامه وقد حقق المحقق الشيخ الهده في حواشي شرح العلامة الخطاب نورقات امام الحرمين بان هذا القسم من الواجبات الذي يفتقر الى نية لا بد فيه ايضا لتحصيل الثواب من نية امتثال امر الله وان نية الفعل المخصوص والقصد اليه اعم من الامتثال الذي هو الفعل لداعي امر الشرع فان نية الفعل تكون من غير شعور بامر الشرع فضلا عن الفعل لاجله اه (فائدة)

مهمة . نورد لها لهذا البحث تمة . وهي انه قد تقرر في القواعد المقررة بين حملة الشرع اهل الكلام الفصل . ان ثواب الفرض يربو على ثواب النفل . ولهذه القاعدة اذا تعارض الواجب والمندوب حكموا بتقديم الواجب على المندوب وقد قرر هنا الشهاب المص في الفرق الخامس والثمانين من فروقه ثم بعد ما قرره قال وباعتبار هذه القاعدة ورد سوال مشكل وهو ان السنة وردت بالجمع بين الصلاتين للظلام والمطر والطين فهنا

الجمع يلزم منه تقديم المندوب على الواجب وذلك ان الجماعة يلحقهم ضرر بخروجهم من المسجد الى بيوتهم وعودهم الى صلاة العشاء وكذلك اذا قيل لهم اقيموا في المسجد حتى يدخل وقت العشاء فصلوها وهذا الضرر يندفع باحد امرين اما بتفويت فضيلة الجماعة بان يخرجوا الان ويصلوا في بيوتهم افاذا واما ان يصلوا الان الصلاتين على سبيل الجمع فتفوت فضيلة الوقت وتاخير الصلاة الى وقتها فضع الواجب بالجمع فلو حفظ هذا الواجب ضاع المندوب الذي هو فضيلة الجماعة فتعارض مندوب وواجب في رفع هذا الضرر على المكلف فقدم المندوب على الواجب وترك الواجب قال والجواب عنه ان المندوبات قسمان قسم تقصر مصلحته عن مصلحة الواجب وهذا هو الغالب وقد ورد في الشريعة مندوبات افضل من الواجبات وثوابها اعظم وذلك يدل على ان مصالحها اعظم من مصالح الواجبات لان الاصل في كثرة الثواب وقلته كثرة المصالح وقلتها وهذه هي القاعدة الغالبة في غالب موارد الشرع ثم قال اذا ظهر ان كثرة الثواب تدل على كثرة المصلحة غالبا او مطلقا فلنذكر من المندوبات التي ثوابها اعظم من الواجب صورا (الاولى) انظار المعسر بالدين واجب وبراءة مندوب وهو اعظم اجرا من الانظار لقوله تعالى وان تصدقوا خير لكم وذلك لان مصلحته اعظم لاشتماله على الواجب الذي هو الانظار فان من ابرىء مما عليه فقد حصل له الانظار وهو عدم المطالبة في الحال (الثانية) صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة اي بسبع وعشرين مثوبة مثل مثوبة صلاة المنفرد وهذه السبع والعشرون مثوبة هي مضافة لوصف الجماعة خاصة الا ترى ان من صلى وحده لم يحصل له الا ثواب صلاة ثم اذا صلاها في جماعة حصل له ثواب سبع وعشرين مع ان الاعداد غير واجبه فصار وصف الجماعة المندوب اكثر ثوابا من الصلاة الواجبة فدل ذلك على ان مصلحته عند الله اكثر من مصلحة الواجب ومن تلك الصور ما روي ان صلات بسواك خير من سبعين صلاة بغير سواك مع ان وصف السواك مندوب اليه ليس بواجب فقد فضل المندوب الواجب الذي هو اصل الصلاة ويؤكده ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الاخر لولا ان اشق على امتي لامرتهم

بالسواك عند كل صلاة قال بعض العلماء هذا يدل على ان مصلحته تصلح للايجاب
ولكن ترك الايجاب رفقا بالعباد ثم بعد ما ذكر الصور ومجموعها سبعة قال
فاذا تقرر هذا وظهر ان بعض المندوبات قد تفضل الواجب في المصلحة فنقول
انا حيث قلنا ان الواجب يقدم على المندوب والمندوب لا يقدم على الواجب
حيث كانت مصلحة الواجب اعظم من مصلحة المندوب اما اذا كان مصلحة
المندوب اعظم فانا تقدم المندوب على الواجب اه محل الحاجة من كلامه
وبحث معه محشيه ابن الشاط من وجوه (الاول) في مسالة تقديم الصلاة في
صورة الجمع بان تاخير الصلاة الى وقتها ليس بواجب على الاطلاق بل تاخير
الصلاة الى وقتها واجب في غير الحالة التي شرع فيها الجمع فانه ليس تاخيرها
الى وقتها في تلك الحالة واجبا بل جائز (قلت) ويؤيده ما ذكره الفقهاء من
ان الوقت الضروري يتقسم الى متاخر عن الوقت الاختياري ومتقدم عليه كما
في هاته الصورة وصورة تقديم العصر للمسافر اذا زالت عليه الشمس بمنهل الخ
ما هو مقرر في كتب الفروع (الثاني) من الوجوه التي بحث بها ابن الشاط
في قوله قد وجدت مندوبات في الشريعة افضل من الواجبات الخ حاصله
ان ما قاله ليس بمسلم ولا صحيح لان نص الحديث القدسي عام في تفضيل
الفرض عن النفل وما ذكره من الصور التي ادعى فيها تفضيل النفل على
الفرض وتقديمه فهي مخرجة على وجه لا يقتضي ذلك اما ما قاله من ان مصلحة
الابراء اعظم لاشتاله على الواجب الذي هو الانظار فليس بصحيح لان
الانظار تاخير الطلب بالدين وهو مستلزم لطلبه بعدوا البراء اسقاط بالكلية وهو
مستلزم لعدم طلبه بعد فكيف يصح ان ما يستلزم عدم الطلب متضمنا لما يستلزم
الطلب وهذا هو رابع الأبحاث في كلامه (قلت) ويمكن ان يجاب عن هذا
بان مراد القرافي بقوله ان التصديق يستلزم الانظار مراده انه يستلزم عدم
المطالبة فعدم المطالبة متحقق في صورة الهبة مع زيادة الاسقاط قال واما ما قاله
من ان ايقاع الصلاة في جماعة افضل من الواجب الخ فليس بمسلم لان الجماعة
ليست منفصلة عن الصلاة بل الجماعة وصف للصلاة فاذا فعلها على الانفراد
وقعت واجبة واذا فعلها في جماعة وقعت كذلك غير ان احد الوجهين اعظم

اجرا من الاخر قال وما قاله من ان وصف السواك مندوب صحيح ولكن جعل الشارع الصلاة بسواك بسبعين صلاة بغير سواك اي فيها ثواب سبعين صلاة بدون سواك فالسواك وان كان مندوبا فهو سبب في تضعيف ثواب الواجب لا انه خير من اصل الصلاة لكونه سببا في تضعيف ثوابها ويبان ذلك ان نص الشارع لا يقتضي ان هذا التضعيف ثواب السواك وانما يقتضي ان التضعيف ثواب الصلاة المصاحبة للسواك وما ذهب اليه من ان المندوب الذي هو السواك خير من اصل الصلاة لا دليل عليه من الحديث ولا غيره وحاصله ان النفل انما يعظم ثوابه اذا كان مبنيا على فرض او مرتبط به على وجه السببية او غيرها الا ترى انه اذا لم يكن مرتبطا بفرض لا يكون ثوابه اعظم فاما ان تخصصها ته القاعدة اعني قاعدة كون النفل دون الفرض بغيرها ته الصور او يعتبران في تلك الصور هو الفرض الذي ارتبط به النفل وخلاصة القول انك لا تجد نفلا بحتا لا تعلق له بواجب بوجه يفضل الواجب قال بعض المحققين من شيوخنا والظاهر ان يكون هذا معنى كلام القرافي وح يندفع عنه الاشكال وتجتمع اطراف كلام الائمة على اكمال منوال

الكلام على الفضل الرابع عشر في اوصاف العبادات

مبحث الكلام على الاعادة

(قوله وهو ايقاع العبادات في وقتها الخ) قال الموضح يخرج منه ايقاع بعضها ففي المذهب انها كلها اداء والمراد بالبعض ركعة بسجديتها فاكثر وقيل البعض الذي خارج الوقت قضاء والبعض الذي في الوقت اداء واما ان الاداء هو فعل كل العبادات في الوقت اي كما يقتضيه كلام المص فلا اعلمه في المذهب بل هو قول الشافعية غير ان العراقي قال عليه اصطلاح الاصوليين او هو المعروف عندهم وقال في الضياء اللامع قال القاضي ابن عبدالسلام انه ليس من المذهب وفرع المحقق حلولو في الضياء والتوضيح على هذا الخلاف من مسائل الفقه الخلاف في صحة اقتداء الماموم بالامام فيما اذا كان الامام قد صلى ركعة مثلا من الصبح في الوقت ثم طلعت الشمس واوتر الماموم بعد

(الفصل الرابع عشر في اوصاف العبادات وهي خمسة الاول الاداء وهو ايقاع العبادات في وقتها المعين لها شرعا . لمصلحة اشتمل عليها الوقت فقولنا في وقتها احتراز من القضاء وقولنا شرعا . احتراز من العرف

طلوعها فعلى القول بان هاته الركعة الباقية اداء لا يصح الاقتداء به بنية القضاء وعلى القول بان الصلاة كلها قضاء يصح وعلى ان هذه فقط قضاء يتردد النظر فيها بناء على قاعدة وهي هل الصلاة من باب الكل او من باب الكلية اي فعلى الاول لا يصح وعلى الثاني يصح وفرع عليه ايضا اذا نوى المسافر الإقامة في صلاة العصر بعد الغروب وقد كان صلى ركعة في الوقت هل هو كمن نوى في الوقت ام لا (واعلم) ان المراد بالوقت هنا هو الزمان المقدر للعبادة شرعا مطلقا فيخرج بالمقدر للعبادة زمان الفعل المأمور به من غير تقييد بزمان فان الفعل المأمور به يدل على الزمان بالالتزام لان من ضرورة الفعل وقوعه في زمان وقوله مطلقا اي سواء كان مضيقا او موسعا وبيان المراد بالوقت في تعريف الاداء بما ذكر هو الماخوذ من كلام الشيخ ابن الحاجب وقد نص عليه الشيخ عز الدين في اماليه وتبعه الشيخ الامام وابنه تاج الدين السبكي في جمع الجوامع ونص كلام الشيخ الامام موضعا للمقام الاحسن عندي في تفسير الوقت انه الزمان المنصوص عليه للفعل من جهة الشرع فان المأمور به تارة يعين الأمر وقته كالصلوات الخمس وتوابعها وصيام رمضان وزكاة الفطر فان جميع ذلك قصد به زمانا معينا وتارة يطلب الفعل من غير تعرض للزمان وان كان الأمر يدل على الزمان بالالتزام اذ من ضرورة الفعل وقوعه في زمان ولكن ليس مقصودا للشارع ولا مأمورا به قصديا فالقسم الاول يسمى موقتا والثاني يسمى غير موقت فان القصد منه الفعل من غير تعرض للزمان والقسم الاول قصد فيه الفعل والزمان اما لمصلحة اقتضت تعيين ذلك الزمان واما تعبدا محضا والقسم الثاني ليس فيه الا قصد الفعل ولا يوصف فعله بآداء ولا قضاء لانهما نوعان للوقت ولا وقت له اه (قوله احتراز من تعيين الوقت الخ) لما رأى المصنف ان قوله في وقتها المعين لها شرعا يتناول المأمورات الغير المقدرة بوقت اذا تعين فعلها زاد في التعريف لمصلحة اشتمل عليها الوقت لتخرج المأمورات المذكورة لان تعيين الوقت فيها لمصلحة المأمور به (قوله وهكذا كل تعبدي الخ) حاصله ان التعبدي هو الذي لا تعلم مصلحته وان كنا جازمين بان له مصلحة في نفس الامر لم نطلع عليها (واعلم) ان الشارع غلب في باب

وقولنا اشتمل عليها الوقت احتراز من تعيين الوقت لمصلحة المأمور به لا لمصلحة في الوقت كما اذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمن الذي يلي ورود الامر ولا يوصف بكونه آداء في وقته ولا قضاء بعد وقته وكمن بادر لازالة منكر او انقضاء غريق فان المصلحة ههنا في نفس الانقاذ سواء كان في هذا الزمان أو في غيره واما تعيين اوقات العبادة فنحن نعتقد انها لمصلحة في نفس الامر اشتملت عليها هذه الاوقات وان كنا لا نعلمها وهكذا كل تعبدي

العبادات حجة التعبد ليمحض العبد فيها الى قصد مجرد الامتثال فيكون عاملا بمقتضى العبودية واقفا على مركز الخدمة وفي باب العادات حجة معقولة المعنى قال العلامة ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات الشارع قد غلب في باب العبادات حجة التعبد وفي باب العادات حجة الالتفات الى المعاني والعكس في البابين قليل ولذلك لم يلتفت مالك في ازالة الانجاس ورفع الاحداث الى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق وفي رفع الاحداث النية وان حصلت النظافة دون ذلك وامتنع من اقامة غير التكبير والتسليم مقامهما ومنع من اخراج القيم في الزكاة واقتصر على مجرد العدد في الكفارات الى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين النصوص وغلب في باب العادات المعنى فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والامتحسان الذي قال فيه انه تسعة اعشار العلم اه (قوله طرد القاعدة الشرع الخ) فيه تنبيه على ان جميع الاحكام مرتبطة بالمصالح وان خفي علينا في بعضها وجه المصلحة وقد اطال ذيل الكلام في هذا المقصد المنيف العلامة الشاطبي في مواضع من كتابه عنوان التعريف في اسرار التكليف (قوله احترازا من قول المعتزلة الخ) حاصل الفرق الذي اشار اليه المص بين مذهب الفقهاء والمعتزلة في رعاية الله تعالى مصالح العباد وقد اخذه من كلام الامام في الاربعين هو ان رعاية المصالح من الله تعالى عند الفقهاء على سبيل التفضيل وعند المعتزلة على سبيل الوجوب العقلي بناء على قاعدتهم في وجوب الصلاح تعالى الله عن قولهم ثم ان هذا الخلاف بين الفقهاء او المعتزلة منهم من يفرضه في الافعال فقط دون الاحكام وعلى هذا درج الفهري والامدي وصوب ذلك الشيخ ابن عرفة ومنهم من فرضه في الافعال والاحكام وعلى هذا درج الامام الرازي في الاربعين حيث قال يتمتع تعليل افعاله واحكامه خلافا للمعتزلة واكثر الفقهاء يراها معللة بمصالح العباد (قوله فيرد عليهم الطم والدام الخ) الطم قال في القاموس يقال طما الماء طما وطموما غمر والاناء ملاء والدام قال في القاموس ايضا يقال تداومه الامر كتفاعله تراكم عليه وتزاحم اه فالمعنى انه ترد عليهم الصور الكثيرة وقوله من الصور التي ذكرناه اي من امثلة المامورات الغير المقدرة بوقت اذا

فمعناه انا لا نعلم مصلحته لا انه ليس فيه مصلحة طردا لقاعدة الشرع في عاداته في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل فقد تاخص ان التعيين في الفور ياتي لتكميل مصلحة المامور به . وفي العبادات لمصلحة في الاوقات فظهر الفرق) قولي اذا قلنا الامر للفور فانه يتعين الزمان الذي يلي ورود الامر ليس كذلك بل قال القاضي ابو بكر رحمه الله لا بد من زمان لسباع الصيغة وزمان لتفهيم معناها وفي الثالث يكون الامتثال وهو متجه لا تتاتي المخالفة فيه . وقولي طردا لقاعدة الشرع في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل احتراز من قول المعتزلة انه تعالى يراعيها على سبيل الوجوب العقلي ويستحيل عليه تعالى خلاف ذلك وعند اهل الحق له ان يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ومثال ما ذكرته ان ملكا لو كانت عاداته ان لا يخلع الاخضر الا على الفقهاء فرايناه خلع اخضر على من لا نعرفه اعتقدنا انه فقيه لقاعدة ذلك الملك ولما استقرينا الشرائع وجدناها مصالح ولا يامر الله تعالى فيها الا بخير ولا ينهى الا عن ضرر ووجدنا اشياء لم تعلم ماهي وهي قليلة بالنسبة لما علمناه قلنا هي من جنسها مصالح كتعيين رمضان للصوم والاقوات المعينة للصلاة ونصب الزكاة والجدود وغير ذلك وغيرت قيود الجماعة بسبب انهم يقولون الاداء ايقاع الواجب في وقته والقضاء ايقاع الواجب خارج وقته فيرد عليهم الطم والدام من الصور التي ذكرناها

تعين وقتها فانها تكون داخلة في تعريفهم للاداء والقضاء مع انها لا توصف
بهما فتكون تعاريفهم للاداء غير مطردة وتعاريفهم للقضاء كذلك وبسبب تغيير
المص لتعاريفهم بما زاد فيه من قوله له لمصلحة في الوقت حصل طرد تعريفي
الاداء والقضاء وخرجت تلك المامورات لان تعين الوقت فيها لمصلحة المامور به
لا لمصلحة في الوقت وقد زاد المص هذا المقام تفصيلا في فروقه في الفرق
السادس والستين بين قاعدة ما تعين وقته فيوصف بالاداء وبعده بالقضاء وبين
قاعدة ما تعين وقته ولا يوصف فيه بالاداء ولا بعده بالقضاء وها انا انقل لك
من كلامه ما زاد فيه على ما هنا ليتضح المقام وذلك انه بعد ما اورد ما هو
مذكور في كتب الاصول من حد الاداء والقضاء قال وهذان التفسيران باطلان
بسبب ان الواجبات الفورية كرد القضاء والودائع اذا طلبت والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واقضية الحكام اذا نهضت الحجج كل ذلك واجب على الفور
ومع ذلك لا يقال فيها انها اداء اذا وقعت في وقتها المحدود لها شرعا ولا قضاء
اذا وقعت بعده فان الشرع حدد لها زمانا وهو زمان الوقوع فاول زمان
محدود التكليف وآخره الفراغ منها بحسبها في طولها وقصرها فزمانها محدود
شرعا مع انتفاء الاداء والقضاء عنها في الوقت وبعده وكذلك انقاذ الغريق
حدد له الشرع الزمان فاوله ما يلي زمن السقوط وآخره الفراغ من علاجه
بحسب حاله ولا يوصف باداء ولا قضاء مع التحديد الشرعي ثم قال بعد ذكر
النقض بالامر للفور المذكور هنا وهذه النقوض كلها تبطل حد الاداء فان
حده يتناولها وليست اداء فيكون غير مانع وابقاعها بعد وقتها يتناوله حد
القضاء وليست قضاء فيكون غير مانع فحينئذ تتعين العناية بتحريم الفرق
وتحريم هذه الضوابط حتى يتضح الحق وهو ان تقول الاداء هو ايقاع الواجب
في وقته المحدود له شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت بالامر الاول والقضاء
ايقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعا لاجل مصلحة فيه بالامر الثاني
فقولنا لمصلحة اشتمل عليها الوقت احترازا من تلك النقوض كلها لان تعين
الوقت فيها لا لمصلحة اشتمل عليها الوقت بل تبع للمامورات وطريان الاسباب
فالغريق لو تاخر سقوطه في البحر تاخر الزمان ولو تعجل تعجل الزمان

وكذلك الحج تابع للاستطاعة فلو تأخرت تأخرت السنة او تقدمت تقدمت السنة فصار تعيين الوقت تابعا للاستطاعة لا لمصلحة فيه وكذلك افضية الحكام الوقت فيها تابع لنهوض الحجاج فتعين ح اه محل الحاجة من كلامه وزاد على ما هنا في تعريف الاداء قوله بالامر الاول ليحافظ على منع التعريف ايضا كما بينه وذلك ان الله تعالى جعل لقضاء رمضان جملة السنة كلها التي نلي شهر الاداء فهو واجب وقع في وقته المحدود له شرعا لمصلحة تختص بها لا تعلمها فالسنة كاوقات الصلوات ليست تابعة لغيرها بخلاف سنة الحج فانها تابعة للاستطاعة فتكون على هذا داخلة في تعريف الاداء وليست كذلك فاخرجها بقوله بالامر الاول لان القضاء بالامر الثاني لا بالامر الاول

مبحث الكلام على القضاء

(قوله الثاني القضاء وهو ايقاع العبادة الخ) ظاهره ان القضاء عرفا فعل العبادة خارج الوقت والذي يقتضيه التعريف المتقدم له في الاداء ان فعله لبعض في الوقت يسمى قضاء لان القضاء في مقابلة الاداء (فان قلت) تعريف المص للقضاء غير جامع لانه لا يشمل قضاء رمضان الذي اوجبه الشارع في جملة السنة التي نلي شهر الاداء لانه واجب واقع في وقته المحدود له شرعا لمصلحة في الوقت وهو السنة لانعلمها وهو خارج من تعريف الاداء بالزيادة التي زاداها المص في فروقه في تعريف الاداء وهي قوله بالامر الاول (قلت) نعم هو غير جامع ولذا زاد المص في فروقه في تعريفه لتحصيل جمعه مثل ما زاد في تعريف الاداء لتحصيل منعه قوله بالامر الثاني هذا وذكر في شرح المختصر الحاجبي ان القضاء عرف بتعريفين عند اهل الاصول الاول ما فعل بعد وقت الاداء وهو المقدر له شرعا اولا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا فخرج ما فعل في وقت الاداء اي اعادة الصلاة الموداة خارج الوقت وما لهم يسبق له وجوب كالتوافل وقيد الوجوب بقوله مطلقا تنبيها على انه لا يشترط تقدم الوجوب عليه ثم لا فرق بين تاخيره عن وقت الاداء سهوا او عمدا مع التمكن من فعله اولا او مع عدم التمكن لما منع من الوجوب شرعا كالحيض او عقلا كالنوم والثاني من تعريف القضاء هو ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب

(الثاني القضاء وهو ايقاع العبادة خارج وقتها الذي عينه الشرع

على المستدرک والفرق بين التعريفين ان فعل التائم والحائض قضاء على الاول
اذ سبق له وجوب في الجملة وليس بقضاء على الثاني اذ لم يجب على
المستدرک لقيام المانع من الوجوب اه وعرف ابن السبكي القضاء بقوله فعل
كل ما خرج وقت ادائه استدراكا لما سبق له مقتضى للفعل مطلقا فيخرج الاداء
وخرج باستدراك ما فعل بعد الوقت لا بقصد الاستدراك كمن صلى خارج
الوقت ظانا بقاءه وهذه المسألة اذا خرجت من حد القضاء فلا تدخل في حد
الاداء وقوله لما سبق له مقتضى الخ اي طالبا له فيتناول الوجوب والندب وهذا
بناء على مذهب الشافعية الذين يرون قضاء المندوبات ولذا عبر الشيخ ابن
الحاجب بالوجوب كما سبق عوض المقتضى وقوله مطلقا صفة للمقتضى للفعل
اي سواء كان اداء العبادة واجبا كالصلاة المتروكة عمدا او غير واجب وامكن
فعله كصوم المسافر او امتنع عقلا كصلاة التائم او شرعا كصوم الحائض
ويحتمل ان يريد بقوله مطلقا انه لا يشترط تقدم الواجب على المستدرک بل
هو اعم من ذلك فالمشترط تقدم سبب الوجوب فقط وهو الذي عزاه المصنف
للمحققين كما سيأتي بسطه في انتبيه (قوله ينتقض هذا اخذ الخ) بسط المص
هذا الكلام في فروقه بما نصه (فان قلت) ما ذكرته يعني من تعريف القضاء
لا يتم لاتفاق الناس على ان الحج يوصف بالقضاء مع خروجه عما ذكرته
من التحديد فيقولون في الحج بعد الحجة الفاسدة قضاء ويقولون ان النوافل
تقضي وليس لها وقت محدود بالتفسير الذي ذكرته فعند الشافعي يقضي
ما له سبب وعند مالك وابي حنيفة ما شرع فيه من التطوعات وابطله على
تفصيل عند الامامين المذكور في كتب الفروع للفريقين فقد اتفقوا على
القضاء في النوافل ويقولون المأموم فيما فاته هل يكون قاضيا او باننا خلاف
بين العلماء في تفسير القضاء لا في انه يسمى قضاء لو وقع فاتفق الكل على
انه لو فعل ما فاته من المغرب جهرا لكان قضاء اتفاقا انما الخلاف هل حكم
الله ذلك ام لا قال الله تبارك وتعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض
مع ان صلاة المأموم وقضاء صلاة الجمعة في الوقت فبطل بهذه الانواع جد
الاداء وحد القضاء (قلت) القضاء في اصطلاح جملة الشرع لفظ مشترك

لمصلحة فيه) ينتقض هذا الحد بان
العلماء يقولون حجة القضاء مع ان
وقتها غير معين بالتفسير المتقدم
وتسميتهما ما ادرکه المسبوق من
الصلاة اداء وما يصلية بعد الامام
قضاء فيقولون هل يكون قاضيا فيما
فاته ام باننا خلاف للعلماء وكقوله
تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا
في الارض مع انها في وقتها وقد
سماها الله تعالى قضاء والجواب .
ان القضاء في اللغة نفس الفعل كيف
كان كقول الشاعر (وعليهما
مسرودتان قضاهما . داود او صنع
السوابغ تبع) فسمى فعله لنسرديات
قضاء وليس المسمى اللغوي هو
المحدود بل الاصلاحي فلا يرد اللغوي
عليه وهو الذي في الآية راما قضاء
الحج وصلاة المسبوق فهو اصطلاحي
غير ان الجواب عنه ان القضاء في
اصطلاح العلماء له ثلاثة معان احدها
ايقاع الفعل الواجب خارج وقته كما
تقدم تقريره . وثانيها ما وقع بعد
اتعينه بسبب الشروع فيه وهذا
هو القضاء في الحج لانه لما احرم به
وتعين بالشروع سمي بعد ذلك قضاء
وثالثها ما فعل على خلاف نظامه
ومنه قضاء الصلاة فان وضع الحجر في
صلاة المغرب مثلا ان يكون قبل السر
فاذا وقع آخر الصلاة فقد وقع على
خلاف نظامه واذا كان اللفظ
مشتركا بين ثلاثة معان وحددنا
احدها لا يرد عليه الباقي نقضا
لاختلاف الحقائق كما ان من حد
الحدثة الباصرة لا يرد عليه الذهب
نقضا لانه يسمى عينا

قوله مسرودتان المسرودتان
المسوجتان مع تناسب وبة فسرقوله
تعالى والناس له الحديد ان اعلم ما باغات
وقدر في السرد الآية اه - ناشره

يطلق على ثلاثة معان احدها ايقاع الواجب خارج وقته كما تقدم تحديده
وثانيتها ايقاع الواجب بعد تعيينه بالشروع فان بعدية الوقت غير بعدية
الشروع وثالثها ما وقع على خلاف وضعه في الشريعة مع قطع النظر عن
الوقت والتعيين بالشروع ومنه قضاء الماموم لان الركعتين الاخيرتين من
العشاء اذا صليتا جهرًا فهو خلاف الوضع الشرعي فان وضع الشريعة تقدم
الجهر على السر فتاخيرها خلاف الوضع فهذه ثلاث معان في الاصطلاح ويلحق
بها قسم رابع عند الشافعي ومن قال بقوله ان السنن تقضى لتقدم اسبابها لا
للشروع فيها ويكون مفسرا عنده ايضا بايقاع الفعل بعد تقدم سببه فهذه
اربعة اصطلاحات واما قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فذلك وضع لغوي لا
اصطلاحى فيقال قضي الفعل اذا فعل كيف كان فقضى بمعنى فعل وهذا ما
نحن فيه وح يصير لفظ القضاء يطلق باعتبار اللغة والاصطلاح على خمس
معان مختلفة اربعة منها اصطلاحية وواحد لغوي واللفظ اذا كان مشتركاً بين
معان مختلفة وجدنا بعض تلك المعاني لا يرد علينا غيره من تلك المعاني
تقضا ولا سوء الا كما اذا حددنا العين بمعنى الحدقة بانها عضو يتأتى به الابصار
فيقول السائل ينتقض عليك بعين الماء او بالذهب او بغير ذلك مما يسمى
عينا فلا يسمع هذا السؤال فان الحقائق المختلفة يجب ان تكون حدودها
مختلفة فحينئذ لا ترد علينا حقيقة من تلك الحقائق الاربع على تحديد القضاء
بالموقع خارج الوقت لانها معان مختلفة اه كلامه (قوله بل تقدم سببه الخ)
السبب المتقدم في قضاء الصوم هو ترك كل يوم من ايامه فان ترك كل يوم
هو سبب لوجوب القضاء في يوم آخر ولا يعتقد ان سبب وجوب القضاء هو
روية الهلال فقط بل روية الهلال سبب سببية ثلاثين يوما للقضا وهي ثلاثون
تركا كما فصل ذلك المص في الفرق الثاني والاربعين من فروقه في المسألة
الرابعة منه (قوله وغيرهما من المحققين الخ) منهم حجة الاسلام الغزالي
والمحقق الايباري وستسمع كلامهما الدال على هذا (قوله يمنع من صحة الصوم
دون وجوبه الخ) وقال ايضا انه يمنع من صحة الصلاة ووجوبها كذا في
الفروق وقال عليه ابو القاسم ابن الشاط ليس مراد من قال بوجوب الصوم

(تنبيه لا يشترط في القضاء تقدم
الوجوب بل تقدم سببه عند الامام
والمازري وغيرهما من المحققين خلافا
للقاضي عبد الوهاب وجماعة من الفقهاء
فان الحائض تقضى ما حرم عاينها فعلا
في زمن الحيض والحرام لا يتصف
بالوجوب وبسط ذلك ذكرته في
الاثم كالتعمد المتكمن وقد لا يكون
كالنائم والحائض والمزبل للائم
قد يكون من جهة العبد كالسفر وقد
لا يكون كالحيض وقد يصح معه
الاداء كالمرض وقد لا يصح اما شرعا
كالحيض او عقلا كالنوم) قولى
خلافا للقاضي عبد الوهاب معناه
انه قال ان الحيض يمنع من صحة
الصوم دون وجوبه

على الحائض انها مكلفة بايقاع الصوم في حال الحيض كيف وقد اتفقوا على عدم صحته ان اوقعته وعلى انها ائمة بذلك ولا كن مرادهم انها مكلفة بالتعويض من ايام الحيض التي هي من رمضان ولا يصح ان يقال ان تكليفها بذلك لم يقع في ايام الحيض بل في ايام التعويض لانه ليس بلازم ان يكون زمن التكليف عين زمان ايقاع الفعل المكلف به ولو لزم ذلك للزم ان لا يكون احد مكلفا بجملة عبادة مرتبة الاجزاء بل بكل جزء في زمنه وذلك معلوم البطلان قطعا وقد تقدم للشهاب تقرير ان زمن التكليف يكون غير زمان ايقاع الفعل المكلف به في الفرق الحادي والاربعين ومن لزوم تقدم زمن التكليف على زمن الايقاع في العبادات ذوات الاجزاء المترتبة ظهر صحة قول من يقول بترتب العبادات في الذمم كالديون وظهر بطلان قول من يقول بعدم ترتبها في الذمم بخلاف الديون اهـ (قوله واجب عليها وجوبا موسعا نخ) ان سلم الحنفية منعها من الصوم فكيف يقولون بوجوبه عليها وذلك متناقض الا ان يعنوا بذلك التعويض ان من ايام رمضان موسع الوقت فذلك صحيح اما ان يعنوا بذلك التوسعة في ايقاع الصوم في ايام الحيض او غيرها فذلك لا يصح بحال كذا في انوار الفروق وما ذكره من العناية الاولى بعيد من كلامهم كما هو ظاهر (قوله احتج القائلون نخ) قد بسط المصص الكلام في المسألة والاحتجاج فيها في فروقه في الفرق الثامن والستين بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة ما قيل فيه من وجوب الصوم على الحائض في زمن الحيض وسنلم بما قاله زيادة على ما هنا (قوله عمومات النصوص نخ) منها قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهي شهدت اشهرا فيلزمها الصوم (قوله لا يكون راجح انفعال قطعا نخ) اي فلا يكون واجبا وقال في فروقه كلاما هو بمعنى ما هنا ونصه والجواب عن الاول ان عموم النص يجب تخصيصه بالدليل الضروري فان حقيقة الواجب مالا يمنع من فعله ولما كانت ممنوعة من ذلك دل ذلك على عدم الوجوب عليها بالضرورة اهـ وقال عليه محشية ابن النشا ان اراد بقوله ان حقيقة الواجب مالا يمنع من فعله البتة وان منع على وجه ما فذلك مسلم ولا يتناول محل النزاع فانها لم تمنع منه البتة بل في ايام

فاشترط في خصوص هذه الصورة تقدم الوجوب مع السبب ولم يجعل ذلك شرطا عاما ووافقه للحنفية غير انهم صرحوا بان الصوم واجب عليها وجوبا موسعا والقاضي وغيره لم اره تعرض لوصف التوسعة في ذلك . احتج القائلون بالوجوب بامور احدها عمومات النصوص الدالة على وجوب الصوم . وثانيها انها تنوي قضاء رمضان فلولا تقدم الوجوب والا لكان هذا واجبا مبتدا فلا حاجة لاضافته لرمضان . وثالثها انه مقدر بقدر الفائت من رمضان فاشبه تقدير قيم التلغات بها فيكون بدلا كالقيمة بدلا من المقوم ويقوم مقام ما تقدم من الوجوب كما تقوم القيمة مقام التلغف ولذلك سميت قيمة والجواب عن الاول ان ظواهر النصوص معارضة بادلة العقل القطعية فان الصوم حرام راجح الترك وما كان راجح الترك لا يكون راجح الفعل قطعا وكيف يتصور فيمن منع من

الحيض فقط وان اراد ما لا يمنع بوجه من الوجوه فذلك ممنوع اه (قوله وليس واقعا في الشريعة الخ) لان الشريعة انما جاءت بالرحمة وترك المشاق والتيسير والاحسان ولذلك قال عليه السلام بعثت بالحنيفة السهلة السمحة واذا كان هذا معلوم النفى بالضرورة من الشريعة المحمدية كان ذلك من اعظم الادلة على تخصيص الاية فلا يتعلق الوجوب بها في تلك الحالة (قوله وعن الثاني الخ) بسط في فروقه ذيل الكلام في الجواب عن الدليل الثاني ونص كلامه وعن الثاني انها انما نوت رمضان بسبب ان هذا الصوم ليس تطوعا ولا واجبا ابتداءوه الان بسبب حدث الان ولا نذر او لا كفارة بل هو نوع آخر من الصوم غير هذه الانواع المعهودة في الشريعة فيحتاج الى نية تميزه عن بقية الانواع لان النية انما شرعت لتمييز العبادات عن العادات ولتمييز مراتب العبادات وسبب هذا الصوم هو الترك في رمضان فاضيف لسيبه لتمييز عن غيره لا لان الوجوب تقدم بل جعل صاحب الشرع روية الهلال لرمضان سبب وجوب الصوم على المختارين الذين لا مانع في حقهم وسببا لجعل كل ترك يوم سببا ولا يقتضي وجوب الايقاع فيه بل لو صرح صاحب الشرع هكذا وقال جعلت ترك رمضان عند روية الهلال سببا لوجوب مثله خارج رمضان ولا يجب الفعل في رمضان لم يكن ذلك متناقضا الا ترى ان الضبي والمجنون اذا ترك اخراج قيم المتلفات من اموالهم في زمن الصبا والمجنون يكون ذلك الترك سببا لوجوب دفع القيم بعد زوال الصبا والمجنون ويكلفون ح بالغرامات من اموالهم وذممهم مع انه لم يتقدم عليهم وجوب قبل ذلك وصار الترك سببا للتكليف بعد زوال العذر وكذلك ها هنا جعل الترك سببا للوجوب بعد زوال العذر مع عدم التكليف في زمن الترك ويضاف هذا الصوم لذلك الترك لتمييز ذلك عن غيره كما تضاف القيمة للاتلاف في زمن الصبا والمجنون لتمييز هذا المال المدفوع عن غيره من الديون والواجبات من النفقات وغيرها من الاموال المتنوعة في الدفع اه وخذش فيما تاسس عليه هذا الجواب من الدعائم محشيه المحقق ابو القاسم فتعقب قوله بل هو نوع آخر غير الانواع المعهودة بقوله ان اراد بالانواع المعهودة الانواع التي سهاها فذلك امر لا

الفعل ان يلزم بذلك الفعل الا بناء على التكليف بما لا يطاق وليس واقعا في الشريعة واذا تعارضت القواطع والظواهر قدمت القطعيات . وعن الثاني ان العبادة لا بد لها من نية مخصصة مميزة لها عن غيرها وهذا القضاء ليس نفلا ولا كفارة ولا نذرا ولا تجدد سببه فيتعين باضافته لذلك السبب فام يبق له معيّن الا اضافته لرمضان لتمييز عن غيره

يجعله احد ولا فائدة في ذكر ذلك وان اراد انه نوع اخر من الصوم غير معهود في الشرع فذلك باطل فانه صوم معهود في الشرع كسائر انواعه وتعقب قوله لان النية انما شرعت لتمييز العبادات الخ بقوله لم تشرع النية لذلك وكن شرعت للتقرب بالعبادات وهو اصل لذلك ومن لازم التقرب بها الى المعبود الواجب الطاعة ان يتقرب بها على الوجه الذي نصب فالتمييز ليس بسبب لشرع النيات بل هو لازم لما اشترعت له النيات وتعقب قوله وسبب هذا الصوم هو الترك لا تقدم الوجوب الخ بقوله لو كان تركها للصوم في رمضان سببا في وجوب الصوم في غيره بنية التعويض منه فكيف يجب التعويض من غير واجب هذا مما لا خفاء في بطلانه بل الصحيح انه وجب عليها في رمضان لاكن تعذر عليها فعل هذا الواجب تعذرا شرعيا وحكم العذر الشرعي حكم العذر الحسي اما الحسي فكالنوم المستغرق لوقت الصلاة واما الشرعي فلنزاحة واجب تفوت مصلحته ان اخر كما في انقاذ الغريق يستغرق وقت الصلاة وكلا المكلفين بذلك يقضيان بعد الوقت وقد كان الوجوب تعلق بهما عند دخول وقت الصلاة واستقر في ذمتها الى حين القضاء وليس يشكل وجوب واجب من العبادات في وقت يمتنع ايقاعه فيه على من يرى ترتب العبادات في الانم كالديون وانما يشكل على من يفرق بين العبادات والديون وتعقب قوله فروية الهلال سبب لسببية الترك ونصب الترك سببا لا يقتضي وجوب الايقاع فيه وقوله ان نصب الترك سببا لا يقتضي وجوب الايقاع في اليوم المتروك بقوله انهما دعوتان لاشاهد لهما وبالجملة لا حاجة الى هاتاه الدعاوي التي لا حجة عليها وتعقب قوله ويضاف هذا الصوم لذلك الترك لتمييز عن غيره الخ بقوله اخافة وجوب الصوم بعد رمضان الى تركه في رمضان مشعر بتعلق الوجوب بالكلفة بذلك في رمضان والا فلا معنى لتلك الاضافة لانها ان كانت انما تركت غير واجب للاتي عليهما وهل عهد في الشرع ان ترك غير الواجب يكون سببا في الوجوب وما سبب هذا الارتباك الموجب لمثل هذا الكلام الواضح الضعف الا الغفلة عن تقرر العبادة في الذمم عند وجود اسبابها كالديون والغرامات او التغافل عن ذلك والصبي والحائض وان

كان حالهما مستويا من حيث انها لا تكلف عند وجود السبب الذي هو رمضان
بايقاع الصوم فيه والصبي ايضا لا يظاب عند وجود السبب الذي هو الاتلاف
بايقاع الغرامة يوم الاتلاف بينهما فرق من جهة ان الصبي خال عن شرط التكليف
بخلافها فيصح ان يقال فيها انها مكلفة باعتبار اتصافها بشرط
التكليف ولا يصح ان يقال فيه مكلف بذلك الاعتبار ويصح
فيهما معا ان يقال ترتب العوض في ذمتها يوم وجود السبب والموجب لصحة
القول بترتيب العوض في ذمتها وصحة القول بتكليفها دونه ان لفظ التكليف
ولفظ الترتب في الذمة وما اشبه ذلك اختلاف عبارات بين اعتبارات امور وضعية
تتبع المقاصد والله اعلم (قوله وعن الثالث الخ) عبر عن هذا الجواب في فروقه
بما نصه وعن الثالث ان القضاء انما قدر بقدر المتروك من الصوم لان صاحب
الشرع جعل ترك كل يوم سببا لوجوب صوم يوم بعد رمضان كما قدرت قيم
المتلفات بعد البلوغ وزوال الجنون بحسب قدر المتلفات مع انعقاد الاجماع
على عدم الوجوب في زمن الصبا والجنون وكذلك هاهنا والحق الابليج انه لا
يجب على الحائض شيء من الصوم لان اقل رتب الواجب ان يوءذن في فعله
وهذه لم يوءذن لها فلا يجب عليها ما لم يوءذن لها فيه اه (وقال) عليه محشيه
ابن الشاط ان اراد انها لم يجب عليها ايقاع الصوم في زمن الحيض فذلك صحيح
وقد حكى هو الاجماع على ذلك وان كان يريدان الوجوب لم يتعلق بذمتها
عند وجوب سببه وهو رمضان فهو محل النزاع وقد سبق بيان لزوم تقرر العبادة
في الذمم بدليل اوائل اجزاء العبادات ذوات الاجزاء المترتبة مع اوخر اجزائها
فانه لا قائل بان الوجوب انما توجه على المكلف عند الشروع في العبادات
باول جزء منها دون سائر اجزائها ثم عند الفراغ من الجزء الاول توجه الوجوب
عليه بالجزء الثاني ثم كذلك الى اخر الاجزاء اه (قوله قالت الحنفية الخ)
قال في الفروق واما قول الحنفية انه واجب موسع فهو في بادي الراي يظهر انه
لا يلزمهم محذور لعدم التضييق وعند التحقيق يبطل ما قالوه بسبب ان الواجب
الموسع من شرطه امكان وقوعه في اول ازمة التوسعة وهذه ممنوعة اجماعا
الى زمن الظهر في جميع زمن الحيض فلا يصح في حقها انه واجب موسع

لا لانه تقدمه وجوب . وعن الثالث
ان التعذر في رمضان جعله انشرع
سببا لوجوب ما هو قدره فاندك
تبعه في المقدار لا لتقدم الوجوب
لان السبب كذلك نصبه الشارع .
قالت الحنفية لا يرد علينا مصادمة
الوجوب والتحرير في زمن واحد
لانا لم نعين زمن الحيض للوجوب
بل قلنا هو على التوسعة بخلاف
القاضي عبد الوهاب قلت وان لم
يرد عليهم هذا الاشكال يرد عليهم
ان الواجب الموسع شانه ان يفعل
في اول الوقت ان شاء المكلف وهذه
لو اردت ان تصوم في زمن الحيض
منعت فلم يبق للوجوب ظرف الا
بعد الحيض وهو متفق عليه فذكر
التوسعة مغالطة لا يحصل منها طائل
فتعين اما مذهب القاضي او مذهب
المازري بعدم الوجوب مطلقا وهذه
الحجاج واجوبتها مبسطة . في الفقه
في كتاب النخيرة وقولي المزيل للاثم
قد يصح معه الاداء كالمرض والمرض
قسامان تارة يسقط الوجوب لاجل
فرط المشقة لطفيا بالمكلف من غير
فسادعضو ولا نفس فهذا يصح معه
الاداء كالصلوات الخمس جزما .

ولو صح ما قالوه لصح ان يقال ان الظهر يجب من طلوع الشمس وجوبا موسعا فانها تفعل بعد الزوال كما تفعل في الصوم بعد زوال العذر ويصح ان يقال ان رمضان يجب من رجب وجوبا موسعا ويفعل بعد انسلاخ شعبان كما يفعل الصوم بعد زوال العذر ولكن هنا كله خلاف الاجماع فلا يصح ما قالوه من الواجب الموسع ويتضح الفرق بين الواجب الموسع وبين صوم الحائض لان الواجب يمكن فعله في اول ازمة التوسعة وهذه لا يمكن ان تفعل في زمن الحيض فلا يكون زمن الحيض من ازمة التوسعة لها فان ارادوا بانه واجب وجوبا موسعا انه يجب بعد زوال العذر فقط فهذا مجمع عليه فلا يصحون بالخلاف في المسألة ويقولون ان هذا مذهب يختصون به (قوله فلنذا قال الغزالي الخ) اي في الفصل الثالث في وصف العبادة بالاداء والقضاء والاعادة من الفن الرابع من القطب الاول فانه بعد ما عرف الاول والقضاء والاعادة (قال) دقيقة ذكر في طيها ما نقله المصنف عنه وفي طيها تحقيق ما سبق في هذا المبحث من الكلام فلا نهمل ذكر حاصلها في هذا المقام ونص ما قال فيها اعلم ان القضاء قد يطلق مجازا فانه تلوا الاداء وللاداء اربعة احوال الاولى ان يكون واجبا فاذا تركه المكلف سهوا او عمدا لكن خطأ الماشم عند سهوه على سبيل العفو فالتيان بمثله قضاء حقيقته الثانية ان لا يجب الاداء كالصيام في حق الحائض فانه حرام فاذا صامت بعد الطهر قسميته قضاء مجاز محض وحقيقته انه فرض ممتد لكن لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة عرضت منعت من ايجاب الاداء حتى فات لفوات ايجابه سمي قضاء وقد اشكل هذا على طائفة فقالوا وجب الصوم على الحائض دون الصلاة بدليل وجوب القضاء وجعل هذا الاسم مجازا اولى من مخالفة الاجماع اذ لا خلاف في انه لو ماتت الحائض لم تكن عاصيه وكيف توءمر بما تعصي به لو فعلت وليس الحيض كالحديث فان ازالته غير ممكنة فان قيل فلم تنوي قضاء رمضان (قلنا) بمعنى ان سبب وجوبه حاله عرضت في رمضان تمنع الوجوب وان عينت انه قضاء لما وجب عليها في حالة الحيض فهو خطأ ومحال فان (قيل) فليؤا البالغ القضاء لما فات ايجابه في حالة الصبا (قلنا) لو امر بذلك لنواه ولاكن لم يجعل فوات الايجاب بالصبا لايجاب فرض مبتدا بعد البلوغ كيف والمجاز

وتارة يكون الصوم محرما يفضي لهلاك نفس او عضو فلهذا قال الغزالي في المستصفي يحتمل اذا فعل لا يجزى عنه لانه حرام والحرام لا يجزى عن الواجب ويحتمل تخريبه على الصلاة في الدار المغسوبة فانها تصح لانه مطيع الله

انها يحصل بالاشتهار وقد اشتهر ذلك في الحيض دون الصبا الحالة الثالثة حالة
 المسافر اذ لم يجب عليه لانه لو صوم وقع عن الفرض واستظهر ان سمية
 صومه قضاء مجاز الحالة الرابعة حالة المريض وان كان لا يخشى الموت من
 الصوم فهو كالمسافر اما الذي يخشى الهلاك والضرر العظيم فيعصي بترك الاكل
 فيشبه الحائض من هذا الوجه فلو صام يحتمل ان يقال لا ينعقد صومه لانه عاص
 به فكيف يتقرب بما يعصى به ويحتمل ان يقال اذا عصا فجنائته على
 الروح التي هي خلق الله فيكون كالمصلي في الدار المغصوبة يعصى لتناوله حق
 الغير اه كلامه باختصار وقد ذكر مثل هذا الكلام المحقق الايباري في شرح
 البرهان مرتضيا له ونصه القضاء انما شرع استدراكا لمصلحة الاداء والاداء
 ثلاثة احوال احدها ان يجب ولا يكون كذلك الا اذا فقد السبب ووجد الشرط
 ثم لم يتفق الفعل فاطلاق القضاء في حق هذا حقيقة كمن ترك الصلاة عمدا
 الثانية ان لا يجب الاداء بل يمنع منه كصوم الحائض فتسمية صومها قضاء مجاز
 محض والصحيح انه اداء وقد توهم بعض الفقهاء من هذا ان صوم ايام الحيض
 واجب عليها ولا تكن الحيض يمنع من الفعل قالوا بدليل وجوب القضاء عليها
 وهو غلط عظيم وجعل هذا الاسم مجازا اولى من خرق الاجماع وتوسيع
 تكليف ما لا يطاق وهو ايجاب الفعل مع تحريم ايقاعه وعن السبكي القول
 بالوجوب على الحائض لاكثر الفقهاء وغيره للكثير لا للاكثر (الثانية) حالة
 المريض اذا كان الصوم يضربه ولا يهلك فقد ابيح له الفطر ولا يتحتم فهو
 كالمسافر فان صام امتثالا وان لم يفعل وقضيا قيل اطلاق اسم القضاء عليهما
 حقيقة او مجاز والصحيح انه مجاز لثبوت التخيير ولو صام المريض الذي يخشى
 الهلاك بصومه فقد عصا وهل يكون موعدا للواجب فيه نظر وهو بمنزلة الصلاة
 في المغصوب اه (قوله فائدة العبادة قد توصف الخ) حاصل ما اشتملت عليه هاته
 الفائدة ان العبادة منقسمة الى قسمين ماله وقت معين وما لا وقت له والاول
 منقسم الى ما وقته المعين غير محدود وهذا يوصف بالاداء فقط كالحج
 واطلاق اسم القضاء عليه اذا فسد مجاز والى ما وقته المعين محدود وهذا على
 قسمين منها ما يوصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس ومنها ما يوصف

تعالى بصومه وجان على النفس
 بالفساد كما جنى الغاصب على منافع
 المغصوب وفيه احتمال (فائدة العبادة
 قد توصف بالاداء والقضاء كالصلوات
 الخمس وقد لا توصف بهما كالتوافل
 وقد توصف بالاداء وحده كالجمعة
 والعيدين) تمثيلي بالعيدين انما
 هو على مذهب مالك رحمه الله والالا
 فالشافعي واحمد رضي الله عنهما
 يقولان بالقضاء ايضا في العيدين
 وكل صلاة نافلة لها سبب وعلى
 الجمعة اشكال من جهة ان العرب لا
 تصف الشيء بصفة الا اذا كان قابلا
 لضدها فلا يقولون للحائط انه اعمى
 وان كان لا يبصر لانه لا يقبض
 البصر عادة وكذلك لا يقولون له
 اصم لانه لا يقبل السماع ولذلك قال
 الامام فخذالدين في المحصول انه
 العبادة لا توصف بالاجزاء الا اذا
 امكن وقوعها على وجهين الاجزاء
 وعدمه اما على وجه واحد فلا معرفة
 الله تعالى كذلك ههنا لما كانت

بالاداء فقط كالجمعة والعيد والسنن على اصل مذهبا في ان السنن لا تقضى
وفي صلاة الفجر عندنا خلاف والثاني وهو ما لا وقت له معين كالنوافل
فهذا لا يوصف باداء ولا قضاء وقد اشار المحقق ابن عاصم في مبيع الاصول الى
ما تضمنته هاته الفائدة حيث قال

وبالاداء والنقضاء يوصف بعض العبادات وذلك الاعرف

وبعضها يوصف بالاداء على انفراد من القضاء

وبعضها يعرى عن اتصاف بذاهذا دون ما اختلاف

(قوله ويحتمل ان يجاب النخ) اجاب في شرح المحصول في موضع بما

اجاب به هنا وفي موضع اخر يجواب اخر حاصله انه يمكن ان يقال انها مبدلة من الظهر
وما هي مبدلة منه يوصف بالاداء والقضاء اه

مبحث الكلام على الاعادة

(قوله الثالث الاعادة وهي الايقاع النخ) اختلف الاصوليون

في الاعادة هل هي قسم من اقسام الاداء او قسيم له وعلى
الاول درج القاضي في التقريب والارشاد وناصر الدين البيضاوي في
المرصاد ونضة وهو اي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل
في غيره والاداء ان كان مسبوقا باداء مختلا يسمى اعاده اه والقاضي عضد
الدين في شرح المختصر الاصولي مخالف لغيره من شراح الكتاب وارتضاه
السيد وقال الجلال السبكي في شرح المختصر انه اصطلاح الاكثر وان الامدي
جرى عليه وفي نسبه للامد انه درج على ما سبق توقف فان عبارة الامدي
في الاحكام تدل على خلاف ذلك وهو ظاهر كلام السبكي ايضا في جمع
الجوامع كما صرح بذلك شارحه المحقق المحلي وارتضاه وعلى هذا فالاعادة
اخص من الاداء ومباينه للقضاء لان الاداء الذي هو اعم منها مباين للقضاء وعلى
الثاني وهو ان الاعادة قسم للاداء درج صاحب التحصيل والبيضاوي في منهاجه
مخالفا لما سلكه في مرصده وكان ميل المص الى هذا كما قد يوءخذ من
فحوى كلامه وقد انتصر لذلك المولى سعد الدين في حواشيه على شرح المختصر
العضدي حيث قال ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انها اقسام متباينة وان

الجمعة لا تقبل القضاء ينبغي ان لا
توصف بالاداء ويحتمل ان يجاب
عنه بان الامتناع المعتبر هو العقلي
كالعرفه . او العادي كالجدار واما
ههنا فالجمعة قابلة عادة وعقلا ايضا
ان يدخلها القضاء لكن الشرع هو
الذي منع فالتع الشرعية اخفض رتبة
في اطلاقات اللغات فان اللغات انما
تتبنى على ما هو معهود كالعقل
والعادة واما خصوصيات الشرائع
فامور لا تخطر ببال واضع اللغة
حتى تقع وقد لا تقع فلا تتبنى عاينها
قواعد اللغة العامة (الثالث الاعادة
وهي ايقاع العبادة في وقتها بعد

ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء قال ولم نطلع على ما يوافق
كلام الش يعني القاضي عضد الدين صريحا وما نقلناه سابقا معضد لكلام
العضد ومصحح ما نسبة لمصطلح القوم في السند (قوله على خلل في الاجزاء
السخ) اختلفت تعاريف اهل الاصول للاعادة فالذي جزم به الامام الرازي وغيره
ورجحه الشيخ ابن الحاجب انها ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل والمراد
بالخلل ما يغفل بالاجزاء كفوات ركن او شرط ويشترط في الخلل كما صرح
بذلك الامدي ان يكون لعذر كالسهو والذي يدل عليه كلام الفقهاء فيما
يطلقون عليه اسم الاعادة انها لا تكون الا فيما في اعادته عذر اي امر يخل
بالكمال ففي عندهم ما فعل في وقت الاداء ثانيا لعذر فالمعيد في جماعة بعد
ان صلى منفردا معبدا على الثاني دون الاول والذي يدل عليه ظاهر كلام
المص هنا أن الاعادة معتبر في رسمها كل من الامرين ونحوه للاياري ووقع
تردد فيما تحمل عليه عبارة ابن السبكي في تعريف الاعادة وهي والاعادة
فعله في وقت الاداء قيل لخلل وقيل لعذر فحملها الجلال المحلي على ان قوله
قيل وقيل من تمام الحد فيكون احد الامرين من الخلل والعذر معتبر في المعرف
الذي هو الاعادة وذلك انه لما وقع خلاف في المعبر منهما والمص لم يرجح
شيئا منهما اشار بقوله قيل وقيل الى تعريفين قال بكل واحد منهما قائل وكانه
قال الاعادة قيل هي فعله في وقت الاداء لخلل وقيل هي فعله في وقت الاداء
لعذر وايد هذا الحمل صاحب الايات ورد الحمل الذي سنذكره وحملها الكمال
على انه يختار في تعريف الاعادة انها فعل الشيء ثانيا في وقت الاداء اي
مطلقا دون تقييد بخلل ولا بعذر وبعد ان ذكر المختار في تعريفها به عنى ان
زيادة التقييد باحد الامرين غير مرضية لديه ويدل على ذلك كلامه في شرح
المختصر فانه بعد ان ذكر من صور الاعادة اعادة الصلاة في وقت الاداء في
جماعة بعد اخرى قال وقد يقال لا عذر اذا اسندت الجماعتان من كل وجه
ويكون على هذا الاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا مطلقا وهو المختار في
تعريفها اه فقد صرح بمختاره وانت اذا تأملت فيما تعطيه طبيعة كلام الجلال
تجد الحمل الظاهر هو حمل الكمال ولا تغتر بقول من قال اذا وقفت على ما

تقدم ايقاعها على خلل في الاجزاء
كمن صلى بدون ركن او شرط .

فيل في تعريف الاعادة فاعلم ان المحقق الرهوني اعترض على ما قيل في تعريفها اصطلاحا بما اذا فسدت المفعولة خارج الوقت فاعادها او صلى منفردا خارج الوقت ثم وجد جماعة ما تتم تلك الصلاة فجموعها واعادها معهم فان فعلهم ذلك اعاده ولا يتناول تعريفها

مبحث الكلام على الصحة والبطلان

(قوله وهي عند المتكلمين ما وافق الامر الخ) ما درج عليه المتكلمون درج عليه الجمهور واليه ذهب البغداديون من اصحابنا وزاد الامام وغيره على تعريف الصحة على هذا المذهب قيده وهو كون المأموريه ذا وجهين فقال الصحة موافقة ذي الوجهين الشرع ومعنى ذي الوجهين اي الذي يمكن ان يقع تارة موافقا للشرع فيكون صحيحا ويمكن ان يقع اخرى غير موافق له فيكون فاسدا وهذا بناء على ان المحل لا يوصف بالشيء الا اذا كان قابلا لضده فلا يوصف بالصحة الا ما كان قابلا للفساد اما ما لا يقع الا على وجه واحد وهو الموافقة فلا يوصف بالصحة كمعرفة الله تعالى اي ادراكه على ما هو به اذ لو وقعت مخالفة كان الواقع جهلا لا معرفة (قوله وعند الفقهاء ما اسقط القضاء الخ) هاته العبارة غير متجهة وقد نبه المص على ذلك في الشرع في حد الاجزاء كما سيأتي وحواب العبارة كون الفعل مسقطا للقضاء وهذا القول به قال الجمهور من الفقهاء والى حدي الصحة للمتكلمين والفقهاء اشار ابن عاصم في مبيع الاصول بقوله والحد للصحة عند من مضى ما وافق الامر او اسقط القضاء

وهذا الخلاف بين المتكلمين والفقهاء في تعريف الصحة قال المحقق الفهري مفرع على خلاف اخر بينهم وهو هل القضاء بالامر الاول وهو مذهب الفقهاء او بامر جديد وهو مذهب المتكلمين فلا يجب القضاء عندهم ما لم يرد نص (قوله فصلاة من ظن الطهارة الخ) فرع غير واحد الخلاف في القول بالصحة والبطلان في المسألة للمتكلمين والفقهاء على الخلاف في تعريف الصحة وقال تقي الدين السبكي تسمية الفقهاء صلاة من ذكرانه محدث باطله ليس لاعتبارهم سقوط القضاء في حد الصحة كما ظنه الاصوليون بل شرط الصلاة الطهارة في نفس الامر وحاصل كلامه كما قال شارح المتن المحقق حلولو ان المتكلمين

او في الكمال كصلاة المنفرد (هذا هو لفظ الحصول في اشتراط الوقت واما مذهب مالك فان الاعادة لا تختص بالوقت بل في الوقت ان كان لاستدراك التدوبات او بعد الوقت كفوات الواجبات (الرابع الصحة وهي عند المتكلمين ما وافق الامر وعند الفقهاء ما اسقط القضاء والبطلان يتخرج على المذهبين فصلاة من ظن الطهارة وهو محدث صحيحة عند المتكلمين لان الله تعالى امره ان يصلي صلاة يغلب على ظنه طهارته

والفهاء متفقون على ان الصحة موافقة الامر لا كمن الفقهاء يعتبرون الموافقة
 في نفس الامر والمتكلمون يعتبرون الموافقة في ظن المكلف اه (قوله اتفق
 الفريقان الخ) صريح كلام المص ان النزاع بين المتكلمين والفقهاء في تعريف
 الصحة لفظي وصرح غيره بذلك ايضا وحقق الزركشي في تشييف الماسمع
 ان الخلاف بين المتكلمين والفقهاء معنوي واعترض على من جعل الخلاف بينهما
 لفظيا كالمص وغيره ونص كلامه وبنوا على القولين في تعريف الصحة صلاة
 من ظن انه متطهر ثم تبين حدثه فعند المتكلمين وقعت صحيحه بالنسبة الى ظن
 المكلف وعند الفقهاء هي باطله واثار بعضهم الى ان النزاع لفظي والاحكام
 متفق عليها وجرى عليه القرافي قال لانهم اتفقوا على ان صلاته المذكورة
 موافقة لامر الله تعالى وانه يثاب عليهما وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يتبين
 حدثه ويجب اذا تبين ولا كمن خلافهم في لفظ الصحة هل وضع لما وافق الامر
 سواء وجب القضاء او لم يجب او لما لا يمكن ان يتعقبه قضاء وليس كذلك بل
 الخلاف معنوي والمتكلمون لا يوجبون القضاء ووصفهم اياها بالصحة صريح في
 ذلك فان الصحة هي الغاية في العبادة ولا يستكر هذا للشافعي في القديم مثله
 فيما اذا صلى بنجس لم يعلمه انه لا يجب القضاء نظرا لموافقة الامر حال التلبس
 وكذا من صلى الى جهة ثم تبين الخطا ففي القضاء قولان للشافعي بل الخلاف
 بينهم مفرد على اصل وهو ان القضاء هل يجب بالامر الاول او بمتجدد فعلى
 الاول مبني الفقهاء قولهم انها سقوط القضاء وعلى الثاني مبني المتكلمون قولهم
 انها موافقة الامر فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص جديد به اه كلامه ونقله
 صاحب الايات وسلمه ويرد ما قاله ان المتكلمين لا يوجبون القضاء الذي حقق
 به ان الخلاف معنوي ورد به على المص فيما قاله من ان المتكلمين والفقهاء
 متفقون على انه يجب عليه القضاء الذي به جعل الخلاف لفظيا ما صرح به
 المحقق الاياري في شرح البرهان نقلا عن المتكلمين من انه يجب القضاء
 وبه صرح العبد في شرح المختصر فبطل ما استروحه من قولهم من انه لا يجب القضاء
 نكن قال الاياري قول المتكلمين انه يكون موافقا للطلب ولا تبرء الذمة
 ويجب القضاء متناقض وباعتبار الموافقة للامر في ظنه لا في نفس الامر صح

وقد فعل فهو موافق للامر وباطله
 عند الفقهاء لكونها لم تمنع من
 ترتب القضاء واما فساد العقود فهو
 خلل يوجب عدم ترتب آثارها
 عليها الا ان تلحق بها عوارض على
 اصولنا في البيع الفاسد) اتفق
 الفريقان على جميع الاحكام وانما
 الخلاف في التسمية فانفقوا على انه

ان يجتمع مع نفي براءة الذمة ووجوب القضاء بلا تناقض تأمل (قوله وانه
مثاب الخ) ذكر ابن الكاتب في شرح مختصر ابن الحاجب خلافا في ذلك
وعن عزالدين انه لا ثواب الا فيما لا يفتر الى الشرطية كالتسبيح ونحوه
قال والظاهر انه مثاب ومبني الخلاف على قاعدة وهي هل الصلاة من باب
الكل وعليه فلا ثواب او الكلية فيثاب قال الموضح في الضياء اللامع وهذا
الاجزاء عندي فيه نظرا لا ان يقدر فقدان الشرط كفقدان الجزء مع ان القاعدة
لا تتطرد في كثير من الصور وقول الشيخ عزالدين انه يثاب فيما لا يفتر
الى الشرطية ان اراد به ثواب من سبح او كفر خارج الصلاة فمسلم ولا نزاع
فيه وان اراد كثواب من قالها في نفس الصلاة فمحل نظر والا قرب ان ثواب
قصد الامثال حاصل ولعله محل الاتفاق الذي ذكره المص (قوله ووجه
تخريج البطلان الخ) حاصله ان البطلان لما كان يقال في مقابلة الصحة فيعرف
بتعريف يقابل تعريفها فان قلنا ان الصحة هي موافقة الامر كما هو مذهب
المتكلمين فالبطلان هو مخالفة الامر وان فسرت بما اسقط القضاء كما هو
مذهب الفقهاء فالبطلان هو ما يمكن ان يترتب فيه القضاء ثم ان البطلان
يرادفه عندنا وعند الشافعية الفساد اذ معناهما عدم الاعتداد بالشيء اذا وقع
اي عدم ترتب احكامه عليه وخالف في ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه ففرق
بين البطلان والفساد فقال ان ما نهى عنه لاصله فهو البطلان كما في الصلاة
بدون بعض الشروط او الاركان وكما في بيع الملاقح وهي ما في البطون
من الاجنة لانعدام ركن من البيع الذي هو المبيع وما نهى عنه لوصفه فهو
الفساد كما في صوم يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم
الاضاحي التي شرعها فيه قال الجلال المحلي والخلاف في المسالة لفظي كما
في الفرض والواجب اذ حاصله ان مخالفة ذي الوجهين للشرع بالنهي عنه
لاصله كما تسمى بطلانا هل تسمى فسادا او لوصفه كما تسمى فسادا هل
تسمى بطلانا فعنده لا وعندنا نعم اه والاعتداد بالفساد دون الباطل لا
ينافي كون الخلاف لفظيا وسياتيك ان شاء الله زيادة تفصيل لهذا المقام في
الفصل الثالث في لوازم النهي من الباب الخامس في التواهي واذا وقفت

موافق لامر الله وانه مثاب وانه
لا يجب عليه القضاء اذا لم يطلع
على الحدث وانه يجب عليه القضاء
اذا اطلع ونما اختلفوا في وضع لفظ
الصحة هل يضعونه لما وافق الامر
سواء وجب القضاء ام لم يجب او لما
لا يمكن ان يتعقبه قضاء ومذهب
الفقهاء انب للغة فان الانية اذا
كانت صحيحة من جميع الجهات لا
من جهة واحدة فان العرب لا تسميها
صحيحة وانما تسمى صحيحة ما لا
كسر فيه البتة بطريق من الطرق
وهذه الصلاة هي مختلة على تقدير
الذكر فهي كالانية المكسورة من
وجهة . ووجه تخريج البطلان على
الذهبيين اما ان فسرنا الصحة
بموافقة الامر كان البطلان مخالفة
الامر وان فسرنا الصحة بما اسقط

فيما سبق على تفسير الصحة والبطلان فاعلم انه وقع خلاف بين اهل الاصول
فرسان هذا الميدان وحاصل هذا الخلاف فيما يرجع الي ثلاثة اقوال كما ذكر
السعد في التلويح الاول انهما اي الصحة والبطلان في العبادات والمعاملات
راجعان الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع
ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به وعلى هذا القول درج كثير من المحققين الثاني
انها من خطاب الوضع بمعنى انها حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على
التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم به وعليه وذلك ان
الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان والفساد بذلك واني هذا
ذهب بعض الاصوليين وعليه درج الجلال السبكي في جمع الجوامع وعدهما
من الاحكام الشرعية الوضعية حيث قال وان ورد اي الكلام النفسي بكون
الشيء سببا وشرطا ومائعا وصحيحا وفسادا فوضع (الثالث) انها مطلقا اي
في العبادات والمعاملات من الاحكام العقلية ونسبه السعد في تلويحه بهذا الى
الاطلاق لبعضهم بدليل توجيهه له بقوله فان الشارع اذا شرع البيع لحصول
الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير
موصول عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصلي
ولاجل نهوض الدليل على كونها من الاحكام العقلية في المعاملات والعبادات
عند المحقق التفتزاني حمل في حواشيه العضدية تقييد عضد الدين كلام الشيخ
ابن الحاجب في القول بانها من الاحكام العقلية بالعبادات حيث قال انه قد
يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام الوضع فانكر ذلك
اذ بعد ورود امر الشارع بالفعل فكون الفعل موافقا للامر او مخالفا وكون
ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف
من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو كونه موديا للصلاة او تاركا لها سواء
بسواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم
الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد اه على ان التقييد بذلك لان الدليل
الذي اورده في المتن يخص العبادات لا لان يحترز عن الصحة في المعاملات
فانها ليست عقلية ثم حكم باختلال كلام الشيخ ابن الحاجب حيث اطلق

الصحة. والبطلان اولا وخص التفسير بالعبادات وعلى هذا المنهج في القول بان الصحة والبطلان مطلقا في العبادات والمعاملات من الاحكام العقلية درج المحقق الاصفهاني في شرح مختصر الشيخ ابن الحاجب وذلك انه بعد ما وجه كلام مصنفه في ان الصحة والبطلان في العبادات من الاحكام العقلية اخذا من الدليل بما حاصله ان العبادة اذا اشتملت على اركانها وشرائطها حكم العقل بصحتها بكل من التفسيرين للصحة سواء حكم الشرع بها اولم يحكم قال واما الصحة في المعاملات فلم يتعرض المصنف لها ويمكن ان يقال انها ايضا امر عقلي لان الصحة في المعاملات كون الشيء بحيث يترتب عليه اثره واذا كان الشيء مشتملا على الاسباب والشرائط وارتفاع الموانع حكم العقل بترتب اثره عليه سواء حكم الشرع بها اولم يحكم اهـ وكان ميل المصنف الى هذا حيث عددهما من اوصاف العبادات والمعاملات ولم يرجعهما الى الاحكام التكليفية ولم يعددهما من الاحكام الوضعية فيما سيأتي في الفصل بعد هذا بل انما عد الاسباب والشروط والموانع والتقديرية هذا وما سبق من توجيه كون الصحة والبطلان مطلقا في العبادات والمعاملات من الاحكام العقلية يخالفه كلام غير واحد حيث قيدوا القول بكونهما من الاحكام العقلية بالعبادات واما في المعاملات فانهما من الاحكام الشرعية الوضعية وممن صرح بهذا العلامة الابهرى في حواشيه على العنود وحمل تقييد العنود بالعبادات على الاحتراز من المعاملات فانهما فيهما من الاحكام الشرعية الوضعية ورد على السعد في قوله ان التقييد بذلك الدليل يخص العبادات وتبعه في جميع ذلك المحقق ميرجان في حواشيه على العنود ولفظ الثاني انما قيد بقوله في العبادات لان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا يستراب في ان كون عقود المعاملات مستتعبة لثمراتها المطلوبة منها يتوقف على توقيف من الشارع بخلافها في العبادات وذلك لان كون التلفظ بصيغة بعث بحيث يترتب عليه اباحة الانتفاع انما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك اقتصر المصنف في تفسيرها في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونها من خطاب الوضع والانكار

لا يتأتى إذا كان في المعاملات فيما قاله السعد في م حواشيه من ان وجه التقييد لان الدليل الذي ذكره في المتن يخصه ليس على ما ينبغي اه وعلى تقييد كلام الشيخ ابن الحاجب في القول بكون الصحة والبطلان من الاحكام العقلية بالعبادات درج الشارحان العلامة انطرب الشيزازي والعلامة الطوسي ولفظ الاول واستبعد المص يعني ابن الحاجب كون الصحة والبطلان يعني في العبادات من الاحكام الشرعية ولذلك قال في المنتهى انها امر عقلي وانما كان امرا عقليا لان العبادة كالصلاة مثلا اذا اشتملت على شرائطها حكم العقل بصحتها بكل واحد من التفسيرين سواء حكم بها الشرع ام لا الخ كلامه وقد تبع الشيخ ابن الحاجب في هذا فحول منهم المحقق اللقاني والتحرير الشيخ سيدي محمد السنوسي في شرح الصغرى حيث قال واما الوضع فهو عبارة عن نصب الشارع سببا او شرطا او مانعا لما ذكر من الاحكام الخمسة فاقصر تبعا لابن الحاجب على السبب وما ذكر معه ولم يذكر الصحة والفساد على ما هو الصواب ولم يهتد الى ذلك بعض حواشيه فقال حقه ان يبدالصحة والفساد تبعا للسبكي اه ومن درج على هذا ووضحه بافصح قول العلامة المحقق الشيخ سيدي احمد بن المبارك في رسالته في تحقيق مسألة القبول ونص كلامه وان اشتمل على بعض طول وذلك انه بعدما اورد كلام الشيخ ابن الحاجب في المنتهى قال في توجيهه (قلت) هذا هو الصواب فان الحكم الشرعي هو الذي لا تهتدي اليه العقول حتى لو لم يجيء به الشرع لم يحكم به العقل كجعل الزوال سببا في الوجوب والطهارة شرطا في الصحة والحيض مانعا من الفعل فان هذه الامور من الاحكام الوضعية لا تهتدي اليه العقول مثل سائر الاحكام التكليفية من وجوب وندب وحرمة وابطاحة وكراهة واما الصحة فانها ليست بهذه المثابة فانها عبارة عن موافقة ما اتى به المكلف لما امر به الشارع ولا شك ان الموافقة المذكورة مدركة بالمشاهدة فان الشارع اذا امر باربع ركعات واتى المكلف باربع فقد وافق والعقل يهتدي الى موافقته ولا يحتاج الى توقيف من الشرع كما انه اذا اتى بثلاث ركعات فقد خالف والعقل يهتدي الى مخالفته فخرج من هذا ان الحكم الشرعي لا يهتدي اليه العقل والصحة والفساد

يهتدي اليهما فليسا من الاحكام الشرعية وايضا لو كانا شرعيين لوردت
نصوص الشرع بهما حتى ترد بان صلاة زيد الموافقة صحيحة وصلاة عمرو
الموافقة صحيحة وهكذا وبان صلاة خالد المخالفة فاسدة وهكذا ولاخفاء في
خلو الشرع من هذه النصوص بخلاف الاحكام الوضعية الثلاثة فان السببية
في الزوال مثلا اشار اليها بقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اي لميلها
وهو زوالها والشرطية في الطهارة اشار اليها في الحديث بقوله لاصلاة الا
بطهور والمناقية في الحيض اشار اليها في الحديث بقوله دعني الصلاة ايام اقرائك
الى غير ذلك من النصوص الواردة بهذه المعاني وايضا فالحكم الشرعي لا
يكون الا في الجائزات التي يصح وجودها وعدمها ولا يكون في واجب ولا
مستحيل ولا شك ان الموافقة بين الاربع الماتى بها والاربع المطلوبة واجبة عقلا
يستحيل خلافها حتى لو ورد نص بان الاربعة مخالفة للاربع لحكمنا بوضعه
وتكذيب ناقله لان الشرع لا ياتي بالمستحيلات واذا كانت الموافقة المذكورة
واجبة ووجدتها مستحيلا كانت من الاحكام العقلية كسائر الواجبات والمستحيلات
واتفى ان تكون من الاحكام الشرعية الراجعة الى وقوع الجائزات وذلك
ظاهر لاخفاء به اه فتحصل من مجموع ما سبق ان الاقوال في الصحة والبطلان
اربعة (الاول) انها راجعان الى الاحكام الخمسة (الثاني) انها من الاحكام
الشرعية الوضعية (الثالث) انها مطلقا في العبادات والمعاملات من الاحكام
العقلية (الرابع) التفصيل بين العبادات والمعاملات ففي العبادات هما من
الاحكام العقلية وفي المعاملات هما من الاحكام الشرعية الوضعية . والذي
يميل اليه النظر الصحيح في هاته القضية . هو القول بالاطلاق في كون الصحة
والبطلان من الاحكام العقلية (قوله وكذا جميع العقود الفاسدة الخ) واما
الصحة فيهما فهي امر بسببه تترتب اثار العقود لما شرع ذلك العقد له كإباحة
الاتفاق بالبيع والاستمتاع في النكاح ونحوه وفسادها هو خلل يوجب عدم
ترتب الاثار كعدم الاتفاق بالمبيع والاستمتاع بالنكاح الا ان تلحق بهما
عوارض على اصولنا وتسمع شرحها في الشرح وقد اشار ابن عاصم في مبيع
الاصول الى تفسير الفساد في العبادات والمعاملات بقوله

القضاء كان البطلان ما امكن ان
يشترت فيه القضاء وآثار العقود هي
التسكن من البيع والهبة والاكل
والوقف وغيد ذلك واما العوارض
التي تلحق بها على اصولنا فذلك
ان النهي يدل على الفساد عندنا
وعند الشافعية وعلى الصحة عند
الحنفية فطرد الحنفية اصلهم وقالوا
اذا اشترى امة شراء فاسدا جاز له
وطؤها وكذلك جمينع العقود
الفاصلة . وطرد الشافعية اصلهم
فقالوا يحرم عليه الاتفاق مطلقا

ويدخل الفساد في العبادة فيقتضي دخوله الاعادة
وهو متى يدخل في العقود فحكمها الاخلال بالمقصود
(قوله ونحن خالفنا الخ) اي ونحن خالفنا اصلنا في ان النهي يقتضي
الفساد القاضي بحرمة الانتفاع حيث قلنا انه يفيد شبهة الملك والداعي الي
مخالفة اصلنا هو مراعاة الخلاف الذي هو احد الاصول الذي انبنى عليها مذهب
مالك كما سنذكره (قوله وراعينا الخلاف الخ) اي وراعينا دليل المخالف
فهذا هو مراعاة الخلاف كما وقع تفسيره بذلك للعلامة ابي اسحاق الشاطبي
في ضمن جواب له لما سئل عن مراعات قول ضعيف او رواية ضعيفة هل يجوز
للمقلد فاجاب مراعاة الاقوال الضعيفة او غيرها شان المجتهدين من الفقهاء
اذ مراعاة الخلاف معناها مراعاة دليل المخالف حسبما فسره لنا بعض شيوخنا
المغاربة ومراعاة الدليل او عدم مراعاته ليس الينا معاشر المقلدين فحسبنا فهم
اقوال العلماء والفتوى بالمشهور منها وليتنا نتجو مع ذلك راسا براس لا لنا
ولا علينا اه بلفظه والمذكور لغيره في بيان مراعاة الخلاف هو اعمال دليل
الخصم في لازم مدلوله الذي اعلم في تقيضه دليل آخر واعلم ان مراعاة
الخلاف احد الادلة السبعة عشر التي بني عليها الامام مالك مذهبه فقد ذكر
الفييه المحقق ابن راشد عن شيخه ابي محمد صالح انه قال الادلة التي بني عليها
الامام مالك مذهبه ستة عشر نص الكتاب وظاهر الكتاب وهو العموم ودليل
الكتاب وهو مفهوم المخالفة ودليل الكتاب وهو باب اخرى وتنبيه الكتاب
وهو التنبيه على العلة كقوله تعالى فانه رجس اوفسق ومن السنة ايضا مثل هذه
الخمسة فهذه عشرة والحادي عشر الاجماع والثاني عشر الاستصحاب والثالث
عشر عمل اهل المدينة والرابع عشر قول الصحابي والخامس عشر الاستحسان
والسادس عشر الحكم بالذرائع واختلف قوله في السابع عشر وهو مراعاة
الخلاف فمرة يراعيه ومرة لا يراعيه اه من شرح التسولي على التحفة (قوله
يفيد شبهة الملك الخ) تفصيل المسألة ما قاله المحقق المنجور في شرحه لقواعد
الزقاق المسمى بالمنهج المنتخب عند قول الناظم : هل ذو فساد ينقل . شبهة ملك
ان عليه اجمعا . وبعضهم اطلاقه قد سمعا . ونص ما قاله في الشرح اي هل ينقل

وان بيع الف بيع واجب نقض
الجميع ونحن خالفنا اصلنا وراعينا
الخلاف في المسئلة وقلنا ان البيع
الفاقد يفيد شبهة الملك فيما يقبل
الملك فاذا لحقه احد اربعة اشياء
تقرر الملك بالقيمة وهي حوالة
الاسواق وتلف العين . ونقصانها
وتعلق حق الغير بها على تفصيل

بيع ذو فساد شبهة الملك ان اجمع عليه ام لا. وبعض العلماء كالامام ابن عرفة اطلق في البيع الفاسد ولم يقيده بالمجمع على فساده وعلى هذا الخلاف الفوت بالتغيير وذهاب العين وعدمه ابن القاسم يفوت سحنون لا يفوت ابن مسلمة البسخ بعد الفوات استحسان وعلى عدم الفوت فالقيمة مع ذهاب العين من باب الغرامات ويكون البائع مخيرا اذا تغير تغيرا خرج به عن المقصود بين ان يأخذه كذلك او يقرمه فيكون من باب الغرامات ايضا وكلام الناظم يشعر بالاتفاق على عدم نقل الفاسد حقيقة الملك لعقده لقولها في الهبة عتق العبد من بائعه يباع فاسدا قبل فوته لازم ومقتضى قول المازري عن اشهب لغو نقله حقيقة الملك فتحصل في البيع الفاسد اربعة اقوال ينقل شبهة الملك لا ينقل ثالثها في المختلف فيه دون المجمع عليه ورابعها ينقل حقيقة الملك اه وقال القاضي ابو عبدالله المقرئ في قواعده قاعدة البيع المجمع على فساده هل ينقل شبهة الملك لتصد المتبايعين ام لا لكونه على خلاف الشرع اختلفوا فيه وعليه الخلاف هل يفوت بالتغيير وفوات العين ام لا ومنهم من يحكي هذا الخلاف في البيع الفاسد مطلقا ولا يصح في بعض المختلف فيه وقد عرفت ان القصد المخالف للشرع هل يصح اعتباره بوجه ما ام يجب الغاؤه مطلقا قولان وهي قاعدة اخرى اه كلامه

تتمة في ذكر معنى تطلق عليه الصحة والبطلان . ذكره

بعض المحققين من ائمة هذا الشأن

ذكر العلامة ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات ان الصحة والبطلان يطلقان باطلاق آخر عند ارباب التخلق كالغزالي وغيره وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون فيراد بالصحة ما يترتب عليه آثار العمل في الآخرة كترتيب الثواب ويراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل في الآخرة وهو الثواب فيقال هذا عمل صحيح بمعنى يرجى به الثواب في الآخرة وفساد بمعنى لا يرجى به الثواب في الآخرة مثال الصحة بهذا المعنى في العبادات فهو ظاهر وفي العادات يكون فيما نوى به امتثال امر الشارع وقصد به مقتضى الامر والنهي وكذلك في المنخيرات اذا عمل بها من حيث ان الشارع خيره لا من حيث قصد مجرد حظه في الاتقاع

غافل عن اصل التشريع فهذا ايضا يسمى عملا صحيحا بهذا المعنى ومثال البطلان بهذا المعنى في العبادات المتصدق بالصدقة يتبعها بالمن والاذى وقد قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ومثاله في العادات الاعمال التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة من غير التفات الى خطاب الشارع فيها كالاكل والشرب والنوم واشبهها والعقود المنعقدة بالهوى ولاكنها وافقت الامر والاذن الشرعي بحكم الاتفاق لا بالقصد الى ذلك فهي اعمال مفررة شرعا لموافقتهما للامر وللاذن لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا فروعيا فيهما هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه وتبقى جهة قصد الامتثال مفقوده فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقودا ايضا لان الاعمال بالنيات والحاصل ان هذه الاعمال التي كان الباعث عليها الهوى المجرد ان وافقت قصد الشارع بقيت بقاء حياة العامل فاذا خرج من الدنيا فنيت بقاء الدنيا وبطلت ما عندكم ينغد وما عند الله باق من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا فوته منها وماله في الآخرة من نصيب اذ هبتم طيبا تكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها وما اشبه ذلك مما هو نص او ظاهر او فيه اشارة الى هذا المعنى فمن هنا اخذ من تقدم بالحزم في الاعمال العادية ان يضيفوا لها قصدا يجدون به اعمالهم في الآخرة وانظر في الاحياء وغيره والله اعلم اه محل الحاجة من كلامه

في ذلك في كتب الفروع فهذه هي العوارض (الخامس الاجزاء وهو كوند الفعل كافيا في الخروج عن عهدة التكليف وقيل ما اسقط القضاء) الاجزاء شديد الالتباس بالصحة فان الصلاة الصحيحة مجزئة وقولنا الكافي في الخروج عن العهدة هو معنى قولنا في الصحة هي موافقة الامر وقولنا هنا ما اسقط القضاء هو مذهب الفقهاء في الصحة فيلزم ان تكونا مسألة واحدة فلم عملوها مسالتين والجواب ان العقود توصف

مبحث الكلام على الاجزاء وهو خامس اوصاف العبادات

(قوله الخامس الاجزاء الخ) كلام المص رحمه الله دال على ان الاجزاء من اوصاف العبادة لا من ثمرات الصحة وزعم العراقي والزرکشي وغيرهما انه من ثمرات الصحة وحمل على ذلك عبارة ابن السبكي وهي وبصحة العقد ترتب اثره والعبادة اجزاؤها اي كفايتها في سقوط التبعيد وقيل اسقاط القضاء وقال الجلال المحلي الصحة منشا الاجزاء على القول الراجح فيها من انها ما وافق الامر ومرادفة له على القول المرجوح فيهما وهو اسقاط القضاء (قوله والجواب ان العقود توصف بالصحة الخ) فالاجزاء لا يكون الا في العبادة

بخلاف الصحة فانها تكون في العبادة والعقود وهذا هو الماخوذ من عبارة ابن السبكي السابقة كما صرح بذلك الزركشي والجلال المحلي (قوله وانما يوصف بالاجزاء ما هو واجب الخ) بعد اتفاق الاصوليين على ان الصحة يوصف بها كل مطلوب اختلفوا في الاجزاء هل يعم كل مطلوب من واجب ومندوب وعليه فالاجزاء والصحة مترادفان في هذا او مختص بالواجب فلا يوصف به المندوب وعليه فالصحة اعم على قولين والثاني نصره المصنف وتبعه الاصفهاني في شرح المحصول وابن عاصم في مبيع الاصول حيث يقول

وهي من الاجزاء عندهم اعم اذ هو وصف في الوجوب ملتزم واستبعده تقي الدين السبكي في شرح المنهاج وقال ان كلام الفقهاء يقتضي ان المندوب يوصف بالاجزاء كالفرض ولهذا رجح ولده الجلال السبكي في جمع الجوامع القول بان الاجزاء يعم كل مطلوب حيث صدر به وقال ويختص الاجزاء بالمطلوب وقيل بالواجب ونظر الزركشي فيما نقله تقي الدين عن الفقهاء بما احتج به اصحاب الشافعي من ايجاب الفاتحة من رواية الدارقطني لا تجزيء صلاة لا يقرأ فيها بام القراءان وقالوا انه ادل على الوجوب من رواية الصحيحين لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولولا اختصاص الاجزاء بالواجب عندهم لم يكن ادل وكذلك احتجوا على ايجاب الاستنجاء بحديث اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار فانها تجزيء عنه قالوا والاجزاء لا يكون الا عن واجب اه وعلى هذا الخلاف يجري اختلاف العلماء في قوله صلى الله عليه وسلم اذبحها ولن تجزيء احدا بعدك هل يدل على وجوب الاضحية ام لا ومن استعماله في الواجب اتفاقا حديث الدارقطني وغيره لا تجزيء صلاة لا يقرأ فيها الرجل بام القراءان (قوله فحينئذ فالصحة اعم الخ) اي حين اذ تبين لنا ان الاجزاء يختص بالعبادات والصحة تكون في العبادات والمعاملات وانه يختص بالواجب والصحة تكون في الواجب والمندوب فالصحة اعم منه وقال المصنف في شرح المحصول ويمكن ان يقال ان كل واحد من الصحة والاجزاء اعم واخص من وجه لان المتيمم في الحضر يصلي ويعيد اذا وجد الماء عند الشافعي

بالصحة ولا توصف بالاجزاء وكذلك النوافل من العبادات توصف بالصحة دون الاجزاء وانما يوصف بالاجزاء ما هو واجب فلذلك استدلت جماعة من العلماء على وجوب الاضحية بقوله عليه الصلاة والسلام لا يبي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي احدامن بعدك فحينئذ الصحة اعم من الاجزاء بكثير فهما حقيقتان متباينتان فامكن جعلهما مسالتين

وهو قول عندنا في المذهب وكذلك العادم للماء والتراب يصلي ويعيد على احد الاقوال عندنا والاولى صحيحة واعادة الثانية ليس لعدم الكمال بل لعدم الاجزاء ومعنى عدم الاجزاء ان الذمة لم تبرأ بها فالصحة اعم لوجودها بدونها واما كون الاجزاء اعم فاستروحته من قونه صلى الله عليه وسلم لابي برده لا تجزي عن واحد بعدك لان زوال الطلب قد يكون بالفعل الموصوف بالاوصاف الواقعة في الامر وهو الصحة وقد يكون بدونها كالاكتفاء بالجذع المذكور في الاضحية اه ونظر في هذا الاسترواح المحقق حلوله في الضياء اللامع بان في الحديث اذبحها وقد وافق الامر فدل على انها صحيحة مجزئة اه

تمة في فائدة لها تعلق بهذا الفصل مهمة

وهي تتحقق مسالة قبول الاعمال والخلاف في كونه قطعيا او ظنيا قال المص في شرح المحصول لم يتعرض الاصوليون لذكر حقيقة القبول وان كان من اوصاف العبادة لانه امر مغيب عنا لا تدخله احكامنا وهم انما يذكرون ما تدخله احكامنا لضوابط عندنا معلومة او مظنونة اه ويؤخذ من هذا الكلام مغايرة القبول للصحة لان الصحة تدخلها احكامنا وهو لاء تدخله احكامنا وقد حقق المص في فروقه في الفرق الخامس والستين ان الصحة غير القبول واستدل على ذلك بادلة ستة ونص كلامه بعد كلام غير ان هاهنا قاعدة وهي ان القبول غير الاجزاء وغير الفعل الصحيح فالمجزي من الافعال هو ما اجتمعت شرائطه واركانه وانتفت موانعه فهذا يبريء الذمة من غير خلاف ويكون فاعله مطيعا فهذا امر لازم مجمع عليه واما الثواب عليه وهو القبول فالمحققون على عدم لزومه وان الله تعالى قد يبري الذمة بالفعل ولا يثيب عليه في بعض الصور وهذا هو معنى القبول ويدل على ذلك امور تقتصر لك على ذكر بعضها منها قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام واسماعيل عليه السلام واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم فسوءهما القبول في فعلهما مع انهما صلوات الله عليهما لا يفعلان الافعال صحيحا يدل على ان القبول غير لازم في الفعل الصحيح ولاجل ذلك دعوا به لانفسها ومنها قوله عليه الصلاة والسلام في الاضحية لما ذبحها اللهم تقبل من محمد

وقولهم الاجزاء ما اسقط القضاء غير متجه من جهة ان الذي يسقط القضاء هو المجزي لا الاجزاء فالاولى لصاحب هذا المذهب ان يقول هو كون الفعل مسقطا للقضاء فيجعله صفة في الفعل لانفس الفعل وحكى الامام فخر الدين انه قيل انه سقط القضاء فجعله صاحب هذا المذهب نفس السقوط فيلزمه حيث وجد سقوط القضاء يوجد الاجزاء وليس كذلك بل من مات في وسط الوقت ولم يصل او صلى صلاة فاسدة فانه وجد في حقه سقوط القضاء ولم يوجد الاجزاء فان القضاء انما يتوجه بعد خروج الوقت وبقاء اهلية التكليف والميت ليس اهلا للتكليف ولانا نعلم سقوط القضاء بالاجزاء والعلة مغايرة للمعلوم فلا يكون الاجزاء نفس سقوط

وءال محمد نسال عليه الصلاة والسلام القبول مع ان فعله في الاضحية كان على وفق الشريعة فدل ذلك على ان القبول وراء براءة الذمة والاجزاء والا لما ساه عليه السلام فان سوءا تحصل الحاصل لا يجوز ومنها انه لم يزل صلحاء الامة وخيارها يسألون الله تعالى القبول في العمل ولو كان ذلك طلبا للصحة والاجزاء لكان ذلك الدعاء انما يحسن قبل الشروع في العمل فيسال الله تعالى تيسير الاركان والشرائط وانتفاء الموانع اما بعد الجزم بوقوعها فلا يحسن ذلك فدلته هذه الوجوه على ان القبول غير الاجزاء وغير الصحة وانه الثواب اه (قلت) واذا كان مغايرا للاجزاء والصحة افلا يجزم به كما جزم بهما ومما يدل على مغايرة القبول لهما زيادة على ما ذكره المصنف في فروقه ما في سنن ابي داود والترمذي وابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو ويقول ربي اغني وتقبل توبتي واجب دعوتي ولم يزل صلى الله عليه وسلم يزجر المسافرين الى القطع فرد على ام الملائكة انصارية رضي الله عنها قولها في عثمان ابن مظعون رضي الله عنه حين توفي شهادتي عليك ابا السائب وهي كنية عثمان ابن مظعون لقد اكرمك الله فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم وما يدريك ان الله اكرمه فوالله وانا رسول الله ما ادري ما يفعل به كذا في رواية غير واحد عن عقيب عن ابن شهاب بلفظ ضمير الغيبة ثم قال صلى الله عليه وسلم واني لارجوا له الخير الحديث اخرجه البخاري وغيره وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها انه توفي صبي من الانصار فقالت عائشة رضي الله عنها طوبى له لم يعمل سوءا او يدركه فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق للجنة اهلا الحديث قال ابن حجر قال النووي نهاها عن المسارعة الى القطع من غير ان يكون عندها دليل فهذا وغيره مما يطول علينا ذكره مما يحقق ما قاله المصنف من ان القبول امر مغيب عنا لا تدخله احكامنا فهو داخل في باب الرجا لا في باب القطع ولما كانت الصحة من احكامنا امكن لنا القطع بها وهذا هو الحق الحقيقي بالقبول . الذي تقتضيه قواعد المعقول والمنقول . واعتمده المحققون الفحول . ونازع المحقق ابن الشاطب المصنف في حواشي الفروق بما ليس بظاهر . ومعتمده في نزاعه الظواهر الكثيرة في الوعد وزع ان من تبعها حصل

له القطع بالقبول . وهو كلام غير مقبول . لانه ان اراد في سائر الاعمال من سائر الاشخاص خالف العقيدة السنية . في العمومات الوعدية والوعيدية . فان العقيدة ان عمومات الوعد مراد بها الخصوص كعمومات الوعيد واذا كان كل من تلك العمومات . رادا به الخصوص انتفى القطع بالقبول في سائر الاعمال والاشخاص وانتفى ان تكون دلالة كل عام على افراده منها قطعاً حتى عند الحنفية الذين يقولون ان دلالة العام على افراده قطعية فانهم قيده بما اذا لم يظهر تخصيص فاذا ظهر ثبت الظن وانتفى القطع ومن صرح بان عمومات الوعد كالوعد مراد بها الخصوص الشيخ ابو عبدالله اليسيثني رحمه الله تعالى في الجزء الذي الفه في مسالة استحالة الخلاف في الوعيد فقال ما نصه وقال ابن عطية عند قوله تعالى ان الله لا يفر ان يشرك به بعد ان ذكر مذهب المعتزلة والمرجئة ما نصه وقال اهل السنة والحق ان آيات الوعد ظاهرها العموم وآيات الوعيد ظاهرها العموم الى ان قال فلا بد ان تقول ان آيات الوعد لفظها لفظ العموم والمراد بها الخصوص في المؤمن المحسن وفي التائب وفيما سبق في علم الله العفو عنه دون من شاء تعذبه من العصاة وان آيات الوعيد لفظها والمراد بها الخصوص فيمن كفر وفيمن سبق في علم الله ان يعذبه من العصاة اه وقال الشيخ عمر ابن خليل في كتاب البيان والتحريم في شرح ارجوزة ابي العباس الضمير واعلم ان الوعيد الذي في القرآن انما يتناول على قول الجمهور بعض الفساق دون بعض لانه ليس كل الخلق معاقبين وكذلك كل وعد بانعام انما يتناول بعض الناس دون بعض والوعد والوعيد على قول اهل الحق خيران من الله تعالى على اثابة الطائع وعقاب العاصي فعموماتها مراد بها الخصوص والعمومات في اللسان قابلة للتخصيص بالدليل الا ما قضى الدليل بنفي قبوله للتخصيص نحو والله بكل شيء عليم اه فهذه نصوص قاطعة في ان عمومات الوعد ظنية ظاهرة لا قطعية فلا يحصل القطع من تتبعها وان اراد في طائفة مبهمة واعمال مخصوصة انتفى القطع في كل فرد فرد وصح ما قاله المص رحمه الله وبالجملة فالظواهر الكثيرة ان سلمت انها تفيد القطع فانما تفيد في طائفة مبهمة واعمال مخصوصة ولا يلزم من القطع لهذه الطائفة القطع لكل فرد

فرد الذي هو مراد ابن الشاط فالصواب مع المص لكن ما اشترطه في القبول بعد من التقوى حيث قال ان شرط القبول هو التقوى وليس المراد بها تقوى الشرك بل المراد بها اجتناب المنهيات وامتنال المأمورات حتى يكون ذلك هو الغالب على الشخص ولا يلزم ح من حصول هذا الشرط حصول القبول لانه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط اه غير مسلم عند المحققين لانه يقتضي ان لا يضع قبولاً اصلاً لمن غلبت عليه المعاصي واستوت حاله في الطاعة والمعصية لما علم انه يلزم من عدم الشرط الذي هو التقوى الموصوفة بعدم المشروط الذي هو القبول وذلك باطل لا دليل عليه في النقل والعقل فالصواب ان الفعل اذا صح كان عرضة للقبول لتهيئاً له ثم الاختيار له تعالى في ذلك فان القبول بيده لا يبد غيره ثم سواء كان ذلك الفعل الصحيح صدر ممن غلبت عليه الطاعة او ممن غلبت عليه المعصية او ممن استوت حالته (فان قلت) من قال بالقطع بقبول العمل المستوفي بنى قوله على ترادف الصحة والقبول وبهذا صرح الشيخ سيدي محمد المساوي حيث قال ان القبول قطعي وعمله بانه عين الصحة وترادف الصحة والقبول اخذه ايضاً الشيخ حلولو من عبارة تقي الدين في شرح العمدة حيث يقول القواعد الشرعية تقتضي ان العبادة اذا اتى بها مطابقة للامر كانت سبب الثواب والدرجات (قلت) هذا بناء على غير اساس مستقيم اذ كيف يصح ادعاء اتحاد الصحة التي هي كما سبق تحريره عند اهل التحقيق من الاحكام العقلية المحسوسة لانها موافقة الفعل لامر الشرع فهي مدركة بالحس والقبول الذي هو امر جعلي مغيب عنا وكيف يصح ايضاً ادعاء القطع بالقبول والقطع هو اليقين وهو كما فسره حجة الاسلام تيقن النفس بالشيء بحيث تقطع به وتقطع قطعاً ثانياً بان يقينها لا يمكن فيه سهو ولا غلط ولا التباس فلا تجوز الغلط في يقينها الثاني بان تكون مطمئنة آمنة من الخطأ بحيث لو حكى لها عن نبي من الانبياء انه اقام معجزة وادعى ما يناقض ما تيقنته فلا تتوقف في تكذيب الناقل بل تقطع بانه كاذب او تقطع بان القائل ليس بنبي وبالجملة فلا يوءثر هذا في تسكيها بل تضحك من قائله وناقله فان خطر ياله امكان ان يكون الله تعالى قد اطلع نبياً على سريرة انكشف له بها تقيض اعتقادها فليس

اعتقادها يقينا مثاله قولنا الثلاثة اقل من الستة ونظائره واذا كان هذا هو معنى اليقين فهو غير موجود في المسالة وانما الموجود فيها الظن وهو ان يكون للنفس سكون الى الشيء والى التصديق به سواء اشعرت بنقيضه او لم تشعر به لكنها ان شعرت به لم تنفر عنه ومن قال بالقطع في المسالة فانما يقوله بلسانه واذا اردت استقضاء النظر في هاته المسالة والتفصيل . وزيادة الاستكشاف على الوجه الجميل . فعليك برسالة العالم الموقر . وانحرير المدقق سيدي احمد بن المبارك في تحقيق مسالة القبول . فقد تبهر فيها وحقق ان قبول العمل ظني لا قطعي وجلب على ذلك كل نص كفي . يدعن له كل عالم جليل . وقد نقلنا لك حاصل ما اقتطفناه من ثمار غروسها الطيبة الجناء رحم الله جامعها وعامله الله تعالى بالمنى الكلام على الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الاحكام

(قوله الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الاحكام الخ) قد اختلف اهل الاصول في خطاب الوضع هل هو غير داخل تحت الحكم او هو داخل وعلى الاول درج جماعة منهم الجلال السبكي في جمع الجوامع والمحقق الاياري وخرج كلام الاصوليين في عدهم من الاحكام وضع الاسباب والشروط على المجاز حيث قال ان قيل قد عد الاصوليون من الاحكام وضع الاسباب والشروط وليست متعلقة بما يصح ان يكون فعلا للمكلف كزوال الشمس وغيره قلنا هذا متجاوز به لان الاحكام ترتبط بما يصح ان يكون فعلا للمكلف عند حصول هاته الشروط فسمي نصبها حكما من جهة ثبوت الاحكام عندها اه وعلى الثاني درج جماعة منهم الامام في المحصول والشيخ ابن الحاجب في مختصره . والشهاب المص ثم اختلف هؤلاء فقيل انه داخل تحت الحكم التكليفي ويرجع الوضع اليه الاقتضاء والتخيير بان يريد بالاقتضاء والتخيير في تعريف الحكم اعم من الصريح والضمي وخطاب الوضع من الضمني وكيفية هذا الارجاع قد تقدم لنا نقلها عن السيد في الكلام على جواب الايراد الخامس على تعريف الحكم في الفصل الثالث عشر فارجع اليه وقيل انه قسم آخر غير الاقتضاء والتخيير وعلى هذا درج الشيخ ابن الحاجب والمص فقد صرح في شرح المحصول بذلك حيث قال في تمهيد الرد على الامام فيما ذهب اليه

القضاء (الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الاحكام وعي ثلاثة السبب والشروط وانتفاء المانع فان الله تعالى شرع الاحكام وشرعها اسبابا وشروطا وموانع وورد خطابه على قسمين خطاب تكليف يشترط فيه علم المكلف وقدرته وغير ذلك كالعبادات وخطاب وضع لا يشترط فيه شيء من ذلك وهو الخطاب بكثير من الاسباب والشروط والموانع وليس ذلك عاما فيها فلذلك توجب الضمان على المجانين واغافلين بسبب الاتلاف لكونه من باب الوضع الذي معناه ان الله تبارك وتعالى قال اذا وقع هذا في الوجود فاعلموا اني حكمت بكذا ومن ذلك الطلاق بالاضرار والاعسار والتوريت بالانساب وقد يشترط في السبب العلم كما يجب الزنا للحد والقتل للقصاص) لا يوجد متوقف عليه وهو كمال ما يتوقف عليه الا احد هذه الثلاثة في العقليات والشريعات والعادات وقولي وهو كمال ما يتوقف عليه احترام من جزء السبب وجزء الشرط فان جزء السبب يتوقف عليه وكذلك جزء الشرط بخلاف جزء المانع لا يتوقف على انتفائه بل يكفي انتفاء تلك الحقيقة ويكفي في انتفائها انتفاء جزء من اجزائها اذ لو كان الجزء ايضا مانعا لكان ذلك موانع لامانا

وتقريره ان خطاب الشارع قسما خطاب تكليف او اذن يشترط فيه علم المكلف وفدوته وهو الاحكام المتعلقة بالاقتضاء والتخيير فلا بد من علم المكلف بما طلب منه او اذن له فيه ولا بد من كونه مقدورا له فالنازل من الشاهق قهر لا يؤمر بالنزول ولا يباح له بل لا تتعلق به هذه الاحكام ويكون في هذه كالتائم والمجنون وخطاب وضع وهو نصب الاسباب والشروط والموانع والتقديرات فهذا القسم من الخطاب الذي هو خطاب الوضع الاربعة لا يشترط فيه فدرة المكلف ولا علمه ثم قال اذا تقرر هذا ظهر ان خطاب الوضع احكام لانه امر قدره الشارع لا يعلم الا من قبله وليس من باب الاخبارات بل انشاءات كالتكاليف وتقريره انه ربط بين الحكم التكليفي وغيره من الاسباب والشروط والموانع والتقديرات وان ذلك الربط غير علمنا بالثبوت عند حدوث الاسباب ونحوها كما قاله الامام حيث فسر نصب الاسباب بعلمنا بالثبوت وهو كتفسير السرقة بالقطع اي هو تفسير الشيء بما يترتب عليه وذلك لان خطاب الوضع هو نصب الاسباب مثلا فجعل الشارع الزوال سببا هو نصبه سببا واذا جعله سببا ترتب على هذا الجعل علمنا بوجود الظاهر عنده فهذا الجعل سابق على علمنا وعلمنا مترتب عليه فلا يصح تفسيره به وان ذلك الربط ايضا غير الحكم المرتبط بقول الامام انه لا معنى لهذه السببية الا الايجاب لا يصح لان الايجاب حقيقة معلومة وهو اعم من كونها مرتبطة بالزوال فالارتباط بالزوال امر زائد عليها والزائد على الشيء لا يكون نفسه وهذا الارتباط هو السببية وليس هو حقيقة الايجاب قطعاً وقس على ذلك اه كلامه باختصار وصرح ايضا بادخال الوضع تحت الحكم في فروقه واضرب كلامه في هذا الفصل كما قال الموضح فصدر كلامه في الترجمة يقتضي ان الاحكام متوقفة عليها لا انها حكم وهذا يساعده ما صرح به حجة الاسلام الغزالي في المستصفى في الفصل الاول في الاسباب من الفن الرابع فيما يظهر به الحكم وهو الذي يسمى سببا ويساعده ايضا ما سبق عن الابياري وما صرح به ايضا المحقق ابن عاصم في نظمه المسمى بمبيع الاصول حيث قال

القول فيما توقف الاحكام عليه وهو عندهم اقسام

وسميت الاحكام الخمسة خطاب تكليف توسعا في العبارة فان التكليف من الكلفة والمنشقة وذلك انما يتحقق في الواجب للكلفة في تركه
والمحرم للكلفة في فعله وماعداها لا كلفة في فعله زلا في تركه لان الكلفة هي توقع العقوبة الربانية وهي لا توجد في غيرهما
ولذلك نقول الصبي غير مكلف وان - ٢٨٧ - كان مندوبا للحج والصلاة على الاصح فغلب لفظ التكليف على

الثلاثة الاخر تجوزا وتوسعا وبدل
على اشتراط العلم في التكليف قوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا « نفى التعذيب حتى يحصل
العلم بالتبليغ للسامع وقوله تعالى
رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل
يدل على ان الحجة للخلق من جهة
الجهل بعدم التبليغ ولقوله تعالى
« لا يكلف الله نفسا الا وسعها »
والتكليف مع عدم العلم تكليف
بغير الوسع ولاجماع الامة على ان
من وطئ امرأة يظنها زوجته او
شرب خمرا يظنها خلا لا ياثم لعدم
العلم وكذلك العاجز غير مكلف
اجماعا. ويشترط مع العلم والقدرة
شروط اخر تختص بكل عبادة منها
شروط كما يشترط في الصلاة البلوغ
والزوال والاقامة في الجمعة والصوم
ودوران الحول في الزكاة وهو
كثير مبسوط في كتب الفقه ويسمى
القسم الاخر خطاب وضع لانه شيء
وضعه الله تعالى في شرائعه لا انه
امر امر به عبادة ولا ناطة بافعالهم من
حيث هو خطاب وضع فلا يشترط
العلم ولا القدرة في اكثر خطاب
الوضع نحو التوريت بالانساب فان
الانسان اذا مات له قريب دخلت
التركة في ملكه وان لم يعلم ولا
ذلك بقدرته حتى لو كان فيهما رفيق
يعتق عليه عتق وكذلك يطلق
بالاعسار وان كان الزوج مجنونا
غير عالم وعاجزا عن النفقة وكذلك
يجب الضمان بالاتلاف وان لم يعلم
المتلف ما اتلفه لكونه نائما او
مجنونا ولا قدرة له على التحرز
من ذلك وهو كثير في الشريعة .

الشرط والمانع ثمت السبب وكل اعتباره مما وجب

وقوله وورود خطابه على قسمين يقتضي انه حكم في نفسه والتحقيق
الاول وتسميته حكما مجازا اه (قوله فان التكليف من الكلفة النخ)
اختلف في حقيقة التكليف فقيل هو التزام ما فيه كلفه والى هذا ذهب امام
الحرمين وتبعه المص وهو الذي اختاره الجلال السبكي في جمع الجوامع حيث
قال مفرعا على الاصح الذي اختاره من الخلاف في المندوب والمباح من كونهما
غير مكلف بهما وفي كون المندوب مأمورا به خلاف والاصح ليس مكلفا به
وكذا المباح ومن ثم كان التكليف الزام ما فيه كلفه لا طلبه خلافا للقاضي اه
وتفريفة الخلاف في تفسير التكليف على الخلاف في المندوب والمباح مع ان
المعروف العكس فيه اشارة الى صحة تفريع كل واحدة من المسالتين على الاخرى
فقد صرح السيد السيمهودي بان بينهما تلازما فيصح تفريع كل منهما على الاخر
وقيل حقيقة التكليف طلب ما فيه كلفه ونقله امام الحرمين في البرهان عن
القاضي لكنه صرح في كتاب التلخيص من التقريب بانه الزام ما فيه كلفه
قال الموضح فعلى الاول يختص التكليف بالواجب والتحریم وعلى الثاني
يختص بماعدا الاباحة وعلى كلا القولين فاطلاقه على الجميع مجاز من باب
اطلاق اسم الكل على البعض اه (قوله وبعض الاسباب يشترط فيه النخ) هذا
استثناء من عموم اشتراط عدم العلم والقدرة في خطاب الوضع قال المص في
فروقه في الفرق السادس والعشرين بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب
الوضع بعد ما وصف الفرق بانه عظيم القدر جليل الخطر وبتحقيقه تفرج امور
عظيمة من الاشكالات وبعد ما حقق الفرق بين الخطاب التكليفي والخطاب
الوضعي من اشتراط العلم والقدرة في الاول دون الثاني قال ويستثنى من عدم
اشتراط العلم والقدرة في خطاب الوضع قاعدتان في الشريعة (القاعدة الاولى)

وبعض الاسباب يشترط فيه العلم والقدرة وهو كل ما كان جنایة كالزنا وشرب الخمر ونحوه مما هو سبب للعقوبة فان قواعد الشرع
تقتضي انه لا يعاقب من لم يقصد المفسدة ولم يشعر به اذا وقت بغير كسبه ولذلك اشترط في كل سبب جنایة العلم والقدرة بخلاف المثل
السابقة لانها ليست اسباب عقوبات فان الاتلاف وان كان جنایة الا انه ليس بسبب عقوبة بل الغرامة جارية لا زاجرة والعقوبة لا تكون

الاسباب التي هي اسباب للعقوبات وهي جنایات كالقتل للقصاص يشترط فيه القدرة والعلم والقصد فلاجل ذلك لا قصاص في قتل الخطا والزنا ايضا ولذلك لايجب الحد على المكره ولا على من لا يعلم ان الموطوءة اجنبية بل اذا اعتقد انها امراته سقط الحد لعدم العلم وكذلك من شرب خمرا يعتقد انها خل لاحد عليه لعدم العلم وقس على ذلك بقية الاسباب التي هي جنایات واسباب لعقوبات والسر في استثناء هذه القاعدة من خطاب الوضع ان رحمة صاحب الشريعة تابی عقوبة من لم يقصد الفساد ولا يسعى فيه بارادته وقدرته بل قلبه مشتمل على العفة والطاعة والاناة فمثل هذا لا يعاقبه صاحب الشرع رحمة ولطفاً (القاعدة الثانية) التي استثنيت من خطاب الوضع فاشترط فيها العلم والقدرة وهي اسباب انتقال الاملاك كالبيع والهبة المصدقة والوصية والوقف والاجارة والقراض والمساقاة والمغارسة والجماعة وغير ذلك مما هو سبب انتقال الاملاك ممن باع وهو لا يعلم ان هذا اللفظ او هذا التصرف يوجب انتقال الملك لكونه عجبيا او طاريا على بلاد الاسلام لا يلزمه بيع ذلك وكذلك جميع ما ذكر معه وكذلك من اكزه على المبيع فباع بغير اختياره وقدرته الناشئة عن داعية الطبيعة لا يلزمه البيع وكذلك جميع ما ذكر معه وسر استثناء هذه القاعدة من قاعدة خطاب الوضع قوله عليه الصلاة والسلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه ولا يحصل الرضا الا مع الشعور والارادة والمكنة من التصرفات فلاجل ذلك اشترط في هذه القاعدة العلم والارادة والقدرة اه كلامه وقال عليه المحقق ابو القاسم ابن الشاط التحقيق انه لاستثناء من قاعدة خطاب الوضع من عدم اشتراط العلم والقدرة واشراطهما في القاعدتين لازدواج هاته الامور بخطاب التكليف فلحوق اشتراط العلم وما معه من جهة خطاب التكليف لا من جهة خطاب الوضع لانه يرتفع التكليف مع عدم تلك الاوصاف فيرتفع خطاب الوضع المترتب عليه وخطاب التكليف والوضع المزدوجين في القاعدة الاولى ظاهرا وفي القاعدة الثانية اما خطاب الوضع فيها فظاهر واما خطاب التكليف فمن جهة اباحة تلك التصرفات لكن لم تبح تلك التصرفات الا مع العلم والاختيار والرشد فاذا وقعت عارية عن مصاحبة تلك الاوصاف المشترطة في

الا زاجرة ويستثنى مع اسباب العقوبات نوع آخر ليس منها وهو اسباب انتقال الاملاك في المنافع والاعيان والابضاع فانه يشترط في هذه الاسباب العلم والرضا لقوله عليه الصلاة والسلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه فكان ذلك اصلا في انتقال الاملاك في المنافع والاعيان والابضاع فيشترط

اباحة التصرف لم تترتب عليها مسيبتها من وجوه انتقال الاملاك والذي يوضح ذلك ان اشتراط العلم وما معه في خطاب التكليف مناسب ومطردا واشتراط ذلك في خطاب الوضع غير مناسب ولا مطرد اما مناسبة الاشتراط في خطاب التكليف فانه يتعذر حصول المكلف به من المكلف مع عدم تلك الشروط فلا تقوم عليه الحجة عند ذلك واما اطراده فمتفق عليه واما عدم مناسبة الاشتراط في خطاب الوضع فانه ليس معناه الا ان الشارع ربط هذا الحكم بهذا الامر او بعذمه وذلك لا يستلزم تعذرا من المكلف من حيث انه ليس بلازم ان يكون من فعله ولا من كسبه واما عدم اطراده فواضح كما في زوال الشمس مثلا وفي كل سبب ليس من فعل المكلف اه

مبحث في تعريف الذمة وبعض ما يتعلق بها

(قوله والذمة نفسها هي من جملة المقدرات النخ) اي فهي وصف اعتباري كالطهارة يعتبره العقل ويقدره لاحسي كالبياض والطول ولا عقلي حقيقي كالعلم والحلم وقد تعرض المص رحمه الله تعالى في الفرق الثالث والثمانين بعد المائة بين قاعدة الذمة وبين قاعدة اهلية المعاملة الى تعريف الذمة فقال الذمة معنى شرعي يقدر في المكلف قابل للالتزام واللزوم اي الالتزام وهذا المعنى جعله الشرع مسيبا عن اشياء خاصة منها البلوغ ومنها الرشد ممن بلغ سقيا لازمة له ومنها ترك الحجر كما في الفليس فمن اجتمعت له هاته الشروط رتب الشرع عليها تقدير معنى يقبل الزامه او روش الجنائيات واجرا الاجارات واثمان المعاملات ونحو ذلك من التصرفات ويقبل التزامه اذا التزم شيئا اختيارا من قبل نفسه وهذا المعنى المقدر هو الذي تقدر فيه الاجناس المسلم فيها واثمان المبيعات ومن لا يكون له هذا المعنى مقدر في حقه لا ينعقد في حقه سلم ولا ثمن الى اجل ولا حوالة ولا حماله ولا شيء من ذلك ثم قال الذمة يشترط فيها البلوغ من غير خلاف اعلمه ثم قال والذي يظهر لي ان الذمة من خطاب الوضع ترجع الى التقادير الشرعية وهو اعطاء المعدوم حكم الموجود النخ كلامه وحاصله ان الذمة من خطاب الوضع وهي خاصة بالمكلف فلاذمة للمحجور عليه والصبي وقد تبع الشهاب المصنف العلامة ابن عاصم في تحفة الحكام حيث قال في باب السلم

العلم لانه شرط في الرضا فلذلك قلت : وليس عدم الاشتراط عاما في خطاب الوضع بل هذا هو شأنه حتى يعرض له امر خارج يوجب له اشتراط ذلك . وبقي من خطابه الوضع التقادير الشرعية وهي اعطاء الموجود حكم المعدوم واعطاء المعدوم حكم الموجود كتقدير الاثمان في الذم والاعيان في السلم في ذمة المسلم اليه والذمة نفسها هي من جملة المقدرات فانها معنى شرعي مقدر في المحل قابل للالتزام والالتزام وقد تقدم من مثلها جملة

والشرح للذمة وصف قاما يقبل الالتزام والالتزام
وهذا الذي ظهر للشهاب المصنف وجزم به من كون الذمة من خطاب
الوضع واقفه عليه محشيه ابو القاسم ابن الشاط وخالفه في اشتراط البلوغ فيها
وقال الاولى عندي ان الذمة قبول الانسان شرعا للزوم الحقوق دون التزامها
فعلى هذا يكون للصبي ذمة لانه يلزمه ارش الجنائيات وقيم المتلفات وما ذلك
الا لكونها من خطاب الوضع الذي لا يشترط فيه تكليف ولا غيره كما قال
الشيخ خليل في مختصره وضمن ما افسد ان لم يؤمن عليه الخ وقال في المدونة
ومن اودعته حنطة فخلطها صبي بشعير للمودع ضمن الصبي ذلك في ماله فان
لم يكن له وقت ذلك مال ففي ذمته قال الشيخ المسناوي واثبات الذمة للصبي
كما قال ابن الشاط صحيح وعليه فلا يشترط في الذمة التمييز فضلا عن التكليف
فالذمة ثابتة للمميز اتفاقا ولغيره على الراجح قال وابن عاصم انما درج في
تحفته على ما للقرافي وفاقا للاجهوري وتلميذه الزرقاني لاعلى ما لابن انشاط
حلافا للشيخ ميارة وتبغه المحقق التاودي كما هو بين واذا رمت استقضاء هاته
المسألة الميمة . فعليك بتأليف الشيخ المسناوي المسمى بصرف الهمة . الى تحقيق
معنى الذمة (قوله فائدة قد يجتمع خطاب الوضع الخ) هاته الفائدة هي المسألة
الاولى في الفروق من المسائل الثلاثة التي فرعها على الفرق بين خطاب التكليف
وخطاب الوضع ومعناها واضح لا يحتاج الى بيان (قوله وهو سبب التحريم
الخ) قال في التحفة . ثم اذا تم اللعان افترقا .

ويسقط الحد وينتفي الولد ويحرم العود الى طول الامد

(قوله وهو واجب او مباح الخ) هو واجب اذا كان لنفي نسب وان كان
لروية الزنا فمباح والاولى تركه قال الشيخ ابن عرفة ان كان اللعان لنفي
الحمل فهو واجب ليلا يلحق بنسبة ما ليس منه فتجري عليه جميع احكام
الانساب والا فالاولى تركه بترك سببه لانه من الامور التي نص الشارع
بالستر عليها (قوله فنقول السبب الخ) قال الموضح السبب ما يتوصل به الى
مقصود ما وكلام المص في تعريفه غني عن البيان اه وقد اشار ابن عاصم في
مبيح الاصول الى تعريفه بما قاله المص بقوله

في حد الحكم (. فائدة) قد يجتمع
خطاب الوضع وخطاب التكليف
وقد ينفرد خطاب الوضع في شيء
واحد ويكون ما يترتب عليه من
خطاب التكليف في شيء احرمثال
اجتماعهما في شيء واحد الزنا
والسرقة والعقود فانها اسباب تعلق
بها التحريم او الوجوب او الاباحة
في العقود . وهي اسباب العقوبات
وانتقال الاملاك وكذلك النوضوء
والستارة شرطان فهما خطاب وضع
وواجبان فهما خطاب تكليف
والزواج واجب او مندوب او مباح
وهو سبب الاباحة والطلاق كذلك
وهو سبب التحريم والقتل حرام
وهو سبب حرمان الارث واللعان
سبب التحريم ونفي الولد وهو
واجب او مباح فاجتمع الامران
مثال انفراد الوضع زوال الشمس
وجميع اوقات الصاوات اسباب
لوجوبها وروية الهالاسب لوجوب
رمضان وصلاة العيدين والنسك وهذه
المحترزات (١) ليس في فعلها خطاب
تكليف ودوران الحول شرط
والحيض مانع والبلوغ شرط وجميع
ما يترتب على هذه هو شيء آخر
غيرها فالوضع في شيء والتكليف
في شيء آخر ولا يتصور انفراد
التكليف اذ لا تكليف الا وله
سبب او شرط او مانع وابعدا الامور
عن ذلك الايمان بالله تعالى ومعرفته
وهما سببان لعصمة الدم والمال
والكفر والنفاق وهما سببان
للاباحة فيهما (اذا تقرر هذا
ففقول السبب ما يلزم من وجوده
الوجود ومن عدمه العدم لذاته
فالاول احتراز من الشرط والثاني
احتراز من المانع والثالث احتراز
من مقارنته فقدان الشرط او وجود

(١) وفي نسخة المتحركات وفي
اخرى المتجددات اه
ناشره

المانع فلا يلزم من وجوده الوجود
او اخلافه بسبب آخر فلا يلزم من
عدمه العدم) انما قات احتراز من
الشرط لانه لا يلزم من وجود
الشرط وجود ولا عدم وقولي يلزم
من عدمه العدم احتراز من المانع
فان عدم المانع لا يلزم منه شيء كما
تقول الدين مانع من الزكاة فاذا
لم يكن عليه دين لا يلزم ان تجب
عليه الزكاة لاحتمال فقره مع عدم
الدين ولا ان لا تجب الزكاة
لاحتمال ان يكون عنده نصاب حال
عليه الحول وكذلك دوران الحول
شرط ولا يلزم من وجوده وجوب
الزكاة لاحتمال فقره ولا عدم
وجوب الزكاة لاحتمال غناه فان
قارن السبب فقدان الشرط كالنصاب
قبل الحول فانه لا يلزم من وجوده
وجود الحكم الذي هو وجوب
الزكاة وكذلك وجود المانع الذي
هو الدين لا يلزم الوجود وكذلك
اذا اخلف السبب سبب آخر لا
يلزم العدم كما اذا فقد الزنا لا
يلزم ان لا يجب الجسد لاختلافه
بالقذف وكذلك الرذة سبب القتل
فقد يخلفها جنابة القتل او
ترك الصلاة او غير ذلك فيلزم وجود
الحكم لان الاسباب الشرعية يخلف
بعضها بعضا فاذا قات لذاته خرجت
هذه النقوض فان هذه الاسباب
كلها بالنظر لذاتها اذا قطعنا النظر
عن كونها لها شروط او ابدال
او موانع لزم من وجودها الوجود
ومن عدمها العدم وانما لا يلزم
ذلك في الحالين اذا عرض لها هذه
الامور فهي بالنظر الى ذاتها تقتضي
ذلك وبالنظر الى الامور الخارجية
يتاخر عنها ذلك ولا تنافي بين اقتضاء
الشيء بالذات وبين تخلفه للعارض
(. والشرط ما يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده وجود

فا بسبب اللازم منه ان وجد ان يوجد الحكم وان يفقد فقد
وقال حجة الاسلام الغزالي في المستصفى في الفصل الاول في الاسباب
من الفصل الرابع فيما يظهر به الحكم من القطب الاول ما نصه واعلم ان السبب
اسم مشترك في اصطلاح الفقهاء واصل اشتقاقه من الطريق ومن الحبل الذي
ينزح به الماء وحده ما يحصل الشيء عنده لانه فان الوصول بالسير لا بالطريق
ولكن لا بد من الطريق ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل ولكن لا بد من الحبل
فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضوع واطلقوه على اربعة اوجه (الاول)
وهو اقربها الى المستعار منه ما يطلق في مقابلة المباشرة اذ يقال حافر البئر مع
المردى فيه صاحب سبب والمردى صاحب علة فان الهلاك بالتردية لكن عند وجود
البئر بما يحصل الهلاك عنده لا بد (الثاني) تسميتهم الرمي سببا للقتل من حيث انه
سبب العلة وهو على التحقيق علة العلة ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل
بالواسطة فاشبه ما لا يحصل الحكم به (الثالث) تسميتهم ذات العلة مع تخلف
بعضها سببا كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث واليمين هي السبب
وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع انه لا بد منها في الوجوب
ويريدون بهذا السبب ما يحسن اضافة الحكم اليه ويقابلون هذا بالمحل والشرط
فيقولون النصاب سبب والحول شرط (الرابع) تسميتهم الموجب سببا فيكون
السبب بمعنى العلة وهذا ابعد الوجوه عن وضع اللسان فان السبب في التوضيح
عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به ولا كنه هذا يحسن في العلة الشرعية لانها لا
توجب الحكم لذاتها بل لا يجاب الله تعالى ونصبه هذه الاسباب علامات لاظهار
الحكم فالعلة الشرعية في معنى العلامات المظهرة فتشابهت ما يحصل الحكم
عنده اه (قوله والشروط ما يلزم من عدمه الخ) قد نظم المحقق ابن عاصم في
المبيع ما ذكره المصنف في تعريف الشروط فقال

والشرط ما اللازم فيه ان عدم ان يعدم الحكم الذي به التزم
وليس لازما به ان وجدا ان يعدم الحكم ولا ان يوجد
وزاد الفهري في هذا التعريف بعد لذاته وليس بمقدم ليخرج جزء العلة
ومعنى المقدم الداخل في معنى الماهية فركن الماهية مقدم لها بخلاف شرطها

وزاد النص في فروقه ما يخرج جزء العلة حيث قال في تعريفه هو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره القيد الاول احترازا من المانع فانه لا يلزم من عدمه احتراز من مقارنة وجوده لوجود السبب فيلزم الوجود ولا يكن ليس ذلك لذاته شيء ، والقيد الثاني احترازا من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود والقيد الثالث بل لاجل السبب او قيام المانع فيلزم العدم لاجل المانع لا لذات الشرط والقيد الرابع احتراز من جزء العلة فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم غير انه مشتمل على جزء المناسبة فان من المناسبة مناسب اه وقال الابياري اختلف الناس هل من فرق بين السبب والشرط فذهب الاستاذ ابو اسحاق الى انه لا فرق بينهما فان الحكم يتوقف على الجميع قال والاكثر يفرق بينهما وعلى ذلك ينبنى اثبات الرخص في الشريعة ونفيها واثبات الموانع وغيرها والاستاذ ينكر ذلك ويقول جميع ما يتوقف الحكم عليه يكون جزء من السبب (قوله والمانع ما يلزم من وجوده العدم الخ) قد اشار الى هذا التعريف ابن عاصم في مبيعه بقوله

وعكسه المانع مهما وقعا فلازم للحكم ان يرتفع
وما بلازم له ان عدما ان وجد الحكم ولا ان عدما
وقال الموضح المانع على قسمين مانع للحكم ومانع لسبب الحكم فالاول
كالابوة مانعة للحكم الذي هو القصاص اما مطلقا كما هو ظاهر مذهب الشافعي
وهو قول اشهب عندنا واما مقيد بما اذا لم يرضحه ويذبحه على مذهب ابن القاسم
فانه قال اذا فعل ذلك به اقتصر منه ويحتمل عندي اجراء قول ابن القاسم على
اصل اخر وهو ان الابوة مظنة الحنان والشفقة فاذا رماه بحديد تقطع باقتناء
اثر الحكمة فيثبت الحكم للمظنة وان اضجعه وذبحه قطعنا باقتنائها فهل يثبت
الحكم للمظنة او يختلف لتخلف الحكمة هذا اصل مختلف فيه بين اهل الاصول
والثاني وهو المانع لسبب الحكم فمثاله الدين فانه لا غنى مع وجود الدين
هذا الظاهر فيه وقد اشار الشيخ ابن عبد السلام في شرح ابن الحاجب الى انه
مختلف فيه هل الدين مانع من الغنى ويصير المديان كالفقير وعلى هذا هو

ولا عدم لذاته فالاول احتراز من المانع والثاني احتراز من السبب والمانع ايضا والثالث احتراز من مقارنة لوجود السبب فيلزم الوجود عند وجوده وقيام المانع فيقارن العدم والمانع ، ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته . فالاول احتراز من السبب والثاني احتراز من الشرط والثالث احتراز من مقارنة عدمه لوجود السبب فالمعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه (مثال الشرط الحول في الزكاة يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة ولا يلزم من وجوده وجوبها لاحتمال النصاب ولا عدم وجوبها لاحتمال وجود النصاب وكذلك جميع الشروط لما اذا قارن وجود السبب فانه يلزم وجوب الزكاة لكن لا لذاته بل لذات وجود السبب او يقارن وجود الشرط قيام المانع الذي هو الدين فيلزم العدم لكن للمانع لا لذات الشرط فالشرط بالنظر الى ذاته لا يلزم من وجوده شيء وانما يتتاتي اللزوم من الامور الخارجة ولا تنافي بين عدم اللزوم بالنظر الى الدوات واللزوم بالنظر الى الامور الخارجة كما تقدم في السبب

وكذلك القول في تقدير المانع (فوائده خمس الاولى الشرط وجزء العلة كلاهما يلزم من عدمه انعدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم
فهما يلتسان والفرق بينهما ان جزء العلة مناسب في ذاته والشرط مناسب في غيره كجزء النصاب فانه مشتمل على بعض الغنى في ذاته
ودوران الحول ليس فيه شيء من - ٢٩٣ -
الغنى وانما هو مكمل للغنى الكائن في النصاب) اذا رتب

الشارع الحكم مع اوصافه واناطه
بها فان كانت كلها مناسبة فهي
كلها علة واحدة وكل واحد منها
جزء علة ان لم نجد بعضها مستقل
بالحكم كالتقصاص مع القتل العمد
العدوان فان الثلاثة سبب للتقصاص
وكل واحد منها جزء علة لان بعضها
لم نجده مستقل بوجود انفصاص
وان وجدنا بعضها مستقل بالحكم
كان كل واحد منها علة مستقلة فان
اجتمعت ترتب الحكم وان انفرد
بعضها ترتب الحكم ايضا كالبيكاراة
والضجر مع الاجبار ان اجتمع فاللاب
الاجبار وان انفرد احدهما كالشبه
الصغيرة او البكر المعنونة والاجبار
على الخلاف هذا اذا كانت كلها
مناسبة فلا شرط فيها بل هي علة
واحدة او علل كما تقدم وان كان
بعضها مناسبا وبعضها غير مناسب
فالمناسب العلة وغير المناسب شرط
لضرورة توقف الحكم على وجوده
ولا بد في عادة الشرط من ان يكون
مكملا لحكمة السبب وهو الوصف
الاخر كالحول مع النصاب لما وقف
صاحب الشرع وجوب الزكاة عليهما
فهذا هو قاعدة هذا الباب وبه يظهر
الفرق بين الشرط وجزء العلة من
جهة المناسبة وعدمها (الثانية اذا
اجتمعت اجزاء العلة ترتب الحكم
واذا اجتمعت العلل المستقلة ترتب
الحكم واذا اجتمعت العلل المستقلة
ترتب الحكم ايضا فما الفرق بين
الوصف الذي هو جزء العلة وبين
الوصف الذي هو علة مستقلة والفرق
بينهما ان جزء العلة اذا انفرد لا
يثبت معه الحكم كاحدا ووصف القتل
العمد العدوان فان المجموع سبب

مانع من السبب او مانع من الاداء فقط وهو المسمى بما نع الحكم ويؤخذ هذا
الخلاف من الخلاف الذي في مسألة ما اذا وهب الدين للمديان عند تمام الحلول
هل يزكي او يستقبل حولا اه والظاهر ان مبني الزكاة على انه مانع من الحكم
ومبني استقباله على انه مانع لسبب الحكم واعلم ان الشيء الواحد قد يكون
سببا وشرطا وما نعا لاكن بنسبة وازافة كالايمان فانه سبب للثواب وشرط في
صحته وجوبها وما نع من القصاص منه للكافر وكالنيكاح فانه سبب للثواب
وشرط في ثبوت الطلاق وما نع من نكاح اخت المنكوحه (قوله فوائده خمسة
النخ) اشار الى الفائدة الاولى في الفرق الثامن من فروقه والى الثانية في الفرق
السابع والى الثالثة في الفرق السادس والى الرابعة في الفرق التاسع والى الخامسة
في الفرق الثالث ولم يزد في بيان هاته الفوائد في فروقه على ما هنا بل ما هنا
مذكور فيه وسلم له ما قاله فيها ابو القاسم محشيه (قوله الثانية اذا اجتمعت
اجزاء العلة النخ) ذهب الجمهور الى جواز التعليل بالوصف المركب كقولنا
القتل العمد العدوان هو الموجب للتقصاص واللاقيات والادخار هو علة ربا
الفضل وقال السبكي التعليل بالمركب كثير وما ارى للمانع منه مخلصا الا ان
يتعلق بوصف منه ويجعل الباقي شرطا فيه ويؤهل الخلاف ح الى اللفظ والجمهور
ايضا على جواز تعليل الحكم بعلمتين ووقوعه كوجوب الوضوء من الحدث والملازمة
وذكر المتصفي شرح المحصول ان المستنبط اذا وجد في المحل وصفا واحدا
مناسبا اقتصر عليه وان وجد وصفين فاكثر وكل واحد مناسب كان المجموع
علة مركبة وكل من تلك الاوصاف جزء علة الا ان يوجد بعضها قد انفرد
في محل الحكم والحكم ثابت معه فتعتقد انه علة مستقلة فان ثبت استقلال
كل وصف منها كانت عللا والاصل انها اجزاء علة حتى يثبت انفرد الوصف
مستقلا بثبوت الحكم ومتى كان احدهما مناسبا والاخر غير مناسب فالمناسبة

التقصاص . واذا انفرد جزء العلة لا يترتب عليه القصاص والوصف الذي هو علة مستقلة اذا اجتمع مع غيره ترتب الحكم واذا انفرد ترتب
الحكم ايضا كايجاب الوضوء على من لامس وبال ونسب واذا انفرد احدهما وجب الوضوء ايضا الثالثة الحكم كما يتوقف على وجود
سببه يتوقف على وجود شرطه فيسبب يعلم كل واحد منهما . الجواب يعلم بان السبب مناسب في ذاته والشرط مناسبته في غيره

العلة وغيره شرط فيها (قوله الموانع الشرعية على ثلاثة اقسام البخ) هذا التقسيم الذي ذكره المصنوع ظاهر التصور فلا يحتاج الى ايضاح قال الشيخ ابو اسحاق الشاطبي في المواقفات الفقهاء قد يتجاوزون في اطلاق المانع على فقدان الشرط والموانع ضربان احدهما ما لا يتأتى فيه اجتماع مع الطلب والثاني ما يمكن فيه ذلك وهو نوعان احدهما يرفع الطلب والثاني لا يرفعه ولا كُن يرفع انحتمه وهو قسمان احدهما ان يرفعه بمعنى انه يصير مخيرا فيه لمن قدر عليه والاخر بمعنى انه لا اثم على مخالف الطلب فهي اربعة اقسام الاول زوال العقل بنوم او جنون والثاني كالحيض والنفاس وهو رفع لاصل الطلب وان امكن حصوله معه عادة لا شرعا والثالث كالرق والانوثة بالنسبة الى الجمعة والجهاد والرابع اسباب الرخص وهي ما نعة من الاقتحام بمعنى انه لا حرج على من ترك العزيمة اهـ (قوله الخامسة الشروط اللغوية اسباب الخ) تضمنت هاته الفائدة تقسيم الشروط الى اقسام اربعة عقلية وشرعية وعادية ولغوية وان المعرف بالتعريف السابق هو الثلاثة الاول واما الشروط اللغوية فهي اسباب والى تقسيم الشروط الى الاقسام الاربعة اشار ابن عاصم اليها في مبيع الاصول بقوله

فصل وتكميل عميم المنفعة وهو الشروط قسمت لاربعة شرعية كالظهر للصلاة عادية كالاكل في الحياة عقلية فيما اقتضت من حكم مثالها الحياة شرط العلم لفظية شرط الادوات ان وما ضمن معناها ومالها انما

مبحث في تحرير مسالة تعليق التعليق

وفرع المصنوع في فروقه على ما تضمنته هاته الفائدة مسائل اهمها الذي ذكره في هذا المقام المسالة التي عنونها في الجواهر بمسالة تعليق التعليق وهي ما اذا قال انت طالق ان كلمت زيدا ان دخلت الدا روهي التي يسميها اهل النحو بمسالة اعتراض الشرط على الشرط كما قاله الشيخ ابو اسحاق في المهذب وذكر ابن هشام النحوي في حواشي الالفية عن الفراء انه سال الفقهاء عن هاته المسالة فاختلفوا عليه فقال بعضهم لا تطلق الا بوقوع الشرطين مرتين كمرتبيهما في الذكر وقيل بشرط انعكاس الترتيب وقيل تطلق مطلقا وقيل

كالنصاب مشتمل على الغنى في ذاته والحوال بمكمل لحكمة الغنى في النصاب بالتمكن من التنمية . الرابعة الموانع الشرعية على ثلاثة اقسام منها ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره ومنها ما يمنع ابتداءه فقط ومنها ما يختلف فيه هل يلحق بالاول او بالثاني فالاول كالرضاع يمنع ابتداء حكم النكاح واستمراره اذا طرا عليه والثاني كالاستبراء يمنع ابتداء النكاح ولا يبطل استمراره اذا طرا عليه والثالث كالاحرام بالنسبة الى وضع اليد على الصيد فانه يمنع من وضع اليد على الصيد ابتداء فان طرا على الصيد فهل تجب ازالة اليد عنه فيه خلاف بين العلماء وكالطول يمنع من نكاح الامة ابتداء فان طرا عليه فهل يبطله خلاف وكوجود الماء يمنع من التيمم ابتداء فان طرا بعده فهل يبطله فيه خلاف (مثال طرو الرضاع على النكاح ان يترجح بنتا في المهد فترضعها امه فتصير اخته من الرضاع فتحرم عليه والمستبراة كالمعتدة لا يجوز العقد عليها صونا لماء الغير عن الاختلاط فاذا غضبت امرأة متزوجة اوزنت اختيارا او وطأت بشبهة فانها تستبرأ من هذا الماء ليتبين هل منه ولد فيلحق بالغير في وطء الشبهة او يلاعن منه في الزنا ومع ذلك فالنكاح لا يبطل بهذا الاستبراء فقد قوي الاستبراء على منع المبادي . وما فوي على قطع التماذي . والمحرّم لا يحل له ان يضع يده على الصيد . فالاحرام يمنع من وضع اليد على الصيد فان احرم وهو عنده فهل يجب عليه اقلاته ام لا فيه خلاف (الخامسة الشروط اللغوية اسباب لانه يازم من وجودها الوجود ومن عدمها

بوقوع اي شرط كان واختار الفراء الثاني وهذا القول الذي اختاره الفراء وهو المصحح عند اهل العربية هو الذي عليه جمهور الشافعية وهو المنقول في كتب الحنفية قالوا الا اذا نوى ابقاء الترتيب فتصح نيته وعن ابي يوسف ان ذلك اذا لم يكن الترتيب معتادا نحو ان كلمتك ان دخلت فعبدي حر وان شربت ان اكلت فانت طالق لان الكلام في العرف بعد الدخول والشرب بعد الأكل والقول الذي اختاره الفراء قد اقتصر عليه الشيخ ابو اسحاق في مذهبه وواقفه الغزالي في وسيطه ولم يحكيا خلافا والقول الثالث وهو انه يقع الطلاق كيفما وقع الشرطان هو مذهبنا معاشر المالكية وهو الذي اختاره امام ائمة الشافعية امام الحرمين حيث ذكر المسألة في النهاية وقد اعتنى بتوجيه هذين القولين فحول من اهل المذهبين اما توجيه مذهب الشافعية فقد تصدى له فول فوجهه ابو اسحاق والغزالي بما حاصله ان الشرط الثاني لما كان شرطا في الاول وجب تقديمه وعليه فاذا قلت انت طالق ان كلمت زيدا ان دخلت الدار فان دخلت الدار ثم كلمت زيدا طلقت وان كلمت زيدا اولاً ثم دخلت الدار لم تطلق وقد صعد المصنف نظر الانصاف عنده في هاتيه القضية فاستحسن ومال الى تحقيق مذهب الشافعية فقال في فروقه بعد ذكر الخلاف في المسألة وفي المسألة غور بعيد مبني على قاعدتين يظهر بهما مذهب الشافعي فذكرهما وتذكر ما وقع في القرآن الكريم من ذلك ومن كلام العرب ليتضح الحق في المسألة فهي من اطراف المسائل القاعدة الاولى ان الشروط اللغوية اسباب يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يلزم من دخولها الطلاق ومن عدم دخولها عدم الطلاق وهذا هو حقيقة السبب القاعدة الثانية ان تقديم السبب على سببه لا يعتبر كالصلاة قبل الزوال اذا تقررت القاعدتان فنقول اذا قال ان كلمت زيدا ان دخلت الدار معناه عند الشافعية انني جعلت كلام زيد سبب طلاقك وشرطه اللغوي غير اني جعلت سبب اعتباره والشرط فيه دخول الدار فان وقع الكلام اولاً فلا تطلق به لانه وقع قبل سبب اعتباره فيلغى كصلاة قبل الزوال فلا بد من ايقاعه بعد دخول الدار حتى يقع بعد سببه فيعتبر كالصلاة بعد الزوال هذا مدركهم وهو مدرك حسن واما ما يشهد

لهم من القرآن الكريم فقوله تعالى في سورة هود ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم هو ربكم واليه ترجعون فإرادة الله متقدمة على ارادة البشر من الانبياء وغيرهم فالمتقدم لفظا متاخر وقوعا ولا يمكن خلاف ذلك فهذه الاية تشهد لمذهب الشافعي رضي الله عنه وفي جعل المصها ته الاية شاهدة لما قاله الشافعية نظر اذ لم يتول فيها شرطان وبعدهما جواب وانما توالى فيها شرطان وتقدم عليهما ما هو جواب في المعنى للشرط الاول كذا نظر الشيخ ابن هشام في تمثيلهم بالاية لما نحن بصدده اه واما الشعر فقول ابن دريد.

فان عثرت بعدها ان والت نفسي منها تا ققولا لالع
وتفسيرا لبيت عثرت اي زلت بالتكلم بعدها اي بعد الواقعة وقوله والت اي طلبت النجاة وقوله منها تا اي من هذه القضية وقوله لالع اي لا اتعاش لك يقال للعاثر لعا عليك وهو دعاء له بان يتعش اي يرتفع اه ومعلوم ان العنور مرة ثانية انما يكون بعض الخلوص من الاولى فالمتقدم لفظا متاخر وقوعا كما قاله الشافعية وكذلك انشد ابن مالك النحوي في هذا الباب

ان تستغيثوا بنا ان تدعروا تجدوا منا معاقل عز زانها الكرم
والاستغاثة انما تكون بعد الذعر فالمتقدم لفظا متاخر معنى فالبيتان يشهدان للشافعية اه كلام المص في فروقه في هذا الغرض مع زيادة ذكر النظر في الاية وتفسير الفاظ البيت الاولى وقال على هذا الكلام محشيه ابو القاسم ابن الشاط ما نصه ما احتج به الشافعية لا حجة فيه فان كل ما ذكره من الاية والبيتين ليس كون المتاخر فيهما متقدما من مقتضى اللفظ بل من ضرورة الوجود فغاية ما في ذلك جواز ان يقدم في اللفظ ما هو متاخر في الوجود وكون الذعر سببا في الاستغاثة ليس من مقتضى اللفظ فالقول قول امام الحرمين والمالكية والله اعلم ووجه مذهب الشافعي ايضا جمال العرب العالم المحقني الشيخ ابن الحاجب لما ساله القاضي ابن خلكان على هاته المسالة قال البدر الدمايني في تحفة الغريب دخل الشيخ ابن الحاجب على القاضي ابن خلكان لاداء شهادة فساله عن هاته المسالة قال ابن خلكان فاجابني بجواب مختصر ثم

ذهب وارسل الي بجواب حسن كتبه قال البدر وحاصله انه وجد في ها ته الصورة
شرطان وليس هنا ما يصح للجواب الا شيء فلا يخلوا اما ان يجعل جوابا لهما
ولا سبيل اليه لما يلزم من اجتماع عاملين على معمول واحد واما ان يجعل جوابا
لغيرهما ولا سبيل اليه لما يلزم من الاتيان بما لا دخل له في الكلام وتراء
ما له دخل فيه وهو عبث واما ان يجعل جوابا للثاني دون الاول ولا سبيل اليه
لانه يلزم ان يكون الثاني وجوابه جوابا للاول وحينئذ يلزم الاتيان بالفاء الرابطة
ولا فاء فتعين القسم الرابع وهو ان يكون جوابا للاول وهو وجوابه دليل جواب الثاني
والاصل ان اكلت وان شربت فانت طالق وهو لو قال هذا الكلام لو تطلق
حتى تاكل ثم تشرب وكذا ما هو في معناه اه قال الدماميني ولا يخفى ان الشيخ
ابن الحاجب قصد بهذا الكلام توجيه مذهب الشافعي فمذهب مالك مذهبه
انها تطلق سواء اتت بالشرطين مرتبين كما في اللفظ او عكست ثم قال
ولا ادري وجه اشتراط اهل المذهبين مجموع الامرين في وقوع الطلاق مع
انه يمكن ان يكون جواب الاول محذوفا مدلولا عليه بجواب الثاني اي ان
اكلت فانت طالق ان شربت فانت طالق وغاية ما فيه حذف الجواب لقرينه
ولا محذور فيه بل هو اسهل من تقديرهم لما فيه من الحذف والفصل بين
الشرط الاول وجوابه بالشرط الثاني اه وسياتي ان توجيه الشيخ ابن الحاجب
يصلح المذهبين واما توجيه مذهب المالكية فقال المصنف في توجيهه بعد ما وجه
مذهب الشافعية واضحا بنا وامام الحرمين يلاحظ ان اجماعنا على ان المعطوف
بالواو يستوي الحال فيه تقدم او تاخر فكذلك عند عدمه لان الانسان قد
يعطف الكلام بعضه على بعض من غير حرف عطف ويكون في معنى حرف
العطف كقولنا جاء زيد جاء عمر اه ونقل هذا التوجيه المحقق البناني
في حواشي الزرقاني ورده ونص كلامه وبعض اصحابنا يوجه مذهب مالك
بانه على حذف واو العطف كقول الشاعر

كيف اصبحت كيف امسيت مما يفرس الود في فواد الكريم

(قلت) وهو توجيه ضعيف لان حذف العاطف مخصوص بالضرورة

ثم قال وذكر بعض الحذاق ان ما وجه به الشيخ ابن الحاجب تبعا للفراء واقتصر

عليه في المعني والتسهيل يصلح توجيهها لمذهبنا ايضا ولا يقتضي عكس الترتيب كما قال الشافعي الا لو ابقينا الشرطين على ظاهرهما من الاستقبال ونحن نؤول الشرط الاول بمعنى الثبوت فيشمل الاستقبال وغيره وان معني مثال المص يعني الشيخ خليل المذكور ان دخلت فان ثبت كلامك فانت طالق وذلك شامل لثبوت ان الكلام وقع قبل الدخول او بعده واعترض عليه بافتضائه تحنيته بكلامه السابق على زمن التعليق وليس كذلك والظاهر انه لا يحتاج الى تاويل الاول بالثبوت وان مذهب الشافعي مبني على ان استقبال الفعل باعتبار زمن الثاني لتوقفه عليه ومذهبنا مبني على ان استقبال كل من الفعلين باعتبار زمن التكلم وهو الظاهر لان المتوقف على الثاني انما هو لزوم حكم التعليق لا المعلق عليه وظهر به ان توجيه الشيخ ابن الحاجب يصلح لكل من المذهبين تأمله والله اعلم اه وهذا التوجيه من هذا المحقق فيه بعض اجمال. واذا رمت شرح مدرك المذهب المالكي في نازلة الحال . فاستمع لما تتلوه عليك من المقال . فاقول قد تقرر سابقا ان الشروط اللغوية اسباب وان المسبب اذا تقدم على سببه لا يعتبر كالصلاة قبل دخول الوقت ثم ان السبب قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وقد تكون سببية السبب وانعقاده غير متوقفه على شيء وقد تكون متوقفة على سبب اذا تقرر هذا فنقول اذا قال القائل ان كلمت زيدا ان دخلت الدار فانت طالق وقلنا ان الجواب للشرط الاول والاول وجوابه دليل جواب الثاني وان التقدير ان دخلت الدار فان كلمت زيدا فانت طالق وان جعل الطلاق يترتب على مجموع الدخول والكلام كان كل واحد منهما جزء سبب ولا يقع الطلاق الا عند اجتماعهما وتحققهما خارجا مرتين ام لا واذا وجد احدهما دون الاخر لا يستقل بالحكم فيكون معنى التعليق في هذا التركيب ان تأثير كلام زيد في الطلاق وسببته فيه يتوقف على وجود دخول الدار لان جزء السبب لا يوءثر الا منضما للجزء الاخر فيكون المتوقف على الدخول هو حكم التعليق الذي هو لزوم الطلاق وهو مدرك مذهبنا وهذا لا ينافي ما تقرر من ان الشروط اللغوية اسباب بل يلاقيه لان السببية هنا في تأثير احد الشرطين بمعنى ان احد الشرطين جعل سببا في تأثير الشرط الاخر لا في كونه سببا

مستقلا لان الفرض انه جزء سبب (فان قلت) هذا يعارض ما قرر في باب
اليمين من التحنيث بفعل بعض المحلوف عليه (قلت) اجيب بانه لا معارضة
بينهما لان ما قرر في باب اليمين فيه تعليق واحد وما هنا فيه تعليق التعليق
ومعلوم ان المعلق لا يوجد الا بعد وجود المعلق عليه فيستلزم هنا توقف انطلاق
على مجموعهما والى هذا اشار في الجواهر بقوله هذا تعليق التعليق فان كلمت
زيدا او لا تعلق طلاقها بالدخول لانه شرط في اعتبار الشرط الاول يعني في
تأثيره لا في انعقاده سببا مستقلا لما قررنا واما ان جعلنا كلام زيد سببا
مستقلا في حصول الطلاق فتكون سببته متوقفة على دخول الدار فيكون الكلام
سببا في الطلاق والدخول سببا في اعتبار سببته فيكون المتوقف على الدخول
لزوم حكم المعلق عليه وهو انعقاد المعلق عليه سببا مستقلا فيكون عندنا سبب
هو الكلام وسبب في اعتبار ذلك السبب وانعقاده وهو الدخول وهذا مدرك
الشافعي فقد تلخص ان الطلاق يتوقف على تحقق الشرطين بالاتفاق غير انه
على مذهبا كل شرط منهما جزء سبب وعلى مذهب الشافعي الاون سبب
والثاني سبب السبب واذا احطت بما قررناه تبين لك ان حاصل ما اشار اليه
المحقق البناي رحمه الله انه على تقدير الشيخ ابن الحاجب يكون الجواب
للشرط الاول والاول وجوابه دليل جواب الثاني فيصير المعنى في قولك ان
كلمت زيدا ان دخلت الدار فانت طالق ان الطلاق لا يتحقق عند تحقق
الكلام الا اذا وقع دخول لان التقدير ان دخلت الدار فان كلمت زيدا فانت
طالق فعلى مذهبنا يتوقف الطلاق على كل من الدخول والكلام لان كلا منهما
جزء سبب فيكون كل منهما مستقبلا بالنسبة الى زمن التكلم ولا يكون احدهما
مستقبلا بالنظر الى الاخر لانه ليس احدهما معلقة سببته على الاخر وانما
المتوقف تأثير الاول على الثاني لانه لما كان كل منهما جزء سبب توقف تأثير
كل منهما على مصاحبه للاخر ليكون المجموع سببا موءثرا وهذا معنى قول
المحقق البناي لان المتوقف على الثاني انما هو لزوم حكم التعليق لا المعلق
عليه وحكم التعليق هو لزوم الطلاق فمعنى كلامه ان المتوقف على الثاني هو
لزوم الطلاق لان الاول لا يستقبل بلزوم الطلاق لما قررناه وقوله لا المعلق

عليه هو معطوف على التعليق اي ليس المتوقف على الشرط الثاني على مذهبنا لزوم حكم المعلق عليه الذي هو اي ذلك الحكم عقد السببية بين الكلام والطلاق كما يقوله الشافعي والشافعي رحمه الله لما كان يرى الشرط الاول سببا مستقلا لا كمن اعتبار سببته وانعقادها متوقف بمقتضى التعليق على تحقق الشرط الثاني جعل الاول مستقلا بالنسبة الى الثاني وشرط في لزوم الطلاق وقوع الثاني قبل الاول لما قررناه في صدر التقرير من ان المسبب اذا تقدم على سببه لا يعتبر فالمعنى عنده ان دخلت الدار فان كلام زيد يصير ح سببا في الطلاق والحاصل ان الامام الشافعي رضي الله عنه يرى ان الشرط الاول هو السبب في الطلاق والشرط الثاني سبب في اعتبار سببته وانعقادها فتعين ان يتقدم عليه بان يقع الثاني قبل الاول وهذا معنى استقبالية الاول بالنسبة الى الثاني ومذهبنا كل واحد منهما جزء سبب والسبب التام الموثر مجموعهما فلم يكن واحد منهما مستقبلا بالنسبة الى الاخر بل استقباليهما انما هو بالنسبة الى زمن التكلم فالتعليق عند الشافعي يرجع الى انعقاد الشرط الاول سببا وعندنا يرجع لتاثيره لانه لا يوءثر الا اذا صحبه الشرط الثاني في الوجود الخارجي سواء وقع معه او قبله او بعده فقد تبين لك بهذا التحرير ان ما بنى عليه المص من القاعدتين في توجيه مذهب الشافعية . يصح اعتباره في توجيه مذهبنا معاشر المالكية . وهذا الكلام هو الكلام الفصل في هاته القضية (قوله بخلاف الشروط العقلية الخ) اي فانها ليست اسبابا يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم بل هي شروط توءثر بطرف العدم واما الشروط اللغوية فهي اسباب اي ان مدلولها ذلك وعلى هذا فهي خارجة من التعريف السابق للشرط ولا يشمل ذلك التعريف الا الشروط العقلية والعادية والشرعية وتفصيل المقام ان الشرط اللغوي له اربع استعمالات (الاول) استعماله في معنى الشرط وهو مقتضى وضعه فيه (الثاني) استعماله في السببية بطريق الغلبة وكثرة الاستعمال وبهذين الاستعمالين نصح عبارة عضد الدين في شرح المختصر حيث قال بعد تقسيمه الشرط المعروف بما هنا الى الاقسام الثلاثة العقلية والشرعية واللغوية ما نصه هذا وان الشرط صار استعماله في السببية غالبا فيقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان

العدم بخلاف الشروط العقلية كالحياة مع العلم والشرعية كالطهارة مع الصلاة والعادية كالغذاء مع الحياة في بعض الحيوانات) اذا قلت ان دخلت الدار فانت حر فيلزم من دخول الدار الحرية ومن عدم دخولها عدم الحرية وهذا هو شأن السبب ان يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كما تقدم تحريره واما الحياة فلا يلزم من وجودها معرفة مذهب مالك ويلزم من عدم الحياة عدم معرفته وهذا هو حقيقة الشرط كما تقدم تحريره ويلزم من عدم الطهارة عدم صحة الصلاة حيث كانت شرطا في صورة القدرة عليها ولا يلزم من وجود الطهارة صحة الصلاة لاحتمال عدم الصلاة بالكلية او يصلحها بدون شرط او ركن لاحتمال عدم الصلاة بالكلية او يصلحها بدون شرط او ركن وقولي في بعض الحيوانات احتراز عما يحكى عن الحيات انما تمكنت تحت التراب في الشتاء بغير غذاء وقيل تتغذى بالتراب فلا يحترز عنها حينئذ

الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية الخ فيؤخذ من قوله غالبا ان استعماله في السببية غالب وفي اصل وضعه على خلاف الغالب (الثالث) استعماله في شرطية شبيهة بالسببية ولهذا الاستعمال يشهد كلام سيد المحققين في حواشي المطول في مبحث الشرط حيث قال ان صدق الشرطية انما يتحقق بان يكون بحيث متى تحقق الشرط يتحقق الجواب واذا كانت الشرطية بهذه الهيئة لزم من عدم الشرط عدم الجواب ومن وجوده وجوده فيكون الشرط سببا لاشراطه (الرابع) استعماله في الشرط على ان يكون ذلك الاستعمال من مقتضى وضع اهل اللغة له لا على انه غلب استعماله فيه وبهذا الاستعمال تنادي عبارة الشهاب المص هنا وفي فروقه حيث اخرج الشرط اللغوي من التعريف السابق للشرط وخصه بما عداه وزاد في فروقه بعد ما حقق ان الشروط اللغوية اسباب دون غيرها ما نصه فاطلاق اللفظ على القاعدتين امكن ان يقال بطريق الاشتراك لانه مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقية وامكن ان يقال بطريق المجاز في احدهما لان المجاز ارجح من الاشتراك وامكن ان يقال بطريق التواطىء باعتبار قدر مشترك بينهما وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك اه وهذا الاستعمال نقله الكمال ابن ابي شريف في حواشي المحلي عن شيخه الكمال ابن الهمام في تحريره آخذا له من كلام المص اذا وقفت على هذه الاستعمالات فيتفرع على اعتبارها امور (الاول) ان ماشاع من قوله ايمة الاصول ان الشروط اللغوية اسباب يصح ان يحمل على ان المراد انما غلب استعمالها في السببية على ما يقتضيه الاستعمال الثاني الذي صرحت به عبارة العنقد ويصح ان يحمل على ان استعمالها في ذلك هو اصل وضعها لا ان ذلك هو الغالب كما هو الاستعمال الرابع الذي يقتضيه كلام المص (الامر الثاني) عدم صحة عدم الشرط اللغوي من اقسام الشرط المعرف بالتعريف السابق على ما يقتضيه الاستعمال الرابع لان الشرط اللغوي موضوع لمعنى السببية فلا يصح ادخاله في التعريف (الامر الثالث) صحة عدم الشرط اللغوي من جملة اقسام الشرط المعرف بالتعريف السابق وهذا بناء على ما يقتضيه الاستعمال الاول للشرط اللغوي وهو استعماله على مقتضى وضعه

من الشرطية ولهذا عدا لعضد والجلال المحلي من جملة اقسام الشرط المعروف بما سبق الشرط اللغوي اعتبارا لاصل وضعه وبهذا يندفع ايراد الكمال على الجلال في ادخاله في تعريف الشرط اللغوي واستند في ايراده لكلام شيخه في تحريره من ان الشروط اللغوية اسباب ووجه اندفاعه ان ذلك الادخال مبني على اعتبار استعماله في مقتضى وضعه من الشرطية عند من يرى وضعه لذلك

الفصل السادس عشر في الرخصة والعزيمة

قال الموضح هذا الفصل تحدث فيه المصنف على تقسيم آخر للحكم باعتبار كونه رخصة او عزيمة اه وجعله المقسم للرخصة والعزيمة هو الحكم هو الذي عليه غير واحد وهو الذي درج عليه البيضاوي في منهاجه وتبعه الجلال السبكي في جمع الجوامع وجعلها الامام وغيره كالشيخ ابن الحاجب قسمن للفعل الذي هو متعلق الحكم قال الكمال ابن ابي شريف في حواشي المحلي ولكل من التقسيمين وجه ولاكن الاول اقرب الى اللغة اذا لرخصة لغة السهولة وشرعا على الاول التسهيل والترخيص بمعنى النقل الى سهوله على وجه خاص وعلى الثاني الفعل الذي هو متعلق ذلك التسهيل والعزيمة لغة القصد المصمم وشرعا على الاول الطلب والتخير على وجه خاص وعلى الثاني متعلق الطلب والتخير والتسهيل اقرب السهولة من متعلقه والطلب والتخير على الوجه الخاص اقرب الى القصد المصمم من متعلقهما اذا وقفت على مورد القسمة فاعلم ان الرخصة تطلق باطلاقين فتطلق في اللغة على اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تراجع وسهل الشرا وفي الاصطلاح قال حجة الاسلام في المستصفى هي عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر او عجز عنه مع قيام السبب المحرم فان ما لم يوجب الله علينا من صوم شوال وصلاة الضحى لا يسمى رخصه وما اباحه في الاصل من الاكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر يسمى رخصه وبالجملة فهذا الاسم يطلق حقيقه ومجازا فالحقيقة في الرتبة الاولى كاباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الاكراه وكذلك اباحة شرب الخمر واتلاف مال الغير بسبب الاكراه والغص بلقمة لا يسيغها الا الخمر التي معه واما المجاز البعيد عن الحقيقة فتسمية

(الفصل السادس عشر الرخصة
جواز الاقدام على الفعل مع اشتهاار
المانع منه شرعا والعزيمة طلب
الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعي

ما حط عنا من الاصر والاعلال التي وجبت على من قبلنا من الملل المنسوخة فانها كما وجبت على غيرنا فاذا قابلنا انفسنا به حسن اطلاق اسم الرخصة تجوزا فان الايجاب على غيرنا ليس تضييقا في حقنا ويتردد بين هاتين الدرجتين صورا بعضها اقرب الى الحقيقة وبعضها اقرب الى المجاز فما هو اقرب الى الحقيقة فكالقصر والفطر في حق المسافر وهو جدير بان يسمى رخصة حقيقة لان السبب هو شهر رمضان وهو قائم فقد دخل المسافر تحت قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فاخرج عن العموم لا لتعذر والعسر وما هو اقرب الى المجاز فكالتييم عند عدم الماء فهذا لا يحسن تسميته رخصة لانه لا يمكن ان يكلف باستعمال الماء مع عدمه فلا يمكن ان يقال السبب قائم مع استعمال التكليف اه وقال تاج الدين السبكي في جمع الجوامع هي تغيير الحكم الشرعي من صعوبة الى سهولة لعذر مع السبب للحكم الاصيل والمراد بتغيير الحكم على ما يشهد به كلام الائمة كما حرره صاحب الايات هو تغييره بالفعل من الصعوبة الى السهولة بان ترد الصعوبة اولا ثم ترد السهولة وذلك كسهولة اباحة فطر المسافر الذي لا يجهد الصوم الذي تغير من العصوبة التي هي حرمة الفطر او ترد السهولة ابتداء لكن على خلاف مقتضى قياس الشرع وذلك كالسلم فانه وان لم ترد فيه الصعوبة بالفعل ثم السهولة بل السهولة وردت فيه ابتداء لكن السهولة فيه على خلاف مقتضى قياس الشرع ومقتضى قياس الشرع فيه الحرمة لما فيه من بيع المعدوم فصح التمثيل به لاقسام الرخصة واندفع ايراد بعضهم على التمثيل به وخرج بقوله تغير ما لم يتغير اصلا كوجوب الصلوات الخمس فليس من الرخصة بل من العزيمة وبقوله الى سهولة ما تغير الى صعوبة وذلك كحرمة الاصطياد بالاحرام بعد اباحته قبله وكوجوب الحدود والتعازير مع تكريم الادمي المقتضي للمنع منها فلا يسمى مثل هذا من الرخصة بل هو عزيمة وبقوله لعذر ما تغير الى سهولة لا لعذرا وذلك كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن لم يحدث بعد حرمة بمعنى انه خلاف الاولى وبقوله مع قيام السبب للحكم الاصيل ما تغير الى سهولة لعذر لكن لا مع قيام السبب وذلك كاباحة ترك ثبات الواحد مثلا من

المسلمين للعشرة من الكفار في القتال بعد حرمة وسبها قلة المسلمين ولم
تبق حال الاباحة لكثرتهم ح وعذرها مشقة الثبات المذكور لما كثروا وهذا
التعريف مع تحريره قال عليه الموضح بعد ان اعترف بحسنه فيه اطلاق التغيير
على الحكم وان كان مراده في نظرنا او بحسب متعلقة اه ووجهه ان تغيير
الحكم محال لانه خطاب الله اي كلامه النفسي القديم والتاويل المذكور
لا يدفع هذا الايهام بالنظر الى ظاهر العبارة ولهذا قال الكمال ولو قال
المص يعني ابن السبكي والحكم ان تغيير تعلقه الى سهولة لكان اولي لافصاحة
وقد حقق المحقق العلامة ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات في المسألة الاولى
من النوع الخامس في العزائم والرخص ان الرخصة تطلق باطلاقات اربعة
(الاطلاق الاول) وهو عام للناس كلهم وعليه يقع التفرع ان يقال الرخصة
على ما شرع لعذر شاق استثناء من اصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على
مواضع الحاجة فيه فكونه مشروعاً لعذر هو الخاصة التي ذكرها علماء الاصول
وكونه شاقاً فانه قد يكون العذر مجرد الحاجة من غير مشقة موجودة. فلا يسمى
ذلك رخصة كشرعية القراض مثلاً فانه لعذر في الاصل وهو عجز صاحب
المال عن الضرب في الارض ويجوز حيث لا عذر ولا عجز وكذلك
المساقات والقراض والسلم فلا يسمى هذا كله رخصة وان كانت مستثناة من
اصل ممنوع وانما يكون مثل هذا داخلاً تحت اصل الحاجيات الكلية
والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة وقد يكون العذر راجعاً الى
اصل تكميلي فلا يسمى رخصة ايضاً وذلك كمن صلى جالساً متابعاً لامامه
المعذور المرخص له في الجلوس فصلاة هذا المأموم جالساً وقع لعذر الا ان
العذر في حقه ليس المشقة بل لطلب الموافقة للامام وعدم المخالفة عليه وقد جاء
في الحديث انما جعل الامام ليؤتم به ثم قال وان صلى جلوساً فصلوا جلوساً
اجمعون فلا يسمى مثل هذا رخصه وان كان مستثنى لعذر وكونه مستثنى من
اصل كلي يبين لك ان الرخص ليست بمشروعة ابتداءً فلذلك لم تكن كليات
في الحكم وان عرض لها فالعرض فان المسافر اذا اجزت له القصر والفطر
فانما كان ذلك بعد استقرار احكام الصلاة والصوم وكونه مقتصرًا به على

موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص ايضا لابد منه وهو فاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية وما شرع من الرخصة فان شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة فان المسافر اذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع الى الاصل الذي هو الاتمام بخلاف القرض والمساقات ونحو ذلك مما يشبه الرخصة وليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح لانه مشروع ايضا وان زال العذر فيجوز للانسان ان يساقي حائطه وان كان قادرا على عمله بنفسه وقس عليه ما اشبهه والحاصل ان العزيمة راجعة الى اصل كلي ابتدائي والرخص راجعة الى جزئي مستثنى من ذلك الاصل الكلي (الاطلاق الثاني) ان تقال على ما استثنى من اصل كلي يقتضي المنع مطلقا من غير اعتبار بكونه لعذر شاق فيدخل فيه القرض والقراض والسلم وما اشبه ذلك (الاطلاق الثالث) ان تقال على ما وضع على هاته الامة من التكاليف الغليظة والاعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرنا كما حملته على الذين من قبلنا فان الرخصة في اللغة راجعة الى معنى اللين وعلى هذا يحمل ما جاء في بعض الاحاديث انه عليه الصلاة والسلام صنع شيئا فرخص فيه ويمكن ان يرجع اليه معنى الحديث الاخر ان الله يحب ان توتي رخصه كما يجب ان توتي عزائمهم (الاطلاق الرابع) ان تقال على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقا مما هو راجع الى نيل حظوظهم وقضاء اوطارهم فان العزيمة الاولى هي التي نبه عليها قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما كان نحو ذلك مما دل على ان العباد ملك لله على الجملة والتفصيل فمن عليهم التوجه اليه وبذل المجهود في عبادته لانهم عبادة وليس لهم حق لديه ولا حجة عليه فاذا وهب لهم حظا بنا لونه فذلك كالرخصة لهم لانه توجه الى غير المعبود واعتناء بغير ما اقتضته العبودية فالعزيمة في هذا الوجه هو امثال الاوامر واجتناب النواهي على الاطلاق والعموم كانت الاوامر وجوبا او ندبا والنواهي كراهة او تحريما وترك كل ما يشغل عن ذلك من المباحات فضلا عن غيرها فيدخل في الرخصة على هذا الوجه كل ما كان تخفيفا وتوسعة على المكلف فالعزائم حق الله على العباد والرخص حق العباد من

لطف الله فاشترك المباحات مع الرخصة على هذا الترتيب من حيث كانا معا
توسعة على العبد ورفع حرج عنه واثباتا لحظه وتصير المباحات عند هذا
تعارض مع المندوبات على الاوقات فيؤثر حظه في الاخرى على حظه في
الدنيا او يؤثر حق ربه على حق نفسه فيكون رافعا للمباح من عمله راسا
واخذاه حقا لربه فيصير حظه مندمجا تابعا لحق الله وحق الله هو المقدم المقصود
فان على العبد بذل المجهود والرب يحكم ما يريد وهذا الوجه يعتبره الاولياء
من اصحاب الاحوال ويعتبره ايضا غيرهم ممن رقي عن الاحوال وعليه يربون
التلامذة الا ترى ان من مذاهيبهم الاخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة
حتى آل الحال بهم ان عدوا اهل الحاجيات كلها او جلها من الرخص وهو
ما يرجع الى حظ العبد منها حسبما بان لك في هذا الاطلاق اه والذي اعترف
به المصنف في آخر كلامه في الشرح وفي شرحه للمحصل هو ان التعريف
الذي ذكره هنا في المتن غير صحيح وانه عاجز عن تعريف الرخصة وسياتي
ما في ذلك وقال ابن عاصم في مبيع الاصول

وسم بالرخصة ما اقتضى السبب من فعل ممنوع وترك ما وجب

اذا وقفت على ما قيل في معنى الرخصة فاعلم انه وقع خلاف بين اهل الاصول
فيما يتعلق بالرخصة في ثلاثة امور (الامر الاول) في الحكم الاصيلي الذي
تغير هل يختص بالتحريم اولا (الامر الثاني) في الخلاف في متعلق الرخصة
(الامر الثالث) في جعل المعاصي او الامور المكروهة اسبابا للرخص فنذكرها
على هذا الترتيب ونقول (الامر الاول) في الخلاف في الحكم الاصيلي وتلخيص
الكلام في هذا الغرض ان يقال اختلفوا في الحكم الاصيلي الذي تغير تعلقه
الى الرخصة هل يختص بالتحريم او كما يكون تحريما يكون كراهة وعلى
الاول درج الغزالي حيث عبر في تعريفها السابق بقوله مع قيام السبب المحرم
وعليه ايضا درج الشيخ ابن الحاجب فقال في تعريف الرخصة ما شرع من
الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والمراد بالمحرم دليل التحريم فهذا
يقتضي ان الحكم الاصيلي لا يكون الا تحريما وتبعه غيره في هذا فعرف
الرخصة كتعريفه وعلى الثاني درج الجلال السبكي في جمع الجوامع حيث

عدل الى التعبير بالسبب يدل المحرم هنا وذكره المص هنا ان سبب الرخصة قد يباح كالسفر للتجارة وقد يحرم كالذي يفص نفسه ليرخص بشرب الخمر وظاهره جواز كون المعاصي اسبابا للرخص وقد يقال انما ساغ الترخص في هاته الصورة لوجوب المحافظة على النفس فقد جرى هنا على مفايل الاصح وفي فروقه على الاصح (الامر الثاني) في اختلاف في متعلق الرخصة اعلم انها تنقسم بحسب متعلقاتها من فعل المكلف الى واجب كاكل الميتة للمضطر على المشهور وقيل لا يجب ووجه الاول ان تحريمها انما هو من مرتبة المصالح التتميمية واحياء النفوس من الضرورية وعند التعارض يتعين الغاء التتميمية وبقاء الاصل وقيل ان وجوب اكل الميتة للمضطر عزيمة وليس برخصة لان الحكم فيها تغير من صعوبة الى صعوبة من حيث انه وجوب وهذا القول هو الذي رجحه الكي الطبرني في احكام القرآن فقال الصحيح عندنا ان اكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة وبهذا صرح الشاطبي كما ستسمع كلامه والى مندوب كالقصر في السفر والمشهور من مذهبنا انه سنة والى خلاف الاولى كالفطر في حق المسافر الذي لا يجهد الصوم اي لا يشق عليه فان شق عليه او خاف على نفسه الهلاك به حرم وانما كان الفطر راجح الفعل بخلاف الصوم على المختار للجمع في الفطر بين الترخيص وبرائة الذمة بخلاف الصوم والى مباح كالعرايا والسلم وعبارة المص في المتن هو تقسيمها الى ما عدى خلاف الاولى حيث قال ثم الرخصة قد تنتهي للوجوب كاكل الميتة للمضطر وقد لا تنتهي كافتار المسافر وتبع المص في ذلك ابن عاصم في مبيع الاصول حيث قال وبعضها قد يبلغ الوجوب وبعضها الجائز والمندوب

وفي اقتصار من قسم الرخصة باعتبار متعلقها كتاج الدين السبكي وغيره على الاقسام الاربعة دليل على ان متعلق الرخصة لا يكون محرما ولا مكروها وبهذا صرح ولي الدين مستتجا له من كلام الجلال السبكي حيث اقتصر على الاقسام المذكورة سابقا فقال وفهم من اقتصار المص على الاقسام المذكورة ان الرخصة اي متعلقها لا يكون محرما ولا مكروها وفي كلام الاصحاب ما يوهم مجيئها مع الرخصة والذي حرره العلامة المحقق ابو اسحاق

الشاطبي في الموافقات في المسألة الثانية من النوع الخامس في العزائم
والرخص مغالف لما سلكه غيره في تقسيم متعلق الرخصة الى الاقسام اسابقة
ونص كلامه حكم الرخصة الاباحة مطلقا من حيث هي رخصة ثم استدل على
ذلك بامور تركنا لك ذكرها خشية التطويل ثم قال وما قاله الفقهاء في احياء
النفوس باكل الميتة انه واجب فالجهة فيه منفكة والحاصل فيه ان احياء النفوس
مامور به ومثل هذا لا يسمى رخصة لانه راجع الى اصل كلي ابتداء وهو الامر
باحياء النفس ولا يسمى رخصة من هذا الوجه وانما يسمى من جهة رفع الحرج
فلم تتحد جهة التسمية ثم قال في المسألة الثالثة ان الظاهر من النصوص ان
الاباحة المنسوبة الى الرخصة انما هي من قبيل رفع الحرج لا بمعنى التي من
قبيل التخيير اه (الامر الثالث) في جعل المعاصي او الامور المكروهة اسبابا
للرخص قال المحقق المقرئ من متأخري المغاربة من اصحابنا المعصية تنافي
الترخيص وفي المكروه تردد وحكى غيره الخلاف في العاصي بسفره هل يباح
له الترخيص ام لا وهو جار على اختلاف المفسرين في قوله تعالى غير باغ
ولا عاد هل هو راجع الى نفس الاكل او للسبب الموصل الى الاضرار وقوله
ان المعصية تنافي الترخيص هو الاصح في مذهبنا كما نبه على ذلك الموضح
في شرح المتن وقد حرر هذا الكلام المص رحمة الله تعالى في فروقه في الفرق
الثاني والخمسين بين قاعدة الوسائل وبين قاعدة المقاصد فيما فرعه على هذا
الفرق من الفرق بين كون المعاصي اسبابا للترخيص وبين قاعدة مقارنة
المعاصي لاسباب الرخص وملخص كلامه في ذلك ان المعاصي تمنع ان تكون
اسبابا للرخص فالعاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر لان سبب هذين السفر وهو
في هذه الصورة معصية فلا يناسب الرخصة لان ترتيب الترخيص على المعصية
سعي في تكثير تلك المعصية بالتوسعة على المكلف بسببها واما مقارنة المعاصي
لاسباب الرخص فلا يمتنع اجماعا فيجوز لافساق الناس واعصاهم التيمم اذا
عدم الماء وهو رخصة وكذلك الفطر اذا اضربه الصوم ولا تمنع المعاصي من
ذلك لان اسباب هذه الامور غير معصية بل هي عجزه عن الصوم والعجز ليس
معصية فالمعصية هنا مقارنة للسبب لاسبب وبهذا الفرق يظهر بطلان قول القائل

ان العاصي بسفره لا يأكل الميتة اذا اضطر اليها لان سبب اكله خوفه على نفسه لا سفره فالمعصية مقارنة لسبب الرخصة لا انها هي السبب ويلزم هذا القائل ان لا يتيمم العاصي وهو خلاف الاجماع اه (قوله وذلك مشكل الخ) اي لان ذلك التعريف غير مانع من دخول الغير لانطباق التعريف المذكور على تلك الامور التي ذكرتها فيلزم ان يكون رخصة مع انها ليست كذلك وقد نزع المص رحمه الله تعالى في هذا الاشكال الى الاشكال الذي اورده في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه وهو عنده لازم لجميع العلماء المتعبرين للمصالح والمفاسد وصورة هذا الاشكال هو انه قال ما المراد بالمصلحة والمفسدة ان كان مساهما كيف كان فما من مباح الا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد فان اكل الطيبات وليس اللينات فيها مصالح الاجساد ولذات النفوس والام ومفاسد في تحصيلها وكسبها وتناولها وطبخها واحكامها واجادتها بالمظغ وتلوث الايدي الى غير ذلك مما لو خير العاقل بين وجوده وعدمه لا اختار عدمه فمن يوءثر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك فيلزم ان لا يبقى مباح البتة وان ارادوا ما هو اخص من مطلقهما مع ان مراتب الخصوص متعددة وليس بعضها اولى من بعض ولان العدول عن اصل المصلحة والمفسدة تاباه قواعد الاعتزال فانه سفه ولا يمكنهم ان يقولوا ان ضابط ذلك ان كل مصلحة توعده الله على تركها وكل مفسدة توعده الله على فعلها هي المقصودة وما اهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا فنحن نريد مطلق المعبر من غير تخصيص فيندفع الاشكال لانا نقول الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة ويجب عندكم بالعقل ان يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاسد فلو استفدتم المصالح والمفاسد المتعبرة من الوعيد لزم الدور ولو صحت الاستفادة في الصالح والمفاسد من الوعيد للزمكم ان تجوزوا ان يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد وتنعكس الحقائق ح فان المعبر هو التكليف فاي شيء كلف الله به كان مصلحة وهذا يبطل اصلكم واما حظ اصحابنا من هذا الاشكال فهو انه يعتذر عليهم ان يقولوا ان الله تعالى راعي مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضل لان المباحات فيها ذلك ولم يراع بل يقولون ان الله الغنى بعضها

ثم الرخصة قد تنتهي للوجوب كماكل المضطر الميتة وقد لا تنتهي كمافطار المسافر وقد يساح سببها كالسفر . وقد لا يساح كالفضة لشرب الخمر) الرخصة مشتقة من الرخص (١) والرخص هو الالين فهي من حيث الجملة من السهولة والسماحة والالين وفسرها الامام فخر الدين في المحصول بجواز الاقدام مع قيام المانع وذلك مشكل لانه يلزم منه ان تكون الصلوات الخمس رخصة والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة لان ذلك جمعية يجوز الاقدام عليه وفيه مانعان احدهما ظواهر النصوص المانعة من الزامه وهو قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج رقبوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار وجميع ذلك يمنع من ان تجب هذه الامور علينا لانه حرج وعسر وضرر غير ان ما فيها من المصالح العاجلة والثوبات الاجلة هو المعارض الذي لاجاه خولفت ظواهر هذه النصوص . وثانيهما ان صورة الانسان مكرمة عظيمة لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وقوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم والمكرم المعظم يناسب ان لا تهلك بنيته بالجهاد ولا يلزم المشاق والمضار ولذلك قلت انا في حدي مع اشتها المانع الشرعي واريد باشتها المانع نفور الطبع الجيد السليم عند سماع قولنا

(١) قال في القاموس الرخص بالضم ضد الغلاء ورخص ككرم وبالفتح للشيء الناعم الى ان قال والرخصة بضمه وبضمتين ترخيص الله للعبد فيما يخففه عليه والتسهيل ناسره

في المباحات واعتبر بعضها واذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي ان لا يعتبر
عسر الجواب بل سبيلهم استقراء المواقع فقط وهذا وان كان يخل بنمط من
الاطلاع على بعض اسرار الفقه غير انهم يقولون يفعل الله ما يشاء ويحكم
ما يريد ويعتبر الله ما يشاء ويترك ما يشاء واما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا
فيكون هذا الامر عليهم في غاية الصعوبة لانهم اذا افتحوا هذا الباب تزلزلت
قواعد الاعتزال هذا ما قاله وقد دفع هذين الاشكالين بما يكتب بماء العين
عمدة المحققين العلامة المحقق ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات في المسألة
النامنة من النوع الاول في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة من كتاب
المقاصد ومهد مقدمة لدفع هذين الاشكالين نصها المصالح المجتلبة شرعا
والمفاسد المستدفة انما تعتبر من حيث تقدم الحياة الدنيا للحياة الاخرى لا
من حيث هوى النفوس في جلب مصالحها العادية او درء مفاسدها العادية
والدليل على ذلك امور (احدها) ما سيذكر من ان الشريعة انما جاءت لتخرج
المكلفين عن دواعي اهوائهم حتى يكونوا عباد الله وهذا المعنى اذا ثبت لا
يجتمع مع فرض ان يكون وضع الشريعة على وفق اهواء النفوس وطلب
منافعها العاجلة كيف كانت وقد قال ربنا سبحانه وتعالى ولو اتبع الحق
اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن الاية (الثاني) ما تقدم معناه
من ان المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالمضار عادة كما ان المضار محفوفة
ببعض المنافع كما تقول ان النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة للاحياء بحيث
اذا دار الامر بين احيائها واتلاف المال عليها او اتلافها واحياء المال كان
احياؤها اوليا فان عارض احياؤها امانة الدين كان اخياء الدين اوليا وان
ادى الى امانتها كما في جهاد الكفار وقتل المرتد وغير ذلك وكما اذا عرض
احياء نفس واحدة امانته نفوس كثيرة في المحارب مثلا كان احياء النفوس
الكثيرة اوليا وكذلك اذا قلنا الاكل والشرب فيه احياء النفوس وهو منفعة
ظاهرة مع ان فيه من المشاق والالام في تحصيله ابتداء وفي استعماله حالا وفي
لوازمه وتوابعه انتهاء كثير ومع ذلك فالمعتبر انما هو الامر الاعظم وهو جهة
المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث اهواء النفوس حتى ان

العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة وان لم يدركوا من تفصيلهما قبل
الشرع ما اتى به الشرع فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار اقامة الحياة الدنيا
لها او للاخرة بحيث منعوا من اتباع جملة من اهوائهم بسبب ذلك هذا وان
كانوا يفقد الشرع على غير شيء فالشرع لما جاء بين هذا كله وحمل المكلفين
عليه طوعا او كرها ليقوموا امر دنياهم لاخرتهم (والثالث) ان المنافع والمضار
عامتها ان تكون اضافية لا حقيقية ومعنى كونها اضافية انها منافع او مضار في حال
دون حال وبالنسبة الى شخص دون شخص او وقت دون وقت فالاكل والشرب
مثلا منفعة للانسان ظاهرة ولاكن عند وجود داعية الاكل وكون المتناول
لذيذا طيبا لا كريها ولا مرا وكونه لا يولد ضررا عاجلا ولا عاجلا وجبة اكتسابه
لا يلحقه به ضرر عاجل ولا عاجل ولا يلحق مخيره بسببه ايضا ضرر عاجل ولا
عاجل وهذه امور فلما تجتمع فكثير من المنافع يكون ضررا على قوم لا منافع
او تكون ضررا في وقت او حال ولا تكون ضررا في آخر وهذا كله ييسن في
كل المصالح والمفاسد مشروعة او ممنوعة لاقامة هذه الحياة لا لنيل الشهوات ولو
كانت موضوعة كذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الاهواء لاكن ذلك لا يكون
جريا على ان المصالح والمفاسد لا تتبع الاهواء ثم قال بعد ان مهدها تهالمقدمة
واذا ثبت هذا انبنى عليه امور منها اندفاع استشكال القرافي في اعتبار المصالح
والمفاسد وحكاه ثم قال فانك اذا راجعت اول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق
لهذا الاشكال موقع اما على مذهب الاشاعرة فان استقراء الشريعة دل على ما
هو المعبر مما ليس بمعبر لاكن على وجه يحصل ضوابط ذلك والدليل انقاطع
في ذلك استقراء احوال الجارين على جادة الشرع من غير اخلال بنظام ولاهدم
لقاعدة من قواعد الاسلام وفي وقوع الخلل فيهما بمقدار ما يقع من المخالفة في
حدود الشرع وذلك بحسب كل باب من ابواب الشرع وكل اصل من اصول
التكليف فاذا حصل ذلك للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط من كل باب
عنى ما يليق به وهو المذكور في كتبهم مبسوط في علم اصول الفقه واما على
مذهب المعتزلة فكذلك ايضا لانهم انما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما
احكام اليه العقل في زعمهم وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة

اكل فلان الميتة وافطر في رمضان
او شرب الخمر للفضة ونحو ذلك
وعلى هذا تخرج هذه التفويض عن
حد الرخصة فانه لا ينفر احد من
قولنا اقيم الحد على الانسان ولا
صلى الانسان ونحو ذلك ولا
يستعظم كيف اجتمع ذلك مع وصف
الانسانية كما يستعظم اجتماع
الاكل مع الميتة والافطار مع رمضان
ومع هذا الاحتراز لا يسلم الحد عن
الفساد فان في الشريعة رخصا لم
الهم لها حالة ذكرى لهذا الحد وهي
الاجارة رخصة من بيع المعدوم
الذي لا يقدر على تسليمه والسلم
رخصة لما فيه من الضرر بالنسبة الى
المرئي والقراض والمساقاة رخصتان
لجهالة الاجرة فيهما والصيد رخصة
لاكل الحيوان مع اشتماله على دمايته
ويكتفي فيه بمجرد جرحه وخذشه
ومع ذلك فلا ينفر طبع احد اذا ذكر له
ملاسة هذه الامور فلا يكون حدى

والنفصيل في المصالح او ينخرم به في المفاسد وقد جعلوا الشرع كاشفا بمقتضى ما ادعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان فلا فرق بينهم وبين الاشاعره في محصول المسالة وانما اختلفوا في المدرك واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة في انفسهما ثم قال وقد نزع الى هذا المعنى ايضا في كلامه على العزيمة والرخصة حين فسرها الامام الرازي بانها جواز الاقدام مع قيام المانع الخ وحكى كلام المص هنا في اعتراضه على تعريف الامام وبعد ان انهاء قال وما تقدم ان شاء الله يعني في الموضوع مع ما ذكر في الرخصة في كتاب الاحكام اه كلامه وحاصل ما دفع به هذين الاشكاليين هو ان صلبت المعتبر من المصالح وضابط المستدفع من المفاسد هو ما تقوم به الحياة الدنيا للحياة الاخرى والمصالح والمفاسد التي نظر اليها الشهاب المص في تقرير الاشكاليين ليست من هذا النمط بل مصحتها ومفسدتها اما جاءت من حيث هو النفوس في جلبها او درئها فهذا هو اساس الاشكال من هذا الامام . وهذا هو ملخص ما في هذا المقام من الكلام (قوله ثم ان استقراء الشريعة الخ) هذا الكلام من المص رحمه الله ترق على ما ذكره من فساد تعريفه بسبب عدم جمعه امر فساده بعدم منعه ايضا وببانه ان استقراء الشريعة اقتضى ان لا مصلحة الا وهي مشوبة بمفسده ولا مفسده الا وهي مشوبة بمصلحة وهذا في اعظم الاشياء مصلحة كالايمان واعظمتها مفسدة كالكفر فما بالك بغيرهما واذا كان كذلك فما من فعل في فعله مصلحة الا ويشمله تعريف الرخصة ولا سبيل الى ان يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح حتى لا تدخل فيه تلك النفاص لوجود المعارض الراجح فيها للمانع وذلك كان من جملة ما تحققت به الرخصة اكل الميتة للمضطر وقد وجد فيه معارض راجح للمنع من اكل الميتة لما فيها من المفسدة فلا سبيل الى ارادة السلامة من المعارض الراجح ليلا يخرج هذا المثال وما مثله ويتعين ان يراد بالمانع المغمور بالراجح المعارض لهو فتدرج جميع الشريعة لان كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه اه (قوله ولذلك الخ) اي ولاجل فساد التعريف الذي ذكره الامام بسبب عدم منعه زاد المص فيه مع اشتهار المانع ليحصل المنع بزيادة تلك الامور التي نقض بها تعريف الامام

جامعا . ثم استقراء الشريعة يقتضى ان ما من مصلحة الا وفيها مفسدة ولو قلت على العبد ولا مفسدة الا وفيها مصلحة وان قلت على العبد ولو في الكفر فان فيه تعظيم اهله وعصابته لمن شايهم وعداوة اهل الحق له وطاب دمه وماله وكذلك تقول في الايمان واذا كان هذا في اعظم الاشياء مصلحة واعظمتها مفسدة فما ظنك بغيرهما وقد قال الله تعالى في الحمر والبسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما وعلى هذا ما في الشريعة حكم الا وهو مع المانع الشرعي لانه لا يمكن ان يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح فان اكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة فحينئذ ما المراد بالمانع المانع المغمور بالراجح المعارض له وحينئذ يندرج جميع الشريعة لان كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه لما تقدم . والذي تقرر عليه حاله في شرح المحصول وههنا اني عاجز عن ضبط الرخصة بحد جامع مانع اما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه انما الصعوبة في الحد على ذلك الوجه وقولي الحمر اريد انه لا يباح لحد ان يقص نفسه حتى يشرب الحمر ولا لغير شرب الحمر بل الغصة حرام مطلقا . وقال في المحصول . العزيمة هي جواز الاقدام مع عدم المانع فيرد عليه ان اكل انطيمات ولبس الثياب من العزائم لانه يجوز الاقدام عليها وليس فيها مانع على زعمه في المانع ولا يمكن ان تكون من العزائم فان العزائم ماخوذة من العزم وهو الطلب اوكد فيه ولا طلب في هذه الامور فلذلك زد في حدي طاب الفعل

لم يكن المانع فيها مشتهراً فزيادة قيد الاشتهار لا تدخل تلك الامور فيحصل
المنع لاكن تلك الزيادة وان حصلت المنع فقد افسدت الجمع كما قال المص
اه (قوله ليندرج المندوب والواجب الخ) اختلفوا في اقسام العزيمة فقيل
انها تنقسم الى الاقسام الخمسة وعزاه العراقي للبيضاوي وهو الذي يوعخذ من
كلام الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع حيث اتى في امثلتها بمثال من
الحرمة ومثال من خلاف الاولى ومثال من الاباحة قال الكمال في هاته الامثلة
تنبيه على ان العزيمة تكون وصفا لكل منها كما تكون وصفا للواجب والمندوب
وجعلها الامام منقسمة الى ما عدى الحرمة وجعلها الغزالي والامدي وابن الحاجب
في مختصر الكبير مختصة بالوجوب وخصها المص بالوجوب والنسب وذكر
العراقي عن والده ما يقتضي اختصاصها بالوجوب والتحريم قال لان كلا منهما
فيه عزم موكد الاول في الفعل والثاني في الترك

الفصل السابع عشر في الحسن والقبح

هاته المسالة المشتمل عليها هذا الفصل من مباحظ الانظار . ومناخ نظر
اهل المعرفة الذين اليهم يشار . فعليك بالتدبير فيها والاعتبار . وقد انقسم من تكلم
على هاته المسالة من فحول اهل التحقيق على قسمين فمنهم من يسلك طريق
الافراط ومنهم من يسلك طريق التفريط . وانا اسلك لك طريقا وسطا بينهما
يكون بزبدة الكلام في هاته المسالة محيط . فاقول اجلاء الكلام
في هاته المسالة على احسن نظام يقتضي ذكر مقدمه ومقصد
وخاتمة هي نتيجة ما تقدمها من الكلام اما المقدمة ففي امور الاول
فيما يطلق عليه الحسن والقبح من المعاني وبيان المعنى المتنازع فيه منها الثاني
في بيان مذاهب المعتزلة في المسالة الثالث في بيان الخلاف بين فحول اهل
التحقيق في نقل مذهب المعتزلة وذكر الفرق بينه وبين مذهب السادة الحنفية على
جميع النقول والمقصد الاول في تحرير ادلة الاشعرية على قولهم في المسالة الناهضة
على سائر فرق المعتزلة السليمة التي لا يتطرق الطعن الى ساحتها القويمة والمقصد
الثاني في ذكر شبه المعتزلة على مذهبهم وردها والخاتمة في ذكر بعض ما

مع عدم اشتهار المانع الشرعي فقيد
الطلب ليخرج اكل الطيبات ونحوها
وعدم اشتهار المانع احتراز من
الرخصة اذا طلبت كاكل المضطر
الهيئة وقصدت باصل الطلب ولم
اعين الوجوب لان المالكية قالوا ان
السجدات المندوب السجود عند
تلاوتها عزائم فقالوا عزائم القرآن
احدى عشرة سجدة فذكرت الطاب
ليندرج المندوب والواجب (الفصل
السابع عشر في الحسن والقبح

يتفرع على هذا الخلاف من المسائل (وسيت) هاته الكلمات بزبدة التحصيل والتنقيح في تحقيق مسألة التحسين والتنقيح (المقدمة) في امور لا بد من تقديمها الامر الاول فيما يطلق عليه الحسن والقبح من المعاني وبيان المعنى المتنازع فيه منها (اعلم) ان من الواجب الاكيد في اماليب المناظرة تحرير المعنى المتنازع فيه ليتوجه النفي والاثبات اليه فاقول ممثلا للواجب موضحا هذا الغرض للواقف قال العزدي في المواقف وامزج له عبارته بعبارة شارحه السيد انسند. لتحصل في المقام على ما عليه تعتمد ونص ما قالاه ولا بد اولاي قبل انشروع في الاحتجاج من تحرير مغل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة (الاول) صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع (الثاني) ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لولياؤه ومحالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امراض في لا صفة حقيقية والالم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وايض بالقياس الى شخصين (الثالث) تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وءاجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منها فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثوب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسيه ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله واثوابه ولاذم فاعله وعقابه وانما حارت كذلك بسبب امر الشارع

حسن الشيء وقبحه يراد بهما ما يلائم الطبع او ينافره كانقاذ الغرقى واتهام الابرياء او كونه صفة كمال او نقص نحو العلم حسن والجهل قبيح او كونه موجبا للمدح او

بها ونبيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن
الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوبا او مقبحة مقتضيه
لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة والمقبحة قد تدرك
بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان
كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا
بالنظر ولا كن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم اخر يوم
من رمضان حيث اوجبه الشارع وجهة مقبحة كعدم اول يوم من شوال حيث حرمه
الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما
بامرهم ونبيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو موكف لحكم العقل بهما
اما بضرورة او بنظر اه وقال الشيخ ابن الحاجب في النهاية ما نصه الاشارة
قالوا الحسن والقبح قد يعنى بهما ملائمة الطبع ومنافرته وهما عقليان بهذا
الاعتبار وقد يعنى بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كقولنا العلم حسن
والجهل فيج وهما عقليان بهذا الاعتبار ايضا وقد يعنى بهما كون الفعل متعلق
المدح او الذم والنزاع فيه فعند المعتزلة انه عقلي اه وقد افصح السيد السند في
حواشي شرح المختصر العضدي على ان المعنى المتنازع فيه هو هذا المعنى الثالث
حيث قال اتفقت الاشارة والمعتزلة على ان الافعال تنقسم الى واجب ومندوب
ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى ان الافعال في ذاتها مع
قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيها متصفة بالحسن والقبح واراوا بالقبح كون
الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عن العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق
فاعله ذلك وربما فسروه يكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح
هو معنى الحرمة والحسن متفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح
وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو
الندب وان استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة اولا يتعلق بفعله ولا يتركه
مدح ولا ذم فهو الاباحة فهذه الامور اعني الوجوب واخوته ثابتة للافعال في
ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله ايضا لا بالقياس الى العباد

الذم الشرعيين والاولان عقليان
اجمعا والثالث شرعي عندنا لا
يعلم ولا يثبت الا بالشرع فالقبح
ما نهى الله تعالى عنه والحسن ما لم
ينه عنه وعند المعتزلة هو عقلي لا
يفتقر الى ورود الشرائع بل العقل

فقط بل بالقياس الى الخالق ايضا ولذلك قالوا بوجود اشياء عليه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ووصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه تعالى وذهبوا الى ان
اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلوات وحرمة الزنا
امران ثابتان لهما لا بسبب الامر والنهي بل هما كاشفان عنهما واذا قاسوا
الافعال بالنسبة الى المكلفين زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب اجلا
وفيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونفوهما في تعريف الحسن وذهب الاشاعرة الى
ان الافعال لا حسن لها ولا قبح بما ذكر من التفسير بل قبحها عبارة عن كونها
منهيا عنها شرعا والحسن بخلافه وليس لهما في نفسيهما صفة يكشف عنها الشرع
بل هما مستفادان منه ولو قلبت القضية في الامر والنهي لا تقلب الحسن قبحا
وبالعكس ولما كانت هذه الاحكام ثابتة للافعال في ذواتها لامن الشرع
والعقل يحكم بذلك اجمالا وقد يطلع على تفاصيلها اما بالضرورة او بالنظر
فيحكم بها على مذهب المعتزلة قالوا العقل هو الحاكم والشرع هو الكاشف
واما على مذهب الاشاعرة فلا ثبوت لها الا من الشرع ولا حكم للعقل بها اصلا
والحاكم عندهم هو الشرع فظهر ان مدار الكلام على ان للافعال حسنا وقبحا
بما ذكر من المعنى والعقل يحكم بذلك اولا اه وقال الجلال السبكي في جمع
الجوامع والحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته وبمعنى صفة الكمال
والنقص عقلي وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب اجلا شرعي خلافا للمعتزلة
اه وقال ابن عاصم في مبيح الاصول

القول في التحسين والتقيح والحكم فيهما على الصحيح
والحسن والقبح اذا ما حققا على ثلاثة لديهم اطلقا
فاول ما الحسن بالموافقة للطبع ثم القبح ما لا وافقه
والثاني ما جاء في الاستعمال بنسبة النقص او الكمال
وذا لا افتقار فيهما لان يبين الشرع القبيح والحسن
وان يكن ما مدح الله الحسن وما عليه بالثواب فهو من
وضده القبيح ما قد ذمه واستوجب العقاب من قدماه
فها هنا الخلاف كل نقله لاشعريين وللمعتزلة

يستقل بثبوتها قبل الرسل وانما
الشرائع موكدة لحكم العقل فيما
علمه ضرورة كالعلم بحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار او نظرا
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع او مظهرة لما لا يعلمه العقل
خبرورة ولا نظرا كصوم آخر يوم
من رمضان وتحريم اول يوم من
هوال وعندنا الشرائع الواردة منشئة
للجميع فعلى راينا لا يثبت حكم قبل

فالشعريون يقولون بأن ليس بغير الشرع يثبت الحسن
وضده اذ ليس حكم يثبت قبل ورود الشرع وهو الاثبت
والحسن والقبح لدى المعتزلة العقل قبل الشرع كان حصله
اما ضرورة واما بالنظر او لم يصل فيه لمعنى معتبر
فالاولان الشرع فيهما اتى مؤكدا ما بالعقول اثبتا
والثالث الشرع به اظهر ما لم يصل العقل اليه منهما
وعلى جميع ما سبق من بيان معاني الحسن والقبح وتحرير المعنى المتنازع فيه احتوى
كلام البحر العباب . مصنفنا المحقق الشهاب . حيث قال في المتن حسن الشيء وبوجه
يراد بهما الى قوله فعلى راينا الخ واذا وقفت على هذا المعنى المتنازع فيه فاعلم ان هذا
المعنى اما ان يترك مطلقا غير مقيد بالشرع او بالعقل واما ان يقيد بالعقل واما ان يقيد
بالشرع وعلى التقييد وتركه يختلف النزاع بين الفريقين السادة الاشعرية
والمعتزلة وهذا حديث اجمالي وتفصيله ما اشار اليه المحقق ميرزجان في حواشي
شرح المختصر الحاجبي حيث قال (اعلم) ان هذا المعنى ان تركه مطلقا ولم يقيد
بالشرع والعقل والنزاع بين الفريقين في ان اتصاف الافعال به بحسب الشرع
او بحسب العقل وعلى هذا انبنى كلام العزدي في المواظف وكلام الشيخ ابن الحاجب
في النهاية واذا قيد بالعقل بان يقال الحسن ما يستحق فاعله المدح عند العقل
والقبح ما يستحق فاعله الذم عنده فالنزاع فيه بمعنى ان النزاع في اطلاق
الحسن والقبح على هذا المعنى وفي اتصاف الافعال بهما لعدم تحققهما عند
الاشعري وليس النزاع في ان هذا المعنى شرعي او عقلي اذ لا مجال لتوهم
كونها محققة بمجرد اعتبار الشارع وكلام السيد في الحواشي العزدية السابق
كانه مبني على هذا حيث قال ذهبت المعتزلة الى ان الافعال في ذاتها مع
قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيها متصفة بالحسن والقبح وادوا بالقبح كون
الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه لا يستحق فاعله
ذلك ثم قال فظهر ان مدار الكلام على ان للافعال حسنا وقبحا بما ذكر من
المعنى والعقل يحكم بذلك اولا الخ واذا قيد بالشرع بان يقال استحقاق
فاعله المدح او الذم من قبل الشرع بمعنى ان المحسن والمقبح هو الشارع ولا

الشرع خلافا للمعتزلة في قولهم ان
كل ما يثبت بعد الشرع فهو ثابت
قبله وخلافا للابهرى من اصحابنا
القائل بالحظر مطلقا وابى الفرج
القائل بالاباحة مطلقا وكذلك قال
بقولهما جماعة من المعتزلة فيما لا

تحسين ولا تقبيح الا من جهته لم يكن ايضا الخلاف في كونه شرعيا او عقليا اذ لا مجال لتوهم كونه عقليا انما النزاع في اطلاق الحسن والقبح بهذا المعنى ثم في اتصاف الافعال بهما لعدم تحققهما عند المعتزلة بل الشرع عندهم كشف عن المعنى المتحقق في نفسه ولم يتحقق عندهم معنى اعتبره الشارع وكان بمجرد جعله اه واذا احطت خيرا بتحرير المعنى المتنازع فيه في هاته المسالة فنرجع الى ذكر الامر الثاني مما اشتملت عليه المقدمة فنقول (الامر الثاني في ذكر فرق المعتزلة) وبيان هذا الامر ان يقال بعد ان انفقت فوق المعتزلة على اثبات الحسن والقبح الذاتيين للفعل والمعنى بالذاتي لهم هنا ما تتصف الافعال به من حيث الذات لا من جهة الشرع ليشمل سائر الفرق قال السيد السند في حواشي العنود المراد بقوله اي العنود الافعال حسنة او قبيحة لذواتها اي انها ليست بامر مباين من الشرع وغيره فان المستند الى الصفات مستند الى الذات فيتناول التفاصيل المذكور بعد اه اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة فيها تقضيها ونعني بالذات هنا ما يكون مقتضى ذات الفعل حتى لا يشمل مذهب الجبائية الاتي وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيما بل لوجوه اعتباريه واوراف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطفة اليتيم تاديبا وظلما اه (الامر الثالث في بيان الخلاف بين الفحول في نقل مذهب المعتزلة وذكر الفرق بينه وبين مذهب الحنفية في جميع الانتقال) وجملة النقول التي اطلعنا عليها في هذا الغرض ثلاثة (النقل الاول) في مذهب المعتزلة وهو المشهور بين الخاصة والجمهور وهو ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيها متصفة بالحسن الذي هو

يطلع على حاله كآخر يوم من رمضان واول يوم من شوال لنا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب قبل البعثة فينتفي ملزومه وهو الحكم احتجوا باننا نعلم بالضرورة حسن الاحسان وقبح الاساءة قلنا محل الضرورة مؤد الطباع وليس محل النزاع)

معنى الوجوب والندب والكراهة والاباحة والقبح الذي هو معنى الحرمة واوامر
 الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة اياها فوجوب الصلوات وحرمة الزنا امران
 ثابتان لهما لا بسبب الامر والنهي بل هما كاشفان عنهما ولما كانت هذه
 الاحكام ثابتة للافعال في ذواتها لا من الشرع والعقل يحكم بذلك قالوا العقل
 هو الحاكم والشرع هو الكاشف وعند الاشاعرة لا ثبوت لهما ته الاحكام الامن
 الشرع ولا حكم للعقل بها اصلا والحاكم عندهم هو الشرع وعلى هذا التقرير
 درج غير واحد كسيد المحققين في الحواشي العضية وقد سبق نقل كلامه في
 تحرير المعنى المتنازع فيه وغيره (النقل الثاني) في مذهب المعتزلة وهو الذي
 نقله وحرره الشهاب المصنف في شرحه للمحصل وهنا حيث قال ليس مراد
 المعتزلة بان الاحكام عقلية ان الاوصاف مستقلة بالاحكام ولا ان العقل هو
 الموجب والمحرّم بل مرادهم ان العقل ادرك ان الله تعالى يحكمته البالغة
 يكلف بترك المفاسد وتحصيل المصالح فالعقل عندهم ادرك ان الله اوجب او
 حرم ونحن نقول الذي ادركه هو جواز ذلك وقال في موضع آخر من شرح
 المحصول ما اعتمده في اشمال الاحكام على المصالح ودرء المفاسد نحن
 نوافقكم عليه وان الواقع في الشرع هو كذلك غير انا لا نواجه وهم يوجوبونه
 وقال في موضع آخر من شرح المحصول ان النزاع مع المعتزلة في قاعدة الحسن
 والقبح في ان العقل هل له ولاية على ان يحكم بان الله حكم بربط الاحكام
 بالمصالح والمفاسد ام لا فنحن نمنع من ذلك ونقول لم يحكم العقل الا بجواز
 الربط لا بالربط نفسه بناء على جواز تكليف ما لا يطاق فيجوز ان يوجب الله
 علينا ويحرم من غير بعثة وهم يقولون بل ادركنا بالعقل ان الله تعالى يجب
 لحكمته البالغة ان لا يدع مفسدة في وقت من الاوقات الا حرمها ويعاقب
 عليها ولا مصلحة في وقت من الاوقات الا اوجبها ويشب عليها لكونه حكيمًا
 ولولا ذلك لفاتت الحكمة من جانب الربوبية وهو باطل لاتفاق المسلمين على
 ان الله تعالى حكيم فنحن نسلم لهم ان العقل مولى على ذلك ولا يلزم من
 تسليم الولاية على الحكم وقوع الحكم لتوقف الحكم على مدرك تستند اليه
 اه ويقرب من هذا النقل لمذهب المعتزلة ما درج عليه المحقق الكمال ابن الهمام

في المسيرة وواقفه عليه شارحه الكمال ابن ابي شريف ومايره ونص كلامه
مزوجا بكلام شارحه والحاصل في تحرير نقل مذهب المعتزلة هو ان العقل
اذا ادرك الحسن على وجه وهو ان يستلزم ترك الفعل قبحا في فعل يصح نسبه
اليه تعالى ونسبه الى العباد كما يصل رزق الفقير اذ يصح ان ينسب الى الله تعالى
بان يقال اوصل الله رزق فلان ويصح ان ينسب الى العبد فيقال اوصل فلان
رزق فلان واذا ادرك الحسن على ذلك الوجه ادرك وجوب وقوعه منه سبحانه
اي لا بد منه لان ذلك الفعل حسن لمعنى في نفسه فلا يتخلف وقوعه
لاستحالة غيره اي عدم الوقوع او وقوع خلاف ما قدره الله تعالى وادرك امره
سبحانه وتعالى عباده الفعل الحسن وان كان الفعل الذي ادرك العقل حسنه
لاتلحق نسبه الا الى العباد كالعبادة البدنية ادرك العقل انفراد
تعالى بايجابه عليهم فظهر ان ليس للعقل عند المعتزلة سوى ادراك الحكم اي
حكم العقل الذي يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فيه فيدرك في بعض افعاله
ان الله امر عباده به وفي بعضها انه نهاهم عنه مطلقا اه (النقل الثالث) في
مذهب المعتزلة وهو للاستاذ ابي منصور الماتوريدي وعامة مشائخ سمرقند
قالوا العقل عند المعتزلة اذا ادرك الحسن والقبح يوجب نسبة على الله وعلى العباد
ومتنزهاتهما اي مقتضى ما ادركه من الحسن والقبح فاذا ادرك حسن ايصال رزق
الفقير اليه وقبح تركه فيكون الايصال الذي هو مقتضى الحسن المدرك للعقل
في الايصال واجبا عليه تعالى لان تركه يستلزم نقضا وهو البخل واثار بعض
مشائخ سمرقند الى ان ماخذ هذا النقل عن المعتزلة هو قولهم بوجوب رعايته
الاصح للعبد عليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانه اذا ادرك العقل الحسن
في الفعل اوجب وجوده منه تعالى واذا ادرك القبح اوجب عدم وجوبه منه تعالى
بان يستمر عدم الفعل الموصوف بالقبح وقد رد الكمال ابن الهمام في المسيرة
هذا النقل الذي نقله ابو منصور وعامة مشائخ سمرقند عن المعتزلة في معنى
ايجاب العقل عندهم وحقق النقل السابق الذي نقلناه عنه واذا وقفت على هاته
النقول • فرجع الى ذكر الفرق بين مذهب المعتزلة ومذهب الحنفية على سائر
النقول (فاقول) • قد شاع على السنة النقلة من غير توضيح ولا تنقيح • ان السادة

معنى قولي الاولان عقليان اجماعا
انا وافقنا المعتزلة على ان الحسن
والقبح بهذين التفسيرين يستقل
العقل بادراكهما من غير ورود
الشرائع فيدرك العقل ان الاحسان
ملائم والاساءة منافرة وان العلم

الحنفية موافقون للمعتزلة في مسألة التحسين والتقيح . وهو قول خال عن تحقيق مذهب هؤلاء الايمة الاعلام . كما ترى ذلك جليا بعد تحرير كلامهم واجلانه للافهام . وعرضه على النقول في مذهب المعتزلة المذكورة في سابق الكلام . حتى يتضح بينهما الفرق العظيم . الذي لا يمتري فيه ذوعقل سليم . فاجوب ح في مضمار البيان . معتمدا على الواحد الديان . (واقول) (اعلم) ان الكمال ابن الهمام في المسامرة والتحرير منح المقام غاية التحرير كما هو به جدير فقال ما ملخصه ان الحنفية بعد اتفاهم على ثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قاتته المعتزلة وهو ان العقل قد يستقل بادراك الحسن والقبح الذاتين اختلفوا هل يترتب على العلم بثبوت صفة الحسن والقبح في فعل من افعال العباد ان يعلم حكم تكليفي لله تعالى في ذلك الفعل . فقال الاستاذ ابو منصور الما توريدي وعامة مشائخ سمرقند نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله ووجوب تعظيمه وحرمة ما هو شنيع اليه كالكذب ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وما ذكر من وجوب الايمان والتعظيم وما ذكر معهما هو معنى شكر المنعم ولا يقال ان شكر المنعم اعم مما ذكر اذ معناه صرف العبد جميع ما انعم الله عليه به لما خلق له لانا نقول كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعالى وروى الحاكم الشيبدي في المنتقى عن ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات والارض وعنه لولم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم وقال ائمة بخارى من الحنفية لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة وعلى قولهم درج الكمال ابن الهمام كما صرح بذلك في تحريره وحملوا المروى عن ابي حنيفة على ما بعد البعثة وما حملوا عليه المروى امر ممكن في العبارة الاولى دون العبارة الثانية ونقل الحمل في الاولى ابن عز الدولة فانه قال ائمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول الاول يعني قول الاشاعرة وحكموا بان المراد من رواية لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات وخلق نفسه يعنى بعد البعثة وهذا الحمل لا يخفى عدم تاتييه في العبارة الثانية الصادرة من الامام لاكن قل الكمال في تحريره بعد ما نقل محملهم فيها وح يجب

كمال والجهل نقص اما كون الفعل يشيب الله عليه او يعاقب فهذا لا يعلم الا بالشرع عندنا ربالعقل عندهم فمن انقذ غريقا ففي فعله امران احدهما كون الطباع السليمة تنشرح له وهذا عقلي واثانيهما ان

حمل الوجوب في قوله لوجب على الخلق معرفته بمقولهم على معنى ينبغي قال
 الكمال ابن ابي شريف في شرح المسامرة بعد نقله لكلام شيخه في التحرير
 فمحل الوجوب فيهما على العرفي فان الواجب عرفا هو الذي ينبغي ان يفعل
 وهذا هو الالتيق والاولى اه وهذا القول من ائمة بخارى قالوا به بعد قولهم
 يخلق نفعل صفة الحسن وتبجح ولا كن الحكم غير تابع لهما وفاقا للاشاعة
 خلافا لقول عامة مشائخ سمرقند فلا يمتنع عقلا ان البارئ تعالى بالايمان
 ولا يثيب عليه وان كان حسنا ولا يمتنع عقلا ان لا ينهي سبحانه عن الكفر
 ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا بل اقبح القبائح والحاصل مما عليه ائمة بخارى
 الموافق لما للاشاعة انه لا يمتنع عدم التكليف عقلا اذ لا يحتاج سبحانه الى
 الطاعة ويستكثرها ويرتاح للشكر وكيف يحتاج الى شيء وهو الغني مطلقا
 وكل موجود فقير اليه وكيف يرتاح الى شيء والارتياح ميل تهزل لاجله النفس
 فهو افعال والانفعال في حده محال ولا يتضرر سبحانه بالمعصية ولا بخيذه
 حق بسببها فيشفي بالعقاب اذ الحق والتشفي نوعان من الانفعال وهو محال
 على الله على ان تسمية ذلك الانفعال طاعة ومعصية قبل البعثة تجوزا ذهما فرع
 الامر والنهي وحيث لا امر ولا نهي قبل البعثة فاطلاق الطاعة والمعصية ح
 مجاز من اطلاق الشيء الى ما يوئل اليه ثم ان الكمال انتقل الى ضرب آخر
 من الاستدلال على ما سبق فقال بل يجوز العقل العقاب بسبب ذكر العبد اسمه
 تعالى شكرا له سبحانه لان الشكر ملك المشكور فاقدامه على الشكر بغير اذنه
 تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيقتضي العقاب ولان العبد اذا حاول مجازاة
 النعم عليه بجلائل النعم دون اذن منه استحق التاديب لمحاولته ما ليس اهلا له
 فلولا انه سبحانه اطلق بفضله للعبد بذكر اسمه من جهة السمع ووعد على ذكره
 بالتواب فقال تعالى اذكروني اذكركم وغير ذلك من الايات والاحاديث لخاف
 من انفتحت لعقله عظمة كبريائه وجلاله من ان يسميه بلسانه اذ يرى انه احقر
 من ذلك فسبحان من يقرب خلقه بفضله وعظيم بره واذا لم يوجب العقل ذلك
 اي ما تقدم ذكره عن ابي منصور وعامة مشائخ سمرقند من الايمان وما ذكر
 معه لم يبق دليل الا السمع اه محل الحاجة من كلامه واذا احطت خبرا بتحقيق

الله تعالى يشبهه على ذلك وهذا
 محل النزاع وكذلك من غرق انسانا
 ظلما فيه امران احدهما كونه يتالم
 منه الطبع السليم وهذا عقلي وثانيهما
 كونه يعاقبه الله تعالى عليه وهذا
 محل النزاع فهذا تلخيص محل

مذهب السادة الحنفية في المسألة فارجع الى عرضه على النقول السابقة في مذهب المعتزلة (فاقول) اما اذا عرضت مذهب ابي منصور وعامة مشائخ سرقند على النقل الاول في مذهب المعتزلة فتجد الفرق بينهما من وجوه (الاول) ان الموجب والحاكم عندهم هو الله تعالى وذلك لان حاصل ما سبق نقله عنهم هو ان العقل اذ ادرك صفة الحنن والقبح في فعل تبع ذلك ادراكه الحكم التكليفي لله تعالى في ذلك الفعل فحظ العقل عندهم ادراك الحكم التكليفي لله لا انه الحاكم وعند المعتزلة انه الحاكم (الثاني) ان العقل ونظرة آلة للبيان وسبب عادي عندهم لا مولد كما عند المعتزلة (الثالث) مدخلية العقل في الاحكام عندهم على انه يدرك ليست مطلقا بل في اشياء معدودة تقدم عدها. وعند المعتزلة مدخلية العقل في الاحكام على انه حاكم مطلقا والى ما ذكرناه من الفرق بين الفريقين اشار المحقق الفري في فصول ابدانغ حيث قال الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة من وجوه ان الموجب والحاكم هو الله تعالى وان العقل ونظرة آلة للبيان وسبب عادي لا مولد وان مدخله ليس مطلقا اه وقد اشار الى بعض ذلك المحقق الازهري في حواشيه على مرآة الوصول حيث قال (حاصل) مذهبنا معاصر الحنفية التوسط فان المعتزلة افراطوا في جعل العقل حاكما حتى اوجبوا الايمان على الصبي العاقل واهل الفترة والاشاعرة افراطوا في تعطيل العقل واصداره حتى ابطالوا ايمان الصبي العاقل وتوسط اصحابنا وقالوا ان للعقل مدخلا في معرفة محسن بعض الاشياء وقبحها قبل وروى بالشرع وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعالى اه واما اذا عرضت مذهب ابي بخارى على النقل الاول في مذهب المعتزلة فتجد الفرق بينهما وبين مذهب مشائخ سرقند منهم من وجوه الاول ان الموجب والحاكم هو الله عندهم ولا حظ للعقل في شيء حتى في ادراك الحكم التكليفي لله تعالى كما يقوله الفريق السابق منهم فضلا عن كونه حاكما كما هو قول المعتزلة الثاني ان العقل عندهم لا دخل له في الاحكام التكليفية لا بالآلية ولا بالسيبى كما هو قول الفريق الاول منهم ولا بالتولد كما هو قول المعتزلة (الثالث) عدم مدخلية العقل عندهم في سائر الاحكام لا انه في بعضها له دخل بادراك الحكم التكليفي وفي بعضها

النزاع وكذلك يدرك العقل ان العلم كمال وان الجهل نقص وان لم يبعث الله الرسل كما يدرك ان خمسة في خمسة بخمسة وعشرين وجميع الاحكام العقلية من الحسايات والهندسيات وكذلك الامور العادية كالطبيات وغيرها لا يتوقف دركها على الشرائع وكذلك الامور الالهية فيما يجب الله تعالى او يستحيل عليه او يجوز في

لا كما هو رأي الفريق الاول ولا ان له دخلا في انشاء الحكم في الجميع كما هو قول المعتزلة على هذا النقل واما اذا عرضت مذهب ابي منصور وعامة مشائخ سمرقند على النقل الثاني في مذهب المعتزلة فتجد الفرق بينهما من وجهين هما الثاني والثالث فيما تقدم ويتفقان في ان العقل غير حاكم بل مدرك للحكم التكليفي واما اذا عرضت مذهب ائمة بخارى على النقل الثاني في مذهب المعتزلة فتجد الفرق بينهما مع مذهب السمرقنديين منهج من ثلاثة اوجه تظهر من سابق الكلام واما اذا عرضت مذهب مشائخ سمرقند على النقل الثالث في مذهب المعتزلة فتجد الفرق بينهما من جهة ان العقل عند مشائخ سمرقند يتفرع على ادراكه صفة الحسن او القبح في فعل ادراكه حكم الله التكليفي وعند المعتزلة يتفرع على ادراكه صفة الحسن او القبح في الفعل ايجاب مقتضاها على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما اذا عرضت مذهب مشائخ بخارى على هذا النقل في مذهب المعتزلة فتجد الفرق بينهما متضحا للعيان لا يحتاج الى بيان (ومما) يختلف فيه المشائخ الحنفية من الفريقين زيادة على ما سبق بيانه مع المعتزلة التفاريع الشيعية التي فرعا المعتزلة على هاته المسالة كاستحالة تكليف ما لا يطاق عقلا اعني الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين ووجوب رعاية الصلاح والاصلاح والرزق واثابة المطيع وعقاب العاصي ان مات بلا توبة والعرض عن ايلام الاطفال والبهائم وقالوا بذلك بناء على ان مقابلاتها لكونها خلاف الحكمة توجب نقضا يتعالى الله عنه والحنفية قاطبة لم يقولوا بآبائه التفاريع ما عدى تكليف ما لا يطاق فوافقهم عليه كما صرح بذلك انكمال ابن الهمام وراوا التكليف به فيه خلاف الحكمة الموجب للنقص وبما ذكرنا سابقا من الخلاف بين الفريقين من جهة التفريع صرح المحقق العلامة ناشر لواء المذهب النعماني . شيخ الاسلام ابو عبد الله الشيخ سيدي محمد بيرم الثاني . في شرحه على شرح الشيخ قاسم على المنار حيث قال ونفس مسالة الحسنى والقبح لولا ما فرعه المعتزلة عليها لا تبديع فيهما اذ قصارى امرها على تقدير ان لا تتم الادلة التي اقاموا عليها ان تكون خطأ انما التبديع في قروعا وحيث انكر الحنفية تلك الفروع وتبرأوا منها فلا غضاة عليهم في القول بها فلا يتورك عليهم

افعله يكفي فيها العقل واما وقوع احد طرفي الجائز على الله تعالى فلا يستقل العقل به ولا يتوقف كله على الضرائع بل قد يكفي فيه الحواس الحس او احداها كما ندرك ان الله تعالى خلق الرائحة في المسك واللون في النلح والصوت في الجنين والحشونة في القنفذ او

بانهم قائلون بالتحسين والتقيح . موافقون للمعتزلة في مذهبهم القبيح . الاجاهل .
او حسود متجاهل . نعوذ بالله من حسد يسد باب الانصاف . ويصد عن جميل
الاصناف اه كلامه (هذا) غاية ما تفضل به واهب العطفة . مما قصدنا جلبه في
هاته المقدمة من الامور الثلاثة التي هي بذكرها في صدر هذا المبحث حرية .
والله يلمنا الصواب في هاته القضية وكل قضية . وقد ان ان ثنتي عنان القلم
الى ذكر المقصد الاول في تحرير مذهب السادة الاشعرية . وذكرا دلتم المرضية .
فنتقول

المقصد الاول في ذكر ادلة الاشعرية

(اعلم) ان الخوض في هذا المقصد ينبني على تقديم تحرير . يكون بابا
للوصول لما حذرناه فيه . للناقد البصير . وحاصله انك اذا تأملت جليا في ثالث
الامور التي اشتملت عليها المقدمه من النقول في مذهب المعتزلة ظهر لك من
بعض النقول ان المعتزلة في مسالة التحسين . بنوا قولهم على اساس واحد غير
متين وهو اثبات الحسن والقبح الذاتي الذي سيتبين لك سقوطهما بالبداهة من
غير نظر وتخمين . ومن بعضها انهم بنوا قولهم في المسالة على اساسين يتضح
هدمها لمن امعن النظر وتصفح . هما كون الافعال حسنها وقبحها لذواتها ووجوب
رعاية الصلاح والاصلاح . فاذا ادركت عقولهم حسن الاحسان للمحسن قالوا
بوجوبه لقياس موءلف من مقدمتين نظمه هذا الفعل اعني الاحسان للمحسن
حسن لذاته وكل ما كان كذلك فيجب على الله فعله لوجوب رعاية المصالح
فيتتج هذا الفعل يجب على الله فعله فالمقدمة الصغرى مبنية على اثبات الحسن
الذاتي والكبرى مبنية على وجوب رعاية الصلاح واذا تقرر لك هذا فمن
العلماء من جنح الى هدم اساس الاول مقتصر على اما لكونه ممن يرى بناء
قولهم في المسالة عليه منفردا او لكونه ممن يرى بناء المسالة عندهم على
اساسين لاكن لما كان هو اساس صغرى القياس الذي يستندون اليه في كل
فعل بهدمه تنهدم الصغرى فيهدم القياس وعلى الاقتصار على هدم هذا
الاساس درج غير واحد كالشيخ ابن الحاجب وغيره من المحققين ومن العلماء
ممن يرى بناء مسالة التحسين على اساسين من اقتصر على هدم اساس الكبرى

بقرائن الاحوال كنجس الجمل
ووجع الوجع وغير ذلك واما
الثواب والعقاب العاجل في الدنيا
او الاجل في الآخرة واحوال القيامة
او الاحكام الشرعية فان هذا ونحوه
لا يعلم عندنا الا بالرسائل الربانية
وعندهم تدرك الاحكام والثواب
والعقاب وكثير من احوال القيامة
بالعقل فانهم يوجبون بالعقل خلود
الكافر وصاحب الكبيرة في النار

وعلى هذا الطريق سلك جماعة منهم الشهاب المنص رحمة الله تعالى واذا اجتحت
 خبرا بهذا التحرير فنبداح بذكر ادلة السادة الاشعرية على هدم اساس الاول
 واقول (اعلم) ان ادلة الاشعرية على هدم هذا الاساس قد انقسمت الى
 فسمين منها ما ذكروه حجة على بعض فرق المعتزلة وهم ما عدى الجبائية ومنها
 ما ذكروه حجة على سائر الفرق (فاما) ادلتهم الناهضة على ما عدى الجبائية
 فذكر الشيخ ابن الحاجب منها دليلين للاصحاب محكمين في النسج والنسا
 كما يرشدك لذلك اصطلاحه فيما يعبر عنه بلنا . ثم ذكر بعدهما دليلين غير مرتضى
 لهما لما فيها من العلل . كما يرشد لذلك اصطلاحه فيما يعبر عنه باستدل . ولتقتصر
 على ذكر الدليلين اللذين لا يتطرق الطعن الى ما احتما السلية ولا يعترى هدم
 لمبا فيها القويمه (الدليل الاول) قال العضد في شرح المختصر الحاجبي لنا
 لو كان ذاتيا لما اختلف بان يكون فعل واحد حسنا تارة وقيحا اخرى واللازم
 باطل (اما) الملازمة فلانه لو اختلف لزم انفكاك ما هو ذاتي للشيء عنه وانه
 محال واما بطلان اللازم فلان الكذب قبيح وقد يحسن فانه يجب اذا كان فيه
 عصية نبي من ظالم او انقاذ بريء ممن يزيد سفك سمه وكذلك القتل والضرب
 وغيرها من الافعال مما يجب تارة ويحرم اخرى اه قال السيد السند في
 حواشيه قوله لو كان ذاتيا اي مستندا الى ذات الفعل او صفة لازمة لها فان
 البرهان ينتهض على القبيلتين كما سيشير اليه الشارح اه وقال في شرح
 المواقف بعد ان شرح هذا الدليل في كلام المؤلف عضد الدين لا يقال
 الحسن والواجب هو العصمة والانقاذ وقد يحصلان بغير الكذب اذ يمكن ان
 يتاتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى آخر بطريق
 التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمة قيل ان في
 المعارض لمدوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان
 به قبيحا لاحسنا لانا نقول قد يضيق السائل عليه في السوءال بحيث لا يمكنه
 عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد
 بالكلية او على قصد اي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من
 الاخبار ولا يكون شيء منها كاذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقصد فيه من

وخلود المؤمن ووجوب دخوله الجنة
 وغير ذلك مما هو عندهم من باب
 العدل وفروع الحسن والقبح وتحن
 عندنا هذه الامور كلها يجوز على
 الله تركها وفضلها ولا نعلم وقوعها
 وعدم وقوعها الا بالشرائع فالتبيح
 يتعدنا ما نهى الله تعالى عنه والحسن

الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا وإذا حسن الكذب هنا قبح الصدق لانه
إحاطة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق أيضا ذاتيا فكذا الحال في
سائر الافعال اهـ (الدليل الثاني) وعبر عنه الشيخ ابن الحاجب في مختصره
بقوله ولنا أيضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان في صدق من قال لا كذبن
غدا وكذبه اهـ وتردد الشارحون في تقرير هذا الدليل بناء على اختلافهم فيما
تحمل عليه هاته العبارة فحملها اكثرهم على ان المراد اجتماع الحسن والقبح
الذي هو الاحسن في الكلام الغدي وعلى هذا فيكون تقرير الدليل هكذا
لو كان الحسن والقبح ذاتيا لاجتمع النقيضان وباللزام باطل بيان الملازمة
انه اذا قال قائل لا كذبن غدا ولم يتكلم في الغد الا بكلام واحد فهذا الكلام
اما ان يكون صادقا او كاذبا وعلى التقديرين يلزم اجتماع الحسن والقبح
فيه اما اذا كان صادقا فلانه من حيث كونه صادقا يكون حسنا ومن حيث
كونه مستلزما لكذب الكلام الامسي يكون قبيحا لان الكذب قبيح
ومستلزم القبيح قبيح واما اذا كان كاذبا فلانه من حيث كونه كاذبا يكون
قبيحا ومن حيث كونه مستلزما صدق الكلام الامسي يكون حسنا لان الصدق
حسن ومستلزم الحسن حسن واما بطلان اللازم فواضح وحملها الشارح المحقق
عبد الدين محل اجتماع الحسن والقبح في قوله لا كذبن غدا لا في الكلام
الغدي قال المحقق الابري وهذا الحمل هو الاقرب وذلك لانه هو المنبادر
الى الفهم من كلام الشيخ ابن الحاجب ولانه يمكن منع كون المستلزم للحسن
حسنا ومستلزم القبح قبيحا ولانه لا يحوج الى اضرار وهو انه قال في الغد
كلاما اهـ وعلى هذا الحمل فيكون تقرير الدليل هكذا لو كان الحسن والقبح
ذاتيا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل بيان الملازمة هو ان قوله لا كذبن
غدا ان كان صادقا وصدقه وفوع متعلقة اذ لانني بمطابقته للواقع الا هذا
ووفوع متعلقه حصول الكذب في كلام آخر ينتج ان صدقه حصول الكذب
في آخر فهذا الكلام من حيث صدقه يكون حسنا ومن حيث ان صدقه
حصول الكذب في آخر يكون قبيحا فتجتمع في كونه صادقا الحسن والقبح
الذاتيان وبهذا يظهر بيان اجتماعهما اذا كان كاذبا اهـ وقرر الغضد في المواقف

مالم ينه الله تعالى عنه وعند المعتزلة
القبيح هو المشتمل على صفة لاجلها
يستحق فاعلها الذم والحسن ما ليس
كذلك ومقصودهم بالصفة
المفسدة ومقصودنا ومقصودهم بقولنا
وقولهم في الحسن ما ليس كذلك

هذا الدليل على غير الوجه الذي قرره هنا بل قرره على ما ذكره الأمامي في ابكار الابكار فقال اذا قال لا كذبن غدا فكذبه في الغد ان كان حسنا لم يكن قبح الكذب ذاتيا له وان كان قبيحا كان تركه حسنا واللازم باطل لانه مستلزم لكذب كلامه الامسي القبيح ومستلزم القبيح قبيح ويقرب من هذا ما ذكره في الاحكام وهو انه اذا قال لا كذبن غدا ان كان الحسن منه هو الكذب في الغد لم يكن قبح الكذب ذاتيا وان كان هو الصدق فهو ممتنع لانه مستلزم لكذب الخبر الاول ومستلزم القبيح قبيح (فان قلت) لما اذا سلم عضد الدين هذا الدليل للشيخ ابن الحاجب في شرحه وذكره في المواقف في سلك المسالك الضعيفة للاصحاب وردة بقوله قلنا لا نسلم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع الخ (قلت) وجه ذلك ان قائله الذي نقله في المواقف عنه نصبه دليلا على سائر فرق المعتزلة مع انه غير تام على الجبائية فلماذا رده والى هذا يشير الرد السابق وبه صرح السيد في شرحه حيث قال فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها اه واما الشيخ ابن الحاجب لما نصبه على بعض فرق المعتزلة وهم ماعدى الجبائية كما هو صريح كلامه حيث خصص الجبائية بالرد وتماهه على ماعدى الجبائية مما لا يشك فيه سلمه العضد ولم يتعقبه هذا وقد الم بالسابق من التقريرين . كلام العلامة سعد الدين . فيما قرره في المقاصد وعلى ما سبق من التحرير زاد . واجاد فيما حرره وافاد . فنورد كلامه في هذا المقصد ليحصل به ان شاء الله المراد . ونصه الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لا كذبن غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنة ولاستلزامه الكذب في الغد فبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنة وقد يقرر اجتماع المتنافيين في اخباره الغدي كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبني الاستلزام على انحصار الاخبار الغدي في هذا الواحد وقد تقرر

والاكفاء بمطلق هذا السلب امران احدهما ان تكون الافعال الالهية حسنة لصدق عدم النهي عليها ويندرج ايضا فعل الساهي والغافل وافعال البهائم ولو قلنا الحسن هو المأمور به لم تندرج الافعال الالهية

بانه اما صادق واما كاذب وايا ما كان يلزم اجتماع الحسن والتبجح فيه ومبني الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن او قبيح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والتبجح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلازم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي اتكلم به الان ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في هورة كلام غدي وامسي فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق اولا شيء مما اتكلم به غدا بصادق خارجية ثم تقتصر في الغد على قولك ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل واحد من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقها وبالعكس وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء . ولهذا سيتها مغلطة الحذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل . وهوان الصدق والكذب كما يكون خالا للحكم اي للنسبة الايجابية والسلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرنا حالين لحكم واحدا وحكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبرنا احدهما حالا للحكم والاخر حكما لاختلاف المرجح اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتها صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة فاما اذا فرضناها كاذبه لم يلزم الا صدق تقيضا وهو هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال النسبة الايجابية التي هي حكم التقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين بحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها وح فعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها لكن الضواب عندي في هاته القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال اه بقي في المقام توجيه عدم نهوض الدليلين السابقين على الجبائية وبيان ذلك ان الحسن والتبجح اذا كان

لعدم الامر فيها وثانيهما ان ينطبق على قوله تعالى « ليجزيهم الله احسن ما عملوا » مفهومه ان الله تعالى لا يجازيم على الحسن وهو كذلك اذا فرسنا الحسن بما ليس منها عنه كان ادنى رتبة الاباحة واعلى رتبة المطلوب فيكون المباح الحسن والمطلوب الاحسن والجزء

بوجوه واعتبارات عقلية مختلفة كما تقوله الجبائية فيندفع الدليل الاول عليهم
لجواز الاختلاف ح بحسب اختلاف الوجوه انما لا يجوز ذلك اذا استند الى
الذات او الى الصفة اللازمة وكذا يندفع الدليل الثاني لجواز الاجتماع بين
الحسن والقبح بحسب الاعتبارات المختلفة ولا يجوز ذلك على تقدير الاستناد
الى الذات وهو ظاهر ولا على تقدير الاستناد الى الصفة اللازمة لاستنادها الى
الذات فترجع الى الاول وخذش السيد السند في حواشي الحواشي العضية في
اندفاع الدليل الثاني على الجبائية فقال اندفاع الدليل الاول على الجبائية في
غاية الظهور واما اندفاع الدليل الثاني ففيه بحث لان المتصف بالحسن والقبح
اذا كان ذات الفعل فلا يجوز اتصافه بهما معا في حالة واحدة وان كان انتصف
هو الفعل ماخوذاً مع جهة وماخوذاً مع اخرى فيختلف المحل فنقول يجري مثله
في الصفة اللازمة لانه ماخوذ مع احدهما تحيزه مع الاخرى فلا يكون الدليل
الثاني وارداً على القائل بالصفة اللازمة اه (واما الادلة الناهضة على سائر فرق
المعتزلة) فهي من العقل والنقل فاما من العقل فذكروا له اوجها (احدها) لو
كان حسن الفعل او قبحه لامر غير الطلب من الشارع بالامر والنهي حاصل في
الفعل سواء كان ذلك الامر ذات الفعل او صفة له حقيقية او اعتبارية لم يكن
تعلق الطلب بالفعل لذات الطلب لتوقف التعلق ح على امر زائد على الطلب هو
منشا الحسن والقبح واللازم باطل اما الملازمة لتوقف تعلقه ح على امر زائد وما
هو للشيء بالذات لا يتوقف على امر زائد واما بطلان اللازم فلانا نعلم
بالضرورة ان الطلب صفة ذات اضافة تستلزم مطلوبا عقلا ولا تعقل حقيقة الا
متعلقا بمطلوب (ثانيهما) لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفة لم يكن الباري
تعلى مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع بيان اللزوم ان الافعال تكون ح
غير متساوية في انفسها بالنسبة الى الاحكام فاذا كان الفعل فيه احد الحكمين
راجحا فالحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيكون قبيحا فلا يجوز عليه
فيكون الحكم بالراجح متعينا عليه وانه ينفي الاختبار وعلى هذا الوجه والذي
قبله من الاوجه العقلية قد اقتصر الشيخ ابن الحاجب في مختصره الاصولي وذكر
المحقق الفهري اوجها غير ما ذكر فقال واعتمد الاصحاب في الرد على جميع

انما يقع في المطلوب فالجزء انما
هو في الاحسن لا في الحسن فقد
عملنا بالاية مفهوما ومنطوقا . ثم
المدرک عند المعتزلة في هذه المسألة
ان الله تعالى حكيم فيستجبل عايه
تعالى اعمال المفسد لا يجرمها
واعمال المصالح فلا يامر بها

المعتزلة مسالك وذكرها اربعة فاذا ذكرها بانها على ما سبق واقول (ثالثها) المناقضة المذهبية فانهم حسنوا اللازم اذا اشتمل على مصلحة راجحة ولم يحسنوا الكذب وان اشتمل على نجاة نبي (رابعها) المناقضة العادية فقالوا لهم قد ادعيتم ان بعض الافعال يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل وحكم العقل الضروري لا يختلف فيه العقلاء عادة ونحن جمع كثير نخالفكم واذا بطل الضروري بطل النظري المرتب عليه (خامسها) المناقضة العقلية فان القتل الذي سبقته جناية توجيهه كالقتل ابتداء في الصورة والصفات بدليل ان القابل عن المستند فيهما لا يفرق بينهما وقد حكمتم بقبح احدهما وحسن الاخر وحكم المثليين وجوب اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع (سادسها) البرهان القاطع وهو ان الحكم بذلك حكم ووقوعه جائز وهو غيب عن العقل لا جريان له في ذلك بل حق العقل في المجائز الحكم بجوازه اما وقوعه فلا يعرف الا بحس او وجدان اوعادة او اخبار صدق اه واما من النقل فاستدلوا بقوله تعالى وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا ولو كان الاحكام مدركها العقل لزم خلاف ذلك وهو التعذيب قبل البعثة لتحقق الوجوب وانخرم اي ترك الواجب وهما يستلزمان انتعذيب عندهم لمنعم العفو فهذا الدليل الزامي لهم هكذا قرر هذا الدليل العضد في شرح المختصر الاصولي وفي ذات الكمالين (١) في تقرير هذا الدليل ما نصه ووجه الاستدلال بالاية انه نفى العذاب مطلقا في الدنيا والاخرة وذلك النفي لازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم ولا يصح ان يستثبت المخالف بحمل العذاب في الاية على عذاب الدنيا لان ذلك خلاف مقتضى اطلاق لفظ العذاب فتخصيصه به تخصيص بلا موجب يقتضي التخصيص بل قد ورد اسمع دالا على ارادة عذاب الاخرة من الاطلاق وذلك انه سبحانه في شان الكفرة قال فلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم يا تكم نذير وفي آية اخرى الم يا تكم برسلكم فان الايتين ونحوهما ترشد الى ان الامر الذي قامت به الحجة عليهم واستحقوا عذاب الاخرة بعضيا منهم بعد ارسال الرسل لادراك عقولهم اه

(١) هي سائرة وسميت بذلك لان مؤلفها الكمال ابن الهمام وشارحها تلميذه

الكمال ابن ابي شريف رحمهما الله اه نأشره

فكذلك كل ما هو ثابت بعد الشرع هو ثابت قبله اذ لو لم يثبت قبله لوقع اهمال المفسد والمصالح فالعقل عندهم ادرك ان الله تعالى حكم بتحريم المفسد وايجاب المصالح لا ان العقل هو الموجب والمحرم بل الموجب والمحرم هو الله تعالى لكن ذلك عندهم يجب له لذاته لكونه

وقال الشهاب المصبي رحمه الله تعالى الاستدلال بالاية لا يتم الا بمقدمتين وذلك
لانه لا يلزم من نفي التعذيب نفي التكليف لاحتمال ان يكون المكلف
اطاع فلا تعذيب ح مع ان التكليف واقع او يكون عصي غير ان العذاب
قد تاخر الى بعد البعثة كما تاخر عن بعد البعثة الى يوم القيامة فلا بد حينئذ من
مقدمتين وهما لو كلفوا قبل البعثة لتركوا عملا بالغالب فان الغالب على العالم
العصيان ولو تركوا لعوقبوا عملا بالاهل لان الاهل ترتب المسبب على سببه
والعصيان سبب العقوبة فتبين لك من هذا العذاب لازم التكليف ولازم
اللازم لازم فانتفاء اللازم الاخير يقتضي انتفاء الملزوم الاول قال المحقق
الاصفهانى في شرح المحصول واعلم ان الاستدلال بالاية يتم اذا كان مقصودنا
تحصيل غلبة الظن في المسألة فان كانت علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية
ثم اورد ان المراد من الرسول في الاية العقل سلطنا لاكن الاية دلت على نفي
تعذيب المباشرة ولا يلزم منه مطلق التعذيب سلطنا لاكن ليس في الاية دلالة
على نفي التعذيب قبل البعثة عن كل الذنوب سلطنا لاكن لا يلزم عن نفي
المواخذة قبل البعثة انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط المواخذة بالمغفرة ثم اجاب عن
الاول بان حقيقة الرسول النبي المرسل والاهل في الكلام هو الحقيقة وعن
الثانى بان من شان العظيم القدر التعبير عن التعذيب مطلقا بنفي المباشرة وعن
الثالث ان تقدير الكلام وما كنا معذيين احدا ويلزم من ذلك انتفاء تعذيب
كل واحد من الناس قبل البعثة وذلك هو المطلوب لان الخضم لا يقول به وعن
الرابع ان الاية تدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة وانتفاء التعذيب قبل البعثة
ظاهرا يدل على عدم الوجوب قبل البعثة فمن ادعى ان الوجوب ثابت وقد
وقع التجاوز عن الذنب بالمغفرة فعليه البيان اه كلامه واستضعف الامام الرازى
الاستدلال بالاية في هذا المقام في تفسيره بانه لو لم يثبت الوجوب العقلي
لم يثبت الوجوب الشرعي البتة وهذا باطل فذاك باطل قال بيان الملازمة من
وجوه احدها انه اذا جاء المشرع وادعى كونه نبيا من عند الله تعالى واطهر
المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته اولا يجب فان
لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وان وجب فاما ان يجب بالعقل او بالشرع

حكيميا كما يجب له لذاته كونه عليا
ونحن نقول معنى كونه تعالى
حكيميا كونه تعالى متصفا بصفات
الكمال من العلم العام التعلق والقدرة
العامه التاثير والارادة النافذة ونحو
ذلك من صفاته تعالى لا بمعنى انه
تعالى يراعي المصالح والمفاسد بل
له تعالى ان يضل الخلق اجمعين
وان يهديهم اجمعين وان

فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي وان وجب بالشرع فهو باطل لان ذلك الشرع اما ان يكون هو ذلك المدعي او غيره والاول باطل لانه يرجع حاصل الكلام الى ان ذلك الرجل يقول الدليل على انه يجب قبول قولي اني افول يجب قبول قولي وهذا اثبات للشيء بنفسه وان كان ذلك الشارع غيره كان الكلام فيه كما في الاول ولزم اما الدور او التسلسل وهما محالان وثانيهما ان الشرع اذا جاء واوجب بعض الافعال وحرم بعضها فلا معنى للايجاب والتحريم الا ان يقول لو تركت كذا او فعلت كذا لما قبلك فقول اما ان يجب عليه الاحتراز عن العقاب اولا يجب فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتة وهذا باطل فذاك باطل وان وجب عليه الاحتراز عن العقاب فاما ان يجب بالعقل او بالسمع فان وجب بالعقل فهو المقصود وان وجب بالسمع لم يتقرر معنى هذا الواجب الا بسبب ترتيب العقاب عليه وح يعود التقسيم الاول ويلزم التسلسل وهو محال وثالثها ان مذهب اهل السنة انه يجوز من الله تعالى ان يعفو عن العقاب على ترك الواجب واذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب فلم يبق الا ان يقال ان ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا الخوف حاصل بمحض العقل فثبت ان ماهية الوجوب انما تحصل بسبب هذا الخوف وثبت ان هذا الخوف حاصل بمجرد العقل فلزم ان يقال الوجوب حاصل بمحض العقل فان قالوا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الخوف دون الذم قلنا انه تعالى اذا عفا فقد سقط الذم فعلى هذا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل فثبت بهذه الوجوه ان الوجوب العقلي لا يمكن دفعه واذا ثبت هذا فنقول في الاية قولان الاول ان تجري الاية على ظاهرها ونقول العقل هو رسول الله الى الخلق بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة احد من الانبياء فالعقل هو الرسول الاصلي فكان معنى الاية وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل الثاني ان نخصص عموم الاية فنقول المراد وما كنا معذبين في الاعمال التي لا سبيل الى معرفة وجوبها الا بالشرع الا بعد مجيء الشرع وتخصيص العموم وان كان عدولا

يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم بما يريد فكل نعمة منه فضل وكل نعمة منه عدل والحلائق دائرون بين فضله وعدله فنحن لا يثبت حكم قبل الشرع ولا يجب شكر النعم الا بالشرع وعندهم ذلك كله عقلي بالتفسير الذي تقدم من ادراك العقل لا من حكمه والحاكم هو الله تعالى في الجميع ولما كانت هذه قاعدتهم قالوا في الكذب الضار ان فيه مدرك

عن الظاهر إلا انه يجب المصير اليه عند قيام الدلائل. وقد بينا قيام الدلائل
 الثلاث على ان لو نفينا الوجوب العقلي لزمنا نفي الوجوب الشرعي والله
 اعلم واعلم ان الذي نرتضيه ونذهب اليه ان مجرد العقل سبب في ان يجب
 علينا فعل ما ينتفع به وترك ما يتضرر به اما مجرد العقل لا يدل على انه يجب
 على الله تعالى شيء وذلك لانا مجبولون على طلب النفع والاحتراز عن
 الضرر فلا جرم كان العقل وحده كافيا في الوجوب في حقنا والله تعالى منزّه
 عن طلب النفع والهرب من الضرر فامتنع ان يحكم العقل عليه بوجوب فعل
 او ترك فعل والله اعلم اه كلامه بنصه (واما هدم الاساس الثاني) وهو
 الذي بنيت عليه الكبرى وهو ابطال مراعاة المصالح فقد اعتمد الشهاب المص
 رحمه الله في شرح المحصول بعدما بين ضعف طرق بعض الاصحاب في الرد
 عليهم على ابطال وجوب مراعاة المصالح على الله عقلا واذا بطل ذلك بطل
 الحسن والقبح العقليان ونص كلامه بل اقول في ابطال الحسن والقبح رعاية
 المصالح غير واجبة على الله تعالى عقلا فالحسن والقبح العقليان باطلان بيان
 الاول ان الله خلق العالم في وقت معين مع امكان خلقه فيما قبله بمائة الف
 سنة وبعده بمائة الف سنة ضرورة استواء ايجاده بالنسبة الى الازمنة المتخلية
 والله تعالى عالم بما يترتب في خلق العالم من المصالح فتاخيرها يقتضي عدم
 رعاية حصول المصالح لان الله تركها في مائة الف سنة لم يحصلها فيها بل فأت
 في تلك المدة فلا تكون رعاية المصالح واجبة في حق الله تعالى او تقول خلق
 العالم اما ان يكون لمصلحة او لا يكون فان كان لزم تفويت المصالح وان لم
 يكن كان خلقه عريا عن المصالح فالله تعالى لا يجب ان يكون تصرفه ملزوما
 للمصالح ولا تكون رعايتها واجبة واذا تقرر عدم وجوب رعاية المصالح فلا
 يجب في العقل ان الله تعالى يربط احكامه بها بل يجوز ذلك وتقيضه فتبطل
 قاعدة الحسن والقبح قطعا فان وجوب ربط الاحكام بالمصالح والمفاسد عقلا
 هو عين الحسن والقبح العقليين وغلط من فسره بالعقاب او الدم او غير ذلك
 فان المثوبات والعقوبات فرع ربط الاحكام بالمفاسد والمصالح اذا العقوبات فرع
 العصيان والعصيان فرع الاحكام فافهم هذا الموضع فاكثر الجماعة كامام

بالضرورة اذ كونه كذبا جهة قبح
 وكونه ضررا جهة قبح والصدق
 النافع حسن بالضرورة لان كونه
 صدقا جهة حسن وكونه نفعاً جهة
 حسن فلا مدخل للنظر ههنا بل
 الصدق الضار مجال النظر لاحتمال
 ان ترجح مصلحة الصدق على منسدة
 الضرر فيقضي بالحسن او بالعكس
 فيقضي بالقبح او يستويان فيجب
 التوقف وكذلك الكذب النافع
 ينقسم الى الاقسام الثلاثة فالكذب

الحرمين في البرهان وغيره اعتمد على ان الحسن والقبح يرجع الى تصرف
الله تعالى في امر مغيب عنا من الثواب والعقاب لا مدخل له في المفاصد
والمصالح المتعلقة بنا وليس كذلك بل هم يقولون انما ترتب ذلك للمفاصد
والمصالح وذلك ليس عبثا عندهم لانه معلوم عندهم بالعقل وجوبه من جهة
ابهم اذا علموا ان الفعل مشتمل على مفسدة خالصة او راجحة علموا ان الله اناط
بها المنع ولفاعلها العقوبة كل ذلك معلوم عندهم بالعقل فتسقط كلمات الجماعة
في الرد عليهم وظهر ان ما ذكرته برهان على ابطال قولهم وهو من قول
الشافعي رضي الله عنه اذا سلم القدرية العلم خصموا اي خصموا في جميع هذه
المسائل وكذلك هذه الحجة ما نشأت الا عن كون الله تعالى عالما بما في
العالم من المصالح او المحكم ومع ذلك اخر خلقه آلافا من السنين اه كلامه
هذا آخر ما قصدنا جلبه في هذا المقصد من لطيف المعاني . المحكمة لمباني .
فتشني عنان القصد الى ذكر المقصد الثاني فاقول (المقصد الثاني) في ذكر
شبهة المعترلة وردھا من طريق الاصحاب (اعلم) ان جملة الشبه المذكورة لهم
في شرح المختصر العضدي اربعة مقتصر عليها وتقول (الشبهة الاولى) قالوا
حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم بالضرورة
من غير نظر الى شرع او عرف او غيرهما من عادة او مصلحة او مفسدة او
اخلاق تابعة لامزجة ولذلك اتفق العقلاء عليه من غير اختلاف مع اختلاف
شرعهم وعرفهم وغرضهم وعاداتهم وقال به من لم يتشرع فدل على انه ذاتي
وتلخيص الدليل ان يقال انما اذا نظرنا الى الصدق النافع من حيث هو
تابع ونسبنا الحسن اليه وقطعنا النظر عن جميع ما عدها حكم العقل بانه حسن
حكما ضروريا لا توقف فيه فلو لم يكن الحسن به في ذاته بل كان مستقادا
من الشرع او غيره لم يحكم بذلك لتوقفه ح على ملاحظة ما استند اليه حسنه
وكذا الحال في قبح الكذب الضار واذا ثبت كونها عقليين في هذه الافعال
ثبت فيم عداها اذ لا قائل بالفصل (والجواب) قال السيد تلخيصه منع كونه
معلوما بالضرورة مع قطع النظر عن المذكورات بل هو معلوم باحدهما او
الجواب بمنع الضرورة اي لانسلم ان العقل مع قطع النظر عن الامور

من العظيم اقبح منه من الحقير وفي
الشيء الحقير اقبح منه في حفظ
المال الحطير او النفس المؤمنة الزكية
فلا بد من النظر في كل صورة حتى
يقضى بحسنها او بقبحها او يتوقف
فيها وقد يتعذر النظر كآخر يوم
من رمضان لا يقدر العقل ان يدرك
فرقا بينه وبين اول يوم من شوال
بل الشرائع عندهم اذا وردت
عرفتهم انه كان فيه مصالحة وفي

المذكورة يحكم بالحسن والقبح بالمعنى الذي وقع النزاع بل بغير ذلك المعنى اه
وهذا هو معنى جواب المص رحمه الله عن هذا الدليل حيث قال قلنا محل
الضرورة مورد الطباع وليس محل النزاع اه (الشبهة الثانية) قالوا اذا استوى
الصدق والكذب في جميع المقاعد مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحا
للصدق من الاعتقادات والشرائع والاحوال المستدعية للميل اليه والبرهان
الدال على حسنه اثر العقل الصدق ولولا ان حسنه ثابت له في ذاته ومعلوم
بالضرورة لما كان كذلك (والجواب) عن ذلك ان يقال لا استواء بين الصدق
والكذب في نفس الامر من جميع الوجوه لان لكل واحد منهما لوازم منافيه
لللوازم الاخر اقلها المطابقة والا مطابقة فاذا تقدير تساويهما من جميع الوجوه
تقدير امر مستحيل فيتوجه منع التقدير فيمتنع اثار الصدق على ذلك التقدير
وان كان مما يوءثر في الواقع وانما يستبعد منع اثار الصدق على ذلك
التقدير لانه لا يلزم من فرض التساوي بينهما وقوعه في نفس الامر بها هنا
شيان نفس التقدير وهو امر واقع لا استحالة فيه ووقوع المقدر وهو انستحيل
ومنع الاثار انما هو على الثاني لا الاول وليس بمستبعد في نفسه لجواز
استلزام المحال للمحال وانما يستبعده الذهن لانه يتبادر الى الجزم بايثار
الصدق مع وجود التقدير فيغلط ويظن انه جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق
بين الجزمين الحاصل والمظنون او بين نفس التقدير ووقوع المقدر غير خفي
ولو سلم ذلك اي كون الحسن والقبح للفعل في ذاته في حقنا بما ذكرتم من
الدليل فلا يلزم ذلك في حق الله تعالى وكلامنا فيه لان البحث عن الحسنه
والقبح بالاضافة الى اجكام الله سبحانه لعدم جريانه في حقه تعالى ولا يمكن
القياس لانا نقطع بالفرق اجماعا لا يقال اذا سلم ان الحسن ذاتي للفعل وما
يستند الى ذات الشيء لا يختلف اصلا فيلزم ثبوته في حقه تعالى ايضا لانا
نقول ما ذكرتم انما يدل على كون الصدق حسنا قائما بذاته واما انه مقتضى
ذاته وانه من حيث هي فلا وح جاز الاختلاف بالمقايسة هذا ايضا ما اثار
اليه عضد الدين في الجواب عن هاته الشبهة حسبما حققه السيد السند في حواشيه
(الشبهة الثالثة) قالوا لو كان شرعيا لزم الجرام الرسل اي اسكاتهم وعجزهم

اول يوم من شوال مفسدة واما عندنا
فلا ضرورة ولا نظر ولا الشرع
كاشف بل منشي في الجميع وعندهم
الشرائع اماموه كدة فيما تقدم عنه او
كاشفة فيما لم يتقدم علمه . لنا ان
العالم حادث فهو اما ان يكون فيه
مصلح او لا يكون فان كان الاول
فقد اقر الله تعالى فعل المصلح
دهورا لا نهاية لها فلا يقال ان الله

عن اثبات النبوة فلا تفيد البعثة وبطلانه ظاهر بيبانه اذا قال ارسلوا انظر في معجزتي كي تعلم صدقي فله ان يقول لا انظر فيه اي في المعجز حتى يجب على النظر فيه اذ له ان يمتنع عما لم يجب عليه وان النظر فيه لا يجب علي حتى انظر فيه اذ لا وجوب بالفرض الا من الشرع فوجوب النظر فيه يتوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر فيه فيتوقف كل واحد من النظر فيه ووجوبه على الاخر وله ان يقول هذا المعنى بعبارة اوضح فيقول لا يجب على النظر فيه حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر مالم يجب واذا بطل كانه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا يخرج عنهما اجماعا هكذا قرر هذا الدليل السيد السند وقال المحقق اليوسي في حواشي الكبرى بعد ان قرر الشبهة بمثل ما سبق وهذه المقدمات التي يقولها المكلف بالنظر وان لم تكن على صورة قياس لا لكنها تنتج بواسطة مقدمة اجنبية وهي ان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء اه وقال حجة الاسلام الغزالي في المستصفى في تقريره هذه الشبهة ما نصه الشبهة الثانية قولهم حصر مدارك الوجوب في الشرع يفضي الى الجأجأ الرسل فانهم اذا اظهروا المعجزة قال لهم المدعوون لا يجب علينا النظر في معجزتكم الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بنظرنا في معجزتكم فثبتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر ولا تقدر على ذلك ما لم ننظر فيوئدي ذلك الى الجأجأ (والجواب) عن هاته الشبهة اما اولاً فبانه مشترك الالزام ومشترك الالزام لا يلزم وحقيقته كما في شرح المقاصد الجأجأ الخضم الى الاعتراف بنقيض دليله اجمالاً حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وبيانه ان النظر وان وجب عقلاً عندهم فليس وجوبه ضروريا لتوقف الوجوب على افادة النظر للعلم مطلقاً اي في الجملة وقد انكره السنية وفي الالهيّات خاصة وقد انكرها المهندسون وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحد الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وقد منعه الصوفية وان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب وسيا تي ما قيل عليه فهذه اربعة مقدمات وكلها مما لا تثبت الا بالنظر الدقيق (فان قلت) ما ذكرتموه يتعلق بوجوب النظر في معرفة الله سبحانه والكلام في النظر في المعجزة (قلت) النظر في

تعالى لا يهمل المصالح وحينئذ لا يجزم العقل بثبوت الاحكام قبل الشرائع ولا بمراعاة المصالح وان كان العالم ليس فيه مصالح وقد فعل الله مالا مصلحة فيه فلا يكون العقل جازماً بان الله تعالى لا يفعل الا ما فيه مصلحة بل يجوز عليه فعل لا حكمة فيه على رأيهم

معرفة الرسالة من الله تعالى نظر في معرفته من حيث الصفات الفعلية او نقول وجوب النظر في معرفة الرسالة منه تعالى متوقف على وجوب النظر في معرفته تعالى فيتوقف على هاته المقدمات ايضا ولك ان تحمل المعرفة المذكورة على معرفة الرسالة منه تعالى وباقي المقدمات على حالها واذا كان وجوب النظر نظريا فللمكلف ان يقول لا يجب علي النظر في المعجز ما لم انظر في وجوبه لان وجوبه مستفاد من النظر ولا انظر في وجوبه ما لم يجب علي اذ ما ليس بواجب علي لا انظر في وجوبه او يقول لا يجب علي النظر فيه ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم العقل به ما لم انظر فيه وانا لا انظر في وجوبه ما لم يجب علي فكما لزم الدور على تقدير كون الوجوب بالشرع بان لا ينظر حتى ينظر ولا يجب حتى يجب فكذلك اذا كان الوجوب بالعقل (فان قيل) لادور لان النظر اولا هو المعرفة والنظر الموقوف عليه هو النظر في المقدمات فانفكت الجهة (قلت) النظر حقيقة واحده وقد توقف للنظر في المعرفة على النظر في وجوبه فصدق بصدق توقف النظر على النظر واختلف المنظر فيه والالجام حاصل بكل اعتبار اذ يقول لا انظر في معجزتك حتى يجب علي النظر عقلا والعقل لا يوجب علي ضرورة بل حتى انظر هل وجب علي ام لا وانا لا انظر واما ثانيا فبالحل اي تعيين موضع الغلط قال عضد الدين وهو ان قوله لا انظر حتى يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر ولو سلم ان النظر يتوقف على وجوبه فقوله لا يجب حتى انظرا وحتى يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا اي في المعجزة او مطلق الوجوب الشامل له وغيره ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به والالزم الدور فالسيد المحققين وذلك لان تحقق العلم به متوقف على تحققه فيه ضرورة وجوب مطابقته اياه غاية ما في هذا ان يقال انه تكليف بالوجوب للغافل عنه وانه باطل اجماعا فيجاب بانه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل في شيء فان المكلف في هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقيقه والالزم الدور اي توقف تحقق التكليف على التصديق

وذلك يخرم قاعدة الحكمة بتفسيرهم فهذا برهان قاطع على بطلان الحسن والقبح العقليين ولم اره مسطورا وقد نقلت في شرح المحصول طرقا عديدة عن الاصحاب وبينت ما عليها من الاشكال واخرت هذه الطريقة . احتجوا بانه لولا مراعاة المصالح والمفاسد لكان تخصيص

به لانه شرط على هذا الغرض وتوقف التصديق به على تحقيقه لتوقف التصديق بالشيء على تحققه ضرورة اه واما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان او يفهمه لكنه لم يقل له انه مكلف كالذي لم تصل اليه دعوة نبي والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب المحقق عما قيل في ايجاب معرفة الله تعالى من انه اما تكليف الغافل او امر بتحصيل الحاصل لاما قيل من ان ذلك مستثنى من قاعدة تكليف الغافل اذ لا يجوز للاستثناء في الدلائل القطعية قال المحقق اليوسي في حواشي الكبرى بعد ما نقل كلام العضد السابق ما نصه واعلم ان هاته المسألة سلمها الشيوخ وعندي فيها اشكال مازال يختلج في خلدي حتى عثرت عليه في بعض شروح ابن الحاجب كما استحضرته وهو ان قولنا يلزم بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت يلزم عليه احد امرين اما وجوب النظر فيما ياتي به من الشبهة المتنبية الكذاب بحيث يستحق العذاب من اعرض عنها واما تكليف ما لا يطاق وبيانه ان القول المذكور ان اريد به وجوب النظر مطلقا نيبا كان المدعي او متنبيا لزم الوجوب في الكذاب وان اريد به بشرط ان يكون نيبا فهو تكليف ما لا يطاق اذ لا طريق الى ادراك محل الوجوب وهذا وارد على المذهبين ثم حكى ما قاله في بعض شروح ابن الحاجب ورده ما اجاب به وقال في آخر الكلام نعم قد كفينا المونة معشر هذه الامة لا تقطاع النبوة بنينا صلى الله عليه وسلم فمن ادعاها اليوم فليس الا التوبة او السيف ثم قال وبعد كتبي هذا ذاكرت بما مر من الاشكال بعض الفضلاء فاجاب باننا نقول وجوب النظر مما تواطت عليه الشرائع فلا يتوقف على ثبوت هذا النفي المخصوص فاعترضته بانه على تسليم تواطؤ الشرائع عليه فهو محتاج في كل شريعة الى تقرير من ذلك الشارع ولا يصح تقريره حتى تثبت نبوته ولو سلم جميع ذلك فما تقول في اول رسول فسلم فيه ورود الاشكال ثم حاول الجواب بان وجوب النظر يكون وجوبا باعتبار المثال بمعنى انه متى ثبت نبوته تبين ان النظر كان واجبا ولا يخفى ما فيه اه ورايت في حواشي المحقق الفاسي على الكبرى في هذا المحل ما نصه (فان قيل)

الفعل المعين من بين سائر الافعال بالحكم المعين من بين سائر الاحكام ترجيحا من غير مرجح لكن نيبا خصص بعضها بالتحريم وبعضها بالوجوب وبعضها بالاباحة دل على ان الوجوب للمصالح والتحريم للمفاسد والاباحة لعروالعقل عنهما او لاستوائهما فيه وذلك هو المطلوب جوابه : ان الامر كما ذكرتم في مراعاة المصالح والمفاسد لكن على سبيل التفضل لا على سبيل الوجوب ولم يحصل لكم دليلكم الا اصل المراعاة لا وجوبها فنقول بموجب دليلكم (تنبيه) قول من قال من الفقهاء بان الافعال قبل الشرع على الحظر او على الاباحة ليس هو موافقا للمعتزلة بل هو من اهل

فولكم يجب بالشرع نظر اولم ينظر يوجب احد امرين اما وجوب النظر في شبهة الكذاب واما التكليف بما لا يطاق اذ لا علم له باه لحق (قلنا) لا نسلم لزوم ذلك وعدم العلم بالمحقق لا يستلزم كونه غير مطبق للنظر في حجة حتى يكون التكليف به تكليفا بما لا يطلق كيف وهو متمكن من النظر والعلم بما كلف الا بما في مكنته وليس فيه الزام النظر في شبهة الكذاب بوجه اه ثم (قال) المحقق اليوسي بعد ما بين الضعف المشتمل عليه الجواب السابق فيما يراه ما نصه فقد بان لك بما قلناه ضعف الجواب الشرعي فالاولى الرجوع الى الجواب العادي اذ هو على هذا يكون اقوى والجواب العادي هو الذي صدر الجواب به عن شبهة المعتزلة العلامة السنوسي في الكبرى وقرره المحشي المذكور في صدر كلامه وهو ان يعين محل الغلط في المقدمة الثانية التي بينت به الشرطية التي ذكروها في الدليل وهي لو وجب بالشرع لافحم والمقدمة الثانية هي لا انظر حتى يجب ويجاب بمنعها لعدم تواطؤ العقلاء على ترك النظر عادة وايضا ان عنى الخصم ان الشرطية اتفاقية فلا تفيد وان عني انها لزومية واللازم الافحام فلا تسلمه الا لو كان من ضرورة المرسل اليهم ان يقولوا لا ننظر حتى يجب وهو غير لازم لجواز ان يؤمنوا او يتفق ان ينظروا في المعجزة فيظهر لهم الحق فيؤمنوا او ينقسموا الى مؤمن وكافر فيقاتل الجاحد بالمؤمن كما وقع وان عني ان اللازم الامكان فلا نسلم انه محال بل هو من الجائز لذاته (فان قيل) الجواب بتواطؤ العقلاء عادة على النظر بصير النظر عاديا ويكره على الدعوى بالبطلان لان المدعي المدعي هو ان النظر شرعي والدليل افاد انه ليس شرعيا فيكون تهاقتا (قلنا) ليس الجواب المذكور دليلا على وجوب النظر بل ابطال للافحام الذي ادعاه الخصم وتبيين يانه لا مانع من وجوبه بالشرع اذ الافحام انما يلزم من منازعة المكلفين للشارع فدفعنا ذلك بانهم ينظرون عادة ولا ينازعون فان (قيل) اذا كان العقلاء يتواطؤون عليه (فلا) معنى لايجاب الشرع اياه بل لا معنى لايجاب به اصلا لانه تحصيل حاصل (قلنا) ليس كل ما تجري به العادة او ندعو الجبلة اليه لا يوجب الا ترى ان سد الرشق مع وجدان ما يسد واجب

السنة غير انه قال ذلك لمدارك شرعية اما دليل كونها على التحريم متقدما فلقوله تعالى يسئلونك ماذا احل لهم ومفهومه ان المتقدم قبل الحل هو التحريم وكذلك قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام ومفهومه انها كانت قبل ذلك محرمة فدل على ان حكم الاشياء كلها كانت على الحظر واما دليل الاباحة فقلوه تعالى خلق

شرعا مع تواطؤ العقلاء عليه ونحوه كثير اه (ومما) يزيد هذا الجواب العادي
 قوة في هذا المقام . هو انه يرجع اليه الجواب الذي اجاب به في المستصفي حجة
 الاسلام . ولنفاضة درره التي اقتنصها فيه من يم المعارف ثاقب فكر عمدة
 الانام . انقله لك بحروفه وان طال فيه ذيل الكلام . ونصه والجواب عن
 هاته الشبهة من وجبين (احدهما) من حيث التحقيق وهو انكم غلطتم في
 ظنكم بنا انا نقول استقرار الشرع موقوف على نظر الناظرين بل اذا بعث
 الرسول وايد بالمعجزة بحيث يحصل بها امكان المعرفة لو نظر العاقل فيها فقد
 ثبت الشرع واستقر ورود الخطاب بايجاب النظر اذ لا معنى للواجب الا ما
 ترجح فعله على تركه بدفع ضرر معلوم او موهوم فمعنى الوجوب رجحان الفعل
 على الترك والموجب هو المرجح والله هو المرجح وهو الذي عرف رسوله
 بامرته ان يعرف الناس ان الكفر سم مهلك والمعصية داء والطاعة دواء وشفاء
 فالمرجح هو الله وانما الرسول مخبر والمعجزة سبب تمكن الغافل من التوصل
 الى معرفة الترجيح والعقل هو الالة التي بها يعرف صدق المخبر عن الترجيح
 والطبع المجبول عن التالم بالعذاب والتلذذ بالثواب هو الباعث المستحث على
 الحذر من الضرر وبعد ورود الخطاب حصل الايجاب الذي هو الترجيح وبالتالي
 بالمعجزة حصل الامكان في حق العاقل والناظر اذا قدر به على معرفة الرجحان
 فقوله لا انظر ما لم اعرف ولا اعرف ما لم انظر مثاله ما لو قال الاب لولده
 التفت فان وراءك سباعا عاديا هو ذا يهجم عليك ان غفلت عنه (فيقول) لا التفت
 ما لم اعرف موجب الالتفات ولا يجب الالتفات ما لم اعرف السبب ولا اعرف السبع
 ما لم التفت فيقول له لاجرم تهلك فترك الالتفات وانت غير معذور لانك قادر
 على الالتفات وترك العناد (فكذلك) النبي يقول الموت وراءك ودونه الهوام
 المؤذية والعذاب الاليم ان تركت الايمان والطاعة وتعرف ذلك بادني نظر
 في معجزتي فان نظرت واطلمت نجوت وان غفلت واعرضت فالله تعالى غني
 عنك وعن عملك وانما اضرت بنفسك فهذا امر معقول لا تناقض فيه اه
 وعلى هذا المسلك في الجواب درج ايضا حجة الاسلام في كتاب الاقتصاد وعلى
 هذا المسلك في الجواب عن هاته الشبهة درج الكمال ابن الهمام في المسائرة

لكم ما في الارض جميعا وقوله
 تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى
 وذلك يدل على الاذن في الجميع
 فهذه المدارك الشرعية الدالة على
 الحل قبل ورود الشرائع فلو لم
 ترد هذه النصوص لقال هؤلاء
 الفقهاء لا علم لنا بتحريم ولا اباحة
 وتقول المعتزلة المدرك عندنا العقل
 فلا يضرنا عدم ورود الشرائع فمن
 ههنا افترق هؤلاء الفقهاء عن

ووافقه على ذلك شارحه الكمال ابن ابي شريف (الشبهة الرابعة) قالوا لو
تحقق كونه شرعيا لزم محالان احدهما في فعل الله تعالى وهو ان لا يقبح منه
تعالى شيء اذ لا يقبح للاشياء عقلا ليثبت بالقياس اليه واما القبح الشرعي
فلا يتصور في حقه سبحانه لترتبه عن النواهي الشرعية المتعلقة بافعال العباد
لا باخلاق تعالى وايضا الكلام قبل ثبوت الشرع واذا اتفق القبح الصارف
لم يمتنع عليه شيء فيلزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب فلا يحصل
لنا الجزم بانتفائه فلا يعلم صدق مدعي الرسالة اصلا ويلزم ايضا ان يمتنع منا
الحكم بقبح نسبة الكذب اليه تعالى قبل السمع اذ لا يقبح هناك فلا يعلم انتفاء
الكذب عنه بل جوازه ويلزم من ذلك ان لا يجزم بصدقه اصلا لان صدقه مما
لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع بل ثبوته فرع صدقه تعالى اذ لو جاز
كذبه لم يكن تصديقه للنبي باظهار المعجزة فانه في قوة قوله هذا صادق في
دعواه دالا على صدقه واذا كان السمع متوقفا على صدقه لم يكن اثباته وقد
عرفت ان لا جزم بصدقه من حيث العقل فيسد باب اثبات النبوة لتوقفه على
الجزم بصدقه وترتفع الثقة من كلامه (ثانيا) في فعل العبد وهو انه لا يقبح
التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفى وانواع الكفر من العالم بخلاف ما ذكر من
التثليث وغيره قبل السمع وبطلانه ضروري (والجواب عن الاول) ان يقال
لا نسلم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله امتناعا عقليا
وان كنا نجزم بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب وعدم الكذب اذ لا يلزم
من جواز الشيء عقلا عدم الجزم بعدمه كما تبين في العلوم العادية ووجه عدم
امتناع الامرين عقلا انهما من الممكنات وقدرته تعالى شامله ولو سلم امتناع
الاظهار والكذب في نفس الامر فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاء
الامتناع وانتفاء العلم به لجواز ان يمتنع لمدرك آخر اي لجواز ان يمتنع بسبب
آخر يدرك به اذ لا يلزم من انتفاء سبب معين هو دليل معين انتفاء المسبب
المدلول وانتفاء العلم به (وعن الثاني) انه لو اريد بقبح التثليث ما يترتب
عندنا على التحريم الشرعي من الدم والعقاب وهو المتنازع فيه التزمنا عدم
قبحه وان اريد بالفصح معنى آخر فلا يضرنا اثباته لانه اثبات لغير المتنازع

المعتزلة واما قولي وكذلك يقول
الابهرى وابو الفرج وجماعة من
المعتزلة فيما لم يطلع العقل عليه فلا
شك ان الشيخ سيف الدين قال
اختلف جماعة من المعتزلة البصريين
وغيرهم في حكم ما لم يدركه
العقل ضرورة ولا نظرا من الاشياء
قبل الشرع فليل بالحظر وقيل
بالاباحة وحكاه الامام فخرالدين
عاما في جميع الافعال وهو مناف

فيه (هذا) غاية ما تيسر لنا جلبه من ذكر شبه المعتزلة والجواب عنها للسادة
الافاضل فنشرع حينئذ في الخاتمة في بعض ما يتفرع على هذا الخلاف من
المسائل فاقول (خاتمة) في ذكر مسألة تتفرع على الخلاف بين الفريقين وهي
الخلاف في حكم الاشياء قبل ورود الشرع فمذهبنا معاصر اهل السنة ان لاحكم
الاشياء قبل ورود الشرع بل الامر موقوف الى وروده وهذا بناء على مقتضى
اصلنا من ابطال حكم العقل ومقتضى قولهم بالحسن والتبجح العقلين يقتضي
ان يوجد الحكم قبل ورود الشرع (واعلم) ان كثيرا من اهل الاصول اعتادوا
بان يذكروا هاته المسألة عقب الكلام على مسألة التحسين والتقيح على سبيل
التنازل (قال السيد السند) والمراد به هو الانتقال من المذهب الحق الذي هو
في غاية العلى الى المذهب الباطل الذي هو في غاية الانحطاط وكان الفائدة
في تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فساد هاتين المسالتين اللتين هما من فروعها
المعتبرة اظهار سقوط كلامهم في فروعهم بناء على اصلهم كسقوط كلامهم في
اصلهم اهـ (واختلفوا في تقرير مورد الخلاف في هاته المسألة فالذي جزم به
امام الحرميين في البرهان والمازري والاياري والامدي وارتضاه المصن اولاً
هو ان الخلاف في الافعال التي لم يقض العقل فيها بحسن ولا قبح قال
المصن وجعل مورد الخلاف هذا هو الذي تساعده قواعد الاعتزال وتبع الشيخ
ابن الحاجب في مختصره الاصولي راي الجماعة وعليه درج الجلال السبكي
في جمع الجوامع حيث قال وحكمت المعتزلة العقل فان لم يقض فثالثها لهم
الوقف على الحظر والاباحة واما حجة الاسلام الغزالي فقال ولم يجزم ويحتمل
ان يكون ذلك فيما لم يجزم العقل فيه بتحسين ولا تقيح والذي ذكره الامام
في المحصول هو ان مورد الخلاف في الافعال الاختيارية مطلقاً وحكى القاضي
عبد الوهاب المالكي مورد الخلاف في المسألة في الملخص كما حكاه في
المحصول واعترض الشهاب المصن ما في المحصول بان حكاية الخلاف في
الافعال مطلقاً مناف لقواعد الاعتزال من جهة ان القول بالحظر مطلقاً يقتضي
تحريم انقاذ الغريق واطعام الجوعان وكسوة العريان وذلك تاباه قواعد
الاعتزال والقول بالاباحة مطلقاً يقتضي اباحة القتل والفساد في الارض وذلك

لقواعد الاعتزال من جهة ان القول
بالحظر مطلقاً يقتضي تحريم انقاذ
الغريق واطعام الجائع واكساء
العريان وذلك تاباه قواعد الاعتزال
والقول بالاباحة مطلقاً يقتضي اباحة
القتل والفساد في الارض وذلك تاباه
قواعد الاعتزال ايضاً فلذلك اخترت
طريق سيف الدين على طريق الامام
فخر الدين لان مالم يطلع العقل على
مفسدته ولا مصلحته امكن ان يكون
محظوراً ولا منافاة بينه وبين
ايجاب ما تعلم مصلحه لانه تصرف
في ملك الغير بغير اذنه فيكون
حراماً غائباً كاخذ مال الغير شاهداً

تاباه قواعد الاعتزال ايضا قال ولذلك اخترت طريق سيف الدين من تقييد محل الخلاف بالافعال التي لم يقض العقل فيها بحسن ولا قبح لا على طريق الامام فخر الدين من جعله مورد الخلاف في الافعال الاحتمالية مطلقا لان مع ذلك التقييد يمكن القول بالحرمة لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولا منافاة بين القول بحرمة ما لم يطلع العقل فيه على حسن وقبح وبين ما اطلع على مصلحته وحكم العقل بوجوبه لاجلها ويمكن القول بالاباحة لانه تصرف لا ضرر فيه على المالك وهو الحق ولا على المنتفع وهو العبد وليس فيه اباحة مفسدة معلومة حتى ينافي ذلك قواعدهم لان فرض هذا القول فيما لم يطلع العقل على مصلحته ولا على مفسدته لا كمن بعد ما قرر المصن ما سبق في هذا الشرح قال غير اني بعد وضع هذا الكتاب رايت كلام ابي الحسين في كتاب المعتمد في اصول الفقه وقد حكى عن شيعة من المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تقييد كما حكاه الامام فرجعت الى طريقة الامام اه ثم ان الامام في المحصول بعد ما اطلق في مورد الخلاف من هاته الجهة قيده من جهة اخرى حيث قال هذا الخلاف انما هو فيما لا يكون الانسان مضطرا اليه كاكل الفواكه وذكر المصن عن ابي الحسن انه قال الاكل والشرب على الاباحة وقال معتزلة بغداد وبعض الفقهاء محظورة وتوقف قوم في حظرها قال المصن وتظهر فائدة الخلاف عند تعارض الالة وعند عدمها ونحوه في التعليقة المنسوبة للمازري وان الخلاف في اكل التراب جار على الخلاف في الاشياء قبل ورود الشرع قال الموضح والاقرب اجراء ذلك على ما قال الامام في حكم الاشياء بعد ورود الشرع ان اصل المضار التحريم واصل المنافع الحل وكذا اشار المتيطي في النهاية في مسالة التراب الى ذلك وان القائل بالمنع انما هو لاجل مضرته اذا (وقفت) على مورد الخلاف فحاصل الاقوال التي قيلت في المسالة ثلاثة قول بالحضر وقول بالاباحة وقول بالوقف لتعارض دليلي الحظر والاباحة اما الحاضر فقال في شرح المختصر العضي فقول لو كانت اي ما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح لكونه يرى تقييد مورد الخلاف بذلك من الافعال الاختيارية محظورة وفرضا ان من جملتها ضد

وامكن القول باباحته وليس فيه اباحة مفسدة معلومة فلا تتناقض قواعد القوم بانه تصرف لا ضرر فيه على المالك الذي هو الله تعالى ولا على المنتفع الذي هو العبد فوجب ان يكون مباحا كالتنزه على بستان الغير والنظر لنهره وداره غير اني بعد وضع هذا الكتاب رايت كلام ابي الحسين في كتابه المعتمد في اصول الفقه وقد حكى عن شيعة المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تقييد كما حكى الامام فرجعت الى طريقة الامام وقد قررت ذلك نقلا وبحثا في شرح المحصول . واجاب اصحابنا عن مدركي الاباحة والحظر المتقدمين

لا ثالث لهما فلا يمكن خلو المحل عنهما كالحركة والسكون فان الجسم بعد حدوثه لا يخلو عنهما فلو كانا محظورين على العاقل لزم التكليف بالمحالة وانه باطل على اصلكم قال العضد وقد يقال من قبل الحاضر لا نسلم ان مجموع الضدين بلا واسطة مما لا حكم للعقل فيه بحسن ولا قبح لان العقل يحكم باباحة احدهما لاعلى التعيين قطعا فلا بد من ادراك حسنه قال الاستاذ من ملك بحرا لا ينزف اي لا ينزح ماءوه اتصف بغاية الجود واخذ مملوكة قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك العقل تحريمها والتقريب واضح اه قال السيد في حواشيه التقريب تطبيق الدليل على المدعي بعبارة اخرى سوق الدليل على وجه يفيد المطلوب فيقال هنا اذا لم يحكم العقل بالتحريم فيجوز هاته الصورة مع امكان احتياج الجواد الى تلك القطرة وتناهي جوده وما يملكه قبل الاولى ان لا يحكم بالحرمة مثلا في الاستلذاذ بنعمة من نعمه سبحانه مع استغنائه عنها ولا تناهي لجوده وما يملكه وعلى هذا يندفع ما قيل من انه مثال اختراعه الاستاذ يفيد استبعاد الحظر فلا حجة فيه فلا حاجة اليه اه (استدل الحاضر) بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم (والجواب) ان حرمة التصرف في ملك الغير عقلا ممنوع فانها تبتنى على السمع ولولا ورود السمع بها لما علم تحريم التصرف في ملك الغير سلمنا انها عقلية لكن ذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه ولكون حرمة التصرف بالعقل انما هي بالقياس الى من يلحقه ضرر بذلك التصرف لا مطلقا لم يقبح النظر في مرءاة الغير ولا الاستغلال بجدار الغير والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن فيه منزه عن التضرر اه ولو سلم ان العقل يحكم بحرمة التصرف في ملك الغير بعد اذنه مطلقا بناء على انه يوجب الخوف من المعاقبة فدليلكم هنا معارض بما في منع النفس عن تلك الافعال كتناول الفاكهة مثلا من الضرر الناجز ودفع هذا الضرر بل الضرر مطلقا عن النفس واجب عندكم عقلا ولا يندفع الا بالتناول فلا يكون محظورا بل واجبا وليس تحمل هذا الضرر الناجز لدفع الخوف الحاصل من التصرف اولى من العكس بل ربما كان العكس اولى وما قيل من انا نمنع كون صورة الضرر الناجز مما لا

ان من شرط القياس اتحاد باب القياس والقياس عليه فلا تقاس العقلية الاعلى العقلية والعادات الاعلى على العادات والشرعية الاعلى الشرعية اما العقلية على الشرعية او العادات او بالعكس فلا وحينئذ نقول الحظر في مال الغير والاباحة في النظر لبستانه ان ادعيتهم اهمية عقليان منعناكم ذلك فانه لا مدرك عندنا الا الشرع وان قلتم هما شرعيان سلمنا ذلك غير ان القياسين يبطلان لان القياس حكم عقلي اذ هو ما قبل الشرائع والقياس عليه شرعي فما اتحد الباب فلا يصح القياس (فائدة) الاستدلال بقوله

يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح ليندرج تحت المتنازع فيها فقد اجيب عنه بان المراد حصول جواز الضرر الناجز فلا يخرج عنها فان العقل وان لم يقض بحسن ولا قبح لكنه لم يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز (واما المبيح) فقال في الشرح العضدي فيقال له ان اردت ان لا حكم بخرج في الفعل والترك فمسلم وان اردت خطاب الشارع بذلك اي بعدم الحرج في الفعل والترك فلا شرع وان اراد حكم العقل بالمعنى المتنازع فيه مما لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع وبالقياس اليه فان عدم الحكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع هو معنى عدم حكم العقل بحسنه او قبحه وقد فرضته لا حكم للعقل بحسنه او قبحه فلا يثبت فيه شيء من تلك الاحكام فلو اثبت الاباحة فيه لزم التناقض وهو ثبوت الاباحة وعدمها بحكم العقل ومثله يقال للمحرم فيقال له ان اردت خطاب الشارع بالحرمة فلا شرع قبل وروده وان اردت حكم العقل بالحرمة فالمفروض ان لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح الى آخر الدليل (استدل المبيح) بان خلق العبد وما ينتفع به والحكمة تقتضي لاباحته له تحصيلا لمقصود خلقها والا كان عبثا خاليا عن الحكمة وانه نقص (والجواب) المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقها لتشبيهه فتصبر عنه فتثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث (واما الواقف) فيقال له ان اردت انك توقفت عن الحكم لتوفقه على السمع فمسلم وان اردت به انك توقفت لتعارض الادلة ففاسد لاننا بينا بطلانها فلا تعارض (فان قلت) قد سبق في صدر المسألة ان مذهبنا معاصر اهل السنة هو نفي الاحكام قبل ورود الشرائع وذلك من فروع ابطالنا تحكيم العقل وقد وجد لبعض الاصحاب خلاف في الاحكام قبل ورود الشرائع على وزان خلاف المعتزلة يثير للمطالع تقع اشكال في المسألة وذلك ان القاضي عبد الوهاب من ائمتنا حكى في الملخص القول بان الاشياء قبل ورود الشرع على الاباحة عن ابي الفرج المالكي وكثير من اصحاب الشافعي كما حكى في الافادة الحظر عن الابري والوقف عن ابن المتاب وتبعه الشهاب المص في ذلك وحكاه الرهوني ايضا وذلك انه بعد ما حكى خلاف

تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لا يتم الا بمقدمتين فانه لا يلزم من نفي التعذيب نفي التكليف لاحتمال ان يكون المكلف اطاع فلا تعذيب حينئذ مع ان التكليف واقع او يكون عصى غير ان العذاب قد تاخر الى بعد البعثة كما تاخر عن بعد البعثة الى يوم القيامة فلا بد من مقدمتين وهما قولنا لو كلفوا قبل البعثة لتركوا عملا بالغالب فان الغالب على العالم العصيان لقوله تعالى وما وجدنا لاکثرهم من عهد وقوله تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله فهذه احدى المقدمتين الثانية انهم لو تركوا لعوقبوا عملا بالاصل لان الاصل ترتيب المسبب على سببه والعصيان سبب العقوبة فتترتب عليه فتنتظم ملازمتان هكذا لو كلفوا لتركوا ولو تركوا

المعتزلة على نحو ما سبق قال ونحو هذا الخلاف لاصحابنا المالكية وقد تبع
المص في حكاية هذا الخلاف ابن عاصم في مبيع الاصول حيث قال
والابهرى قائل بالمنع في جملة الاشياء قبل الشرع
وقال بل مباحة ابو الفرج ومن له توقف فلا حرج

(قلت) من قال بذلك من الفقهاء بنى قوله في ذلك على مدارك شرعية
ولم يبينه على اصل المعتزلة السابق اما مدرك من قال بالتحريم فقوله تعالى
يسألونك ماذا احل لهم ومفهومه ان المتقدم قبل الحل هو التحريم وقوله تعالى
احلت لكم بيمة الانعام مفوموه انه كانت قبل ذلك محرمة فدل ذلك على
ان حكم الاشياء كلها على الحظر واما مدرك من قال بالاباحة فقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى
وذلك يدل على الاذن في الجميع واما مدرك المتوقف فتعارض دليلي المحرم
والمبيح عنده فالحاصل ان هؤلاء الفقهاء لو لم ترد هاته النصوص لقالوا لاعلم
لنا بالتحريم ولا بالاباحة هذا حاصل ما اشار اليه المص من الجواب عن هذا
الايراد بقوله تنبيه قول من قال من الفقهاء الخ وعلى هذا المنهج درج الامام
ابن عطية فيما نقل ابن الفرس عنه من ان القائلين باباحة الاشياء قبل ورود
الشرع استدلوا بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فتبين من هذا
الكلام ان من قال من اهل السنة ان الاصل في الاشياء قبل ورود الشرع
الاباحة مثلا مراده ان الاباحة كامنه فيها وان الشرع هو الذي اعلمنا بذلك
ويؤيد هذا ايضا ان البيضاوي حمل قول الاشعري بالوقف قبل البعثة على
عدم العلم بالحكم يعني ان لها حكما لا نعلمه قبل ورود الشرع (فان قلت)
ما فائدته هذا الكمون (قلت) فيه فائدتان (احدهما) ظهور عدم انهم اهل الفترة
فيما تناولوه من الاشياء النافعة ولهذا وقع الاتفاق على عدم تاثيرهم بغير ما
يرجع الى ترك التوحيد نعم ذكر بعضهم انهم يعاقبون على الظلم وبحوه
(الفائدة الثانية) الاستصحاب بعد البعثة ممن يقول ان الاصل في الاشياء الاباحة
قبل البعثة اذ لم يجد نصا يحكم بالاباحة وبهذا التحرير يظهر لك ضعف ما
ارتضاه الجلال المحلي نقلا عن القاضي ابى بكر الباقلاني من ان قول بعض

لعدوا فالعذاب لازم التكليف ولازم
اللازم لازم فانتفاء اللازم الاخير
يقتضي انتفاء الملزوم الاول كما ان
انتفاء شرط الشرط يقتضي انتفاء
المشروط فلذلك يلزم من انتفاء
العذاب قبل البعثة انتفاء
التكليف قبل البعثة وهو معنى قولي
نفي التعذيب قبل البعثة فينتفى ملزومه
وهو الحكم ومعنى قولي محل الضرورة
مورد الطباع وليس محل النزاع
ان العقل انما ادرك حسن الاحسان
من جهة انه ملائم للطبع لا من جهة
انه يثاب عليه وقبح الاساءة من جهة
منافرتها للطبع لا من جهة انها
يعاقب عليها والضرورة حينئذ انما
هي في مورد الطباع الذي هو
الملايمة والمنافرة لا في صورة
النزاع الذي هو الثواب والعقاب

فقهاء الشافعية كابي هريرة بالحظر وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل ورود
الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن اصول المعتزلة للعلم باهم ما
اتبعوا مقاصدهم وان قول الامام الاشعري بالوقف مراده نفي الحكم ووجه
ضعفه ان يقال الذي يقطع به ان هؤلاء الائمة بنوا اقوالهم على المدارك الشرعية
السابقة ودعوى تفرع ذلك عن غفلتهم الخ هو غفلة عما ثبت لهم من سني
المقام الذي فات بسببه بما اعتذر عنهم من الكلام . وان ما قاله ابن عطية له فيه
سلف . وليس بوهم كما زعم ذلك ابن الفرس

الكلام على الفصل الثاني عشر في بيان الحقوق

قد فصل العلامة الشاطبي في المؤلفات ما تضمنه هذا الفصل اتم تفصيل .
وكشف عن وجه الحق حتى صار واضح السبيل . فقال في المسألة التاسعة من
القسم الثاني من كتابه فيما يرجع الى مقاصد المكلف في التكليف ما نصه
كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال واما ما كان للعبد
في نفسه فله فيه الخيرة اما حقوق الله تعالى فالدليل على انها غير ساقطة ولا
ترجع الى اختيار المكلف كثيرة واعلاها الاستقراء التام في موارد الشريعة
ومصادرها كالطهارة على انواعها والصلاة والزكاة والحج والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر الذي اعلاه الجهاد وما يتعلق بذلك من الكفارات والمعاملات
والاكل والشرب واللباس وغير ذلك من العبادات والعادات التي ثبت فيها
حق الله وحق الغير من العباد وكذلك الجنائيات كلها من هذا الوزن جميعها
لا يصح اسقاط حق الله فيه البتة فلو طمع احد ان يسقط طهارة الصلاة اي طهارة
كانت او غيرها من العبادات لم يكن ذلك وبقي مطلوبا بها ابدا حتى يتفصى
عن عهدها وكذلك لو حاول استحلال ما كول حي من غير ذكاة او استحلال
نكاح بغير ولي او نحو ذلك لم يصح شيء منه وهو ظاهر جدا في مجموع
الشريعة حتى اذا كان الحكم دائرا بين حق الله وحق العبد لم يصح للعبد اسقاط
حقه اذا ادى الى اسقاط حق الله فلاجل ذلك لا يعترض هذا بان يقال مثلا
ان حق العبد ثابت له في حياته وكمال جسمه وعقله وبقاء ماله في يديه فاذا
اسقط ذلك بان سلط يدا الغير عليه فاما ان يقال بجواز ذلك له اولا (فان قلت)

الفصل الثامن عشر في بيان
الحقوق فحق الله تعالى امره ونهيه
وحق العبد مصالحه والتكليف على
ثلاثة اقسام حق الله تعالى فقط
والايمان وحق للعبد فقط كالديون
والاثمان وقسم اختلف فيه هل
يغلب عليه حق الله تعالى او حق العبد
كعدا القذف ومعنى حق العبد المختص
لانه لو اسقطه لسقط والا فما من حق
للعبد الا وفيه حق لله تعالى وهو
امر الله تعالى بايصال ذلك الحق
الى مستحقه) هذا هو تفسير
الحقوق باعتبار اصطلاح العلماء
قاذا قالوا الصلاة حق لله تعالى انما
يريدون انه اوجبها ولم يريدوا
صورة الفعل وقد ورد في الحديث
للصحيح ما يرد هذا وهو ان السائل
سال رسول صلى الله عليه وسلم
فقال ما حق الله على عباده فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
يعبدوه ولا يشركوا به شيئا فقال ما
حق العباد على الله قال اذا فعلوا
ذلك ان لا يعذبهم ففسر حق الله
تعالى بفعلهم لا بامرهم تعالى بذلك
الفعل فقال لان يعبدوه فيحتمل ان
يكون اراد عليه الصلاة والسلام
العبادة من حيث هي مأمور بها وهو

لا وهو الفقه كان نقضا لما اصلت لانه حقه فاذا اسقط اقتضى ما تقدم انه محير في اسقاطه والفقه يقتضي ان ليس له ذلك وان (قلت) نعم خالفت الشرع اذ ليس لاحد ان يقتل نفسه ولا ان يفوت عضوا من اعضائه ولا مالا من ماله فقد قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيفا ثم توعد عليه وقال لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه وحرم شرب الخمر لما فيه من تقويت مصلحة العقل برهة فما ظنك بتفويتها جملة وحجر على مبذر المال ونهي عليه الصلاة والسلام عن اذاعة المال فهذا كله دليل على ان ما هو حق للعبد لا يلزم ان يكون له فيه الخيرة لانا بحسب بان احياء النفوس وكمال العقول والاجسام من حق الله تعالى في العباد لامن حقوق العباد وكون ذلك لم يجعل الى اختيارهم هو الدليل على ذلك فاذا اكمل الله على عبد حياته وجسمه وعقله الذي به يحصل له ما طلب له من القيام بما كلف به فلا يصح للعبد اسقاطه اللهم الا ان يتلى المكلف بشيء من ذلك من غير كسب ولا تسببه وفات بذلك عقله او نفسه او عضو من اعضائه فهنا يتمحض حق العبد اذا ما وقع مما لا يمكن رفعه فله الخيرة فيمن تعدى عليه لانه قد صار حقا مستوفي في الغير كدين من الديون فان شاء استوفاه وان شاء تركه وتركه هو الاولى قال الله تعالى ولن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور وذلك لان الدية والقصاص انما هي جبر لما فات المجني عليه من مصالح نفسه او جسده فان حق الله قد فات ولا جبر له وكذلك ما وقع مما يمكن رفعه كالامراض اذا كان التطب غير واجب ودفع الظالم عنك غير واجب على تفصيل في ذلك مذكور في الفقييات واما المال فجار على ذلك الاسلوب فانه اذا تعين الحق للعبد فله اسقاطه بخلاف ما اذا كان في يده فاراد التصرف فيه بواتلافه في غير مقصد شرعي يبيحه الشارع فلا (فان قيل) فقد تقدم ايضا ان كل حق للعبد لا بد فيه من تعلق حق الله به فلا شيء من حقوق العباد الا وفيه لله حق فيقتضي ان ليس للعبد اسقاطه فلا يبقى بعد هذا التقرير حق واحد يكون العبد فيه مخيرا فقسم العبد اذا ذاهب ولم يبق الا قسم واحد (فالجواب) ان هذا القسم الواحد هو المنقسم لان ما هو حق للعبد انما ثبت

كونه حقا له باثبات الشرع ذلك له لا بكونه مستحقا لذلك بحكم الاصل
واذا كان كذلك فمن هنا ثبت للعبد حق ولله حق فاما ما هو لله صرفا فلا
يقال فيه للعبد واما ما هو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله
له ذلك لا من حيث انه مستقل بالاختيار اه وقد ذكر ابن عاصم في نظمه
مهيح الاصول هذا التقسيم للحقوق ناظما لما ذكره المص في هذا الفصل فقال

القول في تنوع الحقوق بنسبة الخالق والمخلوق
وجملة الحقوق اذ تعين ثلاثة اقسامها تبين
فخالص لله كالصلاة والحج والصيام والزكاة
والثاني ما يختص بالعبد فقط كالدين ان اسقطه العبد سقط
وثالث كمثل حد القذف فذا الذي فيه اتوا بخلف
ف قيل حق الله فيه يغلب وقيل حق العبد فيه اغلب

وقال الموضح لاختفاء في ان حق الله تعالى على عباده امثال او امره واجتناب
نواهيه ولا حق لاحد على الله في الحقيقة وثوابه على اعمالهم محض تفضل
منه وكذا ربط احكامهم بمصالحهم وكان ينبغي للمص الا يعبر بحق العبد الا
في الوارد ذلك فيه من الشريعة فانه لفظ موهم لوجوب الثواب والمصالح على
الله تعالى ولا يحق الله تعالى وما ورد من هذا المعنى في كلام الشارع في
الصفات ونحوها فمذهب الاشعري انه لا يجوز اطلاقه في غير محله الذي
ورد فيه خلافا للقباسي وغيره من الاشاعرة مع الاجماع على عدم اعتقاد ما
يوهمه ظاهر اللفظ وانما الخلاف في جواز الاطلاق في غير المحل الوارد فيه اه
(قوله وقد ورد في الحديث الخ) حاصله ان مقتضى ما قاله الفقهاء في التقسيم
من ان حق الله تعالى هو امره الذي تعلق بفعل المكلف لا فعل المكلف يخالف
ما ورد في الحديث من ان حق الله هو نفس فعل المكلف حيث اجاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم من ساله عن حق الله بقوله ان يعبدوه ففسر حق الله تعالى
تعالى بفعلهم لا بامرهم وتناول المص رحمه الله تعالى الحديث باوجه ثلاثة لا
يخالف بسببها كلام الفقهاء لفظه الشريف الاول ان يكون مراده في تفسير
حق الله بالعبادة من حيث انها مأمور بها وهو ظاهر لان العبادة اذا لم يصاحبها

الظاهر لان الفعل لو وقع ولم
يقصد به هذا لم يكن عبادة فلا
بد في العبادة ان يقصد بها امر الله
تعالى وامتناله وباحتمل ان يكون
حذف الامر وهو مراده وتقديره
حقه تعالى امره بان يعبدوه ولا
يشركوا به شيئا فحذف الامر
وحرف الجر او يكون عبر بالعبادة
عن المتعلق بها وهو الامر مجازا
لا لانه حذف الامر واختلف العلماء
في حد القذف فقيل هو حق للعبد
لانه جنابة على عرضه وقيل حق
الله تعالى كما تقول في الاعضاء
ان حفظها حق لله تعالى كذلك
الاعراض ولو اذن احد في عضو من
اعضائه لم يصح اذنه . والقول
الثالث الفرق بين ان يصل الى
الامام فيغلب حق الله تعالى لوصوله
لنائبه وان لم يصل الى الامام كان
حقا للعبد فيصح اسقاطه

هذا القصد فلا يصدق عليها اسم العبادة فالعبادة تابعة للامر ولا يعقل التابع بدون متبوعه (الثاني) انه حذف الامر وحرف الجر ومراده تقدير ذلك واصل الكلام حقه تعالى امره بان يعبدوه (الثالث) انه عبر بالعبادة عن المتعلق بها فيكون في اللفظ الشريف مجاز مرسل علاقته التعلق والله اعلم

الكلام على الفصل التاسع عشر

في العموم والخصوص والمباينة واحكامها

(قوله الحقائق كلها اربعة اقسام الخ) خص المص رحمه الله تعالى النسب الاربعة بالحقائق الكلية وعلى هذا الصنيع درج المناطقة حيث فصروا بيان النسب الاربعة على ما بين الكليين (قال القطب) في شرح الشمسية موجها لصنيعهم وذلك لان النسب الاربعة لا تجري الا بين الكليين اذ الكلي والجزئي لا يكون بينهما الا التباين او العموم المطلق والجزئيان لا يكونان الا متباينين (ورد السعد) في شرح الشمسية قول القطب ان الجزئيين لا يكونان الا متباينين بانه قد يقع بين الجزئيين التساوي كما في هذا الكاتب وهذا الضاحك (واعترضه السيد) بانه اذا كان المشار اليه بهذا الضاحك زيدا مثلا وبهذا الكاتب عمر مثلا فهناك جزئيان متباينان وان كان المشار اليه بها زيدا مثلا فليس هناك الجزئي الحقيقي وهو ذات زيد لكنه اعتبر معه تارة انصافه بالضحك واخرى اتصافه بالكتابة وبذلك لم يتعدد الجزئي الحقيقي تعددا حقيقيا ولم يتغير تغاييرا حقيقيا بل هناك تعدد وتغاير بحسب الاعتبار والكلام في الجزئيين المتغايرين تغاييرا حقيقيا كما هو المتبادر من العبارة لافي جزئي واحد له اعتبارات متعددة ولو عد جزئي واحد بحسب الجهات والاعتبارات جزئيات متعددة لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا فانا اذا اشرنا الى زيد بهذا الكاتب وبهذا الضاحك وبهذا الطويل وبهذا القاعد كان هناك على هذا التقدير جزئيات متعددة يصدق كل منها على ماعدها من الجزئيات المتكثرة فلا يكون مانعا من اشتراكه بين كثيرين فيكون كليا قطعاه (قال الدواني) وفيه بحث اذ لا شك ان التغاير الاعتباري كاف في كونهما مفهومين كما في الكليين فان النسبة تشمل الكليين المتغايرين بالذات والمتغايرين بالاعتبار فلا وجه لتخصيص

(الفصل التاسع عشر في العموم والخصوص والمساواة والمباينة واحكامها . الحقائق كلها اربعة اقسام اما متساويان وهما اللذان يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الاخر ومن عدمه عدمه كالرجم ورتنا المحصن . وامامتباينان وهما اللذان لا يجتمعان في محل واحد كالاسلام والجزية . واما اعم مطلقا واخص مطلقا وهما اللذان يوجد احدهما مع وجود كل افرز الاخر من غير عكس كالغسل والانزال المعبر فان الغسل اعم مطلقا والانزال اخص مطلقا واما كل واحد منهما اعم من وجه وهما اللذان يوجد كل واحد منهما مع الآخر وبدونه كحل النكاح مع ماك اليمين فيوجد حل النكاح بدون ملك اليمين في الجرائر ويوجد الملك بدون حل النكاح في موطوات الابعاء من الاماء ويجتمعان معا في الامة التي ليس فيها مانع شرعي فيستدل بوجود المساوي على وجود مساويه وبعدمه على عدمه وبوجود الاخص على وجود الاعم وبنفي الاعم على نفي الاخص وبوجود المباير على عدم وجود مباينه ولا دلالة في الاعم من وجه مطلقا ولا في عدم الاخص ولا وجود الاعم) دليل الحصر ان المعلومات اما ان يجتمعا او لا الثاني المتباينان والاول لا يخلوا اما ان يصدق كل واحد منهما في جميع موارد الاخر او لا الاول المتساويان والثاني ان صدق احدهما في كل موارد الاخر من غير عكس فهو الاعم مطلقا والاخص مطلقا والا فهو الاعم من وجه ومثاتها بهذه المثل الفقهية لانها اقرب لطبقة العام وامثاتها ايضا بالموارد العقلية : فالمتساويان كالانسان والضاحك بالقوة يلزم

الجزئين بالمتغايرين بالذات وما ذكره من لزوم كون الجزئيات كلية ممنوع
فان الكلية هي امكان فرض تكثير المعنى الواحد في النفس بحسب الخارج
اعني تجويز صدقه على ذوات متكررة لا صدقه مع مفهومات اخرى على ذات
واحدة والمتحقق هنا هو الثاني لا الاول اه (فلخص) ان الجميع يتفقون على
ان النسب الاربع لا تجري بين الكلي والجزئي ولا بين الجزئيين ولهذا اقتصر
المناطق على بيانها بين الكليين ومحل الخلاف بينهم في النسبة بين الجزئيين
هل هي محصورة في التباين او كما تكون التباين تكون التساوي فعلى الاول
القطب وواقفه السيد وعلى الثاني السعد وواقفه الدواني

مبحث الكلام على تفصيل النسب بين الكليين

(وتفصيل) النسب الاربع بين الكليين ان يقال الكليان اذا نسب احدهما
للاخر فاما ان يكونا متباينين او متساويين او اعم واخص مطلقا او اعم واخص
من وجه لانهما ان تفارقا تفارقا كليا اي لم يصدق واحد منهما على شيء مما
صدق عليه الاخر كالانسان والفرس متباينان ومرجع التباين الكلي سالتبان
كليتان دائمتان وان لم يتفارقا تفارقا كليا فاما ان يتصادقا في جميع الصور
او في بعضها والمراد بصدقهما معا في هذا الباب الصدق بالفعل اتحد زمان صدقهما
او لم يتحد كالتقائم والمستيقظ فان تصادقا في جميع الصور فلا يخلو اما ان
يكون من الجانبيين او من جانب واحد فان كان من الجانبيين فمتساويان
كالانسان والناطق فانه يصدق كل واحد منهما على جميع افراد الاخر وان
كان من جانب واحد فقط فاعم واخص مطلقا كالحیوان والانسان فان الحيوان
يصدق على جميع افراد الانسان بدون العكس اللغوي وهو صدق الانسان على
جميع افراد الحيوان واما العكس المنطقي فمتحقق وهو صدق الانسان على
بعض افراد الحيوان ومرجع العموم والخصوص المطلق الى كلية مطلقة عامة وسالبه
جزئية دائمة وان تصادقا في بعض الصور دون بعض فاعم واخص من وجه
كالحیوان والايض لتصادقهما في الحيوان وتفارقهما في الزنجي والثلج ومرجع
هاتين النسبتين الى موجبه جزئية مطلقة عامه وسالبتين جزئيتين دائمتين ونقيضا
الكليين اللذين بينهما التباين او العموم والخصوص من وجه واللذين بينهما التساوي

من وجود كل واحد منهما وجود
الاخر ومن عدمه عدمه فلا انسان
الا وهو ضاحك بالقوة ولا ضاحك
بالقوة الا وهو انسان وتعني بالقوة
كونه قابلا له ولو لم يقع ويقابله
الضاحك بالفعل وهو المباشر
للضحك . والمتباينان كالانسان
والفرس فما هو انسان ليس بفرس
وما هو فرس ليس بانسان فيلزم
من صدق احدهما على محض عدم
صدق الاخر والاعم والاخص مطلقا
كالحيوان والانسان فالحيوان صادق
على افراد الانسان ولا يوجد
الانسان بدون الحيوان البتة والاعم
من وجه ضابطه انهما يجتمعان في
صورة وينفرد كل واحد منهما
بصورة كالحیوان والايض فان
الحيوان وجد بدون الایض في
السودان ووجد الایض بدون
الحيوان في الجير والحجر الایض
والثلج واجتمعا معا في الحيوانات
البيضاء فلا يلزم من وجود الایض
وجود الحيوان ولا حتى وجود
الحيوان وجود الایض ولا
من عدم احدهما عدم الاخر
فلا جرم لا دلالة فيه مطلقا لا في
وجوده ولا في عدمه بخلاف الاعم
مطلقا يلزم من عدم الحيوان عدم
الانسان ومن وجود الانسان الذي
هو الاخص وجود الحيوان لا يلزم
من عدم الاخص عدم الاعم لان
الحيوان قد يبقى موجودا في الفرس
وغيره من انواعه ففائدة هذه القاعدة
الاستدلالات ببعض الحقائق على
بعض وتمثيلي المتساويين بالرجم
وزنا المحصن بناء على ان اللائط
لا يرجم اما لو فرغنا على انه يرجم
كان الرجم اعم من الزنا عموما
مطلقا كالغسل والانزال المعتبر
فان الغسل اعم مطلقا لوجوده بدون
الانزال في انقطاع دم الحيض
والنقاء الحثائين وغير ذلك من
اسباب الغسل

التساوي واللذين بينهما العموم والخصوص المطلق لآخقه بالعكس
فقيض الاعم اخص وقيض الاخص اعم (وقد) اجبل السعد في
تهذيبه ما فصلناه مع الاشارة الى النسبة بين النقايض حيث قال والكليان ان
تفارقا كليا فمتباينان والا فان تضادفا كليا من الجانين فمتساويان ونقيضاهما
كذلك او من جانب فاعم واخص مطلقا ونقيضاهما بالعكس والا فمن وجه
ويين نقيضيهما تباين جزئي كالتباينين اه (هذا) بعض ايضاح لما يحتاج اليه
هذا المقام من البيان وتفصيل هذا المقصد يطلب في كتب الميزان وقد اشار ابن
عاصم في مبيح الاصول الى ما احتوى عليه هذا الفصل من ذكر النسب الاربعه
وبيان امثلتها بقوله

(الفصل العشرون في المعلومات
المعلومات كلها اربعة اقسام
نقيضان وهما اللذان لا يجتمعان
ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه
وخلافان وهما اللذان يجتمعان
ويرتفعان كالحركة واللون وضدان
وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن
ارتقاعهما مع الاختلاف في الحقيقة

القول في التبيين للحقائق بذكر مثل الضد والموافق
ان نظرت حقيقة مع اخرى فاربع حالاتها باستقرا
تباين كالحجي والجماد فحكمم ذا وذا على افراد
او التساوي صاهل بالقوة مع فرس وما يكون نحوه
وجود كل واحد يستلزم ان يوجد الثاني كذاك العدم
او ان يكون كل واحد ينص اعم من وجه ومن وجه اخص
فدان ما في واحد عا الثاني دلالة كسابيض وانسان
او العموم والخصوص مطلقا بينهما كمثل ارض ونقا
ففي ذي العموم ينفي الثاني والعكس في الوجود ذوبرهان
ولا دليل عند اثبات الاعم او نفي مخصوص على الاخر ثم
وضبط ذا الباب بكل يحصل وذو الخصوص ما عليه تدخل
مع صدقه من جهة وان يكن من جتين فالتساوي لم يكن
وان تكن في الجهتين تكذب فحاصل تباين لا يحجب
او ماله الخصوص من وجه ومن وجه عموم قفهم واستبن
الكلام على الفصل الموفى عشرين في تقسيم المعلومات الى اربعة اقسام
(قوله المعلومات كلها اربعة اقسام الخ) اي ما تعلق
به العلم اعم من كونه وجوديا او عدميا ولجعل المص المقسم هي

المعلومات الشاملة للعلمي والوجودي اورد من جملة الاقسام التقيضين اللذين احدهما امر وجودي والاخر عدمي ولو خص المقسم بالمقيد بالوجود كما وقع التقييد به في تقسيم اهل الحق للاثنين لاقتصر كما اقتصروا على ثلاثة اقسام اعني الضدين والمثلين والخلافين (وتفصيل) ما احتوى عليه هذا الفصل من الكلام . بما يجب اجلاؤه على منصة البيان في هذا المقام . ان يقال (قال العضد في المواقف) المقصد التاسع في تقسيم الاثنين عند اهل الحق من المرصد الرابع في الوحدة والكثرة من الموقف الثاني وامزج لك عبارته بعبارة شارحه سيد المحققين الاثنان اي الموجود ان عند اهل الحق ثلاثة اقسام لانها ان اشتركا في الصفات لنفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيها اجتماعها في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان (احدها المثلان) وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بالصفات النفسية مالا يحتاج في وصف الشيء اي توصيفه به الى تعقل امر خارج عن نفس ذلك الشيء بان يكون منتزعا من نفسه كالانسانية والحقيقة والشيئية للانسان او من جزئه كالحوانية للانسان وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث فن التوصيف بالاول لا يحتاج الى ملاحظة الحيز وبالتالي يحتاج الى ملاحظة العدم وليس شيء منها منتزعا من نفس الانسان مثلا وبعبارة اخرى الصفة النفسية ما تدل على الذات دون صفة زائدة عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات (وقد يقال في تعريف المثلين ما يسد احدهما مسد الاخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا) ثم قال العضد (في المقصد العاشر بعد المقصد السابق نقلا عن الشيخ ان كل متماثلين فانهما لا يجتمعان ومنعه المعتزلة وانفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شذمة منهم فانهم قالوا لا تجتمع حركتان متماثلتان في محل (ووقع في المحصل) نسبة القول بان المثلين لا يجتمعان للاشاعرة والحكماء وخلافه للمعتزلة وزاد غيره ولذا عللوا كون بعض الاعراض اشد من بعض (ونقل) في المواقف استدلال الاصحاب على عدم اجتماع المثلين بمسالك اربعة وتعقبها ولا حاجة لنا في ايرادها في هذا المقام ثم نقل شبهة المعتزلة على

اثبات جواز الاجتماع فقال لهم الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدره نم كهية
ثم سواد ثم حلوكه وليس ذلك الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس إلا
لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهية كورتان اجتماعا والسواد كهبتان
اجتماعا والحلوكه سوادان فثبت اجتماع المثلين (والجواب) ان كل واحد
منها اي من الالوان المذكورة لون مخالف للاخر في الشدة والضعف وتتوارد
هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعها
في ذلك الجسم اصلا لانه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم
ان فيه اجتماع لونين متماثلين (قال المحقق عبد الحكيم في حواشي المواقف
وهذا هو الحق فان الالوان المختلفة في صورة تبدل الفواكه من الخضرة الى
السواد تتوارد بدلا عليها فكذلك في صورة الصبغ اه (وثانيتها) اي ثاني
الاقسام الثلاثة للثنتين الموجودين عند اهل الحق (الضدان) وهما معنيان
يستحيل لذاتهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة (قال الفاضل الفنري
في حواشي المواقف انما قال معنيان ولم يقل موجودان كما قال في القسمين
اعني المثلين والخلافاين لثلا يتوهم بحسب الظاهر تناوله للجوهر واختاره على
عرضان ليشعر بترادفهما اه

(فقوله معنيان) يخرج العدم والوجود فانهما ليسا معنيين اي عرضين
ويخرج الاعدام فانها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج
الجواهر لذلك والجوهر والعرض والقديم والحادث فان القديم القائم بغير
كصفاته تعالى لا يسمى عرضا عند المتكلمين لانه قسم الممكن الذي هو ما
سوى الله تعالى ولذا حكموا بجدوثة (وقوله يمتنع اجتماعهما) يخرج نحو
السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما (وقوله لذاتيهما) يخرج العلم
بالحركة والسكون اي العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بان هذا الشيء ساكن
فيءان واحدا وما تصور حر كة وسكون فيءان واحد فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتها
فهذان العلمان وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين
اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتهما فلا تضاد بين بين العلمين بل بين معلوميهما
(وقوله من جهة واحدة) الذي حقق فيه السيد السند في شرح المواقف انه قيد

اتي به للتعميم وادخال شيء في الحد لا للاحتراز كما يعطيه كلام مضمفه العصد وذلك لانه واقع في حيز النفي الضمني وهو يستحيل وهو قيد للسفني وهو الاجتماع فحقه ان يفيد التعميم بناء على ان النفي اذا توجه الى كلام مقيد بقيد فحقه ان يتوجه النفي الى كل من القيد والمقيد واذا كان كذلك جاء التعميم لان نقيض الاخص الذي هو الاجتماع في محل من جهة واحدة اعم من نقيض الاعم وهو الاجتماع في محل قال الشيخ عبد الحكيم وانما قال السيد حقه لانه قد يكون لنفي التقييد فقط ولذا قال اهل البيان ان كل كلام فيه قيد يكون المقصود بالنفي والاثبات ذلك القيد ولعل الاول في المقام البرهاني والثاني في المقام الخطابى اه (وثالثها) اي ثالث اقسام الاثنين (المتخالفان) وهما موجودان لا يشتركان في صفات النفس ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فخرج بعدم الاشتراك في صفات النفس المثالان وبعدم امتناع الاجتماع الضدان وقيل في تعريفهما موجودان لا يشتركان في جميع صفات النفس سواء اجتماعا في محل واحد ام لا فعلى التعريف الاول الثلاثة متباينة وعلى الثاني فالتباين انما هو بين الخلافيين والمثليين واما الضدان فهنا قسم من المتخالفين وتصير على هذا قسمة الاثنين ثنائية ونقل في المواقف ان من الناس من ينفي التماثل لان الشئيين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنيية فضلا عن التماثل او اختلفا من وجه من الوجوه فلا تماثل فلا تكون اقسام الاثنين عنده ثلاثة (والجواب) منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس اه (وذكر في المواقف) في المقصد الحادي عشر تقسيما اخر للحكماء جعلوا المقسم فيه للاقسام التي سذكرها المتقابلين ولشموله الامرين الوجوديين والامرئين اللذين احدهما وجودي والاخر عديمي اوردوا من جملة الاقسام النقيضين (وبيان) هذا التقسيم ان يقال المتقابلان عند الحكماء امران لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحد من جهة واحدة فينقسمان اولا الى قسمين وذلك لانهما اما ان يكون احدهما سلبا للاخر منهما والاول منهما ينقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما المتضايقان والا- فهما الضدان فتعريف المتضايقين

عندهم متقابلان يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وليس احدهما سلبا للآخر
وتعريف الضدين متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل
منهما على صاحبه والضدان عند الحكماء اخص مما عند المتكلمين (قال السيد)
لان المتضايقين على القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على مقتضى
تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء (والثاني) منهما وهو ان يكون احد
التقابلين سلبا للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر فيه نسبتها الى قابل
للامر الوجودي فقدم وملكة والمراد باعتبار نسبتها الى قابل ان يعتبر التغايل
بينهما بالنسبة الى قابل للامر الوجودي كما (في شرح حكمة العين) فالمتقابلان
تقابل العدم والملكة هما المتقابلان تغايل السلب والايجاب باعتبار النسبة
الى المحل القابل وهو المذكور في (التحريد) لكن (قال المحقق الدواني)
ان مجرد الاجتماع بالنسبة الى الموضوع القابل لا يكفي في العدم والملكة
بل لا بد في ذلك ان تكون النسبة اليه مأخوذة في مفهوم العدمي ثم ان القابل
للامر الوجودي ان اعتبر قبوله له في ذلك الوقت كالكوسج فانه يعني كونه
كوسجا عدم اللحية عن من شأنه ان يكون في ذلك الوقت متحيا فلا يقال
الكوسج للامر الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم والملكة
المشهوران وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه
وعدم اللحية للمرأة او جنسه القريب او البعيد فالاول كالعمى للعقب فان البصر
من شأن جنسها القريب اعني الحيوان والثاني كالسكون المقابل للحركة الارادية
للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية
فهو العدم والملكة الحقيقيان وهما اعم من المشهوديين وان لم يعتبر نسبة المتقابلين
الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب نحو الانسان ولا انسان فهذا بعض
تفصيل لما اجمله المص في تقسيم المعلومات للواقف . وتفصيله يطلب من شوح
الشريف للمواقف . والى هذا التقسيم اشار ابن السبكي في جمع الجوامع
بقوله وان المثلي لا يجتمعان كالضدين بخلاف الخلافيين اما النقيضان فلا
يجتمعان ولا يرتفعان والى ما ذكر المص رحمه الله من هذا التقسيم في هذا
الفصل اشار ابن عاصم في مهبع الاصول ناظما لذلك فقال

وكل معلوم لثان ذكرا تقيض او خلاف اوضح يرى
فالاول الممنوع ان يجتمعا كالليل والنهار او يرتفعا
وذا وجود واحد مهما وجد يدي اتفا الاخر واعكس ذائقه
ثم الخلافان اللذان يمكن رفعهما والاجتماع ممكن
فما يدل واحد علشان بحالة كطائر وانسان
وسم بالضدين ما يمتنع جمعهما والارتفاع ممكن
فيستدل بوجود الواحد على انتفاء الثاني دون زائد
وبالبياض والسواد مثلا والحكم في جميعها قد انجلي
والمذكور في النظم من اقسام المعلومات ثلاثة وبقي عليه المثلان ولو
ختم كلامه بقوله (مثلها المثلان في الاحكام . فاحفظ فهذا اخر الاقسام) لوفى
بساير الاقسام اه (قوله دليل الحصر ان المعلومين اما ان يمكن اجتماعهما
الرخ) هكذا يوجد في النسخ التي اطلعنا عليها تقرير الدليل وهو غير صحيح
اذ قوله والاول الضدان قاض بان الضدين يمكن اجتماعهما وليس كذلك لانها
والمثلان مشتركان في عدم امكان الاجتماع وايضا فالدليل غير موف باقسام
المعلومات الاربعة ونقل الموضح تقرير الدليل عن المص على وجه صحيح حيث
قال دليل الحصر في المذكور على ما ذكره المص ايضا ان المعلومين اما ان
يمكن اجتماعهما اولا فان امكن فهما الخلافان وان لم يمكن فاما ان يمكن
ارتفاعهما اولا والثاني التقيضان والاول لا يخلوا اما ان يختلفا في الحقيقة اولا
والاول الضدان والثاني المثلان اه وقال الشيخ ابن خليل السكوني التصادم خمسة
اسماء تضاد تناقض كالحركة والسكون وتضاد تماثل كتضاد البهاضين على
المحل الواحد وتضاد صريح كالبياض والسواد وتضاد
تعلق كتضاد العلم والجهل لا يتضاد ان على المحل الواحد
وانما يتضاد ان على المتعلق الواحد لصحة اجتماع العلم لزيد والجهل لعمر
في المجل الواحد في الزمن الواحد وتضاد تضمن كتضاد العلم والموت فان
الموت لما ضاد الحياة رفع شرط العلم ومن ضرورة ذلك رفع العلم فتضاد
لذلك العلم الموت فهما ضدان لاكن ضيدية تضمن (قوله وهذا الحكم عام في

كالسواد والبياض . ومثلان وهما
اللذان لا يجتمعان ويمكن
ارتفاعهما مع التساوي في الحقيقة
كالبياض والبياض (دليل الحصر
ان المعلومين اما ان يمكن
اجتماعهما اولا فان امكن فهما
الخلافان . وان لم يمكن فاما ان
يمكن ارتفاعهما اولا والثاني التقيضان
والاول لا يخلوا اما ان يختلفا في
الحقيقة اولا والاول الضدان . والثاني
المثلان (سواء) كيف يقال في
حد الضدين انهما يمكن ارتفاعهما
والحركة والسكون ضدان ولا يمكن
ارتفاعهما عن الجسم والحياة والموت
لا يمكن ارتفاعهما عن الحيوان .
والعلم والجهل لا يمكن ارتفاعهما
عن الحي (جوابه) ان امكان
الارتفاع اعم من امكان الارتفاع
مع بقاء المحل فنحن نقول يمكن
ارتفاعهما من حيث الجملة وهما
ممكنا الرفع مع ارتفاع المحل فقبل
لا متحرك ولا ساكن ولا من العالم
حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل
فصح الحد (فائدة) الخلافان قد
يتعذر ارتفاعهما لخصوص حقيقة
غير كونهما خلافين كذات واجب
الوجود سبحانه مع صفاته وقد تعذر
افتراقهما كالعشرة مع الزوجية
خلافان ويستحيل افتراقهما والخسة
مع الفردية والجوهر مع الاكوان
وهو كثير ولا تنافي بين امكان
الافتراق والارتفاع بالنسبة الى الذات
وتعذر الارتفاع بالنسبة الى امر
خارجي عنهما (فائدة) حصر
المعلومات كلها في هذه الاربعة
الاقسام حق لا يخرج منها شيء

داته تعالى وصفاته العلى الخ) قال الشيخ ابن عرفه في مختصره الذي في علم الكلام ما نصه اكثر المتكلمين على اطلاق مخالفة الباري تعالى خلقه ومنعه بعض المعتزلة وقال ابو العز المقترح امتنع امتنا من اطلاق لفظ الغيرية على الصفات مع بعضها بعضا ومع الذات والمسالة راجعة الى المشاحة في العبارة فان لفظ الغيرة قد يطلق على كل معلومين صح العلم باحدهما مع الدهول عن الثاني وقد يطلق على ما يصح وجوده مع عدم الاخر وهو المعروف العام فان في اللسان يقال زيد غير عمرو ولا يقال زيد غير صفته واذا ثبت هذا فلا يجوز اطلاقه لاجل الايام قال وقد اطلق القاضي على الصفات بانها مختلفة نظرا الى الحقيقة وهذا لامراء فيه نعم الكلام في جواز الاطلاق بما حده السمع

الكلام على الباب الثاني في

معاني حروف يحتاج اليها الفقيه

(قال) الموضح لما كان احد امور هذا العلم العربية وكان بعضها بالنسبة اوكد والحاجة اليه امس اورد الاصوليون منه طرفا محتاجا اليه ومنها معنى بعض الحروف اه ثم ان وصف الاحتياج وقع في عبارة الجلال فقال صاحب الايات لعل هذا الوصف من الوصف اللازم لان سائر الحروف بل سائر الكلمات بصد احتياج الفقيه الى معرفتها لوقوعها في الادلة وح فنكتة التصريح به بيان العذر في ذكرها في هذا الفن ثم بين الجلال وجه الاحتياج بقوله لكثرة وقوعها في الادلة ولا يقال ان احتياج الفقيه لما ذكر لا يتوقف على كثرة الوقوع بل يكفي فيه الوقوع لانا نقول يمكن ان يجاب بان التقييد بالكثرة لانه الواقع واشارة الى مزيد الاحتياج ففيه تأكيد العذر في ذكرها وقد اشار ابن عاصم الى وجه الاحتياج لبيان معاني هاته الاحرف في فن الاصول المسوغ لذكرها فيه فقال في مبيعه

القول في بيان معنى احرف كثيرة الوقوع والتصريف

مبحث الكلام على الواو

(قوله الواو لمطلق الجمع الخ) عدل المصن عن قول من قال كالشيخ ابن الحاجب وغيره للجمع المطلق لا يهامه تقييد الجمع بالاطلاق والغرض نفى

الا ما توحيد الله تعالى به وتفرد به فانه ليس ضد الشيء ولا تقيضا ولا مثلا ولا خلافا لتعذر الرفع وهذا حكم عام في ذاته تعالى وصفاته العلى لتعذر رفعها بسبب وجوب وجودها

(الباب الثاني) (في معاني حروف يحتاج اليها الفقيه . الواو لمطلق الجمع في الحكم دون

التقييد له ولهذا تعقبه العلامة ابن هشام في مغنية حيث قال وقول بعضهم ان
معناها الجمع المطلق غير شديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق وانما هي للجمع
لا بقيد اه وتعقب هذا الكلام بعض المحققين ممن كتب عليه فقال الحق ان
الجمع المطلق ومطلق الجمع في اللغة شيء واحد وانما عبارة عن الماهية لا بقيد
شيء لا هي بقيد لا شيء. واما قول الفقهاء فرق بين مطلق الماء والماء المطلق
فهو اصطلاح طاري ومن هذا الاصطلاح نشاء توهم الفرق بين العبارتين والحق
ان من عبر بقوله الجمع المطلق تعبيره شديد لا يرد عليه شيء اه ومعنى مطلق
الجمع على ما صرح به نجم الاثمة ان يكون الفعل في قولك جاء زيد وعمر
حصل من كليهما في زمان واحد وان يكون حصل من زيدا ولا وان يكون
حصل من عمر اولا فهذه ثلاثة احتمالات عقلية لا دليل في الواو على شيء
منها اه وقال الشيخ ابن مالك حسبا نقل عنه الشيخ ابن هشام في المغني
كونها للمعية راجح اي اكثر وللترتيب كثير ولعكسه قليل وكونها لا تقتضي
ترتبا. ولا معية فلا تقتضي منع ذلك فقد يكون المعطوف معها مرتبا كقول
سيدنا حسان رضي الله عنه

الترتيب في الزمان (قال جماعة
من الكوفيين انها للترتيب .

هجوت محمدا واجبت عنه وعند الله في ذلك الجزاء

والاجابة مرنية على الهجاء والجزاء مرتب على الاجابة وقد يكونان معا
وفهم الامام في البرهان من قول من قال انها موضوعة للجمع انها موضوعة لان
تدل على الاجتماع في الفعل فانكر ذلك وقال انا نعلم ان القائل جاءني
زيد وعمر لا تفهم العرب عنه انها جاءه معا بل يحتمل ان قوله ان يجيئاه معا
او يجيء واحد بعد واحد اه قال المحقق المازري في شرح برهانه وهذا ظن
منه بالفقهاء انهم ارادوا بقولهم ترد للجمع هذا المعنى الذي اثار اليه وافسده
عليهم واظن انهم ما ارادوه وانما ارادوا بالجمع انهما اجتماعا في المجيء مع
احتمال ان يكونا جاء معا او مفترقين وقد ذكر هذا التفسير الذي قلناه بعض
المصنفين المحققين اه (قوله دون الترتيب في الزمان الخ) قال نجم الايمة
افادتها مطلق الجمع دون الترتيب هو مذهب جميع البصريين والكوفيين وقد
ادعى السيرافي والسيبلي وغيرهما اجماع النحاة والفويين على ذلك وما ادعاه

السيرافي من الاجماع رده جمال الدين ابن هشام فقد حكى القول بافادتها
الترتيب عن جماعة منهم قطرب والربيعي والفراء وثلعب وابوعمر والزاهد وهشام
والشافعي حيث قال ان الترتيب بين اعضاء الوضوء واجب اي فرض واخذ ذلك
من كون الواو للترتيب في اية الوضوء وبهذا تعلم ما في كلام الشيخ ابن
الحاجب حيث عول في الدليل على افادتها مطلق الجمع دون الترتيب على اجماع
اهل اللغة ونقله شارحه عضد الدين عن ابي علي فبعد كون كلامه مبني على
اعتبار الاجماع في الامور اللغوية المختلف فيه فهو مردود بما تقدم (قوله لنا
الخ) استدلال المص رحمه الله تعالى على عدم افادتها للترتيب بثلاثة ادلة ثانيا
دخله احتمال يصح معه القول بافادتها للترتيب ولهذا لم يتعرض لهذا الدليل
في كتب الاصول التي اطلعنا عليها ونقل في شرح البرهان للمازري دليلا
اخر زائدا على ما هو المذكور هنا تقريره ان من قال جاءني الزيدون كان
الاصل فيه جاءني زيد وزيد فلما قبح عندهم هذا التكرار وراوه عيا اختصروه
فقالوا جاءني الزيدون فكان الواو في قولك زيد وزيد هي الواو في قولك
الزيدون فلما كانت الواو في قولك الزيدون لا تفيد ترتيبا باجماع فكذلك لا
تفيد ترتيبا في قولك زيد وزيد اهـ (ونقل) الشيخ ابن الحاجب في مختصره
دليلا آخر تقريره لو كانت الواو للترتيب لزم محذور وهو ان يكون قولنا جاء
زيد وعمرو بعده تكريرا لاستفادة البعدية من الواو وقولنا جاء زيد وعمرو
تناقضا وهو مجيئه بعد الواو وقبل لقبه واللازم منتف بالاتفاق اهـ فمجموع
الادلة المذكورة في هذا المقام خمسة (واجاب) الشيخ ابن الحاجب على
مجموعها ته الادلة بان غاية ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب
ولا يلزم كونه حقيقة فيه غايته ان يقال المجاز خلاف الاصل فنقول لاكن
يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وما سنذكره من انه للترتيب يدل عليه ورد
محقق العضد في شرحه هذا (الجواب) وتقرير هذا الرد على ما قاله السيدان
هـ ته لادلة نبي سيدكرها في انها للترتيب معارضة لها ته الادلة المذكورة
والمعارضة لا تنفي صحة الدليل بل تقتضي على تقدير تمامها توقفه فلا تبطل
بها ادلتنا المذكورة نعم لو تم دليلهم توقف دليلنا للتعارض فوجب الترجيح

لنا قوله تعالى « ادخلوا الباب سجدا
وقولوا حطة وقوله تعالى وقولوا
حطة وادخلوا الباب والقصة واحدة
فلو كانت للترتيب لزم التناقض

بينهم ودليلهم لا يتم كما سترى فلا يعتد به فلا يرتكب المجاز لاجله اه (قوله وهو محال الخ) اي وما ادى الى المحال فهو محال فيطل القول بافادتها الترتيب (قوله ولان الواو تنخل الخ) عبر المازري في شرح البرهان عن هذا الدليل بقوله واما المنكرون للترتيب فانهم يعتمدون على حسن دخول الواو في باب المفاعلة لانك تقول تضارب زيد وعمرو ولا يحسن ان تقول تضارب زيد فعمرو ولا تضارب زيد ثم عمرو لما في هذا من التناقض لان قولك تضارب يقتضي وجود المضاربة من هذا ومن هذا في حالة واحدة وقولك تضارب زيد ثم عمرو يقتضي ضرب زيد لعمرو اولا فحصل الكلام متناقضا فلماذا قبح فلو كانت الواو تفيد ترتيبا لقبحت العبارة هاهنا لاجل ما تضمنته من التناقض اه (قوله احتجوا الخ) نقل في شرح المختصر العضدي انهم استدلوا على كون الواو تفيد الترتيب باربعة ادلة ثالثها الدليل الذي ذكره المصنف والاول قوله تعالى اركعوا واسجدوا ففهم من قوله تعالى بسبب العطف بالواو ان السجود بعد الركوع ولولا هذا الفهم منه ودلالة الواو على الترتيب لمجاز الامران اي تقدم هذا على ذلك وتقديم ذلك على هذا والجواب لا نسلم ان الترتيب بين السجود والركوع فهم من قوله تعالى واركعوا واسجدوا من ذلاله الواو عليه (ولعل) الترتيب مستفاد من غيره مثل قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي مع تقديمه الركوع على السجود فكما لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لجواز استفادة ذلك الحكم من غيره لا يلزم من عدم دلالة الدليل كالاية المذكورة على الحكم كالترتيب بين الركوع والسجود عدم الدليل عليه مطلقا بل يجوز ان يكون هناك ادله (والثاني) من الادلة انه لما نزل ان الصفا والمروة من شعائر الله (قال عليه السلام ابدوا بما بدا الله به فصرح بوجوب الابتداء بما بدا الله ويفهم من وجوب الابتداء بما بدا الله به ترتب الوجوب على ابتداء الله به لانه من باب ترتب الحكم على الوصف المناسب ولولا ان الواو للترتيب لما كان الامر كذلك (والجواب) انه لنا كما علمنا فان الترتيب مستفاد من قوله ابدوا بما بدا الله به ولو كان الواو للترتيب لفهموه من الاية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فلم يحتاجوا الى قوله ابدوا فلما سألوا علمنا انه ليس للترتيب

وهو محال وقوله تعالى حكاية عن كفار العرب وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا . نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم فلو كانت للترتيب لكانوا معترفين بالحياة بعد الموت والبعث وليس كذلك . وقيل في هذه الاية ان المراد تموت كبارنا وتولد صغارنا فنحيا فلا يلزم الاعتراف بالبعث على القول بالترتيب والظاهر من اللفظ هو القول الاول وان مرادهم نحيا ونموت والواو لا تفيد الترتيب ولان الواو قد تدخل فيما لا يمكن الترتيب فيه كقولنا تضارب زيد وعمرو ولا ترتب في ذلك فدل على انها ليست للترتيب . احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام « بشس الخطيب انت » لما قال الخطيب من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن

(والرابع) لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطاق وطاق وقعت واحدة ولو قال انت طالق ثلاثا وقعت الثلاثة وما ذاك الا بافادة العبارة الاولى الترتيب فتبين بالطلقة الاولى فلا يبقى المحل قابلا للثانية والثالثة ولا ترتيب في العبارة الثانية فتلحقها الثلاث دفعة ولولا ان الواو تفيد الترتيب لما كان بينهما فرق (والجواب) منع وقوع الواحدة في العبارة الاولى بل تقع الثلاث وهو الصحيح عند الامام مالك حسبما نقله الشيخ ابن الحاجب وقال في الاحكام وبهذا قال احمد ابن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث ابن سعد وربيعة ابن ابى ليلى وقد نقل عن الشافعي ما يدل عليه في القديم فان (قيل) قد قال مالك والاضاهر انها مثل ثم والاتفاق على ان ثم للترتيب وانه لا تقع بها الا واحدة (قلنا) انما قال ذلك في المدخول بها ولا يعني بها ان الواو مثل ثم في المعنى بل في الحكم فتقع الثلاث ولا ينوي في التأكيد اي لا يوكل الى نيته اذا قاز اردت به التأكيد واردة ان لا تقع الا واحدة لان التأكيد يوتى به بغير الواو غالبا والواو ظاهرة في التعدد ومثله لا تعتبر فيه النية (قوله الشاعر يقول الخ)

الشاعر هو سحيم بالسين والحاء المهملتين قال ابن حجر في الاصابة هو شاعر مخضرم ادرك النبي صلى الله عليه وسلم وتمثل بشيء من شعره وفي تفسير ابن ابي حاتم وطبقات ابن سعد ومعجم الشعر للمرزباني والاعاني للاصفهاني عن الحسن البصري ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتمثل بهذا البيت كفى الاسلام والشيب للمرء ناهيا . فقال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله انما قال الشاعر كفى الشيب الخ فاعاده كالاول فقال ابو بكر اشهد انك رسول الله ما علمك الله الشعر وما ينبغي له و صدر البيت الذي روى المص عجزه . عميرة ودع ان تجهزت غاديا . الخ ومن شعره في اخت مولاه وكانت عليلا

ماذا يريد السقام من قمر كل الجمال لوجه تبع
ما يرتجي خاب من محاسنها اماله في القباح متسع
لو كان ينبغي الفداء قلت له ها انا دون الحبيب ياوجع
(قال صاحب الاغانى وقد روي انه نسب بنساء قومه ثم نسب بسعيدة
فقتله سيده واعانه على ذلك قومه) قوله والجواب عن الاول الخ) اجاب في

يصعبها فقد غوى وامره بان يقول ومن يعص الله ورسوله فقد غوى ولولا ان الواو للترتيب لما كان بين الغظين فرق ولما سمع عمر رضي الله عنه الشاعر يقول

(كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا قال له لو قدمت الاسلام على الشيب لاجزتك . ولولا انها للترتيب لما كان بينهما فرق والجواب عن الاول : ان الترتيب له سببان اداة لفظية وحقيقة زمانية فاللفظية نحو الفاء وتم والحقيقة الزمانية هي ان اجزاء الزمان مرتبة بذاتها فلا يقع الحال قبل الماضي ولا المستقبل قبل الحال ولا حين الا قبل حين بعده وبعد حين قبله واجتماع الازمان محال فاذا كانت اجزاء الزمان مرتبة هكذا بعضها قبل بعض والواقع في المرتب مرتب وفي السابق سابق على الواقع في اللاحق . فالمنطوق به اولا متقدم لتقدم زمانه على المنطوق به آخرا لتاخر زمانه ولذلك تقدم المفعول على الفاعل لشرفه بالحقيقة الزمانية فقط فنقول انشد النبي حسان ابن ثابت ولا لفظ مرتب ههنا بل الزمان فقط اذا تقرر هنا فنقول اذا قال الخطيب ومن يعص الله ورسوله حصل الترتيب بالحقيقة الزمانية عندنا . واتجهت بالخطيب عندئذ فلتم ان الترتيب لاداة لفظية بل لما ذكرنا وهو مجمع عليه وما ذكرتموه مختلف فيه وازافة كلام الشارع للمتفق عليه اولى وهو الجواب عن الثاني .) فائدة) قال رسول الله

شرح المختصر عن هذا الدليل بمنع عدم الفرق حتى لا تكون الواو للترتيب لان افراد الله تعالى بذكر اسمه فيه تعظيم ليس في القرآن بذكر ضمير المثني فان الافراد بالذكر ينسب عن تعظيم مع اشتغال لفظ الله عليه وكذا افراد لفظ الرسول يشتمل على التعظيم من وجبين فردة صلى الله عليه وسلم على غضب لتركه التعظيم الذي كان يحصل بالافراد لو افرد ويدل على ان ارد لترك التعظيم لا لما ذكره من الترتيب ان معصيتهما لا ترتيب فيهما اذ معصية احدهما معصية للاخر لوجبين الاول ان كل امر بطاعة الاخر فمعصيته معصية لهما (والثاني) انها تطابقا في الاوامر طرا (قوله والجواب من وجبين الخ) وقع الجواب من فحول المحققين عن هذا التعارض الذي بين نبيه صلى الله عليه وسلم والخطيب عن الجمع بين الله ورسوله في ضمير واحد وجمعه صلى الله عليه وسلم بينه وبين ربه في ضمير واحد في هذا الحديث بخمسة اجوبة ذكر الشهاب المص جوايين منها وثالثها ما ذكره القاضي البيضاوي في شرح المصاييح وارتضاه شهاب الدين القسطلاني في المواهب والطيب وهو ان تثنية الضمير هنا للايماء الى ان المعتبر هو المجموع المركب من المحبتين لاكل واحدة منهما فانها وحدها لاغية اذ لم ترتبط بالاخري فمن يدعي حب الله مثلا ولا يحب رسوله لا ينفعه ذلك ويشير اليه قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبكم الله فاوقع متابعتة مكثفة بين قطري محبة العباد له ومحبة الله للعباد (واما) امر الخطيب بالافراد فلان كل واحد من العصيانيين مستقل باستلزام العداوة الغواية اذ العطف في تقدير التكرير والاصل استقلال كل من المعطوفين في الحكم ويشير اليه قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاعاد اطيعوا في الرسول ولم يعده في اولي الامر منكم لانهم لا استقلال لهم في الطاعة كاستقلال الرسول اه (ورابعها) ان الجمع جائز في كلام الله وكلام رسوله (وخامسها) انه انما كره له الوقوف على يعصهما وضعفه ابو الفضل عياض بان الذي في الحديث انه قال ومن يعصهما فقد غوى ولم يذكر الوقوف على يعصهما وان امكن صحته لانه يحتمل انه وقف لعارض ثم اتى بقوله فقد غوى فكره له النبي صلى الله عليه وسلم ذلك وعدم ذكر الوقوف

صلى الله عليه وسلم لا يومن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب فما الفرق وما الجواب: والجواب من وجبين

في الحديث لا يدل على عدم وقوعه اه (قوله احدهما ذكره الشيخ عز الدين الخ) اعترض هذا الجواب الشيخ السنوسي بان التوهم وان اتفى في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فلم يتف في حق السامعين فكان النبي صلى الله عليه وسلم اولى بالافراد لان لفظه حجة بخلاف الخطيب ولانه يجب الاقتداء به صلى الله عليه وسلم فكان ينبغي استعمال الجمع بينهما في ضمير واحد اقتداد به صلى الله عليه وسلم هذا كلامه وتعقب هذا الكلام بعض المحققين من شيوخنا في بعض اختامه بقوله ويمكن ان يجاب بان الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في فعل من الافعال انما يكون مشروعا اذا لم يقع دليل على الاختصاص وقد قام هنا دليل على الاختصاص وهو ذمه عليه السلام للخطيب (قال) الشيخ الأكبر في الباب الحادي والثلاثين من الفتوحات انما جمع الخضر بينه وبين الله في ضمير واحد في قوله فاردنا ان يبدلها ربها خيرا منه زكاة واقرب رحما ان قوله اردنا تحته امران امر الى الخير وامر الى غيره في نظر موسى في مستقر العادة فما كان من خير في هذا الفعل فهو لله من حيث ضميرنا وما كان فيه من شر في ظاهر الامر في نظر موسى في ذلك الوقت كان للخضر من حيث الضمير المذكور فعلم ان الضمير هنا ذو وجهين وجه الى الخير به اضاف الامر الى الله ووجه الى العيب به اضاف العيب الى نفسه ولو ان الخطيب الذي قال ومن يعصهما فقد غوى كان يعرف هذين الوجهين اللذين علمهما الخضر ما كان قال له صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم انت وقد جمع صلى الله عليه وسلم بينه وبين ربه في ضمير واحد فقال ومن يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فلا يضر الا نفسه ولا يضر الله شيئا وما ينطق عن الهوى وكذلك جمع الحق نفسه مع الملائكة في قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي (قوله وثانيهما ذكره بعض الفضلاء الخ) اعترض الشيخ ابن مرزوق هذا الجواب بانه لافرق بين الجملة الواحدة والجملتين (واجاب) الشيخ السنوسي في شرحه على مسلم بان مراد المجيب ان قول الخطيب جملتان كل منهما مستقل والمقام مقام زيادة البيان والاتيان بالضمير في الجملة الثانية يوجب توقف فهمها على الجملة الاولى ويحوج اليها والاعتناء بمعنى تلك الجملة اوجب ان يكون سماعها

احدهما ذكره الشيخ عز الدين ابن عبد السلام قدس الله روحه فقال ان منصب الخطيب حقيق قابل للزلل فاذا نطق بهذه العبارة قد يتوهم فيه لنقصه انه انما جمع بينهما في الضمير لانه اهمل الفضل بينهما والفرق فلذلك امتنع لما فيه من ايهام التسوية ومنصب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية الجلالة والبعد عن الوهم والتوهم فلا يقع بسبب جمعه عليه الصلاة والسلام ايهام التسوية وثانيهما ذكره بعض الفضلاء فقال كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم جملة واحدة وتقدم الظاهر في الجملة الواحدة يبعد استعمال الظاهر موضع الضمير بل الضمير هو الاحسن وكلام الخطيب

بمجردهما كافيافي فهمها ومثله ما قاله علماء المعاني في قوله تعالى وبالحق انزلناه
وبالحق نزل وفل هو الله احد الله الصمد حيث لم يقل وبه نزل وهو الصمد وما كلام
الرسول فجملة واحدة يحتاج بعضها الى بعض وان لم يكن ضميرا فالتعبير بالاسم
الظاهر في موضع الضمير لا يدفع توقف فهم ما هو فيه على ما قبله فلم يكن
للدول عن مقتضى الظاهر وهو الايتان بالضمير وجه وما ذكره الشيخ من
اختلاف حكم الجملة الواحدة والجمل في ذلك ذكره عياض في حديث ام
زرع قال وعليه قوله تعالى حتى نوثي مثل ما اوتى رسل الله اعلم والذي
انفصل عليه الشيخ عبد القاهر ان ذلك لا يتقيد بالجملة الواحدة او الجملتين
بل المدار على كونه اوقع في النفس وعليه ورد قول النابغة

نفس عصام سودت عصاما وعلمته الكر والاقداما

اذ لا يخفى على من له ذوق حسن هذا الاستظهار

مبحث الكلام على الفاء

(قوله والفاء للتعقيب الخ) اي الفاء العاطفة (قال) ابن هشام في مغنیه
وترد الفاء على ثلاثة اوجه (احدها) ان تكون عاطفة وتقيد ثلاثة امور احدها
الترتيب وهو نوعان معنوي وهو المسمى بالرتبي وهو ان يكون ما بعدها حاصل
بعد ما قبلها في الواقع نحو قام زيد فعمرو وذكري واكثر استعمالها ح في عطف
المفصل على الجمل لان الشان ان المفصل انما يذكر بعد الجمل نحو قوله
تعالى ونادى نوح ربه فقال ان ابني من اهلي الاية فكل ما بعد الفاء بيان لمناداته
وتفصيل له وتستعمل في غير ذلك على قلة نحو قوله تعالى واورثنا الارض
نتبوا من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين فليست في هاته الاية لعطف مفصل
على مجمل بل ذكر الجنة اولا ثم مدحها ومرتبة مدح الشيء او ذمه يحسن
بعد جري ذكره لانه صادف مرتبته وخالف الفراء في افادتها الترتيب مطلقا
وقوله هذا مع قوله ان الواو تقيد الترتيب غريب منه لانه بعكس كلام القوم
في كل واحد منهما (الامر الثاني) التعقيب وهو في كل شيء بحسبه الا ترى
انك تقول تزوج زيد فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان كانت
متطاولة وهذا هو معنى ما يشير اليه قول المصنف هنا الفاء للتعقيب بحسب

جملتان احدهما مدح والاخرى
ذم فلذلك حسن منه استعمال الظواهر
مكان المضمرات (والفاء للتعقيب
والترتيب والتسبب نحوها فسجد)
قال الامام فخر الدين الفاء للتعقيب
بحسب الامكان احترازا من قولهم
دخلت بغداد بالبصرة فانه اذا كان
بينهما ثلاثة ايام فدخل بعد الثلاثة
فهذا تعقيب عادة او بعد خمسة او
اربعة فليس بتعقيب ولا يشترط
في تعقيب دخول البصرة ان يكون
يليه بالزمن الفرد فذلك مستحيل فلا
يكون الوضع له . وقولنا للترتيب
احترازا من ثم فانها للتراخي

الامكان احتراز الخ (الامر الثالث) انسيبة وذلك غالب في العاطفة جملة او
 صفة فالاول نحو فوكزه موسى فقضى عليه والثاني نحو لاكلون ممن شجر
 من زقوم فمائلون منها البطون الاية وقد تجيء في ذلك لمجرد الترتيب (الثاني)
 من اوجه الفاء ان تكون رابطة للجواب بالشرط وذلك حيث لا يصح ان يكون
 شرطا وهو جازي في مسائل مقررة في محلها ليس هذا محل بسطها (الثالث) ان
 تكون زائدة دخولها في الكلام كخروجها وهذا لم يثبت سيوية واثبت الاخفش
 زيادتها في الخبر مطلقا وقيد الفراء جواز الزيادة في النفي بما اذا كان الخبر
 امرا او نهيا فالاول نحو . وقائلة خولان فانكح قتا تم . والثاني نحو زيد فلا تضر
 به هذا اختصار الكلام مما ذكره العلامة ابن هشام وقد تبعه على هذا التفصيل
 السابق غير واحد وقال الايباري انفاء لها معنيان العطف والسيبية فاذا انحسرت
 جهة العطف تعينت السببية ويمنع العطف اختلال الكلام اذا قدرت عاطفه نحو
 قوله صلى الله عليه وسلم من احيا ارضا ميتة فهي له فلا يصح هنا ان تكون
 عاطفة لبقاء الشرط بلا جواب اذ التقدير من احيا ارضا ميتة فهي له واذا جاء امر
 يقبل الامرين فالصحيح الاجمال نحو قول الراوي سها رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فسجد لانه يحتمل ان يكون جعل السهو هو سبب السجود ويحتمل
 غيره اذ يصح جعل الواو عوض الفاء من غير خلل يقع في الكلام وعلى انه
 سبب فهل هو لما اشتمل عليه من نقص ايقاع الصلاة فيلحق العامد او المقصود
 خصوص السهو فلا يلحق العامد اه فانت تراه قد جعل السببية مقابلة للعطف
 ويوافق ما ذكر الايباري ما صرح به المحقق المازري في شرح البرهان من
 قوله ولا تكون ح عاطفة بل هي في ذلك لمجرد السببية كما يوعخذ مما سبق
 تقريره (قوله انه يجب دخولها في جواب الشرط الخ) ولا تكون ح عاطفة بل
 هي لمجرد السببية كما يوعخذ مما سبق ونقله البدر في التحفة عن غير واحد
 وما نقله المرادي في شرح الالفية من انها عاطفه جملة على جملة فلم نخرج
 عن العطف فهو بعيد وكما ان الفاء الجزائية ليست للعطف لا تستلزم اتعقيب
 ايضا ولا تستلزمه الا اذا كانت للعطف وبهذا صرح ابن هشام في المغني
 والتفتزاني في التلويع عند الكلام على رد القول بافادة الواو للترتيب وقال

والتسبب كما في قولنا سها فسجد
 وسرق فقطع وزنا فرجم اي هذه
 المتدمات اسباب لما بعدها والدليل
 على انها للترتيب انها يجب دخولها
 في جواب الشرط اذا كان جملة
 اسمية نحو من دخل داري فله دينار
 قال النحاة لو لم يقل فله بل قال له
 بغير فاء لكان اقرارا بالدينار
 ولزمه دفعه له ولم يكن تعليقا للدينار
 على دخول الدار وكان الشرط
 المتقدم يبقى لغوا بغير جواب
 وكذلك ان دخلت الدار فانت طالق
 او فانت حر لو حذف الفاء طلقت
 وعتق العبد في الحال لان الموجب
 لتعليق الطلاق انما هو الفاء في
 الجملة الاسمية فاذا حذفت انقطع
 الكلام عما قبله فصار انشاء لا تعليقا

العلامة المازري في شرح البرهان وانكر القاضي كونها للتعقيب اذا وقعت في جواب الامر والنهي ودافع المعتزلة عن الاستدلال على خلق القرآن في قوله تعالى كن فيكون بان الفاء هاهنا للتعقيب من غير تراخ ولا مهمله واذا كان الكائن الحادث عقيبا لقول كن من غير تراخ ولا مهمله اقتضى ذلك حدوث القول الذي هو كن فاشتد نكير القاضي لكون الفاء تقتضي التعقيب في مثل هذا وراى انها انما تقتضيه في النسق والعطف وليس هذا منه قال المازري وهذا احد الفوائد في الكلام على هذا الحرف وبهذا ايضا دافع القاضي استدلال من استدل على وجوب الترتيب بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وراى ان الفاء هنا للتعقيب لان هذا من باب الشرط والمشروط واذا افادت تعقيب القيام الى الصلاة بغسل الوجه منعت ان يقدم قبل الوجه عضو اخر سواه لان تقديم عضو اخر عليه يمنع من كون الوجه مغسولا عقب القيام الى الصلاة واذا ثبتت البداية بالوجه فقد ثبت له الترتيب واذا ثبت الترتيب في عضو واحد ثبت الترتيب في سائر الاعضاء اذ لا فرق بينهما في هذا الحكم اه فانت ترى القاضي قد اجاب عن هذين الاستدلاليين بعدم افادة الفاء للتعقيب وبهذا يظهر لك ان ما اجاب به السعد عن الاستدلال باية الوضوء على افادة الواو للترتيب وقال انه الجواب الحاسم اصله للقاضي

مبحث الكلام على ثم

(قوله وثم للتراخي الخ) ثم يضم التاء ويقال فيها فم كقولهم في جدث وهو القبر جدف وقولهم في الثوم فوم وهو النبات الماكول الكريه الريحه وقال البدر في سيرة ابن هشام تقول العرب التحنث في التحنف وهو الدخول في الحنيفية فيبدلون التاء من الفاء وهو عكس مسالتنا وثم حرف يقتضي ثلاثة امور التشريك في الحكم والترتيب والمهله وفي كل واحد منها خلاف فاما التشريك فخالف فيه الكوفيون والاخفش وزعموا انه قد يتخلف وذلك بان تقع زائده فلا تقع عاطفة البتة وحملوا على ذلك قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا وقول زهير

اراني اذا اصبحت اصبحت ذاهوى فثم اذا امسيت امسيت عاليا

من حيث دلالة اللفظ لا من حيث الارادة والفتيا فاذا كانت الفاء هي التي ترتب دل على انها للترتيب (وثم للتراخي) هذه حقيقتها فتقتضي ان ما بعدها وقع بعد ما قبلها وبينهما فترة بخلاف

على رواية ضم الثاء وخرجت الآية على تقدير الجواب وما بعد ثم معطوف
عليه اي لجأوا الى الله وتابوا ثم تاب عليهم اي قبل توبتهم والبيت على زيادة
الفاء او على فتح ثاء ثم على ما قاله الصيرفي واما الترتيب فخالف فيه قوم
ونسكوا بثايات منها قوله خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها
ويقول الشاعر ان من ماد . البيت . واجاب في المغني عن الآية بخمسة اجوبه
خامسها ان ثم للترتيب في الاخبار لا للترتيب في الحكم وانه يقال بلغني
ما صنعت اليوم ثم ما صنعت امس اعجب اي ثم اخبرك ان ما صنعت امس
اعجب قال صاحب المغني والاجوبة السابقة التي ذكرها انفع من هذا الجواب
لأنها تصحح الترتيب والمهله وهذا يصحح الترتيب فقط اذ لا ترتيب بين
الاخبارين ضرورة ان احدهما معقب للاخر ومتصل به بلا مهمله فيه تفويت
لبعض ما وضعت ثم له من افادة المهله ولا كنه اعم لانه كما يصح ان يجاب
به عن الآية السابقة يصح ان يجاب به عن البيت (قوله وقد تستعمل لتراخي
الترتيب الخ) ممن صرح بهذا الاستعمال الزمخشري واجاب به عن متمسك من
ينفي اقتضاء ثم للترتيب بقوله خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها
لان خلق حواء قبل خلق الذرية ونص ما قاله هما آيتان من جملة آيات
تشعيب هذا انطلق الفأث للحرص من نفس ادم وخلق حواء من قيصره الا ان
احدهما جعله الله عادة مستمرة والاخرى لم تجر بها العادة ولم تخلق غير حواء
من قصيري رجل فكانت ادخل في كونها آية مستقلة واجلب لعجب السامع
فعطفها بثم على الآية الاولى للدلالة على مباينتهما لها فضلا ومزيه فهو من
التراخي في الحال والمنزلة لا في الوجود اه وتبع الزمخشري في هذا الجواب
ابن هشام في المغني (قوله وكذلك قول الشاعر الخ) اجاب المص عن
البيت بان ثم للترتيب الرتبي لا للترتيب الزماني وبقي جوابان قد اجيب بهما
عن البيت اولهما ما تقدمت الاشارة اليه من ان ثم في البيت لترتيب الاخبار
وثانيها ما اجاب به ابن عصفور بان المراد ان الجداتاه السودد من قبل الاب
وان الاب اتاه السودد من قبل الابن فهو نظير قول ابن الرومي في ممدوحه
وهو اسماعيل ابن بلبل الوزير

الفاء وقد تستعمل لتراخي الرتب
دون الزمان من باب مجاز التشبيه
كقوله تعالى ثم كان من الذين
آمنوا فرتبة الايمان متراخية في
العلو والشرف عن رتبة الاطعام
والاعتناق المتقدمين عليه فلذلك
دخلت ثم وكذلك قوله تعالى «ولقد
خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا
للملائكة اسجدوا لادم» فان السجود
وان وقع اولا لكن رتبته كانت
اشرف فرتبته متراخية وكذلك
قول الشاعر

ان من ساد ثم ساد ابوه

ثم قد ساد قبل ذلك جده
ما بعد ثم هو قبل غير ان المقصود هو
التراخي في الرتب فيقصد ان اباه

قالوا ابو الصقر من شيان قلت لهم كلا لعمرى ولكن منه شيان
وكم اب قد علا بابن ذرى حسب كما علت برسول الله عدنان
وبحث في هذا الجواب البدر الدمايني بان هذا الذي قاله ابن عصفور من
ان المتقدم قد ياتيه الشرف من جهة المتأخر ممكن لاكن يرد عليه في البيت
ان قول الشاعر قبل ذلك تصريح بما يخالف هذا المعنى وذلك لان مضمون
الكلام على ما اجاب به ان سودد الابن سابق لسودد الاب وسودد الاب سابق
لسودد الجد والسابق للسابق للشيء سابق على ذلك الشيء فكون مسابدة الابن
سابقة لكل من سيادة ابيه وسيادة جده وسيادة الاب سابقة على سيادة الجد
وقول الشاعر قبل ذلك مناف لهذا بلا شك اه وما قاله الفاضل الشمني في دفع
ذلك من ان دعوى هذا الشاعر ان سيادة الاب لما حصلت عند سيادة الابن امتدت
الى اول وجود الاب وكذلك سيادة الجد لما حصلت عند سيادة الاب امتدت
واسندت الى اول وجود الجد فسيادة الاب مرتبة على سيادة الابن باعتبار
حصولها وسابقة عليه باعتبار امتدادها واستنادها الى اول وجود الاب ومثل ذلك
في سيادة الجدوح فلا يكون قول الشاعر قبل ذلك يخالف هذا المعنى
ورده المحقق ابن الملا في شرحه على المغني بقوله ولا يخفى على الفطن انه
ضرب من التمثل لان سيادة الاب اذا كانت حاصلة بسيادة الابن فما معنى
امتدادها واستنادها الى اول وجود الاب تثبت ان سيادة الاب قبله على سيادة
الابن وكذلك نقول في سيادة الجد مع ظهور ان مراد ابن عصفور اثبات سيادة
للجد لم تكن بسبب سيادة الاب واثبات سيادة الاب لم تكن بسبب سيادة
الابن واردة هذا المعنى لا شبهة انه ينافيه قيد القبلية ويرشدك الى هذا انه جعل
البيت من قبيل قول ابن الرومي الذي هو صريح فيما قلناه اه

مبحث الكلام على الى وحتى

(قوله والى النخ) قال المازري في شرح البرهان واما الى فانه يرد
للاية تقول سرت من الكوفة الى البصرة ولاكن يقع الاشكال في الالية هل
هي كحكم ما قبل الى او بخلاف حكم ما قبله فراى سويه ان هذا الحرف
اذا صاحبه ما اقتضى كون الالية والمبدأ غير داخلين في حكم المنطوق به عمل

كان اعظم رتبة منه وجده كان
اعظم رتبة من ابيه فهذا
المحسن للفظ ثم (وحتى والى
للاية) نحو بعثك من هذه الشجرة
الى هذه الشجرة اوسرت حتى دخلت
مكة واختلف العلماء في ابتداء الالية
وانتهائها هل يندرجان في المغنيا
ام لا على اربعة اقوال ثالثها الفرق
بين ان تكون الالية من الجنس
فتندرج اولاً فلا تندرج فان كان
المبيع رماناً والشجرتان رمانتان
اندرجتا والا فلا (الرابع الفرق بين
ان يكون الفصل بينهما امراً حسياً
كما في قوله تبارك وتعالى « ثم
اتموا الصيام الى الليل » فلا
يندرج لان الظلام متميز عن النهار
بالبصر اولاً فيندرج كما في قوله
تعالى « وايديكم الى المرافق »
فهذه الاربعة انقلها في انتهاء الالية
واما ابتداءها فلا انقل فيه الا
قولين (فائدة) المغنيا لا بدان يتكرر
قبل الالية بعد ثبوته فاذا قلت
سرت الى مكة من مصر فلا بد ان
تثبت حقيقة السير قبل مكة ويتكرر

عليه فاذا قلت بعتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة لم تدخل الشجرتان في البيع وكانه قدر ان غاية الشيء هي نهايته المميزة له مما بعده وهذه الحقيقة لا يمكن معها دخول الغاية فيما قبلها لانها لو دخلت فيما قبلها لصارت من جملة الاجزاء فلم يقع التمييز وبطل معنى الغاية (قوله قال بعض علماء الحنفية الخ) نقل صاحب التلويح ذلك حيث قال هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحته وكتب عليه السعد في التوضيح ما نصه لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم اى اموالكم اى مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول او عدمه فيجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط اولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظام الذراع والعضد ولانه صار مجعلا وقد ادار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية للاسقاط ما وراءها لا لحد الحكيم اليها لان الابتداء حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لاكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مستطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط قبتي داخله تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور اه (قوله واتركوا من اباطيكم الى المرافق الخ) قال المص في الذخيرة وعلى هذا يكون في الاية اضمار قال وقيل العامل اغسلوا ويكون اسم اليد استعمال مجازا في بعضها واختلف اذا تعارض المجاز والاضمار ايما ارجح اه (قوله فما بقي لدخول الخلاف في اندراجه معنى الخ) الصحيح الذي انفصل عليه ابن هشام في مغنيه ان حتى اذا كان معها قرينة تقتضي دخول ما بعدها او خروجه عمل عليهما واذا لم تكن معها قرينة تقتضي ذلك حكم على ما بعد حكم بالدخول وعلى ما بعد الى بعدم الدخول وهذا هو الصحيح في البابين ثم رد على المص في بقية الخلاف في وجوب دخول ما بعد حتى وقال وانما الاتفاق في حتى

قبلها اماما لا يتكرر فلا تصور فيه الغاية فلذلك قال بعض علماء الحنفية ان العامل في قوله تعالى « الى المرافق » ليس هو اغسلوا ايديكم لان غسل اليد لا يثبت الا بعد غسل المرافق لان اليد اسم لها من الابط الى الاصابع وغسل هذا لا يثبت قبل المرافق فضلا عن تكرره بل الثابت قبل المرفق بعض اليديكون تقدير الاية اغسلوا ايديكم واتركوا من اباطكم الى المرافق فالى المرافق غاية للترك لا للغسل والترك ثبت قبل المرفق وتكرر الى المرفق وتفرع على هذا ان الغاية تدخل في الغيا فلا تدخل المرافق في الترك فيغسل مع المغسول وهذا بحث حسن (فائدة) حكاية العلماء الخلاف في اندراج انتهاء الغاية ينبغي ان يحمل على الى دون حتى بسبب تظافر قول النخاعة على ان حتى لها شروط ان يكون ما بعدها من جنس ما قبلها وداخلا في حكمه وآخر جزء منه او متصلا به فيه معنى التعظيم او التحقير فنصوا على اندراج ما بعدها في الحكم فما بقي لدخول الخلاف في اندراجه معنى بل يندرج ليس الا ويحمل الخلاف على الى فانه ليس فيها نقل يعارضها (وفي للظرفية والسببية نحو قوله صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل) كونها للسببية انكر جماعة من الادباء والصحيح ثبوته فان النفس ليست ظرفا للابل . وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الاسراء فرايت في النار امرأة حميرية عجل بروحها الى النار لانها حبست هرة حتى ماتت جوعا وعطشا فدخات النار فيها معناه بسببها لانها ليست في الهرة ومنه احب في الله وابغض في

العاطفة لا الحافظة والفرق بينهما ان العاطفة بمنزلة الواو في دخول ما بعدها في حكم ما قبلها ومن نص على هذا الخلاف صاحب الافصاح والفارضي حيث قال تقرير الخلاف في كل من الى وحتى حالة عدم وجود قرينه يعمل عليها في الدخول والخروج هو ان الصحيح في حتى الدخول مطلقا سواء كان ما بعدها من الجنس اولا ويقابل هذا قولان قول بعدم الدخول مطلقا وقول بالتفصيل ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها نحو سرت بالنهار حتى وقت العصر والا فلا نحو سرت بالنهار حتى الليل وفي الى الصحيح عدم الدخول ويقابله قولان ايضا قول بالدخول مطلقا وقول بالتفصيل السابق اه ونقل صاحب الكشف عن الحنفية ان مذهب اكثر النحويين ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في الى وذكر انه قول ابن جني واليه كان يحيل ابو النصر الصفار ولا كنه لا يستقيم على الاطلاق بل ان كان ما بعدها بعضا مما قبلها دخل نحو اني اشرف البلدة حتى الامير والافلان نحو قرأت الليلة حتى الصباح

مبحث الكلام على الباء

(قوله والباء للاتصاق الخ) قال المازري حرف الباء اختلف الناس فيه فالشافعي يراه للتبويض ولهذا لم يوجب ايعاب مسح الراس في الوضوء بل رأى الاجزاء يحصل بمسح بعضه لقوله تعالى وامسحوا بروسكم فالباء هاهنا عنده تفيد التبويض وقال اصحابنا بل الواجب ايعاب جميع الراس بناء منهم على انكار القول بان الباء للتبويض وهو الذي عليه ائمة النحاة وقد الف ابن جني كتابا ترجمه بسر الصناعة تكلم فيه على سائر الحروف واحكامها وما يتعلق بها من دقائق صناعة النحو وانكر كون الباء موضوعة للتبويض وانما الباء موضوعة للتعليق والاتصاق وقد نوع بعض الناس هذا التعليق الى تعليق عمل بعمول وتعليق اختصاص وتعليق اتصال وحملوا قوله تعالى ومن يرد فيه بالحداد بظلم على ان الباء في قوله بالحداد من باب تعليق العمل لان الالحداد من عمل الملحد وقوله بظلم من باب تعليق الاختصاص لان الظلم مختص بالالحداد واما تعليق الاتصال فهو كثير في الاستعمال فمنه ضربت بالسوط وكتبت بالقلم ومن الناس من يقدر الباء بمعنى الحال يقول جاء زيد

الله اي احب بسبب طاعة الله وايض بسبب معصية الله (واللام للملك نحو المال لزيد والاختصاص نحو هذا ابن لزيد والاستحقاق نحو السرج للدابة والتعليل نحو هذه العقوبة للتأديب وللتأكيد نحو ان زيد القائم وللقسم نحو قوله تعالى لتسغوا بالناصية) ضابط التملك ان يضاف ما يقبل الملك لمن يقبله فيفيد الملك ومنه قلنا العبد يملك لقوله عليه الصلاة والسلام من باع عبدا وله مال والمواطن في ذلك ثلاثة موطن لا يقبل الملك نحو المال للجمل وموطن يقبل الملك وهو معين نحو المال لزيد فيفيد الملك في الثاني اجماعا وعنده في الاول اجماعا وموطن غير معين نحو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية فمن لاحظ قبول النوع للملك قال اللام للملك ومن لاحظ عدم التعيين وعدم الحصر وقال تملك غير المحصور لا يتصور . جعلها للاختصاص فالواحد والعدد المحصور متفق عليهما في افادة الملك وغير المحصور مختلف فيه وقولنا في الاختصاص هذا ابن زيد اولى من قولنا اب لزيد فان الاب لا يلزم اختصاصه بهذا الابن فقد يكون له اولاد اخر واما الابن فلا يكون له الاب واحد والفرق بين الاستحقاق والاختصاص ان الاستحقاق اخص فان ضابطه ما شهدت به العادة كما شهدت للفرس بالسرج والحصار بالبردة والدار بالباب فهذا هو الاستحقاق وقد يختص الشيء بالشيء من غير شهادة عادة فانه ليس من لوازم البشر ان يكون له ولد كما تقول في الفرس مع السرج (والباء للاتصاق نحو مرتت بزيد والاستعانة نحو كتبت بالقلم

بسلحه اي متسلحا وبمعنى البدل تقول هذه بهذه وبمعنى في تقول زيد بمصر اي في مصر وهذه كلها عندي امور تفاوت بحسب الاعتبار وهو اتساع من القوم في العبارات ولا فزيد بمصر فيه من معنى التعلق والاتصاق وكذلك جاء بسلاحه وكذلك هذه بهذه فيه تعلق معلوم فلم تخرج هذه الانواع عما قدمناه واما تاويل الشافعي قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار على ان المعنى تامنه على دينار وراى ان حرف الباء يرد بمعنى على وكذلك تاويل سبويه قوله تعالى ولم اك بدعائك رب شقيا ان الباء تكون بمعنى لاجل والتقدير ولم اك لاجل دعائك رب شقيا وقول غيره ان الباء هنا بمعنى في فالمعنى في دعائك فان هذا من باب ابدال حروف الجر بعضها ببعض وقد ذكر ابن جني في كتابه فصلا كشف فيه سرا من اسراره الغريبة واغرب فيه وذلك انه اشار فيه الى ان ابدال حرف جر بحرف اخر لا سبيل الى اطلاق القول فيه لما يقتضيه من افساد الكلام وتبشيع النظام ولا وجه لانكاره مع وجوده في الكلام الفصيح فالواجب وضع قانون يعلم منه ما يحسن من هذا الابدال وما لا يحسن فالعرب نحرص على الاختصار في الالفاظ وتوفير المعاني فربما كان الفعل الواحد يعبر عنه بصيغتين مختلفتين تتقوى احدهما بحرف وتتقوى الاخرى بحرف اخر خلافة فقد يورد احدي الصيغتين ويعديهما بحرف الصيغة الاخرى ليشعر سامع الخطاب بالفعل المحذوف فيكون كالسامع للصيغتين معا الا ترى قوله سبحانه وعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم والرفث الجماع كما ان الافضاء هو الجماع لاكن الافضاء يتعدى بحرف الى تقول افضيت الى المرأة والرفث يتعدى بالباء تقول رفثت بالمرأة فلما ذكر الرفث ترك حرفه الذي يتعدى به وعدي بحرف الى الذي هو مختص بالافضاء ليشعر السامع ان الرفث هنا هو الافضاء المحذوف ذكره فكانه قال تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث بنسائكم والافضاء الى نسائكم فاتى بقول وجيز يدل على قول اطول منه (قوله والتبعض عند بعضهم وهو منكر الخ) ممن انكر التبعض ابن جني وجماعة وتاولوا ما يوهمه قال ابن ام قاسم واعترض بعضهم - كلام ابن جني وقال هو شهادة على نفي وهي غير مقبولة واجيب بان الشهادة على النفي ثلاثة اقسام معلومة نحو

والتعليل نحو سعت بطاعة الله والتبعض عند بعضهم وهو منكر عند بعض ائمة اللغة وبمعنى المصاحبة نحو خرج زيد بشيابه وبمعنى في نحو سكت بمصر . والقائلون بالتبعض اشترطوا ان تكون مع فعل يتعدى بنفسه . حتى لا تكون

للتعدية . وزعموا ان من ذلك قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فان العرب تقول مسحت راسي ومسحت براسي فلم يبق فرق الا التبعيض وليس كذلك بل تقول مسح له مفعولان يتعدى لاحدهما بنفسه والاخر بالباء ولم تخير العرب بين المفعولين في هذه الباء بل عيبتها لما هو آلة المسح فاذا قلت مسحت يدي بالحائط فالرطوبة المسوحة على يدك والحائط هو الآلة التي ازلت بهاعن يدك واذا قلت مسحت الحائط بيدي فالشيء المزال هو ماعلى الحائط ويدي هي الآلة المزيلة وكذلك مسحت يدي بالمنديل المنديل آلة والمنديل بيدي فالتنظيف اما وقع وانما هو عن الراس وحيث في المنديل لا في يدك هذه قاعدة عربية ولم تخير العرب في ذلك وحيث قالت العرب مسحت راسي قالت براسي فالشيء المزال عن غيرها وقد ازيل بها ولنا قاعدة اخرى اجماعية وهي ان الائمة اجمعت على ان الله تعالى لم يوجب علينا ازالة شيء عن رؤوسنا ولا عن جميع الاعضاء بل اوجب علينا

— ٣٧٤ —

وجميع اعضاء الوضوء وعلى هذا يتعين ان يكون الراس آلة مزيلة عن غيرها لا انها مزال عنها فتعين الباء فيها للتعدية لان العرب لا تعدى مسح للآلة بنفسه بل بالباء فالباء ليست للتبعيض في الآلة بل للتعدية لانها على زعمهم لا تكون للتبعيض الا حيث يتعلق الفعل بنفسه (واو اما للتخيير نحو قوله تعالى فتحرير رقبة او طعام ستين مسكينا او للاباحة نحو اصحب الفقهاء او الزهاد وله الجمع بينهما بخلاف الاول او للشك نحو جاءني زيد او عمرو او للابهام نحو جاءني زيد او عمرو وكنت عالما بالاتي منهما وانما اردت التلبيس على السامع بخلاف الشك او التنويح نحو العدد اما زوج او فرد اي هو متنوع الى هذين النوعين) يصح الابهام والايهام بالباء موحدة من تحتها والياء باثنين من تحتها لان المقصود التلبيس على السامع وانت في الشك لا تعلم الاتي منهما وهذه فروق بحسب كل واحد منها على حدته والفرق بين التخيير والاباحة والثلاثة الباقية ان الثلاثة الاخيرة لا تكون الا في الخبر والتخيير والاباحة لا يكونان الا في الامر فهذا فرق عام والفرق الاول خاصة

ان العرب لم تنصب الفاعل وظنية على استقرار صحيح نحو ليس في سلام العرب اسم متمكن اخره واو لازمة قبلها ضمة وشائعة غير منحصرة نحو لم يطلق زيدا مراته من غير دليل فهذا هو المردود وكلام ابن جني من الثاني لانه شديد الاطلاع على كلام العرب اه (قوله وزعموا ان من ذلك الخ) بعد ان ذكر ابن هشام في مغنيه ان الباء ترد للتبعيض قال بصيغة التمريض ومنه وامسحوا برؤوسكم ثم قال بعد ذلك وقيل هي في آية الوضوء للاستعانة وان في الكلام حذفاً وقلبا فان مسح يتعدى الى المزال عنه بنفسه والرأس مزال عنه الحدث المقدر قيامه به فكان القياس ان يتسلط عليها فعل المسح بدون الباء والى المزيل بالباء وهو هنا الماء الذي يمسح به الرأس فالقياس ان يعدى الفعل المذكور اليه بالباء واذا كان كذلك فالاصل امسحوا برؤوسكم بالماء فحصل قلب بنقل الباء التي كانت داخلة على المزيل الى المزال عنه وحذف المفعول الاخر واختار ان الباء في الآية للالصاق لان الالصاق هو معناها الحقيقي المشهور فلا يجعل لغيره الا تثبت قال ابن المنلا في شرح المغنى واذا كانت الباء للالصاق في آية الوضوء فالمراد الصاق المسح بالرأس وماسح كل الرأس او بعضه ملصق للمسح بالرأس فمن اوجب الاستيعاب كما لك في احدي الروايتين عنه اخذ بالاحتياط ومن اوجب اقل ما يجب عليه اسم المسح كالشافعي اخذ باليقين واخذ ابو حنيفة بالبيان وهو ما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه مسح على ناصيته وقيد الناصية بربع الرأس اه وفي الكشف على الكشاف ان عبد

ومن التنويح قولنا العالم اماجماد او نبات او حيوان اي هو متنوع الى هذه الانواع الثلاثة (وان وكلما تضمن معناها للشرط نحو ان جاء زيد عمرو ومن دخل داري فله درهم وما تصنع اصنع واي شيء تفعل افعل ومتى اطعت الله سعدت واين تجلس اجلس) اذا تضمن معنى الشرط ايضا نحو اذا جاء زيد فاكرمه وقد تصرى عن الشرط نحو قوله تعالى والليل اذا يقضى والنهار اذا تجلى اي اقم بالليل في حالة غشيانه والنهار في حالة تجليه فهي ظرف محض واذا كانت للشرط تقبل ان يعاق عليها المعلوم والمشكوك نحو اذا زالت الشمس فصل فزوالها معلوم الوقوع واذا جاء زيد فائتني فمجيئه مشكوك ولا يعاق على ان الا المشكوك في وقوعه فلا يقال ان زالت الشمس فصل (فائدة) قد وقعت ان في كتاب الله تعالى في غير ما موضع مع ان الله بكل شيء عليم فهل ذلك مجاز لفقدان الشرط ام لا والحق انه حقيقة لا مجاز لان القرآن عربي ومعنى ذلك انه لو نطق بهذا الكلام عربي لكان وضعه ان يكون شاكا والله تعالى وضع

القاهر نقل عن مالك رضي الله عنه ان الباء في الاية المذكورة صلة للتأكيد كما في قوله تعالى تثبت بالدهن وقوله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة اي لا تلقوا ايديكم واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل كما لو قيل فامسحوا برؤسكم قال وما قدمناه وان كان فيه عمل بالمجاز الا انه احوط لان فيه الخروج عن العهدة ييقين فكان الاخذ به اولى على انه اذا عملنا بحقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب لان الباء للاتصاق حقيقة وقد الصق المسح بالراس وهو اسم لكلمة لا لبعضه فيقتضي مسح جميع الراس اه كلامه (قوله لان المعلق عليه وان كان عاما الا ان المعلق مطلق النخ) سياق كلام المصنف ان هذا في كل مطلق علق على علم عام والنصوص لا تساعد فانه اذا قال كلما دخلت الدار فانت طالق تكرر عليه الطلاق بتكرر دخولها مع انه علق مطلقا على عام والظاهر من النصوص ان التكرار وعدمه انما نشأ من الصيغ المعلق عليها قال المحقق الايباري في شرح البرهان اختلف الفقهاء والاصوليون في ظرف الزمان كمتى فظاهر كلام الاصوليين انه يعم جميع الازمنة وظاهر كلام الفقهاء انه يتضمن مطلق زمان وينحل بالمره اه وقال غيره من الفقهاء كلا للتكرار والحق بها ابن رشد متى ومهما للمرة على المعروف دون التكرار فانت ترى هاتاه العبارات مقتضاها ان المعبر انما هو المعلق عليه اه (قوله بسبب انه في الاول علق عاما على عام النخ) قال الموضح هذا الكلام كذا وجدته في غير نسخة وهو ظاهر الفساد والتناقض وذلك انه جعل فعلى درهم حالة تعليقه على كلما عام وحالة تعليقه على ان ومتى مطلق وايضا قد ساوى بين ان ومتى في العموم حيث قال وفي الثاني مطلق على عام ثم ان هذا يناقض ما ذكره اولاً من ان المعلق اذا كان مطلقاً ينحل بالمره الواحدة وان علق على عام وحكم على متى اولاً بانها عامة ثم ذكر الفرق بينها وبين كلما (قوله ومنها الفرق بين ان واذا النخ) ما اشار اليه من التفريق بين ان واذا في التعليق ليس محل اتفاق فقد حكى ابن رشد في المقدمات فيما اذا قال لامراته امرك بيدك ان شئت واذا شئت ثلاثة اقوال احدها انه كالتملك المطلق الثاني انه بيدها ما لم توقف بخلاف المطلق الثالث ان قال ان كان الامر بيدها في

القرآن ونظمه كما نظمه العرب ان لو كانوا متكلمين بذلك الكلام من حيث النظم لا من حيث وجوه الاعجاز فاذا قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا لو تكلم بهذا الكلام عربي لكان وضحة الشك فيه فما استعملت ان الا في موضعها (فائدة) التعليق ينقسم اربعة اقسام مطلق على مطلق نحو ان جاء زيد فاكرمه علق مطلق الاكرام على مطلق المجيء وعام على عام نحو كما دخلت الدار فكل عبدني حر فكل دخلة معلق عليها وعلق كل عبد معلق على كل دخلة وعام على مطلق نحو ان دخلت الدار فكل عبدني حر ومطلق على عام نحو متى دخلت الدار فانت حر علق حرته على كل فرد من افراد الازمنة التي يقع الدخول فيها وينشأ من هذه القاعدة فوائد جلييلة عظيمة منها ان اليمين تنحل بالمره الواحدة في قولنا متى دخلت الدار فانت طالق قد دخلت مرارا لا تطلق الا مرة واحدة وان كان الاصوليون والفقهاء نصوا على ان متى وحيث واين من صيغ العموم لان المعلق عليه وان كان عاما الا ان المعلق مطلق فانحلقت اليمين بالمره . ومنها الفرق بين قول الفقهاء اذا قال كلما دخلت الدار فعلي درهم وبين قولهم اذا قال ان دخلت الدار او متى دخلت الدار فعلي درهم ان لزوم الدرهم يتكرر في الاول دون الثاني بسبب انه في الاول علق عاما على عام فيتكرر وفي الثاني مطلق على عام فلم يتكرر وكذلك يتكرر عليه الطلاق في كلما دون متى وما وان واذا ومنها الفرق بين ان واذا وان كانت مطلقة في الزمان مثل ان لكنها تدل على

الزمان مطابقة لانها من اسمائه وان ان وان كانت مطلقة في الزمان مثل اذا الا انها لا تدل على الزمان الا بطريق الالتزام لانها لم توضع للزمان بل لربط امر ما بما دخلت عليه وذلك لا يد فيه من الزمان فدلت على الزمان التزاما وبالجملة هذه قاعدة شريفة يعلم منها مباحث كثيرة في الاصول والفروع فينبغي ان تضبط (ولو مثل هذه الكلمات في الشرط نحو لو جاء زيد اكرمه وهي تدل على انتفاء الشيء لانتهاء غيره فتمت دخلت على ثبوتين فهما نفيان او على نفيين فهما ثبوتان او على ثبوت ونفي فالثابت منفي والمنفي ثابت) من خصائص الشرط ان يدخل على المستقبل ليس الا كما تقدم ان عشر حقائق تتعلق بالاستقبال منها الشرط وجزاؤه ولو تدخل على الماضي نحو لو زرتني امس زرتك اليوم فينبغي ان لا تكون للشرط لكنها فيها ربط جملة بجملة فاشبهت الشرط من هذا الوجه فقيل لها حرف شرط مثال دخولها على النفيين قولك لولم ياتني زيد ما اكرمه فيدل كلامك على انه اتاك واكرمه ومثال الثبوتين لو جاءني زيد اكرمه فما جاءك ولا اكرمه ومثال النفي والثبوت لو لم ياتني زيد عتبته فقد اتاك وما عتبته والثبوت والنفي نحو قولك لو اتاني زيد لم اعتبه يقتضي انه ما اتاك وقد عتبته . وعلى هذه القاعدة اشكل قوله عليه الصلاة والسلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يصمه يقتضي انه خاف وعصى وذلك ذم والكلام سيق للمندح . وابعاد صورته عن المعصية وهي قد

- ٣٧٦ -

دخلت على نفيين فيتعين ان يكونا

ثبوتين فيلزم ما تقدم فقال ابن عصفور لو ههنا بمعنى ان وان اذا دخلت على نفيين لا يكونان ثبوتين فلا يلزم المخذور المتقدم وقال الحنبل وشاهي اصل لو انما هي للربط فقط وانقلاب النفي للثبوت او الثبوت للنفي انما جاء من العرف والحديث جاء بقاعدة اللغة دون العرف وقال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله ان المسبب الواحد اذا كان له سبب واحد لزم انتفاؤه عند انتفاء سببه وان كان له سببان لا يلزم من انتفاء احد سببيه انتفاؤه لانه يثبت مع السبب الاخر وغالب الناس ان طاعتهم لله تعالى للخوف فانهم اذا لم يخافوا عصوا ولا يطيعوا فاخير عليه الصلاة والسلام ان صهييا اجتمع في حقه سببان الخوف والاجلال لله تعالى فلو انتفى الخوف لم تصدر منه المعصية لاجل الاجلال فلو لم يخف الله لم يصمه وهذا غاية المدحة كما تقول لو لم يمرض ربه مات

المجلس وان قال اذا كان الامر بيدها حتى توقف وهذا قول اصبح والاول لالك والثاني لابن القاسم (قوله وبالجملة هذه قاعدة شريفة الخ) قال الموضح ينبغي ان تضبط هذه القاعدة فلم يتخلص لنا منها ما ذكره اه (قوله عليه السلام نعم العبد صهيب الخ) المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم في سالم مولى حذيفة فقد قال الحافظ السيوطي روينا عن ابن عمر مسند متصل عن النبي صلى الله عليه وسلم في سالم مولى حذيفة وكذا رواه ابو نعيم في الحلية ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في سالم مولى حذيفة ان سالما شديد الحب لله لو لم يخف الله ما عصاه والذي فيه صهيب مروي في اثر عن عمر رضي الله عنه كما نسبة الشيخ ابن مالك في الكافية وابن هشام في مغنيه وتعقبه الحفاظ بانه لم يرو في كتب الحديث لامرفوعا ولا موقوفا على عمر ولا على غيره (قوله وقال الحنبل وشاهي الخ) اصل ما قاله الحنبل وشاهي للشوليين وتبعه على هذا ابن هشام الحنبل وشاهي وقال الشيخ ابن هشام في مغنيه وما قاله كانكار الضروريات اذ فهم الامتناع منها كالبيدي (قوله ولا تقع الخ) اي لا يقع

اي بالهمر فانه سبب آخر للموت وحيث قلنا يلزم من النفي الثبوت اذا كان للفعل سبب واحد فكلام النحاة محمول عليه (. فائدة) قال ابن يعيش في شرح المفضل لو تكون بمعنى ان تقول اعجبني لوقام زيد اي قيامه ومنه قوله تعالى ودوا لو تدهن فيدهنون وقوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا فللعول هو لو وما بعدها وكذا الفاعل في المثال الاول وهو غريب (ولولا تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره لاجل ان لا تمت النفي الكائن مع لو فصار ثبوتا والافحكم لو لم ينتقض كقوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة يدل على انتفاء الامر لوجود المشقة المرتبة على تقدير ورود الامر) الاصل فيما تدخل عليه لو مما هو ثابت في ظاهر اللفظ ان يكون منفيافي المعنى فاما كان منفيافي المعنى ولا حرف نفي والنفي اذا دخل على النفي صار ثبوتا فلا جرم كان اسم لولا وجودا قلنا تدل على انتفاء الشيء الذي هو جوابها لوجود غيره الذي هو اسمها ونفي جواب لولا يحكم على معناه بالنفي وان كان ظاهر اللفظ يقتضي ثبوته فهذا تقرير كون حكم لولم ينتقض وقولي على تقدير ورود الامر قصت به التنبيه على ان قول النحاة لوجود غيره ليس هو كما يفهمه اكثر الناس انما المراد وجوده بالفعل كما في قول عمر رضي الله عنه لولا علي لهلك عمر فعلي موجود حقيقة والوجود في لولا اعم من كونه واقعا فان المشقة في الحديث ليست واقعة ولا تقع وانما هي

واقعة على تقدير ورود الامر وذلك التقدير لم يقع ولا يقع فقصدت افهام هذا العموم (وبل لا بطلان الحكم عن الاول وايجاب له الثاني نحو جاء زيد بل عمر وعكسها لا نحو جاء زيد لا عمر ولكن للاستدراك بعد الجحد نحو ما جاءني زيد لكن عمر ولا بد من ان يتقدمها النفي في المفردات او يحصل تناقض بين المركبات) اصل بل لا بطلان الحكم عن الاول وقد تستعمل مجاز الاضراب عن الحديث في الجمل فهي لا بطلان الخبر عنه وقد تستعمل - ٣٧٧ - لقطع الخبر وابطاله مجازا لما يبسن المخبر والخبر من التعلق والارتباط

بقوله تعالى بل ادراك علمهم في الاخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون لم تبطل شيئا مما اخبر عنه تعالى بل معنى بل يكفي الحديث في هذه القصة ولندخل في قصة اخرى وكذلك قوله تعالى بل الذين كفروا في تكذيب للاضراب عن الخبر فيما تقدم دون اخبر عنه والتناقض بين المركبات مثل قولك سافر زيد لكن عمرو مقيم فالاقامة تناقض السفر فكانك قلت ما زيد مقيم لكن عمرو فان قلنا سافر زيد لكن عمرو فقيه لم يجز لعدم التناقض بين السفر والفقه فلم يوجد ما يقوم مقام النفي من التناقض (والعدد يذكر فيه الموءنث ويوءنث فيه المذكور . فلذلك قلنا ان المراد بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الاطهار دون الحيض لان الطهر مذكر والحيضة موءنثة وقد ورد النص بصيغة التانيث فيكون المعدود مذكرا لا موءنثا) هذا من الثلاثة الى العشرة اما الواحد والاثنان فاكثفت العرب فيهما بلفظ الجنس والواحد والتثنية فيحصل لفظ واحد والعدد والمعدود معا اعني الواحدة والجنس والتثنية والجنس يقولون رجل ورجلان فيتعين المقصود واما رجال فيحتمل الثلاثة وغيرها من مراتب الاعداد فلا ينضبط المراد فاتوا بلفظ العدد مع اللفظ الدال على الجنس فقالوا ثلاثة رجال وثلاث نساء فذكروا

الامر الذي يقتضي الوجوب فتحصل به المشقة والا فامر الندب قد وقع لانه لا تحصل المشقة به اذ لا حرج على المكلف في تركه اه توضيح

مبحث الكلام على بل

(قوله وبل لا بطلان الحكم الخ) اعلم ان بل حرف اضراب فان تلاها مفرد كانت عاطفة ثم ان تقدمها امر او ايجاب كاضر ب زيدا بل عمرا وقام زيد بل عمر فهي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه وتقل حكمه لما بعدها قال في الخلاصة -

واقبل بها للثاني حكم الاول . في الخبر المثبت والامر الجلي . وان تقدمها نفي او نهي فهي لتقرير ما قبلها على حالته وجعل ضده لما بعدها واجاز المبرد وعبد الوارث ان تكون ناقله معنى النفي والنهي لما بعدها وان تلتها جملة كان الاضراب اما بمعنى الابطال نحو بل عباد مكرمون واما بمعنى الاتصال من مراد الى اخر نحو قوله تعالى بل توثرون الحياة الدنيا وزعم الشيخ ابن مالك انها لا تقع في التنزيل الا على هذا الوجه فقط ووجه ابن هشام وهي اذا وليتها الجملة حرف ابتداء لا عاطفة على الصحيح (قوله وعكسها لا السخ) يعني ان لا تقتضي اثبات الحكم للاول ونفيه عن الثاني وفي هذا نظر بل الذي تليل عليه لا النفي عن تاليها وثبوت ما قبلها بمقتضى الخبر (هذا) الظاهر من كلامهم اه توضيح (قوله فلذلك قلنا ان المراد الخ) اعترضه بعضهم بان قال ان المعدود اذا كان لفظه مذكرا ومعناه يطلق على المذكور والموءنث فالعرب تراعي لفظه ومعناه لا معناه فقط اه

الكلام على الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ

فائدة النظر في تعارض مقتضيات الالفاظ المصير الى الراجح ووجوب

مع الموءنث لثلاث يجتمع تانيثان احدهما في العدد والاخر في المعدود وانثوا المذكور لضرورة الفرق والامر كذلك الى العشرة فيجري في الاحد عشر والاثنى عشر على تانيث الموءنث وتذكير المذكور كما كانا قبل الوصول الى التركيب مع العشرة ومن الثلاثة عشر الى التسعة عشر يكون الكلام له صدر وهو مادون العشرة وعجز وهو العشرة فاما الصدر فيجري الحال فيه كما كان قبل لاعشرة من تذكير الموءنث وتانيث المذكور فلا تنتقض قاعدته واما عجز الكلام وهو العشرة فيخالف صدره فيوءنث مع الموءنث ويذكر مع المذكور فتقول جاءني خمسة عشر رجلا وخمسة عشرة امرأة ولا تزال كذلك الى تسعة عشر واذا قلت ثلاثمائة ذكرت لانه جمع المائة وهي موءنثة واذا قلت ثلاثة آلاف انت لان الالف مذكرفانت في هذين على قاعدة ما قبل العشرة تذكروا الموءنث وتوءنث المذكور (الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ

العمل به (قوله يحمل اللفظ على الحقيقة الخ) لاختفاء في حمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز الا لقربة تقتضي ان مراد المتكلم المجاز دون الحقيقة وذلك لانها الاصل بالوضع والغالب في الكلام فكان المصير اليها هو الراجح وايضا فقد تقرر ان وضع اللفظ انما هو لتفاهم وتوقف المجاز على قرينه قد يخفى فينحل بالتفاهم وظاهر اطلاقات الاكثر ان اللفظ يحمل على الحقيقة من غير افتقار الى البحث عن المجاز وللمصنف في شرح المحصول ما يقتضي انه لا يصح التمسك بالحقيقة الا بعد الفحص عن المجاز يعني هل هو مراد ام لا كالعامة مع الخاص وكذا كل دليل شرعي مع معارضه وظاهر كلام الفهري بخلافه لانه ذكر عن الصيرفي انه قال لا يجب البحث عن المخصص لان الاصل عدمه كما يحمل اللفظ على الحقيقة بدون بحث عن عدم ارادة المجاز بناء على ان الاصل عدمه قال الفهري وفرق بينهما بان التخصيص وان كان خلاف الاصل الا ان اكثر العمومات مخصوصه فقد عارض هذا الاصل الغالب بخلاف المجاز فانه وان كان على خلاف الاصل الا ان اكثر الالفاظ محمول على حقاقتها فقد وافق الاستعمال فيهما الاصل وقد اشار ابن عاصم في مبيعه الى ذكر هذا التعارض بقوله

القول في المقتضيات الوارد فيها تعارض على المقاصد فان تعارض احتمال قد رجح مع عكسه فالحكم للراجح صح وذاك كالعموم والتقييد والنسخ والمجاز والتاكيد او ما كالاتقلال والتاصيل والنقل والتضمين والتاويل والحذف والترتيب والافراد مع ما لكلها من الاضداد فالاصل من كل على الفرع له مقدم فاعرف بهذا محله الا اذا الدليل دلنا على ارادة المراجع حين استعماله فيحصل التقديم للمرجوح بما تبدي فيه من وفوح فصل وكل قدم الشرعي اذا اتى يعارض العقلي كذاك في العرفي ايضا حكموا مع لغوي حكم عرف قدموا (قوله وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يحمل على عموم الخ) في

يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز والعموم دون التخصيص والافراد دون الاشتراك والاستقلال دون الاضمار وعلى الاطلاق دون التقييد وعلى التاصيل دون الزيادة وعلى الترتيب دون التقديم والتاخير وعلى التأسيس دون التاكيد وعلى البقاء دون النسخ وعلى الشرعي دون العقلي وعلى العرفي دون اللغوي الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان جميع ما ادعينا تقديمه ترجح عند العقل احتمال وقوعه على ما يقابله والعمل بالراجح متعين) مثل هذه الاسد حقيقة في الحيوان المفترس مجاز في الرجل الشجاع وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يحمل على عمومها دون التخصيص الذي هو الاختان الحزتان دون المملوكتين ولفظة النكاح يجعل معنى واحد وهو الوطء

احكام القرءان لابن الفرس ما نصه هذا اللفظ يعم الجمع بينهما بالنكاح وملك اليمين ولا خلاف في انه لا يجوز الجمع بينهما بنكاح كما لا خلاف ايضا في جواز الجمع بينهما بالملك دون الوطء واختلفوا في جواز وطئها بملك اليمين فذهب قوم الى جواز ذلك واليه ذهب داود واستدلوا بعموم قوله تعالى في اول السورة وما ملكت ايما نكح وقوله بعد هذا واحل لكم ما وراء ذلكم وتاولوا قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين انه في النكاح ودليلنا عليهم قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ومقتضاه على ما قدمنا الاستمتاع بالوطء والتقدير وان تجمعوا بين الاختين بالوطء فعم الوطء بنكاح والوطء بملك وان هذه مخصصة لتلك وقال عثمان ابن عفان احلتهما اية وحرمتها اية فاما انا في خاصة نفسي فلا ارى الجمع بينهما حسنا وروى نحو هذا عن ابن عباس وساق بعضهم عن مالك في المسألة الكراهة ثم قال بعد ذلك والمشهور في المذهب ان الجمع بينهما بوطء الملك مثل الجمع بوطء النكاح وقد نص تعالى على تحريم الجمع والمخاطب بذلك من له الامساك والوطء واذا زال النكاح زال هذا المعنى فيوءخذ من هذا ان الرجل اذا بانث منه زوجته جازان يتزوج احتيا في عدنها ولم يكن جامعا خلافا لابي حنيفة في منعه ذلك واذا ثبت هذا بقيت على حكم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اه بلفظه (قوله يقول الشافعي الح) قال العلامة القرطبي في تفسيره واختلفوا في حكم المحارب فقال الشافعي اذا اخذ المال قطعت يده اليمنى وحسنت ثم قطعت رجله اليسرى وحسنت وتحلي لان هذه الجناية زادت على السرقة بالحراة واذا قتل قتل واذا اخذ المال وقتل قتل وصلب ويقول الشافعي قال احمد وقال ابو حنيفة اذا قتل قتل واذا اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف واذا اخذ المال وقتل فاسلطان مخير فيه ان شاء قطع يديه ورجليه من خلاف وان شاء لم يقطع وقتله وصلبه قال ابو يوسف القتل ياتي على كل شيء وقال ابو ثور الامام مخير على ظهر الاية وكذلك قال مالك وهو مروى عن ابن عباس وهو قول سعيد ابن المسيب وعمر ابن عبد العزيز ومجاهد والضحاك كلهم قال الامام مخير في الحكم على المحاربين يحكم عليهم باي الاحكام التي اوجبها الله تعالى من

ارجح من كونه مشتركا بينه وبين سببه الذي هو العقد والاستقلال كقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض . يقول الشافعي رضي الله عنه يقتلوا ان قتلوا وتقطع ايديهم ان سرقوا ونحن نقول الاصل عدم الاضمار والاطلاق كقوله تعالى لئن اشركت لحبطن عملك قلنا مطلق الشرك كفر محبط للعمل قال الشافعي رضي الله عنه بل يقيد بالوفاة على الكفر قلنا الاصل عدم التقييد ومثال الزيادة قوله تعالى لا اسم بهذا البلد قيل لا زائدة واصل الكلام اقم بهذا البلد . وقيل ليست زائدة وتقدير الكلام لا اقم بهذا البلد وانت ليس فيه بل لا يعظم ويصلح للقسم الا اذا كنت فيه والتقديم والتاخير كقوله تعالى والذين يظهرون من نساءهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير

القتل او الصلب او القطع او النفي بظاهر الاية قال ابن عباس ما كان في
القرءان باو فصاحبه بالخيار وهذا القول اسعد بظاهر الاية فان اهل القول الاول
الذين قالوا ان او للترتيب وان اختلفوا فانك تجد اقوالهم انهم مجمعون عليه
حين فيقولون يقتل ويصلب وبعضهم يقول يصلب ويقتل ويقول بعضهم تقطع
يده ورجله وينفى وليس كذلك الاية ولا معنى او في اللغة قاله النحاس اه
محل الحاجة من كلامه (قوله لا تجب الكفارة الا بالوصفين الخ) وهذا هو
الذي نقله العلامة ابن الفرس في احكام القرءان عن المالكية وقال فاذا وطئ
المظاهر لم يكن له ان يطأ ثانية حتى يكفر وهذا مروى عن مالك ونسبه اصبح
لاهل المشرق وروى عن مجاهد اذا وطئ قبل الشروع في الكفارة لزمته
كفارة اخرى اذ من مذهبه ان المظاهر تلزمه الكفارة بمجرد الظهار وان
ما تم المراه او طلقها قال خ وتجب بالعود ولا تجزي قبله اه (قوله فيحمل
الايلاء في كل موطن على ما تقدم الخ) ما درج عليه الشهاب هو الذي حمل
عليه الاية ناصر الدين البيضاوي ومخالف حجة الاسلام في الاستصفا فيما اذا
احتمل اللفظ المعنى اللغوي والشرعي والعرفي فقال هو مجمل بين هذه الجهات
ولا ترجيح ونص كلامه مسألة ما امكن حمله على حكم متجدد ليس باولى
مما يحتمل المنظ على التقرير على الحكم الاصلى او الحكم اللغوي و الاسم
اللغوي لان كل واحد محتمل وليس حمل الكلام عليه ردا له الى العبث وقال
قوم حمله على الحكم الشرعي التي هي فائدة خاصة بالشرع اولى وهو ضعيف
اذ لم يثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالحكم العقلي ولا بالاسم
اللغوي ولا بالحكم الاصلى فهذا ترجيح بالتحكم مثاله قوله الاثنان فما فوقهما
جماعة فانه يحتمل ان يكون المراد به انه يسمى جماعة ويحتمل انعقاد الجماعة
او حصول فضيلتها ومثاله قوله الطواف بالبيت صلاه اذ يحتمل ان يكون المراد
به الافتقار الى الطهارة اي هي كالصلاة حكما ويحتمل ان فيه دعاء كما في
الصلاة ويحتمل ان يسمى صلاة شرعا وان كان لا يسمى في اللغة صلاة فهو
مجمل بين هذه الجهات ولا ترجيح (قوله ورد نبيه الخ) هو حديث صحيح
اخرجه مالك (قوله عن اكل كل ذي ناب الخ) قال العلامة القرطبي وقد

رقبة الاية فظاهرها انها لا تجب
الكفارة الا بالوصفين المذكورين
قبلها وهما الظهار والعود وقيل
فيها تقديم وتأخير تقديره والذين
يظهرون من نساءهم فتحرير رقبة
ثم يعودون لما كانوا من قبل
الظهار سالمين من الائم بسبب
الكفارة وعلى هذا لا يكون العود
شرطا في كفارة الظهار ومثال
التأكيد قوله تعالى في سورة الرحمن
فباي آلاء ربكما تكذبان من اول
السورة الى آخرها فان جملناه
تأكيدا وهو مقتضى ظاهر اللفظ
يلزم ان يكون التأكيد قد تكرر
اكثر من ثلاث مرات . والعرب
لا تزيد في التأكيد على ثلاث
فتحمل الالاء في كل موطن على ما
تقدم قيل لفظ ذلك التكذيب ويكون
التكذيب ذكر باعتبار ما قبل ذلك
اللفظ خاصة فلا يتكرر منها لفظ فلا
تأكيد البتة في السورة كلها فقوله
تعالى يخرج منهما اللؤلؤ
والمرجان فباي آلاء ربكما تكذبان
فالمراد بالالاء خروج اللؤلؤ
والمرجان خاصة وكذلك جميع
السورة وكذلك القول في سورة
المرسلات فان ظاهر تكرير قوله
تعالى ويل يومئذ للمكذبين انه
تكرار وتأكيد فيلزم الزيادة على
الثلاث فيحمل على المكذبين بما
ذكر قبل كل لفظ على حياته فيكون
الجميع تاسيسا لا تأكيدا . ومثال
النسخ اختلاف العلماء في اباحة
سباع الطير فقيل انها مباحة لقوله
تعالى قل لا اجد فيما اوحى الي
محرمات على طاعم يطعمه الا ان
يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم
خنزير فانه رجس او فسقا اهل
لغير الله به فالحصر في هذه الاربعة
يقضي اباحة ما عداها ومن جملتها
السباع وقد ورد نبيه صلى الله عليه
وسلم عن اكل كل ذي ناب من

اختلفت الرواية عن مالك في لحوم السباع والحميمير والبغال فقول هي محرمة لما ورد من نبيه صلى الله عليه وسلم عن ذلك وهو الصحيح من قوله على ما في الموطأ وقال مرة هي مكروهة وهو ظاهر المدونة لظاهر الآية ولما روي عن ابن عباس وابن عمر وعائشة وهو قول الاوزاعي وروي عن ابن عمر انه سئل عن لحوم السباع فقال لا بأس بها فليل له حديث ابي ثعلبة الحشيني فقال لا ندع كتاب ربنا لقول اعرابي يبول على ساقه اه (قوله فقيل ناسخ الخ) فالآية ح منسوخة به وهو مذهب جماعة (قوله وقيل ليس ناسخ الخ) وعليه فتكون الآية محكمة وهو قول مروى عن ابن عباس وابن عمر وعائشة وروي عنهم خلافه (قوله وهو اولى لان رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ) درج على ما ذكره المص من هذا التفصيل تاج الدين السبكي في جمع الجوامع وقال شارحه الجلال المحلي محصلا لما اشار له السبكي فحصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام او معنى لغوي او هما يحمل اولا على الشرعي وان ماله معنى عرفي عام او معنى لغوي يحمل اولا على العرفي العام (قوله فيحمل على الصلاة في العرف الخ) ما ذهب اليه المص درج عليه جماعة من المحققين وقال القاضي اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي فهو مجمل وقال حجة الاسلام انغزائي محمله في الاثبات المعنى الشرعي وفي النهي مجمل ونجلب لك كلامه في هذا المقام ليتضح لك المرام (قال) مسألة اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي كالصوم والصلاة قال القاضي هو مجمل لان الرسول يتطرق العرب بلغتهم كما يناطقهم بعرف شرعه ولعل هذا منه تفريع على مذهب من ثبت الاسم الشرعي والا فهو ينكر الاسم الشرعي وهذا فيه نظر لان غالب عادة الشرع استعمال هذه الاسامي على عرف الشرع لبيان الاحكام الشرعية وان كان ايضا كثيرا ما يطلق على الوضع اللغوي كقوله دعني الصلاة ايام اقراتك ومن باع حرا او من باع خمرا فحكمه كذا وان كانت لصلاة في حالة الحيض وبيع الخمر والحر لا يتصور الا بموجب الوضع فاما الشرعي فلا ومثال هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم له غذاء اني اذا صائم ان حمل على الشرعي دل على جواز النية نهارا وان حمل على

السباع وكل ذي مخلب من الطير فقيل ناسخ للاباحة وقيل ليس ناسخا والاكل مصدر اضعف للفاعل دون المفعول وهو الاصل في اضافة المصدر بنص النحاة فيكون الخبر مثل قوله تعالى وما اكل السبع ويكون حكمهما واحدا وبخه مستقصى في الفقه في كتاب النخيرة . ومثال العقلي قوله عليه الصلاة والسلام « الاثنان فما فوقهما جماعة » فان حملناه على معنى الاجتماع وانه حصل بهما فذلك معلوم بالعقل وان حملناه على حصول فضيلة الجماعة فذلك حكم شرعي وهو اولى لان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما بعث لبيان الشرعيات ومثال العرفي قوله صلى الله عليه وسلم « لا يقبل الله صلاة بغير طهور » ان حملناه على اللغوي وهو الدعاء لزم ان لا يقبل الله دعاء بغير طهارة ولم يقبل به احد فيحمل على الصلاة في العرف وهي العبادة المخصوصة

الامساك لم يدل وقوله لا تصوموا يوم النحر ان حمل على الشرعي دل على انعقاده اذ لولا امكانه لما قيل له لا تفعل اذ لا يقال للاعمى لا تبصر وان حمل على الصوم الحسي لم ينشأ منه دليل على الانعقاد وقد (قال) الشافعي لو حلف لا يبيع الخمر لا يحث ببيعه لان البيع الشرعي لا يتصور فيه وقال المزني يحث لان القرينة تدل على انه اراد البيع اللغوي (والمختار) عندنا ان ما ورد في الاثبات والامر فهو للمعنى الشرعي وما ورد في النهي كقوله دعي الصلاة فهو مجمل اهـ (وقال) الامدي انه في الاثبات يحمل على المعنى الشرعي كما قال الغزالي وفي النهي محمله اللغوي لتعذر الشرعي بالنهي واجيب بان المراد بالشرعي ما يسمى شرعا بذلك الاسم صحيحا كان او فاسدا يقال صوم صحيح وصوم فاسد

مبحث في صحة اطلاق المشترك واردة جملة معانيه

(قوله يجوز عند مالك النخ) اعلم ان الكلام في هاته المسألة في موضعين (احدهما) صحة اطلاق لفظ المشترك واردة جملة معانيه. (الثاني) محمله على معنييه او معانيه عند تجرده عن القرائن ويلتحق بذلك الكلام على الحقيقة والمجاز والكلام على المجازين اما الكلام على الحمل فقد تعرض النص رحمه الله له في الفرع الثاني واما الكلام على صحة اطلاق المشترك فيه مذاهب احدها جوازها ونقله المص عن المالكية والشافعية وجماعة من اصحابه وعليه درج القاضيان هما القاضي ابوبكر الباقلاني والقاضي عبدالجبار من المعتزلة واختاره الشيخ ابن الحاجب وناصر الدين البضاوي في منهاجه ونقله عن ابي علي الجبائي الثاني المنع ونقله في المحصول عن ابي هاشم والكرخي والبصري وهو الذي اختاره الامام في سائر كتبه (قال) المحقق الاسنوي في شرح المنهاج ورايت في الوجيني لابن برهان ان الجبائي منعه الا ان يتفق المعنيان في حقيقة واحدة فيجوز كالقرء فانه حقيقة في الانتقال (الثالث) وبه قال ابو الحسن البصري يصح ان يراد به كل من معنييه عقلا لا لغة لا حقيقة ولا مجازا لمخالفته لوضعه السابق اذ قضيته ان يستعمل في كل منهما منفردا فقط وعلى هذا البيانيون وغيرهم ونقله الكمال ابن الهمام في تحريره عن الحنفية

فيستقيم (فروع اربعة الاول يجوز عند مالك والشافعية رضي الله عنهما وجماعة من اصحاب مالك استعمال

وهو الذي كلام حجة الاسلام في المستصفى ينادي عليه وسياتي نقل كلامه عند الكلام على الفائدة الثالثة من الفوائد التي نقلها المص عن الامدي (الرابع) جوازه في النفي لا الاثبات كقولك لا قرء للحامل تعتد به بخلاف قولك اعتدي بالقرء (الخامس) التوقف في المسألة لتعارض الأدلة واليه ذهب الامدي واختلف الاكثر القائلون بالجواز هل ذلك مجاز او حقيقة والاكثر على المجاز ويتفرع على هذا الخلاف في المفرد على رأي الاكثرين الخلاف في جمع المشترك باعتبار معنييه او معانيه فمن اجاز الاستعمال في المفرد اجاز هذا الجمع ومن منع منع وقال الاقل بل يصح ان ياتي على القول بالمنع لان الجميع في قوة تكرير المفردات بالعطف فكانه استعمل كل فرد في معناه وهذا البناء ايضا انما هو على القول بجواز مثل هذا الجمع مما اختلف معناه واتحد لفظه وعليه درج الشيخ ابن مالك وعزى بعضهم للاكثرين المنع واختاره الشيخ ابوحيان وقيل ان اتفق في المعنى الموجب للتسمية وذلك كلاحمرين مثلا في التثنية للذهب والزعفران صح والا فلا (قوله او مجازاته الخ) اي يصح ارادة الجميع معا باللفظ الواحد ومثاله قولك والله لا اشترى وتريد السوم والشراء بالوكيل فان كلا منهما معنى مجازي لقوله لا اشترى وخالف في جواز ذلك قوم والراجح الصحة ونقل الكمال في التحرير عن المحققين انه لا خلاف في منعه قال شارحه فعلى هذا يحكم بخطا من قال لا اشترى واراد شراء الوكيل والسوم وقال بعضهم محل الخلاف فيما اذا تعذر الحمل على الحقيقة وعلى الصحة الراجعة فيشترط في ذلك ان لا تتنافي معاني اللفظ المجازية كما تقدم في المشترك وقد انفرد المص في نقل الخلاف الواقع في المشترك في استعمال اللفظ في مجازاته كما قال الاسوي وتبعه الجلال السبكي في جمع الجوامع على اجراء الخلاف في ذلك (قوله او مجازه وحقيقته الخ) اي يجوز ان يراد بانفرد كقواك رايت الاسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع واعلم ان بعض خلاف الذي تقدم في جواز استعمال المشترك في معانيه يجري هنا ككون متعمل اللفظ في حقيقته ومجازه مجازا او حقيقة ومجازا باعتبارين لا كون الاطلاق حقيقة فلا يتصور هنا وخالف في جواز ذلك قوم

اللفظ في حقيقته ان كان مشتركا او مجازاته او مجازته وحقيقته خلافا لقوم ويشترط فيه دليل يدل على وقوعه وهذا الفرع مبني على قاعدة وهي ان المجاز ثلاثة اقسام جائز اجماعا وهو ما اتحد محله وقربت علاقته وممتنع اجماعا وهو مجاز التعقيد وهو ما افتقر الى علاقات كثيرة نحو قول القائل تزوجت بنت الامير ويفسر ذلك بروءيته لوالد عاقد الانكحة بالمدينة معتمدا على ان النكاح ملازم للعقد الذي هو ملازم للعقد الذي هو ملازم لايه ومجاز مختلف فيه وهو الجمع

فمنعوا استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وعلى المنع البيانيون وغيرهم كالحنفية قال الكمال ابن الهمام في التحرير مع كلام شارحه التحرير ابن امير الحنفية وعامة اهل الادب والمحققون من الشافعية على ما صرح به في الكشف وغيره وجمع من المعتزلة منهم ابو هاشم لا يستعمل اللفظ في الحقيقة والمجاز مفصودين بالحكم في حالة واحدة واجاز استعماله فيها في حالة واحدة الشافعية والقاضي وعبد الجبار وابو علي الجبائي من المعتزلة مطلقا الا ان لا يمكن الجمع بينهما كما فعل امرأ وتهديدا لان الايجاب يقتضي الفعل والتهديد يقتضي الترك فلا يجوز استعماله فيها في حالة واحدة والغزالي وابو الحسين يصح استعماله فيها عقلا لا لغة قال الكمال وهو الصحيح الا في غير المفرد اي ما ليس بمثنى ولا مجموع فيصح لغة ايضا لتضمنه اي غير المفرد التعدد فكل لفظ بمعنى وقد ثبت القلم احد اللسانين والخال احد الابوين فاريد باحد اللسانين القلم وهو معنى مجازي للسان وباللسان الاخر الجارحه وهو معنى حقيقي له وباحد الابوين الخال وهو معنى مجازي للاب وبالاخر من ولد له وهو معنى حقيقي له (قوله لان اللفظ لم يوضع للمجموع فهو مجاز فيه الخ) توضيحه ان اللفظ يتوقف اطلاقه على مجموع المعنيين حقيقة على كونه موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الافراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق والملزوم مثله وهو انه موضوع لمجموع المعنيين ودفع هذا الاستدلال من طرف من قال ان استعماله في معنيه حقيقة بان محل النزاع كما قرره الايمة استعماله في كل واحد من المعنيين على ان يكون بمفرده مناط للحكم واستعماله فيها كذلك حقيقة انما يتوقف على كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين لا على وضعه للمعنيين معا وعلل الجلال المحلي هذا القول اعني كونه مجازا بقوله لانه لم يوضع لهما معا وانما وضع لكل منهما من غير نظر الى الاخر بان نعدد الواضع او وضع الواحد نسيانا للاول وليس النسيان قيدا بل مثله قصد الابهام فانه من مقاصد العقلاء قال السعد في التلويح ويكون من الله اختيارا ومن

بمعنى حقيقتين او مجازين او مجاز
وحقيقة فان الجمع بين
حقيقتين مجاز وكذلك الباقي
لان اللفظ لم يوضع للمجموع فهو
مجاز فيه فنحن والشافعية نقول

غيره غفلة وقصد ابهام وخذش في هذا الدليل صاحب الايات بما حاصله انه ان اريد به انه رضع لكل بشرط عدم النظر الى الاخر فهو ممنوع وذلك لان الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من فقد عدم النظر بوجود النظر عدم الوضع للواحد فتبت ان الشرطية ممنوعة اولا بشرط النظر الى الاخر فمسلم ولا يضرتنا لصدق عدم شرط النظر بوجود النظر لا على وجه الشرطية وحيث امكن وجود النظر للمعنيين معا حصلت الحقيقة هذا تلخيص كلامه وايضاحه ونظر فيه الشيخ مخلوف في حواشي البيانية بان امكان وجود النظر لا يترتب عليه خلاف ما ادعاه القائل بالمجازية وهو كون الاستعمال المذكور حقيقة وذلك لانه كما يمكن وجود نظر الواضع للمعنيين معا يمكن عدمه بل العدم ارجح لانه الاصل فاعتبار امكان وجود النظر ببناء الحقيقة عليه ترجيح بلا مرجح بل ترجيح للمرجوح واذا ثبت انه لا وجه لبناء الحقيقة عليه وثبت ان الصدق الذي ذكره لا ينبغي الضرر والحاصل ان القائل بالمجازية له اختيار الشق الثاني ويمنع ترتب كون الاستعمال المذكور حقيقة على صدقه المذكور لما علمت فدعوى ان الضرر منفي بهذا الصدق ممنوعة اه ثم بناء على هذا القول بالمجازية قال السعد في حواشي العضب قيل المصحح للمجاز على هذا القول علاقة انكليزية والجزئية وفيه نظر اما اولا فلان الكلام في ارادة كل من المعنيين لا في ارادة المجموع الذي احد المعنيين جزء منه واما ثانيا على تقدير كون الكلام في المجموع يقال انه قد تقرر انه ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا اتفقت الكلى بحسب العرف كحسب العقل كالرقبة للإنسان بخلاف الاصبع والظفر ثم قال القول بكونه مجازا عند استعماله في كل من المعنيين مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له اه اي فلم يستعمل اللفظ الا في الموضوع له من كل منهما واستعماله في الاخر معه لا يخرج عن استعماله في الموضوع له (قوله لنا الخ) اي الدليل على جواز الاستعمال وقوعه في قوله تعالى ان الله وملائكته الاية ووجه الاستدلال بالاية الكريمة هو ان الصلاة من الملائكة حقيقة لانها لغة الدعاء ومن الله الاحسان لاستحالة الدعاء في حقه تعالى واطلاق الصلاة على الاحسان مجاز

بهذا المجاز وغيرنا لا يقول به
لنا قوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي والصلاة من
الملائكة الدعاء ومن الله الاحسان فقد
استعمل في المعنيين . احتجوا بانه
يتمتع استعماله حقيقة لعدم الوضع

وقد وقع الجمع بين الصلاتين في قوله تعالى يصلون وذلك دليل على صحة استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه (فان قلت) هذا الاستدلال خاص ببعض صور النزاع وهو الجمع بين الحقيقة والمجاز فكيف يصح الاستدلال به على الجميع (قلت) صح الاستدلال بذلك على الجميع لان القاضي هو القائل بالامتناع وهو قابل بصحته في الحقيقتين وقرر هذا الدليل صاحب المنهاج واوضحه شارحه الاسوي بما نصه ووجه الدلالة ان الصلاة لفظ مشترك بين المغفرة والاستغفار وانها تعدت فعلى لا باللام بمعنى التعطف والتحنن وقد استعملت فيهما دفعة واحدة فانه اسند الى الله والملائكة ومن المعلوم ان انصار من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة عكسه ثبت المدعي وانما فسر الصلاة صاحب المنهاج من الله تعالى بالمغفرة تبعا للحاصل ولم يفسرها بالرحمة تبعا للامام والامدي لامرين (احدهما) ان اطلاق الرحمة على الباري تعالى مجاز لانها رقة القلب بخلاف المغفرة (الثاني) ان التفسير بذلك يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ودعواه ان هذا دليل على الجمع بين الحقيقتين لكن التحقيق ان الخلاف في الحقيقة والمجاز كانخلاف في الحقيقتين وفي الاستدلال بالاية نظر من وجهين (احدهما) ما قاله الغزالي في المستصفى فانه بعد ما قرر وجه الاستدلال بالاية قال ولكن الاظهر ان هذا انما اطلق على المعنيين بازاء معنى واحد مشترك بين المعنيين وهو العناية بامر النبي صلى الله عليه وسلم لشرفه وحرمة والعناية من الله مغفرة ومن الملائكة استغفار ودعاء ومن الامة دعاء وصلوات عليه اه واجب عن هذا بان اطلاق الصلاة على الاعتناء مجاز لعدم التبادر وقد ثبت بالتواتر انها مشتركة بين المغفرة والاستغفار فالحمل عليهما اولى مراعاة للمعنى الحقيقي ولك ان تقول بعض من قال بجواز الاستعمال قال ان استعمال المشترك في المجموع مجاز فلم رجحتم احد المجازين على الاخر بل المجاز المجمع عليه اولى ومن درج على ان الصلاة هي من المتواطى السبيلي في كتابه المسمى بنتائج الفكر فقال الصلاة كلها وان نوهم اختلاف معانيها راجعة الى اصل واحد فلا تظنها لفظة اشراك ولا استعارة انما معناها العطف ثم ان العطف بالنسبة الى الله تعالى بمعنى الرحمة والى

الملائكة الاستغفار والى الادميين الدعاء لبعضهم بعضا وعلى هذا درج الشيخ ابن هشام في مغنيه وهذا القول هو المناسب لسياق الاية وذلك لان سياق الاية لاقتداء المؤمنين بالله والملائكة في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وتاسيهم بهم فيما ذكر وح فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع اذ لا ارتباط في ان يقال يرحم النبي وملائكته يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا الله له لما في هذا الكلام من غاية الخروج عن حسن النظم فلا بد من اتحاد الصلاة لاجل ارتباط الكلام ولما رأى صدر الشريعة هذا التزم في توضيحه ان الصلاة معناها الدعاء مطلقا فالمراد ان الله يدعو ذاته بايصال الخبر الى النبي ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة وقد استبعد ابن هشام في مغنيه القول بان لفظ الصلاة من المشترك اللفظي بوجوه عارضها كلها اليدر (الثاني) من النظرين في الاستدلال بالاية انه يجوز ان يكون قد حذف الخبر للقرينة ويكون اصله ان الله يصلي وملائكته يصلون واجيب بان الاضمار خلاف الاصل ولك ان تقول الحمل على المجموع مجاز وقد تقرر ان الاضمار مثل المجاز فلم رجحتم المجاز (قوله حرر الشيخ سيف الدين الخ) قال الكمال ابن ابي شريف اللفظ المشترك بين معنيين لاطلاقه بالنسبة اليهما احوال اربعة (الاول) ان يطلق على احدهما مرة وعلى الاخر اخرى فلا يقصد باطلاق واحد الا احدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق الحقيقة (الثاني) ان يطلق ومراد به احد المعنيين لا على اليعين بان يراد به في اطلاق واحد هذا او ذلك مثل تربصي قرأ اي طهرا او حيضا وليكن ثوبك جونا اي ابيض او اسود وليس في كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن (الثالث) ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنيه بحيث يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا هو محل الخلاف (الرابع) ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنيه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد ان كلامهما مناط الحكم والفرق بينه وبين الثالث هو الفرق بين الكل الافرادي والكل الجموعي وهو مشهور وتوضيحه انه يصح كل فرد تسعة هذه الدار ولا يصح

ومجازا لان العرب لم تجزءه والجواب منع الثاني (حرر الشيخ سيف الدين رحمه الله هذا الموضوع فقال اللفظة الواحدة من متكلم واحد في وقت واحد اذا كانت مشتركة بين معنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر ولم تكن القائمة فيهما واحدة هل يجوز ان يريد بها كلا المعنيين معا ام لا فيه خلاف فقصد باللفظة الواحدة الاحتراز عن اللفظتين فانه يصح ان يريد بهما معنيين اجماعا وان كانتا مشتركتين فيهما ويجوز من متكلمين ان يريد احدهما باللفظ المشترك احد المعنيين ويريد الاخر المسمى الاخر اجماعا وفي وقت واحد احتراز من اطلاق المتكلم الواحد اللفظ المشترك لمعنيين في وقتين فان ذلك جائز اجماعا فتقول رايت عينا وتريد الباصرة وفي وقت آخر رايت عينا وتريد الفؤاد وقوله ولم تكن القائمة فيهما واحدة احتراز من اطلاق اللفظ المشترك على معنيين مختلفين

كل الافراد ويصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد وهذا الرابع ليس من محل النزاع في شيء وربما استدل النافون لصحة استعمال المشترك في معنيه على بطلانه وهو نصب دليل في غير محل النزاع اذ لانزاع في امتناعه حقيقة ولا في جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة اه (قوله وبهذا يظهر بطلان الخ) اي وبتحريم محل النزاع بما سبق نقله عن الامدي الذي مفهومه انه اذا تعددت الصيغة او اختلف المتكلم او الوقت جاز تعدد المعنى يظهر بطلان استدلال الحنفية الخ وذلك لان للمخالف ان يقول نحمل المشترك على معنيه ففي الآية يحمل على الطهر وفي الحديث على الحيض وهذا جائز ليس من محل الخلاف لتعدد المتكلم واختلاف الوقت فلا دلالة في الحديث ح على ما قالوه اه تأمل هذا وقد اثار ابن عاصم في مبيعه الى ما اشتمل عليه الفرع الاول من الفروع الاربعة التي ذكرها المص بقوله فصل في وجود لفظ المشترك في معني الخلاف باد مشترك فالك ليس له بمانع في حالة واحدة والشافعي واللفظ ذوالمجاز والحقيقة قد اقتصى في حكمه طريقة وحكمه نوقف ان وردا من كل ما بوضعه مجردا وقد اجاز الشافعي حمله على معانيه وقوى نقله اما الذي تعضده قرينة فتقتضي سبها المبينة (قوله ان لا يمتنع الجمع بينها الخ) قال الاسنوي اي يكون المعنى يصح استاده الى الامرين كقولنا العين الجسم ويريد العين الجارية والذهب والعدة بثلاثة قروء ويريد الطهر والحيض والجون ملبوس زيد ويريد به الابيض والاسود او يكون المحكوم عليه بالمشترك وتعدد كقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما الى الله تعالى وكذلك الى الملائكة بل المغفرة عائدة لله تعالى والاستغفار للملائكة قال اي الامدي فان امتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعال في الامر بالشيء والتهديد عليه فانه لا يجوز لان الامر يقتضي التحصيل والتهديد يقتضي الترك اه (قوله لم يقل منهم بوجوب الحمل الخ) وذلك لكونه عنده ظاهرا فيها عند التجرد عن

والمقصود امر مشترك بينهما كما لو اطلقنا لفظ القراء ونريد به معنى اجمع او الاتيقال او غير ذلك من الامور المشتركة بينهما ولا نريد معه غيره فهذا جائز اجماعا بخلاف ما اذا اريد خصوص كل واحد منهما فهو محل الخلاف . وبهذا يظهر بطلان استدلال الحنفية على ان المراد بآية الاقراء في العدة الحيض بقوله عليه الصلاة والسلام اتركي الصلاة ايام اقراءك فان المراد بالقراء الحيض اجماعا فيكون هذا بيانا للآية مع ان المتكلم متعدد وفي وقتين فجاز ان المتكلم الاول اراد الطهر والثاني اراد الحيض فلا دلالة في الحديث على ذلك فانه الشيخ سيف الدين الامدي (فوائد) الاولى القائلون بجواز الجمع اشترطوا ان لا يمتنع الجمع بينهما . الثانية لم يقل منهم بوجوب الحمل عند التجرد الا الشافعي رضي الله عنه والقاضي ولم يوجب المعتزلة ذلك

القرائن المعينة لاحدهما فيحمل عليهما اي يعتقد السامع ارادة المتكلم اياها به لظهوره فيها كالمصحوب بالقرائن المعممة لهما وعلى ما ذهب اليه الشافعي فهل يسمى المشترك عند التجرد عن القرائن المعممة او المصاحب لها عاما او يقال له هو كالعام وقع في عبارة بعضهم كالقاضي عضدالدين انه عام قال والعام عنده اي الشافعي قسان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وخالف تاج الدين السبكي في شرح المختصر الحاجبي وقال انه عند الشافعي كالعام حكما وليس هو عاما فان العام غير مختلف الحقيقة وهذا مختلف الحقيقة قال وانما شابه العام من جهة شموله فتعدد ونقل الامام في المحصول عن القاضي ان المشترك عند التجرد عن القرائن المعينة والمعممة فحمل اي غير متضح المراد منه ولكن يحمل عليهما احتياطا وتبع الامام في هذا النقل عن القاضي ابن السبكي في جمع الجوامع لكن الذي في كتاب التقريب للقاضي انه لا يجوز حمله عليهما ولا على واحد منهما الا بقرينة اه (قوله والقائل بانه للقصد الخ) المعروف نقله عن حجة الاسلام ولبي الحسين ان المنع لاجل الوضع قال الجلال السبكي في جمع الجوامع وقال ابو الحسين يصح ان يراد به ما ذكر من معنيه عقلا لا انه لغة لا حقيقة ولا مجاز لمخالفته لو وضعه السابق اذ قضيته ان يستعمل في كل منهما منفردا فقط قال الجلال وعلى هذا النفي البيانيون وغيرهم قال الكمال ابن الهمام في تحريره وعلى هذا الحنفية ويشهد لما نقله الجلال عن حجة الاسلام ما نقله في المستصفى في اثناء مسالة الاسم المشترك بين معنيين لا يمكن دعوى العموم فيه عند خلده من القرائن نصه واحتج القاضي بانه لو ذكر اللفظ مرتين واراد بكل مرة معنى مجاز فاي فرق في ان يقتصر على مرة واحدة ويريد به كل كلا المعنيين مع صلاح اللفظ لكل بخلاف ما اذا فصد بلفظ المومنين الدلالة على لفظ المشركين والمؤمنين جميعا فان لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركين بخلاف اللفظ المشترك فنقول ان قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرّة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون مخالفا للوضع كما في لفظ نوءمنين فان العرب وضعت اسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع اه محل الحاجة من كلامه (قوله بعض من منع الخ)

(. الفائدة الثالثة) اختلفوا في المنع هل هو لاجل الوضع او القصد والقائل بانه للقصد الغزالي وابو الحسين البصري (الفائدة الرابعة) بعض من منع من التعميم في الايجاب

استضعف الامدي هاته التفرقة قال في الاحكام الحق عدم التفرقة لان النفي
 انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات اه (قوله قاله في النفي الخ) قال في
 جمع الجوامع وقيل يجوز في النفي لا الاثبات اه فنحو لاعين عندي يجوز ان
 يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف عندي عين فلا يجوز ان يراد به الا
 معنى واحد قال الجلال المحلي وزيادة الاثبات على النفي معبودة كما في
 عموم النكرة المنفية دون المثبتة اه وهذا التفصيل هو الذي اختاره الكمال ابن
 الهمام في تحريره وعبارته وقيل في النفي يصح حقيقة لا في الاثبات وعليه
 فرع صاحب الهداية وهو المختار اه (قوله بل حقيقة الخ) قال الاصفهاني هذا
 هو اللائق بذهب الشافعي ولكن الذي نقله النقشواني في التلخيص عن
 الشافعي انه مجاز ولاجل استضعاف نقل القول بكونه حقيقة عن الشافعي عبر الامام
 ابن السبكي في جمع الجوامع بقوله وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة وكذا نقل
 القول بكونه حقيقة عن القاضي فانه ضعيف لان عبارته السابق نقلها عنه في التعريف
 تشهد بكونه مجازا وكذا ما نقل عن الشافعي من ان المشترك عام فان التحقيق
 كما سبق هو كالعام حكما وليس بعام وحيث ثبت ان ما نقله الامدي عن
 الشافعي من كون استعمال المشترك في معانيه حقيقة وكذا كونه عاما غير
 ثابت والثابت عنه انه مجاز وانه كالعام فلا حاجة الي ما تكلفه المصنف في
 الجواب عن الشافعي فيما اورد على قوله ان استعماله في معانيه حقيقة وهو
 عام (قوله قلت مسمى العموم واحد كما تقدم الخ) اي عند الكلام على
 تعريفه حيث عين ان مسماه واحد وهو مجموع القيدين القيد المشترك وقيد
 التسبع وقد تقدم الخدش فيما عينه المصنف من المدلول للعام فارجع اليه في
 ذلك المقام (قوله ويكون مدركه الخ) نقل صاحب المنهاج عن بعضهم ان
 وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة المخصصة عند الامام
 الشافعي لاجل الاحتياط اي تحصيل مراد المتكلم اذ لو لم يجب ذلك فان لم
 يحمله على واحد منهما لزم التعطيل او على واحد منهما يلزم الترجيح بلا مرجح
 قال الاسنوي وضعف بعضهم هاته المقالة وليست بضعيفة والقول بان الحمل
 لاجل الاحتياط ينافي ما نقله الامدي عن الشافعي من ان حمله على المجموع

قاله في النفي كان اللفظ مفردا
 او جمعا (الفائدة الحامسة) قال
 ليس اللفظ المشترك عند الشافعي
 والقاضي اذا اريد به مجموع مسمياته
 مجازا بل حقيقة كسائر الالفاظ
 للامة في صيغ العموم ولهذا حمله
 عند التجرد على العموم قلت وكون
 المشترك من صيغ العموم وافق عليه
 المستصفي والبرهان وجماعة حتى
 ان سيف الدين والجماعة لم يضعوا
 هذه المسألة الا في باب العمومات
 قال الشيخ شرف الدين ابن
 التلمساني في شرح المعالم اختلف
 للمعموم فمنهم من قال حقيقة
 ويعزى للشافعي وهو بعيد . ومنهم
 من قال بطريق المجاز اليه مال
 امام الحرمين قلت مسمى العموم
 واحد كما تقدم والمشارك مسمياته
 متعددة فليس من صيغ العموم ولان
 الفرض في لفظ وضع لكل واحد
 ينحصره لا المشترك بين افراد
 يوصف الكلية ومن شرط العموم
 ان تكون افراده غير متناهية
 والمشارك افراده متناهية فان وضع
 للمجموع كان المسمى واحدا بخير
 اشترك والفرض انه مشترك ولعل
 الشافعي رضي الله عنه يريد بانه
 حقيقة انه في كل فرد على حياله لا
 في الجميع فلما كان مشتملا على
 الحقيقة من حيث الجملة سماه حقيقة
 توسعا ويكون مدركه في الحمل
 على التعميم الاحتياط ليحصل مقصود
 المتكلم قطعا وهو اللائق بمنصب
 هذا الامام العظيم (الفائدة السادسة)
 مثل شرف الدين ابن التلمساني
 استعمال المشترك في النفي بقوله
 لا عين لي فهل يعم جميع مسميات
 العين ام لا (. الفائدة السابعة) قال
 النقشواني : اللفظ المشترك اما
 مفرد او جمع . والمفرد امامعرف
 باللام او منكر والجمع اما مذكور

يلفظ الكل والجميع نحو اعتدي بكل قره وعلى التقارير فاما مكرر نحو اعتدى بقره قره او اعتدي بالاقراء والاقراء وكل ذلك اما في الثبوت او النفي كما في النهي اما المفرد المنكر غير المتكرر فلا يستعمل في معنيه نفيا ولا اثباتا لان التنكير يقتضي التوحيد وهو ايضا الجميع وان كره فقد جنوا واستعمله في جميع معانيه لاحتمال كل اطلاق للمعنى والمذكور بلفظ الكل والجميع قالوا يجب الحمل على معانيه جميعا لانه لا كل ولا جمع في المفرد الواحد لان الحيض والطهر لا يمكن الحمل على جميع افرادهما فتعين الجمع بينهما اما في مثل العين فقد يتصور ذلك فلا يجب الحمل وان كان بصيغة العموم او مفردا محلي باللام فهو كما سبقات والظاهر ان هذا التقسيم من النقشواني لا انه منقول ونقلته لان فيه مجال للنظر والتفصيل واقرب ذلك اذا كرر المنكر امكن ان يقال لا يتعين اللفظ الثاني في معنى ثانه لصديق اللفظ على الاول وامكن ان يقال بل يتعين لثلا يلزم التاكيد والتكرار وهو خلاف الاصل وكذلك العطف يثير ايضا نوعا من النظر لان الشيء لا يعطف على نفسه - ٣٩١ - فتعين التغير والجمع بخلاف صورة عدم العطف وكذلك اذا جاء

التعريف بعد التنكير نحو اعتدي بقره اعتدي بالاقراء هل يجعل اللام للعهد او للعموم موضع نظر وكذلك اذا اجتمع العطف واللام يمكن القول بحصول التعارض لما في العطف من موجب التغير فيتعدد وما في اللام من العهد فلا يتعدد فكلها مباحث يمكن ملاحظتها (. سوال) استشكل الابياري قول القاضي بالعموم في المشترك مع انه منكر لصيغ العموم حيث اتحاد المسمى وامكان الجمع اقرب في المشترك وهو مشكل كما قاله (تنبيه) الذين قالوا السامع من جهة القصد قالوا انه باعتبار كونه مريدا لهذا الفرد غير مريد لذلك الفرد وباعتبار كونه مريدا لذلك الفرد يكون مريدا له فيكون مريدا له ولا مريدا له . وكذلك كونه مريدا للحقيقة يقتضي انه غير مريد للمجاز وكونه مريدا للمجاز لا يكون مريدا للحقيقة فيجتمع النقيضان وارادة اجتماع النقيضين محال (وجوابه) ان اجتماع النقيضين باعتبارين ليس محالا ولا يكونان تقيضين ولا تناقض بينهما والارادة وعدمها ههنا باعتبار جهتين (. فائدة) احتجاجهم بآية الصلاة يرد عليه انه يمكن اضرار الخبر عن الاول فلا يحصل مقصودهم ويكون التقدير

لكونه من باب العموم لان الاحتياط يقتضي ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لاجل الضرورة ومقتضى العموم خلافه اه . وبهذا ظهر ان القول بحمل المشترك على جميع معانيه لاجل الاحتياط هو منقول عن الشافعي لا ان المص حمل كلامه عليه وان لم يصرح به كما تقتضيه ظاهر عبارته هنا على انه نقل فيما سياتي في الفرع الثاني عن الشافعي ان حملة على الجميع لاجل الاحتياط وهو عين ما نقله صاحب المنهاج عن بعضهم (قوله قلت والظاهر ان هذا التقسيم الخ) رد المص كون المشترك من قبيل العام المنقول عن الشافعي والقاضي وغيرهما باربعة امور وتبعه في بعضها الاسوي في شرح المنهاج وزاد على ذلك قوله وايضا فالقاضي ينكر صيغ العموم فانكاره هنا اولى اه (قوله وجوابه ان اجتماع النقيضين باعتبارين الخ) وذلك لان عدم ارادته للحقيقة لا من جهة اعتباره للحقيقة بل من حيث كونه مريدا للمجاز فيقتضي انه ليس مريدا للحقيقة فكونه مريدا لها وغير مريد لها باعتبار جهتين فليس في اطلاق اللفظ على حقيقته ومجازه معا جمع بين الحقيقة والمجاز (قوله وكذلك قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الخ) يشير المص رحمه الله تعالى الى ان هاته الاية قد استدلت بها على استعمال المشترك في جميع معانيه وقد استدلت بها الامام في المحصول وتبعه على ذلك مختصراته ووجه الدلالة بالآية ان الله اراد بالسجود في هاته الاية الخشوع لانه هو المقصود من

ان الله يصلي وملائكته يصلون وكذلك قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله تعالى وكثير من الناس يمكن ان يقال يضروا يسجد له كثير من الناس فيكونان لفظين استعملا في معنيين فلا جمع او يكون لفظ السجود استعمل في مطلق الانقياد دون خصوص الخشوع وخصوص وضع الجبهة على الارض فيكون المراد واحدا فلا جمع (فائدة) عادة جماعة يقولون الصلاة من الله تعالى بمعنى الرحمة ومن الملائكة بمعنى الدعاء فقد جمع بين المعنيين ويفسرون الصلاة في حق الله تعالى بالرحمة والدعاء مستحيل لانها رقة في الطبع فيفسرون المستحيل بالمستحيل وذلك غير جائز فلذلك فسرها بالاحسان لانه ممكن في حق الله تعالى وقولي اول المسألة وجماعة من اصحابنا اريد اصحاب مالك وسبق القلم في الاصل الى المالكية وصوابه ويجوز عند مالك والشافعي وجماعة من اصحاب مالك (الفرع الثاني) اذا تجرد المشترك عن القرائن كان مجعلا لا يتصرف فيه الا بدليل بين احد مسمياته وقال الشافعي حملة على الجميع احتياطاً

الفرع الثالث اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمرجوحة والمجاز الراجح كلفظ الدابة حقيقة مرجوحة في مطلق مادب والدابة مجاز راجح في الحمار فيحمل على الحقيقة عند ابي حنيفة ترجيحاً للحقيقة على المجاز وعلى المجاز الراجح عند ابي يوسف نظراً للرجحان وتوقف الامام في ذلك كله للتعارض والظاهر مذهب ابي يوسف فان كل شيء قدم من الالفاظ انما قدم لرجحانه والتقدير رجحان المجاز فيجب المصير اليه وههنا حقيقة وهي ان الكلام ان كان في سياق النفي والمجاز الراجح بعض افراد الحقيقة كالدابة والطلاق فيكون الكلام نفاً في نفي المجاز الراجح بالضرورة فلا يتأتى توقف الامام وان كان في سياق الاثبات والمجاز الراجح بعض افراد الحقيقة فهو نص في اثبات الحقيقة المرجوحة بالضرورة فلا يتأتى توقف الامام وانما يتأتى له ذلك ان سلم له في نفي الحقيقة والكلام في سياق النفي او في اثبات المجاز والكلام في سياق الاثبات او يكون المجاز الراجح ليس بعض افراد الحقيقة كالرواية والنحو) هذه المسألة مرجعها الى الحنفية وقد سألتهم عنها ورايتها مسطورة في كتبهم على ما اصف لك قالوا المجاز ان كان مرجوحاً لا يفهم الا بقرينة قدمت الحقيقة اجماعاً وان غاب استعماله حتى ساءى الحقيقة ولا راجح ولا مرجوح بالكلية فالحقيقة مقدمة عند ابي يوسف ولا خلاف ايضاً وان رجح المجاز فله حالتان تارة تمت الحقيقة بالكلية فيرجع ابو حنيفة الى ابي يوسف ويقدم المجاز الراجح اتفاقاً وان كانت الحقيقة تتعاهد في بعض الاوقات فهذا موضع

الدواب واراد به ايضاً وضع الجبهة على الارض والا لكان تخصيص كثير من الناس بالذكر لا معنى له لاستواء الكل في السجود بمعنى الخشوع والخضوع للقدرة ثبتت ارادة المعنيين واجيب بان حرف العطف بمثابة تكرار العامل بكونه قيل يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض الى اخر الاية فليس فيه اعمال المشترك في مدلوله بل اعلم مرة في معنى ومرة في معنى آخر وهو جائز وهذا الاعتراض لصاحب الحاصل ولم يذكره الامام وتبعه المص فيهما فاشار بقوله يمكن ان يقال اليه واجاب صاحب المنهاج عن هذا الاعتراض بوجهين احدهما لا نسلم ان العاطف كالعامل بل هو موجب لمساواة الثاني للاول في مقتضى العامل اعراباً وحكماً والعامل في الثاني هو الاول بواسطة العاطف بانه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة الى ان العاطف هو العامل واخرون الى ان العامل مقدر بعد العاطف الثاني انا وان سلمنا ان العاطف بمثابة العامل لانه على هذا التقدير يلزم ان يكون بمثابة العامل الاول بعينه وهو هنا باطل لانه يلزم ان يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة لانه مدلول الاول اه (قوله الفرع الثالث الخ) هاته المسألة لا ذكر لها في كتب الامدي ولا في كلام ابن الحاجب وقد نظم ابن عاصم في مبيعه ما تضمنه هذا الفرع في قوله وان يعارض راجح المجاز حقيقة بالعكس لا تواز فقدم النعمان للحقيقة مخالفاً تلميذه طريقه وقال فخر الدين بالتوقف اذا لم يجد لواحد من مصرف (قوله والظاهر مذهب ابي يوسف الخ) واخذ هذا البرزلي من المدونة حيث قال في صدر الاجاره ما نصه وفي كتاب الغرر منها ان قال بعثك سكنى دارى سنة فذلك غلط في اللفظ وهو كراء صحيح فاخذ منها اذا تعارضت الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح عمل عليه وفيه كلام في اصول الفقه اه (قوله والطلاق الخ) في التمثيل بالطلاق نظر لانه صار حقيقة عرفية عامة في حل قيد النكاح وهي مقدمة على اللغوية وقد تبع المص الامام حيث مثل به في

الخلاف مثال المساوي لو حلف لانكح والنكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد فيحنت بالعقد في تساويهما ومثال المجاز الراجح والحقيقة لا تراجع حلف لا يأكل من هذه النخلة واللفظ حقيقة في خشبها مجاز راجح في ثمرها وقد امتيت هذه الحقيقة فلا يأكل احد خشبها فيوافق ابو حنيفة ابا يوسف ولا يحنت الا بالتمر ولا يحنت بالحشب ومثال ما يتعاهد مع رجحان المجاز قوله لاشربن من النهر فهو حقيقة بان يشرب بفيه يكرع من النهر مجاز راجح اذا شرب من اداة لانه اذا عرف بالكوز وشرب نقد شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح المتبادر والحقيقة قد تراجع فانه قد يكرع بعض الرعاة وآحاد الناس من النهر بفيه فلا يبر عند ابي يوسف اذا شرب بفيه وكرع بل من الادوات لانه المجاز الراجح ولا يبر عند ابي حنيفة حتى يشرب بفيه من غير اداة فهذا صورة المسالك وتحريرها . واما وجه بيان الحق فيها فقول الحنفية انه اذا استوى الحقيقة والمجاز تقدم الحقيقة لان الاصل تقديمها فغير متجه لان الحقيقة انما قدمت لانها اسبق للذهن من المجاز وهذا السبق هو (٣٩٣)

معنى قولنا الاصل في الكلام الحقيقة اي الراجح فاذا ذهب هذا الرجحان بالتساوي بطل تقديم الحقيقة وتعين

ان يكون الحق الاجمال والتوقف

حينئذ فتقديم الحقيقة حينئذ غير

متجه وقول الامام ومن وافقه باطل

بسبب ان المقدر رجحان المجاز

والرجحان موجب لتقدم الراجح في

الالفاظ والادلة والبيانات وجميع

موارد الشريعة فاهمال الرجحان

هنا ليس بجيد ثم قولهم ان اللفظ

لا ينصرف لاحدهما الا بالنية مع

ان القاعدة ان النية انما يحتاج اليها

اذا كان اللفظ مترددا بين الافادة

وعندها اما ما يفيد معناه او مقتضاه

قطعا او ظاهرا فلا يحتاج للنية

ولذلك اجمع الفقهاء على ان صرائح

الالفاظ لا تحتاج الى نية لدلالاتها

اما قطعا او ظاهرا وهو الاكثر

وكذلك العقود اذا غلبت وصارت

الفاظ العقود تنصرف اليها ظاهرا

لصرف للنقد الغالب من غير قصد ولا

تعين وكذلك الاعيان المستأجرة

تعين بظاهرها للمنفعة المقصودة منها

عادة فالبقر ينصرف بظاهره للحرث

والفرس للكر والفر وانواع

الركوب والجمل للحمل . العمامة

للراس والقميص للجسد . والقدم

للتجر . والسحاة للحفر . وغير

ذلك والمعتمد في ذلك كله ان الظهور

المعالم فقال انه حقيقة في اللغة (قوله فهو حقيقة الخ) يشهد له ما في صحيح البخاري وهو انه صلى الله عليه وسلم قال لصاحب الحقيقة لما جاءه وهو يخول الماء ان كان عندكم ماء بات في شئ والا كرهنا منه (قوله واما وجه بيان الحق الخ) في حواشي السعد على التلويع ما نصه الحقيقة ان كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشائخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسألة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الحقيقة في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى اه (قوله فصارت الصور خمسة الخ) ملخص ما اشار

مغن عن القصد والتعين . اذا تقررت هذه القاعدة فنقول المجاز ان كان اجنبيا عن الحقيقة كالراوية والنجوفان الراوية ليس بعض انواع الجمال والنجو ليس بعض المواضع المرتفعة بخلاف الحمار بعض افراد الدابة فاذا قال القائل ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعا لانا ان حملنا اللفظ على نفي المجاز انتفى او على نفي الحقيقة التي هي مطابق مادب انتفى الحمار ايضا لانه يلزم من نفي الاعم نفي الاخص فصار الكلام نصافي نفي المجاز الراجح فلا يتوقف على النية لا تنفاه على كل تقدير . اما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية على تقدير وغير منتفية على تقدير فلما حصل التردد حسن توقيف الحكم عليها بالاتفاء على النية وان كان الكلام في سياق الثبوت كان نصا في ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال في الدار دابة فان اراد الحقيقة المرجوحة ثبت او المجاز الراجح ثبت لانه يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم واذا ثبت على كل تقدير امتنع توقيف اثبات الحكم لها على النية . والمجاز لما كان ثابتا على تقدير وليس ثابتا على تقدير حسن توقيف الحكم له على النية فصارت الصور خمسة يمكن التوقيف على النية في ثلاث اذا سلم التوقيف والا فهو ممنوع للرجحان فالثلاثة

اليه المص كما ذكره الاسنوي في شرح المنهاج ان الحكم بالتساوي الموجب للتوقف على القرينة مطلقا يستقيم اذا لم يكن المجاز من بعض افراد الحقيقة كالراوية فان كان فردا منه فلا فانه اذا قال القائل ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعاً لانا ان حملنا اللفظ على المجاز الراجح وهو الحمار وشبهه فلا كلام او على نفي الحقيقة وهو مطلق مادب فيتني الحمار ايضا لانه يلزم من نفي الاعم نفي الاخص فصار الكلام دالا على نفي المجاز الراجح على كل تقدير فلا يتوقف على القرينة اما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية على تقدير دون تقدير فحسن التوقف وان الكلام في سياق الثبوت كان دالا على ثبوت الحقيقة المرجوحة فاذا قال في الدار دابة فان حملناه على الحقيقة المرجوحة فلا كلام او المجاز الراجح ثبت ايضا لانه يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم واما المجاز فتأبت على تقدير دون تقدير فيتوقف على القرينة فصارت الصور خمسا ثلاث تتوقف على القرينة واثنتان لا يتوقفان اه (قوله الرابع النخ) يعني الفرع الرابع اذا دار اللفظ بين احتمالين النخ قال ابن عاصم في مبيع الاصول فاظما هذا الفرع

وان يقع ما بين مرجوحين تعارض حكمه في هذين بمقتضى الاقرب حكما منهما متبعا سبيل ما قد وسما فقدم التخصيص ان تعارضا على المجاز واطرح تعارضا ثم على الاضمار ذين قدما كما على النقل الجميع قدما وقدم النقل وما تقدمه على اشتراك وتكن ملتزمه وكل ما سمي قل به ولا تقل بنسخ ما وجدت مجعلا وقال بعضهم

يقدم تخصيص مجاز ومضمر وتقل يليه واشتراك على النسخ وكل على ما بعده متقدم وقدم اضداد الجميع ذوو الرسخ (قوله والمجاز النخ) ليس المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز وهو المقابل للحقيقة بل المراد بالمجاز في هذا المقام مجاز خاص وهو المجاز الذي ليس باضمار ولا تخصيص ولا نقل لان كل واحد من هذه الثلاثة مجاز ايضا ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر

المجاز الاجنبي اذا لا يلزم من ثبوت حقيقته ثبوته ولا من ثبوته ثبوت حقيقته وكذلك العام والمجاز الراجح الذي هو بعض افراد الحقيقة والكلام في سياق الثبوت والحقيقة المرجوحة والكلام في سياق النفي فهذا وجه البحث في هذه المسألة المظهر ان الحق مذهب ابي يوسف وحده وان توقف الامام انما يتأتى في فسمين من الحمة المتقدمة (الفرع الرابع اذا دار اللفظ بين احتمالين مرجوحين فيقدم التخصيص والمجاز والاضمار والنقل والاشترك على

التعارض بين الاشتراك والمجاز وانما افردت هذه الثلاثة لكثرة وقوعها او لقوتها حتى اختلف في بعضها وهو التخصيص هل هو سالب الاطلاق الحقيقي ام لا اه نه على هذا الاسوي ويعني ببعض المحققين الشيخ ابن الحاجب (قوله والاربعة الاول على الاشتراك الخ) قال المص في شرح المحصول في اثناء الكلام على المسألة الثانية في تعارض المجاز والاشترك وان المجاز اولي ما نصه تنبيه اعلم اني لم اجد هذه المسائل العشرة في شيء من كتب الاصول التي رايتها الا في المحصول ومختصراته مع اني استحضرت لهذا الشرح نيفا وثلاثين تصنيفا والاحكام مع بسطه وكبر حجمه لم يذكر منها الا مسألة واحدة في الاوامر وهي الاشتراك والمجاز ورجح الاشتراك على المجاز من عشرة اوجه (الاول) ان المشترك حقيقة في الكل فيطرد بخلاف المجاز (الثاني) انه يصح منه الاشتقاق لكونه حقيقة بخلاف المجاز فكان اكثر فائدة (الثالث) انه يصح التجوز عنه بكونه حقيقة فكان اكثر فائدة (الرابع) يكفي فيه ادنى قرينة بخلاف المجاز (الخامس) لا يفتقر الى العلاقة بخلاف المجاز (السادس) انه غير متوقف على فهم غيره والمجاز يتوقف على فهم الحقيقة المتجوز عنها حتى يحصل معنى المبالغة في التجوز (السابع) انه مستغن عن تصرف من قبلنا بخلاف المجاز يتوقف على تلخيص العلاقة وربما اخطا (الثامن) لا يلزم منه مخالفة ظاهر الحقيقة (التاسع) انه غير تابع والمجاز تابع للحقيقة (ا) . قوله والثلاثة الاول على النقل الخ) اما تقديم التخصيص والمجاز على النقل فلا خلاف فيه واما تقديم الاضمار على النقل فهو الاصح ومقابلة ان النقل مقدم على الاضمار لعدم احتياجه الى قرينة وهذا القول حكاه ابن السبكي وعبر عنه بصيغة التضعيف حيث قال قيل والمجاز والنقل اولي من الاضمار اه (قوله والاولان على الاضمار الخ) اما تقديم التخصيص على الاضمار فلم خلاف فيه واما تقديم المجاز على الاضمار ففيه خلاف فالذي جزم به الامام في المحصول والمنتخب ان المجاز والاضمار مستويان فيكون اللفظ مجملا لا يترجح احدهما الا بدليل وذلك لامتوائهما في الاحتياج الى القرينة وفي احتمال

(١) الوجه العاشر لم يذكره الشيخ نعمه الله في الاصل المنقول منه هذا اه . ناشره

النسخ والاربعة الاول على الاشتراك والثلاثة الاول على النقل والاولان على الاضمار والاول على الثاني لان النسخ يحتاط فيه اكثر لكونه يصير اللفظ باطلا فتكون مقدماته اكثر فيكون مرجوحا فتقدم لرجحانها عليه والاشترك مجمل عند عدم القرينة بخلاف الاربعة والنقل يحتاج الى اتفاق على ابطال وانشاء وضع بعد وضع والثلاثة يكفي فيها مجرد القرينة فتقدم عليها ولان الاضمار اقل فيكون مرجوحا ولان التخصيص في بعض الحقيقة بخلاف المجاز. هذه الامور مرجوحة بالنسبة الى اضدادها كما تقدم اول هذا الباب لكنها اذا تعينت وفقد الرجح الذي هو الاصل فان افرد واحد منها حمل اللفظ عليه وان اجتمع منها اثنان فاكثر ولم يتعذر الجمع بينها حمل اللفظ عليها ان دل على الجمع قرينة والا اقتصر على واحد منها قليلا لمخالفة الدليل بحسب الامكان لان اسباب الترجيح ما تقدم ذكره . فاولي الكل التخصيص ثم المجاز ثم الاضمار ثم النقل ثم الاشتراك ثم النسخ فالتخصيص يرجح بان اللفظ يبقى في بعض الحقيقة كلفظ المشركين اذا بقي في الحريين وخرج غيرهم والحريون هم بعض المشركين فهو مجاز اقرب للحقيقة . الوجه الثاني ان البعض اذا خرج بالتخصيص بقي اللفظ مستصحا في الباقي من غير

خفائها وذلك لان كلا منهما يحتاج الى قرينه تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يحتمل وقوع الخفاء في تعيين المضر يحتمل وقوعه في تعيين المجاز فاستويا والذي جزم به في المعالم هو ان المجاز اولى كما نقله عنه المص لكن ذكر بعد ذلك في تعليل المسألة العاشرة انهما سيان اه وهذا هو الذي صححه الجلال المحلي وايداه صاحب الايات بان قرينة المجاز قد تكون الاستحالة والاستحالة ان لم تكن من قبيل المتصلة كانت مثلها ان لم تكن ابلغ وحكي الجلال المحلي قولاً آخر في المجاز والاضمار وهو ان الاضمار اولى من المجاز لان قرينته متصلة به اي بما يحتاجه اذ لا يدرك معناه الا بالاضمار فقرينة الاضمار كون ما يحتاجه لا يدرك الا به بخلاف قرينة المجاز فانها منفصلة خارجه عنه وبين بعضهم كون قرينة الاضمار متصلة الموجب كاوليته على المجاز فان الاضمار هو المسمى بدلالة الاقتضاء وقد سبق ان قرينته توقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف لازم وذلك غاية الاتصال اه (قوله لكثرة المجاز في اللسان الخ) حتى بالغ ابن جنى وقال اكثر اللغات مجاز وليس كما قال ابن السبكي في جمع الجوامع وليس اي المجاز غالباً على اللغات خلافا لابن جنى اه (قوله والنسخ ابطال الحكم الخ) اي والتخصيص ليس ابطالا فلا يحتاط فيه كما يحتاط في النسخ فلذا جوزوا التخصيص بخبر الاحاد وبالقياس وهذا الكلام اصله للإمام في المحصول وقال المص عليه في شرحه قلنا هذا متجه في النسخ قبل العمل به كنسخ ذبح اسحاق عليه السلام اما غالب النسخ كوقوف الواحد للعشرة فلما نسخ بعد مدة تبين ان غير تلك المدة لم يرد وان المراد تلك المدة فقط فما بطل شيء كان مراداً فبطلته الارادة فيه بل بين الناسخ ان الزمان المستقبل لم يكن مراداً والالزمت المحالات التي لزمت القاضي في كتاب النسخ من انقلاب العلم او الخبر فحينئذ الذي اريد باللفظ لم يبطل فهو كالتخصيص سواء اه (قوله مثال تعارض الاشتراك والنقل الخ) اي ويقدم النقل كما تقدم وعلل الاسنوي تقديم النقل على الاشتراك بان النقل مدلوله مفرد في احواليتين اي قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي واما

الاحتياج الى قرينة وهذان الوجهان لا يوجدان في غير التخصيص . والمجاز والاضمار كلاهما يحتاج الى قرينة . واختلف قول الامام فخر الدين فقال في المحصول هما سواء لان كل واحد محتاج للقرينة وقال في المعالم المجاز ارجح من الاضمار لكثرة المجاز في اللسان والاضمار اقل منه والكثرة تدل على الرجحان وهما يقدمان على النقل لان النقل لا يحصل الا بعد اتفاق الكل على ابطال الوضع الاول وانشاء وضع اخر وذلك متعذر او متعسر والمجاز والاضمار والتخصيص تكفي فيها القرينة فقدمت عليه . وقدم النقل على الاشتراك لان النقل ان علم حمل اللفظ على المعنى الثاني والاحتمال اللفظ على المسمى الاول فلا يوجد اللفظ معطلا اصلاً واما الاشتراك فانه ان فقدت فيه القرينة بقي معطلاً مجملاً فكان مرجوحاً بالنسبة الى تلك الاربعة والنسخ ابطال الحكم بعد ارادته فيحتمل فيه اكثر فلا ينسخ التواتر بالاحاد ونخصيصه بها او بالقرائن مثال تعارض الاشتراك والنقل قوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناه احديكم فليغسله سبعاً يقول الشافعي رضي الله عنه الطهارة في عرف الشرع منقولة

بعده فالمنقول اليه وهو الشرعي او العرفي واذا كان مدلوله مفردا فلا يمنع العمل به بخلاف المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد فيكون مجعلا لا يعمل به الا بقريته عند من لا يحمله على المجموع ومثله في المنهاج لفظ الزكاة بانه يحتمل ان يكون مشتركا بين النما وبين القدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنما فقط ثم نقل الى القدر المخرج شرعا وهذا اولي لما سمعت من العلة اه وقال المص في شرح المحصول ومثال المسالة يقول الحنفي يجوز للمرأة الرشيدة مباشرة العقد في النكاح على نفسها لقوله تعالى ان ينكحن ازواجهن ولقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فقد سلطها على العقد فوجب ان لا يحجر عليها يقول الشافعي او المالكي النكاح لفظ مشترك بين الدخول كقولهم نكحت الحصة خف البعير وبين الاسباب الموصلة اليه واذا كان مشتركا سقط الاستدلال به حتى يبين المستدل الرجحان يقول المستدل بل هو منقول في عرف الشرع للعقد ولم يكن مشتركا لذلك قال العلماء كل نكاح في كتاب الله فالمراد به العقد الا قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره والنقل اولي من الاشتراك كما تقرر في الاصول اه (قوله يقول المالكي الطهارة لفظ مشترك الخ) او لوية النقل على الاشتراك لاتنافي تقديم الاشتراك عليه لمدرئ يخضه كما في الحديث واثار المص لمدرئ تقديم الاشتراك على انقل بقوله والاصل عدم التغيير ولاحظ هذا الوجه في كل ما قدم فيه المرجوح على الراجح من الامثلة الاتية (قوله مثال الاشتراك والاضمار الخ) ومثل بقوله تعالى واسال القرية فيحتمل ان لفظ القرية مشترك بين الاهل والابنيه وان يكون حقيقة في الابنيه فقط ولاكن اضم الاهل وهذا اولي (قوله والفعل لا يتعدى للالة الخ) وح فلا تكون الفاء مشتركة لما قلناه من الاضمار والاضمار اولي من الاشتراك لما تقرر في الاصول (قوله مثال الاشتراك والمجاز الخ) اي ويرجح المجاز على الاشتراك كما علم مما سبق فاذا احتمل لفظ كالتكاح مثلا قيل حقيقة في الوطاء وفيل في العقد ان يكون مجازا في الوطاء او حقيقة في الوطاء والعقد على ان يكون مشتركا فحمله على المجاز اولي من حمله على الحقيقة المودى الى الاشتراك ود مثل له المص في شرح المحصول بما نصه

الى ازالة الحدث او الحث ولا حدث
فيتعين الحث . يقول المالكي الطهارة
لفظها مشترك في اللغة بين ازالة
الاقذار والغسل على وجه التقرب الى
الله تعالى لانه مستعمل فيهما حقيقة
اجماعا والاصل عدم التغيير مثال
الاشترك والاضمار قوله تعالى
امسحوا برءوسكم يقول الشافعي
رضي الله عنه يجوز الاقتصار على مسح
بعض الراس لان الباء مشتركة بين
الاضمار والفعل القاصر وبين
التبويض في الفعل المتحدي فتكون
ههنا للتبويض لانه فعل متعد فلو
قال امسحوا رءوسكم لصلح يقول
المالكي ههنا مضمّر تقديره امسحوا
ماء ايديكم برءوسكم فالراس ممسوح
بها والفعل لا يتعدى للالة بغير باء
وقد تقدم في باب الحروف بسطه
مثال الاشتراك والمجاز يقول المالكي
لاتحل البتوتة الا بالوطئي لقوله
تعالى « حتى تنكح زوجا غيره
والنكاح حقيقة في التداخل مجازي
العقد والاصل عدم المجاز يقول سعيد
ابن المسيب رضي الله عنه بن هو
مشترك بين التداخل والعقد لانه
مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال
الحقيقة فيكون مجعلا فيسقط
الاستدلال به مثال تعارض الاشتراك
والتخصيص قوله تعالى « فانكحوا ما
طاب لكم من النساء يقول المالكي
الطيب ميل النفس وقد مالت نفس
العبد الى الاربع فيجوز له زواجهن
يقول الشافعي لو حمل على ميل
النفس لزم التخصيص بالنساء اللاتي
تحرم عليه بل المراد بالطيب الخلال

يقول المالكي يبيع الغائب على الصفة جائز لقوله تعالى واحل الله البيع وهو عام يتناول صورة النزاع فيحمل عملا بالعموم يقول الشافعي هذه الصيغة وردت للعموم تارة وللخصوص اخرى والاصل في الاستعمال الحقيقية فتكون مشتركة وهو مذهب جماعة في هذه الصيغة واذا كانت مشتركة كانت مجملة ويسقط الاستدلال يقول المالكي جعلها مجازا في الخصوص اولى من الاشتراك لما تقرر في علم الاصول اهـ (قوله والنزاع في كون الاربع حلالا الخ) في احكام القران لابن الفرس عند قوله تعالى فانكحوا ما طاب الاية ما نصه واختلفوا بي العبد هل له ان يتزوج اربعا ام ليس له ان يتزوج الا اثنتين فقال اهل الظاهر وجماعة معهم ان للعبد ان يتزوج اربعا وقال ابو حنيفة والشافعي لا يتزوج اكثر من اثنتين وعن مالك في ذلك روايتان ودليل اجازة نكاح الاربع قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية فعم اهـ (قوله مثال تعارض النقل والاضمار الخ) اي ويقدم الاضمار على النقل وقد مثل له بقوله تعالى وحرم الربا فالاية لا بد فيها من تاويل لان الربا هو نفس الزيادة ونفس الزيادة لا توصف بحل ولا حرمة فقالت الحنفية التقدير اخذ الربا اي اخذ الزيادة فاذا توافقا على اسقاطها صح وقال الشافعي الربا نقل الى العقد المشتمل على الزيادة لقرينة قوله تعالى واحل الله البيع فيكون المنهي عنه هو نفس العقد فيفسد سواء اتفقا على حط الزيادة ام لا فيقول الحنفي والاضمار اولى (قوله مثال تعارض النقل والمجاز الخ) ويقدم المجاز وقد مثله في شرح المنهاج بالصلاة فان المعتزلة يدعون نقلها من الدعاء الى الافعال الخاصة والامام الرازي واتباعه يقولون ان استعمالها فيها بطريق المجاز والمجاز اولى لان المجاز ليس فيه نسخ المعنى الاول بخلاف النقل (قوله مثال تعارض النقل والتخصيص الخ) اي ويقدم التخصيص وقد مثل الاسنوي في شرح المنهاج لتعارض النقل والتخصيص بقوله تعالى واحل الله البيع فان الشافعي يقول المراد بالبيع هو البيع للغوي وهو مبادلة الشيء بالشيء مطلقا لكن الاية خصت باشيء ورد النهي عنها فعلى هذا يجوز بيع لبن الادميات مثلا ما لم يثبت تخصيصه ويقول الحنفي نقل الشارع لفظ البيع من مدلوله اللغوي الى المستجمع لشرائط الصحة فليس باقيا

والنزاع في كون الاربع حلالا مثال تعارض النقل والاضمار قوله صلى الله عليه وسلم الصائم المتطوع امير نفسه يقول الشافعي يجوز ابطال الصوم المتطوع به لانه وكله الى مشيئته بعد نقله للصوم الشرعي فيقول المالكي ليس منقولا بل هو في مساه اللغوي ومعنى الكلام الذي من شأنه ان يتطوع امير نفسه وسماه متطوعا باعتبار ما يؤول اليه وهذا الاضمار اولى من النقل مثال تعارض النقل والمجاز قوله صلى الله عليه وسلم بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة يقول الحنبلي الصلاة منقولة للعبادة المخصوصة فمن تركها كفر يقول المالكي الصلاة الدعاء لغة والدعاء طلب ومن اعرض عن طلب الله فهو كافر واستعمالها في هذه العبادة مجاز والمجاز اولى من النقل مثال تعارض النقل والتخصيص قوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم الاية يقول المالكي فيلزم الظاهر من الامة لانها من نسائه يقول الشافعي لفظ النساء صار منقولا في عرف الشرع للحرائر المباحة فلا تتناول الاية محل النزاع ولو لم يكن منقولا لزم التخصيص بذوات المحارم فانهم من نسائه مثال تعارض الاضمار والمجاز قوله تعالى « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » الاية يقول المالكي والشافعي تقديره اذا قمتم محدثين

على عمومه حتى يستدل به على كل مبادلة فيقول له الشافعي التخصيص اولى وهذه الآية فيها خمسة اقوال للشافعي هذان الاحتمالان قولان من جملتها اه (قوله مثال تعارض المجاز والتخصيص الخ) مثل المسألة في شرح المنهاج باستدلال ابي حنيفة على ان الذابح اذا ترك التسمية عمدا لا تحل ذبيحته لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اي لا تاكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله فيلزمه التخصيص لانه يسلم ان الناسي تحل ذبيحته فيقول الشافعي المراد بذكر الله هو الذبح مجازا لان الذبح غالبا تقارنه التسمية فيكون نيبا عن اكل غير المذبوح او تقول هو مجاز عن ذبح عبدة الاوثان وما اهل به لغير الله لملازمته ترك التسمية اه

الباب الرابع في الاوامر وفيه ثمانية فصول الفصل الاول

(قوله فالصحيح الخ) قال المصنف في شرح المحصول عند قول الامام المسألة الاولى في الامر حقيقة في القول المخصوص ما نصه معنى هذه المسألة ان لفظ امر الف ميم راء موضوع للقدر المشترك بين سائر صيغ الاوامر من صم وصل وسافر ونحوها فسمى هذا اللفظ لفظ ومسمى ذلك اللفظ الذي هو المسمى الوجوب والندب على الخلاف فسمى الامر لفظ ومسمى مسماه معنى لا لفظ اه وقد استفيد من هذا الكلام ومن كلامه ايضا هنا ان عندنا مساليتين المسألة الاولى في لفظ امر اعني الالف والميم والراء هل هو حقيقة في القول او الفعل الخ والى هذه المسألة اشار المصنف هنا بقوله اما لفظ الامر الخ الثانية في مدلول لفظ امر الذي هو لفظ افعل هل هو موضوع للقدر المشترك او للوجوب والى هاته المسألة اشار فيما سياتي بقوله واما اللفظ الذي هو مدلول الامر فهو موضوع الى اخره وممن صرح بالفرق بين المساليتين الامدي وابن الحاجب فاما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي ان المندوب مامور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل عنه التوقف في صيغة افعل او صححه فدل على المغايرة قطعاً واما ابن الحاجب فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مامور به ولم يحك الخلاف الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الاوامر ان الجمهور على ان

ولولا هذا الاضمار لكان الامر بالطهارة بعد الصلاة يقول السائل هذا المعنور يزول بجعل القيام مجازا عبر به عن ارادة القيام مثال تعارض الاضمار والتخصيص قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم والضمير في امسكن عام فيقول المالكي الكلب طاهر لاندرجه فيها مع جوارزا كل ما امسكه ولو كان نجسا لحرم حتى يغسل والاصل عدم ذلك يقول الشافعي يلزم حراراكل كل ما امسك بعد القدرة عليه من غير ذكاة وليس كذلك فيلزم التخصيص بل ههنا اضمار تقديره كلوا من حلال ما امسكن عليكم وكون موضع فمه حلالا محل النزاع مثال تعارض المجاز والتخصيص قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله يقول الشافعي الامر للوجوب فتجب العمرة يقول المالكي تخصيص النص بالحج والعمرة المشروع فيهما لان استعمال الاتمام في الابتداء مجاز وفي هذه السواطن مباحث ومثل كثيرة نقلتها في كتاب شرح المحصول وجعلتها مسائل خلاف مستقلة ومعها مباحث شريفة هنا لك لا يحتمل هذا الشرح المختصر ذلك : الباب الرابع في الاوامر وفيه ثمانية فصول . الفصل الاول في مسماه ما هو اما لفظ الامر فالصحيح انه اسم لمطلق الصيغة الدالة على الطلب في سائر اللغات لانه المتبادر للذهن

صيغة افعال حقيقة في الوجوب ولا يمكن ان يكون مراد الشيخ ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه مما لا خلاف فيه كما نقله الامدي اه وعلى الفرق بين المسالتين درج صاحب المنهاج فقال في حد لفظ الامر هو القول الدال على الطلب وقد زاد في المحصول قيدا اخر في حده فقال ان الحق في حده ان يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من التقيض لما سيأتي ان الامر حقيقة في الوجوب وتبعه على هذا صاحب الحاصل وغيره وهو مبني على عدم الفرق بين المسالتين وهو غير صواب لان الذي سيأتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعال وهذا الحد للفظ الامر اه (قوله وعند بعض الفقهاء الخ) ونقل الاصفهاني شارح المحصول عن ابن برهان انه قول كافة العلماء ودليل هذا المذهب انه يطلق عليه كقوله تعالى وما امرنا الا واحدة اي فعلنا لان الامر القولي مختلف صيغة ومدلولا وكقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله والاصل في الاطلاق الحقيقة وجوابه ان المراد بالامر هنا هو الشأن مجازا وهو اولى من الاشتراك ووجه المجاز ان الشأن اعم من القول والفعل فالتعبير عنه بالقول من باب اطلاق اسم الخاص وارادة العام اه وقال الامدي في الاحكام لو قيل انه موضوع للقدر المشترك بين القول والفعل لما منع اه والارتضاء الامدي لهذا الاحتمال حكاه ابن السبكي من جملة الاقوال (قوله وعند ابي الحسين الخ حاصله ان الامر عند ابي الحسين مشترك بين خمسة امور القول والفعل والشان والشيء والصفة ودليل هذا القول هو ان لفظ الامر اذا نجرد عن القرائن كقول القائل امر فلان او هذا امر تردد بين هذه الخمسة والتردد اية الاشتراك اي علامته وجوابه انا لا نسلم حصول التردد بل يتبادر القول اه وما اقتضاه كلام المصنف من ان الامر موضوع للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركا غلط وقع ايضا في المنتخب والتحصيل والذي صرح به ابو الحسين في المعتمد وشرح العمدة هو انه ليس موضوعا له وانما يدخل في الشأن فقال مجيبا على احتجاج الخصم ما نصه وجوابنا عن هذا ان اسم الامر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لاعلى سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز وانما يقع على جملة الشأن حقيقة وممن نقل عنه هذا الذي نقله المصنف

منها هذا مذهب الجمهور وعند بعض الفقهاء مشترك بين القول والفعل وعند ابي الحسين مشترك بينهما

الاصفها ني شارح المحصول ووقع في المحصول والحاصل على الصواب (قوله
وقيل هل هو موضوع للكلام النفساني الخ) اعلم ان الامر والنهي يطلقان عند
الاشاعرة على اللساني وعلى النفسي وهو الطلب وعبر عنه الامام بالترجيح
واختلفوا هل هو حقيقة فيهما ام لا فنقل الامام في المحصول والمنتخب في
اول اللغات عن المحققين ان الكلام بانواعه مشترك بينهما واقتصر عليه وصرح
هنا في الكتابين المذكورين ايضا انه حقيقة في اللساني فقط وراي الاشعري
الظاهر كما قال في البرهان انه حقيقة في النفساني فقط وقال في جواب
المسائل البصرية انه حقيقة في اللساني (قوله فهو موضوع عند مالك رحمه الله
وعند اصحابه للوجوب الخ) نقل هذا القول في المحصول عن اكثر الفقهاء
والمتكلمين قال وهو الحق وفي الاحكام للامدي والبرهان لامام الحرمين
انه مذهب الشافعي ونقله المازري في شرح البرهان عن الامام مالك وابي
حنيفة قال وصرح به من اصحابنا القاضي اسماعيل وابن بكير وبكر ابن العلاء وابن
القصار وابن خويز منداد وابو جعفر الابهري وفي شرح اللمع للشيخ ابي اسحاق
الشيرازي انه الذي املاه الاشعري على اصحاب ابي اسحاق الاسفرايني ببغداد
وهو الذي صححه صاحب المنهاج والشيخ ابن الحاجب لكن هل يدل على
الوجوب بوضع اللغة ام بالشرع فيه مذهبان محكيان في شرح اللمع المذكور
والاول هو كونه بالوضع نقله في البرهان عن الشافعي ثم اختار هو انه بالشرع
وفي المستوعب قول ثالث انه بالعقل (قوله وعند ابي هاشم النذب الخ) نقله
المازري في شرح البرهان عن ابي الحسين ابن المتاب وابي الفرج من
اصحابنا قال وبه قال علي من المعتزلة ونقله الغزالي في المستصفى والامدي
في كتابيه قولاً عن الشافعي (قوله وللقدر المشترك بينهما الخ) اي بين الوجوب
والنذب وهو طلب الفعل فيكون متواطياً وفي المستوعب للقيرواني والمستصفى
للغزالي ان الشافعي نص ان الامر متردد بين الوجوب والنذب وهذا محتمل لهذا المذهب
ولكونه مشتركاً بينهما (قوله اللفظ مشترك بينهما الخ)
اي بين الوجوب والنذب اي انه موضوع لكل واحد حقيقة
وبهذا جزم الامام في المنتخب وكذا صاحب التحصيل كلاهما في اثناء

وبين الشأن والشيء والصفة وقيل
هو موضوع للكلام النفساني دون
اللساني وقيل هو مشترك بينهما)
يتحصل ان الامر والنهي وماوهما
مما يتعلق بالكلام هل ذلك موضوع
لساني او النفساني او مشترك بينهما
ثلاثة مذاهب حجة الاول التبادر
للفهم . وحجة الثاني بيت الاخل
وهو

ان الكلام لفي الفوءاد وانما
جعل اللسان على الفوءاد دليلاً
حجة الاشتراك الجمع بين الأدلة
والاشتراك هو المشهور واذ قلنا
بانها حقيقة في اللساني فقط فيكون
مدلولها لفظاً وهو القدر المشترك بين
جميع صيغ الاوامر وعلى هذا اختلفوا
هل هي مشتركة بين القول المذكور
وبين الفعل نحو قولنا كنا في امر
عظيم اذا كنا في الصلاة وقال ابو
الحسين هو موضوع مع القول
المذكور للشيء ايضا نحو قولنا تاتي
بامر ما اي شيء وللشأن نحو قوله
تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح
بالبصر معناه ماشاننا في 'يجادنا الا
ترتب مقدورنا على قدرتنا و ارادتنا
من غير تاخر كالمحج بالبصر والصفة
كقول الشاعر : عزمت على اقامة
ذي صباح . لامر ما يسود من
يسود . اي لصفة ما تسود من يسود
(واما اللفظ الذي هو مدلول الامر
فهو موضوع عند مالك رحمه الله
وعند اصحابه للوجوب وعند ابي
هاشم للنذب وللقدر المشترك بينهما
عند قوم وعند آخرين لا يعلم
حاله) في الامر سبعة مذاهب
للووجوب . للنذب . للقدر المشترك
بينهما . اللفظ المشترك بينهما .

الاشترك وهذا المذهب نقله الامدي في منتهى السؤل عن الشيعة ونقل في الاحكام عنهم انه مشترك بينهما وبين الارشاد (قوله لاحدهما لا يعلم حاله الخ) اي انه حقيقة في احدهما اي الوجوب والندب ولا كن لا يعرف هل هو حقيقة في الوجوب مجاز في الندب او بالعكس ونقله صاحب الحاصل وتبعه صاحب المنهاج عن الغزالي وليس كذلك اذ مختاره الوقف كما سذكروه (قوله الوقف الخ) اي انه متوقف في وضعه للوجوب فقط او للندب فقط او مشترك بينهما وهذا هو الذي اختاره حجة الاسلام الغزالي بعد ان نقله عن قوم ونقله في المحصول عنه وقال الغزالي في المنحول وظاهر الامر الوجوب وما عداه فالصيغة مستعادة فيه هذا لفظه وهو مخالف لكلامه في المستصفي اه ونقل ابن السبكي التوقف ايضا عن القاضي ابي بكر الباقلاني والامدي (قوله حجة الوجوب الخ) ذكر المص رحمه الله ثلاثة ادلة على الوجوب الاول قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق الحديث وقد ذكر الشيخ الغزالي في المستصفي هذا الحديث وغيره في الشبهة الثالثة للصائرين الى الوجوب وهي تسكهم من جهة السنة باخبار احاد لو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا الاصل وليس شيء منها صريحا وعد جملة من ذلك منها الحديث الذي ذكر المص واجاب عنه ومن الاحاديث التي استشهد بها نقلا عن الصائرين الى الوجوب قوله صلى الله عليه وسلم لابي سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه اما سمعت الله يقول استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم فكان هذا التويخ على مخالفة امره والذم على ذلك بمجرد ورود الامر دليلا على انه للوجوب وقد تبع الامام في المحصول لحجة الاسلام في كون ابي سعيد هذا هو الخدري وتبع الامام صاحب الحاصل وتبع صاحب الحاصل صاحب المنهاج والصواب انه ابو سعيد ابن المعلى كذا وقع في صحيح البخاري في اول التفسير وفي سنن ابي داود في الصلاة وفي جامع الاصول في كتاب الفضائل واسمه الحارث ابن اوس ابن المعلى الانصاري الخزرجي الزرني واسم الخدري سعد ابن مالك ابن سنان من بني خدره انصاري خزرجي ايضا اه (قوله وقوله تعلقى لابلوس الخ) قرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج بما نصه الاول يعني من الأدلة على

لاحدهما لا يعلم حاله للإباحة الوقف في ذلك كله ذكرها الامام فخر الدين في المحصول والمعالن بعضها ههنا وبعضها ههنا حجة الوجوب قوله عليه الصلاة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة ولفظة لولا تفيد انتفاء الامر لوجود المشقة والندب في السواك ثابت فدل على ان الامر لا يصدق على الندب بل ما فيه مشقة وذلك ايضا انما يتحقق في الوجوب وقوله تعالى لا بليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك المامور به لما امر به وذلك يقتضي الوجوب لان الذم لا يكون الا في ترك واجب او فعل محرم وقوله

المسألة ان الله سبحانه وتعالى ذم ابليس على المخالفة لقوله اسجدوا فقال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لان هذا الاستفهام ليس على حقيقته فانه تعالى عالم بالما نفع فتعين انه انما يكون للتوبيخ والذم واذا ثبت الذم على ترك المأمور ثبت ان الامر للوجوب اذ لو لم يكن لكان لابليس ان يقول انك ما الزمتمني فقيم الذم وايضا لو لم يكن للوجوب لم يذم عليه لان غير الواجب لا يذم تاركه (قوله حجة النذب النخ) قرره الامام بما محصله ان الصيغة قد استعملت في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلاة وفي النذب كقوله تعالى فكا تبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط فيلزم المجاز فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك والدال على المعنى المشترك وهو الاعم غير دال على الاخص فيكون لفظ الامر غير دال على الوجوب ولا على النذب بل على الطلب وجواز الترك معلوم بالبراءة الاصلية فحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للنذب الا ذلك وهذا الدليل يصح نضبه دليلا لمن قال بان صيغة افعل موضوعة للقدر المشترك لاكن مع طرح ما زاده الامام من قوله والدال على الاعم النخ وقد ذكره صاحب المنهاج دليلا على القول بان الامر موضوع للقدر المشترك حيث طرح زيادة الامام التي زادها في هذا الدليل والجواب عن هذا الدليل ان المجاز وان كان خلاف الاصل لاكنه يجب المصير اليه اجماعا اذا دل عليه دليل وههنا كذلك للدالة التي استدلت بها على انه حقيقة في الوجوب فقط اه (قوله وحجة القاضي في التوقف النخ) قرر حجة الاسلام دليل التوقف ووضحه لكونه يختار في المسألة التوقف كما سبق نقله عنه وتقريره ان الطريق الى معرفة مدلول افعل اما ان يكون بالعقل وهو محال لانه لا مجال له في اللغات واما بالنقل المتواتر وهو محال ايضا والا لكان بديهيا واصلا لكل احد من هذه الطائفة فلا يبقى بينهم نزاع واما بالاحاد وهو باطل لان رواية الاحاد اذا افادته فانما تفيده الظن والشارع انما اجاز الظن في المائل العملية وهي الفروع دون العملية كقواعد اصول الدين وكذلك قواعد اصول الفقه كما نقله الابياري شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد واذا

تعالى واذا قيل نعم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الركوع اذ امروا به وهو دليل الوجوب حجة النذب ان الامر ورد تارة للوجوب كما في الصلوات الخمس وتارة للنذب كصلاة الضحى ومن القسمين صور كثيرة في الشريعة والاشترك والمجاز خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو رجحان الفعل وجواز الترك لانه الاصل من جهة براءة النمة وهذا بعينه هو مدرك القدر المشترك بينهما الا انا نسكت عن جواز الترك ونقول هو مستفاد من الاصل لا من اللفظ وحجة انه لاحدهما لا بعينه وروده في القسمين والاصل عدم الاشتراك ولم يدل دليل على انه خص باحدهما فيجزم بالوضع ويتوقف في تعيين الموضوع له حجة الاباحة ان الاقسام كلها مشتركة في جواز الاقدام فوجب القول به حتى يكون اللفظ حقيقة في الجمع والاصل عدم اعتبار الخصوصيات . وحجة القاضي في التوقف في جميع الاقسام تردد الصيغة بينهما فلو علم انه موضوع

انتفت طرق المعرفة تعين الوقف وقد اجاب الامام في المحصو وتبعه صاحب
الحاصل عن حجة القاضي ومن تبعه بجوابين غير الجواب الذي ذكره المص
احدهما انا لا نسلم الحصر لانا قد نعرفه بتركيب عقلي من مقدمات نقلية
كقولنا تارك الامر عاص وكل عاص يستحق النار فانه يدل على ان الامر
للاجوب وكقولنا ان الجمع المحلي بالالف واللام يدخله الاستثناء وان الاستثناء
اخراج ما لولاه لوجب دخوله فانه يدل على ان الجمع المحلي للعموم كما تقدم
في اخر الفصل الاول من باب اللغات (فان قلت) دعوى الامام ومن تبعه انه
يعلم بتركيب عقلي من مقدمات نقلية لا يدفع حجة الخصم لان هذه المقدمات
النقلية اما ان يكون نقلها بالتواتر او بالاحاد فيعود السؤال بعينه (وجوابه) باختيار
التواتر ولا يلزم منه ان يعرف كل احد انه الوجوب وانما يلزم ذلك لو كان
التركيب العقلي ضروريا وهو ممنوع ثانيا سئلنا ومختار معرفته بالاحاد
ولكن لا نسلم ان هاته المسألة علمية حتى لا يكفي فيها بالظن الذي يستفاد
من خبر الاحاد لان المقصود من كون الامر للوجوب انما هو العمل به لا مجرد
اعتقاده والعمليات مظنونه يكفي فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها هذا
حاصل تقرير الجوابين الذين ذكرهما الامام عن حجة القاضي وقد اجاب
بهما صاحب المنهاج عن حجة القاضي لكن قدم الجواب الثاني على الاول وخالف
في ذلك طريق الجدليين وذلك لان الجواب الثاني فيه تسليم للحصر فلا
يحسن منه منعه بعد ذلك نبه على هذا شارحه المحقق الاسنوي (قوله فلا مجال
له في اللغات الخ) قال الجلال السبكي في مسألة من اللطاف حدوث
الموضوعات اللغوية وتثبت هي اي اللغة بالنقل تواترا او احادا وباستنباط العقل
من النقل لا مجرد العقل اه (قوله والجواب ان المعلوم من حال الصحابة الخ)
حاصله التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لانه قد يصل الى
بعضهم بكثرة المطالعة لا قضيتهم وتواربهم وغيره لم يشتغل بذلك فيقع الخلاف
قال الاسنوي وهذا الجواب ينفع في مواضع اه (قوله وهو عنده ايضا للفور الخ)
اكثر من رايها في هذا المقام من محققي الاصوليين الا ويقدم الكلام على
التكرار ثم يعقبه بالكلام على الفور لبناء الفور على التكرار كما سيتبين لك

لاحدهما بعينه فاما بالعقل ولا
مجال له في اللغات او بالنقل وهو
اما تواتر او آحاد والاؤل باطل
والا لحصل العلم وارتفع الخلاف
والثاني لا يفيد الا الظن وهو لا
يكفي في القواعد الاصولية والجواب
ان المعلوم من حال الصحابة
رضوان الله عليهم المبادرة لحمله
على الوجوب كقوله عليه الصلاة
والسلام في المجوس سنوا بهم
سنة اهل الكتاب بارواه عبدالرحمان
ابن عوف ولم يتوقفوا في حمله
على الوجوب وكذلك قوله عليه
الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم
وصلوا كما رايتموني اصلي وغير
ذلك من اوامره عليه الصلاة والسلام
وقال الله تعالى « وما آتاكم الرسول
فخذوه » واما قول القاضي او علم
بالتواتر لحصل العلم فمسلم وقوله
وارتفع الخلاف ممنوع فان التواتر
لا يلزم عمومه لجميع الناس فقد
تواتر قضية في الجامع يوم الجمعة
بان الموءذن سقط من اعلى المنار
ولا يعلم بقية اهل البلد ذلك فضلا
عن البلاد النائية واذا لم يعلم امكن
الخلاف ممن لم يباينه ذلك التواتر
(وهو عنده ايضا للفور وعند
الحنفية خلافا لاصحابنا انغاربة
والشافعية وقيل بالوقف) قال
القاضي عبد الوهاب في الملخص
الذي ينصره اصحابنا انه للفور
واخذ قول مالك انه للفور من امره
بتجليل الحج ومنعه من تفرقة الموضوع
وعدة مسائل في مذهبه ووافق
القاضي ابوبكر الشافعية في التراخي
واختلف العلماء هل يصح في
الوجوب فقط او يعمها فقال وهو
الصحيح واتفقوا على ان الخلاف لا
يتصور اذا قلنا انه للتكرار والدوام
بل يتعين الفور واختلف القائلون
بالفور فقيل لا يتصور ذلك الا اذا

ولهذا قدم الموضح في هذا المقام الكلام على التكرار ثم اعقبه الكلام على الفور
وخالف ترتيب شروحه مصنفنا في المتن فنسلك سبيلهم في هذا الشأن واقول
ممن قدم الكلام على التكرار على الكلام على الفور المحقق المازري في
شرح البرهان تبعا لكلام ابي المعالي ونص كلامه في هذا المقام موضحا
لهذا الغرض باسبك لفظ واتم احكام اختلف النظائر في حمل الامر المطلق على
التكرار والاكثر من الفقهاء على حمل الامر المطلق على فعل مرة واحدة فاذا
قال الامر لغيره تصدق فصدق مرة واحدة فقد بريء من عهدة الامر واختلف
اصحابنا في هذه المسألة فالذي نصره القاضي عبد الوهاب انه يحمل على مرة
واحدة وقد اختلفت من تكلم من اصحابنا في هاته المسألة فيما يقتضيه مذهب
مالك فذهب بعضهم الى ان مقتضاه حمل الامر على مرة واحدة وامتنعوا ذلك
من لفظ وقع في اول كتاب الوضوء من المدونة لما سئل ابن القاسم عن التوقيف
في الوضوء فاجاب بما اجاب واستدل على نفي التكرار بمجرد قوله فاعسلوا
وجوهكم فلولا ان مذهبه حمل الامر المطلق على مرة واحدة لم يحسن الاستدلال
بهذه الاية على ان الواجب في الوضوء غسلة واحدة مستوعبة للعضو واثار ابن
خويز منداد الى ان مقتضى مذهبه التكرار تعلقا منه بقوله ان الميمم يميم
لكل صلاة ولكنه مع هذا تردد في الاستقراء عنه وقال قد قال في التملك
انه لا يجب للمرأة الامرة واحدة واختار لنفسه مما تردد فيه عن مالك حمل
الامر على التكرار وهو اختيار ابن القصار وبه قال من المتكلمين المعتزلة
ومن الاشعرية ابواسحاق الاسفرائني والمحكي عن الشافعي المذهب الاون وذكر
ايضا عن ابي حنيفة وذهب القاضي في جماعة الواقفية الى الوقف فيما زاد
على المرة الواحدة لان المرة الواحدة متفق على ثبوتها ويستحيل تحقق الامر
دونها لاستحالة امر لا يتعلق بما مور به وانما هذه الاقوال الثلاثة فيما زاد على
المرة الواحدة فمن قاطع بالنفي ومن قاطع بالتكرار على الدوام ومن متردد
بين هذين وعمدة هؤلاء المترددين ما تقرر ان كل محتمل لا يصح الهجوم

تعلق الامر بفعل واحد وقيل يتصور
ذلك اذا تعلق بجملته افعال ثم
اختلف القائلون بانه يقتضي فعلا
واحدا فتركه هل يجب عليه الاتيان
ببدله بنفس الامر الاول او لا يجب
الا بنص آخر فاكثرهم على الاول
والقائلون بالتراخي اختلفوا هل
يجوز تاخيره الى غير غاية على
الاطلاق وقيل الى غير غاية بشرط
السلامة . فان مات قبل الفعل اثم
وقيل لا اثم عليه الا ان يغلب على
ظنه فواته ولم يفعله وقيل آخرون
فقالوا ان غلب على ظنه انه لا
يموت فمات لم ياتم كرامي السهم
يغلب على ظنه شيء فيصيب غيره او
ضارب زوجته على النشوز او
السلطان يعزر مع ظن السلام وهو
مختار القاضي ابي بكر والثناون
بالتاخير اختلفوا فمنهم من قال
لا يجوز التأخير الا الى بدل وهو
العزم على ادائه في المستقبل
ليفارق المندوب وقيل العزم ليس
ببدل بل هو شرط في جواز التأخير
والقائلون بانه بدل اختلفوا فمنهم
من قال بدل من نفس الفعل وقيل
بدل من تقديمه واحتج من قال بان
التراخي لا يتاتي الا في الواجب
ان التراخي معناه انه لا ياتم
بالتاخير وذلك متعذر في المندوب
لتعذر الاثم في نفسه في المندوب
وجوابه انه قد يندب على التراخي
كما في صدقة التطوع وقد يكون
على الفور كما في تحية المسجد
حجة التراخي في الواجب ان الامر
انما يدل على الطلب وهو اعم من
الوجوب على التعجيل فوجب ان لا
يدل على الفور الا بدليل منفصل
فيكون مخيرا وهو التراخي .
حجة الفور قوله تعالى لا بليس ما
منعك ان لا تسجد اذا امرت فلولا
الفور لكان من حجة ابليس ان

يقول انك امرتني بالسجود ولم توجب على الفور فلا اعتب . وحجة القول بانه اذا فات لا يلزم مثله في وقت آخر الا بدليل منفصل ان الاوامر تابعة للمصالح وكون الاوقات المستقبلية مساوية للوقت الحاضر امر مشكوك فيه فوجب ان لا يجب الا بامر جديد يدل على مساواة الزمن الثاني للاول في المصلحة فان الاصل عدمها فضلا عن مساواتها حجة القول بانه يلزمه في الزمن الثاني بالامر الاول ان الامر دل على اصل الفعل والزمن الفوري والبدال على المركب دال على مفرداته بالتضمن وقد تعذر احد الجزئين وهو الزمن الفوري فوجب ان يبقى الامر متعلقا بالجزء الاخر وهو اصل الفعل فيفعله المأمور في اي زمان شاء بعد ذلك (. وهو عنده للتكرار قاله ابن القصار من استقرأ كلامه وخالفه اصحابه وقيل بالوقف لنا قوله تعالى لا بليس مامنعك الا تسجد اذ امرتك رتب الذم على ترك المأمور به في الحال وذلك دليل الوجوب والفور . واما التكرار فلصحة الاستثناء في كل زمان من الفعل) قال القاضي عبد الوهاب في الملخص مذهب اصحابنا انه للمرة الواحدة وقاله كثير من الحنفية والشافعية قلت وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي في كتاب الملع ان القائلين بالتكرار قالوا بذلك في ازمة الامكان دون اوقات الضرورات فيكون على هذا اطلاق غيره محمولا على تقييده وقولي في اصل الكتاب عنده اريد مالكا ويدل على التكرار انه لو لم يكن للتكرار لامتنع ورود النسخ عليه بعد الفعل . ولانه ضد النهي وهو للتكرار فيكون للتكرار لان العرب تحمل الشيء على ضده كما تحمله على نظير كما نصبوا بلاقياسا على ان وهي ضدها وحجة المرة الواحدة انه للتكرار كما في الصلوات الخمس وللمرة الواحدة كما في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم والاصل عدم المجاز والاشترار فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو اصل الفعل حجة الوقف تعارض الادلة (فان علق على شرط فهو عنده

- ٤٠٦ -

وعند جمهور اصحابه والشافعية للتكرار خلافا للحنفية) القائلون بالتكرار عند عدم الشرط قائلون به مع الشرط بطريق الاولى لان الشروط اللغوية اسباب والحكم يتكرر بتكرر سببه فيجتمع امران للتكرار الوضع والسببية واما من قال بعدم التكرار عند عدم التعليق فاختلوا عند التعليق فمنهم من طرد اصله وقال بعدم التكرار ومنهم من خالف اصله لاجل السببية الناشئة من التعليق قال القاضي عبد الوهاب القائلون بعدم التكرار في الامر المطلق قالوا به عند تكرار الشرط والصفة وهو قول كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي وقال القليلون من اصحابنا واصحاب الشافعي حوايي حنيفة لا يقتضيه قال وهو الصحيح واختلف

على احد محتمليه الا بدليل (قوله خلافا للحنفية الخ) فالحنفية قائلون بان الامر المطلق عن القرينة لا يقتضي التكرار اي تكرار المأمور به وهو ان يفعله ثم يعود اليه ولا يحتمله ايضا ولهذا لا يحمل عليها الا بالقرينة وذلك فيما اذا علق بشرط او اختص بوصف لان الحمل بها في المحتمل وحيث لم يكن التكرار محتملا لا يحمل الامر عليه بها كذا في شرح العلامة البيري على اختصار المنار (قوله فاختلوا عند التعليق فمنهم من طرد الخ) قال الاسوي في شرح المنهاج الامر المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او بصفة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يقتضي تكرار المأمور به عند تكرار شرطه او صفته ان قلنا الامر المطلق يقتضيه وان قلنا لا يقتضيه ولا يدافعه فهل يقتضيه هنا فيه ثلاثة مذاهب احدها يقتضيه من جهة اللفظ اي ان

في النهي اذا قلنا انه لا يقتضي التكرار فهل يتكرر عند تكرار الشرط والصفة وقال الصحيح تكرار النهي عند التعليق بخلاف الامر حجة القول بعدم التكرار عند وجود الشرط كقوله ان زالت الشمس فصل او الصفة كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا ان هذا ليس فيه الا الربط بالشرط والصفة والربط اعم من كونه يوصف بالدوام والبدال على الاعم غير دال على الاخص فوجب ان لا يدل التعليق على التكرار حجة التكرار ان الصفة والشرط يجريان مجرى العلة والحكم يتكرر بتكرار عاتته (. مسألة) قال القاضي عبد الوهاب فان كرر الامر كقوله اضرب زيدا اضرب زيدا او صل ركعتين قال فالصحيح التكرار كان الامر الموجب او الندب مالم يمنع مانع وقيل لا يتكرر وقال بعض الواقفية بالوقف قال . واختلف في ذلك انما يتصور في الامر الثاني اذا كان من جنس الامر الاول اما غير الجنس فيتعين ان يكون مستانفا وهو متفق عليه نحو صلصم وكذلك لا يتصور الخلاف ايضا الا قبل صدور الفعل الاول فاذا قال له صم بعد ان صام يوما تعين الاستئناف . حجة التكرار ان الاصل ان اللفظ يحقق مقتضاه ويفيد معناه وقد يتكرر للتكرار المعنى . حجة عدم التكرار ان الاول محقق والثاني يحتمل ان يكون انشاء ويحتمل التأكيد فلا يحتمل الانشاء الا بدليل لان الاصل براءة الذمة (مسألة) قال القاضي عبد الوهاب موانع التكرار امور احدها ان يمتنع التكرار اما عقلا كقتل المقتول وكسر المكسور وكذلك صم هذا اليوم او شرعا كتكرار العتق في عبد فانه لا يمكن ان يكون العتق كالطلاق فيتكرر ويكمل بالثلاث . وثانيها ان يكون الامر الاول مستغراقا للجنس فيتعين حمل الثاني على الاول وكذلك الخبر كقوله اجلدوا الزناة او خلقت الحلق فيتعين حمل الثاني على الاول . وثالثها ان يكون هنالك عهد او قرينة حال

هذا اللفظ قد وضع للتكرار والثاني انه لا يقتضيه من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القائل بان ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العلية الثالث انه لا يقتضيه لفظا ويقتضيه من جهة ورود الامر بالقياس قال الامام في المحصول وهذا هو المختار فلذا جزم به صاحب المنهاج واختار الامدي وابن الحاجب انه لا يدل عليه قالوا ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالأحصان فان ثبت كالزنا فانه يتكرر بتكرر علة اتفاقا وهذا مناف لكلام الامام حيث مثل بالسرقة والحرابة مع انه قد ثبت التعليل بها ثم نقل الاستدلال على انه لا يقتضي التكرار لفظا وقال انه من وجهين احدهما انه ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه فان اللفظ انما يدل على تعليق شيء على شيء وهو اعم من تعليقه عليه في كل الصور او في صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه اليهما والاعم لا يدل على الاخص فلزم من ذلك ان التعليق لا يدل على التكرار الثاني انه لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كما لو قال كلما هكذا قال صاحب المنهاج قال الاسوي هذا الدليل من باب تعليق الانشاء على الشرط وكلامنا في تعليق الامر فينبغي ان يزيد صاحب المنهاج واذا ثبت في هذا ثبت في ذلك بالقياس او يمثل (قوله وان ورد الثاني فمثل الاول الخ) قال العضد في شرح المختصر واما اذا تعاقب امران بمتماثلين وكان احدهما معطوفا على الاخر ولم يكن هناك مانع من التكرار مثل تعريف يرجع الثاني للاول او غير ذلك مثل صل ركعتين فالعمل بهما ارجح لان ورود التاكيد بو او العطف لم يعهد او يقل فان ارجح في المعطوف التاكيد بعادي من تعريف او غيره وقع التعارض بين العطف وما منع التكرار ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح وان لم يوجد ارجح بان تساويا وجب الوقف اه وتفصيل المسألة على ما حرره تاج الدين السبكي في جمع الجوامع لكن فيما هو اعم من فرض المسألة التي ذكرها المص ان يقال الامر انما ان يتعاقبا او يتراخيا وعلى الثاني اما ان يكونا متماثلين او متخالفين بعطف او غيره وحكمها ح انها غير ان يعمل بهما اتفاقا وعلى

تقتضي الصرف للاول (. مسالة)
قال واذا عطف على الاول امر آخر
ليس ضد الاول بل خلافه حمل
على التكرار نحو اركعوا واسجدوا
وان كان ضده فكذلك لان الشيء لا
يؤء كد بضده ويشترط في ذلك ان
يكون في وقتين نحو اكرم زيدا امة
وان اتحد الوقت حمل على التخيير
ولا يحمل على النسخ لان من شرطه
التراخي حتى يستقر الامر الاول
ويقع التكليف والامتحان به وتكون
الواو حينئذ بمعنى او حتى يحصل
التخيير وان ورد الثاني بمثل الاول
فقليل يكون الثاني غير الاول لان
العطف يقتضي التغيرات واحتثاره
القاضي ابوبكر وهو الذي سمي
على قول اصحابنا . وقيل يكون
الثاني هو عين الاول وكما ان
العطف يقتضي التغيرات فالاصل براءة
الذمة ولا بد في هذا المذهب من
التفصيل المتقدم من امكان التكرار
واستحالة لنا اتفاق النعاة على ان
الشيء لا يعطف على نفسه وان ذلك
منعوا العطف في التاكيد نحو رايت
زيدا نفسه وعينه لان التاكيد عين
المؤء كد ولم يمنعوا في النعت لان
النعت غير المنعوت نحو رايت زيدا
الظريف والعائل (فرع) مرتب
اذا كان الاول مستغرقا للجنس
والثاني يتناول بعضه كقوله تعالى
حافظوا على الصلوات والصلوة

الاول اما ان يكونا غير متماثلين بعطف او بدونه وحكمهما كالاول واما ان يكونا متماثلين ولا مانع من التكرار من عقل او عادة والثاني غير معطوف على الاول وفيما ح ثلاثة اقوال قيل محمول بها نظرا للاصل الذي هو التأسيس وقيل الثاني تاكيد نظرا للظاهر وقيل بالوقف عن التأسيس والتاكيد نظرا لاحتمالها وهذا ما لم يترجح التاكيد بعادي نحو اسقني ماء اسقني ماء وصل ركعتين صل ركعتين فان العادة بان دفاع الحاجة بمرة في الاول وبالتعريف في الثاني تقتضي التاكيد وان كان الثاني معطوفا على الاول والفرض ما ذكر فقيل التأسيس ارجح لظهور العطف فيه وقيل التاكيد ارجح لتماثل المتعلقين وهذا ما لم يعارض مرجح التأسيس بعادي والا فالوقف عن التأسيس والتاكيد لاحتمالهما والى ما فصلناه اشار تاج الدين بقوله الامران غير متعاقبين او بغير متماثلين غير ان المتعاقبان بمتماثلين ولا مانع من التكرار والثاني غير معطوف قيل معمول بهما وقيل تاكيد وقيل بالوقف وفي المعطوف التأسيس ارجح وقيل التاكيد فان رجح التاكيد بعادي قدم والا فالوقف (قوله والصحيح ان ذلك الخ) هاته هي النكتة التي ذكرها علماء البلاغة لعطف الخاص على العام قال خطيبهم ويذكر الخاص بعد العام للتنبية على فضله حتى كأنه ليس من جنسه تنزيلا للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات (قوله فرع قال الامام فخرالدين الخ) نقل المص عبارته بالمعنى ولفظه فان كان الثاني معطوفا على الاول ومعرفا كقول القائل لغيره صل ركعتين وصل الصلاة فعند امي الحسين ان الاشبه هو الوقف فانه يمكن ان يقال يجب حمله على تلك الصلاة لاجل لام التعريف ويمكن ان يقال يجب حمله على صلاة اخرى لاجل العطف وليس احدهما اولى من الاخر فوجب التوقف وعندى ان هذا الاخير اولى لان لام الجنس قد تكون لتعريف الماهية كما قد تكون لتعريف المعبود السابق وبتقدير ان تكون للمعبود فيمكن ان يكون المعبود السابق هو الصلاة التي يتناولها الامر الاول ويمكن ان تكون صلاة اخرى تقدم ذكرها واذا كان كذلك بقي العطف سالما عن المعارض (قوله قال والاشبه اذا عطف العام على الخاص الوقف لانه ليس تركظاهر

الوسطى قيل يكون الثاني نقضا للاول قال القاضي عبدالوهاب والصحيح ان ذلك محمول على ما سبق للوهم عند السامع من التفخيم والتعظيم للاسم المذكور ثانيا اهتماما به فافرد بالذكر لان العرب اذا اهتمت بنوع من جنس او فرد منه افردته بالذكر اهتماما به ومنعاه من ان يعتقد ان العموم مخصوص به وانه يجوز خروجه منه فمع التنصيص يمتنع ذلك وان كان الثاني اعم من الاول نحو اقتلوا اهل الاوثان واقتلوا جميع المشركين ففيه الخلاف المتقدم قال والصحيح التفخيم ايضا والبداءة بما هو اهم وان كان غالب الكلام ان يوءخر فقد تقدم (فرع) قال الامام فخرالدين اذا تكرر الامر والاول منكر والثاني معرف نحو صل ركعتين صل الركعتين او صل الصلاة يصرف للاول لانها لام العهد فان عطف نحو صل ركعتين وصل الركعتين او صل الصلاة فعند امي الحسين الاشبه الوقف لان العطف تعارضه لام العهد فيجب الوقف قال وعندى يحمل على التغاير لان لام الجنس كما تستعمل للعهد تستعمل لبيان حقيقة الجنس كقول السيد لبعده اشترلنا الخبز واللحم فما تعينت معارضتها للعطف قال والاشبه اذا عطف العام على الخاص الوقف لانه ليس تركظاهر

لا يلزم من كون احدهما عاما والآخر خاصا بناء العام على الخاص لان شرط تخصيص العام بالخاص كون الخاص منافيا للعام وهاهنا الحكم واحد متماثل فلا يصح التخصيص انما يبقى الكلام هل اريد الخاص بصيغة العموم ام لا المشهور عند الادباء في مثل هذا تناول العام للخاص وان العرب اذا اهتمت ببعض انواع العام افردته بالذكر لتبعد به عن التخصيص والاخراج من العموم فلا يبقى السامع بعد ذلك يتوهم اخراجه وان توهم اخراج غيره كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وابتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى مع ان البغى اندرج في المنكر لكنه اعم لان له انواعا فافرد اهتماما به واندرج ابتاء ذي القربى في الاحسان لكنه افضله فافرد بالذكر ثم قال بعد كلام وليس من هذا الباب قوله تعللى فيهما فاكهة ونخل ورمان لعدم العموم الشامل في فاكهة لكونه نكره في الاثبات فما تعم فما اندرج الرمان فيها وكثير من الناس يتوهمونه منه اه وفي قوله وليس من هذا الباب قوله الخ فيه ان هاته نكرة في سياق الامتنان وهي تعم على ما تقرز وقال المحقق الاصفهاني اثر نقله لكلام الامام السابق ينبغي ان تعلم انه اذا كان احدهما عاما والآخر خاصا فلا يبنى احدهما على الآخر لان شرط ذلك المنافاة وينبغي ان يتنبه ان قول الامام الاشبه الوقف في هذه الصورة فيه نظر وذلك لان دلالة الصيغة العامة على عمومها مع دلالة العطف على مدلوله يجري مجرى العام والخاص ودلالة الخاص اقوى من دلالة العام على ما سيأتي بيانه في كتاب العموم فلا يبعد ان ترجح الواو العاطفة على الصيغة العامة فلك ان تمنع ما ذكره الامام وتجعل ما ذكرناه سندا للمنع لا انك تنتصب مدعيا اه وقد قال الصفي الهندي في النهاية اما اذا كان احدهما عاما والآخر خاصا فاما ان يكون العام مقدما على الخاص او بالعكس وعلى التقديرين فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول اولا فهذه اربعة اقسام (احدها) ان يكون العام مقدما والخاص معطوفا عليه نحو صم كل يوم وصم يوم الجمعة واختلفوا فيه فذهب بعضهم الى ان يوم الجمعة غير داخل تحت قوله صم كل يوم ليصح العطف وح يفيد غير ما افاده الاول وذهب آخرون الى الوقف محتجين بانه ليس ترك مقتضى

العموم اولى من ترك ظاهر العطف
(ويبدل على الاجزاء عند اصحابه
خلاف لابي هاشم لانه لو بقيت الذمة
مشغولة بالفعل لم يكن اتى بما امر
به والمقدر خلافه وهذا خلف)
الكلام في هذه المسألة شبيه بالكلام
في مفهوم الشرط فاذا قال لامرته
انت طالق ان دخلت الدار فلم تدخل
يقول القاضي الشرط لا مفهوم له حتى
يدل على عدم طلاقها عند عدم الدخول
بل عدم طلاقها ماخوذ من الاستصحاب
في العصة السابقة والقائلون بالمفهوم
يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن
مفهوم الشرط كذلك ههنا الانسان
ولد بريئا من الحقوق كلها فورد
الامر فاقضى شغل الذمة بذلك الفعل
فاذا اتى به كان الاجزاء وهو براءة
ذمته بعد ذلك مستفادا من
الاستصحاب للبراءة لا من الاتيان
بالمأمور به وغيره يقول بل بالامرين
والاجزاء عبارة عن سقوط التكليف
وقولي عند اصحابه اعني مانكارحمه
الله وما ذكرته من الدليل هو مستند
الامام في المحصول وليس بشيء لانه
قال ان الامر لولم يدل على الاجزاء
لبقي الامر اما متعلقا بذلك الفعل
الواقع او بغيره والاول محال لثلاث
ينزىم تحصيل الحاصل والثاني يقتضي
انه انما اتى بما امر به والمقدر
خلافه فلا يبقى الامر متعلقا بعد
الاتيان بالمأمور به هذا هو بسط
ما ذكرته في الاصل وهو قول الامام
في المحصول غير انه جعل عدم
الدلالة على الاجزاء نفس الدلالة
على العدم فانه انما بين ان الامر
لم يبق متعلقا وعدم تعلقه عدم دلالة
ومقصود هذه المسألة الدلالة على
البراءة وهي الدلالة على العدم واين
احدهما من الاخر فسورة الاخلاص
فيها عدم الدلالة على وجوب الزكاة

مبحث في ان الامر هل يدل على الاجزاء ام لا

(قوله ويبدل على الاجزاء الخ) اختلفت كلمة اهل الاصول فيما يتفرع
عليه الخلاف في هاته المسألة فمنهم من فرع الخلاف فيها على الخلاف في تفسير
الاجزاء فمن قال في تفسير الاجزاء انه ما اسقط القضاء كالفقهاء قال هنا ان
الاتيان بالمأمور به على الوجه الذي امر به لا يستلزم الاجزاء لجواز ان لا يسقط
المأتي به القضاء بان يحتاج الى الفعل ثانيا كما في صلاة من ظن الطهارة ثم
تبين له حدثه ومن قال في تفسير الاجزاء انه الكفاية في سقوط التعبد كما هو
الراجح في تفسيره وهو منسوب للمتكلمين قال هنا ان الاتيان بالمأمور به على
الوجه المشروع يستلزم الاجزاء وعلى تفريع الخلاف في هاته المسألة على الخلاف
في تفسير الاجزاء درج تاج الدين السبكي في منع الموانع والجلال المحلي
والمحقق حلولو في شرح المتن في هذا المحل وفي الضياء اللامع وهو الذي ايده
صاحب الايات وقال انه الموافق لكلام فقهاء الشافعية وقال ولي الدين والخلاف
في ان الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء اولا يستلزمه انما هو على تفسيره
الاجزاء بسقوط القضاء اما على القول بان الاجزاء هو الكفاية في سقوط التعبد فانه
حاصل عند الاتيان بالمأمور به على الوجه المشروع بلا اخلاق كما صرح
به جماعة اه وفيما قاله نظر بل الظاهر ان الخلاف هنا جار
على الخلاف في حقيقة الاجزاء اه من الضياء اللامع وهذا
الخلاف المتفرع عليه الخلاف في هاته المسألة مفرع على خلاف آخر كما

صرح بذلك الفهري وغيره وهو الخلاف في القضاء هل هو بامر جديد كما هو قول المتكلمين او بالامر الاول كما هو قول الفقهاء فمن قال بالاول قال في تفسير الاجزاء ما اسقط القضاء ومن قال بالثاني قال في تفسير الاجزاء ما وافق الامر ومنهم من فرع الخلاف في المسألة على احد القولين في تفسير الاجزاء وهو القول بان ما اسقط القضاء واما على تفسير الاجزاء بما وافق الامر فلا خلاف حينئذ في ان الاتيان بالماور به على الوجه الذي امر به يستلزم الاجزاء وعلى هذا درج الامدي قال في الاحكام من جملة كلام الفعل المامور به لا يخلو اما ان يكون قد اتى به المامور على نحو ما امر به من غير خلل ولا نقص في صفته وشرطه او اتى به على نوع من الخلل والقسم الثاني لا خلاف في كونه غير مجزي ولا مسقط للقضاء وانما النزاع في القسم الاول وليس النزاع فيه ايضا من جهة انه يتمتع ورود امر مجدد بعد خروج الوقت لفعل مثل ما امر به اولا وانما النزاع في ورود الامر بالفعل متصفا بصفة القضاء والحق فيه لان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء او مصلحة صفته او شرطه واذا كان المامور به قد فعل على وجه الكمال والتمام من غير نقص ولا خلل فوجوب القضاء استدراكا لما قد حصل تحصيل للحاصل وهو محال ومن ينفي القضاء انما ينفيه بهذا التفسير وهذا مما يتعذر مع تحقيقه المنازعة فيه وان كان لا ينكر ورود الامر خارجا بمثل ما فعل اولا غير انه لا يسميه قضاء ونحن سماه قضاء فحاصل النزاع معه آيل الى اللفظ دون المعنى وقال عضدالدين اعلم ان الاجزاء يفسر تفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان الاتيان بالماور به على وجه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه قال في المنتهى ان اراد انه لا يتمتع ان يرد امر بعده بمثله فمسلّم ويرجع النزاع في تسميته قضاء وان اراد انه لا يدل على سقوطه فساقط اه ولا يخفى ما في قوله فساقط من احتمال المعنيين اي فذلك القول ساقط او فالقضاء ساقط وفي شرح القطب على المختصر الاصولي لا خلاف في ان الاتيان

بالمأمور على الوجه الذي امر به يحقق الاجزاء على معنى انه يدل على ان
الاتي امثل واما الاسقاط فالأكثر ان الاتيان يستلزم الاسقاط لا بمعنى انه
يتمتع ورود امر مجدد بعد الوقت يفعل مثل ما امر به اولا فان جوازه متفق
عليه بل بمعنى انه يتمتع وروده بالاتيان بالفعل بعد الفراغ منه على الوجه
المأمور به متصفا بصفة القضاء فكلام هؤلاء مصرح ببناء الخلاف على احد
تفسيرى الاجزاء وان ذلك النزاع لفظي راجع الى التسمية بانهم متفقون على
امكان ورود طلب الاتيان بمثل الاول مرة اخرى ومختلفون في ان هذا
الانبان الثاني على فرض وروده هل يسمى قضاء للاول قليل لا وقيل نعم
وعلى ما لهؤلاء درج الامام على ما يؤخذ من الدليل الذي نقله المصنف عنه
للقول المختار وعليه ايضا نصب المصنف الدليل الذي سيذكره وان فرع المصنف
الخلاف في المسألة على غير ما فرعوا عليه وذلك لانه ارجع الخلاف في المسألة
الى ان الدال على براءة الذمة ما هو (فان قلت) ما السر في عدم تفرغ المصنف
الخلاف في المسألة على احد التفرعين السابقين (قلت) اما عدم تفرغه على
الاول لانه يرى ان الخلاف في تفسير الاجزاء السابق لفظي كما تقدم له
فلا يحسن ان يفرع عنه واما عدم تفرغه على الثاني فلظهور سقوط القول بعدم
دلالة الامر على الاجزاء بالنظر الى ما فرع عنه من ان الاجزاء هو سقوط
القضاء اه (قوله وهو قول جميع الفقهاء الخ) يوافق هذا ما نقله حجة الاسلام
من ان القول بدلالة الامر على الاجزاء منسوب للفقهاء ونقل مقابله عن بعض
المتكلمين ونص كلامه (مسألة) ذهب الفقهاء الى ان الامر يقتضي وقوع
الاجزاء بالمأمور به اذا امثل وقال بعض المتكلمين لا يدل على الاجزاء لا بمعنى
انه لا يدل على كونه طاعة وقربة وسبب ثواب وامثال لكن بمعنى انه لا
يتمتع مع الامتثال وجوب القضاء ولا يلزم حصول الاجزاء بالاداء بدليل ان
من افسد حجه هو مأمور بالاتمام ولا يجزيه بل يلزمه القضاء ومن ظن انه متطهر
فهو مأمور بالصلاة وممثل اذا صلى ومطيع ومتقرب ويلزمه القضاء ولا يمكن
انكار كونه مأمورا ولا انكار كونه ممثلا حتى يسقط العقاب ولا انكار
كونه مأمورا بالقضاء فهذه امور مقطوع بها والصواب عندنا ان نفصل ونقول

وليس فيها دلالة على عدم وجوب
الزكاة فتامل ذلك واختلفت عبارة
العلماء في هذه المسألة فبعضهم يقول
الامر يدل على الاجزاء بمعنى انه
يدل على وجوب فعل لو فعل اجزا
وبرئت الذمة والامر يدل بوسط
وبعضهم يقول الاتيان بالمأمور به
يقتضي الاجزاء وهذا بغير وسط فهو
اولى قال القاضي عبدالوهاب والذي
يقتضيه مذهب اصحابنا المالكية ان
الامر يقتضي اجزاء المأمور به وهو
قول جميع الفقهاء قال وذعب اكثر
من تكلم في الاصول الى انه لا
يقتضي الاجزاء ومرادهم انه لا

إذا ثبت ان القضاء يجب بأمر مجدد وانه مثل الواجب الاول والأمر بالشيء لا يمنع ايجاب مثله بعد الامتثال وهذا لاشك فيه ولكن ذلك المثل انما يسمى قضاء إذا كان فيه تدارك الفات من اصل العبادة او وصفها فان لم يكن فوات او خلل استحال تسميته قضاء فنقول الأمر يدل على اجزاء المأمور به إذا أدى بكمال وصفه وشرطه من غير خلل وان تطرق اليه خلل كما في الحج الفاسد والصلاة على ظن الطهارة فلا يدل الأمر على اجزائه بمعنى منع ايجاب القضاء فان قيل فالذي ظن انه متطهر مأمور بالصلاة على تلك الحالة او مأمور بالصلاة مع الطهارة فان كان مأمورا بالصلاة مع الطهارة فينبغي ان يكون عاصيا وان كان مأمورا بالصلاة على حالته فقد امتثل من غير خلل فلم يعلق ايجاب القضاء وكذلك المأمور باتمام الحج الفاسد اثم كما مر قلنا هو مأمور بالصلاة مع الخلل لضرورة نسيانه فقد أتى بصلاة مختلفة فاقده شرطها لضرورة حالة فعلق الأمر بتدارك الخلل اما إذا لم يكن خلل عن قصد ولا عن نسيان فلا تدارك فيه فلا يعقل ايجاب قضائه فهذا المعنى باجزائه وكذلك مفسد الحج مأمور بحج خال عن فساد وقد فوت على نفسه ذلك فيقضيه اه (قوله لنا انه يمتنع من العاقل الخ) في فصول البدائع الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء خلافاً لابي هاشم واتباعه كالقاضي عبد الجبار ولنا اولاً ان بقى متعلقاً بعين المأتي عنه كون طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتي به كل المأمور به هذا خلف وثانياً انه لو لم يتفص عن عهده بذلك لوجب عليه ثانياً وثالثاً فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وثالثاً ان قول المولى لعبده افعل ولا يجزي عنك يعد تناقضاً اه (قوله ثم يلزم في ذلك المثل الخ) اي فيلزم ان لا يعلم امتثال (قوله وثالثاً ان النهي لا يدل الخ) عبر في فصول البدائع عن احتجاجهم بالثالث بقوله لهم ان النهي لا يقتضي فساد المنهى عنه حتى تجوز للصلاة في الدار المنصوبة والبيع وقت النداء فكذا الأمر الجواب لا تسلم الجامع وتعلق الطلب الجامع ليس مؤثراً في الحكم لان بينهما فرقاً وهو ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلب ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال فليس الا بالاتيان بجميعة (قوله والجواب عن

يفيده بمجرد انه لا يلزم المكلف فعل مثله على وجه القضاء لنا انه يمتنع من العاقل الحكيم ان يقول لعبده افعل كذا فاذا فعلته على الوجه المتعبر لا يجزي عنك ويجب عليك الاتيان بمثله ثم يلزم ذلك في المثل ايضاً وذلك مخالف لطريقة العقلاء بل المقصود حصول المصلحة فاذا حصلت اكتفى العقلاء بها هذا هو شان اللغة واما جواز تكليف مالا يطاق وعدم اعتبار حصول المصالح حصلت ام لا فهذا انما يتجه بالنسبة الى ما يجوز على الله تعالى لا بالنسبة الى اللغة وكلا منافي للغة من حيث هي لغة هل هي من هذا القبيل ام لا في جهة الربوبية وما يجوز عليها احتجوا بوجوه احدها ان الظان للطهارة في آخر الوقت يجب عليه الفعل ومع ذلك اذا تذكر عدم الطهارة وجب القضاء فلا تنافي بين وجوب الفعل وعدم دلالة على الاجزاء وعدم القضاء وثانيها ان المضي في الحج الفاسد والصوم الفاسد واجب ومع ذلك يجب القضاء فحصل الوجوب بدون الاجزاء وثالثها ان النهي لا يدل على الفساد فالأمر لا يدل على الاجزاء عملاً بكونهما من مصدر واحد فوجب ان يتحد مدلولهما فيهما والجواب عن الاول ان كلامهما منافي للفعل المستجمع

الاول النخ) واجيب عن احتجاجهم الاول ايضا بما حاصله انه على تقدير استمرار الظن لاقضاء وعلى تقدير عدمه ليس من المبحث لانه لم يات بالمأمور على الوجه الذي امر به الشارع (قوله وعن الثاني النخ) في الفصول اجيب بان الاجزاء فيها للامر الوارد باتمامها لا باصلها اذ هو لفساده وجب قضاؤه

مبحث في تضمن الامر بالشيء النهي عن ضده

(قوله وعن النهي عن اصداده النخ) قبل الخوض في حل خفايا مصنفنا الشهاب تقدم لهذا المبحث مقدمات ينكشف بها عن المعنى المتنازع فيه النقاب (المقدسة الاولى) قال ابو الحسين في المعتمد الخلاف في ذلك اما في الاسم بان يسمى الامر نهيا عن الحقيقة وهو باطل بالضرورة لان اهل اللغة فرقوا بين الامر والنهي في الاسم ولم يستعملوا اسم الامر في النهي واما في المعنى وهو من وجبين احدهما ان يقال ان صيغة لا تفعل موجودة في الامر وهذا لا يقوله احد لان المسمى يدفعه وثانيهما ان ايجاب الشيء تحريم لضده وهذا هو محل النزاع اه والى هذا اشار عضد الدين بقوله قد اختلف في الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وليس الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعاً ولا في اللفظ. اما النزاع في ان الشيء المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهي عن الشيء المعين المضاد له اولا فاذا قال تحرك فهل في المعنى بمثابة ان يقول لا تسكن والى هذا يشير كلام الجلال السبكي حيث قيد محل الخلاف بالامر النفسي وقال بعد اما اللفظي فليس عين المنهي قطعاً ولا يتضمنه على الاصح قال الجلال وقد يتضمنه على معنى انه اذا قيل اسكن فكانه قيل لا تحرك ايضا لانه لا يتحقق السكون الا بالكف عن التحرك اه قال الزركشي في تشييق المسامع وانما قيد هذا الخلاف بالنفسي للتنبه على انه ليس الخلاف في صيغة الامر وصيغة النهي اذ لا نزاع في انهما صيغتان مختلفتان وانما النزاع عند القائل بالنفسي فان الامر هو الطلب القائم بالنفس راجع الى ان طلب فعل الشيء هل هو طلب ترك اصداده وتقييد الخلاف بهذا وان لم يصرح به الجمهور واطلقوا الخلاف فهو متعين لما ذكرنا اه وعلى تفسير الخلاف في المسألة بالامر النفسي حمل الموضح كلام

للشرائط في نفس الامر لا في ظن المكلف فقط وعن الثاني ان تلك الافعال مجزئة عن الامر الوارد بالتمادي وعن الثالث انا لا نسلم ان النهي لا يدل شرعا على الفساد بل يدل عليه (وعن النهي عن اصداد المأمور به عند اكثر اصحابه

المص (فان قلت) فرض الخلاف في المسالة في الامر النفسي حمل الموضح كلام في المسالة عن بعض المعتزلة الذين لا يثبتون الكلام النفسي (قلت) قال المحقق الفيزي زعم بعض الايمة ان هذا الخلاف لا يجري على قواعد المعتزلة فانهم انكروا كلام النفس وردوا الامر والنهي الى الصيغ ومعلوم ان لا تفعل ليس هو عين افعال ولا لازمه وقد نقل عنهم الخلاف في المسالة قال والحق صحة جريانه فانهم شركوا مع العبارة ارادة فلا مانع ان يقولوا ان صيغة افعال امر بشرط ارادة الفعل و ارادة الفعل مستلزمة لكراهة الضد اه و اشار المجلي الى جواب هذا بما فصله صاحب الايات بان الكلام في الطلب الذي هو مفاد الامر اللفظي وذلك الطلب يشبه الفريقان اعني اهل السنة والمعتزلة الا انهما مختلفان في ذلك الطلب فاهل السنة يقولون انه الكلام النفسي والمعتزلة يقولون انه الارادة لا الكلام النفسي لانهم لا يقولون بثبوته فمن قيد محل الخلاف بالنفسي فعلى تغليب قول اهل السنة على المعتزلة (المقدمة الثانية) ليس النهي عن الضد هو ترك ذلك الشيء كما ذهب اليه صاحب المنهاج ولا الضد المطلق الصادق على جميع اضداده الجزئية بل الامر هل هو نهي عن اضداده الجزئية المعينة حتى يكون الامر بالصلاة نهي عن الاكل والشرب والتكلم بكلام البشر مما هو مناقض للشرائط والاركان المعبرة في الصلاة ام لا كما حقق ذلك المحقق الابري في الحواشي العضية وتبعه صاحب البدائع ولهذا قيد الجلال السبكي الضد المنهي عنه بالوجودي تعريضا بصاحب المنهاج قال الجلال المحلي واحترز بالوجودي عن العدمي اي ترك المامور به فالامر نهي عنه او يتضمنه قطعاً (المقدمة الثالثة) قيد محل الخلاف في المسالة بالامر بشيء معين احترازاً من الواجب المخير في موارده ومن الموسع فان الامر فيهما ليس بنهي عن الضد كما صرح به القاضي في التقريب فتحصل من مجموع هاتاه المقدمات الثلاث ان محل الخلاف الامر النفسي بشيء معين هل هو نهي عن ضده الوجودي اذا تقرر مورد الخلاف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابوبكر في احد قوليه انه عين النهي عن ضده وان الطلب واحد لانه مثلاً بالنسبة الى السكون امره والى المتحرك نهي قال الاياري في شرح البرهان هذا القول هو قول جماهير

المتكلمين وفحول النظار وذهب القاضي في قول آخر له الى انه ليس عينه
ولا كن يتضمنه فالامر بالسكون اي طلبه متضمن للنهي عن التحرك اي طلب
الكف عنه قال الاياري والمعروف عن القاضي الاول وبهذا القول قال الامام
الرازي وقال به ايضا عبد الجبار وابو الحسين من المعتزلة وذكر لي الدين
عن الامدي انه قال ان جوزنا تكليف ما لا يطاق فليس عينه ولا يستلزمه
وان منعه استلزمه. ولهذا قال اكثر اصحابنا كما قال المص في المنتهى وقال
امام الحرمين ليس بعين النهي ولا يتضمنه وبه قال تلميذه حجة الاسلام
الغزالي واختاره الاياري وقال ان جهة الامر غير جهة الترك والاتفات الى تعدد
الجهات يوجب التباين في متعلق الامر والنهي وان اتحد الفعل وهو مذهب
المعتزلة وذهب آخرون الى ان امر الوجوب يتضمن النهي عن ضده وامر الندب
ليس منهيًا عن ضده ولا يتضمنه فان اضداده مباحة غير منهي عنها وفيه نظر فان
المكروه منهي عنه نهي تنزيه وتبقى اقوال الاخر في المسألة تنتهي الى ثلاثة
عشر فولد قال في فصول البدائع في اصول الشرائع ومبني الخلاف ان ايجاب
الشيء ايجاب لمقدماته العقلية والعرفية كالشرعية اولا فمن قال ايجاب ومن
فضيته ان لا يشترط الملاحظة جعل عينه ان اعتبر نفس التكلف والحكم فانه
واحد ولازمه ان اعتبر تفاصيل لوازمه على الكيفيات الثلاث للزوم في الاقوال
الثلاثة ثم من جعل الكف عن فعل مستلزما لفعل ضده واقله السكون طرد
الحكم في النهي باحد الاعتبارين ومن فر من الالتزام القطيع وهو الزام وجوب
كل من الزنا واللواط لكونه ضد الاخر او من مذهب الكمبي في ابطال المباح
وجعله واجبا لكونه ضد منهي عنه اقتصر عليه اه ولزيادة هذا المقام ايضا تنقل
كلام المازري في شرح البرهان من هذا المحل حيث قال (فصل) في تضمن
الامر بالشيء النهي عن ضده هذه مسألة استمر اختلاف الناس فيها فذهب الائمة
من الاشعرية الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده وكان الامر له متعلقان مثلان
فان اقتضاء الفعل والايقاع والنهي عن الترك والاجتناب وترك الفعل لفعل
آخر وهذا الفعل الذي هو ترك ضد للمتروك وهذا المشهور من مذهب القاضي
ابن الطيب وصار في آخر امره الى ان الامر ليس عين النهي عن الضد ولكنه

يتضمنه والى هذه الطريقة يميل أكثر الفقهاء وان كانوا يخالفون القاضي في مسلك التضمن وذكر ابن خويزمنداد عن مالك انه يقول بدليل الخطاب وان قوله بدليل الخطاب يقتضي ان يقول في الامر بمثل المقالة التي حكيناها عن الفقهاء واما المعتزلة فان المشهور من نقل ايتمنا عنهم ان الامر ليس بنهي عن الضد لا من جهة القول ولا من جهة المعنى وهذه الطريقة التي اختارها ابو المعالي ولاكنه مع هذا خالف الاشياخ في نقله عن المعتزلة فنقل عنهم انهم يرون تضمن الامر النهي عن الضد على حسب مسالك الفقهاء ولاكنهم عنده لما كانوا ينفون القول النفسي ويرون انه لا امر الا الامر النطقي اعتقدوا ان العرب وضعت قولها قم ليدل على معنيين تصريحا وتلويحا فالتصريح بحكم النص وهو اقتضاء القيام والتلويح بحكم الاشعار وهو النهي عن السكون وجرى هذا كجرى قوله بعلى ولا تقل لهما اف فان صريحه يقتضي النهي عن التافيف واما ضرب الوالدين وشبهه فلا تقتضيه صيغة القول اف ولاكن يقتضيه بمفهومه ومعناه وان كان هذا عندهم اجل مما نحن فيه لان هذا يسميه اهل الاصول مفهوم الخطاب وهو عندهم كالنص واما مثبتوا الكلام النفسي فانهم لا يتصورون فيه تواضعا ولا اصطلاحا لانه معنى ثابت في النفس محسوس كالعلوم والقدر وقد علم ان العلم له تعلق بمعلوم كما ان القدرة لها تعلق بمقدور وكذلك الامر في النفس له تعلق بما مور به وكما يكون العلم له متعلقان متلازمان لا يصح ان يعلم احد المعلومين دون الاخر فكذلك الامر النفسي يمكن ان يكون له متعلقان متلازمان احدهما اقتضى الايقاع والثاني النهي عن الكف ممن قال ان في النفس كلاما واثبت فيه امرا واعتقد مع هذا ان نفس الامر بالشيء هو بعينه النهي عن ضده اجري هذا مجرى العلم المتعلق بمتعلقين متلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت فانه كما يستحيل عنده ان يعلم الفوق ويجهل التحت فكذلك يستحيل عنده ان يتعلق الامر النفسي باقتضاء فعل ولا يتعلق بالنهي عن تركه واما من قال ان في النفس كلاما واعتقد ان الامر بالشيء ليس هو نفس النهي عن ضده ولكن يقتضي ذلك اقتضاء التضمن كما ذهب اليه القاضي في آخر عمره فها هنا في تصور مذهبه

من المعنى لامن اللفظ خلافا لجمهور المعتزلة وكثير من اهل السنة (اريد بالضمير في قولي اصحابه مالك رضي الله عنه وقولي من المعنى اريد به ان الامر يدل بالالتزام لا بالمطابقة قال القاضي عبدالوهاب في الملخص قال المتكلمون ومن وافقهم في اثبات الصفات ونفى خلق القرآن ان الامر بالشيء نهي عن ضده اذا كان ذا ضد واحد عن جميع اضداده اذا كان له اضداد وقاله الاشعري وغيره وقيل يشترط في ذلك ان يكون وجوبا لاندبا حكاه القاضي

اشكال ولكن ابو المعالي جزم بالقول بان هراء يعتقدون ان الامر النفسي يقارنه نهي نفسي فهو نفسي ايضا فيكون وجود هذا القول النفسي الذي هو اقتضاء القيام ويعبر عنه بقولك قم يتضمن وجود قول آخر في النفس يعبر عنه بقولك لا تقعد ويكون هذا القول الذي يعبر عنه بقولك قم يتضمن وجود قول آخر في النفس يعبر عنه بقولك لا تقعد ويكون هذا القول الذي يعبر عنه بقولك قم يتضمن هذا القول الثاني ويقارنه حتى لا يوجد ابدا مفردا ويجري ذلك مجرى الحياة والعلم فان العلم اذا وجد اقتضى وجوده وجود الحياة فيكون من اثبت القول النفسي اتفقوا على اثبات متعلتين واختلفوا في المتعلق فمنهم من وحده وهو القائل ان الامر بالشيء نفس النبي عن ضده ومنهم من ثناه وجعل كل متعلق من هذين متعلقا يتعلق به ولم يخالفه احد من مثبتي الكلام النفسي في هذه المسالك سوى ابي المعالي فانه نفى التعدد في المتعلق والمتعلق به فصارت هاتى الطريقة على ثلاثة انحاء منهم من يوجد المتعلق والمتعلق به وهو ابو المعالي ومنهم من يثنيهما جميعا وهو القاضي في احد قوليهِ ومنهم من يثني المتعلق به ويوحده المتعلق وهم جماهير ائمتنا وهذا كله واضح تصور المذاهب فيه في الامر على جهة الايجاب واما الامر على جهة النذب والاستحباب فان القاضي ابا الطيب اجراه مجرى الامر على جهة الوجوب فيكون الامر على جهة النذب والاستحباب نهيا عن الضد على جهة التنزيه ايضا فهذا اوضح المذاهب في هذا الفصل وتصويرها على احسن بيان واما طريق الداهبين اليها فنحن نكشف الغطاء عنها حتى يهون على الناظر ما وقع الاختلاف فيها فاعلم ان المطلوب من اصول الفقه الانتفاع بها في الاحكام الشرعية والمسائل الفقيهية وما لا منفعة فيه في الفقه فلا معنى لعدده من اصوله واذا تقرر هذا قلنا النظر في هاتى المسألة من وجهين احدهما تعيين حكم الضد والثاني تعيين طريق الحكم فاما نفس الحكم فانه يستعمل فيه طريق التقسيم وتقديم المقدمات فنقول قد علمتم ان الاحكام الشرعية خمسة لا سادس لها فهذه مقدمة لا شك فيها ومقدمة ثانية وهي ان المحل لا يصلح ان يخلو من الشيء وضده ومقدمة ثالثة وهي ان نفس خلوهِ من الشيء وتعريه عنه هو نفس حلول

الآخر فيه وقوله له وليس بين هذين واسطة ولا معنى معقول ومقدمة رابعة وهي ان الثواب والعقاب انما يتعلق بما يجترم عند قوم او يكتسب عند آخرين واما الانتفاء المحض فلا يكتسب ولا يتعلق به ثواب ولا عقاب فاذا عرضت المسألة على هاته المقدمات علمت حكمها على التعيين وذلك انه اذا قيل للانسان تحرك وقد علم انه اذا لم يتحرك فلا بد ان يسكن لاستحالة خلو المكان عن الصفة وضدها وعلم ان ليس تحت قولنا انه لم يتحرك اكثر من وجود السكون به لم يمكن ان يعذب على انتفاء الحركة لان الانتفاء المحض لا يتعلق به في الشرع ثواب ولا عقاب فاذا اوجب الله عليه التحرك وقد تقررت هاته المقدمات فان السكون اما ان يقال انه واجب وهذا لا يصح لان فيه تكليف المحال وهو الجمع بين الحركة والسكون واما ان يقال انه مندوب اليه وهذا لا يصح لهذا المعنى ايضا لان فيه الامر بالحركة والسكون معا ولا يصح ان يكون مكروها ولا مباحا لان المكروه والمباح لا اثم فيهما واذا كان السكون لا اثم فيه اذا فعله وقد علم ان ترك الحركة هو نفس السكون والواجب ما في تركه العقاب اقتضى ذلك خروج الحركة عن حكم الوجوب وقد فرضنا انها واجبة فقد استحالت هذه الاحكام الاربعة فلم يبق الا الحكم الخامس وهو التحريم وهذا هو المطلوب في الفقه وهو معرفة ما يحل ويحرم الى غير ذلك من الاحكام فاذا ثبت تحريم الضد فالمحرم منهى عنه بلا خلاف فقد ثبت النهي عن الضد المأمور به وهذا هو المطلوب المقصود في الفقه وانما ينبغي النظر في الجهة الثانية وهي طريقة هذا التحريم والنهي هل هي نفس الامر بالفعل او متضمن الامر او ليست واحدا من هذين فعود الى تحقيق القول في هاته الجهة الثانية فنقول تقرر عند العقلاء اختلاف مواقع الافعال في القصد وكذا تختلف عندهم احكام الاوامر والنواهي في القصد فمن خرج من داره قاصدا الى غرض هو غاية فعله فهو بخلاف من عرض له في طريقه غرض قضاء وكذلك من امر عبده بفعل او ناه عن فعل تصريحاً فهو بخلاف ما تتضمنه اوامره ونواهيه من الاتباع التي هي غير مقصودة الا ترى ان الانسان مأمور بالحج ولا يتم الحج الا بقطع مسافة اليه قطع تلك المسافة مأموره واجب باجماع الامة لانه لا

يتوصل الى الواجب المقصود الابيه لكنه مع اتفاق الكل عليه مخالف لوجوب الحج في نفسه لان الحج هو المقصود وقطع المسافة اليه ليس بمقصود في التكليف وانما هو بمقتضى الجبلية والخلة التي لا يمكن معها الحج الا بقطع مسافات ولو تصور حج بدون قطع مسافة لسقط هذا الواجب الذي هو قطع المسافة فاذا تقرر هذا قلنا ان من قال ان هذا التحريم والنهي عن الضد ليس بمنهي عنه ولا يقتضي الامر بالفعل المنهي عنه وانكر ذلك اصلا فانه قد اخطا لما قدمناه مما انتجته تلك المقدمات واما من قال انه منهي عنه ويجري ذلك مجرى القصد الى النهي فليس بمصيب لما قدمناه ايضا من ان القصد امثال الفعل المأمور به ولكنه لما لم يمكن امثاله الا مع مجانبة هذه وما لا يمكن فعل الواجب الابيه فهو واجب صار من هذه الجهة واجبا بسبب حكم الجبلية والخلة لا بحكم القصد الى النهي عنه فالى هذا المضيق تنصرف هاته المذاهب المتقدمة وعلى هذا التحقيق يجب ان نعرض فما واقفه منها فهو الحق ولكن مع هذا استدرك ابو المعالي على الجماعة استدراكا ظن انهم اغفلوه واثار الى طريقة لا تتصور الا في اوامر المحدثين واوامر للمحدثين لا كبير جدوى في تشاغل الفقيه بها واما امر الله سبحانه فقد اشتهر من مذاهب الاشعرية واهل السنة ان كلام الله سبحانه قديم ازلي صفة الخ (قوله وجوابه ان القصد الخ) قال صاحب الايات ما المانع من ان يؤجب عنه بان طلب الشيء انما يكون مفرعا عن ملاحظته وتستحيل مع الدهول عنه اذا كان مطلوبا له بالقصد بخلاف ما اذا كان مطلوبا له بالتبعية لتوقف المطلوب بالقصد عليه كما هنا فان فعل الشيء يتوقف على ترك ضده وطلب الفعل يتوقف على ملاحظة الفعل لانه قصدي بخلاف ترك ضده المتوقف هو عليه لا يتوقف طلبه على ملاحظته بل يكفي فيه ملاحظة المطلوب بالقصد ثم رايت في نهاية الصفي الهندي ما يويد ذلك فانه ذكر جوابا ثم عقبه بقوله سلمنا لكن لما جاز ان يكون الامر بالشيء امرا بما يتوقف عليه وجوده مع كونه مغفولا عنه فلم لا يجوز ان يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده وان كان مغفولا عنه سلمنا لم لا يجوز ان يقال انه نهي عنه بشرط الشعور اه (قوله واعلم ان هذه المسباحة الخ) اصله للغزالي حيث قال لا يمكن فرض المسألة في حق الله

ابوبكر وقال ويشترط فيه ايضا ان يكون مضيقا لان الموسع لا ينهي عن ضده لقبول الوقت لهما وقال القاضي هو نهى عن ضده كان وجوبا او ندبا قلت ان كان وجوبا فظاهر وان كان ندبا يكون النهي عن الضد على سبيل الكراهة وفي الاول على سبيل التحريم ومن محاسن العبارة في هذه المسألة ان يقال ان الامر بالشيء نهى عن جميع اضداده والنهي عن الشيء امر باحد اضداده فاذا قال له اجلس في البيت فقد نهاه عن الجلوس في السوق والحمام والمسجد والطريق وجميع المواضع فاذا قال لا تجلس في البيت فقد امره بالجلوس في احد المواضع ولم يامر بالجلوس في كلها . لنا ان الامر بالشيء يدل على الوجوب ومن لوازم الوجوب ترك جميع الاضداد والدال على الشيء دل على لوازمه فالامر دال بالالتزام على ترك جميع الاضداد . احتجوا بان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده والغافل عن الشيء لا ينهي عنه وجوابه ان القصد انما يشترط في الدلالة باللفظ التي هي استعمال اللفظ اما دلالة اللفظ فلا وهذا من قبيل دلالة اللفظ لا من قبيل الدلالة باللفظ وقد تقدم الفرق بينهما وان دلالة الالتزام من هذه دون تلك . واعلم ان هذه المسباحة تتعلق

تعالى فان كلامه واحد هو امر ونهي ووعيد فلا تتطرق الغيرية اليه وقال
 الفهري عليه ما قاله لا يصح فانه وان اتحد الكلام في نفسه الا ان الامر والنهي
 يختلفان بجهات التعلق واذا حصل الاختلاف لزم التعدد بالوجوه فامكن
 ان يقال هل يلزم طلب هذه الوجوه طلب الوجه الاخر ام لا اه (قوله بالكلام
 اللساني الخ) اي بمدلول الكلام اللساني وهو الكلام النفسي الحادث
 فاطلق الدال واراد مدلوله الذي هو الكلام النفساني الحادث لان مدلول
 اللساني وهو الكلام النفسي لا يكون الا حادثا وانما حملنا كلام المصنف على
 هذا لان هذا الكلام اصله لحجة الاسلام الغزالي في المستصفى وهو يفرض
 الخلاف الواقع في المسألة في الكلام النفسي الحادث ونصه مسألة اختلفوا في ان
 الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وللمسألة طرفان احدهما يتعلق بالصيغة
 ولا يستقيم ذلك عند من لا يرى للامر صيغة ومن راي ذلك فلا شك ان قوله
 فم غير قوله لا تقعد فانها صورتان مختلفتان فيجب عليهما الرد الى المعنى وهو
 ان قوله قم له مفهومان احدهما طلب القيام والاخر ترك القعود فهو دال على
 معنيين والمعنيان المفهومان منه متحدان او احدهما غير الاخر فيجب الرد الى
 المعنى والطرف الثاني البحث عن المعنى القائم بالنفس وهو ان طلب القيام
 هل هو بعينه طلب ترك القعود ام لا وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى
 فان كلامه واحد هو امر ونهي ووعيد فلا تتطرق الغيرية اليه فليفرض
 في المخلوق وهو ان طلبه للحركة هل هو بعينه كراهة للسكون وطلب لتركه اه
 (قوله ولا يشترط فيه علو الخ) حاصل الاقوال المذكورة في هذا المقام اربعة
 القول (الاول) انه لا يشترط في الامر علو ولا استعلاء والى هذا ذهب
 المتكلمون والفرق بين العلو والاستعلاء ان العلو حياة في المتكلم من شرفه وعلو
 مرتبته بالنسبة الى المأمور والاستعلاء حياة في الكلام من الترفع والعتلة ورفع
 الصوت وهذا هو الذي اختاره المصنف هنا وابن السبكي في جمع الجوامع (الثاني)
 يشترطان وعزاه المصنف في شرح المحصول للقسيري وللقاضي عبد الوهاب
 (الثالث) يشترط العلو دون الاستعلاء فان كان من المساوي فهو التماس او
 من الادنى فهو سوء ال نقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن اهل اللغة وجمهور

بالكلام اللساني اما الكلام القديم
 النفساني فنفس الامر هو نفس ما
 هو نهي لان كلام الله تعالى واحد
 ولا يقال بالالتزام بل هو هو ولا
 دلالة للنفساني توصف بالتزام ولا
 مطابقة بل الفرق بينهما من حيث
 التعلق فقط والحقيقة واحدة (ولا
 يشترط فيه علو الامر خلافا للعتلة
 واختار الباجي من المالكية والامام
 فخرالدين وابو الحسين من المعتزلة
 الاستعلاء ولم يشترط غيرهم الاستعلاء
 ولا العلو والاستعلاء هيئة
 في الامر من الترفع واطهار القهر
 والعلو يرجع الى هيئة الامر من
 شرفه وعلو منزلته بالنسبة الى
 المأمور) قال القاضي عبد الوهاب في
 الملخص . الذي عليه اهل اللغة
 وجمهور اهل العلم اشترط العلو
 واختاره هو ايضا اعني القاضي
 عبد الوهاب وقال الامام فخرالدين
 ان الذي عليه المتكلمون انه لا
 يشترط لا علو ولا استعلاء لانه
 صيغة موضوعة لمعنى فيصح مع هذه
 الصفات وازدادها كالحيز والاستفهام
 والترجي والتمني فانها تصدق مع
 العلو والذنو والاستعلاء والتواضع
 ولا يختلف الحال بحسب اختلاف
 حال المتكلمين بها . حجة العار انه
 لا يحسن في العادة امرت الله اذا
 دعوته ولا امرت الملك ولا امير
 المدينة مع ان قولنا اهدنا واغفر لنا
 ياربنا هي صيغة الامر وكذلك
 مخاطبات الملوك والامراء ولما تعذر
 تسمية ذلك امرا في العرف وجب
 ان يقال انه لفة كذلك لان الاصل
 عدم النقل والتغيير فوجب ان يكون
 العلو شرطا وتكون هذه الصيغة مع
 الذنو مسألة وفي حق الله تعالى

اهل العلم واختاره وبه قال ابو اسحاق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني
وبعض المعتزلة (الرابع) اشترط الاستعلاء دون العلو وبه قال ابو الحسين من
المعتزلة وصححه الامدي في الاحكام ومنتبه السول ودرج عليه الشيخ ابن
الحاجب وقال الامام في المحصول انه الصحيح وصححه ايضا في المنتخب وجزم
به في المعالم واستدل الشيخ ابن الحاجب على هذا القول بما حاصله ان العلاء
يذمون الادنى بسبب انه امر الاعلى فلو اشترط العلو لما كان هذا امرا ولو كان
فيه الاستعلاء لما استحق الذم قال المحقق الاسنوي بعد نقل هذا المذهب وهذا
الاستعلاء غير متحقق في امر الله فماذا يقولون فيه ومما يزيد هذا المذهب ضعفا
قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون فقدا استعمل الامر في طلب ليس فيه
استعلاء لان فرعون لا يرى الاستعلاء في الطلب المتعلق به من غيره لادعائه
الالوهية لنفسه فلو كان الاستعلاء معتبرا في مفهوم الامر لما قال فرعون ماذا
تامرون وما اجيب به عن هذا من ان المراد ماذا تشيرون من الموءامة بمعنى
المشاورة او بانه احتقر نفسه بعد روءيته معجزة موسى لا يخفى ضعفه لكن قد
يقال ان هذا انما يدل على ان الامر في تلك اللغة لا يشترط فيه استعلاء ولا
علو ايضا كما هو واضح اما في لغة العرب فلا (قوله وقال فرعون الخ) قد
سمعت سابقا ما فيه (قوله امرتكم امرا جازما فعصيتني الخ) تمامه وكان من
التوفيق قتل ابن هاشم قال الجلال وابن هاشم هو رجل من بني هاشم خرج
من العراق على معاوية فامسكه فاشار عليه عمرو وبقته فخالفه واطلقه لخلمه فخرج
عليه مرة اخرى فانشد عمرو البيت فلم يرد بابن هاشم علي ابن ابي طالب رضي
الله عنه (قوله واما كوننا لا نسمى الخ) هذا جواب عن دليل من قال ان
الامر يدل على العلو مستدلا على ذلك بانه لا يحسن في العرف امرت الله
فوجب ان يقال انه في اللغة كذلك لان الاصل عدم التغيير وحاصل الجواب
ان ترك اطلاق الامر على طلبنا من الله لاجل الادب وهذا لا يلزم منه ان
يكون لغة لا يطلق لفظ امر على طلبنا من الله كما انا لانسمى الله علامة
ولا سخيا وان المسميات بالعلامة والسخي موجودة ولكن حصل المنع لاجل
الايهام (قوله ولا يشترط فيه ارادة المأمور به الخ) الخلاف بين اهل السنة

خاصة تسمى دعاء ومع التساوي
تسمى التماسا حجة الاستعلاء ان من
صدر منه الامر برق لا يقال له امر
ومع الاستعلاء يقال له امر ولذلك
يصفون من فعل ذلك بالحق ويقولون
للعبد اتامر سيديك اذا استعلى في
لفظه واذا لم يستعل لا يقولون له
ذلك فدل على ان الاستعلاء شرط
ويرد على الفريقين ان الله تعالى
يقال لهذه الصيغة في كتابة امر
اجمعا مع ان الله تعالى خاطب
عباده احسن الخطاب واليه فقال
اتقوا الله الذي تسألون به وفي
موضع آخر الذي خالقكم من نفس
واحدة الى غير ذلك من التذكير
بجليل نعمه وجزيل احسانه ومعلوم
ان هذا ضد الاستعلاء وقالت بلقيس
لقومها فماذا تامرون وهي اعلى
منهم . وقال دريد بن الصمة

امرتهم امري بمنعرج اللوى
فلم يستبينوا الرشدا الاضحى الغد
وكان في المأمور من هو اء به منه
في قومه وقال عمرو بن العاص
لمعاوية رضي الله عنهما
امرتك امرا جازما فعصيتني

فاصبحت مسلوب الامارة نادما
ومعاوية اعلى منه فدل على عدم
اشترط العلو واما كوننا لانسمى
طلبنا من الله تعالى امرا فلا ادب
وكذلك الملوك وغيرهم ولا يلزم من
ترك اطلاق اللفظ للادب ان لا يكون
لغة كذلك كما اننا لا نسمى الله
تعالى علامة ولا سخيا وان كانت
المسميات بذلك موجودة ولكن حصل
المنع لاجل ايهام تاء التانيث في
العلامة وان العطاء بالسخية التي لا
تكون الا في جسم فكذلك ههنا
(ولا يشترط فيه ارادة المأمور به
ولا ارادة الطلب خلافا لابي علي
وابي هاشم من المعتزلة لنا انها

والمعتزلة في هذا المبحث في مقامين المقام (الاول) في ان الامر هو الارادة او غيرها بعد الاتفاق بيننا وبينهم على ان الامر اللساني دال على الطلب وقع بيننا خلاف في ان ذلك الطلب هل هو عين الارادة وانه لا معنى لكونه طالبا الا كونه مريدا او غيرها فقال اهل السنة لا وقالت المعتزلة نعم قال الامام فخر الدين في الاربعين الارادة توافق الامر عند المعتزلة فكل مامور به مراد وكل منهي عنه مكروه وعندنا الارادة توافق العلم ما علم وقوعه مراد وما علم عدمه مراد عدمه واستدل الاصحاب على مغايرتها بادلة منها ان الله تعالى امر بما علم امتناعه كايان من علم تعالى موته على الكفر والممتنع غير مراد بالاتفاق منا ومنهم قال العضد في ابطال كون الامر هو الارادة انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المامورات كلها لان الارادة تخصص الفعل بحال حدوثه واذا لم يوجد الفعل لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه ويرد هذين الدليلين ما اشار اليه الاسنوي في شرح المنهاج من ان المعتزلة التزموا بان الله يريد الشيء ولا يقع ويقع ما يريد فبالتزامهم ان الممتنع مراد بطل الدليل الاول وبالتزامهم وقوع ما لا يريد بطل الدليل الثاني لانه لا يلزم من الارادة الوقوع فيجوز تخلف مراد الله عندهم وبهذا صرح صاحب البدائع بعد نقله الدليل الثاني ولا يلزمهم ذلك الالزام لان الارادة عندهم ميل يتبع اعتقاد النفع او دفع الضر فيجوز تخلف مراده تعالى عندهم بسوء اختيار العبد لا الصفة المخصصة بالوقوع والى ما ذكر يشير كلام سعد الدين في الحواشي العضية على الدليل الثاني الذي نقله عضد الدين ومبنى هذا على ان الارادة من الله تعالى ومن العبد معنى واحد وان ارادة الله فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق اصول المعتزلة وتماهه في الكلام ومن صرح بالجدش في الدليلين السابقين المحقق الاصفهاني في شرح المحصول ومنها وهو الدليل المعتمد في المقام ما صرح به في المستصفى حجة الاسلام ناقلا له عن الاصحاب قالوا قد يامر السيد عبده بما لا يريد كالمعاتب من السلطان على ضرب عبده اذا مهد عنده عنده لمحاقتهم او امره فقال لاحدهم بين يدي الملك اسرج الدابة وهو يريد ان لا يسرج اذ في اسراجه خطر الهلاك للسيد فتعلم انه لا يريد وهو امر اذ نولاه

لما كان العبد مخالفا ولما تمهد عذره عند السلطان وكيف لا يكون امر او فدفهم العبد والسلطان والحاضرون منه الامر فدل على انه قد يامر بما لا يريد هذ انتهى كلامهم وتحت غور لو كشفناه لم يحتمل في الاصول التفصي عن عهدة ما يلزم عليه وتزلزلت به قواعد لا يمكن تداركها الا بتفهيها وتقسيمها على وجه يخالف ما سبق الى او هام اكثر المتكلمين والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الاصول ونقل هذا الدليل العضد في شرح المختصر وقال بعده وقد اجبت عنه بان مثله يجيء في الطلب لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه وهو لازم وقد لا يدفع بالمنع اذا علم ان طلبه لا يفضي الى وقوعه قال السعد في حواشيه فان خيل مجيء مثله في الارادة وحاصله كما ان ارادة الملزوم ارادة اللازم فكذلك طلبه وكما ان المطلوب يحتمل عدم الوقوع فكذلك المراد قلنا نعم لاكن يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم انه لا يقع ولا يجوز ارادته اصلا فعلى هذا يجوز ان يجعل المنع اشارة الى منع استحالة كون العاقل طالبا لهلاكه اه ومنها ما اعتمده المحقق الفهري حيث قال الدليل على ان الامر غير الارادة تباينهما بالخواص والاحوال العارضة والشيء الواحد لا يفارق نفسه على الاطلاق فمثال افتراقهما بالخواص وذلك ان الامر قد يامر بما يعجز عنه كالعاجز عن القيام يامر غيره بخلاف المرید ومثال افتراقها بالعارض وجود احدهما دون الاخر فان الله امر الكفار والعصاة ولم يرد ايما نهم وطاعتهم فانه لو اراده لوقع وكذا سائر المامورات اذ معنى الارادة تخصيصه بحال حدوثه فان لم يوجد لم يختص اه وكلامه الاخير غير تام كما سبق اذ هو مبني على غير مذهب المعتزلة في الارادة (المقام الثاني) هل يشترط في دلالة الصيغة على الطلب ارادة المامور به فلا يوجد الامر الذي هو الطلب الا ومعه الارادة وبهذا قال ابو علي وابو هاشم او لا يشترط ذلك وهو التحقيق ووقع خلاف في نقل مذهبيهما فاما الامام في المحصول في المسالة الرابعة فينقل عنهما انهما مع قولهما ان الطلب هو الارادة كما قال بذلك من عداهما من المعتزلة قال بانه يشترط في ذلك الطلب الذي هو الارادة ارادة وواقفه على ذلك المص في شرحه والى هذا يشير كلام صاحب البدائع وكلام الجلال السبكي

في جمع الجوامع حيث ادخلها في عموم قوله والامر غير الارادة حلافا
للمعتزلة واما ناصر الدين البيضاوي في منهاجه فينقل عنهما اشراط الارادة في
الطلب مع اعترافهما بان الطلب غير الارادة وواقفه على ذلك شارحه الاسنوي
وتحقيق هذا المقام على ما قال في المستصفي حجة الاسلام الغزالي نقلا عن
محققي المعتزلة ان الامر يصير امرا عندهم بثلاث ارادات ارادة المامور به
وارادة احدث الصيغة وارادة الدلالة بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد
وقال بعضهم تكفي ارادة واحدة وهي ارادة المامور به وجده وقال العضد في
شرح المختصر قال قوم صيغة افعل للامر بارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ
وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال واحترز بالاول عن القائل اذا صدرت
منه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير
والأكرام والاهانة ونحوها وبالثالث عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكي
فانه لا يريد الامتثال اه وظاهر هذا الكلام السابق ان الخلاف ييسا وبين
المعتزلة في اشراط الارادة في كل من المقامات الثلاثة وهذا يخالف كلام
بعض المحققين فقد قال ابن برهان لنا ثلاث ارادات ارادة ايجاد الصيغة وهي
شروط اتفاقا وارادة صرف اللفظ عن جهة الامر الى جهة الامر شرطها المتكلمون
دون الفقهاء واورادة الامتثال وهي محل النزاع بيننا وبين ابي علي وابنه ابي
هاشم وبهذا التفصيل ايضا صرح الجلال السبكي في شرح المنهاج ايضا وهو
مخالف لما نقله في شرح جمع الجوامع من ان الخلاف بيننا وبين ابي هاشم
في ارادة الطلب حيث اعتبر ابو علي وابنه ارادة الدلالة باللفظ على الطلب
وهو الذي نقله المص هنا وقد افسد حجة الاسلام اشراطهم الارادة في الطلب
باوجه منها انه يلزمهم ان يكون القائل لنفسه افعل مع ارادة الفعل من نفسه
امرا لنفسه وهو محال بالاتفاق فان الامر هو المقتضى وامره لنفسه لا يكون
مقتضى للفعل بل المقتضى دواعيه واغراضه قال لنفسه افعل او سكت وقد وجدنا
هنا ارادة الصيغة وارادة المامور به وليس بأمر اه وقد اجري الاصحاب الادلة
على المقام الاول في هذا المقام (قوله فقالوا صيغة الامر تستعمل في خمسة عشر
محلا منها الوجوب الخ) حاصل هذا الدليل على اشراطهم ارادة الطلب ان

معنى خفي يتوقف العلم به على
اللفظ فلو توقف اللفظ عليها لزم
الدور) الخلاف بين اهل السنة
والمعتزلة في الارادة في ثلاثة مواطن
احدها انه هل يشترط ارادة استعمال
اللفظ في الوجوب ام لا فقالوا صيغة
الامر تستعمل في خمسة عشر محلا
منها الوجوب والتدب والتهديد
والتخيير والتعجيز وغير ذلك فلا
يتعين الوجوب الا بالارادة
واجابوا بانها موضوعة للوجوب
فتصرف للوجوب بمجرد الوضع
كسائر الالفاظ والمحتاج للنسبة
انما هو المجاز وثانيتها ارادة المامور
به فعندهم لا يامر الله تعالى الا بوجه
يريد وعندنا ليس بين الامر
والارادة ملازمة بل يامر بما يريد
في حق الطائع وبملا يريد في حق
العاصي وبسط هذا في كتب اصول
الدين ونقول الان ان الله تعالى
علم ان الكافر لا يؤمن وعلم ان
خلاف معلومه تعالى محال وعلم
ان الارادة لا تتعلق بالمحال فمن
المحال ارادته تعالى الايمان للكافر
صع انه مامور به اجماعا فقد وجد
الامر بدون الارادة وثالثها ان هذه
الارادة التي هي ارادة المامور به
هل تفيد الصيغة امرية فتصير امرا
زمع غير هذه الارادة الصيغة تكون
تهديدا او غيره فقيل لهم هذه
الصيغة التي هي الامرية ان قامت
بعرف واخذ كان ذلك الحرف وحده
امر او ان قامت باكثر من حرف

الصيغة كما ترد للطلب تستعمل في غيره فلا يتعين للوجوب الا بالارادة
والجواب عن هذا ما قصه الاسوي بان الصيغة لو كانت مشتركة لاحتيج الى
مميز لكنها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره فاذا وردت فيجب الحمل على
المعنى الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة الى غيره لان دلالة اللفاظ على
المعاني تابعة للوضع فحيث ثبت الوضع ثبتت الدلالة كسائر الالفاظ وهذا
القدر وهو كونها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره كاف في التمييز اه

الكلام على الفصل الثاني من الباب الرابع في الاوامر

(قوله اذا ورد بعرض الحظر اقتضى الوجوب الخ) هذا تفرع على مذهب
الجمهور من ان الامر العاري عن القرائن والمعارض يحمل على الوجوب فاذا
تقدم على الامر حظر اي تحريم فاختلف فيما يقتضيه ح على اقوال اربعة
(القول الاول) انه للإباحة حقيقة لتبادرها في الذهن في ذلك لغلبة استعمالها
فيها والتبادر علامة الحقيقة وهو الذي ذهب اليه الشافعي كما نقله القيرواني
في كتاب المستوعب وابن التلمساني في شرح المعالم والاصفهاني في شرح
المحصل ونقله ابن برهان في الوجيز عن اكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن
الحاجب وهو مذهب المتأخرين من المالكية وهو الذي يميل اليه الامدي في
الاحكام وهو الذي رجحه السبكي في جمع الجوامع (القول الثاني) انه باق
على ما كان عليه من الوجوب وغلبة استعماله في الاباحة لا يدل على
كونه حقيقة فيها وعلى هذا القول درج الامام الرازي واتباعه كناصر الدين
البيضاوي واليه ذهب الشيرازي والسمعاني ونقله الشيخ ابو حامد
الاسفرائيني عن اكثر اصحابهم وقال هو قول كافة الفقهاء واكثر المتكلمين
وهو المعزز وللقدماء من اصحاب مالك واختاره الباجي منا ويرجحه القاعدة
المشهوره عند الشافعية وهي ما كان ممتنعاً اذا جاز وجب الا ان تخصص
القاعدة عند اصحاب القول الاول بغير الجواز المستفاد من صيغة افعال وقال
القاضي ابوبكر الباقلاني لو كنت اقول ان الصيغة تقتضي الوجوب لقلت بان
تقدم الحظر ليس بقرينة صارفة عن ذلك ولكنه اقل مرتبة في الوجوب مما اذا
لم يتقدمه حظر (القول الثالث) الوقف واليه يميل امام الحرمين (القول الرابع)

قام الشيء الواحد بمحلين وهو محال
(الفصل الثاني) اذا ورد بعد
الحظر اقتضى الوجوب عند الباجي
ومتقدمي اصحاب مالك واصحاب
الشافعي والامام فخرالدين خلافاً
لبعض اصحابنا واصحاب الشافعي
في قولهم بالاباحة كقوله تعالى
« واذا حللتم فاصطادوا بعد قوله
تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم
لان الاصل استعمال الصيغة في
مسماها) قال القاضي عبدالوهاب
في الملخص الحظر فسمان تارة يرد
معلقاً بغاية او شرط او علة فاذا
ورد الامر بعد زوال ما علق الحظر
عليه افاد الاباحة عند جمهور اهل
العلم كقوله عليه الصلاة والسلام
كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق

انه لرفع الحظر ويبقى الامر على ما كان عليه قبل ورود الحظر ونقل الشباب
 المص عن القاضي عبد الوهاب ان الحظر قسماً الاول ما كان معاقماً بغاية
 او شرط او علة فاذا ورد الامر بعد زوال ما علق عليه الحظر افاد الاباحة عند
 جمهور اهل العلم والثاني ان يكون غير معلق فمذهب مالك واصحابه ان
 الامر بعد للاباحة وعن اهل الاصول انه للوجوب وقيل يحمل على ما كان
 يحمل عليه ابتداء وهذا الكلام من المص الذي نقله عن القاضي فيه تحرير
 لمورد الخلاف وان الخلاف المذكور في الامر الوارد بعد الحظر انما هو في
 صورة ما اذا تقدمه حظر غير معلق بغاية او شرط واما الحظر المعلق فليس
 من مورد الخلاف بل هو للاباحة قطعاً وهذا التفصيل اختص به القاضي وغيره
 يفرض الخلاف في مطلق الحظر واجرى الامام الرازي الامر بعد الاستيذان
 كالامر بعد الحظر وحكى الامام تاج الدين السبكي اختلاف السابق فيهما معا
 ومثال ذلك ان يقال لمن قال افعل كذا افعله وتصوير ورود الامر بعد الاستيذان
 بمجرد صدور افعل بعد الاستيذان وان لم يتوسط بينهما اذن هو الظاهر وهو
 الذي صور به كلام الامام الاسنوي في شرح المنهاج وتبعه الجلال المحلي وقول
 الاصفهاني في شرح المحصول ما نصه وقول المص يعني الامام بعد الاستيذان
 اي والاذن اي استاذن فاذن له ثم امره بالماذون فيه اه ففيه نظر واستدل في
 المنهاج على ان الامر بعد الحظر للوجوب بان الامر يفيد الوجوب اذ التفريع
 عليه ووروده بعد الحرمة ليس معارضا حتى يرفع ما ثبت له لان الوجوب
 والاباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الاباحة
 فكذلك الوجوب واحتج القائل بالاباحة بورودها للاباحة كقوله تعالى فاذا
 خلتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فاذا تطهرن فاتوهن فالان
 باشروهن وفي الحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت
 نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث فكلوا وادخروا ومنها قوله صلى الله
 عليه وسلم للمغيرة ابن شعبة انظر اليها فانه احرى ان يوءم بينكما اي تجعل
 بينكما المادة وقد ورد بعد الحظر وهو تحريم النظر الى الاجنبيات عند
 خوف الفتنة واجاب صاحب المنهاج عن ذلك بان هذه الادلة معارضة بقوله

تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين اذ قتالهم المودي الى قتلهم
فرض كفاية بعد ان كان حراما وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فاذا ادبرت
الحيضة فاغسلي عنك الدم وصل فاذا تعارضا تساقطا وبقي الدليل الاول
سالما من المنع بقيد الوجوب واعلم ان ظاهر تقييد المصن كغيره فرض المسألة
بالامر الوارد بعد الحظر عدم جريان هذا الخلاف في وروده بعد نهي التنزيه
بل يتفق على انه للوجوب على اصله وبهذا صرح صاحب الايات (قوله على
عدم لزوم الكتابة النخ) اي من قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
(قوله الكتابة النخ) وقد حكى الجلال في شرح المنهاج عن الشافعية فيها قولين
الاستحباب وعن صاحب التقريب القول بوجوبها بطلب العبد (قوله بقوله انما
ذلك النخ) اي بقول الامام مالك فقوله ذلك دل على حمله الامر في الاية على
الاباحة (قوله وحكى الامام فخر الدين النخ) هذا عكس مسالة المتن وحاصل
الاقوال في المسألة خمسة (القول الاول) للجمهور انه للتحريم وحكى القاضي
والاستاذ على هذا الاتفاق وفرقا بينه وبين الامر بعد الحظر حيث اعتبروا
القرينة هناك وهي تقدم الحظر ولم يعتبروها هنا باوجه ثلاثة (الاول) ان الامر
المقصود منه بالذات تحصيل المصالح المتعلقة بالماور والنهي المقصود منه بالذات
دفع المفاسد المتعلقة بالمنهي عنه وعناية صاحب الشرح والعقلاء بدرء المفاسد
اعظم من عنايته بتحصيل المصالح (الثاني) انا اذا حملنا النهي على التحريم
اوجبنا الترك وهو على وفق الاصل لان الاصل عدم الفعل واذا حملنا الامر
على الوجوب قلنا بالفعل وهو خلاف الاصل (الثالث) ان السبب بالقول
بالاباحة في المسألة الاولى وروده في الكتاب والسنة وذلك غير موجود في
النهي بعد الوجوب (القول الثاني) انه للاباحة كالتقول في المسألة المتقدمة
(القول الثالث) انه للكرهية وبه قال بعض الحنابلة (القول الرابع) انه لرفع
الوجوب ويبقى الامر على ما كان قبل ذلك (القول الخامس) الوقف لامام
الحرمين قال في البرهان بعد ذكر الاقوال في المسألة اما انا فاسحب ذيل
الوقف كما قدمته في صيغة الامر بعد الحظر واعلم ان الاسنوي في شرح
المنهاج بعد ما حكى الاقوال في هاته المسألة ذكر ان الاقوال مبنية على القول

ثلاث من اجل الدافة فكلوا منها
وادخروا وكالاية المتقدمة وكذلك
فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في
الارض بعد قوله تعالى وذروا البيع
وتارة يرد غير معلل بعلة عارضة لا
معلق بشرط فمذهب مالك واصحابه
انه للاباحة ولذلك احتج على عدم
لزوم الكتابة بقوله انما ذلك توسعة
من الله على عباده وقال اكثر اهل
الاصول انه لا يقتضي الوجوب وانه
يحمل على ما كان يحمل عليه ابتداء
من وجوب او ندى ان فلنا انه
موضوع للندب او على الوقف ان
قلنا بالوقف وحكى الامام فخر الدين
ان الحظر اذا ورد بعد الامر هل
يحمل على التحريم ام لا قولان
وتقرير هذا الفصل ان الوجود
والعدم مستويان بالنسبة الى الفعل
لانه ممكن وكل ممكن يستوي
الوجود والعدم بالنسبة اليه والامر
يرجح جهة الوجود والنهي يريج
جهة العدم فالوجود والعدم بالنسبة
الى الفعل ككفتي الميزان والامر
والنهي يرجحان فاذا ورد الامر
ابتداء ورد على استواء من الكفتين
فيحصل به الرجحان في كفة الوجود
واذا ورد بعد الحظر ورد بعد
ترجيح كفة العدم بالنهي فيحصل

هو في الكفة الاخرى ويحصل التساوي فهذا هو الفرق بين حصول الامر ابتداء وبعد الحظر عند من فرق ومقتضى هذا الفرق ان يحل النهي على الاباحة اذا ورد بعد الوجوب فمنهم من طرد اهله في الفرق ومنهم من ترك الفرق وفرق بين الامر والنهي فقال ان النهي يعتمد المفاسد والامر يعتمد المصالح وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفاسد اعظم من عنايتهم بتحصيل المصالح. فلذلك راعينا هذا الفرق في الامر وحملنا الامر على الاباحة والغيينا المصلحة ولم نفعل ذلك في النهي اهتماما بدرء المفاسد . ولانا اذا قلنا يحل النهي على التحريم اوجبنا الترك وهو على وفق الاصل لان الاصل عدم الفعل واذا حملنا الامر على الوجوب قلنا بالفعل وهو على خلاف الاصل فهذان فرقان عظيمان بين الامر والنهي لمن خالف اصله في الامر اما من طرد اصله فلا يحتاج لهذين الفرقين . ثم استقرأ النصوص بعد هذا من الكتاب والسنة يحكم بين الفرق

(الفصل الثالث في عوارضه)

مذهب الباغي والامام فخر الدين وجماعة من اصحابنا انه اذا نسخ الوجوب يحتج به على الجواز لانه من لوازمه ومنع من ذلك بعض الشافعية وبعض اصحابنا) الجواز يطلق بتفسيرين احدهما جواز الاقدام كيف كان حتى يندرج تحته الوجوب وغيره وتانيهما استواء الطرفين وهو المباح في اصطلاح المتأخرين والاول لا شك انه لازم للوجوب والثاني ضده فلا يكون لازما له وظاهر كلام العلماء انهم يريدونه ووجه تفريزه انا نجعله لازما من الامر

بان الامر بعد الحظر للاباحة واما القائلون بان الامر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم في ان النهي بعد الوجوب للتحريم اه (قوله يعتمد المفاسد الخ) كان المراد باقتضاء النهي المفاسد انها مقصودة منه بالذات اي يعتمد دفع المفسدة المتعلقة بالذات وبعتماد الامر المصالح كذلك اي يعتمد تحصيل المصالح المتعلقة بالامور والا فدفع المفسدة يتضمن تحصيل المصلحة وبالعكس

الكلام على الفصل الثالث في عوارضه

تفصيل ما اشار اليه المص في الفصل على ما ذكره الامام واتباعه ان يقال اذا اوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه وقد كان الوجوب دالا على امرين جواز الفعل مع المنع من الترك فبعد ورود النسخ على الوجوب ارتفع الوجوب بارتفاع احد اجزائه وهل دلالاته على الجواز باقية ام زالت بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الغزالي انها لا تبقى بل يرجع الامر الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الاصلية او الاباحة او التحريم وصار الوجوب بالنسخ كان لم يكن هذا ما جزم به في المستصفي وقال الامام واتباعه والجمهور انها باقية ومراد هو لاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك وبهذا صرح ناصر الدين البيضاوي في منهاجه في آخر هاته المسألة وهو الذي صرح حجة الاسلام ايضا بعدم بقائه وعلى هذا فيكون الخلاف في المسألة معنويا على خلاف ما ادعاه ابن التلمساني وتبعه جمع من المتأخرين من ان الخلاف في المسألة لفظي فمنفسر الجواز برفع الحرج عن الفعل فقط فلا شك انه جزء من ماهية الواجب فاذا ارتفع الواجب بالنسخ ارتفع ومنفسره برفع الحرج عن الفعل والترك قال انه لا يرتفع الجواز ح بارتفاع الواجب بالنسخ لان الجواز بهذا التفسير غير داخل في ماهية الواجب بل ينافيها (وصورة هذه المسألة) على ما قاله الامام واتباعه ومنهم المص ان يقول الشارع نسخت الوجوب او حرمت الترك او رفعت ذلك اما اذا نسخ الوجوب بالتحريم او قال رفعت جميع ما دل عليه الامر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعا ثم استدلل الامام ومن تبعه على بقاء الجواز بما حاصله على ما حرره الاسنوي في شرح المنهاج هو ان الجواز جزء ماهية الوجوب لان الوجوب مركب من جواز

الفعل مع المنع من الترك وان شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج عن الترك واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب لا ينافي الجواز فان الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك اذا المركب يرتفع بارتفاع اجد اجزائه واذا تقرر انه لا ينافيه فبقى ذلالته عليه وخذش فيه الاسنوي بان الدليل الراجع المنع من الترك ان لم يرفع ايضا الجواز فلا يكون ذلك نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وان رفعه فلا كلام ايضا وايضا فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل والتحقيق ان المدعى لا يتم الا بزيادة اخرى ذكرها الامام في المحصول وتبعه المص في ذلك حيث قال ووجه تقرير النخ وحاصله ان الجواز مستفاد من الامر وناسخه فالامر دال على جواز الاقدام والنسخ دال على جواز الاحجام فحصل مجموع الجوازين من الامر وناسخه غير ان مجموع الجوازين لا يتعين للإباحة بمعنى استواء الضرين بل يقبل التدب ايضا فينبغي ان تكون الدعوى هكذا اذا نسخ الوجوب بقي اما الاباحة او التدب من الامر وناسخه لا من الامر فقط واستدل الغزالي على دعواه السابقة من ان الامر اذا نسخ لا يبقى الجواز بل يرجع الامر الى ما كان عليه قبل بما حاصله ان كل فصل هو علة لوجود الحصة التي هي من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مفرد عن الفصول كالحوانية فالفصول مقومة لاجناسها اي توجد بها واذا كان كذلك فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح والعلة في وجود الواجب هو فصل الواجب وهو الحرج على الترك فاذا زال الفصل زال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته وفي ذلك يقول بعضهم

ايا من حياتي جنس فصل وصاله ومن عيشتي ملزوم لازم فربه
ايوجد ملزوم ولا لازم له محال وجنس لم يقيم فصله به
ثبت ان الناسخ ينافي الجواز واجاب صاحب المنهاج عن هذا الدليل
بجوابين اشار الى اولهما بقوله قلنا وهو محتمل الوجهين كما فصل ذلك في
شرحه الاسنوي احدهما انا لا نسلم ما قاته ابن سينا من ان الفصل علة للجنس

فقد خالفه الامام وقال انها معلولان لعنة واحدة وتقرير ذلك مذکور في الكتب الحكمية وثانيتها ان يكون مراده لا نسلم ان الفصل الخاص وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص وهو الجواز لانها حكمان شرعيان والاحكام قديمة فلا يكون احدهما علة للحكم الاخر والثاني سلمنا انه علة لا يمكن لا نسلم انه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لان الجواز له قيد ان احدهما الحرج على الترك والثاني عدم الحرج عليه فاذا زال الاول خلفه الثاني وهذا استفدناه من الناسخ لانه اثبت رفع الحرج على الترك فالماهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين احدهما زوال الحرج عن الفعل وهذا مستفاد من الامر والثاني زوال الحرج عن الترك وهو مستفاد من الناسخ وهذه الماهية هي المندوب والمباح لكن بقاؤه من الامر وناسخه فينبغي ان تحول الدعوى الى ما فصلناه سابقا واعلم ان ذكرها ته المسألة هنا اولى من ذكرها في النسخ لانها نظر في حقيقه الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ كما صرح بذلك الغزالي وانى ما فصلناه وزيادة اشار الجلال السبكي في جمع الجوامع بقوله والاصح ان الوجوب اذا نسخ يبقى الجواز اي عدم الحرج وقيل الاباحة وقيل الاستحباب هو القول الذي نقله من الندب اخذه من المسودة الاصلية للشيخ مجد الدين حيث نقل فيها عن بعض الشافعية والحنفية ان الامر اذا صرف عن الوجوب حاز ان يحتج به على الندب والاباحة وقد اشار الى هاته المسألة الامدي وابن الحاجب بقولهما اباح ليس بجنس للواجب ولا كنه هذه الترجمة غير محل النزاع (قوله فانه لا يستدل بك الخ) اي بل هو للتحريم قطعا (قوله لازما للمعلق الخ) لان المعلق مقدم بمطلق الطلاق ومحصل له كالناطق المحصل للحيوان فيتوقف وجود الحيوان على وجود الناطق المحصل له (قوله كالناطق الخ) اذا لم يعتبر كون الناطق مقوما له (قوله فمن قال بالمعنى الاول الخ) وتقريره ان من قال ببقاء الجواز استدل على ذلك بان الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك وان شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج عن الترك فاللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب لا ينافي

والناسخ فالامر دل على جواز الاقدام والنسخ دل على جواز الاحكام فيحصل مجموع الجوازين من الامر وناسخه غير ان مجموع الجوازين لا يتعين للاباحة بمعنى استواء الطرفين بل يقبل الندب وايضا فينبغي ان تكون الدعوى هكذا اذا نسخ الوجوب بقي املا للاباحة او الندب من الامر وناسخه لا من الامر فقط وصورة هذه المسألة ان يرد الامر ثم يقول الامر رفعت الوجوب عنكم فقط لا يزيد على ذلك اما ان نسخ الامر بالتحريم ثبت التحريم قطعا او قال رفعت جملة ما دل عليه الامر السابق من جواز وغيره فانه لا يستدل به على الجواز والمدرك في هذه المسألة مبني على حرفين . احدهما ان الدال على المركب دال على اجزائه والوجوب مركب من جواز الاقدام والمنع من الترك فاذا ارتفع احدهما يثبت باقي الاخر وثانيتها ان الحصص في الشيء قد يكون شرطا كالطلاق المعلق فانه اخص من مطلق الطلاق ويلزم من انتفاء الحصص الذي هو الشرط ان لا يثبت مطلق الطلاق لازما للمعلق لان الحصص ههنا شرط وقد لا يكون شرطا كالناطق مع الحيوان لا يلزم من انتفاء الناطق انتفاء الحيوان فمن قال بالمعنى الاول قال انه يدل على

الجواز فالجوزب يرتفع بارتفاع المنع من الترك اذ المركب يرتفع بارتفاع
احد اجزائه واذا ارتفع تقرر انه لا يتنافيه فبقى دلالاته عليه (قوله ومن لاحظ
الثاني نسخ) اي قوله ان الخصوص في الشيء قد يكون شرطا (قوله
قال الخصوص قد يكون شرطا الخ) اي فبا تفتائه ينتفي المشروط
وفي هذا المقام العلة في وجود الجواز الذي هو جنس للواجب
والمندوب والمكروه في الواجب هو فصل الواجب الذي هو الحرج عن الترك
فاذا زال الفصل بالنسخ زال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته (قوله ويجوز
ان يرد خبرا لا طلب فيه الخ) حاصله ان الامر قد يرد مرادا به الخبر وهذا كما
في قوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستح فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت قال
الاسنوي وقيل المعنى اذا لم تستح من شيء لكونه جائزا فاصنعه اذا الحرام
يستحي منه بخلاف الجائز وقد يرد الخبر مرادا به الطلب نحو قول الله تعالى
والوالدات يرضعن اي ليرضعن

الفصل الرابع في تكليف ما لا يطاق

مبحث فيما يطلق عليه المحال من الاقسام

قبل الخوض فيما يتعلق بهذا الفصل من الكلام تقدم بيان ما يطلق عليه
المحال من الاقسام وذكر ما هو محل النزاع الذي نصبت في جوازه ووقوعه
الادلة وما وقع فيها من الدفاع فاقول اعلم ان المحال يطلق على ثلاثة معان
الاول المحال لذاته اي المستحيل عقلا وعادة وذلك كالجمع بين الضدين
كالسواد والبياض مثلا وهذا القسم يمتنع تصويره وضابطه ان العقل لو خلي
ونفسه ونظر الى نفس مفهومه لحكم بامتناعه لان ماهيته في نفسها ممتنعة
(الثاني) المحال عقلا لاعادة ويطلق عليه الممتنع بالغير يعني ان العقل اذا
نظر الى نفس ماهيته وقطع النظر عما عداها من فقد شرط وتحقق مانع لم
يحكم بامتناعه وهو كالمستحيل لتعلق علم الله بعدم وقوعه وضابطه انه يمكن
تصور ماهيته وحصولها في العقل ووجه صحة الحكم على هذا القسم بانه من
المستحيل عقلا لاعادة ان استحالاته انما هي باعتبار ملاحظة انقلاب العلم
التقديم جهلا وهذا الاعتبار امر عقلي لا مدخل للعادة فيه لانها انما ينظر فيها

الجواز ومن لاحظ الثاني قال
الخصوص قد يكون شرطا وقد
لا يكون فاذا حصل الشك توقفنا
(ويجوز ان يرد خبرا لا طلب فيه
كقوله تعالى « قل من كان في
الضلالة فليمد له الرحمن مدا »
وان يرد الخبر بمعناه كقوله تعالى
« والوالدات يرضعن اولادهن
حوالين كاملين » وهو كثير)
فائدة ورود الخبر بلفظ الامر ان
الامر شانه ان يكون مما فيه داعية
للامر . والخبر ليس كذلك فاذا
عبر بلفظ الامر اشعر بالداعية
فيكون ثبوت صدقه اقرب وفائدة
التعبير عن الامر بلفظ الخبر ان
الخبر يستلزم ثبوت مخبره ووقوعه
بخلاف الامر فان عبر عن الامر
بلفظ الخبر كان اكد في اقتضاء
الوقوع حتى كانه واقع وكذلك
اختير للدعاء لفظ الخبر تفاؤلا
بالوقوع (الفصل الرابع) يجوز
تكليف ما لا يطاق . خلافا

الى ظاهر الحال وما ثبت للنوع وليس الجواز العادي الا كون الشيء مما يقع
نوعه متكررا وايمان الكافر كذلك وليس معنى الجواز العادي لشيء وقوع نفس
ذلك الشيء متكررا والا لم يصح الحكم بجواز شيء عادة قبل وقوعه وتكرره
وليس كذلك الا ترى ان الشخصين يوصفان بجواز تواطئهما على الكذب عادة
وان لم يقع منهما تواطؤ قط وليس ذلك الا لان نوع الاثنين مما وقع منه ذلك
وبهذا صرح اجمال السبكي في شرح المنهاج واطال في توجيهه ثم ان جعل
ايمان من علم الله انه لا يؤمن من الممتنع عقلا لاعادة هو الذي صرح به جمع
من المحققين كالسهاب النمص والعراقي وهو الذي تصرح به عبارة عضد
الدين في المواقف وفي شرح مختصر الماصول عند من امعن النظر في مدلول
الكلام ومنهم من ظنه من المستحيل عقلا وعادة وهو المستحيل لذاته وهذا
منسوب الى قوم من الثنوية كما نص على ذلك الامدي في ابيكار الافكار
وقد اشار الى خلافهم البعض في شرح المختصر بعد ان بين ان ايمان من علم
الله انه لا يؤمن هو من المستحيل عقلا لاعادة حيث قال وظن قوم انه اي
ما علم الله انه لا يقع انه ممتنع لغيره اه وتوهم العلامة في حواشي الجلال من
هاته العبارة عكس المراد منها فنسب لعضد القول بان ما علم الله عدم وقوعه
هو من المستحيل لذاته ورد على من جعله من القسم الثاني بقوله وظن قوم
الخ وتبعه في هذا الفهم من كلام العضد صاحب الايات الا انه رده بانه
معارض لكلامه في المواقف واساس هذا التوهم تعبير هؤلاء القوم على ما
علم الله انه لا يقع بالممتنع لغيره والاصلاح المعروف في هاته العبارة
انها تقال على ما عدى المستحيل لذاته فيؤخذ منها ان العضد قائل بان ما علم
الله انه لا يقع من المستحيل لذاته وظن قوم انه من احد قسمي المستحيل لغيره
وهو المستحيل عقلا لاعادة وهذا الاساس مهدوم اذ لم تجر تلك العبارة على
ذلك الاصطلاح المعلوم فان العبارة المتعارف اطلاقا على ما عدى المستحيل
لذاته اللام فيها صلة واللام في هاته العبارة الصادرة من هؤلاء القوم اصلية
ومرادهم بها على ما بينه الامدي وغيره ما تقدم ذكره ومنهم من جعل ايمان
من علم الله انه لا يقع ممكنا مقطوعا بعدم وقوعه ونقل هذا الاياري في شرح

البرهان عن قوم وبه صرح سعد الدين في المطول حيث قال كل ممكن عادة
ممكن عقلا ولا ينعكس اه ووجهه ان دائرة العقل اوسع من دائرة العادة وان
الاستحالة بالغير لا تنافي الامكان بالذات اذ يصح وصف الشيء بوصفين
متنافيين باعتبارين فيصح وصفه بانه ممكن ذاتا محال عرضا وهو هنا تعلق
العلم بعدم وقوعه وبهذا يعلم ان الخلاف بين من جعله مستحيلا عقلا لاعادة
ويين من جعله من الممكن لفظي ويشهد لاطلاق الممكن على الممتنع بالغير
لا بالذات كلام حجة الاسلام في المستصفى حيث قال الثاني قولهم ان الله اخبر
ان ابا جهل لا يصدق وكلفه الايمان ومعناه ان يصدق محمدا فيما جاء به ومما
جاء به انه لا يصدقه وهذا ضعيف لان ابا جهل امر بالايمان بالتوحيد والرسالة
والادلة منصوبة والعقل حاضر اذ لم يكن مجنونا فكان الامكان حاصلا لاكن
علم الله انه يترك ما يقدر عليه حسدا وعنادا والعلم يتبع المعلوم ولا يغيره فاذا
علم كون الشيء مقدورا لشخص وممكنا منه ومتروكا من جهته مع القدرة فلو
انقلب محالا انقلب العلم جهلا ويخرج عن كونه ممكنا مقدورا ولهذا نقول
القيامة مقدور عليها من جهة الله تعالى في وقتنا هذا وان اخبر انه لا يقيمها
ويتركها مع القدرة عليها وخلاف خبره محال اذ يصير وعده كذبا اه فهاته العبارة
صريحة في ان مراده بالممكن ما ليس من الممتنع لذاته وان تقل شيخ الاسلام
عن الغزالي ان هذا القسم من الممكن لا يهدا الحمل وتبعه صاحب الايات
وعبارته في المستصفى تشهد له لاكن عبارته في المنحول ربما تشهد له والذي
يؤخذ به من كلام الغزالي مذهبا ما صرح به في المستصفى لانه اخر تآليفه
لا من المنحول الذي هو اول تآليفه الذي اقتصر فيه على ما قاله شيخه امام
الحرمين في برهانه المعنى الثالث للمحال الممتنع بالعادة وهو مالا تتعلق به
القدرة الكاسبة للعبد وذلك كالشي من الزمن والطيران من الانسان ومحل
النزاع في هاته المعاني الثلاثة في الجواز والوقوع في المعنى الاول والاخير
واما المعنى الوسط فلا خلاف في جواز التكليف به ووقوعه وذلك لان الله تعالى
كلف الثقلين بالايمان وقال وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان

اكثرهم لعلمه تعلی بعدم وقوعه اذا علمت مورد الخلاف فاعرف ان الخلاف في هاته المسألة في طرفين الجواز والوقوع

مبحث في ذكر الخلاف في المسألة في طرفي الجواز والوقوع
(اما الجواز فيه مذاهب (الاول) جوازه مطلقا سواء كان ممتعا لذاته اي ممتعا عقلا وعاده ام لغيره اي ممتعا عاده لا عقلا وهذا قول جماهير العلماء وهو الذي اختاره الاياري (فان قلت) جواز التكليف بالمحال لذاته فرع تصوره وهو مختلف فيه والذي صرح به الشيخ ابن سينا في الشفا هو ان لا سبيل لنا الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه اذ لا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او الضدين (قلت) قد صرح العزدي في المواقف وتبعه سيد المحققين في مبحث العلم وفي مبحث تكليف ما لا يطاق تقلا عن ابن سينا ان تصوره باحد وجهين اما على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين العواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فقد تعقل هنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما يسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وبالجملة فلا يمكن تعقل المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبار من الاعبارات التشبيبية او العامة وبهذا يظهر كلام ابي هاشم المنقول عنه من ان العلم بالمستحيل علم بلا معلوم فان معناه هناك علما وليس له معلوم تعلق به العلم من حيث ماهيته وخصوصيته ويندفع عنه التناقض الذي الزمه لصاحبه الامام الرازي من ان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم هذا حاصل ما اشار اليه عضد الدين وقد تعقب كلام العزدي في الترديد المحقق عبد الحكيم في حواشي المواقف حيث قال ثم اعلم ان الترديد السني ذكره المص يعني العزدي وتبعه الش وهو السيد السند ليس في كلام الشيخ

اصلا مع انه يرد ان صورة التشبيه ايضا الحكم على سبيل النفي كما يدل عليه قول المص مثل هذا الامر الذي تعقلناه لا يمكن حصوله بين السواد والبياض اذ لا يمكن اخذه معدوله والا اقتضى وجود المثل لما تعقلنا بخصوصه في الخارج او في الذهن اعني الاجتماع المستحيل وان خلاصة ما ذكره بقوله واما على سبيل النفي انه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه بالنفي ولا شك ان في الصورة النسبية آلة الملاحظة والحكم هو القدر المشترك فلا فرق بين الوجين وغاية التوجيه ان يبان تصويره بوجه عام بطريقتين اه (الثاني) من المذاهب امتناعه مطلقا وبه قال اكثر المعتزلة وساعدتهم اكثر ايمتنا كما قاله ابن القشيري لاكن ماخذ الفريقين مختلف فماخذ المعتزلة في المنع التفريع على اهلهم في القبح العقلي لانه يقبح في العقل وعندنا لا يقبح من الله شيء وانما ماخذ المنع ان الفعل والتترك لا يصلحان من العاجز فبطل تقدير الوجوب وقيل في وجهه بالنسبة الى الفريقين باعتبارين على ما نقله الجلال المحلي انه لظهور امتناعه تامكلفين لا فائدة في طلبه منهم اي لا حكمة فيه بالنسبة الى اهل الحق فانهم مع فهم العلة والغرض عن افعاله تعالى فلا ينفون عنها الفوائد بمعنى الحكم والمصالح كما فصل ذلك السيد الشريف في شرح المواقف اتم تفصيل

من عرف الله ازال التهمة وقال كل فعله لحكمة

ولك حمل الفائدة على العلة والغرض بالنسبة الى المعتزلة فانهم يقولون بهما في افعاله تعالى كما هو مشروح في المواقف وغيره واجيب باننا نمنع اولاً اعتبار ظهور الفائدة لان ظهور الحكمة والمصلحة للعقل في افعاله تعالى غير لازم سيما على اصلنا لا يسال عما يفعل قال القفال في محاسن الشريعة فان له تعالى ان لا يظهر الحكمة والمصلحة اذ لا يلزم الحكيم اطلاع من دونه على وجه الحكمة سلمنا انه لا بد في افعاله تعالى من ظهور فائدة للفعل فالفائدة في طلب المحال هل ياخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب او لا فالعقاب ونقل ابن السبكي هذا القول عن ابي حامد الاسفرائيني والغزالي وهو متبع فيه للصفى الهندي لكن كلام الغزالي في المستصفى مصرح بالتفصيل الذي هو القول الثالث الاتي كما نقله عن ابن دقيق العيد وقال في شرح المنهاج انه

صرح به في شرح العنوان وصریح عبارته في الكتاب المذكور تخالف ذلك النقل ونصه والمختار عندنا عدم جواز التكليف بالمحال ثم قال والذي تمنعه المحال لنفسه لا لغيره فكان ابن السبكي نظر صدر الكلام دون آخره وعلى هذا فيكون دارجا على القول الثالث (الثالث) ان كان ممتعا لذاته لم يجز والاجازوا اليه ذهب معتزله بغداد والامدي وذكر ان الغزالي مال اليه يوه قال الاصفهاني في شرح المحصول (الرابع) قول امام الحرمين كما جكاه عنه ابن القشيري في المرشد وابن السبكي في جمع الجوامع وحاصله ان اريد بالتكليف بالمحال طلب الفعل فهو محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب وان اريد ورود الصيغة وليس المراد بها طلب مثل كونوا قردة خاسئين فغير ممتنع واختار هذا الغزالي في المنحول وهو في الحقيقة تنقيح مناط وبهذا قال ابن برهان ان الخلاف على هذا القول لفظي بخلافه على قول المعتزلة ومن ثم حاول بعض المتأخرين نفي الجواز عن الاشعري وزعم ان الذي جوذء ورود صيغة مضاهية لصيغة الامر والظاهر منها تعجيز وتبين حلول العقاب الذي لا محيص عنه وليس المراد طلب واقتضاء (واما الوقوع) ففيه مذاهب ثلاثة (الاول) عدم الوقوع مطلقا وحكاه الامام في الشامل عن الجمهور وتبعه في حكاية ذلك عنهم الجلال المحلي والمراد بالاطلاق المستحيل لذاته والمستحيل عادة لا عقلا واما المستحيل لتعلق علم الله بعدم وقوعه فوقوعه قدر وفاق لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع لتعلق العلم في وسع المكلفين ظاهر (الثاني) وقوعه مطلقا وعزاه المص للامام واستدل على وقوع المحال لذاته بان من انزل الله فيه انه لا يؤمن بقوله مثلا ان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون كابوي جهل ولهب وغيرهما مكلف من جملة المكلفين بتصديقه النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به عن الله عز وجل ومنه انه لا يؤمن اي لا يصدق النبي في جميع ما جاء به عن الله تعالى فيكون مكلفا بتصديقه في خبره عن الله تعالى بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به عن الله تعالى وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على اثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء فهو من الممتنع لذاته مثلا قول الله تعالى

سواء عليهم الاية لو صدر تصديقه للرسول في هذا الخبر علم وقوع فرد من افراد تصديقه للرسول عليه الصلاة والسلام وهو خلاف مضمون الخبر الذي صدق الرسول فيه وهو انه لا يصدقه في شيء اصلا والعلم بوقوع ما يناقض الخبر مستلزم لتكذيب المخبر فيه فان العلم بوقوع الخسوف في ساعة كذا من السنة مستلزم لتكذيب من قال لا خسوف في السنة فيكون تصديقه للرسول عليه السلام في انه لا يصدقه له فرض وقوعه مستلزم لتكذيبه للرسول عليه السلام في انه لا يصدقه اصلا وتكذيبه فيه مستلزم لعدم تصديقه وذلك محال لداته هكذا اوضح هذا الدليل المحقق الابري في حواشي العبد والجواب عن هذا الدليل هو ما فصله الابري في حواشيه حيث قال سلمنا ان ابا جهل واخواته كلفوا بتصديق الرسول عليه السلام فيما جاء به لكن لانسلم انهم كلفوا بتصديقه في انهم لا يصدقون في شيء فلا يلزم التكليف بما يستلزم تقيضه وذلك انهم كلفوا بتصديق الرسول عليه السلام في جميع ما جاء به اجمالا وفي كل ما علموا مجيئه تفصيلا وقوله سواء عليهم الاية ليس مما علموا مجيئه به لانه اخبار للرسول عليه السلام بحالهم وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم حتى يجب فبلغه اليهم فلا يكونون مكلفين بتصديقه فيه والتصديق في غيره مما جاء به يمكن وقوعه منهم عادة فلا يكون التكليف به تكليفا بالمحال وتعلق العلم والاخبار بعدم صدوره منهم لا يخرجهم عن الامكان لانها تابعان للوقوع لا سببان له اه واجاب المحقق الخيالي في حواشيه على شرح السعد لعقائد النسفي بما حاصله على ما فصله المحقق عبدالحكيم في حواشيه بان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالصدق بان لا يوءمن المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يوءمن من قومك الا من قد آمن اه واصل هذا الجواب للسيد في شرح المواقف وخذش فيه المحقق عبدالحكيم بان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق على الممكن ممكن ونقل الخيالي ايضا جوابا آخر عن الشبهة

بانه يجوز ان يكون الايمان في حقها هو التصديق بما عدى هذا الخبر ورده بانه يلزم عليه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص قال المحقق عبد الحكيم وهو مستبعد لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص وبهذا تعلم سقوط جواب الجلال المحلي عن الاشكال ان نظرت فيه بنظر الانصاف لما فيه من اختلاف الايمان بحسب الاشخاص وقال السعد في شرح المقاصد بعد ان رد الاجوبة عن الاشكال السابق هو ما انفصل عليه امام الحرمين في الارشاد من وقوع التكليف بالمحال لذاته وذكره الامام الرازي في المطالب العلية (المذهب الثالث) في المسالة التفصيل بين ما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين فممتنع والممتنع لغيره ويشمل الممتنع عادة لا عقلا وعكسه بواقع وهذا هو ظاهر اختيار الامام في الشامل وهو الذي درج عليه ناصر الدين البيضاوي في منهاجه وقال تاج الدين انه الحق قال في جمع الجوامع والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات ويشهد لوقوع التكليف بما لا يطاق ما فهمه الصحابة رضي الله عنهم من العموم حيث نزل قوله تعالى وان نبذوا ما في انفسكم الاية وان من جملة ذلك الخواطر التي لا يستطاع دفعها واقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك الفهم وامرهم بان يقولوا سمعنا واطعنا فقالوا ذلك فانزل الله تعالى وامن الرسول بما انزل اليه من ربه الاية قال المازري وذلك نسخ لا تخصيص (تيمية) لهذا المبحث تشبه على ذكر فائدتين - يزداد بهما اتضاح خبايا هذا المبحث للناظرين (الاولى) في التفريق بين عبارات اربعة تدور بين علماء الاصول وهي التكليف المحال وتكليف المحال والتكليف بالمحال وتكليف محال بالاضافة الى فاعل المصدر وبيان الفرق ان المحال هو الذي يتضمن خلافا فان رجع الخلل الى المأمور كتكليف ميت او جواد فذلك التكليف المحال وهو غير جائز ومثله تكليف المحال في معناه وان رجع الى المأمور به فهو التكليف بالمحال وهو موضوع هذا الفصل وان رجع الى الحاكم فهو تكليف محال اي تكليف من حاكم محال (اثنائية) هذه المسالة مما تكلم عليها الاصوليون والمتكلمون لتعلقها بالاصلين اما اوجه تعلقها باصول الفقه فلان الاصول عبارة عن العلم بادلة الاحكام الاجمالية

للمعتزلة والمغزالي وان كان لم يقع في الشرع خلافا للامام فخر الدين . لنا قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فسؤال دفعه يدل على جوازه وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل على عدم وقوعه وههنا دقيقة وهي ان ما لا يطاق قد يكون عاديا فقط كالطيران في الهواء . او عقليا فقط كايان الكافر الذي علم الله تعالى انه لا يؤمن . او عاديا وتاليا معا كالجمع بين الضدين والاول والثالث هما المراد ان ههنا دون الثاني) وافقنا المعتزلة على ان الله تعالى بكل شيء عليم وانه يعلم ان خلاف المعلوم محال فهو يعلم ان الكافر يكفر وان صدور الايمان منه محال ومع ذلك كله فقد كلفه بالايمان فقد كلفه بما يتعذر وقوعه عقلا وهذه المقدمات كلها وافق عليها المعتزلة . فتكليف ما لا يطاق عقلا قالت به المعتزلة وانما الخلاف فيما لا يطاق عادة كالجمع بين البياض والسواد في محل واحد وجعل الجسم في مكانين في وقت واحد والجمع بين الحركة والسكون في وقت واحد والطيران في الهواء تحيله العادة والعقل يجوزوايمان الكافر العقل يحيله واذا مثل اهل العادة عنه جوزوه فهو عقلي فقط ووجه الاستدلال بالاية ان اندعاء بمتعذر الوقوع حرام فلا يجوز اللهم اجمع بين الضدين ولا اغفر للكافر ولا غير ذلك من الممتنعات عقلا وشرعا فلما سألوا دفعه وذكر الله تعالى ذلك في سياق المدح لهم دل على انهم لم يصحوا بدعائهم فيكون دعاء بما يجوز وهو المطلوب واما قول الامام انه واقع دعتمد

او هو ادلة الاحكام الاجمالية وذلك يستدعي البحث عن المحكوم فيه وهي
الافعال ومن شرط الفعل ان يكون مقدررا للمكلف واما وجه تعلقها باصول
الدين فهو على ما ذكره الفهري ان الاشعرية اذا اثبتوا عموم الصفات لله
سبحانه وبينوا ان كل حادث واقع بمشيئة الله عز وجل وقدرته قالت المعتزلة
هذا يلزم منه التكليف بالمحال لان الله تعالى اذا امر بفعل وهو من خلقه كان
حاصل الامر افعل يامن لا فعل له وافعل ما انا فاعل واجاب الاصحاب
بوجبهين احدهما التزامه والتزامهم مثله فان خلاف المعلوم مكلف به بالاجماع
منا ومنهم وفعله متوقف على خلق داعي من الله تعالى وقد كلفه ولم يخلقه له
وكذلك طلب الفعل لاستصلاح من علم انه لا ينصلح والثاني ان للعباد في
بعض الافعال كسبا والكسب فعل فاعل بمعين فلا نقول بالاستقلال ولا
بالجبر والتكليف انما يقع بالمكسوب اه بنقل صاحب التوضيح
الكلام على الفصل الخامس فيما ليس من مقتضاه

(قوله لا يوجب القضاء الخ) قد تقدم لنا في الكلام على الصحة والبطلان
نقلا عن المحقق الفهري نسبة القول بان القضاء بامر جديد للمتكلمين والقول
بانه بالامر الاول للفقهاء وان هذا الخلاف يتفرع عنه الخلاف الذي بين
المتكلمين والفقهاء في تفسير الاجزاء فحيث قال المتكلمون القضاء بامر جديد
قالوا في تفسيره انه الكفاية في سقوط التعبد وحيث قال الفقهاء القضاء
بالامر الاول قالوا في تفسير الاجزاء ما اسقط القضاء وان هذا الخلاف الثاني
يتفرع عنه ايضا خلاف آخر وهو ان الاتيان بالامور به على الوجه الذي امر
ه هل يستلزم الاجزاء ام لا فالفقهاء قالوا لا يستلزم بناء على تفسير الاجزاء
لهم والمتكلمون قالوا يستلزم بناء على تفسيرهم له (قوله بل القضاء بامر جديد
الخ) على هذا القول درج الشيخ ابن الحاجب وهو مذهب الاكثر من
المتكلمين ومحققي الفقهاء كما قال الشيخ الغزالي وما يعزي للفقهاء من ان
القضاء بالامر الاول فهو كلام غير المحققين منهم ووجه ان القصد بالامر
الاول الفعل في الوقت لا مطلقا (قوله خلافا لابني بكر الرازي الخ) فانه
يقول ان القضاء بالامر الاول وهو مذهب عبد الجبار من المعتزلة ونسبة ابن

في ذلك على ان جميع التكليف
اما معلومة الوجود فتكون واجبة
الوقوع او معلومة العدم فتكون
ممتنعة او وقوع والتكليف بالواجب
الوقوع او الممتنع الوقوع تكليف
بما لا يطاق وهذا انما يقتضي
وقوع تكليف ما لا يطاق عقلا لا
عادة فان امتناع خلاف المعلوم
انما هو عقلي والنزاع ليس فيه
بل في الحال (١) العادي فقط فلا
يحصل مطلوب الامام (الفصل
الخامس فيما ليس من مقتضاه
لا يوجب القضاء عند اختلال الامور
به عملا بالاصل بل القضاء بامر
جديد خلافا لابني بكر الرازي

(١) - منضما اليه الاستحالة
العقلية اولا وبهذا التام كلام المتن
والشرح اه
ناشره

هذه المسألة مبنية على قاعدتين
القاعدة الاولى ان الامر بالمركب
امر باجزائه القاعدة الثانية ان
الامر بالفعل في رقت معين لا يكون
الا لمصلحة تختص بذلك الوقت والا
لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك
الوقت من بين سائر الاوقات
ترجيحا من غير مرجح فمن لاحظ
القاعدة الاولى قال الامر في الوقت
المعين بالصلاة المعينة يقتضي الامر
بشيئين بالصلاة وبكونها في ذلك
الوقت فهو امر بمركب فاذا تعذر
احد جزاي المركب وهو خصوص
الوقت بقي الجزء الاخر وهو الفعل
فيوقته في اي وقت شاء فيكون
القضاء بالامر الاول ومن لاحظ
القاعدة الثانية قال ان القاعدة مثلا
اختصت بصلاة الظهر لمصلحة ما في
القائمة وما دلنا دليل على مساواة
غيرها من الاوقات لها بل الظاهر
عدم المساواة والا لما اختصت
بوجوب الفعل فلا تثبت الصلاة في
غير القائمة لعدم المصلحة في غير
القائمة فاذا دل الدليل على وجوب
القضاء علمنا ان الوقت الثاني يقارب
الاول في مصاحبة الفعل واذا لم
يدل دليل فلا . فهذا هو مدرك هذه
المسألة وهذا اذا كان الوقت معيناً
فان كان وظيفة العمر فقد تقسم انه
لا قضاء فيه وان الخلاف فيما هو
على الفور في باب ان الامر للفور
(واذا تعلق بحقيقة كلية لا يكون
متعلقا بشيء من جزئياتها لان الدال
على الاعم غير دال على الاخص)
اذا قلنا في الدار جسم لا يدل على
انه حيوان لان الجسم اعلم او في
الدار حيوان لا يدل على انه
انسان او في الدار انسان
لا يدل على انه زيد ولهذه
القاعدة قلنا ان الوكيل بالبيع لا

السبكي له الى الشيخ ابي اسحاق الشيرازي من الشافعية سهو لتصريحه في لمعه
وشرحه بموافقة الاكثر ومدرك هذا القول على ما قاله الكمال ابن انهمام
هو ان المقصد من الامر الاول الفعل مطلقا فاذا قال صم يوم الخميس كان مقتضاه
امر ين الزام الصوم وكونه في يوم الخميس فاذا عجز عن الثاني لفواته بقي
اقتضاء الصوم (قوله هذه المسألة مبنية الخ) فرع العصد في شرح المختصر
الاصولي الخلاف في هاته المسألة على غير ما فرعها عليه المص حيث قال في
آخر شرح المسألة واعلم ان هذه المسألة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيدهما
وهما بيان كما في العقل والتلفظ او ما صدق عليه وهو شيء واحد يعبر عنه
بالمركب من متعدد وهو ينظر الى ان التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما
في العقل او في الخارج اه وتفصيل ما اشار اليه عضد الدين على ما قاله الابري
في حواشيه هو انهم اختلفوا في ان ما صدق عليه المركب يجب ان يكون مركبا
اولا وذلك لان المطلوب بالامر هو الوجود الخارجي والمطلوب بالامر في
العبادات الموقته هو الفعل المقيد بالوقت المعين واللفظ الذي يعبر به عنه
كصوم يوم الخميس مركب وكذا مفهومه واما ما صدق عليه في الخارج وهو
المامور به فهل هو شيء واحد يعبر عنه بالمركب فيكون مركبا باعتبار الوجود
العقلي واللفظي وبسيطا باعتبار الوجود الخارجي او مركب في الخارج كما انه
مركب عقلا ولفظا اختلف فيه فان قلنا انه بسيط خارجا يكون القضاء بأمر
جديد ولن قلنا انه مركب فيه يكون القضاء بالامر الاول لانه اقتضى شيئين في
الخارج فاذا اتفقا احدهما اتفقا الاخر والحق هو الاول لان هذا الخلاف نظير
خلافهم في النوع الاضافي هل يجب ان يكون مركبا في الخارج من الجنس
والفصل كما انه مركب في العقل منهما ام لا والحق فيه انه ليس في الخارج
مركبا منهما والا امتنع حمل الجنس والفصل عليه لان الحمل يقتضي اتخاذ
الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي فيكون حكما باتحاد الاثنين ومغايرتهما
في الوجود العقلي ليفيد كما بينه في المواقف اه اي في المقصد العاشر في
وجوب حاجة بعض الاجزاء بعضها الى بعض وفيه بيان صحة الحمل وآخر
ما قاله ومعنى حمل الحيوان على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين في

العقل هو يتها الخارجية و الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل
الشيء على نفسه

مبحث في الكلام على تعلق الامر بالمعدوم

(قوله ولا يشترط مقارنته للمامور الخ) هذا حديث على مسالة تعلق
الامر بالمعدوم الواقع فيها الخلاف بيننا وبين المعتزلة وهاته المسالة مما تكلم
عليها المتكلمون والاصوليون والاليق بها علم الكلام وذكرها في هذا الفن عارية
لما قاله ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات كما تقدم نقل كلامه في صدر
الكتاب من ان كل مسالة ذكرت في اصول الفقه لا يبنى عليها فقه فذكرها
فيه عارية وذلك كمسالة ابتداء الوضع وكون الاباحة تكليفا ام لا وهاته المسالة
اعني تعلق الامر بالمعدوم وحاصل الخلاف في هاته المسالة هل يتعلق الامر
النفسي بالمعدوم الذي علم انه سيوجد وغيره من انواع الكلام حتى يكون
مامورا وليس المراد بذلك التعلق التجيزي حتى يلزم على ذلك مستحيل من
الامر حال العدم بل المراد بالتعلق التعلق المعنوي بمعنى انه اذا وجد مستجمعا
لشرايط التكليف فحينئذ يصير مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجديد طلب
آخر وهذا مذهب اهل السنة اولا يتعلق به الا تعلقا تنجيزيا كما ذهب اليه
المعتزلة وقد حقق الامام المقترح وهو جد الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد
لامه رحمه الله العبارة عن هذه المسالة فقال الامر لم يتعلق بالمعدوم بل
بالموجود المتوقع وكما ان العلم الازلي يتعلق بالموجود الذي سيكون كذلك
الطلب الازلي يتعلق بالمكلف الذي سيكون اه والخلاف بيننا وبين المعتزلة
مبني على اثبات الكلام النفسي ونفيه فحيث قال معاشر الاشاعرة بالكلام
النفسي وان الله متكلم بكلام قديم قائم بذاته امر في الازل قالوا بتعلق الامر
بالمعدوم ومن نفي الكلام النفسي كالمعتزلة نفي تعلق الامر بالمعدوم فان
قلت (نفي المعتزلة الكلام النفسي لا يدل على نفي التعلق المعنوي لان الامر
عند المعتزلة هو الارادة فيمكن ان يشبوا تعلقا بمعنى ارادة الفعل منه اذا وجد
بشرط التكليف) قلت (مسلم لاكن المتفرع على نفهم الكلام النفسي هو

يملك البيع بضمن المثل دون الجنس
الا بالعادة لا باللفظ فاذا قال له
بع سلعتي حمل على ثمن المثل
بدلالة العادة لان البيع حقيقة كلية
مشترك فيها بين ثمن المثل والمساوي
والغبن () ولا يشترط مقارنته
للمامور به بل يجوز تعلقه في الازل
بالشخص الحادث خلافا لسائر
الفرق () لم يقل بالكلام النفسي الا
نحن فلذلك تصور على مذهبنا
تعلقه في الازل بالكلام النفسي اذلي
ومنه الامر والنهي وجميع الاحكام
فحرم الله تعالى في الازل المراهة
على زيد على تقدير وجوده ووجود
اسباب التحريم وشرايطه وانتفاء
موافقه فاذا وجدت هذه كلها فقد
وجد التقدير الذي تعلق الحكم
بالشخص فيه وكذلك احلها الله
تعالى بتقدير فالحكم كلام الله
تعالى القديم وتعلقه قديم ايضا فان
الذي يحيل وجوده غايب بغير معلوم
يحيل وجود امر بلا مامور ونهي
بغير منهي واباحة بغير مباح متقرر
في العلم لا في الوجود الخارجي
لان التعلق نسبة والنسبة يشترط
فيها تقدير طرفيها لا وجود طرفيها
كالعلم تعلقه نسبة بينه وبين معلومه
ومعلومه قد يكون معدوما بل
مستحيلا بل التقدير لا بد منه
فالحكم هو الكلام وتعلقه الخاص

تعلق الامر المعنوي الذي هو نوع من الكلام وهذا الخلاف كما هو متفرع على اثبات الكلام النفسي وفيه كما قال المصنوع وغيره مفرع على مسالتي الكلام في الازل هل يسمى خطابا او لا وهل يتنوع في الازل المصحح فيهما نسية الكلام في الازل خطابا حقيقة بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود وتنوعه بتنزيل الذي تتعلق به تلك الاشياء وهو المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود قال الفهري وقد قرب الشيخ الاشعري مذهبه بمثال فقال ان الملك العظيم المستولي على الاقاليم قد يجد في نفسه امرا لمن بعد من نوابه ويكتب بذلك اليه ولا يصل الا بعد المدة الطويلة ويكون مواخذا بمقتضاه بشرط البلوغ وقد اوضحه بعض المحققين بقول الفقهاء الوصية للحمل صحيحة لتوقع وجوده بخلاف الوصية للمعدوم الذي لم يقدر وجوده ومن ذلك الحكم على الاشياء المدومة على تقدير وجودها كالحكم بالايمان في حق اطفال المؤمنين وبالكفر في حق اطفال المشركين وقد اشار المصنوع الى المدرك في هاتاه المسالة في المتن بقوله لان كلام الله قديم والامر متعلق بذاته فلا يوجد غير متعلق وللمعتزلة على هذا النفي شبهتان الاولى لو وجد امر في الازل لزم وجوده بلا مامور وذلك محال لكونه عبثا الثانية ان الامر من المعاني المتعلقة بوجود متعلق ولا متعلق به محال والجواب عن الشبهة الاولى وهي لزوم العبث انها مبنية على اصلهم القاسد وهو القول بالتحسين والتقيح العقليين وقد ابطالناهما فالحسن عندنا ما امر به الشارع والتقيح ما نهي عنه وعن الثانية باننا لانسلم ان الامر من الحقائق المتعلقة بل هو ماشانه ان يتعلق والتعلق امر نسبي والنسب والاضافات موجودة في الذهن دون الخارج فالتعلق كما قال المصنوع نسبة والنسبة يشترط فيها تقدير طرفيها كالعلم فان تعلقه نسبة بينه وبين معلومه ومعلومه قد يكون معدوما بل مستحيلا وقد ارتاع لها ته الشبهة عبد الله بن سعيد والقلايسي من اصحابنا فصارا الى انه لا يسمى في الازل امرا ولا نبيا ولا خبرا ثم صاروا فيما لا يزال كذلك فجعل كونه امرا او نبيا من صفات الافعال كوصفه تعالى بانه خالق ورازق وما ارتاعا له هو كاليها لما سمعته من النبا وتناول بعض الاصحاب كلامها لعظم الاشكال الوارد عليه وهو لزوم حدوث

كلام الله تعالى لانا لا نعقل من كلام الله سبحانه وتعالى الا الامر والنهي والخبر
فالقول به يلزمه القول بحدوثه كما نقل ذلك الايباري في شرح البرهان
بانهما انما ارادا انه لا يسمى امرا ولا نهيا الا عند وجود المأمور والمنهي كما
لا يسمى خطابا الا عند وجود المخاطب عند من يقول بذلك لا انهما معنا
حقيقة الصفة بان وجد في الازل بذاته لا بصفة كونه أمرا

تمتة في فوائد مهمة

(الاولى) قال الزركشي في تشنيف المسامع قد تشكل هاته المسألة مع
مسألة امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد ان لا يكون مأمورا في حال
الغفلة ولا يكون مأمورا بعد تذكره بالامر الموجود في حال الغفلة اشكل الفرق
بينه وبين المعدوم بل الغافل اولى بالجواز لانه ان كان المعدوم مأمورا بعد
وجوده بالامر المتقدم على وجوده كان الغافل مأمورا بالامر الوارد من باب
اولى وان كان المراد انه لا يكون مأمورا حال غفلته وانما يكون مأمورا بعد
تذكره بالامر الوارد في حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء
في ان كلا منهما لا يكون مأمورا حال عدمه ولا حال غفلته ويكون مأمورا
بعد تذكره بالامر الوارد في حالة عدمه وحالة الغفلة فهما سواء وح فلا وجه
لافراد كيل منهما وقد ذكر المص هذا الاشكال في شرح المحصول نقلا عن
النقشواني واجاب عنه ونصه سؤال قال النقشواني تكليف الغافل اقرب من
تكليف المعدوم فكيف جوزتم تكليف المعدوم ومنعتم تكليف الغافل وجوابه
ان قلنا ان المعدوم يكلف بمعنى انه تعلق به الخطاب في الازل على تقدير
وجوده وتبعث اليه الرسل ويعلم خطاب الله تعالى ومرادنا هنا ان الغافل لا
يخاطب في زمن غفلته اي لا يكون تركه للفعل زمن الغفلة موجبا للمواخذة
كغير الغافل وما وازنه الا تكليف المعدوم حالة عدمه ويكون الترك موجبا
للعقوبة وهذا لم يقل به احد اه وحاصل الجواب بالفرق بين المساليتين بان
الامر في مسألة المعدوم هو الامر المعنوي واذا تعلق بالمعدوم في حال عدمه
تعلق بالغافل حال غفلته من باب اولى والمراد بالتكليف المنفي عن الغافل
الخطاب المتعلق تعلقا تنجيزيا فبين المساليتين فرق عظيم (الثانية) لا يختص

الخلاف في هاته المسألة بالمعتزلة فان الامام نقل مذهبها ثم قال واما سائر الفرق فقد انكروه ولهذا عبر الصفي الهندي في النهاية بقوله خلافا للمعتزلة واكثر الطوائف بل كلام الامام في البرهان يميل الى مذهب المعتزلة حيث قال ان ظن ظان ان المعدوم مأمور فقد خرج عن حد المعقول وقول القائل انه مأمور على تقدير الوجود تلبس فانه اذا وجد ليس معدوما ولا نك ان الوجود شرط في كون المأمور مأمورا فاذا لاح ذلك بقي النظر في امر بلا مأمور وهذا معضل فان الامر من الصفات المتعلقة وفرض متعلق به محال هذا كلامه وجوابه يعلم مما سبق لكنه نصر في شامله مذهب الاشعري والحمد لله (الثالثة) الخلاف في المسألة لا يختص بالامر بل هو جار في سائر انواع الكلام كما بسط في الكلام (قوله ولا كنه لا يصير مأمورا الا حالة الملاسة الخ) هذا كلام على زمن تعلق الامر بالتنجيزي وما سبق كلام على تعلق الامر المعنوي والنقول في هاته المسألة مضطر به فقال القاضي في مختصر التقريب الفعل مأمور به حال حدوثه ثم قال المحققون من اصحابنا الامر قبل حدوث الفعل امر ايجاب والزام ولا كنه يتضمن الاقتضاء والترغيب واذا تحقق الامثال فالامر متعلق به ولكنه لا يقتضي ترغيبا مع تحقق المقصود وذهب بعض من ينسب الى التحقيق الى انه انما يوءمر به حالة المباشرة واذا تقدم عليه فهو امر انذار واعلام بحقيقة الوجوب عند الوقوع وهذا باطل اه وما نقله القاضي عن المحققين هو ما نقله الجلال السبكي عن الجمهور حيث قال في جمع الجوامع والامر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته الزاما وقبله اعلاما وما زيفه من ان الامر لا يتعلق الا حال الملاسة هو الذي يدل عليه صريح نقل الامام الرازي وتبعه عليه جماعة من المحققين كالشهاب المصن وناصر الدين البيضاوي والصفي الهندي في نهايته وهو الذي ارتضاه الجلال السبكي في جمع الجوامع وقال انه التحقيق قال الصفي ونقل امام الحرمين عن اصحاب الشيخ ما يقتضي انه ليس مأمورا به قبل حدوثه وهو الذي يقتضيه اصلهم ان الاستطاعة مع الفعل ولا يقال ان مقتضى اصلهم الاخر وهو جواز التكليف بالمحال يقتضي جواز الامر بالفعل قبل الاستطاعة وعليه يكون المأمور مأمورا

وهما قديمان وانما الحادث المتعلق به فقط (ولكنه لا يصير مأمورا الا حالة الملاسة خلافا للمعتزلة

قبل التلبس بالفعل والمأمورية مأمور به قبل حدوثه لانا نقول لعلمهم فرعوا هذا على استحالته او انهم وان قالوا بجوازه لكنهم قالوا ذلك بناء على عدم وقوعه وتفوقوا في النقل على المعتزلة بانهم يقولون الفعل انما يصير مأمورا به عندهم قبل حدوثه لا عنده بل عنده ينقطع تعلق التكليف به وهو موافق لاصولهم من ان الاستطاعة قبل الفعل وان تكليف ما لا يطاق غير جائز ونقل الامدي ان الناس اتفقوا على جواز كون الفعل مأمورا به قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناع كونه كذلك بعد حدوثه واختلّفوا في جواز كونه كذلك وقت حدوثه فاثبتته اصحابنا ونفاه المعتزلة فهذا الكلام صريح في ان الخلاف بين معظم الاصحاب والمعتزلة في المأمور انما هو في وقت التلبس والحدوث لا قبله والنقل الاول يقتضي تحقّقه (قوله اعلام باه سيصير الخ) الفرق بين التعلق الاعلامي والالزامي ان الاول هو اعتقاد وجوب الاتيان بالفعل بعد الوقت لا نفس ايجاده والتعلق الالزامي هو وجوب الاتيان به وايجاده (قوله وزمن وجود الفعل هو زمن الملاسة الخ) قال الزركشي في تشييف المسماع ووجه ما ادعاه المص يعني ابن السبكي من التحقيق في هذا المذهب وهو ان الامر لا يتعلق بالفعل الا عند المباشرة وهو الذي درج عليه المص هنا مأمور منها ان الامر يتناول زمان امكان الفعل لامتناع التكليف بالواجب والممتنع وزمان وقوع الفعل زمان امكانه فانه ليس زمان امتناعه لامتناع وقوع الفعل في زمن امتناعه وليس زمن وجوبه الذاتي قطعا فان كان له وجوب كان ذلك الوجوب وجوبا بشرط المحمول اي بشرط وجوبه وانه لا يمتنع اما حال وقوعه او قبله فبالاتفاق فلو كان الوجوب والامتناع بشرط المحمول مانعا من التكليف لم يكن المأمور مأمورا اصلا فثبت ان زمن وقوع الفعل زمان امكانه فوجب ان يتناول الامر اياه ومنبأ انه قبل المباشرة مشغول بالضد فهو مكلف بترك الضد فلا يكون مكلفا بالفعل في تلك الحالة والا لاجتمع النقيضان وكان تكليفا بما لا يطاق وبانه لو كان كذلك لم يكن ممثلا الا في هذه الحالة وذلك محال ولان الله تعالى لا يكلف بشيئين في حالة واحدة ولها قلنا عند كل جزء مكلف فيه وقبله وبعده ليس مكلفا به لانه يلزم ان يكون مكلفا

والحاصل قبل ذلك اعلام بانه سيصير مأمورا . لان كلام الله تعالى قديم والامر متعلق بذاته فلا يوجد غير متعلق والامر بالشيء حالة عدمه محال للجمع بين النقيضين وحالة ايقاعه محال لتحصيل الحاصل . فتعين زمن الحدوث (هذه المسئلة لعلمها اغمض مسئلة في اصول الفقه والعبارات فيها عسرة التفهم وسر البحث فيها ان الالفاظ اللغوية انما وضعت لطلب ما هو ممكن من المأمور فتعين ان الامر انما طلب من المأمور الفعل . في زمن ليس فيه عدمه لانه لو طلب منه الفعل في زمن فيه عدمه لطلب منه الجميع بين الوجود والعدم وذلك محال فاذا لم يطلب منه الفعل الا في زمان ليس فيه عدمه وكل زمان ليس فيه عدم الفعل فيه وجوده قطعا لان الوجود والعدم لا يمكن ارتفاعهما معا وزمن وجود الفعل هو زمن الملاسة وذلك هو المطلوب ومقصودنا بهذا بيان صفة التعلق لا ان الملاسة شرط في التعلق والا لتعذر حقيقة العصيان ولا يوجد عاص ابدأ لانه يقول الملاسة شرط لكوني مأمورا وانا لم الابس فشرط الامر مفقود فلست مأمورا فلا اكون عاصيا بالترك فحينئذ يتعين ان لا تكون الملاسة شرطا في تعلق الامر بالمكلف بل صفة تعلقه بذلك فقط اي ما تعلق لما تعلق الا بايقاع الفعل في زمان ليس فيه عدمه . وهو عاص اذا ترك لانه امر ان يعمر زمانا مستقبلا بالفعل بدلا عن عدمه فلم يفعل فعنى قولنا انه انما يصير مأمورا حالة الملاسة ان تلك الحالة هي التي تعلق بها الامر وتعلقه متقدم عليها بالفعل فيها . والمعتزلة يقولون لا ينبغي ان يكون هذا

حفة التعلق لانه لو تعلق بايقاع الفعل في زمن الحدوث لتعلق بتحصيل الحاصل فان زمن الحدوث زمن وجود لانه اول ازمته الوجود واول ازمته الوجود وجود وطلب الوجود حالة الوجود طلب تحصيل الحاصل فيتعين ان يكون متعلقا بما قبل زمن الوجود وهو زمان العلم . ونحن نقول لهم تعلقه بايقاع الفعل حالة العلم يلزم منه اجتماع النقيضين واما قولكم يلزم من تعلقه بحالة الملاعبة تحصيل الحاصل فليس كذلك لان تحصيل الحاصل يشترط فيه تعدد الزمان بان يكون الوجود حصل في زمان وقيل له بعد ذلك افعال ذلك الفعل الذي وقع في الزمان الاول بعينه فهذا تحصيل الحاصل اما مع اتحاد الزمان فلان كل مؤثر انما يؤثر في فعله حالة حدوثه ولا يمكن ان يكتب احد كتابا الا في الزمن الذي يكتبه فيه ولا يبني دارا الا في الزمن الذي يقع البناء فيه فزمن الحدوث هو زمن التأثيرات فلو منع التأثير لم يبق تأثير فمثار الغلط حينئذ هو الغفلة عن شرط تحصيل الحاصل وهو تعدد الزمان اما مع اتحاده فلا فهذا ماخذ البحث في هذه المسئلة بين الفريقين . ويتفرع عليه ان عند المعتزلة ينقطع تعلق الامر بالدخول في الملاعبة لانتفاء العلم الذي هو زمن التعلق وعندنا يبقى التعلق حتى تفرغ الملاعبة - ٤٤٧ - فبالفراغ من الملاعبة ينقطع التعلق اجماعا وفي زمن الملاعبة قولان عندنا التعلق موجود وعند المعتزلة لا

وقبل الملاعبة قولان التعلق حاصل عند المعتزلة وعندنا لا واما كون المتقدم قبل ذلك اعلاما او امرا فلم يقل الامام فخر الدين الا انه اعلام معناه بانه مأمور حالة الملاعبة وهو امر بما في زمن الملاعبة وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص اختلف الناس هل هو امر على الحقيقة ام اعلام فقال كثير ان الامر في الحقيقة انما هو المقارن اما المتقدم فاعلام وقال الباقون هو امر واختلف المعتزلة في مقدار ما يتقدم عليه من الاوقات بعد اتفاقهم مع اصحابنا على تقدمه بوقت يحصل به للمأمور السماع والفهم فمنهم من قال لا يجوز تقدم الامر على المأمور بازمته كثيرة بل بوقت واحد الا لمصلحة والذي اختاره القاضي ابو بكر رحمه الله انه يجب تقدمه بوقتين وقت السماع ووقت الفهم والعلم بالمراد . والتكليف يقع في الزمن الثالث لان ايقاع الفعل قبل العلم بمراد المتكلم محال قال فهنا اربعة مطالب . احدها وجوب تقدم الامر على وقت المأمور به والثاني ان تقدمه لا

بالشيء وضده في حالة واحدة بل كلما انقضى جزء انقضى تكليفه به وكلما دخل في جزء كلف به (قوله والامر بالامر بالشيء الخ) قال السعد في حواشي العضد سوان كان بلفظ الامر كما في قوله عليه السلام مروهم بالصلاة او بصيغته كما في قول الملك لوزيره قل لفلان يفعل كذا فلا تختص المسالة بلفظ الامر كما توهمه بعضهم اه (قوله لا يكون امرا بذلك الشيء الخ) قال العضد في شرح المختصر الاصولي امر الامر المكلف ان يامر غيره بشيء ليس امرا من الامر لذلك الغير بذلك الشيء وقيل امر له به وينبغي على هذا الخلاف كون الصبي ماجورا على الصلاة او ليس بماجور فعلى الاول غير ماجور وانما فائدة امره تمرينه فقط على العبادة وعلى الثاني ماجور والذي نقله البناني في حواشي المحلي ان هذا هو مذهب انما لكية وظاهر كلام المص هنا كالشيخ ابن الحاجب ان المذهب ان الصبي ان قلنا انه مأمور بالمندوبات فليس ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع المبني على قاعدة ان الامر بالامر بالشيء امر لذلك الغير بذلك الشيء بل من دليل اخر وذلك ان الامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بذلك الشيء واستدل في شرح المختصر على ذلك بانه لو كان الامر بالامر امرا لكان قولك للغير مر عبدك ان يتجر تعديا لانه امر

يخرجه عن كونه امرا وان كان اعلاما وانذارا والثالث في وجوب تعلق الامر بالفعل حالة ايجاده والرابع في مقدار ما يتقدم الامر به على الفعل من الاوقات وقد اجمع المسلمون على ان اوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم تتناولنا وهي متقدمة علينا وانها اوامر فالقول بالاعلام باطل ولانه لا يحتاج لامر آخر بعده ولو كان اعلاما بانه سيصير مأمورا لاحتجنا لامر آخر حالة الملاعبة وليس كذلك (والامر بالامر بالشيء لا يكون امرا بذلك الشيء الا ان ينص الامر على ذلك كقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها العشر) من امر غيره ان يامر شخصا آخر فهو كمن امر زيدا ان يصعد على الدابة فانه لا يصدق عليه انه امر الدابة كذلك قوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة لسبع ليس امرا للصبيان بل انما فهمنا امر الصبيان بالمندوبات لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث الخنعمية لما قالت « يا رسول الله هذا حج قال نعم ولك اجر » ومن الناس من طرد القاعدة وقال امر الصبي بالصلاة لا يحصل له فيها اجر بل امره بذلك

على سبيل الاستصلاح كاستصلاح البهائم عن النار. والشماس لان لها اجورا ومتى علم ان الامر قصد بذلك الامر التبليغ كان ذلك امر
لثالث كما قال عليه الصلاة والسلام لعمر بن الخطاب رضي الله لما طلق امراته في الحيض مره فبئرا جمعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر
فتلك العدة التي امر الله تعالى ان تطلق لها النساء ومقتضى هذه - ٤٤٨ - القاعدة ان ابن عمر رضي الله عنهما

لا تجب عليه المراجعة لان الامر
بالامر لا يكون امرا لكن علم من
الشرعية ان كل من امره رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان يامر غيره
فانما هو على سبيل التبليغ ومتى
كان على سبيل التبليغ صار الثالث
مأمورا اجماعا (وليس من شرطه
تحقق العقاب على تركه عند القاضي
ابي بكر والامام خلافا للغزالي
لقوله تعالى ويعفو عن كثير) هذه
المسئلة تقتلها معنا واخصرتها كما
وقعت في المحصول وليست المسئلة
على هذه الصورة في اصول الفقه
ولا قال القاضي هذه العبارة ولا
الغزالي ايضا بل المنقول في كتاب
القاضي انه قال اذا وجب الله تعالى
علينا شيئا وجب ولا يشترط في
تحقق الوجوب استحقاق العقاب
على الترك بل يكفي في الوجوب
الطلب الجازم وقال غيره الوجوب
والندب اشتركا في رجحان الفعل
ولم يميز الوجوب الا باستحقاق
الذم او العقاب فاذا استقضاء عن
الاعتبار لم يبق فرق البتة والحق
ما قاله القاضي فانا اذا دعونا وقلنا
اللهم توفنا مسلمين فانا نجد انفسنا
جازمة بهذا الطلب من غير رخصة
في تركه واذا قلنا . اللهم اعطني
عشرة آلاف دينار فاني اجدر رخصة
في انها لو كانت خمسة لم اتالم
لذلك فالطلب ههنا غير جار بخلاف
الاول فقد تصورنا الطلب منا في
حق الله تعالى جازما وغير جازم
مع استحالة استحقاق الذم ونحوه
فاذا تصورنا الطلب الجازم بدون
استحقاق الذم صح ما قاله القاضي
والغزالي لم يخالف في لزوم العقاب
بل الغزالي وكل منتم الى شريعة

الكلام على الفصل السادس في متعلق الامر

مبحث الكلام على الواجب الموسع

(قوله فالواجب الموسع الخ) ينقسم الواجب بالنظر الى نفسه الى معين
ومخير وباعتبار الوقت الى مضيق وموسع وباعتبار المكلفين الى عين وكفايه
وابتدا المص بالكلام على تقسيم الواجب الى مضيق وموسع وحاصله ان الفعل

الاسلام يقول بجواز العفو ولو بعد التوبة اما عدم الغفر ان مطلقا فلم يقل به احد (الفصل السادس في متعلقه فالواجب الموسع وهو ان
يكون زمان الفعل يسع اكثر منه وقد لا يكون محدودا بل مغيبا بالعمر وقد يكون محدودا كاقوات الصلوات

المتعلق بوقت معين ينقسم الى ثلاثة اقسام احدها ان يكون وقته مساويا له لا يزيد عليه ولا ينقص كصوم شهر رمضان ويسمى هذا بالواجب المضيف الثاني ان يكون الوقت ناقصا عن الفعل فلا يجوز التكليف بهذا القسم عند من لا يجوز التكليف بالمحال الا الغرض تكميلي خارج الوقت الثالث ان يزيد الوقت عن الفعل ويسمى هذا بالواجب الموسع ويرجع حاصله الى الواجب المخير قال الاسنوي في شرح المنهاج و اشار المصنف يعني البيضاوي الى ان الواجب الموسع في التحقيق يرجع للواجب المخير لان الفعل واجب الاداء في وقت ما اما اوله او وسطه او آخره فجرى قولنا في الواجب المخير ان الواجب اما هنا او ذاك فكما انا نصفه بالوجوب على معنى انه لا يجوز الا خلال جميعها ولا يجب الايتان به فكذلك هذا فتلخص ان المكلف مخير بين افراد الفعل في المخير وبين اجزاء الوقت في الموسع اه وقال السيد السند في الحواشي العزضية فانت محير في الموسع بين اجزاء الوقت المتخالفة بتشخصها المتماثلة بالحقيقة وفي خصال الكفارة التخيير بين جزئيات متخالفة الحقائق واعلم انه وقع خلاف في القول بالواجب الموسع وعدم القول به ومن قالوا به اختلفوا على مذاهب احدها وهو الذي ذهب اليه الجمهور واكثر المالكية وقال القاضي عياض هو مذهب مالك وهو الذي اختاره الامام واتباعه ودرج عليه الشيخ ابن الحاجب ان جميع وقت الظهر ونحوه كوقت العصر وقت اداء فتمى اوقع الفعل في جزء من اجزاء الوقت فهو ممثل لما امر به لان قوله صلى الله عليه وسلم الوقت ما بين هذين متناول لجميع اجزائه وليس تعيين بعض الاجزاء للوجوب باولى من تعيين البعض الاخر وحرر المصنف هذا المذهب بان الخطاب متعلق بالقدر المشترك بين اجزاء الزمان الواقع بين الحدين فلا جرم صح اول الوقت لوجود المشترك ولم ياثم بالتأخير لبقاء المشترك في آخره وياثم اذا فوت جملة الوقت لتعطيل المشترك الذي هو متعلق بالوجوب ثم اختلف ارباب هذا القول في انه هل يجب على من اراد التأخير عن اول الوقت العزم على الامتثال بعده في الاثناء او في الاخر او لا يجب فذهب الاكثرون الى انه لا يجب وذهب بعض الاصوليين وبعض الفقهاء وبه قال القاضي عبد الوهاب من اصحابنا الى انه يجب في اول

وهذا يعزى في الشافعية منه بناء على تعلق الوجوب بساؤل الوقت والواقع بعد ذلك قضاء يسد مسد الاداء وللحنفية منه بناء على تعلق الوجوب باخر الوقت والواقع قبله نفل يسد مسد الواجب وللكرخي منه بناء على ان الواقع من الفعل موقوف فان كان الفاعل في آخر الوقت من المكلفين فالواقع فرض والا فهو نفل ومذهبنا جواز منطلقا والخطاب عندنا متعلق بالقدر المشترك بين اجزاء الزمان الكائنة بين الحدين فلا جرم صح اول الوقت لوجود المشترك ولم ياثم بالتأخير لبقاء المشترك في آخره وياثم اذا فوت جملة الوقت لتعطيل المشترك الذي هو متعلق بالوجوب فلا يرد علينا مخالفة قاعدة البتة بخلاف غيرنا من انكر الواجب الموسع على الاطلاق راي ان التوسعة تقتضي جواز الترك والوجوب يقتضي المنع من الترك والجمع بينهما محال وهو لاء خمس فرق لها خمسة اقوال الاول انه متعلق باول الوقت لان الزوال مثلا سبب لوجوب الظهر والاصل ترتب المسببات على اسبابها والشافعية اليوم ينكرون هذا المذهب غير انه منقول في عدة كثيرة من كتب الاصول ويرد على هذا المذهب ان الاذن في تفويت الاداء لفعل القضاء لغين عذر غير معلوم في الشريعة وقد اجتمعت الامة على جواز التأخير في الصلوات وجواز التججيل اما الاذن في تفويت الاداء لفعل القضاء لعذر فمعهود كفسويت الاداء في حق المسافر يصوم قضاءه فهذا مدرك هذا المذهب وما يرد عليه . القول

الثاني ان الوجوب متعلق باخر
الوقت قاله الحنفية لان انتفاء خاصية
الشي يقتضي انتفاء وثبوت خاصية
الشي يقتضي ثبوته وخاصية الوجوب
الائم على تقديم الترك ولم نجد
هذا الا آخر الوقت فيكون الوجوب
متعلقا باخر الوقت ووجدنا هذه
الخاصية منتفية اول الوقت ووسطه
فوجب انتفاء الوجوب من اول
الوقت ووسطه ويرد عليهم انه اذا
عجل لم يفعل الواجب على قولهم
واجزاء غير الواجب عن الواجب
خلاف الاصل والقواعد فهذا مدرك
هذا المذهب وما يرد عليه . القول
الثالث قاله الكرخي من الحنفية انه
موقوف فان كان الفاعل آخر
الوقت مكلفا . قلت الفعل المتقدم
واجب فما اجزا عن الواجب الا
واجب فهذا هو الموجب للوقوف
ويرد عليه ان صلاة تقع في الوجود
لا توصف بكونها فرضا ولا نقلا
خلاف القواعد . القول الرابع ان
زمن الوجوب هو زمن الايقاع اي
وقت كان لا يتعداه حذرا من
الاشكالات المتقدمة ويرد عليه ان
الوجوب وصفته . ومتعلقه لا بد ان
تتقدم الفعل فلا بد من تعيين الوقت
قبل الفعل اما متعلق او دقة تثبت
مع الفعل فغير معهود في الشريعة .
القول الخامس ان ايقاع الفعل قبل
آخر الوقت نفل يمنع من تعلق
الوجوب بالمكلف آخر الوقت
فلم يجزى عن الواجب غير الواجب
بل سقط الوجوب في نفسه ويرد
عليه ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم واصحابه رضوان الله عليهم
ما كانوا يصلون آخر الوقت بل
يعجلون فيلزم انهم ما صلوا فرضا
قط فيفوتهم اجر الواجبات وهو في
غاية البعد فهذه مدارك هذه المذاهب

الوقت الفعل او بدله وهو العزم على فعل الصلاة بعد ثم ينسحب هذا العزم
على اجزاء الوقت كانسحاب النية على العبادة الطويلة وعلى هذا يحمل كلام
القاضي ابي بكر الباقلاني كما قال امام الحرمين اذ هو اللائق بمقام هذا الرجل
العظيم لاما فسر به الجلال السبكي من انه يجب في كل جزء من اجزاء
الوقت العزم او الفعل فاعترض عليه بان هذا لا يعرف الا عن القاضي ومن
تابعه كالامدي وانه معدود من هفواته ومن العظام في الدين لانه ايجاب بلا
دليل وذهب بعض اصحابنا فيما حكى الباجي ايضا الى ان العزم واجب وليس
بدلا (المذهب) الثاني ان الواجب غير معين وللمكلف تعيينه وحكى هذا
المذهب الباجي عن بعض اصحابنا ومن لم يقل بالواجب الموسع وراى ان
التوسيع والوجوب متناهيان لاختلاف مقتضاهما فالتوسعة تقتضي جواز الترك
والوجوب يقتضي المنع من الترك والجمع بينهما محلل وهؤلاء خمس فرق كما
قال المص لها خمسة اقوال (القول الاول) انه متعلق باول الوقت فان فعله في
اخره فقضاء ونقل هذا القول الشافعي في الام عن المتكلمين ولا يعرف هذا
القول في مذهب الشافعي كما صرح بذلك الاسنوي والفهري (القول الثاني)
ان الوجوب متعلق باخر الوقت فان قدمه كان تعجلا للواجب مسقطا له كتعجيل
الزكاة قبل وجوبها ونقله المص عن الحنفية ومقتضى هذا الكلام ان تقع الصلاة
نفسها واجبة ويكون التطوع انما هو في التعجيل لمن عجل دينه او زكاته وقد
ذكر في البرهان ما يقتضيه والذي حكاه الشيخ ابن الحاجب عن الحنفية انه اذا
قدمه كان نفلا نابيا عن فرض وهذا الذي نقله الشيخ ابن الحاجب عنه هو
الذي نقله شمس الائمة السرخسي وابو زيد الدفوسي من ائمتهم عن اكثر العراقيين
فقول الكمال ابن الهمام في تحريره في رد ما نقله الشيخ ابن الحاجب عنهم وانه
غير معروف فيه توقف وقال عليه الاسنوي ان ما نقله الشيخ ابن الحاجب عن
هذا القائل انه يقع نفلا خلاف الاجماع لان النفل لا يصح بنية التعجيل اجماعا
كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم فبطل كونه تعجلا اه — والمحرم من
مذهب المتأخرين من الحنفية هو اثبات الواجب الموسع وذلك انهم يقسمون
الوقت الى ما يفضل عن الواجب كوقت الصلاة والى ما لا يفضل عنه ويسمون

الاول ظرفا للاداء اصطلاحا وقد سماه بعضهم موسعا كما في الكشف الصغير
 والوقت عندهم سبب محض اي علامة للوجوب قالوا والسبب بالحقيقة النعم
 المترادفة في الاوقات والعبادات شكرا لاكن باقيم المحل مقام الحال تيسيرا على
 العباد ثم المراد بسببية الوقت الموسع عند عامة الحنفية ان السبب هو الجزء الاول
 منه فان لم يتصل به الاداء انتقلت السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء
 الاخير فيتعين للسببية اذا اتصل به الاداء واما بعد خروج الوقت فالسبب كل
 الوقت في حق القضاء وذهب بعضهم الى ان السبب هو الجزء الاول من الوقت
 عينا لسبقه وصلاحيته للسببية بلا ما نع بمعنى انه علامة على تعلق وجوب الفعل
 مبخيرا في اجزاء زمن مقدر يقع الاداء منها كالتخير في المفعول من خصال
 الكفارة فجميعه وقت الاداء والسبب الجزء السابق وهذا هو الذي ارتضاه
 الكمال ابن الهمام في تحريره على ان المحرر عند الحنفية هو اثبات الموسع لا
 انكاره كما نقله الشهاب المص عنهم وكذلك الجلال السبكي في جمع الجوامع
 حيث نقل عنهم ان الجزء الذي اتصل به الاداء من الوقت بان وقع فيه وان لم
 يتصل الاداء بجزء من الوقت بان لم يقع الفعل في الوقت فوقت ادائه الجزء الاخير
 من الوقت بتعيينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله فتحصل في نقل مذهب
 الحنفية ثلاثة اقوال والمحرر وسطها (القول الثالث) قول الكرخي عن الحنفية
 انه ان قدم الفعل عن آخر الوقت وقع واجبا لكن بشرط ان يبقى المكلف
 بصفة التكليف لآخر الوقت فاذا جن في اثناء الوقت او مات فما فعله اولا نقل
 ورد هذا المذهب الشهاب المص لمخالفته للقواعد لما يلزم عليه من ان تقع صلاة
 في الوجود ولا توصف بكونها فرضا ولا نقلا (القول الرابع) ان زمن الوجوب
 هو زمن الايقاع اي وقت كان لا يتعداه ورده بانه يلزم عليه الخروج عن المعهود
 في الشريعة فان المعروف ان الوجوب وصفته من كونه موسعا او مضيقا ومتعلقة
 لا بد ان يتقدم الفعل واما كون متعلقه وصفته تبعا للفعل فغير معلوم (قوله قالت
 المعتزلة ايضا الوجوب متعلق بحملة الخصال الخ) القول بان الواجب الكل
 ويسقط بفعل واحد والقول بان الواجب معين عند الله فان صادفه المكلف فذلك
 والا فهو نقل ناب عن قرض والقول بان الواجب ما يختاره المكلف الاقوال

وما يرد عليها من الاشكالات .
 واما القائلون بالتوسعة فقالوا
 الوجوب عندنا متعلق بالقدر
 المشترك بين اجزاء القامة الكائنة
 بين طرفيها فترتب الوجوب على
 سببه لان الوجوب في المشترك
 وجد عقيب الزوال ولم يلزمنا
 مخالفة شيء من هذه القواعد البتة
 وهذه الفرقة لهم قولان في جواز
 التأخير هل يشترط في جواز التأخير
 العزم على الفعل آخر الوقت لان من
 لم يفعل ولا عزم على الفعل بعد
 معرضا عن الامر اولا يشترط لان
 اللفظ ما دل الا على الصلاة دون
 العزم فهذه سبعة مذاهب في هذه
 المسألة حكاهما سيف الدين الامدي
 في الاحكام وابو اسحاق في اللمع
 وغيرهما والقول بالتوسعة واشترط
 البدل هو مذهبنا ومذهب الشافعية
 (وكذلك الواجب المخير قالت
 المعتزلة ايضا الوجوب متعلق بحملة

الثلاثة هي للمعتزلة وهي متفقة على نفي ايجاب واحد لا بعينه كما انهم يقولون لا يجوز تحريم واحد لا بعينه وذلك لان تحريم الشيء وايجابه على قاعدتهم في التحسين والتقيح لما في فعله او تركه من المفسدة التي يدركها العقل وانما يدركها في المعين وعلى كلامهم منع ظاهر لانه قد تكون المفسدة في فعل الجميع من اشياء معينة دون كل واحد منها فلا يمتنع تحريم واحد منها لا بعينه اذ بترك واحد منها تنفي المفسدة ح وقد تكون المفسدة في ترك الجميع دون ترك كل واحد منها فلا يمتنع ايجاب واحد منها لا بعينه اذ بفعل اي واحد منها تتعين المفسدة فالمفسدة في الفعل او في الترك لا تتوقف على التعيين بالمعنى الذي ادعوه وعلى قولنا ان الواجب هو القدر المشترك وهو مفهوم احدها مبهما والمخير فيه افراد ذلك المفهوم الذي يصدق عليها فاذا فعل المكلف جميع الخصال المخير فيها فلا يخلو اما ان يكون فيها ما هو اعلى ثوابا وعقابا او ادنى كذلك وهي متساوية فعلى الاول فقيل الواجب اي الثاب عليه ثواب الواجب الذي هو كتاب سبعين مندوبا اخذا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي في شعب الايمان وهو وان كان ضعيفا الا انه يعمل به في مقام الترغيب في الفضائل هو الاعلى سواء ضم اليه غيره وفعل الجميع في مرة او فعلها مرتبة وان تركها فقيل يعاقب على ادائها لانه لو فعله فقط لا يعاقب وان تساوت فانه واحد لا بعينه وهذا التفصيل للفهري وعليه درج ابن السكيت وقيل ان اختلفت كالاطعام عندنا معاشر المالكية والاعتاق عند الشافعية فاذا فعلها مرتبة فالواجب الاول والباقي نفل وان فعلها في مرة فقال المكلف يثاب على القدر المشترك يريد ثواب الواجب وان تركها عوقب على القدر المشترك بلا تفصيل

مبحث الكلام على الواجب المخير

(قوله وعندنا وعند بقية اهل السنة بواحد لا بعينه الخ) الامر بواحد من اشياء معينة بنوعها لا بشخصها اذ هو انما يقع بعد وقوعها في الخارج بوجب واحدا لا بعينه حيث كان الامر للوجوب وان كان للندب كان المندوب واحدا لا بعينه وكذا يقال في الكراهة وليس الواجب ذات الواحد غير المعين بل الواجب هو القدر المشترك بين تلك الاشياء وهو المفهوم الكلي والمراد بالمفهوم الكلي الذي

الحصال وعندنا وعند بقية اهل السنة بواحد لا بعينه ويحكي عن المعتزلة ايضا انه متعلق بواحد معين عند الله تعالى وهو ما علم ان المكلف سيوقعه وهم ينقلون ايضا هذا المذهب عنا والمخير عندنا

هو الواجب في المخير الكلي الطبيعي اعني ما يعرض له هذا المفهوم لا من حيث تحققه في جزء معين وان كان ذلك لا وجود له الا في ضمن جزء بل من حيث تحققه في جزء غير معين والقدر المشترك سواء كان متواطيا كما في اعتق ذلك العبد او ذلك العبد او ذلك العبد او مشكوكا كما في آية الكفارة كما هو التحقيق خلافا لمن قصره على الثاني (قوله والوجوب فيه متعلق بمفهوم احد الخصال الذي هو قدر مشترك بينها الخ) ليس معنى الواجب المخير انه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم من هاته العبارة بل معناه الذي خير في افراده ثم هذا القدر المشترك بينها اعني ذلك المفهوم من حيث تعيين المشترك فيه معين فاندفع القول بانه كلف بغير المعين واما خصوصية كل واحد فهو مخير فيه لا واجب فلا يلزم فيه التكليف بغير معين بهذا واسطة عقد المقال لاهل التحقيق كما في حواشي العبد والجلال (قوله فما هو واجب لا تخيير فيه وما هو مخير لا وجوب فيه الخ) تحرير دفع به ما توهمه المعتزلة من ان الجمع بين الوجوب والتخير جمع بين متناقضين لاقتضاء الاول عدم جواز الترك والثاني جوازه فبين المص ان متعلق الوجوب غير متعلق بالتخير وقد جنح الى هذا الشيخ ابن الحاجب في مختصره الاصولي وشرحه عضد الدين وحققه السيد السند بقوله والحق الذي بينه هو ان الذي وجب وهو الواحد المبهم اعني هذا المفهوم الكلي لم يخير فيه اذ لا يجوز تركه البتة ولا تعدد فيه ايضا والتخير انما هو مخي كل واحد من المعينات وليس منها بواجب لان الشارع لم يوجب واحدا معينا من هذه المعينات وان كان كل واحد ينادي به الواجب الذي هو مفهوم احدها مبهما فليس معنى الواجب المغير انه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي خير في افراده فبطل ما قاله المعتزلة وعلى هذا فوصف الواجب بالمخير من باب وصف الشيء بوصف متعلقه فتبين مما سبق ان الواجب هو المفهوم الكلي اعني الكلي الطبيعي لامن حيث تعيينه في بعض افراده وان كان التعيين من ضرورة تحققه فهو نظير قولهم الامر لطلب الحقيقة لا للمرة لكن المرة من ضرورة تحقق المأموره (قوله وقول المعتزلة الخ) ظاهر كلام المص ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة

كالمسوغ والوجوب فيه متعلق بمفهوم احد الخصال الذي هو قدر مشترك بينها وخصوصياتها متعلق بالتخير فيما هو واجب لا تخير فيه وما هو مخير لا وجوب فيه فلا جرم يجرته كل معين منها لتضمنه القدر المشترك وفاعل الاخص فاعل الاعم ولا ياتم بترك بعضها اذا فعل البعض لانه تارك للخصوص المباح فاعل للمشارك الواجب وياتم بترك الجميع لتعطيله المشترك بينها) عندنا القدر المشترك بين الخصال المخير بينها متعلق به خمسة احكام الوجوب . ولا يثاب ثواب الواجب اذا فعل الا على القدر المشترك ولا يعاقب عقاب تارك الواجب اذا ترك الجميع الاعلى القدر المشترك ولا تبراذمته اذا فعل الا بالقدر المشترك ولا ينوي اداء الواجب الا بالقدر المشترك فهو متعلق بالوجوب والثواب والعقاب وبرائة الذمة والنية وقول المعتزلة انه متعلق بالجميع معناه بالجميع على وجه تبراذمته بفعل البعض فلا يكون

خلافا للمذهب الآخر وعند التحقيق تستوي المذاهب في هذه المسألة وتبقى لا خلاف فيها فان المذهب الآخر هم ينكرونه ولم يبق بين الفريقين الا ما اخصته فمن اعتق رتبة في كفارة اليمين برئت ذمته بما فيها من مفهوم احدى الحاصل مفهوم احداها هو قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها والصادق على عدة امور هو مشترك بينها وخصاص العتق لا يدخل في الوجوب والا لاثم بتركه اذا اطعم وترك العتق فمفهوم احدى الحاصل هو متعلق الاحكام الخمسة المتقدمة (سؤال) على هذا التقدير يلزم ان الشاة الواجبة في الزكاة والدينار واجب مخير فان الله تعالى لم يوجب خصوص شاة بل مفهوم الشاة كيف كانت من غير تعيين فيلزم ان تكون هذه الابواب كلها واجبا مخيرا لتعلق الخطاب فيها بالقدر المشترك بعين ما قتلتموه ولم يقل به احد (جوابه) ان تعلق الخطاب بالقدر المشترك مسان تارة يكون بين اجناس مختلفة من الحقائق كالعتق والكسوة وتارة بين افراد جنس متحد الحقيقة فاصطلح العلماء على ان الاول يسمى واجبا مخيرا فلا يرد الثاني عليهم لانه غير المعنى الذي اصطلح على تسميته ومن شرط النقض ان يكون بعين النبي يدعيه المتكلم (فائدة) الفرق بين المخير والمرتب ان المخير يجوز العدول عن كل واحدة من الحاصل لفعل الاخرى والمرتب لا يجوز العدول عن الاول الا عند تعذره فالاول ككفارة الحنث والثاني نحو كفارة الظهار ثم المرتب اذا شق على المكلف فعل الاول منه مشقة تسقط الوجوب فقط انتقل المرتب للمخير كما اذا شق عليه الصوم لانه يضرب

— ٤٥٤ —

يخير بين الصوم والاطعام ويكون اثر المشقة في انقضاء خصوص الصوم وتعيينه ويبقى الواجب واحدا لا بينه ثم للتخير والترتيب الفاظ تدل عليهما في اللغة والذي رايته للفقهاء ان الله تعالى متى قال افعلوا كذا وكذا فهو للتخير وكذلك اما كذا واما كذا ومتى قال فمن لم يجد كذا فليفعل كذا وان لم يجد كذا فليفعل كذا كما قال الله تعالى في الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فصورة الشرط مستند الترتيب ولفظ او موجب للتخير (سؤال) يلزم على هذه القاعدة ان قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يوجب ان الانسان يحرم عليه ان يستشهد رجلا وامرأتين عند القدرة على رجلين او يكون ذلك غير مشروع في حقه

لفظي لاتفاق الجميع على براءة الذمة بواحد منها وقد تبع في ذلك امام الحرمين في البرهان والذي ذكره الرهوني ان الخلاف بيننا وبينهم معنوي وهو الذي يفيد كلام الجلال المحلي (قوله وعند التحقيق تستوي المذاهب في هاته المسألة الخ) ظاهر كلام المصنف الخلاف لفظي بين قولنا والقول المنسوب للمعتزلة وهو نابع في ذلك للامامين امام الحرمين والامام الرازي وذلك مبني على تفسير ابي الحسين لهذا القول بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار ايما كان فهو على هذا بعينه مذهب اهل السنة والخلف لفظي لانهم انما قالوا بوجوب الكل بهذا المعنى فرارا من القول بوجوب واحد مبهم لان لعقل لا يدرك فيه مصلحة بناء على قولهم بالتحسين والتقيح والذي قاله الشيخ ابن الحاجب وتبعه العضد والسعد وتبعهم الجلال المحلي ان الخلاف بين المعتزلة واهل السنة معنوي فلماذا قال الجلال اثر قول المتن وقيل

وان لم يكن حراما وهو خلاف الاجماع فيلزم احد الامرين اما ان تكون هذه الصيغة لا تدل على الترتيب وهو خلاف ما عليه الفقهاء او تدل فيلزم خلاف الاجماع في هذه الصورة (جوابه) ان الحق في هذه المسئلة ان هذه الصيغة لا تستقل بالدلالة على الترتيب بل قد تستعمل للحصر كقولك ان لم يكن هذا العدد زوجا فهو فرد وان لم يكن زيد متحركا فهو ساكن وان لم يكن حيا فهو ميت فهذا كلام عربي والمقصود به بيان الحصر في هاتين الحالتين الزوج والفرد والحركة والسكون والحياة والموت وهو مقصود الاية ومعناها ان الحجة الشرعية الكاملة من الشهادة في الاموال منحصرة في الرجلين والرجل والمرأتين . واما الشاهد واليمين والنكول وغير ذلك فليس حجة تامة من الشهادة بل من الشهادة وغيرها وهو اليمين او كلها لا شهادة فيها كاليمين والنكول اما حجة تامة شرعية كلها شهادة ليس الا هذين القسمين فاذا تعذر احدهما تعين الاخر فتصير هذه دليلا على عدم قبول اربع نسوة في الاموال كما نقل عن الشافعي رضي الله عنه ومتى استعملت هذه الصيغة لبيان الحصر لا تدل على ان احد القسمين لا يشرع الا عند عدم الاخر بل تدل على ان المشروع محصور فيهما في ذلك الباب الذي سبق الكلام لاجله واذا تقرر هذا تعين ان هذه الصيغة تصلح للترتيب وبيان الحصر واللفظ الصالح للمختلفات لا يثبت به احدهما الا بدليل منفصل فتحصل ان الحق انها لا تستقل بالدلالة على الترتيب بمجردا وخينثد تقول قرينة كون الموضع لا يصلح للحصر قرينة دالة على انها للترتيب فانه لا يحسن استعمالها لغيرها لو قلت ان لم يكن العدد عشرة فهو مائة لم يصح او ان لم يكن زيد في البيت فهو في السوق حيث لا يعلم الحصر لم يكن كلاما

الكل فوله فيثاب بفعلمها ثواب فعل واجبات الخ (قوله وُنشأ منه سوء الان الخ)
 اي من هذا التفصيل الذي فصله في الجواب سوء الان على من اطلق القول بان
 هاته الصيغة للترتيب دائما احدهما انه يلزمه ان يقول بافادة الاية للترتيب
 وهو مخالف الاجماع والثاني في قصره لها على الترتيب مع انها قد تكون
 للحصر وقد يجب بان مراد من اطلق بان ذلك هو الاصل في الاستعمال ما
 لم يتم دليل على خلافه فيعمل به فاندفع سوء الان (قوله غير ان الخطاب
 يتعلق بالجميع اول الامر الخ) اختلفوا في فرض الكفاية على من يتوجه فقال
 الجمهور انه على الجميع ولكن يسقط بفعل البعض وهذا هو الذي صححه الشيخ
 ابن الحاجب وامتضاه كلام الامدي وهو الذي ارتضاه الشيخ تقي الدين
 السبكي وهو مقتضى كلام ناصر الدين البيضاوي في منهاجه في آخر المسألة
 وقيل انه على البعض وفاقا للامام الرازي في الاكفاء بحصوله من البعض
 ومذهب الشهاب المص ان الخطاب فيه متعلق بالقدر المشترك وهو مفهوم اجدى
 الطوائف ويرجع اليه القول الثاني كما صرح به صاحب الايات (فان قلت)
 فما الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية على قول الجمهور ان الخطاب
 متعلق بالجميع (فت) بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين
 كما في الايات او بان فرض العين يقصد فيه عين الفاعل بتحصيل الفعل
 المطلوب وفرض الكفاية يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر بالذات الى
 الفاعل الا بالتبع من حيث ان الفعل لا يوجد بدون فاعل كما في الكمال
 (قوله نعذر خطاب المجهول الخ) ولاجله قال ان الخطاب اولا متعلق بالجميع
 قال الموضح عليه انه محل نزاع لان القائلين بان الخطاب متعلق بالبعض
 اختلفوا فذهبت طائفة الى ان ذلك البعض مبهم واختاره الاياري وتاج الدين
 السبكي ولو كان المنع من خطاب المجهول معلوما من الشريعة لا يحتاج الى
 دليل خاص في ثبوته لما قيل بذلك وذهبت فرقة اخرى الى انه بعض معين
 واختلفوا فقيل معين عند الله وقيل عند من قام به وقد يجب عن الايراد بان من
 قال بالبعض المبهم مثال كلامه هو كلام المص من ان المقصود بالطلب هو
 القدر المشترك لان البعض المفهم هو القدر المشترك فيتفقان في ان القصد بالطلب

عريبا فهذا هو تلخيص هذا الموضوع
 وهو موضع حسن غريب وينشأ منه
 سوء الان احدهما في الاية في
 اقتضائها الترتيب وهو خلاف
 الاجماع وانبيهما على قاعدة
 الترتيب فيقال قد تستعمل للحصر
 (وكذلك فرض الكفاية المقصود
 بالطلب لفة انما هو احدى الطوائف
 الذي هو قدر مشترك بينها غير ان
 الخطاب يتعلق بالجميع اول الامر
 لتعذر خطاب المجهول فلا جرم سقط
 الوجوب بفعل طائفة معينة من
 الطوائف لوجود المشترك فيها ولا
 تأثم طائفة معينة اذا غلب على الظن
 فعل غيرها لتحقيق الفعل من المشترك
 بينها ظنا وياثم الجميع اذا تواطوا
 على الترتيب لتحقيق تعطيل الفعل
 المشترك بينها ظنا اذا تقرر تعلق
 الخطاب في الابواب الثلاثة بالقدر
 المشترك فالفرق بينها ان المشترك
 في الوسع هو الوجوب فيه وفي
 الكفاية هو الواجب عليه وفي الخير
 الواجب نفسه) سي فرض الكفاية
 لان البعض يكفي فيه رسمي الاخر
 فرض الايمان لتعلقه بكل عين ولا
 يكفي البعض وانما قلت ان الخطاب
 متعلق في الكفاية بالمشارك لان
 المطلوب على احدى الطوائف ومفهوم
 احدى الطوائف قدر مشترك بينها
 لصدقه على كل طائفة والصادق على
 اشياء مشترك بينها كصدق الحيوان
 على جميع انواعه واللغة لم تقتض
 الا ذلك في النصوص الواردة
 بفرض الكفاية كقوله تعالى ولتكن
 منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون
 بالمعروف وينهون عن المنكر وكقوله
 تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم
 طائفة ليتفقا في الدين الاية ونحو
 هذه النصوص انما مقتضى اللغة فيها
 غير معين وهو مشترك بين الطوائف
 المعينات وقرت الشريعة بين خطاب

غير المعين فمنعت منه ثلاثا يضيع الواجب فيقول كل شخص اني لم اتعيل فيضيع الواجب بخلاف الخطاب بالفعل الذي ليس بمعين جوزته الشرعية لان المكلف يتمكن من ايقاعه في المعين فلا يتعذر كما خوطبنا بتحرير رقبة غير معينة ولم يفيض ذلك لتعذره وكذلك شاة من اربعين ودينار من اربعين (فائدة لا يشترط في فرض الكفاية تحقق الفعل بل ظنه فاذا غلب على ظن هذه الطائفة ان تلك فعلت سقطت عن هذه واذا غلب على ظن تلك الطائفة ان هذه فعلت سقطت عنها واذا غلب على ظن الطائفتين فعل كل واحدة منهما سقطت عنهما) اصل التكليف ان لا تكون الا بالعلم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وان الظن لا يغني عن الحق شيئا . غير انه لما تعذر حصول العلم في اكثر الصور اقسام الشرع الظن مقامه لغلبة صوابه وندرة خطئه فانيطت به التكليف فمن غلب على ظنه ان هذه امراته جازله وطوها . او هذا الخمر جلاب لم ياتم بشره او غلب على ظنه ان زوجته امرأة اجنبية حرمت عليه او ان الجلاب خمر حرم عليه او غلب على ظنه انه منطهر وهو محدث اجزائه الصلاة وبرئت ذمته وان كان محدثا حتى يطلع على انه محدث فكذلك ههنا يقع التكليف بالظن ويسقط بالظن كما تسقط الصلاة مع الحدث وغيره من النظائر وغيره

— ٤٥٦ —

عن الخلق (سواء اذا تقرر الوجوب على جملة الطوائف في فرض الكفاية فكيف يسقط عن لم يفعل بفعل غيره مع ان الفصل البدني كجملة الجنائز والجهاد مثلا لا يجزيه فيه فعل احد عن احد وكيف يسوي الشارع بين من فعل ومن لم يفعل (جوابه) ان الفاعل يساوي غير الفاعل في سقوط التكليف واختلف السبب فسبب سقوطه عن الفاعل فعله وعن غير الفاعل تعذر تحصيل تلك المصلحة التي لاجلها وجب الفعل فانفتى الوجوب لتعذر حكمته) لا يلزم من حصول المساواة في اصل السقوط حصول المساواة مطلقا في الثواب وغيره بل حصل التساوي في اصل السقوط لان الفريق اذا شيل من البحر يبقى التكليف بعد ذلك بنزول البحر لا فائدة فيه فلا تكليف حينئذ فيحصل التساوي في اصل السقوط ويمتاز الفاعل بالثواب على فعله ان فعله تقريبا (قاعدة الفعل على قسمين منه ما تتكرر مصلحته بتكرره كالمصلوات الخمس فان مصلحتها الحضور لذى الجلال وهو متكرر بتكرار الصلاة ومنه ما لا تتكرر مصلحته بتكرره كاتخاذ الفريق فانه اذا شيل من البحر فالنازل بعد ذلك الى البحر لا يحصل شيئا من المصلحة وكذلك اطعام الجائع وكذلك

هو القدر المشترك وان كان الخطاب متعلقا بالجميع اولا لتعذر خطاب المجهول وعلى هذا حمل صاحب الايات كلام الجلال الفائل بالبعض ان فهم (قوله وكذلك شاة من اربعين الخ) عبارة المص في فروقه واما الخطاب بغير المعين فهو واقع في الشريعة كثير جدا كالامر باخراج شاة غير معينة ودينار ومن اربعين ولم يعين الشارع في هذه المواطن شيئا من اشخاص ذلك المأمور به لتمكن المكلف من ايقاع غير المعين في ضمن معين من ذلك الجنس وقيام الحجة عليه بسبب ذلك فلا تتعذر مصلحة المأمور به بسبب عدم تعيين المأمور به بخلاف عدم تعيين المأمور الذي هو المكلف (قوله الخمر جلاب الخ) الجلاب بضم الجيم وتشديد اللام ماء الورد مطرب كما في القاموس (قوله يتصور ان في المندوبات الخ) المراد بالمندوبات هنا ما هو اصطلاح الاصوليين وهو ما ليس بواجب من المطلوبات فشملة السنة وغيرها قال الجلال المحلي عند شرح قول السبكي وسنة الكفاية كفرضا فيما تقدم وهو اي ما تقدم في فرض الكفاية امور منها انها من حيث المخير عن سنة العين فهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله وثانيتها انها افضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكر معه لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين ثالثا انها

مصلحته بتكرره كاتخاذ الفريق فانه اذا شيل من البحر فالنازل بعد ذلك الى البحر لا يحصل شيئا من المصلحة وكذلك اطعام الجائع وكذلك كسوة العريان وقتل الكفار فالقسم الاول جعله الشرع على الاعيان كثيرا للمصلحة . والقسم الثاني على الكفاية لعدم الفائدة في الاعيان هذه القاعدة هي سر ما يشرع على الكفاية وما يشرع على الاعيان وهو تكرر المصلحة وعدم تكررها فمن علم ذلك علم ما هو الذي يكون على الكفاية وما هو الذي يكون على الاعيان في الشريعة غير انه يشكل على هذه القاعدة صلاة الجنائز فانها على الكفاية مع ان مصلحتها المغفرة للميت وذلك غير معلوم الحصول فينبغي ان يصلي عليه ابد او يكون على الاعيان بخلاف اتخاذ الفريق فان مصلحته حصلت ويتعذر تكررها والجواب ان مصلحة صلاة الجنائز حصول المغفرة ظنا وقد حصل ظن المغفرة بالدعاء في المرة الاولى لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولانه لا يحصل القطع بالغفران ابدًا والشرع انما يكلف بالمصالح التي يمكن تحصيلها قطعا او ظنا وهذا لا يمكن ان يحصل فيه القطع فلو لم يكن الظن كافيا لتعذر التكليف (فوائد ثلاث الاولى الكفاية والاعيان كما يتصور ان في الواجبات يتصور ان في

متعلقة بالكل عند الجمهور وقيل بالبعض المفهم وهو المختار وقيل معين عند الله تعالى يسقط الطلب بفعله وفعل غيره وقيل من بعض قام بها رابعها انها تتعين بالشروع فيها اي تصير سنة عين يعني مثلها في تاكد طلب الايتان (قواه الاشياء المأمور بها الخ) حاصل ما اشار اليه المص ان الحكم المتعلق بامرين فاكثر على الترتيب او على البدل قد يحرم الجمع بينهما وقد يباح وقد يسن مثال صورة تعلق الحكم بامرين الذي يحرم الجمع بينهما على الترتيب اكل الميتة والمذكي فهذان هما الامران والحكم المتعلق بهما على الترتيب هو الجواز ولكن الجواز المتعلق باكل الميتة مقيد بالعجز عن غيرها الذي من جملة المذكي فاذا قدر على غيرها فيحرم الجمع ومثال صورة الحكم المتعلق بامرين على البدل الذي يحرم الجمع فيها بينها كتزويج المرأة من احد الكفادين فالامر ان لها التزويج من احد الكفادين والتزويج من الاخر والحكم الجواز والجواز المتعلق بها بدلا عن الاخر ويحرم الجمع بينهما بان تزوج منهما معا ومثال صورة تعلق الحكم بامرين على الترتيب ويباح الجمع بينهما بين الوضوء والتيمم فانها جائزان ولكن جواز التيمم عند العجز عن الوضوء وقد يباح الجمع بينهما وذلك لان تيمم من عمت ضرورته لخوف بطلء البرء من الوضوء ثم يتوخا متحملا لمشقة بطلء البرء فهذا الوضوء جائز عندنا معاشر المالكية لان خوف بطلء البرء ومثله خوف حدوث مرض خفيف مبيح للتيمم لا موجب له الا اذا خيف بالوضوء هلاكة او شديدا اذني فمعنى الجمع بين الوضوء والتيمم ان يوتي بكل منها صحيحا وان بطل التيمم بالوضوء فبطلانه لا ينافي ذلك وليس معنى الجمع بين الوضوء والتيمم اجتماعهما صحة ابتداء ودواما حتى يقال يمتنع اجتماعهما ويحتاج الى الحمل على صورة التيمم كما فعل المص او يدعى فساد التمثيل لهذه الصورة بهذا المثال كما جنح الى ذلك الاسنوي في شرح المنهاج حيث قال التمثيل بالتيمم فاسد لان التيمم مع وجود الماء لا يصح والايان بالعبادة الفاسدة حرام اجماعا لكونه تلاعبا كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة فان فرض انه استعمل التراب في وجهه ويديه لاعلى قصد العبادة فلا يكون تيمما (قواه على الترتيب الخ) المراد بالترتيب هنا ما يقرب من الترتيب في اصطلاح علماء العربية وهو ثبوت

المندوبات كالاذان والاقامة والتسليم والتشيت ومما يفعل بالاموات من المندوبات فهذه على الكفاية وعلى الاعيان كالوتر والفجر وصيام الايام الفاضلة وصلاة العدين والطواف في غير النسك والصدقات (هذه مندوبات يكتفي فيها ببعض الناس كما اكتفى في الواجبات بالبعض وقصدت بهذه الفائدة التنبيه على ان النسيب يوصف بالكفاية واكثر الناس انما يتخيرون ذلك في الفروض الواجبة فاذلك نهت عليه (الثاني نقل صاحب الطراز وغيره ان السلاخ بالمجاهدين وقد كان سقط عنه الفرض يقع فعله فرضا بعد ما لم يكن واجبا عليه وطرده غير من العلماء في سائر فروض الكفاية كمن يلحق بمجهزي الاموات من الاحياء وبالساعين في تحصيل العلم من العلماء فان ذلك الطالب للعلم يقع فعله واجبا معللا لذلك بان مصلحة الوجوب لم تتحقق بعد ولم تحصل الا بفعل الجميع فوجب ان يكون فعل الجميع واجبا ويختلف ثوابهم بحسب مساعيتهم (الوجوب يتبع المصلحة فاذا لم تحصل المصلحة بقي الخطاب بالوجوب ومن اوقع مصلحة الوجوب استحق ثواب الواجب والجميع موقع لمصلحة الوجوب فوجب اشتراكهم في ثواب الواجب والكلام حيث لم تتحقق المصلحة اما من جاء بعد تحققها فلا (الثالثة الاشياء المأمور بها على الترتيب او على البدل قد يحرم

الجمع بينها كالمباح والميتة من المرتبات وتزويج المرأة من احد الكفئين من المشروع على سبيل البدل وقد يباح كالوضوء والتيمم من المرتبات والسترة باحد الثوبين ن باب البدل وقد تستحب كخصال الكفارة في الظهار وخصال كفارة العنت فيما يشرع على البدل (المرتبات هي التي لا يجوز فعل الثاني الا عند تعذر الاول حصارا شرعا وذوات البدل هي التي يتخير المكلف بينها ككتاب السترة وابطاح التيمم مع الوضوء معناه صورة التيمم ام التيمم الشرعي المبيح للصلاة فلا تتصور حقيقته مع الوضوء لانه حينئذ غير مشروع طهارة وان ابيحت صورته وكفارة الظهار مرتبة وكفارة حنت اليمين مخير فيها على البدل والكل يستحب الجمع بين خصالها من العتق والكسوة والاطعام والصيام لانها مصالح وقرابات تكثر وتجمع وان كان بعضها اذا انفرد لا يجزي في المرتبات (فرع اختار القاضي عبد الوهاب ان الامر المعاق على الاسم يقتضي الاقتصار على اوله والزائد على ذلك اما مندوب او ساقط) هذه المسألة مشهورة بالاخذ باوائل الاسماء او باواخرها قولان للعلماء كثير من الفقهاء غلط في تصويرها - ٤٥٨ - حتى خرج عليهما ليس من فروعها

ظاننا انه من فروعها فقال ابو الطاهر وغيره في قول الفقهاء التيمم الى الكوعين او الى المرفقين او الى الابطين ثلاثة اقوال ان ذلك يتخرج على هذه القاعدة هل يؤخذ باوائل الاسماء فيقتصر على الكوع او باواخرها فيصل الى الابط ويجعلون كل ما هو من هذا الباب مخرجا على هذه القاعدة وهذا باطل اجماعا ومنشا الغلط اجراء احكام الجزئيات على الاجزاء والتسوية بينهما ولا خلاف ان الحكم في الكل لا يقتصر به على جزئه فلا تجزي ركة عن ركعتين في الصبح ولا يوم عن شهر رمضان في الصوم ونظائره كثيرة انما معنى هذه القاعدة اذا عاق الحكم على معنى كلي له محال كثيرة وجزئيات متباينة في العلو والدناءة والكثرة والقلة هل يقتصر بذلك الحكم على ادنى المراتب لتحقيق المسمى بجمالته فيه او يسلك طريق الاحتياط فيقصد في ذلك المعنى الكلي اعلى المراتب هذا موضع الخلاف ومثاله اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركعت فاطمئن راکما فامر بالطمأنينة فهل

المحكوم به لاشياء متعددة في ازمة متوالية مثل قولك جاء زيد ثم عمر ثم بكر وليس المراد به الترتيب بالمعنى وهو جعل كل شيء في مرتبته كجعل الفعل قبل الفاعل مثلا ولا بالمعنى المنطقي وهو جعل الاشياء بحيث يطلق عليها الاسم الواحد ويكون لبعضها نسبة من البعض الاخر بالتقديم والتاخير وذلك كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فان هذا المركب يطلق عليه انه دليل وقياس ولبعضه نسبة من بعض بالتقدم والتاخر لتقدم الصغرى عن الكبرى وتاخر الكبرى عنها (قوله والسترة باحد الثوبين الخ) فستر العورة بثوبين فان كلا منهما يجب السترة به بدلا عن الاخر اي ان لم يستر بالآخر ويباح الجمع بينهما بان يجعل احدهما فوق الاخر

الكلام على الفصل السابع في وسيلة الواجب

(قوله وعندنا وعند جمهور العلماء ما لا يتم الواجب المطلق الا به وهو مقدور للمكلف الخ) تبلى ذكر الخلاف في المسألة تقدم تحرير المتنازع فيه بينهم فاقول المقدور الذي لا يوجد الواجب المطلق الا به بعد الاتفاق على وجوبه في نفسه فهل هو واجب بوجوب الواجب المتوقف عليه او وجوبه يمتلئ من دليل آخر غير دليل الواجب المذكور فيه خلاف والمراد بالمطلق ما كان غير مفيا بما يتوقف عليه وجوده وان كان مقيدا بما يتوقف عليه وجوبه كقوله تعالى اقم

يكتفي بادنى رتبة تصدق فيها الطمانينة او يقصد اعلاها وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام خللوا الشعر وانقوا البشرة يقتضي التذليل هل يقتصر على ادنى رتب التذليل او اعلاها فهذه صورة هذه القاعدة في الجزئيات في المحل لافي الاجزاء ثم الفرق ان الجزء لا يستلزم الكل والجزئي يستلزم الكلي فلذلك اجزاء الثاني دون الاول فادنى رتب الموالاته موالاته وليست الركعة ركعتين ولا اليوم شهرا اذ عبارة القاضي صحيحة في قوله يقتضي الاقتصار على اوله اي اول رتبة فمن فهم اول اجزائه فقد غلط وقوله والزائد على ذلك اما مندوب او ساقط فالتدوب كزيادة الطمانينة والساقط كزيادة التذليل فان الشرع لم يندب لزيادة التذليل كما ندب لزيادة الطمانينة ووجب الاقتصار على اول الرتب جمعا بين الدال على الوجوب وان الاصل براءة الذمة كما انه لو وجب عتق رقبة واقتصرنا على ما يسعى رقبة اجزاوان كانت ادنى الرفاب ولا يجب علينا ان نعتق رقبة بالف دينار فهذه صورة القاعدة ومدركها من حيث النظر (الفصل السابع في وسياته وعندنا وعند جمهور العلماء ما لا يتم الواجب المطلق الا به وهو مقدور للمكلف فهو راجب لتوقف الواجب عليه فالقيد الاول احتراز

من اسباب الوجوب وشروطه وانتفاء مواعده فانها لا تجب اجماعا مع التوقف عليهما وانما الخلاف فيما تتوقف عليه الصحة بعد الصحة بعد الوجوب والتقييد الثاني احتراز من توقف فعل العبد بعد وجوبه على تعلق علم الله تعالى وارادته وقدرته بايجاده ولا يجب على المكلف تحصيل ذلك اجماعا. وقالت الواقفية. ان كانت الوسيلة سببا للمأمور به وجبت والا فلا. الوسيلة اما ان يتوقف عليها المقصد في ذاته او لا يتوقف. والاول اما شرعي كالصلاة على الطهارة او عرفي كصب السلم لصعود السطح او عقلي كترك الاستدبار لفعل الاستقبال والثاني نجعله وسيلة اما بسبب الاشتباه نحو ايجاب خمس صلوات لتحصيل صلاة منسية او كاختلاط النجس بالظاهر والمذكاة بالميتة والتكويح بالاخت والتيقن الاستيفاء كفسل جزء من الراس مع الوجه او امسك جزء من آخر الليل مع نهار الصوم) اجمع المسلمون على ان ما يتوقف الوجوب عليه من سبب او شرط او انتفاء مانع لا يجب تحصيله اجماعا فالسبب كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة ولا يجب تحصيله اجماعا والاقامة يتوقف عليها وجوب الصوم ولا تجب الاقامة لاجله اجماعا وكالدين يمنع وجوب الزكاة ولا يجب دفعه حتى تجب الزكاة اجماعا فكل ما يتوقف عليه الوجوب لا يجب تحصيله اجماعا وانما النزاع فيما يتوقف عليه ايقاع الواجب بعد تحقق الوجوب فقبيل يجب لتوقف الواجب عليه وقيل لا يجب لان الامر ما اقتضى الا تحصيل المقصد اما الوسيلة فلاولانه اذا ترك المقصد كصلاة الجمعة او الحج فانه

الصلاة لدلوك الشمس فان وجوب الصلاة مقيد بما يتوقف عليه ذلك الوجوب وهو الدلوك وليس مقيدا بما يتوقف عليه وجود الواجب وهو الوضوء والاستقبال ونحوهما فانخلاف في الذي يتوقف عليه الوجود بعد تحقق الوجوب بشروطه لا في اسباب الوجوب وشروطه فانها لا تجب اجماعا مع التوقف عليهما الا ترى وجوب الزكاة فانه متوقف على وجود النصاب وهو سبب ولا يجب على المكلف تحصيله والاستطاعة المتوقف عليها وجوب الحج وهي شرط ولا يجب على المكلف تحصيلها لعدم دخول ذلك تحت قدرة المكلف وغير المقدور عن الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله وذلك مثل الشروط المعجوز عنها مثل تعلق صفات الله تعالى بفعل العبد فان العبد من المحال ان يصلي حتى يقدر له ان يصلي ويعلم انه يصلي ويخلق له حركات الصلاة وسكناتها فتعلقها ته الصفات شرط في ايقاع الواجب ولا يمكن ايجابها على العبد وذلك لعجزه عن التصرف في صفات الباري تعالى قال حجة الاسلام مسئلة اختلفوا فيما ان ما لا يتم الواجب الابيه هل يوصف بالوجوب والتحقيق في هذا ان هذا ينقسم الى ما ليس الى المكلف كالقدرة على الفعل وكاليد في الكتابة والرجل في المشي فهذا القسم اعني ما ليس مقدورا للمكلف لا يوصف بالوجوب بل عدمه يمنع الايجاب الا على مذهب من يجوز تكليف المحال وكذلك حضور الامام الجمعة وحضور تمام العدد فانه ليس اليه فلا يوصف بالوجوب بل يسقط بتعذر الواجب قال قال الكمطل واعلم ان محل الخلاف في المسئلة هو ان الامر بالشيء مطلقا هل هو امر بالمقدور الذي لا يتم الابيه كما ترجم بذلك المسئلة في المحصول لموليس امرا به ثم على الاول فهل وجوب المقدمة متلقى من نفس صيغة الامر بالاصل او من دلالة الصيغة فولان الثاني منهما قول الجمهور ونصره ابن برهان وينحل ذلك الى ان الدلالة عليه بالتضمن او بالالتزام وقد صرح بالاول امام الحرمين في البرهان والتلخيص والغزالي في المستصفى واحترز المص بقوله وهو مقدور للمكلف عن ذلك القسم الذي هو ليس بمقدور والى تحرير المتنازع فيه في المسئلة بما سبق اشار الجلال السبكي في جمع الجوامع بقوله مسئلة المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق الابيه واجب وفاقا للاكثر الخ اذاوقفت على مورد الخلاف

فذكروا في المسألة اقوالا اربعة (الاول) انه واجب سواء كان سببا او شرطا كان ذلك الشرط عقليا كترك ضد الواجب الذي لا يتم الواجب الا به او عاדיا كجزء الراس لتحقق غسل الوجه فانه لا يمكن عادة غسل الوجه بدون جزء الراس ويؤخذ من كلام حجة الاسلام انه لو قدر على غسل الوجه بدون جزء من الراس لم يجب ومنه امساك جزء من الليل للصائم وفيه خلاف في المذهب وكذلك اذا كان الاتيان به طريقا للعلم بالاتيان بالواجب كالاتيان بخمس صلوات اذا ذكر واحدة منها لا يعلم عينها ونسب ابن السبكي هذا القول للاكثر وهو مذهبنا ومذهب جمهور العلماء كما قال المصنف واستدل لهذا القول بما ملخصه لو لم يجب لجاز تركه ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب المتوقف عليه واللازم باطل بيان الملازمة الاولى فلان كون الفعل غير واجب ملزوم لجواز تركه فيلزم من ثبوته ثبوته واما الثاني فلان الفرض ان الاتيان بالمتوقف لا يمكن بدونه واما بطلان اللازم فلان جواز ترك الواجب يقتضي كونه غير واجب وقد فرض واجب هذا خلف (الثاني) انه غير واجب لان الامر انما اقتضى تحصيل المقصد فقط ولانه اذا ترك المقصد كصلاة الجمعة مثلا فانه انما يعاقب عليها ولم يتم دليل على انه يعاقب على الشيء مع العقاب على الصلاة (الثالث) التفصيل بين السبب فيجب بوجود مسببه كالنار للاحراق فان الامر بحرق شخص يتوقف على ايقاد النار التي هي سبب في احراقه فالامر بالاحراق متضمن للامر بايقاد النار وبين الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجود مشروطه الذي هو الصلاة ونسب المصنف هذا القول للواقفية والسرفي ذلك ان امتداد المسبب الى سببه اشد من امتداد الشرط الى شرطه لتاثير السبب في مسببه وجودا وعدمه بخلاف الشرط فلا يلزم من وجوده وجود المشروط بل من عدمه عدمه فالسبب اشد ارتباطا بمسببه فلذا وجب بوجوده بخلاف الشرط الرابع وبه قال امام الحرمين يجب الشرط الشرعي كالطهارة بوجود مشروطه دون العقلي كترك ضد الواجب والعادي كغسل جزء من الراس لغسل الوجه فلا يجب بوجود مشروطه فالامر بالصلاة متضمن للامر بشرطها الشرعي دون شرطها العقلي والعادي ووجه ذلك انه لا يقصد بالطلب الا ما يمكن حصول صورة

يعاقب عليه اما المشي الى الجمعة او الحج فلم يدل دليل على انه يعاقب عليه مع عقابه على المقصد واذا لم يستحق عقابا عليه لم يكن واجبا لان استحقاق العقاب من خصائص الوجوب فمعنى قولنا مطلقا اي اطاق الوجوب فيه فيصير معنى الكلام الواجب المطلق ايجابه ففرق بين قول السيد اعنه اصعد السطح وبين قوله اذا نصب السلم اصعد السطح فالاول مطلق في ايجابه فهو موضع الخلاف والثاني مقيد في ايجابه فلا يجب تحصيل الشرط فيه اجماعا واما قولنا اذا كان مقدورا فاحتراز عن المعجوز عنه فانه لا يجب بناء على نفي التكليف بما لا يطاق وان كنا نجوزه ومن الشروط المعجوز عنها تعاق صفات

الشيء بدونه كالوضوء فان ضرورة الصلاة تحصل بدونه بخلاف غسل جزء من
الراس فان غسل الوجه لا يحصل بدونه وكذا ترك ضد الواجب كالتعود مثلا
لا يحصل الواجب مثلا بدونه فلا يصح توجه الطلب ح اليه لانه حاصل بحصول
الفعل وسكت امام الحرمين عن السب فحمل الشيخ ابن الحاجب في مختصره
الكبير كلام الامام على ان السب لا يجب بوجوب مسيبه الواجب وذلك لانه
لا يقصده الشارع بالطلب فهو كالشروط العقلية والعادية وبعد ان حمل كلام
الامام على ذلك اختاره وقول تاج الدين السبكي في دفع ذلك السب اولى
بالوجوب من الشرط الشرعي لانه يوءثر بطرفه بخلاف الشرط فانه يوءثر بطرف
واحد قال الجلال المحلي ممنوع وايد المنع بان السب ينقسم كالشرط الى
شرعي كصيغة الاعتاق له وعقلي كالنظر للعلم عند الامام الرازي اي حصوله
عند النظر الصحيح وعادي كحز الرقبة للقتل فالسب العقلي والعادي كالشرط
العقلي والعادي بل اولى فلا يطلق القول بان السب اولى كما فعل الشيخ تاج
الدين ثم استدرك على المنع موبدا دفع الشيخ تاج الدين بقوله نعم قال بعضهم
ويعني به المولى سعد الدين القصد بطلب السببات الاسباب لانها التي في ومع
المكلف والمقصود من هذا الكلام ان الاسباب هي المقصودة بالمباشرة لانها
انتي يمكن مباشرتها وهذا لا ينافي ان المقصود بالذات حصول مسيبتها واما
بيان ما يتفرع على الاقوال الاربعة ففرعوا على القول الاول من الاقوال الاربعة
وهو المختار لا يمتنا وهو وجوب ما يتوقف عليه الواجب او يتوقف عليه العلم
بالواجب وهذا على قسمين وذلك لان المتوقف عليه العلم بالواجب تارة يكون
فعلا وتارة يكون تركا كما سيأتي بذلك التعميم السابق تفاريع مثال ما يتوقف
عليه الواجب مثال الوضوء السابق ومن ذلك ايضا الفرع الذي خرج عنى هاته
القاعدة محرر مذهب مالك العلامة ابو الفدا الشيخ سيدي اسماعيل التميمي حيث
قال في بعض تحاريره وقعت في المداكرة هل تطلق المرأة على زوجها اذا لم
يكفها عن الفساد او اباحها للرجال كما يقع كثيرا في هاته الازمنة قال وكان
مجوابي فيها انه اذا اكرهها على ذلك فهو ضررها لها التطلق به واما اذا اباحها
باذنها فلا شك ن قاعدة ما يتوصل للواجب الا به فهو واجب تناولها وتدل على

الله تعالى يفعل العبد فان العبد من
الحال ان يصلي حتى يقدر الله تعالى
له ان يصلي ويعلم انه يصلي ويخاف
له حركات الصلاة وسكناتها فتعاق
هذه الصفات شرط في ايقاع
الواجب ولا يمكن ايجابها على
العبد لجزئه عن التصرف في صفات
الله تعالى واما وجه الفرق بين
الاسباب فتجب غيرها من الشروط
وانتفاء الواجب فلا تجب عند الواقعية
فلان السب يلزم من وجوده الوجود
بخلاف الشرط وعدم المانع لا يلزم
منهما وجود الواجب كما تقدم
بيانه فيما تتوقف عليه الاحكام
قاذا اوجبوا تحصيل السب فقد
اوجبوا وجود ما يلزم منه وجود
الواجب بخلاف ذينك . وفولي في
التوقف عايه شرعا كالصلاة مع
الطهارة لريد كما قال امام الحرمين
انه تقرر ان الطهارة شرط ثم ورد
الامر بعد ذلك بصلاة ركعتين فلانه
تجب الطهارة اما من غير هذا
الوجه لا تخلو قال الله تعالى صلوا

وجوب التفريق وهو الذي تدل عليه المسألة التي نص عليها المازوني والد
صاحب النوازل في المذهب الرائق حيث قال وقعت عندنا مسألة في حياة والدي
رحمه الله هي امرأة ثيب اشتهرت بالفساد ولم يقدر على ضبطها ووقع الكلام في
تزويجها ممن يصونها ويكفها عن الفساد جبراً فارانا بعض اصحابنا سوء الا في
المسألة اجاب عنها الشيخ سيدي عبد الرحمان الوغليسي بجواز جبرها ان لم يقدر
على حسم مادة فسادها الا بتزويجها ونقله ابن فرحون في تبصرته في باب
القضاء باجتهاد الحاكم ونقل ابو علي عن عياض الحذاق على جبر من خيف
فسادها ولو ثيباً اه وتدل عليه ايضاً مسألة من باع زوجته وقلنا ان البيع ليس
طلاقاً على ما في المبسوط انها تطلق عليه ولا يمكن من رجعتها ولا من تزويج
غيرها حتى تظهر توبته ومثال الفعل الذي هو وسيلة الى العلم بالواجب الايتان
بخمس صلوات اذا ذكر واجدة منها لا يعلم عينها وذكر الشيخ ابن عبد السلام
خلافاً في هاته المسألة هل كل واحدة من الخمس واجبة كما لو تحقق تركها
او الواجبة واحدة بغير عينها والبواقي لتحصيل تلك الصلاة قال والمختار في
اصول الفقه هو المذهب الاول بدليل ان خواص الواجب من ثواب ومغقاب واجزاء
تدور مع كل واحدة منها والمختار في الفقه هو الثاني بدليل ان العدد المطلوب
في هاته المسألة ونظائرها يدور مع ذلك اعني ان ما يجب من العدد بمقدار ما
يتضمن المتروك ويسقط الزائد على ما يذكرونه في قضاء الفوائت وعلى المذهب
الاول يتحقق وجوب التيمم لكل صلاة يعني اذا نسي واحدة من الخمس وكان
من اهل التيمم وعلى المذهب الثاني يشبه اجتماع فرض ونفل ويكون كمن
تيمم فنفل قبلها بل هنا اخف ومن هذا المعنى الحكم فيما اذا اختلط ثوب
ظاهر بنياب نجسه فانه يصلي بعدد النجس وزيادة طاهر فان استعمالها على
الوجه المذكور وسيلة الى العلم بالايتان بالواجب وهو تحقق الطهارة التي هي
شرط وقيل يتحرى بناء على ان هاته الطريقة التي توصل الى العلم فيها معارض
وهو القدوم على الصلاة مع الشك ومثال الكف الذي هو وسيلة الى العلم
بالايتان بالواجب اذا تعذر عليه ترك المحرم الا بترك غيره كاختلاط المنكوحة
بالاجنبية والميتة بالمذكاة ومنه اذا طلق معينه ثم نسيهما فانهن يطلقن كلهن واذا

اراد ان يتزوج من نساء بموضع وله معهن ذات محرم مجهولة العين فيه تفضيل
 في الفقه راجع الى ما هو مظنة لعدم وقوعه عليها فلا يحرم عليه نبي القرية انكسيرة
 وما كان كالمرايتين ونحوهما حرم وتبقى الوسائط محل نظر المجتهدين والى
 بعض ما يتفرع على هذا القول مما سبق ذكره اشار ابن السبكي في جمع الجوامع
 بقوله فلو تعذر ترك المحرم الا بترك غيره وجب او اختلطت منكوحة باجنبية
 حرمها او طلق معينه ثم نسيها اه

الكلام على الفصل الثامن في خطاب الكفار بالفروع

(قوله اجتمعت الامة على انهم مخاطبون بالتح) الخلاف في هاته المسألة
 التي نصب المص الخلاف فيها في هذا الفصل ونظائرهما مبني على اصل وهو
 الخلاف في ان حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف بالمشروط
 او ليس شرط فيه وهو التحقيق فعلى الاول لا يصح التكليف بالمشروط حال
 عدم الشرط وعلى الثاني يصح واستدل من قال بالاول بقياس استثنائي نظمه
 هكذا لو وضع التكليف بالمشروط حال عدم الشرط لم يكن امثاله والتالي وهو
 عدم امكان الامتثال باطل لان التكليف يعتمد امكان امثاله بالاتيان بالمكلف
 فبطل المقدم وحاصل الجواب منع اللزوم المذكور بامكان الامتثال بان يوءتي
 بالمشروط بعد شرطه والامتثال كما يكون بفعل المكلف به في الحال يكون
 بفعله مع التراخي ومبني الملازمة في كلام المستدل على ان الامتثال انما يتحقق
 بفعل المكلف به في الحال وليس كذلك فالحاصل انه مكلف حال عدم الشرط
 بايفاع الفعل بعد ايجاد الشرط فحال عدم الشرط ظرف للتكليف وحال وجود الشرط
 ظرف للمكلف به وهذا هو الذي سيصرح به المصنف في الجواب على القول بعدم
 الخطاب وهذا الجواب مبني على التنزل وتسليم ان صحة التكليف تتوقف على امكان
 المكلف به بناء على امتناع التكليف بالمحال والا فلنا ان لا نسلم بطلان اللازم المتقدم
 وان صحة التكليف تتوقف على امكان المكلف به لما تقرر من جواز التكليف
 بالمحال مطلقا وتقدم الكلام عليه في محله الا ان يقال لعل هذا القائل ممن لا
 يرى جواز التكليف بالمحال ومما يدل على صحة التكليف بالمشروط حال عدم
 الشرط ما تقدم في الفصل قبل هذا من وجوب الشرط بوجوب المشروط كما

اعتاد علينا بغير وجه حتى يخل
 دليل على اشتراط الطهارة وايجاب
 خمس صلوات لاجل صلاة نسيها
 مجهولة للعين فيها فما دالتوقف
 الصلاة في ذاتها على اربعة تضلف
 اليها بل لعل الاشتباه بخلاف السام
 في صود السطح هو متوقف عليه
 في ذاته عادة وكذلك يقه النظائر
 انما حصل التوقف فيها لاجر غير
 الذات من امور خارجية لا للفصل
 الثامن في خطاب الكفار اجتمعت
 الامة على انهم مخاطبون بالاطيان
 واختلفوا في خطابهم بالفروع قال
 الباجي وظاهر مذهب مالك خطابهم
 بها خلافا لجمهور الحنفية وابي
 حامد الاقراني لقوله تعالى حكاية
 عنهم قالوا لم نك من المصلين ولان
 العمومات تتناولهم فويل مخاطبون
 بالنواهي دون الاوامر وفائدة
 الخلاف ترجع الى مضاعفة العذاب
 في الآخرة وعينه الامام ابو اليغير
 ذلك وبسطه في غير هذا الكتاب
 في خطاب الكفار بالفروع ثلاثة
 اقوال ثالثها الفرق بين النواهي
 والاورام كما تقسم حسب الخلاف
 يحتمل ان يكون عند من منع ان
 التقرب بالفعل بقرع اعتقاد صدق
 التعبير بالتكليف به ومن لم يصدق
 تصور عليه ان يتقرب فلا يكلف
 بالتقرب وعلى هذا المذرك تكون
 هذه المسألة من فروع مسألة منع
 التكليف بمالا يطاق ويحتمل ان
 يكون المذرك انما هو ان الله تعالى

هو مذهب الاكثر ووجهه انه اذا كان وجوب الشرط بوجوب مشروطه كان مقارنا له في الزمان وان تاخر عنه في التعقل كما هو شان المعلول مع علته يقارنها زما ناويتاخر عنها تعقلا ومعلوم ان وجود الشرط متاخر عن وجوبه المقارن لوجوب المشروط فيلزم تاخر وجود الشرط وحصوله عن وجوب المشروط وهو معنى وجوب المشروط حال عدم الشرط وقال المحقق الفهري الخلاف في المسألة ينسب على ان الامكان المشروط في التكليف هل يشترط فيه التمكن الناجز ام لا فمن اشترط منع ذلك ومن اعتقد ان يشترط التمكن في الجملة جورا لتكليف به فانه يمكن الاتيان بالمشروط والتوصل اليه بالاثيان بالشرط فالاجماع على امر المحدث بالصلاة ولا يشترط تقدم الطهارة ولو اشترط التمكن الناجز لما صح التكليف بعبادة ذات اجزاء جملة كالصلاة مثلا وحيث وقفت على اصل الخلاف في هاته المسألة اتضح لك ان الاشكال فيها وما ابداه المص من الاحتمال في سبب الخلاف في المسألة من تعذر التقرب لا تعويل عليه لبقاء الاشكال الذي ذكره في الشرح عليه اذا وقفت على ما انبنى عليه الخلاف فاعلم انه بعد وقوع الاجماع على خطاب الكفار بالايمان اختلفوا في خطابهم بفروع الشريعة وعدمه على اقوال اربعة والى هذا اشار المص في المتن بقوله اجمعت الامة الخ واثار له ابن عاصم في مبيعه بقوله

ولا اختلاف في اولي الكفران ان هم مخاطبون بالايمان
وانما الخلاف ذووقوع هل هم مخاطبون بالفروع
والاتفاق انها لا تقبل الا اذا الايمان منهم يحصل

القول الاول اهتم مخاطبون بفروع الشريعة وصححه غير واحد وعزاه الشيخ ابن الحاجب الى المحققين وذكره العراقي عن مالك والشافعي والجمهور وهو ظاهر المذهب عند الباجي وابن العربي وابن رشد وحجة هذا القول قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الاها آخرا ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما ووجه الدليل منه ان قوله ولا يقتلون النفس عطف على صلة الدين مشارك له في الحكم وهو لقي الاثام ومضاعفة العذاب فيكون ذلك اشارة الى الصلة وهو الاشتراك وما عطف عليه فيستفاد منه ان

لا يقبل الفروع منهم لاجل كفرهم فلا يكلفهم بها لان الله تعالى لا يقبلها والاحتمال الاول هو الظاهر من احتجاجات العلماء في هذه المسئلة ومن اقوالهم ومنه يظهر سر الفرق بين النواهي والوامر فان النواهي يخرج المكلف عن عهدها بمجرد تركها وان لم يشر بها فضلا عن القصد اليها فاذا لم يعتقد التكليف وترك خرج عن عهدة العقوبة واما الامر فلا يخرج عن عهده حتى يعتقد وجوبه وهذا ايضا سر الزام القائل بعدم التكليف ان الدهري مكلف بالايمان بالرسول عليه الصلاة والسلام وذلك معتبر عليه حتى يعتقد وجود الصانع وان المحدث مكلف بالصلاة حالة الحدث مع تعذرهما في تلك الحالة فالزام هذين المعتدلين لمن نفى التكليف يقتضي ان مدرك عدم انما هو التعذر واذا كان هذا هو المدرك فهو مشكل لان الكفار اربعة اقسام منهم من كفر بظاهره وباطنه كجمهور الحريين ومنهم من آمن بظاهره وباطنه وكفر بعدم الاذعان للفروع كما يحكى عن ابي طالب انه كان يقول اني لاعلم ان ما تقوله يا ابن ابي لحي لولا اني اخاف ان يعيرني نساء قريش على الغازل لا تبعثك وفي شعره يقول لقد علموا ان ابننا لا مكذب

لدينا ولا يعزي لقول الا باطل فهذا تبريح باللسان واعتقاد بالجنان غير انه لم يدعن وكذلك من يقول من الكفار اني لاعلم ان دين الاسلام حق ولكنني اخاف من الاسلام فوات منصب او ميراث فهو معترف بلسانه وجنانه وكافر بباطنه دون ظاهره وهو المتأفق وكافر بظاهره دون باطنه وهو

الكافر مخاطب بالنهي عن قتل النفس والزنا لترتب العذاب المذكور عليها مع الشرك وقد قرر المص الاية بما أيضاحه ما سبق واستدل ايضا بقوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سبلكم في سقر قالوا لم نك من المصلين وغونه تعالى ويل للمشركين الذين لا يؤءتون الزكاة قال الجلال المحلي وتفسير الصلاة بالايان لانها شعاره اي علامته والزكاة بكلمة التوحيد لانها تزكي قائلها وتطهره وتفسير ذلك في الاية الاولى بالشرك فقط لكونه موضوعا للاشارة الى المفرد خلاف الظاهر ووجه ذلك في الصلاة ان عطف الزكاة المرادة من الاطعام في قوله ولم نك نطمع المسكين عليها يفيد ان المراد بالصلاة حقيقتها الشرعية ووجه ذلك ان حمل الاطعام في الاية السابقة على الزكاة يفيد تفسير الزكاة في هاتاه الاية بحقيقتها الشرعية لان الايات يفسر بعضها بعضا والوجه في ذلك ان التفسير بالشرك خاصه يصير معه ذكر الزنا والقتل ضائعا بالنسبة للوعيد (القول الثاني) انهم غير مخاطبين قال الاياري وهو ظاهر مذهب مالك وفي مذهبه قوله شاذة انهم مخاطبون ومن شيوخ المذهب من يحكي القولين من غير ترجيح ونقله المص عن جمهور الحنفية وابي حامد الاسفرائيني وتابعه في ذلك الجلال السبكي في جمع الجوامع حيث قال خلافا لابي حامد الاسفرائيني واكثر الحنفية مطلقا اي مامورات كانت او منيات قال الجلال اثره من الحنفية من واقفنا وتحرير ما للحنفية في المسالة من كتبهم المعتمدة حسبما نقله الكمال هو اهتم لاخلاف عندهم ولا بيننا وبينهم في ان الكفار مخاطبون بالعقوبات والمعاملات كما انهم مخاطبون بالايان واما العبادات فذكر شمس الايمة السرخسي وغيره من اهتم انه لا خلاف في انهم مخاطبون بها في حق الموءاخذة في الاخره ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقادهم لزوم الاداء والكفار ينكرون ذلك واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فعند العراقيين منهم كما اكثر الشافعية ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وعند عامة مشائخ ما وراء النهر منهم اهتم غير مخاطبين باداء ما يحتمل السقوط في العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس الايمة وفخر الاسلام وهو المختار عند متأخريهم ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد

المعاد كاجبار اليهود الذين قال الله تعالى فيهم وفي نظائرهم جحدوا بها واستقتتها انفسهم اذا تقررت هذه الاقسام الاربعة فمن آمن بظاهره وباطنه منهم او بظاهره فقط معتقد صدق التكليف فالتعذر في حقه ساقط وكذلك من كان كفره بالفعل كملقي المصحف في القاذورات او بانبي كنيسة مريدا للكفر فيها او كان كفره بجحد آية من كتاب الله تعالى فقط او بجحد سليمان النبي عليه الصلاة والسلام فقط فان موءلاء كلهم يعتقدون صحة الفروع فلا يتعذر منهم التقرب بالفروع فلا يتجه التعليل يتعذر التقرب ثم اذا فرغنا ايضا على الفریق الذي كفره بظاهره وباطنه فلا يتسه المقصود ايضا لان من الفروع ما اجتمعت

الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات
زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد فعند العراقيين كما كثر
الشافعية، نعم وعند عامة مشائخ ما وراء النهر لا وقال شمس الائمة ان جواب
ها ته المسألة ليس محفوظا عن ابي حنيفة واصحابه نصا بل اخذ مشائخ ما وراء
النهر ما ذهبوا اليه من قول محمد بن الحسن فيمن نذر صوم شهر ثم اسلم انه لا
يجب عليه فانه دل على ان الكفر يقطع وجوب اداء العبادة فلان يمنعه ابتداء
اولى اه وذكر المصنف حجة هذا القول والجواب عنها ولوضوحه في نفسه تركنا
بسطه في هذا المقام (القول الثالث) انهم غير مكلفين بالاوامر بخلاف النواهي
لان المقصود في النواهي اترك وهو حاصل بدون نية التقرب وضعفه الابياري
والفهرري قال ويازمهم صحة التكليف بالماثورات التي لا تقتصر الى نية قال ابن
رشد في المقدمات ان قروانا ان الايمان شرط في جميع العبادات ليس على
اطلاقه لان ما يصح فعله بغير نية من العبادات يصح مع عدم الايمان اذا قلنا ان
الكافر متعبد بشرائع الاسلام وكذا انظر عند من جعله اول الواجبات ليس من
شرطه الايمان ولا النية اه والواجبات التي تصح بدون نية كنفقات الزوجات
ورد المغضوب والودائع وغير ذلك مما تقدم ذكره للمصنف فان لم ينو قصد
الامثال فيها وقعت واجبه مجزية مبررة للذمة غير انه لا نواب الامع قصدا لامثال
(القول الرابع) عكس هذا القول الذي قبله وهو تكليفهم بالاوامر دون
النواهي نقله الزركشي في تشنيف المسامع عن الشيخ صدر الدين ابن الوكيل
في كتاب النظائر عن بعض الشافعية وتابعه الخلاف (١) في انواعه وقال بعد نقله
وهذا لا يعرف بل قال الشيخ ابو حامد الاسفرائيني في كتاب الاصول ان الخلاف
في تكليفهم بالاوامر واما المعاصي فمنهين عنها بلا خلاف بين المسلمين وكيف
يثبت لنا قول بانهم مكلفون بالاوامر دون النواهي (القول الخامس) تكليف
المرتد لا الكافر الاصلي قال العراقي وفي المحصول في اثناء الاستدلال ما يقتضي
ان الخلاف في غير المرتد هذا وقد قيد تقي الدين السبكي اطلاق الاصوليين

(١) كذا بالاصل اندي بخط المؤلف ولم اقف على ذكر لهاته القواعد في كشف

الشرائع عليه نحو الكليات الخمس حفظ الدماء والاعراض . والانساب والعقول والاموال وانواع الاحسان كاطعام الجوعان ركسوة العريان وغير ذلك مما لم تختلف فيه الشرائع فيصح منه التقرب به عادة بناء على اعتقاده . ياد من دينه وان كفر بديننا فهذا وجه اشدال في هذه المسألة .
واما حجة الخطاب من حيث الجملة فقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وهو عام فيتناول الكافر الامر بالحج واذا تساوله الامر تساوله النهي لان كل من قال بالامر قال بالنهي بخلاف العكس وقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤمنون الزكاة وكقوله تعالى واندين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق انام فقوله تعالى ومن يفعل ذلك يتناول جميع ما تقدم فيكون القتل والزنا يعاقب عليهما كما يعاقب على دعوى الاله مع الله تعالى ولولا ان الكافر مخاطب بفروع الشرائع والامر بتنظيم هذا الكلام وحجة عدم الخطاب — ٤٦٧ — انه لو امر بالفروع لامر بها امساحك الكفر وهو خلاف الاجماع فان الامم مجمعه على انه لا يقال صل وانت كافر واما بعد انكفر وهو ايضا خلاف الاجماع لقوله عليه الصلاة والسلام الاسلام يجب ما قبله وجواب هذه التكنة ان زمن الكفر ظرف لتكليف لا لوقوع المكلف به كما تقول المحدث مامور بالصلاة اجماعا ومعناه ان زمن الحدث ظرف للخطاب بالصلاة والتكليف بها لا لايقاع الصلاة فلا تقول له صل وانت محدث بل يجب عليك ان تزيل الحدث ونصلي وانت الان مكلف بذلك كذلك تقول للكافر انت الان مكلف بازالة الكفر ثم ايقاع الفروع لا انك مكلف بايقاع الفروع في زمن الكفر فزمن الكفر ظرف للتكليف لا لوقوع المكلف به فقوله اما ان يكلف حالة الكفر او بعده قلنا حالة الكفر قوله لا يصح منه قلنا لم ندع ان ذلك الزمان ظرف لايقاع المكلف به حتى نلزم صحته او تقول بعده على سبيل التسليم والحديث حجة على الخصم لان الجب القطع وانما يقطع ما هو متصل فهذا يدل على انه لولا القاطع اتصل التكليف بقي التكليف مستمرا .
واما قولني فائدة الخلاف ترجع الى مضاعفة العذاب في الآخرة وعينه الامام او الى غير ذلك فمعناه ان الامام فخر الدين اجاب عن هذه

الخلاف في المسألة فقال محل الخلاف انما هو في خطاب التكليف من الايجاب والتحريم وما يرجع من خطاب الوضع الى خطاب التكليف ككون الخطاب الوارد بكون الطلاق سببا لحرمة الزوجية فمتعلق الخطاب سبب لحكم تكليفي وهو الحرمة ومعنى رجوعه اليه كونه معتمدا معه ذاتا وان اختلفا بالاعتبار اذ الخطاب بكون الطلاق سببا لتحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم الاستمتاع واما خطاب الوضع الذي لا يكون متعلقه سببا لحكم تكليفي كالخطاب بكون الاتلاف سببا للضمان فان الضمان اي شغل الذمة ليس من خطاب التكليف اذ ليس هو ايجابا ولا تحريما ولا غيرهما وكالجنايات من حيث انها اسباب للضمان وكرتب اثار العفود الصحيحة من صحة التصرف في المبيع وما في معنى ذلك فليس من محل الخلاف بل هم مكلفون بذلك اتفاقا اه وقد رد ما قيد به الشيخ تقي الدين محل الخلاف في المسألة الزركشي في تشييف المسامع وحقق ان الخلاف في المسألة مطلق ونقل نصوص العلماء الجلة فارجع اليه ويشهد لهذا التقييد من هذا التحرير كلام الكمال ابن الهمام في التحرير حيث قال بعد ذكر الخلاف واما بالعقوبات والمعاملات باتفاق (قوله لان كل من قال بالامر قال بالنهي الخ) ينفه ما نقله الزركشي في تشييف المسامع عن الشيخ صدر الدين ابن الوكيل من نقله عن بعض الشافعية القول بتكليفهم بالاوامر دون النواهي لانه ضعفه (قوله ان زمن الكفر ظرف الخ) اي محل عدم الشرط ظرف للتكليف وحال وجود الشرط ظرف لايقاع المكلف به (قوله واذا ذكر منها ههنا نبذه الخ) اقتصر المص رحمه الله على ذكر فوائد ثلاث ولا باس بذكر

التكنة المنذمة بان فائدة التكليف انما هو مضاعفة العذاب في الآخرة لا الوجوب قبل ولا بعد واكتفى بهذا الجواب وهو لا يتم له بسبب ان العقاب في الدار الآخرة انما يتضاعف ويعذب الكافر عذابين احدهما وهو الاعظم لاجل الكفر والثاني للفرق اذا قلنا بتقدم التكليف في الدنيا اما عقابه في الآخرة من غير تقدم تكليف فغير معقول فاذا تعين تقدم التكليف فتعين ان نختار أحد القسمين وهو اما حالة الكفر او بعد ويذكر الجواب مفصلا محررا كما تقدم به ان جوابه رحمه الله غير تام واما از فائدة الخلاف ترجع الى غير مضاعفة العذاب فقد ذكرت وجوها كثيرة في شرح الحصول واذكر منها ههنا نبذا احدها تيسير الاسلام عليه فانه اذا كان مخاطبا وهو خبر النفس

يفعل الحبرات من الصدقات وانواع البر وغيرها كان ذلك سببا في تيسير اسلامه استنباطا من قوله عايه الصلاة والسلام ان المؤمن ليختم له بالكفر بسبب كثرة ذنوبه فيناسب ان يختم للكافر بسبب كثرة احسانه وحسناته وان اجمعنا على انه لا يثاب عليها في الاخرة الا انه ورد الحديث الصحيح انه يطعم بها في الدنيا ولم يرد دليل على انها لا تكون سببا لتيسير الاسلام بقى استباطه لا مانع منه وثانيها الترغيب في الاسلام فانه اذا كان كثير القتل والفتك والفساد وقيل ان الاسلام من شرفه ان يهدم جميع آثام هذه الافعال كان ذلك ارفع في نفسه من قولنا ان الاسلام لا ينهض الا بالكفر وحده وثالثها تخفيف العذاب في الدار الاخرة فان الدليل ما دل الا على تخفيف العذاب في العذاب واما مقداره في الكمية فالتفاوت واقع فيه فطعا ولذلك قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار واليهود اسفل من النصارى كما جاء في الحديث الصحيح من ترتيب طبقات النار اجازنا الله منها فاذا قلنا هو مخاطب وفعل ذلك كان سببا لتخفيف العذاب عنه مع الخلود فهذه فوائد تظهر من ثمرة الخلاف في كونهم مخاطبين (فائدة) قال القاضي عبد الوهاب في الملخص الخلاف في هذه المسألة في فصلين احدهما ان العموم هل هو صالح لتناول الكافر كتناوله للمسلم خلاف كما جرى في صلاحية العموم للعبد الفصل الثاني انهم هل يتناولهم التكليف بالفروع ام لا فزال منهم من فرق بين المرتد فيخاطب وبين غير المرتد فلا يخاطب فيحصل من نقله ونقل الامام فخر الدين في

فيه الفوائد التي ذكرها المص في شرح المحصول تقييما للفائدة فمنها انه يتجه اختلاف العلماء في استحباب زكاة الفطر اذا اسلم في ايام الفطر ومنها انه يتجه اقامة الحدود عليه لاسيما الرجم عند الشافعي فان العقوبات مع المعاصي والمخالفات في تلك الجنائيات مناسب اما ان نعاقبه وهو لم يعص بذلك الفعل الذي يعاقب عليه فبعيد من القواعد فالتائل بانهم مكلفون يسلم من مخالفة القواعد ومنها استحباب قضاء الصوم اذا اسلم في اثناء الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب في حقه وكذلك وجوب امساك بقية النهار الذي اسلم فيه بخلاف الصبي واخاتض يزول عندهما والفرق تقدم الخطاب في حق الكافر دون الحائض والصبي والمسافر ومنها انه لا يشترط اذا اسلم في آخر اوقات بقاء وقت الاغتسال والوعوء فلا تجب الصلاة باذكاء وقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف في ذلك المخرج على الخلاف في كونهم مخاطبين ام لا ومنها تفضيل معاملاتهم على معاملة المسلمين فانا اذا قلنا ليسوا مخاطبين بتحريم كانت معاملتهم فيما اخذوه على خلاف القواعد اخف من معاملات المسلمين لانه عاصى بذلك لان الله نهاه عن ذلك ولم يعص الكافر ولانه اذا اسلم اقرأ على ما بيده من الربا والغصب بخلاف المسلم اذا تاب ومنها ان العلماء اختلفوا في الكافر اذا طلق او اعتق وبقي عنده حتى اسلم هل يلزمه ذلك ام لا فاذا قلنا انهم ليسوا مخاطبين امكن تخريج عدم اللزوم على ذلك ومنها الاوقاف والهباء والصدقات اذا باعوها بعد صدور اسبابها اذا قلنا ليسوا مخاطبين لا تمنعهم من ذلك وهو مذهب مالك واقام العلامة ابن فاجي من المدونة عدم خطابهم بفروع الشريعة حيث قال في شرح قول المدونة وان حلف ذمي بالله ان لا يفعل كذا فحنث بعد اسلامه فلا كفارة عليه ما نصه يقوم من هنا ان الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة وعلى قول المغيرة القائل بخطابهم انه يحنث لقوله ان طلق الكافر لزمه اه المقصود منه (قوله كان سببا لتخفيف العذاب الخ) قال المحقق خلولو في التوضيح ظاهر الادلة خلافه ولم يشتر

السؤال اربعة اقوال ثالثها الفمق بين النواهي وغيرهما ورابعها الفرق بين المرتد وغيره ومربي في بعض الكتب لست اذكره الا ان الكفار وان كانوا مخاطبين بفروع اشريعة فالجهاد خاص بالمؤمنين لم يخاطب الله تعالى بوجوب الجهاد كافرين وهو متجه ان يكون وجوب الجهاد مستثني - ٤٦٩ - من الفروع لعدم حصول مصلحتهم الكافر او يقال ان الله تعالى

حيث ذكر الجهاد لم يذكر صيغة تندرج فيها الكفار بل يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين ويا ايها الذين آمنوا قاتلوا ويمنون ان يقال لنا عمومات تتناولهم كقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم والتقوى يتدرج فيها جميع الواجبات وكذلك قوله تعالى وما آتاكم

ذلك الا في حق ابي طالب اكراما لرسول الله صلى الله عليه وسلم وثبوت الخصوصية موجود فلا يصح قياس غير ابي طالب عليه اه (قوله ثالثها الفرق بين النواهي الخ) اي انهم غير مكلفين بالفروع بل بالاوامر دون النواهي

الرسول فغذوه ومن جملة ما اتى به الجهاد وهذه العمومات كثيرة فيمكن اندراج الكافر فيها واما حصول المصلحة منه فجوابه انا لم من اول فروع لعدم حصول مصلحته بان يسلم ثم يجاهد كما قلنا في الصلاة فاذا لم يسلم عوقب في الآخرة على الكفر وعلى ترك الجهاد مع جملة الفروع

تم طبع الجزء الاول من الحاشية المسماة بمنهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح ولبه الجزء الثاني مبدؤة الباب الخامس في النواهي وكانت البداية في طبعه في خلك عام ١٣٤٠ - ١٩٢١ ثم وقف طبعه نجوا من اربعة اعوام لاسباب دعت لذلك واستوقف بعد ذلك وكان تعامر الجزء الاول في خلال شهر ربيع الاول بمولده صلى الله عليه وسلم من عام

١٩٢٦ - ١٣٤٥

اه

باشرة تصحيح الكراراس الثلاث الاول من هذا الجزء الفاضل الزكي العالم الشيخ السيد معاوية التيمي احد اعيان مدرسي الجامع الاعظم وتم باقيه العالم الفاضل الشيخ السيد الطاهر بن عبد السلام احد اعيان المتطوعين به

فهرسة

الابواب والفصول واهم المباحث الواقعة في الجزء الاول من

* منهج التحقيق والتوضيح ، كل غوامض التنقيح *

الديباجة فيها بيان سبب تاليف المؤلف لهاته الحاشية وتسميتها

<p>الفقه وفيه توضيح لكلام المص فيما رآه من حسن عبارته في الجواب الثاني على عبارة غيره</p> <p>الكلام على الفصل الثالث في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فيه ان الكلام في هذا الفصل من اوجه اربعة الموضوعات اللغوية ، حقيقة الوضع ، الخلاف في واضع اللغة ، اقسام الوضع ، تكلم المص على الثاني والرابع وتعرض هو للباقيين مع بيان فائدة الاختلاف في واضع اللغة على قول من يرى ان له فائدة</p> <p>الكلام على الفصل الرابع في الدلالة واقسامها</p> <p>مبحث الكلام على تحقيق دلالة العام فيه بيان الجهه التي استشكل منها المص تعريف العام والجواب عنها اختصارا لها في رساله الشيخ ابن المبارك المسماة بانارة الافهام في تحقيق دلالة العام</p> <p>مبحث الكلام على الفرق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ</p> <p>الكلام على الفصل الخامس في الفرق بين الكلي والجزئي</p> <p>الكلام على الفصل السادس في اسماء الالفاظ</p> <p>مبحث الكلام على المتواطئ والمشكك</p> <p>مبحث الكلام على ما يتعلق بالترادف فيه ذكر الخلاف في وقوعه في الشرع وغيره</p> <p>مبحث الفرق بين علم الجنس واسم الجنس على رأي المص الذي ينقله عن شيخه الحسرو شاعبي ومن واقفه على ذلك والفرق بينهما على رأي تاج الدين وولده الجلال في طبقاته</p>	<p>بعض ترجمة الشهاب القراني وذكر بعض ما له من التاليف في شتى الفنون ووجه اشتهاره بالقراني وتاريخ ولادته وفاته ومشائخه وما كان يتمثل به واصله ومحل ولادته ونشاته</p> <p>الباب الاول في الاصطلاحات وفيه عشرون فصلا</p> <p>الكلام على الفصل الاول في الحد ذكر فيه هل يكون للشيء الواحد حدان وما يطلق عليه الحد عند الاصوليين والمناطقه ونقل كلام المازري في شرح البرهان وحجته الاسلام الغزالي في المستصفي في هذا الموضوع</p> <p>مبحث الفرق بين المعرف الحقيقي والمعرف الاسمي ذكر فيه الفرق بينهما من جهة الحد والرسم وانما يقصد بكل منهما تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات وان التعريف الاسمي يقصد به تفصيل مفهومات غير معلومة الوجود سواء وجدت ام لا والحقيقي عكسه وذكر فيه الخلاف في المراد بالوجودي</p> <p>الكلام على الفصل الثاني في تفسير اصول الفقه ذكر فيه ان المص تعرض فيه لبعض مبادئ هذا الفن وهو حده بعنوان كونه مضافا وزاد على المص بذكر بقية مبادئه العشرة وذكر الفرق بين حده مضافا يلاحظ فيه حال الاجزاء وباعتبار اللقبة لا يلاحظ فيه ذلك</p> <p>مبحث في شرح تعريف الفقه ذكر فيه تقسيم متعلق الحكم وانما كيفية عمل وحصول علم والاول يسمى عمليا والثاني علميا واصول الفقه كاصول الدين من الثاني</p> <p>مبحث في شرح الاسئلة الاربعه الموردة على تعريف</p>
---	---

في صيغ العقود هل هي انشاءات او اخبارات نقل عن الامام في المحصول

١١٥ مبحث الكلام على المجاز قيمه حمل عبارة المص في تعريفه على عموم السلب لدفع الاعتراض عنه بانها غير مأخ

١١٨ مبحث في ذكر علاقات المجاز ونهاها الى ثلاثة وعشرين وبين فائدة ذكرها في اصول الفقه

١٢٤ مبحث ذكر الخلاف في مجاز التركيب ذكر قيمه الخلاف في المركبات هل هي موضوعة وهو الصحيح او لا

١٣٦ تتممة في امور تتعلق بالمجاز مهمة الاول الخلاف في اشتراط القرينة المانعة في المجاز وعدمها الثاني في ذكر علامات المجاز وعكسها علامات الحقيقة الثالث فوائد العدول عن الحقيقة الى المجاز

١٤٨ مبحث في ذكر بعض مسائل من الاشتقاق بين قيمه مناسبة هاتم المسئلة بالفصل وحقيقته واقسامه واحكامه بعد ان بين وجوده وعدمه

١٦٠ مبحث في اطلاق المشتق وذكر ادلة القول الحق بين قيمه اطلاق المشتق باعتبار الماضي بعد اتفاقهم على اطلاقه باعتبار المستقبل والحال وذكر بعض مسائل تنفرع على الخلاف

١٧٧ الكلام على الفصل الثامن في التخصيص بين قيمه خلاف العلماء في تعريف التخصيص والبحث مع المص من وجهين الاول فيما اقتضاه كلامه من اخراج الاستثناء عن حقيقة التخصيص الثاني بيان التناقض الذي بين كلامه هنا وفي الفصل الثالث من الباب السادس وفي الفصل السادس منه وما اعتذر به عنه على ذلك

١٨١ الكلام على الفصل التاسع في لحن الخطاب وقجواه ودليله وتنبيهه واقتضائه ومفهومه بحث قيمه المص مع الشيخ ابي محمد ابن ابي زيد في الاستدلال على وجوب صلاة

٧٥ مبحث الكلام في مسمى المضمرة واسماء الاشارات وفيه جواب شيخه المرحوم الشيخ محمد النجار عن بحث الشيخ عبد الحكيم مع السيد

٨١ مبحث الكلام على النص واستشكل المص قولهم الاعداد نصوص والجواب عنه بالنقل عن شيخ شيوخه قاضي الجماعة الشيخ الطاهر بن عاشور ناقلا له عن شيخه استاذ عصره الشيخ محمد ابن الخوجه وجواب الشيخ الطاهر نفسه وتعقب بعض شيوخ المؤلف له

٨٨ مبحث الكلام على الجمل وبين ان الاجمال يكون في المفرد كما يكون في المركب والمتولطي هل هو من قبيل الجمل ام لا

٩١ مبحث الكلام على الظاهر فيه تقسيمه الى ظاهر بالوضع وبالعرف وبالدلالة بنقل الباقي في الاشارات

٩٢ مبحث الكلام على المبين وذكر النظر في اطلاقه على ما هو واضح الدلالة بالوضع وجواب المحقق الاسنوي عن النظر بالصحة لفظا ومعنى

٩٣ مبحث الكلام على تعريف العام وفيه دفع اشكال المص عن تعريفه

٩٧ مبحث في تعريف الامر والنهي والاستفهام والخبر وفيه ذكر الفرق بين الاول والثالث على راي الخفيد والسكاكي

٩٩ الكلام على الفصل السابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز

١٠٢ مبحث الكلام على الحقيقة الشرعية وفيه تعريف الحقيقة العرفية الخاصة

١٢١ تتممة في امور تتعلق بالحقيقة مهمة الاول الاختلاف في اللام في تعريف الحقيقة اللغوية الثاني فائدة التفريق بين الحقائق الاربع اللغوية والشرعية والعرفية العامة والخاصة الثالث ان الظواهر تفتقر الى عرضها على مذاهب الحقيقة نقل عن المازري في شرح البرهان الرابع الخلاف

٢٧٨ تتمّة في ذكر معنى تطلق عليه الصحة والبطلان ذكره
بعض المحققين من ائمة هذا الشأن

٢٧٩ مبحث الكلام على الاجزاء وهو خامس اوصاف العبادة

٢٨١ تتمّة في فائدة لها تعلق بهذا الفصل مهمه وعلى تحقيق
مسئلة قبول الاعمال والخلاف في كونه قطعي او ظني

٢٨٥ الكلام على الفصل الخامس عشر فيما توقف عليه الاحكام
فيه ذكر الخلاف في خطاب الوضع من جهة دخوله
تحت الحكم وعدمه والصحيح الاول وهو راي المص في
فروقه وان اضطرب كلامه هنا

٢٨٩ مبحث في تعريف الذمة وما يتعلق بها

٢٩٤ مبحث في تحرير مسئلة تعليق التعليق وفيه بسط توجيه
المذهب المالكي في مسئلة اعتراض الشرط على الشرط

٣٠٢ الكلام على الفصل السادس عشر في الرخصة والعزيمة

٣١٣ الكلام على الفصل السابع عشر في الحسن والقبح وفيه
الرسالة التي فيها المؤلف لخلاف بينه وبين بعض معاصريه
في المسئلة وسماها بزبدة التحصيل والتنقيح في مسائلة
التحسين والتقبيح وربتها على مقدمة ومقصدتين وخاتمة

٣١٤ المقدمة في امور لا بد من تقديمها

٣٢٥ المقصد الاول في ذكر ادلة الاشعرية

٣٣٥ المقصد الثاني في ذكر شبه المعتزلة وردّها من طريق الاصحاب

٣٤٣ الخاتمة في ذكر مسئلة تفرع على الخلاف بين الفريقين
وهي الخلاف في حكم الاشياء قبل ورود الشرع

٣٤٨ الكلام على الفصل الثامن عشر في بيان الحقوق

٣٥١ الكلام على الفصل التاسع عشر في العموم والخصوص
والمباينة واحكامها

٣٥٢ مبحث الكلام على تفصيل النسب بين الكلبيين

٣٥٣ الكلام على الفصل الموفى عشرين في تقسيم المعلومات
الى اربعة اقسام

الجنازة وما افسد به الشيخ سيدي ابراهيم الرياحي
البحث وصحح به الاستدلال وتوقف صاحب الحاشية
فيه وما ظهر له في الجواب عن الشيخ ابي محمد

٢٥٥ الكلام على الفصل العاشر في الحصر بسط فيه مسالة جعل
المتبدا والخبر من طرق الحصر وتحقيق موقع الخلاف في ذلك

٢١٥ الكلام على الفصل الحادي عشر خمس حقائق لا تتعلق الا
بالمستقبل من الزمان

٢١٥ الكلام على الفصل الثاني عشر حكم العقل بامر على امر
فيه تقسيم ادراك الحقائق المفردة الى التصور والتصديق
وكلاهما الى بديهي ونظري وتحقيق مورد القسمة
للاقسام المذكورة في هذا الفصل وما فيه من الخلاف

٢٣٥ مبحث الخلاف في مدرك الكلبيات والجزئيات

٢٣٢ الكلام على الفصل الثالث عشر في الحكم واقسامه فيه
بسط لصحة تعريف الحكم بانّه خطاب الله خلافا للمص
وتفصيل ما اورده من الاسئلة على تعريف الحد

٢٣٧ مبحث تحرير الخلاف في خطاب الصبي بالنسب على
مقتضى المذهب المالكي

٢٥٢ فائدة في ذكر قاعدة ان ثواب القرض يربو على ثواب
النفل وفيه ذكر السؤال الذي اورده المص في فروقه على
هاتم القاعدة والجواب عنه

٢٥٥ الكلام على الفصل الرابع عشر في اوصاف العبادة

٢٥٥ مبحث الكلام على الاداء

٢٥٩ مبحث الكلام على القضاء

٢٦٨ مبحث الكلام على الاعادة

٢٧٥ مبحث الكلام على الصحة والبطلان وفيه تعرض لمعنى
مراعات الخلاف وانّه احد قواعد المذهب وذكر بقيتها
الستة عشر

٤٢٩	الكلام على الفصل الثالث في عوارضه	٣٥٩	الكلام على الباب الثاني في معاني حروف يحتاج اليها الفقيه
٤٣٢	الكلام على الفصل الرابع في تكليف ما لا يطاق	٣٥٩	مبحث الكلام على الواو
٤٣٢	مبحث فيما يطلق عليه المحال من الاقسام	٣٦٦	مبحث الكلام على الباء
٤٣٥	مبحث في ذكر الخلاف في المسألة في طرفي الجواز والوقوع	٣٦٨	مبحث الكلام على نم
٤٤٠	الكلام على الفصل الخامس فيما ليس من مقتضاه	٣٧٠	مبحث الكلام على الى وحتى
٤٤٢	مبحث الكلام على تعلق الامر بالمعدوم	٣٧٢	مبحث الكلام على انفاء
٤٤٤	تنمة في فوائد مهمة	٣٧٧	مبحث الكلام على بل
٤٤٨	الكلام على الفصل السادس في متعلق الامر	٣٧٧	الكلام على الباب الثالث في تعارض مقتضيات الالفاظ
٤٤٨	مبحث الكلام على الواجب الموسع	٣٨٢	مبحث في صحة اطلاق المشترك واردة جملة معانيه
٤٥٢	مبحث الكلام على الواجب المخير	٤٠٩	الكلام على الباب الرابع في الاوامر وفيه ثمانية فصول
٤٥٨	الكلام على الفصل السابع في وسيلة الواجب وفيه تخرج		الفصل الاول في مسماه
	للشيخ اسماعيل التميمي لمسألة فقهية على قاعدة ما لا	٤١٠	مبحث في ان الامر هل يدل على الاجزاء
	يتوصل للواجب الا به فهو واجب	٤١٤	مبحث في تضمن الامر بالشيء النهي عن ضده
٤٦٣	الكلام على الفصل الثامن في خطاب الكفار بالفروع	٤٢٦	الكلام على الفصل الثاني اذا ورد بعد الحظراقتي الوجوب

٥. - ناسره ابن المؤلف علي

❦ تنبيه ❦

عند تصفح الحاشية وقت ترتيب فهرس لها وقع العثور على اغلاط مطبعية لزم التنبيه عليها بجدول اضيف اليها وفي اثناء ذلك وقع العثور على اسقاط جمل من الشرح بصحيفة ١٣٥ وصحيفة ١٦٠ وهي المنبه عليها عقب هذا وقد اخر التنبيه على ما عسى ان يقع العثور عليه من الاغلاط في الشرح المذكور الى اتمام طبع الجزء الثاني

صواب	خطأ	ص	س
القرينة الى الدعاء وكذلك الدابة لا يفهم منها الا الحمار حتى تصرقنا القرينة الى مطلق ما دب الخ .	القرينة الى مطلق ما دب	١٣٥	٣٢
او عرفية وهنا دقيقة وهي ان كل مجاز راجح منقول وليس كل منقول مجاز اراجح فالمنقول اعم مطلقا والمجاز بمجالها يوجب احكامها لمجالها واستحقاق الخ	او عرفية والمجاز	١٣٥	٢٤
واستحقاق لفظ دال على هذا الخ	بمجالها واستحقاق	١١١	٣
	واستحقاق هذا دال على هذا	٦٦	٤

❁ اصلاح ما وقع من الخطأ في الحاشية ❁

صواب	خطأ	ص	س	صواب	خطأ	ص	س
فيه	فم	٢٤	٣١	وكتاب شرح محصول الامام	وكتاب محصول الامام	٨	٥
اربع	اربعمة	١٣	٣٤	القرافم	الرافمة	٩	٦
اربعا	اربعمة	١٥	»	وقال الرازي	وقال الرازي	٢٣	٧
الاربع	الاربعمة	١٨	»	اوردت	اورت	١	٨
تناولها	تناولهما	٣	٣٥	ان الامور الاعتبارية	فان الامور الاعتيادية	٢٢	٨٠
ملاحظة - ادراج الجملة	قام الامام في الحصول	٩	»	لا شبهة في ان لها	لا شبهة لها في ان لها	٢٤	٨١
يمناه في ذلك المحل خطأ	نحو القرء للطهر والحيض			بفهمها	يفهمها	٨	٩
ما لولاه	ما لولاة	١٦	»	تفسير	يفسر	٢٤	١٠
الثالث ان الاسم	الثالث هو ان الاسم	٢٢	٣٦	وجد وجد المحدود	وجد المحدود	١٦	١٧
وهو لغرض	وهو الغرض	٢	٣٧	فانها	الحقمة بانها	١٤	١٢
والتسمه	والتسمية	٩	٣٨	والمعارضه	او المعارضه	١٤	١٣
غير	غير	١٣	٣٨	عن المفسد	على المفسد	١٦	١٣
قتل فلان فلانا فان قلنا انه	قتل فلان فلانا انه توقيف	٤	٤٠	فجريان	فمجريات	١٨	١٣
توقيف				الثلاث	الثلاثه	٢١	١٣
الاصل	الحاصل	١٠	٤٢	وان قلنا	فان قلنا	٢٢	١٣
والاخبار	والاخبار	١٣	»	عن غيره	عن غير	١١	١٥
المرفوع يعرف	المرفوع فان هذا يعرف	١٥	»	يستعملون	يستعملون	٢٤	١٥٠
فان لفظ	فان لفظه	٢١	»	اختلف	واختلف	٩	١٨
لفظ	لفظي	١٢	٤٣	واطبقوا	واطلقوا	٣٥	١٨
الشرعية قال الرهوني هي	الشرعية هي	١٨	»	بالحن	الحن	٦	٢٥
لمعنيين	للمعنيين	١٨	»	بجزئها	واما بجزءتها	١٣	»
ابتداء	ابتدا	٢	»	ليرجع	يرجع	١٥	٢٣
فلاجماع	بالاجماع	٥	٤٥	قدمها قبل	قدمها مثل	٢٢	٢٣
غير لفظ والى دلالة لفظ				بهم	فهم	٦	٢٤
والاولى تنقسم الى ثلاثه	غير لفظ وضعيه	١٥	٤٥	فاما معناه اللغوي فاختلفوا	ما معناه اللغوي اختلفوا	٢	٢٧
دلالة غير لفظ وضعيه الخ				على مقدم الطاريء	مقام على الظاهر	٢	٢٨
المادية	العادية	٨	٤٦	لمعاني	المعاني	٣	»
واقع	ماع	٢١	»	الحكم	للحكم	١٢	٢٨
فتنحل الى دعوتين	فتنحل الى دعوتين	٢٣	٤٧	المحكوم	فالمحكوم	٢٠	٢٨
ثانيتها	ثانيتها	٢٤	»	ومتعلقه	ومتعلقة	٢٣	٢٨
بسيط	سيط	٢٥	»	العلم	والعلم	٢٤	»

اصلاح ما وقع من الخطا في الحاشية

الصواب	الخطا	ص	س	الصواب	الخطا	ص	س
تصورات	التطورات	٦٨	١٧	اللفظ	اللفظية	٤٧	٤٧
تشخيصها وتعيينها	تشخيصها وتعيينها	٦٨	٢٠	واما كون الالتزام لا يستلزم	واما الالتزام فلا يستلزم	٤٨	١٤
فكما استلزم	فكلمها استلزم	٦٨	٢٢	او بغير	او تغير	٤٩	١
التشخيص	التشخيص	٦٩	٢	الثلاث	الثلاثة	»	١١
»	»	»	»	متاخرا	متاخر	»	٢١
لصوره	الصورة	»	٤	تضمنا	تظمنا	»	١
التشخيص	التشخيص	»	»	وجمال العرب	وجمال الدين	»	٣
التشخيص	الشخص	»	٧	مصرح	فصرح	»	١٦
تعيينها	يعنها	٧١	٢٢	حاصل	حاصر	»	»
واحدة	واحدة	٧٢	٣	ككلمة	كلمة	»	١٩
التشخيص	الشخص	»	١٠	على	عن	»	٢
شيئا	الشيء	»	١٨	خاص	خاض	»	٥
تحقيقا	تحقيقي	٧٣	٧	لكون	يكون	»	١٦
بالاهمال	بالاهتمام	»	١٩	ثلاث دعوى	ثلاثة دعاوي	»	٢٣
المضمرات	المضمرين	٧٥	١٩	وتبجر	أتبجر	»	١٧
ما حصوله	من حصوله	٧٦	٤	عليه	عنيه	»	٢٥
بجزئية	بجزئية	»	١٨	ثان	ثاني	»	٧
منها ولا الاشتراك	منها الاشتراك	٧٧	٢	ميرزاهد	ميرزاهو	»	٣
الاسفرائيني	الاسفرائيني	»	١٨	تنهض	تتهظ	»	١٣
كان ذلك	لان ذلك ا	»	٢٠	الثلاثة	الثلاث	»	١
وقد اشار	قد اشار	٧٨	١٧	على الملوي	عن الملوي	»	١٦
والالزم ان يكون	والالزم ا يكون	»	٢٥	الحمس	الحسمة	»	»
وهو من جنس	هو من جنس	٧٩	١٨	حدة مقابل	حدة مقابلا	»	١٠
لوحظت	لو خصت	٧٠	١٨	وبجتر	وبجتر	»	٢١
ان مسمى	انما مسمى	٨١	١	جزئيه	جزئية	»	٥
شخص	تشخيص	»	٢	نحو رحيمة رحيمة	نحو رحيمة	»	١٣
كاسماء	لاسماء	»	١٣	احدها	احدها	»	٩
فيه خمسة	فيه خمس	»	٢٢	علم الحنيس حيوان	علم الحنيس حيوان	»	١٠
الحنفية	الحنين	٨٢	٦	وسجرا	وسجرا	»	١٣
ما	ما	»	٢٦	من افراد هذا	على افراد هذا	»	٢٦
امش	امشي	٨٣	٣	اشد صدق عليه اسماء	اشد صدقا من اسماء	»	١
مجاز ونحوه في القرآن	مجاز في القرآن الكريم	»	١٢	لمظة لشيء	لفظة الشيء	»	١١
الكريم وجاء ربك	ونحوه وجاء ربك	»	»				

❁ اصلاح ما وقع من الخطأ في الحاشية ❁

ص	س	الخطأ	الصواب	ص	س	الخطأ	الصواب
٨٣	١٤	عام القبول	عدم القبول			فرص الخلاف وانه واقع في كل من الامكان والوقوع فلنرجع الى ذكر الاقوال مع قرن بعضها بالدليل ونقي بما وعدناك به سابقا.	وانما واقع في كل من الامكان والوقوع فلنرجع الى ذكر الاقوال
٨٥	٨	لا بثابة	لا باية			وتعريضا	قاضي
٨٦	٣	بثلاث	بثلاثه			قاضي	اخرت
»	١١	لان	لا انه			قاضي	قاضي
»	١٨	مقبول	قبول			ليس	ليس
٨٧	٢	الصهالي	الصاهل	١٠٥	١٢	آخر	آخر
»	١١	قائلا لا احتمال	قابلا لاحتمال	١٠٦	٥	مبقا	مبقا
»	٢١	قريب او بعيد	قريبا او بعيدا	»	١٢	ابتداء	ابتداء
٨٩	٥	يرد عليه	ويرد عليه	»	١٥	المدعي	المدعي
»	١٦	محالة	محاله	»	١٥	الكوة	الكوة
٩١	٢٤	قسما	قسما	»	١٨	الاستعمال	الاستعمال
٩٢	١٧	ومثال	ومثال	»	٤	والنقص	والنقص
٩٣	٤	النبيين	التبيين	»	٨	لان	لان
»	٢٥	والتوقيف	التوقيف	»	١٢	واختياره والخلاف	اختياره والخلاف
٩٤	٢٢	كليه	ككليه	»	١٠	في الزمن	في الزمن
٩٥	١٠	فان اضافة	بان اضافة	»	١١٥	وان تستوفيه	ان تستوفيه
٩٦	٣	الامة	الائمة	»	»	على التعريف	عن التعريف
»	١٠	غير شاملة	غير شامل	»	١٤	مع غيره غيره في نفسه	مع غيره غيره في نفسه
»	»	ككل	كال	»	٨	الكنابة	الكنابة
»	١٢	صيغة التي	صيغة من التي	»	١٨	بل نكتفي	بل نكتفي
»	١٣	لما يعلم	كما يعلم	»	٢	فقد حمل ابن السبكي	فقد حمل ابن السبكي
٩٧	٧	الحقيقين	الحقيقيين	»	٤	تزداد تبصرا	تزداد تبصرا
»	١٠	على	عن	»	٣	الغائي	الغائي
٩٨	١	لان	بان	»	٥	ياويه	ياويه
»	١٠	وعبارته	وعبارته	»	١٠	لاكل	لاكل
»	١١	والندی	والنداء	»	٧	القربة	القربة
١٠٠	١٥	الباء	الياء	»	»	فبان	فبان
١٠٢	١٩	الثلاثة	الثلاث	»	»	الاول فهوان ينتظم	الاول ان ينتظم
»	٢١	ان تجدد	ان تجد	»	»		
١٠٣	٦	والوقوع فلنرجع الى ذكر الاقوال مع بعضها بالدليل ونقي بما القشيري وقوعها الخ اذا علمنا محل فرض الخلاف	والوقوع حيث قال ونقي قوم امكان الشرعية رنقي القاضي وابن القشيري وقوعها الخ اذا علمنا محل				

اصلاح ما وقع من الخطأ في الحاشية

الصواب	الخطا	ص	س	الصواب	الخطا	ص	س
لم يكن وحرف الروي	لم يكن الراوي	٢٤	١٤٧	التركيب	التركيب	١٥	١٢٤
عارضنا	عارضتنا	٣	»	احدى عشرة	احد عشر	١	١٢٣
يقال	ققال	٤	»	بالتبصر	بالتبصرة	١٣	١٢٤
والمكي	والمكير	٤	١٥١	لغويا او عقليا	لغوي او عقلي	٢٣	١٢٥
جيد	جيد	٨	١٥٢	وتفصيلا	وتفصيله	٢٤	١٢٦
يعني	بقي	٣	١٥٦	اربعة	اربع	٢٠	١٢٧
ولم يرده	ولم يوده	١٢	»	لم من التسبب العادي	له من له التسبب	٤	١٢٨
لا يسمى متكلمنا وان قام	لا يسمى اللغوي في خصوص	٣	١٥٨	قسما	كاسم	١١	»
به الكلام وعلى تخصيص				العضد	العضدي	١٣	»
خلاف المعتزلة في هذا				ميرزجان	ميرزجان	٢٤	»
الاصل اللغوي في خصوص				هو ان التصرف	وهو ان التصرف	٤	١٣٠
الصواب حذف هذا السطر	واقره عليه الخ	٥		لا لغوي	ولا لغوي	٥	»
لايه مكرر مع ما قبله				الاربعمة	الاربع	٥	»
في الازل	في الانزال	١٥	١٥٨	الارعة	الاربع	٦	»
ابن	ابنا	١٧	١٥٩	بحالها	محالها	١١	»
بحنا	بحث	١٦	١٦١	بينها	بينهما	١٢	»
الفحول	من الفحل	٢٤	»	بتشبيها	بتشبيته	١٣	»
رآي	واي	١٨	١٦٢	تخص	تحص	٢٦	»
لذلك	بذلك	٩	١٦٤	مثلها	مثل	٢٠	١٣٢
عملا بالقاعدة	وعملا بالقاعدة	١٣	»	حذاء قوله	هذا وقوله	١٧	١٣٣
المتفرعة الاختلاف	المتفرعة على الاختلاف	١	١٦٥	ماهية	ما عليه	٢٠	»
آنيه	اتيه	١٣	١٦٦	اذ لو انتفى	اذ لا انتفى	٢٠	١٣٤
بمعنى	فمعنى	٨	١٦٨	وكذا لو انتفى	وكذا قوله لو انتفى	٢٤	»
بمعنى	فمعنى	٢١	»	وانتفاء	والانتفاء	٢٥	»
التلبس	المتلبس	٢٢	١٦٩	ثان	ثاني	٧	١٣٧
المشتق	مشتق	١٩	١٧٠	الغالب	اللغات	٢٠	»
الشهير	الشهيرة	٢٠	»	اللغات	اللغة	٢٣	»
على	عن	٦	١٧١	اسنادة	استنادة	٦	١٣٩
تحصل	لحصل	٧	»	لتعذر	يتعذر	٧	»
تعتمده	نعتمده	٨	»	بمنع	بمنع	٧	١٤٠
للفراني	للفراني	٨	١٧٢	اسال القريمة وصار نسيا	اسال القريمة نسيا	١٩	١٤٣
محازا	محاز	٢	١٧٣	مقيدان	مقيدان	١٣	١٤٤
				بان هذا	فان هذا	١٢	١٤٥

تنبیه - وقع بهذا الجدول صحيفة ١ سطر ٢٦ جدول الصواب الايمن لفظ على مقدم على الطاريء والصواب مقدم على الطاريء

كما ان ما بصحيفة ٣ سطر ٣٢ بالجدول الايسر هو خطأ

اصلاح ما وقع من الخطا في الحاشية

ص	ص	الخطأ	الصواب	ص	ص	الخطأ	الصواب
»	٢	مختلف	مختلفا	»	١٨	وشان كلمة لما ان لا يعطف	وشان كلمة لا ان لا يعطف
١٧٤	٢١	مخلفا للغة	مخالفا للغة	٢٠٠	٢٦	خمسة	خمسة
١٧٧	١٠	واخص	وخص	٢٠٢	١٨	مطلقة	مطلقه
١٧٨	٢٥	الثالث	السابع	٢٠٣	٥	ويوضح ما قاله	ولو صح ما قاله
١٧٩	١	السابع	الثالث	٢٠٤	٣	مقابلة	مقابلته
١٧٩	٢٢	كمد يعرض	كما يعرض	»	٢٥	لايجاب	الايجاب
١٨٠	٤	لا يخص	لا يخص	٢٠٥	٨	وانتفاهوه	وانتفاه
١٨٣	٢٢	السارقه	السرقه	»	١٣	كان لمعلوم	كان المعلوم
١٨٤	١	المجازوفات	المحذوفات	»	١٨	اما كان معرفة	اما اذا كان معرفة
»	٨	اشعار	اشعارا	»	٢١	يصح ان يقال زيد كلما	ان يقال زيد كل ما
»	٢٥	تعقلها	تعلقها	٢٠٧	٤	ما اذا كان	الصواب حذف هذا السطر لانه مكرر مع ما قبله
١٨٥	٢٢	ان الكلام جهتين من حيث	ان للكلام جهتين اولهما	»	١٢	فممنوع	فممنوع
»	٢٢	وثانيهما	وثانيتها	»	١٣	ققوله يباري	قول اليباري
١٨٦	٥	ان الايراد	ان الايراد	»	١٤	هو اهم	هو اعم
»	٧	والسارقة فاقطعوا وتجري الزانية	والسارقة فاقطعوا والزانية	»	٢١	كانه من حيث	كونه من حيث
»	١٩	غير مرتضي	غير مرتض	٢٠٨	١١	ثم قال ولما يلزم	ثم قال ولا يلزم
١٨٨	١٣	ترك الخوف بسبب ذكره	ترك الخوف بسبب ذكره	»	٢٤	من حرمانها الا حلها	من حرمانها الى حلها
١٨٩	٢	اجماعا	اجماعا	٢١١	٧	في ادوار	في ادرار
١٩٠	٢٢	محلين	محلين	»	٢٦	نحو محمد	نحو محمد
١٩١	٥	فالصورة الذي	بالصورة التي	٢١٣	٢٣	بان لم توجد	فان لم توجد
»	١٦	او الحجم ذو أشهر	او الحج ذو أشهر	٢١٥	٦	والذخيرة عشرة	والذخيرة عشرة
١٩٣	٦	من الاثمة	من الاية	٢١٦	١٢	والاستقارة	والاستقارة
١٩٥	٢٢	امر بضده	امرا بضده	٢١٧	١٦	مدلولاته	مدلولات
»	٢٤	اخريتان	اخريان	٢١٩	٢٠	ان الحاكم	ان الحكم
١٩٦	١٤	تقتي	تقتضي	٢٢٠	٤	يوجد	يجد
»	١٦	فلا يخرج عن القاعدة	فلا يخرج على القاعدة	»	٢١	لاستشعاره	استشعاره
»	١٩	والنفي وما الامر	والنفي واما الامر	٢٢١	٤	انفسها	بانفسها
١٩٨	٩	بالاتصاف	فالاتصاف	»	٥	والذي ادركها	والتي ادراكها
»	٢٣	فالذي صرح به الامح	فالذي صرح به الامدي	»	١١	اما الربع	اما الرابع
١٩٩	٤	في الحديث ايضا	في الحديث اضافي	»	١٢	الوجدانيات	الوجدانيات
»	١٠	ان افادتها للحرص تضمنها	ان افادتها للحصر لتضمنها	٢٢٢	٢	وراه	وراه
»	١٠	ان افادتها للحرص تضمنها	ان افادتها للحصر لتضمنها	»	١٠	تعلق الامر على ما هو به	تعلق الامر على غير ما هو به

❁ اصلاح ما وقع من الخطأ في الحاشية ❁

صواب	خطأ	ص	س	صواب	خطأ	ص	س
فهو اهل للخطاب	فهو للخطاب	٢٣	٢٣٧	احسن برد	احسن برد	١٩	٢٣٣
السيين	المسيين	١	٢٣٨	قالبحث	بالبحث	٦	٢٣٣
فيها	فيها	٢٥	»	حمل الظن	حل الظن	٧	٢٣٤
الصواب عدم ادراج	واراجها في الحذهي وان	٢٦	»	المقابل	القابل للعلم	١١	»
الجملة يمينه	لم توجد فيهما حقيقة			للتظري العموم	للتظري في العموم	٧	٢٣٥
لم يوجد	التكليف			ليعلم وعدم العلم بما من	ليعلم عما من شأنه العلم	١١	٢٣٦
موردة	لم يؤخذ	١	٢٣٩	شأنه العلم اما بان لم	بان لم يدرك اصلا		
او اتقاءه	مورودة	١٢	٢٤١	يدرك اصلا			
مع رفع	واتقاءه	٢٤	٢٤٤	العلم	للعلم	٣	٢٣٧
الدينوية	مع زيادة	١٢	٢٤٦	عن الكسب	عن لكسب	٢٤	»
فداخلته هو منع	الدينوية	٥	٢٤٨	ظروريا	ضروري	١٧	»
الصواب عدم ادراج السطر	فداخلته هو منع	١١	»	ان التصور لا يكتسب	ان التصار لا يكتسب	٢٠	»
يمينه	بشيخ الى آخر السطر	٢٥	»	عنها	عنها	٢٢	»
الشارع	من اضماء الابل			من اضماء الابل	من اظماء الابل	١٩	٢٣٨
من امور الاخرة	نبراس	١	٢٤٩	نبراس	نبراس	٢٥	»
وقول	من امور والاخرة	٨	»	واسدس	واسدسا	٥	٢٣٩
والخلاف	وقولم	٩	٢٥٠	وفلاة خمس	وفلاة وخمس	٧	»
والتسمية لا الى المعنى	والخلاف	٢٢	»	فلا تواتر	فلا تتواتر	١١	»
قد ثبت	والتسمية الى المعنى	٢٣	»	او اكثر	او اكثر	١٢٣٠	»
وقد يشبه	قد ثبت	»	»	وكلما علم وجود السبب	وكلما علم وجود المسبب	٢	»
والمباح	وقد ثبت	٢٤	»	علم وجود المسبب			
تحصل مقصوده	والمبالغ	١١	٢٥١	ولا ينال	ولا يقال	١٨	»
ولا ثواب فيه	تحصل مقصودة	١٧	»	هناك	هناك	١٩	»
ومطلقه	ولا الثواب فيه	١٩	»	الى الاول جماعه والى	الى الاول جماعة وتقرير	٣	٢٣١
اما اذا كانت	ومطلقه	١٣	٢٥٢	الثانية جماعه وتقرير			
لاشتماله	اما اذا كان	٥	٢٥٤	آلاتها بناء على انها	آلاتها على انها	٩	»
اسقاطه	لاشتماله	١٨	»	قد اختلف	قد اختلف	١٨	٢٣٢
ولا غيره هذا كلامه	اسقاط	١٩	»	لا معنى المضى	لا معنى المضى	١٢	٢٣٣
وحاصله	ولا غيره وحاصله	٧	٢٥٥	لا ان الوجوب	الا ان الوجوب	٢٦	٢٣٥
او يعتبر ان ما في تلك	او يعتبر ان في تلك	١١	»	اعتباريه	اعتباريه	٥	٢٣٦
فيها	فيها	٣	٢٥٦	بي	بين	٢٣	»
والمعتزلة	او المعتزلة	١٩	٢٥٧	العضد	العضو	٣	٢٣٧
				هل هم مندوبون	هل مندوبون	١٣	»

اصلاح ما وقع من الخطأ في الحاشية ❁

صواب	خطأ	ص	س	صواب	خطأ	ص	س
وزعم ان	وزع ان	٢٦	»	الغصوب	القضاء	١٠	٢٥٨
خبران	خير ان	٩	٢٨٣	التكليف	محدود التكليف	١٤	٢٥٨
للقبول وتهيئنا له	للقبول امتهينا له	٩	٢٨٤	وما لم	وما لهم	٢٢	٢٥٩
في تشكيكها	تشكيكها	٢٥	»	لما شرعت	لما اشرعت	٦	٢٦٤
وقدرتها	وقدوته	٢	٢٨٦	عليها	عليهما	٢٣	٢٦٤
اطلاق اسم البعض على الكل هـ	اطلاق اسم الكل على البعض ا هـ	١٦	٢٨٧	ولكن هذا كله	ولكن هنا كله	٤	٢٦٦
فن بلغ	ممن بلغ	١٢	٢٨٨	الواجب الموسع يمكن	الواجب يمكن	٥	»
البيع	المبيع	١٤	»	بعد ما عرف الاداء	بعد ما عرف الاول	١١	»
فن باع	ممن باع	١٦	٢٨٩	وجوبه جالته	وجوبه حاله	٢٣	»
المسألة المهمة	المسألة الميمة	١٤	٢٩٠	وان عينت	وان عينت	٢٣	»
يخلق بنسبه	يلحق بنسبه	٢٢	»	قلنا	قلبا	٢٥	»
فالسبب	فالسبب	١	٢٩١	فان كان	وان كان	٣	٢٦٧
الفصل	الفصل	٣	»	الثالثة	الثانية	١٧	»
قوله والشرط	قوله والشروط	٢١	»	ولا يهلككم	ولا يهلك امتالا	١٨	»
تعريف الشرط	تعريف الشروط	٢٢	»	امتالا	امتالا	١٩	»
من وجوده شيء انما يؤثر عدمه في العدم ولا يشمل	من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشمل	٢	٢٩٢	للأمدي	نلامد	»	٢٦٨
فالقيد الأول	القيد الأول	٣	»	فاتهم	ما تتمم	٣	٢٧٠
والسطر الخامس هو الرابع	ملاحظة السطر عدد ٤ هو سطر خامس	٤	»	في الشرح	في الشرع	١٥	»
ولا عدم لذاته غير انه فان جزء المناسبة مناسبة فالمناسب	ولا عدم غير انه فان من المناسبة-بمئة مناسب فالمناسبة	٨	»	عليها	عليهما	١٠	٢٧١
من الاحتام	من الاحتام	١٠	٢٩٤	مفرع	مفرد	١٧	»
كترتبهما	كمر تبهما	٢٦	٢٩٤	بي	مبني	١٨	»
له فحول	له قول	١٠	٢٩٥	بي	مبني	»	»
فذكرهما	فذكرهما	١٦	٢٩٥	قاله من ان	قاله ان	٢٠	»
لم يتوالى	لم يتوالى	٥	٢٩٦	بذلك لان الدليل	بذلك الدليل	١٩	٢٧٤
بعد الخلوص	بعض الخلوص	١٣	٢٩٦	متوقف	يتوقف	٢٣	»
لم تطلق	لو تطلق	٨	٢٩٧	فيها	فيهما	٢٢	٢٧٦
الشافعي والا فمذهب	الشافعي فمذهب مالك	١٠	»	واشباهاها	واشبهها	٥	٢٧٩
				لموافقتهما	لموافقتهما	٧	»
				فيها	فيهما	٨	»
				تحقيق	تتحقق	١٠	٢٨١
				وهو لا تدخله	وهو لا تدخله	١٤	»
				دعيا	دعوا	٢٥	»
				فلا يجزم	افلا يجزم	٨	٢٨٢

اصلاح ما وقع من الخطأ في الحاشية

صواب	خطأ	ص	س	صواب	خطأ	ص	س
واهداره	واصداره	١٧	٣٢٣	المذهبين	للمذهبين	١٧	٢٩٧
فيها	فيهما	٢٤	٣٢٤	انا اجعنا	ان اجعنا	١٨	»
دمه	سمه	١٤	٣٢٦	لا يستقل	لا يستقبل	٢٦	٢٩١
عضد للدين على اجتماع	عضد الدين محل اجتماع	١٦	٣٢٧	هاتم الجملة زائدة لانها	لانه مستعمل فيهما والاصل	١٢	٣٠٩
فيلزم لصدقه حسنه	فيلزم لصدقه حسنة	٢١	٣٢٨	مرسومة في غير محلها	في الاستعمال الحقيقية	١٨	»
توجيه	توجيه	٧	٣٣١	من قول	من قوله	٣	٣٠٢
هذا ان العذاب	هذا للعذاب	٧	٣٣٢	الشرط الشرط اللغوي	الشرط اللغوي	١٦	»
اذ العقوبات	اذا العقوبات	٢٥	٣٣٤	اقرب الى السهولة	اقرب السهولة	٧	٣٠٤
فانهم	فانهم	٢٦	»	لا فصاحه	لا فصاحة	١٠	»
فقتصر	مقتصر	١٤	٣٣٥	ان تقال	ان يقال	٢٥	»
انا	انما	١٩	»	فبالعرض	فبالعرض	١٤	٣٠٥
له	به	٢٢	»	ترخص	فرخص	٢٦	»
كونه	كانه	٨	٣٣٧	حض العباد	حق العباد	٢٠	٣٠٨
فصدق توقف	فصدق يصدق توقف	١٣	٣٣٨	لان هذين السفرين في	لان سبب هذين السفر	»	»
لانه شرطه	لانه شرط	١	٣٣٩	وهو في	وهو في	٢١	٣٠٩
بانه محق	بانه لحق	٢	٣٤٠	فلا يناسب	فلا يناسب	٨	»
لا يطلق	لا يطلق	٤	»	هو ان	هو انه	٢١	»
لان المدعى هو ان النظر	لان المدعى المدعي هو ان النظر	١٩	»	في المصالح	في المصالح	٥	٣١٠
وامره	بامره	١١	٣٤١	اذا فتحوا	اذا افتحوا	٢١	»
للاشياء	الاشياء	٥	٣٤٣	اذا عارض	اذا عارض	١٣	٣١٦
العلو	العلو	١٠	»	من تقاضيلها	من تقاضيلها	٤	٣١٢
الحسن	الحسن	١٥	٣٤٤	في انفسها	في انفسها	٢٠	»
الادلة	الالمة	١٧	»	وذلك لان من	وذلك كان من	٨	٣١٥
المدعى	المدعى	١٠	٣٤٥	كصوم	كعدم	٢٥	»
به لزم	فيها لزم	١٥	٣٤٦	واخواته	واخواته	١٤	٣١٧
اباحته له	لاباحته له	١٤	»	فالنزاع	والنزاع	٨	٣١٨
اذا لم يجد	اذ لم يجد	٢٥	٣٤٧	فرق	فوق	١٠	»
الثامن	الثاني	٨	٣٤٨	حسنة او قبيحة	حسنة او قبيحة	١١	»
لم يكن له ذلك	لم يكن ذلك	٢٠	»	من شرع	من الشرع	١٥	٣١٩
به من	له من	١١	٣٤٩	لا نواجه	لا نواجه	٢٢	»
النفسيه	لنفسية	٩	٣٥٤	عليها	عليها	٦	٣٢٢
بالاول يحتاج	بالاول لا يحتاج	١٥	»	ان يامر الباري	ان الباري	١٦	٣٢٢
				عن اطلاق	من اطلاق		

اصلاح ما وقع من الخطأ في الحاشية

الصواب	الخطا	ص	س	الصواب	الخطا	ص	س
فعلي	فعلي	٣٧٥	١٨	كدرتان	كورتان	٣٥٥	٣
ينحل	ينحل	٣٧٥	٢١	اصلا الا انه	اصلا لانه	»	٧
لهالك	لا لك	٣٧٦	٢	منهما او لا يكون والاول	منهما والاول	٣٥٦	٢٥
حقائقها	حقائقيها	٣٧٨	١٤	المتقابلين	التقابلين	٣٥٧	٦
الحشني	الحشني	٣٨١	٥	عالثاني	عثناني	٣٥٨	٥
بعل	فعلي	٣٨٦	٧	انه لنا لا	انه لنا كما	٣٦٢	٢٤
فيهما	فيها	٣٨٨	٢٦	شاعر	ساعر	٣٦٣	١٤
الحقيقة	العقيقة	٣٨٩	٥	يبقي	ينبغي	٣٦٤	٢٤
محمل	فحمل	»	٩	شيب	نسب	»	٢٥
القرابين ونصه	القرابين نصه	»	١٩	شيب	نسب	»	»
كلا المعنيين	كل كلا المعنيين	»	٢١	سعيدة	بسعيدة	»	»
السابق	السابق	٣٩٠	١٢	منها	منهما	٣٦٤	١٥
بان	فان	»	٢٣	العداء	العداوة	»	١٩
اذ لم يجد	اذا لم يجد	٣٩٢	١٩	اقتداء	اقتداد	٣٦٥	٥
بان الاضمار	فان الاضمار	٣٩٦	١١	فهمها	فهمها	»	٢٥
وصححه	او صححه	٣٩٩	٢٣	بمجردها	بمجردهما	٣٦٦	١
ولارتضاء	والارتضاء	٤٠٠	١٦	فهمها	فهمها	»	»
مستعارة	مستعادة	٤٠٢	٩	واما	وما	»	٢
خزرجي	خزرجي	»	٢٥	فانكح	فانكح	٣٦٧	٨
بمثل	فمثل	٤٠٧	١٧	قوم	قوم	٣٦٩	٣
بمتماثلين	بمتماثلين	»	١٨	او لانه	ولانه	٣٧١	١١
بالمأمور به	فالمأمور به	٤١٠	٢٢	داخلة	داخلة	»	١٧
بتفسيرين	تفسيرين	٤١١	١٩	عليها	عليهما	»	٢٤
المعني	المعني	٤١٣	١٣	قرينه	قرينه	»	»
كان	كون	»	١٧	حكيم على ما بعد حتى	حكيم على ما بعد حتى	»	»
خبايا	خفايا	٤١٤	٦	بالدخول	بالدخول	»	»
في الامر النفسي ينافي نقل	في الامر النفسي حمل	٤١٥	١	الحاقضه	الحاقضة	٣٧٢	١
الخلاف في المسألة	الموضح كلام في المسألة	»	»	قلها	قلها	»	١٠
اقوال اخر	اقوال الاخر	٤١٦	١٢	يميل	يجيل	»	»
الفعل الايقاع	الفعل والايقاع	»	٢٤	يخص	مخصص	»	٢٥
اجلي	اجل	٤١٧	١٣	جاء بسلاحه مسلحا	جاء بسلاحه وكذلك	٣٧٣	٤
الخطاب	الخطاب	»	١٤	وكذلك	وكذلك	»	»
احدها	احدها	٤٢١	١٤	كلها للتكرار	كلا للتكرار	٣٧٥	١٤

❦ اصلاح ما وقع من الخطا في الحاشية ❦

ص	ص	الخطأ	الصواب	ص	ص	الخطأ	الصواب
٤٢١	٢٤	يشترطان	بشترطان	٤٥١	١٥	بتعينه	لتعينه
٤٢٤	٩	فان خيل	فان قيل	»	١٦	عن الحنفية	من الحنفية
٤٢٦	٢١	المعزو للقدماء	انعزو للقدماء	»	٢٠	ولا نقلا	ولا نقلا
٤٢٧	١٢	لمن قال افعال	لمن قال افعال	٤٥٣	٨	تعيين	تعيين
٤٢٨	١٦	الشرح	الشرح	»	٢٠	المغير	المخير
٤٣٠	٢٥	الوجهين	لوجهين	٤٥٤	٩	لان لعقل	لان العقل
٤٣١	١٥	اهو القول	اه والقول	٤٥٦	٥	ودينا ومن	ودينار من
»	٢٠	يستدل بك	يستدل به	٤٥٧	١	المفهم	المفهم
٤٣٢	١٠	اذا الحرام	اذ الحرام	»	١٤	لان يتيمم	كان يتيمم
»	٢٣	وهو كالمستحيل	وهذا كالمستحيل	٤٥٩	١٧	الواجب قال الكمال	الواجب قال الكمال
٤٣٣	١٩	والاصلاح	والاصطلاح	٤٦١	١٤	السيات	المسيات
٤٣٤	١٨	وعبارته في المستصفي	وعبارته في المستصفي لا	»	٢٦	فلا شك ن قاعدة	فلا شك ان قاعدة
»	»	تشهد له	تشهد له	»	»	ما يتوصل	ما لا يتوصل
٤٣٦	٣	لما تعقلنا	لما تعقلناه	٤٦٢	٢٠	تيمم فتقل	تيمم لفريضة فتقل
»	٧	بطريقتين	بطريقتين	»	٢٦	نسيهما	نسيها
٤٤١	١٠	بواقع	فواقع	٤٦٣	٨	اجتمعت	اجمعت
٤٤١	٢٥	بعضهما	بعضها	»	١٣	لم يكن	لم يكن
٤٤٢	١	الخارجية والوهمية	الخارجية او الوهمية	٤٦٦	»	شهر ثم اسلم	شهر ثم ارتد ثم اسلم
٤٤٣	١٤	في الازل	في الازل	٤٦٧	٥	لاستمتاع	الاستمتاع
٤٤٤	٢	فالقول ثم يلزمه	فالقول بحدوثها يلزمه	٤٦٨	٥	نقيه	بقية
٤٥٦	١	والمأمورية	والمأمور به	١	»	»	»
٤٥٠	٢٠	الدقوسي	الدبوسي	»	»	»	»

❦ اعتذار ❦

قدرنا ان شرح تنقيح الفصول في الاصول لمؤلفه الشهاب القرافي كلما طبع يردف بعد طبعه بكراس به اصلاح ما وقع به من الخطا رغما عن الجهود المبذولة في التوقي من الوقوع في مثل ذلك فقد طبع بمصر بالمطبعة الحيرية عام ١٣٠٧ واعتنى بتصحيحه مصحح المطبعة المذكورة الشيخ محمد طوم ثم جعل له كراسا به جدول لبيان ما به من الخطا قال في آخره تنبيه بعد ان بذلنا الجهد في تصحيح هذا الكتاب بقدر الطاقة ساعدت العناية على ان حضرة العلامة المحقق الاستاذ الشيخ احمد الرفاعي قراه في نسخة الطبع هذه وظهر له من وجود عدة نسخ في درسه امور احببنا تحريرها في هذه الاوراق ليكتسي هذا الكتاب من حلال التصحيح ما تم به بهجته وتكمل به حليته ثم طبع بالمطبعة التونسية عام ١٣٣٠ وكان المباشر لتصحيحه بالمطبعة المذكورة العلامة الاستاذ المرحوم الشيخ محمد النخلي احد اعيان مدرسي الجامع الاعظم جامع الزيتونة لكن هاته المطبعة ابقت ما بالكتاب من الخطا من غير اصلاح اما اعتمادا على فطنة الناظر او ليقع مزيد الاهتمام بامعان النظر فيه فيحصل بذلك تقرير مسائله في ذهن المتلقي وهو الغرض المقصود از غير ذلك من الاسباب التي ارتاتها مبررة لذلك وان نقص بذلك قيمة الكتاب العلمية

ثم في اواخر ذي الحجة من عام ١٣٤١ تم طبع الجزء الاول من الحاشية المسماة بالتوضيح والتصحيح للشكلات كتاب التنقيح وادرف
آخره بازيد من كراس به اصلاح الخطا الواقع بالشرح والحاشية رغما عما بذله مصححه العالم الشيخ معاوية التميمي من الجهد في ابرازه
غاية في الاتقان سائلة من الخطا حسبما يدل عليه كثرة تعليقه على الشرح والحاشية من بيان مشكل الفاظهما وضبطها والسرف في
ذلك والله اعلم ان هذا التاليف تركه مؤلفه في المسودة على ما نقله عن شيوخنا وعند ما اخذ في الانتشار بالنسخ من مسودة المؤلف
والتوضيح من اساتذة ذلك العصر ومن بعدهم الى يومنا هذا اخذ كل منهم يشرح ما يظهر له من تحريف الناسخين من مسودة المؤلف
بما يوافق ذوقه فكثر الاختلاف بين النسخ وتعذر ابراز نسخة من غير اردافها بما ذكر وهو ما يشير اليه التنبيه الذي
يشاخر الطبعة المصرية

هذه فذلكه اقدمها بين ايدي المطالعين تمهيدا للاعتذار عن ركوب مطايا التقصير فيما يجدونه في هذا الجزء من الخطا في الشرح والحاشية
قضيح العطن وصوراف الزمان عاتقان عن الاستواء على سهوة الاحكام والاتقان ومن بذل الجهد حق له العذر وخصوصا وهذا الجزء من الحاشية
قد ترك غالبه مؤلفه نعمه الله في المسودة والله يعلم مقدار ما حصل لي من التعب في جمعه وترتيبه الذي لا اقصد به الا رضاه واتمام رغبة في
طبع الحاشية ونشرها الامر الذي عاقبه عنه الامراض التي انهكت قواه قريبا من نصف عمره والله على ما اقول وكيل والرجاء من
المطالعين اذا عثروا على شيء من الخطا وقع الذهول عن اصلاحه ان يصلحوه ققل من وقف هذا الموقف ان لا تكون له هفوة او ينجو صاحبه من
عثرة والكمال لله وحده

فاشره ابن المؤلف علي



الجزء الثاني

من الحاشية المسماة منهج التحقيق والتوضيح *
لحل غوامض التنقيح * مؤلفها الاستاذ طود
التحقيق والتدقيق * والمودع جواهرهما
في صدفهما الاثني * الشيخ محمد جعيط
مفتي الديار التونسية كان
اسكنه الله فسيح
الجنان المتوفي

سنة ١٣٣٧



* طبعة اولى *

وبهامش شرح تنقيح الفصول . في الاصول . مؤلفه
العلامة الشهير شهاب الدين ابي العباس احمد بن ادريس
انقرافي المالك المتوفي سنة ٦٨٤

حقوق الطبع محفوظة لولدي المؤلف

طبع بمطبعة النهضة نهج الجزيرة عدد ١١ بتونس

سنة ١٣٤٥
١٩٢٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وسلم

الكلام على الباب الخامس في النواهي وفيه ثلاثة فصول
الفصل الاول في مساه

(قوله موضوع للإباحة الخ) قال عليه الموضح الظاهر انه للإباحة من غير
تقييد سبق الحظر ولا يعلم هذا لغير المصنف اه هذا ما وجد بالنسخ ويقال عليه
ان ما اقتضاه كلامه من ان النهي بعد الحظر يكون للإباحة لا يعلم ايضا لغيره
 والمعروف ان النهي بعد الايجاب قيل بانه للإباحة قال ابن السبكي اما النهي
بعد الوجوب فالجمهور للتحريم وقيل للكراهة وقيل للإباحة وقيل لاسقاط
الوجوب وامام الحرمين على وفقه والذي قيل بانه للإباحة بعد الحظر هو
الامر كما قال الجلال السبكي فان ورد بعد حظر قال الامام او استيذان
فللإباحة وقال ابو الطيب والشيرازي والسمعاني والامام للوجوب وتوقف
امام الحرمين (قوله واختلف العلماء في افادته التكرار الخ) يتحصل من
المسألة ثلاثة اقوال (الاول) انه يقتضي التكرار ما لم يقيد بالمرّة فان لم يقيد
بالمرّة نحو لا تسافر اليوم فالسفر الذي يستغرق اليوم لا يكون فيه الامرة
كانت ح المرة قضيته وهذا هو الذي قال المصنف انه المشهور وصد به الجلال

(الباب الخامس في النواهي وفيه
ثلاثة فصول) (الفصل الاول في
مساه وهو تمدنا للتحريم وفيه
من الخلاف ما سبق في الامر) نظير
تلك المذاهب السبعة ههنا ان نقول
انه موضوع للتحريم للكراهة لنقدر
المشترك بينهما وهذا مطلق الترك
اللفظ مشترك بينهما هو موضوع
لاحدهما لا يعلم بعينه موضوع للإباحة
لوقف فهذه سبعة مذاهب في الامر
والنهي وحكى القاضي عبدالوهاب
في الملخص ان من العلماء من فرق
بين النهي فحملة على الندب لان عناية
العقلاء وصاحب الشرع بدرء المفسد
اشد من عنايتهم بالمصالح والنهي
يعتمد المفسد والامر يعتمد المصالح
فاذا جمعت البابين قات ثمانية اقوال
الثامن الفرق بين الاوامر والنواهي
(واختلف العلماء في افادته التكرار

وهو المشهور من مذاهب العلماء وعلى القول بعدم افادته وهو مذهب الامام فخرالدين لا يفيد الفور عنده) قال القاضي عبدالوهاب واختلف في النهي المعلق بما يتكرر فمن قال ان النهي لا يقتضي بمجرد الدوام والتكرار قال به ايضا اذا علق بما يتكرر وقيل يتكرر قال وهو أكد من مطلقه وهو الصحيح بخلاف الامر قلت للشيخ عزالدين ابن عبدالسلام رحمه الله يوما ان القائل بان النهي لا يقتضي التكرار يلزمه ان لا يوجد عاص البتة في الدنيا بمنهي وذلك ان النهي عنده لا يقتضي الا مطلق الترك كما ان الامر لا يقتضي الا مطلق الفعل فكما يخرج عن عهدة الامر فعل ما في زمن ما كذلك يخرج عن عهدة النهي مطلق الترك في زمن ما وائد الناس عصيانا وفسوقا لا بد ان يترك تلك المعصية في زمن ما فيخرج عن عهدة النهي بذلك الزمن الفرد فلا يكون عاصيا ابدا وما راينا احدا في العالم واظب على معصية فلم يفتر عنها الى ان مات بل لا بد من فترات ولو لضرورات الحياقم النوم والاعتناء وغير ذلك فلزم السؤال قال لي رحمه الله هذه المسئلة تتخرج على قاعدة وهي انه قد يكون عام في مطلق نحو اكرم الناس كلهم في يوم او مطلق في عام نحو اكرم زيدا في جميع الايام او عام في عام نحو اكرم الناس في جميع الايام او مطلق في مطلق نحو اكرم رجلا في يوم اذا تقررت هذه القاعدة فالقائل بان النهي يقتضي التكرار يقول هو عموم في عموم امر بجميع التروك في جميع الازمان والسني يقول النهي لا يقتضي التكرار يقول المطلوب ترك واحد في جميع الازمان فلا يجوز ان يلبس المنهي عنه في زمن ما فيتحقق العصيان حينئذ

السبكي في جمع الجوامع (الثاني) انه يقتضيه مطلقا اي ولو قيد بالمرة والفرق بين القولين ان قضية النهي لا تنحصر في الدوام وهو التكرار على الاول بل تحقق بالمرة ان قيد بها وتنحصر في الدوام على الثاني والتقييد بالمرة يصرفه عن قضيته (الثالث) انه لا يقتضي مطلقا وهو اختيار الامام قال الموضح وهو مشكل اذ قد قام الدليل على ان من نهي عن فعل من غير قيد لا يخرج عن عهده الا بتركه في جميع الازمنة اه وقال المحقق المازري مشيرا الى الخلاف السابق حكى غير واحد الاتفاق على ان النهي يقتضي الاستيعاب للازمنة بخلاف الامر لكن القاضي عبدالوهاب حكى قولاً انه كالامر في اقتضائه المرة الواحدة والقاضي وغيره اجره مجرى الامر في انه لا يقتضي الاستيعاب اه وقد عبر ابن السبكي عن افادته التكرار بقوله وقضيته الدوام الخ وهو يقتضي ان الدوام لازم وليس هو الدوام وذلك لان الدوام لازم لامثال النهي فانك اذا قلت لغيرك لا تسافر فقد متعته من ادخال ماهية السفر في الوجود ولا يتحقق امثال الا بامتناعه من جميع افراد السفر وهو المراد بالدوام فكان لازما للامثال ينتفي باتفائه الامثال فالامثال الذي هو مقصود النهي ملزوم للدوام فكان مقتضاه لا مدلوله ويصح ان يكون الدوام وهو التكرار مدلولاً له وذلك لان النهي منع من ادخال ماهية الفعل في الوجود ولا يتصور المنع من ادخالها في الوجود الا بالمنع من كل فرد فرد وهو معنى الدوام والتكرار وقد نظم ابن عاصم في مبيعه هذا الخلاف بقوله :

ويقتضي الفور مع التكرار على الاصح فيه والمختار

(قوله وعلى القول بعدم افادته الخ) افادة النهي كالامر للفور مبنية على انه هل يفيد التكرار ام لا فمن قال بافادتها التكرار قال النهي للفور قطعاً كما قال المصنف هنا وعلمه بان الزمن الحاضر مندرج في التكرار وقال في باب الاوامر واتفقوا على ان الخلاف لا يتصور اذا قلنا به للتكرار والدوام بل يتعين الفور ومن قال بعدم افادته للتكرار فلا يلزمه الفور بل قيل وقيل اه (قوله بخلاف الامر الخ) حاصله ان الصحيح في النهي المعلق بما يتكرر

بملازمة المنهي متى وقعت فهذه صورة هذه المسألة . ثم بعد وفاته رحمه الله رايت ان هذا الجواب لا يتم لوجهين احدهما ان هذا التقرير يقتضي ان لا يتحقق مذهب القائل انه يقتضي التكرار بسبب ان القائل بالتكرار لا يمكن ان يقول يجمع بين تركين في زمن واحد لان الجمع بين التلثين محال بل يقول ان الثابت في كل زمان انما هو ترك واحد وهذا هو مذهب القائل بعدم التكرار على تفسير الشيخ فان المطلق اذا عمناه في الازمان لا بد ان يحصل في كل زمن فرد غير الفرد الحاصل في الزمن الاخر فهي امثال تتوالى فلا يبقى الا مذهب واحد فلا يتحقق المذهبان وتأتيهما ان القائلين بعدم التكرار قالوا في حجتهم انه ورد لتكرار كالسرقة والزنا ونحوهما ورد ايضا لعدم التكرار كقول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم ولا تصد اي في هذا الزمان والمجاز والاشترك خلافت الاصل فوجب جعله حقيقة في الفرد المشترك بين القسمين وهو مطلق الترك وهذا يدل منهم على انهم لا يستوعبون الازمنة بمطلق الترك لان المشترك بين بعض الازمنة العينية والتكرار يجب ان يكون اقل من ذلك البعض العين حتى يصدق بدونه واعظم احواله ان يكون مساويا لاحد

- ٤ -

فتفسير الشيخ رحمه الله تعالى لا ينطبق على مذهبهم بمقتضى حجتهم وظواهر الفاظهم والذي اراه في دفع هذا الاشكال العظيم ان نقول مطلق الترك مشترك بين جميع الاقسام ولنا اخص منه وهو مشترك ايضا وهو مطلق الترك بقيد كونه لا يقع الا في احد هذين النوعين فكونه بقيد لا يتعدى النوعين وهو اما التكرار او الزمن العين كما في مثال الطبيب فوجب كون هذا المشترك اخص من مطلق الترك والقاعدة ان كل مشترك ليس له الا نوعان اذا فقد احدهما تعين الاخر كالعدد ليس له الا الزوج والفرد فاذا تعدى الزوج تعين الفرد او الفرد تعين الزوج كذلك ههنا اذا فرعنا على عدم افادته التكرار يكون موضوعا لهذا المشترك الخاص بهذين النوعين لا انه موضوع لمطلق الترك وحينئذ تصح جميع هذه المباحث ويذهب الاشكال بان نقول ان وجد دليل يدل على رقت معين كان التكليف خاصا به ومتى خالف فيه عصى ومتى لم يوجد ذلك تعين النوع الاخر بدليل يعينه وحينئذ يتعين استغراق الازمنة فيعصي بملازمة المنهي عنه في اي زمان كان

كالصفة والشرط عند من يقول انه لا يقتضي التكرار انه يتكرر لان الشرط والصفة يجريان مجرى العلة والحكم يتكرر بتكرار علته والمصحح في الامر عند من يقول بعدم اقتضائه التكرار اذا علق بما يتكرر انه لا يقتضي التكرار كما سبق تحريره قبل في باب الاوامر عند قول المص فان علق على شرط فهو عنده وعند جمهور اصحابه والشافعية للتكرار خلافا للحنفية اه (قوله والذي اراه في دفع هذا الاشكال الخ) قال المحقق حلولو في التوضيح ما تكلفه المص في الشرح مع ما فيه من صعوبة لا يتم (قوله ومتعلقه فعل ضد المنهي عنه الخ) قد تقدم ان الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فاذا لا تكليف الا بفعل ولا نزاع في ذلك في متعلق الامر واما النهي ففيه مذاهب اربعة (الاول) ان المكلف به في النهي هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قيل له لا تتحرك فمعناه افعلى ما يضافد الحركة ونسب هذا القول المص في الشرح للجمهور وكذلك الزركشي في تشنيف المسامع وقال الكمال وعليه اقتصر في المحصول في الحكاية عن اصحابنا (الثاني) الكف عن الفعل والكف فعل وهذا هو الذي درج عليه الشيخ ابن الحاجب وتبعه تقي الدين السبكي وتبعه ولده جلال الدين وحرر العبارة عنه فقال ان المطلوب الكف اي الانتهاء اي اذا قلت لا تسافر فقد نهيته عن السفر والنهي يقتضي الانتهاء لانه مطاوعه

واذا عري عن دليل على هذا وعلى النوع الاخر كان محتاجا للبيان ويجب تعجيل البيان قبل وقت العمل فصح المذهب وتحقق العصيان من كل عاص في العالم وانتظم الاستدلال الذي قالوه من مثال الطبيب والنجم كما قالوا بقول النجم لا تخرج الى الصحراء ولا تفصل جديدا اي في هذا اليوم وانفذت الاشكالات كلها واذا فرعنا على التكرار اقتضى الفور قطعا لان الزمن الحاضر يندرج في التكرار . وان فرعنا على عدم التكرار لا يتعين اقتضائه للفور فيجري فيه قولان فقيل يتعين الترك بذلك المعين في الزمن الحاضر وقيل لا يتعين الا بدليل منفصل وهو موضع مشكل جدا فانما له حجة القائلين بالتكرار ان النهي يعتمد الفساد واجتناب الفسدة انما يحصل اذا اجتنبها دائما كما اذا قلت لولدك لا تقرب الاسد فمقصودك لا يحصل الا بالاجتناب دائما لان النهي منع من ادخال الماهية في الوجود وذلك انما يتحقق اذا امتنع منها دائما ولانه يصح استثناء اي زمان شاء والاستثناء عبارة عما لولاه لاندرج المستثنى في الحكم فتندرج جميع الازمنة في الحكم وهو المطلوب . واما حجة عدم التكرار فقد تقدمت (ومتعلقة فعل ضد المنهي عنه لان العدم غير مقدور وعند ابي هاشم عدم المنهي عنه) منشا الخلاف في

هذه المسئلة النظر الى صورة اللفظ وليس فيه الا العدم فاذا قال له لا تتحرك فعدم الحركة هو متعلق النهي عند ابي هاشم او يلاحظ ان الطلب انما وضع لما هو مقدور فسا ليس بمقدور لا يطاب عدمه فلا يقال للنازل من شاحق لا تصعد الى فوق فان الصعود غير مقدور فلا ينهي عنه والعدم نفي صرف فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر وجودي فلا فرق بين قولنا ما اثرت القدرة او اثرت عندما صرفا الا في العبارة واذا لم يمكن جعل العدم اثرا لا يكون العدم مقدررا فلا يتعلق به الطلب فيتعين تعلق الطاب بالضد واذا قال له لا تتحرك فمعناه اسكن فملاحظة المعنى مدرك الجمهور وملاحظة صورة اللفظ هو مدرك ابي هاشم والمعنى اتم اعتبارا من صورة اللفظ . احتج ابو هاشم بان من دعاه الداعي الى القتل فلم يفعل اجمع العقلاء على مدحه وتعليق ذلك المدح بانه لم يفعل ولا يذكرون الضد . جوابه انهم انما يمدحون بما هو من صنعه والعدم الصرف ليس من صنعه فلا يمدحونه به (سؤال) ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم النهي عن الشيء امر بوضه فان هذا هو قولهم متعلق النهي ضد النهي عنه (جوابه) ان الامر والنهي متعلقان بكسر اللام والنهي وضده متعلقان بفتح اللام فاذا قلنا النهي عن الشيء امر بوضه هو بحث في التعلقات بكسر اللام هل هذا ذلك او غيره ثم اذا تقررت بيننا شيء من التعلقات بكسر اللام من اتحاد او تعدد امكنا بعد ذلك ان تختلف في التعلقات بفتح اللام هل المتعلق نفس العدم او الضد فهذه مسئلة اخرى وليست عين المسئلة الاولى فهذا هو الفرق (الفصل الثاني في اقسامه واذا تعلق باشيء فاما على الجميع نحو الحمر والخنزير

يقال نهيه فانهى والانتها هو الانصراف عن المنهي عنه وهو الترك قال واللغة والمعقول يشهد ان له وفرق بين قولنا لا تسافر وبين قولنا اقم فان اقم امر بالاقامة من حيث هي لا يستحضر معها السفر وان لا تسافر نهى عن السفر لمن اقام قاصدا ترك السفر يقال فيه انتهى عن السفر ومن لم يخطر له السفر بالكيفية لا يقال له انتهى عن السفر والانتها امر معقول وهو فعل ويصح التكليف به وكذلك في جميع النواهي الشرعية كالزنا والسرقه وشرب الخمر ونحوها المقصود في جميعها الانتها عن الرذائل ومن لازم ذلك الانتها التلبس بفعل ضد من اضداد المهني عنه (الثالث) ان المكلف به في المنهي هو غير فعل وهو انتفاء الفعل فالمكلف به في لا تتحرك هو نفس لا تفعل وهو عدم الحركة وبهذا قال قوم منهم ابو هاشم من المعتزلة قال الابياري وهو قول باطل جار على مذهبه الفاسد بنفي الاعراض ورد عليه الجمهور بان العدم غير مقدور للمكلف فلا يصح التكليف به (الرابع) التفصيل بين الترك المجرد المقصود لنفسه من غير ان يقصد معه ضده بالتكليف فيه بالفعل كالصوم فالمكلف فيه مقصود ولذا وجبت فيه النية وبين الترك المقصود من جهة ايقاع ضده كالزنا والشرب فالمكلف به فيه الضد وهذا التفصيل هو ظاهر كلام الغزالي في المستصفي وعزاه لاكثر المتكلمين (قوله فملاحظة المعنى مدرك الجمهور الخ) قال الزركشي وكان الجمهور نظروا الى حقيقة ما هو مكلف به واو هاشم نظر الى المقصود وهو اعدام دخول المنهي عنه في الوجود اه

الكلام على الفصل الثاني في اقسامه

(قوله اذا تعلق باشيء الخ) اعلم ان متعلق النهي تارة يتحد نحو قوله تعالى ولا تقربوا الزنا وتارة يتعدد وهو اقسام (احدها) ان يكون المنهي عن الجميع اي عن كل واحد جمعا وتفريقا كالزنا والسرقه (الثاني) ان يكون المنهي متعلقه الجمع اي الهيئة الاجتماعية كالجمع بين الاختين (الثالث) عكسه وهو النهي عن التفريق كلبس احد النعلين فقط فانه منهي عنه وجائز لبسهما معا ونزعهما معا واطلاق التعدد في هذين القسمين متجاوز به اذ متعلق النهي

واما الجمع نحو الاختين او على البدل مثل ان فعلت ذا فلا تفعل ذلك كنتكاح الام بعد ابتها او عن البدل كجعل الصلاة بدلا عن الصوم (المعنى بالنهي عن الجميع اي على الجميع في النهي اي كل واحد منهما منهي عنه ومعنى النهي عن الجمع ان متعلق النهي هو الجمع بينهما وكل واحد منهما ليس منهيها عنه كالاختين فان كل واحدة منهما في نفسها ليست محرمة بل المحرم هو الجمع فقط ونظير هذين قول النحاة تقول العرب لا تاكل السمك وتشرب اللبن فيه ثلاثة اوجه . ان جزمنا

- ٦ -

منها متعلق النهي . وان نصبنا الثاني وجزمنا الاول كان متعلق النهي هو الجمع بينهما فقط وكل واحد منهما غير منهي عنه . وان جزمنا الاول ورفعنا الثاني كان الاول هو متعلق النهي فقط في حال ملاسة الثاني اي لا تاكل السمك في حالة شريك اللبن فالحال ليس منهيها عنها فاذا قلت لا تسافر والبحر هائج ولا تصل والشمس طالعة فلست تنهي عن هيجان البحر ولا عن طلوع الشمس بل عن الاول فقط كذلك ههنا فتختلف المعاني باختلاف رفع الثاني ونصبه وجزمه والاول في الاحوال الثلاثة مجزوم والنهي على البدل يرجع الى النهي عن الجمع فان معنى قولنا ان فعلت ذا فلا تفعل ذلك ان الجمع بينهما محرم والنهي عن البدل له صورتان ان تجعل غير الواجب بدلا عن الواجب كجعل التضدق بدهم بدلا عن الصلاة وان يجعل بعض الواجب بدلا عن كله كجعل ركعة بدلا عن ركعتين (الفصل الثالث في لازمه وهو عندنا يقتضي الفساد خلافا لاكثر الشافعية والقاضي ابي بكر منا وفرق ابو الحسين البصري والامام بين العبادات فيقتضي وبين المعاملات فلا يقتضي . لنا ان النهي انما يكون لدرء المفسدة الكائنة في المنهي عنه والمتضمن للمفسدة فاسد ومعنى الفساد في العبادات ان وقوعها على نوع من الحلل يوجب بقاء الذمة مشغولة بها وفي المعاملات عدم ترتب آثارها عليها الا ان يتصل بها ما يقرر آثارها على اصولنا في البيع وغيره وقال ابو حنيفة ومحمد بن الحسن لا يدل على الفساد مطلقا ويدل على الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل) هذا الفصل في آثار النهي واثار الشيء لازم له فلذلك قال في لازم ويتحصل في اقتضائه للفساد اربعة مذاهب يقتضي الفساد . لا يقتضيه . الفرق بين المعاملات والعبادات . يفيد الفساد على وجه تثبت مع شبهة الملك وهو مذهب مالك . حجة اقتضائه للفساد مطلقا اما في العبادات فلانه اتى بالنهي عنه والنهي عنه غير المأمور به فلم يات بالمأمور

في الحقيقة شيء واحد وهو الجمع او التفريق (قوله كان كل واحد منهما متعلق النهي الخ) ظاهره ان النهي اذا حرمنا كلا من الفعلين عن كل واحد منهما وجرى على هذا الشيخ ابن هشام في مغنيه حيث قال : لا تاكل سمكا وتشرب لبنا . ان جزمت فالعطف على اللفظ والنهي عن كل منهما وتعقبه البدر في التحفة باحتمال ان يكون النهي عن الجمع بينهما كما قالوا في قوله ماجاءني زيدا وعمر انه يحتمل نفي كل منهما على كل حال وان المراد نفي اجتماعهما في وقت المجيء فاذا جيء بلا صا الكلام نصا في المعنى الاول فكذا اذا (قلت) لا تضرب زيدا وعمر احتمل تعلق النهي بكل منهما مطلقا وتعلقهما بهما على معنى الاجتماع ولا يتعين الاول الا بلا ولا فرق في ذلك بين الاسم والفعل واجاب الشمني بان معنى قوله ان النهي عن كل منهما اي ظاهرا فلا ينافي احتمال النهي عن الجمع بينهما (قوله اي لا تاكل السمك في حالة شريك اللبن الخ) ظاهره ان الواو للحال وفيه بعد لدخولها في اللفظ على المضارع المثبت ثم هو مخالف لما صرحوا به من ان الواو في وجه الرفع للاستيناف ونقل الشيخ ابن هشام عن بدر الدين ابن مالك ان معناه كعنى وجه النصب ولكن على طريق لا تاكل السمك وانت تشرب اللبن اه قال وكانه قرر ان الواو للحال وفيه بعد لدخولها في اللفظ على المضارع المثبت ثم هو مخالف لقولهم لكل من اوجه الاعراب معنى اه واول الاعتراضين يرد على المص دون الثاني لان المص جعل معنى الرفع غير معنى النصب

الكلام على الفصل الثالث في لازم النهي وهو

اقتضاه للفساد

(قوله هو عندنا يقتضي الفساد الخ) اعلم ان النهي تارة يدل الدليل على عدم اقتضائه للفساد كالطلاق في الحيض وتارة يدل الدليل على اقتضائه

الفساد مطلقا ويدل على الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل) هذا الفصل في آثار النهي واثار الشيء لازم له فلذلك قال في لازم ويتحصل في اقتضائه للفساد اربعة مذاهب يقتضي الفساد . لا يقتضيه . الفرق بين المعاملات والعبادات . يفيد الفساد على وجه تثبت مع شبهة الملك وهو مذهب مالك . حجة اقتضائه للفساد مطلقا اما في العبادات فلانه اتى بالنهي عنه والنهي عنه غير المأمور به فلم يات بالمأمور

لذلك ولا نزاع فيما دل عليه الدليل من ذلك ولهذا جعل في جمع الجوامع مورد الخلاف في مطلق النهي واختلفوا فيما عدى ذلك على مذاهب (احدها) انه يدل على الفساد مطلقا في العبادات والمعاملات وحكاه المصنوع اصحابنا والقاضي عن جمهور اصحاب مالك والشافعي وابي حنيفة وذهب السمعاني الى انه ظاهر مذهب الشافعي وقال الابياري الصحيح من مذهب مالك ان النهي يدل على الفساد وتقريره ان هذه العقود ورد الشرع بها تحصيليا لمصالح الخلق فاذا ورد النهي عنها علم ان لا مصلحة فيها او مفسدتها تربو على مصلحتها فيتناقض الصارف والباعث وحكم الشرع على خلاف ذلك وقد قال المغيرة من اصحابنا في ان النكاح الفاسد لا يحل المبتوتة لا يكون ما حرم الله طريقا الى ما احل الله واذا ثبت هذا في المعاملات فاحرى في العبادات وحكى القول بهذا الاطلاق ابن عاصم في مبيع الاصول حيث قال

والنهي يقتضي فساد ما وقع النهي عنه مطلقا حيث يقع

واختلف القائلون باقتضائه للفساد فهل يدل عليه شرعا او لغة او معنى فعلى الاول درج الشيخ ابن الحاجب اذ لا يفهم ذلك الامن الشرع وعلى (الثاني) درج جماعة من الحنفية لفهم اهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ وعلى (الثالث) درج قوم على ان النهي يدل على قبح المنهي عنه وحظره وهو مضاد للمشروعية (الثاني) انه لا يدل على الفساد مطلقا واختاره القاضي ونقله عن جمهور المتكلمين ونقله الامدي عن المحققين وهو الذي اختاره الغزالي في المستصفى وبينه بقوله انا نعني بالفساد تخلف الاحكام عنها وخرجها عن كونها سببا مفيدا للاحكام ولو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاء جارية الابن ونهيتك عنه لعينه لكن اذا فعلت ملكت الجارية ونهيتك عنها الطلاق في الحيض لعينه لكن ان فعلت ملكت الجارية ونهيتك عن الطلاق في الحيض لعينه لكن ان فعلت بانث زوجتك ونهيتك عن ازالة النجاسة عن الثوب المغصوب بالماء المغصوب لكن ان فعلت طهر الثوب ونهيتك عن ذبح شاة الغير بسكين الغير من غير اذن لكن ان فعلت حلت الذبيحة فشيء من هذه ليس بمتناقض بخلاف قولك حرمت عليك الطلاق وامرتك به او ابحت

ومن لم يات بالامور به بقي في عهدة التكليف وهو المعنى بقولنا النهي يقتضي الفساد في العبادات واما في المعاملات فلان النهي يعتمد وجود المفسدة الحاصلة او الراجعة في المنهي عنه فلو ثبت الملك والاذن في التصرف لكان ذلك تقريرا لتلك المفسدة والمفسدة لا ينبغي ان تقرر والا لما ورد النهي عنها والمقدر ورود النهي عنها هذا خلف وقياسا على العبادات حجة عدم اقتضائه مطلقا اما في العبادات فانه لا تنافي بين قول صاحب الشرع نهيتك على الصلاة في الدار المغصوبة واذا اتيت بها جعلتها سببا لبراءة ذمتك . كما حكى فيها الاجماع وعن ابي ذؤيب بن ابي المغصوب . والصلاة في الثوب المغصوب والحج بالمال المغصوب واذا اتيت بهذه العبادات جعلتها سببا لبراءة ذمتك فان مصالح العبادات حاصلة في تلك الصور وانما قارنتها مفسدة ومعتمد البراءة حصول المصلحة لا عدم مقارنة المفسدة لانه لو اعطاه دينه وضربه لم يقدر ذلك في براءة الذمة من الدين ولا في مصلحة الدراهم الماخوذة واما الامام احمد بن حنبل رضي الله عنه فقد طرد اصله وابطل العبادات في هذه الصور كماها فيتعذر القياس معه ويبقى الاستدلال بحصول المصلحة واما في المعاملات فلان الاسباب الشرعية ليس من شرط افادتها للملك ان تكون مشروعة في نفسها فالسرقة محرمة

لك وحرمت عليك الاستيلاء لجارية الابن فان ذلك متناقض لا يعقل لان
التحريم يضاة الايجاب ولا يضاة كون المحرم منصوبا علامة هلى حصول
الملك والحل وسائر الاحكام اذ يتناقض ان يقول حرمت الربا و ابحته ولا
يتناقض ان يقول حرمت الربا وجعلت الفعل الحرام في عينه سببا لحصول
المكلف في العوضين فان شرط التحريم التعرض لعقاب الاخرة فقط دون
تخلف الثمرات والاحكام عنه فاذا ثبت هذا فقوله لا تبع ولا تطلق ولا تنكح
لو دل على تخلف الاحكام وهو المراد بالفساد فلا يخلو اما ان يدل عليه من
حيث اللغة او من حيث الشرع ومحال ان يدل من حيث اللغة لان العرب قد
تنهي عن الطاعات والاسباب المشروعة ويعتقد ذلك نهيا حقيقيا دالا على ان
المنهي ينبغي ان لا يوجد اما الاحكام فانها شرعية لا يناسبها اللفظ من حيث
وضع اللسان اذ يعقل ان يقول العربي هذا العقد الذي يعيد الملك
والاحكام ايا ان تفعل وتقدم عليه ولو صرح به الشارع ايضا لكان منتظما
مفهوما اما من حيث الشرع فلو قام دليل على ان النهي للافساد ونقل ذلك عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم صريحا لكان هذا من جهة الشرع تصرفا فيه
اللغة بالتغيير او كان صيغة النهي من جهة علامة على الفساد ويجب قبول ذلك
ولكن الثابت في الثبات هذه الحجة ونقلها اه ثم القائلون بانه لا يدل على
الفساد افرقوا فرقتين فالجمهور على انه لا يدل على الصحة ايضا بل يحتاج
الى دليل خارجي من براءة ذمة او وجوب فعل مثله وادعى القاضي عليه
الاتفاق وعلى هذا درج حجة الاسلام وسذكر كلامه عند ذكر المص حجة
من يقول انه يدل على الصحة ومنهم من قال بل يدل على الصحة ونقله ابن
زيد عن ابي حنيفة ومحمد ابن الحسن (الثالث) انه يدل على الفساد في
العبادات فقط دون المعاملات واليه ذهب غير واحد من الاصوليين منهم ابو
الحسين البصري والامام الفخر ونقله ابن السبكي عن الغزالي وحكى القول
بهذا التفصيل ابن عاصم بقوله

وخالف القاضي لدى الفريق وقال فخرالدين بالترقيق
ففي العبادات كاهل المذهب وفي المعاملات كابن الطيب

وهي سبب القطع والغرم ومقروط
العدالة وغير ذلك وكذلك الزنا
والحرابة والقذف محرمات وهي
اسباب لاحكام اجماعا وكذلك
الطلاق في زمن الحيض حرام
ويترتب عليه اثره الذي هو ازالة
العصمة فقد يكون السبب حراما وقد
يكون واجبا كالزواج في حق من
وجب عليه ويكون ذلك سببا لوجوب
النفقة وغيرها والاعتناق الواجب
سبب للولاء غيره وقد يكون مندوبا
كالزواج المندوب والتعلق المندوب
وقد يكون مباحا كالزواج المباح
وقد يكون مكروها كالزواج
المكروه فقواعد الشريعة تشهد ليس
من شرط السبب ان يكون
مشروعا ولا مساويا لمسيه في الحكم
بل يكون السبب حراما واشترت
عليه واجبا وبهذا يظهر بطلان
التشبيح على المالكية حيث جعلوا
ترك السنة في الصلاة سببا لوجوب
السجود فقبل لهم كيف يكون ترك
المندوب سبب للوجوب وكيف يكون
الفرع اقوى من اصله وجوابهم ما
تقدم . حجة الفرق ان البراءة
تعتمد الاتيان بالامور به ولم يات
به فتبقى العهدة واذا كان المندوب
لا يجزئ عن العبادة الواجبة فاولى
المحرم فلو صلى الف ركعة ما نأبت
له عن صلاة الصبح واما المعاملات
فهي اسباب والسبب ليس من شرطه
ان يكون مأمورا به . حجة شبهة
الملك مراعاة الخلاف واما ما يتصل
به على اصولنا فلان البيع المحرم
اذا اتصل به عندنا احد امور اربعة
تقرر الملك فيه بالقيمة وهو تقير
الاسواق او تقير العين او هلاكها

والذي صرح به الغزالي في مستصفاه انه لا يدل على الفساد ولا على
الصحة في المعاملات والعبادات لانه قال بعد ان برهن على ان النهي لا يقتضي
الفساد في المعاملات (فان قلت) ما اخترتم ان النهي لا يدل لاعلى الصحة
ولا على البطلان في اسباب المعاملات فما قولكم في النهي عن العبادات قلنا
بيننا ان النهي يصاد كون الشيء قربة وطاعة لان الطاعة عبارة عما يوافق الامر
والنهي والامر يتضادان فعلى هذا صوم يوم النحر لا يكون منعقدا ان اريد
بانعقاده كونه طاعة وقربة وامثالها لان الضمير يصاده فاذا لم تكن قربة لم
يلزم النذر اذ لا يلزم بالنذر ما ليس بقربة كصلاة النقل المطلق في الاوقات
المكروهة ثم قال (فان قلت) قد حمل بعض المناهي في الشرع على الفساد
دون البعض فما الفصل (قلنا) النهي لا يدل على الفساد وانما يعرف فساد
العقد والعبادة بفوات ركنه او شرطه فكل نهي تضمن ارتكابه الاخلال دل
على الفساد لكنه لا من حيث النهي بل من حيث الاخلال بالشرط (الرابع)
ما نقله ابن السبكي من التفصيل بين المعاملات وماعداها من العبادات
والايقاعات ففي العبادات والايقاعات على الفساد مطلقا سواء رجع النهي فيما
ذكر الى نفسه كصلاة الحائض وصومها ام لازمه كصوم يوم النحر للاغراض به عن
ضيافة الله وكالصلاة في الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها يبا وفي
المعاملات ان رجع الى امر داخل فيها كالنهي عن بيع الملاقيح اي ما في
البطون من الاجنة دل على الفساد لانعدام المبيع اي تيقنه وهو ركن من البيع وان
رجع الى امر خارج غير لازم مساو وذلك كالبيع وقت النداء لم يقتض الفساد فان
احتمل رجوعه الى امر داخلي او خارجي فقال الشيخ عز الدين في القواعد كل
تصرف نهي عنه ولم يعلم لماذا نهي عنه فهو باطل حملا للفظ النهي على الحقيقة
(الخامس) ان كان النهي عنه لحق آدمي لم يقتض الفساد وان كان لحق
الله اقتضاه حكاه المازري في المعلم عن الشيخ عبد الحميد الصائغ واحتج بحديث
المصراة ولم يجد ابن رشد فيما كان لحق آدمي خلافا لانه موقوف على رضاه
قال الموضح لكن قد يظهر ثبوت الخلاف كبيع الجراف اذا كان ربه عالما بكيله
ووزنه والمشتري غير عالم ويبيع الغاصب والفضولي وما اشبه ذلك وقيد الموضح

او تعلق حق الغير بها على تفصيل مذکور في كتب الفقه واما قول ابي حنيفة في الصحة فحجته ان الصحة لو كانت مفقودة لامتنع النهي لانه لا يقال للاعمى لا يبصر ولا للزمن لا يطير وما ذاك الا لعدم صحة ذلك منهما فدل على ان النهي يدل على حصول الصحة والصحة عبارة عن ترتب الملك والاثار والمكنته من التصرفات فلهذه القاعدة قالوا انه اذا باع درهمين او غيره من الربويات متفاضلا حصل الملك في احد الدرهمين ورد الدرهم الزائد وكذلك اذا اشترى امة شراء فاسدا يجوز له وطؤها ابتداء ويجوز له اكل الطعام وغير ذلك مما اشتراه شراء فاسدا بناء على حصول الصحة

بعد نقل ما سبق من الاقوال القول الرابع بما اذا كان النهي لنفس الماهية او جزئها او لازمها اي المساوي اما اذا كان لامر خارج عن الماهية مفارق كالوضوء بماء مغصوب لا تلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء ايضا كالاراقة مثلا فحكى الفهري فيه الاتفاق على انه لا يدل على الفساد ونسبه الجلال السبكي الى الاكثر من العلماء لان المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج ثم نقل عن الامام احمد ابن حنبل ان النهي يقتضي الفساد مطلقا سواء لم يكن لخارج او كان له لان ذلك مقتضاه بقي ان ظاهر كلام المص وغيره ان الخلاف في نهي التحريم وحكى غير واحد الاتفاق على ان نهي التنزيه لا يقتضي الفساد واختار تاج الدين السبكي خلافه ويشهد له ما حكاه ابن رشد من الاختلاف في البيع المكروه اذا وقع بما يفوت وحكى الامام في البرهان عن المحققين ان المكروه لا يدخل تحت الامر المطلق لان المكروه مطلوب تركه فلا يصح اندراجه (قوله واما قول ابي حنيفة الخ) ظاهره انه يفيد الصحة مطلقا سواء كان المنهي عنه نهي عنه لوصفه او لعينه وهو ظاهر كلام حجة الاسلام وحكى الجلال عنه انه انما يفيد الصحة اذا كان المنهي عنه انما نهي عنه لوصفه كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة ويبيع درهم بدرهمين لان النهي عن الشيء يستدعي امكان وجوده شرعا والا كان النهي عنه عبثا ونظيره فيما لا يمكن حسا قولك لاعمى لا تبصر ففرع على قوله بالصحة صحة صوم يوم النحر عن نذر لا عن غيره ومعنى قول ابي حنيفة والمنهي عنه لوصفه يفيد الصحة انه يفيد الصحة للمنهي عنه بدون وصفه لامع وصفه فانه معه فاسد كما صرح بذلك العضد وهو معنى قولهم المنهي عنه لوصفه صحيح باصله فاسد بوصفه معاملة وعبادة واما اذا كان المنهي عنه لعينه كصلاة الخائض ويبيع الملاقيح (قلت) الفساد ليس من

(قاعدة) الصحة ثلاثة اقسام صحة عقلية وهي امكان الشيء وقبوله للوجود والعدم في نظر العقل كماكان العالم والاجسام والاعراض وصحة عادية كالشيء اماما ويمينا وشمالا دون الصعود في الهواء . وصحة شرعية وهي الاذن الشرعي في جواز الاقدام على الفعل وهو يشمل الاحكام الشرعية الا التحريم فلا اذن فيه والاربعة الباقية فيها الاذن اذا تقررت هذه القاعدة فالنزاع مع الحنفية انما هو في الصحة الشرعية وهي الاذن في جواز الاقدام راستدلوا بحديث الاعمى والمعد وذلك انما يوجب اشتراط الصحة العادية وهي مجمع عليها . اتفق الناس على انه ليس في الشريعة منهي عنه ولا مأمور به ولا مشروع على الاطلاق الاوفيه الصحة العادية وكذلك حصل الاتفاق ايضا على ان اللغة لم يقع فيها طلب وجود ولا عدم الا فيما يصح عادة وان جوازنا تكليف ما لا يطاق فذلك بحسب ما يجوز على الله تعالى لا بحسب ما يجوز في اللغة فاللغات موضع اجماع فعلى هذا دليلهم لا يمس صورة النزاع قال الامام فخرالدين سلمنا ان دليلكم يدل على الصحة الشرعية لكن تلك الصحة متقدمة على النهي لا متاخرة عنه وتقرير ذلك ان الموكل اذا عزل وكيله بقوله لا تبع هذه السلعة التي وكلتك على بيعها فيكون هذا النهي عزلا له ونسخا

لتنك الصحة السابقة كذلك الحلائق وكلاء الله في ارضه لقوله تعالى ويستخلفكم في الارض فينظركم تعملون وقوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه واذا ورد النهي بعد ذلك عليهم كان ناسخا لتلك الصحة السابقة وانتم تطلقون انه يدل على صحة لاحقة حتى تثبتون الملك في عقود الرباء بناء على النهي (تنبيه) قال مالك والشافعي وابن حنبل ان النهي يدل على الفساد وقال ابو حنيفة هو يدل على الصحة فالكل طردوا اصولهم الا مالك فقال ابو حنيفة يجوز التصرف في المبيع بعبء فاسدا ابتداء وهذا هو الصحة وقال الشافعي ومن وافقه ان الملك

الاضداد والامر بالشيء نهى عن جميع الاضداد كقوله اجلس في البيت فانه نهى عن الجلوس في السوق والحمام وجميع البقاع وكقوله لا تجلس في البيت امر بالجلوس في احد المواضع اما جميع المواضع المضادة للبيت فلا لانه نهى (الباب السادس في العمومات وفيه سبعة فصول)

(الفصل الاول في ادوات العموم وهي نحو عشرين صيغة قال الامام وهي اما ان تكون موضوعة للعموم بذاتها نحو كل او بلفظ يضاف اليها كالنفي ولام التعريف والاضافة وفيه نظر) قد تقدم في الباب الاول حد صيغة العموم والكلام عليها تحريرا واشكالا وجوابا واما تقسيم الامام فخر الدين اياها الى ما يفيد العموم بنفسه نحو كل وجميع ومن وما والى ما لا يفيد العموم الا بلفظ يضاف اليها نحو النفي كقولنا لا رجل في الدار فانه لولا النفي لم يبق الا مطلق النكرة وهي لا تفيد العموم بنفسها او لام التعريف نحو اقتلوا المشركين فانه لولا لام التعريف لم يبق الا الجمع المنكر وهو لا يفيد العموم او الاضافة نحو عبيدي احرار فاولا الاضافة لم يحصل العموم ولم يعم العتق بل كان يلزمه عتق ثلاثة اعيد فقط هذا معنى كلامه . ومعنى قولي فيه نظران من وما ايضا لا يفيدان العموم الا باضافة لفظ آخر يضاف اليهما وهي الصلة في الخبرية نحو رايت من في الدار او لفظ هو شرط نحو من دخل داري فله درهم او لفظ مستفهم عنه نحو من عندك فلو نطقنا بمن وما وحدهما لم يحصل عموم بل قد يكون كل واحد منهما نكرة موصوفة او غير

النهي بل عرض للنهي حيث استعمل في النفي مجازا واستعير له بجامع انتفاء عدم الفعل في كل وان كان اقتضاء النهي العدم من جهة القيد واقتضاء النهي العدم من الاصل لان الاصل فيه ان يستعمل في غير المشروع لاجل الاخبار عن عدمه لانعدام محله كالبدن الطاهر والمبيع في المثالين السابقين (قوله قاعدة الصحة الخ) حاصل ما اشار له في طي هاته القاعدة ان الحنفية القائلين ان النهي يدل على الصحة واستدلوا بامتناع ان يقال للاعمى لا تبصر وللزمن لا تطير قد نصبوا الدليل في غير محل النزاع لان المتنازع فيه الصحة الشرعية لا العادية التي اقتضاها الدليل وقد نقل حجة الاسلام دليل الحنفية واستضعفه حيث قال مسالة الفين اتفقوا على ان النهي عن التصرفات لا يدل على فسادها اختلفوا في انه هل يدل على صحتها فنقل ابو زيد عن محمد بن الحسن وابي حنيفة انه يدل على الصحة وانه استدل بالنهي على صوم يوم النحر على انعقاده بانه لو استحال انعقاده لما نهى عنه فان المجاز لا ينهى عنه كما لا يؤمر به فلا يقال للاعمى لا تبصر كما لا يقال له ابصر وزعموا ان النهي عن الربا يدل على انعقاده وهذا فاسد لانا بينا ان الامر لمجرده لا يدل على الاجزاء والصحة فكيف يدل النهي بل الامر والنهي يدل على اقتضاء الفعل واقتضاء الترك فقط وعلى الوجوب والتحريم فقط اما حصول الاجزاء والفائدة او نفيها فيحتاج الى دليل اخر اذ اللفظ من حيث اللغة غير موضوع لهذه القضايا الشرعية واما من حيث الشرع فلو قال الشارع اذا نهيتكم عن امر اردت به صحته قبلناه منه ولا كنه لم يثبت ذلك صريحا لا بالتواتر ولا بنقل الاحاد وليس من ضرورة المامور ان يكون صحيحا منجزيا فكيف يكون من ضرورة المنهي ذلك واذا لم يثبت ذلك شرعا ولغة وضرورة بمقتضى اللفظ فالمصير اليه تحكم بل الاستدلال به على فساد اقرب من الاستدلال به على صحته اه المراد منه بلفظه

الكلام على الباب السادس في العمومات وفيه سبعة فصول

الكلام على الفصل الاول في ادوات العموم

(قوله والمعرفات باللام جمعا ومفردا الخ) وكذلك المعرف بالاضافة

ذلك وكذلك كل وجميع لا بد من اضافة كل واحد منهما للفظ آخر حتى يحصل العموم فيه نحو كل رجل انسان او جميع العالم ممكن فتحصيله المحتاج للفظ آخر يتلك الثلاثة لا يتجه (فمنها كل وجميع ومن وما والمعروف باللام جمعا ومفردا والسني والتي وتشبيهما

مثال الاول قوله تعالى قد افلح المومنون والثاني نحو يوصيكم الله في اولادكم
وقوله صلى الله عليه وسلم حين ذكر ان تشهد السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
فانكم اذا فعلتم ذلك فقد سلمتم على كل عبد لله صالح في السماء والارض
ومحل الخلاف في افادته العموم او عدم افادته الذي سيدكر على ما ذكره
الامام في المحصول وغيره ما لم يتحقق عهد فان تحقق صرف اليه جزما باتفاق
كذلك يقيد بما اذا لم تقم قرينة على ارادة المجموع فان قامت قرينة على
المجموع حمل عليه نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة وان لم يتحقق عهد
ولا ارادة المجموع فالجمهور على افادته للعموم وذهب ابو هاشم الى انه يفيد
الجنس لا العموم مطلقا اي سواء احتمل عهد ام لا كما في تزوجت النساء
وملكت العبيد لانه المتيقن ما لم تقم قرينه على العموم كما في الايتين
المتقدمتين وحكى صاحب الميزان هذا القول عن ابي علي الفارسي ايضا وعزاه
المازري لابي حامد الاسفرايني وقال امام الحرمين اذا احتمل الجنس والعهد
ولم يقم دليل على احدهما فلا يدل على العموم بل هو محتمل لهما وانما يفيد
الاستغراق عنده اذا تحقق ان تعريفه الجنس والجمهور قالوا في هاته الصورة
انه للاستغراق ولا ينصرف عنه الا اذا كان ثم معهود منصرف اليه التعريف
واذا قلنا بمذهب الاكثر وانه يعم فاختلفوا هل افراده جموع او احاد وعلى
الثاني درج الاكثر وعليه ايمة التفسير في استعمال القرءان نحو والله يحب
المحسنين اي يثيب كل محسن ان الله لا يحب الكافرين اي كلامهم بان
يعاقبهم ولا تطع المكذبين اي كل واحد منهم ويدل عليه قوله صلى الله عليه
وسلم في الحديث السابق فانكم اذا فعلتم ذلك فقد سلمتم على كل عبد لله
صالح الخ ويؤيده صحة استثناء الواحد منه نحو جاء الرجال الا زيدا ولو كان
معناه كل جمع من جموع الرجال لم يصح الا ان يكون منقطعا وعلى ما درج
عليه الاكثر ذهب المصنف رحمه الله تعالى وقال في الشرح ان لام التعريف
تبطل حقيقة الجمعية والا لتعذر الاستدلال به حالة النفي والنهي على ثبوت حكم
لفرد من افراده فاذا قال تعالى على لسان رسوله لا تقتلوا الصبيان لا يدل على
النهي عن الواحد فيجوز قتله وهذا خلاف المعهود من صيغ العموم وعلى هذا

المذهب درج التفتزاني وتبعه الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع وذكر
الدليل على ذلك ثم قيد قول الاكثر ان افراده ااحاد بما اذا لم تقم قرينه على
ارادة المجموع فان قامت قرينه حمل عليه نحو كل رجال البلد يحملون الصخرة
العظيمة اي مجموعهم ومن درج على القول الاول خطيب البيان حيث قال في
تلخيص المفتاح واستغراق المفرد اشمئذ بديل صحة لا رجال في الدار اذا
كان فيها رجل او رجلا دون لا رجل ويؤخذ من كلام غير واحد في هذا
المبحث ان الاصل في الالف واللام العموم حتى يقوم دليل على خلافه قال في
تشنيف السامع ويقع في كلام بعضهم الاصل فيها العهد حتى يقوم دليل على
عدم ارادته وتظهر اثار هذا الخلاف فيما اذا لم تكن قرينه على ارادة عهده
وشككنا ان العهد مراد ام لاهل يحمل على العموم ام لا الا قرب الاول اه هذا
تلخيص الكلام في هذا المبحث وان اردت ان تسرح سوائهم انظارك في رباضة
المرعبة فعليك بمراجعة كلام المحقق التفتزاني في مطوله وتلويحه لشرح تنقيح
صدر الشريعة (قوله واسم الجنس اذا اضيف الخ) اختلفت عبارة الاصوليين
في عد هذا النوع من صيغ العموم فبعضهم يعبر باسم الجنس المضاف فقط وذلك
كالمصنف ومنهم من يعبر بالمفرد المحلي بالالف واللام ومنهم من يعبر بالمفرد
المحلي وكذا المضاف اذ لا فرق بين تعريفه بال والاضافة وتعبير من عبر بالمفرد
كالجلال السبكي في جمع الجوامع اشمئذ فان المفرد على ما نقله التلمساني في
بعض مصنفاته ينقسم الى اسم جنس وغيره فيخص باسم الجنس ولا يتغير
لفظه عند تكثر مدلوله كالماء والعسل ويجعل ما تغير لفظه عند تكثر مدلوله
قسما آخر لا يسمى اسم جنس وذلك كالدرهم والدينار ولا اثر لهذا الفرق
بالنسبة الى العموم فان العموم ما جاء الامن التحلية باللام لامن جهة تعدد
افراد مدلولها

مبحث الخلاف في افادة المفرد المحلي باللام والاضافة للعموم

اعلم انهم اختلفوا في المفرد المحلي باللام والاضافة في افادته العموم
فمذهب الاكثر انه للعموم ما لم يتحقق عهد لتبادره الى الذهن مثال المحلي
قول الله تعالى واحل الله البيع اي كل بيع وخص منه الفاسد بناء على تناول

وجمعها واي ومتى في انزمان
واين وحيث في المكان قاله القاضي
عبد الوهاب واسم الجنس اذا
اضيف والنكرة في سياق النفي
فهذه عندنا للعموم واختلف في
الفعل في سياق النفي كقولك والله
لا آكل فعند الشافعي للعموم في
الواكيل فله تخصيصه بنيت في
بعضها وهذا هو الظاهر من مذعننا
وقال ابو حنيفة لا يعم لان الفعل
يدل على المصدر وهو لا واحد
ولا كثير فلا تعميم ولا تخصيص
واتفق الامامان على قوله لا آكلت

العقل له كالصحيح فتأية البيع من قبيل العام المخصوص وهو احد اقوال اربعة
محكية عن الامام الشافعي فيها ثانيها انها من العام الذي اريد به المخصوص
ثالثها ان ال فيها للعهد رابعها انها من قبيل المجمل ومثال المضاف قوله عليه
الصلاة والسلام هو الطهور ماءوه الحل ميتته فحصل العموم في جميع افراد الماء
والميتة ومنه قول الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي كل امر الله تعالى
وخص منه امر الندب والحق المص كما نقله عنه صاحب الروضة اسم الجنس
المثني فقال انه يعم كما استدل عليه بحديث الاعرابي وذهب الامام فخر
الدين الى ان المفرد المضاف يفيد العموم فقد صرح في المحصول اثناء الاستدلال
على ان صيغة افعال حقيقة في الوجوب بمعنى الترجيح المانع من النقيض بقوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره انه عام في كل امر وقول المص في
الشرح ان الامام لم يذكر في المحصول سوى الجمع مراده لم يذكر سوى الجمع
يعني في ذكر ضيغ العموم فلا يخالفه ما نقل عن الامام من القول بان اسم
الجنس المضاف يعم في مبحث الامر واما المفرد المحلي فلا يفيد العموم عند
الامام ومتابعيه مطلقا تميز مفردة بالتاء كتمر او بالوحدة كرجل ام لا تحقق
عهد ام لا كما يعلم من التفصيل في المذهب الثالث فهو عندهم للجنس الصادق
بعض الافراد كما في لبست الثوب وشربت الماء لانه المتعين ما لم تتم قرينه
على العموم كما في ان الانسان لفي خسر الا الذين قال في التشنيف وكان
الامام في هاته التفرقة يرى ان الاضافة ادل على العموم من الالف واللام وذهب
امام الحرمين والغزالي الى الفرق بين ما يميز واحده من جنسه بالتاء كتمر
وتمره وبرورة وبين ما ليس كذلك فالاول يفيد الاستغراق عند فقدان التاء
نحو لا تبغوا التمر الا مثلا بمثل وما لا يميز بالهاء ينقسم اليه ما يميز بالوحدة
كالدينار والرجل فانه يصح ان يقال دينار واحد ورجل واحد فهذا يشبه ان
يكون للواحد والالف واللام فيه للتعريف فقط ما لم تتم قرينه للعموم نحو
الدينار خير من الدرهم اي كل دينار خير من كل درهم والقرينة معنوية وهي
كثرة القيمة واما ما لا يميز بالوحده كالذهب فانه لا يقال ذهب واحد فهذا
يقتضي الاستغراق ونص كلام حجة الاسلام في المستصفى في اخر الفصل

السادس في بيان الطريق عنده في اثبات العموم من الباب الاول في العموم
 هل له صيغة من القسم الرابع من النظر في الصيغة ما نصه وانما النوع الخامس
 وهو الاسم المفرد اذا دخل عليه الالف واللام فهذا فيه نظر واختلفوا فيه والصحيح
 التفصيل وهو انه ينقسم الى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء كالثمرة
 والتمر والبرة والبر فان عرى عن الهاء فهو للاستغراق فقوله لا تبعوا البر بالبر
 والتمر بالتمر يعم كل بر وتمر وما لا يتميز بالهاء ينقسم الى ما يشخص واحدا
 منه كالدينار والرجل حتى يقال دينار واحد ورجل واحد والى ما لا يشخص
 واحدا منه كالذهب اذ لا يقال ذهب واحد فهذا لاستغراق الجنس اما الدينار
 والرجل فيشبه ان يكون للواحد والالف واللام للتعريف فقط وقولهم الدينار
 خير من الدرهم يعرف بقريته التسعير الى آخر كلامه ومن اقتصر في النقل
 عن امام الحرمين في عدم افادة اسم الجنس المحلي العموم على ما اذا لم يكن
 واحده بالتاء دون ما يتميز واحده بالوحدة القاضي بمخالفة كلام الغزالي الثاني
 لامام الحرمين فلم يتعين له مراد الامام فان اقتصر الامام على التمثيل بما لم
 يتميز واحده بالتاء على ما يتميز واحده بالوحدة مشعر بان مراده ما ذكره
 الغزالي فلا خلاف بينهما غير ان عبارة الغزالي افادت التفصيل للمقصود لهما
 قال المحقق الكمال ويؤيد ذلك ان الغزالي ذكر ذلك في المستصفي الذي
 هو من آخر تاليفه كما ذكره في المنحول الذي هو اولها وقد صرح في آخر
 المنحول انه اقتصر فيه على ما ذكره امام الحرمين في تعليقه يعني البرهان من
 غير زيادة في المعنى او نقص وهو ادرى بمعنى كلام شيخه الذي يقراه بين
 يديه ويشافه بمعناه فانت اذا نظرت الى كلام حجة الاسلام تجد كلامه في
 التفصيل السابق في المفرد المحلي بالالف واللام واما المفرد المضاف فلم
 يفصل فيه الغزالي هذا التفصيل وقد جملة الشهاب المص قسامين منه ما يصدق
 على القليل والكثير نحو ماء ومال وذهب وفضة ومنه ما لا يصدق الا على
 الواحد نحو درهم ودينار وعبد فلا يصدق على جماعة الدراهم انها درهم فهذا
 الذي لا يصدق على الكثير ينبغي ان لا يعم اذا اضيف بخلاف ما يصدق على
 الكثير وقال المص انه لم ير هذا التفصيل منصوحا ثم نقل عن حجة الاسلام

الفرقة بين اسم الجنس الذي فيه هاء التانيث وبين ما ليس كذلك وحكم
بعموم الثاني دون الاول واستحسن المص هذا التفصيل وقال انه يعضد التفصيل
الذي ذكره في اسم الجنس اذا اضيف ووجه ان اسم الجنس الذي لا يصدق
الا على الواحد هو مثل اسم الجنس الذي فيه هاء التانيث وذلك لان هاء
التانيث في الثاني ما نعة من جملة على العموم اذا اقترن بال ولا يفيد العموم
الا حين تجرده منها وكذا اسم الجنس الذي لا يصدق الا على الواحد عدم
صدقه على ما زاد على الواحد ما نع من جملة على العموم اذا اضيف واسم الجنس
الذي يصدق على القليل والكثير هو مثل اسم الجنس المجرد من التاء في عدم
وجود ما يمنع من العموم فيها حين الاضافة والاقتران بالالف واللام وبهذا
يتبين لك ان العجب ممن قال والعجب من المص كيف يقول لم از ذلك
منقولا وهو في المستصفي اذ التفصيل المذكور في المستصفي في المفرد المحلي
لا المضاف (قوله اما كل وجميع فيعمان فيما اضيفا اليهما الخ) اما كل فتقتضي
استغراق افراد ما اضيف اليه من منكر نحو كل نفس ذائقة الموت او مجموع
نحو وكلهم آتية يوم القيمة او اجزاء ما اضيفت اليه من المفرد المعرف نحو كل
زيد حسن والحق المص بكل جميع وهو التحقيق وتنظير ابن السبكي عدها
في الفاظ العموم بانها انما تضاف الى معرفة فالعموم من المضاف اليه ولذلك
شطب عليها من متن جمع الجوامع بعد ان ذكرها بعد كل فيه نظر لان المعرفة
التي تضاف اليها لا يجب ان تكون من الفاظ العموم حتى يقال ان العموم
استفيد مما تضاف اليه بل تقول جميع العشرة عندي فان الظاهر صحة هذا
التركيب وعموم جميع فيه فصدق تعريف العام عليها ولا يضر دلالة المضاف
اليه على الحصر الذي يناه في العموم لان عدم الحصر انما يعتبر في اللفظ العام
وهو هنا المضاف لا المضاف اليه وكما في قولك جميع زيد حسن فانه لا
عموم في المضاف اليه قطعا ولهذا ادرجها الجلال المحلي تحت قول الجلال بعد
عده لالفاظ العموم ونحوها (قوله المعرف باللام جمعا ومفردا فيه اشكال
الخ) ومثله المعرف بالاضافة مثال الاول قد افلح المؤمنون ومثال الثاني

كلا انه عام يصح تخصيصه وعلى
عدم تخصيص الاول ببعض الازمنة
او البقاع . لنا انه ان كان عاما
صح التخصيص والا فمضاق يصح
تقيده ببعض محاله وهو المطلوب
اما كل وجميع فيعمان فيما اضيفا
اليه . واما من وما فاشترط الامام
قخر الدين وجباة معه ان يكونا
في الشرط والاستفهام واحترزوا
بهذا الشرط عنهما اذا كانا نكرتين
نحو مزرت بما معجب لك او بمن
معجب لك فتخصص معجب على
الصفة وفي هذه الحالة من وما
لستا للعموم فخرنا بتولاهم اذا
كانتا في الشرط والاستفهام فتفهم
هذا التقييد في اخراج هذا وهو
ليس للعموم واضرهم هذا التقييد
في اخراج ما ومن الخبرتين ومما
للعوم نحو قوله تعالى انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم
وقوله تعالى كل من عليها فان
فان هذين للعموم ولا شرط فيهما
ولا استفهام فخرج من الحد فيكون
غير جامع فلا بد من عبارة تخرج
النكرة وتدخل الخبرية بان يقول
اذ كانتا شرطا او استفهاما او
موصولا وحينئذ يصر الحد جامعا
والمعرف باللام جمعا ومفردا
فيه اشكال من جهة ان لام التعريف
تعم افراد ما دخلت عليه فان دخلت
على الدرهم عمّت افراده والفرس
عمّت افراده فكذلك يسبغي اذا
دخلت على الجمع تعم افراد المجموع
وحينئذ يتعذر الاستدلال به حالة
النفي او النهي على ثبوت حكمه
لفرد من افراده فاذا قال الله تعالى
لا تقتلوا الصبيان يجوز ان تقتل
واحدا فانا انما نهينا عن افراد
المجموع والواحد ليس بجمع وكذلك
اذا قلنا لم ار اخوتك يجوز ان
تصدق وقد راينا منهم واحدا وهو

خلاف المعهود من صيغة العموم وانها تقتضي ثبوت حكمها لكل فرد من افرادها امرا ونهيا نيوتا ونفيا ولا يختلف الحال في شيء من الموارد وحينئذ لاجل هذا الاشكال يتعين ان يعتمد ان لام التعريف اذ دخلت على الجمع تبطل حقيقة الجمعية ويصير الجمع كالمفرد وان الحكم ثابت لكل فرد من الافراد كانت الصيغة مفردا او جمعا . واي تعم فيما اضيفت اليه نحو اي رجل جاءني اكرمه ومتى وراين وحيث للعموم . والمعلق عليها . - ١٧ - مطلق وبهذا نجيب عن يقول اذا كانت هذه للعموم فينبغي اذا قال

متى دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرارا ينبغي ان يلزمه ثلاث تطليقات عملا بالعموم وليس كذلك فلا يكون للعموم وكذلك اين وجدتك فانت طالق او حيث وجدتك فانت طالق لأنا نقول المعلق عليه عام وهو متى واين وحيث والمعلق مطلق وهو مطلق الطلاق فهو التزم مطلق الطلاق في جميع الازمنة او البقاع فاذا الزمه باللقه واحدة فقد وقع ما التزمه من مطلق الطلاق فلا تلزمه طلقة اخرى بل تنحل البين كما لو قال انت طالق في جميع الايام طلقة فالظرف عام والمظروف مطلق كذلك ههنا المعلق عليه عام والمعلق مطلق فاندفع الاشكال واسم الجنس اذا اضيف قال صاحب الروضة : سواء كان مفردا او تنسية او جمعا واما الامام فخر الدين فلم يذكر في المحصول سوى الجمع كقوله عبيدي احرار ومثال المفرد قوله عليه الصلاة والسلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته فحصل العموم في جميع افراد ائمة والميتة فالمضاف مفرد وكذلك قوله عليه السلام الا بحقها يعم جميع حقوق الشهادة مع انه مفرد مضاف والتنسية كقول الاعرابي المفسد لصومه لرسول الله صلى الله عليه ما بين لابتيها حوج مني والاية الحجارة السود فلم يعم جميع الحجارة السود (تنبيه) اسم الجنس قسمان منه ما يصدق على القليل والكثير نحو ماء ومال وذهب وقضة ومنه ما لا يصدق الا على الواحد نحو درهم ودينار ورجل وعبد فلا يصدق على جماعة

يوصيكم اليه في اولادكم (قوله واي تعم فيما اضيفت اليه الخ) من الاشخاص كمثل المص والازمنة كقولك اي زمان تاتيني اكرمك والامكنه كقولك اي مكان تجلس اجلس (قوله واما الامام فخر الدين فلم يذكر الخ) اي في صيغ العموم وان ذكر في اثناء الاستدلال على ان الامر للوجوب ان المفرد المضاف يعم وقال في مبحث العموم ان المفرد المعرف لا يفيد العموم وقد صرح بتسويتها في العموم غير واحد وكان الامام يرى ان الاضافة ادل على العموم من الالف واللام (قوله وكذلك قوله عليه السلام الا بحقها الخ) قال المصنف في كتابه العقد المنظوم في الخصوص والعموم قوله عليه السلام الا بحقها مشكل المعنى فان الاستثناء من الاثبات نفى والمتقدم قبل الاثبات وهو قوله عليه السلام عصموا دماءهم واموالهم فقوله بعد ذلك الا بحقها يقتضي نفى العصمة وكيف يفهم ان العصمة في الدماء والاموال ينفي الحق وانما يناسب انتفاء العصمة ارتكاب الباطل لا الحق وتحرير الجواب ان ههنا محذوفا وهو يتصور ان يكون مقدرا قبل لفظ الحق وبعده وتختلف صفة التقدير فان قدرناه قبل الحق يكون التقدير الا تضييع حقها وتضييع حق الشهادة يناسب نفى العصمة وان قدرناه بعد الحق يكون التقدير الا بحق اراقبها وحق اراقبها هو السبب المبيح لها على هذا يكون الضمير عائدا على الاموال والدماء فانها هي التي تراق واحسن من ذلك ان يقدر الا بحق اباقتها حتى يتناول الدماء والاموال فان الاراقة لا تناسب الاموال والاحسن ان يكون المقدر يناسبها وعلى التقدير الاول وهو تقدير المضاف قيل الحق يكون الضمير عائدا الى الكلمة التي هي الشهادة لانها صاحبة الحقوق التي يترتب عليها الحقوق فقد ينوع التقدير بنوع ما يعود الضمير عليه وعلى كل تقدير فيصير المعنى مفهوما فتأمل ذلك فهو حسن في علم النحو وتصحيح الكلام اه المراد منه بلفظه

فدرهم انها درهم ولا الدنيا نيرانها دينار ولا الرجال انها رجل ولا العبيد انها عبد فهذا الذي لا يصدق على الكثير ينبغي ان لا يعم اذا اضيف وكذلك اذا قال عبيدي حر وامراتي طالق لا يعم من حيث اللفظ بخلاف عبيدي احرار ونسائي طوالت وكان ينبغي ان يفضل بين القسمين في اسم الجنس اذا اضيف ويدعى العموم في احدهما دون الاخر لكنني لم اراه منقولاً والاستعمالات

مبحث الخلاف في افادة النكرة العموم من غير فرق في مواردنا
(قوله واكثر هذه الاطلاقات باطل النخ) هذا الاعتراض من المص على
قدماء الاصوليين حيث اطلقوا تعميم النكرة من غير فرق نقله الزركشي في
تشيف المسموع وقال عقبه وهو مردود وكلام الايمة على ظاهره وهي عامة
في كل مواردنا لاكن تفاوتت وبه يجمع بين كلام الاصوليين والنحاة فان
بنيت على الفتح مثل لا اله الا الله فالعموم فيها نص وان لم تبين عن الفتح
فان كانت مع من نحو ما جاءني من رجل فكالاولى نحو وما من اله الا الله
ولا خلاف في ذلك وانما اختلفوا في ان العموم استفيد من دخول من او كان
موجودا قبلها وان كانت عاملة عمل ليس نحو لا رجل في الدار قائما بنصب
الخبر فهذا موضع الخلاف الذي ظنه القرافي وليس كذلك بل الصواب القطع
بانها للعموم لكنه فيها بطريق الظهور لا النصوية فيتطرق اليه التاويل وادعاء
خلاف الظاهر ويساعد اطلاق الاصوليين على ذلك قول سبويه الذي حكاه امام
الحرمين في معاني الحروف عنه ولهذا نص سبويه على جواز مخالفته فتقول ما
فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر فتقول جاء الرجال الا زيدا فظهر
الجمع بين كلام الفريقين وانه لا خلاف بينهما ويحمل قول من قال انها ليست
للمعموم في هذه الحالة كما نقل عن الجرجاجي والزمخشري انه اراد ليست نصا
فيه اه ويتحصل من كلامهم هنا ان النكرة ان وقعت بعد لا العاملة عمل ان
سواء كان اسمها منصوبا كما اذا كان مضافا او شبيها به نحو لا صاحب علم
مفقوت او كان مبنيا على الفتح او نائبه وذلك فيما اذا كان مثني او جمع
علامة فهي لنفي الجنس نساوان وقعت بعد لا العاملة عمل ليس فلا تفي
العموم نصا بل ظاهرا فلو قلت لا رجل في الدار قائما فهي ظاهرة في نفي
الجنس وتحتمل نفي الوحدة احتمالا مرجوحا فلو زيد في النكرة من كانت
النكرة نصا في العموم كما اذا وقعت بعد لا العاملة عمل ان لما تقرر من ان من
تاتي لتخصيص العموم واذا تبين لك ما سبق (فاعلم) ان القائلين بعموم
النكرة في سياق النفي اختلفوا هل عمت وضعا اي ان اللفظ وضع لسلب كل
فرد من افراد الكلية بالمطابقة وهو ظاهر كلام جمهور الشافعيين واختاره

العربية والعرفية تقتضيه وكذلك
فرق الغزالي بين المفرد الذي فيه
هاء الثانيه يمتاز بها عن الجنس
نحو برة وبين وما ليس كذلك
فجعل لام التعريف تعم في الثاني
دون الاول فتعم في البردون البرة
وفي التمر دون التمرة وهو تفصيل
حسن وهو يعضد هذا الموضع ايضا
في اسم الجنس اذا اضيف . واما
النكرة في سياق النفي فهي من
العجائب في اطلاق العلماء من
النحاة والاصوليين يقولون النكرة
في سيا النفي تعم واكثر هنا
الاطلاق باطل قال سبويه رحمه
الله وابن السيد البطليوسي في
شرح الجمل . اذا قلت لا رجل
في الدار بالرفع لا تعم بل هو
نفي للرجل بوصف الوحدة فتقول
العرب لا رجلا في الدار بل اثنان

فهذه نكرة في سياق النفي وهي لاتعم اجماعا . وكذلك سلب الحكم عن العموم حيث وقع كقولك مآكل عدد زوج فان هذا ليس حكما بالسلب على كل فرد من افراد العدد والا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل مقصودك ابطال قول من قال كل عدد زوج فقلت له انه ليس كل عدد زوجا اي ليست الكلية صادقة بل بعضها ليس كذلك فهو سلب الحكم على العموم لا حكم بالسلب على العموم فتسامل الفرق بينهما فهذان نوعان من النكرة في سياق النفي ليسا للعموم ونص الجرجاني في اول شرح الايضاح على ان الحرف قد يكون زائدا من حيث العمل دون المعنى كقولك ما جاءني من رجل فان من ههنا تفيد العموم ولو قلت : ما جاءني رجل لم يحصل العموم وهذه نكرة في سياق النفي وكذلك قال الزمخشري وغيره في قوله تعالى ما لكم من الله غيره لوقال ما لكم اله غيره بحذف من لم يحصل العموم وكذلك قوله تعالى وما تاتيهم من آية من آيات ربهم ولو قال وما تاتيهم آية بحذف من لم يحصل العموم . وهذا يقتضي ان هذه الصيغ خاصة كلها اذا كانت في سياق النفي لا تفيد

- ١٩ -

العموم وانما تفيد النكرات العامة نحو احد وشي، فاذا قلت : ما جاءني احد حصل العموم وكذلك نقله النحاة واذا قلت : ما جاءني من احد كانت من مؤكدة للعموم لامنشئة له هذا نقل النحاة والمفسرين ونقل صاحب اصلاح المنطق وغيره ان اللفظ الذي يستعمل في النفي فقط وهو الذي في قولنا ما بها احد ولا ابر ولا صافر ولا غريب ولا كتيع ولا دبي من دبيت ولا دبيح ولا ناقح ضرمة ولا ديازولا طوري ولا دوري ولا تويمري ولا لاعي قرو ولا ارم ولا داع ولا مجيب ولا معرب ولا انيسن ولا ناخر ولا نابح ولا ثاغ ولا راغ ولا دعوي ولا شفر ولا صوات . وزاد الكراع في كتاب المنتخب طوي اي ما بها احد يطوي ولا بها طوي ولا زابن ولا تامور ولا عين ولا عائن ومالي منه بد . فهذه الانفاظ وضعت للعموم في النفي وذلك نحو ثلاثين صيغة وماعداها يقتضي ظاهر النقول انه لا يفيد العموم الا بواسطة من (فائدة) احد الذي يستعمل في النفي غير احد الذي يستعمل في الثبوت نحو قل هو الله احد فالذي يستعمل في الثبوت بمعنى واحد ومتوحد واحد في النفي معناه انسان

الشهاب المص فيما سياتي او عمت لزوما ومعناه ان عمومها ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بل لان حرف النفي اقتضى نفي الماهية الكلية بطريق اللزوم لان اللفظ موضوع في اللغة للسالبة الكلية وهو منسوب للحنفية وواقفهم تقي الدين السبكي واستظهر الزركشي الاول وذلك لان المتكلم انما يقصد بنفيه نفي كل رجل لا نفي المشترك ويؤيده دخول الاستثناء على هاته الصيغة اتفاقا وهو على الثاني لم يخرج الاستثناء شيئا من مدلول اللفظ لان مدلوله عندهم الماهية الكلية فالاستثناء انما توجه على لازم المدلول بالمطابقة وهي نفي الافراد اللازمة لنفي المشترك فيكون منقطعا وعلى راي الجمهور يكون المستثنى من مسمى اللفظ فيكون متصلا وفصل الجلال السبكي في منع الموانع فقال في المبنية على الفتح انها تدل على نفي كل فرد باللزوم وفي غيرها بالوضع وسنزيد هذا الخلاف تفصيلا عند ذكر المص له (قوله وكذلك سلب الحكم الخ) نقل مثله السهروردي في التنقيحات (قوله فائدة احد الذي يستعمل في النفي غير احد الذي يستعمل في الثبوت الخ) قال المص في العقد المنظوم بعد تقرير لهذا المبحث وهذا التقرير يتجه لك ان تعلم ما هو احد الذي يستعمل في النفي وما هو احد الذي يصلح للنفي والثبوت بان تنظر ان وجدت المقصود باللفظ انسانا فقل هذا احد الذي لا يستعمل الا في النفي والفه ليست منقلبة عن واو وان وجدت المقصود

وكانه قال ما فيها انسان روبراي صاحب وبر . وصافر من الصفير وهو الصوت الخاص . وعريب اما من الاعراب الذي هو البيان ومنه الثيب تعرب عن نفسها اي ما فيها مبين او ما فيها من ينتسب الى يعرب بن قحطان . وكتيع من التكتيع وهو التجمع تقول تكتيع الجلد اذا بقي في النار فاجتمع ومنه اكنعون ابصعون . ودبي من الدبيب . ودييح معناه متلون والضرمة النار وديار من الدار منسوب اليها كحطاب . والطوري من الطور وهو الجبل اي ليس فيها صاحب نار ولا دار ولا جبل . ودوري من الدور جمع دار . تويمري من التامور وهو دم القاب ولاعي القرو قال الجوهري لاحس عس اي قدح . والارم الساكن ويطلق على البالي المدارس . والداعي والمجيب من الدعاء والاجابة ومعرب مثل عريب . والناخر من النخير . والنابح الكاب والثغاء صوت الغنم . والرغاء صوت الابل والدعوي من الدعوة وهي وليمة الطعام . والشفر من الشفير وهي الحافة . الطوي من الطي اي ما هناك احد يطوي . وزابن من الزبن . وارين من الارم . والتامور القاب وعائن رعين من العين . والبدا لانفكاك اي مالي منه انفكاك . اذا تقرر هذا فاقول النكرة في

باللفظ الذي هو نصف الاثنين من العدد فقل هذا اللفظ هو الصالح للاثبات
والنفي والفه منقلبة عن واو اه المراد منه بلفظه (قوله تنبيه النكرة في سياق
النفي تعم سواء الخ) لما كان ظاهر قوله في المتن النكرة في سياق النفي لا
يشمل الا ههنا ما اذا دخل النفي على ما تعلق بها مع ان النكرة تعم سواء
دخل عليها او دخل على ما تعلق بها فصل المقصود في هذا التنبيه وفي هذا
التفصيل تعريض بسيف الدين الامدي حيث فرق بين النكرة في سياق النفي
وبين ما كان النفي داخلا عليهما فقال ان النكرة في سياق النفي ليست للعموم
ذكره في الابكار ومثل للنكرة في سياق النفي في الاحكام بقوله ليس في
الدار رجل (قوله فائدة الفعل في سياق النفي الخ) هاته هي المسألة الاولى
وقد جعلها المص في العقد المنظوم مسألة مستقلة حيث قال مسألة قال اصحابنا
وقال اصحاب الشافعي رضي الله عن جميعهم ان الفعل في سياق النفي يعم نص
عليه القاضي عبد الوهاب في كتاب الافادة ونص عليه غيره ايضا ومنكروا
العموم ينكرون ذلك لنا قوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى لا يفهم منه الا
نفي جميع مصادر هذين الفعلين لان نفي الفعل نفي لمصدره وكذلك قول
القائل لا ابيع هذه السلعة او لا اطلق هذه المرأة لا يفهم منه الا نفي افراد
هذا الجنس من البيع او الطلاق والاصل في الاستعمال الحقيقة فوجب ان يكون
نفي الفعل حقيقة في عموم نفي جميع المصادر وهو المطلوب احتجوا بان جعله
للعوم في نفي المصدر انما هو قياس على التصريح بنفي المصدر فاذا قال
لا اجلس مثل قوله لا اجلس نكرة في سياق النفي تعم فكذلك هنا هو من
باب قياس نفي الفعل على نفي المصدر المنكر والقياس في اللغة ممنوع
والجواب انا لا نسلم ان القياس ممنوع في اللغة فقد قال جماعة من الاصوليين
والادباء انه هو الصحيح سلمناه ولكن لا ندعي انه قياس بل اللفظ موضوع
لذلك بنفسه لانه المتبادر منه كسائر صيغ العموم اه المراد منه بلفظه (قوله لانا
نقول لا آكل يدل على نفي المصدر الخ) قال الكمال ابن الهمام في التحرير

النفي عليها نحو لا رجل في الدار
او دخل على ما هو متعلق بها نحو
ما جاءني من احد وهل يعم ذلك
متعلقات الفعل المنفي . الذي يظهر
لي انه انما يعم في الفاعل والمفعول
اذا كانا متعلق الفعل اما ما زاد
على ذلك نحو قولنا ليس في الدار
احد ولم ياتني اليوم احد فان ذلك
ليس نفيا للظرفين المذكورين
وكذلك ما جاءني احد ضاحكا او
الا ضاحكا ليس نفيا للاحوال
وضاحك مثبت مستثنى من احوال
مثبتة ونصبه على انه مستثنى من
ايجاب فتأمل هذا الموضوع ايضا فهو
غريب عزيز ويحرر الى اي غاية
ينتهي عمسوم النفي واين يقف
(فائدة) الفعل في سياق النفي وقع
في كلام العلماء على ثلاثة اقسام
منهم من يقول الفعل في سياق النفي
يعم ولا يزيد على هذه العبارة فتناول
هذه الدعوى الفعل القاصر نحو قام
وقعد فاذا قلنا لا يقوم يعم النفي
افراد المصادر والفعل المتعدي نحو
اكل واعطى . ومنهم يقول وهو
الغزالي وغيره الفعل المتعدي اذا
كانت له مفاعيل لا يعم مفاعيله فعلى
هذه الدعوى لا تتناول الفعل القاصر
والاول قول القاضي عبد الوهاب
وجماعة معه ومنهم وهو الانام فخر
الدين وجماعة معه من لا يزيد على
قوله لا آكل وهذا المثال يحتمل
القولين الاولين لانه متعدد له مفاعيل
وهو فعل في سياق النفي والذي
يظن انهما مسئلتان مبيانتان
الفعل في سياق النفي يعم نحو قوله
تعالى لا يموت فيها ولا يحيى اي
لاموت فيها ولا حياة والفعل المتعدي
اذا كانت له مفاعيل لا يعم مفاعيله
وهذا القائل الثالث راجع الى الثاني

واما قول ابي حنيفة ان المصدر لا يدخل في مفهومه الكثرة فلا يتحقق العموم فلا يتحقق التخصيص فلا يخلجه لانا نقول لا آكل يدل على
نفي المصدر مطابقة وعلى المفعول التزاما لان من لوازم الفعل ان له مفعولا فهذا اللازم ان كان عامادخله التخصيص وان لم يكن عاما

وليس من المقتضى المفعول في نحو لا آكل وان اكلت اذ لا يحكم بكذب مجرد اكلت. فلم يتوقف صدقه عليه ولا بعدم صحة شرعية فنخصه باسم المحذوف وهو اي المحذوف وان قبل العموم لا يقبل عمومه التخصيص اذ ليس هذا المحذوف امرا لفظيا ولا في حكمه لتناسيه وعدم الالتفات اليه فلو نوى ما كولا دون آخر لم تصح نيته قضاء اتفاقا ولا ديانة خلافا للشافعية والاتفاق عليه اي على عدم تخصيص في باقي المتعلقات من الزمان والمكان والتزام الخلاف فيها غير صحيح بقي ان يقال لا اكل معناه لا اوجد اكلا واكلا عام لانه نكره في سياق النفي فيقبله اي التخصيص والنظر يقتضي انه ان لاحظ الاكل الجزئي المتعلق بالماكول الخاص اخر اجاله من الماكول العام لا الماكول نفسه صح لانه جزئي من جزئياته اولاحظ الماكول الخاص اخرجاه له من الماكول المطلق من حيث هو فلا يصح لانه من المتعلقات التي يعقل الفعل بدونها غير انا نعلم بالعادة في مثل هذا الكلام عدم ملاحظة الحركة الخاصة التي هي بعض افراد الفعل المطلق الذي هو الاكل واخراجها من الاكل المطلق بل المراد اخراج الماكول الخاص من الماكول المطلق وعلى مثل ما هو معلوم عادة بينى الفقه فوجب البناء على انه لاحظ الماكول الخاص اخرجاه له من الماكول المطلق وهو غير عام فلا يقبل التخصيص بخلاف الحلف لا يخرج ناويا اخراج السفر فيصح اخراجه منه تخصيصا لان الخروج متنوع لسفر وغيره قريب وبعيد والعادة ملاحظة النوع منه فنية خروج نوع منه نية نوع فصحت اه بحذف وايضاح (قوله وانما لكل امرئ ما نوى الخ) في العقد المنظوم الحديث يقتضي اعتبار النية مطلقا لان ما نوى اعم من المدلول مطابقة او التزاما هذا من جهة اللغة واما من جهة المعقول فلان المدلول المطابقي اقوى من المدلول التزاما والمقتضي لثبوت الحكم في المدلول التزاما فاذا حررنا في النية ان نصرف اللفظ عما دلت عليه مطابقة مع قوة الدلالة على ثبوت الحكم هنالك فالولى ان نصرفه عما دلت عليه التزاما بطريق الاولى لضعف الدلالة ولان النية صفة مخصصة لاحدى طرفي الجائز على الاخر وهذا حكم ثابت لها لذاتها فمن ادعى تاخر ذلك عنها في صورة من الصور فعليه الدليل فان الاصل

بل اللفظ يقتضي ان له مفعولا ما وهو الصحيح فدخله التقييد لان المطلقات تقييد وانما كان لا يحث لانه لو قال والله لا كلمت رجلا ونوى تقييده يزيد لم يحث بغيره فالقصد من عدم الحث حاصل على تقديري التخصيص والتقييد مقصود ابي حنيفة فانت على التقديرين من عدم الحث غير ان ههنا عدة للحنفية اخبرني بها فضلاء وهم وهي ان النية انما تؤثر عندهم تخصيصا او تقييدا فيما دل اللفظ عليه مطابقة اما التزاما فلا فلذلك الغينا النية في هذه الصورة تخصيصا وتقييدا وبهذه القاعدة يظهر الفرق بين قوله لا كلمت رجلا يصح تقييده وبين لا اكلت لان دلالة رجل على زيد بالمطابقة بمعنى ان مسمى رجل صادق عليه وفي المواكيل دلالة الالتزام فقط ثم ان هذه القاعدة لم ار لهم عليها دليلا بل دعوى مجردة ويدل على بطلانها قوله عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرئ ما نوى وهذا قد نوى شيئا فيكون له والاصل عدم المانع من النية حتى يذكرها دليلا عليه . واما استدلال اصحابنا عليهم بالمصدر اذا نطق به نحو لا اكلت اكلا فالزام ظاهر لان النية اتفقوا على ان ذكر المصدر بعد الافعال انما هو تأكيد للفعل والتأكيد للفعل لا ينشيء حكما بل ما هو ثابت معه ثابت قباه فاذا صح اعتبار النية معه وجب اعتبارها قبله فهذا كلام حق . واما الزامهم لنا عدم جواز التخصيص بالزمان والمكان وقياسهم المفعول به على المفعول فيه فنحن لا نساعدهم ولا الشافعية على الحكم في الظرفين بل اذا قال والله لا اكلت ونوى يوما معينا او مكانا معينا لم يحث بغيره فيلزمهم ما الزمانهم ولا يلزمنا ما الزماننا

بقاء احكام المعاني والصفات على ما هي عليه اه المراد منه بلفظه (قوله لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة الخ) ومثله لا يستونون من قوله تعالى افمن كان موعنا كمن كان فاسقا لا يستونون فهل هو لنفي جميع وجوه الاستواء الممكن نفيها لتضمن الفعل المنفي لمصدر منكر فعني لا يستوي زيد وعمر لا يثبت استواء بينهما لان يستوي نكره لان الجملة نكره باتفاق النحاة ولذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات لان تصريحهم بان التعريف والتنكير من خواص الاسماء ينفي كون الجملة نكرة والمحققون من النحاة على ان المراد بتنكير الجملة ان المفرد الذي ينسبك منها ذكره وعموم الفعل المنفي ليس من جهة تذكيره بل من جهة ان ما تضمنه من المصدر نكرة كما حرره السعد في جواشيه اولا يعم نظرا الى ان الاستواء المنفي هو مطلق الاشتراك في بعض الوجوه وبالاول قال الشافعي والامدي وابن الحاجب وصححه ابن برهان والثاني قال الحنفية كما ينسب ذلك اليهم الامدي وابن الحاجب والتحقيق من مذهبه كما حققه الكمال في التحرير هو انه لا خلاف بين الشافعية والحنفية في دلالة قوله لا يستوي اصحاب النار الاية على العموم انما الخلاف بينهم في ان المراد من عموم لا يستوي هل هو ما يخص امر الآخرة فلا يعارض آية القصاص العامة فيقتل المسلم بالذمي او يعم الدارين داري التكليف والجزاء فيعارض آية القصاص العامة فلا يقتل المسلم بالذمي قال الثاني الشافعية وبالاول الحنفية لقرينة تعقيه بقوله اصحاب الجنة هم الفائزون فظهر ان الخلاف في تطبيق كل من المذهبين في مسألة قتل المسلم بالذمي على دليل تفصيلي فهي مسألة فقهية وليس هنا قاعدة اصولية مختلف فيها اه كلامه قال الكمال ابن ابي شريف ومثله يقال في آية افمن كان موعنا كمن كان فاسقا لا يستونون والقرينة على تخصيص عمومها بالدار الآخرة تعقيها بالتفصيل بقوله تعالى اما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلا بما كانوا يعملون واما الذين فسقوا فماواهم النار الاية والشافعية يجعلون التعقيب من باب افراد بعض افراد العام بالذكر بكونه اعم وذلك لا يخصص على الصحيح والى ما حرره صاحب

والفعل في سياق النفي مطلقا يعم فمدرك الخلاف فيه ان الفعل اذا نفي فقد نفي مصدره فيصير لا يقوم بمنزلة لقيام ولا قيام يعم فلا يعم والقول الآخر مبني على ان هذا قياس في اللغة ولنا منعه او يلاحظ صحة الاستثناء في التعميم (فائدة) لاختلف العلماء في هذا الفعل الخاص اختلافا خاصا وهو قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فقيل يقتضي نفي الاستواء مطلقا في كل شيء حتى في نفي القصاص بين المسلم والذمي اذا قتله المسلم وقيل يفيد نفي الاستواء من بعض الوجوه فلا يفيد نفي القصاص ومنشأ الخلاف ان قولنا استوى في سياق الثبوت هل هو موضوع في اللغة للاستواء من كل الوجوه ولا يلزم من نفي المجموع الا نفي جزء منه فيبقى بقية الوجوه لم يتعرض لها بالنفي فلا يلزم النفي من جميع الوجوه او هو موضوع لمطلق الاستواء ولو من وجه فيكون امرا كليلا لا كلا ومجموعا ويلزم من نفي الامر الكلي نفي جميع افراده فينتفي القصاص . والذي يظهر لي انها موضوعة للاستواء فيما وقع السياق لاجله لا لمطلق الاستواء ولا لجميع وجوه الاستواء فاذا قلنا زيد فقيه وعمر و يساويه وقع الاستواء في الفقه خاصة وكذلك في النفي فاذا قال الله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون دل على نفي الاستواء في الفوز وان اصحاب النار هلكي ولا

التحرير سابقاً لم الجلال المحلي حيث قال بعد حكاية القولين بالتعميم وعدمه وعلى التعميم يستفاد من آية لا يستوون ان الفاسق لا يلي عقدة النكاح ومن آية لا يستوي ان المسلم لا يقتل بالذمي وخالف في المسألة الحنفية اه فجعل الخلاف في مسألتين فرعيتين فيستدل عليهما بالآيتين فتخلص من عهدة الدخول في نقل نفي العموم في الآية ونحوها عن الحنفية كما نقله الامدي وابن الحاجب (قوله ترك الاستفصال الخ) اي ترك الشارع طلب التفصيل في حكاية حال الشخص والمراد بالحكاية الذكر والتلفظ كقول سيدنا غيلان ابن سلمة النقي لرسول الله صلى الله عليه وسلم اني اسلمت على عشر نسوة مستفتياً فلفظه حكى به حالته وقوله في حكاية الاحوال متعلق بترك والمقال بمعنى القول واللفظ ويشمل في حكاية الاحوال كون الحاكمي صاحب القول وكونه غيره كذا شرح العبارة في الآيات (قوله نحو قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان الخ) حيث ترك الشارع الاستفصال اي طلب التفصيل من السائل وهو غيلان ولم يسأله هل تزوجهن معا او مرتبا دل ذلك الترك منه على ان الحكم وهو امساك الاربع ومفارقة مآثرهن يعم الحاليين الترتيب والمعية والا لما اطلق الكلام لامتناع الاطلاق في موضع التفصيل المحتاج اليه ونظر امام الحرمين في هاته العبارة المنقولة عن امامه وقال فيه نظر عندي وذلك لجواز كون النبي صلى الله عليه وسلم عالماً بصورة الواقعة فلماذا لم يستفصل فلا يكون ذلك كالعموم في المقال اه وقوله عالماً بصورة الواقعة اي بان تزوجهن معا لفساد العقد فله امساك اي تزوج اي اربع منهن واجاب صاحب الآيات عن النظر المذكور بوجهين (الاول) ان اطلاقه صلى الله عليه وسلم وان كان عالماً بصورة الواقعة يعم الحاليين والا لاستفصال لان اطلاق الجواب يوهم السامعين وكل من بلغه الجواب عموم الحكم ويحمل العمل به مع كثرة من اسلم على اكثر من العدد الشرعي (الثاني) ان كونه صلى الله عليه وسلم عالماً بصورة الواقعة خلاف الظاهر لظهور انتفاء اسباب العلم بذلك من المخالطة وبتقديرها فلا شبهة انه تزوجهن مرتبا لانه الغالب بل لا يكاد يتزوج العشرة معا فلو فرض كونه صلى الله عليه وسلم عالماً بالواقعة كان الظاهر علمه بالترتيب

يتعدى النفي هذا الوجه فلا يقتضي نفي القصاص (وقال الشافعي رضي الله عنه ترك الاستفصال في حكايات الاحوال يقوم مقام العموم في المقال نحو قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان حين اسلم على عشر نسوة امساك اربعا وفارق سائرهن من غير كشف عن تقدم عقودهن او تاخرها

او اتحادها او تعددها) روي عن الشافعي رضي الله عنه ايضا ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاجمال كسماها ثوب الاجمال
فقط بها الاستدلال فجعلها مجتمعة لا يستدل بها مع الاجمال وفي القول الارل جعلها عامة ليستدل بها فذكرت هذا لبعض العلماء
الاعيان فقال يحمل ذلك على انه قولان له اختلفا كما يختلف اقوال

- ٢٤ -

العلماء في المسائل بالنفي والاثبات

والذي يظهر لي ان ذلك ليس
باختلاف بل ههنا تحرير وهو ان
معنى قول العلماء حكاية الحال او
واقعة العين اذا تطرق اليها الاجمال
مقط بها الاستدلال انه الاحتمال
المساوي او المتقارب. واما الاحتمال
المرجوح فلا يمكن ان يكون مسقطا
للاستدلال فانه لا يكاد يوجد نص
لا احتمال فيه ولا واقعة لا احتمال
فيها ولكن تلك الاحتمالات مرجوحة
والعمدة على الظواهر بل المقصود
الاحتمال المساوي لان به يحصل
الاجمال والظاهر لا اجمال فيه واذا
اقرر هذا فاقول الاحتمال المساوي
اما ان يكون في دليل الحكم او في
محل الحكم فان كان في دليل الحكم
نحصل الاجمال في الدليل فيسقط به
الاستدلال كقوله عليه الصلاة والسلام
في الحرم لا تمسوه بطيب فانه
يبعث يوم القيامة مليبا فهذا حكم
في رجل بعينه يحتمل ان يكون
ذلك خاصا به فيجوز ان يمس غيره
الطيب ويحتمل ان يعمه ريعم غيره
من المحرمين كما قاله الشافعي وليس
في اللفظ تعرض لغيره بل يحتمل
التعميم وعدمه على السواء فيسقط به
الاستدلال على تعميم الحكم في
المحرمين لانه اجمال في الدليل .
وتارة يكون الاحتمال المساوي في
محل الحكم والدليل لا اجمال فيه
كقصة غيلان فان قوله عليه الصلاة
والسلام امك اربعا ظاهر في
الاذن في الاربع غير معينات
والاحتمال انما هو في عقود النسوة
التي هي محل الحكم فيصح الاستدلال
على التعميم فله ان يختار تقدمت
العقود او تاخرت اجتمعت واقتربت
قابو خنيقة يقول اذا تقدمت العقود

وظاهر ان قوله امك اربعا انه لا فرق بين امك الاوليات او غيرهن والمسألة
ظنية يكفي فيها مثل ذلك ويحصل ان الظاهر عدم علمه عليه افضل الصلاة
والسلام وانه بتقديره يكون الظاهر الترتيب وعلى كل منهما يثبت المطلوب اه
واورد المص في فروقه في هاته المسألة نظر امام الحرمين في سؤال واجاب
عنه بما يقرب من الجوابين ونقل الزركشي في تشنيف المسامع عن امام
المحرمين ان ترك الاستفصال يعم اذا لم يعلم النبي صلى الله عليه وسلم بتفصيل
الواقعة وان علم فلا يعم قال الزركشي وكانه تقييد للاول ولهذا قال في
المحصل بعد حكاية قول الشافعي وفيه نظر لاحتمال انه اجاب بعد ان عرف
الحال (قوله روي عن الشافعي رحمه الله ايضا ان حكاية الاحوال الخ) قال
العلامة ابن الشاط فيما كتبه على الفرق الحادي والسبعين الظاهر ان مراد
الشافعي من قوله حكاية الاحوال اذا الخ هو ان قضايا الاعيان اذا نقلت اليها
ونقل حكم الشارع فيها واحتمل عندنا وقوعها على احد وجهين او وجوه ولم
ينقل اليها على اي الوجهين او الوجوه وقع الامر فان مثل هذا يثبت فيه الاجمال
ويسقط به الاستدلال ودليل ظهور ما ذكرناه انه يطلق عليه حكاية حال حقيقة
وما قاله يطلق عليه حكاية حال مجاز اه (قوله والذي يظهر لي ان ذلك ليس
باختلاف بل ههنا تحرير الخ) في تشنيف المسامع بعد نقله المعارضة بعد قولي
الشافعي اللذين نقلهما المص قال ولهذا اثبت بعضهم للشافعي في المسألة قولين
وليس بشيء وجمع القرافي بين العبارتين بما لا يتحصل ثم اجاب عن المعارضة
بين القولين بما اتفق فيه مع ما جمع به المحقق الكمال ونقل لك لفظ الثاني
لما تضمنه من بسط المقال ونصه ولا تعارض بينهما بان الاولى وهي ترك
الاستفصال الخ محمولة على الوقائع التي فيها قول من النبي صلى الله عليه وسلم
يحال عليه العموم والثانية وهي حكاية الاحوال محمولة على الوقائع التي ليس
فيها الا مجرد فعله صلى الله عليه وسلم فان الفعل لا عموم له تتم كلامه ورد

على اربع وعقد بعد ذلك على غيرهن حرم عليه الاختيار من غير تلك الاربع لوقوعهن بدهن رنكاح الحامسة ومن بعدها لا يقر وانما
الجديت محمول على ما اذا عقدت عليهن عقدا واحدا فلا يتعين الباطن من الصحيح فيختار ونحن نذكر انكحة الكفار كلها باطية وانما

فلاسلام يصحها. إذا كانت بالغة فلا يتقرر اربع دون من عداهن لكون من عداهن يبطل عقده والحديث لم يفصل مع انها تأسس قاعدة
 وابتداء حكم وشأن الشرع في مثل هذا زرع البيان التي اقصى غاياته فلولا ان الأحوال كلها ينسبها هذا الاختيار والاما اطلاق صاحب الشرع
 القول فيها وكما لو قال صاحب الشرع اعتقوا ربة في الكفارة ولم يفصل استدلتنا بذلك على عتق الطويلة والقصيرة والنيضاء والسوداء
 من جهة عدم التفصيل لالان اللفظ عام بل هو مطلق غير ان عدم التفصيل يقوم مقام التعميم فهذا تلخيص هذا الموضع عندي وان
 القولين من الشافعي رضي الله عنه محمولان على حالتين فاحدهما في دليل الحكم والاخرى في محل الحكم وقد تقدم مبسوطا مثلثا فتامله فهو
 موضع حسن (وخطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعد الا بدليل لان الخطاب موضوع في اللغة للمشافهة) لا تقول العرب اكرمتكم
 او امرتكم او نهيتكم او قوموا الامن هو موجود فعلى هذا قوله تعالى عليكم انفسكم واجتنبوا كثيرا من الظن ونحوه هو مختص بالوجودين
 وقت نزول هذا الخطاب وتناوله لاهل القرون بعدهم ليس من جهة اللغة بل ذلك اما لانه معلوم من الدين بالضرورة وان الشريعة عامة
 على الخلائق الى يوم القيامة او بالاجماع . للعلماء طريقان في ذلك وكلاهما حق (وقول الصحابي رضي الله عنه نهى رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عن بيع الفرر او قضي بالشفعة او حكم بالشاهد واليمين قال الامام رحمه الله تعالى لا عموم له لان الحجية في المحكي لا في
 الحكاية وكذلك قوله كان يفعل كذا وقيل يفيد عرفا) هذا الموضع مشكل لان العلماء اختلفوا في رواية الحديث بالمعنى فان منعناه امتنع
 هذا الفصل لان قول الراوي نهى ليس لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قلنا بجوازه فمن شرطه ان لا يزيد اللفظ الثاني على الاول
 في معناه ولا في جلالة وخفائه فاذا روى العدل بالمعنى بصيغة العموم في قوله الفرر تعين ان يكون اللفظ المحكي عاما والا كان ذلك قدحا
 في عدالته حيث روى بصيغة العموم ما ليس عاما والمقدر انه عدل مقبول القول هذا خلف فلا يتجه . قولنا الحجية في المحكي لا في الحكاية بل
 هيها لاجل قاعدة الرواية بالمعنى - ٢٥ - ثم قول الراوي قضي بالشفعة له معنيان احدهما قضي بمعنى نفذ

الحكم بين الخصوم كما يفعله القضاة
 فهذا يستحيل فيه العموم في الشفعة
 فان جميع الشفعات الى يوم القيامة
 يستحيل الحكم بها بين خصومها من
 رسول الله صلى الله عليه وسلم .
 وثانيهما حكم بمعنى الزم من باب
 الفتيا وتقرير قواعد الشريعة كقوله
 تعالى وقضى ربك الاتصداوا الايام
 وبالوالدين احسانا اي امركم بهذا
 وقرره . فهذا يتصور فيه العموم
 فان تعاق الامر بما لا يتناهى من
 العمومات ممكن وكذلك القول في
 قوله حكم بالشاهد واليمين يحتل

كلام المحقق حلوه في هذا المحل (قوله وكما لو قال صاحب الشرع الخ) هذا
 مثال ثان لما وقع الاحتمال فيه في محل الحكم لا في دليله وهو المسألة السادسة
 في فروقه (قوله وهو مختص بالموجودين الخ) هذا هو مذهب الجمهور وقالت
 الحنابلة وبفض الحنفية يعم من بعدهم قال الرهوني ولا خلاف انهم غير مخاطبين
 بذلك حالة العموم وانما النزاع بعد وجودهم وبلوغهم التكليف هل يكونون
 مكلفين بذلك أو بدليل منقصل فانخلاف اذا لفظي ونقل المص عن النفسواني
 في شرحه المحصول انه قال هذه المسألة تناقض قولهم ان المعدوم يكون

التصرف بالقضاء والتصرف بالتبليغ والفتيا غير ان حكم ابلغ في الظهور في القضاء دون الفتيامن لفظ قضي ومتى تعارضت
 الاحتمالات سقط الاستدلال غير انه يحسن من الراوي ان يطلق لفظ العموم اذا كان المراد التصرف بالقضاء بناء منه على ان المراد بلام
 التعريف حقيقة الجنس لا استغرق الجنس اعتمادا على قرينة تعذر الحكم لجميع افراد العموم واما ان كان المراد الفتيا والتبليغ فيتعين ان
 المحكي عام مثل لفظ الحكاية والالزم القدر في عدالة الراوي واما كان فاصلها ان تكون في اللغة كسائر الافعال لا تدخل الا على
 مطلق وقوع الفعل في الزمان الماضي وهو اعم من كونه تكرر بعد ذلك او لم يتكرر انقطع بعد ذلك او لم ينقطع هذا هو
 مدلولها لغة . غير ان العادة جارية بان القائل اذا قال كان فلان يتعهد بالليل لا يحسن ذلك منه الا وقد كان ذلك متكررا منه في
 الزمن الماضي واما قوله تعالى وكان الله غفورا رحيما وكان الله بكل شيء عليما فقلت قرينة ان الله تعالى موصوف بذلك دائما على
 ان المراد الحالة المستمرة الماضي والحال والمستقبل بخلاف قولنا كنا نفعل كذا او كان زيد يفعل كذا انما يتناول التكرار في الزمن
 الماضي خاصة وهذه كلها قرينة زائدة على اللغة واللفظة من حيث اللغة لا تفيد العموم وهو وجه من يقول انها لا تفيد العموم والقائل
 الاخر يقول يفيد عرفا ويريد بالعموم التكرار على الوجه المتقدم وهو غير العموم فيكون اطلاقه العموم عليه مجازا ووقع في كان
 بحيث آخر للفضلاء ارباب المعقول وهي انها فعل يصدق على الوجود الواجب الذي يستحيل عليه العدم كوجود الله تعالى فمنه جمع كثير
 وقالوا لا يصح على وجود الله تعالى كان فانه يشعر بالتقصي والعدم والصحيح جوازه لانه ليس فيها الا ان الوجود قارن الزمان
 الماضي اما انه انعدم بعد ذلك فلان نقول كان الله ولا شيء معه ولا محذور في ذلك فتامل ذلك (قال القاضي عبد الوهاب . ان سائر
 ليست للعموم فان معناها باقي الشيء لا جملته وقال صاحب الايضاح وغيره من الابداء انها بمعنى جملة الشيء وهي ماخوذة
 من سور المدينة المحيط لا من السور الذي هو البقية فعلى هذا يكون للعموم وعلى الاول الجمهور والاستعمال) الصحيح . ان اصلها

مخاطبا بالخطاب السابق فلا يجوز ان يكون الخطاب الموجود في زمن رسول
الله صلى الله عليه وسلم يتناول من ياتي بعد وان كان معدوما واجاب المص
عن ذلك بان المراد في مسألة المعدوم يجوز خطابه انما هو في كلام نفسي
اي هو متعلق بالمعدوم في الازل والكلام النفسي لا تدخله الحقيقة ولا المعجاز
بل هما من عوارض الالفاظ اللغوية وهذه المسئلة خاصة باللفظ اللغوي فهل
يتناول بالوضع المعدوم في حالة المشابهة ام لا فالمسائلتان مفترقتان (قوله
والعطف على العام لا يقتضي العموم الخ) عبارة الغزالي في المستصفى مسئلة
ظن قوم ان من مقتضيات العموم الاقتران بالعام والعطف عليه وهو غلط اذ
المختلفات قد تجمع العرب بينها فيجوز ان يعطف الواجب على الندب والعام
على الخاص فقوله والمطلقات يتربصن عام وقوله بعده وبعولتهن احق بردهن
خاص وقوله كلوا من ثمره اباحة وقوله بعده وآتوا حقه واجب وقوله فكاتبوهم
ندب وقوله فاتوهم من مال الله اينجاب (قوله او يحمل الظاهر على عمومه الخ)
قد فضل المصنف في العقد المنظوم المسئلة حيث قال الاصوليون على ان العطف
على العام لا يقتضي العموم وذلك مما نص عليه علماء العربية من ان العطف
انما يقتضي التشريك في اصل الحكم الا في اربعة ظرف الزمان والمكان
والمتعلقات والاحوال فالزمان كقولك اكرمت زيدا يوم الجمعة وعمر الا
يلزم انك اكرمته في ذلك الزمان والمتعلقات نحو قولك اشتريت هذا الثوب
بدرهم والفرس لا يلزم انك اشتريته بدرهم والعموم والخصوص ونحوها من
المتعلقات فانها من المدلولات والمدلول هو متعلق اللفظ فلا يلزم حصول
الاشترك فيه بل ان حصل فيه عموم او خصوص فمن دليل غير العطف فان
قلت قد صرحوا بان قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن عام في جميع المطلقات
لاجل لام التعريف وقوله وبعولتهن قالوا انه خاص بالرجعيات لان وصف
الاحتية انما هو فيهن والاجماع انما هو الموجب لتخصيصه بذلك ولولا الاجماع
لكان عاما وما جاء العموم الا من جهة العطف على العام قلت العموم في المعطوف
في الاية ليس من طريق العطف بل من جهة قاعدة اخرى وهي ان الضمير الذي
يعود الى ظاهر الاصل ان يكون هو نفس الظاهر والضمير في بعولتهن يعود

الهمز من السور الذي هو البقية
وتسهل الهمزة فيقال سور بغير
همزة ولذلك قال عليه الصلاة
والسلام فارق سائرهن اي باقيهن
وقال ابن دريد

حاشي لما اساره في العجا

والعلم ان اتبع رواد الحنا
اي ابقاه في العجا والعجا
العقل وعلى هذا لا يكون للعموم
بل بقية الشيء وذلك صادق على
اقل اجزائه (وقال الجبائي الجمع
الشكر للعموم خلافا للجمع في
حملهم له على اقل الجمع) حجة
الجمهور انه نكرة في سياق
الاثبات فلا يعم حتى تدخل عليه
اداة العموم وهي لام التعريف
والاضافة وحصول الاتفاق ولو قال
عند الحاكم له عندي دراهم لم
يلزمه اكثر من ثلاثة ولو حلف
ليتصدقن بدراهم برثلاثة وكذلك
الوصية والنذر وحجة الجبائي ان
حملة على العموم حمل اللفظ على
جميع حقائقه فهو اولى جوابه .
ان حقيقته واحدة وهي القدر
المشترك بين الجموع واما افراد
الجموع فهي على حقيقته لا انها
حقائقه فقوله جميع حقائقه كلام
باطل . (والعطف على العام لا
يقتضي العموم نحو قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة
قروء ثم قال تعالى وبعولتهن احق
بردهن فهذا الضمير لا يلزم ان
يكون عاما في جملة ما تقدم لان
العطف مقتضاه التشريك في الحكم
الذي سبق الكلام لاجله فقط)
الضمير خاص بالرجعيات لان
وصف الاحقية للازواج انما هو
فيهن واذا كان ضمير العام خاصا
هل يتعين ان يكون المراد بالعموم
الاول ما اريد بالضمير فقط لان
القاعدة استواء الظاهر والمضمر في
المعنى او يحمل الظاهر على عمومه

على جميع المطلقات فيكون هو ايضا يدل على جميع المطلقات بعولتهن احق
بردهن وذلك مخالف للاجماع فخص به فالعموم فيه جاء من جهة ان الاصل
في الضمير العائد على الظاهر ان يكون هو نفس الظاهر لا من جهة العطف
هذا تلخيص كلامه ونقل الجلال المحلي مقابل القول الذي صرح به المصنف
في المتن من ان العطف على العام لا يقتضي العموم حيث قال بعد ان حكى
ما ذكره المصنف وقيل يقتضيه لوجوب مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في
الحكم والصفة قلنا في الصفة ممنوع واما في الحكم فسلم قال المحقق الرهوني
وقد مثل للنسئلة في المحصول والاحكام بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل
مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده هكذا لفظ الحديث عند ابي داود. قال
سيف الدين استدلل اصحابنا بالحديث على ان المسلم لا يقتل بالذمي لان
الحديث عام في كل كافر حريبا كان او ذميا وقالت الحنفية لو كان عاما
لكان المعطوف كذلك وهو قوله ولا ذو عهد في عهده ضرورة الاشتراك بين
المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته وليس كذلك فان الذي لا يقتل
به المعاهد على الحربي لا الذمي قال الرهوني فظاهر كلام الامدي ان الحنفية
لا يسلمون عموم الاول وظاهر كلام الشيخ ابن الحاجب انهم يسلمون ذلك
ويدعون ان ذلك يقتضي ان الكافر المعذور في قوله ولا ذو عهد في عهده عام
ايضا حتى لا يقتل المعاهد بحربي ولا ذمي الا اذا حظى بدليل قال وهذا انما
يتمشى على مذهبه ويكون المخصص للثاني الاجماع واما الحنفية فلو عم
الاول ولا دليل منفصل مخصوص لزم ان لا يقتل المسلم بالذمي وهم يقولون
به فحمل كلامهم عليه لا يصح اه (قوله وقال الغزالي المفهوم لا عموم له الخ)
نص عبارة الغزالي في المستقصى الشاهدة لما نصبه المصنف مسئلة من يقول
بالمفهوم قد نظر للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ تشابه
دلالتة بالاضافة الى مسمياته ويتمسك بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ
بل بمسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكاة فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس
بلفظ حتى يعم اللفظ او يخض وقوله تعالى ولا تقل لهما اف دل على تحريم
الضرب لا بلفظه المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ

لان صيغته صيغة عموم والضمير على
المخصوص لانقضاء الاجماع على
استواء الزوج والاجنبي في البائن
هذا هو الصحيح لان الاصل عدم
التخصيص فلا يكون الظاهر خاصا
ولا المضمرا عاما (وقال الغزالي
المفهوم لا عموم له قال الامام ان
عنى انه لا يسمى عاما لفظيا فتريب
وان عنى انه لا يفيد عموم انتفاء

الحكم . فدليل كون المفهوم حجة بفيه) الظاهر من حال الغزالي في هذه المسألة انه انما خالف في التسمية وان لفظ العموم موضوع في الاصطلاح لما كان المشمول فيه من جهة اللفظ مطلقا لا من جهة المفهوم واما عموم النفي في السكوت فهو قائل به لانه من القائلين بان المفهوم حجة (وخالف القاضي ابريكسو في جميع هذه الصيغ وقال بالتوقف مع الواقعية وقال اكثر الواقعية ان الصيغ مشتركة بين العموم والخصوص وقيل يحمل على اقل الجمع وخالف ابو هاشم مع الواقعية في الجمع المعروف باللام وخالف الامام فخر الدين مع الواقعية في المفرد المعروف باللام لنا ان العموم هو المتبادر

فيكون مسمى اللفظ كسائر الالفاظ ولصحة الاستثناء في كل فرد وما صح استثناءه وجب اندراجه) سبب توقف القاضي في الجميع وجدانه اكثر صيغ العموم مستعملة في الخصوص حتى قيل ما من عام الا وقد خص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم فلما تعارضت الادلة عنده من جهة ان الاصل عدم التخصيص وعدم المجاز وعدم الاشتراك حصل له التوقف وقال في مستند التوقف لو علم مسمى هذه الصيغ لعلم اما بالعقل وهو باطل لعدم استقلال العقل بدرك اللغات او بالنقل وهو اما متواتر وهو باطل والا لعلمه الكل لان التواتر مفيد للعلم او آحاد وهو باطل لان الاحاد لا تفيد الا الظن والمسألة علمية وهذا المستند طرده في الاوامر والعمومات وجميع الالفاظ التي حصل له فيها التوقف وجوابه انه علم بالاستقراء التام من اللغات على سبيل القطع والتواتر ولا يلزم علم الكل به لعدم اشتراكهم في هذا الاستقراء التام او يعلم ذلك بدليل مركب من النقل والعقل وهذا المدرك لم يذكره في تقسيمه فقسّمته غير حاضرة فلا تفيد ومثاله ان ينقل اليانا ان الاستثناء يدخل على صيغة العموم وان الاستثناء عبارة عما لولاه لوجب اندراجه فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين

لا للمعاني ولا للافعال (قوله الظاهر من حال الغزالي الخ) قد ارجع عضد الدين في شرح المختصر الخلاف في المسئلة الى اللفظ كما قال المصنف ونص كلامه الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في ان له عموما ام لا فقال الاكثر له عموم ونفاه الغزالي واذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه ان فرض النزاع في ان مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق به من الصور اولا فالحق الاثبات وهو مراد الاكثر والغزالي لا يخالفهم فيه ولا ثالث هذا يمكن فرضه محلا للنزاع والحاصل انه نزاع لفظي يعود الى تفسير العام انه ما يستغرق في محل النطق او ما يستغرق في الجملة واعلم ان النزاع في ان المفهوم ملحوظ فيقبل القصد اي البعض منه اولا بل حصل بالالتزام تبعا لثبوت ملزومه فلا يقبل وهو مراد الغزالي بقوله لانه لا يتناول لفظ المراد منه بلفظه (قوله وجوابه انه علم بالاستقراء الخ) قد نقل المصنف هذا الكلام في العقد المنظوم في الجواب عن دليل القاضي حيث قال والجواب ان مسائل اصول الفقه معلومة كما قال التبريزي بالاستقراء التام من اللغات فمن استقرا اشعار العرب وخطبها ومحاوراتها ومواقع لغاتها علم ان صيغة من للعموم والامر للوجوب وغير ذلك من مسائل اصول الفقه ولما تعذر وضع ذلك المستقرا في كتاب اقتصر العلماء على اخباره احاد وظواهر عمومات هي بعض ذلك الاستقراء تنبها عليه ومرادهم ذلك الخبر وذلك العموم مضافا الى الاستقراء المذكور (قوله مع حصوله بحيث الخ) اي مع حصول المقضى لفهم (قوله وعن الثاني ان الاستفهام الخ) قد فصل المصنف في العقد المنظوم هذا الجواب حيث قال لا نسلم ان حسن الاستفهام لا يكون الا عند الاشتراك

التقليتين بواسطة ان ما من نوع الا يصح استثناءه وما استثنى فيجب اندراجه فتحصل ان الصيغة للعموم حجة للاشتراك ان اللفظ مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقية ولحسن الاستفهام عند قول القائل اكرمت كل من في التداريق قال له هل اكرمت زيدا معه والاستفهام طلب الفهم وطالب الفهم مع حصوله عبث والجواب عن الاول ان الاصل ايضا عدم الاشتراك فيكون اللفظ مجازا في الخصوص والمجاز اولي من الاشتراك لما تقدم وعن الثاني ان الاستفهام يحسن لا يعاد المجاز بل يحسن حيث ينتفي المجاز بالكلية كما في اسماء الاعداد فاذا قيل لك بعثك السلطان بعشرة آلاف دينار تقول بعشرة آلاف دينار استعظاما لذلك لاحتمال ان يكون المتكلم

بل التحقيق ان الاستفهام يحسن حيث لا اشتراك اذ قد يقع في النصوص الصريحة وذلك كمن قال اكلت البارحة مائة رغيف فيقال له امانة رغيف استفراب هذه المقالة وكذلك يكون بفرط الشغف بالمعنى كمن قيل له قد قدم ولدك من بلاد الهند فيقول اقدم ولدي او لكراهة المعنى كمن قيل له ان عدوك اقدم البلد فيقول اقدم ذلك الملعون وتحقيق المقام ان الاستفهام لوجوه منها ان السامع يظن ان المتكلم غير متحفظ في كلامه او ساه فستفهمه وتستشبهه حتى اذا كان ساهيا زال سهوه ومنها ان يستفهم طلبا لقوة الظن ومنها ان يجد حريته تقتضي تخصيص العام مثل ان تقول ضربت كل من في الدار وكان فيها الوزير فقلت على الظن انه ما ضربه فاذا حصل التعارض امتنعت ليقع الجواب عنه بلفظ خاص لا يحيل التخصيص واما ان كان المتكلم لا يحتمل حاله السهو ولا يجوز عليه فانه يحسن الاستفهام ليحصل لفظ خاص بعد الاستفهام لان دلالة اللفظ الخاص اقوى من دلالة العام فيطلب الخاص بعد العام لتلك القوة فتبين من هذا ان الاستفهام يحسن في العرف لاسباب كثيرة غير الاشتراك اه (قوله وجوابه ان العرب اشترطت الخ) وفيه نظر وذلك لانه اسم مفرد في اللفظ وجمع في المعنى وما هو كذلك يجوز فيه مراعاة اللفظ ومراعاة المعنى بل مراعاة المعنى اولى بمقتضى القياس ومنه قوله تعالى او الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء فالمحافظة على التثاكل اللفظي لا تفيد الامتناع وقد صرح السعد في المطول بمنى ما قاله المص من الامتناع فارجع الى كلامه عند قول الخطيب ولا تنافي بين الاستغراق وافراد الاسم لان الحرف انما يدخل عليها مجردا عن معنى الوحده الخ ومنه يعلم ان امتناع وصفه بنية الجمع لانه بمعنى كل فرد لا لعدم دلالاته على العموم كما قال الامام (قوله فلذلك امتنع نعت المفرد بالجمع الخ) قد صرح بهذا الامتناع لها ته العلة السعد في المطول عند قول الخطيب ولا تنافي بين الاستغراق وافراد الاسم الخ وذلك في دفع الاعتراض الناشيء عن القول باستغراق المفرد بان بين الاستغراق وافراد الاسم تنافيا لان افراد الاسم يدل على وحدة معناه والاستغراق على تعدده فانجاب عن ذلك التنافي بجوابين جواب بالمنع وجواب بالتسليم ومقتضى شان المناظرة تقديم الجواب بالمنع

حصل له سهو في كلامه ولفظ العشرة لا يحتمل الجواز البتة فصيغة العموم اولى لصحة الاستفهام واما حمله على اقل الجمع فللجزم بعدم العموم فصار الجمع المعرف عند هذا القائل كالجمع المنكر والمنكر يحمل على اقل الجمع فكذلك هذا . واما الجمع المعرف باللام فتخييل ابو عايش ان اللام قد تكون لبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبد امض الى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم فان مراده ليس العموم اجماعا بل الاتيان بهاتين الحقيقتين وقد تكون للعهد كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فصى فرعون الرسول اي المعهود ذكره الان واذا صاحت للاستغراق وغيره لم يتعين الاستغراق وهذا بينه مدرك الامام فخر الدين غير انه يفرق بين الجمع والمفرد بان المفرد لو كان للعموم لصح نعت بالجمع فتقول جاءني الفقيه الفضلاء ولناكد بالجمع نحو جاءني الفقيه كلهم وليس كذلك فدل على انه ليس للعموم . وجوابه ان العرب اشترطت في النعت والتأكيد مع الساراة في المعنى المناسبة اللفظية فلا ينعنون المفرد الا بالمفرد ولا التثنية الا بالتثنية ولا الجمع الا بالجمع فالمفرد وان كان للعموم والجمع للعموم غير ان المناسبة اللفظية فانت لذلك امتنع نعت المفرد بالجمع وبدل على ان هذه الصيغ التي ادعينا فيها العموم للعموم امور اربعة حسن الجري على موجب العموم فاذا قال من دخل داري فاعطه درهما يحسن من العبد اعطاء كل داخل . وثانيها العتب على ترك بعض الداخلين والثالث الثواب اذا فعل الجميع والعقاب اذا ترك

على الجواب بالتسليم لكن الخطيب قدم الجواب بالتسليم على الجواب بالمنع
اشارة الى رجحانه كما قال المحقق عبد الحكيم فقال لان الحرف انما
يدخل عليه مجردا عن معنى الوحده وحاصله سلطنا التنافي بينهما لكن اداة
الاستغراق المفيدة للتعدد انما تدخل عليه بعد تجريده عن معنى الوحدة حتى
يصير محتملا للوحده والتعدد ويدخل حرف الاستغراق تعين التعدد ولما
استشعر المحقق التفرزاني ما يقال حيث جرد عن معنى الوحده. ووجهه حرف
الاستغراق دل على متعدد فمقتضاه ان يجوز وصفه بنعت الجمع مع انه ممنوع
اجاب عنه بان امتناع وصفه بنعت الجمع للمحافظة على التشاكل اللفظي وهو
عين ما قاله المص في الجواب عن دليل الامام ونظر في كلامه بعض من
كتب عليه بان ذلك الاسم مفرد في اللفظ وجمع في المعنى وما هو كذلك
يجوز فيه مراعاة اللفظ والمعنى بل مراعاة المعنى اولى بمقتضى القياس ومنه
قوله تعالى او الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء فالمحافظة على
التشاكل اللفظي لا تفيد الامتناع هذا كلامه والذي عليه المحققون في الاية
ان وصف الطفل بوصف الجمع ليس ذلك لمراعاة معناه كما جنح اليه هذا
المقترض بل لكون الطفل في الاصل مصدر اتقع على القليل والكثير وكون
المراد به هو الكثير هنا بقرينة وصفه بالجمع ومن صرح بهذا ناصر الدين
البيضاوي في تفسيره هاته الاية من سورة النور وصرح بذلك قبل في سورة
الحج عند قوله تعالى ثم يخرجكم طفلا فاعرب طفلا حالا مع كون ذي الحال
جمعا ووجهه بثلاثة اوجه حيث قال وطفلا حال اجريت على تاويل كل واحد
والدلالة على الجنس اولى لانه في الاصل مصدر اه ومن قال بان مصدر
المبرد والطبري وقد يجاب على اصل دليل الامام بان عدم صحة نعت المفرد
بنعت الجمع دليل على قوله ليس للعموم اذ لو كان للعموم لصح نعته بنعت
الجمع بان يقال عدم صحة نعته بنعت الجمع لان معناه
كل فرد لا مجموع الافراد ولا يصح نعته بالجمع الا اذا كان
معناه مجموع الافراد وهذا الجواب هو الموافق لما صرح به المص سابقا
وسيصرح به في الفصل بعد هذا من ان مدلول العام كلي لا كل وبهذا الجواب

البعض والرابع حسن الاستثناء
فهذه مطردة في جميع صور النزاع
التبيه النكرة في سياق النفي
يستثنى منها صورتان احدهما لا
رجل في الدار بالرفع فان المنقول
عن العلماء انها لا تعم وهي تبطل
على الحنفية ما ادعوه من ان
النكرة انما عمت لضرورة نفي
المشترك وعند غيرهم عمت لانها
موضوعة لغة لاثبات الساب لكل
واحد من افرادها وثانيتها ساب
الحكم عن العمومات نحو ليس
كل بيع حلالا فانه نكرة في سياق
النفي ولا يعم لانه ساب للحكم عن
العموم لا حكم بالساب على العموم
يقدم التبيه على هاتين الصورتين
عند ذكر النكرة في النفي وقالت
الحنفية بالعموم بطريق الالتزام
لانه يلزم من نفي الامر الكلي نفي
افراده وجزئياته ونحن نقول
النفي حصل في الانواع والافراد
مطابقة وان العرب وضعت النكرة
في سياق النفي للقضاء بالحكم على
كل فرد فرد حتى لا يبقى فرد
لا لانها للقضاء بالنفي على المشترك

خاصة ويدل على مذهبنا قول النحاة ان ذلك جواب لقول القائل هل من رجل في الدار فكان الاصل ان يقال لا من رجل في الدار مع اثبات من غير ان العرب حذفها تخفيفا وابتقت معناها وهو سب البناء لاجل تضمن الكلام معنى المبني وهو من . واذا تقرر ان لفظة من هي في اصل الكلام وهي سب البناء ومن لا تدخل الالتيبعض ههنا والتبعض لا يتاتي في ذلك الامر الكلي بل في الافراد فيكون النافي انما نفي الافراد وهو المطلوب واما ما ذكرته من ان النكرة المرفوعة تبطل مذهبهم فليس كذلك لان قولنا لا رجل في الدار بالرفع معناه نفي مفهوم

الرجولية بوصف الوحدة فما دخل النفي على المشترك من حيث هو مشترك بل على ما هو اخص منه

ولا يلزم من نفي الاخص نفي

الاعم فما نفي الاعم الذي يلزم من

نفيه نفي افراده . نعم لو كان هذا

الكلام نفيا للمشارك من حيث هو

مشارك ولم تنتف الافراد لزم

الاشترك لكن ذلك محال فان نفي

المشارك يلزم منه نفي الافراد

قطعا (فائدة النكرة في سياق

النفي نعم سواء دخل النفي عليها

نحو لا رجل في الدار او دخل على

ما هو متعلق بها نحو ما جاءني

احد . تقدم ايضا التنبيه على هذا

الموضع وتفرق بين الفاعل

والمفعول وغيرها (الفصل الثاني

في مدلوله وهو كل واحد واحد

لا الكل من حيث هو كل فهو كلية

لا كل والا لتعذر الاستدلال به

حالة النهي او النفي) هذه الالفاظ

ثلاثة الكاي والكل والكلي فالكلي

هو القدر المشترك بين الافراد

واللفظ الدال عايه يسمى مطلقا

فهو مدلول المطاق يصدق بفرد

واحد في سياق الثبوت نحو رجل

والكل هو المجموع بحيث لا يبقى

فرد فالحكم يكون ثابتا لمجموع

الافراد ولا يتناول الافراد بعينها

في سياق النفي بل يتعين نفي

المجموع بفرد لا بعينه ولا يلزم

نفي جميع الافراد وهذا وضع له

اسماء الاعداد وكل لفظ موضوع

لنوع مركب من الجنس والفصل

فاذا قلنا ليس عنده عشرة لا يلزم

نفي جميع افرادها فجاز ان يكون عنده تسعة او ليس عنده انسان جاز ان يكون عنده حيوان ليس بانسان بخلاف الثبوت نحو عنده

عشرة او انسان فانه يدل على ثبوت التسعة وغيرها من اجزاء العشرة بالتضمن وعلى ثبوت الناطق والحيوان بالتضمن والكاي هي

ثبوت الحكم لكل واحد بحيث لا يبقى واحد ويكون الحكم ثابتا لكل بطريق الالتزام وهذا كصيغ العموم كايها فاذا قلنا كل انسان

يشبعه رغيفان غالبا صدق باعتبار الكلية دون الكل او كل رجل يشيل الصخرة العظيمة صدق باعتبار الكل دون الكلية فلو كان مدلول العموم

كلا لما لزم ثبوت حكمه لفرد معين من افراده اذا كان في سياق النفي او النهي لانه لا يلزم من النهي عن المجموع الا ترك ذلك المجموع

ايضا يجاب عن المنافاة بين الاستغراق وافراد الاسم فمنع المنافاة بين الوحدة وكل فرد لان الوحدة التي هي عدم اعتبار ضم شيء الى ذلك المفرد لا تنافي كل فرد بل هو متصف بها ولا يتاتي التنافي الا لو كان معنى المفرد الداخلة عليه اداة الاستغراق مجموع الافراد لا اعتبار ضم شيء الفرد وهو فرد ثان وثالث والى جواب التنافي بهذا اشار الخطيب بقوله او لانه بمعنى كل فرد لا مجموع الافراد ولهذا امتنع وصفه بنعت الجمع اه (قوله ويدل على مذهبنا قول النحاة الخ) قد جلب المصن في العقد المنظوم اربعة ادلة على مذهبه اقتصر على رابعها هنا ونص كلامه الرابع قال النحاة قولنا لا رجل في الدار جواب لمن قال هل من رجل في الدار وكان الاصل في الجواب ان يقول لا من رجل في الدار فيدخل لفظ النفي على ما كان في لفظ المستفهم ولما حذفت من وهي مرادة تضمن الكلام معنى المبني وهو من فيبقى الاسم معها لذلك وهذا الكلام من النحاة يقتضي ان من في الكلام ومن لا تدخل الا فيما يقبل التبويض والحقيقة الكلية ليس فيها كثرة افراد حتى تبعض فيتعين حينئذ ان من اما تدخل على افراد هذه الحقيقة وتلك الافراد هي المقصودة بالجواب فيكون قول العرب لا رجل في الدار مقصوده الافراد لا الحقيقة الكلية وهو المطلوب فثبت بهذه الوجوه ان الحق في هذه المسئلة مع الجمهور دون الحنفية اه

الكلام على الفصل الثاني في مدلول العام

قد تقدم لنا تحرير مدلول العام وانه كل لا كلية وذكر الحق في دلالاته وانه يدل بالتضمن عند استكمال المص لدلالاته في الفصل الرابع في اقسام الدلالة ولتعريفه عند ذكر تعريفه وان المص لما لم يتبين له مدلوله اشكلت

نفي جميع افرادها فجاز ان يكون عنده تسعة او ليس عنده انسان جاز ان يكون عنده حيوان ليس بانسان بخلاف الثبوت نحو عنده عشرة او انسان فانه يدل على ثبوت التسعة وغيرها من اجزاء العشرة بالتضمن وعلى ثبوت الناطق والحيوان بالتضمن والكاي هي ثبوت الحكم لكل واحد بحيث لا يبقى واحد ويكون الحكم ثابتا لكل بطريق الالتزام وهذا كصيغ العموم كايها فاذا قلنا كل انسان يشبعه رغيفان غالبا صدق باعتبار الكلية دون الكل او كل رجل يشيل الصخرة العظيمة صدق باعتبار الكل دون الكلية فلو كان مدلول العموم كلا لما لزم ثبوت حكمه لفرد معين من افراده اذا كان في سياق النفي او النهي لانه لا يلزم من النهي عن المجموع الا ترك ذلك المجموع

عليه دلالاته وتعريفه فارجع اليه فلا اعادة (قوله ويندرج العبيد الخ) بعد اتفاهم
على ان هاته الصيغة تعم العبيد اختلفوا هل تعمهم شرعا على اقوال ويدل على
تخصيص الخلاف بالشرع قول عضد الدين في شرح المختصر خطاب الشارع
بالاحكام بصيغة تتناول العبيد لغة مثل يا ايها الناس هل تتناول العبيد شرعا
حتى يعمهم الحكم اولا وجملة الاقوال في المسئلة ثلاثة الاول انه يتناولهم
شرعا تتاولهم لغة وبه قال اكثر المالكية والشافعية والحنفية واستدل لهذا
القول بان العبد من الناس لغة قطعا والاصل عدم النقل وكونه عبد الا يصلح
مانعا لذلك الثاني انه لا يتناول العبيد بل يختص بالاحرار واليه ذهب بعض
المالكية وبعض متأخري الشافعية قال الغزالي وهذا هوس وقولهم لانهم
مملوكون للادمي بتعليك الله تعالى فلا يتناولهم الا خطاب خاص بهم خطأ لانهم
لم يخرجوا عن اكثر التكاليف وخروجهم عن بعضها كخروج المريض والمسافر
وذلك لا يوجب رفع العموم فلا يجوز اخراجه الا بتدليل خاص الثالث وبه
قال الرازي من الحنفية ان كان لعق الله اندرجوا وان كان لعق ادمي لم
يندرجوا ونقل في شرح العضد لصاحب هذا القول ادلة الاول قد ثبت بالاجماع
صرف منافع العبد الى سيده فلو كلف بالخطاب لكان صرفا لمنافعه الى غير
سيده وذلك تناقض فيتبع الاجماع ويترك الظاهر الجواب لان سلم صرف منافعه
الى سيده عموما بل قد امتثني من ذلك وقت تضايق العبادات حتى لو امر
السيد في اخر وقت الظهر حين تضايق عليه الصلاة لعدم صرف منفعة في ذلك
الوقت الى السيد واذ ثبت هذا فالتعبد بالعبادة ليس مناقضا لقواهم بصرف منافعه
الى السيد الا في وقت تضايق العبادة فاندفع ما ذكرتم واختار الايباري
في شرح البرهان من الخلاف اندراجهم ثم قال نعم ان اقتضى الظاهر اندراجا
واقترض سلطة الملك عدمه نظر الترجيح فقد يقوى الاندراج كما في الصلاة
والصوم وقد يترجح الاخراج كالجهاد والحج وقد تتعارض الجهات فيجري
الخلاف كما في صلاة الجمعة فقد اختلف العلماء هل على العبد جمعه ام لا قال
واختلف فيه قول مالك ايضا ومما اختلف فيه العلماء اقراره بما يتعلق بيدنه
(قوله وقال بعض متأخري الشافعية لا يندرجون الخ) قال حجة الاسلام الغزالي

من حيث هو ذلك المجموع وذلك
يكفي في تحققة جزء منه لكن العام
هو الذي يقتضي ثبوت حكمه لكل
فرد منه في النفي والنهي وذلك
انما يتحقق اذا كان مساه كلية
لا كلا . (وتندرج العبيد عندنا
وعند الشافعية في صيغة الناس
والذين آمنوا) قال القاضي عبيد
الوهاب على اندراجهم جمهور
الفهاء من الحنفية والشافعية وغيرهم
وقال بعض متأخري الشافعية لا
يندرجون لنا انهم يصدق عليهم
لانهم من الناس والذين آمنوا
لانهم من بني آدم وقد آمنوا
فيكونون ناسا ومومنين حجة
المخالف قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء
والامة لا يلزمها ذلك وآية الجمعة
لا تتناولهم والاصل عدم التخصيص
فاو تتاولتهم هذه النصوص لزم
دخول التخصيص فيها ولان الله
تعالى اذا ارادهم بالحكم افردهم
بالذكر فلو كان الخطاب يتناولهم
لزم التكرار كقوله تعالى وانكحوا
الايمانى منكم والصالحين من عبادكم
وامائكم والجواب عن الاول ان
وجود المسمى ولا يتناول الاسم
ايضا خلاف الاصل وهم ناس
ومومنون والتخصيص اولى من
اعتقاد ان الاسم لا يتناول مساه
قان التخصيص كثير وهذا لا يوجد
في اللغة وعن الثاني ان قوله تعالى
وانكحوا ضمير والضمير لا عموم
فيه لغة وانما يعلم المراد به من
دليل من خارج واذا قال السيد
لعبيده اخرجوا لا يعلم انهم كل
عبيده او بعضهم الا بتدليل يدل
على ان الواقف عنده في ذلك
الوقت هل الكل او البعض وكذلك

في المستصفي مسألة ما ورد من الخطاب مضافا الى الناس والمومنين يدخل
تحت العبد كقوله تعالى والله على الناس حج البيت وامثاله وقال قوم لا يدخل
تحت لانه ملوك الادمي بتليك الله تعالى له فلا يتناوله الا خطاب خاص به
وهذا هو من لانه لم يخرج عن اكثر التكاليف وخروجه عن بعضها كخروج
المريض والعائض والمسافر وذلك لا يوجب رفع العموم فلا يجوز اخراجه
الا لدليل خاص اه (قوله ويندرج النبي الخ) تحرير المسألة على ما قاله العبد
ان ما ورد على لسان الرسول صلى عليه وسلم من العمومات المتناولة لغة هل
تعم الرسول عليه السلام او كونه واردا بلسانه يمنع دخوله فيها مثاله قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس فالأكثر على انه يشمل الرسول مطلقا وقيل
لا يشمله مطلقا وقال الحليمي مفضلا ان كان مأمورا في اوله بالقول للامه نحو
قل يا ايها الناس لم يشمله والا شمله لنا انه ممن يتناوله اللفظ لغة فوجب الدخول
فيه عند التركيب ولنا ايضا ان الصحابة رضي الله عنهم فهموا دخوله عليه السلام
فيها ولذلك اذا لم يفعل بمقتضاه سالوه عن الموجب وذكر موجب التخصيص
وذلك منه تقريره لدخوله فيها كما علل في صوم الوصال بعد نفيه عنه بانني ابيت
عند ربي وفي عدم فسح العمرة بعد امره بانني قلت هديا قالوا واستند المخالف
لدليلين الاول انه صلى الله عليه وسلم أمر ومبلغ فان كان أمرا فلا يكون مأمورا
لان الواحد بالخطاب الواحد لا يكون أمرا ومأمورا معا وان كان مبلغا فلا يكون مبلغا
اليه لمثل ذلك لا يقال قد يكون أمرا ومأمورا من جهتين لانا نقول الامر على رتبة
من المأمور ولا بد من المغايرة والجواب لا نسلم انه أمر ومبلغ بل الامر
هو الله تعالى والمبلغ هو جبريل عليه السلام وهو حاك لتبليغ جبريل ما هو داخل
فيه اه المراد منه مع زيادة ونقص وقد ذكر الجلال المحلي دليل هذا القول
دون جوابه قال في الايات ولعله لاشكال اطلاق نفي التبليغ عليه صلى الله

عليه وسلم

ضمير الغائب لا يعلم الا من قبل
الظاهر المفسر له واما المضمرة من
حيث هو مضمرة فلا عموم فيه لغة
فلما لم يكن عاما لم يتعين تناوله
للصيد والاماء فلذلك ذكرهم الله
تعالى وينبغي على الخلاف صحة
الاستدلال بنصوص التكليف على
ثبوتها في حقهم حيث يقع النزاع
فيها بين العلماء (ويندرج النبي
صلى الله عليه وسلم في العموم عندنا
وعند الشافعية وقيل علو منصبه يابى
ذلك وقال الصيرفي ان صدر
الخطاب بالامر بالتبليغ لم يتناوله
والا تناوله) جرت عوائد الملوك
انهم لا يعاطبون خاصتهم بخطاب
يعم العامة معهم بل يخصونهم
بخطاب خاص فمن لاحظ هذه
القاعدة قال بعدم الاندراج ومن
لاحظ وجود معنى اللفظ قال
بالاندراج - واجاب عن الاول بان
وزير الملك وقائد جيشه يكون في
العلية وصفات الكمال مقار بالملك
وربما كان اكمل منه فلذلك قبح
اندراجهم مع العامة في الخطاب
وتعين سلوك الادب معهم واما
خواص الله تعالى وان عظمت
اقدارهم غاية العظمة فهم كالصدم
بالنسبة الى الله تعالى ومواجهه جميع
ماهم فيه عطاء الله تعالى ومواجهه
وليس لهم من ذواتهم الا العجز
الصرف والحاجة والعدم والفناء
والتغير والزوال والله تعالى في
غاية العظمة والكمال من جميع
الجهات في ذاته وصفاته غني عن
غيره على الاطلاق فيعدت النسبة
تمام السعد بل النسبة منقطعة
بالضرورة فلذلك لم يلزم في حق
الله تعالى مع خاصه ما يلزم في
احوال الملوك واما الفرق بين
الامر بالتبليغ وغيره فلان الظاهر

(قوله وكذلك يندرج المخاطب في العموم الخ) حاصل المسألة انهم اختلفوا في
المخاطب بكسر الطاء اذا خاطب المكلفين بخطاب يتناوله عموم متعلق بخطابه
لغة هل يدخل في خطابه والمراد بقولهم المخاطب هل يدخل في خطابه ما نقله
شيخ الاسلام عن بعضهم ان المتكلم بكلام يصلح شموله هل يدخل فيه ام لا
سواء كان ثم خطاب ام لا لان المستفيد له بمنزلة المخاطب وافادة المتكلم
له ذلك بمنزلة الخطاب ليصح التمثيل بقوله تعالى والله بكل شيء عليم ولا
خطاب فيه والمذاهب في المسألة ثلاثة الاول يدخل مطلقا سواء كان خبرا نحو
قوله عليه الصلاة والسلام لا يدخل احدكم الجنة بعمله او امرا او نهيا نحو من
احسن اليك فاكرمه او فلا تنهه وبه قال حجة الاسلام الغزالي ونسبه في المجصول
للاكثرين وهو الذي ارتضاه الشهاب المصنف والثاني لا يدخل نظرا لقرينة
كونه مخاطبا واليه مال الأبياري قال لتفريق اهل اللغة بين ضمائر الغيبة
والحضور وهو الذي صححه النووي في كتاب الطلاق من الروضة الثالث
التفصيل بين الخبر فيدخل تحته والامر فلا وهو اختيار ابي الخطاب من الحنابلة
قال والفرق بينهما ان الامر استدعاء المفعول على جهة الاستعلاء فلو دخل المتكلم
تحت ما يامر به غيره لكان مستدعيا من نفسه ومستعليا عليها وهو محال وهو
مبني على اشتراط العلو وقد علمت سابقا انه لا يشترط والى هذا مال الجلال
السبكي متابعا للامام الرازي قال الموضح ومن فروع هاته المسألة اذا قال
الامام للجيش من قتل قتيلا فله سلبه هل يدخل في ذلك ام لا اما ان قال
منكم فلا خلاف في عدم دخوله له

(قوله المخاطب بكسر الطاء الخ) واما المخاطب بفتح الطاء فهل
يدخل في خطابه ام لا قال الموضح الذي يقتضيه النظر والذي يدل عليه كلام
الاصوليين انه ان كان اللفظ يتناوله لغة فيدخل في عموم الخطاب اعمالا
لمقتضى اللفظ ونص اهل المذهب على ان المرأة اذا قالت لوليها زوجني ممن
احببت ان له ان يزوجها من نفسه اذا علمها وذكر المقرئ عن المذهب ايضا
ان الوكيل داخل في الخطاب الذي يتناوله وانما منع من البيع من نفسه
بالعرف (قوله والصحيح عندنا اندراج النساء في خطاب التذكير الخ)

في الخطاب الذي يبلغه لغيره انه
لا يندرج فيه لغة كقوله تعالى قل
للمؤمنين يغضوا من ابصارهم
ونحو ذلك فهذا لا يتناوله من حيث
اللغة بل بغليل منفصل او يقال هو
مامور بان يقول لنفسه ايضا لانه
من جملة المؤمنين (.) وكذلك
يندرج المخاطب في العموم الذي
يتناوله لان شمول اللفظ يقتضي
جميع ذلك (المراد بالمخاطب بكسر
الطاء الذي هو فاعل الخطاب فاذا
قال من دخل داري فامراته طالق
هل يندرج هو فاذا دخل طلقت
امراته او لا يندرج فلا تطلق امراته
ويطلق لفظه بالكلية في مثل هذا
المثال لانه ليس له التصرف في
طلاق امراته غيره وكذلك في العتق
(.) والصحيح عندنا اندراج النساء
في خطاب التذكير قاله القاضي عبد
الوهاب وقال الامام فخر الدين
ان اختص الجمع بالذكر لا يتناول
الاناث وبالعكس كشواكر وشكر
وان لم يختص كصيغة من تناولها
قال وقيل لا يتناولها وان لم يكن
مختصا فان كان مميذا بعلامة
الاناث لم يتناول الذكر كسلعات
وان تميز بعلامة الذكور كسلمين
لا يتناول الاناث وقيل يتناولهن
اما اطلاق القاضي فيناء على ان
النساء مثل الرجال في الاحكام
الا ما دل للدليل على تخصيصه
والتحقيق ما قاله الامام فان البحث
في تناول انما هو بحسب دلالة
اللفظ لغة وذلك ينبغي ان يوضحه

قال المص في العقد المنظوم اطلق القاضي عبد الوهاب المالكي في كتابه
الافاده القول بان خطاب التذكير يتناول النساء وفصل الامام فخر الدين في
المحصل فقال ان اختص الجمع بالذكر كالرجال او اختص بالموءنث كالنساء
فهذا لا يتناول فيه اللفظ المختص الاخر وان لم يختص وهو على قسمين احدهما
ان لا يتبين فيه تذكير ولا تانيث كلفظ من فهذا يتناول الرجال والنساء ومنهم
من انكر تناوله للنساء ثم قال وان تبين فيه علامة تذكير او تانيث اختص
كلفظ الفعل فانك تقول فيه قام ثم تخصصه بالتانيث فتقول قامت فلا يتناول
الذكر او قاموا ولا يتناول النساء وهذا التفصيل حسن ثم قال واتفقوا في هذا
القسم على ان خطاب الاناث لا يتناول الذكور واختلفوا في ان خطاب الذكور
هل يتناول الاناث ام لا قالوا الحق انه لا يتناوله لان الجمع تضعيف الواحد
وقولنا قام الذي ليس تضعيفا لا يتناول الموءنث اتفاقا فقولنا قاموا الذي
هو تضعيف الواحد لا يتناول الموءنث اه وقال العلامة سعدالدين في شرح
المختصر المضدي في تحرير المعنى المتنازع فيه ما نصه يعني ان الصيغة التي
يصح اطلاقها على المذكور خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة
للمذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول النساء
وقد تكون موضوعة لما هو اعم مثل الناس وما ومن ولا نزاع في انها
تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة للذكور
خاصة وهذا هو المعنى المتنازع فيه وحاصله ان تغليب الذكور على الاناث
والقصد اليها ظاهر او مبني على قيام القرينة اه وحاصله ان جعل المتنازع فيه
نحو صوام وقوام من جموع التكسير الموضوعة بحسب المادة لهما والمختصة
بحسب الصيغة بالذكر بخلاف صوم وقوم فانه لا يخص مذكرا قال في الخلاصة
وفعل لفاعل وفاعله وصفين نحو عاذل وعاذله

ومثله الفاعل فيما ذكر الخ

وصوره المسالة الجلال السبكي في جمع الجوامع بجمع المذكر السالم حيث
قال والاصح ان جمع المذكر السالم لا يدخل فيه النساء ظاهر قال الزركشي
في شرحه ووقع في بعض النسخ وكذا المكسر وضميرهما وهو استدراك على

من اللغة لا من الشريعة وقاعدة العرب ان فواعل جمع فاعلة الموءنة ولا يكون جمع المذكر نحو صاحبة وصواحب وكافرة وكوافر قال الله تعالى ولا تمسكوا بهم الكوافر وقال عليه الصلاة والسلام لعائشة وحفصة رضي الله عنهما اتكن لانتن خواجبات يوسف قال اية اللغة وقد شد من ذلك فارس وفوارس وهالك وهالك واما فعل جمع فعول نحو شكر جمع شكور وصور وصور فان لمذكر فان مفعولا اصله للمذكر فلا يتناول فواعل الذكور ولا فعل الاناث لغة وغير المختص نحو فاعل مثل قبيلة وقبائل للموءن ومقاتل للمذكر يصلح للامرین فلما صلح لهما ولام التعريف تقتضي العموم في كل ما يصلح اللفظ له فيعم في الجميع واما جمع السلامة بالالف والتاء فيختص بالموءن نحو هندات ومسلمات وعرفات فلا يتناول

- ٣٦ -

ولذلك حذف التاء الكائنة في الفرد لثلاثا يجتمع علامتا تانيت هذا نقل النحات وكذلك قالوا ان جمع السلامة بالواو والنون او بالياء والنون نحو مسلمون ومسلمين خاص بالذكر وان الواو فيه علامة للرفع والجمع والتذكير فلا يتناول الموءن احتج من قال بان جمع السلامة بالواو والنون او الياء والنون يتناول الموءن بان النحاة قالوا بان عادة العرب لدا قصدت الجمع من المذكر والموءن قالوا لكل بصيغة المذكر فيقولون زيد والهندات خرجوا فياتون بالواو التي هي علامة التذكير لان زيدا من جملتهم وجوابهم ان هذا تناول طرا عن ارادة المتكلم وكلامنا في تناول من جهة الوضع اللغوي فلا حجة فيه (فائدة) قال الاصوليون من وما في الاستفهام للعموم فاذا قلنا من في الدار حسن الجواب بقولنا زيد واجمعوا على انه جواب مطابق والعموم كيف ينطبق عليه زيد فانطبق زيدا يقتضي ان الصيغة ليست للعموم وكذلك ما عندك فتقول درهم وهذا سواء مشكل جليل والجواب عنه عسير وجوابه ان العموم انما هو باعتبار حكم الاستفهام لا باعتبار الكون في

الدار والاستفهام عم جميع الرتب

تصويرهم المسالة بالجمع السالم فان المكسر كذلك ولم ار لهم تصريحاً بذلك ثم رايت في بعض المسودات ان جمع التكمير لا خلاف في عدم الدخول فيه ويشهد له الوقت على بني زيد فانه لا يدخل فيه البنات نعم ان دلت قرينة على الدخول دخلن على الاصح كما لو وقف على بني تميم او هاشم فان القصد الجهة اه (قوله وقاعدة العرب ان فواعل النخ) قال في الخلاصة فواعل لفوعل وفاعل وفاعلاء مع نحو كاهل وحايض وصاهل وفاعله وشد في الفارس مع ما مثله (قوله وقد شد النخ) اي جمع فاعل لما كان صفة لمذكر عاقل على فواعل (قوله واما فعل نحو شكر النخ) اي بضم الفاء والعين فيطرذ في نوعين الاول اشار اليه في الخلاصة بقوله وفعل لاسم رباعي بمد النخ والثاني وصف على فعول لا بمعنى مفعول اي نحو طبور وصبر فان كان بمعنى مفعول لم يجمع على فعل نحو ركوب (قوله فعايل مثل قبيلة وقبائل النخ) قد تقرر ان فعايل من جموع الكثرة يطرد في كل رباعي موءنث بمدة قبل اخره مختوما بالتاء نحو سحابة وسحائب او مجردا منها نحو شمال وشمائيل ويشترط في المجرد من التاء ان يكون موءثا فلو كان مذكرا لم يجمع على فعايل الا نادرا نحو سماء بمعنى المطر وسمائي والى ما فصلناه اشار في الخلاصة بقوله وبفعايل اجمعن فعاله وشبهه ذاتاء او مزاله

وكان المستفهم قال اني اسالك عن كل احد يتصور ان يكون في الدار لا اخص بسوءالي عددا دون عدد ولا نوعا دون نوع والواقع من ذلك قد يكون فردا او اكثر او لا يكون في الدار احد وكذلك يقول المجيب ليس في الدار احد فالعموم ليس باعتبار الوقوع بل باعتبار الاستفهام وشموله لجميع المراتب المتوهمة من تلك المادة ونظير هذا ان الله تعالى اذا قال اقتلوا المشركين فلم نجد في الارض الا مشركا واحدا فقلناه فاننا نكون قائمين بما توجه علينا من حكم ذلك العموم مع ان الواحد ليس بعموم ما ذلك الا ان الوقوع غير وجوب القتل فالعموم انما هو باعتبار ان الله تعالى اوجب قتل كل من يتوهم وجوده في العالم من المشركين فهذا هو العام واما الواقع من ذلك فقد يكون واحدا او اكثر او لا يوجد مشرك البتة وذلك لا يقدر في العموم ولا في حكمه فما به حصل العموم غير ما به

(قوله مطلقة في الازمنة الخ) سيفصل المص هذا الكلام في انفصل بعد هذا عند الكلام على تخصيص السنة بالسنة وسندكر المنفصل فيه بين المحققين من ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع (قوله في قول العلماء الخ) المعروف نقل هاته عن حبر هذه الامة سيدنا عبد الله ابن عباس وفي هذا النقل كلام وامتشكال للشيخ جمال الدين ابن هشام يجب نشره في هذا المقام فاقول قرر العلامة ابن هشام في معنيه محصلا لما قرره في مبحث نعم من كون نعم تصديق للمخبر ووعداوعلام وانها تقرر ما قبلها اثباتا او نفيًا وبلى لا بطلان النفي ولا لا بطلان الايجاب مانصه والحاصل ان بلى لا تأتي الا بعد نفي اي ونفي الايجاب وان لا تأتي الا بعد ايجاب ونظيره منفيًا وان نعم تأتي بعدهما فتقررهما وتفصيل ذلك انك اذا قلت قام زيدا واقام زيد فتصديقه نعم وتكذيبه لا ويمتنع دخول بلى واذا قلت لم يقم زيد فتصديقه نعم وتكذيبه بلى ومثله الم يقم زيد فتصديقه نعم وتكذيبه بلى وهذا اذا كان الاستفهام على حقيقته فيكون جوابه كجواب النفي المجرد واما اذا كان الاستفهام مرادا به التقرير بما بعد النفي لا بالنفي فالأكثر انه يجب بما يجب به النفي مراعاة للفظه فحينئذ يجب بلى لا بنعم ليحصل الاقرار بما بعد النفي ويجوز عند امن اللبس ان يجب بما يجب به الايجاب مراعاة لمعناه فان معناه ايجاب ولهذا كان معنى الم نشرح شرحنا وكانت بيت زهير الستم خير من ركب المطايا واندى العالمين بطون راح امدح بيت فالتة العرب لان معناه اتم خير من ركب المطايا وانتم اندى ولكون المعنى على الايجاب لم يصح ان يقع بسعد احد ولا الامتناء المفرغ فلا يقال اليس احد في الدار ولا اليس في الدار الا زيد وعلى جواز ايجاب النفي المسبوق بالاستفهام التقريري بما يجب به الايجاب اذا امن اللبس مراعاة للمعنى جاء قول الانصار رضي الله عنهم للنبي صلى الله عليه وسلم وقد قال لهم الستم ترون لهم ذلك فقالوا نعم اي نرى لهم ذلك فقد اجابوا النفي المسبوق بالاستفهام التقريري بما يجب به الايجاب وهو نعم نظرا للمعنى

يخرج عن عهدة العموم . (فائدة)
صيغ العموم وان كانت عامة في
الاشخاص فهي مطلقة في الازمنة
والبقاع والاحوال والمتعلقات فهذه
الاربعة لا عموم فيها من جهة ثبوت
العموم في غيرها حتى يوجد لفظ
يقتضي العموم فيها نحو لا صوم من
مر الايام ولاصلين في جميع البقاع
ولا عصيت الله في جميع الاحوال
ولا اشتغلن بتحصيل جميع المعلومات
فاذا قال الله تعالى اقلوا المشركين
فهذا عام في جميع افراد المشركين
مطلق في الازمنة والبقاع والاحوال
والمتعلقات فيقتضي النص قبل كل
مشرك في زمان ما وفي مكان ما
وفي حال ما وقد اشرك بشيء ما
ولا يدل اللفظ على خصوص يوم
السبت ولا مدينة معينة من مدائن
المشركين ولا ان ذلك المشرك
طويل او قصير ولا ان شركه وقع
بالصنم او بالكوكب بل اللفظ مطلق
في هذه الاربعة (فائدة) من في
الاستفهام للعموم وكل ايضا اذا
كانت في الاستفهام للعموم فقولنا
من في الدار مثل قولنا اكل الرجال
في الدار فاستويا في العموم واختلفا
في امور كثيرة منها ان كلا تجانب
بنعم او بلى اولاولا كذلك من تقول
لمن قال اكل الرجال في الدار نعم
اولا ولا تقول لمن قال لك من في
الدار نعم اولا وسبب الفرق وسببه
ان نعم وبلى ولا اجوبة موضوعة
في لسان العرب للجواب عن
التصديقات الخبرية فنعم للنواقفة
في النفي او الايجاب ولا لمخالفة
الايجاب . وبلى لمخالفة النفي فمن
قال قام زيد رادت موافقته قلت
نعم او مخالفته قلت لا ومن قال الم
نعم وارتدت موافقته قلت نعم او
مخالفته قلت بلى وهو السرفي قول
العلماء لو قالت ذرية آدم في قوله

تعالى الست بربكم نعم كفروا بسبب ان ليس للسلب فالاستفهام وقع عن السلب فلو قالوا نعم كانوا قد قرروا عدم الربوبية وهو كفر
لكن قالوا بلى فكانوا نافين لذلك النفي فكانوا مثبتين للربوبية وهو الحق اذ لا تقرب ان هذه الحروف لا تستعمل الا في
جواب التصديق فقول القائل اكل الرجال في الدار سؤال عن تصديق — ٣٨ — يحسن جوابه بنعم اولا ومن في

الدار سؤال عن تصور كانه قال
صور لي الحقيقة الكائنة في الدار
من هي فلا يسعه ان يقول الا زيد
وتحوه ولم يساله عن تصديق حتى
يجابوه بجواب التصديق وبهذا
يظهر لك ان العموم تارة يكون
في التصور وتارة يكون في التصديق
وتارة يكون في متعلق التصديق
تحو اكرمت الرجال او النهي نحو
لا تشتم الرجال فهو اعم من هذه
الاقسام كلها فقولنا من في الدار
طلب تصور الحقيقة الكائنة في
الدار ان كانت وجدت وعم الاستفهام
في جميع رتبها وقولنا اكل الرجال
في الدار هو سؤال عن قول القائل
كل الرجال في الدار هل هو صادق
او كاذب فان قلت انت نعم فقد
صدق كل الرجال في الدار اولا
فقد كذب المخبر الاول الذي سئل
عن خبره . فان قلت من عندك
تصديق بالضرورة لان من مبتدا
وعندك خبره باجماع النحاة
ولذلك حسن السكوت عليه فينبغي
ان يحسن فيه نعم اولا كما تقدم
قلت مسلم هو تصديق لكن التصديق
له حالتان تارة يكون التصديق
من جهة المخبر وتارة لا يكون
من الاول قولنا الله ربنا ومحمد
ربينا ومن الثاني قولنا قول الكافر
العالم قديم خطا فالعالم قديم تصديق
لكن التصديق فيه ليس لنا بل

وامن اللبس جاء من علمهم ان النبي عليه السلام يعلم ان مرادهم نعم اي نعلموا
لهم ذلك وجاء ايضا قول جحدرة

اليس الليل يجمع ام عمر وايانا فذلك بنا تداني
نعم وترى اله لال كما تراه ويعلوها النهار كما علاني

فالمعنى الليل يجمعنا مع ام عمر وبهذا يجب على قول سيويه في باب النعت في
مناظرة جرت بينه وبين بعض النحويين الست تقول كذا فانه لا يجد بد من ان يقول نعم
فقد اتى بنعم في جواب النفي المسبوق باستفهام تقريبي مراعاة لجانب المعنى وقد
وجدت فيه قرينة مزيلة للبس وهو كون القصد الزام الخصم وابن الطراوة في تخطيته
لسويه مخطيء ويستشكل القول الذي نقله العلماء عن سيدنا عبد الله بن عباس رضي
الله عنهما في قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى انهم لو قالوا نعم لكان كفرا مع انهم
لو قالوا نعم فيتحمل ان يكونوا اناطوا الجواب بالملفوظ فيكون كفرا ويحتمل ان
يكونوا اناطوه بالمعنى فلا يكون كفرا من المعلوم ان المحتمل لا يوجب الردة والكفر
نعم لو قالوا نعم لم يكف في الاقرار لان الله سبحانه وتعالى اوجب في الاقرار بما
يتعلق بالربوبية العبارة التي لا تحتمل غير المعنى المراد من المعنى ولهذا لا
يدخل في الاسلام من قال لا اله الا الله برفع الاله لا حتما له لنفي الوحدة فقط
ولهذا الاستشكال في عبارة سيدنا عبد الله بن عباس قال الشيخ ابن هشام
ولعل الامام ابن عباس انما قال انهم لو قالوا نعم لم يكن اقرارا كافيا فقد
نفي صدور لو قالوا نعم كفروا منه وكيف يرد على العلماء الناقلين
ذلك عنه لمجرد الاحتمال العقلي وجوز الشلويين ان يكون مراده انهم لو قالوا
نعم جوابا للملفوظ به على ما هو الافصح لكان كفرا اذ الاصل تطابق الجواب
واسوءال لفظا

للكافر فنحن اخذنا بخبره وجعلناه تصورا مبتدا واخبرنا عنه وكذلك قلنا بحر الله تعالى صدق والحبر تصديق وقد جعلناه نحن مبتدا فجري
بالنسبة اليها تصورا وهو تصديق باعتبار نسبه الى الله تعالى كذلك من عندك هو تصديق لكن المستفهم اخذه على سبيل التصور لم يجزم
بامتداد احد جزئيه الى الاخر فهو تصور من هذا الوجه وكذلك قولك ما الانسان ما الحيوان مبتدا وخبر ولا يحسن فيه الجواب بنعم اولا لان

الكلام على الفصل الثالث في المخصصات

تقدم بسط الكلام في حقيقة التخصيص في الفصل الثامن من الباب الاول في الاصطلاحات وان المنفصل عليه في تعريفه هو قصر العام على بعض افراده الغالبة والذي ذهب اليه الامام واختاره الرهوني وغيره ان المخصص في الحقيقة هو ارادة المتكلم واختلفوا في اطلاق المخصص على الدليل الدال عليها فقيل يطلق عليها مجازا وقيل حقيقة وقال القاضي عبد الوهاب الصحيح انه حقيقة في الدليل الدال على ارادة المتكلم ثم المخصص ينقسم الى قسمين متصل وهو ما لا يستقل بنفسه من اللفظ بان يقارن العام وهو خمسة اشياء الاستثناء والصفة والشرط والغاية وبدل البعض لان التأثير لا يكون الا في الممكنات لا في الواجبات وسياتي ومنفصل وهو ما يستقل بنفسه ولم يحتاج في ثبوته الى ذكر اللفظ العام وهو ثلاثة الحس ودليل السمع والعقل وهو الذي ابتدا المص بتفصيله (فوله تخصيصه بالعقل الخ) التخصيص بالعقل كما ذكره الامام قسمان ضروري وذلك كإخراج القديم الواجب من عموم قوله تعالى خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير فالعقل قاض ضرورية بذلك لاستحالة كون القديم مخلوقا ومقدورا ونظري وذلك كإخراج الصبي والمجنون من اية الحج بناء على ان شرط التكليف العقل وقال المص في شرح المحصول بل هو تخصيص بانسمع فانا نجوز تكليف ما لا يطاق (فوله خلافا لقوم الخ) من الناس في منهم التخصيص بالعقل فالتين ان الفرد الذي نفى العقل المحكوم به عن العام عنه لم يتنازله العام لانه لا نصح ارادته ورد بان عدم صحة الارادة انما يقتضي عدم تناول من حيث الحكم لا من حيث اللفظ والتناول من حيث اللفظ كاف في تحقيق التخصيص اي الإخراج من العام لما تقرر ان العام المخصوص عمومته مرادنا ولا لاحكاما ويشهد له قول الامام الحرميين فان تعلق اخصوص من ماخذ العقل غير منكر وكون اللفظ موضوعا للعموم على اصل النسان لا خلاف فيه مع من يعترف بطلان مذهب الوائعية وقد نقل المص في العقد المنظوم عن سيف الدين ثلاث شبه للمنكرين للتخصيص

السؤال وقع عن تصوير الانسان
او الحيوان (الفصل الثالث في
مخصصاته وهي عند مالك خمسة عشر
فيجوز عند مالك واصحابه
تخصيمه بالعقل خلافا لقوم

بالعقل واجاب عنه فارجع اليه اذا اردت التفصيل (فوله كقوله تعالى خالق
كل شيء الخ) انتمثيل بالاية لما وقع التخصيص فيه بالدليل العقلي مني على
قاعدتين الاولى ان المتكلم يدخل في عموم كلامه والثاني ان لفظ الشيء
يطلق على الله تعالى وفي كل من القاعدتين خلاف وقد تقدم لنا تعرض لهذا
في مبحث التخصيص (قوله وعندى انه راجع الى التسمية الخ) ويشهد له
قول الاستاذ ابي منصور اجمعوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم
العموم واختلفوا في تسميته تخصيصا اه وصرح به ايضا امام الحرمين وقد درج
على ذلك الامام السبكي في جمع الجوامع فقال بعد ان حكى الخلاف وهو
لقضي قال الجلال المحلي في شرحه اي عائد الى اللفظ والتسمية للاتفاق على
الرجوع الى العقل فيما نفى عنه حكم العام وهل يسمى نفيه لذلك تخصيصا
فمنذنا نعم وعندهم لا اه وقال في تشيف السامع وذهب جماعة الى ان
الخلاف معنوي لان العام المحصوص بدليل العقل على قول من يجيز تخصيصه
به يجري فيه الخلاف السابق فانه حقيقة بلا خلاف كذا قاله الصفي الهندي (قوله
احتجوا الخ) في العقد احتج الخصم بقوله تبين للناس ما نزل اليهم ففوز
البيان الى الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نزل ولفظ التنزيل حيث اطلق ظاهر
في القرآن فيكون بيان القرآن مفوضا له عليه السلام والتخصيص بيان فلا يقع
في الكتاب الا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المظنوب (قوله
وبالقياس الجلي الخ) عبارة الجلال في جمع الجوامع وبالقياس خلافا للامام
مطلقا وللجبائي ان كان خفيا ولا بن ابان ان لم يخص مطلقا ولقوم ان لم يكن
اصله مخصصا من العموم بنص وللكرخي ان لم يخص بمنفصل وتوقف امام
الحرمين والمنقول عن الجلال في شرحه المنع مطلقا وهذا التفصيل منقول عن
ابن شريح (قوله وخالفنا الجبائي الخ) قال الايباري في شرح البرهان محل
الخلاف في القياس المظنون اما المقطوع فيجوز به قطعا وهو ما حكم اصله
مقطوع به وعلة منصوصة او مجمع عليها وهي موجودة في الفرع قطعا ولا فارق
قطعا اه (قوله يجوز بالجلي دون الخفي الخ) يمكن التمثيل لهذا المذهب

كقوله تعالى الله خالق كل شيء مخصص
العقل ذات الله تعالى وصفاته الخلاف
محكي على هذه الصورة وعندى انه
راجع الى التسمية فان خروج هذه
الامور من هذا العموم لا ينازع فيه
مسلم غير انه لا يسمى التخصيص
الا ما كان باللفظ هذا ما يمكن
ان يقال اما بقاء العموم على عمومته
فلا يقوله مسلم (وبالاجماع والكتاب
بالكتاب خلافا لبعض اهل الظاهر)
مثال ما خصص بالاجماع قوله
تعالى او ما ملكت ايمانكم خراج
منه الاخت من الرضاة وغيرها من
موطآت الابهاء والابناء والمخصص
بالكتاب وهو قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء عام
في كل مطلقة خصمه قوله تعالى
واولات لا اجال اجلهن ان يضعن
حملهن . احتجوا بقوله تعالى لتبين
لنناس ما نزل اليهم وهو يقتضي
ان البيان لا يكون الا بالنسبة
والتخصيص بيان فوجب ان يكون
بالسنة فلا يكون الكتاب مخصصا
جوابه : قوله تعالى في القرآن
تبينا لكل شيء وهو نفسه شيء
قبيح نفسه وهو المطلوب (وبالقياس
الجلي والخفي للكتاب والسنة
التواترة ووافقنا الشافعي وابو حنيفة
والاشعري وابو الحسن البصري
وخالفنا الجبائي وابو هاشم في
القياس مطلقا وقال عيسى بن ابان
ان خص قبله بدليل مقطوع جاز
والا فلا وقال الكرخي ان خص قبله
بدليل منفصل جاز والا فلا وقال
ابن شريح وكثير من الشافعية
يجوز بالجلي دون الخفي

بالتفصيل بمثال على سبيل الفرض للاكتفاء بمثل ذلك في التمثيل للقواعد
الاصولية وذلك كما لو قيل يجوز الربا في كل شيء ثم اخرج من هذا العموم
البر وثيس عليه الشعير فيجوز اخراج الشعير من عموم قولنا يجوز الربا في كل
شيء فقياسه على البر لكون هذا القياس جليا قطع فيه بنفي الفارق ولو قيس
على البر التفاح لم يجز اخراجه من العموم بهذا القياس لكونه خفيا لم يقطع فيه
بنفي الفارق وهذا بناء على احد التقارير في الجلي والخفي التي سندكرها بعد
(قوله واختلف في الجلي والخفي الخ) قد ذكر المصنف هنا حقيقة القياس
الجلي والخفي والاولى له عدم ذكره وتأخيرها الى محله لكن لما كان هذا
المذهب لا يتضح الا بيانا منها بينهما هنا فلنتعرض له هنا تبعا للمصنف اعلم
انهم اختلفوا في حقيقة الجلي والخفي وبعضهم يزيد الواضح على مذاهب احدها
ان الجلي ما قطع فيه بنفي الفارق كالحاق البول في الاناء ثم صب في الماء
بالبول في الاناء او كان الفارق ضعيفا كالحاق الامة بالعبد في السراية والحاق
العبد بالامة في الحد وفي تسمية هذا النوع قياسا خلاف والخفي ما لم يقطع فيه
بنفي الفارق وذلك كقياس التفاح على القمح في حرمة الربا الثاني ان الجلي
ما تقدم والخفي قياس الشبه الذي سيذكر والواضح بينهما الثالث الجلي قياس
الاولى كقياس الظرب على التايف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف والحاق
العمى بالعمى في الاضحية وهذا بناء على ان دلالاته قياسية وهو مذهب الشافعي
وامام الحرمين والامام الرازي وقد تقدم القول في ذلك في محله والواضح
المساوي كالحاق العسل بالسمن اذا وقعت فيه فاره والخفي الادون كالحاق
التفاح بالبر بجامع الطعم والاقليات الرابع وبه قال الباغي في المنهاج الجلي
ما كانت علته بنص او اجماع والواضح ما ثبتت العلة فيه بظاهر والخفي ما
كانت العلة فيه مستنبطة الخامس ان الجلي ما تفهم علته كما ذكره المصنف وقول
الموضح عليه ولم اره لغير المصنف يرد بنقل حجة الاسلام الغزالي له في المستصفي
عن بعضهم حيث قال وعن بعضهم ان الجلي مثل قوله لا يقضي القاضي وهو
غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن تمام الفكر حتى يجري في الجائع والحاقن

واختلف في الجلي والخفي فقيل الجلي
قياس المعنى والخفي قياس الشبه
وقيل الجلي ما تفهم علته كقوله عليه
الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو
غضبان وقيل ما ينقض القضاء
بخلافه وقال الغزالي ان استويا
توقفنا والا طلبنا الترجيح وتوقف
القاضي ابوبكر وامام الحرمين وهذا
اذا كان اصل القياس متواترا فان
كان خبر واحد كان الخلاف اقوى
لنا ان اقتضاء النصوص تابع للحكمة
والقياس مشتمل على الحكمة فيقدم
لنا ان القياس داليل شرعي والعموم
دليل شرعي وقد تنازعا فاما ان
يعمل بهما فيجتمع النقيضان او لا
يعمل بهما فيرتفع النقيضان او يقدم
العام على الخاص وهو محال لان
العام دلالة على ذلك الخاص اضعف
من دلالة الخاص على ذلك الخاص
لجواز اطلاقه بدون ارادة ذلك الخاص
والخاص لا يجوز اطلاقه بدون ارادة
ذلك الخاص والاضعف لا يقدم على
الاقوى فيتعين تقديم الخاص عليه
وهو المطلوب . وبيانه بالمثال قوله
تعالى واحل الله البيع يقتضي حل
بيع الارز متفاضلا ونسيئة والقياس
على البر يمنعه فان اعلمناهما ابنا
التفاضل بالاية ومنعناه بالقياس
فيجتمع النقيضان او الغيناها فنلغي
الحل من الاية والتحرير من القياس
فيحل ولا يحل وهو ارتفاع النقيضين
او الجمع بين النقيضين فان الغاء
العموم يقتضي ان لا يحل والغاء
القياس يقتضي ان لا يحرم وان
قدمنا العموم لزم تقديم الاضعف
فان العموم يجوز اطلاقه بدون ارادة
الارز وقياس الارز لا يمكن ان
يشب بدون التحريم في الارز وهذه
الارادة ماردة في جميع صور

اه (قوله فان القياس فرع الخ) في شرح المختصر العضدي احتج الجبائي
بانه لو قام القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى وانه باطل
وبين الملازمة بان الخبر يجتهد فيه في امرين السند والدلالة والقياس يجتهد فيه
في ستة امور حكم الاصل وعلته ووجودها فيه وخلوها عن المعارض فيه
ووجودها في الفرع وخلوها عن المعارض فيه مع الامرين ان كان الاصل
الخبر اه (قوله والجواب ان النص الذي هو اصل القياس الخ) فصل هذا
الجواب جمة الايلام في المستصفي وذلك انه بعد ان ذكر هاته الحجة قال
والاعتراض من وجوه الاول ان هذا القياس هو فرع نص آخر لا فرع النص
المختص والنص يخص تارة بنص آخر وتارة بمعقول نص آخر ولا معنى
للقياس الا معقول النص وهو الذي يفهم المراد من النص والله تعالى هو
الواضح لاضافة الحكم الى معنى النص لا انه مضمون كما ان العموم وتناوله
للمسمى الخاص مضمون نص آخر فيما ظنان في نصين مختلفين فاذا خصنا
بقياس الارز على البر عموم قوله واحل الله البيع لم يخص الاصل بفرعه فان
الارز فرع حديث البر لا فرع احلال البيع اه وعبارة الجلال المحلي في نقل
دليل هذا المذهب تدل على ان من منع من التخصيص بالقياس انما قال بذلك
حذرا من تقديم القياس على النص الذي هو اصل له في الجملة اي لانه
ليس اصلا لهذا القياس وعلى هذا فلا يلاقي هذا الجواب الدليل
(قوله فقد قطعنا بدخول المجاز فيه الخ) فيه ميل الى القول بان
العام المختص مجاز في الباقي وهو الذي نقله ابن السبكي عن
الاكثر وهو الذي رجحه المص في الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص
وان كان قول الاكثر بكونه مجاز اليس فيه هذا التفصيل ونسب هذا البحث
هناك (قوله فيكون حقيقة فلذا سلط القياس عليه الخ يفهم من حجة انه يرى
ان العام المختص بمتصل هو حقيقة في الباقي والمختص بمنفصل مجاز
فيكون واحدا من القوم الذي نقل عنهم ابن السبكي هذا التفصيل حيث قال

التخصيص على هذا التقرير احتجوا
على منع القياس مطلقا بان القياس
فرع النصوص وكل ما هو شرط
في النصوص فهو شرط في القياس
من غير عكس فلو قدم القياس على
النص لزم تقديم الفرع على الاصل
وتقديم ماها اكثر مقدمات على ما
هو اقل مقدمات وهو باطل فان
الاقل مقدمات ارجح مما هو اكثر
مقدمات وتقدم المرجوح على الراجح
محال والجواب ان النص الذي هو
اصل القياس غير النص المختص
بالقياس فلم يتقدم الفرع على
الاصل فحديث عبادة بن الصامت
في الربا في الاشياء الستة هو اصل
القياس مثلا والنص المختص هو
الاية فما قدم فرع على اصل حجة
عيسى ابن ابيان انه اذا خص قبل
القياس بدليل مقطوع فقد قطعنا
بدخول المجاز فيه فقطعنا بضعفه
فجاز تسليط القياس عليه اما اذا
خص بدليل مضمون فلم يقطع بضعفه
اولم يدخله التخصيص البتة فلا
يتسلط القياس عليه حجة الكرخي
ان التخصيص بالمختص المتصل وهو
اربعة الاستثناء والشرط والغاية
والصفة وهذه امور لا يمكن استقلالها
بانفسها فتعين ان تكون مع الكلام
الذي دخلت عليه كلاما واحدا
موضوعا لما بقي بعد التخصيص
فيكون حقيقة فلا يتسلط القياس
عليه لضعفه عن الحقيقة اما المختص
بمنفصل فكقوله عليه الصلاة والسلام
لا تبيعوا البر بالبر الحديث ولا
يمكن جعله مع الكلام المختص
كلاما واحدا موضوعا لما بقي بعد
التخصيص حتى يكون حقيقة بل
بتعين ان يكون مجازا واذا كان
مجازا ضعف فسلط القياس عليه .
وقياس المعنى كقياس الارز على

البر بجامع الطعم والنيبذ على الحمر بجامع السكر ونحو ذلك وقياس الشبه قال القاضي وغيره هو الذي لا يكون مناسبا في ذاته ويكون مستلزما للنسابة كقولنا في الحلوانه لا يزيل النجاسة لانه مائع لا تبني القنطرة على جنسه فلا يجوز ان تزال به النجاسة كالدهن فقولنا لا تبني القنطرة على جنسه ليس فيه مناسبة لكن هذا الوصف يشعر بالعلة فان عدم البناء يدل على قلته لان العادة جرت بان القناطر لا تبني الا على المائع الكثير فيما لا تبني عليه قنطرة فهو غير كثير والطهارة شرع عام يقتضي اللطف بالمكلف

- ٤٣ -

ان لا تشرع الا بما هو متيسر موجود في كل مكان وزمان فالعلة تناسب حينئذ المنع فهذا هو المناسب الذي استلزمه ذلك الوصف الطردي ولا شك ان هذا قياس ضعيف بالنسبة الى قياس المعنى فلا يتعين عند هذا القائل ان يسلط على النصوص حتى ان القاضي قال قياس الشبه ليس بدليل شرعي البتة ومرادهم بقولهم ما تفهم علته اي يسبق الى الفهم من كلام الشارع ما يعين علته عند سماع اللفظ فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان يفهم منه ان المانع ما يشوش الفكر فيتعدى للجائع والحاقن وغيرهما بجامع ما يشوش الفكر واما قول الاخر ما ينقض القضاء بخلافه فهو تفسير يلزم منه الدور وذلك ان الفقهاء يقولون ينقض قضاء القاضي اذا خالف الاجماع او النص او القياس الجلي او القواعد فينبغي ان يكون القياس الجلي معلوما قبل النقض واذا عرف بالنقض توقف كل واحد منهما على معرفة الاخر فترجم الدور واما قول الغزالي فتقريره ان القياس تختلف مراتبه في الظنون فالمنصوص على علته يفيد الظن اكثر من المستنبطه علته والقياس على اصله مجمع عليه اولى من القياس على اصله منصوص عليه مختلف فيه والثابت علته بالنص اولى من الثابت علته بالايماء وبالايماء اقوى من المناسبة وبالمناسبة اقوى من الطردي الى غير ذلك كما يذكر

وفوم حقيقة ان خصص بما لا يستقل اه (قوله واما قول الغزالي الخ) قد فرره في المستصفي حيث قال بعد ان قرر الخلاف في المسألة والمختاران ما ذكره غير بعيد فان العموم يفيد ظنا والقياس يفيد ظنا وقد يكون احدهما اقوى من الاخر في نفس المجتهد فيلزمه اتباع الاقوى والعموم تارة يضعف بان لا يظهر منه قصد التعميم ويظهر ذلك بان يكثر المخرج منه ويترك اليه تخصيصات كثيرة كقوله واحل الله البيع فان دلالة قوله لا تبني بالبر بالبر على تحريم الارز والتمر اظهر من دلالة هذا العموم على تحليله فقد دل الكتاب على تحريم الحمر وخصص به قوله قل لا اجد فيما اوحى الي محرما وان ظهر منه التعليل بالاسكار فلولم يرد خبر في تحريم كل مسكر لكان التحاق النيبذ بالحمر بقياس الاسكار اغلب على الظن من بقائه تحت عموم قوله قل لا اجد فيما اوحى الي محرما وهذا ظاهر في عموم هذه الآية وآية احلال البيع لكثرة ما اخرج منها ولضعف قصد العموم فيها ولذلك جوزه عيسى بن ابان في امثاله دون ما بقي على العموم ولكن لا يفيد ذلك ايضا فيما بقي عاما لانا لان شك في ان العمومات بالاضافة الى بعض المسميات تختلف في القوة لاختلافها في ظهور اعادة قصد ذلك المسمى بها فان تقابلا وجب تقديم اقوى العمومين وكذا القياس ان تقابلا قدمنا اجلاهما واقواهما فكذا العموم والقياس اذا تقابلا فلا يبعد ان يكون قياس قوي اغلب على الظن من عموم ضعيف او عموم قوي اغلب من قياس ضعيف فيقدم الاقوى وان تعادلا فيجب التوقف كما قاله القاضي اذ ليس كون هذا عموما او كون ذلك قياسا مما يوجب ترجيح لعينها بل لقوة دلالتها فمذهب القاضي صحيح بهذا الشرط اه (قوله وبالايماء اقوى من المناسبة الخ) مثاله ذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن علة لم يفد ذكره كقوله

في ترجيح الاقوية فظهر ان افادة القياس للظن تختلف رتبته في ذلك وكذلك العموم فان العموم متى كان قليلا الانواع كانت افادته للظن اقوى مما كثرت انواعه فان احتمال التخصيص فيه اقل والعام من اللفظ الذي لم تجر العادة باستعماله مجازا يفيد الظن اكثر من الذي جرت العادة باسعماله مجازا والمختلف في دخول التخصيص فيه اضعف مما لم يجر الخلاف في تخصيصه بغير ذلك للقياس فرتب الظنون ايضا مختلفة في العموم واذا كانت الرتبة مختلفة في القياس والعموم فاذا تعارض قياس وعموم برنا بين الرتبتين فان وجدنا

الظنين في انفسنا سواء توقعنا حتى يخلص مرجح من خارج او يقطن وان وجدنا ظن احدهما اقوى قدمنا الراجح وهذا مذهب حسن بعضه
قوله عليه الصلاة والسلام امرت ان اقضي بالظاهر والله متولي السرائر واما توقف امام الحرمين والقاضي فلتعارض المدارك فهذه ستة مذاهب
واما اذا كان اصل القياس ثابتا باخبار الاحاد كان المنع من التخصيص به اظهر لانه اضعف لضعف اصله (ويجوز عندنا تخصيص
السنة المتواترة بمثلهما وتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة كانت قولاً - ٤٤ - او فعلا خلافا لبعض الشافعية) لنا

صلى الله عليه وسلم لا يحكم احد بين اثنين وهو غضبان فتقييد المنع من الحكم
بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على انه علة له والا خلافا ذكره عن الفائدة
وذلك بعيد (قوله كما يذكر الخ) قد ذكره المصنف في الفصل الثالث في الدال
على العلة من الباب السابع عشر في القياس (قوله وهذا مذهب حسن الخ)
اي مذهب حجة الاسلام وهذا الذي عليه غير واحد من المحققين وقال
ابن دقيق العيد انه مذهب جيد (قوله ويجوز عندنا تخصيص السنة المتواترة الخ)
حاصل ما اشار اليه المصنف انه يجوز التخصيص بالسنة المتواترة
لعموم الكتاب وللسنة المتواترة سواء كانت السنة المتواترة قولاً او فعلاً وقوله
خلافا لبعض الشافعية يحتمل عوده لكل من الامرين كما هو ظاهر كلام غيره
وان الخلاف في الجميع لكنه لم يعزه للشافعية ويحتمل عوده الى قوله او فعلاً
فيكون القول بعدم التخصيص في السنة الفعلية فقط كما حكاه ولي الدين
وعزى الشيخ ابو حامد القول بعدم تخصيص السنة بمثلهما لداود وطائفة حيث
قالوا يتعارضان ولا يبنى احدهما على الاخر وقال الامدي لا اعلم خلافا في
جواز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة وصرح الهندي فيه بالاجماع وحكى
الفهري مثل ذلك ومنهم من حكى خلافا في السنة الفعلية (قوله ان العام في
الاشخاص مطلق الخ) قد صرح بهذا غير واحد من المتأخرين كالامدي
والاصفهانى في شرح المحصول قالوا الازمنة والباقع والاحوال لا يدخلها العموم
الا بصيغة وضعت لها ولا بصيغة قال في تشيف المسامع وقد شعب الشهاب
القرافي هذا المبحث وظن انه يلزم من هذه القاعدة انه لا يعمل بجميع العمومات
في هذا الزمان لانه قد عمل بها في زمن ما فالمطلق يخرج من عهده بالعمل به
في صورة وقد رد ذلك الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح العمدة بما

ان الحاش والعام اذا اجتمعا فاما
ان يعمل بهما اولاً يعمل بهما او
يقدم العام على الخاص او الخاص
على العام والاقسام الثلاثة الاول
باطلة فتعين الرابع وقد تقدم بسطه
وتصوير هذه المسألة في الستين
والتواترين في زماننا عشر فان
التواتر في الاحاديث قل في زماننا
او انقطع لقلّة العناية برواية الحديث
ولم يبق منها الا ما يفيد الظن حتى
قال بعض الفقهاء ليس في السنة
متواتر الا قوله عليه الصلاة والسلام
للاعمال بالنيات وعند التحقيق لا
يخده متواترا عندنا وابن العدد
الذي يستحيل تواطئهم على الكذب
في جميع الطبقات بيننا وبين رسول
الله صلى الله عليه وسلم غايته ان
ترويه عن اثنين عن ثلاثة عن عشرة
وهو عزيز اسنادا متصلا وهذا لا
يحصل العلم فلا يكون متواترا بل
تتصور هذه المسألة باعتبار الصحابة
والتابعين رضي الله عنهم فان
الاحاديث كانت في زمانهم متواترة
اعنى كثيرا منها القرب العهد بالرروي
عنه ولشدة العناية في الرواية فيكون
حكم الله تعالى كما تقدم باعتبار
تلك القرون اما نحن فلا اما
تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة
فاما بالقول فقوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم الآية . قال
الاصوليون خصص بقوله عليه الصلاة
والسلام القاتل لا يرث وبقوله صلى
الله عليه وسلم لا يتوارث اهل الملتين
واما الفعل فخصصوا قوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد

منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عليه الصلاة والسلام من رجم المحصن في قصة ماعز وغيره . وههنا سوء الان الاول ما تقدم في الحديث
التواتر وجوابه ما تقدم والثاني ان قوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث ليس بتخصيص لانه قد تقدم ان العام في الاشخاص مطلق في
الاحوال والازمنة والباقع والتعلقات فيقتضي تورث كل ولد في حالة غير معينة فالذي يناقضه ان بعض الاولاد لا يرث في حالة ما فان
للوجبة الكلية انما يناقضها السالبة الجزئية ولم نجد ولدا لا يرث في حالة ما بل الجميع يرثون في حالة ما ولا يلزم من كون بعض الاولاد

حاصله ان تخصيص الأكتفاء في المطلق بصورة بما اذا لم يخالف الاقتضار عليها
مقتضى صيغة العموم فقال ان كان المطلق لا يقتضي العمل به مرة مخالفة لمقتضى
صيغة العموم اكتفينا في العمل به بمرة واحدة وان كان العمل به مرة واحدة
يخالف مقتضى العموم قلنا بالعموم محافظة على ما تقتضي صيغته لا من حيث ان
المطلق يعم فاذا قال من دخل داري فاعطه ذوهما فمقتضى الصيغة العموم في كل
ذات صدق عليها انها دخلت فاذا قال قائل هو مطلق في الازمان فاعمل به
في الذوات الداخلة الدار في اول النهار فقط لانه مطلق وقد عملت به مرة ولا
يلزم ان اعلم به الاخرى لعدم عموم المطلق قلنا له كما دلت الصيغة على العموم
في كل ذات دخلت الدار من جعلتها الرقاب الداخلة في آخر النهار فاذا
خرجت تلك الذوات فقد اخرجت ما دلت الصيغة على دخوله وهو كل ذات
بغير دليل ذكر الشيخ بن دقيق العيد هذا الكلام في حديث ابي ايوب لما قدم
الشام فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبلة وقال ان ابا ايوب من اهل اللسان
والشرع وقد فهم العموم في الامكنة من عموم النكرة في سياق النهي في قوله
صلى الله عليه وسلم لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها اه فانت ترى
كلام الشيخ تقي الدين كالتوسط فهو غير مانع لكون العام في الاشخاص
مطلقا في التعلقات انما منع اطلاق الاكتفاء بالعمل بالمطلق في صورة وقيد
الاكتفاء بذلك بما اذا لم يناف مقتضى صيغة العموم وحاصله يرجع الى ما اشار
اليه تاج الدين في جمع الجوامع من ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الازمنة
والاحوال والبقاع وان لم يدل العموم على ذلك بالمطابقة حتى يحتاج الى
صيغة فيسقط ح ما قاله الشهاب المص وغيره من ان العام في الاشخاص مطلق
في المذكورات لا تنفاه صيغة العموم فيها وعلى هذا الاستلزام الشيخ تقي الدين
والده والامام الرازي وقال الزركشي وممن صرح به من المتقدمين الامام ابو
المظفر السمعاني في القواطع في كلامه على الاستصحاب واستدل الجلال المحلي
على هذا الاستلزام بقوله لانه لاغنى للاشخاص عنها اه وليس المراد بعموم
الاحوال على قول من قال باستلزام العموم في الاشخاص للعموم فيها ثبوت
الحكم متكررا لكل شخص بتكرر الاحوال لان تكرر الحكم مسألة اخرى

لا يثبت في حالة خاصة ان لا يثبت
في حالة ما فان نفي الخاص لا يلزم
منه نفي العام فاذا قلنا في الدار
رجل لا يناقضه ليس في الدار زيد
لان رجلا صيغة التكثير لم يتعين
لزيد فلا يلزم من نفي زيد نفيه
كذلك ههنا لا يلزم من نفي الارث
في حالة القتل او غيره من الاحوال
الخاصة نفي التوريث في حالة منكرة
وكذلك يلزم ان يكون قوله تعالى
اقتلوا المشركين غير مخصوص لما
بالنساء فلا يثبت من يندرج في
الصيغة لانها صيغة تذكير واما
الصبيان فلانهم يقتلون في جملة
ما وهي اذا كبروا وكذلك الرهبان
يقتلون اذا قاتلوا وهي حالة ما
وكذلك اهل التمة فلا يتصور فيه
تخصيص بناء على هذه القاعدة فانا
لم نجد فردا من هذا العموم لا يقتل

لا تثبت الا بدليل بل المراد ثبوت الحكم لكل شخص من غير اعتبار حال معينة بل اي حال اتفق كان الحكم ثابتا له معه مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين معناه الامر بقتل كل مشرك في اي حال كان عليه اي حال الذمة والحراة مثلا وفي اي زمان ومكان اي في الاشهر الحرم وغيرها وفي الحرم وغيره لا في كل حال وخص منه البعض كاهل الذمة وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة معناه الامر بجلد كل زان وزانية في اي حال كانا عليه وفي اي زمان ومكان كان لا في كل حال وخص من عموم الاحوال المحصن فيرجم فوجه الاستدلال ح ان الاحوال مثلا لما كانت لازمة للاشخاص وجب اعتبار اي فرد اتفق منها قال الجلال مشي الى ما يتفرع على الخلاف بين الفريقين بما خص به العام من حيث المذكورات من الاحوال وما معها على الاول اي من يقول بالامتياز مبين للمراد بالاحوال وما معها التي اطلق عليها العام على هذا اي وهو قول الشهاب ومن تبعه من ان العام في الاشخاص مطلق في المذكورات وانت اذا نظرت الى ما قصه الشهاب المص في المقعد المنظوم في الباب السابع عشر في الفرق بين المخصص والمؤكد والمقيد والاجنبي مما اجمله هنا في هذا المقام لم ترض بهذا الاستلزام وخلاصة ما اشار اليه ان لفظ المشركين مثلا لا يدل على وجود المشركين البتة فضلا عن هيئاتهم فان الله تعالى اذا قال اجدلوا الزناة المحصنين قد لا يكون في الوجود زان محصن واذا كان لفظ العموم لا يدل على وجود افراده امتنع ان يكون دالا على احوالهم التي هي تابعة الموجود فان عدم الدلالة على المتبوع تستلزم عدم الدلالة على التابع وكذا القول في البقاع والازمان فان لفظ المشركين لا يدل على مهينة خاصة ولا على جميع مداينهم وكذا لا يدل على زمان معين فقد يوجد في ذلك الزمان دون هذا وفي هذا دون ذلك فان الدلالة ان انتفت عن اصل الوجود انتفت عن تعيين زمان الوجود ومكانه بطريق الاولى وكذلك المتعلقةات وهو ما به اشركوا فلا يدل لفظ المشركين على وقوع الشرك بالكوكب او القمر او غيرها مما يقع به الشرك بل اذا سمعنا المشركين امكن ان يكون شركهم بالاصنام او كلهم اشركوا بالكواكب او غير ذلك مما يقع به الشرك فان اللفظ اذا لم يدل على

اصل الوجود لم يدل على وجود الشرك بشيء معين لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام
وإذا اتفتت الدلالات الثلاث بما تقدم اتفتت الدلالة مطلقاً وهو المطلوب بل نحن نعلم
بالضرورة ان الشرك لا يقبل الا في زمان ومكان وحالة ويكون شره واقماً
بشيء من الاشياء بل يدل على قتل كل مشترك في مطلق الحال والزمان والمكان
والمترلق لان هذه المطلقات من لوازم القتل ووقوعه فيكون اللفظ دالاً عليها
بطريق الالتزام اما خصوص حالة او زمان او مكان او مترلق فلا فضلاً عن العموم
في ذلك هذا من حيث النظر العقلي وبرهان آخر من جهة الاوضاع اللغوية
وهو ان اهل اللغة نصوا على ان من عرف الاجناس العامة والحقايق العالية
نحو المخلوق والموجود فانك انما تعبر عنها بلفظ ما الموضوعه لسا لا يعقل
فان العام لا يستلزم الخاص فلا يندرج في تلك الامور العامة مفهوم العاقل من
حيث هو عاقل وان اندرج من حيث هو جسم لانه من هذه الجهة غير عاقل
وان لم يندرج فيه العقلاء من حيث هم عقلاء كان اللفظ اللائق به هو لفظ ما
دون من اذا تقررت هذه القاعدة تبين ان في هذه المعاني العامة اربعة احوال
ان تريد اخذ نوعها وهو من يعقل فتعبر بلفظ من ان تريد نوع ما لا يعقل
خاصة تعين لفظ ما ان تريد النوعين بخصوصهما فتعين لفظ من لقاعدة التغليب
ان تريد العموم وتريد النوعين لا بخصوصهما بل بقصد استيعاب كل فرد فنزد
من المخلوقات من حيث هي مخلوقات او الاجسام من حيث هي اجسام فهذه
الحالة هي التي يحصل فيها العموم ويتعين التعبير بلفظ فهذا يتضح ان العام في
الاشخاص مطلق في الاحوال وكذلك في الازمنة والبقاع والمترلقات فان
الجميع نسبتها واحدة وبحث واحد اهـ (قوله وانما يتصور الخ) نال المصنف في
العقد المنظوم بعد ما بين ان اكثر ما يعتقده العلماء تخصيصاً هو من باب التقييد
فان قلت فعلى هذا التقرير لا يبقى في النصوص شيء مخصوص وهو خلاف
الاجماع فتبطل حقيقة التخصيص مطلقاً قلت لا يلزم مما ذكرته بطلان حقيقة
التخصيص بل انا ابين لك وجودها في نصوص كثيرة على الشروط والقواعد
المذكورة من غير اختلال شيء منها فمنها قوله تعالى خالق كل شيء مقتضى هذا
اللفظ ان كل ما هو شيء فهو مخلوق في حالة ما ودل العقل على ان

في حالة ما وانما يتصور ذلك في
قوله تعالى الله خالق كل شيء فان
واجب الوجود لا يقبل هذا الحكم
في حالة ما وقوله تعالى واوتيت
من كل شيء غانها لم توت النبوة
هو ملك الدنيا او الشمس او القمر
وغير ذلك في حالة ما وقوله تعالى
تسمر كل شيء بامر ربها لم تسمر
الجيال ولا السماء في حالة ما فهذا
تخصيص محقق لما فيه من المناقضة
للعوم ومن شرط التخصيص ان يكون
مناقضاً للعوم ولا تناقض بين ثبوت
الحكم في حالة ما وبين عدم ثبوته
في حالة متحصمة بل المناقض عدم
ثبوته في جميع الحالات وهذه
الطريقة يظهر لك ان اكثر ما يعتقده
فيه التخصيص ليس متحصماً فان
تلك الافراد انما خرجت في احوال
خاصة لا في جميع الحالات فلا يحصل

الموجودات الواجبة الوجود وهي ذات الله تعالى وصفاته العلي لم تخلق في حالة ما وهذه سالبة كلية مناقضة لتلك الموجبة الجزئية فيكون هذا تخصيصا ومنها الخ (قوله تخصيص الكتاب بخبر الواحد الخ) المذاهب في هاته المسئلة كالمذاهب في مسئلة التخصيص بالقياس مع طرح الخامس وهو التفرقة بين القياس الجلي والخفي لاختلاف الموضوع فيهما وسبب الخلاف فيها والتي قبلها وهي التخصيص بالقياس يدور على نكته واحدة ويانها في خبر الواحد كما قال المازري في شرح البرهان هي الموازنة بين العموم وخبر الواحد فاذا وازنت بينهما واستبان قوة احدهما على الاخر قدمت الراجح وان لم يظهر تفاوت في القوة ولا ظهور رجحان فلا شك هاهنا في انه ليس احدهما اولى من الاخر فيجب الوقف بينهما فاما الموازنون المرجحون للعموم فيقولون قد ثبت ان القرءان مقطوع به ومن انكر كونه قول الله سبحانه فقد كفر وخبر الواحد من انكر كونه كلام النبي عليه السلام لم يكفر لانه مما يمكن فيه السهو والغلط والكذب وشتان عند الموازنة عند قول يقيني وبين قول ظني واما المرجحون للخبر المخصوص به العموم فيقولون تناول الخبر للحكم تناولا فصلا احتمال فيه وتناول العموم لذلك تناولا غير نص بل فيه احتمال وشتان ما بين النص وبين الاحتمال الا ترى انه سبحانه وتعالى اذا قال اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فان هذا القول مقطوع به انه من عند الله سبحانه ولكنه مع قوته فليس قطعا يقينيا يمكن ان يكون الله سبحانه لم يرد به الرهبان وانما اراد قتل المشركين الذين ليسوا برهبان فاذا قال عليه السلام لا تقتلوا الرهبان فان قوله هذا ليس بقطعي من ناحية النقل يجوز ان يكون احد رواته سهى او غلط ولا كنهه مع هذا اقوى من جانب ان الرهبان نص على ان لا يقتلوا ولا يمكن ان يقال يحتمل ان لا يريد بهذا الخبر قتل الرهبان فقد صار الحكم وهو قتل الرهبان تناوله الخبر تناولا نصا وتناوله العموم تناولا محتملا والخبر ظني والعموم قطعي فلكل جانب وجه من القوة ليس للاخر فالتفات كل طائفة الى جانب من هذه القوة دون الجانب الاخر اوجب ذهابه الى ما ذهب اليه والتفات القاضي رضي الله عنه الى الجانبين جميعا وتساوي

التناقض (ويجوز عندهنا وعنده الشافعي واي حنيفة تخصيص الكتاب

القوتين في نفسه اوجب وقفه بينهما ونظره في دليل سواهما واما من ذكرنا
عنه التفرقة بين ما سبق فيه تخصيص وبين ما لم يسبق وتفرقة الاخرين بين
التخصيص بالمتصل والمنفصل فان ذلك ذهاب منهم الى ان العموم اذا خص
تناول بقية خبر الواحد كخبر اتى بحكم مبتدا وخبر الواحد اذا جاء بحكم
ابتدا فلا شك في قبوله وهذه طريقة من فرق بين ان يسبق اليه التخصيص
بدليل منفصل او متصل لانه راي ان التخصيص بالدليل المتصل كالاستثناء
لا يصير العموم مجعلا ولا مجازا واذا لم يصير مجازا لم تسقط الحجة به لم
يقدم عليه الحجة بخبر الواحد ثم ذكر عند الكلام على التخصيص بالقياس
به حكاية الاقوال في المسئلة ان سبب الخلاف دائر على النكته التي اريناك في
هذه المسئلة التي قبلها وهي الموازنة بين العموم والقياس فللعموم القطع
على اصله مع كونه محتملا من ناحية لفظه وللقياس الاتفاق على العمل به
وتأنيب من خالف فيه وكونه متناولا للحكم تناولا لا احتمال فيه والموازنة
بها ته الطريقة هي سبب الخلاف على حسب ما قدمناه حرفا بحرف اه (قوله
وفصل ابن ابان الخ) قبل ذكر الاقوال التي قيلت نقول قال الزركشي في
تثنيف المسامع هذا الخلاف موضوعه في خبر الواحد الذي لم يجمعوا على
العمل به فان اجمعوا عليه كقوله لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث ونبيه عن
الجمع بين المرأة واختها فيجوز تخصيص العموم به بلا خلاف لان هذه الاخبار
بمنزلة المتواتر لان عقاد الاجماع على حكمها وان لم ينعقد على روايتها نبه عليه
ابن السعاني اه ومجموع الاقوال التي قيلت في المسئلة ستة الاول جواز
التخصيص بخبر الواحد مطلقا ونسبه المص للمالكية والشافعية وابي حنيفة
ونحوه للامدي وابن الحاجب والفهري وقال الرهوني وغيره لا يثبت ذلك
عن الحنفي قال الموضح وهذا هو الظاهر لان المحكي عنه ان دلالة العموم على
كل فرد دلالة قطعية واذا كان السند قطعيا والدلالة قطعية كذلك فكيف
يصح التخصيص بما ليس قطعي السند لان المعارضة فيما قابل الخاص ثابتة فالقول بتقديم
الخبر فيما قابله من العام على اصل الحنفي عمل بالمرجوح واسقاط للراجح اه والذي في كتب
الحنفية انكار نسبة هذا القول الى ابي حنيفة كما قال ذلك الشيخ كمال

بخبر الواحد وفصل ابن ابان
والكرخي كما تقدم وقيل لا يجوز

الدين قال وانما المنقول عن ابي حنيفة قول ابن ابان ان خص الكتاب بدليل قطعي جاز والا فلا نقل هذا المحقق الازميري في حواشي المراجعة الثاني المنع مطلقا ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين قال في التوضيح ونقل عن بعض المعتزلة ولا يبعد اخذ مثل هذا القول من مذهبنا من القول باباحة سباع الوحش الثالث ان خص قبله بدليل قطعي جاز لانه صار مجازا فضعفت دلالاته والا فلا ونسب لعيسى ولازم قوله ان النبي عن قتل النساء والصبيان ان كان ورد بعد اخراج اهل الذمة وبلغ لبعض الصحابة آحادا وجب العمل به وان تقدم على اخراج اهل الذمة لم يعمل به عنده الرابع عكس ما قاله ابن ابان وهو اختيار تاج الدين السبكي يعني ان خص بقاطع لم يتطرق اليه التخصيص بالاحاد والا فبجائز ان يتطرق اليه التخصيص بالاحاد قال الزركشي وهذا الاحتمال من تفقه المض يعني الشيخ تاج الدين ووجهه فيما لم يخص بقاطع انه يخص بالاحاد لان غالب العمومات مخصصة حتى قيل ما من عام يقبل التخصيص الا وقد خص وقيل لا يعمل بالعام حتى يبحث عن الخاص فما لم يظهر تخصيص العام يكفي بالعموم لاعتزادها بالغالب والظاهر ان العام مخصوص فيقدم على تخصيصه بهذا وهذا بخلاف ما اذا كان العام قد خص بقاطع فانه لم يبق غالب ولا ظاهر فكيف يقدم على تخصيصه ثانيا بالضم وبهذا فارق العام النسخ فان النسخ غالب على العام وليس النسخ غالبا على الاحكام بل الغالب غير منسوخ الخامس وبه قال ابو الحسن الكرخي ان خص بدليل منفصل جاز والا لم يجز السادس الوقف وبه قال القاضي ابوبكر قال الزركشي قيل معنى الوقف لا ادري وقيل بمعنى انه يقع التعارض في ذلك القدر دل العموم على اثباته والخصوص على نفيه فيتوقف على العمل وهذا هو ظاهر كلام التقريب اه (قوله لنا انها دليلان الخ) في شرح المازري على البرهان وقد استند السالكون لهذه الطريقة ان ابا هريرة لما روى نبي النبي صلى الله عليه وسلم عن الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها انتقادات لذلك الصحابة رضي الله عنهم وخصوا به عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهكذا خصوا بقوله لا وصية لوارث عموم آية الموارث وقد قال فيها

مطلقا وتوقف القاضي فيه) لنا انها دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص من العموم فيقدم على العموم لان تقديم العموم عليه يقتضي الغاء خبر الواحد بالكلية وتقديم الخبر على العموم لا يبطل العموم بل يبقى في غير ما تناولته الخبر فكان اولي والاجماع الصحابة رضوان الله عليهم على تخصيص آية الارث بقوله عليه الصلاة والسلام نحن معاش الانبياء لا نورث وقوله تعالى واحل الله البيع حبر ابي سعيد في تحريم الربا وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بهو له عليه الصلاة والسلام لا تكح المرأة على عمتها ولا خالتها . اختصارا بان الكتاب مقطوع وخبر الواحد مظنون فلا يستدم على المقطوع ولقول عمر رضي الله عنه . خير فاطمة بنت قيس لا نداء كسار وبننا وسنة نسنا لقول امرأة لا تدري لعليها نسبت ام كذبت ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا وبالقياس على النسخ . والجواب عن الاول ان الكتاب مقطوع استند متواتر اللفظ اما دلالة العموم وتناولته للصورة التي تناولها خبر الواحد فاضعف من دلالة الخبر عليها لما تقدم في دليلنا . وعن الثاني ان الرد معلل بالتهمة بالنسيان او الكذب ونحن استاعد عليه وانما النزاع اذا سلم الخبر عن المطاعن . وعن الثالث الفرق ان النسخ ابطال لما ثبت انه المراد فيحتمل فيه اما التخصيص فيبان المراد من العموم لا ابطال ما ثبت انه مراد مجازا . واما حجج الجماعة من الفرقة لعيسى بن ابان والكرخي فهي ما تقدمت في التخصيص بالقياس وكذلك

مدرك التوقف (٠ فائدة) يلزم الغزالي ان ينظر ههنا الى مراتب الظنون كما تقدم له في القياس فان مراتب خبر الواحد في افادة الظن مختلفة وكذلك العموم وليس له ان يقول خبر الواحد اقوى من القياس لانا نقول هب انه اقوى غير ان ذلك المدرك المتقدم موجود بينه ههنا فيلزم انتقاضه وهو خلاف الاصل والفرق لا ينبغي من ذلك فان الفرق ان كان معتبرا لزم ان يعطف منه وصف آخر مضافا لما ذكرته من المدرك (٠ فائدة) اكثر النحاة والمحدثين على منع ابان من الصرف وهو مشكل فان وزنه في ظاهر الحال فعال وهو عربي فلم يبق فيه الا العلمية والعلّة الواحدة لا تمنع الصرف على الصحيح والنون فيه اصلية لانه من ابان ٠ وجوابه ان وزنه افضل واصله ايبس ثم انقلبت الياء الفا لتحركها ونقل حركتها لما قبلها فمنع من الصرف مراعاة لاجل وزنه فاجتمع وزن الفعل والعلمية كاحمد فان قيل يشكل ذلك برجل سمي يبع او قيل ونحوه من الافعال المعتلة المبنية لما لم يسم فاعله فان وزن ما لم يسم فاعله هو اولى في منع الصرف من وزن الفعل المضارع لانه خاص بالافعال ووزن المضارع يغلب في الافعال ولا يخصها بدليل افضل التفضيل ومع ذلك فقد نصوا على جواز صرف هذا النوع وشبهه قالوا انه صار الى وزن ما هو اصل في الاسماء نحو ديك وفيل واما ابان فلم يرجع بعد التعبير الى بناء

- ٥١ -

تعلى من بعد وصية يوصي بها او دين وقال في آية اخرى الوصية للوالدين والاقربين وان كان في هذه الاية اضطراب بين العلماء وقد ذكر الصديق قوله عليه السلام لا نورث ما تركناه صدقة الحديث دفعا لفاطمة رضي الله عنها عن مطالبتها الميراث ولم تنكر ذلك عليه وقد اجيب عن هذا بانه يمكن ان يكون بعض هذه الاحاديث علما رضي الله عنهم حجتها فلماذا استدلو بها او ظهرت قرائن اقتضت الاستدلال اه (قوله فائدة اكثر النحاة والمحدثين على منع ابان من الصرف الخ) الذي صححه بعض حواشي المحلي انه مصروف وان الهزمة والنون فيه اصليتان ووزنه فعال ولذا يقال من لم يصرف ابان فهو اتان اه (قوله وعندنا يخصص فعله الخ) محل كون الفعل منه صلى الله عليه وسلم تخصيصا اذا كان العموم شاملا له ولا مته بتحريم شي مثلا ثم يفعل الفعل المنهي عنه الذي لا يجب التاسي به فيه بل يخصص به فيكون العموم مخصوصا به اما اذا كان الفعل مما يجب تاسينا به فيه فيكون فعله نسخا لارتفاع الحكم عن الكل لا تخصيصا واما اذا كان العموم شاملا للامة دونه ففعله ليس بتخصيص لعدم دخوله في العموم

لا افضل من التبيين حكى ذلك ابن يعيش في شرح المفصل (وعندنا يخصص فعله عليه الصلاة والسلام واقاراره الكتاب والسنة وفصل الامام فقال ان تناوله العام كان الفعل مخصصا له ولغيره ان علم بدليل ان حكمه كحكمه لكن المخصص فعله مع ذلك الدليل وكذلك ان كان العام متناولا لامته فقطو علم بدليل ان حكمه حكم امته وكذلك الاقرار يخصص الشخص المسكوت عنه لما خالف العموم ويخصص غيره ان علم ان حكمه على الواحد حكم على الكل) اما تخصيص الفعل واقاراره للكتاب والسنة فلما تقدم من تخصيص خبر الواحد لهما خلافا ومدركا وسوءا وجوابا والفعل واقاراره اضعف دلالة من القول لان القول يدل بنفسه والفعل لا يكون مدركا شرعيا الا بدليل من القول يدل على انه حجة كقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله عليه الصلاة والسلام خذوا

عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي واما تفصيل الامام فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط ولكن شرقوا او غربوا فهذا متناول للامة دونه عليه الصلاة والسلام ثم روى ابن عمر رضي الله عنهما انه سعد على ظهر بيت حفصة فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم على لبنتين لقضاء الحاجة مستقبلا بيت المقدس مستدبرا الكعبة وقد علم بالدليل ان حكم امته يتناوله فيكون فعله عليه الصلاة والسلام مخصصا له من حكم هذا النص الذي ثبت التعميم في نحقه بالدليل ٠ ومن العلماء من حمل فعله على حالة وهو ان هذا حكم الابنية والنهي محمول على الصحاري والافضية ومثال ما يتناوله عليه الصلاة والسلام خاصة قوله عليه الصلاة والسلام نهيت ان اقر القرآن راكعا او ساجدا فهذا خاص به من حيث اللفظ وعلم بالدليل ان حكم امته كحكمه ومثال المتناول له عليه الصلاة والسلام لامة قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وغير ذلك من النصوص العامة فاذا ثبت انه عليه الصلاة والسلام فعل ما يقتضي انه غير مراد بها فان علم ان حكم غيره كحكمه تخصص معه واذا اقر شخصا على خلاف هذه النصوص نعلم ان ذلك الشخص غير مراد بتلك العمومات فان دل الدليل على مساواة غير ذلك الشخص له خصص الثاني كما خصص الاول وقولنا ان علم ان حكم غيره كحكمه لا يمكن ان يريد به جملة ما يصدق عليه انه غيره لان ذلك يؤدى الى خروج جملة الافراد من ذلك اللفظ

مبحث التخصيص بالعوائد

(قوله وعندنا العوائد مخصصة الخ) حاصل ما اشار اليه المصنف رحمه الله ان العوائد تنقسم الى عوائد قولية وفعلية والاولى اما ان تكون مقررة قبل النطق او لا اما العوائد القولية المقررة قبل النطق فيخصص بها النطق فان كان المتكلم هو الشرع حملنا لفظه على عرفه وخصصنا عموم لفظه بذلك ان اقتضى العرف تخصيصا او على المجاز ان اقتضى المجاز واما العوائد القولية المقررة بعد النطق فلا يقضي بها على النطق فان النطق سالم من معارضتها فيحمل على اصل اللغة وهذا في نصوص الشريعة وفي كلام الناس واما العوائد الفعلية فللاجماع على عدم التخصيص بها في كلام الشارع وفي كلام الناس هذا حاصل ما اشار اليه المصنف الشهاب وتفصيل هاته المسألة ان يقال العوائد على قسمين عوائد لصاحب الشرع وهي الحقائق الشرعية وهي مخصصة لعموماته كما صرح به المصنف وذلك كحملنا قوله عليه الصلاة والسلام من خلف واستثنى عاد كمن لم يحلف انه مختص باليمين بالله تعالى لانه اليمين في عادة الشرع وعوائد الناس والكلام فيها في موضعين احدهما تخصيصها للعمومات الشرعية والثاني تخصيصها لعمومات الفاظهم اما الاولى وهي المقصودة هنا فعلى ضربين عادة قولية وعادة فعلية اما القولية فكأطلاق اسم الدابة على حيوان خاص وهذه تخصص العموم اذ بلغ الاستعمال الى حد النقل وهجر الاول او صار كالمهجور واما الفعلية فعلى قسمين عادة مقررة قبل ورود العام وعادة بعد ورود العام فالتى بعد وروده فكما لو نهي عن بيع الطعام متفاضلا وجرت العادة ببيع بعضه متفاضلا وكانت في زمنه عليه الصلاة والسلام واقره عليها او بعد زمانه ودل على جواز بيع ذلك النوع بجنسه متفاضلا الاجماع فهذه العادة مخصصة والمخصص حينئذ في الحقيقة الاقرار في الاول ودليل الاجماع في الثاني ومن هذا القسم ما ورد عن مالك رضي الله عنه من تخصيص عموم قوله تعالى والوائد يرضعن اولادهن حولين كاملين بغير الشريعة وانه لا يجب عليا ارضاع ولدها لان العادة جارية بذلك وذلك

ولا يبقى منه شيء فيكون هذا نسخا لا تخصيصا وبيانا بل يريد به بعض الاشخاص تحقيقا للتخصيص (.) وعندنا العوائد مخصصة للعموم قال الامام ان علم وجودها في زمن الخطاب وهو متجه (القاعدة ان من له عرف وعادة في لفظ انما يحمل لفظه على عرفه فان كان المتكلم هو الشرع حملنا لفظه على عرفه وخصصنا عموم لفظه بذلك العرف ان اقتضى العرف تخصيصا او على المجاز ان اقتضى المجاز وتركتنا الحقيقة او اضمارا او غيره وبالجملة دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة لان العرف ناسخ للغة والناسخ يقدم على المنسوخ اما العوائد الطارئة بعد النطق فلا يقضي بها على النطق فان النطق سالم عن معارضتها فيحمل على اللغة ونظيره اذا وقع النقد في البيع فان الثمن يحمل على العادة الحاضرة في النقد وما يطرا بعد ذلك من العوائد في النقد لا عبرة به في هذا البيع المتقدم وكذلك النذر والاقرار والوصية اذا تاخرت العوائد عليها لا تعتبر وانما يعتبر من العوائد ما كان مقارنا لها فكذلك نصوص الشريعة لا يوتر في تخصيصها الا ما قارنها من العوائد . (فائدة) العوائد القولية توتر في الالفاظ تخصيصا ومجازا وغيره بخلاف العوائد الفعلية مثاله ما اذا كان للملك لا يلبس الا الخبز ويطنق دائما الثوب على الخبز وغيره فاذا حلف لا يلبس ثوبا حنث بالخبز وغيره وعادته الفعلية لا تقضي على لفظه فتصيره خاصا بالخبز فلا يحنث بغيره بل يحنث بالجميع وسببه ان العوائد اللفظية الناسخة بمقالة لغة ومعارضة لها من جهة

ان بعضهم ذكر ان هذه عادة العرب قبل الاسلام واستمر الامر فيها بعد الاسلام الى زمن مالك رضي الله عنه فاقرارها في زمن الوحي يقتضي التخصيص والى هذا اشار الجلال السبكي بقوله والاصح ان العادة بترك بعض المامور تخصيص ان اقرها النبي صلى الله عليه وسلم او الاجماع اه بان كانت في زمانه وعلم بها ولم ينكرها قال الجلال المحلي والمخصص في الحقيقة التقرير او الاجماع اي دليله اه واما المتقررة قبل ورود العام فكما لو كان عاداتهم تناول البر من الطعام فورد خطاب عام بتحريم الربا في الطعام فهذه ذهب الجمهور الى انها ليست بمخصصة بل اللفظ باق على عمومه وقيل تخصص قال الموضح قال الرهوني والظاهر انه خلاف في حال لانه قد يلزم من غلبة تناول غلبة الاسم واما الموضع الثاني وهو تخصيصها لعموم الفاظهم فالمشهور التخصيص بها وكذلك التقييد وعليه درج حجة الاسلام في المستصفي فبعد ما صرح بان العادة الفعلية للناس لا يخص بها العمومات الشرعية وان الفاظ الشارع غير مبنية على عادة الناس في معاملاتهم قال وعلى الجملة فعادة الناس توءثر في تعريف مرادهم من الفاظهم حتى ان الجالس على المائدة يطلب الماء فيفهم منه البارد العذب لكن لا يوءثر في تغيير خطاب الشارع اياهم اه وفي مسائل كتاب الوكالات من المدونة وغيرها من كتب المذهب ما يدل على التخصيص بالفعلية ولو كانت خاصة قال المحقق حلولو نعم وقع لابن القاسم ما يقتضي عدم التخصيص بها في مسألة من حلف لا يأكل لحما حنت باكل لحم السمك وكذا اذا حلف لا اكلت رءوسها هل يختص باكل رءوس الانعام فقط او باكل ما يصدق عليه الاسم هذا مما اختلف فيه مع انه يحتمل ان يكون مشار الاختلاف في ذلك انما هو بناء على ان الصور الغير المقصودة هل هي داخله في العموم ام لا وهذا مما اختلف فيه الاصوليون او نقول بثبوت الخلاف وان الفعلية لما اختلف في التخصيص بها وان كان خلافا في حال كما قال الرهوني وانه قد يلزم من غلبة تناول غلبة الاسم والحاصل ان الفعلية ليس كما زعم المصنف في كتبه انه مجمع على عدم التخصيص بها وقد اعترضه الشيخ ابن عرفة وغيره اه وقال الشيخ ابن ناجي في شرح المدونة الايمان تحمل على

ان الناسخ مقدم على المنسوخ ومبطل له واما ترك ملاسة بعض انواع المسمى او ملاسة بعضه فلا يوءثر في سبق الذهن الى ذلك المسمى من حيث هو ذلك المسمى فكون زيد لا يركب الفرس او يركبه لا يقدح في انه اذا قال ركبت حيوانا يتعين حملاه على الفرس اذا كانت عادته يطلق لفظ الحيوان على الجميع اما ان كان لا يطلق لفظ الحيوان الا على الفرس فهذه عادة لفظية تقضي على لفظه بحمله على الفرس كذلك اذا قال الملك او غيره لا دخلت في هذا النهار بيتا فدخل بيتا لم يدخله قط حنت وان كانت عادته بدخول غير هذا البيت فتأمل ذلك تجده لا يعارض اللفظ في وضعه في اللغة اصلا بل ذلك عرف الاطلاق هو الموءثر ليس الاما الفعل والملاسة فلا وقد حكى فيه الاجماع وليس منه قول العلماء العرف الخاص هل يقدم على العرف العام قولان فان مرادهم بالعرف الخاص عادة خاصة بالاطلاق لا بالفعل والمباشرة فتأمل ذلك فقد غلط فيه جماعة من اكابر الفقهاء المالكية وغيرهم حتى جعل بعضهم ان ما وقع للمالكية من حملهم ايمان المسلمين في الحلف على صوم شهرين متتابعين والحج دون الاعتكاف انه من باب العرف الفعلي وان عادة الناس يصومون كثيرا او يحجون كثيرا دون الاعتكاف وليس كما قالوا بل هو لان عاداتهم اذا نطقوا في الايمان يحلفون بالتزام الحج والصوم ولم تجز عاداتهم بنطقهم في الايمان بالتزام الاعتكاف فلذلك لم يندرج الاعتكاف في ايمان المسلمين وكذلك قالوا اذا حلف لا يأكل رءوسا - فمنهم من حثه برءوس

الانعام التي جرت العادة باكلها خامة ومنهم من حنثه بجميع الروعوس قالوا ايضا منشا الخلاف العادة الفعلية باكل هذه الروعوس دون غيرها وليس كما قالوا بل منشا الخلاف ان عادة الناس اذا نطقوا بلفظ الروعوس في الايمان يخصون هذا النوع دون غيره فهذه عادة نطقية واختلفوا اعني الفقهاء هل وصلت هذه الغلبة في النطق الى حد النقل فتكون هذه العادة ناسخة للغة ام لم تصل التي حد النقل فهذا منشا الخلاف في الحالف هل يحنث بجميع الروعوس ام الفعل فلا وكذلك لو قال رايت راسا لم يختلفوا في ان ذلك صادق على جميع الروعوس ولا يختص ذلك بروعوس الانعام لان هذا التركيب لم يحصل فيه نقل وانما حصل النقل في لفظ اكلت مع الروعوس اما ان ركب مع الراس غيره من الافعال نحو رايت وابصرت واعلمت فلا يلزم ذلك بالعرف والفعل لا مدخل له في الالفاظ البتة وسببه عدم تعرضه للوضع الاول بخلاف العرف القولي فتأمل ذلك (.) وعندنا تخصيص الشرط والاشتناء والاستفهام للعموم مطلقا ونص الامام على الغاية والصفة قال وان تعقت الصفة جملا جرى فيها الخلاف الجاري في الاستثناء والغاية حتى والى فان اجتمع غايتان كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن حتى يغسلن قال الامام فالغاية في الحقيقة الثانية والاولى سميت غاية لقربها منها (تقدمت حقيقة الشرط في باب ما توقف عليه الحكم واما ضرورة

المشركين ان حاربوا فهذا الشرط يقتضي اخراج من لم يحارب وقد كان يقتل لولا هذا الشرط واعلم انه على ما تقدم من ان العاصم في الاشخاص مطلق في الاحوال يقتضي ان يكون الشرط مقيدا لتلك الحالة المطلقة لا مخصصا وكذلك الغاية والصفة فان المقبول عند الغاية الحاصية والصفة الحاصية والشرط الحاصم مقتول في حالة ما لانه مقتول في حالة معينة والمعين يستلزم المطلق وكل فرد من العموم يقتل في هذه الحالة فلم يعارض هذه التقييدات العموم بل قيدت الحالة المطلقة فيها واما الاستثناء فله حالتان ان استثنى نوعا او شخصا وجعلناه لا يقتل في حالة فهذا تخصيص لانه لا يقتل في حالة ما وان استثنى موصوفا بصفة يمكن زوالها فهو مقيد لا مخصص لان الحاصم الحاصل اشتراط تقيظ تلك الصفة فيؤهل الى الشرط وقد تقدم انه تقييد لا تخصيص مثال

المقصد العرفي وظاهر مسائل الفقهاء انه لا فرق بين ان يكون العرف قوليا او فعليا ولبعض اهل الاصول انه لا يعتبر الا العرف القولي اه ويدخل تحت لفظ البعض المصنف (قوله وعندنا تخصيص الشرط الخ) هذا كلام من المصنف على المخصص المتصل وقال عليه الموضح الذي اراه تاخير الكلام عليها الى محالها من الكتاب فان الكلام على احكامها يستدعي الكلام على حقائقها اه وقد تعرض المصنف الى حقيقة الاستثناء واحكامه في الباب الثامن والى الشرط في الباب التاسع وستنبسط ذيل الكلام عند تعرضه لها في ابوابها (قوله كالقدرة على التسليم الخ) اي فعدم القدرة على التسليم محل بحكمة السبب وهي الاتفاع بالمبيع اه (قوله كعدم الطهارة الخ) اي فعدم الطهارة مشتمل على حكمة عدم صحة الصلاة وهو نقيض حكم السبب الذي هو الصلاة فمقتضاه براءة ذمته مع بقاء حكم السبب في الظاهر (قوله واختار بعضهم التاخير الخ) المراد بالبعض هو الفراء كما صرح به المصنف في الباب التاسع

الاول اقلوا المشركين الا زيدا والابن تميم مثال الثاني الامن لم يحارب فهذا غور بعيد لم اره لاحد ويكاد الناس الكل على خلافه فتامله . (فائدة) قال الشيخ سيف الدين الشرط شرطان شرط السبب وشرط الحكم . فان كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط كالقدرة على التسليم في البيع وما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكم السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة فهي الصلاة مع الايتان يسمى الصلاة . كما ان المانع مانعان مانع السبب ومانع الحكم فمانع السبب كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب نفيها كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب ومانع الحكم هو كل وصف وجودي حكمته مقتضاها نقيض حكمة السبب كالاوبة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان . (فائدة) قال الامام فخر الدين الشرط الداخلة على الجمل اتفق الايمان ابوحنيفة والشافعي رضي الله عنهما انه يعم الجمل قلت والفرق بينه وبين الاستثناء الذي خالف ابوحنيفة في عوده على جميع الجمل وخصه بالجمل الاخيرة ان الشروط اللغوية اسباب كما تقدم في باب ما توقف عليه الاحكام والسبب شانه تضمن الحكم والمقاصد فيتعين عموم تعلقه بجميع الجمل تكثيرا لتلك المصلحة بخلاف الاستثناء انما هو اخراج ما هو غير مراد ولعله لو بقي لم يخل بحكمة المذكور المراد بالاستثناء ضعيف (فائدة) قال الامام فخر الدين اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام بخلاف الاستثناء اختلفوا في جواز تاخيره بالزمان

قلت والفرق ما تقدم من تضمنه للحكمة والمصلحة فيقوى الاهتمام به فلا يتأخر بخلاف الاستثناء (فائدة) قال الامام فخرالدين
يجوز تقديم الشرط في النطق وتأخيرها قال والتقديم احسن لانه موثر فهو متقدم طبعاً فيتقدم وضماً

واختار بعضهم التأخير لانه لا يستقل
بنفسه فاشبه الاستثناء (ونص على
الحس نحو قوله تعالى تدمر كل
شيء بامر ربها) لان البصر يشاهد
بقاء الجبال والسوات فيعلم العقل
انها غير مرادة بالعموم ويقرب من
هذا الباب تخصيص يسمونه
التخصيص بالواقع . وقد لا يتعين
ولا يعلم لنا كتوله تعالى ومن يحسن
الله ورسوله فان له نار جهنم يقطع
بان الواقع ان بعض من صدق عليه
العيان لا يعذب امالانه تاب او
بفضل الله تعالى ثقله تعالى ويغفر
عن كثير او بالشفاعة لكن هذا
الذي خصص من هذه الانواع غير
معلوم لنا الان عدده ولا اشخاصه
ولا صفته وكذلك عموم قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن
يعمل مثقال ذرة شراً يره بعض
عمل الخير لا يرى خيراً لانه ارتدوا
يظلم فاخذ منه ذلك الخير في ظلمه
ومن عمل شراً قد لا يرى شراً لما
تقدم (وفي المفهوم نظروا ان قلنا
انه حجة لكونه اضعف من المنطوق
لما في سائر صور النزاع ان ما يدعى
انه مخصص لا بد وان يكون منافياً
واخص من المخصص فان اعلم او
الغيا اجتمع النقيضان وان اعلم
العام مطلقاً بطلت جملة الخاص
بخلاف العكس فيتعين وهو المطلوب)
رايت لجماعة من الاصوليين ان
المفهوم يخص من غير توقف مثاله
قوله عليه الصلاة والسلام في كل
اربعين شاة شاة هذا عام ثم قال في
الغنم السائمة الزكاة ومقتضى مفهومه
عدم الزكاة في المعلوفة فمنهم من
رجح العموم لانه منطوق والمنطوق

(قوله قال وفي المفهوم نظرا الخ) المراد بالمفهوم مفهوم المخالفة وما مفهوم الموافقة
فظاهر كلام غير واحد صحة التخصيص به من غير خلاف قال الموضح ولا
يعد جريان الخلاف فيه اذا قلنا ان دلالة قياسية وهو راي الامامين وكان
اللاحق فيه مضموناً او ثبت الاصل بخبر الواحد

الكلام على الفصل الرابع فيما ليس من مخصصاته

مبحث ورود العام على سبب خاص

(قوله وليس من مخصصات العموم سببه الخ) قد وضح العلامة
المازري في شرح البرهان المسألة باتم بسط واقام وزنها بالقسط ونصه قد
نقرر ان الشريعة منها احكام مبتدأة لم يوترها سبب كالصلاة والصوم والحج
الى غير ذلك مما بين في احكام العبادات والمعاملات ومنها ما خرج على سبب
وينبغي ان يتحفظ على هذه العبارة التي هي قولنا على سبب خاص لكونها
اولى من قولك عند سبب لان قولك على سبب يوجب ارتباط الثاني بالاول
وقولك عند سبب لا يوجب ذلك الا ترى انك اذا قلت ضربت غلامي على
قيامه اشعر ذلك بان قيام الغلام كالعلة في ضربه وهي السبب فيه واذا قلت
ضربت غلامي عند قيامه لم يشعر بهذا المعنى وامكن ان يريد ما اتفق وجوده
من حر كبات الغلام عند حر كاتك انت في ضربه واذا ثبت خروج الخطاب
عن سبب فلا يخلو الخطاب اما ان يكون لا يستقل بنفسه ولا يفهم معناه دون
ان ينتقل الى السامع سببه لقوله عليه السلام وقد سئل عن بيع التمر بالرطب
اينقص الرطب اذا يبس فقالوا نعم فقال فلا اذا فقوله فلا اذا الود كرو لم يذ كر سببه ولا
المراجعة التي كانت قبله لم يفهم معناه ولم يستبين به المراد وهكذا اخباره
تعلی عن قول اهل النار نعم لما ساله اهل الجنة هل وجدوا ما وعدهم ربهم حقاً
لان قول اهل النار نعم لا يفهم ومن هذا النوع قوله عليه السلام وقد سئل
عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه فان هذا القول لو نقل دون السؤال
الذي هذا جوابه لم يعرف لماذا اثار بقوله هو الطهور وهذا القسم من الاجوبة

الاولى من المفهوم ويقول بوجود الزكاة في المعلوفة . ومنهم من يقول المفهوم اخص من العموم لانه لم يتناول الا المعلوفة والاخص مقدم
على العموم وهو قول الشافعي في خصوص مسألة الزكاة هذه (الفصل الرابع فيما ليس من مخصصاته وليس من مخصصات العموم سببه بل يحتمل

لم يختلف في قصره على سببه لانه لما كان لا يستقل بنفسه صار هو والسبب كالشيء الواحد لا يفترقان واما ان يكون اللفظ مستقلا بنفسه يفهم معناه وان لم ينقل سببه كقوله عليه السلام لما قيل له في بئر بضاعة انها تطرح فيها الحيض ولحوم الكلاب وما ينجس الناس فقال خلق الله الماء طهورا فلو نقلنا هذا اللفظ الواقع من النبي صلى الله عليه وسلم دون سببه لفهمنا معناه وحملناه على عمومته في سائر المياه اذا قلنا بالعموم وهذا موضع اختلاف الناس هل يقصر على سببه ويرد اللفظ عن حكم عمومته الى حكم خصوص السبب حتى يكون السبب كونه انسحب حكمه في التخصيص على حكم الجواب العام او يكون اللفظ محكوما له بالعموم على مقتضى اصل وضعه عند المعين ولا يلتفت الى سببه لكونه مستقلا بنفسه فاشبه اللفظ المبتدا من غير سبب هذا مما قال فيه اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي بانه يحكم بعموم اللفظ ولا يقصر على السبب وشد بعض اصحابنا وهو ابو الفرج فقال بقصره على سببه ورده عن دلالة على العموم وقال به ايضا من اصحاب الشافعي المزني والقفال وبه قال ابو ثور وحكاه ابو حامد الاسفرايني عن مالك وانا ابن خويزمنداد الى اختلاف قول مالك في هذا استقراء من اختلاف قوله في غسل الاية التي ولغ فيها كلب وفيها طعام فقال مرة يغسل بالماء وحده قصرا منه لعموم اللفظ وهو قوله عليه السلام اذا ولغ الكلب في اثناء احدكم الحديث على ما ورد فيه الحديث وهو الماء وقال مرة تغسل سائر الاواني وان كان فيها طعام اخذا بعموم اللفظ غير ملتفت الى سببه واختار ابن خويزمنداد اجراء اللفظ على حكمه في اصل الوضع من غير مراعاة سببه وقد وقع في الشرع مواضع اتفق فيها على تعديها الى غير اسبابها كما نزل انظهار في حديث سلمة ان صخر ثم تعداه الى غيره وكما نزل اللعان في قصة هلال ابن امية ثم تعداه الى غيره وكما نزل حد القاذف في رماة عائشة ثم تعدى ذلك الى غيرهم وان قال الله تعالى يرمون المحصنات فجمعها مع غيرها ولكن الرامة لها كانوا معلومين فعدى الحكم الى من مواهم فمن يتول بمراعاة حكم اللفظ كان الاتفاق هاهنا عنى مقتضى الاصل ومن قال بانقصر نخرج عن الاصل في هذه الاية الى آخر كالمزمه في

هذا المحل (قوله اذا كان مستقلا الح) ملخص الكلام اذا كان حطاب
 الشارع جوابا لسؤال فله حالتان احدهما ان يستقل بنفسه والثاني ان لا
 يستقل وغير المستقل تابع للسؤال في عمومته ان كان عاما كقوله عليه الصلاة
 والسلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم
 قال فلا اذا فانه عام في جميع افراد بيع الرطب بالتمر وفي خصوصه ان كان
 خاصا كما لو قال للنبي صلى الله عليه وسلم قائل توفيات من ماء البحر فتقال
 يجزيك قال المازري والغزالي والرهوني ولا خلاف في هذا النوع وان كان
 مستقلا فلا يخلو اما ان يكون اخص وذلك جائز كما قال الامام في المحصول
 ثلاث شروط احدها ان يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر والتباني
 ان يكون السائل مجتهدا الثالث ان لا تغوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد
 اه وذلك كان يقول النبي صلى الله عليه وسلم من جامع في نهار رمضان فعليه
 كفارة كالظهار في جواب من افطر في نهار رمضان ما اذا عليه فيهم من قوله
 ان الافطار بغير الجماع لا كفارة فيه وهذا على مذهب الشافعي او مساوي
 وهو واضح او اعم كقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بثر بضاعه الماء
 طهور لا ينجمه شيء ومن العام الوارد على سبب ما يكون بغير سؤال كما
 روي انه صلى الله عليه وسلم مر بشاة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر والذي
 درج عليه اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان العبارة بعموم اللفظ لا
 بخصوص السبب وهو المشهور عن مالك والشافعي كما حكاه القاضي عياض
 وهو الذي اختاره ابن رشد فقد قال في مقدماته في كراء الارضين اختلف في
 اللفظ العام المستقل بنفسه الوارد على سبب خاص هل يقصر عليه او يحمل
 على عمومته الاصح منهما ان يحمل على عمومته لان الحجة انما هي في قول
 صاحب الشرع لا في السبب اه وروي عن مالك والشافعي وبه قال بعض
 اصحابهما انه يقصر على سببه ونقل ابن رشد عن الابري انه مذهب مالك اذا
 علمت ان محط الخلاف في العام المستقل اشكل عنك تخريج الامام ابن عبد
 السلام الخلاف فيما اذا قال الموكل توكيلا مفوضا اثر قوله وكتبتك على بيع
 دار او خصام او غير ذلك فهل يرجع لما سماه اول او يعمه وغيره على الخلاف

عندنا على عمومته اذا كان مستقلا
 لعدم المناقاة خلافا للشافعي والمزني

في العام الوارد على سبب خاص وذلك لان قوله مفوضا اما حال مما قبله او مصدر فليس بمستقل كما نقله المحقق الدسولي على الشهاب القرافي وتخريج البرزلي الخلاف فيما اذا عمم الابرء والمخلع سابق هل يقصر ذلك الابرء على المخلع فقط او يعم ذلك الابرء من جميع الحقوق كما هو مقتضى اللفظ وذلك كما اذا شهدوا ان المرأة اختلعت من زوجها وسلمت له جميع مطالبها على الخلاف في المسألة والحال ان العام الوارد على المخلع ونحوه غير مستقل وقد فرع العلامة ابن رشد على هذا الخلاف الخلاف في البساط وهو السبب الذي كان عليه اليمين هل يعتبر تخصيصه للفظ الحالف وهو المعروف من المذهب اولا ويقدم ما دل عليه اللفظ على البساط وهو ما لابن الماجشون في الواضحة حيث قال وسبب الخلاف في البساط هل يعتبر تخصيصه ام لا على اختلافهم في اللفظ العام المستقل اذا ورد على سبب هل يقصر على سببه ام لا اه نقله عنه العلامة ابن ناجي في شرح المدونة (قوله وان كان السبب يندرج في العموم الخ) معناه كما قال صاحب التوضيح ان صورة السبب كثير بضاعه وهي قطعية الدخول عند الاكثر كذا عبر عنه غير واحد بالقطع كما نقل ذلك التاج السبكي في شرح المختصر عن القاضي وهو الذي يقتضيه كلام المازري في شرح البرهان وهو الذي يقتضيه كلام الغزالي في المسنفي وعبارة الشهاب المصنف لا تقتضي ذلك وهي احدى الروايتين عن مالك والرواية الثانية انها ظنية الدخول كغيرها من صور العموم واختاره تقي الدين السبكي (قوله الفرق بين المستقبل فيخصص الخ) قد يتوقف في هذا القول الثالث مع حكاية غير واحد ان غير المستقل تابع للسؤال في عمومه وخصوصه (قوله فلا يزيد عليه الخ) تمنع عدم صحة الزيادة بل هي جائزة اذا وقع الجواب عن الذي وقع عليه السؤال كما يجوز ايضا ان يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال كما قال لعمر ارايت لو تفضضت وقد ساله عن القبلة وقال للختمية ارايت لو كان على ايك دين فقضيتيه واما الذي ليس من شان الجواب ان يسأل الشخص عن شيء فيجيب عن غيره لغير

وان كان السبب يندرج في العموم ٤ اولى من غيره وعلى ذلك اكثر اصحابنا وعن مالك فيه روايتان) رايته فيه ثلاثة مذاهب يخصص لا يخصص الفرق بين المستقل فلا يخصص وبين غير المستقل فلا يخصص حكاها ابن العربي وغيره مثال المستقل قصة عويس في اللعان مثال غير المستقل قوله عليه الصلاة والسلام اينقص الرطب اذا جف تجالوا نعم قال فلا اذا فقوله فلا اذا لا يستقل بنفسه فيتعين ضمه الى الكلام ٤ الاول بجملة ويصير التقدير لا يباع بالرطب بالتمر لانه ينقص اذا جف لان اذا التثوين فيها عوض موضوع للعوض من الجملة او الجمل السابقة ومنه قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها واخرجت الارض اناقالها وقال الانسان مالها يومئذ تحدث اخبارها قوله يومئذ اي يوم هذه الجمل المتقدمة فالتثوين بدل منها . حجة التخصيص به ان الكلام انما سبق لاجله فهو كالجواب له والجواب شانه ان يكون مطابقا للسؤال فلا يزيد عليه فيخصص العموم به ١٠ حجة عدم التخصيص ان الجمع ممكن فيثبت حكم السبب وحكم ما زاد عليه ولا يتنافيان وان سلمنا انه يجري مجرى الجواب والجواب اذا حصل فيه زيادة اعتبرت كما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فزاد الميتة وحكمها ثابت مع طهورية الماء

داع كذا قال الغزالي (قوله ولانه لو كانت العمومات تختص النسخ) قال الغزالي وكيف ينكر هذا اي ان ورود العام على سبب لا يسقط دعوى العموم فيه واكثر اصول الشرع خرج على اسباب فقوله والسارق والسارقة نزل في سرقة المجن او رداء صفوان ونزلت آية الظهار في مسلمة ابن صخر وآية اللعان في هلال ابن امية وكل ذلك على العموم اهـ (قوله فائدة في قولي المخصص النسخ) ما اشتملت عليه هاته الفائدة من الفرق بين النية المخصصة والنية الموء كدة قد بسط المصنف ذيل الكلام في ذلك في فروفه في الفرق التاسع والعشرين بين قاعدة النية المخصصة والنية الموء كدة وكذلك في المذخيرة وهو موافق فيما قدمه في الكتابين لشيخه الامام عز الدين ابن عبد السلام حسبما نقله ابن راشد ونصه القاعدة السابعة الفرق بين النية الموكدة والنية المخصصة فالموكدة هي الموافقة لمدللول اللفظ والمخصصة تنافيه مثل ان يقول والله لا لبست ثوبا ونوى الكتان قال الشيخ عز الدين الفقهاء لا يقتون انه لا يحث الابالكتان والصواب ان يقال يحث في الكتان باللفظ لان النية هاهنا موء كدة ويحث في غيره بعموم اللفظ وان استحضر غير الكتان في نيته ونوى اخراجه عن عموم اللفظ لم يحث به لان النية ح مخصصة لان من شرط المخصص ان يكون منافيا اهـ بنقل العلامة الشيخ سيدي عمر الفاسي في رسالته التي انتصر فيها للعلامة الشهاب فيما حققه في هذا الفرق التي سماها بمئة الوهاب في نصرة الشهاب (قوله فنقول له لا تحث بثياب الكتان باللفظ الموء كد بالنية وبغير الكتان بمجرد اللفظ السالم عن معارضة النية فان الصريح يقتضي نوى حكمه من غير احتياج الى نية بدليل انه لو قال لم تكن لي نية البتة لا في البعض ولا في الكل فانه يحث باللفظ الصريح لا يحتاج معه الى غيره وثالثها ان يقول نوى غير الكتان من اليمين بان استحضرته واخرجه قلنا له لا تحث بغير الكتان لانك اتيت بالنية المخصصة فان هذه النية المخرجة منافية لوجب المنظ واللفظ يقتضي الاندراج وانته نوى عدم الاندراج فحصل التنافي

فلا تنافي في ذلك ولانه لو كانت العمومات تختص باسبابها لا تختص آية اللعان وآية الظهار وآية السرقة باسبابها وهو خلاف الاجماع ولان غالب عمومات الشريعة لها اسباب فيلزم تخصيص اكثر العمومات (فائدة) في قولي المخصص لا بد ان يكون منافيا للنص المخصوص يظهر الفرق بين النية المخصصة والنية الموء كدة واكثر الذين يفتون لا يطلبون الفرق بينهما في الفتاوى بل يفتون الناس فيهما سواء فاذا جاء الحالف وقال حلفت لا لبست ثوبا ونوى الكتان فيقولون لا تحث بغيره وليس كما قالوا بل نقول اذا قال لا لبست ثوبا يقتضي حثه باي ثوب كان ثم النية بعد ذلك لها احوال احدها ان يقول نوى جملة الثياب فنقول له تحث بكل ثوب باللفظ وبالنية الموء كدة له وثانيها ان يقول نوى بعض الثياب رهني الكتان وتركت غيرها لم تعرض لها فنقول له تحث بثياب الكتان باللفظ الموء كد بالنية وبغير الكتان بمجرد اللفظ السالم عن معارضة النية فان الصريح يقتضي نوى حكمه من غير احتياج الى نية بدليل انه لو قال لم تكن لي نية البتة لا في البعض ولا في الكل فانه يحث باللفظ الصريح لا يحتاج معه الى غيره وثالثها ان يقول نوى غير الكتان من اليمين بان استحضرته واخرجه قلنا له لا تحث بغير الكتان لانك اتيت بالنية المخصصة فان هذه النية المخرجة منافية لوجب المنظ واللفظ يقتضي الاندراج وانته نوى عدم الاندراج فحصل التنافي

الصورة تجدها بغفلة المطلق على البعض الذي هو من متساويات اللفظ العام واذا كان كذلك فالتنظير في كلامه بما ذكر غفلة اذ مع غفلة على ذلك البعض لا يتاتي التقييد ولا التخصيص فامل (قوله في مخصصة بحلاف التي قبلها الخ) ما اقتضاه كلامه من ان النية المخصصة هي المنافية دون الموء كدة قال عليه ابن الشاط الصريح في النظر ان النية تكون مخصصة وان لم تكن منافية من جهة ان القواعد الشرعية تقتضي ان لا تترتب الاحكام الشرعية في العبادات والمعاملات الا على النيات والقصود وما ليس بمنوي ولا مقصود فهو غير معتد به ولا مواخذ بسببه وهذا امر لا يكاد يجهله احد من الشرع ولم يحمل شهاب الدين على ما قاله في ذلك واختاره الا توهمه ان حكم النيات كحكم الالفاظ الدالة على المدلولات والامر ليس كما توهم اه والمعتمد في الفقه ان المراد بالمنافات في النية المخصصة للعام مخالفتها لمقتضى لفظه ولو بالعموم والخصوص سواء كانت منافية له حقيقة بان كان اللفظ يقتضي ثبوت الحكم لامر والنية تنفيه عنه او بالعكس او كانت غير منافية له فالاول كما لو حلف لاء اكل سمن ونوى سمن الضان وابطاحة سمن غير الضان والثاني كما لو حلف لا يا كل سمن ونوى سمن الضان اي انه قصد هذا المعنى الخاص معبرا عنه باللفظ العام ولم يلاحظ ابطاحة سمن غيره فنية سمن الضان ليست منافية لعموم السمن بل فرد منه وان كانت مغايرة له فالنية نافعة للجانف في الصورتين فله اكل سمن غير الضان فيهما وعلى هذا ابن يونس واجمهور واشترط الشهاب المصنف في تخصيص النية للعام منافاتها له حقيقة فجعلها مخصصة في المثال الاول دون الثاني وهو مردود بان المنافاة انما تشترط في المخصص المنفصل وان النية ليس حكمها كحكمه ومما يقضي برد كلام الشهاب ما صرح به حافظ المذهب العلامة ابن رشد ففي رسم القطعان من سماع عيسى من كتاب النذور الثاني ما نصه ومن حلف ان لا يا كل لبنا فا كل لبن الضان وقال انما اردت لبن المعز او اكل لبن البقر وقال انما اردت لبن الضان او اكل لبن البقر او لبن الابل وقال انما اردت لبن الغنم فان كانت عليه بينة لزمه الحنث وان جاء مستفتيا دين في ذلك ومن

بين هذه النية وبين اللفظ فهي مخصصة بخلاف التي قبلها انما هي موء كدة للبعض الذي خطر بالبال والبعض الاخر لم يخطر بالبال فلم تخرجه النية فوق الحنث بالجميع فالواجب على المفتي ان لا يكفي يقول المستفتي اردت الكتان بل حتى له اردت اخراج غير الكتان من يمينك فاذا قال له نعم حيفتيه بتخصيص حنثه بالكتان والا فلا قتامل هذا الموضع فهو عزيز في تخصيص العمومات في الفتيا وغيرها فان قلت هو لو قال والله لا لبست ثوبا كتانا لم يحنث بغير الكتان ولم يخطر غير الكتان بباله ولا نفاه بلفظه كونه نوى الكتان وذهل عن غيره هو بمنزلة هذا القيد اللفظي وقد اجمعوا على عدم تحنيته في هذا القيد اللفظي فكذلك هذه النية فانها مثله كما تقرر قلت سواء حسن قوي غير ان الجواب عنه حسن جميل وهو ان نقول المخصصات اللفظية المتصلة من الغاية والشرط والصفة والاحاطة الفاظ لا تستقل بنفسها وقاعدة العرب ان ما استقل بنفسه اذا جاء عقيب ما يستقل بنفسه جعلت العرب ذلك المستقل غير مستقل ولا يعتبر الا المجموع المركب منعا لمستقل وما بعده مما لا ستقل فيصير الجميع كالكلمة الواحدة بدليل ما هو اشد الاشياء ضيقا وهو الاقرار عند الحاكم فلو قال له عندي الثياب الزرق والدرهم الزائفة لم يلزمه الحاكم بغير الموصوف بتلك الصفة ولا يقضي عليه بعموم الثياب ولا الدرهم بغير الاقرار بطريق الاولى وما سردالا ما تقدم من القاعدة الاعوية فهذا هو شأن الصفة وغيرها مما لا يستقل واما النية فليس للعرب فيها هذا للوضع بل تعتبر ما نوى ان كانت

مؤكدة له لم تغير حكمه او معارضة له قدمت النية فافترق البابان ومن وجه آخر على تقدير تسليم عدم صحة هذه القاعدة وهو ان اللفظ له دلالة والنية لا دلالة لها فان الدلالات من خصائص الالفاظ والارادة مدلول لا دليل واذا تقرر هذا فالقيد يدل بمفهومه على عدم دخول غير الكتان في يمينه بطريق المفهوم ودلالة الالتزام فتكون دلالة اللفظ التزاما معارضة لظاهر العموم مطابقة فلما حصل التعارض امكن التخصيص بالمعارض الاخص كما تقدم تقريره والنية لما لم تكن لها دلالة لم يوجد ما يعارض العموم في قصده للكتان خاصة وذهوله عن غيره فهذان جوابان سديدان وبهذه المباحث يفهم معنى قال العلماء ان العام قد يستعمل في الخاص فان معناه ارادة اخراج بعض مسماه عن مدلول اللفظ وليس معناه ارادة بعض بالحكم فتأمل ذلك فالفرق بينهما هو في غاية الظهور وعند اكثر الفقهاء في غاية الحفاء (والضمير الخاص لا يخص عموم ظاهره كقوله تعالى والظنقات يتربصن بانفسهن هذا عام ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا خاص بالرجعيات نقله الباجي عنا خلافا للشافعي واليزني) معناه بل يبقى لفظ المطلقات على عمومه لانه جمع معرف باللام (ومذهب الراوي لا يخص عند مالك والشافعي خلافا لبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي) هذه المسألة متقولة هكذا على الاطلاق والذي اعتقده انه مخصوص بما اذا كان الراوي صحابيا شأنه الاخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال انه اذا خالف مذهبه ما رواه يدل ذلك منه على انه اطلع من رسول الله صلى

حلف لا ياكل سمننا فاكل سمن البقر وقال انما اردت سمن الغنم فمثل ذلك ايضا قال القاضي هذه مسالة صحيحة على اصولهم فمن ادعى نية مخالفة لظاهر لفظه انه لا يصدق فيما يقضي به عليه الا ان ياتي مستفتيا ولا اختلاف في ذلك ونظائرها في الامهات اكثر من ان تحصى بعدد او يبلغها حصر وبالله التوفيق اه بلفظه فانت تراه نفى وجود الخلاف في المسألة وبالله التوفيق (قوله فان معناه ارادة اخراج بعض مسماه الخ) عبارته في الفروق ان يطلق اللفظ ويخرج بعض مسمياته عن الحكم المسند الى العموم (قوله خلافا للشافعي والمزني الخ) اي فانهما قالوا بتخصيصه به وبه قال العراقي وهو منقول عن اكثر الحنفية ومال الامام في المحصول الى اختيار الوقف والظاهر ان اعادة الظاهر كاعادة الضمير كما قاله الشيخ ابن الحاجب وقال الرهوني الظاهر حملة في الظاهر على العموم (قوله بل يبقى لفظ المطلقات الخ) اي ولا يوجب رجوع الضمير الخاص اليه تخصيص التربص بالرجعيات وهذا هو مذهب مالك والاكثر واختاره الغزالي والامدي وابن الحاجب وغيرهم (قوله ومذهب الراوي الخ) في المسألة ثلاثة اقوال الاول ان مذهب الراوي اللفظ العام المخالف له لا يخصه سواء كان الراوي صحابيا او غيره وعزاه المصنف لمالك والشافعي وهو الذي اختاره الغزالي في المستصفي وصححه التاج السبكي في جمع الجوامع حيث قال والاصح ان مذهب الراوي للعام بخلافه لا يخصه ولو كان صحابيا الثاني يخصه مطلقا وعزاه المصنف لبعض اصحابنا واصحاب الشافعي الثالث التفصيل ان كان الراوي صحابيا خصص مذهبه وان كان تابعا لم يخص قال الموضح وهذه طريقة بعضهم ومنهم من جعل القولين انما هما في الراوي اذا كان صحابيا اما غيره فلا يختلف في ان مذهبه لا يخص وجزم بهذا المصنف في الشرح ومثاله في الصحابي ما رواه ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام انه قال من بدل دينه فاقتلوه ومذهبه ان المرأة لا تقتل بالردة وعليه اعتمد الحنفية في عدم قتل المرتدة وقال الجلال المحلي ويحتمل انه كان يرى ان من الشرطية لا تتناول الموءنث كما هو قول تقدم له اي فلا تكون مخالفة ابن عباس رضي الله عنهما في المرتدة ان

ثبت عنه من قبيل التخصيص لعموم مرويه (قوله وذكر بعض العموم
لا يخصصه الخ) حاصل المسألة انه ان ذكر فرد من افراد العام وحكم عليه بمثل
الحكم على العام فلا يتخصص العام لان التخصيص انما يكون مع التناقض
عكس التقييد وقيل يخصصه اي يقصره على ذلك البعض ونقل عن ابي ثور
وهذا اذا لم يكن للخاص مفهوم معتبر يناقض العام بان كان الحكم في الخاص
معلق على مجرد الاسم مثل قوله صلى الله عليه وسلم في شاة ميمونة دباغها
طهورها مع قوله ايما اهاب دبغ فقد طهر والخلاف جار على الخلاف في حجية
مفهوم اللقب وقد اختلف في تحرير مذهب ابي ثور فذكر ابن برهان ان مفهوم
تحديث شاة ميمونة يقتضي اخراج ما لا يوكل لحمه ونقل في المحصول عنه
ان مفهومه اخراج جلود غير الشاة ومذهب الجمهور ان هذا المفهوم غير معتبر
حتى يخصص به العموم لانه مفهوم نصف واما اذا كان للخاص مفهوم معتبر
يناقض العام فيجري على الخلاف في التخصيص بالمفهوم وذلك نحو قوله تعالى
انما حرم عليكم الميتة والدم مع قوله في الاية الاخرى او دما مسفوحا فان
ذلك يدل من جهة المنطوق على ان الدم المسفوح محرم بدليلين ويقتضي من
جهة مفهوم الصفة في الاية الثانية ان غير المسفوح مخالف في الحكم فيخصص
عموم الاية الاولى والمشهور من مذهب مالك ان غير المسفوح حلال قال
الموضح واجرى ابن عبد السلام الخلاف على الخلاف في اسم الجنس المحلي
هل هو عام او مطلق فان قلنا انه عام فلا تخصيص لموافقة الخاص لحكم العام
وان قلنا انه مطلق كان الاخر مقيدا له والاجراء الاول اولى لان اسم الجنس
المحلي لم ار فيه خلافا يعزى للمذهب بخلاف التخصيص بالمفهوم اه وبهذا
التفصيل صرح عضد الدين في شرح المختصر ونصه اذا وافق الخاص العام في
الحكم فان كان بمفهومه ينفي الحكم عن غيره فقد سبق انه يخصص واما
اذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على انه لا يكون مخصصا له اه وقال المحقق
التفتزاني في الشرح قوله اذا وافق الخاص العام في الحكم بان حكم على الخاص
بما حكم به على العام بشرط ان لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي
الحكم عن غيره والمصنف يعني الشيخ ابن الحاجب ترك هذا التقييد اعتمادا

الله عليه وسلم على قرائن حالية
تدل على تخصيص ذلك العام وانه
عليه الصلاة والسلام اطلق العام
لارادة الخاص رخصه فلذلك كان
مذهبه مخالفا لروايته اما اذا كان
الراوي مالكا او غيره من المتأخرين
الذين لم يشاهدوا رسول الله صلى
الله عليه وسلم فلا يتأتى ذلك فيه
ومذهبه ليس دليلا حتى يخصص
به كلام صاحب الشرع والتخصيص
بغير دليل لا يجوز اجماعا حجة
التخصيص ما تقدم فان عدالته تمنعه
من تركه بعض افراد العموم الا
لمستند من قرائن صاحب الكلام فاذا
ثبتت القرائن ثبت التخصيص حجة
عدم التخصيص ان عموم كلام صاحب
الشرع حجة والراوي لم يتركه الا
لاجتهاد ويجوز ان يكون اصاب
ام لا والاصل بقاء العموم على عمومه
ولو كان كل اجتهاد صحيحا لكان
قولا كل مجتهد حجة وهو خلاف
الاجماع (وذكر بعض العموم لا
يخصصه خلافا لابي ثور) ذكر
بعض العموم كقوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان وابتاء ذي
القربى فالاحسان بلام التعريف عام
في جميع انواع الاحسان فيبدرج
فيه ابتاء ذي القربى فذكره بعده
ليس تخصيصا للاول بابتاء ذي القربى

بل اهتماما بهذا النوع من هذا العام وعودة العرب انها اذا احتست ببعض انواع العام خصته بالذكر اعادة له عن المجاز والتخصيص
 بذلك النوع فاذا نص عليه ينفي احتمال التخصيص فيه دون غيره فلا يبقى احتمال التخصيص فيه البتة وكذلك قوله تعالى وينهى
 عن الفحشاء والنكر والبغى مع ان المنكر عام بلام التعريف فيه فهو بصومه يشمل البغى فذكره بذلك انما هو اشعار بانه ايقح المنكر واهم
 انواعه بالذكر فلا يتوهم تخصيص العام المتقدم باخراجه منه وكذلك قوله تعالى وملائكته وجبريل خصص جبريل اهتماما به وكثير
 من العلماء يمثل هذا الباب بقوله - ٦٣ - تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وليس منه لان فاكهة مطلق لا عموم

فيه حتى يكون اولاه تناول الزمان
 فيخصص بعد ذلك بالذكر بخلاف
 المثل السابقة عامة تناولت ما ذكر
 بعدها. اذا علم هذا فاعلم انه قد
 وقع في النهب استدلالا على
 خلاف هذه القاعدة فينبغي ان يتفطن
 لها فمن ذلك نهيه عليه الصلاة
 والسلام عن بيع ما لم يقبض وهو
 عام في جميع البيعات ونهيه عن
 بيع الطعام قبل قبضه والطعام بعض
 ذلك العموم فقال مالك رحمه الله
 تعالى لا يحرم الا بيع الطعام قبل
 قبضه قال جماعة من المالكية لان
 العموم المتقدم مطلق وهذا
 مقيد والمطلق يحمل على المقيد وهذا
 غلط بل هذا تخصيص العام بذكر
 بعض انواعه والصحيح انه باطل
 كما تقسم والمطلق والمقيد انما معناه
 ان يكون المطلق ماهية كلية فيذكر
 معها او بعدها قيد نحو فتحري رقية
 وفي آية اخرى فتحري رقية مومنة
 فهذا هو المطلق والمقيد الذي يخل
 فيه المطلق على المقيد لان المقيد زاد
 على الثابت اولا مدلول القيد اما
 اذا كان اللفظ عاما فالمقيد يكون
 منقضا ان اخراجنا ماعدا محل القيد
 وفي المطلق لا يكون منقضا فذلك
 كان الصحيح حمل المطلق على المقيد
 والصحيح عدم تخصيص العموم بذكر
 بعض فهذا فرق عظيم ينبغي ان
 تلاحظه فهو نفيس في الاسول
 والفروع (ركونه مخاطبا لا يخص
 العام ان كان خبرا وان كان امر

على ما سبق من ان العام يخصص بالمفهوم اه وبهذا التفصيل صرح السغزالي
 نقلا عن ابي الخطاب الحنبلي (قوله بل اهتماما بهذا النوع الخ) نظيره
 ما قرره علماء البلاغة ان من نكت عطف الخاص على العام التنبيه على فضل
 ذلك الخاص حتى كأنه ليس من جنسه تنزيلا للتغاير في الوصف منزلة التغاير
 في الذات ومنه قول الله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى (قوله
 والصحيح انه باطل الخ) قال في فروقه لان البعض لا ينافي الكل
 وشرط المخصص المنافاة قال الشيخ حلولو لم يتفطن المصنف ان التخصيص
 هنا بالمفهوم كما تقدم وليس هذا من باب التخصيص بمفهوم اللقب بل اسم
 الجنس اعلا رتبة من اللقب كما قاله الاياري وعليه فذكر الطعام في الحديث
 الثاني يقتضي ان غيره بخلافه ويخصص عموم الاول وقد اخذ لما لك القول بمفهوم
 اللقب في بعض المسائل وهذا اعلا رتبة منه فيصح التخصيص به اه وقد صرح
 المصنف في الفروق في نظيره بانه من باب التخصيص بالمفهوم لا من باب
 حمل المطلق على المقيد ولا من باب تخصيص العموم بذكر بعضه فهو غير
 غافل (قوله انما معناه ان يكون المطلق ماهية كلية الخ) تعرض المصن لبيسط
 هذا الكلام في فروقه في الفرق الحادي والثلاثين بين قاعدة حمل المطلق على
 المقيد في الكلي وبين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلية فارجع اليه ان
 شات (قوله وكونه مخاطبا الخ) قد تقدم الكلام على هاته المسألة عند
 تعرض المصن لها فلا اعادة (١) (قوله ومن ذلك قول المرأة زوجتي ممن شئت الخ)
 هاته غير مسألة المتن بل هي من مسألة المخاطب بالفتح هل يدخل في خطابه
 وقد تقدم ايضا الكلام فيها (٢) (قوله خلافا لبعض الفقهاء الخ) في المسألة افعال

جعل جزاء قال الامام يشبه ان يكون مخصصا المراد المخاطب بكسر الطاء الفاعل للخطاب مثال الحبر من دخل داره فهو سارق السلعة هل
 يقتضي ذلك انه اذا دخل هو ان يكون مخبرا عن نفسه انه سارق مثال الامر الذي هو جزاء قوله من دخل داري فاعطه درهما فقوله
 اعطه امر وهو جواب الشرط ووجه الاحالة فيه انه لا يامر نفسه بدرهم من ماله . ومن ذلك قول المرأة زوجتي ممن شئت فهل له
 ان يزوجه من نفسه لاندراجه في العموم او قال بيع ساعتى ممن رايت فهل له شرائها لانه راي نفسه بين العلماء خلاف والصحيح
 انه مندرج في العموم لانه متناول له لغة والاصل عدم التخصيص (و ذكر العام . في معرض المدح النعم لا يخصص خلافا لبعض الفقهاء)

مثاله ان يذكر الله تعالى فاعل المحرم ثم يقول بعد ذكره انه لا يفالج الظالمون فهل يقتضيه انه مخصوص بمن تقدم ذكره او يكون عاما ويندرج فيه المتقدم ذكره اندراجا اوليا وكذلك اذا ذكر الله تعالى فاعلا لمأمور به ثم يقول عقبه ان الله مع الحسين انه كان للاوايين غفورا ونحو ذلك فهل يعم اللفظ والحكم كل محسن وكل اواب ويختص بمن تقدم ذكره خلاف . حجة التخصيص به ان ذكر العام بعده يجري مجرى الجواب عنه والجواب شانه ان يكون مطابقا للسؤال من غير زيادة وكأنه قال مع المحسنين الذين تقدم ذكرهم والاوايين الذي تقدم ذكرهم حجة عدم التخصيص ان اللفظ عام ولا ضرورة لتخصيصه عن تقدم فان حكم الجمع ثابت بالعموم والاصل عدم التخصيص فيبقى اللفظ عاما على حاله (تسميه) قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام ليس من هذا الباب العالم المرتب على شرط تقدم بل يختص اتفاقا كقوله تعالى ان تكونوا صالحين فانه كان للاوايين غفورا فالشرط المتقيد هو صلاح المخاطبين الحاضرين وصلاحهم لا يكون سببا لغفورة من تقدم من الامم قبلهم او ياتي بعدهم فان قواعد الشرع تاتي ذلك وان سعي كل احد لا يتعداه لغفران غيره الا ان يكون له فيه تسبب وههنا لا تسبب فلا يتعدى فيتعين ان يكون المراد فانه كان للاوايين منكم غفورا فان شرط الجزاء لا يترتب جزائه على غيره وهذه قاعدة لغوية وشرعية اما اذا لم يكن شرطا امكن جريان الخلاف . لا . وعطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيصه خلافا للعنفية كقوله عليه الصلاة والسلام لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذرعه في عهده فان الثاني خاص بالحربي فيكون الاول كذلك عندهم (القاعدة ان الادنى يقتل بالاعلى ومساويه وهل يقتل الاعلى بالادنى هو موضع الخلاف فقوله عليه الصلاة والسلام لا يقتل مؤمن بكافر عام في جميع الكفار فيتناول الزمي

- ٦٤ -

عندنا خلافا للعنفية . قالوا اول الحديث لكم وأخره عليكم فان ذا العهد يقتل بالذمي لان الذمي اعلى منه لان عقد الذمة يدوم للتدبير والمعاودة لا تدوم والادنى يقتل بالاعلى فيقتل المعاهد بالذمي فتعين ان الذي لا يقتل به المعاهد هو الكافر الحربي والقاعدة ان العطف يقتضي التسوية والمعطوف لا يقتل بالحربي فيكون المعطوف اعلى لا يقتل بالحربي عملا بالتسوية فيكون الكافر المذكور اول الحديث المراد به الحربي وهو متفق عليه انما النزاع في الذمي فدخل العام المعطوف عليه التخصيص بسبب عطف الخاص عليه والجواب عنه من اربعة اوجه

ثلاثة (الاول) انه عام وعزاه الرهوني الى الاكثرين واختاره الشيخ ابن الحاجب وقال الشيخ ابو حامد انه مذهب الشافعي (الثاني) انه لا يعم وعزاه غير واحد للشافعي قالوا لانه سيق لقصد المبالغة في الحث والزجر فلا يلزم منه التعميم ولهذا منع التمسك بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية في وجوب زكاة الحلي (الثالث) انه يعم الا ان يعارضه عام آخر لم يقصد به المدح والذم مثاله قول الله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايما نهم فهذا لفظ في ملك اليمين لا يعم اباحة كل ما ملكت يمينه حتى الاختين لانه عارضه عموم آخر وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه يعم الحرائر والايماء مع كونه خرج في بيان حكم الجمع

احدها انا تمنع ان الواو عاطفة بل هي للاستئناف فلا يلزم للتشريك وثانيها سلمناه لكن العطف يقتضي التشريك في اصل الحكم دون توابه قال النحاة فاذا قال مزرت يزيد قائما وعمرت ولا يلزم ان يكون مرت بعمر وايضا قائما بل في اصل المرور فقط كذلك جميع التوابع من المتعلقات وغيرها فمقتضى العطف ههنا انه لا يقتل اما تعين من يقتل به الاخر فلا لان الذي يقتل به من توابع الحكم وثالثها لا نسلم ان معنى قوله عليه الصلاة والسلام ولا ذرعه في عهده معناه بحر بي بل معناه التنبيه على السببية فان في قد تقدم في باب الحروف تقريراتها تكون للنسبية فيصير معنى الكلام ولا يقتل ذو عهد بسبب المعاهدة فيفيدنا ذلك ان المعاهدة سبب يوجب العصمة وليس المراد انه يقتص منه ولا غير ذلك ورابعها ان معناه نفي الوهم عن معتقدان عقد المعاهدة كعقد الذمة يدوم فبه عليه السلام ان اثر ذلك العهد انما هو في ذلك الزمان خاصة لا يتعداه لما بعده وتكون في علم هذا للظرفية وهو الغالب عليها (وتعقيب العام باستثناء او صفة او حكم لا ياتي الا في البعض لا يخصه عند القاضي عبد الجبار وقيل يخصه وقيل بالوقف واختاره الامام فالاستثناء كقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى قوله الا ان يعفون . فانه خاص بالرشديات والصفة كقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اي الرغبة في الرجعة والحكم كقوله تعالى والمطلقات يترصن بانفسهن الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فانه خاص بالرجعيات فتبقى العمومات على عمومهم وتختص هذه الامور بمن يصلح له لنا في سائر صور النزاع ان الاصل بقاء العموم على عومه فمهما امكن ذلك لا يعدل عنه تعليقا للاصل) حجة التخصيص ان الاصل الاتحاد في الضمائر وجميعها يعود عليه الحكم المتأخر اي شيء كان وليس يحصل الاتحاد الا اذا اعتقدنا ان المراد بالسابق ما

الكلام على الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص اليه

(قوله ويجوز عندنا للواحد الخ) بهذا المذهب قال الشيخ ابو اسحاق وذكره القاضي عبد الوهاب على المذهب وهو مبني على مذهب الاكثر من ان استغراق المفرد كاستغراق الجمع وان ال الداخلة على الجمع تبطل جمعيته حتى يضير استغراقا في الاحاد قال في ميع الاصول لابن عاصم .

وجائز تخصيص ما عم الى بقاء واحد له مهما علا

(قوله وقال القفال يجب ابقاء اقل الجمع الخ) هذا هو المذهب الثاني في المسألة وحاصله ان لفظ العام اذا كان جمعنا كالمسلمين فلا بد من بقاء اقل الجمع على الخلاف الذي سيذكره المص فيه هل هو اثنان او ثلاثة وان لم يكن لفظ العام جمعا نحو من جاز التخصيص الى الواحد واختار هذا المذهب تاج الدين وجعله هو الحق حيث قال في جمع الجوامع والحق جوازه الى واحد ان لم يكن لفظ العام جمعا والى اقل الجمع ان كان جمعا وقد حكى الامام فخر الدين اجماع اهل السنة على انه يجوز تخصيصه الى الواحد في من وما ونحوهما من اسماء الشروط والاستفهام وهذا التفصيل مبني على ان استغراق المفرد اشمل المبني على ان ال الداخلة على الجمع لا تبطل جمعيته ثم ان القول بعدم جواز التخصيص الى الواحد اذا كان لفظ العام جمعا مقيد بما اذا لم يكن المخصص استثناء او بدل بعض واما في الاستثناء ويدل البعض فيجوز التخصيص الى الواحد اتفاقا كما صرح بذلك عضد الدين في شرح المختصر حيث قال القائلون بجواز التخصيص الى واحد قالوا لانه يجوز اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا والجواب ان عموم قولنا لا يجوز التخصيص الى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحو اعني بدل البعض ومثل بدل البعض قبل ذلك بقوله اشترت العشرة احدها اه والناس وان لم يكن في مثاله جمعا فهو اسم جمع وحكمهما واحد هنا كما نص على ذلك في التلويح ثالث الاقوال في المسألة المنع الى الواحد مطلقا سواء كان لفظ العام جمعا اولاً وان غاية جوازه ان يبقى اقل الجمع ونسبه في جميع الجوامع الى شذوذ ونقله ولي الدين قال وحكاها ابن برهان ورابع

يصلح لذلك الحكم اللاحق ومتى كان كذلك لزم التخصيص جزماً حجة الوقف تعارض الأدلة وانما جعلنا الرغبة في الرجعة صفة وذلك لانها امر خفي وحالة من احوال النفوس والحكم الشرعي قائم بذات الله تعالى لا بنفس الخلق فهي حينئذ صفة واما كون الزوج اولي بالرجعة فذلك حكم شرعي يرجع الى الاباحة والتحرير على غيرهما ان يمنعه من ذلك وهذه احكام شرعية بخلاف الرغبة فلذلك اختلفت المثل (الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص اليه ويجوز عندنا للواحد هذا اطلاق القاضي عبد الوهاب واما الامام فحكى اجماع اهل السنة على ذلك في من وما ونحوهما قال وقال القفال ويجب ابقاء اقل الجمع في الجموع المعرفة وقيل يجوز الى الواحد فيها وقال ابو الحسين البصري لا بد من الكثرة في الكل الا اذا استعمله الواحد المعظم نفسه) اما من وما فلفظهما مفرد ولذلك يجوز ان يعود الضمير عليهما مفردا كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يشن عن ذكر الرحمن تقيض له شيطاناً والنساء وما بناها ولا انتم عابدون ما اعبد ولا انا عابد ما عبدتم فلذلك حسن ان يراد بهما الواحد ويجوز التخصيص اليه ويخالفهما الجمع المعرف كلفظ المشركين فان المحافظة على صفة الجمع تمنع من ارادة الواحد والتخصيص اليه وحجة الجواز الى الواحد في الجموع ايضا ان الجمع قد يطلق ويراد به الواحد كما في قوله تعالى الذين

الاقوال لا بد من بقاء غير محصور وهو قول ابي الحسن البصري وهو الذي اشار
اليه المصن بقوله وقال ابو الحسن لا بد من الكثرة وصحة غير واحد كالامام
في المحصول والبيضاوي في منهاجه قال الامام في المحصول ومنع ابو الحسن
ذلك اي الانتهاء في التخصيص الى الواحد من جميع الفاظ العموم ووجب
ان يراد بها كثرة وان لم يعلم قدرها ثم قال وهو الاصح ثم وجهه بان الرجل
لو قال اكلت كل ما في الدار من الرمان وكان فيها الف رمانة وكان قد
اكل رمانة واحدة او ثلاثة عابا اهل اللغة ولو قال كل من دخل داري اكرمه
ثم قال اردت به زيدا وحده عابا اهل اللغة اه ولم يتعرض المصن ولا الاصفهاني
بعده لتفسير الكثرة وعبر البيضاوي في منهاجه بقوله يجوز التخصيص لما بقي
غير محصور قال المحقق الاسنوي اختلفوا في ضابط المقدار الذي لا بد من بقائه
بعد التخصيص فذهب ابو الحسين الى انه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان
العام جمعا كالرجال او غير جمع كمن وما واين ثم قال وهذا المذهب نقله
الامدي وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام وابتاعه واختلفوا في تفسير
هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بانه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص
ومقتضى هذا ان يكون اكثر من النصف وفسره المصن بان يكون غير محصور اه
وتبع البيضاوي ابن السبكي فقال وقيل بالمنع الا ان يبقى غير محصور وخامس
الاقوال لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام قبل التخصيص قال الجلال
المحلي والقولان الاخيران متقاربان اي في الجملة والا فينبهما عموم وخصوص
من وجه على ما فصله في الايات فارجع اليه ان شئت (قوله قيل الجامع
النخ) في شرح الجلال المحلي الناس المراد به نعيم ابن مسعود الاسجعي لقيامه
مقام كثير في تثبيط المؤمنين على ملاقاته ابي سفيان واصحابه وقيل وقد
عبد القيس (قوله واحتج ابو الحسين النخ) ظاهر كلام الامام ان هذا له موجها
به قول ابي الحسين

قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا
لكم قيل الجامع ابو سفيان وهو
المراد بالناس وكذلك في قوله
تعالى ام يحسدون الناس على
ما آتاهم الله من فضله قيل المحسود
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو
المراد بالناس واحتج ابو الحسين
ان البيت اذا كان ملان من الرمان
وقال اكلت ما في البيت من الرمان
واراد واحدة ان ذلك يقبح وحينئذ
لا بد من كثرة بحسن اطلاق العموم
لاحلها والا امتنع وقد نص امام
الحرمين وغيره على استباح
تخصيص الحنفية قوله عليه الصلاة
والسلام ايما امرأة نكحت نفسها
بغير اذن وليها فتكاحها بالحل
باطل باطل بالمكاتبه او بالامة وان هذا
التخصيص في غاية البعد ولا يجوز
لغة مع ان نوع المكاتبه او الامة
لفرده غير محتاهية فكيف اذا لم
يبق الا فرد واحد فكان اشد بالقبح
واما المعظم نفسه فهو في معنى
الجمع العظيم فقد وزن ابوبكر
بالامة فرجح ووزن عمر بالامة
فرجح رضي الله عنهما فكيف
بالانبياء عليهم الصلاة والسلام

الكلام على الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص

الكلام في هذا الفصل من وجهين احدهما النظر في تناول العموم ما بقي بعد التخصيص والثاني النظر في العمل به وتلقي الاحكام منه فاما الوجه الاول فقال المازري في شرح البرهان ان العموم اذا خرج عن بعض مسمياته بالتخصيص فلا يخلو من قسمين احدهما ان يخرج مسمياته حتى لا يبقى منها الا واحد او يخرج منه مسمياته بالتخصيص حتى يبقى منه اقل الجمع على القولين في اقل الجمع هل هو اثنان او ثلاثة فاما ان خرجت مسمياته بالتخصيص حتى لا يبقى منه الا واحد فالمعروف من مذهب سائر المتكلمين في هذا الفن ان اللفظ يتناول ذلك الواحد الباقي على جهة المجاز اذا كان اللفظ العام صيغة من صيغ الجموع لانجل ان الجمع في اصل وضعه لا يعبر به عن الواحد فاذا صارها هنا عبارة عن واحد صار مجازا وقد حكى القاضي ابو الطيب الاتفاق على هذا ولكن ابا حامد الاسفرائيني خالف فيه وذهب الى انه يبقى في تناوله للواحد على الحقيقة احتجاجا منه بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وبقوله تعالى فقد رنا فنعمة القادرون فاخبر عن نفسه تعالى بلفظ الجمع وهذا منصوص لاهل اللسان في هذا المعنى المشعر بالتعظيم خاصة فلا يجري هذا في حقائق الجموع واما ان خص العموم حتى بقي منه اقل الجمع فهل يبقى في تناوله لاقل الجمع فما زاد عليه على الحقيقة ام لا هذا مما اختلف فيه الناس اه فكلامه اقتضى ان الخلاف الذي سيذكره انما هو اذا بقي منه بعد التخصيص اقل الجمع واما اذا كان الباقي واحدا وكان اللفظ العام صيغة جمع فاللفظ يتناول ذلك الواحد مجازا على المعروف وقد ترك هذا التفصيل في كتب المتأخرين واطلقوا في ذكر الخلاف والاقوال المذكورة في المسألة سبعة اقتصر المص على ذكر ثلاثة في المتن القول الاول انه حقيقة في الباقي لان تناول اللفظ للبعض الباقي بعد التخصيص كتناوله بلا تخصيص قال المازري وبه قال جماعة من طوائف الفقهاء والفقهاء عزاه ابن السبكي وقال انه الاشبه وبه قال والده الشيخ الامام

فكيف بسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم (الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص لنا وللشافعية والحنفية في كونه بعد التخصيص حقيقة او مجازا قولان واختار الامام وابو الحسين التفصيل بين تخصيصه بقرينة مستقلة عقلية او سعية فيكون مجازا وبين تخصيصه بالمتصل كالشرط والاستثناء والصفة فيكون حقيقة) الحق انه مجاز لانه وضع للعموم واستعمل في الخصوص فقد استعمل في غير موضعه واللفظ المستعمل في غير موضعه مجازا اجماعا حجة كونه حقيقة ان لفظ المشركين اذا اريد به العربيون فقط والعربيون مشركون قطعاً فيكون اللفظ مستعملاً في موضعه فيكون حقيقة جوابه ان العربيين مشركون غير ان صيغة العموم لم توضع لمفهوم

وقال شيخ ابو حامر انه مذهب الشافعي وفي الشرح العضدي انه مذهب
الحنابلة وعزاه الشهاب المص لبعض اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب
ابي حنيفة الثاني انه حقيقة اذا كان الباقي غير منحصر قال العضد اي له كثرة
يعسر العلم بقدرها والا فمجاز لبقاء خاصية العموم وبه قال ابن فورك وابو بكر
الرازي من الحنفية على ما نقله الشافعية والمنقول عنه في كتب الحنفية انه ان
كان الباقي جمعا فحقيقة والا فمجاز نه على ذلك الكمال ابن الهمام في
تحريره الثالث ان خص بما لا يستقل بنفسه من استثناء او شرط او صفة او
غاية فهو حقيقة وان خص بمستقل من سمع وعقل فهو مجاز وعزاه الامدي
والايباري للقاضي ابي بكر وعزاه في شرح المختصر العضدي الى ابي الحسن
البصري وقال المازري والى هذا رجع القاضي ابن الطيب وقال به الكرخي
وغيره الرابع انه حقيقة في تنازل ما بقي مجاز في الاقتصار عليه وبه قال امام
الحرمين قال المازري في شرح البرهان واختار ابو المعالي انه مشترك بين
الحقيقة والمجاز فمن حيث رفع اللفظ عن بعض مسمياته يتصور المجاز ومن
حيث بقاءه على بعض مسمياته يتصور الحقيقة ثم رد الامام المازري هذا
المذهب كما ستمع كلامه ورده الايباري ايضا في شرحه الخامس انه مجاز مطلقا
وبه قال الاكثر وعزاه المص لبعض اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب ابي حنيفة
وقال في الشرح انه الحق ونصره الكمال ابن الهمام واختاره الشيخ ابن الحاجب
والبيضاوي وغيرهما وعزاه المازري لمشاهير المعتزلة وفي شرح العضد انه مذهب
الجمهور النخ) قال الجلال في توجيهه لاستعماله في بعض ما وضعه اولا والتناول
لهذا البعض حيث لا تخصيص اما كان حقيقة لمصاحبه للبعض الاخر السادس
ان خص باستثناء كان مجازا وان خص بشرط او صفة كان حقيقة
وذلك لانه يتبين بالاستثناء الذي هو اخراج ما دخل انه اريد بالمستثنى منه
ماعدى المستثنى فكان تناول الباقي مجازا واما الصفة وغيرها فانه يفهم ابتداء
ان العموم بالنظر اليه فقط فكان تناول حقيقة وبه قال عبد الجبار قال الرهوني
قد اختلف النقل عنه هل الاستثناء تخصيص او وليس بتخصيص السابع ان خص
بغير لفظ كالعقل فهو مجاز وان خص بدليل لفظي سواء كان متصلا او منفصلا

هو حقيقة واقصر المازري في شرح البرهان على ذكر اربعة اقوال الاول
والثالث الى الخامس ثم قال وسبب هذا الاختلاف أنك قد علمت ان معنى
الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له الا ترى قولهم حمار لهذا الحمار النهاق فانها
لفظة مستعملة في اصل ما وضعت له واذا قالوا للرجل البليد حمار فانه مجاز
منقول عن اصل ما وضع له في اللغة وهو الحيوان النهاق والمجاز هو المنقول
عن اصل وضعه وقد حصل هاهنا نقل الاسم بالكلية فاتضح كونه مجازا
كما اتضح كونه حقيقة في الحمار النهاق لابقائه على اصل وضعه بالكلية فاذا
قال تعالى اقتلوا المشركين لا كلهم فقد علم ان قولنا المشركين موضوع في
اصل اللغة للدلالة على استيعاب كل مشرك فاذا علم ان المراد باللفظة بعضهم
فقد تكلم بها على غير ما وضعت له في اصل اللغة فكانت مجازا على ما قررنا
في حقيقة المجاز والحقيقة بالانتفات الى هذا الجانب وهو جانب رفع الاسم
عن بعض مسمياته تصور هو لاء ان الصيغة تبقى فيما تناولته على جهة المجاز
ومن نظر الى الجانب الاخر وهو ابقاءها على بعض مسمياتها وقد علم ان
تناولها لهذه المسميات التي اقيت عليها حقيقة لو لم يرد تخصيص اصلا وكذلك
اذا ورد لان تناول اللفظ اياها لم يتغير وانما وقع التغير في القدر الندي
خصص وهذا عندي يقوى على طريقة من يقول ان العموم على الاستيعاب دلالة
الظواهر فكانه موضوع للخصوص والعموم ولكنه في العموم اظهر فيتضح على
هذا المذهب طريقة هو لاء كما تتضح طريقة الاولين على قول من قال يدل
على الاستيعاب دلالة النصوص لان هو لاء يروونه غير محتمل للخصوص بحكم
صيغته ولاجل الانتفات لهذين الجانبين الذي ينشا من النظر فيه اختلاف
هذين المذهبين صار ابو المعالي الى دعوى الاشتراك واثبات الحقيقة من
جانب والمجاز من جانب فراى ان القدر المزال وقع به التجوز
والقدر المبقى لم يغير عن حقيقته في نفسه وقد رد عليه

وقد رد عليه ما ذهب اليه وذكر ما ملخصه بان اللفظة الواحدة لا يكون لها
 جهنان في الحقيقة والمجاز ثم قال بعد واما المفقون بين التخصيص المتصل
 والتخصيص المنفصل فانهم يلتفتون الى ما كنا اشرنا اليه في باب الاستثناء
 حيث قلنا ان الاستثناء كجزء من الكلام والاستثناء والمستثنى منه كالكلمة الواحدة
 وكان الاستثناء بعض اجزاء هذه الكلمة فقولهم عشرة الا واحد هو قولهم تسعة
 وكان مجموع اللفظتين الاستثناء والمستثنى منه وضع في اصل الوضع لافادة
 هاذه الجملة التي هي التسعة كما وضعت التسعة لافادتها والاستثناء كالسين
 من التسعة او العين منها وهذا يقتضي ان التخصيص بالاستثناء لم يغير حكم
 الضيغة واذا لم يغيرها فهي حقيقة والشرط المتصل بالكلام يتصور فيه ما صورناه
 في الاستثناء فهذا سبب اختلاف هذه المذاهب كلها ومما الحق بهذا الفصل
 ما فرق به تاج الدين ابن السبكي تبعا لوالده الشيخ الامام بين العام المخصوص
 والعام الذي اريد به الخصوص ويان ذلك ان العام المخصوص اريد عمومه
 وشموله لجميع افراده من جهة تناول اللفظ لها لا من جهة الحكم والذي اريد به
 الخصوص لم يرد شموله لجميع الافراد لا من جهة تناول اللفظ ولا من جهة
 الحكم بل كلي استعمل في جزئي او كلي استعملت في بعض جزئياتها ومن
 اجل هذا كان مجازا قطعاً قال المحقق حلولو وعندي ان تفريق اهل مذهبنا في الايمان
 بين المحاشاة والاستثناء راجع عند التحقيق لهذا المعنى فانهم قالوا يشترط في
 المحاشاة ان يكون المخرج قد انعقد على اخراجه من اول مرة بخلاف الاستثناء
 فالمحاشاة ترجع الى العام الذي اريد به الخصوص والاستثناء الى العام المخصوص
 والله اعلم اهـ (قوله بل وضعت للكليه الخ) بنى المصنف الجواب على ما
 يراه من ان مدلول العام كليه وهو خلاف التحقيق كما سمعته سابقا عند الكلام
 على الدلالة والمدلول فاعتمد على ما قرناه لك من القول (قوله وهو
 لا يتاتي الخ) اي فهو حينئذ اي دليلهم اخص من المدعى اذ لا يشمل سائر
 اقسام المتصل قال ابن عاصم في المبيع

مشركين بل وضعت للكليه التي هي
 كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد
 وهذه الكليه لم يستعمل اللفظ فيها
 بل في غيرها فيكون مجازا حجة
 التفريق ان القرينة المتصلة لا تستقل
 بنفسها فان الاستثناء والشرط
 والصفة لفظ لا يستقل وقاعدة
 العرب ان اللفظ المستقل اذ تعقبه
 ما لا يستقل بنفسه صيره مع اللفظ
 المستقل كلفظة واحدة ولا يثبتون
 للاول حكما الا به فيكون المجموع
 حقيقة فيما بقي بعد التخصيص .
 حتى قال القاضي رجماة ان الثمانية
 لها عبارتان ثمانية وعشرة الا
 اثنين وتقول الحنفية الاستثناء تكلم
 بالباقي بعد النيا مرادهم ما
 ذكرناه واما التخصيص المنفصل كنهيه
 عليه الصلاة والسلام عن قتل النسوان
 والصبيان بعد الامر بقتل المشركين
 ونهيه عليه الصلاة والسلام عن
 بيع الغرر بعد قوله تعالى واحل
 الله البيع فهذا لاجل استقلاله
 يستحيل جعله مع الاصل كلاما
 واحدا فيتعين ان اللفظ الاول
 استعمل في غير موضوعه فيكون
 مجازا وجوابه ان جعل غير المستقل
 مع الاصل كلاما واحدا غير صحيح
 فان الا للخارج اجماعا واشتقاقه
 من الثني وهو فرع وجود شيء
 يرجع ويشئ عليه ومتى جعل الجميع
 كلاما واحدا بطل هذا كله بل
 الحق انه كلام اخرج منه كلام نعم
 معنى الكلام الاول لا يستقر حتى
 يتعقبه السكوت وعدم استقرار حكم
 الاول لا يصيره جزء كلام ثم ان
 هذا سلم يتاتي في المخصص
 اللفظي المتصل وهو لا يتاتي في
 المخصص العقلي فان العقل مستقل
 (وهو حجة عند الجميع الا عيسى
 بن ابان وابا ثور وخصص الكرخي
 التمسك به اذا خصص بالمتصل

وقال الامام فخر الدين ان خصص تخصيصا اجماليا نحو قوله هذا العام مخصوص فليس بحجة ومناظرته يخالف في هذا التفصيل لنا انه وضع للاستغراق ولم يستعمل فيه فيكون مجازا ومقتضيا لثبوت الحكم لكل افراده وليس البعض شرطا في البعض والا لزم الدور فيبقى حجة في الباقي (بعد التخصيص) كونه حجة هو الصحيح وقد قيل ما من عام الا وقد خص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم روي ذلك عن ابن عباس وحينئذ لا تبقى حجة في جميع عمومات الكتاب والسنة وذلك تعطيل للاستدلال حجة عيسى ابن ابان ان حقيقة اللفظ هي الاستغراق وهو غير مراد واذا خرجت الحقيقة عن الارادة لم يتعين مجاز يحمل اللفظ عليه اذ ليس البعض اولى من البعض فيتعين الاجمال فيسقط الاستدلال جوابه هذا انما يصح اذا كان المجاز اجنبيا عن الحقيقة كالامد اذا لم تكن الحقيقة فيه مرادة وليس بعض الشجعان اولى من بعض فيتعين الاجمال اما المجاز في العام المخصوص فتعين لانه ليس اجنبيا بل محل التجوز ما بقي بعد التخصيص فلا اجمال واما مستند الكرخي في التفصيل فهو بناء منه على ان المخصص المتصل يصير مع الاصل حقيقة فيما بقي والحقيقة حجة والمخصص - ٧١ - المنفصل لا يمكن جعله حقيقة مع الاصل فتعين المجاز والاجمال

وجوابه ما تقدم واما تفصيل الامام

فخر الدين فليس تفصيلا في التحقيق بل راجع الى القول بانه حجة فان الله تعالى اذا قال اقتلوا المشركين ثم قال حرمت عليكم طائفة معينة لا اعينها لكم فلا شك انا نتوقف عن القتل قطعاً حتى تعلم الواجب قتله من المحرم قتله وهذا لا يتصور فيه الخلاف بل هذا تفريع على انه بعد التخصيص حجة الا ان يكون التخصيص اجماليا . وقولي ليس البعض شرطا في البعض . هذه حجة الامام في المحصول وبسطها ان ثبوت الحكم في البعض الباقي بعد التخصيص اما ان يتوقف على ثبوته في البعض المخرج اولا يتوقف فان لم يتوقف كان حجة فيما بقي فان عدم ما لا يتوقف عليه لا يضر وان كان ثبوت الحكم في هذا البعض متوقفا على ثبوته في ذلك البعض فاما ان يكون ثبوته في ذلك البعض ايضا متوقفا على ثبوته في هذا البعض اولا فان حصل التوقف من الطرفين لزم الدور وان

ثم الذي خصص يبقى حجة من بعد ذلك للمقتفين نهجه

(قوله وهذا لا يتصور فيه الخلاف الخ) ما اقتضاه كلام المصنف من انه اذا خص بمبهم لا يكون حجة وان هذا لا يتصور فيه الخلاف هو ما اقتضاه كلام الامدي وابن السمعاني والاصفهانى في شرح المحصول وهو قد فرع بنقل ابن برهان الخلاف فيه مع ترجيحه انه حجة فيه وبه صرح ابن السمعاني في البدائع وصاحب اللباب من الحنفية فقد نقل حجة المخصص بمبهم عن بعض الحنفية ومن هو اهل فخر الاسلام البزدوي فقد قال ان المخصص بمبهم والمخصص بمعين كلاهما حجة ظنية الدلالة بعد ان كان العام قبل التخصيص قطعي الدلالة اه والذي اعتمده الكمال في حواشي الجلال ان المخصص بمعين حجة والمخصص بمبهم ليس بحجة حيث قال واعلم ان الذي ينبغي ان يعتمد ترجيحه في المسألة ما نقلناه عن الاكثر من ان المخصص بمعين حجة والمخصص بمبهم ليس بحجة لانه اذا لم يعلم ما قصد منه بالتخصيص فما من فرد الا وهو محتمل الارادة فصار العام المخصوص بما ذكر مجملا فلا يستدل به وعلى هذا مشى البرماوي في النبذة والالفيه وشرحها اه

حصل من احد الطرفين دون الاخر لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فيتعين ان الحق في هذا التقسيم ان ثبوت الحكم في هذا البعض الباقي غير متوقف على ثبوته في ذلك البعض وحينئذ يكون حجة وهو المطلوب وهذه الحجة ضعيفة بسبب انا نختار التوقف من الطرفين قوله يلزم الدور قلنا لا نسلم . وذلك ان التوقف فسمان توقف معي وتوقف سبقي والدور في الثاني دون الاول فان الانسان اذا قال لغيره لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج معي وقال الاخر له وانا لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج انت معي خرجا معا وصدقا معا فيما التزمه ولا دور ولا محال اما اذا قال لا اخرج من هذا البيت حتى تخرج انت قبلي وقال الاخر وانا لا اخرج حتى تخرج انت قبلي فانهما باجماع في ذلك يستحيل خروج واحد منهما للزوم الدور في توقف خروج كل واحد منهما على خروج الاخر توقفا سببيا فلعننا ان الدور انما يلزم من التوقف السابق دون التوقف المعني والتوقف في العموم بين بعضه على وجه المعية دون السبقية فلا دور . فالحق حينئذ ان نقول اللفظ اقتضى ثبوت الحكم في جميع الافراد على وجه واحد ونسبة واحدة والاصل علم الشرطية فلا يضر خروج البعض عن الارادة ويكون اللفظ حجا في الباقي فهذه طريقة حسنة وسالمة عن المنوع (والقياس على الصورة

المخصوصة اذا علمت جائز عند القاضي اسماعيل منا وجماعة من الفقهاء) اذا خرجت صورة من العموم بمخصص كما خرج بيع
البر متفاضلا من قوله تعالى واحل الله البيع فهل يجوز قياس الارزعليها بجامع القوت او الطعم خلاف حجة المنع ان الصورة المخصوصة
على خلاف قاعدة العموم فلوقسنا عليها افضى ذلك الى تكثير مخالفة الاصل وكثرة التخصيص وهو غير جائز حجة الجواز ان قواعد الشرائع
مراعاة الحكم والمصالح فماذا استثنى الشذرع صورة لحكمة ثم وجد صورة اخرى تشاركها في تلك الحكمة وجب ثبوت ذلك
الحكم فيها تكثيرا للحكم والمصالح وهذا مراعاته اولى من مراعاة التخصيص كان ابقاء العموم على عمومته اعتبار لغوي ومراعاة المصالح
اعتبار شرعي والشرع مقدم على اللغة (الفصل السابع (١) في الفرق بينه وبين النسخ والاستثناء ان التخصيص لا يكون الا فيما يتناوله اللفظ
بخلاف النسخ ولا يكون الا قبل العمل بخلاف النسخ فانه يجوز قبل العمل وبعده ويجوز نسخ شريعة باخرى ولا يجوز تخصيصها
بها والاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد ولا يشت بالقرينة الحالبة ولا يجوز تاخيرها بخلاف التخصيص
قال الامام والتخصيص كالجنس للثلاثة لاشراكها في الاخراج فالتخصيص والاستثناء اخراج الاشخاص والنسخ اخراج الازمان)
كون التخصيص لا يكون الا فيما يتناوله اللفظ . اصطلاح وعبارة لا معنى من المعاني فان القرائن او غيرها اذا دلت على ثبوت حكم
لعدة صور فاذا خرجت منها صورة من الصور كان ذلك كاجراء صورة من صور تناولتها صيغ العموم غير انه لا يسمى تخصيصا
اصطلاحا ويدخل النسخ فيما يتناوله اللفظ او ثبت بالقرائن او الفعل او الاقرار ولا يكون التخصيص الا قبل العمل لان
التخصيص بيان للمراد فاذا عمل به صار الجميع مرادا فلا يبقى الاخراج بعد ذلك الانسخا وابطالها هو مراد والتخصيص هو اخراج
غير المراد من المراد وبعده العمل بالجميع يتعد ذلك ويجوز النسخ ايضا قبل العمل اذا علم ان مدلول اللفظ مراد . واما نسخ شريعة
بشريعة فذلك لم يقع بين الشرائع في . القواعد الكلية ولا في العقائد الدينية بل في بعض الفروع مع جوازها في الجميع عقلا غير انه لم
يقع واذا قيل ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع فمعناه في بعض الفروع خاصة ناسخة للشريعة الناسخة

- ٧٢ -

هي المتأخرة . واما تخصيص

وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا
باللاحقة فلان التخصيص بيان
شريعة بشرية فيمتنع اما السابقة
يجوز فلو خصت المتأخرة بالمتقدمة
لتأخر البيان عن وقت الحاجة واما
تخصيص المتأخرة بالمتقدمة فلان
عادة الله ان لا ينزل على قوم ولا
يخاطبهم الا بما يتعلق بهم خاصة
فلو انزل في المتقدمة ما يكون بيانا
وتخصيصا للمتأخرة لخطوبوا بما
لا يتعلق بهم خاصة فلو انزل في

(قوله حجة الجواز ان قواعد الشرائع مراعاة الحكم والمصالح الخ) في التوضيح
مسائل المذهب دالة على الجواز ولا اعلم خلافا في جواز القياس على الاربعة
المخرجة من آية البيع في منع التفاضل فيها وانما اختلفوا في العلة المقتضية
للاحاق نعم انكر الاحاق اهل الظاهر المنكرون للقياس ولا يعتد بخلافهم
في مثل هذا والله اعلم ومنه الحاق الرهبان بالنساء . لقوله صلى الله عليه وسلم
ما كانت هاته لتقاتل الا ان يكونوا ذوي راي وتدير

المتقدمة ما يكون بيانا وتخصيصا للمتأخرة لخطوبوا بما لا يتعلق بهم وهذا كله عادة ربانية لا وجوب عقلي واما الاستثناء فهو
مع اللفظ المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على معنى واحد وهو ما بقي قال القاضي ابو بكر فالحمة لها عبارتان خمسة وعشرة
الا خمسة واعلم ان تعليلهم ذلك بان الاستثناء غير مستقل بنفسه يلزم ان يكون التخصيص بالصفة والشرط والغاية كذلك ولم يذكر
الا في الاستثناء وههنا فرق آخر يخص الاستثناء وهو انه يخرج من العدد فتقول له عشرة الا اثنين وغير الاستثناء لا يمكن ذلك فيه
ولذلك لا يثبت بالقرينة الحالية فانه لو قال له عشرة الا اثنين ودلت القرينة على انه اراد خمسة لزم ان يكون لفظ العشرة قد استعمل
مجازا في الحمة وتلك القرينة هي دليل المجاز وذلك متمنع لان المجاز لا يجوز في لفظ العدة والتخصيص . يجوز بالقرينة لان
التخصيص مجاز والمجاز يدخل في العمومات اجماعا ولا يجوز ان يتأخر الاستثناء فلا يقول له عشرة وبعد يوم يقول الا اثنين لانه
فضلة في الكلام لا يستعمل بنفسه وما لا يستعمل بنفسه لا يفرد بالنطق وكذلك الشرط والغاية والصفة واما التخصيص بالمخصص التفصيل
فلا يمكن جعله مع العام المخصوص لفظا واحدا لاستقلال كل واحد منهما بنفسه . والصواب ان تقول الاخراج جنس للثلاثة التخصيص
والنسخ والاستثناء فان الشيء لا يكون جنسا لنفسه فاذا قلنا التخصيص جنس للثلاثة لزم ان يكون التخصيص جنسا لنفسه وهو
محال فهولنا التخصيص والاستثناء اخراج للاشخاص والنسخ اخراج للازمان نبس على اطلاقه بل يكون التخصيص في الازمان والاستثناء
فتقول ما رايته طول الدهر او في جميع الايام ومرادك عمرك خاصة وتستثنى اياما فتقول الا يوم الجمعة مثلا وهذا بحسب ما يقع فيه العموم

(١) لم يكتب الشيخ الوالد رحمه الله على هذا الفصل اكتفاء بما سبق له في الفصل الثامن في التخصيص من الباب الاول في الاصطلاحات
صحيفتي ١٧٨ من الجزء الاول (تنبيه) وقع بصحيفة ١٧٨ سطر ٢٥ لفظ الفصل الثالث خطأ والصواب الفصل
السابع وكذلك بصحيفة ١٧٩ سطر ١ لفظ الفصل السابع خطأ والصواب الفصل الثالث اه ناسخة

الكلام على الباب السابع في اقل الجمع

قد فصل العلامة المازري في شرح البرهان هذا المحل بما يجب مطالعته ونص كلامه
الكلام في هذه المسألة من ثلاثة اوجه احدها اظهار ثمرتها والثاني ذكر الخلاف فيها
والثالث سبب الخلاف (فاما ثمرة الخلاف فيها) ففائدتان اصولية وفروعية (فاما
الاصولية) فهي النظر في نهاية ما يخصص اليه العموم حتى اذا جاء خبر واحد
مخصصا لعموم ذكر في القرآن واخرج منه جميع مسمياته الا ثلاثا فان ذلك
مقبول على الاشهر من المذاهب في تخصيص العموم باخبار الاحاد فاذا تجاوز
هذه المرتبة واخرج جميع المسميات حتى لم يبق الا اثنين فهذا على القوليين
في اقل الجمع فن قال انه اثنان سلك مسلك من خصص حتى بلغ الى الثلاث
لان اللفظ حينئذ لم يخرج حتى يستعمل عليه في اللغة ومن انكر ان يكون
اقل الجمع اثنين وقال لا تعبر العرب عن التثنية بلفظ الجمع لم يقبل تخصيص
الاحاد لان قبوله يؤدى الى ابطال معنى الكلام وبصير كالرافع لجملة ورفع
جملة لا تكون بخبر الواحد وهذا في تخصيص الفاظ الجموع لا في تخصيص
ادوات الشرط كقولك من دخل داري فهذه الفائدة الاهولية (واما الفائدة
الفرعية) فهي على ماذا يحمل اقرار المقرين اذا قروا بجنس من الاجناس
وعبروا عنه بلفظ الجمع غير منصوعس عليه على عدد كالتائل له عندي اوله عنده
دراهم او دنانير فاختلف الفقهاء هل يلزمه درهمان كما قال ابن الماجشون
من اصحابنا او يلزمه ثلاثة دراهم كما روي عن مالك رضي الله عنه وهكذا
يجري الامر في اختلاف لعلماء في حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين
فان من راي ان اقل الجمع اثنان وان قوله تعالى فان كان له اخوة يطلق على الاثنين
حجبها بالاخوين الى السدس وقد اشار ابو المعالي الى استيفاء هذه الفائدة الفقهية
وقال ما ارى الفقهاء يسمحون بهذا وليس الامر كما قال بل في كتب لا تحصى
كثرة من كتب الفقهاء اجراء اقرار المقر بدراهم او ثياب على ما ذكرناه من
الخلاف في اقل الجمع (واما الوجه الثاني) وهو ذكر المذاهب في المسألة فالناس

فان وقع في الازمان وقع جواز
التخصيص والاستثناء فيها او هي
الاشخاص وقع جواز التخصيص
والاستثناء فيها وقد يقع النسخ
ولا اخراج زمان كتنسخ الفعلة
الواحدة التي لا يتعدد زمانها فلا
يقبل الاخراج لان الاخراج من
الشيء فرع تعدده بين المخرج
والمخرج عنه كما راي ابراهيم بن
اسحق عليه الصلاة والسلام لم
يخرج منه بعض الازمنة وبقي
بعضها بل بطل المأمور به بالكلية
لكن الغالب ما تقدم كتنسخ وجوب
وقوف الواحد بال عشرة ثبة في
بعض الازمنة. وخرج المستقبل
بعدها بالنسخ

(الباب السابع في اقل الجمع)
قال القاضي ابوبكر مذهب مالك
رحمه الله ان اقل الجمع اثنان
ووافق القاضي ابوبكر على ذلك
والاستاذ ابو اسحق وعبد الملك
بن الماجشون من اصحابه وعند
الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله
ثلاثة وحكاه عبد الوهاب عن مالك

فيها على قولين احدهما ان اقل الجمع تلاته وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه
ويذكر ايضا عن ابي حنيفة وقد تردد ابن خويزمنداد فيما يضاف الى ملك في
هذا فاضاف اليه القول بان اقل الجمع اثنان لاجل مصيره الى حجب اللام عن
الثلث الى السدس ويشبه ان يكون مذهبه ان اقل الجمع ثلاثة لاجل انه قال
في المقر بدرهم يلزمه ثلاثة دراهم واضيف الى عثمان بن عفان وزيد بن ثابت
رضي الله عنهما انهما يريان اقل الجمع اثنين لاجل مصيرهما الى حجب الام
عن الثلث الى السدس باخوين كما اضيف الى ابن عباس ان اقله ثلاثة والى
ابن مسعود لاجل ان الامام اذا ياتم به رجلان قاما الى جنبه ولو كانوا ثلاثة
قاموا وراءه وبه قال ابن فورد من ائمة الاشعرية واضيف الى الخليل وسبويه ان
اقل الجمع اثنان وبه قال القاضي ابن الطيب (واما الوجه الثالث) وهو سبب
الخلاف فان عمدة من يقول اقل الجمع ثلاثة اطباق النحاة على تقسيم الكلام
الى توحيد وتثنية وجمع وذكرهم التثنية واحكامها واعرابها وعلاماتها في فصل
مفرد عن احكام الجمع كما ذكروا الجمع واحكامه واعرابه وعلاماته في فصل
اخر فرقوا في ذلك ما بين الجمع والتثنية في احكام الالفاظ والعلامات
والاعراب فمن قال بعد ما قالوه ان الجمع يعبر به عن التثنية كان كمن قال
ان الواحد يعبر به عن الجمع او يعبر به عن التثنية واما الصائرون الى ان اقل
الجمع اثنان فاستشهدوا بمعنى عقلي وهو كون الواحد اذا اضيف الى الواحد
شاهد بينهما التثام وتجمع فوجب ان يكون اقل الجمع اثنين وهذا ليس بشيء
لانه نظر في المحسوسات ونحن انما نتكلم على العبارات الموضوعه لها وقد
توجد معنى التسمية ثم تنطلق التسمية على ذلك الشيء وهذا الملك مشتق من
الالوكة وهي الرسالة ولا يسمى رسل بعضهم الى بعض ملائكة واحتجوا ايضا
بالشرع كقوله تعالى فقد صبغت قلبكما واجيبوا عن هذا بان النحاة ذكروا ان
تثنيه ما ليس في الانسان منه الا شيء واحد يكون بلفظ الجمع لان تقدم
العلم بان الانسانين ليس لهما الا قلبان حسب العبارة بلفظ الجمع الدال على
الثلاث لا من الغلط فيه بخلاف غيره من المجموع التي لا يومن من غلط السامع
فيعتقد ان المراد بما سمع ثلاثا والمتكلم انما اراد اثنين والى هذا اشار ابو

المعالي بان هذا له باب وقياس على ان سيويه احتج بكون اقل الجمع اثنين
يقول الشاعر . ظهراهما مثل ظهور الترسي . فجمع ظهريين وليس لكل ترس
الا ظهر واحد واورد هذا شاهدا مطلقا غير مختص بما اتخذ في كل جسم
وقال سيويه سالت الخليل عن قولهم ما احسن وجوههما فقال لي اثنان جمع
واحتج اصحاب هذا المذهب ايضا بقوله تعالى وداوود وسليمان اذ يحكمان في
الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين فجمع في قوله بحكمهم
وهكذا ايضا اجابوا عن الاحتجاج بقوله لموسى وهرون انا معكم مستمعون
اضاف فرعون الى هذا الخطاب وكذا قوله تعالى خصمان بعد قوله اذ تسورا
واجيب عنه ايضا بانه تسود مع الملكيع غيرهما وكذلك اجيب عن قوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا بان الطائفة تطلق على الواحد وعلى الاحاد
وهذا المعنى في الجواب يسلك في قوله هذان خصمان اختصموا في ربهم لان
الخصم يطلق على الواحد وعلى الاحاد فهذا الاستدلال كله كما تراه فد تؤول
وقد يمنع تاولة من القطع عليه واختار ابو المعالي في المسألة طريقة هي التي
نبهنا عليها كما ذكرنا فائدة الكلام على المسألة فرأى ان المسألة مبنية على
القول بالعموم وهو يقول به على صفة ما تقدم بيانه ولاكن قد يخصص العموم
فينظر في المخصص فما خصص الى الثلاث قيل على الاطلاق وان كان من
جنس ما يخصص به فان تعدى التخصيص هذه المرتبة الى ان ابقى من الخطاب
اثنين تطلبت في المخصص زيادة قوة فان تعدت هذه المرتبة طلب في
التخصيص زيادة في القوة على ما قلناه في المرتبة الثانية وسبب هذه الموازنة
ليس ما تعارض من ادلة الشرع فيقدم الاوزن والارجح فافادة الجموع للتعميم
ثابت على حسب طبقات العموم في قوة افادة الاستيعاب والخروج من العموم
الى قصره على اثنين ابعد في حكم الخطاب ودلالته على قصره على الثلاث
فاقتضى هذا بلا شك طلب قوة في المخرج عن بابه وقد يميل ابو المعالي في
حمل الجمع على الواحد بشرط قرينه فمن رأى امراته تتصدى لناظر اليها فانه
يحسن ان يقول لها تبرجين للرجال ولم ير الا رجلا واحدا ولكن هذا لا يحمل
الثلاث عليه الا في مثل هذه القرينه وهذا الذي تمثل به فيه نظر والمعلوم من

القائلين بمثل هذا الكلام انهم ما اشاروا به الى ذلك الواحد الذي شاهدوا
افساده للحريم وانما يخطر بالبال حينئذ ان هذه الاشارة من هذا لم تكن
الا وقد تقدمتها اشارات اخر فيطلقون اسم الرجال على من شوهده ومن استل
عليه بمن شوهده وقيل ايضا بانه قد يطلق لفظ الجمع على الاثنين بقرينة (١)
ان من كان لا يخاف من رجل واحد ويخاف من الرجال وهذا ايضا فيه
معنى مما ذكرناه واثار ابو المعالي الى انه لو لم يكن في طبيعة الكلام ما
بحسن به مع القرينة لما جاز اطلاقه ولو اقترنت به القرينة وبالجملة فالمسألة
عندي محالها وثمراتها لا تبلغ القطعيات في الوضع اه (قوله ان محل
النزاع مشكل النخ) قد بسط المصنف في شرح المحصول هذا الاستشكال ونقله
عصريه المحقق الاصفهاني واجاب عنه ونصه والجواب الحق عن ذلك ان اقل
الجمع اثنين او ثلاثة هو على الاطلاق سواء كان ذلك جمع قلة او جمع كثرة
ونقول جمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة واما جمع القلة فلا
يصدق على ما فوق العشرة فان ساعد على ذلك منقول الادباء فلا كلام والا
فمن خالف فهو محجوج بالادلة الدالة على عموم الجمع على الاطلاق وكيف
لا يدعي اجماع الادباء على ذلك اه ومن درج على ان الخلاف في الجمعين
المحقق التفرزاني في تلويحه حيث قال بعد ذكر الخلاف في ان اقل الجمع
ثلاثة او اثنان ما نصه واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وبين
جمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب
الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص
لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمال وان صرح بخلافه كثير
من الثقات اه كلامه وقد صرح البدر الدمايني في شرح التسهيل بان الخلاف
بين الجمعين في حالة التنكير انما هو في جانب الزيادة والا فمبدأ كل منهما
الثلاثة ومنتهى جمع القلة العشرة ولا نهاية لجمع الكثرة وان كان كلام التاج
السبكي مصرحا بان الخلاف في اقل الجمع انما هو في جمع القلة ويوافق ما
صرح به المصنف من ان الخلاف بين جمع القلة والكثرة في البداية والنهاية
ما صرح به الرضي حيث قال قالوا مطلق الجمع على ضربين قلة وكثرة والمراد

وعندي ان محل النزاع مشكل لانه
ان كان الخلاف في صيغة الجمع
التي هي الجيم والميم والعين لم
يكن اثبات الحكم لغيرها من
الصيغ وقد اتفقوا على ذلك وان
كان في غيرها من صيغ الجموع

فهي على قسمين جمع قلة وهو جمع السلامة مذكرا او مؤنثا ومن جمع التكسير وهي ما في قول الشاعر بأقبل وبأفبال وافصلة . وقاعة يعرف الادنى من العدد وجمع كثرة وهو ما عدا ذلك فجموع القلة للعشرة فما دون ذلك وجموع الكثرة للحد عشر فاكثر هذا هو نقل العلماء ثم قد يستعار كل واحد منهما للآخر مجازا والخلاف في هذه المسألة انما هو في الحقيقة اللغوية فان كل الخلاف في جموع الكثرة فاقبلها احد عشر فلا معنى للقول بالاثنتين والثلاثة وان كان في جموع القلة فهو يستقيم لكنهم لما اثبتوا الاحكام والاستدلال في جموع الكثرة علمنا انهم غير مقتصرين عليها وان معنى الخلاف ما هو اعم منها لا هي (مثال جمع السلامة ما جمع بالواو والنون او الياء والنون نحو سمرق وسامق او بالالف والتاء وهو المودت نحو مسلمات وعرفات . ومثال اقبل اجلس ومثال افعال الجمال واجمال ومثال افضلة الحقة ومثال فلة صيبة وغلمة فهذه هي جموع القلة اذا كانت منكرا تكون للعشرة دونها الى الاثنتين او الثلاثة على الخلف وان كانت معرفة صارت لما لا يتأخر وهو العموم لا يبقى لمساما اقل ولا اكثر بل رتبة واحدة وهي العموم بخلاف المنكر فان مسماه وهر كونه جمعاً متردد بين مراتب مختلفة وكل تلك المراتب يصدق عليها : فهذا جمع فالف رجل جمع ورجلان وثلاثة جمع قال صاحب المفصل قد يستعار لفظ اجمع للموضوع للقلة للكثرة والموضوع للكثرة للقلة وقوله قد يستعار كل واحد منهما للآخر يدل على انه ليس

بالقليل من الثلاثة الى العشرة والحد ان داخلان وبالكثير ما فوق العشرة (قوله وهو جمع السلامة الخ) نقل نجم الائمة الرضي ما درج عليه المصنف عن التبريزي وقال عقبه ولو ثبت ما نقل ان النابغة قال لحيان لما انشده قوله

لنا الجففات الغر يلعبن في الضحى واسيافا يقطنن من نجده دما
قللت جفانك وسيوفك لكان فيه دليل على ان المجموع بالالف والتاء جمع قلة وقال ابن خروف جمعا السلامة مشتركان بين القلة والكثرة والظاهر انها لمطلق الجمع من غير نظر الى القلة والكثرة فيصلحان لهما اه قال السيد في حواشيه بل الظاهر ان الاسم ان كان له جمع السلامة وجمع الكثرة فالسلامة للقلة فالجفان في جمع الجفنة للكثرة والجففات للقلة ولو لم يجبيء الا جمع السلامة فمشتركين الامرين اه (قوله او قال له علي دراهم او دنانير ان يلزمه احد عشر لا نجمع كثرة الخ) مع ان المنقول عن مالك انه يلزمه ثلاثة ويقل

يستعار كل واحد منها للآخر بسبب اشتراكهما في معنى الجمع فابداوه للعلامة المصححة للمجاز دليل المجاز وكذلك قال غيرها واستشكل جماعة من المفسرين والنحاة قوله تعالى ثلاثة قروء فقالوا ثلاثة دون العشرة . فكان المنطبق عليها اقراء الذي هو افعال لانه من صيغ جموع القلة اما قروء فعول فهو من جموع الكثرة فلم عبر به عن الثلاثة مع امكان التعبير بما ينطبق على الثلاثة وهذا كله يقتضي ان جمع الكثرة لم يتناول ما دون العشرة الا مجازا ولا يتناوله حقيقة ويشكل جعل اقل مسماه ثلاثة بل احد عشر وهذا موضع صعب وكثير من الفضلاء قال الجواب عنه ان الكلام في هذه المسألة انما هو في الحقيقة العرفية دون اللغوية والعرف سوى بين القسمين القلة والكثرة فلذلك اطلقت الفتيا في القسمين وهو جواب لا يصح لان

بحث العلماء في اصول الفقه المهم منه الحقيقة اللغوية دون غيرها هي المراد بقولنا الامر للوجوب والامر للتكرار والصفة للعموم والامر للفور والنهي للتحريم وغير ذلك من المباحث انما يريدون الحقيقة اللغوية وهي المهمة في اصول الفقه حتى اذا تقرر حمل عليها الكتاب والسنة وثانيتها اذا سلم له ان بحثهم في الحقيقة العرفية فلم يذكر اللغوية وكيف يليق ان يعتقد فيهم انهم تركوا المهم ابدا ولم يذكروا الا غير المهم وثالثتها ان الكلام لو كان في الحقيقة العرفية لكان استدلالهم بالعرفيات وكانوا يقولون لان اهل العرف يقولون وهم لا يقولون ذلك بل يقولون في استدلالهم فرقت العرب بين ضمير وضمير التثنية وضمير الجمع فقالوا ضرب ضربا ضربوا وقالوا رجلا رجلا وفرقوا بين التثنية والجمع ويستدلون بايات الكتاب العزيز وذلك كله يقتضي انهم لا يريدون العرف فان من ادعى العرف في غير اللغة لا يمكنه التمسك بالقرآن فانه لم ينزل بالعرف بل باللغة وهذا واضح وحينئذ يتعين انهم يريدون الحقيقة اللغوية وهي مشكلة كما تقدم بل الذي تقتضيه القواعد ان يقولوا اقل مسمى الجمع المنكر من جموع القلة انسان او ثلاثة واقل جموع الكثرة المنكرة احد عشر هذا متجه لاختفاء فيه إما التيسير فمشكل جدا ومقتضى القواعد ان القائل اذا قال قد على صوم شهر او ان يلزمه احد عشر شهر الا انه جمع كثرة او صوم ايام ان يلزمه ثلاثة لانه جمع قلة او قال عاي له دراهم او دنانير ان يلزمه احد عشر لانه جمع كثرة وتقرر الفتاوى واقضية الاحكام على هذه الصورة حتى يثبت لهذه القواعد ناسخ عرفي او شرعي فهذا وجه الاشكال وانا الان اجري على عاداتهم في الحجاج فاقول حجة

القول بالثلاثة ما تقدم من تفرقة العرب بين التثنية والجمع ضميرًا وظاهرًا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه المتبادر لفهم عرفه فوجب ان يكون لفة كذلك لان الاصل عدم النقل والتغيير فمن قال معي دراهم لا يفهم السامع الا ثلاثة فاكثر حجة الاثنتين قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاطلق ضمير الجمع الذي هو الواو على الطائفتين وهو تثنية وقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذا نفثت فيه غنم القوم وكننا لحكمهم شاهدين فقوله لحكمهم ضمير جمع عائد على داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام فدل على ان الاثنتين يصدق عليهما الجمع وقوله تعالى وهل اتاك نبا الحمص اذا تسوروا - ٧٨ -

تسع وتسعون نعمة فقوله ان هذا اخي يقتضي انها كانا اثنتين ومع ذلك فقال تعالى اذ تسوروا المحراب وهو ضمير جمع وكذلك قوله تعالى قالوا لا تخف يدل على ان الاثنتين يصدق عليهما لفظ الجمع والجواب عن الاول ان الطائفة جماعة والجماعتان جمع بالضرورة فلذلك عاد عليه ضمير الواو وقوله تعالى لحكمهم عائد على الحكيمين والمحكوم له والمحكوم عليه فهم اربعة والمصدر كما يضاف للفاعل يضاف للمفعول فاضيف للجمع وعن الثالث ان الحمص في اللغة يصدق على الفرد والتثنى والجمع تقول العرب رجل خصم ورجلان خصم ورجال خصم كما تقول رجل ضيف ورجلان ضيف ورجال ضيف فلما كان الحمص يطلق واحده على الجمع اطلق تثنيته على الجمع كما تقدم في التثنية وربما استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فسمى الاثنتين جماعة وبلان معنى الرمح حاصل في الاثنتين فوجب صدق الجمع عليهما والجواب عن الاول ان معناه فضيلة الجماعة تحصل للثنتين فالمراد الحكم الشرعي لا اللغوي فانه عليه الصلاة والسلام انما بعث لبيان الشريعتين وعن الثاني ان معنى الضم والاجتماع صادق على التثنية والاثنتين اجماعا انما الكلام في الفاظ الجمع هل تصدق على الاثنتين حقيقة ام لا فان احدهما من الاخر (فائدة) على ما تقدم من لفظ جمع القلة والكثرة يكون ضابط جمع

منه تفسيره بثلاثة ولا يخالف ذلك ما نقل ان اقل جمع الكثرة احد عشر ودرهم جمع كثرة وان كان صريح كلام المصنف هو المخالفة لان محل قصر جمع الكثرة على البداية من احد عشر الى ما لا نهاية واطلاقه على ما دون الاحد عشر يكون مجازا اذا كان للاسم جمع قلة وجمع كثرة اما اذا لم يكن للاسم بناء الابناء جمع القلة كارجل في الرجل والجمع الكثرة كرجال في الرجل فهو مشترك بين القلة والكثرة كما صرح بذلك نجم الايمه الرضي ووافقوه قول الشيخ ابن مالك في الخلاصة

وبعض ذي بكثرة وضعافني كارجل والعكس جله كالصفي

ولا شك انه لم يرد لدرهم جمع قلة فيكون استعماله في الثلاث حقيقة وحمل على ذلك وان محتملا للقلة والكثرة لان الاصل براءة الذمة مما زاد عليها ولا تحتاج في الجواب عن المخالفة الى ما قاله الشيخ تقي الدين السبكي في شرح المنهاج بان ذلك مبني على الفرق وانه شاع في العرف اطلاق دراهم على ثلاثة حتى صار حقيقة عرفية وهي مقدمة على اللغوية مع عدم صحته في نفسه اذ مقتضاه ان اطلاق دراهم على ثلاثة مجاز لغوي وهو ممنوع لما تقدم (قوله والجواب عن الاول ان الطائفة جماعة الخ) قال حجة الاسلام بعد ما ذكر هاته التاويلات المذكور بعضها هنا قلنا هذه تعسفات وتكلفات انما يحوج اليها ضرورة نقل من اهل اللغة في استحالة اطلاق اسم الجمع على الاثنتين واذا لم يكن نقل صريح فيحمل كلامهم على الحقيقة كما ورد اه ومن هذا يؤخذ انه يختار في المسألة ان اقل الجمع اثنان وهذا هو الذي نسه اليه الكمال (قوله والجواب عن الاول ان معناه فضيلة الجماعة الخ) التحقيق ان هذا الدليل ليس من محل النزاع

القلة هو اللفظ الموضوع للثنتين فاكثر او الثلاثة فاكثر على الخلاف بقيد كونه لا يتعدى العشرة فهو موضوع للقدر المشترك بين هذه الرتبة الحاصلة من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة هو اللفظ الموضوع للاحد عشر فاكثر من غير حصر فهو للقدر المشترك بين هذه الرتب التي لا نهاية لها بقية كونها لا ينقص عن الاحد عشر فمساها غير محصور بخلاف مسمى جموع القلة (فائدة) معنى قول العلماء اقل الجمع اثنان او ثلاثة معناه ان مسمى الجمع مشترك فيه بين رتب كثيرة واقل مرتبة يصدق فيها المسمى هي الاثنان فيصير معنى

لما مر للمصنف عو صرح به غير واحد انه ليس النزاع في جمع انما الخلاف
في ضيع الجمهور وبهذا صرح العضد في شرح المختصر الاصولي
الكلام على الباب الثامن في الاستثناء وفيه ثلاثة فصول

الكلام على الفصل الاول في حده

(قوله وهو عبارة عن اخراج الخ) للاستثناء معان اربعة قال المحق التفتزابي
وينبغي ان يعلم اننا اذا قلنا جاء القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على الاخراج
وعلى زيد المخرج وعلى لفظ زيد وعلى مجموع لفظ الا زيد وبهذه الاعتبارات
اختلفت العبارات في تفسيره فينبغي ان يحمل كل تفسير على ما يناسبه من
المعاني الاربعة اه وتعرف المصنف ينظر الى المعنى الاول وقال ابن عاصم في
مبيح الاصول

وحده اخراج بعض يدخل في الحكم بالاداة كما يفصل

(قوله بلفظ الا الخ) اختلفوا اذا وقع الاخراج من المخرج منه لا من متكلم
واحد كما اذا قال القائل الا زيدا عقب قول غيره جاء الرجال فالذي درج عليه
التاج السبكي ان كلام ذلك القائل الا زيدا لغو ولهذا زاد في تعريف الاستثناء
من متكلم واحد والذي درج عليه غيره انه استثناء ورجحه بعض ارباب الحواشي
بان الكلام صدور جزاية اعني المسند والمسند اليه لا يجب صدورهما من متكلم
واحد على ما اختاره بعض المحققين من النحاة اما اذا قال النبي صلى الله عليه
وسلم الا اهل الذمة عقب نزول قوله تعالى اقتلوا المشركين فقيل هو من المخصصات
المنفصلة وهو الذي رجحه القاضي صفي الدين الهندي كما نقله ولي الدين وقيل
هو استثناء متصل وهو الذي قطع به الجلال المحلي وذلك لانه مبلغ عن الله
فصدوره من النبي كالمصرح به في كلام الله تعالى وجعله في المحصول محل
تردد (قوله فان فرعت على ان الاستثناء المنقطع مجاز الخ) او قلنا انه مشترك
قال الرهوني وان قلنا ان الاستثناء في المتصل والمنفصل من قبيل المتواطي امكن
ان يحد بحد واحد باعتبار الامر المشترك بينهما وقد جزم صدر الشريعة تانه
مجاز في المنقطع ولذلك اقتصر على تعريف المتصل واورد

الاستثناء الحقيقي وهو مقتضى كلام العلامة القطب الشيرازي في شرح

الكلام اقل مراتب مسمى الجمع
اثنتان او ثلاثة

(الباب الثامن في الاستثناء وفيه
ثلاثة فصول)

(الفصل الاول في حده وهو

عبارة عن اخراج بعض ما دل

اللفظ عليه . ذاتا كان او عددا او

ما لم يدل عليه وهو . اما محل

الدلول . او امر عام بلفظ الا او

ما يقوم مقامها فالذات نحو رايت

زيدا الى يده والعدد . اما متناه

نحو له عندي عشرة الا اثنتين او

غير متناه نحو اقتلوا المشركين الا

اهل الذمة ومحل الدلول نحو اعتق

رقية الا الكفار وصل الا عند الزوال

ان قلنا ان الامر ليس للتكرار فان

الرقبة امر مشترك عام يقبل ان يعين

في محال كثيرة من الاشخاص فان

كل شخص هو محل لاعمه وكذلك

الفعل حقيقة كلية تقبل الوقوع في

اي زمان كان والازمان محال الافعال

والاشخاص محال الحقائق والامر

العام نحو قوله تعالى لتاتني به الا

ان يحاط بكم اي لتاتني به في كل

حالة من الحالات الا في حالة الاحاطة

بكم فالاحاطة امر عام لم يدل عليها

اللفظ وكذلك محال الدلول ليست

مدلولة اللفظ فان فرعت على ان

الاستثناء المنقطع مجاز فقد كمل الحد

المختصر وان انكره السعد في التلويح فقال قد اشتهر فيما بينهم لان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسامين بلا نزاع اه وهو ظاهر كلام القاضي عضد الدين واليه مال الكمال ابن الهمام في تحريره (قوله وان قلت هو حقيقة زدت الخ) ظاهر كلام المصنف اتنا اذا قلنا ان الاستثناء حقيقة فيهما فحينئذ يصح ان يجمعنا في تعريف واحد فيزيد او ما يعرض الخ وهو غير مستقيم مع تعبيره بالاجراء اذ هو صحيح في المتصل لا في المنقطع لان المنقطع غير مخرج كما صرح بذلك الشيخ ابن الحاجب في كافيته وللفرق بينهما في هذا عرف كل واحد منهما بتعريف يعرف المتصل بالمخرج من متعدد لفظا او تقديرا بالا واخواتها والمنقطع المذكور بعدها غير مخرج والذي حققه نجم الايمة انه يصح جمع الاستثناء المتصل والمنقطع في تعريف واحد ويقال في التعريف هو المذكور بعد الا واخواتها مخالفا لما قبلها نفيًا واثباتًا ولا شك ان الحمار في جاء القوم الاحمارا مخالف للقوم في المجيء واما الدخول في الماهية في المتصل فهو من شرطه لا من تمام ماهيته بقي في المقام اشكال تعرض المحققون الى تقريره وحله في هذا المقام وتقرير الاشكال قال نجم الايمة الاستثناء مشكل باعتبار معقوليته لان زيادا في قولك جاء القوم الا زيادا لو قلنا انه غير داخل في القوم فهو خلاف الاجماع لانهم اطبقوا على ان الاستثناء المتصل مخرج ولا اجراء الا بعد الدخول فان جاز الشك في مثله لم يصح نحو قولك علي دينار الا دانقا للعلم بان دانقا مخرج من الدينار والباقي بعده هو المقر به وان قلنا انه داخل في القوم والا لاجراء زيد منهم بعد الدخول كان المعنى جاء زيد مع القوم ولم يجيء زيد وهذا تناقض ظاهر ينبغي ان يجنب كلام العقلاء عن مثله وقد ورد في الكتاب العزيز من الاستثناء شيء كثير كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فيكون المعنى لبت الخمسين في جملة الالف ولم يلبث تلك الخمسين تعالى الله عن مثلها علوا كبيرا وقال بعضهم نخار انه غير داخل بل القوم في قولك جاء القوم عام مخصوص اي ان المتكلم اراد بالقوم جماعة ليس فيهم زيد وقوله الا زيادا قرينة تدل السامع على مراد المتكلم وانه اراد بالقوم غير زيد وليس

فانا انما نحد الحقيقة وان قلت هو حقيقة زدت بعد قولي او امر عام او ما يعرض في نفس المتكلم فتكون او منا للتلويح كانك قلت اي شيء وقع على وجه من هذه الوجوه فهو استثناء) قولي او ما يقوم مقامها لا يصح بسبب ان الذي يقوم مقامها انما يعرفه من يعرف الاستثناء فقد عرفنا الاستثناء بما لا يعرف الا بعد معرفته وهو دور ثم نقول الصفة والشرط والغاية تقوم مقام الا في الاجراء وليست استثناء اتفاقا وهذا الحد ذكره الامام اعني هنا القيد على هذه الصورة من الاشكال بل ينبغي ان يقال في حده هو ما لا يدخل في الكلام الا لاجراء بعضه او بعض احواله او متعلقاته مع ذكر لفظ المخرج ولا يستقل بنفسه فقولنا لاجراء بعضه احتراز من النسخ فانه قد يبطل الكل وقولنا او بعض متعلقاته نريد ما يجوز استثناءه مما لم يدل اللفظ عليه وهي ثمانية سيأتي ان شاء الله تعالى بيانها وقولي مع ذكر لفظ التخرج احتراز من الصفة والغاية والشرط فان الخارج بسببها لم يذكر لفظه نحو اقتلوا المشركين ان حاربوا خرج اهل الذمة ولم يذكر لفظهم وحتى يتركوا الحرابه خرج اهل الذمة ولم يذكر او المحاربين خرج بالصفة اهل الذمة ولم يذكروا بخلاف قولنا الا اهل الذمة المستثنى المخرج المذكور بلفظه وقولي لا يستقل بنفسه احتراز من قولنا اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة فانه ليس استثناء لكنه جملة مستقلة بنفسها وكذلك قولنا قام زيد لا عمرو اجرنا عمرا مما دخل فيه زيد ولكن ليس بعض زيد ولا من متعلقاته وحينئذ ينطبق الحد على الاستثناء (فائدة) ادواته احدي عشرة الا وهي ام الباب وغيره وليس

ولا يكون وحاشا وخلا وعدا وسوى
وسوى رسوا وماعدا وما حلا ولا
سيما على خلاف فيها

(افضل الثاني في اتسامه وهو
ينقسم الى الانيات والنفي والمتصل
والمنقطع وضبطهما مشكل فينبغي ان
تتامله فان كثيرا من الفضلاء يعتقدون
ان المنقطع هو الاستثناء من غير
الجنس وليس كذلك . فان قوله
تعالى لا يدوقون فيها الموت الا
الموتة الاولى منقطع على الاصح مع ان
المحكوم عليه بعد الا هو بعض المحكوم
عليه اولا ومن جنسه . وكذلك قوله
تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
الا ان تكون تجارة منقطع مع ان
المحكوم عليه بعد الا هو عين الاموال
التي حكم عليها قبل الا بل ينبغي
ان تعلم ان المتصل عبارة عن . ان
تحكم على جنس ما حكمت عليه اولا
بنقيض ما حكمت به اولا فتبي
انخرم قيد من هذين القيدين كان
منقطعا فيكون المنقطع هو ان تحكم
على غير جنس ما حكمت عليه اولا
او بغير نقيض ما حكمت به اولا
وعلى هذا يكون الاستثناء في الانيات
منقطعا للحكم فيهما بغير النقيض فان
نقيض لا يدوقون فيها الموت
يدوقون فيها الموت ونم يحكم به
بل بالذوق في الدنيا ونقيض لا
تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل كنوها
بالباطل ولم يحكم به وعلى هذا
الضابط تخرج جميع اقوال العلماء
في الكتاب والسنة ولسان العرب
يكون الاستثناء المتصل مركبا من
قيدين الاستثناء من الجنس والحكم
بالنقيض والمنقطع نقيض ذلك المركب
فان قيد انعدم حصل نقيض ذلك
المركب فحصل المنقطع ويكون الانقطاع
قسامين تارة يحصل بسبب الحكم على
غير الجنس نحو راي اخوتك الا
ثوبا وتارة بسبب الحكم بغير النقيض

هذا القول بشيء لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء مخرج ولا اخراج الامع
الدخول ثم قال وزبدة الكلام ان دخول المستثنى في جنس المستثنى منه ثم
اخرجه بالا واخواتها انما كان قبل اسناد الفعل او شبهه اليه فلا يلزم التناقض
في نحو جاءني القوم الا زيدا لانه بمنزلة قولك القوم المخرج منهم زيد جاءوني
وذلك لان المنسوب اليه الفعل وان تاخر عنه لفظا لكن لا بد له من التقدم وجودا
على النسبة التي يدل عليها الفعل اذ المنسوب اليه والمنسوب سابقان على النسبة
بينهما ضرورة ففي الاستثناء لما كان المنسوب اليه هو المستثنى منه مع الا والمستثنى
فلا بد من وجود هذه الثلاثة قبل النسبة فلا بد اذن من حصول الدخول والاخراج
قبل النسبة فلا تناقض اه

الكلام على الفصل الثاني في اقسام الاستثناء

(قوله قوله تبارك وتعالى لا يدوقون فيها الموت الا الموتة الاولى النخ)
في تفسير ناصر الدين البيضاوي عند قول الله تعالى في سورة الدخان لا يدوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى اي بل يحيون فيها دائما والاستثناء منقطع او متصل
النخ وشرح كلامه على ما فصله العلامة القونوي في حواشيه ان الاستثناء في
الاية يحتمل الانقطاع اي لاكن الموتة الاولى قد ذاقوها والاتصال بتاويل ان
الموت من حين موته لمعاينته ما يعطاه في الجنة كانه فيها لتيقنه بنعيمها والظاهر
انه من قبيل ولا عيب فيهم البيت بمبالغة في استحالة الذوق كانه فيل لا يدوقون
فيها الموت الا ان امكن ذوق الموتة الاولى وحينئذ فيكون محالا لتعلقه بالمحال
وهو ما اشار اليه ناصر الدين بقوله او الاستثناء للمبالغة في تعميم النفي وامتناع الموت
فكانه قال لا يدوقون فيها الموت الا اذا امكن ذوق الموتة الاولى في المستقبل
اه وفي حواشي ابن التمجيد وفي الكشاف اريد ان يقال لا يدوقون فيها الموت
البنية فوضع قوله الا الموتة الاولى موضع ذلك لان الموتة الماضية محال ذوقها
في المستقبل فهو من باب التعليق بالمحال كانه قيل ان كان الموتة الاولى
يستقيم ذوقها في المستقبل فانهم يدوقونها اه قال المحقق الالوسي ونظيره قول
القائل لمن يستسيه لا اسقيتك الا الجمر وقد علم ان الجمر لا يسقى ومثله قوله
عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف فالاستثناء

تجو رأيت اخوتك الا زيدا لم يسأفر وقولي لا يدوقون فيها الموت منقطع على الاصح اريد ان اصل الذوق هو ادراك الطعوم خاصة وهو في مجرى العادة باللسان ثم استعمل مجازا في ادراك ما قام بالذائق نحو ذاق الفقر وذاق الغنى وذاق الولاية فهذا مجاز فاذا لاحظناه وهم لا يدركون الموت الاولي ولاهي قائمة بهم في الجنة بل كان ذلك في الدنيا فتعين الانقطاع . ولنا ان نتجاوز بلفظ الذوق الى اصل الادراك الذي هو الشعور والعلم ويصير معنى الكلام لا يعلمون فيها الموت الا الموت الاولي فانهم يعلمونها في الجنة فيصير الاستثناء متصلا والعلم حاصل لهم في الجنة بانهم ماتوا في الدنيا وهذا مجاز والاول ايضا مجاز لان الموت ليس من ذوات الطعوم لكن الاول اقرب الى الحقيقة لان القيام حاصل في الطعوم وفي الموت حالة حصوله ففي وصف القيام خصوص اوجب قرب الاول للحقيقة وبعد الثاني والعلاقة في الاثنى التعبير بالاصح عن الاعم تجان ادراك الطعوم هو ادراك مع خصوص كون المدرك طعما وقيامه بالذائق ففات (١) احد الحصريين في المجاز الاول والحصريان معا في المجاز الثاني فلذلك كان ابعد (فائدة) قال الله تعالى في الاية الاخرى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك يقتضي انهم ماتوا مرتين بوجهه الاية يقتضي انهم ماتوا مرة واحدة فكيف الجمع بينهما والجواب ان هذه الاية يمكن حملها على الارواح وهي لا تموت الا مرة واحدة عند الصلوة الاولي لقوله تعالى فصعق من في السماوات ومن في الارض الا

- ٨٤ -

الشهداء وقيل ازواج الانبياء وقيل طائفة من الملائكة والموتتان للجسد قال المفسرون الانسان قبل ان يصير منيا كان متصلا بجسد ابيه فهو حينئذ اجزاء حية واذا انفصل منيا مات ثم يتفخ فيه الروح وهو جنين ثم يموت عند اجله فهاتان موتتان للجسد والموتة الواحدة للروح فحصل الجمع بين الايتين (الفصل الثالث في احكامه واختار الامام ان المنقطع مجاز وواقفه الملقاضي عبد الوهاب وفيه خلاف وذكر القاضي ان قول القائل له عندي مائة دينار الا ثوبا من هذا الباب خانه جائز على المجاز وانه يرجع الى المعنى بطريق القيمة قال خلافا لئن قال انه مقدر ولكن ولن قال انه كالم متصل) منشا الخلاف في هذه المسألة ان العرب هل وضعت الا لتركبها مع جنس ما قبلها او تركبها مع الجنس وغيره فيكون الخلاف في انه مجاز يرجع الى هذا فان قلنا

متصل والدخول فرضي للمبالغة (قوله فائدة قال الله تعالى في الاية الاخرى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين الخ) في تفسير ناصر الدين امتنا اثنتين بان خلقتنا امواتا اولاً ثم صيرتنا امواتا عند انقضاء آجالنا اه فاطلقت الاما تعلى عدم الحياة ابتداء مجاز بتزليل امكان الحياة فيه منزلة الحياة والمراد بالاحياء الاول احياء وهم بنفخ الروح فيهم وهم في الارحام وفي الثانية احياء وهم باعادة ارواحهم الى ابدانهم للبعث واخراج هذا ابن جرير وابن ابي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس وجماعة منهم الحاكم وصححه عن ابن مسعود وعبد ابن حميد وابن المنذر عن قتاده

الفصل الثالث في احكام الاستثناء

(قوله ان المنقطع مجاز الخ) انكر السعد في التلويح على صدر الشريعة وعلى العلامة القطب الشيرازي قولهما ان الاستثناء حقيقة في المتصل وفي المنقطع وقال هذا الذي اشتهر بين الناس المراد به صيغ الاستثناء واما لفظ

بالقول الاول تعين ان يكون المنقطع مجازا في التركيب ويتوقف كون المتصل حقيقة لغوية على ان العرب وضعت المركبات كما وضعت المفردات وهي مسألة خلافية واختار الامام ان المجاز المركب عقلي ومعناه ليس حقيقة لغوية فلم تضع المركبات - واما له عندي مائة دينار الا ثوبا فمعنى الا قيمة ثوب فهو استثناء من لازم المنطوق لان من لازم المائة دينار قيمة ثوب واختلفت عبارات الاصوليين في هذا الموضع فمنهم من يقول عبر بالثوب عن قيمته من غير حذف فيكون لفظ الثوب على هذا مجازا ومنهم من يقول ثم مضاف محذوف الامام على هذه العبارة وهي باطلا لثوب على هذا مستعملا في موضوعه حقيقة والمعنى واحد واما قوله خلافا لئن قال انه مقدر ولكن فقدوافقت تقديره الا قيمة ثوب فيكون لفظ يجب ان الاستثناء المنقطع عند الناس اجمعين مقدر ولكن ومعنى هذا التقدير ان الا في هذا المقام تشبه لكن من جهة ان لكن يكون ما بعدها مخالفا لما قبلها والا كذلك فاطلق على لفظ لكن الا لهذه المشابهة هذا تقدير البصريين وقدرها الكوفيون بسوى لان سوى ايضا فيها معنى الغايرة فيما بعدها لما قبلها ورجح البصريون تقديرهم بان لكن حرف وسوى اسم وتقدير الحرف بالحرف اولي من تقديره بالاسم فان قلت معنى المخالفة حاصل في الا في الاستثناء المتصل كما هي حاصلة في المنقطع فينبغي ان تقدر في الوطنين ولكن قلت ليس كذلك بل المنقطع ما بعد الا لم يتناول ما قبلها وكذلك لكن لا يكون ما بعدها دل عليه ما قبلها فهذه خصوصية المنقطع وهي في لكن وليست في المتصل واما قوله خلافا لئن قال

الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين اه (قوله ويجب اتصال الاستثناء الخ)
اي فمن قال اضرب المشركين ثم قال بعد شهر الا زيدا لم يعد هذا كلاما بخلاف
ما لو قال اعوذن المشركين قوما دون قوم ونقل عن ابن عباس جواز تاخير
الاستثناء ولعله لا يضح فيه النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه وان صح فلعله اراد به
اذا نوى الاستثناء اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين بينه وبين الله فيما نواه ومذهبه
ما يدين فيه العبد فيقبل ظاهرا ايضا فهذا له وجه ما اما تجويز التأخير لو اصر
عليه دون هذا التاويل فيرد عليه اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه جزء من ان

يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتما ما كالشرط وخبر المبتدا فانه لو قال
اضرب زيدا اذا قام فهذا اشراط فلو اخر ثم قال بعد شهر اذا قام لم يفهم هنا
الكلام فضلا من ان يصير شرطا فكذلك قوله الا زيدا بعد شهر لا يفهم وكذلك
لو قال زيد ثم قال بعد شهر قام لم يفد هذا خبرا اصلا ومن ههنا قال قوم
يجوز التأخير ولاكن بشرط ان يذكر عند قوله الا زيدا اني اريد الاستثناء
حتى يفهم وهذا ايضا لا يعني فان هذا لا يسمى استثناء احتجوا بجواز تاخير النسخ
وبادلة التخصيص وخبر البيان فنقول ان جاز القياس في اللغة فينبغي ان يقاس
عليه الشرط واخبر ولا ذاهب اليه لانه لا قياس في اللغات وكيف يشبه بادلة
التخصيص وقوله الا زيدا يخرج عن كونه مفهوما فضلا من ان يكون اتما ما
لللكلام الاول اه بلفظه من المستصفي لحجة الاسلام الغزالي

(قوله خلافا لابن عباس الخ) قال الشيخ ابن ناجي في شرح المدونه
وحكى ابن العربي عن المراغني قال اتيت بغداد حتى قرأت جملة من العلم
فاردت الرحلة فجئت الى يباع اشترى منه ما احتاج اليه من الزاد فسمعت يباعا
اخر يقول ما زلت افكر في قول ابن عباس ان الاستثناء يصح بعد سنة فاذا هو
لا يصح لقوله تعالى لنبية ايوب عليه السلام وخذ بيدك ضغثا فا ضرب به ولا
تحث ولو كان ينفعه الاستثناء لامره به فقلت بلدة ها ته عوامها لا ينبغي الارتحال
منها قال الشيخ ابن ناجي اثره قلت وما ذكره انما يتمشى على ان شرع من
قبلنا شرع لنا ولابن عباس ان يمنع ذلك اه قال ابن عاصم في مبيعه
والوصل فيه لازم وما وصف عن ابن عباس ففي باب الحلف

انه كالتصل يريد خلا فالن قال انه
حقيقة لا مجاز والا لم يقل احد انه
اذا كان من غير الجنس يكون من
الجنس فان ذلك خلاف الفرض
وخلاف الواقع (ويجب اتصال
الاستثناء بالمستثنى منه عادة خلافا لابن
عباس رضي الله عنهما قال الامام
ان صح النقل عنه يحمل على ما اذا
نوى عند التلطف ثم اظهره بعد ذلك

قولنا عادة احتراز من انقطاعه بسعال او عطاس او بطف الجمل بعضها على بعض ثم يستثنى بعد ذلك فان ذلك لا يقدر في الاتصال لانه متصل عادة وقولنا خلافا لابن عباس اعلم ان الاستثناء مشتق من الثني ووجه مشابهته به ان الذي يثنى الثوب ينقص في رأي العين مساحته والمستثنى ينقص كلامه بسبب الاستثناء عما كان عليه قبل الاستثناء فهذا وجه الشبه ومقتضاه ان اطلاق لفظ الاستثناء على هذه الصيغة مجاز وان الثني حقيقة في الاجسام فاستعماله في المعاني ينبغي ان يكون مجازا ويقال ثنيا وثنوا واستثناء وهذه الالفاظ تطلق على معنيين بطريق الاشتراك او المجاز في احدهما والحقيقة في الاخر فاخراج بعض من كل بلفظ الاونوحها يسمى استثناء ولفظ التعليق بان واخواتها يسمى استثناء ايضا لقوله عليه الصلاة والسلام من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف اي قال ان شاء الله تعالى وهذا تعليق وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الثنيا قال العلماء معناه بيع وشرط مع ان صاحب المحكم في اللغة وغيره نقل ان الاستثناء والثنيا والثنو بمعنى واحد فاحتمل ان تكون هذه الالفاظ مشتركة بين المعنيين واحتمل ان تكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر هو محل نظر وعلى التقديرين المعنيان مختلفان وليس معنى واحدا والذي احفظه عن ابن عباس رضي الله عنهما إنما هو في التعليق على مشيئة الله وأن مستنده في ذلك قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله واذكر ربك اذا نسيت اي اذا نسيت ان تستثنى عند القول فاستثنى بعد ذلك ولم يحدد تعالى لذلك غاية فروي عنه جواز النطق بالمشيئة استثناء ابدا وروي عنه ايضا سنة وهذا كله في غير الا واخواتها

- ٨٤ -

لم اتحققه والمروي عنه ما ذكرته لك فاحشى ان يكون الناقل اغتر بلفظ الاستثناء وانه وجد ابن عباس يخالف في الاستثناء وهذا استثناء فنقل الخلاف اليه وليس هو فيه اغترارا باللفظ مع ان المعاني مختلفة فهذا ينبغي ان يتامل وبالجملة فنجري على العادة من غير تفصيل فنقول حجة الانفصال امور احدهما قوله تعالى غير اولى الضرر فانها نزلت بعد قوله تعالى لا يستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدون تحسنا ابن ام مكتوم ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم لعجزه عن الجهاد بسبب كونه اعمى فنزل قوله تعالى غير اولى الضرر وهذا استثناء وقد تاخر عن اصل الكلام والاية المتقدمة ايضا وهي قوله تعالى واذا ذكر ربك اذا نسيت . حجة المنع انه يقبح قول القائل لغيره بع ثوبي ثم يقول بعد غد الا من زيد . واذا كان قبيحا عرفا قبح لغة لان الاصل عدم النقل والتغيير

(قوله من انقطاع بسعال الخ) ذكر العلامة ابن ناجي في شرح المدونه نقلا عن بعض شيوخه ان ظاهر اقوال اهل المذهب ان سكتة التفكير ما نعة مطلقا للاستثناء بخلاف سكتة التنفس (قوله لا يجوز الا الاقل الخ) قال الفهري وبه قال ابن درستويه من النحاة واحمد بن حنبل وعبد الملك ابن الماجشون من الفقهاء والقاضي ومالك وغيره من الفقهاء وهو مذهب البصريين وهو مختار الايباري قال لم يرد في اللغة الا استثناء الاقل والزيادة عليه قياس في اللغة وهو ممنوع قال ابن عاصم

فصل ولا يجوز ان يستثنى من جملة جميعها في المعنى

وجلبها يمنعه ابن الطيب وغيره فيه الجواز يجتبي

(قوله مع انه قد حكى في منعه الاجماع الخ) في حوشي الكمال واعلم ان محل الاجماع مقيد بامرين احدهما ان يقتصر على المستغرق فلو عقب باستثناء اخر غير مستغرق نحو له علي عشرة الا عشرة الا ثلاثة

وقياسا على الشرط والغاية والصفة فانه لا يجوز تاخيرها والجامع كون كل واحد منها فضلا في الكلام غير مستقلة (واختار القاضي عبد الوهاب والامام جواز استثناء الاكثر وقال القاضي ابو بكر يجب ان يكون اقل . وقيل يجوز المساوي دون الاكثر لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاوين ومعلوم انه اكثر) . في هذه المسألة خمسة مذاهب يجوز الاكثر لا يجوز الا المساوي . لا يجوز الا الاقل . لا يجوز الا الكسر ويمتنع عقد تام فلا يجوز عشرة الا واحدا بل الا نصف واحد او كسرا من كسوره اما الواحد التام فلا وكذلك لا يجوز مائة الا عشرة ولا الف الا مائة لان نسبة الواحد الى العشرة كنسبة العشرة الى المائة والمائة الى الف فان الجميع عقد صحيح بل يستثنى بعض العشرة من المائة وبعض المائة من الف فقط قال ارباب هذا المذهب ولم يقع في الكتاب والسنة الا مذهبا قال الله تعالى الف سنة الا خمسين عاما والخمسين من الف بعض عقد وقال عليه الصلاة والسلام ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا خامسنى من المائة واحدا وهو بعض عقد المائة فان عقدها عشرة حكى هذا المذهب سيف الدين الامدي والمازري في شرح البرهان والزيدي في شرح الجزولية فهذه اربعة مذاهب وحكى ابن طلحة الاندلسي في كتاب المدخل له في الفقه اذا قال لامراته انت طالق ثلاثا الا ثلاثا في لزوم الثلاث له قولان فعدم اللزوم يقتضي جواز استثناء الكل من الكل مع انه قد حكى في منعه الاجماع فهذه خمسة مذاهب قال قال الازدي وغيره ان قصر الاستثناء على الاول هو مذهب اكثر النحاة والفقهاء والقاضي ابي بكر ومالك وغيره من الفقهاء وهو مذهب

البصريين : حجة جواز الاكثر ما تقدم من الاية وان القائل اذا قال له عندي عشرة الا تسعة لا يلزمه الا واحد اتفاقا ولانه اخراج بعض من كل فيجوز كثيره والجواب عن الاية ان المحذور في استثناء الاكثر ان المتكلم به يعد عابثا وخارجا عن نمط العقلاء في نطقه بشيء لا يعتقد اكثره بخلاف الشيء اليسير ربما نسي لقلته فيذكره في اثناء كلامه او آخره واذا قال القائل ان عبيدي لا تقدر عليهم الا من وافقك فوافقه اكثرهم او كلهم لا يعد المتكلم اولا عابثا لكون البعض المخرج لم يتعين وانما يوجب العيب تعيين الخارج من الكلام عند النطق والاية الخارج منها غير متعين عند النطق فان قلت الله تعالى يعلم ذلك فهو متعين عنده وهو المتكلم

بهذه الاية قلت القرآن عزبي كما وصفه الله تعالى بذلك فكل ما كان حسنا في لغة العرب حسن في القرآن وما امتنع امتنع فيه ولا ناخذ خصوص الربوبية في ذلك بل اللغة العربية فقط ولو تكلم بهذه الاية عربي لعد غير عابث فكذلك اذا وردت في القرآن . وعن الثاني انه ممنوع . وقالت الحنابلة في الحرقى وغيره من كتبهم انه تلزمه العشرة لعدم صحة استثناءه . وعن الثالث أفرق ان الحاجة تدعو لليسير دون الكثير وقد ظهر بهذا الكلام مستند الاقوال فان الدال على جواز الاكثر دال على المساوي والاقول والاجوبة يؤخذ منها مستند المذهب الاخر (فائدة) اذا قلنا يمتنع استثناء الكل من الكل فقد وقعت في المذهب امور على خلافه . احدها نقل ابن طلحة المتقدم . وثانيها نقل صاحب الجواهر وغيره اذا قال انت طالق ثلاثا الا ثلاثا الا اثنتين او الا واحدة قولين في لزوم الثلاث له بناء على انه استثنى ثلاثا من ثلاث فيكون استثناءه باطلا او يقال استثناء يعقبه استثناء آخر يصيره اقل من الثلاث وهو قوله الا اثنتين فبقي من الثلاث المخرجة واحدة فيلزمه اثنتان لان الثلاث الاولى كانت مثبتة والثلاثة الباقية المستثناة منفية والاستثناء الثاني وهو الاثنتان مثبت لانه من نفي فتبقى واحدة منفية فقط فيلزمه .

وانت طالق ثلاثا الا ثلاثا الا واحده فالخلاف فيه مشهور مذكور الثاني ان يكون الاستغراق بلفظ الصدر او مساويه كنسائي طوالت الا نسائي واوصيت لزيد بثلاث ما لي الا ثلاث ما لي فلو كان الاستغراق بغيرهما لم يمنع عند الحنفية كما نص على ذلك الكمال ابن الهمام في تحريره ومثله صاحب الهداية منهم بنحو نسائي طوالت الا هوءلاء مشيرا اليهن كلهن واوصيت بثلاث ما لي الا الف درهم وهي ثلاث فلا يقع عليهن طلاق ولا تنعقد وصيته وبه صرح في الدر المختار من كتب الحنفية في الجزء الرابع في باب الاستثناء (قوله حجة جواز الاكثر الخ) في العمد لنا انه وقع في القرآن استثناء الاكثر دليله قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومن ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو ينتج الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بطريق الاولى لانه اقرب (قوله قلت الله يعلم ذلك فهو متعين عنده الخ) فوقع الاستفهام والترجي فيه منبن على هاته الملاحظة كما لا يخفى على النبيه وقد نص على هذا المحقق عبد الحكيم في حواشي المطول (قوله فقد وقعت في المذهب امور على خلافه الخ) اذا قيد محل الاجماع بما تقدم نقله عن الكمال وبذلك صرح ولي الدين على ما نقله عنه صاحب التوضيح حيث قال الخلاف في بعض هاته الصور موجود وليس من محل الاتفاق فلا مخالفة قال الرهوني وقع للخمي من اصحابنا ما يقتضي صحة استثناء الكل من الكل قال في كتاب الايمان بالطلاق اذا قال

ونالها نقل اصحابنا اذا قال انت طالق واحدة واحدة وواحدة الواحدة انه تلزمه اثنتان لاستثناءه الثالثة مع ان الثالثة قد نطق بها بلفظ يخصها فقد استثنى جملة ما نطق به فيها ومع ذلك نفعه وعلو ذلك بان خصوص الوحدات لا يتعلق بها غرض فهو كقوله انت طالق ثلاثا الا واحدة وهذا بخلاف ما اذا قال قام زيد وعمرو وخالد الا زيدا فانه استثنى جملة ما نطق به فيها وشانه ان يتعلق به غرض بخصوصه ويلزم الاصحاب على هذه المسألة ان يقولوا اذا قال له عندي درهم ودرهم ودرهم الا درهمين فانه يلزمه درهمان فقط فان خصوص الدراهم غير مقصودة لاسيما والنقدان لا يتعيان عندنا وكذلك الدنانير . ورابعها قال ابن ابي زيد في النوادر اذا قال انت

انت طالق واحده الا واحده لم يلزمه شيء (قوله ومن النفي اثبات الخ) قال
في الايات ينبغي ان يلحق بالنفي ما في معناه كالنهي والاستفهام الانكاري
قل ابن عاصم في الميع

وهو من المنفى اثبات ومن تقيضه يكون نفيا فاستبن

(قوله ومن اصحابه المتأخرين الخ) ومن درج على ان خلاف الحنفية في
الامرین التاج السبكي في جمع الجوامع والاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
خلافًا لابي حنيفة اه قال الجلال فيهما وقيل في الاول فقط (قوله واعلم
ان الكل اتفقوا الخ) قال المصنف في شرحه للمحصل اتفق العلماء ابو حنيفة
وغيره على ان الا للخارج وان المستثنى مخرج وان كل شيء خرج من تقيض
دخل في التقيض الاخر فهذه ثلاثة امور متفق عليها وبقي امر رابع مختلف
فيه وهو انا اذا قلنا قام القوم فهناك امران القيام والحكم فاختلّفوا هل المستثنى
مخرج من القيام او الحكم به فنحن نقول من القيام فيدخل في تقيضه وهو عدم القيام
والحنفية يقولون هو مستثنى من الحكم فيدخل في تقيضه وهو عدم الحكم
فيكون غير محكوم فامكن ان يكون قائما وان لا يكون فعندنا انتقل الى عدم
القيام وعندهم انتقل الى عدم الحكم وعند الفريقين مخرج وداخل في تقيض
ما اخرج منه والعرف شاهد بان انما قصد اخراجه من القيام لا من الحكم به
ولا يفهم اهل العرف غير ذلك فيكون هو اللغة لان الاصل عدم النقل والتغيير
(قوله لنا لو كان الاستثناء من النفي ليس اثباتا الخ) استدلل الشيخ ابن
الحاجب على المدعى اعني الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بامرین الاول
النقل على اهل العربية انه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ
الامر الثاني انه لو لم يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله يتم به التوحيد والنالزم
باطل بالاجماع بيان الملازمة على ما شرحه عضد الدين انه انما يتم باثبات
الالوهية لله تعالى ونفيها عن سواه والمفروض انه لا يفيد الاثبات له وانما يفيد
النفي فقط فلو تكلم بها دهري منكر لوجود الصانع وهو لا يفيد الانفى الغير
لما نافي معتقده ولم يعلم بها اسلامه وهو المراد وحاول العضد توفيقا بين كلام

صفة والموصوف طالق وصفته الوحدة
فاذا رفع صفة الوحدة فقد رفع بعض
ما نطق به واذا رفع الوحدة تعينت
الكثره لانه لا واسطة بينهما واطل
مراتب الكثرة اثنتان لان الاصل
براة الدمة من الزائد وقد ذكرت
في هذه المسألة ستة احوال لكل حالة
حكم يخصها مستوعبا ذلك في كتاب
الاستثناء في احكام الاستثناء وهو
كتاب يسره الله تعالى مجلدا
كبيراً نحو الجلاب كله في الاستثناء
فيه احد وخمسون بابا ونحو
اربعمائة مسألة . فهذه المسألة في
ظاهرها تقتضي انها على خلاف
هذه القاعدة وفي الحقيقة لم يجز
فيها استثناء الكل من الكل لما تقدم
انه انما استثنى الصفة وهو بعض ما
نطق به (والاستثناء من الاثبات نفي
اتفاقا ومن النفي اثبات خلافا لابي
حنيفة رحمه الله . ومن اصحابه
التأخرين من يحكي التسوية بينهما
في عدم اثبات تقيض المحكوم به
بعد الا . لنا انه التبادر عرفا
فيكون لغة لان الاصل عدم النقل
والتغيير . واعلم ان الكل اتفقوا
على اثبات تقيض ما قبل الاستثناء
لما بعده ولكنهم اختلفوا فنحن نثبت
تقيض المحكوم به والحنفية يثبتون
تقيض الحكم فيصير ما بعد الاستثناء
غير محكوم عليه بنفي ولا اثبات)
اذا قلنا قام القوم الا زيدا فقد اتفقوا
على ان الا مخرجة وزيدا مخرج
وما قبل الا مخرج منه غير انه قد
تقدم قبل الا القيام والحكم به
والقاعدة ان ما خرج من تقيض
دخل في التقيض الاخر فما خرج
من العدم دخل في الوجود وما
خرج من الوجود دخل في العدم
واختلفوا في ان زيدا هل هو مخرج
من القيام وهو مذهبنا او من الحكم
به وهو مذهبهم فعندنا لما خرج من

الحنفية وكلام اهل العربية قال السعد وهو مبني على ان الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالاته على النسبة الخارجية فلا نفي ولا اثبات في المستثنى اي لا دلالة في اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبرت دلالاته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من الاثبات او من انفي دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر هو عدم حكم النفس الثابت في الصدر ا هـ . اي فالحنفية يحملون كلام اهل العربية على نفي الحكم النفسي كما صرح به العضد اي بالمخالفة بين المستثنى والصدر بالحكم وعدم الحكم لا بالنفي والاثبات كما افصح بذلك صاحب التقود في تقرير عبارة العضد قال السعد ويؤولون الحنفية كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازماً له لكن امكان دلالة ما قام الازيد على ثبوت القيام يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع اهل العربية على انه من النفي اثبات لا يتحمل التاويل ا هـ ولهذا مال المحقق الكمال ابن الهمام من الحنفية الى ان الاستثناء من النفي اثبات وعكسه وقال انه الاوجه بعد ان نقله عن الجمهور ومنهم طائفة من الحنفية قال وذلك لنقله عن ائمة اللغة ونقل عن طائفة منهم ان دلالة الاستثناء على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه اشارة لا عبارة والاشارة منطوق غير مقصود بالسوق ثم عارضه بقول صاحب الهداية فيما انت الاحريعتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة ا هـ قال وهو ظاهر في العبارة اي ان دلالاته دلالة عبارة لا دلالة اشارة قال الكمال ابن الهمام والاوجه ان دلالة الاستثناء منطوق وانه تارة يكون عبارة بان يقصد حكم الصدر ويقصد نقيضه بما بعد الا كما في كلمة التوحيد والاستثناء المفرغ وجاء القوم الازيد لما ذكرنا من النقل عن ائمة اللغة ولان النفي عما بعد الا يفهم من اللفظ وتارة يكون اشارة بان يقصد الاول ولا يقصد الثاني كعلي عشرة الا ثلاثة اذ القصد السبعة قال الكمال ابن ابي شريف اثر نقله وهو توسط حسن ا هـ (قوله لم تفد كلمة الشهادة الاسلام الخ) قال الشيخ ابن دقيق العيد في شرح الامام بعد ما ذكر قول الحنفية في كلمة التوحيد بثبوت الالهية بحسب

لم تفد كلمة الشهادة الاسلام لانه لا يلزم ان يكون الله تعالى محكوما له باستحقاق العبادة لانه مستثنى من الحكم فهو غير محكوم عليه بشيء ولانه لو قال عند الحاكم ليس له عندي الا مائة درهم لم يفهم الحاكم الا انه اعترف بالمائة وعلى رايهم لا يكون اعترافا بشيء بل حكم على غير المائة بالنفي والمائة مسكوت عنها . احتجوا بان الالفاظ النغوية انما تفيد الاحكام الذهنية وتفيد الاحكام الذهنية الامور الخارجية لان الاصل مطابقتها لها فاذا قال القائل قام القوم فهنا انه حكم بذلك ثم يستدل بظاهر حاله على انه صادق في مقاله فيعتقد ان القوم قاموا في الخارج فاذا كان اللفظ انما يفيد المعاني الخارجية بواسطة فائده للمعاني الذهنية فهي ح انما تستفاد بوسط وافادة اللفظ للحكم بغير وسط فصرف الاستثناء لما هو مستثنى عن الوسط اولى من صرفه للامور الخارجية المحتاجة للوسط فاذا صرفناه للحكم افاد رفع ذلك الحكم وان صرفناه للقيام في الخارج افاد عدم القيام في الخارج والاولى لا يستغناء وهو المطلوب فيكون الاستثناء من النفي ليس اثباتا وهو المطلوب . وجوابه : ان هذا ترجيح لخلاف التبادر الى الافهام من اللغات والمبادرة اولى ولربما احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ونحو ذلك من النصوص وقالوا لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لزم ثبوت صحة الصلاة عند الطهور وصحة النكاح عند وجود الولي وهو خلاف الاجماع

الوضع بل يعرف الشرع واستدلوا بهم والجواب عنه ما نصه وكل هذه فروغات جدلية والشرع خاطب الناس بها ته الكلمة وامرهم بها لا ثبات مقصود التوحيد وحصل الفهم بذلك منهم من غير احتياج الى امر زائد ولو كان وضع اللفظ لا يقتضي ذلك لكان اهم المهمات ان يعلمنا الشارع ما يقتضيه بالوضع من غير احتياج لامر اخر فان ذلك المقصود للاعظم في الاسلام اه (قوله فائدة قول العلماء الاستثناء من النفي اثبات الخ) قد فصل المصنوع ما تضمنته هانه الفائدة في فروقه في الفرق الثاني والسبعين بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات في غير الايمان وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس باثبات في الايمان وفي الفرق الرابع والسبعين بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات في غير الشروط وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس باثبات في الشروط خاصة دون بقية ابواب الاستثناء فارجع اليه ان شئت وقال المصنف في شرحه للمحصل من هذا المبحث ما نصه قلت يوما للشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله ان الفقهاء التزموا قاعدتين في الاصول وخالفوهما في الفروع فقال لي ما هما قلت له المعرف باللام للعموم عندهم ولو قال الطلاق يلزمني لم يلزمه الا طلبة واحدة وهو خلاف القاعدة والثانية ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولو قال والله لا لبست ثوبا الا الكتان فتعد عريانا لم يلزمه شيء ومقتضى قاعدة الاستثناء انه حلف على نفي ما عدى الكتان وعلى لبس الكتان فيحتمل فقال رحمه الله سبب المخالفة ان الايمان تتبع المنقولات العرفية دون الاوضاع اللغوية اذا تعارضا وقد انتقل اللام في الحلف بالطلاق لتحقيقه الجنس دون استغراق الجنس فلذلك كان الحالف لا يلزمه الا الماهية المشتركة فلا يزيد اللام له على الواحد وانتقل الا في الاستثناء في الحلف بمعنى الصفة مثل سواء وغير فمعنى حلفه والله لا لبست ثوبا سوى الكتان او غير الكتان فالمحطوف عليه هو المغاير للكتان والكتان ليس محطوفا عليه فلا يضره لبسه ولا تركه ثم توفي رحمه الله واتفق البحث مع قاضي القضاة تاج الدين فالتزم ان مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يحتمل اذا اعد عريانا وان الاعلى بابها والاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات واراننا نقلا في ذلك اه كلام القرافي ينقل ابن فاسم

ولان تخلف المدلول عن الدليل خلاف الاصل وهذه حجة قوية في ظاهر الحال (. فائدة) قول العلماء الاستثناء من النفي اثبات ليس على اطلاقه لان الاستثناء يقع من الاحكام نحو قام القوم الا زيدا ومن الموانع نحو لا تسقط الصلاة عن المرأة الا بالحيض ومن الشروط نحو لا صلاة الا بظهور فالاستثناء من الشروط مستثنى من كلام العلماء فانه لا يلزم من القضاء بالنفي لاجل عدم الشرط ان يقضي بالوجود لاجل وجود الشرط لما تقدم ان الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فقول العلماء الاستثناء من النفي اثبات يختص بما عدا الشروط لانه لم يقل احد من العلماء انه يلزم من وجود الشرط وجود المشروط وبهذه القاعدة يحصل الجواب عن شبهة الحنفية فان النقوض التي الزمونا اياها كلها من باب الشروط وهي ليست من صور النزاع فلا تلزمنا . (فائدة) قلت لفضلاء الحنفية كيف تقولون في الاستثناء المفرغ نحو ما قام الا زيد هل هو محكوم عليه بالقيام لضرورة تفرغ العامل له او تقولون هو مخرج من الحكم كما تقدم قالوا الكل سواء عندنا والقيام انما نجزم به وغيره من الاحكام انما هو بقرائن الاحوال الدالة على ثبوت ذلك الحكم لتلك المستثنى لا باللفظ لغة ولذلك قلنا ان كلمة الشهادة تفيد التوحيد بالقرائن الدالة من ظاهر كل متلفظ بها انه انما يقصد

التوحيد دون التعطيل (واذا تعقب الاستثناء الجمل يرجع الى جملتها عند مالك والشافعي وعند اصحابهما رحمة الله عليهم والى الاخرة عند ابي حنيفة رحمه الله . ومشارك بين الامرين عند الشريف المرتضى ومنهم من فصل فقال ان تنوعت الجملتان بان تكون احدهما خيرا والاخرى امرا عاد الى الاخرة فقط وان لم تنوع الجملتان ولا كان حكم احدهما في الاخرى ولا اضر اسم احدهما في الاخرى فكذلك ايضا والا عاد الى الكل واختاره الامام وتوقف القاضي ابو بكر منا في الجميع) مثال احدهما خيرا والاخرى امرا قولك قام الزيدون واكرم العمرين الا الطوال ومثال عدم التنوع وحكم احدهما في الاخرى قام الزيدون والعمران الا الطوال فان العمرين ناب منياب الفعل في حقهم الطوف قد استغني بحكم الاولى عن حكم الثانية فصارت الثانية متعلقة بالاولى من حيث الجملة وصارت الجملتان كالجمللة الواحدة فناسب العود اليهما . ومثال اضرار الاسم دون الحكم قوله قام الزيدون وخرجوا الا الطوال فان الضمير الذي هو الواو عائد على الظاهر المتقدم فقد صارت الثانية مفتقرة للاولى في اسمها لاجل انه مضمحل يحتاج للتفسير فصارتا كالجمللة الواحدة فناسب العود عليهما حيثما من وجوه احدهما ان الشرط اذا تعقب جملا عاد الى الكل فكذا الاستثناء بجامع ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه ولان كل واحد منهما مخرج في المعنى فان عدم الشرط يخرج ما حصل عدمه فيه من الشروط . ولقائل ان يقول على هذا ان الشروط اللغوية اسباب والسبب مظنة الحكمة والمصلحة فناسب التعميم والاستثناء

صاحب الايات الذي قال بعده واقول ما قاله قاضي القضاة تاج الدين من جهة الحكم ممنوع ومن ثم ائتمى الامام البلقيني فيمن حلف لا يشكو غريمه الا من الشرع فترك الشكوى مطلقا بانه لا يحث ولنا ان نلتزم ان الا في المثال المذكور للاستثناء وان هذا الاستثناء اثبات على القاعدة ولا ينافي ذلك منع ما ذكره التاج وذلك لان الاثبات بحسب المقصود من النفي وفي مقابله والمقصود هنا من النفي هو منع نفسه من لبس الثياب فيكون المقصود من الاثبات هو اباحة لبس الكتان لا التزام لبسه لان المقابل للمنع عدم المنع وهو الاباحة واما الالتزام فامر زائد لا يدل عليه الكلام فلا يحث بالترك فتامله فانه حسن دقيق ثم رايت في بعض حواشي التلويح ما يوافق هذا الجواب ثم رايت التاج السبكي اطال فيه في بعض تراجم حرف العين من طبقاته الوسطى ونقله عن والده فله الحمد اه (قوله واذا تعقب الاستثناء الجمل الخ) فيه امران الاول صرح السعد في التلويح بانه لا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي انه ظاهر في الجميع ومذهب ابي حنيفة انه ظاهر في العود الى الاخرة لوجهين الاول ان الجملة الاخرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانتقاع عما سبق دليلا اخر بمعنى ان الاخرة بسبب انتقاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق اتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخرة بالاتفاق فلا ضرورة الى العود الى غيره اه ينقل ابن قاسم (قوله واختاره الامام الخ) الذي نقله تاج الدين في جمع الجوامع عن الامام هو العود الى الاخرة حيث قال وقال ابو حنيفة والامام الى الاخرة (قوله وتوقف القاضي ابو بكر الخ) كلام حجة الاسلام يميل الى التوقف حيث قال في المستصفي والذي يدل على ان التوقف اولى انه ورد في القرآن الافسام كلها من الشمول والاقصار على الاخرة والرجوع الى بعض الجمل السابقة فقوله

انما هو لاجراج غير المراد عن المراد ولعل بقاءه لا يقدح في المراد فهو فضلة مستغنى عنها لعدم الحكمة فيها فظهر الفرق ومع الفرق يمتنع اللاحق سلمنا عدم الفارق لكنه قياس في اللغات وهو ممنوع عند كثير من المحققين . وثانيها ان حرف العطف يصير المعطوف والمعطوف عليه كالجمله الواحدة فيعود الاستثناء عليهما كالجمله الواحدة ولقائل ان يقول ان كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لفظه يدل عليه مطابقة ويمتنع استثناءه . بجملة فلو قلت قام الزيدون والعمران الا العمرين لم يجز فظهر الفرق . وثالثها ان التكلم قد يكون محتاجا لذكر الاستثناء من كل جملة فان ذكره عقيب كل واحدة تكرر وكان عثافيتين ان يذكره عقيب الكل دفعا للحاجة وركاكة القول . حجة ابي حنيفة من وجوه احدها ان الاستثناء على خلاف الاصل لانه كالانكار بعد الاقرار دعت الضرورة لاعتباره في جملة لثلا يصير لغوا فيبقى فيما عداها على مقتضى الاصل وكل من قال باختصاصه بجملة قال هي الاخيرة وترجيحا للقرب على البعد ولقائل ان يقول انما يكون اقرارا ان لو لم يتصل به كلام لا يستقل بنفسه وعادة العرب انها معه تمنع اعتبار

- ٩٠ -

والغاية والصفة وقد تقدم تقريره
فما تقدم اقرار حينئذ . وثانيها
ان العرب اعتبرت القرب فيما يعود
عليه فههنا كذلك بيان الاول
اتفاق البصريين فيما اذا اجتمع على
المعمول الواحد عاملان ان القرب
يقدم نحو اكرمت واكرمني زيد
وكذلك اكرم زيد عمر او اكرمه
يتعين عود الضمير على عمرو واذا
قلت اكرمت سلمى سعدى ان الفاعل
سلمى لقربها لعدم ظهور الاعراب
المرجح وكذلك اعطى زيد عمرا
بكرا قالوا الاقرب للفعل الفاعل
الاخذ ليكر وهو مفعول في اللفظ
فهذه اربعة اوجه دالة على اعتبار
القرب بيان الثاني عملا بالمناسبة
التي ظهر اغتبارها . وثالثها ان
الاستثناء لو عاد على جميع الجمل
فاما ان يضم عقيب كل جملة استثناء
اولا الاول يلزم كثرة الاضمار وهو
خلاف الاصل والثاني يقتضي اجتماع
عوامل كثيرة على المعمول واحد
وسبويه يبينه ولقائل ان يقول على
هذا الوجه ان سبويه يرى ان العامل
في الاستثناء انتصابه عن تمام الكلام
كالتمييز ولا يعمل الفعل السابق
فيه وفيه مذاهب ومباحث مذكورة

تعلى فأجلدوهم الى قوله الا الذين تابوا الا ترجع الى الجلد والى الفسق وهل
ترجع الى الشهادة وقوله فحري رقة موءمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا
راجع الى الاخيرة وهو الذي لان التصديق لا يوثر في الاعتاق وقوله واذا جاءهم
امر الا من او الخوف اذا عوا به ولو رده الى الرسول والى اولي الامر منهم
لعلمه الدين يستيطونه منهم ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان
الا قليلا فهذا يعد حمله على ما يليه لانه يودي الى ان لا يتبع الشيطان بعض من
لا يشمل فضل الله ورحمته فقيل انه محمول على قوله لعلمه الذين يستنبطونه الا قليلا
منهم لتقصير واهمال وغلط وقيل يرجع الى قوله اذا عوا به ولا يعد ان يرجع
الى الاخير ومعناه ولو لا فضل الله عليكم بيعته محمدا عليه الصلاة والسلام
لا تبعتم الشيطان الا قليلا قد كان تفضل عليهم بالعصمة من الكفر كأويس
القرني وزيد بن عمر بن نفيل وقس بن ساعدة ممن تفضل عليه بتوحيده واتباع
رسوله قبله اه (قوله قياس في اللغة الخ) ليس فيه اثبات للغة بالقياس بل
جعل العود الى الجميع في الشرط علامة على ان الامر كذلك في الاستثناء
الذي هو نظيره في عدم الاستقلال (قوله انتصابه على تمام الكلام الخ) او نقول

في كتاب « الاستغناء في احكام الاستثناء » . حجة الشريف على الاشتراك وجوه احدها انه اذا قال اكرمت جبراني وكسوت غلماني
قائما او في الدار او يوم الجمعة لم يفهم عود الحال والظرفين على الاولى والثانية ولا يختص باحدهما عينا وجوابه منع ذلك بل يختص بالاخيرة
وثانيها حسن الاستفهام في الاستثناء عقيب الجمل وهو دليل الاشتراك بجوابه ان الاستفهام اعم من الاشتراك بل قد يكون لرفع المجاز
او لابعاده او لاهتمام المتكلم بالكلام وقد تقدم تقريره . وثالثها انه ورد في كتاب الله تعالى بالمعنيين والاصل في الكلام الحقيقة فيلزم
الاشتراك . وجوابه كما ان الاصل في الكلام الحقيقة فالاصل عدم الاشتراك (فائدة) مثال عود الضمير في كتاب الله على الكل
قوله تعالى كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين اولئك
جزاءهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالد بن قيس لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا
فان الله غفور رحيم هذا في آل عمران وفي المائدة قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة

والموقودة والترديه والنطيحة وما لئلا السبع إلا ما ذكيتم فقبل منقطع لأن ما ذكيتم من غير المذكورات وقيل متصل يعود على
(١) الميتة وما بعدها أي أدركتم ذكاته من هذه المذكورات مثال العائد على جملة واحدة قوله تعالى قاسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت
منكم أحد إلا أمرتكم قرني بالنصب استثناء من الجملة الأولى وبالرفع استثناء من الثانية لأنها منفية وتكون قد خرجت معهم ثم رجعت
فهلكت قاله المفسرون وقوله تعالى إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده فهذا يتعين
عوده على الجملة الأولى دون الثانية - ٩١ - لأن مناسبة المعنى تقتضيه ومما يمكن أن يكون من هذا الباب وإن

لا يكون منه قوله تعالى والذين
لا يدعون مع الله الهاً آخر ولا
يقتلون النفس التي حرم الله إلا
بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك
يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم
القيامة ويخلد فيه مهاناً إلا من تاب
وأمن وعمل عملاً صالحاً فهذا الاستثناء
عائد على من وهو جملة واحدة فمن
هذا الوجه يمكن أن لا يكون من
هذا الباب ومن جهة أن هذا من
عوده على الجملة الثلاث المتقدمة
يكون الاستثناء في المعنى عائداً
على الجملة الثلاث (فائدة) قول
العلماء في هذه المسألة أن الاستثناء
مشترك بين عودته على الكل والاختيرة هو
من باب الاشتراك الواقع في التركيب
دون الأفراد أي وضعت العرب إلا
لتركبها عائدة على الكل وتركبها
عائدة على الاختيرة فهو من فروع
أن العرب وضعت المركبات كما
وضعت المفردات وهي مسألة ذات قولين
واختار الإمام المنع (فائدة)
اختلفت عبارات العلماء في هذه
المسألة فقال فرخ الدين الاستثناء
المذكور عقيب الجملة الكثيرة ولم
يذكر العطف وقال الشيخ سيف
الدين الجملة المعطوفة بالواو . وأعلم
أن حروف العطف عشرة الواو
والفاء وثم وحتى وهي يتأتى فيها
خلاف العلماء لأنها تجمع بين
الشيئين معافي الحكم ويمكن الاستثناء
منها أو أحدهما وأما بل ولا ولكن
فهي لأحد الشيئين بعينه نحو قام

أن العامل إلا كما درج على ذلك الشيخ ابن مالك (قوله قليل هو منقطع
الخ) في الألوسي وقيل هو استثناء من التحريم لا من المحرمات والمعنى حرم
عليكم سائر ما ذكر لاكن ما ذكيتم مما أحله الله تعالى بالتذكية فإنه حلال
لكم وروى ذلك عن مالك وجماعة من أهل المدينة وعن علي كرم الله وجهه
وابن عباس رضي الله عنهما أن الاستثناء راجع إلى جميع ما تقدم من المحرمات
سوى ما لا يقبل الذكاة من الميتة والدم والخنزير وما أكل السبع على تقدير إبقائه على
ظاهره (قوله فإنه مني إلا من اغترف غرفة الخ) في روح البيان للألوسي هو استثناء
من الموصول الأول أو ضميره في الخبر فإن فسر الشرب بالكرع كان الاستثناء
منقطعاً وإلا كان متصلاً وفائدة تقديم الجملة الثانية الأيدان بأنها من تسمية
الأولى وإن الغرض منها تأكيدها وتتميمها نهيًا عن الكرع من كل وجه وإفادة
أن المعترف ليس بذائق حكماً فيوء كد ترخيص الاعتراف ولو آخرت لم تقد
هذه الفوائد ولاختل النظم لدلالة الاستثناء إذ ذاك على أن المعترف متحد معه
ودلالة الجملة الثانية بمفهومها على أنه غير متحد معه ولا يصح أيضاً أن يكون
من الموصول الثاني أو الضمير الراجع إليه في الخبر خلافاً للبعض إذ لا فرق
لذاته إلى أن المجتزئ المذكور مخرج من حكم الاتحاد معه لأن التقسدين
والذين لم يدوقوه فإنهم كلهم إلا المعترف منهم متصلون بى متحدون معي
وليس بالمراد أصلاً اه (قوله والذين لا يدعون مع الله الخ) نقل الجلال
المحلي عن السبيلي أن هاتاه الآية ليست من محل الخلاف لقيام القرينة على علم

القوم لا النساء وبل النساء وما قام القوم لكن النساء فالقائم أحد الفريقين دون الآخر بعينه فامكن أن يقال لا يمكن عود الاستثناء
عليهما لأنها لم يندرجا في الحكم والعود عليهما يقتضي تقدم الحكم عليهما ويمكن أن يقال إنهما معاً محكوم عليهما أحدهما بالنفي
والأخرى بالاثبات فالنفي ما بعد لاوما قبل لكن وبل غير أن هذه الحالة إن صححنا عود الاستثناء عليهما يلزم أن يرفع باعتبار النفي
وينصب باعتبار الإيجاب واجتماع الرفع والنصب معاً محال إلا أن يصرف أحدهما للفظ والآخر للمعنى وبالجملة فهو موضع تردد والثالث
لأحد الشيئين لا بعينه وهي أو وام وأما نحو قام القوم أو النساء وأما القوم وأما النساء وهل قام القوم أم النساء فهنا المحكوم عليه

واحد قطعاً ولم يتعرض بالنفي للاخرولا بالثبوت فلا يتأتى الاحتمال الذي في القسم الثاني بل يتعين اندراج هذه الجملة العطفية بهذه الثلاث في صورة النزاع والاولى تندرج قطعاً والثانية فيها احتمال فعلى هذا تنتقد عبارة سيف الدين بان نقول له ما جمعت عبارتك المسألة ونقول للامام فرض الدين اندرج في عبارتك مالا يصلح ان يكون من المسألة فعبارة سيف الدين غير جامعة وعبارة الامام غير مانعة ثم يرد على سيف الدين الجمل اذا ذكرت من غير عطف نحو اكرم بني تميم اخلع على مضر ونحو ذلك فانها لا تندرج في عبارته مع صحة الاستثناء فيها وتندرج في عبارة الامام (١) (واذا عطف استثناء على استثناء فان كان الثاني بحرف عطف وهو اكثر من الاستثناء الاول او مساو له عاد الى اصل الكلام لاستحالة العطف في الاستثناء واستحالة اخراج الاكثر والمساوي والاعاد الى الاستثناء الاول ترجيحاً للقرب ونفياً للغو الكلام) مثال حرف العطف له على عشرة الاثنته والاولا عشرة الاثنته والاولا عشرة الاثنته (٢) في هذا القسم الاخير خلافاً فقيل يعود على الاستثناء الاول وقيل يعود على اصل الكلام وهذه المسألة مبنية على خمس قواعد الاولى ان العرب لا تجمع بين الا وحرف العطف لان الاقتضي الاخراج وحرف العطف يقتضي الضم وهما متناقضان القاعدة الثانية ان استثناء الاكثر والمساوي باطل (٣) القاعدة الثالثة ان القرب يوجب الرجحان القاعدة الرابعة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي القاعدة الخامسة اذا دار الكلام بين الالف والاعمال فالاعمال اولى اذا ظهرت هذه القواعد فنقول اذا قال له عشرة الاثنته والاولا عشرة الاثنته او لا ثلاثة يعنى عوده على اصل الكلام ويمتنع عوده على الثلاثة لثلاثيها يجمع الاستثناء والعطف وهي القاعدة الاولى واذا قلنا له عشرة الاثنته والاولا اربعة او لا ثلاثة يعنى عوده على اصل الكلام لان استثناء المساوي والاكثر باطل للقاعدة الثانية واذا قلنا له عشرة الاثنته والاولا اربعة او لا ثلاثة يعنى عوده على اصل الكلام او لا يعوده عليهما او لا يعود عليهما او يعود على اصل الكلام او على الاستثناء والكل باطل الا الاخير اما العود عليهما فلانه يعود الى

- ٩٢ -

وكذلك لا عليهما ببيان انه لما قال له عشرة الاثنته فقد اعترف بسبعة فقوله بعد ذلك الا اثنتين باعتبار عوده على اصل الكلام يخرج من السبعة اثنتين وباعتبار عوده على الثلاثة يرد اثنتين لان الثلاثة منفية واصل الكلام مثبت وهي القاعدة الرابعة فتجبر النفي بالاثبات فيصير الاعتراف بسبعة وهو الذي كان قبل الاستثناء الثاني فصار لغوا ولا يمكن عوده على اصل الكلام وحده لانه يعود الى ترجيح البعيد على القريب وهي القاعدة

رجوعه للجميع ومعها لا ياتي الخلاف (قوله فعبارة سيف الدين الخ) اخذ الجلال من فرض الامدي المسألة في العطف بالواو انه اذا كان العطف بالفاء او بضم مثلاً عاد الاستثناء الى الاخرة فقد ذكر المسألة على ما يختاره فلا يرد عليه ما قاله المص (قوله حجة من قال بعوده الى اصل الكلام الخ) في شرح الاشموني عند قول الناظم وحكمها في القصد حكم الاول قال بعد شرحه تنبيه محل ما ذكر من ان حكمها في القصد حكم الاول اذا لم يمكن استثناء بعض المستثنيات من بعض كما رايت اما اذا امكن كما في قولك له علي عشرة الا اربعة الا اثنتين الا واحد اقليل الحكم كذلك وان الجميع مستثنى من اصل العدد

الثالثة فيتعين عوده على الاستثناء لا على اصل الكلام وهو المطلوب . حجة من قال بعوده على اصل الكلام ان اصل الاستثناء ان يكون عائد على ما صدر به الكلام فعوده على الاستثناء خلاف الاصل ولان اصل الكلام قابل للتقيح والتخلص والبيان فيرد الاستثناء عليه اما الاستثناء فقد تعين لانه غير مراد لاخرجه مما كان ظاهره الارادة فلو استثنى منه كان ناقضاً لكلامه مرتين ادعى اولاً ان الكل ثبوت ثم ادعى ان هذا نفي فقد نقض الثبوت فيه فان استثنى منه ايضاً يكون قد نقض النفي فيه فيكون قد نقضه مرتين بخلاف العود على اصل الكلام يكون فيه فرد نقض وهو ابطال الثبوت فقط (فائدة) قال السيرافي في شرح سيبويه اذا قلت له عشرة الا تسعة الا ثمانية السبعة الا ستة الا خمسة الا اربعة الا ثلاثة الا اثنين الا واحداً يكون الاعتراف قد وقع بخمسة بناء على عود الاستثناء الاخير على الاستثناء الاول والثالث على الثاني وهلم جرا وان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فيتحصل من الجميع خمسة واختار السيرافي والجمهور عود الاستثناء الثاني على الاستثناء الاول دون اصل الكلام اذا لم يكن مساوياً ولا معه بحرف العطف على ما تقدم (فائدتان الاولى قد يكون الاستثناء عبارة عما لولاه لعلم دخوله او مالولاه لظن دخوله او مالولاه لجاز دخوله او مالولاه لقطع بعدم دخوله فهذه اربعة (٤) اقسام فالاولى الاستثناء من النصوص نحو له عندي عشرة الا اثنين والثاني الاستثناء من الظواهر نحو اقتلوا المشركين الا يزيدا والثالث الاستثناء من المحال والازمان والاحوال نحو اكرم رجلاً الا زيداً وعمراً وصل الا عند الزوال ولتاتني به الا ان يحاط بكم والرابع الاستثناء المنقطع نحو رايت

(١) عبارة تاج السبكي والمتعددة ان تعاطفت فللول والافكل ما يليه ما لم يستغرقه (٢) وفي نسخة الزيدي اه (٣) وفي نسخة المستغرق وهي موافقة لعبارة التاج السبكي (٤) اشار الى هاته المسألة ابن عاصم في مهيع الاصول بقوله والمقتضى دخولها يستثنى . علم وظن او جواز اغنى . فالعلم مقتضيه في النصوص . مما كعشرين على الخصوص . والظن يقتضيه في الظواهر . وفي العموميات بغير حاجز . كما اقتضى الجواز في الزمان . كذلك في الاحوال والمكان اه ناشره

القوم الاحمارا) يقطع بالاندراج في النصوص لتعذر المجاز فيها وان لفظها لا يستعمل الا في مساهم او يظن في الظواهر بسبب جواز المجاز فيها ويجوز من غير علم ولا ظن في المحال ونحوها لان اللفظ لا يشعر بخصوصها فانتهى العلم والظن ويقطع بعدم الاندراج في المنقطع لعدم صلاحية اللفظ له فلان لفظ القوم لا يندرج فيه الخمار-قطعا (الثانية اطلاق العلماء ان الاستثناء من النفي اثبات يجب ان يكون مخصوصا فان الاستثناء يرد على الاسباب والشروط والموانع والاحكام والامور العامة التي لم ينطق بها فالاول نحو لاقوبة الابجانية والثاني نحو لا صلاة الا بظهور والثالث لا تسقط الصلاة عن المرأة الابحريض والرابع نحو قام القوم الا زيدا والحامس نحو قوله تعالى لتاتني به الا ان يحاط بكم ولما كانت الشروط لا يلزم من وجودها الوجود ولا العدم لم يلزم من الحكم بالنفي قبل الاستثناء لعدم الشرط الحكم بالوجود بعدم الاستثناء لاجل وجوده فيكون مطردا فيما عدا الشرط) هذه الفائدة تقدم التنبيه عليها في الاستثناء من النفي اثبات واذيلها ههنا بان الاستثناء يقع في عشرة امور منها امران ينطق بهما وثمانية لا ينطق بها ويقع الاستثناء منها اما اللذان ينطق بهما فهما الاحكام والصفات فالاحكام نحو قام القوم الا زيدا ونحوه من الافعال والصفات نحو قول الشاعر . قاتل ابن البتول الاعلى . يريد الحسين بن فاطمة الزهراء رضي الله عنهما والبتول معناه المنقطة قيل عن النظر والشبه وقيل عن الأزواج وهو مراد الشاعر اي انقطعت عن الأزواج كلها الا عن علي رضي الله عنه فالاستثناء من صفاتها لا منها . ومنه قوله تعالى وما نحن بميتين الا موتنا الاولى استثنوا من صفتهم انوثة الاولى لا من ذواتهم والاستثناء من الصفة يقع على ثلاثة اقسام احدها عن متعلقها نحو قول الشاعر المتقدم فان الأزواج متعلق التبتل . وثانيها من بعض انواعها نحو الآية فان

- ٩٣ -

منها شيء كما تقدم في تقرير قولنا انت طالق واحدة الا واحدة في الاستثناء المستغرق وما يجوز ان يستثنى تقدم التقرير هنالك وانه رفع الواحدة بجملتها واثبت الكثرة فلزمه طلقان ومنه قولك مررت بالمتحرك الا المتحرك فيكون مررت بالساكن لانك ذكرت اولا جسا متحركا فهما امران استثنيت احدهما وهو الحركة فيتعين السكون لان كل واحد من الاخر لهما اذا رفعت احدهما تعين الاخر للوقوع والاستثناء من الصفات هو بلب غريب في الاستثناء وقد بسطته هو وغيره في كتاب الاستغناء في احكام الاستثناء الكتاب الكبير الموضوع في الاستثناء واما الثمانية التي لا ينطق بها ويقع الاستثناء منها فالاسباب

والصحيح ان كل عدد مستثنى من مهلوه فعلى الاول يكون مقرا بثلاثة وعلى الثاني بسبعة وعليه فطريق معرفة ذلك ان تجمع الاعداد الواقعة في المراتب الوترية وتخرج منها مجموع الاعداد الواقعة في المراتب الشفعية او تسقط آخر الاعداد مما قبله ثم ما بقي مما قبله وهكذا فما بقي فهو المراد اه قال المحقق الصبان قوله في المراتب الوترية النخ كالأولى والثالثة فالمراد بها ما يشمل المستثنى منه والشفعية كالثانية والرابعة ثم استطرد ذكر عكس المسألة المذكورة وهو تعدد ما يصلح للاستثناء منه مع اتحاد المستثنى فارجع اليه ان نشئت

الباب التاسع في الشروط وفيه ثلاثة فصول

الفصل الاول في ادواته

(قوله فان تختص بالمشكوك فيه واذا تدخل على المعلوم النخ) ايضاح

والشروط والموانع وقد تقدم تمثيلها الرابع المحال نحو اكرم رجلا الا زيدا وعمرا وبكرا فان كل شخص هو محل لاعمه وخامسها الاحوال نحو لتاتني به الا ان يحاط بكم اي لتاتني به في جميع الاحوال الا في حالة الاحاطة بكم فاني اعذركم وسادسها الزمان نحو صل الا عند الزوال وسابعها الامكنة نحو صل الا عند المزالة والجزرة ونحو ذلك وثامنها مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات نحو قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتنوها انتم واباءكم اي لا حقيقة للاصنام البتة الا انها لفظ مجرد فاستثنى اللفظ من مطلق الوجود على سبيل المبالغة في النفي اي لم يثبت لها وجود البتة الا وجود اللفظ ولا شيء وراءه فهذه الثمانية لم تذكر قبل الاستثناء وانما تعلم بما يذكر بعد الاستثناء وهو فرد منها فيستدل بذلك الفرد على جنسه ان جنسه هو الكائن بعد الاستثناء وحينئذ ينبغي ان يعلم ان الاستثناء في هذه الامور التي لم تذكر كلها استثناء متصل لانه من الجنس وحكم بالنقيض بعد الا وهذان القيدان وايان بحقيقة المتصل وكثير من النحاة يعتقد انه استثناء منقطع لانه يلاحظ الفعل المتقدم قبل الاستثناء ويجد ما بعده من غير جنسه فيقضي بانقطاعه لاعتقاده ان ما بعد الاستثناء من المنطوق وليس كما ظن بل الاستثناء باعتبارها وهذه الامور مبسطة في الكتاب الكبير الموضوع في الاستثناء ولكل واحد منها باب يخصه بمش واقع من غير مذكور وهو متصل من الكتاب العزيز والسنة وكلام الفصحاء والفضلاء ومن الاستثناء من الاسباب الاستثناء من المفعول من اجله فانه سبب الفعل وقد ذكرنا منه جملة من الكتاب العزيز هنالك فمن ارادها فليطالعها فانها فوائد غريبة وقواعد جلية وهي كلها من فضل الله تعالى له المنة في جميع الاحوال لا اله الا هو الكبير المتعال (الباب التاسع في الشروط وفيه ثلاثة فصول) (الفصل الاول في ادواته وهي ان واذا ولو وما تضمن معنى ان فان تختص بالمشكوك فيه واذا تدخل على المعلوم والمشكوك ولو تدخل على الماضي بخلافهما) المتضمن لعني ان نحو اين تجلس

اجلس ومهما تصنع اصنع ومتى تخرج اخرج معك واني يتخرج اخرج وكيفما صنعت صنعت ومن دخل داري فله درهم وما تقدم من خير فهو لك واي رجل دخل داري فأكبره فهذه كلها متضمنة للشروط واصل

المقام ان الفعل له خمسة احوال اما ان يجزم المتكلم بوقوعه في المستقبل او يظن وقوعه فيه وهاتان الحالتان تستعمل فيهما اذا وتارة يتردد في وقوعه في المستقبل على حد سواء او يظن عدم وقوعه فيه ويتوهم وقوعه وهاتان الحالتان تستعمل فيهما ان وتارة يجزم بعدم الوقوع لكون الفعل محالا وهذه الحالة لا يستعمل فيها شيء منهما اذ لا معنى للتعليق فتحصل ان اذا تشارك ان في عدم الدخول على المستحيل وهو المجزوم بعدم وقوعه الا لنكتة كما قرروا ذلك في قوله تعالى قل ان كان للرحمان ولد وتفردان بالمشكوك والمتوهم وقوعه وتفرّد اذا بالمتيقن والمظنون ولهذا كان الحكم النادر لكونه غير مقطوع به في الغالب موقعا لان وغلب لفظ الماضي مع اذا لدلالته على الوقوع قطعاً نظرا الى نفس اللفظ وان نقل الى معنى الاستقبال نحو قول الباري تعالى واذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه فجاء في جانب الحسنة بلفظ الماضي مع اذا لان المراد الحسنة المطلقة التي حصولها مقطوع به ولهذا عرفت تعريف الجنس لان وقوع الجنس كالجنس كالجنس كالجنس كالجنس واتساعه لتحققه في كل نوع وجيء في جانب السيئة بلفظ المضارع مع ان لانها نادرة بالنسبة الى الحسنة ولهذا تكررت اذا علمت هذا فما اقتضاه كلام المصنف من دخول اذ أعلى المشكوك كان مخالفا لما تقرر في علم البلاغة (قوله وكيف ما صنعت صنعت الخ) كيف نستعمل اسم شرط فبني اللفظ والمعنى عيسر مجزومين عند البصريين الا مطرفا منهم ويجزم بها عند الكوفيين مطلقا كما فصل ذلك الشيخ ابن هشام في معنيه (قوله سواء مقتضى هذه القاعدة الخ) ما فرعه المصنف على هذا المقتضى من عدم وقوع ان في كلام الباري تعالى فرعه العادة التفتزاني في شرح التلخيص على قول الماتن لاكن اصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط فقال فلا تقع في كلام الباري تعالى على الاصل الا على حكاية او ضرب

تتضمن معنى ان ولم اقل غيرها وخصت العرب ان بما شانه ان لا يعلم فلا تقول ان زالت الشمس قانتني او ان طلعت غدا من المشرق فان ذلك معلوم بالعادة وتقول ان جاء زيد فان مجيئه غير معلوم بالعادة ونظيرها متى لا يستفهم بها الا عن الزمان المجهول فلا تقول متى تطاع الشمس وتقول متى يقدم زيد واما اذا فتقول فيها اذا طلعت الشمس قانتني واذا جاء زيد قانتني (سؤال) مقتضى هذه القاعدة ان لا تقع ان في كتاب الله البتة لانه تعالى بكل شيء عليم وهي لا تدخل الا على المشكوك فيه (وجوابه) ان القرءان عربي فكل ما كان يجوز ان ينطق به العربي جاز في كتاب الله تعالى وكل ما لا يجوز لو نطق به عربي لم يجز في كتاب الله تعالى وخصوص بوصف الربوبية لا يدخل في اللغات ثماني دخلت ان على ما لو تكلم عربي كان شأنها في تلك الحالة ان تكون داخلة على مشكوك فيه جازت في كتاب الله تعالى وكذلك تجوزها وان كان المتكلم من العرب والسامع عالين بما دخلت عليه اذا كان شأنه ان يكون مشكوكا فيه ولا يقدر في حقا حصول العلم لذنيك نظرا الى العادة وكذلك في حق الله تعالى . واما لو تدخل على الماضي تقول لو جاءني زيدا مس اكرمه اليوم او كنت اكرمته فيكون الكلام كانه ماضيا وهو عربي فهذا لا يتحقق في غيرها من ادوات الشرط وان وقع شيء كان موهولا كقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه الصلاة والسلام ان كنت قائلة فقد علمته فقد علق على ان ماضيا . قال ابن السراج معناه ان يثبت في المستقبل اني قلته في الماضي فالشرط ثباته في المستقبل وكل ما وقع من هذا الباب فهو موهول بالمستقبل واما لو فلا تاويل فيها ولذلك قال بعض الفضلاء انما سميت حرف شرط مجازا لشبهها بالشرط من جهة ان فيها ربط جملة بجملة كما في الشرط فسميت شرطا لذلك والا

المستقبل اني قلته في الماضي فالشرط ثباته في المستقبل وكل ما وقع من هذا الباب فهو موهول بالمستقبل واما لو فلا تاويل فيها ولذلك قال بعض الفضلاء انما سميت حرف شرط مجازا لشبهها بالشرط من جهة ان فيها ربط جملة بجملة كما في الشرط فسميت شرطا لذلك والا

فليست شرطاً لاجل المضي وهو ينافي الشرط من جهة ان معنى الشرط ربط توقع امر مستقبل بامر متوقع مستقبل والواقع لا يتوقع ولا يتوقف دخوله في الوجود على دخول امر آخر لانه قد دخل في الوجود واما الزمخشري في الفصل في اقسام الحرف فقد قال ومن اقسام الحرف حرفا الشرط وهما ان ولو «فساهما حرفي شرط (فائدة)» اذا تخالف ان من جهة ان اذا اسم وظرف والشرط لها عارض وان على العكس في هذه الثلاثة وقد تستعمل ظرفا لا شرط فيه كقوله تعالى والضحى واللبلب اذا سجي (١) واللبلب اذا يغشى اي اقسام باللبلب حالة غشيانه وحالة سجوه لانهما اعظم حالات اللبلب وحينئذ يحسن القسم بهما فهي ههنا ظرف محض بغير شرط وان ايضا قد تستعمل غير شرط نحو قوله تعالى ان يتبعون الاظن معناها هنا معنى ما النافية اي ما يتبعون الا الظن . ولها اقسام كثيرة مذكورة في كتب النحو غير ان اصلها الشرط وغيره عارض واصل اذا الظرفية وغيره عارض . (الفصل الثاني في حقيقته وهو الذي يتوقف عليه تائثر الموهث ويلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدمه ثم هو قد لا يوجد الا متدرجا كدوران الحول وقد يوجد دفعة كالتبنة وقد يقبل الامرين كالسفرة فيعتبر من الاول آخر جزء منه ومن الثاني جملة وكذلك الثالث لامكان تحققه وان كان الشرط عدما اعتبر اول ازمته عدمه في الثلاثة) نقلت قول الامام في الحصول فانه لم يذكر في ضابط الشرط غير قوله هو الذي يتوقف عليه تائثر الموهث ولم يزد على هذا يشير الى ان الحول مثلا يتوقف عليه تائثر النصاب في ايجاب الزكاة والبسوغ في تائثر الزوال في ايجاب الصلاة ونحو ذلك وهذا الضابط الذي ذكره رحمه الله غير جامع لجميع انواع الشرط فان الشرط قد يكون لاجل ذات السبب ووجوده لا لتائثره كما تقول في الفروج فانها شرط في اهل وجود الزنا لا في تائثره وقد يكون الشرط شرطا فيما ليس موهثا كما تقول الحياة شرط في العلم والعلم والشرط في الارادة مع ان العلم غير موهث والارادة مخصصة لاموثة والجواهر شرط لوجود العرض المخصوص فهذه الانواع كلها خرجت عن ضابطه فان ذلك زدنا من عندي القيود التي بعد هذا القيد فقلت ويلزم من عدمه العدم ولا يلزم وجوده وجود ولا عدمه فبقيت هذه الزيادة مضمومة الي

- ٩٥ -

يوجد في جميع الشروط وهو غير لازم الوجود لما ذكرته من الحياة مع العلم ونحوه فبقي الكلام كله باطلا بل ينبغي لي ان ابتدىء حجة مستانفا فاقول الشرط : ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فالقيد الاول احتراز من المانع فانه لا يلزم من عدمه شيء والثاني احتراز من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود والثالث احتراز من مقارنة الشرط

من التاويل اه ومثل ارباب الحواشي الحكاية بقوله تعالى فالوا ان يسرق الاية وبينوا هذا التاويل بان يفرض ان هذا الكلام واقع على لسان شخص عربي تكلم بهذا الكلام كما في قوله تعالى وان تطهرهم سيئة (قوله من جهته ان معنى الشرط الخ) قال خطيب البيان ولكونهما اي ان واذا لتعليق امر بغيره في الاستقبال كان كل من جملي كل فعلية استقبالية قال سعد الدين اما الشرط فلانه مفروض الحصول في الاستقبال فيمتنع ثبوته ومضيه واما الجزء فلان حصوله معلق على

وجود السبب فيلزم الوجود كالحول مع النصاب او قيام المانع فيلزم العدم ولكن ذلك ليس لذاته بل لوجود السبب او المانع وبسط هذه الامور المذكور في باب ما يتوقف عليه الحكم فيطالع هناك فهذا هو الحد المستقيم واما الذي لي ولزام في الاصل فباطل واريد بقولي متدرجا اي شيئا بعد شيء فانه لا يمكن ان يوجد الحول الا كذلك زمانا بعد زمان واما السفرة فقد تقرر ان توقع السفرة بالتوب في زمن واحد وقد يستمر بعضها في زمان وبعضها في زمان آخر فهي تقبل الامرين ثم الشرط قد يكون وجود هذه الحقائق وقد يكون عدمها مثال الاول قوله ان نويت فانت حر او ان دار الحول او ان سترت عورتك فيعتبر آخر جزء فيعتق عنده اما في النية فظاهر واما في الحول فلان اجتماعه متعذر فالممكن هو آخر اجزائه فتقدر الاجزاء المتقدمة كالكائنة مع الجزء الاخير واما السفرة وما هو قابل للامرين فقال الامام لا بد من وجود المجموع لامكان تحققه فان ستر عورته مثلا متدرجا لا يعتق وكذلك اذا قال له ان اعطيني عشرة دراهم فاعطاها له شيئا بعد شيء لا يعتق لانه لم يعطه عشرة وانما اعطاه بعضها في كل زمان وهذا يجيء على مراعاة الالفاظ واما على مراعاة المقاصد فيعتق اعطاء الدراهم جملة او متفرقة وهذا (٢) هو الذي عليه الفتيا في مذهب مالك مع ان في هذا الاصل قولين في المذهب عندنا وعند غيرنا واما اذا كان الشرط عدم هذه الامور فعدم الجميع ممكن التحقق بخلاف الوجود فاذا مضى زمان لم ينو فيه اولم يقرأ سورة البقرة فانها مثل الحول لا يقع الامتدرجا او لم يعطه الدراهم عتق لوجود الشرط هذا هو كلام الامام في الحصول وهو الذي نقلته ههنا والفقه والمذهب يقتضي انه اذا قال له ان لم يدر الحول عليك وانت في هذا المنزل او ان لم يقرأ سورة البقرة فانت حر لا يكفي مضى زمان فرض فيه عدم الحول او عدم قراءة سورة البقرة بل ينبغي ان يعتبر مضى زمن يسع قراءة سورة البقرة فلو مضى احد عشر شهرا او احد عشر شهرا مثلا وبعض الشهر الثاني عشر هذا كله لا يعتق فيه العبد ولا يعتق الا اذا مضى عليه حوله لان هذا هو مقصد الناس في

(١) قيل معنى سجي اقبل بظلامه وقيل ذهب وقيل استسوى وسكن واستقر ظلامه او سكن الناس فيه فيكون الاسناد مجازيا يقال سجي البحر اذا اسكنت امواجه وطرف ساج اي ساكن فاتر (٢) الاشارة الى مراعاة المقصد ناشره

أيمانهم نعم ان قال ان مضي زمان قرصن فيه عدم أحد هذه الامور فيكفي مطلق العدم ويعتق بعضي الزمن الفرد ولكن هذا بالنسبة او
 بصرح كما تقدم واما تلك الالفاظ المتقدمة فلا يلزم ذلك (الفصل الثالث في حكمة اذا رتب مشروط على شرطين لا يحصل الا عند حصولهما
 ان كانا على الجمع وان كانا على البديل حصل عند احدهما وللمعلق تعيينه لان الاصل ان الشرط مشترك بينهما) مثاله قوله ان دخلت الدار
 وكلمت زيدا فانت حر فهذا علق عليهما معا فلا يحصل الا عند حصولهما . ومثال البديل ان دخلت الدار او كلمت زيدا فانت حر
 فالشرط احدهما لا يعينه قال الامام في المحصول وللمعلق تعيينه . وهو مشكل فان اللفظ اذا اطلق هدرا من غير قصد لزم العتق عند ايها كان
 وليس له بعد ذلك ان يعين احدهما للشرطية ويبطل الاخر وان كان عند الاطلاق نوى في احدهما معينا فذلك الذ نوى هو الشرط . والذي نوى
 الغناء ليس بشرط ولا يكفي في الغائه القصد الى شرطية الاخر مع الغفلة عنه . لان هذه نية موء كدة لا ملغية فيبقى اللفظ صريحا في الشرطية في
 المشترك بينهما والمشارك موجود في كل واحد منهما فيعتق بايها كان والنية في احدهما فقط زائدة تنصيصا على عموم لا مبطل للعموم في الاخر
 فتأمل ذلك وقد تقدم من ذلك نبذة كثيرة في تخصيص العموم فطالعه هناك فان اراد الامام للمعلق تعيينه اي تعيين احدهما عند التلطف بالشرطية
 وتعيين الاخر للغناء صح والا لم يصح كلامه لما تقدم (واذا دخل الشرط على جمل رجع اليها عند امام الحرمين والى ما يليه عند بعض الادباء واختار
 الامام فخر الدين التوقف وتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام
 - ٩٦ - وعلى حسن التقييد به وان كان الخارج

به اكثر من الباقي ويجوز تقديمه في
 اللفظ وتاخيرها واختار الامام تقديمه
 لخلافا للفراء جمعا بين التقدم الطبعي
 والوضعي (حجة العود على جميع
 الجمل ما تقدم من الوجوه الثلاثة
 المقتضية عود الاستثناء على جميع الجمل
 بطريق الاولى لان التعاليق اللغوية
 اسباب مقتضية للحكم والمصالح فعودها
 على الجميع تكثير المصلحة بخلاف
 الاستثناء انما هو اخراج لما ليس بمراد
 عن المراد فامر اسهل . حجة عدم
 العود واختصاصه بما يليه انه فضلة في
 الكلام ومبطل له فيختص بما يليه
 تقليلا لمخالفة الاصل في رفع ما تقرر
 يعين شرط . حجة التوقف تعارض
 الدارك . واما اتفاقهم على وجوب
 اتصاله بالكلام فلانه فضلة لا يستقل
 بنفسه يعود لما تقدم في الاستثناء

حصول الشرط في الاستقبال ويمتنع تعليق حصول الحاصل الثابت على حصول
 ما يحصل في المستقبل اه قال الخطيب ولا يخالف ذلك لفظا الا لنكتة
 الكلام على الفصل الثالث في حكمه

(قوله وقد تقدم ان من ذلك الخ) هو ما اشار اليه سابقا في الشرح (١)
 من الفريق بين النية المخصصة والنية الموء كدة (قوله واما اتفاقهم على
 وجوب اتصاله الخ) قد وافق الشهاب المصنف الامام في حكايته الاتفاق
 على وجوب الاتصال في الشرط بدليل توجيهه والذي ذكره تاج الدين وكذا
 الشيخ ابن الحاجب انه كالاتثناء في جريان الخلاف في ذلك المتقدم في
 الاستثناء

(١) اي في الفصل الرابع فيما ليس من مقتضاء من الباب السادس في العموميات
 ص ٥٩ ناشره

بطريق الاولى لما تقدم ان الشرط متضمن للمصالح والمصالح تناسب الاهتمام بها فلا تؤخر واما حسن التقييد به ولو اخرج اكثر الكلام بل
 قد ينطه كله فانه اذا قال اكرم بني تميم ان اطاعوا الله فقد لا يطيع منهم احد فيبطل جميع الكلام الذي كان يثبت لولا هذا الشرط فانهم مستحقون
 الاكرام لولا هذا الشرط وكذلك قد لا يطيع اكثرهم فيخرج من الكلام اكثره ولا يقبح ذلك ولا يجري فيه الخلاف الذي في الاستثناء . والفرق
 من وجهين احدهما ان الموجب لقبخ اخراج الكل او الاكثر بالاستثناء ان المتكلم به يعد عابثا في كونه اقدم على النطق بما يعتقد خلافه وانه يعود
 فيبطله بلفظ آخر ولا يعد عابثا في الشرط بسبب ان الخارج بالشرط غير متعين حال التلطف وانما ذلك تسفر العاقبة عنه واثنيهما ان احتمال اخراج
 الشرط للاكثر معارض بانه قد لا يخرج شيئا ويطيعون كلهم فيبقى الكلام بجملته لا يبطل منه شيء فلما تعارضا سقطا وصار الكلام كانه لم
 يدخله تقييد واما التقديم فهو في النطق لا غير والفراء يلاحظ انه فضلة في الكلام والفضلة شأنها التاخير كالصفة والغاية والنعته والمفعول والتأكيد .
 وغيره يلاحظ انه سبب والسبب شأنه التقديم فهو متقدم في المعنى فيكون متقدما في اللفظ وهو معنى قوله هو متقدم في الطبع فيقدم في الوضع وقد
 غلط بعض الجهال وقال ان العلماء قد جوزوا تقدم المشروط على شرطه وان وجود الشرط حالة مشروطة فيه خلاف واذا سئل اين ذلك يشير الى
 تلك المسألة وهو غلط ما قال احد بان المشروط لا يتوقف على شرطه بل الخلاف في التقديم في النطق حالة التعليق فقط هل يقول انت حر ان
 دخلت الدار او ان دخلت الدار فانت حر اما وقوع الحرية قبل الدخول من جهة انها معلقة فلم يقل به احد

(الباب العاشر في المطلق والمقيد والتقييد والاطلاق امران اعتباريان فقد يكون المقيد مطلقا بالنسبة الى قيد آخر كالرقبة مقيدة بالملك مطلقا بالنسبة الى الايمان وقد يكون المطلق مقيدا كالرقبة مطلقة وهي مقيدة بالرق والحاصل ان كل حقيقة اعتبرت من حيث هي فهي مطلقة وان اعتبرت مضافة الى غيرها فهي مقيدة) ضابط الاطلاق انك تقتصر على مسمى اللفظة المفردة ربة او انسان او حيوان ونحو ذلك من الالفاظ المفردة فهذه كلها مطلقات ومتى زدت على مدلول اللفظة مدلول آخر بلفظ او بغير لفظ صار مقيدا كقولك ربة مومنة او انسان صالح او حيوان ناطق وهذه المطلقات هي في انفسها مقيدات اذ اخذت مسمياتها بالنسبة الى الفاظ اخرى فان الربة هي انسان مملوك وهذا مقيد والانسان حيوان ناطق وهذا مقيد والحيوان جسم حساس وهذا مقيد فصار التقييد والاطلاق امرين نسيين بحسب ما ينسب اليهما من الالفاظ فرب مطلق مقيد ورب مقيد مطلق (١) (ووقوعه الشرع على اربعة اقسام (٢) متفق الحكم والسبب كاطلاق الغنم في حديث وتقييدها في آخر بالسوم ومختلف الحكم والسبب كتقييد الشهادة بالعدالة واطلاق الربة في الظهار ومتحد الحكم مختلف السبب كالتعق مقيد في القتل مطلق في الظهار ومختلف الحكم متحد السبب . كتقييد الوضوء بالمرافق واطلاق التيمم والسبب واحده هو الحدث . فالاول يحمل فيه المطلق على المقيد . على الخلاف في دلالة المفهوم وهو حجة عند مالك رحمه الله والثاني لا يحمل فيه اجماعا والثالث لا يحمل فيه المطلق على المقيد عند اكثر اصحابنا والحنفية خلافا لاكثر الشافعية لان الاصل في اختلاف الاسباب اختلاف الاحكام فيقتضي احدهما التقييد والاخر الاطلاق . والرابع فيه خلاف) سبب وجوب الزكاة واحد وهو صفة الملك وهذا المثال عليه اشكال من جهة ان مطلقه عموم وهو قوله عليه الصلاة والسلام في كل اربعين شاة . ومتى كان المطلق عموما كان التقييد مخصصا منقضا لقتضي اللفظ وتخصيص المنطوق بالمفهوم فيه نظر وتوقف فيه الامام لضعف المفهوم وقد تقدم بحثه وتحريره في التخصيص والبحث في المطلق والمقيد انما هو موضوع بين العلماء في المطلقات التي هي مفهوم مشترك كلي كالرقبة المنكرة اما الكلية العامة الشاملة فلا والفرق ان

- ٩٧ -

التقييد اللفظ السابق بخلاف صيغة العموم يحصل التعارض فاحد البابين بعيد من الاخر مع ان جماعة من العلماء لم يفرقوا وساقوا الجميع ساقا واحدا والفرق كما رايت فهو موضوع حسن لم ار احدا تعرض اليه وسبب الشهادة ضبط الحقوق . وسبب ايجاب حق الربة الظهار ومع اختلاف الاسباب والاحكام تتنافى الاغراض . ولا يقال ان التكلم كمل غرضه بالتقييد بخلاف اتحاد احدهما يمكن اتحاد

(١) الباب العاشر في المطلق والمقيد

(١) قال التاج السبكي مسألة المطلق والمقيد كالعام والخاص الخ وقال الشيخ حلولو نقل عن ابن الحاجب وما ذكر في تخصيص العموم من متفق عليه ومختلف فيه جار في تقييد المطلق ولهذا فيما يظهران المؤلف لم يكتب على هذا الباب اكتفاء بما سبق له في الباب الساس في العموميات وفي الباب الاول في الاصطلاحات او ان مسودات هذا الباب ظلت حيث لم اعثر على شيء كتب على هذا الباب غير ما هو مذكور هنا انه ناشره

الغرض في حق التكلم وان يقال انه قصد تكميل غرضه بالتقييد فيحمل المطلق على المقيد . والحدث واحد هو سبب الوضوء وبدله الذي هو التيمم وقال الله تعالى في الوضوء وايديكم الى المرافق وقال في التيمم فامسحوا باوجوهكم وايديكم منه ولم يقل تعالى الى اين يسمح قبيل يتيم الى المرفقين حملا للمطلق على المقيد وقيل الى الكوعين لانه عضو اطلق النص فيه فيختص بالكوعين قياسا على القطع في السرقة . وقيل التيمم الى الابطين لانه موجب للغة لان اليد اسم للجراحة من الابط الى الاصابع ومالك واق قال المفهوم حجة وقال ايضا ان المطلق يحمل على المقيد في الظهار وغيره الا انه ههنا لم يقل به تعليلا لدلالة المنطوق على المفهوم او لان هذا ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب التخصيص بالمفهوم كما تقدم بيانه واما اذا اختلف السبب واتحد الحكم فالذي حكاه القاضي عبد الوهاب في كتاب الافادة وكتاب الملخص عن المذهب عدم الحمل الا القليل من اصحابنا . حجة الحمل ان المطلق في ضمن المقيد فان الربة المومنة ربة منع قيد والثابت مع قيد ثابت قطعا فالاتي بالمقيد عامل بالدليلين قطعا فيكون ارجح فيجب المصير اليه ولان القرآن كالكلمة الواحدة فيحمل المطلق على المقيد لان القيد كالممنطوق به مع المطلق ولان الشهادة اطلقت في قوله تعالى شهيدين من رجالكم وقيدت في قوله تعالى ذي عدل منكم وبقوله تعالى ممن ترضون من الشهداء فحمل المطلق على المقيد وكذلك في سائر صور النزاع طردا للقاعدة والجواب عن الاول انما

(١) اشار الى هذا ابن عاصم في مهيع الاصول بقوله وذان امران اضايان . بمقتضى الابهام والبيان . قرب مطلق بنسبة يرد . مقيدا بنسبة وعاكس تجد

(٢) كما اشار ابن عاصم الى هذا بقوله فصل وقسم مطلقا في موضع . مقيدا في اخر لاربع . ما اتفق الحكم لديه والسبب . فهنا الحمل على المقيد وجب . وعكسه الاجماع فيما انعقد . في عدم الحمل على ما قيد . والحلف في مختلف في السبب . لا الحكم مثل عكسه في المذهب . فالشافعي فيهما اطلق ما . اطلق والنعمان للمنع انما ه ناشره

سلم ان المطلق في ضمن المقيد لكن التقدير ان السبب مختلف فعل القتل لعظم مقصدته يقتضي زيا. الزاجر او الجابر فيحفظ عليه باسراط الايمان . والظهار لحقة مفسده لا يشترط فيه ذلك لا سيما وقاعدة الشرع اختلاف الاثار مع اختلاف الموهنرات واختلاف العقوبات اذا اختلفت الجنايات والجواب اذا اختلفت المجورات . وعن الثاني ان القرآن كالكلمة الواحدة باعتبار عدم التناقض لا باعتبار الاحكام بل هو مختلف قطعاً بعضه خبر وبعضه حكم وبعضه نهى وبعضه امر الى غير ذلك من التنوعات وعن الثالث ان ذلك حاصل لكن كونه باللفظ ممنوع بل بالاجماع (فائدة) قال المازري في شرح البرهان ورد على ابي حنيفة نقوض احدها اشتراط السلامة من العيوب في الرقبة وثانيها اشتراط الفقر في ذوي القربى . ونالها انه يجزى عنده عتق الا قطع دون الاخرس ورابعها لو حلف لا يشتري رقبة معينة فاشترى رقبة معينة حث فلم يعتبر السلامة في الحث وخالف قاعدة النسخ فان الزيادة عنده نسخ وههنا نسخ القرآن بغير دليل قاطع (فائدة) ينبغي ان يعلم ان قولهم ينبغي ان يحمل المطلق على المقيد مطلقاً يندرج في كلامهم النهي والامر وغيرهما وقد صرح الامام فخر الدين بذلك وسوى بينه وبين الامر وليس سواء فان العامل بالمطلق والمقيد معا جمع بين الدليلين فانه يحصل المقيد ويلزم من تحصيل المقيد تحصيل المطلق اما في اللهيب فلا يسببانه اذا قال لا تشرب ماءً كان هذا يقتضي ترك كل مائع كيف كان واذا قال بعد ذلك لا تشرب ماءً هو خمير ان حملنا المطلق على المقيد هذا خرج كل مائع ليس بخمر فيقع التعارض والتخصيص بخلاف الامر فتى اعتبرنا المقيد في النهي او خبر النفي تعذر علينا اعتبار المطلق من حيث هو مطلق بخلاف الامر وخبر الثبوت لا يختل من امور المطلق شيء بل التقييد زائد عليه فتأمل الفرق فلم ار احدا يفرق مع ان الفرق في غاية القوة بل يصرحون بالتسوية (فائدة) الاطلاق والتقييد اسان للفظ دون المعنى فهما من اسماء الالفاظ (فان قيد بقيدتين مختلفتين في موضعين حمل على الايسر منهما عند الامام ويبقى على اطلاقه عند الحنفية ومتقدمي الشافعية) ما اظن بين الفريقين خلافاً لان القياس اذا وجد قال به الحنفية والشافعية وغيرهم فيحمل قولهم يبقى على اطلاقه على ما اذا لم يوجد قياس او استوى القياسان مثاله قوله تعالى في كفارة الحنث فصيام ثلاثة ايام ولم يذكر

- ٩٨ -

الصوم متتابعاً في الظهر ومرفقاً في صيام التمتع فقد دار بين قيدين متضادين فيبقى على اطلاقه فيخير فيه او يقاس على الظهر بجماع الكفارة او يقال لا يصح القياس لان الظهر معصية تناسب التغليظ بخلاف الحنث في اليمين وامكن ان يقاس على صوم التمتع لانه جابر لنقص الحج وخلله وكفارة الحنث جابرة لما فات من البر او يقال الحج من باب العبادات وهذا من باب الكفارات فالباب مختلف

(قوله فائدة قال المازري الخ) في شرح البرهان للامام المازري ما نصه
وقد نوقض ابو حنيفة في الاصل الذي ركبه فانه اشترط في اعطاء ذوي القربى ان يكونوا فقراء والقراء ان ورد باعظائهم مطلقاً من غير تقييد وقد قيد هذا المطلق بغير دليل قاطع وخرج به عما اصل من احكام النسخ
(١) الباب الحادي عشر في دليل الخطاب

(١) تقدم بسط الكلام على هذا الباب عند الكلام على الفصل التاسع في لحن الخطاب
صحيفة ١٨١ من الباب الاول اه ناشره

فيختلف الحكم فلا يصح القياس (فائدة) قال صدر الدين قاضي قضاة الحنفية يوماً نقض الشافعية اصلهم فانهم يقولون يحمل المطلق على المقيد وقد ورد قوله عليه الصلاة والسلام اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا وهذا مطلق وري الاهن بالتراب واحداهن بالتراب فاحداهن مطلق ولم يحملوه على المقيد الذي هو اولاهن قال وناظرت جماعة منهم من جعلتهم شمس الدين الارموي قاضي العسكر ولم يجدوا له جواباً قلت له جوابه ان هذا الحديث تعارض فيه قيدان اولاهن واحداهن فليس حمل المطلق الذي هو احداهن على احدهما باولى من الاخر وقاعدة القائلين بالحمل انه اذا تعارض قيدان بقي المطلق على اطلاقه (١) فلم يتركوا اصلهم بل اعتبروا اصلهم (الباب الحادي عشر في دليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة وقد تقدمت حقيقتها وانواعه العشرة وهو حجة عند سالك رحمه الله وجماعة من اصحابه واصحاب الشافعي وخالف في مفهوم الشرط القاضي ابو بكر منا واكثر المعتزلة وليس معنى ذلك ان المشروط لا يجوز انتقاه عند انتقاه الشرط فانه متفق عليه بل معناه ان هذا الانتقاه ليس مدلولاً للفظ وخالف في مفهوم الصفة ابو حنيفة وابن سريج والقاضي وامام الحرمين وجمهور المعتزلة ووافقنا الشافعي والاشعري وحكى الامام ان مفهوم اللقب لم يقل به الا للدق لنا ان التخصيص لو لم يقتض سلب الحكم عن المسكوت عنه للزم الترجيح من غير مرجح وهو محال (الحاصل في الشرط اربعة امور اذا قال انت طالق ان دخلت الدار مثلاً احدها ارتباط الطلاق بالدخول وثانيها ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول وثالثها دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بالدخول والرابع وهو دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول فيقول القاضي رحمه الله انا اقول انها لا تطلق اذا لم تدخل الدار لكن استصحاباً للعصمة السابقة وغيره يقول لامرئ استصحاب ودلالة لفظ التعليق . وهذا معنى قولنا ان المفهوم حجة وليس بحجة وليس معناه ان عدم المشروط لا

يتحقق عند عدم الشرط بل ذلك مجمع عليه والفرق بين مفهوم اللقب في كونه لم يقل به الا الدقاق وبين غيره من المفهومات ان غيره من المفهومات نحو مفهوم الصفة وغيرها فيه راتحة التعليل فان الصفة والشرط ونحوهما يشعان بالتعليل ويلزم من عدم العلة عدم العلول فيلزم عدم الحكم في صورة المسكوت عنه وذلك هو المفهوم واما اللقب فهو العلم قاله التبريزي قال ويلحق به اسماء الاجناس ففرق بين قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكاة وبين قوله في الغنم الزكاة فان الاول مشعر بالتعليل دون الثاني هذا هو السبب في اقتضائه والدقاق يقول لا بد للتخصيص بهذا الشخص من فائدة فلو كان الحكم ثابتا له ولغيره وتخصص هو بالذكر لزم الترجيح من غير مرجح . كما قلناه نحن في مفهوم الصفة وغيرها حجة المنع من المفهوم انه يجوز ان يشترك الصورتان في الحكم وتخصص احدهما بالذكر لامور احدهما ان بيان الصورة الاخرى قد تقدم وثانيها ان الحاضر الان هو صاحب السائمة مثلادون المعلوفة فلذلك خصص بالذكر وثالثها ان المتكلم سكت عن الصورة الاخرى ليفوز المجتهد بشواب الاجتهاد في التسوية بين الصورتين بالقياس كما نص عليه الصلاة والسلام على الاشياء الستة وحكم غيرها من الربويات مثلها غير انها فوضت لاجتهاد المجتهدين ورابعها ان مقصود المتكلم ان ينص على كل واحد منها نصا خاصا ليكون ذلك ابعد عن احتمال التخصيص وخامسها ان مقصود الشارع تكثير الالفاظ بتعدد النصوص حتى يكثر ثواب القارئ والحافظ والضابط لها وبالجملة فالمرجحات كثيرة مما يعين سلب الحكم عن المسكوت ولا يلزم الترجيح من غير مرجح .

(فائدة) قد تقدم ان دلالة المفهوم من باب دلالة الالتزام وانها من دلالة اللفظ لا من باب الدلالة باللفظ فلا يدخل المفهوم الحقيقة صولا المجاز ولا يوصف بهما فان المفهوم هو اثبات تقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه لا ضده وتقدم هذا عند الكلام على دليل الخطاب وقصوى الخطاب وما معهما (فرعان الاول ان المفهوم متى خرج مخرج الغالب فليس بحجة اجماعا نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خفية اطلاق ولذلك يرد على الشافعية في قوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم الزكاة انه خرج مخرج الغالب فان غالب اغنام الحجاز وغيره السوم) انما قال العلماء ان مفهوم الصفة اذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجة ولا دالا على انتفاء الحكم عن المسكوت عنه بسبب ان الصفة الغالبة على الحقيقة تكون لازمة لها في الذهن بسبب الغلبة فاذا استحضرها المتكلم ليحكم عليها حضرت معها تلك الصفة فنطق بها المتكلم لحضورها في الذهن مع المحكوم عليه لا انه استحضرها (١) ليفيد بها انتفاء الحكم عن المسكوت عنه اما اذا لم تكن غالبية لا تكون اللازمة للحقيقة في الذهن فيكون

- ٩٩ -

(قوله حجة المنع من المفهوم الخ) اندفاعها ته الحجة ظاهر مما سبق اذ من اعتبر مفهوم المخالفة كما قال الامدي يقول انه لا يتحقق فيحتاج به الا حيث لم يظهر للتخصيص فائدة غير نفي الحكم عما عدى المذكور

عنه فلذلك لا تكون الصفة الغالبة دالة على نفي الحكم وغير الغالبة دالة على نفي الحكم عن المسكوت عنه (سوال) كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول اذا كانت الصفة غالبية هي اولي

بالدلالة على نفي الحكم عن المسكوت عنه بسبب انها اذا كانت غالبية كانت العادة والغلبة تفيدها للسامع وانما هي صفة هذه الحقيقة فلا يحتاج المتكلم الى لفظ يدل عليها اكتفاء بالعادة فما نطق بها حينئذ الا لقد غير الاعلام بها وهو سلب الحكم عن المسكوت عنه اما غير الغالبة فلما لم تكن العادة دالة عليها يمكن ان يقال نطق بها المتكلم ليفيد السامع ان هذه الحقيقة هذه الصفة تعرض لها فيكون هذا مقصوده بدون قصد سلب الحكم عن المسكوت عنه فعلم ان ما قالوه يمكن ان يكون بالعكس وهو سوال حسن (. وجوابه) ما تقدم في التعليل (٢) (الثاني ان التقييد بالصفة في جنس هل يقتضي نفي ذلك الحكم عن سائر الاجناس فيقتضي الحديث مثلا نفي وجوب الزكاة عن سائر الانعام وغيرها اولا يقتضي نفيه الا عن ذلك الجنس خاصة وهو اختيار الامام) . البحث في هذا الفرع مبني على ان تقيض المركب في اللغة انما هو سلب الحكم عن ذلك المركب لا مطلقا فتقيض قولنا زيد في الدار ان زيدا ليس في الدار هذا هو الذي يستعمل تقيضا في اللغة . ويكتب به التناول الاول وان كان عدم زيد من حيث هو زيد يناقض انه في الدار وكذلك اذا قلنا في الحبز من الحنطة غداء . فالذي يقصد مناقضته يقول ليس في الحبز من الحنطة غداء فلا بدان ينطق في المناقضة بقوله من الحنطة مع انه لو قال ليس في الحبز غداء مطلقا حصل التناقض عقلا لاندرج الحيز الخاص بالحنطة في مطلق الحيز نفي غير ان عرف اللغة ما ذكرته لك فمن لاحظ هذه القاعدة وهم الجمهور قال اذا قال صاحب الشرع في سائمة الغنم الزكاة يكون تقيضه ليس في السائمة من الغنم زكاة هنا تقيض المنطوق الذي لا يثبت معه المنطوق والمفهوم الذي هو النقيض اللازم للمنطوق فيكون تقديره ما ليس بسائمة من الغنم لا زكاة فيه هذا اذا اخذنا خصوص محل الثبوت في الساب . والفرق الاخر يقول ليس فيما ليس بسائمة زكاة ولا ياخذ خصوص المحل وما ليس بسائمة مطلقا . يتناول البقر والمعلوفة والابل بل العقار . بل الحالي المتخذ لاستعمال مباح يجوز ان يستدل به على عدم وجوب الزكاة فيه بقوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم الزكاة ومفهومه يقتضي عدم وجوب الزكاة في الحالي لان الحالي ليس بضم سائمة هذا منشا

(١) زاد في فروقه بل الحال تضطره للنطق به وان اعترضه محشية بان الشارع يمتنع عليه ان يضطر الى النطق بما لا يقصده لانما ان اراد بالشارع الله تعالى فاضطراره الى امر ما محال وان اراد به الرسول صلى الله عليه وسلم فكذلك هو من حيث هو معصوم

(٢) ما تضمنه هذا الفرع اشارته التاج السبكي في جمع الجوامع بقوله وهل النفي غير سائمتها او غير مطلق السوائم قولان اه ناسره

الخلاف بين الفريقين هل يؤخذ بخصوص المحل في التقيض نظرا لعرف اللغة أولا . يؤخذ نظرا للغة للتناقض العقلي من حيث الجملة
 (الباب الثاني عشر في المجمل والمبين وفيه ستة فصول الفصل الاول في معنى الفاظه فالمبين هو اللفظ الدال بالوضع على معنى اما
 بالاصالة واما بعد البيان والمجمل هو الدائر بين احتمالين فصاعدا اما بسبب الوضع وهو المشترك او من جهة العقل . كالتواطىء بالنسبة
 الى جزئياته فكل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشترك وقد يكون اللفظ مبينا من وجه مجملا من وجه كقوله تعالى وآتوه حقه
 يوم حسابه فانه مبين في الحق مجمل في مقداره) تقدم ان المجمل مشتق من الجمل الذي هو الخلط في الباب الاول والمبين من البيان
 يقال لفظ مبين اذا كان نصا في معناه بمعنى ان واضحه ومستعمله وصلا الى اقصى غايات البيان فهو مبين فاذا كان اللفظ مجملا ثم بين
 قيل له مبين كما تقول ان آية الزكاة مجملة في مقدارها مبينة بقوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر وللفظ الفرس
 الان لا اجمال فيه من جهة الاشتراك بل يفهم جنسه عند سماع لفظه فلو وضع لنوع آخر من الحيوان صار مشتركا مجملا لا
 يفهم منه خصوص الفرس الا بقريته فهذا هو الاجمال الناشئ عن الوضع واما الناشئ عن العقل فان اللفظ الموضوع لمعنى كلي كالانسان اذا
 قلنا في الدار انسان كان هذا اللفظ دائرا بين جزئيات الانسان بحيث لا يتعين له منهم فرد فهذا الاجمال انما جاءنا من جهة تجويز العقل
 لا من جهة الوضع فالمجمل اعم من المشترك عموما مطلقا وكانت آية الزكاة مجملة في المقادير لاحتمالها ان هذا الحق هو النصف او الربع
 او الثمن او غير ذلك من المقادير (والمؤول هو الاحتمال الحقي مع الظاهر ماخوذ من المال اما لانه يؤول الى الظهور بسبب الدليل
 العاضد او لان العقل يؤول الى فهمه بعد فهم الظاهر وهذا وصف له بما هو موصوف به في الوقت الحاضر فيكون حقيقة وفي الاول باعتبار ما
 يصير اليه وقد لا يقع فيكون مجازا مطلقا) العقل اذا سمع اللفظ فاول ما يسبق اليه الظاهر الذي هو الحقيقة مثلا ثم ينتقل بعد ذلك الى
 احتمال المجاز ويجوز ان يكون مرادا فهذا قد وقع في اللفظ اما الدليل العاضد فلم يقع بعد وقد لا يقع البتة فيكون الاول اطلاقا بما
 هو موصوف به في الحال فيكون حقيقة كما تقدم في المشتق والثاني باعتبار ما يقبله في الاستقبال فيكون مجازا (١) الفصل الثاني فيما
 ليس مجملا اضافة التحليل والتحرير الى الاعيان ليس مجملا فيحمل على ما يدل العرف عليه في كل عين خلافا للكرخي فيحمل في الميتة على
 الاكل وفي الامهات على وجوه الاستمتاع) يقول الكرخي الحقائق — ١٠٠ — غير مكتسبة ايجادا ولا اعداما وما

ليس بمكتسب لا يتعلق به تكليف
 فيكون المنطوق به وهو الاعيان
 غير مراد والمراد غير منطوق به
 فليس تقدير بعض ما يصلح ارلى
 من البعض فيتعين الاجمال والجماعة
 بوجوده ويقولون العرف عين

(١) الباب الثاني عشر في المجمل والمبين

(١) تقدم بسط الكلام على المجمل اثناء الفصل السادس في اسماء الالفاظ من الباب الاول في
 الاضطلاحات ص ٨٨ فقد ذكر تعريفه هناك ومحترزات التعريف كما بين ان الاجمال

المقصود بالتكليف في كل عين حتى صار ذلك المركب في العرف موضوعا لتلك الفعل المخاطب به في تلك العين والمركب حينئذ حقيقة عرفية
 ولا يحتاج في هذه الحقيقة العرفية الى تقدير شيء غير التبادر من هذه الحقيقة وقد تقدم ان النقل كما يحصل في المفردات يحصل في
 المركبات ويكون ذلك المركب حقيقة عرفية مجازا لغويا وهو مجاز في التركيب واشتهر حتى صار حقيقة عرفية فاذا قال عليه الصلاة والسلام
 الا ان دماءكم واموالكم واعراضكم حرام عليكم فهم من الاول السفك ومن الثاني الاكل ومن الثالث التكلم والسب وكذلك يفهم من
 الحمر الشرب ومن الثوب اللبس ومن الحنزير الاكل وهلم جرا فلا اجمال (. واذا دخل النفي على الفعل كان مجملا عند ابي عبد الله
 البصري نحو قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور ولا تكاح الا بولي لدوران النفي بين الكمال والصحة وقيل ان كان المسمى
 شرعيا انتفى ولا اجمال وقولنا هذه صلاة فاسدة محمول على اللغوي وان كان حقيقيا نحو الخطا والنسيان وله حكم واحد انتفى ولا اجمال
 والا تحقق الاجمال وهو قول الاكثرين) كما ورد لا صلاة الا بطهور ولزم نفي الاجزاء ورد لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد
 ولزم نفي الكمال فقط فصار النفي مترددا بين هذين الامرين فلزم الاجمال وقال غيره لا يكون مجملا بل يحمل على نفي الصحة لان
 ظاهر النفي يقتضي نفي الذات الواقعة في الماضي لان معنى لا صلاة معناه اذا وقعت صلاة تكون باطلة فالنفي في المعنى انما توجه لواقع
 لكن نفي الواقع محال فيتعين النفي لما هو اقرب لنفي الحقيقة وهو نفي الاجزاء . لان المشابهة بين نفي الاجزاء ونفي الذات اشد من
 المشابهة بين نفي الكمال ونفي الذات فان منفي الصحة معدوم شرعا بخلاف منفي الكمال والمشابهة احدى علاقات المجاز واذا كان
 الشبه اقوى كان المصير اليه اولى ولان النفي عام في الذات والصفات اما في الذات فلظاهر اللفظ واما في الصفات فلان الدال على نفي
 الذات مطابقة دال على نفي الصفات التزاما واذا ثبت العموم في الجميع وقد اجمعنا على تخصيصه بالذات يبقى على نفي العموم في الصفات
 كلها فينتفي الاجزاء وهو المطلوب واما الفرق بين ان يكون المسمى شرعيا فينتفي لان الحقيقة الشرعية ليست واقعة في صورة النهي او
 النفي فلممكن ان يضاف النفي اليها ويقول صاحب الشرع هذه الحقيقة منفية لفقدان هذا الشرط واما الحقيقي فكالحط والنسيان لانهما
 ليسا باضطلاح الشرائع واولئها (٢) بل الفعل يوصف بكونه خطأ ونسيانا امر معقول فرض وجود الشرائع ام لا فلذلك قلنا هو امر حقيقي

(١) اشار الى هذا ابن عاصم في مهيح الاصول بقوله : ومطلق التحريم او ما حلالا . بنسبة الاعيان ليس مجملا

(٢) كذا في ثلاث نسخ ولعل العبارة بل ان وصف الفعل بكونه خطأ او نسيانا امر معقول اه ناشره

فهذا اذا فرض وقوعه تعذر نفيه فقولوه عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه معناه اذا وقعت منهم هذه الامور لا اثم عليهم فيه فما دخل النفي الا على واقع والواقع يستحيل نفيه فيتعين العدول الى حكمه فاذا كان واحدا انتفى ومثله بالشهادة على الزنا ليس لها صحة وكمال بل الجواز فقط واذا قال عليه الصلاة والسلام لا شهادة لمقذوف معناه لا تجوز وليس للشهادة حكم آخر سوى الجواز واما ماله حكمان كالفعل الخطأ فان فيه الاثم والزام الضمان فيتعين الاجمال حتى يدل دليل على ان المراد الاثم دون الضمان واذا فرغنا على هذه الطريقة وقلتم ان المسمى الشرعي ينتفي فكيف يقول صاحب الشرع هذه صلاة فاسدة فنجمع بين قولنا صلاة وفاسدة مع ان الصلاة المفروض انها انتفت اجابوا عن هذا بان المراد الصلاة اللغوية بمعنى ان الصلاة اللغوية التي هي الدعاء فسدت عن ان تكون شرعية فهذا معنى فسادها والافالدعاء في نفسه لم يفسد حيث يقضي بالفساد لعدم الطهارة مثلا فهذا جواب عن سوال مقدر

(الفصل الثالث في اقسامه المبين اما بنفسه . كالتصوص . والظواهر . والتعليل . كتحوى الخطاب او باللزوم كالدلالة على الشروط والاسباب والبيان اما بالقول (١) او بالفعل (٢) كالكتابة والاشارة بالدليل العقلي او بالترك فيعلم انه ليس واجبا او بالسكوت بعد السؤال فيعلم عدم الحكم الشرعي في تلك الحادثة) وجه التعليل ان الله تعالى لما قال فلا تقل لهما اف فهنا ان علة هذا النهي هو العقوق ونحن نعلم ان العقوق بالضرب اشد فناخذ من تحريم الثايف تحريم الضرب بطريق الاولى فصار تحريم الضرب بينا بسبب التعليل وقد تقدم بيان تسميته فحوى الخطاب . والشرط المدلول عليه التزاما كما تقول فلان صلى صلاة شرعية يفهم بطريق اللزوم حصول الطهارة والستره وغيرها مما هو متعين في الصلاة والدلالة على الاسباب كدلالة الاحتراق على وجود النار والري على وجود الماء والشعب على وجود الاكل دلالة ظاهرة ومثال البيان بالقول قوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر في بيان قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ومثال البيان بالفعل تبينه عليه الصلاة والسلام قوله تعالى والله على الناس حج البيت بحجه عليه الصلاة والسلام وبيان جبريل عليه الصلاة والسلام لرسول الله صلى الله عليه وسلم اوقات الصلاة بان صلى به وبيانه عليه الصلاة والسلام الشهر وقال الشهر هكذا وهكذا وهكذا (٣) وقبض اصبعه في الثالثة اي تسع وعشرون ومثال البيان بالاشارة ما جاء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشار بيده نحو المشرق وقال الفتنة من ههنا من حيث يطالع قرن الشيطان (٤) و اشار عليه الصلاة والسلام الى الحرير في يده وقال هذا حرام على ذكور امتي ومثال البيان بالكتابة تبينه عليه الصلاة والسلام - ١٠١ -

الزكاة ومقادير الديات . ومثال البيان بالدليل العقلي تبين قوله تعالى الله خالق كل شيء بما دل العقل عليه من استحالة تعلق هذا النص بذات الله تعالى وصفاته ومنه

كما يكون في المفرد يكون في المركب الخ ما تعرض له هناك مما اغناه عن الكتابة عن هذا الباب وكذلك المبين فقد تعرض له في اثناء الفصل المذكور ص ٩٢ وبين فيه دفع ما

التخصيص بالقياس فانه من ادلة العقل ومثال البيان بالترك ما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه نهى عن الشرب قائما ثم فعله وترك الجلوس فدل ذلك على ان الجلوس في الشرب ليس واجبا بل منهوبا وكرهه عليه الصلاة والسلام للجلسة الوسطى لما قام من اثنتين فيعلم عدم وجوبها ومثال السكوت بعد السؤال قصة عويمر العجلاني لما سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شان امراته وانه راي منها ما يسوء فلم يجبه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت فدل ذلك على عدم حكم اللعان ثم نزلت آية اللعان فقال عليه الصلاة والسلام قد انزل فيك وفي صاحبك قرآن ولا عن بينهما (فائدة) يمكن البيان من الله تعالى بالقول واما بالفصل والكتابة والاشارة فقد صرح الامام فخر الدين على استحالة البيان به اعلى الله تعالى لانه ذكره في الاشارة بمعنى يشمل الثلاثة . وفيما قاله نظر بسبب انه صرح بإمكان البيان بالقول من الله تعالى والقول يستحيل عليه تعالى لان المراد به الحروف والاصوات الدالة على الكلام النفسي وهذا يستحيل قيامه بذات الله تعالى وانما يبين به اذا خلقه في بعض مخلوقاته كجبريل عليه الصلاة والسلام او من شاء الله تعالى واما الكلام النفساني الذي هو قائم بذات الله تعالى فلا يمكن البيان به لان الصفات الربانية كلها مدلولة لا دالة وانما يدلنا ما ظهر لحواسنا والذي يظهر لحواسنا في مجاري العادات انما هو اللساني لا النفساني واذا تعذر تجويز البيان على الله تعالى بالبيان القولي وانه تعالى يخلق في بعض عباده جازا ينطق تعالى بالفعل والكتابة والاشارة بان يخلق هذه الامور في بعض مخلوقاته وتقع بيانا كما قلناه في الاصوات ولا فرق بينهما الا في

(١) اشار الى هذا ابن عاصم في ميع الاصول بقوله : ويحصل البيان في الاشياء . بالقول والمفهوم والاياء . والفعل والاقرار والتعليل . والكتبة والقياس والدليل

(٢) انما يعلم كون الفعل بيانا للمحمل بطرق ثلاثة اما ان يعلم بالضرورة من قصده واما ان يقول هذا الفعل بيان للمحمل واما بالدليل العقلي وهو ان يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح ان يكون بيانا له ولا يفعل شيئا آخر فيعلم ان ذلك الفعل بيان له والالزم تاخير البيان عن وقت الحاجة

(٣) يعني مد يديه جميعا مشيرا بالعرض اصابع وقوله وقبض اصبعه في الثلاثة الخ المقبوضة هي الابهام على ما ورد في الاحاديث (٤) وفي رواية قرنا الشيطان وهما جانبا الراس وقيل هما هنا حقيقة لما جاء انه ينتصب قائما عند طلوعها لتطلع بين قريبه ليومهم ان له يسجد المصلون اه ناشره

الصورة (الفصل ١) الرابع في حكمه يجوز وروده المجل في كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم خلافا لقوم لنا ان آية الجمعة وآية الزكاة مجملتان وهما في كتاب الله تعالى) حجة المنع ان الوارد في الكتاب والسنة اما ان يكون المراد به الافهام اولا والثاني عبث والاو اما ان يكون مع ذلك المجل بيانه اولا والاو تطويل بغير فائدة وان لم يكن معه بيانه جاز ان لا يصل الى السامع فيلزم التضليل وكل ذلك مفسدة ينزه الكتاب والسنة عنها وجوابه ان عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يستحيل عليه تعالى ايقاع المكلف في الجهالة والضلالة واما على اصول المعتزلة ونحن ايضا اذا سلمنا ذلك قلنا ان نقول في ذلك فوائد ومصالح احداها امتحان العبد حتى يظهر تثبته وفحصه عن البيان فيعظم اجره او اعراضه فيظهر تخلفه وعصيانه وثانيتها اذا ورد المجل وورد بعده البيان ازداد شرف العبد بكثرة مخاطبة سيده له . وثالثتها ان الحروف اذا كثرت كثرت الاجور لقوله عليه الصلاة والسلام من قرأ القرآن واعر به كان له بكل حرف عشر حسنات ويعظم ايضا اجر الحفظ والضيظ والكتابة وغير ذلك فهذه مصالح تترتب على الاجمال (ويجوز البيان بالفعل خلافا لقوم واذا تطابق القول والفعل فالبيان القول والفعل مؤكد له وان تنافيا نحو قوله عليه الصلاة والسلام من قرأ الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا وطاف عليه الصلاة والسلام لهما طوافين فالقول مقدم لكونه يدل بنفسه ويجوز بيان المعلوم بالمظنون خلافا للكرخي) حجة المنع من البيان بالفعل ان الفعل نظريا وتاخير البيان مع امكانه وتيسره عبث من المبين وهو على الله تعالى محال جوابه ان البيان بالفعل قد يكون اطول من البيان بالفعل كالاشياء الغامضة الدقيقة فانها لا تظهر الا بالفاظ كثيرة وتكرار كثير جدا ومجرد الفعل مرة واحدة يصيرها ضرورية عندنا شاهد ذلك الفعل سلمنا انه اطول لكنه قد وقع كما تقدم بيانه في الحج وغيره ثم ما فيه من التطويل معارض بان البيان بالفعل اقوى عند النفس واثبت ولذلك ان الصنائع تنضب بمشاهدة الافعال دون الاقوال المجردة كالنجارة والصابغة وغيرهما وانما قدم القول على الفعل في البيان لان القول يدل بمجرد الوضع والفعل لا يدل الا بالقول الدال على كونه دليلا كما دل قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ولولا ذلك لم يكن الفعل حجة وما هو حجة بنفسه اولى مما لا يكون حجة بنفسه وتمثلي بكونه عليه الصلاة والسلام طاف لهما طوافين مبني على انه عليه الصلاة والسلام كان في حجة الوداع قارنا (٢) وهي مسالة ثلاثة اقوال قيل متمتا وقيل مفردا وقيل قارنا (٣) والامام فخر الدين مثل بذلك فاتبعته واما بيان المعلوم بالمظنون فيريد به بيان المتواتر بالاحاد وذلك كما بين عليه الصلاة والسلام آية الزكاة المتواترة بقوله عليه الصلاة والسلام

— ١٠٢ —

ان الحديث اذا بلغ اليها جاز ان يعتمد عليه في البيان وان كان بالنسبة اليها مظنونا لانه في زماننا تحير واحد واما من سمع هذا الحديث من الصحابة رضوان الله عليهم فهو

نظر به الموضع على المص من اطلاق المبين على ما هو واضح الدلالة بالموضع ناقلا عن المحقق الاسنوي اه ناشره

عندهم مقطوع لا مظنون لان التواتر لا يزيد على المباشرة حجة الكرخي ان المظنون يقصر عن المقطوع فلا يعتمد عليه وكذلك تخصيص القرآن بالقياس وجوابه ان المقطوع في سنده قد يكون مظنونا في دلالة كما نقول في عمومات القرآن مقطوعة السند مظنونة الدلالة فقد اشترك في الظن والبيان اخص والاخص اقوى من الاعم فما قدمنا الا ما هو اقوى لا ما هو اضعف (الفصل ٤) الحامس في وقته من جوز تكليف ما لا يطاق جوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وتاخيرها عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة جائز عندنا سواء كان الخطاب ظاهرا واريد خلافه او لم يكن خلافا لجمهور المعتزلة الا في النسخ لانهم وافقوا على النسخ ومنع ابو الحسين منه فيما له ظاهر اريد خلافه واوجب تقديم البيان الاجمالي دون التفصيلي بان يقول هذا الظاهر ليس مرادا (مثال هذه المسالة ان يقول الله تعالى في رمضان اذا انسأخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فرمضان وقت الخطاب واول صفر هو وقت الحاجة فلا يجوز تاخيرها عن المحرم الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق ومذهبنا لا يحيله فعلى هذا يجوز ويكون التكليف واقعا وتقتل جميع المشركين ويكون المراد بهذا العام الحصوص وان لا تقتل النسوان والرهبان وغيرهم ومع ذلك تقتلهم لعدم البيان ونائم لعدم الاذن في نفس الامر في قتلهم فيكون هذا تكليف ما لا يطاق وهو ان نائم بما لا تعلمه واما تاخيرها عن وقت الخطاب ففيه ثلاثة مذاهب الجواز لنا والمنع للمعتزلة والتفصيل لابي الحسين كما تقدم ومنشا الخلاف بين الفرق ان الجهل مفسدة اجماعا فمذمومة ان الله تعالى يستحيل عليه ان يقع عبده في مفسدة فلا يؤخر البيان عن وقت الخطاب نفي لهذه المفسدة وعندنا لله تعالى ان يفعل في ملكه ما يشاء و ابو الحسين توسط بيننا وبين فرقة المعتزلة فقال الجهل قسمان بسيط ومركب فالبيسط ان يجهل ويعلم انه جاهل كما اذا سالنا عن عدد شعر روء وسافانا نقول نحن نعلم جهلنا به والمركب كاعتقاد الكفار والضلال

(١) اشار الى هذا ابن عاصم مهيح الاصول بقوله : وقد اتى المجل في الكتاب . وفي الحديث دون ما ارتياب

(٢) وفي نسخة متمتا (٣) وفي نسخة قيل قارنا معتمرا وقيل مفردا وقيل متمتا

(٤) اشار التاج السبكي في جمع الجوامع الى هذا الفصل بقوله مسالة تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جار والى وقته واقع عند الجمهور سواء كان للمبني ظاهرا لا وثالثها يمتنع في غير المجل وهو ما له ظاهر ورابعها يمتنع تاخير البيان الاجمالي فيما له ظاهر بخلاف المشترك والمتواطىء وخامسها يمتنع في غير النسخ وقيل يجوز تاخير النسخ اتفاق وسادسها لا يجوز تاخير بعض دون بعض الخ كما اشار في مهيح الاصول لهذا الفصل بقوله : فصل ولا يجوز في البيان . تاخيرها عن حاجة الانسان . وجائز فيه بلا ارتياب . تاخيرها عن زمن الخطاب اه ناشره

أردن بالعمل فقط غير متجه بسبب ان النساء ايضاً مأمورات بتحصيل العلم وكذلك من سلف هذه الامة عائشة رضي الله عنها التي قال فيها عليه الصلاة والسلام خذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء وكانت من سادات الفقهاء وكذلك جماعة من نساء التابعين وغيرهم غاية ما في هذا الباب ان التقصير عن رتبة العلم ظهر في النساء اكثر وذلك لا يبعثنا على ان نقول المطلوب منهن العمل فقط بل الواقع اليوم ذلك اما انه حكم الله فغير ظاهر وقولي او العلم والعمل كالعلماء بالنسبة الى احوالهم مبني على ان المجتهد لا يجوز له ان يقلد بل يحصل العلم بتلك المسألة ويعمل بمقتضى ما حصل له فان قلت المتحصل بالاجتهاد انما هو الظن فقط فلم سميت علماء . قلت تقدم ان الحكم الشرعي معلوم من جهة انعقاد الاجماع على ان ما غلب على ظنه فهو حكم الله في حقه وحق من قلده اذا حصل له سببه فصار الحاصل له علماً بهذا الطريق واما الكتب السالفة فلم يؤمر بتعلمها لعدم صحتها وادبا مع الافضل منها وهو القرآن ولا العمل بها فيها من حيث هو فيها لعدم الصحة وانما نعمل بما فيها من حيث دلالة شرعنا على اعتباره من العقائد والقواعد الكلية وغيرها من الفروع اما من جهة تلك الكتب فلا . وانما حصل الاتفاق على اسراع المخصوص بالعقل من جهة ان العقل حاصل في الطباع فيحصل البيان بالتأمل فتأخره انما هو من جهة تفریط المكلف لا من جهة المتكلم واما المخصص السعي فليس في الطباع والمكلف اذا لم يسمع معذور (سؤال) . ما الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب المتقدمة (جوابه) ان تلك المسألة مفروضة فيما اذا لم ينزل البيان البتة وهذه اذا نزل لكن سمع البعض فقط والذي لم يسمعه هو صورة النزاع لنا ان احدنا قد يسمع العموم ولا يسمع مخصصه وذلك معلوم من الدين بالضرورة ولان رسول الله صلى الله صلى الله عليه وسلم لم يكن في

- ١٠٤ -

تبليغه يطوف على القبائل حتى

يستوعب انواعهم واشخاصهم بكل حكم بل يبلغ من حيث الجملة ويقول يلقوا عني ولو آية فرحم الله امرأ اسع مقاتلي فواعها فاداعها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو فقه منه وهذا يدل على انه كان يسمع البعض فقط وذلك معاموم من حاله عليه الصلاة والسلام بالضرورة فيكون اكثر المكلفين لم يسمع المخصص وهو صورة النزاع احتج الخصم بان ذلك يفضي الى اعتقاد السامع الحكم على خلاف ما هو عليه وانه مفسدة لا تليق بالحكيم وجوابه ان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد

(١) (الباب الثالث عشر في فعله عليه

الصلاة والسلام وفيه ثلاثة فصول)

من قوله عليه الصلاة والسلام لا نورث ما تركناه صدقه اخرج الشيخان ومنهم عمر رضي الله عنه لم يسمع مخصص المجوسي من قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث ذكرهم فقال ما ادري كيف اصنع اي فيهم قروي له عبد الرحمان بن عوف رضي الله عنه سئوا بهم سنة اهل الكتاب روى ذلك الامام الشافعي وروى البخاري ان عمر لم ياخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمان بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذها من مجوس هجر كذا في الجلال (قوله وكذا من سلف هذه الامة عائشة الخ) كانت تروي من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الفين ومائتين حديثاً وعشرة احاديث

الباب الثالث عشر في فعله عليه السلام

الفصل الاول في دلالة فعله عليه الصلاة والسلام ان كان بيانا لمجمل فحكمه حكم ذلك المجمل في الوجوب او الندب او الاباحة وان لم يكن بيانا وفيه قرينة فهو عند مالك رحمه الله تعالى والابهرى وابن القصار والبايجي وبعض الشافعية للوجوب وعند الشافعي للندب وعند القاضي ابي بكر منا والامام واكثر المعتزلة على الوقف واما ما لا قرينة فيه كالاكل والشرب فهو عند البايجي للاباحة وعند بعض اصحابنا للندب واما اقراره على الفعل فيدل على جوازه (البيان يعد كانه منطوق به في ذلك المبين فيبانه عليه الصلاة والسلام الحج الوارد في كتاب الله يعد منطوقاً به في آية الحج كان الله تعالى قال ولله على الناس حج البيت على هذه الصفة وكذلك بيانه عليه الصلاة والسلام لاية الجمعة فعلها بخطبة وجماعة وجامع وغير ذلك فصار معنى الاية يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة التي هذا شأنها من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله واذا كان البيان يعد منطوقاً به في المبين كان حكمه حكم ذلك المبين ان واجبا فوجب او مندوبا فنندوب او مباحا فمباح ووجه الوجوب القرآن والاجماع والمعقول اما القرآن فقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه والفعل ماتي به فوجب اخذ لان ظاهر الامر الوجوب وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله جعل تعالى اتباع نبيه من لوازم محبة الله ومحبتنا لله تعالى واجبة ولازم الواجب واجب واتباعه عليه الصلاة والسلام واجب وقوله تعالى فاتبعوه والامر للوجوب واما الاجماع فلان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين لما اخبرتهم عائشة رضي الله عنها بانها عليه الصلاة والسلام اغتسل من التقاء الحتانين رجعوا الى ذلك بعد

اختلافهم وذلك يدل على انه عندهم محمول على الوجوب ولا نهم واصلوا الصيام لما واصل وخلعوا نعالهم لما خلع (١) عليه الصلاة والسلام وكانوا شديدي الاتباع له عليه الصلاة والسلام في افعاله واما المعقول فمن وجهين الاول ان فعله عليه الصلاة والسلام يجوز ان يكون المراد به الوجوب ويجوز ان لا يكون والاحتياط يقتضي حمله على الوجوب الثاني ان تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم واجب اجماعا والتزام مثل فعله على سبيل الوجوب من تعظيمه فيتعين حجة النذب ان الادلة السابقة دلت على رجحان الفعل والاصل الذي هو براءة النعمة دل على عدم الحرج فيجمع بين المدركين فيحمل على النذب وجوابه ان ذلك الاصل ارتفع بظواهر الاوامر الدالة على الوجوب حجة الوقف تعارض المدارك ولانه عليه الصلاة والسلام قد يفعل ما هو خاص به وما يعمه مع امته والاصل التوقف حتى يرد البيان . والجواب عن الاول قد ذهب التعارض بما تقدم من الجواب عن ادلة المحصوم وعن الثاني ان الاصل استواءه عليه الصلاة والسلام مع امته في الاحكام الا ما دل الدليل عليه حجة الاباحة فيما لا قرينة فيه ان الاصل الطاب يتبع مصالح القربى ولا قرينة فلا مصلحة فتعينت الاباحة لصحته عليه الصلاة والسلام من الشبهة عنه . او لانه خلاف ظاهر حاله حجة النذب بظواهر الاوامر الدالة على جميع ما اتى به كما تقدم . ومثال اقراره عليه الصلاة والسلام السدال على الجواز انه عليه الصلاة والسلام في مخرجه للهجرة براع فذهب ابو بكر الصديق رضي الله عنه فاتاه منه بلبن فلم ينكر ذلك عليه . فدل ذلك على جوازه ولا نرسول الله صلى الله عليه وسلم بعث والناس يأكلون انواعا من الملا من لحوم الانعام والفواكه وغيرها وكذلك المراكب وغيرها ولم ينكرها عليه الصلاة والسلام فدل ذلك على اباحتها الا ما دل الدليل على منعه

(الفصل الثاني في اتباعه عليه الصلاة والسلام قال جماهير الفقهاء والمعتزلة يجب اتباعه عليه الصلاة والسلام في فعله اذا علم وجهه وجب اتباعه في ذلك الوجه لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ولا امرظاهري الوجوب وقال ابو علي بن خالد به في العبادات فقط واذا وجب التماسي به وجب معرفة وجه فعله - ١٠٥ - من الوجوب والنذب والاباحة اما بالنص او بالتخيير بينه وبين غيره

مما علم فيه وجهه فيسوى به او بما يدل على نفي قسمين فيتعين الثالث او بالاستصحاب في عدم الوجوب او بالقرينة على عدم الاباحة فيحصل النذب وبالقضاء على الوجوب وبالادامة مع الترك في بعض الاوقات على النذب بعلامة الوجوب عليه كالاذان وبكونه جزءا لتسيبه الوجوب كالنذر) معنى يجب اتباعه في ذلك الوجه اي ان فعله على وجه النذب وجب علينا ان نفعله على وجه النذب او فعله عليه الصلاة والسلام على وجه الوجوب وجب

(قوله والحديث بريرة الخ) روى البخاري في صحيحه من قصة بريرة ان زوجها كان يمشي خلفها بعد فراقها له وقد صارت اجنبية عنه ودموعه تسيل على خديه فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا عباس الا تعجب من حب مغيث بريرة ومن بغض بريرة مغيثا ثم قال لها لو ارجعته فقلت انا امرني فقال انا شافع فقالت له لا حاجة لي فيه اها بنقل العلامة ابن الجوزي في روض المحبين (قوله لكانت مشومة كما جاء في الحديث الخ) هو ان كان شوم ففي ثلاث الدار

علينا ان نفعله كذلك اذ لو خالفناه في النية ذهب الاتباع ووجه تخصيص الوجوب بالعبادات قوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي وظاهر المنطوق الوجوب لانه امر ومفهومه ان غير المذكور لا يجب وهو المطلوب والحديث بريرة قالت يا رسول افامر منك ام تشفع قال انما انا شافع فقالت لا حاجة لي به فدل على ان ما عدا الامر الجازم لا يجب الاتباع فيه واصل التخيير التسوية فاذا خير بين ذلك الفعل وبين ما علم وجوبه كان ذلك الفعل واجبا او حير بينه وبين مندوب كان ذلك الفعل مندوبا او بينه وبين ما علمت اباحتها كان ذلك الفعل مباحا (سوال) قال بعض فضلاء العصر قول العلماء التخيير يقتضي التسوية بشكل بان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى ليلة الاسراء بقدين احدهما لبن والاخر خمر وخير بينهما فاختر اللبن فقال له جبريل عليه الصلاة والسلام لو اخترت الخمر لغويت امتك فالخمر موجب للاغواء ومع ذلك خير بينه وبين موجب الهداية وهو اللبن وموجب الهداية مأمور به وموجب الغي والاغواء منهي عنه فقد وجد التخيير لا مع الاستواء في الاحكام جوابه ان الحكم الشرعي كان في القدين واحدا وهو الاباحة غير ان الشيتين قد يستويان في الحكم الشرعي فيكون اختلافهما بحسب العاقبة لا بحسب الحكم الشرعي كما تعتقد الاجماع على جواز بناء ماشتنا من الدور وشراء ما شئنا من الدواب وزواج ما شئنا من النساء ومع ذلك اذا عدل الانسان عن احدي هذه الى غيرها امكن ان يقول له صاحب الشرع لو اخترت تلك الدار او الدابة او المرأة لكانت مشومة كما جاء في الحديث وان كان للعلماء فيه خلاف في تاويله غير ان ذلك لا يمنع التمثيل فانه يكفي الامكان فما يتوقع في العواقب لا يغيره الحكم الشرعي كذلك القديان حكيمتنا الاباحة واخبر جبريل عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى ربط باحدهما حسن العاقبة وبالاخر سوء العاقبة وذلك غير الاحكام الشرعية نعم

(١) اي في الصلاة فسألهم عن ذلك فقالوا خلعت فخلعنا فاقرهم على ذلك واخبرهم ان جبريل عليه السلام اخبره ان في نعله نجامة
١ ه ناشره

لو قال جبريل عليه السلام لو اخترت الحمر لآمت اشكل اما العواقب فلا تناقض تقدم الاباحة وقولي او ما يدل على نفي قسمين فيتعين الثالث معناه ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم لا يقع في فعله محرم لعصمته ولا مكروه لظاهر جاله فلم يبق الا الوجوب والندب والاباحة فهي ثلاثة اذا دل الدليل على نفي اثنين منها تعين الثالث لضرورة الحصر فاذا ذهب الاباحة والندب تعين الوجوب او الوجوب والاباحة تعين الندب او الندب والوجوب تعين الاباحة ومعنى قولي الاستصحاب في عدم الوجوب وبالقرينة على عدم الاباحة اي من وجوه الاستدلال ان نقول هذه قرينة لانها صلاة او صيام مثلا فلا تكون مباحة لان الاصل في هذه الابواب عدم الاباحة والاصل ايضا عدم الوجوب فيتعين الندب وبالقضاء على الوجوب هذا مذهب مالك ان لتوافل لا تقضي واما على قاعدة الشافعي رضي الله عنه ان العيدين يقضيان وكل نافلة لهاسب فلا تقدر ان نقول هذا الفعل قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون واجبا لان القضاء ليس من خصائص الوجوب وانما ياتي ذلك على مذهب مالك ومن قال بقوله واما كون الاذان لا يكون الا في واجب فظاهر فاذا بلغنا انه عليه الصلاة والسلام امر بالاذان لصلاة قلنا تلك الصلاة واجبة لوجود خصيصة الوجوب واذا بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نذر صلاة او غيرها من المندوبات وفعلها قضينا على ذلك الفعل بالوجوب لان فعل المندور واجب فهذه وجوه من الاستدلال على حكم افعاله عليه الصلاة والسلام اذا وقعت (تفريع لذا وجب الاتباع وعارض قوله عليه الصلاة والسلام فعله فان تقدم القول وتاخر الفعل نسخ الفعل القول كان القول خاصا به او بامته او عمهما وان تاخر القول وهو عام له ولا مته اسقط حكم الفعل عن الكل وان اخصت باحدهما خصه عن عموم حكم الفعل وان تعقب الفعل القول من غير تراخ عم القول له ولا مته عليه الصلاة والسلام خصه عن عموم القول وان اخصت بالامة ترجح القول لاستغناؤه بدلالته عن غيره من غير عكس فان عارض الفعل القول بان يقر شخصا على فعل فعل هو عليه الصلاة والسلام ضده فيعلم خروجه عنه او يفعل ضده في وقت آخر يعلم لزوم مثله له فيه فيكون نسخا للاول) القاعدة ان الدليلين الشرعيين اذا تعارضوا تاخر احدهما عن الاخر كان المتاخر ينسخ المتقدم ولذلك قلنا ينسخ الفعل القول اذا تاخر فان كان خاصا به والفعل ايضا منه حصل النسخ والخاص بامته يتقرر حكمه سابقا ثم ياتي الفعل بعد ذلك ويجب تاسيهم به عليه الصلاة والسلام فيتعلق بهم حكم الفعل ايضا وهو مناقض لما تقدم في حقهم من القول فينسخ اللاحق السابق في حقهم ايضا لانه القاعدة وكذلك اذا عمهما وحكم الفعل ايضا وعمهما اما هو عيب الصلاة والسلام فلانه المباشر له ولا يباشر شيئا الا وهو يجوز له عليه الصلاة والسلام الاقدام عليه وامامهم

- ١٠٦ -

كل ما شرع له عليه الصلاة والسلام الا ما دل الدليل عليه فيناقض ما تقدم في حقهم من دلالة القول فينسخ الفعل المتاخر القول المتقدم عنه وعنهم وبهذا يظهر ان القول اذا تاخر عن الفعل نسخه بطريق الاولي اذا

والمرأة والفرس هذا معناه ولكن روى بعض اهل التحقيق ان راوي الحديث هو سيدنا ابو هريرة ولما سمعت ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها رواية ابي هريرة

عمهما لانه اقوى من الفعل والاقوى اولى بالنسخ من الاضعف من غير عكس فان اخصت القول باحدهما اخرجه عن عموم حكم الفعل وبقي الاخر على حكم الفعل لعدم معارضة القول له في ذلك القسم والنسخ لا بد فيه من التعارض فان تعقب الفعل القول من غير تراخ تعذر في هذه الصورة النسخ لان من شرط النسخ التراخي على ما سيأتي واذا تعذر النسخ لم يبق الا التخصيص فاذا كان النص عاما له ولا مته عليه الصلاة والسلام لخصه هو عليه الصلاة والسلام عن عموم ذلك القول فيعلم انه عليه الصلاة والسلام غير مراد بالعموم وان اخصت القول بالامة والفعل ايضا شأنه ان يتسرب في حقهم حكمه وهما متناقضان متعارضان فيعلم ان ذلك القول على الفعل لقوته لان دلالة بالوضع فلا يفتقر الى دليل يدل على انه حجة بخلاف الفعل فالاول قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ونحوه تعذر علينا نصب الفعل دليلا واذا فعل عليه الصلاة والسلام فعلا وعلم بالدليل ان غيره مكلف بذلك الفعل ثم يرى غيره يفعل ضد ذلك الفعل فيعلم ان هذا الفاعل لهذا الضد خارج عن حكم ذلك الفعل المتقدم ويبقى غير هذا الذي اقره عليه الصلاة والسلام مندرجا في حكم ذلك الفعل او يعلم بالدليل انه عليه الصلاة والسلام يلزمه فعل في وقت قيراه قد فعل ضد ذلك الفعل في ذلك الوقت فيعلم نسخه عنه عليه الصلاة والسلام في ذلك الوقت وما بعده فهذا هو معنى المسئلتين الاخيرتين في هذا الفصل (فائدة) قال الامام فخر الدين التخصيص والنسخ في الحقيقة ما لحق الا الدليل الدال على وجوب الناسي فانه يتناول هذه الصورة وقد خرجت منه (سؤال) قال العلماء من شرط النسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او اقوى والفعل اضعف فكيف جعلوه في هذا المقام ناسخا مع ضعفه عن المنسوخ (جوابه) ان المراد بالمساواة في السند لا غير وذلك لا يناقض كونه فعلا ولذلك يجب ان نفضل في هذه المسئلة فنقول القول والفعل ان كانا في زمانه عليه الصلاة والسلام وبحضرته فقد استويا وان نقلنا تعين ان لا يقضي بالنسخ الا بعد الاستواء في نقل كل واحد منهما فان كان احدهما متواترا والاخر آحادا معنا نسخ الاحاد للمتواتر هذا تلخيص هذا الموضوع ولا بد منه (فائدة) قال الشيخ سيف الدين في الاحكام اذا كان الفعل لا يتكرر بل يختص بذلك الزمان بان يقول ذلك عقيبا او متراخيا عنه هذا الفعل لا يقبل بعد هذا الوقت ثم يرد القول بعد ذلك لا يحصل التعارض البتة (فائدة) قال الشيخ سيف الدين ايضا افعاله عليه الصلاة والسلام لا يمكن وقوع التعارض بينها حتى ينسخ بعضها بعضا او يخصمه فان الفعلين ان تمانلا وكانا في وقتين كالظهر اليوم والظهر غدا فلا تعارض وان اختلفا وامكن اجتماعهما كالصلاة والصوم فلا تعارض وان تعذر اجتماعهما التناقض احكامهما كما لو صام في

وقت واكل في مثل ذلك الوقت لم يتعارض ايضا لان الفعل لا عموم له حتى يدل على لزوم ذلك الوقت في جميع الاوقات فيناقضه ضده اذا وقع في تلك الاوقات الاخر فان دل دليل من خارج غير الفعل على ان مثل ذلك الفعل يتكرر فالتخصيص والتعارض انما عرض لذلك الدليل الدال على التكرار وكذلك اقراره عليه الصلاة والسلام لبعض الامم على الترتك مع القدرة على الفعل والعام به لا يكون مخصصا وناسخا الا للدليل الدال على تكرار ذلك الفعل قال الغزالي في المستصفى لا يتصور التعارض بين الافعال بما هي افعال البتة لان الفعلين لا يجتمعان في زمان واحد البتة واذا تعدد الزمان فلا تعارض بخلاف الاقوال لها صيغ تتناول بها الازمان فيتصور فيها التعارض (فائدة) مهما امكن التخصيص لا يعدل عنه الى النسخ لانه اقرب الى الاصل من جهة انه بيان المراد فليس فيه ابطال بخلاف النسخ فيه ابطال المراد.

(الفصل الثالث في تاسيه عليه الصلاة والسلام مذهب مالك واصحابه انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرع من قبله قبل نبوته وقيل كان متعبدا لسا ان لو كان كذلك لا فتخرت به اهل تلك الملة وليس فائيس) هذه المسألة المختار فيها ان نقول متعبدا بكسر الباء على انه اسم فاعل ومعناه انه عليه الصلاة والسلام كان كما قيل في سيرته عليه الصلاة والسلام ينظر الى ماعليه الناس فيجدهم على طريق لا يليق بصانع العالم فكان يخرج الى غار حراء يتحنن اي يتعبد ويقترح اشياء لقربها من المناسب في اعتقاده ويخشي ان لا تكون مناسبة لصانع العالم فكان من ذلك في الم عظيماً حتى بعثه الله تعالى وعلمه جميع طرق الهداية ووضح له جميع مسالك الضلالة زال عنه ذلك الثقل الذي كان يجده وهو المراد بقوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك على احد التاويلات اي الثقل الذي كنت تجده من امر العبادة والتقرب فهذا يتجه واما بفتنيتها فيقتضي ان يكون الله تعالى تعبد بشريعة سابقة وذلك يا باه ما يحكونه من الخلاف هل كان متعبدا بشريعة موسى او عيسى فان شرائع بني اسرائيل لم تتعداهم الى بني اسماعيل بل كل نبي من موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام وغيرهما انما كان يعته الله الى قومه فلا تتعدى رسالته قومه حتى نقل المفسرون ان موسى عليه الصلاة والسلام لم يبعث الى اهل مصر بل لبني اسرائيل لياخذهم من القبط من يد فرعون ولذلك لما عدى البحر لم يرجع الى مصر ليقيم فيها شريعته بل اعرض عنهم اعراضا كلياً لما اخذ بني اسرائيل وحينئذ لا يكون الله تعبد محمدا صلى الله عليه وسلم بشريعها البتة فبطل قولنا انه كان متعبدا بفتح الباء بل بكسرهما كما تقدم وهذا بخلافه بعد نبوته عليه الصلاة والسلام فانه تعبد الله تعالى بشرع من قبله على الخلاف في ذلك بنصوص وردت عليه في الكتاب العزيز فيستقيم الفتح فيما بعد - ١٠٧ - النبوة دون ما قبلها ومما يؤكده انه عليه الصلاة والسلام لم يكن

متعبدا قبل نبوته بشرع احد ان تلك الشرائع كانت دائرة لم يبق فيها ما يمكن التمسك به لاهلها فضلا عن غيرهم وهو عليه الصلاة والسلام لم يكن يسافر ولا يخالط اهل الكتاب حتى يطلع على احوالهم

قالت لم يرو ابو هريره اخر الحديث وءخره شوم الدار بعدها من المسجد وشوم المرأة ان لا تصلي وشوم الفرس ان لا يغزى عليها في سبيل الله اه بمعناه

فيبعد مع هذا غاية البعد ان يعبد الله تعالى على تلك الشرائع ولانه لو كان يتعبد بذلك لكان يراجع علماء تلك الشرائع ولو وقع ذلك لاشتهر احتج القائلون بذلك بانه عليه الصلاة والسلام تناولته رسالة من قبله فيكون متعبدا بها ولائمه عليه الصلاة والسلام كان ياكل اللحم ويركب البهيمة ويطوف بالبيت وهذه امور كلها لا بد له فيها من مستند ولا مستند الا الشرائع المتقدمة خصوصا على قول الاشاعرة ان العقل لا يفيد الاحكام وانما تفيدها الشرائع والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه انما يتأتى في اسماعيل و ابراهيم ونوح عليهم الصلاة والسلام لانه عليه الصلاة والسلام من ذريتهم امام موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام فلا وقد وقع الخلاف في هؤلاء كلهم ايهم كان يعبد الله تعالى على شريعته فاما هؤلاء الثلاثة فقد درست شرائعهم وما درس لا يكون حجة ولا يعبد الله تعالى به وعن الثاني ان هذه الافعال وان قلنا بان الاحكام لا تثبت الا بالشرع فانها يستصحب فيها براءة الذمة من التبايعات فان الانسان ولد بريئا من جميع الحقوق فهو يستصحب هذه الحالة حتى يدل دليل على شغل الذمة بحق فهذا يكفي في مباشرته عليه الصلاة والسلام لهذه الافعال (فائدة) تقدم ان الصواب كسر الباء وهو الذي يظهر لي غير انه وقع لسيف الدين في هذه المسألة كلام يدل على خلاف ذلك وهو ان كان غير مستبعد في العقل ان يلهم الله تعالى مصلحة شخص معين في تكليه شريعة من قبله وهذا كلام يقتضي فتح الباء فانظر في ذلك لنفسك واما غيره فلم ار له تعرضا لذلك فما ادري هل اغتر بالموضع فاطلق هذه العبارة في الاستدلال او هو اصل يعتمد عليه (فائدة) حكاية الخلاف في انه عليه الصلاة والسلام كان متعبدا قبل نبوته بشرع من قبله يجب ان يكون مخصوصا بالفروع دون الاصول فان قواعد العقائد كان الناس في الجاهلية مكلفين بها اجماعا ولذلك انعقد الاجماع على ان موتاهم في النار يعذبون على كفرهم ولو لا التكليف لثابوا فهو عليه الصلاة والسلام متعبدا بشرع من قبله بفتح الباء بمعنى مكلف هذا الامرية فيه انما الخلاف في الفروع خاصة فعموم اطلاق العلماء مخصوص بالاجماع (فائدة) قال المازري والاباري في شرح البرهان والامام و امام الحرمين هذه المسألة لا تظهر لها ثمرة في الاصول ولا في الفروع البتة بل تجري مجرى التواريخ المنقولة ولا ينبغي عليها حكم في الشريعة البتة وكذلك قاله التبريزي (واما بعد نبوته عليه الصلاة والسلام فذهب مالك وجمهور اصحابه واصحاب الشافعي واصحاب ابي حنيفة رحمة الله عليهم انه متعبدا بشرع من قبله وكذلك امته الا ما خصه الدليل ومنع من ذلك القاضي ابوبكر وغيره لنا قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وهو عام لانه اسم جنس

(أضيف) (١) شرائع من قبلنا ثلاثة، فقام . منها مالا يعلم الا بقولهم كما في لفظ ما بأيديهم من التوراة ان الله حرم عليهم لحم الجندي بنين . امه يشيرون الى المضرة ومنه ما علم بشرعنا وامرنا نحن ايضا به وشرع لنا فهذا ايضا لاختلاف انه شرع لنا كقوله تعالى كتب عليكم القصص في القتلى مع قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الاية وثالثها ان يدل شرعنا على ان فعلا كان مشروعا لهم ولم يقل لنا شرع لكم اتم ايضا فهذا هو محل الخلاف لا غير كقوله تعالى حكاية عن المنادي الذي بعثه يوسف عليه الصلاة والسلام ولما جاء به حمل بعير وانا به زعيم فيستدل به على جواز الضمان وكذلك قوله تعالى حكاية عن شعيب وموسى عليهما الصلاة والسلام اني اريد ان اتركك احدي ابنتي هاتين على ان تاجرني ثمانني حجج فان امتدت عشرا فمن عندك الاية يستدل بها على جواز الاجارة بناء على ان شرع من قبلنا شرع لنا ام لا اما مالا يثبت الا باقوالهم فلا يكون حجة لعدم صحة السند وانقطاعه ورواية الكفار لو وقعت لم تقبل فكيف وليس من اهل الكتاب من يروي التوراة فضلا عن غيرها وما لا رواية فيه كيف يخطر بالبال انه حجة وبهذا يظهر لك بطلان من استدل في هذا المسألة بقصة رجس اليهوديين وان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمد على اخبار ابن صوريا ان فيها الرجم ووجد فيها كما قال فان من اسلم من اليهود لم تكن له رواية في التوراة وانما كانوا يعملون فيها ما راوه اما ان لهم سندا متصلا بموسى عليه الصلاة والسلام كما فعله المسلمون في كتب الحديث فلا وهذا معلوم بالضرورة لمن اطلع على احوال القوم وكاشفهم وعرف ما هم عليه بل رسول الله صلى الله عليه وسلم يجب ان يعتقد انه انما اعتمد في رجم اليهوديين على وحي جاءه من قبل الله تعالى واما غير ذلك فلا يجوز ولا يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم على دماء الخلق بغير مستند صحيح والاستدلال في هذه المسألة بهذه القصة لا يصح بل لا يندرج في هذه المسألة الا ما علم انه من شرعهم بكتابتنا ومن نبينا فقط : حجة المثبتين من وجوه احدها ما تقدم من الاية وثانيها قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان ايموا الدين ولا تفرقوا فيه وما عامة في جملة ما وصى به نوحا ووصى به ابراهيم وموسى وعيسى وثالثها قوله تعالى ملة ابراهيم تقديره اتبعوا ملة ابيكم ابراهيم ويرد على الكل ان المقصود قواعد العقائد لاجزئيات الفروع لانها هي التي وقع الاشتراك فيها بين الانبياء كلهم وكذلك القواعد الكلية من الفروع اما جزئيات المسائل فلا اشتراك - ١٠٨ - فيها بل هي مختلفة في الشرائع .

حجة النافين من وجوه احدها انه لو كان عليه الصلاة والسلام متعبدا بشرع من قبله لوجب عليه مراجعته تلك الكتب ولا يتوقف الى نزول الوحي لكنه لم يفعل ذلك لوجهين احدهما انه لو فعله لاشتهر والثاني ان عمر رضي الله عنه طالع ورقة من التورات فغضب رسول الله صلى

الباب الرابع عشر في النسخ وفيه خمسة فصول

الكلام على الفصل الاول في حقيقته

(قوله مع تراخيه النسخ) قال الغزالي وانا قلنا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل به لكان بيانا واتماما للكلام وتقريراً له بمدة او شرط وانا ما يكون

الله عليه وسلم وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي وثانيها انه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا لوجب على علماء الامصار والاعصار ان يفعلوا ذلك ويراجعوا شرع من قبلهم ليعلموا ما فيه وليس كذلك وثالثها انه عليه الصلاة والسلام صوب معاذ في حكمه باجتهاد نفسه اذا عدم الحكم في الكتاب والسنة وذلك يقتضي انه لا يازمه اتباع الشرائع المتقدمة والجواب عن الاول انه قد تقدم ان شرع من قبلنا انما يازمنا اذا علمنا من قبل نبينا عليه الصلاة والسلام بوحى امان قبلهم فلا تلزم مراجعتهم لعدم الفائدة في ذلك وهو الجواب عن الثاني . وعن الثالث ان من جملة الكتاب دلالة على اتباع الشرائع المتقدمة (فائدة) قال الامام فخر الدين اذا قلنا بانه كان متعبدا فقيل بشرع ابراهيم وقيل بل بموسى وقيل بل بعيسى عليهم الصلاة والسلام وهذا الذي نقله الامام في هذه المسألة لم ينقله البرهان ولا المستصفي ولا سيف الدين ونقلوا هذا النقل بعينه فيما قبل النبوة . ونقل المازري الخلاف بعينه في المسائلين وكذلك نقل القاضي عبد الوهاب في الملخص وزاد في النقل فقال من الناس من قال كان متعبدا بشريعة كل نبي تقدمه الا ما نسخ او درس وهذا لم يثبت له الجهاة مع انه غالب بحث الفقهاء في الباحث فلا يخصصون شرعا معينا دون غيره قال القاضي ومذهب المالكية ان جميع شرائع الامم شرع لنا الا ما نسخ ولا فرق بين موسى عليه الصلاة والسلام وغيره قال ابن برهان وقيل كان متعبدا قبل النبوة بشرع آدم لانه اول الشرائع وقيل كان على دين نوح عليه الصلاة والسلام والله اعلم (الباب الرابع عشر في النسخ وفيه خمسة فصول) (الفصل الاول في حقيقته قال القاضي منا والغزالي هو خطاب دال على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقال الامام فخر الدين الناسخ طريق شرعي يدل على ان مثل الحكم الثابت بطريق لا يوجد بعده متراخيا عنه بحيث لولاه لكان ثابتا بالطريق يشمل سائر المدارك الخطاب وغيره وقوله مثل الحكم لان الثابت قبل النسخ غير المعلوم بعده وقوله متراخيا عنه لثلاث تهافت الخطاب وقوله لولاه لكان ثابتا احتراز من الخيات نحو الخطاب بالافطار بعد غروب الشمس وانه ليس نسخا لوجوب الصوم) يرد على الاول ان النسخ قد يكون بالفعل كما تقدم فلا يكون الحد جمعا وكذلك ينتقض بالاقرار وجميع المدارك التي ليست خطابا

(١) في مهيع الاصول واختلفوا هل شرع من تقدمنا . شرع لنا في غير ما قد احكما . ثالثها ما شرع الخليل . شرع لنا وفرضه نبيل .

وكذلك يبطل بجميع ذلك اشتراطه في الحكم السابق ان يكون ثابتا بالخطاب فانه قد يكون ثابتا بأحد هذه الامور فلذلك عدل الامم لقوله طريق شرعي ليعم جميع هذه الامور فان قلت انت شرعت تعد النسخ والطريق ناسخة لا نسخ والمصدر غير الفاعل فقد خرج جميع افراد المحدود من الحد فيكون باطلا قلت الناسخ في الحقيقة انما هو الله تعالى ولذلك قال الله تعالى ما ننسخ من آية فاضاف تعالى فعل النسخ اليه وفعله تعالى هو هذه المدارك وجعلها ناسخة فالصدر في التحقيق هو هذه الامور المدارك فاندفع السؤال وقولي مع تراخيه عنه لانه لو قال افضلوا لا تفعلوا التفات الخطاب واسقط الثاني الاول وكذلك لو قال عند الاول هو منسوخ عنكم بعد سنة كان هذا الوجوب مغيبا بتلك الغاية من السنة فلا يتحقق النسخ بل ينتهي بوصوله لغايته وحينئذ يتعين ان يكون الناسخ مسكوتا عنه في ابتداء الحكم وقولي على وجه لولاه لكان ثابتا احتراز مما جعل له غاية اول الامر فانه لا يكون ثابتا اذا وصل الى تلك الغاية فلا يقبل النسخ الا اذا كان قابلا للشبوت ظاهرا (وقال القاضي منا والغزالي الحكم المشاخرين يل التقدم وقال الامام والاساذ وجماعة هو بيان لانتهاء مدة الحكم وهو الحق لانه لو كان دائما في نفس الامر لعلمه الله تعالى دائما في نفس الامر فكان يستحيل نسخه لاستحالة انقلاب العلم جهلا وكذلك الكلام القديم الذي هو خبر عنه) قال القاضي النسخ كالفسخ فكما ان الاجارة اذا كانت شهرا يستحيل فسخها اذا انقضى الشهر ويمكن فسخها في اثناء الشهر لان شأنها ان تدوم فكذلك النسخ لا يكون الا فيما شأنه ان يدرم والجماعة يمنعون هذا التشبيه ويقولون ان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه فلو كان الحكم دائما في نفس الامر لعلم دوامه لتعدنا نسخه . فان خلاف المعلوم محال في حقنا فكيف في العلم القديم وكذلك كل ما علمه الله تعالى فهو مخبر عنه بالكلام النفساني وخبر الله تعالى صدق يستحيل الخلف فيه فلو اخبر عن دوامه تعدر نسخه وكذلك لو شرعه دائما لكان تعالى قد اراد دوامه لانه من جملة الكناية ولو اراد دوامه لوجب الدوام وحينئذ يتعدر النسخ ولو وقع النسخ لزم مخالفة ثلاث صفات لله تعالى وذلك محال فهذه مدارك قطعية توجب حينئذ ان الحكم كان دائما في اعتقادنا لا في نفس الامر فان الناسخ مزيل للدوام في اعتقادنا لا في نفس الامر وحينئذ يكون النسخ كتنخيص العلم ولذلك قيل النسخ تخصيص في الازمان وهذا التفسير يحسن فيما يتناول ازمانا ما لا يكون الا في زمن واحد كذبح اسحق عليه الصلاة والسلام فلا يكون تخصيصا في الازمان بل في ارفعا لجملة الفعل بجميع ازمانه

(١) الفصل الثاني في حكمه وهو واقع وانكره بعض اليهود عقلا وبعضهم سمعا وبعض المسلمين ما ولا ما وقع

من ذلك بالتخصيص)

اما وقوع النسخ فلان الله تعالى اوجب وقوف الواحد منا للعشرة من الكفار في الجهاد ثم نسخه بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وصار

رافعا اذا ورد بعد ان يرد الحكم واستقر بحيث يدوم لولا الناسخ
الكلام على الفصل الثاني في حكمه

الحكم ان يفف الواحد منا للاثنتين لقوله تعالى فان تكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ونسخ تعالى آيات المواعدة ويقال انها نيفه وعشرون آية باية السيف وهي قوله تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم وبغيرها من الايات الدالة على القتال وهو كثير في الكتاب والسنة واما انكار بعض اليهود له عقلا فاحتجوا عليه بان النهي يعتمد المفساد الحاصلة او الراجحة فلو جاز نسخه بعد ذلك لزم تعويض امر الله تعالى واذنه في فعل المفساد الحاصلة او الراجحة وذلك على الله تعالى محال بناء على التحقير والتفخيخ وقالوا عبارة عامة ان الفعل اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان حسنا استحال النهي عنه او قبيحا استحال الاذن فيه فالنسخ محال على التقليديين وجوابهم انا نمنع قاعدة الحسن والقبح او نسلها ونقول لم لا يجوز ان يكون الفعل مفسدة في وقت مصلحة في وقت وذلك معلوم بالعوائد بل اليوم الواحد يكون الفعل فيه حسنا في اوله قبيحا في آخره كما تقول في الاكل والشرب ولبس القراء وشرب الماء البارد وغيره يحسن جميع ذلك ويقبح باعتبار وقتين من الشتاء والصيف والحر والبرد والصوم والفطر والشعب والجوع والصحة والسقم . احتج منكروه سمعا بوجهين احدهما ان الله تعالى لما شرع لموسى عليه الصلاة والسلام شرعه فاللفظ الدال عليه اما ان يدل على الدوام اولا فان دل على الدوام فاما ان يضم اليه ما يقتضي انه سينسخه اولا فان كان الاول فهو باطل من وجهين الاول انه يكون متناقضا وهو عبث ممنوع . الثاني ان هذا اللفظ الدال على النسخ ووجب ان ينقل متواترا اذ لو جوزنا نقل الشرع غير متواتر او نقل صفة غير متواترة لم يحصل لنا علم بان شرع الاسلام غير منسوخ ولان ذلك من الوقائع العظيمة التي يجب اشتهاؤها فلا يكون نص على النسخ وحينئذ لا يكون منسوخا لان ذكر اللفظ الدال على الدوام مع عدم الدوام تلبيس ولانه يهودي الى عدم الوثوق بدوام الشرائع . واما ان لم ينص على الدوام فهذا مطلق يكفي في العمل به مرة واحدة وينقضي بذاته فلا يحتاج للنسخ ويتعدر النسخ فيه . الوجه الثاني انه ثبت بالتواتر قول موسى عليه الصلاة والسلام تمسكوا بالسبب ابدوا وقال تمسكوا بالسبب ما دامت السموات والارض وهو متواتر والتواتر حجة والجواب عن الاول ان نقول اتفق المسلمون على ان الله تعالى شرع لموسى شرعه بلفظ الدوام واختلفوا هل ذكر معه ما يدل على انه سيصير منسوخا فقال ابو الحسين يجب ذلك في الجملة والا كان تلبيسا . وقال جماهير اصحابنا وجماهير المعتزلة لا يجبه

(١) اشار الى هذا ابن عاصم في مهبج الاصول بقوله النسخ جائز لدنيا عقلا وواقع شرعا وآت نقلا . وانما انكره اليهود . وقولهم بشرعهم مردود . وليس لازما بهما الزموا . من البداء بشس ما قد زعموا . اذا البداء رفع حكم يقع . لم يسبق العلم بان سيرف . اه ناسره

ذلك وقد تقدم البحث في ذلك في تأخير البيان عن وقت الحاجة والجواب على رأي ابي الحسين ان ذلك القيد لم ينقل لوقوع الحلل في اليهود في زمن بخت نصر فانه اباد اليهود حتى لم يبق منهم من يصلح للتواتر وبه يظهر الجواب عن شرعنا نحن لسلامته عن الافات وعن الثاني ان هذا النقل ايضا لا يصح الاعتماد عليه لانقطاع عدد اليهود كما تقدم ولان لفظ الا بد منقول في التوراة وهو على خلاف ظاهره في مواضع اولها قال في العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابي العتق فلتتقب اذنه ويستخدم ابدا مع تعذر الاستخدام ابدا بل العمر فاطلق الا بد على العمر فقط وثانيها قال في البقرة التي امروا بذبحها تكون لكم سنة ابدا ومعلوم ان ذلك ينقطع بخراب العالم وقيام الساعة وثالثها امروا في قصة دم الفصح (١) ان يذبحوا الجمل وياكلوا لحمه ماهوجا (٢) ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم هذا الحمل سنة ابدا ثم زال التعبد بذلك ابدا . وقال في السفر الثاني قربوا الي كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقا بكم وهم لا يفعلون ذلك ثم مذهبهم منقوض بصور احداها ان في التوراة ان السارق اذا سرق في المرة الرابعة تثقب اذنه ويباع وقد اتفقوا على نسخ ذلك وثانيها اتفق اليهود والنصارى على ان الله تعالى فدى ولد ابراهيم من الذبح وهو نص التوراة وهذا اشد انواع النسخ لانه قبل الفعل الذي منعه المعتزلة واذا جاز في الاشد جاز في غيره بطريق الاولى وثالثها ان في التوراة ان الجمع بين الحرة والامة في النكاح كان جائز في شرع ابراهيم عليه الصلاة والسلام لجمعه بين سارة الحرة وهاجر (٣) الامة وحرمة التوراة . ورابعها ان التوراة قال الله تعالى فيها لموسى عليه السلام اخرج انت وشيعتك لثرتوا الارض المقدسة التي وعدت بها اباكم ابراهيم ان ارثتها نسله فلما ساروا الى التيه قال تعالى لا تدخلوها لانكم قد عصيتموني وهو عين النسخ وخامسها تحريم السبت فانه لم يزل العمل مباحا الى زمن موسى عليه الصلاة والسلام وهو عين النسخ وقد ذكرت صورا كثيرة غير هذه في شرح المحصول وفي كتاب الاجوبة الفاخرة عن الاسئلة الفاجرة في الرد على اليهود والنصارى واما من انكر النسخ من المسلمين فهو معترف بنسخ تحريم الشحوم وتحريم السبت وغير ذلك من الاحكام غير انه يفسر النسخ في هذه الصور بالغاية وانها انتهت بانتها غايتها فلا خلاف في المعنى (ويجوز عندنا وعند الكافة نسخ القرآن خلافا لابي مسلم الالفهاني لان الله تعالى نسخ وقوف الواحد للعشرة في الجهاد بشوته للثنتين وهما في القرآن) وثانيها ان الله تعالى اوجب على المتوفي عنها زوجها الاعتداد حولا بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ بقوله تعالى يترصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ونسخ وجوب التصديق الثابت بقوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة احتج ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بانه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لبطل وجوابه ان معناه لم يتقدمه من الكتب ما

- ١١٠ -

انه ليس بحق والمنسوخ والناسخ حق فليس من هذا الباب (فائدة) ابو مسلم كنيته واسمه عمرو بن يحيى قاله ابو اسحق في المصنف

(قوله ابو مسلم الخ) هو الجاحض كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم وهو من المعتزلة

(ويجوز نسخ الشيء قبل وقوعه عندنا خلافا لاكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة كنسخ ذبح اسحق عليه الصلاة والسلام قبل وقوعه) المسائل في هذا المعنى اربع احداهن ان وقت الفعل بزمان مستقبل فينسخ قبل حضوره وثانيها ان يومه به على الفور فينسخ قبل الشروع فيه وثالثها ان يشرع فيه فينسخ بعد كماله ورابعها ان يكون الفعل يتكرر فيفعل مرارا ثم ينسخ فاما الثلاثة الاولى فهي في الفعل الواحد غير المتكرر واما الرابعة فوافقنا عليها المعتزلة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواقعة قبل النسخ ومنه نسخ القبلة وغيرها ومنعوا قبل الوقت وقبل الشروع لعدم حصول المصلحة من الفعل وترك المصلحة عندهم ممتنع على قاعدة الحسن والقبح والنقل في هاتين المسالتين في هذا الموضوع قد نقله الاصوليون واما بعد الشروع وقبل الكمال فلم ار فيه نقلا ومقتضى مذهبنا جواز النسخ في الجميع ومقتضى مذهب المعتزلة التفصيل لا اشع مطلقا ولا الجواز مطلقا فان الفعل الواحد قد لا تحصل مصلحته الا باستيفاء اجزائه كذبح الحيوان واتقاذ الغريق فان مجرد قطع الجلد لا يحصل مقصود الذكاة من اخراج الفضلات وزهوق الروح على وجه السهولة واخراج الغريق الى قرب البر وتركه هناك لا يحصل مقصود الحياة وقد تكون المصلحة متوزعة على اجزائه كسقي العطشان واطعام الجيعان وكسوة العريان فان كل جزء من ذلك يحصل جزءا من المصلحة في كالري والشعب والكسوة ففي القسم الاول مقتضى مذهبهم المنع لعدم حصول المصلحة وفي الثاني الجواز لحصول بعض المصلحة الخارجة للامر الاول عن العتب كما انعقد الاجماع على حسن النهي عن القطرة الواحدة من الحمر مع ان الاسكار لا يحصل الا بعد قطرات لكنه لا يتعين له بعضها دون بعض بل يتوزع عليها فكذلك ههنا فتنزل الاجزاء منزلة الجزئيات كذلك يكفي ببعض الاجزاء غير ان ههنا فرقا يمكن ملاحظته وهو ان المصلحة في الجزئيات الماضية في صورة المنقول عنه مصلح تامة يمكن ان يقصدها العقلاء قصدا كليا دائما بخلاف جزء المصلحة في نقطة الماء ونحوها فان القصد اليها نادر ومع هذا الفرق يمكن ان يقولوا بالمنع مطلقا في هذا القسم من غير تفصيل واحتج الشيخ سيف الدين الامدي في هذه المسألة بنسخ الخمسين صلاة ليلة الاسراء حتى بقيت خمسا ويرد عليه انها خبر واحد فلا يفيد القطع والمسألة قطعية ولا نسخ قبل الانزال

(١) بكسر الفاء وسكون الصاد

(٢) بضم الميم وفتح اللام والواو وسكون الهاء اي مشويا وفي القاموس لهو ح امره لم يبرمه والشواء لم ينضجه او لم ينعم طبعه

(٣) بفتح الجيم ام اسماعيل عليه السلام اه ناشره

وقبل الانزال لا يتقرر علينا حكم فليس من صورة النزاع (والنسخ لا الى بدل خلافا لقوم كمنسج الصدقة في قوله تعالى فقدموا بيدي نجاكم صدقة لغير بدل) قيل ان ذلك زال لزوال سببه وهو التمييز بين المؤمنين والمنافقين وقد ذهب المنافقون فاستغني عن الفرق وجوابه روى انه لم يتصدق الا على رضي الله عنه فقط مع بقاء السبب بعد صدقته ثم نسخ حينئذ احتجاجا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها ما ناتي بخير منها او مثلها فنص تعالى على انه لا بد من البدل احسن او مثل . جوابه ان هذه صيغة شرط وليس من شرط الشرط ان يكون ممكنا فقد يكون متعذرا كقولك ان كان الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان وهذا الشرط محال والكلام صحيح عربي واذا لم يستلزم الشرط الامكان لا يدل على الوقوع به مطلقا فضلا عن الوقوع ببدل سلمناه لكنه قد يكون رفع الحكم لغير بدل خيرا للمكلف باعتبار مصالحه والحقه عليه ويؤيده من الفتنة وغوائل التكليف (ونسخ الحكم الى الاقل خلافا لبلض اهل الظاهر كمنسج عاشوراء برمضان) ونسخ الحبس في البيوت الى الجلد والرجم والزجم اشد من الحبس احتجاجا بقوله تعالى ناتي بخير منها او مثلها وبقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم ويريد الله بكم اليسر والاقبل لا يكون خيرا ولا مثلا ولا يسرا والجواب عن الادل قد يكون الاقل افضل للمكلف وخيرا له باعتبار ثوابه واستصلاحه في اخلاقه ومعاده ومعاشه وعن الثاني انه محمول على اليسر في الاخرة حتى لا يتطرق اليه تخصيصات غير محصورة فان في الشريعة مشاق كثيرة (ونسخ التلاوة دون الحكم كمنسج الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله مع بقاء الرجم والحكم دون التلاوة كما تقدم في الجهاد وهما معا لاستلزام امكان المفردات امكان المركب) لان التلاوة والحكم عبادتان مستقلتان فلا يبعد في العقل ان يصيرا معا مفسدة في وقت او احدهما دون الاخر وتكون الفائدة في بقاء التلاوة دون الحكم ما يحصل من العلم بان الله تعالى انزل مثل هذا الحكم رحمة منه بعباده وعن انس نزل في قتلى بئر معونة باغوا اخواننا اننا لقينا ربنا فرض عنا وارضانا وعن ابي بكر كنا نقرأ من القرآن لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم ومثال التلاوة والحكم معا ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت كان فيما انزل الله عشر رضعات فسخن بخمس وروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة (ونسخ الخبر اذا كان متضمنا لحكم عندنا خلافا لمن جوزه مطلقا ومنعه مطلقا وهو ابو علي وابو هاشم واكثر المتقدمين لنا ان نسخ الخبر

- ١١١ -

له ونسخ الحكم جائز كما لو عين عنه بالامر) قال الامام فخر الدين اذا كان الخبر خيرا عمالا يجوز تغييره كالخبر عن حدوث العالم فلا يتطرق اليه النسخ . وان كان عمالا يجوز تغييره وهو اما ماض او مستقبل والمستقبل اما وعد او وعيد او خبر عن حكم كالخبر عن وجوب الحج فيجوز النسخ في الكل ومنع

(قوله والشيخ والشيخة الخ) روى ذلك الشافعي والترمذي عن عمر وذكر البخاري ومسلم قريبا منه ايضا والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة (قوله كان فيما انزل الله تعالى) الاستدلال لا يتم لما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الانزال بل لابد ان ينضم اليه كونه من القرآن لان السنة ايضا منزلة الكلام على الفصل الثالث في الناسخ والمنسوخ

ابو علي وابو هاشم واكثر المتقدمين الكل . قلنا لنا ان الخبر اذا كان عن امر ماض نحو عمرت نحو الف سنة جاز ان يبين من بعد بانه الف سنة الا خمسين عاما . وان كان خبرا عن مستقبل كان وعدا او وعيدا فهو كقوله لاعاقبن الزاني ابدا فيجوز ان يبين انه اراد الف سنة وان كان عن حكم الفعل في المستقبل فان كان الخبر كالامر في تناول الاوقات المستقبلية فيجوز ان يراد بعضها . احتجاجا بان نسخ الخبر يوم الحلف قال وجوابه ان نسخ الامر ايضا يوم البدء قلت اساء الاعداد نصوص لا يجوز فيها المجاز واردة التكلم بالالف الفا الا خمسين عاما مجاز فلا يجوز واما اطلاق الابد على الف سنة فهو تخصيص في الخبر وهو مجمع عليه انما النزاع في النسخ ما بين احدهما من الاخر وقد تقدمت الفروق بينهما واما قولهم يوم الحلف ذلك مدفوع بالبراهين الدالة على استحالة الحلف على الله تعالى والبدء عليه والبدء هو احدى الطرق التي استدلت بها اليهود على استحالة النسخ ومعناه امر بشيء تم بداله ان المصلحة في خلافه وذلك انما يتاتي في حق من تخفى عليه الحقيقتان والله تعالى منزعه عن ذلك وجوابهم ان الله تعالى عالم بان الفعل الفلاني مصلحة في وقت كذا مفسدة في وقت كذا وانه نسخها اذا وصل وقت المفسدة فالكل معلوم في الازل وما تجدد العلم بشيء فما لزم من النسخ البدء فيجوز (ويجوز نسخ ما قاله فيه افعولوه ابدا خلافا لقوم لان صيغة ابدا بمنزلة العموم في الازمان والعموم قابل للتخصيص والنسخ يرجع للتخصيص) احتجاجا بان صيغة ابدا لو جاز ان لا يراد بها الدوام لم يبق لنا طريق الى الجزم بخلود اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار لان ذلك كله مستفاد من قوله تعالى خالدن فيها ابدا والجواب ان الجزم انما حصل في الخلود ليس بمجرد لفظ ابدا بل بتكرره تكررا افاد القطع بسياقته وقرائنه على ذلك اما مجرد لفظ واحدة من ابدا فلا يوجب الجزم والكلام في هذه المسألة انما هو في مثل هذا

(الفصل الثالث في الناسخ والمنسوخ يجوز عندنا نسخ الكتاب بالكتاب (١) وعند الاكثرين) جنتنا ما تقدم من الرد على ابي مسلم

(قوله فجائز عقلا غير واقع سمعا الخ) قال الاسنوي اختلفوا في وقوعه
على مذهبين كذا صرح به الامدي في الاحكام ومنتهى السؤل وعبر بقوله
اتفقوا وفي المحصول ومختصراته نحوه ايضا فانهم جزموا بالجواز وترددوا في
الوقوع وعبارة صاحب المنهاج كآبن الحاجب توهم ان الخلاف في الجواز
ولذا لم يذكره الامام ولا مختصروا كلامه نعم صرح ابن برهان في الوجيز
بما افهمه كلامهما فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل (قوله مستدلا
بتحويل القبلة الخ) حاصله ان القبلة كانت الى بيت المقدس ما يزيد على عام
على خلاف في مقداره وذلك ثابت بالقطعي المفيد لطلب ذلك ثم
نسخ ذلك بخبر الاحاد الذي خرجه الطبراني عن توبلة بنت مسلم قالت صلينا
الظهر والعصر في مسجد بني حارثة واستقبلنا مسجد ايلياء فضلينا ركعتين ثم
جاءنا من يحدثنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استقبل البيت الحرام
فحولنا النساء مكان الرجال والرجال مكان النساء فضلينا السجدين الباقيتين
ونحن مستقبلون البيت الحرام فحدثني رجل من بني حارثة ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال اولئك رجال ءامنوا بالغيب (قوله لنا ان الكتاب متواتر
فلا يرفع الخ) قيل ان هذا الدليل ضعيف لوجهين احدهما ما
قاله ابن برهان ان المقطوع به انما هو اصل الحكم لادوامه والنسخ يرد على
الثاني لا على الاول الثاني انه لا يطرد لان اخراج بعض افراد العام بعد العمل
به نسخ لا تخصيص كما تقرر ودلالة العام على افراده ظنية وان كان منته
مقطوعا به والخاص بالعكس متعادلا (قوله واستدلوا ايضا بقوله تعالى قل
لا اجد الخ) وجه الدلالة ان الآية تقتضي حصر التحريم في المذكور في الآية
وقد نسخ ذلك بما روى بالاحاد ان النبي صلى الله عليه وسلم تبي عن اكل
كل ذي ناب من السباع ومغلب من الطير واجاب صاحب المنهاج بمنع ان

تشرط في النسخ ان يكون مساويا
للمنسخ او اقوى والاحاد مساوية
للاحاد فيجوز (وبالكتاب والسنة
المتواترة اجماعا) بسبب ان الكتاب
والسنة المتواترة ينسخان خبر
الواحد لانهما اقوى منه والاقوى
اولى بالنسخ (واما جواز نسخ
الكتاب بالاحاد (٢) فجائز عقلا غير
واقع سمعا خلافا لاهل الظاهر والباقي
منا مستدلا بتحويل القبلة عن بيت
المقدس الى مكة لنا ان الكتاب متواتر
قطعي فلا يرفع بالاحاد المظنونة
لتقدم العلم على الظن) واستدلوا
ايضا بقوله تعالى قل لا اجد فيما
اوحى الى محر ما على طاعم يطعمه
الاية نسخت بنهيه عليه الصلاة والسلام
عن اكل كل ذي ناب من السباع وهو
خبر واحد وقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلك نسخ ذلك بقوله عليه
الصلاة والسلام لا تنكح المرأة على
عمتها ولا خالتها الحديث ولانه
دليل شرعي فينسخ كسائر الادلة
ولانه يخصص الكتاب فينسخه لان
النسخ تخصيص في الازمان والجواب
عن الاول ان الآية انما اقتضت
التحريم . الى تلك الغاية فلا ينافيها
ورود تحريم بعدها واذا لم ينافها لا
يكون ناسخا لان من شرط النسخ
التنافي وعن الثاني ان العام في
الاشخاص مطلق في الاحوال فيحمل
العام على حالة عدم القرينة
المذكورة سلمناه لكنه تخصيص ونحن
نسلمه انما النزاع في النسخ وعن
الثالث الفرق ان تلك الادلة المتفق
عليها مساوية او اقوى وهذا مرجوح
فلا يلحق بها وعن الرابع ان
النسخ ابطال لما اتصف بانه مراد
فيحتاط فيه اكثر من التخصيص لانه
يبين للمراد فقط . واما تحويل

(١) اشار الى هذا ابن عاصم في المهيح بقوله وتنسخ الاحاد بالاحاد» وذو تواتر بخلف بادي

(٢) اشار اليه في المهيح بقوله ومنع نسخه بنقل الاحاد عند سؤى الباجي امر معتاد اه ناشره

القبلة فقالوا احتفت به فرائض وجدها اهل قباء لما اخبرهم المخبر ^٢ من صحيح اهل المدينة وغير ذلك حصل لهم العلم فلذلك قبلوا تلك الرواية سلمنا عدم الفرائض لكن ذلك فعل بعض الامة فليس حجة ولعله مذهبهم فانها مسألة خلاف (ويجوز نسخ السنة بالكتاب عندنا خلافا للشافعي رضي الله عنه وبعض اصحابه (١) - ١١٣ - لنا نسخ القبلة بقوله تعالى وحشا كنتم قولوا وجوهكم شطره ولم يكن

التوجه لبيت المقدس ثابتا بالكتاب عملا بالاستقراء) في كون التوجه لبيت المقدس ليس من القرآن فيه نظر من جهة ان القاعدة ان كل بيان لمجمل . يعد مرادا من ذلك المجمل وكائنا فيه والله تعالى قال اقيموا الصلاة ولم يبين صفتها فيبينها عليه الصلاة والسلام بفعله لبيت المقدس وكان ذلك مرادا بالاية كما اننا نقول في قوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر بيان لقوله تعالى وآتوا الزكاة وهو مراد منها وكذلك ههنا وهو القاعدة ان كل بيان لمجمل يعد مرادا من ذلك المجمل فكان التوجه لبيت المقدس ثابتا بالقرآن بهذه الطريقة . حجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فجعله عليه الصلاة والسلام مبينا بالسنة للكتاب المنزل فلا يكون الكتاب ناسخا للسنة لان النسخ مبين للمسنوخ فيكون كل واحد منهما مبينا لصاحبه فيلزم الدور والجواب عنه ان الكتاب والسنة ليس كل واحد منهما محتاجا للبيان ولا وقع فيه النسخ فامكن ان يكون بعض الكتاب مبينا لبعض السنة والبعض الاخر الذي لم يبينه الكتاب بيان للكتاب فلا دور لانه لم يوجد بيان كل واحد منها متوقف على الاخر بل الذي يتوقف عليه من السنة غير متوقف والبعض المتوقف عليه من الكتاب غير متوقف سلمناه لكنه معارض بقوله تعالى في حق الكتاب العزيز تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب تبيانا لها فينسخها

الاية منسوخة وذلك انها دلت على ان الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأمورا بان يقول لهم لا اجد في الوحي الحاصل غير المحرمات المذكورة ولهذا قال اوحى بلفظ الماضي فيبقى ما عدى الاشياء المذكورة في الاية على الاباحة الاصلية وحينئذ يكون النهي في الحديث رفعا لها وهو ليس بنسخ وبتقدير ان تكون الاية متناولة للاستقبال ايضا فالحديث مخصص لا ناسخ اه وقرز وجه الدليل صاحب التقرير على التحرير للكمال ابن الهمام بان الاية انما تفيد تحريم ما استثني فيها وذو الناب لم يستثن فيها فكان مباحا وحيث حرم فانما حرم ظهير الاحاد المروي في صحيح مسلم مرفوعا كل ذي ناب من السباع حرام واجاب الكمال ابن الهمام بان معنى الاية ولا اجد الان تحريما لان اجد فعل مضارع للحال فتكون اباحة غير المستثنى موقفة بوقت الاخبار بها وهو الان لا موءبده بالثابت فيما عدى المستثنى اباحة اصلية ورفعا في المستقبل بالتحريم ليس نسخا لانه ليس رفعا لحكم شرعي والنسخ رفع لحكم شرعي قال ابن اثير حاج اثره الا ان هذا الجواب لا ينفع بعضا من الحنفية القائلين ان رفع الاباحة الاصلية نسخ فعل ان يقال في الجواب من طرفهم ان هذه الاباحة حيث كانت موقفة بوقت الاخبار بها فالتحريم المذكور ليس نسخا لان انتهاء الشيء لا انتهاء وقته لا يكون نسخا اه والى هذا يميل كلام الشهاب المص (قوله خيه نظر من جهة النسخ) جريا على هذا النظر وقع الاستدلال بالتحويل عن بيت المقدس الى مكة لانه لا يثبت الاستدلال به الا اذا قلنا ان التوجه الى بيت المقدس ثبت بقطعي عملا بتلك القاعدة وقد اخذ هذا النظر مرتضيا له المحقق الاسنوي في شرح المنهاج وחדش به في الدليل ونسبه لنفسه بقوله ولك ان تقول القاعدة ان بيان المجمل يعد انه مراد منه والا لم يكن بيانا لدلوله فيكون توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس مرادا من قوله تعالى واقموا الصلاة لكونه بيانا له فيكون ثابتا بالكتاب (قوله واحتجوا

وهو المطلوب (. ويجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة (٢) مساواها له في الطريق العلمي عند اكثر اصحابنا وواقع كنسخ الوصية للوارث بقوله عليه الصلاة والسلام لا وصية لوارث ونسخ آية الحبس في البيوت بالرجم وقال الشافعي لم يقع لان آية الحبس في البيوت نسخت بالجلد) واحتجوا

(١) في مهيع الاصول وتنسخ السنة بالكتاب . وما تواترت بلا رتيا بي

(٢) وفيه . لاكن اقوال الخلف اشتهرت « في نسخه سنة تواترت اه ناشره

على الوقوع الخ) هذا هو الذي درج عليه جمع من المالكية والحنفية كابي منصور الماتريدي و صدر الاسلام وبه يظهر عدم تمام دعوى الزجاج الاجماع على ان فرض الوصية نسخته آية الموارث نعم ذهب اليه كثير واختاره من الحنفية فخر الاسلام و صدر الشريعة ووجه ان الله تعالى فرض الوصية الى العباد بقوله تعالى كتب عليكم الاية ثم تولى ذلك بنفسه فقال يوصيكم الله في اولادكم وقصر الايضاء على حدود معلومة من النصف والربع والثمن والثلاثين والثلث والسدس لا يزداد عليها ولا ينقص عنها لعلم الله بجهل العباد بمعرفة المقادير وبما هو الانفع فهو على وزان من وكل غيره بعقوبته ثم اعتقه بنفسه نعم الحديث مقرر نسخ الوصية للوارث ومشعر بان ارتفاع الوصية انما هو بسبب شرعية الميراث حيث رتب صلى الله عليه وسلم فلا وصية لوارث على قوله ان الله قد اعطى لكل ذي حق حقه ويعضده ما في صحيح البخاري عن ابن عباس ان الذي نسخ آية الوصية آية الموارث بما قاله بعضهم من ان دعوى النسخ باية الموارث لا يصح لوجهين يذهب في البين (قوله بقوله عليه الصلاة والسلام لا وصية لوارث الخ) اخرج الشافعي بسند صحيح عن مجاهد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وفي مسند احمد والسنن ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث قال الترمذي حسن صحيح فهذا لعمومه في نفي الوصية للوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين الثابتة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف واعترض على الوقوع بان ما استدل به على الوقوع في هذا المقام اخبار آحاد وهي لا ينسخ بها الكتاب الا ان يدعي فيها الشهرة فيجوز النسخ بها على مقتضى اصطلاح الحنفية حتى نقل الكرخي عن ابي يوسف انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح على الخفين لشهرته قال الكمال ابن الهمام في التحرير والحق ان المشهور في قوة المتواتر اذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الراوي ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير تكبير فعلى هذا يجوز النسخ به وقال المحقق ابن امير حاج قيل لا نسلم عدم نواتر هذا ونحوه المجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمن النبي صلى الله عليه

ايضا على الوقوع بقوله عليه الصلاة والسلام لا وصية لوارث نسخت الوصية للاقربين التي في الكتاب وبقوله عليه الصلاة والسلام لا تنكح المرأة على عمتها الحديث ناسخ لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلك واما قول الشافعي رضي الله عنه ان آية الرجم نسخت بالجلد فذلك يتوقف على تاريخ لم يتحقق . ومن اين لنا ان آية الجلد نزلت بعد آية الجبس بل ظاهر السنة يقتضي خلاف ما قاله لانه عليه الصلاة والسلام قال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب رجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتعريب عام فظاهره يقتضي انه الان نسخ ذلك الحكم ويرد على الاول الوصية جائزة لغير الوارث اذا كان قريبا فدخله التخصيص والمدعى النسخ وعلى الثاني انه ايضا تخصيص دخل في الكتاب لا نسخ لان بعض ما احل حرم ولا تنازه فيه (والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به) هذا نقل المحصول وقال الشيخ سيف الدين كون الاجماع ينسخ الحكم الثابت به تفاه الاكثرون وجوزه الاقلون . وكون الاجماع ناسخا منه الجمهور

وسلم (قوله وجوزه بعض المعتزلة وعيسى الخ) قالوا وقع نسخ القرآن بالاجماع لما رواه الحاكم وقال صحيح الاسناد من ابن سيدنا عبدالله ابن عباس رضي الله عنهما قال لسيدنا عثمان رضي الله عنه كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليس اخوه فقال له عثمان حجبها قوهك يا غلام فهو صريح في ابطال حكم القرآن بالاجماع وهو النسخ وللاجماع على سقوط سهم المولفة قلوبهم من الزكاة عند من يقول بذلك باجماع الصحابة في زمن ابي بكر رضي الله عنه الدال عليه ما روى الطبري من طريق حبان ابن ابي جلة ان عمر رضي الله عنه لما رثاه غيبته ابن حصن قال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني اليوم ليس مولفة ولم ينكر احد من الصحابة ذلك والجواب عن الاول ان كون قول عثمان حجبها قومك يا غلام ناسخا للقرآن يتوقف على افادة الاية عدم حجب ما ليس اخوة قطعاً وان الاخوين ليس اخوة قطعاً لكن الاول بالمفهوم المختلف في صحة كونه حجة وهو وان لم يكن له اخوة لا يكون لامة السدس والثاني فرع ان صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازاً قطعاً وليس كذلك وان الاطلاق عليهما مجازاً لا ينكر ولو سلم ان عثمان اراد حجبها بالاجماع وجب تقدير نص حديث والجواب عن الثاني بان سقوط المولفة من قبيل انتهاء حكم الاعزاز لانتهاء علته الغائية فالدفع للمولفة هو العلة للاعزاز فيفصل الدفع ليحصل الاعزاز وليس انتهاء الحكم لانتهاء علته نسخاً ولو ادعوا مثله نسخاً لفظي كذا قال الكمال في التحرير (قوله ثم انه نقض هاته القاعدة الخ) جرى على تعقب كلام المص المحقق الاسنوي وحكم على كلامه بالسهو فقال وهذا الذي قاله سهو فانه قد نص قبل ذلك بقليل على ان الاجماع لا ينقد في زمن الرسول وعلى انه يتمتع نسخ القياس به لا جرم انه لم يذكر المسألة في المنتخب وقال صاحب الحاصل ان هذا الكلام مشكل وصاحب التحصيل قال فيه نظر ولم يبين وجه الاشكال وقد تفتن صاحب المنهاج للمشكل منه فحذفه والجواب عن الامام كما في الايات ان ذكر الاجماع على تقدير انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام فلا ينافي ما ذهب هو اليه من عدم

وجوزه بعض المعتزلة وعيسى ابن ابان وبني الامام فخر الدين هذه المسألة على قاعدة وهي ان الاجماع لا ينقد في زمانه عليه الصلاة والسلام لانه بعض المؤمنين بل سيدهم ومتى وجد قوله عليه السلام فلا عبرة بقول غيره واذا لم ينقد الا بعد وفاته عليه الصلاة والسلام لم يمكن نسخه بالكتاب والسنة لتصدرها بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ولا بالاجماع لان هذا الاجماع الثاني ان كان لا عن دليل فهو خطأ وان كان عن دليل فقد غفل عن الاجماع الاول فكان خطأ والاجماع لا يكون خطأ فاستحال النسخ بالاجماع ولا بالقياس لان من شرطه ان لا يكون على خلاف الاجماع فيتعذر نسخ الاجماع مطلقاً واما كون الاجماع ناسخاً فقال لا يمكن ان ينسخ كتاباً ولا سنة لانه يكون على خلافهما فيكون خطأ ولا اجماعاً لان احدهما يلزم ان يكون خطأ لمخالفته لدليل الاجماع الاخر ولا قياساً لان شرط القياس عدم الاجماع فاذا اجمعا على خلاف حكم القياس زال القياس لعدم شرطه . وهذه الطريقة مشككة بسبب ان وجود النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنع وجود الاجماع لانه عليه السلام شهد لامته بالصحة فقال لا تجتمع امتي على خطأ وصفة المضاف غير المضاف اليه وهو عليه الصلاة والسلام لو شهد لواحد في زمانه عليه الصلاة والسلام بالصحة لم يتوقف ذلك على ان يكون بعده عليه الصلاة والسلام فالامة اولى ثم انه نقض هاته القاعدة بعد ذلك فقال يمكن نسخ القياس في زمانه عليه السلام بالاجماع فصرح بجواز انعقاد الاجماع في زمانه عليه السلام واما سيف الدين فلم يقل ذلك بل قال الاجماع الموجود بعد وفاته عليه

الصلاة والسلام لا ينسخ بنص ولا غيره الى آخر التقسيم وقال أبو الحسين البصري في المعتمد الموضوع له قمي أصل الفقه كما قاله الامام ثم قال ان قيل يجوز ان ينسخ اجماعا وقع في زمانه عليه الصلاة والسلام قلنا يجوز وانما منعنا الاجماع بعده ان ينسخ واما في حياته فلننسخ الدليل الذي اجمعوا عليه لا حكمه وقال ابو اسحق ينقده الاجماع في زمانه عليه السلام وقال ابن برهان في كتاب الاوسط ينقده الاجماع في زمانه عليه الصلاة والسلام وجماعة من المصنفين وافقوا الامام فخر الدين على دعواه على ما فيها من الاشكال واما حجة الجواز لمن خالف في هذه المسألة فهي مبنية على انه يجوز ان ينقده اجماع مخالف له ويكون كلاهما حقا ويكون انعقاد الاول مشروطا بان لا يطرا عليه اجماع آخر وهو شذوذ من المذاهب فبنى الشاذ على الشاذ والكل ممنوع (.) ويجوز نسخ الفحوى الذي هو مفهوم الموافقة تبعا للاصل ومنع ابو

- ١١٦ -

انقاده في حال حياته عليه الصلاة والسلام (قوله فلا يمنع رفعه بالنص الخ) الحق في هاته المسألة هو ما جنح اليه ناصر الدين في منهاجه فقال ان القياس انما ينسخ بقياس اجلي منه قال المحقق الاسوي وهذا كما اذا نص الشارع مثلا على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا فعديناه الى السفر جل مثلا لمعنى ثم نص على اباحة التفاضل في الموز وكان مشتملا على معنى اقوى من المعنى الاول يقتضي الحاق السفر جل به فانه القياس الثاني يكون ناسخا للقياس الاول ويعرف الاقوى بوجوه كثيرة نذكرها عند ذكر تراحيح الاقيسة واما ما عدى القياس الجلي من النص والاجماع والقياس المساوي والاخفى فيمتنع نسخه به اما الاول والثاني فلزوال القياس بزوال شرطه وهو ان لا يخالف النص والاجماع واما الثالث فلامتناع الترجيح من غير مرجح واما الرابع فلاستلزام تقديم المرجوح على الراجح وحكى الامدي في نسخ القياس لكن في حياته قولين المنع مطلقا عن بعضهم والجواز مطلقا عن بعضهم واختار تفصيلا فقال ان كانت العلة منصوصة فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكمه بنص او قياس في معناه وان كانت مستنبطة فان الدليل المعارض لها وان كان مقدا الا انه ليس بنسخ وتبعه في التفصيل الشيخ ابن الحاجب واما ما قاله الامام في المحصول من جواز نسخه في زمن الرسول بسائر الادلة من النص والاجماع والقياس الاقوى واما بعد وفاته فهو وان ارتفع في المعنى فليس بنسخ فلم يتلق قوله بالقبول والمص حكم على كلامه هذا سابقا بالتناقض

الحسين من نسخه مع بقاء الاصل دفعا للتناقض بين تحريم التايف مثلا وحل الضرب ويجوز النسخ به رافقا لفظية كانت دلالة او قطعية على الخلف) قال الامام فخر الدين اتفقوا على جواز نسخ الاصل والفحوى معا واما نسخ الاصل وحده فانه يقتضي نسخ الفحوى لان الفحوى تبع واما نسخ الفحوى مع بقاء الاصل فمنعه ابو الحسين لثلا ينتقض الغرض في الاصل كما تقدم في التايف فتحريمه لنفي العقوق و اباحة الضرب ابلاغ في العقوق فيبطل المقصود من تحريم التايف قال سيف الدين تردد قول القاضي عبد الجبار في نسخ الفحوى دون الاصل فجزوه تارة ورآه من باب التخصيص لانه نص على الجميع ثم خصص البعض ومنعه مرة للتناقض ونقض الغرض وقواي كانت دلالة لفظية او قطعية اريد بالقطعية العقلية الذي هو القياس فان الناس اختلفوا في تحريم الضرب مثلا في تلك الاية هل هو ثابت بالقياس على تحريم التايف بطريق الاولى او هو بدلالة اللفظ عليه التزاما لا بالقياس وان كانت دلالة التزام صح النسخ بها او قياسا صح النسخ بها . لانه حكم صار مناقضا لحكم متقدم فصح والنسخ كسائر ما يجوز به النسخ نعم

يشترط في المنسوخ به ان يكون مثله في السند او اخفض رتبة (مسألة) قال الامام فخر الدين في المحصول نسخ القياس ان كان في حياته عليه الصلاة والسلام فلا يمتنع رفعه بالانصاف وبالاجماع وبالقياس بان ينص عليه الصلاة والسلام في الفروع بخلاف حكم القياس بعد استقرار التبعيد بالقياس واما بالاجماع فلانه اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجمعوا على احد القولين كان اجماعهم رافعا لحكم القياس المتقضي للقول الاخر واما بالقياس فبان ينص في صورة بخلاف ذلك الحكم ويجعله معلا بعله موجودة في ذلك الفرع وتكون اماره عليها اقوى من اماره عليه الوصف للحكم الاول في الاصل الاول واما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فانه يجوز نسخه في المعنى وان كان لا يسمى نسخا في اللفظ كما اذا افتى مجتهد بالقياس ثم ظهر بالنص او بالاجماع او بالقياس المخالف للاول فان قلنا كل مجتهد

والاسنوي حكم عليهما بالسهو كما سمعت ذلك سابقا (قوله واما كون القياس ناسخا فيمتنع الخ) حكى الامدي فيه ثلاثة اقوال ثالثها الفرق بين الجملي والحفي ثم قال والمختار ان العلة ان كانت منصوطة فهي في معنى النص في جواز النسخ بالقياس المشتمل عليها وان لم تكن منصوطة فان كان القياس قطعيا كقياس الامة على العبد في التويم فانه يكون ايضا رافعا لما قبله من الادلة لكنه لا يكون نسخا وان كان ظنيا فلا يكون ناسخا وتبعه على هذا النسخ ابن الحاجب والذبي اختاره حجة الاسلام الغزالي في المستصفى انه يجوز النسخ بالقياس القطعي (قوله هذا ليس نسخا الخ) تبع الشهاب المص في تعقب كلام الامام واجمل التاج السبكي في جمع الجوامع حيث قال ولا نسخ بالعقل وقول الامام من سقط رجلاه نسخ غسلهما مدخول والزمه المحقق الاسنوي بالتناقض بين كلاميه فقد قال الامام في باب النسخ بعد كلام قرره ولا يلزم ان يكون العجز ناسخا للحكم الشرعي لان العجز ليس بطريق شرعي وصرح في باب التخصيص بالاولوية المنفصلة بان النسخ يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين

الكلام على الفصل الرابع فيما يتوهم انه ناسخ

(قوله سميت وسطى لتوسطها الخ) واما ان قلنا الوسطى هي الفضلى فلا يتم هذا الاحتجاج على اننا اذا قلنا بذلك فيكون الشيء وسطا او اخرا امر حقيقي لا حكم شرعي فلا يكون رفعه نسخا واجاب العلامة السبكي عن دليل المشائخ العراقيين من الحنفية فقال ان كانت الوسطى علما على صلاة بعينها اما الصبح او العصر او غيرها وليست فعلى في التوسط بين الشيتين فهو ايضا ساقط اذ لا يلزم من زيادة صلاة ارتفاع الامر بالمحافظة على تلك الصلاة الفاضلة واجاب الكمال ابن الهمام من الحنفية وهو يرى هو والجمهور بان الزيادة لا تبطل ما كان مسمى الوسطى صادقا عليه وانما بطل كونها وسطى

مصيب كان هذا الوجدان ناسخا لقيامه الاول وان قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الاول متعبدا به واما كون القياس ناسخا فيمتنع في الكتاب والسنة والاجماع لان تقدمها يبطله واما القياس فقد تقدم القول فيه (والعقل يكون ناسخا في حق من سقطت رجلاه فان الوجوب ساقط عنه) قاله الامام (هذا ليس نسخا فان بقاء المصل شرط وعدم الحكم لعدم سببه او شرطه او قيام مانعه ليس نسخا والا كان النسخ واقعا طول الزمان لطريان الاسباب وعدمها (الفصل الرابع فيما يتوهم انه ناسخ زيادة صلاة على الصلوات او عبادة على العبادات ليست نسخا وفاقا . وانما جعل اهل العراق الوتر ناسخا لما فيه من رفع قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى فان المحافظة على الوسطى تذهب لصيرورتها غير وسطى) زيادة الحج على العبادات في آخر الاسلام ليس نسخا لما تقدمه من العبادات لعدم المنافاة ومن شرط النسخ التنافي واما زيادة الوتر لما اعتقد الحنفية انه واجب صار الصلوات عندهم ستا وكل عدد زوج لا توسط فيه انما يمكن التوسط في عدد فرد فالحصة اثنان واثنان وواحد بينهما واما الستة ثلاثة وثلاثة لا يبقى شيء يتوسط بينهما فارتفع الطلب المتعلق بالوسطى لزوال الوصف والطاب لذلك حكم شرعي فقدر تقع حكم شرعي فيكون نسخا وهذا البحث مبني على انها سميت وسطى لتوسطها بين عددين وقيل لتوسطها بين الليل والنهار وهي الصبح وقيل لتوسطها بين الاعداد الثنائية والرابعة فتتوسط الثلاثية فتكون المغرب وعلی القول الاول تكون العصر لان قبلها الصبح والظهر وبعدها المغرب والعشاء

لا وزيادة على العبادة الواحدة ليست نسخا عند مالك وعند اكثر اصحابه والشافعي خلافا للحنفية . وقيل ان نعت الزيادة ما دل عليه المفهوم الذي هو دليل الخطاب او الشرط كانت نسخا والا فلا وقيل ان لم يجز الاصل بعدها فهي نسخ والا فلا فعلى مذهبنا زيادة التغريب على الجلد ليست نسخا وكذلك تقييد الرقبة بالايمان واباحة قطع السارق في الثانية (١) والتخيير بين الواجب وغيره لان النسخ من اقامة الغير مقامه عقلي لا شرعي وكذلك لو وجب الصوم الى الشفق (حجتنا ان الله تعالى اذا اوجب الصلاة ركعتين ركعتين ثم جعلها اربعا فان هذه الزيادة لم تبطل وجوب الركعتين الاوليين ولا تنافيهما وما لا ينافي لا يكون نسخا (فان قلت) التشهد كان يجب عقيب ركعتين والسلام ياخر ذلك فبطل ذلك وصار في موضع آخر وهو بعد الارباع فقد بطل حكم شرعي فيكون نسخا (قلت) لا نسلم ان الله تعالى اوجب السلام بل عقيب الركعتين لكونهما ركعتين بل اوجه آخر الصلاة كيف كانت ثنائية او ثلاثية او رباعية ولا مدخل للعدد في ايجاب السلام بل كونه آخر الصلاة فقط وكون السلام آخر الصلاة لم يبطل بل هو على حاله فما هو بنسخ وهذا السؤال هو مدرك الحنفية واحتجوا ايضا بان الركعتين كانتا مجزئتين والان هما غير مجزئتين والاجزاء حكم شرعي فيكون نسخا وبان اباحة الافعال بعد الركعتين كانت حاصلة ومع الزيادة بطلت هذه الاباحة والاباحة حكم شرعي ارتفع فيكون نسخا والجواب عن الاول ان معنى قولنا هما مجزئتان انه لم يبق شيء آخر يجب على المكلف وقولنا لم يجب عليه شيء اشارة الى عدم التكليف وعدم التكليف حكم عقلي لا شرعي والحكم العقلي رفعه ليس نسخا بدليل ان العبادة اذا وجبت ابتداء فان وجوبها رافع للحكم العقلي وليس ذلك نسخا اجماعا وعن الثاني ان اباحة الافعال بعد الركعتين تابع لكونه ما وجب عليه شيء آخر وقولنا ما وجب عليه اشارة الى نفي الحكم الشرعي وبرائة النعمة التي هي حكم عقلي والتابع للعقلي عقلي فلا يكون رفعه نسخا . ومثال نفي الزيادة بالشرط ان يقول صاحب الشرع ان كانت الغنم سائمة ففيها الزكاة ثم يقول في الغنم مطلقا الزكاة فان هذا العموم ينفيه مفهوم الشرط المتقدم ومثال المفهوم ان يقول في الغنم السائمة الزكاة ثم يقول في الغنم الزكاة فان هذا العموم رافع للمفهوم المتقدم فيكون نسخا فانه رفع ما هو ثابت بدليل شرعي وهو الشرط والمفهوم وهذا التفريق مبني على ان النفي الاصيل قد تقرر بمفهوم الشرط ومفهوم الصفة وان تقرير النفي الاصيل حكم

- ١١٨ -

وليس حكما شرعيا بل امر حقيقي فلا يكون رفعه نسخا (قوله ان نافيت الزيادة الخ) معناه انه ينظر في هاتاه الزيادة فان نافاه مفهوم الاول كان نسخا كما لو قال في الغنم المعلوفة الزكاة بعد ان قال في الغنم السائمة الزكاة وان لم يكن ينافيه فلا يكون نسخا كزيادة التغريب على الجلد وعشرين سوطا على

لو قال لا اشرع لكم في هذه السنة حكما ولا اكلفكم بشيء لم يكن لله تعالى في هذه السنة شريعة عملا بتصميمه تعالى على ذلك مع انه تعالى قد قرر النفي الاصيل وكذلك لما قرر رفع التكليف عن المحنون والنائم وغيرهما لم يكن ذلك حكما شرعيا بل اخبار عن عدم

الحكم والجنوح الى مفهوم الصفة هو قول القاضي عبد الجبار وهو مع تدقيقه قد فاته هذا الموضوع ومثال ما لا يجزيء بعد الزيادة ان الصلاة فرضت مثنى مثنى كما جاء في الحديث فلما زيد في صلاة الحضر ركعتان بقيت الركعتان الاوليان لا يجزئان بدون هذه الزيادة ومثال ما لا يجزيء منفردا بعد الزيادة زيادة التغريب بعد الجلد فان الامام لو اقتصر على الجلد واستفتى بعد ذلك فقيل له لا بد من التغريب فانه لا يحتاج الى اعادة الجلد مرة اخرى بخلاف الاصيل يحتاج الى اعادة الجميع ووجه الفرق على هذا المذهب ان الاصل اذا لم يجز بعد الزيادة اشتد التغيير فكان نسخا بخلاف القسم الاخر التغيير فيه قليل واما على اصلنا فهذه الصور كلها ليست نسخا . اما التغريب فلانه رافع لعدم وجوبه وعدم الوجوب حكم عقلي ورفع الحكم العقلي ليس نسخا وتقييد الرقبة بالايمان رافع لعدم لزوم تحصيل الايمان فيها وذلك حكم عقلي . واباحة قطع السارق في الثانية ليست نسخا لانه رافع لعدم الاباحة وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا (فان قلت) الادمي اجزؤه محرمة مطلقا وهذا التحريم حكم شرعي فيكون نسخا لما رفع (قلت) لنا ههنا مقامان احدهما ان ندعى ان الاصل في الادمي وغيره عدم الحكم لا تحريم ولا اباحة لان الاصل في اجزاء العالم كلها عدم الحكم حتى وردت الشرائع كما تقرر انه لا حكم للاشياء قبل الشرائع فعلى هذا الاباحة رافعة لعدم الحكم لا للتحريم فلا يكون نسخا او نسلم التحريم ونقول حكم التحريم بمقتضى آدميته وشرفه من غير نظر الى الجنائيات وهذا التحريم باق ولا تنافي بين التحريم له من حيث هو وواباحته من جهة الجنائيات كما ان اباحة الميتة من جهة الاضطرار لا يكون نسخا للتحريم الثابت لهما من حيث هي وانما يحصل التنافي ان لو اباحناه من حيث هو او اباحنا الميتة من حيث هي ميتة واذا لم يحصل التناقض لا يكون نسخا فلا يكون اباحة يده مع الجناية نسخا بل رفع لعدم الحكم فان احكام الجناية لم تكن مترتبة ثم صارت مترتبة وكذلك التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخا لانه ان قيل لك لم لا تتخير بين صلاة الظهر وصدقة درهم نقول لان البديل لم يشرع فيشير الى عدم المشروعية وعدم المشروعية حكم عقلي فمتى خير بين واجب وغيره فقد رفع عدم مشروعية ذلك البديل فقط ووجوب الصوم الى الشفق يرفع عدم الوجوب من المغرب الى الشفق فهو حكم عقلي وبهذه التقريرات يتضح لك ما هو نسخ مما ليس بنسخ فتاملها (وتقضان

حد القذف ووصف الرقبة بالايان بعد اطلاقها (قوله ونقصان العبادة الخ)
لا خلاف بين العلماء في ان نقص جزء كركتين من الظهر او نقص شرط
كاستقبال القبلة هو نسخ لحكم الجزء او الشرط اما ما منه ذلك الجزء اوله ذلك
الشرط ففيه الخلاف وهل الخلاف في الجزء والشرط مطلقا وهو ما يقتضيه كلام
بعض اهل الاصول او في الشرط المتصل كالاستقبال لا المنفصل كالطهارة
وهو ما يقتضيه كلام الصفي الهندي في النهاية والخلاف في المسألة ذكروا فيه
افوالا ثلاثة الاول انه ليس بنسخ للمشروع مطلقا وهو المختار لغير واحد الثاني
ان كان الناقص جزءا فهو نسخ للمشروع وان كان شرطا فلا يكون وهو لعبد
الجبار الثالث انه نسخ للمشروع مطلقا لئلا لو كان نقص ركعتين من الظهر او
بعض شرطها الذي هو الطهارة نسخا لوجوب الركعات الباقية لافتقرت
الركعات الباقية بعد النقص في وجوبها الى دليل اخر للوجوب والثاني باطل
للاجماع على ان الباقي لا يفترق الى دليل ثان يبان الملازمة ان الوجوب
الشرعي الذي كان ثابتا قبل نقصان الجزء او الشرط قد ارتفع بالنقصان لان
الفرض انه نسخ للوجوب فوجب المشروع بعد النقصان لا بد له من دليل وقد
تبين من سابق الكلام ان المراد نقص ما يتوقف صحة المشروع عليه داخلا
كان فيه او خارجا عنه اما نقص ما لا يتوقف صحة المشروع عليه كسنة من
سنتها ومثله ستر الراس والوقوف على يمين الامام فليس نسخا للعبادة
بالاتفاق وهو هذا الاتفاق ان العبادة مركبة من الاجزاء الداخلة المقومة لماهيتها
والسنن وما جرى مجراها انما هي اوصاف خارجة عن حقيقتها موجبة مراعاتها
لها صفة كمال خارجي وذكر السنن في صفة الصلاة واطافتها اليها لا يدل على
انها مركبة منها ومن الفرائض لان مرادهم الصفة الكاملة الخارجية لبيان
الحقيقة من حيث هي ولا شك ان نسخ العبادة بنسخ سننها بعيد جدا ومن ثم
كان الاتفاق على ان نسخها لا يكون نسخا للعبادة وكلام العلامة ابن السبكي
الذي يخالف ما تقدم قد حكم عليه اهل التحقيق انه خلاف التحقيق

الكلام على الفصل الخامس فيما يعرف به النسخ

(قوله قول الصحابي في الخبرين الخ) ذكروا احتمالين فيما اذا تعارض

العبادة نسخ لما سقط دون الباقي ان
لم يتوقف وان توقف قال القاضي
عبد الجبار هو نسخ في الجزء دون
الشرط واختار فخر الدين والكرخي
عدم النسخ) مثال نسخ ما لا
تتوقف عليه العبادة نسخ الزكاة
بالنسبة الى الصلاة فانه لا يكون
نسخا مثال الجزء ركعة من الصلاة
مثال الشرط الطهارة مع الصلاة لنا
ان ايجاب ذلك كله يجري مجرى
اثبات الحكم للعموم وكما ان اخراج
بعض صور العموم لا يقدح فكذلك
ههنا احتجوا بان نسخ هذه الركعة
مثلا يقتضي نفي عدم اجزاء الركعة
الباقية فانها كانت لا تجزي صارت
تجزي ويقتضي رفع وجوب تاخير
التشهد الى بعد الركعة المنسوخة فانه
ما بقي ذلك بعد النسخ بل يتعجل
التشهد عقب الباقي بعد النسخ وكانت
الركعة الباقية تجزي اذا فصل معها
المنسوخة والان وجب علينا اخلاء
الصلاة منها والاجزاء حكم شرعي
والجواب ان عدم الاجزاء يرجع
الى ايجاب الركعة الثانية ونحن قد
سلمنا انه اتسخنما نتكلم في الركعة
الباقية واما تاخير التشهد فالتشهد
لم يشرع عقيب ركعتين ولا ركعة بل
آخر الصلاة وما زال يجب آخر الصلاة
فما حصل نسخ وكذلك اجزاء الصلاة
مع المنسوخة كان تابعا لوجوبها
ونحن نسلم ان وجوبها نسخ انما
النزاع فيما بقي

(الفصل الخامس فيما يعرف به
النسخ) يعرف النسخ بالنص على
الرفع او على ثبوت النقيض او الضد
ويعلم التاريخ بالنص على التأخير
او السنة او الغزوة او الهجرة ويعلم
نسبة ذلك الى زمان الحكم او برواية
من مات قبل رواية الحكم الاخير قال
القاضي عبد الجبار قول الصحابي في

متواتران وعين الصحابي احدهما فقال هذا ناسخ الاول عدم قبول كونه الناسخ لرجوعه الى نسخ المتواتر بالاحاد وهو قول الصحابي والثاني قبوله لرجوعه الى نسخ المتواتر به والاحاد دليلا لا يقال لولا الدليل ما وجد الى النسخ بالمتواتر سبيل لانا نقول من نظر في الجزئيات اذعن لمن قال رب شيء لا يقبل ابتداء ويقبل تبعا الا ترى الى الشاهدين لا يقبلان في الرجم ويقبلان في الاحصان الذي مثاله اليه والنساء لا عمل على شهادتهن في النسب ويعمل بهاء في الولادة المترتب عليها ذلك

الباب الخامس عشر في الاجماع (١)

وفيه خمسة فصول

الكلام على الفصل الاول في حقيقته

(قوله ونعني بالاتفاق الاشتراك الخ) في الايات او في القدر المشترك بين الثلاثة او اثنين منها او بين القول مثلا والسكوت على ما يذكر في الاجماع السكوتي وقال الاسنوي او ما في معنى ذلك من التقرير والسكوت عند من يقول ان ذلك كاف في الاجماع (قوله على امر من الامور الخ) هو شامل للشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الفاء للتعقيب وللعقليات كحدوث العالم وللدنيويات كالاراء والحروب وتديير امر الرعية فالاولان لا نزاع فيما واما الثالث فنزاع فيه امام الحرمين في البرهان وفصل القاضي ابوبكر والذي جزم به الامام والامدي هو جريان الاجماع فيها واما الرابع ففيه مذهبان شهران اصحهما عند الامام والامدي واتباعهما كالشيخ ابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع ولقصد شمول الاربعة اردف في هذا التعريف المصنف الامر بالامور الغير المختص بالقول لا بالاوادر المختصة به ثم ان هذا الحد انذي درج عليه المصنف اتابع فيه لاتباع الامام فيه امور لبعض الاعلام احدها

(١) الاجماع يطلق باطلاقين لغوي واصطلاحى اما الاول فعلى العزم والاتفاق ومنه على الاول قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا ومنه على الثاني ما حكاه ابو علي الفارسي في الايضاح انه يقال اجمعوا بمعنى صاروا ذاجمع كقولهم اقبل المكان واثمر اي صار ذا بقل وثمر واما الاصطلاحى فهو ما عرفه به المص اء ناشره

الحبرين المتواترين هذا قبل ذلك مقبول وان لم يقبل قوله في نسخ المعلوم كتبوت الاحصان بشهادة اثنين بخلاف الرجم وشهادة النساء في الولادة دون النسب وقول الامام فخر الدين قول اصحابي هذا منسوخ لا يقبل لجواز ان يكون اجتهادا منه وقال الكرخي ان قال ذا نسخ ذلك لم يقبل وان قال هذا منسوخ قبل لانه لم يخل للاجتهاد مجالا فيكون قاطعا به وضعفه الامام) متى ثبت نقيض الشيء او ضده انتفى فكان ذلك دليل الرفع واما النص على السنة بان يقول كان هذا التحريم سنة خمس ويعلم ان الاباحة سنة سبع فتكون الاباحة ناسخة لتاخيرها وان قال في غزوة كذا كان ذلك كتعيين السنة فان الغزوات معلومة السنين وينظر نسبة ذلك لزمان الحكم فينسخ المتاخر المتقدم وكذلك اذا قال قبل الهجرة او بعدها فهو كتعيين السنة ايضا ونظير قوله هذا منسوخ فقبل لانه لم يخل للاجتهاد مجالا قولهم في خبر المرسل قال بعضهم هو اقوى من المسند لانه اذا بين المسند ورجاله فقد جعل لك مجالا في النظر في عدالتهم اما اذا سكت عنه فقد التزمه في ذمته فهو اقوى في العدالة ممن لم يلتزم والله اعلم (الباب الخامس عشر في الاجماع وفي خمسة فصول) (الفصل الاول في حقيقته وهو اتفاق اهل الحل والعقد من هذه الامة في امر من الامور وتعني بالاتفاق الاشتراك . اما في القول او الفعل او الاعتقاد وباهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام الشرعية . وبامر من الامور الشرعيات والعقليات والعرفيات) قال امام الحرمين في البرهان لا اثر للاجماع في العقليات فان المعتبر فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها

شفاق ولم يعضدهما وفاق وإنما يعتبر الإجماع في السمعات وإذا اجمعا على فعل نحو أكلهم الطعام دل إجماعهم على إباحته كما يدل أكله عليه السلام على الإباحة قال لم هم عربيته ذلة على الذنب أو الوجوب بهذا تفصيل حسن قال القاضي عبد الوهاب في المخص اختلاف في انعقاد الإجماع في العقليات فقليل - ١٢١ - لا يعام بالإجماع عقلي لان العلوم العقلية يجب تقديمها على السمعات

التي هي اصل الإجماع وقال القاضي ابو بكر العقايات فسمان . ما يخل الجهل به بصحة الإجماع والعلم به كالتوحيد والنبوة ونحوهما فلا يثبت بالإجماع والا جاز ثبوته بالإجماع كجواز روية الله تعالى وجواز العفو عن الكبائر والتعبد بخير الواحد والقياس ونحو ذلك وقال ابو الحسين في المعتمد يجوز اتفاقهم على القول والفعل والرضا ويخبروا عن الرضا في انفسهم فيدل على حسن ما رضوا به وقد يجمعون على ترك القول وترك الفعل فيدل على انه غير واجب ويجوز ان يكون ما تركوه مندوبا اليه لان تركه غير محظورا فهذه التفاصيل اولى من التعميم الاول وهو قول الامام فخر الدين في المحصول وقال امام الحرمين في البرهان اختلف الاصوليون في الإجماع في الاسم السالفة هل كان حجة فقل لا وهو من خصائص هذه الامة وقيل اجماع كل امة حجة ولم يزل ذلك في الملل وقال القاضي لست ادري كيف كان الحال قال الامام والذي اراه ان اهل الإجماع ان قطعوا بقولهم في كل امة فهو حجة لاستناده الى حجة قاطعة لان العادة لا تختلف في الاسم وان كان المستند مظنونا فالوجه الوقف قال الشيخ ابو اسحق في اللمع الاكثرون على ان اجماع غير هذه الامة ليس بحجة واختار الشيخ ابو اسحق الاسفرائني انه حجة ((١) فائدة) تقول العرب جمع الرجل قومه واجمع امره قاله ابو علي

في الايضاح وتقول اجمع الرجل اذا صار ذا جمع مثل البن اذا صار ذا لبن واثم اذا صار ذا ثمر فقولنا اجمع المسلمون على وجوب الصلاة يصح بمعنى صاروا ذوي جمع وبمعنى اجمعوا رأيهم (الفصل الثاني في حكمه وهو عند الكافة حجة خلافا للنظام والشيعه والحوارج

(١) كتبت التعليقات السدي على الباب ١٥ صحيفه (١٢٠) وطبع قبل ان اطاعه هاته الفائدة ولو طاعتها قبل لاغتنني عنه اه ناشره

ما اورده الامدي وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون اهل الحل والعقد من عصر واحد ولا بد منه الثاني ان هذا الحد منطبق على اتفاق الامة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وبدونه وقد تقدم في النسخ ان الإجماع لا ينعقد في مدة النبي صلى الله عليه وسلم لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد لكونه بعض الامة وان وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم ولهذا قال السبكي ينبغي ان يزداد في غير زمن النبي صلى الله عليه وسلم لان الإجماع لا ينعقد في زمانه كما ذكر الاكثرون منهم القاضي والامام وابن الحاجب لان قولهم دونه لا يصح وان كان معهم فالحجة في قوله ولم ار احدا زاد هذا القيد ولا بد منه ولهذا زاد في جمع الجوامع في التعريف بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم ولكن التحقيق انه ينعقد كما حقق ذلك في شرح تحرير الكمال وقال الاسنوي بعد ذكره لما سبق نعم الصواب انعقاد الإجماع في الصورة التي ذكرناها لانه عليه الصلاة والسلام قد شهد لامة بالعضمة بل لو شهد بذلك لواحد من امته لكان قوله وحده حجة قطعا ولم يتعرض الامدي وابن الحاجب لها ته المسألة الثالث المحدود انما هو الإجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن في العصر غيره فان الامام واتباعه صرحوا بكونه حجة والتعبير بالاتفاق ينفيه فان الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا نعم حكى الامدي وابن الحاجب في الاحتجاج به قولين من غير ترجيح

الكلام على الفصل الثاني في حكمه

(قوله خلافا للنظام الخ) تبع المصنف الامام واتباعه في ان النظام يقول بتصور الإجماع ولكن لا حجة فيه وهو الذي نقله عنه القاضي وابو اسحاق الشيرازي وابن السمعاني ونقل ابن الحاجب وغيره عنه استحالة الإجماع عادة والتحقيق ان هذا مذهب بعض اصحابه ووجه مخالفة النظام في الحجية

انه لم يفسره بما فسرنا به الاجماع من اتفاق المجتهدين بل قال كما نقل
ذلك عن الامدي الاجماع هو كل قول يحتج به واما الشيعة فيقولون بحجته
لا لكونه اجماعا بل لاشتماله على قول الامام المعصوم وقوله بانفراده عندهم
حجة واما الخوارج فقال الشهاب المصنف في الملخص انهم يقولون اجماع
الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة واما بعدها فقالوا الحجة في اجماع طائفتهم
لا غير لان العبرة بقول المومنين (قوله لقوله تعالى ومن يشاقق الرسول السخ)
وجه الدلالة ان الله جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين في الوعيد
الاعظم حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل
المومنين محرما لانه لو لم يكن حراما لما صح الجمع بينه وبين المحرم الذي
هو المشاقة في الوعيد فانه لا يجمع بين حلال وحرام في الوعيد بان تقول
ان زنيست وان شربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع
سبيلهم اذ لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع
حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول والفعل او الاعتقاد واعتراض
باعتراضات الاول ان الله رتب الوعيد على المجموع المركب من المشاقة
واتباع غير سبيل المومنين فيكون المجموع هو المحرم ولا يلزم من تحريم
المجموع تحريم كل واحد من اجزائه كتحريم الاختين واجاب صاحب المنهاج
حسبا اوضحه المحقق الاسنوي باننا لا نسلم بانه رتب الوعيد على الكل بل
على كل واحد اذ لو لم يكن مرتبا على كل واحد لكان ذكر اتباع غير سبيل
المومنين لغوا لا فائدة له لان المشاقة مستقلة في ترتب الوعيد وكلام الله تعالى
يصان عن اللغو وهذا الجواب مما انفرد به العلامة ناصر الدين ثاني الاعتراضات
سلمنا ان الوعيد مرتب على كل واحد منهما لاكن لا نسلم تحريم اتباع غير
سبيلهم مطلقا بل بشرط تبين الهدى فان تبين الهدى شرط في المعطوف عليه
والشرط فيه شرط في المعطوف والهدى عام فيكون حرمة اتباع غير سبيل
المومنين متوقفة على تبين جميع انواع الهدى ومن جملة انواع الهدى دليل
الحكم الذي اجمعوا عليه واذا تبين ذلك استغنى به عن الاجماع فلا يبقى
للمتمسك بالاجماع فائدة واجيب عن هذا بوجوب احدهما لا نسلم ان كل

لقوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المومنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا وثبوت
الوعيد على المخالفة يدل على وجوب
المتابعة . وقوله عليه السلام لا
تجتمع امتي على خطأ يدل على
ذلك) وكذا ايضا قوله تعالى

ما كان شرطاً في المعطوف عليه يكون شرطاً في المعطوف بل العطف انما يقتضي التشريك في مقتضى العامل اعراباً ومدلولاً كما تقرر سلمنا ان الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكن لا يضرنا ذلك فانه لا نزاع في ان الهدى المشروط في تحريم المشاققة انما هو دليل التوحيد والنبوة لادلة الاحكام القرعية فيكون هذا الهدى شرطاً في اتباع غير سبيل المومنين ونحن نسلمه واذا اردت استيفاء بقية الاعتراضات فطالعها في شرح الاسنوي على المنهاج (قوله وكذلك جعلناكم الخ) قرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج فقال ان الله تعالى عدل هاذي الامة لانه تعالى جعلهم وسطاً وقد قال الجوهري والوسط من كل شيء اعدله قال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطاً اي عدولاً هذا لفظه ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد ان يكون عدلاً وهذا التعديل الناحصل للامة وان لزم عليه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن المجموع لانه ليس مراد تعديله فيما ينفرد به كل واحد منهم لانا نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحيث قد تجب عصمتهم عن الخطا قولاً وفعلاً صغيرة وكبيرة لان الله تعالى يعلم السر والعلانية فلا يعد لهم مع ارتكابهم بعض المعاصي بخلاف تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن اه منه بلفظه وقد اورد بعد هذا اعتراضين من الخصم وردهما فطالعه ان شئت توسعاً في الفن (قوله احتجوا بان اتفاق الجمع العظيم الخ) هاته حجة من يقول بعدم امكان الاجماع لا من يقول بعدم حجتيه كما يقتضيه صريح المصنف وهم شذمة من اصحاب النظام لانه هو على التحقيق الجواب عن هذا الاحتجاج ان دواعي الناس مختلفة امة اي في الماكول لاختلافهم في الشهوة والمزاج والطبع فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه مانع للدليل فلا يمتنع اجماعهم عليه لوجود دليل قاطع وظاهر وتحرير القول مما يعتمد عليه في هذا المبحث من الكتب المعتمدة في الاصول من شروح المنهاج والمحصول ان يقال الخلاف في حجية الاجماع متوقف على بيان امكانه وامكان الاطلاع عليه فلذا قدموا الكلام فيهما على ذكر الخلاف في حجتيه فقال بعضهم باستحالة الاجماع لان اجتماع الجم الغفير

وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً قال ائمة اللغة والمفسرون الوسط الحيار سمي الحيار وسطاً لتوسطه بين طرفي الافراط والتفريط وانما يحسن هذا المدح اذا كانوا على الصواب وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه التمسك به ان ذكرهم في سياق المدح يدل على انهم على الصواب والصواب يجب اتباعه فيجب اتباعهم ولانه تعالى وصفهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللام للعموم فيامرون بكل معروف فلا يفوتهم حق لانه من جملة المعروف ولقوله تعالى وينهون عن المنكر والمنكر باللام يفيد انهم ينهون عن كل منكر . فلا يقع الخطا بينهم ويوافقون عليه لانه منكر والعمدة الكبرى ان كل نص من هذه النصوص مضموم للاستقراء التام من نصوص القرآن والسنة واحوال الصحابة وذلك يفيد القطع عند المطلع عليه وان هذه الامة معصومة من الخطا وان الحق لا يفوتها فيما بينته شرعاً فالحق واجب الاتباع فقولهم واجب الاتباع احتجوا بان اتفاق الجمع العظيم على الكلمة الواحدة في الزمان الواحد محال في مجاري العادة كما ان اتفاقهم على الميل الى الطعام الواحد في الزمان الواحد محال ولان الله تعالى نهام عن المنكر بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وغير ذلك من النصوص ولولا انهم قابلون للمعاصي لما صح نهيم عن هذه المناكر والجواب عن

والخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد على ما كول واحد والجواب ما صدرنا به وبعضهم ذهب الى عدم الاستحالة ولا كنه يتعذر الوقوف عليه لان الوقوف عليه انما يكون بعد معرفة اعيانهم ومعرفة ما غلب على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه في وقت واحد والوقوف على ذلك متعذر ولتعذر ذلك نقل بعضهم عن الامام احمد رضي الله عنه من ادعي الاجماع فهو كاذب والصحيح فيما تحمّل عليه عبارة هذا الامام هو استبعاد افراد اطلاع ناقله عليه اذ لو لم يكن كاذبا لنقله غيره ايضا ويشهد لهذا الحمل لفظه في رواية ابنه عبد الله وهو من ادعي الاجماع فقد كذب لعل الناس قد اختلفوا ولكن يقول لا نعلم الناس اختلفوا اذ لم يبلغه فهذا يحقق انه لا ينكر تحقيق الاجماع في نفس الامر اذا هو اجل من ان يحوم حول هذا وبهذا الحمل صرح الكمال ابن الهمام وابن امير وذهب ابن تيمية والاصفهانى الى انه اراد غير اجماع الصحابة اما اجماع الصحابة فحجة معلوم تصوره واجاب شراح المحصول عن دعوى التعذر بالمنع اذ لا يتعذر في زمان الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا قليلين ومحصورين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا في موضعه وكيف تصح هاته الاستحالة والتعذر وهاته مسائل الاجماع تعد العشرين الف مسألة بل اكثر كما صرح بذلك ابو اسحاق الاسفرائيني وبهذا يرد قول الملحة ان هذا الدين كثير الاختلاف (قوله احداث القول الثالث غير جائز الخ) حاصل المسألة اذا تكلم لمجتهدون جميعهم في مسألة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن ياتي بعدهم من المجتهدين احداث قول ثالث في تلك المسألة فيه ثلاثة مذاهب كما فصل في الكتب المبسوطة فمن ذلك الغزالي في المستصفى واما مجرد نقل القولين عن عصر من الاعصار فانه لا يكون ما نعا من احداث الثالث لانا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها ام لا الاول من المذاهب منعه مطلقا ونقله الامام الامدي عنهم وجزم به في المعالم والثاني الجواز مطلقا ونسبه لاهل الظاهر وبعض الحنفية على ما ذكره ابن برهان وابن السمعاني والثالث التفصيل وهو ان القول الثالث ان لم يرفع شيئا مما اجمع عليه القائلان الاولان جاز

الاول ان اتفاهم في زمن الصحابة ممكن ولا يكاد يوجد اجماع اليوم الا وهو واقع في عصر الصحابة رضي الله عنهم واجماعهم حينئذ ممكن لعدم انتشار الاسلام في اقطار الارض ولان مقصودنا انه حجة اذا وقع ولم يتعرض للوقوع فان لم يقع فلا كلام وان وقع كان حجة هذا هو المقصود . وعن الثاني ان الصيغ العامة موضوعة في لسان العرب لكل واحد واحد لا للمجموع فيكون كل واحد منهم غير معصوم ولا نزاع في ذلك انما النزاع في مجموعهم لا في احادهم وقد تقدم بسط هذا في باب العموم (١) واما امام الحرمين في البرهان فسلك طريقا آخر وهو ان اجماعهم على دليل قاطع اوجب لهم الاجتماع فيكون قولهم حجة قطعا لذلك القاطع لا لقولهم والجمهور يقول بل النصوص شهدت لهم بالعصمة فلا يقولون الا حقا استندوا لعلم او ظن كما ان الرسول عليه السلام معصوم لا ينطق عن الهوى وما يقوله في التبليغ يجب اعتقاد انه حق كان مستنده ظنا او علما فالقطع نشأ عن العصمة لا عن الاستند (وعلى منع القول الثالث) قال الامام فخر الدين في المحصول احداث القول الثالث غير جائز عند الاكثرين والحق انه ان لزم منه الخروج عما اجمعوا عليه امتنع والاجاز فتحصل في المسألة ثلاثة اقوال الجواز مطلقا والمنع مطلقا والتفصيل احتج المانعون بان الامة اجمعت قبل الثالث على الاخذ بهذا القول او بهذا القول فالأخذ بالثالث خارج للاجماع ولان الحق لا يفوت (١) من كون صيغة العموم من باب الكناية لا الكل اه ناسره

احدائه لانه لا محذور فيه وان رفعه فلا يجوز لامتناع مخالفة الاجماع وهذا القول هو الحق عند الامام واتباعه واختاره الامدي وابن الحاجب مثال الثالث الذي لم يرفع اختلافهم في جواز اكل المذبوح بلا تسمية فقال بعضهم يحل مطلقا سواء كان الترك عمدا او سهوا وقال بعضهم لا يحل مطلقا بالتفصيل بين العمد والسهو ليس دافعا لشيء اجمع عليه القائلان الاولان بل هو موافق لكل قسم لقائل ومثال الثالث الذي يرفع على ما ذكر الامام واتباعه بالجهد مع الاخوة فان الائمة اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجهد وقال بعضهم المال بينهما فقد اتفق القولان على ان للجهد شيئا من المال فالقول بحرمانه واعطاء كله للاخوة قول ثالث رافع لما اجمع عليه الاولان فلا يجوز وهذا مثال نظر فيه بما نقل عن ابن حزم انه حكى قولنا ان المال كله للاخ (قوله وظهر بهاته الاجوبه حجة الجواز الخ) واحتج المجوزون مطلقا ايضا فقالوا لو لم يجر أحداث قول ثالث مطلقا لانكر اذا وقع ولم ينكر قال الصحابة للام ثلث ما بقي في مسالة زوج وابوين وزوجة وابوين وابن عباس ثلث الكل فيهما كما رواه الدارمي عنه وعن علي ايضا ما حدث ابن سيرين وجابر ابن زيدان للام في مسالة الزوج مع الابوين كابن عباس والزوجة مع الابوين كالصحابة وعكس القاضي شريح فقال لها في مسالة الزوج كالصحابة وفي مسالة الزوجة كابن عباس ولم ينكر أحداث كل من هذين القولين ولو انكر لنقل ولم ينقل اجاب المفصل بان هذا التفصيل من كل من قسم الجائز احداثه لانه لم يرفع مجمعا عليه بل قال في كل صورة بقول من القولين واجاب المانعون مطلقا بمنع انتفاء الانكار ولزوم النقل لو انكر والشهرة او نقل بل لا يجوز ان ينكر ولم ينقل على انه لو نقل لا يلزم ان يشهر اذ لا تتصور الدواعي على حكاية انكاره ونقله البتة (قوله وعدم الفصل فيما جمعه الخ) هذه المسالة قريبة في المعنى من التي قبلها فان التفصيل بينهما بعد اطلاق الفريقين أحداث لقول ثالث فيهما ولاجل ذلك لم يفردا الامدي ولا ابن الحاجب بل جعلها مسالة واحدة وحكما عليا بالحكم السابق ولاكن الفرق بينهما ان هاته المسالة مفروضة فيما اذا كن محل الحكم متعددا واما

الائمة فلا يكون الثالث حقا والا لما فاتهم فيكون باطلا قطعاً وهو المطلوب ويرد على الاول ان الاجماع الاول مشروط بان لا يجمعوا على احدهما وقد اجمعوا ففات الشرط (فان قات) يلزمك ذلك في القول الواحد اذا اجمعوا عليه فيجاز ان يقال امتنع مخالفته بشرط ان لا يذهب احد الى خلافه (قلت) لو كان الاول مشروطا لما كان هذا مشروطا بسبب ان القول الواحد تعينت فيه المصلحة فلا معنى للشرطية بخلاف القولين لم تتعين المصلحة في احدهما عينا ولم يقل بكل واحد منهما الا بعض الائمة وبعض الائمة غير معصوم وعن الثاني لا نسلم تعين الحق في قول الائمة الا اذا اتفقت كلها على قول اما مع الاختلاف فممنوع فظهر بهذه الاجوبة حجة الجواز مثال التفصيل اختلفت الائمة على قولين هل الجهد يقاسم الاخوة او يكون المال كله له فالقول الثالث بان الاخوة يحوزون المال كله خلاف الاجماع فالقول الثالث مبطل لما اجمعوا عليه فيكون باطلا لان الحق لا يفوتهم هذا قول الامام فخر الدين وتمثله وقال ابن حزم في المحلي (١) ان بعضهم قال المال كله للاخوة تعاليماً للنبوة على الابوة فلا يصح على هذا ما قاله الامام من الاجماع (وعدم الفصل فيما جمعه فان جميع ما خلفهم يكون خطأ لتعيين الحق في جهتهم قال الامام فخر الدين ان قالوا لا تفصل بين المسالين لم يجر الفصل وكذلك ان علم ان طريقة الحكم واحدة في المسالين (١) هو كتاب في فروع الشافعية في ثلاث مجلدات لابي محمد بن حزم علي الظاهري الشوفي سنة ٤٥٦ كذا في الكشف وذكر ان اسم الكتاب المحلي في الخلاف العالي

فان لم يكن كذلك فالحق جواز الفرق والا كان من وافق الشافعي في مسألة لدليل لزمه ان يوافق في الكل انما يجوز الفصل لانهم صرحوا بعدمه فيكون عدمه هو الحق والفصل باطل فيمتنع ومثاله ذو الارحام اتفق على عدم الفصل بينهم فمن ورث العمة ورث الحالة بموجب القرابة والرحم ومن لم يورث العمة لم يورث الحالة لضعف القرابة عن التورث فلا يجوز لاحد ان يورث العمة دون الحالة ولا الحالة دون العمة بالطريقة واحدة في المسالتين . وان كان المدرك مختلفا بان يقول احد الفريقين لا اورث الحالة لانها تدلي بالام ويقول الاخر لا اورث العمة لعدمها من الاب جاز الفصل بسبب ان اختلاف المدارك مختلفا بان يقول احد الفريقين لا اورث الحالة لانها تدلي بالام ويقول الاخر لا اورث العمة لادلائها بالام وجهة الامومة ضعيفة فهذا قد قال بالتورث في العمة وقد قاله بعض الامة فلم يخرق الاجماع وقال بعدم التورث في الحالة وهو قول بعض الامة فلم يخالف الاجماع وكذلك قال باعتبار ما اعتبره من العلة بعض الامة وبالغاء ما الغاه بعض الامة فلم يخالف الاجماع اما لو كانت الطريقة واحدة كما في التمثيل الاول - ١٢٦ - كان خارقا للاجماع باعتبار المدرك

لان كل من قال باعتبار احد المدركين قال باعتباره في الجميع وانعقد الاجماع على انه اذا الغى احدى العلتين بقيت الاخرى فالقول بالغائها في البعض دون اعتبار الاخر خلاف الاجماع ومن ههنا حسن التنظير بالشافعي رضي الله عنه فان الانسان اذا وافقه في مسألة مدرك فقد اعتقد صحة ذلك المدرك فيلزمه ان يتبعه في فروع ذلك المدرك كلها اما اذا كانت مدارك الشافعي مختلفة كما هو الواقع فلا يلزم من موافقته في مسألة موافقته في جميع المسائل لان مدرك تلك المسائل غير مدرك تلك المسألة فكذلك الامة توافق بعضها في بعض مدارك ولا توافق في البعض الاخر فلا جرم صح التفريق فيما قالوا فيه بعدم الفصل - اذا اختلفت المدارك . قال القاضي عبدالوهاب في الملخص ان عينوا الحكم وقالوا لا فصل حرم للفصل وان لم يعينوا ولكن اجمعوا عليه مجملا فلا يعلم تفصيله الا بدليل غير الاجماع فان دل الدليل على انهم ارادوا معينا تعين او ارادوا العموم تعين العموم وان لم يدل دليل حصل للعموم ايضا فان ترك البيان مع الاجمال دليل على العموم ومتى كان مدرك احد الصنفين مختلفا او جازان يكون مختلفا جاز التفصيل بين المسالتين (فاذا اختلف العصر الاول على قولين لم يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث عند الاكثرين وجوزه اهل الظاهر وفصل الامام فقال ان لزم منه خلاف ما اجمعوا عليه امتنع والا فلا كما قيل للجد كل المال وقيل يقاسم الاخ فالقول بجعل المال كله للاح مناقض للاول واذا اجتمعت الامة على عدم الفصل بين مسالتين لا يجوز لمن بعدهم الفصل بينهما) هذه هي التي تقدمت وقد تقدم بسطا غير اني قد متها في اول الكلام مجملة ثم ذكرتها مفصلة والفرق بين قولهم لا يجوز الفصل بين مسالتين ان القول الثالث يكون في الفعل الواحد كما تقول في سباع الوحش قال بعضهم هي حرام وقال بعضهم ليس بحرام فالقائل ان بعض السباع حرام وبعضها ليس بحرام خارق للاجماع فيكون باطلا وعدم الفصل يكون في مسالتين مثل تورث ذوي الارحام كما تقدم تقريره (ويجوز حصول الاتفاق بعد الاختلاف في العصر الواحد خلافا للصير في وفي العصر الثاني لنا والشافعية والحنفية فيه قولان مبنيان على ان اجماعهم على الخلاف يقتضي انه الحق فيمتنع الاتفاق او هو مشروط بعدم الاتفاق

تلك فصيما اذا كان متحدا وحاصل التفصيل في هاته المسألة انهم ان نصوا على انه لا فرق بين المسالتين فلا يجوز الفصل وهذا لان نزاع فيه ولذا جزم به الامام في المحصول وقال في الحاصل انه لا سبيل الى الخلاف فيه وكلام صاحب المنهاج والمنتخب يقتضي اجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن واما اذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثة مذاهب احدها الجواز مطلقا والثاني المنع مطلقا والثالث انه ان اتحد الجامع بين المسالتين فلا يجوز وذلك كتورث العمة والحالة فان علة تورثهما او عدم تورثهما كونهما من ذوي الارحام وكل من ورث واحدة او منعها قال في الاخرى كذلك فصار ذلك بمثابة قوله لا تفصلوا بينهما فلا يجوز التفصيل حينئذ وان لم يتحد الجامع بينهما فيجوز وذلك كما اذا قال بعضهم لازكاة في مال الصبي ولا في الحلي المباح وقال بعضهم بالوجوب فيهما فيجوز الفصل وهذا القول هو الذي رجحه في المنتخب والحاصل واختاره البيضاوي في منهاجه واستدل عليه بما حاصله انه لو لم يجز الفصل لكان كل من ساعد مجتهدا في حكم اي وافقه عليه يجب عليه ان يساعده في سائر الاحكام وهو باطل اتفاقا ووجه الملازمة ان امتناع التفصيل يقتضي موجبا ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين في حكم احلى المسالتين (قوله يجوز حصول الاتفاق الخ)

العموم ايضا فان ترك البيان مع الاجمال دليل على العموم ومتى كان مدرك احد الصنفين مختلفا او جازان يكون مختلفا جاز التفصيل بين المسالتين (فاذا اختلف العصر الاول على قولين لم يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث عند الاكثرين وجوزه اهل الظاهر وفصل الامام فقال ان لزم منه خلاف ما اجمعوا عليه امتنع والا فلا كما قيل للجد كل المال وقيل يقاسم الاخ فالقول بجعل المال كله للاح مناقض للاول واذا اجتمعت الامة على عدم الفصل بين مسالتين لا يجوز لمن بعدهم الفصل بينهما) هذه هي التي تقدمت وقد تقدم بسطا غير اني قد متها في اول الكلام مجملة ثم ذكرتها مفصلة والفرق بين قولهم لا يجوز الفصل بين مسالتين ان القول الثالث يكون في الفعل الواحد كما تقول في سباع الوحش قال بعضهم هي حرام وقال بعضهم ليس بحرام فالقائل ان بعض السباع حرام وبعضها ليس بحرام خارق للاجماع فيكون باطلا وعدم الفصل يكون في مسالتين مثل تورث ذوي الارحام كما تقدم تقريره (ويجوز حصول الاتفاق بعد الاختلاف في العصر الواحد خلافا للصير في وفي العصر الثاني لنا والشافعية والحنفية فيه قولان مبنيان على ان اجماعهم على الخلاف يقتضي انه الحق فيمتنع الاتفاق او هو مشروط بعدم الاتفاق

هذا الخلاف مبني على ان اقراض العصر اي موت المجمعين هل هو شرط في اعتبار الاجماع فيه خلاف سيدكر فان قلنا باعتبار موتهم فلا اشكال في جواز اتفاهم بعد الاختلاف وان قلنا ان موتهم لا يعتبر ففي جواز اتفاهم مذاهب احدها انه ممتنع ونقله في البرهان عن القاضي ونقله الشهاب تبعاً للامام عن الصيرفي الثاني يجوز واختاره الامام واتباعه والشيخ ابن الحاجب والثالث ان لم يستقر الخلاف جاز والا فلا وهذا مختار امام الحرمين فانه قال بعد ما ذكر القولين والراي الحق عندنا وحكاة واختاره ايضا الامدي واذا قلنا بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبان اختار ابن الحاجب انه يحتج به ونقله في البرهان عن معظم الاصوليين (قوله لنا ان الصحابة رضي الله عنهم الخ) قال الاسوي ولك ان تقول لا نسلم ان هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلاف وحيثند فلا يطابق الدعوى لانها اعم سلمنا لكن الخلافة لا تتوقف على الاجماع بل يجب الانقياد اليها بمجرد البيعة (قوله واما المسألة الثانية الخ) اختلاف في هاته المسألة في الامكان اولا وفي الاجماعية والخجية ثانيا فاما الاول فقال الامام احمد والاشعري وغيرهما يستحيل اتفاهم على احد قولي او اثنتك واختاره الامدي والصحیح عند الامام وابن الحاجب وغيرهما امكانه واما الثاني المبني على جواز الاتفاق فيه فولان فقال الامام واتباعه يكون اجماعاً محتجاً به وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء لا اثر لهذا الاجماع وهو مذهب الشافعي كما قاله الغزالي في المنحول وابن برهان في الاوسط وقال في البرهان ان ميل الشافعي اليه ومن عباراته الرشيقة في ذلك قوله ان المذاهب لا تموت بموت اصحابها (قوله ولقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم الخ) وجه الدليل ان الحديث دل على حصول الاهتداء بالاقداء بكل واحاد منهم سواء حصل بعد ذلك اتفاق ام لا فلو اوجبنا الاخذ بما اتفق عليه اهل العصر الثاني لزم التقييد لحالة عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر والجواب ان الخطاب مع غير المجتهدين لان المجتهد لا يقلد المجتهد ولان قول الصحابي ليس بحجة كما سيأتي وهؤلاء المخاطبون من غير المجتهدين هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة لان خطاب المشاففة لا يتناول من بعدهم وحيثند فلا

وهو الصحيح) لنا ان الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في امن الامامة ثم اتفقوا عليها فدل على ما قلناه واما المسألة الثانية فصورتها ان يكون لاهل العصر الاول فولان ثم يتفق العصر الثاني على احد ذلك القولين لنا ان هذا القول قد صار قول كل الامة لان اهل العصر الثاني هم كل الامة فالصواب لا يفوتهم فيتعين ان يكون قولهم هذا حقا وما عداه باطل حجة المخالفة ان اهل العصر الاول قد اتفقوا على جواز الاخذ بكل واحد من القولين بدلا عن الاخر فالقول بحصر الحق في هذا القول خلاف الاجماع ولقوله تعالى فان تنازعتهم في شيء فردوه الى الله والرسول وهذا حكم وقح فيه النزاع في العصر الاول فوجب رده الى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ولا تنحس مادة النظر فيه لظاهر الآية ولقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهذا عام سواء حصل بعدهم اجماع اولا ووجب اذا قال قائل بذلك القول المتروك ان يكون حقا لظاهر الحديث والجواب عن الارل ان تجوز الاخذ بكل القولين مشروط بان لا يحدث اجماع (فان قلت) يلزمك ذلك في الاجماع على القول الواحد ان يكون مشروطا بعدم طريان الخلاف (قلت) قد تقدم الجواب عنه وعن الثاني ان موجب الرد هو التنازع وقد ذهب بحصول الاتفاق فينتفي الرد وعن الثالث لا نسلم ان قوله باق في العصر الثاني بعد الاتفاق حتى يحسن الاقتداء به (واقراض العصر ليس شرطا خلافا لقوم من الفقهاء والمتكلمين لتجدد الولادة كل يوم فيتعذر الاجماع) لنا النصوص الدالة على كون الاجماع حجة ولان التابعين يولدون في زمن الصحابة

ويصير منهم فقهاء قبل انقراض عصرهم فيلزم ان لا يعتقد اجماع الصحابة دونهم ثم تنصر السابعين ايضا كذلك فتتداخل الاعصار في بعضها ولا يعتقد الاجماع احتجوا بان الناس لم يأمروا بحياة فهم في مهلة النظر فلا يستحق الرأي فضلا عن اجماعه ولان الله تعالى يقول لتكونوا شهداء على الناس وانتم تجعلونهم شهداء على انفسهم والجواب عن الاول ان اتفاق الازاء الان دل على صحتها عملا باداة الاجماع فيكون ما عداها باطلا فلا تفيد المقالة وعن الثاني ان كون الانسان شاهدا على غيره لا يمنع من قبول قوله على نفسه قال الله تعالى قالوا على انفسكم ثم المراد بهذه الآية الدار الآخرة والشهادة على الامم يوم القيامة فلا تعلق لها بما نحن فيه (واذا حكم بعض وسكت الباقي فعند الشافعي والامام ليس بحجة ولا اجماع وعند الجبائي اجماع - ١٢٨ - وحجة وبعد انقراض العصر وعند

ابي هاشم ليس باجماع وهو حجة وعند ابي علي ابن ابي هريرة ان كان القائل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجة وان كان غيره فهو اجماع وحجة (حجة الاول ان السكوت قد يكون لانه في مهلة النظر او يعتقد ان قول خصمه مما يمكن ان يذهب اليه ذاهب او يعتقد ان كل مجتهد مصيب او عنده منكر ولكن يعتقد ان غيره قام بالانكار عنه او يعتقد ان انكاره لا يفيد ومع هذه الاحتمالات لا يقال للسكوت موافق للقائل وهو معنى قول الشافعي رضي الله عنه لا ينسب الى ساكت قول واذا لم يكن اجماعا لا يكون حجة لان قول بعض الامة ليس بحجة حجة الجبائي ان السكوت ظاهر في الرضا لاسيما مع طول المدة ولذلك قال عليه السلام في البكر واذنها صامتة واذا كان الساكت موافقا كان اجماعا وحجة عملا بالدلة الدالة على كون الاجماع حجة حجة ابي هاشم انه ليس اجماعا لاحتمال السكوت بما تقدم من غير موافقة واما انه حجة فانه يفيد الظن والظن حجة لقوله عليه السلام امرت ان اقضي بالظاهر وقياسا على المدارك الظنية حجة ابي علي ان الحاكم يتبع احكامه بما يطاع عليه من امور رعيته فربما علم في حقهم ما يقتضي عدم سماع دعواه لامر باطن يعلمه وظاهر الحال يقتضي انه

يكون الخطاب متساويا لمخووض اهل العصر الثاني لما قلناه اولاً ولا لغوامهم لما قلناه ثانياً واذا لم يكونوا مخاطبين به لم يبق فيه دلالة على هذه المسألة لان الكلام في اتفاق اهل العصر الثاني (قوله فعند الشافعي الخ) نفل هذا المذهب عن الشافعي الامام والامدي وقال امام الحرمين في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي وقال حجة الاسلام في المنحول نص عليه الشافعي في الجديد ولا يقال ان الشافعي قد استدل على اثبات القياس وخبر الواحد فان بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقيين انكاره فكان ذلك اجماعا وهذا يناقض ما نقل عنه هنا كما في المعالم لانا نقول اجاب عن هذا ابن التلمساني بازم السكوت الذي تمسك به الشافعي في القياس وخبر الواحد هو السكوت المنتقرر في وقائع كثيرة وهو يتفي بجميع الاحتمالات الالوية (قوله ليس باجماع وهو حجة الخ) وقيل بعكسه ونسب لابي اسحاق المرزوي فقد قال انه اجماع ان كان حكما لا فنيا لان الغالب ان الصادر من الحاكم لا يصدر الا عن مشاور (قوله وعند ابي علي الخ) وعند الامام احمد واكثر الخلفية انه اجماع وحجة (قوله ومع هذه الاحتمالات الخ) من جملة الاحتمالات ان يكون السكوت لخوف من القائل او المقول له كقول ابن عباس وقد اظهر مخالفة عمر في العول بعد موته كان رجلا مهيبا وبهته (قوله فان قال بعض الصحابة قولنا الخ) ذكر صاحب المنهاج المسألة في فرع فقال اذا قال بعض المجتهدين قولنا ولم ينتشر بحيث يعلم انه بلغ الجميع ولم يسمع من احدا ما يخالفه فهل يكون كما اذا قال البعض وسكت الباقي عن انكاره ام لا اختلفوا فيه كما قاله في

مخالف للاجماع فكذلك في تحليفه واقراءه وغير ذلك مما انعقد الاجماع على قبوله . واما المفتي فانما يفتي بناء على المدارك الشرعية وهي معلومة عند غيره فاذا رآه خالفها بنهه فلا يشاركه غيره في ذلك فلا يحسن الانكار لامر اطاع عليه ولا يمكن الاعتراض عليه به البلوى ولم ينتشر ذلك القول فيهم فليس باجماع ولا حجة (اذا كانت الفتوى

الطهارة ونحو ذلك فشان هذه الفتوى ان تنتشر بينهم لعموم سببها وشموله فاذا لم تنتشر فبعضهم عنده علم تلك الفتوى لوجود سببها في حقه وهو اما موافق لما ظهر او مخالف له وقولي فيه مخالف غير هذه العبارة اجود بل نقول فيه قائل اما المخالف فلا يتعين لاحتمال انه موافق واما اذا لم تتم به البلوى فيتخرج على الاجماع السكوتي هل هو اجماع وحجة ام لا وهذا الذي نقلته هو قول الامام فخرالدين في المحصول ولما كان مذهبه في الاجماع السكوتي انه ليس اجماعا ولا حجة قال هنا كذلك وهو يتخرج على الخلاف المتقدم (واذا جوزنا الاجماع السكوتي فكثير من لم يعتبر انقراض العصر في القولى اعتبر في السكوتي) سبب الفرق ان الاجماع القولى قد صرح كل واحد بما في نفسه فلا معنى للانتظار وفي السكوتي احتمال ان يكون الساكت في مهلة النظر فينتظر حتى ينقرض العصر فاذا مات علمنا رضاه قال الامام فخرالدين وهذا ضعيف لان السكوت اذا دل على الرضا دل في الحياة او لا يدل فلا يدل عند المات (والاجماع المروي باخبار الاحاد المظنونة حجة خلافا لاكثر الناس لان هذه الاجماع وان لم تقم العلم فهي تفيد الظن والظن معتبر في الاحكام كالقياس وخبر الواحد غير انا لا نكفر مخالفا قاله الامام) ولانه حجة شرعية فيصح التمسك بمظنونه كما يصح بمقطوعه كالنصوص والقياس . حجة المنع ان خبر الواحد انما يكون حجة في السنة وهذا

- ١٢٩ -

ليس منها ثم الفرق ان اجماع الامة من الوقائع العظيمة فتتوفر الدواعي

على نقاها بخلاف وقائع اخبار الاحاد فيحتقل باخبار الاحاد كان ذلك ريبه في ذلك النقل (فان قلت) الصحيح قبول خبر الواحد فيما تتم به البلوى مع انه مما تتوفر الدواعي على نقله فما الفرق (قلت) الفرق ان عموم البلوى اقل من الكل قطعاً (واذا استدلل العصر الاول بدليل وذكروا تاويلا واستدل العصر الثاني بدليل آخر وذكروا تاويلا القديم واما الجديد فان لزم منه ابطال القديم بطل والا فلا) مثاله اللفظ المشترك يحمله اهل العصر الاول على احد معنييه ثم ان العصر الثاني يعتبرون المعنى الاخر الذي لم يعتبره العصر الاول قال الامام فخرالدين المشترك لا يستعمل في مفهوميه واحدهما مراد والاخر ليس بمراد فلا يستقيم اعتبار التاويلين ويرد عليه ان مذهب الشافعي ومالك

المحصول فمنهم من قال انه يلحق به لان الظاهر وصوله اليهم ومنهم من قال لا يلحق به لانا لانعلم هل بلغهم ام لا واختاره الامدي ومنهم من قال ان كان القول فيما تتم به البلوى اي فيما تمس الحاجة اليه كمس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقيين لان عموم البلوى يقتضي حصول العلم به وان لم يكن كذلك فلا لاحتمال الذهول عنه قال الامام وهذا التفصيل هو الحق ولذا جزم في المنهاج (قوله فيتخرج على الاجماع السكوتي الخ) فيه ان فرض الصورة هنا مع عدم البلاغ ومثار الخلاف في الاجماع السكوتي مع علم جميع مجتهدى العصر بفتوى البعض ومضي المدة التي يمكن الاجتهاد فيها الى آخر القيود في مثار الخلاف (قوله والاجماع المروي بخبر الاحاد الخ) قال الامدي الخلاف في المسألة مبني على ان دليل اصل الاجماع هل هو مقطوع به او مظنون والى القول بالحجة المقابل لقول الاكثر مال الامام والامدي واتباعهما كالشيخ

والقاضي وجماعة كثيرة جوازه فجاز ان يعتبر العصر الاول احد العنين خضر سببه فيعتبرونه دون الاول لعدم حضور سببه ثم في العصر الثاني يخضر سببه فيعتبرونه دون الاول والامة لا يازمها علم ما تحتاجه وعلم مالا تحتاجه بل ما تحتاجه فقط قال القاضي عبدالوهاب في الماخص اذا استدلل اهل الاجماع بدليل على حكم هل يجوز ان يستدل بدليل آخر على ذلك الحكم منعه قوم لان استدلال الاول يقتضي انه ما عداه خطأ قال والحق ان فهم عنهم ان ماعداه ليس بدليل على ذلك الحكم امتنع الاستدلال بغيره والا فلا يمنع لانه لا يجب عاينهم ذكر كل ما يصلح الاستدلال به وهل يصح في كل دليل كلي ان يجمعوا انه ليس بدليل او يفضل في ذلك فيقال كل ما يقبل النسخ او التخصيص صح اجماعهم على عدم دلالة والالم يجز اجماعهم لانه حينئذ خطالانه لا يصح ان يخرج عن كونه دليلا رادا فلنا بجواز الاستدلال بغير ما استدلو به فهل يجوز الاستدلال بعدة ادلة وان كانوا هم لم يستلوا الا بدليل واحد وهل يستدل بغير جنس دليلهم ولا فرق بين الجنس الواحد والجنسين هذا في الادلة وان عللوا بعلة هل لنا ان نعلل بغيرها لا يخلو اما ان يكون الحكم عقليا او شرعيا فان كان عقليا لم يجز بغير علتهم على اصولهم في ان الحكم العقلي لا يعلل بعنتين بخلاف الاستلال عليه بعنتين ومن جوزه ههنا واما الشرعي فان فرغنا على انه لا يجوز تعدد تعليله امتنع والا جاز بشرط ان لاتنافي عتنتهم الا ان يجمعوا على عدم التعليل بغير علتهم فيمتنع مطلقا (واجماع

ابن الحاجب (قوله واجماع اهل المدينة الخ) لا يتقيد الحكم بخصوص الساكنين بيوت المدينة بل يشمل النازلين حولها من نحو قباء والعوالي اذا كان لهم تردد الى المدينة بحيث يطلعون معه على الوحي وما يتعلق به قال الشهاب المص في شرح المحصول اثناء كلام قرره وعلى كل تقدير فلا عبرة بالمكان بل لو خرجوا من هذا المكان الى مكان آخر كان الحكم على حاله فهذا سر هذه المسألة عند مالك بل العلماء مطلقا خصوصاً اهل الحديث يرجحون الاحاديث الحجازية على العراقية حتى يقول بعض المحدثين اذا تجاوز الحديث الحرة انقطع نخاعه وسببه انه مهبط الوحي فيكون الضبط فيه ايسر واكثر واذا بدت الشقة كثر الوهم والتخليط فلو خرج اليك الرواة بجملتهم وسكنوا غير الحجاز كان الامر لم يحصل فيه خلل وبهذا يندفع كثير من الاسئلة على المسألة كاستشكاله الفرق بينه وبين قول النبي عليه الصلاة والسلام اذا خرج من موضعه فالتزم التسوية في ان الامرين حجة في جميع المواطن اهـ (قوله عند مالك) في التوقيفي واما في الاستدلالي فعلى ما شاع عنه والا فقد انكر كونه مذهبه ابن بكير وابو يعقوب الرازي وابوبكر بن منيات والطيايبي والقاضي ابن الفرج والقاضي ابوبكر الابري ثم على ما شاع فهل في المزويات او في المنقولات او فيهما خلاف بين اهل العلم فيما يحمل عليه قوله وعلى التعميم فيهما ذهب الشيخ ابن الحاجب وقال انه الصحيح قالوا وفي رسالة مالك الى الليث ابن سعد ما يدل عليه وقد فصل المسألة القاضي عبد الوهاب فقال اجماع اهل المدينة ضربان نقلي واستدلالي فالاول ثلاثة اضرب احدها نقل شرعي مبتدا من جهة النبي صلى الله عليه وسلم من قوله كنقلهم الصاع والمد والاذان والاقامة والاوقات والاخبار ونحو ذلك ثانياً نقل ذلك من فعل كعهدة الرقيق ثالثاً نقل ذلك من اقرار كتركهم اخذ الزكاة من الحضرات مع انها كانت تزرع بالمدينة وكان النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده لا ياخذونها منها وهذا النوع حجة يلزم عندنا المصير اليه وترك الاخبار والمقاييس لاختلاف بين اصحابنا فيه والثاني اختلف اصحابنا فيه على ثلاثة اوجه احدها ليس باجماع ولا بمرجح وهو قول معظم الاصحاب

اهل المدينة عند مالك فيما طريقه التوقيف . حجة خلافا للجميع) لنا قوله عليه السلام ان المدينة لتنفى خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا حيث فوجب نفيه ولان اخلافه تنقل عن اسلافهم وابتاءوهم عن آباءهم فيخرج الخبر عن حيز الظن والتخمين الى حيز اليقين ومن الاصحاب من قال اجماعهم مطلقا حجة وان كان في عمل عملوه لا في نقل نقاوه ويدل على هذا التقسيم الدليل الاول دون الثاني واحتجوا بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطأ ومفهومه ان بعض الامة يجوز عليه الخطا واهل المدينة بعض الامة وجوابه ان منطوق الحديث مثبت اقوى من مفهوم الحديث النافي (ومن الناس من اعتبر اجماع اهل الكوفة) سبهان عليا رضي الله عنه وجمعا كثيرا من الصحابة والعلماء كانوا بها فكان ذلك دليلا على ان الحق لا يفوتهم (واجماع العترة حجة عند الامامية) لقوله تعالى انما يريد الله ليزهد عنكم الرجس اهل البيت والخطا رجس فوجب نفيه وجوابه ان الرجس ظاهر في العصية والاجتهاد الخطا فيه ليس بعصية ولان صبغة الحصر متعذرة في ذلك لان ارادة الله تعالى شاملة لجميع اجزاء العالم فيتعين ابطال الحقيقة ووجوه الجاز غير منحصر فيبقى مجملنا فسقط الاستدلال به (واجماع الخلفاء الاربعة حجة عند ابي حازم ولم يعتد بخلاف زيد في توريث ذوي الارحام) ومستنده قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وهذه صبغة تخصيص تقيد الامر باتباعها واتباعهم وهو المطلوب والجواب انه محمول على اتباعهم للسنة والكتاب العزيز ونحن

فعل ذلك (قال الامام واجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة خلافا لقوم) لان التابعين اذا حصل لهم اهلية الاجتهاد في زمن الصحابة بقي الصحابة بعض الامة وقول بعض الامة ليس بحجة قال القاضي عبد الوهاب الحق التفصيل ان حدثت الواقعة قبل ان يصير التابعي مجتهدا واجمعوا على الفتيا فيها فلا عبرة بقوله وان اختلفوا او كانوا متوقفين فان اختلفوا امتنع عليه اذا صار مجتهدا احدث قول ثالث وان توقفوا فله ان يفتي بما يراه فهذه ثلاثة احوال وان حدثت بعد ان صار من اهل الاجتهاد فهو كاحدهم فصار للمسألة حالتان في احدهما ثلاث حالات حجة المخالف قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ولو لم يكونوا عدولا ما رضي عنهم ولقوله عليه السلام لو اتفق احدكم على الارض ذهبها ما بلغ مد احدكم ولا نصفه والجواب عن الاية يقتضي عدم الحصية وحصول الطاعة في التبعية ولا تعلق لذلك بالاجماع . وعن الثاني انه يقتضي ان يكون قول كل واحد حجة وانتم لا تقولون به (قال ومخالفة من خالفنا في الاصول ان كفرناهم لم تعتبرهم ولا تثبت تكفيرهم باجماعنا لانه فرع تكفيرهم وان لم نكفرهم اعتبرناهم) لان اعتبار الكفار في الاجماع لان العصمة تثبت لهذه الامة وليس من جملتها الكفار لان المقصود بالعصمة من اتصف بالايان لا من بعث له عليه السلام واهل البدع اختلف العلماء في تكفيرهم نظرا لما يلزم من مذهبهم من الكفر الصريح فمن اعتبر ذلك وجعل لازم المذهب مذهباً كفرهم ومن لم يجعل لازم المذهب مذهباً لم

وثانيتها انه مرجح على اجتهاد غيرهم وثالثها انه حجة تقدم على خبر الواحد وعليه يدل كلام ابن المعتز وابن مصعب وقول جماعة من المغاربة اه وقال القاضي عياض في المدارك مثل ما سطر وزاد اثر تفصيل الضرب الاول واليه رجع ابو يوسف وهو الذي تكلم عليه مالك عند اكثر شيوخنا ووافق عليه جمع من الشافعية فاذا عارض هذا النقل خبر الواحد فيقدم عليه بلا خلاف عندنا والضرب الثاني فصله كالتفصيل السابق ونقله عن القاضي عبد الوهاب ثم قال وما ذكره الغزالي والصيرفي وغيرهما من المخالفين فتحريف لم يرو شيء منه عن مالك وقد تعرض للمسألة ابو العباس القرطبي فقال اما الضرب الاول فينبغي ان لا يختلف فيه لانه من باب النقل المتواتر ولا فرق بين القول والفعل والاقرار اذ كل ذلك نقل محصل للعلم القطعي وانهم عدد كثير وجم غفير تحيل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق ولا شك ان ما هذا سبيله اولى من اخبار الاحاد والاقيسة والظواهر واما الضرب الثاني فالاولى فيه انه حجة اذا انفرد ومرجح لاحد المتعارضين ودليلنا على ذلك ان المدينة منزل الايمان ومنزل الاحكام والصحابة هم المشافهون لاسبابها الفاهمون لمقاصدها ثم التابعون نقلوها وضبطوها وعلى هذا فاجماع اهل المدينة ليس بحجة من حيث اجماعهم بل اما من جهة نقلهم المتواتر واما من جهة مشاهدتهم الاحوال الدالة على مقاصد الشرع قال وهذا النوع الاستدلالي ان عارضه خبر فاطمير اولى عند جمهور اصحابنا وصار كثير منهم الى انه اولى من الخبر بناء منهم على انه اجماع وليس بصحيح لان المشهود له بالعصمة اجماع كل الامة لا بعضها اه فاذا سمعت هذا القول الحقيق فيسهل عليك استخراج زبدة مخيض هذا التحقيق الذي حاصله ان بعض تفاصيل هاته المسألة منها ما هو كالمتفق عليه ومنها ما يقول به جمهور المالكية ومنها ما يقول به بعضهم والمراتب اربع الاولى ما يجري مجرى النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم كقولهم مقدار الصاع والمد وهذا حجة بالاتفاق والثاني العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان رضي الله عنه وهو حجة عند مالك ايضا ونص عليه الشافعي في رواية يونس ابن عبد الاعلى عنه قال قال لي الشافعي اذا وجدت

متقدمي اهل المدينة على شيء فلا يدخل قلبك شك انه الحق وكلما جاءك شيء غير ذلك فلا تلتفت اليه ولا تعابه فقد وقعت في البحار واللجج وفي رواية اخرى له عنه اذا رايت اوائل اهل المدينة على شيء فلا تشك ان الحق والله اني لك لتاصح كررها ثلاثة والثالثة عملهم الموافق لاحد دليلين متعارضين كحديثين وقياسين فمالك والشافعي مرجح وابو حنيفة لا وعند الحنابلة قولان المنع لابي يعلى ومرجح لابي الخطاب ونقل ذلك عن نص احمد والرابعة النقل المتاخر بالمدينة والجمهور ليس بحجة شرعية وبه قالت الامة الثلاث وهو قول المحققين من اصحاب مالك كما ذكره القاضي عبد الوهاب في المخلص وبنه اليبلياري على اننا اذا قلنا اجماع اهل المدينة حجة فلا ينزل منزلة جميع الامة حتى يفسق المخالف وينقض القضاء المخالف له بل حجة على معنى ان المستند اليه مستند الى ماخذ من مآخذ الشريعة كالمستند الى القياس وخبر الواحد (قوله ويعتبر عند اصحاب مالك الخ) فرع المحققون على اشتراط قول جميع المجتهدين في الاجماع انه اذا خالف واحد واثنان فلا يكون قول غيره اجماعا ولا حجة وذلك لان ادلة الاجماع كقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لا تتناول ذلك لان قول البعض ليس هو سبيل الكل وهذا هو الذي صدر به المصنف نقلا عن القاضي عبد الوهاب وهو الذي درج عليه حجة الاسلام في المستصفى حيث قال مسألة اذا خالف واحدا واثنان من الامة لم ينعقد الاجماع دونه فلو مات ثم تصر المسألة اجماعا خلافا لبعضهم واختاره الامام والامدي وقال الشيخ ابن الحاجب اذا نذر المخالف لا يكون اجماعا قطعيا قال لكن الظاهر انه حجة لانه يبعد ان يكون الراجح مع الاقلين والثالث من الاقوال وهو الثاني في كلام المصنف ان الاجماع ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين ونقل الامام هذا المذهب عن ابي الحسين الخياط وابن جرير الطبري وابي بكر الرازي واستدلوا على ذلك بوجوه تعرض المصنف لذكر اربعة منها وبقي في المسألة قولان لم يذكرهما المصنف (قوله عليكم بالسواد الاعظم الخ) وجه الدلالة انه صلى الله عليه وسلم امر باتباع السواد الاعظم والسواد الاعظم هم الاكثر فيكون قوله حجة واجاب في المحصول بان السواد الاعظم هم كل الامة لان كل ما عدى

يكرمهم وهذه القاعدة لمالك والشافعي وابي حنيفة والاشعري . وللقاضي في تكفيرهم قولان فحيث بيننا على انهم كفاريين ان ثبت ذلك بدليل غير اجماعنا فان اجماعنا لا يكون حجة على تكفيرهم الا اذا كنا نحن كل الامة ولا نكون نحن كل الامة حتى يكون غيرنا كفارا فيتوقف كون اجماعنا حجة على كونهم كفارا ويتوقف كونهم كفارا على اجماعنا فتوقف كل واحد منهما على الاخر فلزم الدور (ويعتبر عند اصحاب مالك مخالفة الواحد في ابطال الاجماع خلافا لقوم) قال القاضي عبد الوهاب اذا خالف الواحد والاثنان ومن قصر عن عدد التواتر فلا اجماع يثبت وقال قوم لا يضر الواحد والاثنان وحكي عن بعض اصحابنا وعن بعض المجترة لا يضر من قصر على عدد التواتر وقاله ابو الحسين الخياط من المجترة وقال ابن الاخشاد لا يضر الواحد والاثنان في اصول الدين وما يتعلق بالتائيم والتضليل بخلاف مسائل الفروع حجة الجواز قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وان الصحابة رضوان الله عليهم اتانوا ينكرون على الواحد والاثنين المخالفة لمخبرهم ولان اسم الامة لا ينخرم بهم كالثور الاسود فيه شعرات بيض ولانه اذا كان الاجماع حجة وجب ان يكون معه من يجب عليه الاتقياء له وجوابهم عن الاول ان ذلك يفيد غلبة الظن ان الحق مع الاكثر واما الاجماع والقطع بحصول العصمة فذلك لا يفيد وعن الثاني ان عدم الانكار وقع عنهم لمخالفة الدليل الذي عينه الجمهور لا لحرق الاجماع وعن الثالث ان

اسم الاسود حينئذ انما يصدق مجازا بل الاسود بعضه فكذلك الامة لا يصدق على بعضها الا مجازا وعن الرابع ان المنقاد للاجماع من بعدهم ومن عاصرهم ممن ليس له اهلية النظر والنزاع ههنا فيمن له اهلية النظر حجة المنع ان الادلة انما شهدت بالعصمة لمجموع الامة والمجموع ليس بحاصل فلا تحصل العصمة حجة الفرق ان اصول الديانات مداركها نظرية والعقول قد تعرض لها الشبهات فلا يقدر ذلك في الحق الواقع للجمهور ومدرك الفروع سعي واجب النقل والتعلم وحصوله واجب على كل مجتهد فما خالف الاثنان الا لمدرک صحيح وجوابه كما تعرض الشبهة في العقليات تعرض في السعيات من جهة سندها ومن جهة دلالتها ومن جهة ما يطرؤها بنسخها وغيره فالكل سواء (وهو مقدم على الكتاب والسنة والقياس) لان الكتاب يقبل النسخ والتاويل وكذلك السنة والقياس يحتل قيام الفارق وخفاء الذي مع وجوده يبطل القياس وفوات شرط من شروطه والاجماع معصوم قطعي ليس فيه احتمال وهذا الاجماع المراد ههنا هو الاجماع القطعي اللفظي المشاهد او المنقول بالتواتر واما انواع الاجماع الطنية كالكسوتية ونحوه فان الكتاب قد يقدم عليه (واختلف في تكفير مخالفه بناء على انه قطعي وهو الصحيح ولذلك يتقدم على الكتاب والسنة وقيل ظني) تكفير المخالف له وان قلنا به فهو مشروط بان يكون المجمع عليه ضروريا من الدين اما من جحد ما جمع عليه من الامور الحفية في الجنائيات وغيرها من الامور التي لا يطلع عليها الا المتبحرون في الفقه فهذا لا تكفره اذ عذر بعدم الاطلاع على الاجماع (سوءال)

الكل فالكل اعظم منه ولولا ما ذكرنا لكان نصف الامة اذا زاد على النصف الاخر بواحد يكون قولهم حجة وليس كذلك (قوله واختلف في تكفير مخالفه الخ) عنون اهل التحقيق من الاصوليين هاته المسألة بعنوان انكار حكم الاجماع القطعي يكفر متعاطيه ام لا وتحقيق القول في المسألة ان فيها قولين احدهما التكفير مطلقا وعليه مشى امام الحرمين ولفظه في برهانه فشى في لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول في التكفير والتبري ليس بالهين ثم قال نعم من اعترف بالاجماع واقر بصدق 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 جحدته كان منكرا للشرع وانكار جزء من الشرع كانكاره كله اه وثانيتها التفصيل بين ما كان من ضروريات الدين يكفر منكروه وان لم يكن مزج ضرورياته بان كان لا يعرفه منه الا الخواص كفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة واعطاء السدس للجد وحرمة تزوج المرأة على عمها او خالتها فلا يكفر منكروه وما اقتضاه كلام الامدي وابن الحاجب من ان في المسألة ثلاثة اقوال وزادا عدم التكفير مطلقا حتى اعترض عليهما الكمال ابن الهام في تحريره بانه غير واقع اذ لا مسلم ينفي كفر منكر نحو الصلاة فذلك المقضي غير مراد لهما وبذلك قال العضد في تقرير قوله مسالة انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار ان نحو العبادات تكفر ما نهى ثالثها وهو المختاران نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا افهم هذا الموضوع فهو مصرح به في المنتهى اه قال السعد في حواشيه انما قال هكذا افهم لان ظاهر كلام المتن والشروح واحكام الامدي ان في المسألة ثلاثة مذاهب اولها التكفير مطلقا الثاني عدم التكفير مطلقا والثالث وهو المختار التفصيل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فالانكار يوجب الكفر والا فلا ولا خفاء في انه لا يتصور من انسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين

كيف تكفرون مخالف الاجماع وانتم لا تكفرون جاحد اصل الاجماع كالنظام والشيعية وغيرهم وهم اولى بالتكفير لان جحدهم يشمل كل اجماع بخلاف جاحد اجماع خاص لا يتعدى جحده ذلك الاجماع في مخالفة حكمه (جوابه) ان الجاحد لا يميل الاجماع لم يستقر عنده حصول الادلة السمعية السدالة على وجوب متابعة الاجماع فلم يتحقق منه تكذيب صاحب الشريعة ونحن انما تكفر من جحد حكما مجمعا عليه ضروريا من الدين بحيث يكون الجاحد ممن يتقرر عنده ان خطاب الشارع ورد بوجوب متابعة الاجماع فالجاحد على هذا التقرير يكون مكذبا لتلك النصوص والمكذب كافر فلذلك كفرناه فظهر الفرق واما وجه كونه قطعا عند الجمهور فهو ما حصل من العلم الضروري من استقراء نصوص الشريعة بانه حجة وانه معصوم القائل بانه ظني يلاحظ ما يستدل به العلماء من ظواهر الايات والاحاديث التي لا تفيد الا الظن وما اصله الظن اولى ان يكون ظنيا ووجه الجواب ان الواقع في الكتب ليس هو المقصود فاننا نذكر آية خاصة او خيرا خاصا وذلك لا يفيد الا الظن قطعا قال التبريزي في كتابه المسمى بالتنقيح في اختصار المحصول وليس هذامقصود العلماء بل هذا الخبر مضاف الى الاستقراء التام الحاصل من تتبع موارد الشريعة ومصادرها فيحصل من ذلك المجموع القطع بذلك المدلول وان الاجماع حجة والعلماء في الكتب ينبهون بتلك الجزئيات من النصوص على ذلك الاستقراء الكلي وليس من الممكن ان يضعوا ذلك المفيد للقطع في كتاب كما ان المنبه على سخاه حاتم في كتابه يذكر حكايات عديدة وهي وان كثرت لا تفيد القطع لان القطع حاصل بسخائه بالاستقراء التام فالغفلة عن هذا هو الموجب لورود اسئلة وردت على الاجماع من عدم التكفير به وكون اصله ظنيا وهو قطعي الى غير ذلك من الاسئلة وهي باسرها تندفع بهذا التقرير (الفصل الثالث في مستنده ويجوز عند مالك رحمه الله تعالى انقاده عن القياس والدلالة والامارة وجوزة قوم بغير ذلك بمجرد الشبهة والبحث ومنهم من قال لا يتعدى الامارة بل لا بد من الدلالة ومنهم

- ١٣٤ -

من فصل بين الامارة الجليلة وغيرها

حجة الجواز بالامارة انها امر يفيد الظن فامكن اشتراك الجميع في ذلك الظن كما ان الغيم الرطب اذا شاهده اهل الارض كلهم اشتروا في غلبة الظن من قبله بالامطار وكذلك امارات الحجل والوجل الفيدة لظن ذلك يمكن اشتراك الجمع العظيم في افادة ظنها لذلك فكذلك امارات الاحكام من القياس وغيره وكراد بالدلالة ما افاد القطع وبالامارة ما افاد الظن لان الدليل والبرهان موضوعان في عرف ارباب الاصول لما افاد علما والامارة لما افاد الظن والطريق صادق على الجميع لان الاولين طريق الى العلم والثالث

بالضرورة لا يوجب التكفير ولذا قال في المنتهى والظاهر ان نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح في ان الخلاف انما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهباً ليس على ما ينبغي

الكلام على الفصل الثالث في مستنده

(قوله في مستنده النخ) لخص المحقق الاسنوي في شرح المنهاج هذا المبحث فقال ذهب الجمهور الى ان الاجماع لا بد له من نص او قياس لان الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولاً في الدين بغير علم والامة معصومة عن الخطأ ثم قال وحكى الامدي

طريق الى الظن واما قولي جوزة قوم بمجرد الشبهة والبحث فاصل هنا الكلام انه وقع في المحصول انه جوزة قوم بمجرد البحث ووقع معها من كلام المصنف ما يقتضي انها شبهة لقوله في الرد عليهم لو جاز بمجرد البحث لا نقصد الاجماع عن غير دلالة ولا امارة واتمنا نقولون به دل ذلك على ان القائلين بالبحث لا يجوزون العدول عن الشبهة وقال ايضا عن الخصم انه جوزة من غير دلالة ولا امارة ومتى انتفت الامارة انتفت الشبهة قطعا فصا لفظ المحصول يتدافع واختلف المختصرون له فمنهم من فسره بالشبهة وهو سراج الدين ومنهم من اعرض عنه بالكلية ثم بعد وضع كتاب الفصول طالعت كتبا كثيرة فوجدت هذه اللفظة فيها مضبوطة ويقولون منهم من جوز الاجماع بالبحث بالتاء المنقوطة بلانيتين من فوقها فدل على ان قوله بالتبخيث ليس بالتاء المثلثة من المباحثة بل من البحث فتحصل من ذلك ان من الناس من جوز الاجماع بالقسم والبحث اي يفتون بغير مستند اصلا واي شيء افتوا به كان حقا وان الله تعالى جعل لهم ذلك وانهم منطوقون بالصواب ولا يجري الله تعالى على لسانهم الا ذلك وهو امر جائز عقلا غير انه لا بد له من دليل سمعي فقاتلوه يقولون ذلك الدليل هو قوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع امتي على خطأ ونحوه فمتي اجمعوا كان حقا ولا نظر الى المستند والفريق الاخر يقول فتياهم بغير مستند اتباع للهوى واتباع الهوى خطأ فهذا تحرير هذه المسألة حجة من قال لا بد من الدلالة وهي الدليل القاطع ان الظنون تتفاوت فلا يحصل فيها اتفاق والدليل القاطع قاهرا مجال للاختلاف فيه فيتصور بسببه الاجماع وجوابه ان الغيم الرطب تستوي الامة في الظن الناشي منه ممن هو عارف باحوال السحب كذلك كل امارة تثير الظن منع ان الدليل القطعي قد تعرض فيه الشبهات ولذلك اختلف العقلاء في حدوث العالم وكثير من المسائل العقلية لكن عروض الموانع لاعبرة بها لانا لا ندعي وجوب حصول الاجماع بل ندعي انه اذا حصل كان حجة وتعد حصوله في كثير من الصور لا يقدح في ذلك واما وجه الفرق بين الجليلة والحفية فظاهر مما تقدم (الفصل الرابع في المجمعين فلا يعتبر فيه جملة الامة الى يوم القيامة

لا تنفاه فائدة الاجماع ولا العوام عند مالك رحمه الله وعند غيره خلافا للقاضي لان الاعتبار فرع الاهلية ولا اهلية فلا اعتبار) اما جميع الامة الى قيام الساعة فلم يقل به احد فان المقصود من هذه المسألة كون الاجماع حجة وفي يوم القيامة تنقطع تكاليف الشريعة واما العوام فقال القاضي هم مؤمنون ومن الامة فتناولهم للفظ فلا تقوم الحجة بدونهم وجوابه ان ادلة الاجماع يتعين حملها على غير العوام لان قول العامي بغير مستند خطأ والخطا لا عبرة به ولان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعوا على عدم اعتبار العوام والزائم اتباع العلماء قاله القاضي عبد الوهاب وقيل يعتبر العوام في الاجماع العام كتحريم الطلاق والزنا والربا وشرب الخمر دون الاجماع الخاص الحاصل في دقائق الفقه (والمعتبر في كل فن اهل الاجتهاد في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره فيعتبر في الكلام الشكليون وفي الفقه الفقهاء قاله الامام وقال لا عبرة بالفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن مجتهدا والاصولي المتمكن من الاجتهاد غير الحافظ للاحكام خلافاً لمعتبر على الاصح ولا يشترط بلوغ المجمعين الى حد التواتر بل لو لم يبق الا واحد والعياذ بالله كان قوله حجة واجماع غير الصحابة حجة خلافاً لاهل الظاهر) قال القاضي عبد الوهاب اختلف هل يشترط في الاجماع العدد المفيد للعالم وهو عدد التواتر فان قصروا عن ذلك لم يكن حجة قاله القاضي ابو بكر الباقلائي حجة عدم الاشتراط قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين ولم يفصل بين قلياتهم وكثيرهم وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع امتي على خطأ وغير ذلك من الادلة السعوية حجة الاشتراط انما مكلفون بالشريعة وان تقطع بصحة قواعدها في جميع الاعصار ومتى قصر عددهم عن التواتر لم يحصل العلم فيختل العلم بقواعد الدين وجوابهم ان التكليف بالعلم يعتمد سبب حصول العلم فاذا تعذر سبب العلم سقط التكليف به ولا عجب في سقوط التكليف لعدم اسبابه او شرائطه واما ان العبارة باهل ذلك الفن خاصة فلان غير اهل ذلك الفن كالعوام بالنسبة الى ذلك الفن والعام لا عبرة بقولهم وينبغي على رأي القاضي ان يلزم اعتبار جميع اهل الفنون في كل فن لان غايتهم ان يكونوا كالعوام وهو يعتبر العوام واما قولني في الفقيه الحافظ او الاصولي المتمكن فهو قول الامام فخر الدين وفيه اشكال من جهة ان الاجتهاد من شرطه معرفة الاصول والفروع فاذا انفرد احدهما يكون - ١٣٥ - شرط الاجتهاد مفقودا فلا ينبغي اعتبار واحد منهما حينئذ والقاضي

عبد الوهاب ذكر عبارة تقرب من السداد فقال اذا جمع الفقهاء وخالفهم من هو من اهل النظر ومشاركوا الفقهاء في الاجتهاد غير انهم لم يتسوا بالفقه ولم يتصدوا له فالاصح اعتبار قولهم فهذه العبارة تقرب لانه لم يساب عنهم الا التصدي للفقه والتوجه اليه فامكن ان يكون كل واحد منهم من اهل الاجتهاد وحكي في اعتبار هؤلاء قولين قال وقيل ايضا لا يعتد بقول من لا يقول

وغيره عن بعضهم انه لا يشترط المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بان يوقفهم الله لاختيار الصواب ولما حكى الامام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتبخيخ تبعا لصاحب المعتمد وظن صاحب التحصيل ان المراد بالتبخيخ هو الشبهة فصرح به وهو مردود بانه غير مطابق للدلالة وكان الامام قد نص في المسألة التي تلي هذه على جواز الاجماع عن الشبهة واقتضى كلامه انه لا خلاف فيها والمراد بالشبهة هو الدليل الظني كاخبار الاحاد والعمومات

بالقياس لان المقايسة هي طريق الاجتهاد فمن لم يعتبرها لم يصح للاجتهاد قال وهذا غير صحيح فانه لو لم يعتبر من لا يعتبر بعض المدارك لا لغينا من لا يعتبر المراسيل والامر للوجوب او للعموم او غير ذلك وما من طائفة الا وقد خالفت في نوع من الادلة واما ان اجماع غير الصحابة حجة فلظواهر النصوص والادلة الدالة على كون الاجماع حجة واحتج اهل الظاهر بان ظاهر قوله تعالى كتبت خيرا لامة اخرجت للناس وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وهذه الضمانات انما وضعت للمشاهدة ومن هو حاضر فلا تناول من يحدث بعد وجوابهم ان النصوص تناول الجميع مثل قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع امتي على خطأ ولا تزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى ياتي امر الله تعالى وهم كذلك وهذه صيغ لا تختص بعصر فوجب التعميم (الفصل الخامس في المجمع عليه كل ما يتوقف العلم بكون الاجماع حجة عليه لا يثبت باجماع كوجود الصانع وقدرته وعلمه والنبوة وما لا يتوقف عليه كحدوث العالم والوحدانية فيثبت واختلفوا في كونه حجة في الحروب والاراء ويجوز اشتراكهم في عدم العلم بما لم يكلفوا به) كون الاجماع حجة فرع النبوة والنبوة فرع الربوبية وكون الاله سبحانه وتعالى عالما فان لم يعلم زيدا لا يرسله مريدا فان اختيار زيد دون الناس للرسالة فرع ثبوت الارادة والحياة لان الحياة شرط في العلم والارادة فهذه شرائط في الرسالة فلو ثبتت بالاجماع الذي هو فرع الرسالة لزم النور واما حدوث العالم فلا يتوقف عليه الاجماع الا بالنظر البعيد من جهة انه يلزم من قدم العالم انتفاء الارادة فان التقديم يستحيل ان يراد ولان الفاعل المختار لا يتصور منه ان يقصد الى ايجاد اثره الاحالة عنده غير انه لو فرضنا ان الله تعالى ما احدث عالما لم يكن الارسال مستحيلا عليه في ذاته بل لا بد له من مرسل اليه فقط فهذا مانع خارجي وكذلك لو فرض العقل الهين او اكثر تصور من كل واحد منهما الارسال وهذا بالنظر الى بادئ النظر وان كان من المحال ان يثبت عالم مع الشركة حتى يتيسر فيه ارسال لكن المقصود في هذا الموضوع ما يتوقف عليه الارسال في مجاري العادات قال القاضي عبد الوهاب والاشبه بمذهب مالك انه تجوز مخالفتهم فيما اتفقوا عليه من الحروب والاراء غير اني

لا يحفظ فيه من اصحابنا شيئا وحجته ان عموم الادلة يقتضي انهم معصومون مطلقا فيحرم خلافهم حجة الجواز ان الادلة انما دلت على عصمتهم فيما
 يقولونه عن الله تعالى وهذا ليس منه فلا يكون قولهم حجة وجوابه ان هذا تخصيص الاصل عدمه واما اشتراكهم في الجهل وعدم العلم بما
 لم يكلفوا به فهذا هو من ضرورات المخلوقات فلم تجب الاحاطة الا لله تعالى واما جهلهم بما كلفوا به فذلك محال عليهم لانه معصية تاها
 الصمة وقال القاضي عبد الوهاب ولا يجوز ان يجمعوا على فعل معصية في وقت او اوقات متفرقة لان تفرق الاوقات متفرقة لان تفرق الاوقات
 لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على معصية وذلك الحط في الفتيا واختلفوا هل يصح ان يجمعوا على خطأ في مسالتين كقول بعضهم بذهب
 الحواجر والبقية بذهب المعتزلة وفي الفروع مثل ان يقول - ١٣٦ - البعض بان العبد يرث والبقية بان

القاتل عمدا يرث فقيل لا يجوز لانه
 اجماع على الحط وقيل يجوز لان
 كل خطأ من هذين الخطابين لم
 يساعد عليه الفريق الاخر فلم يوجد
 فيه اجماع (تنبيه) الاحوال ثلاثة
 الحالة الاولى اتفاقهم على الخطا في
 مسألة واحدة كاجماعهم على ان العبد
 يرث فلا يجوز ذلك عليهم الحالة
 الثانية ان يخطي كل فريق في
 مسألة اجنبية عن المسألة الاخرى
 فيجوز فانا نقطع ان كل مجتهد
 يجوز ان يخطيء وما من منذهب من
 المذاهب الا وقد وقع فيه ما ينكر
 وان قل فهذا لا بد للبشر منه ولذلك
 قال مالك رحمه الله كل احد ماخوذ
 من قوله ومترك الا صاحب هذا
 القبر صلى الله عليه وسلم الحالة
 الثالثة ان يخطي في مسالتين في حكم
 المسألة الواحدة مثل هذه المسألة فان
 العبد والقاتل كلاهما يرجع الى
 فرع واحد وهو مانع الميراث فوقع
 الخطا فيه كله فمن نظر الى اتحاد
 الاصل منع ومن نظير الى تعدد الفروع
 اجز فهدا تليخص هذه المسألة
 (الباب السادس عشر في الخبر وفيه
 عشرة فصول) (الفصل الاول في
 حقيقته وهو المحتمل للصدق والكذب
 لذاته احترازا من خبر المعصوم والخبر
 عن خلاف الضرورة) الخبر من
 حيث هو خبر يحتمل الصدق وهو
 المطابقة والكذب وهو عدم المطابقة

الباب السادس عشر في الخبر وفيه عشرة فصول

الكلام على الفصل الاول في حقيقته

(قوله المحتمل للصدق والكذب الخ) قد تقرر ان في الكلام ثلاث نسب

نسبة كلامية ونسبة ذهنية ونسبة خارجية فالنسبة المفهومة من الكلام تسمى
 كلامية لدلالة الكلام عليها وهي من حيث ادراكها في الذهن وتصورها تسمى
 ذهنية فهي والكلامية متحدان بالثلت مختلفان بالاعتبار والنسبة التي ظرفها
 الخارج تسمى بصدق الخبر عند من يرى انحصار الخبر في الصدق والكذب وهم
 الجمهور مطابقة نسبه الكلامية لنسبه الخارجية بان يكونا ثبوتين او سلبين
 سواء طابقت الاعتقاد ايضا كما لو قال السني العالم حادث او لم تطابق
 الاعتقاد كما لو قال ذلك الفيلسفي وكذبه عدم مطابقة نسبه الكلامية نسبه
 الخارجية بان تكون الكلامية ثبوتية والخارجية سلبية وبالعكس والفرق ما بينه
 وبين الانشاء هو وجود الخارج فيه دون الانشاء لان النسب التي فيها خارج
 هي التي تكون حاكية عن نسبة اي حالة بين الطرفين في نفس الامر والانشاء
 وان كانت له نسبة كلامية فهي ليست حاكية بل محضه ليرتب عليها وجود
 او عدم او معرفة او تحسر او نجو ذلك وهذا هو الذي اختاره ارباب حواشي
 المطول كالفتري والمحقق عبد الحكيم وارجعوا النفي في قول خطيب الزيان
 لانه ان كان لنسبه خارج تطابقه اولا تطابقه فخير والا فانشاء الي الخارج
 وقيديه وتفرقة المحقق التفتزاني بينهما بالقصد الى المطابقة او عدمها في الخبر
 وعدم القصد اليها في الانشاء خلاف التحقيق وكيف تقصد عدم مطابقته وهو

والتصديق وهو الاخبار عن كونه صدقا والتكذيب وهو الاخبار عن كونه كذبا فالصدق والكذب نسبتان بين الخبر ومعلقه عديتان
 لوجودهما في الاعيان بل في الازهان والتصديق والتكذيب خبران وجوديان في الاعيان ثم الخبر من حيث هو خبر يحتمل ذلك اما اذا عرض له
 من جهة التكلم به ما يمنع الكذب والتكذيب فانه لا يقبلها ولذلك اذا قلنا الواحد نصف الاثنين يمتنع الكذب والتكذيب او الواحد نصف
 العشرة يمتنع الصدق والتصديق ولكن ذلك بالنظر الى متعلقة لا بالنظر الى ذاته فلذلك قلت في الحد لذاته (سوال) التصديق
 والتكذيب نوعان من الخبر والنوع لا يعرف الا بعد معرفة الجنس فتعريف الجنس به دور والصدق والكذب نسبتان بين الخبر ومعلقه
 والنسبة بين الشئين لا تعرف الا بعد معرفتهما لتعريف الخبر بهما تعريف للشئ بما لا يعرف الا بعد معرفته فهذا دور ايضا (جوابه)

انه تقدم في اول الكتاب ان التحديد بمثل هذا يجوز وان الحد هو شرح اللفظ وبيان مسماه دون تخليص الحقائق بعضها من بعض وبسطه هنالك فليطالع ثمة (وقال الجاحظ يجوز عروره عن الصدق والخلاف لفظي) قال اهل السنة لا واسطة بين الصدق والكذب لانه لا واسطة بين المطابقة وعدمها وقالت المعتزلة لفظ الكذب ليس موضوعا لعدم المطابقة كيف كانت بل لعدم المطابقة مع القصد لذلك وبهذه الطريقة ثبتت الواسطة فانه قد لا يكون مطابقا ولا يقصد ذلك ولا يعلم فلا يكون صدقا لعدم المطابقة ولا كذبا لعدم القصد لعدم المطابقة حجتنا قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار فلما قيده بالعمد دل على تصور عدم العمد كما قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا وقال عليه السلام كفى بالرجل كذبا ان يحدث بكل ما سمع فجعله كاذبا اذا حدث بكل ما سمع وان كان لا يعلم عدم مطابقتها فدل على ان القصد لعدم المطابقة ليس شرطا في تحقق مسمى الكذب حجة المعتزلة قوله تعالى حكاية عن الكفار اقترى على الله كذبا ام به حنة فجعلوا الجنون قسيم الكذب لعدم القصد فيه مع ان خبره على التقديرين غير مطابق فدل على اشتراط القصد في حقيقة الكذب وجوابهم انهم لم يقولوا كذب بل اقترى والافتراء هو ابتداء الكذب واختراعه فهم نوعوا الكذب الى اختراع وجنون لا انهم قسموا كلامه الى كذب وغيره فيرجع الخلاف في ذلك الى ان العرب هل وضعت لفظ الكذب لغير المطابق كيف كان او لعدم المطابقة مع القصد لذلك وهو معنى قولي والخلاف لفظي (او اختلفوا في اشتراط الارادة في حقيقة كونه خبرا فعند ابي علي وابي هاشم الخبرية معللة بتلك الارادة وانكره الامام لحفاؤها فكان يلزم ان لا يعلم خبر البتة ولاستحالة قيام الخبرية

- ١٣٧ -

بمجموع الحروف لعدمه ولا ببعضه والا لكان خبرا وليس فليس)
الخلاف في هذه المسألة مثل مسألة الامر قالوا الخبر قد يكون دعاء نحو غفر الله لنا وتهديدا نحو قوله تعالى سنفرغ لكم ايها الثقلان وامرا نحو قوله تعالى والولدات يرضعن اولادهن حولين واذا اختلفت موارد استعماله لا يتعين للخبر الا بالارادة كما قالوا لا تتعين صيغة الامر للطلب الا بالارادة والجواب واحد وهو ان الصيغة حقيقة في الخبر فينصرف لدلولها بالوضع لا بالارادة واذا فرغنا على هذه الارادة فهي علة عند ابي هاشم للخبرية وهي كون اللفظ خبرا وفهم عنهم الامام ان الخبرية امر وجودي فقال تلك الخبرية الموجودة لا يمكن ان يكون محلها مجموع الحروف لان مجموع الحروف لا يوجد بل يستحيل ان يوجد من الحروف دائما الا حرف

وضع للمطابقة واما عدمها وهو الكذب فلا دلالة للفظ عليه وانما هو احتمال عقلي (فواه وقال الجاحظ الخ) هو احد روءساء المعتزلة وهو تلميذ النظام لقب بذلك لان عينيه كانتا جاحظتين اي بارزتين فزاد قبحا بذلك عنى قبح شكله فلذا لما احضره المتوكل ليعلم اولاده استبشع منظره فامر له بعشرة آلاف درهم وصرفه وكانت موته بوقوع مجلدات العلم عليه وهو ضعيف وحاصل مذهبها انه انكر انحصار الخبر في الصدق والكذب واثبت الواسطة فزعم ان صدق الخبر مطابقتها للواقع مع اعتقاد انه مطابق وكذب الخبر عدم مطابقتها للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق وغير هاذين وهو اربعة المطابقة مع اعتقاد عدم المطابقة وبدون اعتقاد اصلا وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة وبدون اعتقاد اصلا ليس بصدق ولا كذب بل واسطة بينهما (قوله حكاية عن الكفار الخ) اي كفار مكة ولما استبعدوا النشر الذي هو الاحياء

واحد لان الكلام من المصادر السائلة والعدم لا يكون محلا للموجود ولا يمكن ان يكون محلها بعض الحروف لان المحل يجب اتصافه بما قام به فاذا قام السواد بمحل يجب ان يكون اسود او العلم يجب ان يكون عالما كذلك اذا قامت الخبرية ببعض الحروف يجب ان يكون خبرا لكن بعض الحروف لا يكون خبرا اجماعا

(الفصل الثاني في التواتر (١) ماخوذ من مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما) ومن ذلك قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد بفترة بينهما وقال بعض اللغويين من لحن العوام قولهم تواترت كتبك على ومرادهم تواصلت وهو لحن بل لا يقال ذلك الا في عدم التواصل كما تقدم وقال بعضهم ليس هو مشتقا من هذا بل من التوترو وهو الفرد والتوتر قد يتوالى وقد يتباعد بعضه عن بعض (وفي الاصطلاح خبر اقوام عن امر محسوس يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة) الاخبار في الاصطلاح ثلاثة اقسام التواتر وهو ما تقدم والاحاد وهو ما افاد ظنا كان المخبر واحدا او اكثر وما ليس بتواتر ولا آحاد وهو خبر المنفرد اذا احتفت به القرائن فليس متواترا لاشتراطنا في التواتر العدد ولا آحادا لافادته العلم وهذا القسم ما علمت له اسما في الاصطلاح وقولي عن امر محسوس احتراز من النظريات فان الجمع العظيم اذا

(١) اشار الى هاتئ المسألة ابن عاصم في الميع بقوله والنقل للاخبار عند الاسناد . نقل تواتر ونقل آحاد . فالخبر الذي له اشاعه . وهو الذي تنقله الجماعة . محال ان تواطؤوا على الكذب . ذاك تواتر اليه ينتسب اه ناسره .

اخبروا عن حدوث العالم او غير ذلك فأن خبرهم لا يحصل العلم ونسني بالمحسوس ما يدرك باحدى الجواس الخمس قال الامام في البرهان ويلحق بذلك ما كان ضروريا بقرائن الاحوال ككفره الوجبل وحمرة الجبل فانه ضروري عند المشاهدة وقولي يستحيل تواطوهم على الكذب احتراز عن اخبار الاحاد وقولي عادة احتراز من العقل فان العلم التواتري عادي لاعقلي لان العقل يجوز الكذب على كل عدد وان عظم وانما هذه الاستحالة عادية (واكثر العقلاء على انه مفيد للعلم في الماضيات والحاضرات والسنية انكروا العلم واعترفوا بالظن ومنهم من اعترف به في الحاضرات فقط) لنا انا نقطع بدولة الاكاسرة والاقاصرة والحلفاء الراشدين ومن بعدهم من بني امية وبني العباس من الماضيات وان كنا لانقطع بتفصيل ذلك ونقطع بوجود دمشق وبغداد وخرسان وغير ذلك من الامور الحاضرة فقد حصل العلم بالتواتر من حيث الجملة احتجوا بانا كثيرا ما تجزم بالشيء ثم يكشف الامر بخلافه فلو كان التواتر يفيد العلم لما جاز انكشاف الامر بخلافه ولان كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب فيجوز على المجموع لان كل واحد من الزنج لما كان اسود كان مجموعهم اسود والجواب عن الاول ان تلك الصور انما حصل فيها الاعتقاد ولو حصل العلم لم يجز ان يتكشف الامر بخلافه ونحن لم ندع حصول العلم في جميع الصور بل ادعينا انه قد يحصل وذلك لا ينافي عدم حصوله في كثير من الصور وعن الثاني ان الاحكام قسمان قسم لا يجوز ثبوته للاحاد لمجموعها فقط كارواء مجموع القطرات من الماء واشباع مجموع لقم الحيز. وغلبة مجموع الجيش للعدو وغير ذلك فهذه احكام ثابتة للمجموعات دون الاحاد ومنه ما ثبت للاحاد فقط كالألوان والطعوم والروائح فانها يستحيل ثبوتها الا للاحاد انما المجموعات فامور ذهنية والامور المذهنية لا يمكن ان تقوم بها كيفيات الالوان وغيرها فعصول العلم عند مجموع اخبارات المخبرين كعقول الري والشع ونحوهما فلا يلزم ثبوته للاحاد فاندفع الاشكال واما وجه الفرق بين الحاضرات والماضيات فلان الماضيات غائبة عن الحس فيتطرق اليها احتمال الخطا والنسيان ولذلك ان الدول المتقدمة لم يبق عندنا شيء من احوالها واما الحاضرات فمعضودة بالحس فيبعد تطرق الخطا اليها والجواب ان حصول الفرق لا يمنع من الاشتراك في الحكم وقد بيناه

عند الجمهور خلافا لابي الحسين البصري وامام الحرمين والغزالي) بحجة الجمهور انا نجد العلم التواتري حاصل للصبان والنسوان ومن ليس له اهلية النظر فلو انه نظري لما حصل الا لمن له اهلية النظر حجة الفريق الاخر انا نعلم بالضرورة ان المخبرين اذا توهم السامع انهم متهمون فيما اخبروا به لا يحصل

بعد الموت والحشر الذي هو سوق الخلق الى الحساب حصرنا اخباره بهما على سبيل منع الجمع والخلو في الاقراء والاخبار حال الجنة ووجه الدلالة في الآية ان الثاني وهو الاخبار حال الجنة غير الكذب لانه قسيه وقسيم الشيء غيره وغير الصدق لانهم يعتقدون عدم صدقه وهم عقلاء من اهل اللسان واللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب حتى يكون هذا منه بزعمهم والجواب من طرف الجمهور حاصله انهم ممنوعون ان التراد بالثاني غير

له العلم واذا لم يتوهم ذلك حصل له العلم واذا علم انهم من اهل الديانة والصدق حصل له العلم بالعدد اليسير منهم واذا لم يحصل له العلم بانهم كذلك بل بالعدد لم يحصل العلم باخبار الكثير منهم واذا كان العلم يتوقف حصوله على ثبوت اسباب وانتفاء موانع فلا بد من النظر في حصول تلك الاسباب وانتفاء تلك الموانع وهل حصلت كلها او بعضها فيكون العلم الحاصل عقيب التواتر نظريا لتوقفه على النظر والجواب ان ذلك صحيح لكن تلك القدمات حاصلة في اوائل الفطرة والعلم لا يحتاج الى كبير تأمل ولا يقال للعلم انه نظري الا اذا لم يحصل الا لمن له اهلية النظر وقد بينا ان الامر ليس كذلك (والاربعة لا تقيد العلم قاله القاضي ابو بكر وتوقف في الخمسة (١) قال الامام فخر الدين والحق ان عددهم غير محصور خلافا لمن حصرهم في اثني عشر عددا تقيدهم عليه السلام او العشرين عند ابي الهذيل لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين او اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا حينئذ اربعين او سبعين عدد المختارين من قوم موسى او ثلثمائة عدد اهل بدر او عشرة عدد بيعة الرضوان) انما جزم القاضي رحمه الله بان الاربعة لا تقيد العلم لان شهود الزنا اربعة وهم محتاجون الى التزكية فلو كان خبر الاربعة يفيد العلم لافاد خبر كل اربعة وحينئذ لا يحتاج الى التزكية في صورة لكنه خلاف الاجماع وتوقف في الخمسة لاحتمال حصول العلم بخبرهم وهذا البحث من القاضي يقتضي ان العدد بما هو عدد هو مدرك العلم بل الحق ان القرائن لا بد منها مع الخبر كما تقدم تقريره في حجة امام الحرمين واذا كانت القرائن لا بد منها فامكن حصولها مع الاربعة وفي تلك الصورة لا يحتاج الى التزكية والحق عند الجمهور انه متى حصل العلم كان ذلك العدد هو عدد التواتر قل او كثيرا وربما افاد عدد قليل العلم لزيد ولا يفيد لعمر وربما لم يفد عدد كثير العلم لزيد وافاد بعضه العلم لعمر وكل ذلك انما سببه اختلاف احوال المخبرين والسامعين وهذه المناهب

(١) اشار الى هاته المسألة ابن عاصم في المهيح بقوله والخالفة في عددهم قد اشتهرت - فقيل سبعون وقيل اثني عشر - وقيل ادنى مقتضى تبييننا - بعضهم حد باربعين وقال فخر الدين ترك الحصر - بعد اولا بهذا الامر - ومذهب الجمهور ان الاربعة - خارجة عنه فكن متبعة اه ناسره

المتقدمة في اشتراط عدد معين انما مدرك الجميع ان تلك الرتبة من العدد وصفت بمنقبة حسنة لجعل ذلك سبباً لان يحصل لنلك العدد منقبة اخرى وهي تحصيل العلم وهذا غير لازم والفضائل لا يلزم فيها التلازم وقد يحصل العلم بقول الكفار احياناً ولا يحصل بقول الاخبار احياناً بل الضابط حصول العلم فمتى حصل فذلك العدد المحصول له هو عدد التواتر (وهو ان ينقسم الى اللفظي وهو ان يقع المشترك بين ذلك العدد في اللفظ المرؤى والمعنوي وهو وقوع الاشتراك في معنى عام كشجاعة علي رضي الله عنه وسخاء حاتم) اللفظي كما تقول القرآن الكريم متواتر اي كل لفظة منه اشترك فيها الناقل للقرآن وكذلك دمشق وبغداد اي جميع النقلة نطقوا بهذه اللفظة واما المعنوي فلا تقع الشركة في اللفظ كما يروي ان علياً رضي الله عنه قتل الفاني الغزوة الفلانية وتروى قصص اخرى بالفاظ اخرى كلها تشترك في معنى الشجاعة فنقول شجاعة علي رضي الله عنه ثابتة بالتواتر المعنوي ويروي ان حاتماً وهب مائة ناقة ويروي آخر انه وهب الف دينار ونحو ذلك حتى تتحصل حكايات مجموعها يفيد القطع بسخائه وان كانت كل حكاية من تلك الحكايات لم يتواتر لفظها فهذا هو التواتر المعنوي (وشرطه على الاطلاق ان كان المخبر لنا غير المباشر استواء الطرفين والواسطة وان كان المباشر فيكون المخبر عنه محسوساً فان الاخبار عن العقليات لا يحصل العلم) (١) التواتر له اربع حالات طرف فقط ان كان المخبر هو المباشر وطرفان وغير واسطة ان كان المخبر لنا غير المباشر وطرفان وواسطة وهو اجتماع ثلاثة المباشر وواسطة اخرى تنقل عن الطائفة المباشرة وطائفة ثالثة تنقل اليها عن الواسطة الناقلة عن الطائفة المباشرة وطرفان وواسطة كما في القرآن الكريم فان سامعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم نقله عنه وسائط وقرون حتى انتهى اليها بعد ستة او سبعة ونحو ذلك وعلى كل واحد من هذه الطرق لا بد من شرطين في الجميع ان تكون كل طائفة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة وان يكون المخبر عنه امراً حياً فهذا معنى قول العلماء من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة معناه ان كان له طرفان او واسطة والا فقد لا يلزم ذلك في

— ١٣٩ —

الكذب وانه قسيمه واختاروا ان المراد به الكذب وقولهم انه قسيمه وقسيم الشيء غيره ان ارادوا انه قسيم مطلق الكذب كما هو المتبادر فممنوع بل هو قسيم الكذب العمدي خاصة وان ارادوا انه قسيم الكذب عن عمد فمسلّم ولكن لا يلزم منه ان يكون المراد من الثاني غير الكذب اذ لا يلزم من كون الشيء قسيماً للاخص ان يكون قسيماً للاعم فتكون الآية حصراً للمخبر الكاذب بزعمهم في نوعيه اعني الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد

التواتر وهي سبعة كون المخبر عنه معلوماً بالضرورة او الاستدلال وخبر الله تعالى وخبر الرسول وخبر مجموع الامة او الجمع العظيم عن الوجدانيات في نفوسهم او القرائن عند امام الحرمين والغزالي والنظام خلافاً للباقين (٢) المعلوم بالضرورة نحو الواحد نصف الاثنين وبالاستدلال نحو الواحد سدس عشر الستين فان المخبر عن هذين يقطع بصدقه وكذلك من اخبر عن خبر الله تعالى او اخبر

الله تعالى عن قيام الساعة فان خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم يقطع بصدقه وكذلك مجموع الامة لانه معصوم ومثال اخبار الجمع عن الوجدانيات ان يخبر كل واحد انه وجد هذا الطعام شياً او كريها فنقطع ان ذلك الطعام كذلك فان متعلق اخبارهم واحداً لم يحصل القطع بما في نفس كل واحد من تلك الكراهة لان كراهة كل واحد منهم لم يخبر عنها غيره واخبار الاخر انما هو عن كراهة اخرى قامت به فمخبراتهم متعددة وفي كل مخبر عنه خير واحد فلا يحصل القطع به بخلاف متعلق تلك الكراهات او اللذات فانه واحد وهو كون ذلك الطعام كذلك فان اخبارات الجميع اجتمعت فيه فحصل القطع فهذا هو صورة هذه المسألة . حجة امام الحرمين اننا نجد المخبر عن مرضه مع اصفرار وجهه وسقم جسمه وغير ذلك من احواله فانا نقطع بصدقه حينئذ وكذلك كثير من الصور في غير المرض من الغضب والفرح والبغضة وهو لا يعد ولا يحصى حجة المنع ان كثيراً ما يقطع بموت زيد ثم ينكشف الغيب عن كونه فعل ذلك خوفاً من السلطان او لغرض آخر ومع قيام هذا الاحتمال لا يحصل العلم وجوابه اننا نمنع ان يحصل في تلك الصورة علم بل اعتقاد ونحن لا ندعي ان القرائن تفيد العلم في جميع الصور بل في بعضها فيحصل الظن وفي بعضها الاعتقاد وفي بعضها العلم ونقطع في بعض الصور بما دلت عليه القرائن وان الامر لا ينكشف بخلافه ومن انصف وراجع نفسه وجد الامر كذلك في كثير من الصور نعم في بعضها ليس كذلك وما النزاع فيه انما النزاع

(١) اشار الى هاته المسألة ابن عاصم في الميع بقوله والعلم حاصل من التواتر - لكن بشرطين لنبي العتبر - ان تسوي مع كثر ناقله واسطة مع طرفيه فيه - والثاني ان يكون مسنداً لما - بالحس لا من نظر قد علما
(٢) كما اشار الى هاته المسألة فيه بقوله والعلم ايضا حاصل بالخبر من طرق ليست من التواتر - وهي اذا المخبر ياتي بالخبر - تعلمه ضروره او بالنظر - وهو كذلك بين الحصول - من خبر الله او الرسول - وواضح حصوله من خبر مجموع الامة التزاماً فانظر - كذلك من قرائن الاحوال : عند ابي المعالي والغزالي ونقل عدلين لدى ابن حزم . فيما يراه موجب للعلم اه ناشره

هل يمكن ان يحصل العلم في صورة ام لا فانتم تنفونه على الاطلاق ونحن نثبت في صورة (الفصل الرابع في الدال على كذب الخبر وهو خمسة منافاته لما علم بالضرورة او النظر او الدليل القاطع او فيما شانه ان يكون متواترا ولم يتواتر كسقوط المؤذن يوم الجمعة ولم يخبر به الا واحد وكقواعد الشرع اولهما جميعا كالمعجزات او طلب في صدور الرواة او كتبهم بعد استقراء الاحاديث فلم يوجد) قول القائل الواحد ليس نصف الاثنين مخالف لما علم بالضرورة ومثال الثاني - ١٤٠ - الواحد ليس سدس عشر الستين ومثال

الكلام على الفصل الرابع في الدال على كذب الخبر

(قوله الدال على كذب الخبر وهو خمسة الخ) هي مخالفته لما علم بالضرورة او بالنظر ومخالفته للدليل القاطع او ينقل آحادا ما تتوفر الدواعي على نقله لغرابته كمثال سقوط الخطيب او لشرفه كقواعد الدين او جمع الغرابة والشرف كالمعجزات والغرابة من جهة كونها من خوارق العادات والشرف من جهة انها اصل النبوات ولما كان بعض المعجزات نقل آحادا والخبر بذلك صادق شرطوا شرطين في كون ما ينقل آحادا وتوفر الدواعي على نقله اولهما ان يحضر الجسم الغفير ذلك الامر الذي يهتم به الثاني ان لا يقوم غيره مقامه فالاول احتراز من انشقاق القمر فانه كان ليلا والشان عدم حضور الجمع فيه فاخبار الواحد بهذا المهتم به لا يكون كاذبا لعدم حضور الجمع له فانكار الخلمي له لعدم تواتره غير صحيح لا يقال كيف الانكار من هذا الامام المعتبر الم يك ثابتة وانشق القمر لانا نقول ذلك في يوم القيامة عند ذوي الالياب بدليل اقترانه بالاقتراب فالماضي في الاية مراد به الاستقبال كاتى امر الله عبر به لتحقيق الوفوع والتحقيق ان انشقاق القمر متواتر وان الاية فيه لا في يوم القيامة قال الامام القاضي فذكر الانشقاق بلفظ الماضي واخبر ان الكفار اعرضوا عن آياته وزعموا انها سحر قال واجمع المفسرون واهل السير على وقوعه ورواه من الصحابة علي وابن مسعود وخديجة وجبير ابن مطعم وابن عمر وابن عباس وانس وجابر وسهل ابن سعد وابي وابو سعيد وبريرة وعائشة قوم سلمة فلذا قال السبكي الصحيح عندي ان انشقاق القمر متواتر وكذا حنين الجذع (قوله او فيما شانه ان يكون متواترا الخ) اي فهذا مما يقطع فيه يكذب الخبر وهذا الاصل

الدليل القاطع ان الشمس ليست طالعة ونحن نشاهدها طالعة وقواعد الشرائع نحو وجوب الصلاة والزكاة وتحريم الخمر ونحو ذلك مما هو من قواعد الدين فان شان هذا ان يتواتر لتوفر الدواعي على نقله كسقوط المؤذن شانه ان يتواتر لغرابته وقواعد الدين شانها ان تتواتر لشرفها والمعجزات جمعت بين الغرابة لكونها من خوارق العادات والشرف لانها اصل النبوات فاذا لم يتواتر شيء من ذلك ولم ينقله الا واحد دل على كذب الخبر ان كان قد حضره جمع عظيم ولم يقم غيره مقامه في حصول المقصود منه فالقيد الاول احترازا من انشقاق القمر فانه كان ليلا ولم يحضره عدد التواتر والقيد الثاني احتراز عن بقية معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام كنبع الماء من بين اصابه واشباع العدد العظيم من الطعام القليل فانه حضره الجمع العظيم غير ان الامة اكتفت بنقل القرآن واعبازه عن غيره من المعجزات فنقلت آحادا مع ان شانها ان تكون متواترة واما الاحاديث فلها حالتان اول الاسلام قبل ان تدون وتضبط فهذه الحالة اذا طلب حديث ولم يوجد ثم وجد لا يدل على كذبه فان السنة كانت مفرقة في الارض في صدور الحفظة الحالة

الثانية بعد الضبط التام وتحصيلها اذا طلب حديث فلم يوجد في شيء من دواوين الحديث ولا عند رواته دل ذلك على عدم ضحته غير انه يشترط استيعاب الاستقراء بحيث لا يبقى ديوان ولا راو الا وكشف امره في جميع اقطار الارض وهو عسر او متعذر واما الكشف في البعض فلا يحصل القطع بكذبه لاحتمال ان يكون في البعض الاخر وقد ذكر ابو حازم حديثا في مجلس هرون الرشيد وحضره ابن شهاب الزهري فقال ابن شهاب لا اعرف هذا الحديث فقال له ابو حازم اكل سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفتها فقال لا فقال اثليها

فقال لا قال انصفها فسكت فقال له اجعل هذا من النصف الذي لم تعرفه وهذا هو ابن شهاب الزهري شيخ مالك فما ظنك بغيره (الفصل الخامس في خبر الواحد وهو خبر العدل الواحد او العدول المفيه للظن وهو عند مالك رحمه الله وعند اصحابه حجة واتفقوا على جواز العمل به في الدنويات والفتوى والشهادات والحلاف انما هو في كونه حجة في حق المجتهدين فالاكثرون على انه حجة لمبادرة الصحابة رضوان الله عليهم الى العمل به) كون خبر الجماعة اذا افاد الظن يسمى خبر الواحد هو اصطلاح لالفة وقد تقدم اول الباب ان الاخبار ثلاثة اقسام تواتروا واحدا ولا تواتر ولا آحاد وهو خبر الواحد المنفرد اذا احتفت به القرائن حتى افاد العلم وجمهور اهل العلم على ان خبر الواحد حجة عند مالك والشافعي وابي حنيفة واحمد بن حنبل وغيرهم قال القاضي عبد الوهاب في الملخص اختلف الناس في جواز التعبد بخبر الواحد فقال - ١٤١ - به الفقهاء والاصوليون وخالف بعض المتكلمين والقائلون بجواز التعبد به

اختلفوا في وقوع التعبد به فمنهم من قال لا يجوز التعبد به لانه لم يرد التعبد به بل ورد السمع بالمنع منه ومنهم من يقول يجوز العمل به اذا عضده غيره ووجد امر يقويه ومنهم من يقول لا يقبل الا خبر اثنين فصاعدا اذا كانا عدلين ضابطين قاله الجبائي وحكى المازري وغيره انه قال لا يقبل في الاخبار التي تتعلق بالزنا الا اربعة قياسا للرواية على الشهادة حجة المنع من جواز التعبد به ان التكاليف تعتمد تحصيل المصالح ودفع المفسد وذلك يقتضي ان تكون المصلحة او الفسدة معلومة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن وهو يجوز خطؤه فيقع المكلف في الجهل والفساد وهو غير جائز ومنه الحجة باطلة اما لانها مبنية على قاعدة الحسن والقبح ونحن نمنعها او لان الظن اصابتة غالبية وخطؤه نادر ومقتضى القواعد ان لا تترك المصالح الغالبة للمفسدة النادرة فلذلك اقام صاحب الشرع الظن مقام العلم لغلبة صوابه وندرة خطئه

خالفت فيه الرافضة وقالوا لا يقطع بكذبه بتجوير العقل صدقه ليصدق ما روه في امامة سيدنا علي رضي الله عنه انت الخليفة من بعدي وشبهوه بما لم يتواتر من المعجزات كحنين الجذع وتسليم الحجر وتسيح الحصى والتشبيه باطل فانها كانت متواترة واستغني عن تواترها الى الان بتواتر القرآن بخلاف ما ذكره في امامة علي فانه لا يعرف ولو كان ما خفي عن الصحابة الذين بايعوا ابا بكر في سقيفة بني ساعدة من اخرج ثم بايعه علي رضي الله عنهم واورد حجة الاسلام في المستصفي وفي المنحول الاختلاف في دخوله صلى الله عليه وسلم مكة هل كان صلحا او عنوة او غير متمسكين في ذلك بتغيير الاحاد مع انه كان في مزدحم من الخلق واجاب بان دخول مكة عنوة قد صح عن الاستفاضة وانه دخلها متسلحا مع الالوية والاعلام وتام التمكّن والاستيلاء قال في المنحول اما جريان امان لهم معه وذلك مما لا يخفى فلا يبعد انفراد الاحاد به وان كان في المستصفي جعل هذا مما نقل تواترا والمنقول آحادا ما روى انه ودى قوما قتلهم خالد ابن الوليد الذي استدل به بعض الفقهاء انها كانت صلحا وشان هذا ان يخفى فلا يبعد نقله آحادا

الكلام على الفصل الخامس في خبر الواحد

حجة المنع من الوقوع قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وخبر الواحد لا يوجب علما فلا يتبع وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ان يشعروا الا الظن في سياق الذم وذلك يقتضي تحريم اتباع الظن وهذه النصوص كثيرة وجوابها ان ذلك مخصوص بقواعد الديانات واصول العبادات القطعية وبدل على ذلك قوله عليه السلام نحن نقضي بالظاهر والله متولي السرائر وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فجعل تعالى الموجب للتبين كونه فاسقا فعند عدم الفسق يجب العمل وهو المطلوب ولقوله تعالى فنولنا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب تعالى الحذر بقول الطائفة الخارجة من الفرقة مع ان الفرقة تصدق على ثلاثة فالخارج منها يكون اقل منها فاذا اوجب الحذر عند قولهم كان

الدنيا ويجوز بل يجب الاعتماد على قول المفتي وان كان قوله لا يفيد عند المستفتين الا الظن ولذلك اجتمعت الامة على ان الحاكم يجب عليه ان يحكم بقول الشاهدين وان لم يحصل عنده الا الظن وانما الخلاف اذا اجتهد العلماء في الاحكام المتعلقة بالفتاوى هل يجوز للمجتهد الاعتماد على ذلك (١) ويشترط في المخبر العقل والتكليف وان كان تحمل الصبي صحيحاً والاسلام واختلف في المبتدعة اذا كبرناهم فبند اقاضي ابي بكر منا والقاضي عبد الجبار لا تقبل رواياتهم وفصل الامام فخر الدين وابو الحسين بين من يبيع الكذب وغيره والصحابة رضوان الله عليهم عدول الا عند قيام المعارض (اما العقل فلانه اصل الضبط والتكليف هو الوازع عن الكذب فمن لا تكليف عليه هو آمن من عذاب الله تعالى في كذبه فيقدم عليه ولا يحصل الوثوق به وتحمل الصبي جائز لانه انما يقبل اداؤه وروايته بعد بلوغه وحصول التكليف والوزاع في حقه وكذلك تحمل الكافر والفساق ويؤدون اذا زالت هذه النقائص عنهم فان من حصل له العلم بشيء اجاز له الاخبار عنه ولا تضره الحالة المقارنة لحصول العلم ونقل في مذهب الشافعي رضي الله عنه قول بجواز رواية الصبي وهو منكر من حيث النظر والقواعد بخلاف التحمل وما زال الصحابة رضوان الله عليهم يسمعون رواية العدول فيما تحملوه في حالة الكفر والصبا وذلك غير قاذح وكذلك الشهادة لا يقدح فيها ان وقت التحمل كان عدواً او صيباً او كافراً او فاسقاً اذا سلمت حالة

(قوله وهو المطلوب الخ) فيه نظر فقد قال الجوهري والفرقة طائفة من الناس هذا لفظه وقال الشافعي رحمه الله وهو من اهل هذا الشأن ان الطائفة اقلها ثلاثة ونقله عنه القفال نعم في صحاح الجوهري عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة اي واحد فصاعداً (قوله وقياساً على الفتوى الخ) قال الاسنوي ما نصه اي الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة وفرق الحصم بان الفتوى والشهادة تقتضيان شرعاً خاصاً ببعض الناس والرواية تقتضي شرعاً عاماً للكامل ولا يلزم من تجويزنا للواحد ان يعمل بالظن الذي قد يخطي ويصيب ان نجوز ذلك للناس كافة ورده المصن بشرعية اصل الفتوى فان اتباع الظن فيها لا يختص بمسالة ولا بشخص وقد يقال الرواية اكثر عموماً لانها تقتضي الحكم على المجتهدين والمقلدين واما الفتوى فخاصة بالمقلدين وقد امتدل في الحصول ايضاً على التمسك بخبر الواحد بانه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الرسل بتبليغ الاحكام وياجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه اهـ (قوله في حالة الكفر والصبا الخ) حاصله ان الصحابة رضوان الله عليهم وغيرهم يقبلون رواية الصحابة الذين تلقوا مروياتهم في حال الصبا وادوه بعد البلوغ من غير استفسار عن الوقت الذي تحملوه فيه فهنا عبد الله ابن الزبير والنعمان ابن بشير فان النبي صلى الله عليه وسلم توفى وسن كل واحد منهما دون العشر فقد اتفق اهل السير والاخبار ومن صنف في الصحابة ان ابن الزبير اول مولود في الاسلام بالمدينة من قريش وانه ولد في السنة الثامنة وما حفظه في الصغر ما اخرجه البخاري وغيره عنه انه قال لما كان يوم الخندق كنت انا وعمر ابن ابي سلمة في الاطم الذي فيه نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يرفعني وارفعه فاذا رفعتني رايت ابي حين يمر الى بني قريظة وكان

الاداء عن ذلك فكذاك ههنا واما الكافر الذي هو من غير اهل القبلة فلا تقبل روايته في الدين وان كان ابو حنيفة رضي الله عنه قبل شهادة

(١) في مهجع الاصول - فصل ومهمي ان يكون الواع - مميذاً في حالة السماع - ومبه غير بالغ وحينا - يحدث التمييز لا يكفينا - بل شرطه البلوغ لا محالة والعقل والاسلام والعدلة اهـ ناسره

يقاتل مع النبي صلى الله عليه وسلم من يأتي بني قريظة فذهب الزبير فلما
رجع قلت له يا ابني لقد رايتك وانت تمر الى بني قريظة فقال اما والله ان
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتجمع لي ابوه يتفديا ني بهما فذاك ابي واممي
والخندق اما في السنة الرابعة او الخامسة فاكثر ما يكون عمره اذ ذلك اربع سنين
وبعض اشهر فقد ضبط هذه القصة وهو صغير جدا والنعمان من اقران ابن الزبير
وهو اول مولود في الانصار بعد الهجرة وما صرح بسماعه من النبي صلى الله
عليه وسلم فيه ما في الصحيحين عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
الحلال بين الحديث وكذا سيدنا عبد الله ابن عباس فما تحمل صغيرا وادي
كبيراً فقد قيل له اشهدت العيد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم ولولا
مكانني منه ما شاهدته من الصغر ومثله سيدنا انس فكان ابن عشر لما قدم
رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وعرضته امه رضي الله عنها على النبي صلى
الله عليه وسلم فخدمته قبله وتوفي صلى الله عليه وسلم وهو ابن عشرين سنة
وقد روى له عن النبي صلى الله عليه وسلم الف حديث ومائتا حديث وستة
وثمانون حديثاً ولم ينقل الفحص في شيء منها عن الوقت الذي تلقى فيه
ذلك عنه وذكر القاضي عياض عن اهل الصنعة من اهل الحديث وابن الصلاح
ان من التحمل خمس او اربع لابن عبد البر تعقلية محمود المجة وهو ابن خمس
كما في البخاري عن محمود ابن الربيع قال عقلت من النبي صلى الله عليه
وسلم تجة مجها في وجبي وانا ابن خمس سنين وقيل هو ابن اربع والمجة
الواحدة من المبح وهو ارسال الماء من الفم مع النفخ وقيل لا يكون مجا حتى
يتباعد به وقال ابن الصلاح بلغنا عن ابراهيم ابن سعيد الجوهري قال رايت صبا
ابن اربع سنين وقد حمل الى المامون قد قرا القرآن ونظر في الراي غير انه
اذا جاع بكى (قوله واما المبتدعة الخ) المبتدع اما ان يبتدع بما هو كفر
كغلاة الروافض والخوارج فالأكثر انهم مثل الكافر كما نقل ذلك الامدي
واختاره الشيخ ابن الحاجب والذي اختاره الامام الرازي والبيضاوي والكمال
ابن الهمام في التحرير وغيرهم انه ان اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته والا فلا

اهل الذمة في الوصية وعلى بعضهم
لقوله تعالى او آخرا من غيركم
فالجهود يقولون من غير تلك القبيلة
وابو حنيفة يقول من غير دينكم
والمسألة مستقيمة في الفقه والخلاف
ولما للمبتدعة فقد قبل البخاري وغيره
روايتهم كعروين عبيد وغيره من
المعتزلة وغيرهم نظرا الى انهم من
اهل القبلة من حيث الجملة وردها
غيرهم لانهم لما كفروا او فسقوا وهو
منهيب مالك رحمه الله لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو بلاء
اما فسقة او كفرة والعدالة شرط
لقوله تعالى ذوي عدل منكم مع
قوله واستشهدوا شهيدين من
رجالكم فهذا مطلق وذاك مقيد
والمطلق يحمل على المقيد ولقوله
تعالى في الاية الاخرى ممن ترضون
من الشهداء واذا اشترطت العدالة
في الشهادة المتعلقة بامر جزئي
لا يتعداه الحكم المشهود به فالواقي
الرواية لانها تثبت حكما عاما على
الحق الى يوم القيامة ولان الدليل
ينفي العمل بالظن خالفناه في حق
العدل فيبقى فيما عداه على مقتضى
الدليل ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق
ببنا فتبينوا دل على عدم قبول الفاسق
فلا بد من العلم بعدم الفسق حتى
يتبين حكم التوقف وذلك هو نبوت
العدالة وهو المطلوب ومعنى قول
العلماء الصحابة رضوان الله عليهم
عدول اي الذين كانوا ملازمين له
والمهتدين بهديه عليه الصلوة والسلام
وهذا هو احد التفاسير للصحابي
وقيل الصحابي من رآه ولو مرة
وقيل الصحابي من كان في زمانه
وهذان القسان لا يلزم فيهما
العدالة مطلقا بل فيهم العدل وغيره
بخلاف الملازمين له عليه السلام
وقاض عليهم انواره وظهرت فيهم
بركاته وآثاره وهو المراد بقوله

عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقولي عند قيام الغارض حذرا من زنا ما عزوا الغامدية وغير ذلك مما جرى في زمن عمر
في قصة ابي بكره وما فيها من القذف والجلد والقصة مشهورة فمع قيام اسباب الرد لاثبة العدالة غير انها هي الاصل فهم من غير عصية
وغيرهم الاصل فيه عدم العدالة حتى تثبت العدالة عملا بالغالب في الفريقين (١) والعدالة اجتناب الكبائر وبعض الصغائر والاصرار عليها والمباحات
القادحة في المروءة (الكبيرة والصغيرة برهان الى كبر المفسدة وصغرها وقال بعض العلماء لا يقال في معصية الله تعالى صغيرة نظرا الى من عصي
بها مع حصول الاتفاق على ان العدالة لا تذهب بجميع الذنوب بل الخلاف في التسمية قال بعض العلماء كل معصية فيها حد فهي كبيرة
وكذلك كل ما ورد في الكتاب او السنة لعنة فاعله او التشديد في الوعيد عليه فهو كبيرة ثم ما وقع من غير ذلك اعتبر بالنسبة اليه فان
ساواه في المفسدة حكمه بانه كبيرة ووردت السنة بان القبلة في الاجنبية صغيرة والنظرة واهيما نحوها فينظر ايضا ما ساواها فهو صغيرة واما
الاصرار فيخرج الصغيرة عن ان تكون صغيرة ولذلك يقال لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار فالاصرار ان يكون العزم حاصل على
معاودة مثل تلك المعصية اما من تقع منه الصغيرة فيقطع عنها ويتوب ثم يواقعها من غير عزم سابق على تكرار الفعل فليس باصرار (فائدة)
ما ضابط الاصرار الذي تصير الصغيرة به كبيرة قال بعض العلماء - ١٤٤ -

يخل الثقة بصدقه كما تخل به
ملازمة الكبيرة فمتى وصل الى هذه
الغاية صار الصغيرة كبيرة وذلك
يختلف باختلاف الاشخاص
واختلاف الاحوال والنظر في ذلك
لاهل الاعتبار والنظر الصحيح من
الحكام وعلماء الاحكام الناظرين في
التجريح والتعديل . والمباحات
القادحة في المروءة نحو الاكل في
الطرق والتعري في الخوات ونحو
ذلك مما يدل على انه غير مكتره
باستهزاء الناس به قال الغزالي الا
ان يكون ذلك ممن يعمل ذلك
على سبيل كسر النفس والزامها
التواضع كما يفعله كثير من العباد
وقولي بعض الصغائر معناه ان من
الصغائر مالا يكون فيه الا مجرد
المعصية كالكذبة التي لا يتعاق بها
ضرر والنظرة لغير ذات محرم ومنها
ما يكون دالا على الاستهزاء بالدين
او المروءة كما لو قبل امرأة في
الطريق او امسك فرجها بحضرة

لان ابتداعه بما هو مكفر له بتاويل الشرع فكيف يكون كالمنكر لدين
الاسلام وقال الحافظ العسقلاني الذي ترد روايته لابتداعه من خالف المقطوع
به معتقدا صوابه (قوله والاصرار عليها الخ) قال الشيخ عز الدين ابن عبدالسلام
ان تكرر منه الصغيرة تكرررا يشعر بقلته بمالاته بدينه اشعار ارتكاب الكبيرة
بذلك واليه يرجع ما نقله الشهاب عن بعضهم وهو غير ما فسر به المص لان
مدار الاصرار العزم على اعادتها وانه له شعارا اما من تقع منه الصغيرة فيقطع
عنها ويتوب ثم يواقعها من غير عزم سابق على تكرار الفعل فليس باصرار فان
قلت لا حاجة الى ذكر ترك الاصرار على الصغيرة لدخوله في ترك الكبائر
لان الاصرار على الصغيرة كبيرة قلت ذكره مخافة عدم توهم دخوله في ترك
الكبائر او موافقة لمن قال انها لا تصير بالاصرار كبيرة كما ان الكبيرة لا تصير
بالمواظبة كفرا ولو اجتمعت الصغائر مختلفة النوع يكون حكمها حكم الاصرار
على الواحدة اذا كانت بحيث يشعر مجموعها بما يشعر به الاصرار على اصغر
الصغائر قاله ابن عبدالسلام (قوله ولذلك يقال لا صغيرة مع الاصرار الخ)

الناس غير مكتره بهم فهذه افعال من لا يوثق بدينه ولا مروءته فلانامنه في الشهادة على الكذب فيها (فائدة) ما تقدم من ان الكبيرة
تتبع عظم المفسدة فما لا تعظم مفسدته لا يكون كبيرة استثنى صاحب الشرع من ذلك اشياء حقيرة المفسدة وجعلها مسقط للعدالة موجبة للفسوق لقبح
ذلك الباب في نفسه لا لعظم المفسدة وذلك كشهادة الزور فانها فسوق مطلقا وان كان لم يتلف بها عاى المشهود عليه الا فلسا ومقتضى
القاعدة انها لا تكون كبيرة الا اذا عظمت مفسدتها وكذلك السرقة والغصب لقبح هذه الابواب في انفسها وما يدل على التفرقة بين اسباب
الفسوق وغيرها قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فرق تعالى بين الكفر والفسوق الذي هو الكبائر والعصيان الذي هو الصغائر
التي ليست فسوقا (ثم الفاسق ان كان فسقه مظنونا قبلت روايته بالاتفاق وان كان مقطوعا قبل الشافعي رواية ارباب الاهواء (٢) الا
الخطابية من الرافضة لتجوزهم الكذب لموافقة مذهبهم ومنع القاضي ابوبكر من قبولها واختلف العلماء في شارب النبيذ من غير سكر فقال

(١) في المهيح والعدل من يجنب الكبائر - مع التوقي بعد للصغائر - وكل ما يقدح في المروءة - من المباحات سوى المنوعة .

(٢) في المهيح - والحلف في رواية المتدع - في الرد والقبول مما قد رع - اه ناشره

والمخالطة التي تطالع على خبايا النفوس ودوائها والتزكية ثناء العدول المبرزين عليه بصفات العدالة على ما تقرر في كتب الفقه وتعلم
العدالة ايضا بغير هاتين الطريقتين وهي السعة الجميلة المتواترة والمستفيضة ولذلك يقطع بعدالة اقوام من العلماء والصلحاء من سلف هذه
الامة ولم نختبرهم بل بالسماع المتواتر او المسفيض فهذا كاف وقد نص الفقهاء على ان من عرف بالعدالة لا يطلب له تزكية حجة
اشتراط العدد في الجميع ان التجريح والتعديل صفتان فيحتاجان الى عدلين فصاعدا كالرشد والسفه والكفاة وغيرها . حجة القاضي ان
الرواية يكفي فيها الواحد على الصحيح فاصلها كذلك والشهادة لا يرفي فيها الواحد فلا يكفي في اصلها الواحد تسوية بين البابين
والفروع والاصول . واما ابداء اسباب التجريح والتعديل فالفقه فيه ان المجرح او المعدل اذا كان عالما مبرزا اكتفى الحاكم بعلمه عن
سواه فان العالم لا يجرح الا بسالو سعي به الحاكم كان جرحا وكذلك التعديل واما اختلاف المذاهب فالعالم المحقق لا يجرح بامر
مختلف فيه يمكن ان يصح التقليد فيه ولا يفسق بذلك الاجاهل فممن مذهب الا وفيه امور ينكرها اهل المذاهب الاخرى ولا سبيل الى التفسير
بتلك والا لفسدت كل طائفة الطائفة الاخرى فتفسد جميع الامة وهو خلاف الاجماع بل كل من قلده تقليدا صحيحا فهو مطيع لامر الله
تعالى وان كان غيره من المذاهب يخالفه في ذلك واما الاكتفاء بالظاهر فهو شان الجهلة الاغبياء الضعفاء الحزم والعزم ومثل هؤلاء لا ينبغي للحاكم
الاعتماد على قولهم في التزكية وكل من كان يغلب عليه حين الظن بالناس لا ينبغي ان يكون من كياولا حاكما لبعده عن الحزم وقد قال
صلى الله عليه وسلم الحزم سوء الظن فمن ضيع سوء الظن فقد ضيع الحزم نعم لا ينبغي ان يبنى على سوء ظنه فيما الا لستند شرعي وهو معنى قوله
تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم اي اجتنبوا العمل به حتى يثبت بطريق شرعي فالحق مذهب القاضي (ويقدم الجرح على التعديل
الا ان يجرحه بقتل انسان معين فيقول المعدل رايته حيا وقيل يقدم المعدل ان زاد عدده) انما قدم الجرح لان الجرح مطلق عانى ما لم
يطلع عليه المعدل لان المعدل مدركه استصحاب الحال والمطلع على الراجع للاستصحاب مقدم على التمسك بالاستصحاب اما اذا جرحه بقتل من
شهد بحياته فلا يمكن ان يقال اطاع الجرح على ما ذهل عنه المعدل - ١٤٦ - فيحصل التعارض والتوقف وليس

احدهما اولي من الاخر فتستحب
الحالة السابقة المقررة من غير هاتين
البيتين وكان هاتين البيتين ما
وجدتا ووجه تقديم العدد الاكثر ان
الكثرة تقوى الظن والعمل باقوى
الظنين واجب كما في الامارتين
والحديثين وغيرهما (الفصل السادس
في مستند الراوي فاعلى مراتبه ان
يعلم قراءته على شيخه او اخباره
له او يتفكر الفاظ قراءته وثانيها
ان يعلم قراءة جميع الكتاب ولا

خروج بعض الافراد لمدارك خاصة معلومة في محلها لا ينافي كون الشهادة اضيق
والرواية اوسع وما نقل عن الامام ابي حنيفة هو غير الظاهر من الرواية عنه
كما صرح به الكمال في التحرير ووافق ابا حنيفة ابن فورك وسليم الرازي
وذلك لان الشرط ظن العدالة لا تحققها قال شيخ الاسلام وعدم قبول المجهول
باطنا هو طريق الاصوليين اما على طريقة المحدثين وفقهاء الشافعية فيقبل على
الراجع كما عزاه النووي لكثير من المحققين وصرحه وقال الحافظ السيوطي

يذكر الالفاظ ولا الوقت وثالثها ان يشك في ساعه فلا تجوز له روايته بخلاف الاولين ورابعها ان يعتمد على خطه فيجوز عند الشافعي وابي
يوسف ومحمد خلافا لابي حنيفة) اذا علم قراءة جميع الكتاب ولا يذكر نطقه به فهو جازم بروايته عن شيخه من حيث الجملة فيجوز العمل بما
رواه لحصول الثقة بذلك كما ان من يقطع بانته راي مسئلة في كتاب ولا يتذكر صورة حروفها يجوز له الاعتماد على ما جزم به من ذلك
بخلاف الشاك لا مستند له ولا علم ولا ظن واما الاعتماد على الخط في مسألة ذات احوال اعتبره مالك في الرواية والشهادة بناء على ان
الانسان قد يقطع بصور الحروف انها لم تتبدل بقرائن حاله عنده لتلك الحروف لا يمكن التعبير عن تلك القرائن كما ان المنتقد للفضة
والنكح يقطع بجديها ورديثها بقرائن في تلك الاعيان لا يمكنه ان يعبر عنها وقيل لا يعتمد على الخط مطلقا لقوة احتمال التزوير ومن
استقرا احوال المزورين للخطوط علم ان وضع مثل الخط ليس من البعيد المتعذر بل من القريب حتى روى بعض المصنفين في مذهب مالك ان مالكا
رجع عن الشهادة على الخط وفضل الشافعي بين الرواية فتجوز لان الداعية في التزوير فيها ضعيفة لانها لا تتعلق بشخص معين وبين الشهادة
فتستحق لانها معلقة بمعين وهو مظنة العداوة ولا يتصور ان يعادي احد الامة الى قيام الساعة ولان الشهادات انما تقع غالبا في الامور النفيمة
وما هو متعلق الاغراض من الامور الخطيرة فتتوفر الدواعي على التزوير فيها لتحصيلها بمقتضى الطباع البشرية (الفصل السابع في عدده
والواحد عندنا وعند جمهور الفقهاء يكفي خلافا للجبائي في اشتراط الاثنين او يعضد الواحد ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد
او يكون منتشرا فيهم ولم يقبل في الزنا الا اربعة لنا ان الصحابة رضي الله عنهم قبلوا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الحنانين وحدها
وهو مما تعم به البلوى) احتج الجبائي بان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سلم من اثنتين فقال له ذو اليمين اقصرت الصلاة ام
نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله فقال عليه السلام للصحابة احق ما قال ذو اليمين فقالوا
نعم فلم يقبل عليه السلام قول ذي اليمين وحده ولان عمر رضي الله عنه لم يقبل خبر ابي موسى الاشعري وحده في الاستئذان ولم ينكر عليه

لمجد فكان اجماعا ولان النصوص مائة من العمل بالظن كما تقدم بيانها خالفناه في العدد اذا اخبروا فينفي فيما عدا هذا على مقتضى الدليل والجواب عن الاول انا نقول بخبر المفرد ما لم تحصل فيه ريبة وتلك واقعة عظيمة في جمع عظيم فلو لم يخبر بها غير ذي اليدين لكان ذلك ريبة توجب الرد فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم لزوال الريبة لا لان العدد شرط وكذلك لم يرد عمر رضي الله عنه الخبر الا لحصول الريبة بسبب ان الاستئذان امر يتكرر فلو لم يعرفه الا واحدا لكان ذلك ريبة توجب الرد وعن الثالث ان ظواهر تلك النصوص مخصوصة بعمل الصحابة رضوان الله عليهم لقبولهم خبر عائشة المتقدم وخبر عبدالرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس لما روى لهم قوله عليه السلام سنوابهم سنة اهل الكتاب (الفصل الثامن فيما اختلف فيه من الشروط قال الحنفية ان لم يقبل راوي الاصل الحديث لا تقبل رواية الفرع قال الامام ان جزم كل واحد منهم لم يقبل والا عمل بالرأجح وقال اكثر اصحابنا والشافعية والحنفية اذا شك الاصل في الحديث لا يضر ذلك خلافا للكرخي) حجة الحنفية ان اعتبار الفرع فرع اعتبار الاصل والاصل انكر ان يكون الفرع روى عنه فلا يقبل الفرع كما لو قال الاصل في الشهادة لم اعلم هذه الشهادة او اجزم بعدم تحملها فان الشهادة لا تقبل قال الامام فخر الدين اذا لم يجزم بعدمه بل قال لا اذكر انه رواه عني قبلت رواية الفرع لان عدالته تقتضي صدقه وعدم علم الاصل لا ينافي صدقه فالمثبت مقدم على النافي وان جزم الاصل بعدم الرواية ولم يجزم الفرع بل قال الظاهر اني رويته فدم الاصل لجزمه وان جزم كل واحد منهما هذا بالرواية وهذا بعد ما حصل التوقف اذ ليس احدهما اولي من الاخر ووجه قول اصحابنا انه يقبل في شك الاصل ان عدالة الفرع تمنعه الكذب والشك من الاصل لا يعارض اليقين (والمقول عن مالك ان الراوي اذا لم يكن فقيها فانه كان يترك روايته (١) ووافق ابو حنيفة وخالفه الامام فخر الدين الدين وجماعة) حجة مالك ان غير

— ١٤٧ —

ان ينقله بالمعنى الذي فهمه معرضا عن اللفظ فيقع الخلل في مقصود الشارع فالجزم ان لا يروى عن غير فقيه ولقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا سمع مقالتي فاداهما كما سمعها قرب حامل فقه الى من هو افقه منه ورب حامل فقه الى من ليس بفقيه فجعل الحامل اما فقيها وغيره افقه منه او غيره جاهلا ولم يجعل من جملة الاقسام ان الحامل جاهل حجة الجواز قوله علم السلام يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ولم يشترط الفقه فكان ساقطا

والقبول هو الاصح عند اهل الحديث صححه ابن الصلاح في مختصره والنووي في شرح المهذب ونقل التاج في جمع الجوامع الوقف عن القبول والرد الى ان يظهر حاله بالبحث عنه ويجب الانكفاف عما ثبت حاله بالاصل اذا روى هو التحريم فيه الى الظهور احتياطا واعترضه في شرح المنهاج غير مبال بحكاية الايباري في شرح البرهان الاجماع عليه لكونه غير معروف بان اليقين لا يرفع بالشك قال الجلال فالحل الثابت بالاصل لا يرفع بالتحريم المشكوك فيه كما لا يرفع اليقين اي استصحابه بالشك بجامع الثبوت الكلام على الفصل الثامن فيما اختلف فيه من الشروط

عن الاعتبار ولان العدالة تمنع من تبديل اللفظ الا بشروطه ومتى كان هذا هو لفظ صاحب الشرع او بدل لفظه بشروطه امنا للخلل فان من شرط تبديل اللفظ مساواته في الدلالة (قال الامام فخر الدين ولا يدخل بالراوي تساهله (٢) في غير الحديث ولا جهله بالعربية ولا الجهل بنسبه ولا مخالفة اكثر الامه لروايته وقد اتفقوا على ان مخالفة الحفاظ لا تمنع من القبول ولا كونه على خلاف الكتاب خلافا لعيسى ابن ابان) المقصود ضبط الشرائع فالتساهل في غيرها لا يضر اذا علم ضبطه وتشديده في الحديث واذا جهل العربية عدالته تمنعه ان يروي الا كما سمع وعلى امرابه وصورته وانه متى شك في شيء تركه هذا كله اثر العدالة وهي موجودة فيكتفي بها والجهل بنسبه انما يتوقع منه التدليس به وتركيبه على نسب آخر فيقع التدليس ولكن هذا امر يتعلق بالراوي عند الذي يدلس به اما هو فلا ومخالفة الاكثر لروايته او الحفاظ لا تقدر لانه قد ينفرد بما لم يطلعوا عليه حجة عيسى بن ابان ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه جوابه انه معارض بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم ومن البيان التخصيص والمخصص مخالف للعام المخصص فكان يلزم رده وليس كذلك لظاهر الاية ولان ظاهر الحديث يقتضي رده وان كان متواترا وليس كذلك بل يحتمل الحديث على ما اذا دلت قواطع الكتاب على تقيض مقتضاه مع تعذر التاويل (ولا كون مذهبه على خلاف روايته وهو مذهب اكثر اصحابنا وفيه اربعة مذاهب قال الحنفية ان خصه رجح الى مذهب الراوي لانه اعلم وقال

(١) في مهيع الاصول ثم من الشروط عند مالك - الفقه في الراوي لدى المدارك

(٢) في مهيع الاصول فصل ولا يفسد في الرواية - عند اولي التحقيق والدراية - ما كان من تساهل للتناقل في - شيء سوى علم الحديث فاعرف - ولا خلاف اكثر الناس له فيما رواه واجاد نفاه - ولا جهالة اللسان العربي - او كان ما يروي خلاف المذهب اه ناسره

الكرخي. ظاهر الخبر اولى وقال الشافعي ان خالف ظاهر الحديث رجع الى الحديث وان كان احدا الاحتماليين رجع اليه وقال القاضي عبد الجبار ان كان تاويله على خلاف الضرورة ترك والا وجب النظر في ذلك) هذه المسألة عندي ينبغي ان تخصص ببعض الروايات فتحمل على الراوي المباشر للنقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يحسن ان يقال هو اعلم بمراد المتكلم اما مثل مالك ومخالفته لحديث بيع الخيار الذي رواه وغيره من الاحاديث فلا يندرج في هذه المسألة لانه لم يباشر المتكلم حتى يحسن ان يقال فيه لعله شاهد من القرائن الحالية او المقالية ما يقتضي مخالفته فلا تكون المسألة على عمومها . حجة الاعتماد على الحديث مطلقا ان الحجة في لفظ صاحب الشريعة لا في مذهب الراوي فوجب المصير الى الحديث حجة الحنفية ان المباشر يحصل له من القرائن ما يقتضي تخصيص العام ويرجع اليه في التخصيص كما يرجع اليه في اصل الحديث حجة الشافعي ان الحديث اذا كان له ظاهر يرجع اليه لان الحجة في ظواهر الشريعة لا في مذاهب الرواة اما اذا لم يكن له ظاهر فقد سقطت

— ١٤٨ —

لانه اعلم بحال المتكلم ولم يعارضه ظاهر شرعي وهذا كاللفظ المشترك كما اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتدى بقره وقره فحملة الراوي على الاطهار صح ذلك واما مذهب القاضي عبد الجبار فقد حكى خلافا وذلك عسر . لان ما هو على خلاف الضرورة كيف يمكن احدا ان يقول هو معتبر فكانه تفسير لا خلاف واما قوله نظر في ذلك فهو خلاف لمن جزم بتقديم الخبر او المذهب ووجهه انه موضع معارض لما تقدم من المدارك المتعارضة فينظر في كل مادة ما يقتضي ترجيح بعض ذلك على بعض (واذا ورد الخبر في مسألة علمية وليس في الادلة القطعية ما يعاضده رد لان الظن لا يكفي في القطعيات والاقبل مسائل اصول الدين المطلوب فيها القدر وهو المكلف به فيها عند الجمهور فاذا ورد ما يفيد الظن وفي الادلة العقلية ما يقتضي ذلك المطاوب بعينه حصل المقصود بذلك القطعي وبقي السعي موء كذا له وموءسا فان اليقين بما ورد

(قوله لان الظن لا يكفي في القطعيات الخ) الذي رجحه الشيخ ابن عرفة ان الظن كاف في المسائل العلمية الغير الاعتقادية ككون الارض سبعة مثل السماوات الثابت ذلك بالاحاد وانما يشترط القطع في المسائل العلمية الاعتقادية (قوله وقد نقضوا اصلهم الخ) من اطلع على تحرير مذهبهم ظهر له جليا بطلان النقض لانه تقرر في كتبهم المعتمدة ان خبر الواحد لا يعمل به في الامور العامة اي لا يثبت به الوجوب لا فيما ثبتت به السنن وتفاصيل الصلاة فيعمل به فقد قبلوا البسمة في قراءة الصلاة بخبر الاحاد المروي عن ابي سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم في الفاتحة في الصلاة وعدها آية اخرجها ابن خزيمة والحاكم وان كانت مما تعم به البلوى لكن اثبتوا به السنية لا الوجوب الذي هو محط النزاع راجع التحرير تكون بتفصيل المسألة خبير (قوله فاثبتوا الوضوء من القهقهة الخ) وذلك فيما رواه الامام ابو حنيفة من انه صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلاة (قوله والفسادة الخ) فقد اثبتوا الوضوء منه بقوله صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل رواه الدارقطني وابن عدي

فيه السع والعقل اتس بخلاف العقل وحده وان لم يكن غيره رد لعدم الفائدة فيه لان ما يفيد ذلك الخبر لا يعتبر والذي هو معتبر لا يفيد ذلك الخبر فسقط اعتباره (وان اقتضى عملا تعم به البلوى قبل عند المالكية والشافعية خلافا للحنفية لنا حديث عائمة المتقدم في التقاء الحثاتين) قالت الحنفية ما تعم به البلوى شانه ان يكون معلوما عند الكافة لوجود سببه عندهم فيحتاج كل مهم لمعرفة حكمه فيسال عنه ويروي الحديث فيه فلو كان فيه حكم لعلمه الكافة فيحتل لم يعلمه الجمهور ذلك على بطلانه وقد نقضوا اصلهم باحاديث قبلوها فيما تعم به البلوى فاثبتوا الوضوء من القهقهة والحجامة والفسادة باحاديث اخبار آحاد مع ان هذه الامور مما تعم به البلوى وكذلك الوضوء من القيء والرعاف ونحو ذلك واحتجوا ايضا بقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خلفناه في قبول خبر الواحد اذا لم تعم به البلوى فيسبق على مقتضى الدليل فيما عداه وهو معارض بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ومقتضاء الجرم بالعمل عند عدم الفسق كان فيما تعم به البلوى

الفصل التاسع في كيفية الرواية (١) إذا قال الصحابي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم أو أخبرني أو شافهني فهذا أعلى المراتب. وثانيها أن يقول قال عليه السلام وثالثها أمر عليه السلام بكذا أو نهي عن كذا وهذا كله محمول عند المالكية على أمره عليه السلام خلافا لقوم (الفرق بين قال وما قبلها أن قوله قال يصدق مع الوساطة وإن لم يشافه كما يقول أحدنا اليوم قال النبي عليه السلام وإن كان لم يسمعه ولا شك أن اللفظ الدال على المشافهة أنص في المقصود وإبعد عن الحلل المتوقع من الوسائط ودون ذلك أمر أو نهي لأنه يدخله احتمال الوسائط وتوقع الحلل من قبلها مضافا إلى الحلل الحاصل من اختلاف الناس في صيغتي الأمر والنهي هل هما للطلب الجازم أم لا واحتمال آخر وهو أن ذلك الأمر والنهي للكلى أو البعض وهل دائم أو غير دائم وقولي أنه محمول عند المالكية على أمره عليه السلام . أريد إذا لم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم في الأمر بل يقول الراوي أخبرنا هكذا أو أمرنا بكذا فإن اللفظ يحتمل أن يكون فاعل هذا الأمر هو النبي صلى الله عليه وسلم أو غيره لكن العادة أن من له رئيس معظم فقال أمر بكذا أو أمرنا بكذا إنما يريد أمر رئيسه ولا يفهم عنه إلا ذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو عظيم الصحابة ومرجعهم والمشار إليه في أقوالهم وأفعالهم فتصرف إطلاقاتهم إليه صلى الله عليه وسلم أما مع تعيين الفاعل للأمر فلا يبقى هناك احتمال البتة حجة غير المالكية أن الفاعل اذخف احتمال النبي صلى الله عليه وسلم وغيره فلا يثبت شرعا بالشك وجوابه أن ظاهر الحال صار للنبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم تقريره (ورابعها أن يقول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا فعندنا وعند الشافعي يحمل على أمره ونهيه صلى الله عليه وسلم خلافا للكرخي وخامسها أن يقول السنة كذا فعندنا يحمل على سنته عليه السلام خلافا لقوم) قد تقدم تقرير أمرنا ونهينا وأما السنة فاصلها في اللغة الطريقة ومنه سنن الطريق الذي يمشي فيه غير أنها في عرف الاستعمال صارت موضوعة لطريقته عليه السلام في الشريعة فمن رجح اللغة توقف لعلم تعيين ذلك النوع من السنة التي تقتضيها اللغة ومن لاحظ النقل حمل على الشريعة وللعلماء خلاف في لفظ السنة فمنهم من يقول السنة هو المندوب ولذلك تذكر قبالة الفرض فيقال فروض الصلاة كذا - ١٤٩ - وستها كذا ومنهم من يقول السنة ما ثبت من قبله عليه السلام بقول

أو فعل غير القرءان كان واجبا أو سنة فيقال من السنة كذا ويريد أنه واجب بالسنة ولذلك يقول الشافعي الختان من السنة وهو عنده واجب ومنهم من يقول السنة ما فعله عليه السلام وواظب عليه (وسادسها أن يقول عن النبي عليه السلام فليل يحمل على سماعه هو وقيل لا) يحتمل أن يكون المراد

الكلام على الفصل التاسع في كيفية الرواية
قد فصل الأسنوي هاته المسألة في شرحه المنهاج فقال إن مراتب الرواية سبع درجات الأولى أن يقول حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أو شافهني أو أنباني أو أخبرني أو سمعته يقول ونحو ذلك الثانية أن يقول قال رسول الله

روي عن النبي فلا يلزم أن يكون هو سامعا أو يكون المراد اخذت عن النبي صلى الله عليه وسلم أو نقلت فيكون هو السامع فاللفظة محتملة فمنهم من غلب ظاهر حال الصحابي وإن الغالب عليه أن يكون هو السامع فجعله مباشرا أو ينظر إلى احتمال اللفظ فلا تتعين المباشرة (وسابعها كذا فعل كذا وكذا وهو يقتضي بكونه شرعا) لأن مقصود الصحابي أن يخبرنا بما يكون شرعا بسبب أنهم كانوا يفعلون ذلك وإن الغالب إطلاقه عليه السلام على ذلك وتقريره عليه وذلك يقتضي الشرعية وإضافا لصحابه رضوان الله عليهم حالهم يقتضي أنهم لا يقرون بين أظهرهم إلا ما يكون شرعا فيكون ذلك شرعا (وأما غير الصحابة فاعلى مراتبه (٢) أن يقول حدثني أو أخبرني أو سمعته وللسامع منه أن يقول حدثني أو أخبرني أو سمعته يحدث عن فلان أن قصده سماعه خاصة أو في جماعة والأقول سمعته يحدث) إذا حدث جماعة هو أحدهم صدق لفة أن يقول حدثني وأخبرني وأما إذا لم يقصد سماعه ولا سماع جماعة هو فيهم لا يصدق أنه حدثه ولا أخبره

(١) قال ابن عاصم في مهيبه :

ثم للفظ الناقل الصحابي ومثل ذا سمعته أو قال لي وكلها على التلقي تحمّل رابعة ما يرفع التعيينا إلا إذا يروي عن الصديق ثم تلي خامسة وهي إذا بعدها إذ قيل كذا فعل	ست مراتب بلا ترتيبها فالكل نص في تلقيه جلي فهي به ظاهرة إذ تنقل مثل أمرنا قبل أو نهينا فيحصل التعيين للترقيق ما قيل والسنة عندنا كذا فذا سوى عصر الرسول يقبل	أو لها حيث يرى يقول ثم يليه من يقول أخبرنا فهذه فيها احتمال قد سمع إذ احتمال فيه ثان ظاهر إذ ليس مأمورا لمن قد سلفا فالقصد سنة الرسول حيث ما
---	--	--

(٢) قال ابن عاصم في المهيب :

ولفظ ما ليس صحابيا على ثانية قول نعم لمن حضر	مراتب عندهم قد جعلوا فاستفهموه سمعت ذا الخبر	حدثني سمع أو أخبرني ثالثها اعلام من عنه يعي
--	--	---

مرتبة أولى لأمر بين إشارة برأسه وأصبح

أصل يصدق انه هو سببه فقط فبان سماعه لا يتوقف على قصد سماعه (ووثانيتها ان نقول له سمعت هذا من فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ الامر كما قرأ بالحكم مثل الاول في وجوب العمل ورواية السامع) لان لفظة نعم في لغة العرب تقتضي إعادة الكلام الاول وتقريره فاذا قلت لعيرك قام زيد فقال نعم تقديره نعم قام زيد فاذا قيل له سمعت هذا فقال نعم تقديره نعم سمعته وقوله الامر كما قرأ ازيد بالامر مسوعه وما ضبطه تقديره الذي سمعته وضبطته مثل الذي قرأ فيكون عين المسوع له لاننا لا نعني بعينه الا ذلك فان اللفظ اذا اعيد بعينه كان الثاني مثل الاول قطعا وكلما كرر الانسان الفاتحة كانت اصواته الثانية مثل اصواته الاولى لا يعينها بل هي امثال تكرر (وثانيتها ان يكتب الى غيره سماعه فللمكتوب اليه ان يعمل بكتابه اذا تحققه او ظنه ولا يقول سمعت ولا حدثني ويقول اخبرني) قد تقدم ان الاعتماد على الخط والكتابة جوزه في الرواية كثير ممن منع في الشهادة وتقدم الفرق بينهما وتوجيه الخلاف في ذلك وكون المكتوب اليه يقول اخبرني معناه اعلمني والاعلام وال اخبار يصدق لغة بالرسائل وفي التحقيق هو مجاز لغوي حقيقة اصطلاحية فان الاخبار لغة انما هو في اللفظ وتسمية الكتابة اخبارا او خيرا لانها تدل على ما يدل عليه الاخبار والحروف والكتابة موضوعة للدلالة على الحروف اللسانية فلذلك سميت خيرا واخبارا من باب تسمية الدليل باسم المبدول (ورابعها ان يقال له هل سمعت هذا فيشير براسه او باصبعه فيجب العمل به ولا يقول المشار اليه اخبرني ولا حدثني ولا سمعته) هذه الاشارة قائمة في اللغة والعرف مقام قوله نعم فيطلب على الظن انه معتقد صحة ما قيل له والعمل بالظن واجب في هذا الباب ولا تسمى هذه الاشارة خيرا ولا اخبارا ولا حديثا ولا هي شيء سمع فلا يقول سمعته ويحتاج في هذا المقام الى الفرق بينها وبين

- ١٥٠ -

لا يصدق عليه الاخبار حقيقة لغوية فيقع الفرق من وجهين احدهما ان الكتابة امس بال اخبار في كثرة الاستعمال فلما اطرد ذلك صار كانه موضوع للاخبار والاشارة اقل من الكتابة في ذلك وتداول المكاتبات بين الناس اكثر من تداول الاشارات ولذلك امتلأت الخرائن من الكتب والدول من الهواوين كلها بطريق الكتابة وثانيتها في الفرق ان الكتابة فيها وضع اصطلاحى بخلاف الاشارة (وخامسها ان يقرأ عليه فلا ينكره باشارة ولا عبارة ولا يعترف فان غلب على الظن اعترافه لزم للعمل به وعامة الفقهاء جوزوا روايته وانكرها المتكلمون وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول الا

صلى الله عليه وسلم وانما كانت دون الاولى لاحتمال ان يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم واسطة لكنه لما كان الظاهر انما هو المشافهة قلنا انه حجة واعتبر القاضي ابو بكر هذا الاحتمال فقال ان قلنا الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا الثالثة ان يقول امر الرسول صلى الله عليه وسلم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت دون الثانية لاشتراكها معها في احتمال التوسط واختصاصها باحتمال اعتقاد ما ليس بامر امر وايضا فليس فيه لفظ يدل على انه امر الكل او البعض دائما او غير دائم فربما اعتقد شيئا ليس مطابقا ولا لاجل هذا الاحتمال توقف الامام في المسألة وضعف صاحب الحاصل كونه حجة ولما كان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا اذا يقين المراد ذهب الاكثرون الى انه حجة كما نقله الامام والامدي واختاره

اخبرني قراءة عليه وكذلك الخلاف لو قال القاري للراوي بعد قراءة الحديث ارويه عنك فقال نعم وهو السادس وفي مثل هذا اصطلاح المحدثين وهو مجاز التشبيه شبه السكوت بالظن وانما اذا غلب على الظن اعترافه لزم العمل لان العمل بالظن واجب غير ان هاهنا اشكالا وهو ان مطلق الظن كيف كان ثم يعتبره صاحب الشرع بل ظن خاص عند سبب خاص فما ضابط هذا الظن الحاصل ههنا فان قلنا يكفي مطلق الظن ضعف من حيث القواعد وان قلنا المطلوب ظن خاص ضعف ضبطه ووجه تجوز الرواية امران احدهما قياسا على العمل وثانيتها ان الظن حاصل باعترافه فتجوز الرواية كما لو قال نعم حجة المنع ان الرواية هي التحمل والنقل وهو لم ياذن في شيء فيتحمل عنه والتحمل بغير سماع ولا ما يقوم مقام السماع لا يجوز وقوله اخبرني قراءة عليه معناه ان اخباره لم يكن باسماعي لفظا من قبله لانه ساكت بل اخباري قراءة عليه فكانه فسر الاخبار بانه قرا عليه فان قراءة منصوب على التمييز والتميز مفسر واما قوله نعم فهو اقوى من الاول لوجود التصريح بالجواب من حيث الجملة (وسابعها اذا قال له حدث عني مافي هذا الكتاب ولم يقل له سمعته فانه لا يكون محدثا له به وانما اذن له في التحدث عنه . وثامنها الاجازة تقتضي ان الشيخ اباح له ان يحدث به وذلك اباحة للكاتب لكنه في عرف المحدثين معناه ان ما صح عندك اني سمعته فاروه عني والعمل عندنا بالاجازة جائز خلافا لاهل الظاهر في اشتراطهم المناولة وكذلك اذا كتب اليه ان الكتاب الفلاني رواه عنك فاذا صح عندك فاذا صح عنده جازت له الرواية وكذلك اذا قال له مشافهة ما صح عندك من حديثي فاروه عني) لا يمكن ان يسند الرواية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لم يقل له سمعته فانه لم يثبت له اصل بنفسه فيبطل

العمل به والاجازة تقتضي بظاها الكذب لان لفظها اجزت لسك ان تروي عني كل شيء او اجزت لك الرواية عني مطلقا فهذا يقتضي انه يروي عنه كل شيء وهو اباحة الكذب اما لو قيدت بقوله اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك اني اروي له لم يكن اباحة للكذب وكذلك اذا قال له المميز اجزت لك ذلك بشرطه شرعا او بشرطه المعتبر عند اهل الاثر فهذا كله مقيد وليس فيه اباحة كذب وقولي والعمل بالاجازة جائزة معناه اذا صح عنده ان مجيزه يروي هذا بطريق صحيح فيرويه هو عنه بمقتضى الاجازة فيحصل السند واذا اتصل السند جاز العمل قال القاضي عبدالوهاب اختلف اهل العلم في الاجازة وهي ان يقول الراوي لغيره قد اجزت لك ان تروي هذا الكتاب عني او يكتب اليه بذلك فمنعها مالك واشهب وعليه اكثر الفقهاء واختلفوا فيما يقول المجاز اذا اجزنا ذلك فقبل يقول اخبرني اجازة ولا يقول اخبرني مطلقا ولا حدثني وقيل يقول كتب الي واجازني فقط حجة اهل الظاهر ان خصوص هذا الكتاب الذي وجدته الان لم يسمعه من شيخه فلم يتصل السند فيه فلا يجوز نسبه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يجوز العمل به وجوابهم ان السند متصل بالطريق الذي بيناه وقد صح عنده رواية مجيزه له فاقبل السند ولا حاجة للمناولة لانه اذا ثبت ان مجيزه يروي هذا الطريق يقوم مقام المناولة والمقصود حصول اتصال السند بطريق صحيح كيف كان ومعنى قوله ان الكتاب الفلاني رويته فاروه عني اذا صح عندك ان النسخة التي معك هي النسخة التي رويتها انا او هي مقابلة عليها مقابلة لانك ان هذه مثل تلك من غير زيادة ولا نقص اما صحة اصل الرواية في ذلك الديوان من حيث الجملة لا تبيح له رواية جميع نسخه

وفي الاول تجوز الرواية والعمل ومعنى جواز العمل به انه يجوز للمجتهد ان يجعله مستنده في الفتيا بحكم الله تعالى امان ليس بمجتهد فلا يجوز له العمل بمقتضى حديث وان صح عنده سنده لاحتمال نسخه وتقييده وتخصيصه وغير ذلك من عواضه التي لا يضبطها الا المجتهدون وكذلك لا يجوز للعالم الاعتماد على آيات الكتاب العزيز لما تقدم بل الواجب على العلمي تقليد مجتهد معتبر ليس الا لا يخلصه من الله تعالى الا ذلك كما انه لا يخلص المجتهد التقليدي بل ما يودي اليه اجتهاده بعد بذل جهده بشرطه (الفصل العاشر في مسائل هني فالاولى المراسيل عند مالك وابي حنيفة (١) وجمهور المعتزلة حجة خلافا للشافعي لانه انما ارسل حيث جزم بالعدالة فيكون حجة)

قال الامام ولا بد ان يظن اليه قوله عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الرابعة ان بيني الصيغة للمفعول فيقول امرنا بكنا او نهينا عن كذا الخامس ان يقول من السنة فيجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ويخرج به وهذه الدرجة دون ما قبلها لكثرة استعمال السنة في الطريقة السادسة ولم يذكرها الامدي ولا ابن الحاجب ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم فالاصح حمل هاته الدرجة على السماع منه صلى الله عليه وسلم وهذه المرتبة دون ما قبلها لكثرة استعمالها في التوسط السابعة ان يقول كنا نفعل في عهدنا عليه الصلاة والسلام فهو حجة على الصحيح ومدرك حجيته ان غرض الراوي بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبي صلى الله عليه وسلم به وعدم انكاره وهذه الدرجة دون ما قبلها للمدرك السابق اه منه باختصار

الكلام على الفصل العاشر في مسائل هني

الشافعي رضي الله عنه انه اذا سكت عن الراوي جاز ان يكون اذا اطلعنا نحن عليه لا نقبل روايته ولم تكلف نحن بحسن ظن المرسل فيه فحصل الظن لنا اذا كشفنا حاله اقوى من حصوله اذا قلنا فيه وجهنا الدليل ينفي العمل بالظن كما تقدم خالفناه اذا علمت عدالة الراوي بالبحث والباشرة فيبقى على مقتضى الدليل فيما عداه حجة الجواز ان سكوت عنه مع عدالة الساكت وعلمه ان روايته يترتب عليها شرع عام فيقتضي ذلك انه ما سكت عنه الا وقد جزم بعد الله فسكوته كاجابه بعد الله وهو لو زكاه عندنا قبلنا تركيته وقبلنا روايته فكنك سكوت عنه حتى يقال بعضهم ان المرسل اقوى من المسند بهذا الطريق وهو ان المرسل قد تنممه الراوي واخذ في ذمته عند الله تعالى وذلك يقتضي وثوقه بعد الله واما اذا اسند فقد فوض امره للسامع ينظر فيه ولم يتنممه فهذه الحالة اضعف من الارسال (فرع) نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه قال لا تقبل من المراسيل الامر اسيل سعيد بن المسيب فاني اختبرتها فوجدتها مستندة ففي الحقيقة ما اعتبر الامسند قال القاضي عبدالوهاب في المختص ظاهر مذهب الشافعي رد المراسيل مطلقا وهو قول اصحاب الحديث ومن اصحابه من يقول ان منعه قبول مراسيل الصحابة واما مراسيل التابعين فيعتبرها بامور تقويها احدها اذا كان ظاهر حاله ان ما يرسله يستنده غيره وثانيها ان ما ارسله قال به بعض الصحابة وثالثها ان يفتي به عامة العلماء ورابعها ان يعلم من حاله انه اذا سمي لا يسمى مجهولا ولا من فيه علة تمنع قبول حديثه ومن اصحابه (١) قال في المهيع وهو اذا ما قال حيث ينقل - قال رسول الله فهو المرسل - ومالك يجعله كالنعمان - لا الشافعي حجة مهما كان اشارة

من يقول مذهبه قبول مراسيل سعيد بن المسيب والحسن دون غيرهما وحكى عن بعض من يقبل المراسيل انه شرط ان يكون المرسل صحابيا
او تابعيا دون تابعي التابعي الا ان يثبت انه امام قاله عيسى بن ابان (سؤال) الارسال هو اسقاط صحابي من السند. والصحابة كلهم عدول فلا
فرق بين ذكره والسكوت عنه فكيف جرى الخلاف فيه واسقاط تابعي او غيره يسمى منقطعا لا مرسلا وهي اصطلاحات (ونقل الخبر بالمعنى (١) عند
أبي الحسين وابي حنيفة والشافعي جائز خلافا لابن سيرين وبعض - ١٥٢ - المحققين بثلاثة شروط ان لا تزيد

الترجمة ولا تنقص ولا تكون اخفى
لان المقصود انما هو ابطال المعاني
فلا يضر فوات غيرها (متى زادت
عبارة الراوي او نقصت فقد زاد في
الشرع او نقص وذلك حرام اجماعا
ومتى كانت عبارة الحديث جلية
فغيرها بعبارة خفية فقد اوقع في
الحديث وهنا يوجب تقديم غيره
عنه بسبب خثائه بان الاحاديث اذا
تعارضت في الحكم الواحد يقدم
اجلاما على اخفاها فاذا كان اصلي
الحديث جليا فابدله بخفي فقد ابطال
منه مزية حسنة تخل به عند التعارض
وكذلك اذا كان الحديث خفي العبارة
فابدلها باجلى منها فقد اوجب له
حكم التقديم على غيره وحكم الله
ان يقدم غيره عليه عند التعارض فقد
تسبب بهذا التغيير في العبارة الى
تغيير حكم الله تعالى وذلك لا يجوز
فهذا هو مستند هذه الشروط فاذا
حصلت هذه الشروط حينئذ يجري
الخلاف في الجواز اما عند عدمها
فلا يجوز اجماعا حجة الجواز ان
الصحابة رضوان الله عليهم كانوا
يسمعون الاحاديث ولا يكتبونها ولا
يكررون عليها ثم يروونها بعد
السنين الكثيرة ومثل هذا يجزم
الانسان فيه ان نفس العبارة لا
تنضبط بل المعنى فقط. ولان احاديث
كثيرة وقعت بعبارات مختلفة وذلك
مع اتحاد القصة وهو دليل جواز
النقل بالمعنى ولان لفظ السنة ليس
متعبدا به بخلاف لفظ القرآن فاذا

(قوله ونقل الخبر بالمعنى عند ابي الحسين الخ) قال الاستوي في المنهاج
جواز نقل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى اي بلفظ آخر غير لفظه
فجوره الاكثر واختره الامام والامدي واتباعهما ونص عليه الشافعي
وممن نقله عنه صاحب المحصول وحكى الامدي وابن الحاحب قولاه ان كان
اللفظ مراد فاجاز والا فلا فان جوزناه فشرطه ان يكون الفرع مساويا للاصل
في افادة المعنى من غير زيادة ولا نقصان وان يكون مساويا له في الجلاء
والخفاء لانه لو ابدل الجلي بالخفي او عكسه لحدث حكما لم يكن وهو التقديم
او التأخير عند التعارض لما قرر في هذا الباب من ان الجلاء من جملة المرجحات
والدليل على جواز الرواية بالمعنى انه يجوز ان يترجم الاحاديث اي يشرحها
بالفارسية وغيرها متعلم الاحكام فلان يجوز بالعربية اولى لان ذلك اقرب
واقبل تفاوتنا ونظر في هذا الدليل بان الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك
مما يتعلق به اجتهاد واستنباط احكام بل هو من قبيل الاقتناء بخلاف الرواية
بالمعنى بل الاولى في الاستدلال ان يقال ان الصحابة كانوا ينقلون الواقعة
الواحدة بالفاظ مختلفة وبانهم ما كانوا يكتبون الاحاديث ولا يكررون عليها
بل يروونها بعد ازمان طويلة على حسب الحاجة وذلك موجب لنسيان اللفظ
قطعا احتج الخصم بان نقل الحديث بالمعنى يودي الى طمسه اي محو معناه
واندراسه كما قاله الجوهرى فيلزم ان لا يجوز وببانه ان الراوي اذا اراد
النقل بالمعنى فغاياته ان يجتهد في طلب الفاظ توافق الفاظ الحديث في المعنى
والعلماء مختلفون في معاني الالفاظ وفهم دقائقها فيجوز ان يغفل عن بعض
الدقائق وينقله بلفظ آخر لا يدل عن تلك الدقيقة ثم يفرض ذلك في الطبقة
الثانية والثالثة وهلم جرا وحينئذ فيكون التفاوت الاخير تفاوتوا فاحشا بحيث

ضبط المعنى فلا يضر فوات ما ليس بمقصود حجة المنع قوله عليه السلام رحم الله او نضر الله امرا سمع مقالتي فاداهما كما سمعها فرب حامل
فته الى من هو افقه منه ورب حامل فقهه الى من ليس بفقيهه فقوله اداها كما سمعها يقتضي ان يكون اللفظ المسموع
(١) قال في الميع ثم الحديث نقله بالمعنى - الخلف فيه والجواز اذا او اشترط المجيز ان لا يلقى - وقد اتى بما يكون اخفى - ولا
يرى يزيده في المعنى ولا - ينقص منه عندما قد نقلاه اشره

كاللفظ المسوع عملا بكاف التشبيه والمسوع في الحقيقة انما هو اللفظ وسامع المعنى تبع له والتشبيه وقع بالمسوع فلا يشبهه حينئذ الامسوع اما المعنى فلا وذلك يقتضي انه عليه السلام اوجب نقل مثل ما سمعه لاختلافه وهو المطلوب (واذا زادت احدى الروايتين على الاخرى والمجلس مختلف قبلت وان كان واحدا او يتاتي الدهول عن تلك الزيادة قبلت والا لم تقبل) قال القاضي عبدالوهاب في الماخص اذا انفرد بعض رواة الحديث بزيادة وخالفه بقية الرواة فعن مالك وابي الفرج من اصحابنا تقبل ان كان ثقة ضابطا وقال الشيخ ابو بكر الابهري وغيره لا تقبل ونقول الزيادة البروية في حديث عدي بن حاتم « وان اكل فلا تاكل » وبالارل قال الشافعية حجة الجواز ان انفراده بالزيادة كانفراده بحديث آخر - ١٥٣ -

يوجب فيه وهنا بخلاف الحديث الاجنبي فمدفوع بانه قد يسمع ولا يسمعون ويذكر وينسون وعدالته وضبطه يوجب قبول قوله مطلقا وقد يكون المجلس واحدا ويلحق بعضهم ما يشغله عن سماع جميع الكلام حجة المنع ان رواية جميع الحفاظ غير هذا الراوي عدم الزيادة في روايتهم تقوم مقام تصريحهم بعدمها وتصريحهم مقدم على روايته هو والجواب انه ليس كالتصريح بل يتعين حمله على الدهول الشاغل جمعا بين ظاهر عدالة راوي الزيادة وعدالة التاركين لها قال القاضي واختلف في صفة الزيادة المتبصرة فقيل الاعتبار بالزيادة اللفظية فقط اذا كانت مفيدة لحكم شرعي ولا يكون تأكيدا ولا اقصاة ولا يتعلق بها حكم شرعي كقولهم في محرم وقصمت به ناقته في احاقيق جردان فان ذكر الموضوع لا يتعلق به حكم شرعي وكذلك النافذة دون الفرس واما الزيادة في المعنى فلا عبرة بها بل يجب الاخذ بالزيادة اللفظية وان ادت الى نقصان من جهة المعنى كال تخصيص ولا تقيد بزيادة المعنى في باب الترجيح لان الزيادة انما تكون في النقل والنقل انما

لا يبقى بينه وبين الاول مناسبة واجاب القاضي البيضاوي بان الكلام في نقله يلفظ مطابق له وعند تطابق اللفظين لا يقع التفاوت قطعا اه منه ببعض تصرف (قوله واذا زادت احدى الروايتين عن الاخرى الخ) قال الاسنوي اذا روى اثنان فصاعدا حديثا وانفرد احدهما بزيادة لم يروها الاخر نظر فان كان مجلس راوي الزيادة غير مجلس المسك عنها فلا اشكال في قبولها وان كان المجلس واحدا نظرنا في الذين لا يروون الزيادة فان كانوا عددا كثيرا لا يجوز ذهولهم في العادة عما ضبط الواحد رددناها وان جاز عليهم الدهول فان كانت الزيادة تغير اعراب الباقي كما اذا روي في اربعين شاة شاة وروي الاخر نصف شاة فيتعارضان ويتقدم الراجح منهما وان لم تغير الاعراب قبلت خلافا لابي حنيفة لان الراوي عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها كما لو انفرد بنقل حديث ويحمل الحال على ان المسك عن الزيادة قد دخل في اثناء المجلس او على انه ممن يرى نقل بعض الحديث او على ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس ولم يحضر في مرة الزيادة الى آخر ما ذكره من التمثيل والاقوال في هاته المسألة فارجع اليه ان شئت اه

الباب السابع عشر في القياس وفيه سبعة فصول

الكلام على الفصل الاول في حقيقته

القياس له معنيان لغة واصطلاحا اما لغة فهو ما اشار له المص بعد شرح

يكون في اللفظ ويصير ذلك كخبر مفيد مبتدا (الباب السابع عشر في القياس وفيه سبعة فصول) (الفصل الاول في حقيقته وهو اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت فلاثبات المراد به المشترك بين العلم والظن والاعتقاد ونعني بالمعلوم المشترك بين المعلوم والمظنون وقولنا عند المثبت ليدخل فيه القياس الفاسد) لانا اذا اثبتنا فقد تعلم ثبوت الحكم في الفروع وقد نعتقده اعتقادا جازما لا يحتمل عدم المطابقة وقد نظنه واشتركت الثلاثة في الاثبات فهو مرادنا وقولي معلوم اولي مرقول من قال اثبات حكم فرع لاصل واثبات حكم الاصل في الفرع لان الاصل والفرع انما يعقلان بعدم معرفة القياس فتعريف القياس بهما دور فاذا قلنا معلوم اندفعت هذه الشبهة الموجبة للدور وقولي لاجل اشتباههما في علة الحكم احتراز من اثبات الحكم بالنص فان ذلك لا يكون قياسا كما لو ورد نص يخص الارز بتحريم الربا كما ورد في البر وقولي مثل حكم لان الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الاصل بل مثله وهما

مختلفان بالعوارض فالاول امتياز ثبوتها بالاجماع والثاني ثابت بالقياس والاول لا خلاف فيه والثاني فيه الخلاف غير انه مثله
 من جهة انه تحريم او تحليل والعوارض من جهة الحال والادلة مصينات ومميزات لاحد المثليين عن الاخر ولا بد لاحد المثليين من مميز
 والا كانا واحدا والواحد ليس بمثلين ومعنى اندراج القياس الفاسد - ١٥٤ - انا لو قلنا لاشتراكهما في علة الحكم

التعريف بالفائدة آخر الفصل واما اصطلاحاً فقد رسموه برسوم كثيرة اختار
 مصنفنا منها ما اختاره القاضي البيضاوي تبعاً للامام واتباعه وقبل بيان شرح
 التعريف اقول ان القياس له اربعة اركان وهي الاصل والفرع وحكم الاصل
 والعلة وقد تضمنهما حد المصن فقله اثبات هو كالجنس داخل فيه المحدود
 وغيره والقيود التي بعده كالفصل والمراد بالاثبات هو القدر المشترك بين العلم
 والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاث بثبوت الحكم او عدمه والقدر
 المشترك بينها هو حكم الذهن بامر على امر وقوله مثل احتراز به عن اثبات
 خلاف حكم معلوم فلا يكون قياساً واثار به ايضاً الى ان الحكم الثابت في
 الفرع ليس هو عين الثابت في الاصل فان ذلك مستحيل بل الثابت مثله
 قال الامام والمثل تصوره بدبي وقوله حكم بغير تنوين على الاضافة لما بعده
 اشار به الى الركن الاول وهو حكم الاصل والمراد به هاهنا نسبة امر الى آخر
 يشمل الشرعي والعقلي واللغوي ايجاباً كان او سلباً فان القياس يجري في
 كلها على ما استعرفه وقوله معلوم اشار به الى الركن الثاني وهو الاصل وقوله
 في معلوم آخر اشار به الى الركن الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المنتصور
 يدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم
 عليها وقوله لاجل اشتباههما في علة الحكم اشار به الى الركن الرابع وهو العلة
 وسياتي تعريفها فيما بعد وقد عبر القاضي البيضاوي في تعريفه للقياس عن
 هذا الركن بقوله لاشتراكهما في علة الحكم والخلاف بين مصنفنا والقاضي
 في الاشارة لهذا الركن لفظي واما المعنى فانها متحدثان فيها ضرورة ان مصنفنا
 تابع في تعريفه لما ارتضاه القاضي واما باقي شرح التعريف ومحترازاته فقد
 وضحها المص في الشرح

الكلام على الفصل الثاني في حكمها

(قوله سواء استدل الخ) قال الاسنوي في المنهاج استدل اصحابنا على

لم يتناول ذلك الا العلة المرادة
 لصاحب الشرع فالقياس بغيرها
 يلزم ان لا يكون قياساً لكن الخلاف
 لما وقع في الربا هل علقه الطعم او
 الكيل او القوت او غير ذلك من
 المذاهب في العلق وقاس كل امام
 بعلته التي اعتقدها فاجمعنا على ان
 الجميع اقية شرعية لانا ان قلنا
 كل مجتهد مصيب فظاهر وان قاناً
 المصيب واحد فلم يتعين فتعين ان
 يكون الجميع اقية شرعية مع ان
 جميع تلك العلق ليست مراداً لصاحب
 الشرع فالقياس بغير علة صاحب
 الشرع قياسه فاسد وهو قياس
 فلذلك قلنا عند الثبوت ليتناول جميع
 العلق كانت علة صاحب الشرع
 ثم لا (فائدة) القياس معناه في
 اللغة التسوية يقال قاس الشيء بالشيء
 اذا ساواه به والقياس في الشريعة
 مساواة الفرع بالاصل في ذلك
 الحكم فسمي قياساً فهو من باب
 تخصيص اللفظ ببعض مسمياته
 كتخصيص الدابة ببعض مسمياتها
 وهو الفرس عند العراقيين والحمار
 عند المصريين فالقياس على هذا
 حقيقة عرفية مجاز راجح لغوي
 (الفصل الثاني في حكمه وهو
 حجة عند مالك رحمه الله وجماهير
 العلماء رحمة الله عليهم خلافاً لاهل
 الظاهر لقوله تعالى فاعتبروا يا
 اولي الابصار ولقول معاذ رضي الله
 عنه اجتهد راوي بعد ذكره الكتاب
 والسنة) وجه الاستدلال من الاية
 الاولى ان قوله تعالى فاعتبر وامشقت
 من العبور وهو المجاوزة . ومنه
 سمي المعبر للمكان الذي يعبر منه
 من شط الوادي ويعبر فيه وهو
 السفينة وسميت العبارة عبارة لانها .

تعبر من الشوون الى العين وعابر المنام هو المتجاوز من تلك المثل المرثية الى المراد بالسنام من الامور الحقيقية والقائس عابر من
 لعلم الاصل الى حكم الفرع فيتناول لفظ الاية بطريق الاشتقاق (. سوال) استدل جماعة من العلماء بهذه الاية وهي غير مفيدة

للمقصود بسبب ان الفعل في سياق الاثبات مطلق لا عموم فيه والاية فعل في سياق الاثبات فيتناول مطلق العبور فلا عموم فيها حتى يتناول كل عبور فيندرج تحتها صورة النزاع واذا كانت مطلقة كانت دالة على ما هو اعني من القياس والدال على الاعم غير دال على الاخص كما ان لفظ الحيوان لا يدل على الانسان ولفظ العدد لا يدل على الزوج وما يدل على القياس اجماع الصحابة رضوان الله عليهم على العمل بالقياس وذلك يعلم من استقراء احوالهم ومناظراتهم وقد كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه الى ابي موسى الاشعري اعرف الاشياء والنظائر وما اختلج في

- ١٥٥ -

تبه على القياس في مواطن منها ان عمر رضي الله عنه ساله عن قبلة الصائم فقال له عليه السلام ارايت لو تمصصت بماء ثم مججته اكنت شارب به وجه الدليل من ذلك انه عليه السلام شبه المصصة اذا لم يعقبها شرب بالقبلة اذا لم يعقبها انزال بجماع انتفاء الثمرة المقصودة من الموضعين وهذا هو عين القياس ومنها قوله عليه السلام للخصمية ارايت لو كان على ابيك دين اكنت قاضيته فالت نعم قال فدين الله احق ان يقضي وهذا هو عين القياس احتجوا بوجوه احدها قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون والحكم بالقياس حكم بغير ما انزل الله وثانيها قوله عليه السلام تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وثالثها ان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يذمون القياس فقال الصديق رضي الله عنه اي ساء تظلني واي ارض تظلني اذا قلت في كتاب الله براهي وقال عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعينهم الاحاديث ان يحصوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال امير المؤمنين علي رضي الله عنه لو كان الدين يومئذ قياسا لكان باطن الحنف اولى بالمنسج من ظاهره وهذا يدل على اتفاقهم على منع القياس والجواب عن الاول ان الحاكم

كون القياس حجة باربعة امور الكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي الاول الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لان الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول جزت على فلان اي عبرت عليه والاعتبار ما مور به لقوله تعالى فاعتبروا ينتج ان القياس ما مور به واعترض هذا الدليل الخصم بثلاثة اوجه احدها لا نسلم ان المراد بالاعتبار هنا هو القياس بل الاعتراض فان القياس الشرعي لا يناسب صدر الاية لانه يكون حيثئذ معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو في غاية الركة فيصان كلام الباري تعالى عنه واجاب المص اعني القاضي البيضاوي بان المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاعتراض والمشارك بينهما هو المجاوزة فان القياس مجاوزة عن الاصل الى الفرع كما تقدم والاعتراض مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه وكون صدر الاية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبه للقدر المشترك بينه وبين الاعتراض فان من سئل عن مسألة فاجاب بما لا يتناولها فانه يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون حسنا الخ ما ذكره من الاعتراضين الباقيين والجواب عليهما (قوله والدال على الاعم غيره الخ) قد يقال ان المراد بالماهية المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضي التخيير بينها عند عدم القرينة والتخيير يقتضي جواز العمل بالقياس وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به لان كل من قال بالجواز قال بالوجوب (قوله فرع قال الامام فخر الدين الخ) ملخص هذا الفرع ان عندنا امرين القياس والحكم الذي هو في الاصل

بالقياس حاكم بما انزل الله في عمومات القرآن من جهة قوله تعالى فاعتبروا ومن جهة قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقد جاءنا بالقياس وعن الثاني ان سلم صحته انه محمول على القياس الفاسد الوضع لمخالفته النصوص ومن شرط القياس ان لا يخالف النص الصريح وعن الثالث ان ذم الصحابة رضوان الله عليهم محمول على الاقيسة الفاسدة والاراء الفاسدة المخالفة لاوضاع الشريعة جمعا بين ما نقله الخصم وما نقلناه (فرع) قال الامام فخر الدين اذا كان تعليل الاصل قطعيا ووجود العلة في الفرع قطعيا كان القياس قطعيا متفقا عليه واما القياس الظني فهو حجة في الامور الدنيوية اتفاقا كمداداة الامراض والاسفار والتاجر وغير ذلك وانما النزاع في كونه حجة في الشرعيات

ومستندات المجتهدين (وهو مقدم على خير الواحد عند مالك رحمه الله لان الخبر انما ورد لتحصيل الحكم والقياس متضمن للحكمة فيقدم على الخبر وهو حجة في السدياويات اتفاقا) حكى القاضي عياض في التنبهات وابن رشد في المقدمات في مذهب مالك في تقديم القياس على خير الواحد قولين وعند الحنفية قولان ايضا حجة تقديم القياس انه موافق للقواعد من جهة تضمنه لتحصيل المصالح او ذرء المقاسد والخبر المخالف له يمنع من ذلك فيقدم الموافق للقواعد على المخالف لها حجة النوعان القياس فرع النصوص والفرع لا يقدم على اصله بيان الاول ان القياس لم يكن حجة الا بالنصوص فهو فرعها ولان القيس عليه لا بد ان يكون منصوفا عليه فصار القياس فرع النصوص من هذين الوجهين واما ان الفرع لا يقدم على اصله فلانه لو قدم على اصله لا بطل اصله ولو ابطال اصله لبطال اصله والجواب عن هذه التكتة ان النصوص التي هي اصل القياس غير النص الذي قدم عليه القياس فلا تناقض فلم يقدم الفرع على اصله بل على غير اصله (وهو ان كان بالغاء الفارق فهو تنقيح المناط عند الغزالي او باستخراج الجامع من الاصل ثم تحقيقه في الفرع فالاول يسمى تخريج المناط والثاني تحقيقه) المناط اسم مكان الاناطة والاناطة التعليق والاصطاق قال حسان بن ثابت فيمن هجاه وانت زعيم نيط في آل هاشم كما نيط خلف الراكب الفدح الفرد - اي علق وقال حبيب الطائي بلاد بها نيطت على تماثي

- ١٥٦ -

اي علق على الحروز فيها والعلة ربط بها الحكم وعلق عليها فسميت مناطا

الناس في تنقيح المناط فقال الغزالي هو الغاء الفارق كما تقول لا فارق بين بيع الصفة وبيع الرؤية الا الرؤية وهي لا تصالح ان تكون فارقا في متعلقات اغراض المبيع فوجب استواء وهما في الجواز ولا فارق بين الذكور والاناث في مفهوم عتق الرق وتشطير الحد فوجب استواء وهما فيه وقدورد النص بذلك في احدهما في قوله تعالى فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب ولا فارق بين الامة والعبد في التقويم على معتق الشقص فوجب استواء وهما في ذلك فان النص انما ورد في العبد الذكر خاصة في قوله عليه السلام من اعتق شركا له في عبده نحو ذلك فهذا القياس يسمى تنقيح المناط على اصطلاح هو علماء وقال الحصكفي في جدله وغيره تنقيح المناط هو تعيين علة من اوصاف مذكورة وتخريج المناط

اما القياس الذي هو اللاحق والتسوية فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فالقطعي ما علم علة الحكم في الاصل وعلم مثلها في الفرع المجتهد ولاجل ذلك قاس وان كان الحكم مظلونا فحاصله انا قطعنا بالحاق هذا الفرع بذلك الاصل في حكمه المظنون والظني ما كانت احدى مقدمته او كلتها مظلونه والى ما فصلناه وفصله الاسوي بأبسط من هذا اشار المصنف بقوله فرع قال الامام الخ (قوله مذهبان الخ) مذهب الغزالي وهو الغاء الفارق ومذهب غيره تعيين علة من اوصاف مذكورة

الكلام على الفصل الثالث في الدال على العلة

(قوله وسواءه عليه السلام الخ) حاصل هذا النوع من انواع الايماء ان يذكر الشارع وصفا لولم يوءثر في الحكم اي لم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيدا ومثله يذكر الشارع وصفا لو لم يوءثر في الحكم اي لم يكن ذكره مفيدا ومثله بامثاله وقال الامام ينقسم الى اربعة اقسام ما ذكر المصنف هنا هو مثال القسم

هو استخراجها من اوصاف غير مذكورة مثال الاول حديث الاعرابي جاء اعرابي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يضرب صدره وينتف شعره فقال هلكت واهلكت واقمت اهلي في شهر رمضان فوجب عليه السلام الكفارة الحديث المشهور فذكر في الحديث كونه اعرابيا وضره الصدر وانتف الشعر وهي لا تصلح للتعليل وكونه مفسد للصوم مناسب للكفارة فعين علة من اوصاف مذكورة ومثال الثاني نهي عليه السلام عن بيع البر بالبر الا مثلا بمثل يدا بيد ولم يذكر العلة ولا اوصافا فهي مشتملة عليها فتعيين الطعم للعلة او الكيل او القوت او الماء اخراج علة من اوصاف غير مذكورة فهذا هو تخريج المناط لانا اخرجنا العلة من غير الاول وتنقيح المناط لانه تصفية وانا لالا يصح عما يصلح وتنقيح الشيء اصلاحه فهذا اصطلاح مناسب فتحصل لنا في تنقيح المناط مذهبان وفي تخريج المناط قولان واما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع مثاله ان يتفق على ان العيلة في الرباهي القوت الغالب ويختلف في الربا في التين بناء على انه يقتات غالبا في الاندلس اولا نظرا الى الحجاز وغيره فهذا تحقيق المناط ينظر هل هو محقق ام لا بعد الاتفاق عليه فقد ظهر الفرق بين تخريج المناط وتنقيح المناط وهي اصطلاحات لفظية (الفصل الثالث في الدال على العلة وهو ثمانية النص والايماء والمناسبة والشبه والدوران والسير والطرود وتنقيح المناط فالاول النص على العلة وهو ظاهر والثاني الايماء وهو خمسة الغاء نحو قوله تعالى الزانية والزانية فاجلدوا وترتيب الحكم على الوصف نحو ترتيب الكفارة على قوله واقمت اهلي في شهر رمضان قال الامام سواء كان مناسبا او لم يكن وسواءه عليه السلام عن وصف المحكوم عليه

نحو قوله عليه السلام انقص الرطب اذا جف او تفريق الشارع بين شيئين في الحكم نحو قوله عليه السلام القاتل لا يرث او ورود النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه (النص على العلة نحو قوله العلة كذا او فعلته لاجل كذا فهذا نص في التعليل والفاء تدخل على العلول نحو ما تقدم فان الجلد معلول الزنا وتدخل على العلة نحو قوله عليه السلام ولا تمسوه بطيب فانه يبعث يوم القيامة محرما فلاحرام هو علة المنع من الطيب ومعنى قول الامام فخر الدين سواء كان مناسبا او لم يكن يشير الى ان المناسبة مستقلة بالدلالة على العلية وكذلك الترتيب فان القاتل لو قال اكرم الجهلاء واهن العلماء لذكر السامعون هذا القول وعابوه ومدرك الاستباحتهم فهموا انه جعل الجهل علة الاكرام والعلم علة الاحسان وليس لهم مستند في اعتقاد التعليل الا ترتيب الحكم على الوصف للمناسبة فان المناسبة مفقودة ههنا فدل ذلك على ان الترتيب يدل على العلية وان فقدت المناسبة وما سواها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نقصان الرطب اذا جف لانه لا يعلم ذلك بل ليعرف به السامعون ليكون ذلك تنبيها على علة المنع فيكون السامع مستحضرا لعللة الحكم حالة وروده عليه فيكون ذلك اقرب لقبول الحكم بخلاف اذا غابت العلة عن السامع

- ١٥٧ -

اذا علم العلة وحضرت له ومعنى التفريق بين الشيئين ان الآية وردت بتورث الابناء مطلقا بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فلما قال عليه السلام القاتل لا يرث علم ان ذلك لاجل علة القتل مع ان هذا ايضا فيه ترتيب الحكم على الوصف ومثال النهي عن الفعل الذي يمنع ما تقدم وجوبه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فهذا وجوب للجمعة فقوله تعالى بعد ذلك وذروا البيع نهى عن البيع لانه يمنع من فعل الجمعة بالتشغل بالبيع فيكون هذا ايماء لان العلة في تحريم البيع هي التشغل عن الجمعة (والمناسبة ما تضمن تحصيل مصلحة او درء مفسدة فالاول كالغنى علة لوجوب الزكاة والثاني كالاسكار علة لتحريم الخمر والمناسب ينقسم الى ما هو في محل الضرورات والى ما هو في محل الحاجات والى ما هو في محل التتمات فيقدم الاول على الثاني والثاني على الثالث عند التعارض فالاول نحو

الثالث من النوع الثالث (قوله او تفريق الشارع الخ) قال المحصول وهو على نوعين احدهما ان لا يكون حكم الشيء الاخر وهو قسم الموصوف المذكورا معه كقوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث فان هذا الحديث ليس فيه التنصيص على توريث غير القاتل والثاني ان يكون المذكورا معه وهو على خمسة اقسام التفرقة بالشرط كقوله عليه الصلاة والسلام لا تبعوا البر بالبر ولا الشعر بالشعر الى ان قال فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم يدا بيد الثاني ان تكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان يكون بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون الرابع ان يكون بالاستدراك كقوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان الخامس ان يكون باستثناء ذكرهما كقوله عليه الصلاة والسلام للراجل سهم ولل فارس ثلاثة (قوله والفاء تدخل على المعلول الخ) لم يتبع الامام حيث جعل الدالة على العلة هو ان لا الفاء وتبع التبريزي في التنقيح حيث قال الحق ان ان لتا كيد مضمون الجملة ولا اشعارها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم لكن هذا يخالفه تمثيلهم بهذا المثال بعينه للايماء (قوله ومعنى قول الامام الخ) وقع الخلاف في الوصف هل يشترط

الكليات الخمس وهي حفظ النفوس والاديان والانساب والعقول والاموال وقيل والاعراض والثاني مثل تزويج الولي الصغيرة فان النكاح غير ضروري ولكن الحاجة تدعو اليه في تحصيل الكفء لثلايقوت والثالث ما كان حائنا على مكارم الاخلاق كتحرير تناول القاذورات وسلب اهلية الشهادات عن الارقاء ونحو الكتابات ونفقات القربات وتقع اوصاف مترددة بين هذه المراتب كقطع الايدي باليد الواحدة فان شرعيته ضرورية صونا للاطراف وان امكن ان يقال ليس منه لانه يحتاج الجاني فيه الى الاستعانة بالغير وقد يتعذر ومثال اجتماعها كلها في وصف واحد ان نفقة النفس ضرورية والزوجات حاجية والاقارب تمة واشترط العدالة في الشهادة ضرورية صونا للنفوس والاموال وفي الامامة على الخلاف حاجية لانها شفاعة والحاجة داعية لاصلاح حال الشفيع وفي النكاح تمة لان الولي قريب يزعه طبعه عن الوقوع في العار والسعي في الاضرار وقيل حاجية على الخلاف ولا يشترط في الاقرار لقوة الوازع الطبيعي ودفع المشقة عن النفوس مصلحة ولو افضت الى خلاف القواعد وهي ضرورية مؤثرة في الترخيص كالبلد الذي يتعذر فيه العدول قال ابن ابي زيد في النوادر تقل شهادة امثلهم حالا لانها ضرورة وكذلك يلزم في القضاة وولاية الامور وحاجية على الخلاف في الاوصياء في عدم اشتراط العدالة وتمة في السلم

والمساقاة وبيع الغائب فان في منعهامشقة على الناس وهي من تمتع معانئهم) الكليات الحسنى حكى الغزالي وغيره اجماع الملل على اعتبارها وان الله تعالى ما اباح النفوس ولا شيئا من الحمسة المتقدمة في ملة من الملل وان المسكرات حرام في جميع الملل وان وقع الخلاف في اليسير الذي لا يسكر ففي الاسلام هو حرام وفي الشرائع المتقدمة حلال اما القدر المسكر فحرام اجماعا من الملل واختلف العلمة في عددها فبعضهم يقول الاديان عبوس الاعراض وبعضهم يذكر الاعراض ولا يذكر الاديان وفي التحقيق الكل متفق على تحريمه فما اباح الله تعالى العرض بالغدق والسبايق وكذلك لم يبيح الاموال بالسرقه - ١٥٨ - والغضب ولا الانساب باباحة الزنا

قط ولا العقول باباحة المسكرات ولا النفوس والاعضاء باباحة القطع والقتل ولا الاديان باباحة الكفر وانتهاك حرم المحرمات وجعلهم الكتابات تنمة لانهاعون على حصول العتق وازالة الرق عن البشرية المكرمة من بني آدم فهو من مكارم الاخلاق وتتمت المصالح وكذلك نقتات الاقارب من تنمت مكارم الاخلاق وقوله ان العدالة شرط في الولي على الخلاف اشارة الى ما وقع في الفقه في الولي اذا كان فاسقا هل تسقط ولايته بنفسه ام لا. قولان في مذهب مالك والمشهور عدم سلبها اكتفاء بالوازع الطبيعي عن العدالة وعدم اشتراط العدالة في الاقرار فيقبل اقرار البر والفاجر لانه الزام لنفسه ومضرتها ولا يقع الاقرار الا كذلك والا كان دعوى او شهادة والوازع الطبيعي يمنع من الاضرار بغير موجب فما اقر الا والمقر به حق فيقبل منه وان كان فاجرا او كافرا من غير خلاف بين الامة وقولي في الارصاء حاجية مضاه ان الناس قد يحتاجون الى ان يوصوا لغير العدول وفيه خلاف ومذهب مالك يشترط فيه ان يكون مستور الحال وعلى القول بعدم اشتراط العدالة مع انها ولاية والولاية لا بد فيها من العدالة فقد خالفنا القواعد في عدم اشتراط العدالة في الاوصياء دفعا للمشقة الناشئة من الحيولة بين الانسان وبين من يريد ان يعتمد عليه وكذلك

فيه ان يكون مناسباً ام لا والمختار للامام ان الترتيب بدون النقاء يقتضي العلية وان لم يكن مناسباً وقيل لا بد من المناسبة واختاره الامدي وابن الحاجب مع ترجيحهما ان ماعدى هذا النوع من انواع الایماء لا يشترط فيه المناسبة (قوله وهو ايضا ينقسم الى ما اعتبره الشرع والى ما الغاه الخ) الوصف المناسب كما قال الاسنوي على ثلاثة اقسام الاول ان يلغيه الشارع اي يورد الفروع على عكسه فهذا لا اشكال انه لا يجوز التعليل به ومثاله ايجاب صوم شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان على الملك فانه وان كان ابلغ في ردعه من العتق لكن الشارع الغاه حيث اوجب عليه الاعتاق ابتداء فلا يجوز اعتباره ح ولهذا انكروا على يحيى بن يحيى تلميذ الامام مالك حيث افتى بعض ملوك المغاربة بذلك الثاني عكس الاول يعني يورد الفرع على وقفه من غير ان ينص على العلة او يومي اليها والا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهذا القسم ينقسم الى اربعة اقسام كما قال البيضاوي الاول ان يعتبر الشارع نوع المناسبة في نوع الحكم كالسكر مع الحرمة فان السكر نوع في الوصف والتحريم نوع من الحكم وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به النيذ الثاني ان يعتبر الشارع نوع الوصف في جنس الحكم وذلك كما امتزاج النسيين مع التقديم فان امتزاج النسيين وهو كونه اخا من الابوين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع في التقديم على الاخ من الاب قدمه في الميراث وقيس عليه التقديم في ولاية النكاح لمشاركه له في الجنسية وان خالفه في النوعية اذ التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الارث بخلاف الحكم المتقدم وهو تحريم النيذ والخمر فان الاختلاف بالمحل خاصة ولا اثر

خولفت القواعد في السلم والمساقاة وبيع الغائب والجعالة والمضاربة والمغارة والصيد وغير ذلك فيما فيه جهالة في الاجرة وغرر واملا الصيد فليقاء الفضلات وعدم تسهيل الموت على الحيوانات فقد خولفت القواعد لتنمة المعاش فان من الناس من يحتاج في معاشه الى احد هذه الامور فجعلت شرعا عاما لعدم الانضباط في مقادير الحاجات وهذه الرتب يظهر اثرها عند تعارض الاقضية فيقدم الضروري على الحاجي والحاجي على التنمة (وهو ايضا ينقسم الى ما اعتبره الشرع والى ما الغاه والى ما جهل حاله والاول ينقسم الى ما اعتبر نوعه في نوع الحكم كاعتبار نوع الاستكار في نوع التحريم والى ما اعتبر جنسه في جنسه كالتعليل بمطلق الصلحة كاقامة الشرب مقام الغدق لانه

حظنته والى ما اعتبر نوعه في جنسه كاعتبار الاخوة في التقديم في الميراث فتقدم في النكاح والى ما اعتبر جنسه في نوع الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض بالمشقة فان المشقة جنس وهو نوع من الرخص فتاثير النوع في النوع مقدم على تاثير النوع في الجنس وتأثير النوع في الجنس مقدم على تاثير الجنس في النوع وهو مقدم على تاثير الجنس في الجنس والمفني نحو المنع من زراعة العنب خشية الحمر والذي جهل امره هو المصلحة المرسله التي نحن نقول - ١٥٩ - بها وعند التحقيق هي عامة في المذاهب (الحكم اعم اجناسه كونه

حكما واخص منه كونه طلبيا او تخييرا واخص منه كونه تحريما او ايجابا واخص منه كونه تحريم الحمر او ايجاب الصلاة واعم احوال الوصف كونه وصفا واخص منه كونه مناسبا واخص من المناسب كونه معتبرا واخص منه كونه مشقة او مصلحة او مفسدة خاصة ثم اخص من ذلك كون تلك المفسدة في محل الضرورات او الحاجات او التتمات فهذه الطريق يظهر الاجناس العالية والمتوسطة والانواع الساقلة للاحكام والاصناف من المناسب وغيره فالاسكر نوع من المفسدة والمفسدة جنس له ويحكى عن علي رضي الله عنه انه قال لما سئل عن حد شارب الحمر اذ شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افتري فاري عليه حد المفترى فاخذ علي رضي الله عنه مطلق المناسبة ومطلق الظنه والاخوة نوع من الاوصاف والتقدم في الميراث نوع من الاحكام فهو نوع في نوع وكذلك التقدم في النكاح او صلاة الجنابة نوع من الاحكام فيقاس احد النوعين على الاخر وجعلت المشقة جنسا لانها متنوعة الى مشقة قضاء الصلاة ومشقة الصوم ومشقة القيام في الصلاة وغير ذلك من انواع المشاق فمطلق المشقة جنس وهو نوع باعتبار الوصف المصلحي او المناسب واسقاط الصلاة عن الحائض نوع من الاحكام والاسقاطات والرخص وتأثير النوع في النوع

له فيكون تحريمها نوعا واحدا الثالث ان يعتبر الشارع جنس المناسب في نوع الحكم وذلك كالمشقة المشتركة بين الحايض والمسافر في سقوط القضاء فان الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين وانما جعل الاول جنسا والثاني نوعا لان مشقة السفر نوعا مخالف لمشقة الحيض بخلاف سقوط قضاء الركعتين فهو نوع واحد بالنسبة للحائض والمسافر الرابع ان يعتبر الشارع جنس الوصف في جنس الحكم والمراد بالجنس القريب لان اعتبار الجنس البعيد هو المناسب المرسل على ما سيأتي ومثال هذا القسم ما حكاه الشارح عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه الثالث من اقسام الوصف المناسب الوصف الذي لا يعلم هل اعتبره الشارع او الغاء وهو المسمى عند المالكية بالمصلحة المرسله وعند غيرهم بالمناسب المرسل (قوله الحكم اعم اجناسه الخ) هذا كلام الامام حيث قال في المحصول فاعم اوصاف 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 اخص مما ظهر تأثيره في الصلاة قال وكذا في جانب الوصف فاعم الاوصاف كونه يناط به الحكم ثم المناسب ثم الضروري (قوله فاري عليه حد المفترى الخ) اي القاذف وواقفه الصحابة على ذلك فقد اوجبوا حد القذف على الشرب لالكونه شربا بل اقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف قياسا على اقامة الخلوة بالاجنبية مقام الوطء في التحريم لكون الخلوة مظنة له فقد ظهر ان الشارع اعتبر المظنة التي هي جنس لمظنة الوطء ولمظنة القذف في الحكم الذي هو جنس لايجاب حد القذف والحرمه الوطء والمراد بالجنس القريب لان اعتبار

مقدم على الجميع لأن الحصوين قد حصلوا فيه خصوص الوصف وخصوص الحكم والاخص بالشيء مقدم على الاعم ولذلك قدمت البنوة في الميراث على الاخوة والاخوة على العمومة وكذلك قدم لبس النجس على الحرير فمنع في الصلاة لانه اخص بالصلاة من الحرير لان تحريم الحرير لا يختص بالصلاة فكان تحريم النجس اقوى منه لانه مختص بها وكذلك اذا لم يجد المحرم الا ميتة وصيد اكل الميتة دون الصيد لان تحريم الصيد خاص بالاحرام والقاعدة ان الاخص ابدأ مقدم فكما ان النوع في النوع اخص الجميع فالجنس في الجنس اعم الجميع والمنقول ان النوع

في الجنس والجنس في النوع متساويان متعارضان مقدمان على الرابع لوجود الخصوص فيهما من الرابع لوجود الخصوص. فيعنا من حيث الجملة والذي في الاصل ما ارى نقله الا سهوا واما المصلحة المرسله فالنقول انها خاصة بنا واذ افتقدت المذهب وجدتهم اذا قاسوا او جمعوا او فرقوا بين المسائلين لا يطلبون شاهدا بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا او فرقوا بل يكتفون بمطلق المناسبة وهذا هو المصلحة المرسله فهي حينئذ في جميع المذاهب ومن المعلوم ان المصلحة المرسله اخص من مطلق المناسبة ومطلق المصلحة لان مطلق المصلحة قد يلغى كما تقدم في زراعه العنب فان المناسبة تقتضي ان لا يزرع سدا لذريعه الخمر لكن اجمع المسلمون على الغاء ذلك وكذلك المنع من التجاور في البيوت خشية الزنا فانه مناسب لكن اجمع المسلمون على جواز المجاورة بالنساء

- ١٦٠ -

فالمناسب حينئذ اعم من المرسله لان المرسله مصلحة بقيد السكوت عنها فهي اخص (الرابع الشبه قال القاضي ابوبكر هو الوصف الذي لا يناسب لذاته ويستلزم المناسب لذاته وقد شهد الشرع لتأثير جنسه القريب في جنس الحكم القريب والشبه يقع في احكم كمشابهه العبد المقتول باخر او شبهه بسائر المملوكات وعند ابن عليه يقع الشبه في الصورة كرد الجلسة الثانية الى الاولى في الحكم وعند الامام التسوية بين الامرين اذا غلب على الظن انه مستلزم للحكم وهو ليس بهجة عند القاضي منا) مثال الشبه عند القاضي قولنا في الحل مائع لا تبني القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن فقولنا لا تبني القنطرة على جنسه ليس مناسبا في ذاته غير انه مستلزم للمناسب فان العادة ان القنطرة لا تبني على الاثياء القليلة بل على الكثيره كالانهار والقلة مناسبة لعدم مشروعية المتصف بها من المائعات للطهارة العامة فان الشرع العام مقتضى ان تكون اسبابه عامة الوجود اما تكليف الكل بما لا يجده الا البعض فيعبد عن القواعد فصار قولنا لا تبني القنطرة على جنسه ليس بمناسب وهو مستلزم للمناسب وقد شهد الشرع بجنس القلة والتعذر في عدم مشروعية الطهارة بدليل ان الماء اذا قل

الجنس البعيد في الجنس البعيد هو المناسب المرسل (قوله الرابع الشبه الخ) هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية وهو الشبه واختلف في تعريفه فنقل الامدي عن اكثر المحققين انه الوصف الذي تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن انف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام فهو دون المناسب وفوق الطردى ولجل شبهه بكل منهما سمي الشبه وقد قال عليه الامدي ان هذا القول هو الاقرب الى قواعد الاصول ويذكر المص هنا التعريف بل ذكر تعريف القاضي ابي بكر ونقله بالمعنى واصل عبارته الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وان لم يناسبه بالذات بل بالتبع اي بالاستلزام فهو الشبه كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية والا لاشتطت في الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث انها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية وان لم تناسب بالذات ولا بالتبع فهو الطردى (قوله فمن غلب شبه الحكم الخ) الحقه بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل والجامع ان كلا منهما يباع ويشترى (قوله وهو ابو حنيفة الخ) نقله في البرهان عن ابي حنيفة واحمد (قوله وابن عليه اوجب الخ) الموجب الجلسة الاولى قايما على الثانية هو الامام احمد كما في الامهات (قوله ان شيئا من هذه الشبهات الخ) عبارة الامام منها حصلت المشابهة فيما يظن انه علة للحكم او مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقا

واشتتت اليه الحاجة فانه يسقط الامر به ويتوجه التيمم قال القاضي ابوبكر في هذا التقسيم الوصف ان كان مناسبا بذاته فهو المناسب وان لم يكن مناسبا في ذاته فلا يخلو اما ان يكون مستلزما للمناسب او الاول الشبه والثاني الطردى المنفى اجماعا والعبد المقتول فيه كونه مملوكا والملك حكم شرعي وكونه آدميا وهذا وصف حقيقي لا حكم شرعي فقد حصل فيه الشبهان فمن غاب شبه الحكم الشرعي وهو مالك والشافعي اوجب فيه قيمته بالعمامة وان زادت على دية العروم لاحتضه شبه العروم والادمية لم يوجب فيه الزيادة على دية العروم وهو ابو حنيفة وابن عليه. اوجب الجلسة الاولى قايما على الثانية في الوجوب بجامع انها نجاسة وهذا شبه صوري لاحكم شرعي قال الامام فخر الدين اذا غاب على الظن ان شيئا من هذه الشبهات

علة الحكم ومستلزم له شرعا جعلناه علة كان صورة او حكما او غير ذلك عملا بموجب الظن حجة القاضي ان الشيء ليس بحجة لان الدليل ينفي العمل بالظن مطلقا لقوله تعالى ان الظن لا يثبت على الحق شيئا خالفناه في قياس المناسبة فبقي قياس الشبه على موجب الدليل ولان الصحابة انما اجتمع على المناسب اما الشبه فلا يوجب ان لا يكون حجة جوابه انه معارض لقوله تعالى فاعتبروا لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهو يفيد الظن فوجب ان يسندرج في - ١٦١ - عموم النص ولانه مندرج في عموم قول معاذ بن جبل اجتهد برأيي وهذا

نوع من الاجتهاد (الخامس الدوران وهو عبارة عن اقتران ثبوت الحكم مع ثبوت الوصف وعدمه مع عدمه وفيه خلاف والاكثر من اصحابنا وغيرهم يقول بكونه حجة) مثاله العنب حين كونه عصيرا ليس بمسكن ولا حرام فقد اقترن العدم بالعدم واذا صار مسكرا صار حراما فقد اقترن الثبوت بالثبوت فاذا تغلغل لم يكن مسكرا ولا حراما فقد اقترن العدم بالعدم فهذا هو الدوران في صورة واحدة وهي الحمر وقد يقع في صورتين وهو دون الاول مثاله ان يدعى وجوب الزكاة في الحلبي المتخذ لاستعمال مباح فنقول الموجب لوجوب الزكاة في التقدين كونها احد الحجرين لان وجوب الزكاة دار مع كونه احد الحجرين وجودا وعدمه اما وجودا ففي المسكوك هو احد الحجرين والزكاة واجبة فيه واما عدمه فالحقار ليس احد الحجرين ولا تجب الزكاة فيه وانما رجعت الصورة الاولى على هذه لان انتفاء الحكم بعد ثبوته في الصورة المعنية يقتضي انه لم يبق معه ما يقتضيه في تلك الصورة والا لثبت فيها اما اذا انتفى من صورة اخرى غير صورة الثبوت امكن ان يقال ان موجب الحكم غير الوصف المدعي عليه واماما ذكرتموه من الوصف لو فرض انتفاءه ولثبت الحكم بذلك الوصف الاخر فماتعين عدم اعتبار غيره بخلاف الصورة الواحدة حجة ان الدوران دليل

سواء كان في الصورة او في الحكم (قوله الخامس الدوران الخ) سماه الامدي وابن الحاجب الطرد والعكس وعبر عنه ناصر الدين في منهاجه بقوله هو عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا وتعبيره بحدوث وبعده مشعر بان الوصف لا بد ان يكون علة للحدوث وللعدم فالتاء دالة على ذلك وبهذا صرح حجة الاسلام الغزالي في المستصفى وفي شفاء الغليل فقال والمؤثر من الدوران هو ان يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم واما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة قال الاسنوي واعتراض عليه اي عنى الغزالي الامام فخر الذين في الرسالة البهائية بان قال الثبوت بالثبوت هو كونه علة له فكيف يستدل به على عليه الوصف لثبوت الحكم اه ولهذا عبر الامام في المحصول عن الدوران بالثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء وعبارة المصن جارية على ذلك قال الاسنوي لكن عبارة الامام تنقض بالمتضايين كالبوة والنبوة فان حده صادق على ذلك مع انه ليس من الدوران لان الدوران يفيد التعليل واحد المتضايين ليس علة للاخر لان العلة متقدمة على المعلول والمضافات معا اه ووقع خلاف في ان الدوران هل يفيد العلية ام لا على ثلاث مذاهب الاول انه يفيد العلية ظنا وهو الذي درج عليه الامام وتبعه ناصر الدين في منهاجه والثاني يفيدها قطعاً ونسب الى بعض المعتزلة والثالث لا يفيدها اصلا لاظنا ولا قطعاً واختاره الامدي وابن الحاجب وكلام الامام في المحصول في الافعال الاختيارية قبل البعثة يقتضيه (قوله مثاله الخ) ومثل له بالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم في التفاح كان ربويا ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربويا (قوله ان المدار علة الدائر الخ) وهو الاسكار وعدمه علة للحكم الدائر من الحرمة

العلم ان اقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم يفيد على النظر ان انداء علة الدائر بل قد يحصل القطع بذلك لان من نادى به باسم فضض ثم سكت عنه فزال غضبه ثم نادى به بفضض كذلك مرارا كثيرة حصل الظن الغالب بان علة غضبه انما هو ذلك الاسم الذي نادى به ولذلك حزم الاطباء بالادوية المسهلة والقابضة وجميع ما يعطونه من البردات وغيرها بسبب وجود تلك الاثار عند وجود تلك العقاقير وعدمها عند عدمها فالدوران اصل كسر في امور الدنيا والاخرة فاذا وجد بين الوصف والحكم جزئنا بعلة الوصف للحكم او نقول بعض الدوران حجة

وعدمها (قوله السادس السبر الخ) بان يقال علة هذا الحكم اما هذه الصفة
واما هذه ثم يسبر كل واحدة منهما اي يختبرها ويلغي بعضها بطريقة فيتعين
الباقى للعلية فالسبر هو ان يختبر الوصف هل يصلح للعلية ام لا والتقسيم هو
قولنا العلة اما كذا واما كذا فكان الاولى ان يقدم التقسيم في اللفظ فيقال
التقسيم والسبر لكونه متقدما في الخارج اه والذي حققه الرهوني ان السبر
راجع الى اختبار اوصاف المحل وضبطها والتقسيم يرجع الى ابطال ما لا يصلح
قال وظن قوم عكس هذا وليس كما ظنوا (قوله والاصل ان يقول التقسيم
والسبر الخ) وافقه الاسنوي في شرح المنهاج على هذا فقال ومعناه ان الباحث
على العلة يقسم الصفات التي يتوهم عليتها بان يقول علة هذا الحكم اما هذه
الصفة واما هذه ثم يسبر كل واحدة منهما اي يختبره ويلغي بعضها بطريقة فيتعين
الباقى للعلية فمعنى السبر ان يختبر الوصف هل يصلح للعلية ام لا اه (قوله
وهذه الطريقة مفيدة للعة الخ) اعلم انهم قسموا التقسيم الى قسمين حاصر
وغير حاصر وربما عبر عنه بالتقسيم المنتشر وغير المنتشر فالتقسيم الحاصر
هو الذي يكون دائرا بين النفي والاثبات كقول الشافعي مثلا ولاية الاجبار
على النكاح اما ان لا تعلل بعله اصلا او تعلل وعلى الثاني فاما البكارة او
الصغر او غيرها والاقسام الاربعة باطلة سوى التعليل بالبكارة فاما الاول
وهو ان لا تكون معللة والرابع وهو ان تكون معللة بغير البكارة والصغر
فباطلان بالاجماع واما الثالث فلانها لو كانت معللة بالصغر لثبتت اولوية
على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام
الثيب احق بنفسها فتعينت البكارة وهذا القسم يفيد القطع ان كان الحصر في
احد الاقسام وابطال غير المطلوب قطعا وذلك قليل في الشرعيات وان لم
يكن كذلك فانه يفيد الظن واما التقسيم الغير الحاصر فهو الذي لا يكون
دائرا بين النفي والاثبات وهو لا يفيد الا الظن فلا يكون حجة في العقليات
بل في الشرعيات فقط ومثاله قولنا علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل او
القوت والثاني والثالث باطلان بالنقض او بغيره فتعين الطعم وهو المطلوب

الله يامر بالعدل والاحسان والعدل
التسوية وعدم الاختلاف احسان
للخلق بتوفر خواطهم عن الفحص
عن الفكرة في مدارك الفروق حجة
المنع ان بعض الدورانات ليس بحجة
فوجب ان يكون الجميع ليس بحجة
الا ما اجمعنا عليه اما ان بعض
الدورانات ليس بحجة فان الجوهر
والعرض دائران كل واحد منهما
مع الآخر وليس احدهما علة للآخر
والحكم دائر مع شرطه وجزءه علة
وليس احدهما علة للآخر وحركات
الافلاك دائرة مع الكواكب وليس
احدهما علة للآخر واذا كان كذلك
وجب ان لا يكون فيها شيء حجة
ولانه لو كان حجة للزم النقص
بذلك البعض الآخر والنقض خلاف
الدليل والجواب انا لا ندعي ان
الدوران حجة الا بوصف كونه لا
يقطع بعدم عليته والدوران الموصوف
بهذه الصفة لم يوجد في صورة النقص
فلا يتجه النقص لان من شرط النقص
وجود الموجب بجميع صفاته ولم
توجد فلا نقض فاندفع السؤال
(السادس السبر والتقسيم وهوان
يقول اما ان يكون الحكم معللا
يكذا او بكذا والكل باطل الا كذا
فيتعين « السبر معناه في اللغة الاختبار
ومنه سمي ما يختبر به طول الجرح
وعرضه مسبارا وتقول العرب هذه
القضية يسبرها غور العقل اي يختبرها
والاصل ان تقول التقسيم والسبر
لانا نقسم اولاً ثم نقول في معرض
الاختبار لتلك الاوصاف الحاصلة
في التقسيم هذا لا يصلح وهذا لا يصلح
لتعين هذا فالاختبار واقع بعد التقسيم
لكن التقسيم لا كان وسيلة الاختبار
والاختبار هو المقصد وقاعدة العرب
تقديم الاهم والافضل قدم السبر لانه
المقصد الاهم وخر التقسيم لانه وسيلة
اخفض رتبة من المقصد وهذه الطريقة
مفيدة للعة لان الحكم مهما امكن

قال في المحصول وهذا اذا لم يتعرض الاجماع على تعليل حكمه وعلى حصر العلة في الاقسام فان تعرض لذلك كان قطعيا اه من المنهاج ببعض تصرف (قوله السابع الطرد وهو عبارة عن اقتران الحكم الخ) الطرد مصدر بمعنى الاطراد وهو ان يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه قياسيا ولا مستلزما للمناسبة في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجية الدوران كالامدي وابن الحاجب لا يقول يبدأ بطريق الاولى ومن يقول بحجيته اختلفوا فذهب الغزالي في شفاء الغليل والامام الفخر في الرسالة البهائية الى انه حجة ومال اليه في المحصول وبه صرح صاحب الحاصل وقطع به صاحب المنهاج وقال انه ضعيف وذهب جماعة منهم الغزالي في المستصفى الى انه ليس بحجة (قوله كان ذلك طريق من غير الطرد الخ) مثل الخلال للطرد بقول بعضهم في الخلل مانع لا تبني القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن اي بخلاف الماء فتبني القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة وبناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم اصلا وان كان مطردا والفرق بين الدوران والطرد هو انتفاء المناسبة بين الوصف وحكم الاصل وصلوح الوصف لها في الدوران وفرق بينهما الصفي الهندي باعتبار الاطراد والانعكاس في الدوران والاطراد فقط في الطرد حيث قال في نهايته تفصل الرابع في الدوران ويسمى بالطرد والعكس ومعناه ان يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند عدمه وهو المسمى بالدوران الوجودي والعدمي فان كان بحيث يوجد عند وجود الوصف ولا ينعدم عند عدمه فهو المسمى بالدوران الوجودي والطرْد (قوله الثامن تنقيح المناط الخ) اي تخليص ما انط الشارع الحكم به اي ربطه به وعقله عليه وهو العلة والمناط اسم مكان لا ناطة والناطة تعليق والانصاف قال حبيب الطائي :

بلاد بها نيطت علي تماثمي واول ارض مس جلدي ترايبا

اي علفت على الحروز بها كما تقدم بعضه لشارحنا فلما ربط الحكم بالغة وعلق عليها سميت مناطا فتنتيح مناط العلة هو ان يبين المستدل الغاء الفارق بين الاصل والفرع

ان يكون معللا لا يجعل تعبدا واذا امكن اضافته للمناسب فلا يضاف لتغير المناسب ولم نجد مناسبة الا ما بقي بعد السير فوجب كونه علة بهذه القواعد (السابع الطرد وهو عبارة عن اقتران الحكم بسائر صور الوصف فليس مناسبة ولا مستلزما للمناسب وفيه خلاف) لانه متى كان مناسباً كان ذلك طريقا آخر غير الطرد ونحن نقصد ان نثبت طريقا آخر غير المناسبة وكذلك لا يكون مستلزما للمناسب اذ لو كان مستلزما للمناسب لكان هو الشبه ونحن نقصد طريقا غير الشبه فمجرد الاقتران هو طريق مستقل على الخلاف حجة الجواز ان الحكم لا يبد له من علة وليس غير هذا الوصف عملا بالاصل فتعين هذا الوصف نفيًا للتعبد بحسب الامكان ولان الاقتران بجميع الصور مع انتفاء ما يصلح للتعليل غير المقترن يغلب على الظن عليه ذلك المقترن والعمل بالراجح متعين حجة المنع ان الاصل لا يعتبر في الشرائع الا المصالح او درء المفاسد فاما لم يعلم فيه تحصيل مصلحة ولا ذرء مفسدة وجب ان لا يعتبر ولان الصحابة رضوان الله عليهم انما نقل عنهم العمل بالمناسب اما غير المناسب فلا فوجب بقاءه على الاصول في عدم الاعتبار (الثامن تنقيح المناط وهو الغاء الفارق فيشتركان في الحكم) قد تقدم الخلاف في موضوع تنقيح المناط ماذا هل هو الغاء الفارق او تعيين العلة من اوصاف المذكورة والدليل على انه حجة بهذا التفسير ان الاصل في كل مثلين ان يكون حكمهما واحدا فاذا استوى صورتان ولم يوجد بينهما فارق فالظن القوي القريب من القطع انهما مستويان في الحكم ونجد في انفسنا من اعتقاد الاستواء في الحكم

فيلزم حينئذ اشتراكهما في الحكم مثاله ان يقول الشافعي للحنفي لافرق بين القتل بالمنقل والمحدد الا كونه محددا وكونه محددا لا مدخل له في العلية لكون المقصود في القصاص هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد في المثقل فيجب فيه القصاص وهذا النوع يسمى عند الحنفية بالاستدلال وليس عندهم من باب للقياس والفرق بين تنقيح المناط وتحرير المناط وتحقيق المناط على ما نقله الامام فخرالدين عن الغزالي ان تنقيح المناط هو الغاء الفارق واما تحرير المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة كالمناسبة واما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع اي اقامة الدليل على وجودها فيه

الكلام على الفصل الرابع في الدال على عدم اعتبار العلة

لما فرغ من الكلام على الطرق الدالة على ان الوصف علة شرع في الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وهي ستة النقض وعدم التأثير والكسر والقلب والقول بالموجب والفرق (قوله النقض الخ) هو ابداء الوصف المدعى عليه بدون وجود الحكم في صورة ويعبر عنه بتخصيص الوصف ومثاله قول الشافعي في حق من لم يبيت النية تعرى اول صومه عنها فلا يصح فيجعل عراء اول الصوم عن النية علة لبطلانه فيقول الحنفي هذا ينتقض بصوم التطوع فانه يصح بدون التبييت فقد وجدت العلة وهو العراء بدون الحكم وهو عدم الصحة (قوله وفيه اربعة مذاهب الخ) هاته الاقوال مجراها في غير النقض الوارد على سبيل الاستثناء كالعرايا فان هذا لا يقدر وبهذا جزم صاحب المنهاج وقال في الحاصل انه الاصح ونقله في المحصول عن قوم ولم يصرح بمخالفتهم ومثال ذلك العرايا فهي بيع الرطب على رءوس النخل بالتمر فانها ناقضة لعلة تحريم الربا قطعاً لان الاجماع منعقد على ان العلة في تحريمه اما الطعم او الكيل او القوت او المال وكل منها موجود في العرايا وتفصيل هاته الاقوال ان يقال الاول انه يقدر مطلقا سواء كانت العلة منصوبة او مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لما منع ام لا واختار هذا القول الامام فخرالدين

هنا اكثر مما نجده في الطرد والشبه والعلم بهذا التفاوت ضروري عند من سلك مسالك الاعتبار والنظر فوجب كونه دليلا على علية المشترك على سبيل الاجمال وان كنا لانعينه بل نجزم ان ما اشتركا فيه هو موجب العلة (الفصل الرابع في الدال على عدم اعتبار العلة وهو خمسة الاول النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم وفيه اربعة مذاهب ثالثها ان وجد المانع في صورة النقض فلا يقدرح والا قدح ورابعها ان نص عليها لم يقدرح والا قدح) النقض قد يكون على العلة وعلى الحد وعلى الدليل فوجود الحد بدون المحدود ينتقض عليه ووجود الدليل بدون المدلول نقض عليه والالفاظ اللغوية كلها ادلة فتمت وجد لفظ بدون مسماه لفة فهو نقض عليه وجميع الثلاثة ان تقول في حده وجود

المستلزم بدون المستلزم حجة المنع مطلقا ان الوصف لو كان علة لثبت الحكم معه في جميع صورته عملا به ولم يثبت معه في جميع صورته فلا يكون علة ولان الوصف من حيث هو هو ما ان يكون مستلزما للعلة او لا يكون فان كان يلزم وجود الحكم معه في جميع صورته وان لم يكن كان الوصف وحده ليس بعلة حتى يضاف اليه غيره والمقدر انه علة وهذا خلف حجة الجواز مطلقا ان الموجب للعلة هو المناسبة فالمناسبة تقضي انها حيث وجدت ترتب الحكم - ١٦٥ - معها وقد وجدت فيما عدى صورة النقص فوجد ثبوت الحكم معها وان

لم يوجد معها في صورة النقص فتكون العلة كالعام المخصوص اذا خرجت عنه بعض الصور بقي حجة فيما عدى صورة التخصيص سواء عمل بموجب التخصيص ام لا كذلك ههنا فان تناول المناسبة لجميع الصور كتناول الدلالة اللغوية لجميع الصور فهو في الحقيقة تخصيص ولذلك يقول كثير من الاصوليين والجدليين في النقص انه تخصيص للعلة وهذا هو المذهب المشهور حجة الثالث ان الفرق اذا وجد في صورة النقص كان ذلك الفارق مانعا من ثبوت الحكم مع العلة في صورة النقص فكان العذر متمهضا في عدم ثبوته في صورة النقص اما اذا لم يوجد فارق كان عدم الحكم في صورة النقص مضافا لعدم علية الوصف لا لقيام المانع فلا يكون الوصف علة حجة الرابع ان الوصف اذا نص عن كونه علة تعيين الاقياد لنص الشرع وهو اعلم بالمصالح ولا عبرة بالنقص مع نص صاحب الشريعة بل النص مقدم اما اذا لم يوجد نص تعيين ان الوصف ليس بعلة لانه لو كان علة لثبت الحكم معه في جميع صورته وليس فليس (وجواب النقص اما يمنع وجود الوصف في صورة النقص او بالتزام الحكم فيها) لما كان النقص لا يتم الا بامر من احدهما وجود الوصف في صورة النقص والثاني عدم الحكم فيها كان انتفاء احد هذين يمنع تحقق النقص فانه اذا لم يوجد الوصف لا يقال وجد الوصف بدون الحكم وكذلك اذا

وقال الامدي انه الذي ذهب اليه اكثر اصحاب الشافعي في العلة المستنبطة ووجه حجة الاسلام كون النقص قادحا في المنصوص بقوله انا تبين بعد وروده ان ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزء منها كقولنا خارج فينقض الطهر اخذا من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم انه لم يتوضا من الحجامه فعلم ان العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج وثاني الاقوال لا يقدر مطلقا والرابع لا يقدر في العلة المنصوصه سواء حصل ما منع ام لا ويقدر في العلة المستنبطة مطلقا والثالث لا يقدر حيث وجد ما منع مطلقا فان لم يكن ما منع قدح مطلقا واختاره ناصر الدين البيضاوي واختار الشيخ ابن الحاجب انه ان كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها الا لما منع او انتفاء شرط وان كانت منصوصة فانها تختص بالنص المنافي لحكمها وح فيقدر المانع في صورة التخلف وقد بيع في ذلك الامدي (قوله المنع مطلقا الخ) اي المنع من اعتبار النقص (قوله فهو في الحقيقة تخصيص الخ) مثله لو قال المعارض للمستدل على حرمة الربا بعلة الطعم قد وجدت العلة المذكورة في الرمان وليس يربوي لم يكن قوله المذكور قادحا ووجود العلة المذكورة في الرمان مخصصة لها بما وجدت فيه غير الرمان فكانه قيل العلة الطعم الا في الرمان وهذا هو مذهب الخفية فالنقص عندهم ليس بقادح بل هو تخصيص للعلة (قوله وجواب النقص الخ) لما تقرر سابقا ان النقص عبارة عن ابداء الوصف بدون الحكم وانه انما يقدر اذا تخلف لغير ما منع لزم ان يكون جوابه احد امور اربعة وهو اما منع وجود العلة في صورة النقص وهذا هو الذي اقتصر عليه المصنف او دعوى وجود الحكم فيها او اظهار المانع او بيان كونه واردا على سبيل الاستثناء اما بيان الاول وهو منع وجود العلة في صورة النقص وذلك لعدم وجود قيدين من القيود المتبعة في

وجد الحكم فلك منع وجود الوصف في صورة النقص بل يعتبر بعض قيود العلة فلا نجده في صورة النقص والمورد للنقص يحيل انه موجود فيمنعه حينئذ مثاله قولك في الوقف عقد نقل فوجب ان يفترق للقبول قياسا على البيع فيقول السائل بشكل بالعتق فنقول له لا نسلم ان العتق نقل بل هو اسقاط كالطلاق والاسقاط لا يفترق للقبول بخلاف النقل والتملك ولك منع عدم الحكم في صورة النقص بناء على احد القولين عندك في مذهبك بناء على الخلاف من حيث الجملة (الثاني عدم التأثير وهو ان يكون الحكم موجودا مع وصف ثم يعلم ذلك

الوصف ويبقى الحكم فيقده بخلاف العكس وهو وجود الحكم بدون الوصف في صورة اخرى فلا يقدح لان العلة الشرعية تخلف بعضها بعضا) مثال عدم التأثير ان تحريم الخمر ثابت مع اللون الخاص بالخمر فاذا تغيرت الى لون آخر وانحرى باق فيعام ان علة التحريم ليس هو ذلك اللون والعكس هو عكس النقض فان النقض وجود العلة بدون الحكم والعكس وجود الحكم بدون العلة مثال النقض تعليل الزكاة بالغنى فينقض بالفقار الذي فيه الاجرة العظيمة والمنافع الجزيلة مع عدم وجوب الزكاة فيه فهنا نقض لانه وجود العلة التي هي الغنى بدون الحكم الذي هو وجوب الزكاة ومثال العكس تعليل الحد بجناية القذف فينقض بشرب الخمر او بغيره فلا يرد لان العلة الشرعية يخلف بعضها بعضا وكما لو قال قائل انزال سب وجوب الغسل فينقض بانقطاع دم الحيض فان الغسل واجب ولا انزال ولا يرد هذا السؤال لان الاسباب يخلق بعضها بعضا وكذلك الاسباب والادلة قال الشيخ سيف الدين الامدي رحمه الله يرد سؤال النقض ولا يرد سؤال العكس الا ان يتفق المتناظران على اتحاد العلة فيرد النقض والعكس وكثيرا ما تفلط طالبة العلم في ايراد العكس فيوردونه كما يوردون النقض وهو غلط كما بينت لك فقد ظهر الفرق بين النقض والعكس وعدم التأثير فتأمل ذلك (الثالث القلب وهو اثبات نقض الحكم بعين العلة كقولنا في الاعتكاف لبث في مكان مخصوص فلا يستقل بنفسه كالوقوف بعرفة فيكون الصوم فرطا فيه فيقول السائل لبث في مكان مخصوص فلا يكون الصوم

علة الوصف ومثاله فيمن لم يبيت انية في رمضان عري صومه عنها فلا يصح فينقضها الحنفي بالتطوع فيجيبه الشافعي بان العلة في البطلان هو عراء اول الصوم بقيد كونه واجبا لا مطلق الصوم وهذا القيد مفقود في التطوع فلم يوجد العلة فيه ثم اذا منع المعلن وجود العلة في صورة النقض لعدم القيد كما وضنا فهل للمعترض ان يقيم الدليل على وجود الوصف بتمامه في صورة النقض فيه مناهب حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح احدها وبه جزم الامام والقاضي البيضاوي انه ليس له ذلك لانه نقل من مرتبة المنع الى مرتبة الاستدلال وعلة الامام بانه نقل من مسألة الى مسألة يعني ان الانتقال الى وجود العلة في صورة النقض انتقال من مسألة الى اخرى غير التي كان فيها وكلام القاضي يحتمل الامرين (قوله الثالث القلب وهو اثبات الخ) يعني ان الطريق الثالث من الطرق المبطلات لليلة القلب وهو ان يربط المعترض خلاف قول المستدل على العلة التي استدلت بها الحاقا بالاصل الذي جعله مقيسا عليه ثم ان القلب ثلاثة اقسام الا اول ان يكون لنفي مذهب المستدل صريحا كقول الحنفي مسح الراس ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما ينطلق عليه الاسم قياسا على الوجه فيقول الشافعي مسح الراس ركن من اركان الوضوء فلا يقدر بالربع قياسا على الوجه فهذا القلب قد نفي مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب المعترض لجواز ان يكون الحق هو الاستيعاب كما قاله مالك الثاني ان يكون لنفي مذهب المستدل ضمنا اي يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع عدم روية المعقود عليه قياسا على النكاح فيقول الشافعي بيع الغائب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الروية كالنكاح وثبت خيار الروية لازم لصحة بيع الغائب عندهم الثالث ان يكون لاثبات مذهب المعترض كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قربه كالوقوف بعرفة فانما صار قربة بانضمام عبادة اخرى اليه وهو الاحرام فيقول الشافعي لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة ثم اذا علمت

فالاول كما سبق والثاني كما يقوله الحنفي مسح الراس ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما يمكن اصله الوجه فيقول الشافعي ركن من اركان الوضوء فلا يقدر بالربع اصله الوجه (القلب يبطل العلة من جهة انه معارضة في انها موجبة لذلك الحكم فاذا اثبت بها القالب نفى ذلك الحكم في صورة النزاع استحالة ايجابها لذلك الحكم في صورة النزاع والا اجتمع التقيضان في صورة النزاع وهو محال ومعنى قوله فيكون الصوم شرطاً فيه معناه انه لم يستقل بنفسه وكل من قال ان الاعتكاف لا يستقل بنفسه قال الذي يضاف اليه هو الصوم فانتمتة الاولى ثابتة بقياس القلب والثانية ثابتة بالاجماع من باب لا قائل بغير ذلك فلو ثبت ان المضاف غير الصوم لزم خلاف الاجماع واما قول الحنفي ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما يمكن اصله الوجه هو استدلال على الشافعي لانه القائل يكفي في الراس اقل ما يسهل مسحاً فيبطل بهذا القلب مذهب الشافعي ولا يثبت مذهب الحنفي في ايجاب مسح الربع من الراس بل جاز ان يكون الواقع مذهب مالك وهو ايجاب الجميع ولا يكفي اقل ما يمكن من المسح وكذلك قول الشافعي لما قال فلا يقدر بالربع اصله الوجه فلا يلزم من عدم تمثيله بالربع الغالب الاكتفاء باقل ما يمكن بل جاز ان يكون السواجب مسح الجميع فليس في هذا القلب اثبات مذهب الغالب بل ابطال مذهب المستدل فقط (الرابع القول بالموجب هو تسليم ما ادعاه المستدل موجب علته مع بقاء الخلاف في صورة النزاع) القول بالموجبه يدخل في العلة والنصوص وجميع

القلب واقسامه فلا باس بمعرفة الفرق بينه وبين المعارضة وذلك لان القلب يتبادر منه بمقتضى الظاهر انه هو المعارضة سواء وذلك لان المعارضة هي تسليم دليل الخصم واقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه وهذا بعينه صادق على القلب الا ان الفرق بينهما ان العلة المذكورة في المعارضة والاصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والاصل اللذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب فان عليته واصلها هما علة المستدل واصلها قال الامام وليس للمستدل الاعراض على القلب لاستلزامه القدرح في علة نفسه او اصله بخلاف المعارضة فان للمستدل ان يعترض علينا بكل ما للمعترض ان يعترض به على دليل المستدل من المنع والمعارضة وله ان يقلب قلبه وح فيسلم اصل القياس اه ببعض تصرف من الاسوي (قوله ركن من اركان الوضوء الخ) عبارة الجلال عضو وضوء فلا يكفي في مسحه اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه لا يكفي في غسله ذلك هذا قول الحنفي فيقال من جانب المعترض كالشافعي عضو وضوء فلا يقدر غسله بالربع فهو ابطال لمذهب المستدل صريحاً لان ابا حنيفة يوجب مسح الربع فيما ذكر (قوله الرابع القول بالموجب الخ) اي القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى ما جعله المستدل دليلاً لحكمه مع بقاء الخلاف بينهما فيه وذلك بان يتخيل ان ما ذكره من النص او القياس مستلزم لحكم المسألة المتنازع فيها مع انه غير مستلزم له فلا ينقطع النزاع بتسليمه وهذا الحد اولى من قول الامام في الحصول انه تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف لخروج القول بالموجب الذي يقع في غير القياس وكأنه اراد تعريف ما يقع في القياس لان الكلام فيه وتبعه في المتن الشهاب مراعاة للباب وعمه في الشرح ملاحظاً عموم متعلقة وهو صنيع صواب ثم ان القول بالموجب قسماً احدهما ان يقع في النفي وذلك اذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم واللازم من دليله كون شيء معين غير موجب لذلك فيتمسك به لتوهمه انه ماخذ الخصم الثاني ان يقع في الاثبات وذلك اذا كان مطلوب المستدل اثبات الحكم في الفرع واللازم من دليله ثبوته في

ما يستدل به ومعناه الذي يقتضيه ذلك الليل ليس هو المتنازع فيه واذا لم يكن المتنازع فيه امكن تسليمه واستبقاء الخلاف على حاله في صورة النزاع مثاله في العلل قول القائل الحيل حيوان يسبق عليه فتجب فيه الزكاة كالابل فان الحيل يسبق عليها كالابل بقول السائل اقول بموجب هذه العلة فان الزكاة عندي واجبة في الحيل اذا كانت للتجاوه فايجاب الزكاة من حيث الجملة اقول به انما النزاع في ايجاب الزكاة في رقاها من حيث هي خيل فيسلم ما اقتضته العلة ولم يضره ذلك في صورة النزاع ومثاله في النصوص قول المستدل ان الحرم لا يغسل ولا يمس يطيب لقوله صلى الله عليه وسلم في محرم وقصت به ناقته لا تسوه بطيب فانه يبعث يوم القيامة مليا يقول السائل النزاع ليس في ذلك المحرم الذي ورد فيه النص وانما النزاع في المحرمين في زماننا والنص ليس فيه عموم يتناولهم انما هو في شخص مخصوص فلا يضرنا التزام موجهه وكذلك لو اسدل بعضهم على وجوب الزكاة بسورة الاخلاص فانا نقول بموجبها الذي هو التوحيد ولا يلزم من ذلك وجوب الزكاة في صورة النزاع (الحامس الفرق وهو ابداء معنى مناسب للحكم في احدى الصورتين مفقود في الاخرى وقدحه مبني على ان الحكم لا يعلل بعلمتين لاحتمال ان يكون الفارق احدهما فلا يازم من عدمه عدم الحكم لاستقلال الحكم باحدى العلتين) قولنا مناسب احتراز من غير المناسب وقد يكون الشيء مناسباً لحكم غير الحكم المتنازع فيه مثال غير المناسب ان تقيس اذرع على البير في حكم الربي فيقول السائل الفرق بينهما ان الازرع اشد بياضا وايسر تقشيراً من سنبله مثال المناسب لغير الحكم المذكور ان تقيس المساقاة على القراض في جواز المعاملة على جزء مجهول فيقول السائل الفرق ان الشجر اذا ترك العمل فيها هلكت بخلاف التقدين وهذا مناسب لان يكون عقد المساقاة لازماً لا جائزاً بخلاف القراض فان القول بجوازه يؤول الى جواز رده بعد مدة فيتلف الشجر اما باعتبار الفرر فلا مدخل لمناسبة هذا الفرق فيه مثال المناسب للحكم المذكور ان تقيس الهبة على البيع في منع الفرر فيها فيقول المالكي الفرق ان البيع عقد معاوضة والمعاوضة مكايسة يخل بها الفرر والهبة احسان صرف لا يخل بها الفرر فان لم يحصل شيء فلا يتقرر الموهوب له بخلاف المشتري قال الامام فخر الدين وقدحه في القياس مبني على ان الحكم لا يعلل بعلمتين فان شان تعليل الحكم بعلمتين ان انفرد احدهما يوجب ثبوت الحكم وعدم الاخرى لا يضر كما يقول في تعليل اجبار الاب انه معلل بالصغر والبكارة فان انفردت احدى العلتين وهي البكارة ثبت الجبر كالعنة على الخلاف او الصغر ثبت الجبر كالبيكر الصغيرة فاذا

- ١٦٨ -

صورة ما من الجنس اه من المناهج (قوله ولم يضره ذلك الخ) قال الفهري
وهو ضعيف وحاصله مناقشة في اللفظ تندفع بمجرد العناية

المشترك في صورة النزاع وهو احدى العلتين فترتب الحكم عليه ولا يضر عدم الفارق في صورة النزاع لان عدم احدى العلتين لا يمنع ترتب الحكم فلذلك قال ان سماع الفرق مبني على ان الحكم لا يعلل بعلمتين . غير ان ههنا اشكالا وهو ان الجمهور على جواز تعليل الحكم بعلمتين والجمهور على سماع الفرق ينافي بتعليل الحكم بعلمتين والجواب ان الفرق قد يصلح للاستقلال بالهبة كما يقول في الصغر مع البكارة وقد لا يصلح للاستقلال كما يفرق بزيادة المشقة ومزيد الفرر من باب صفة الصفة التي لا تصلح لتعليل المبتذل فما لا يصلح للاستقلال يمكن ان يسع مع جواز التعليل بعلمتين لان السائل السابق حينئذ لا يتجه وهو الذي قال به الجمهور وما يصلح للاستقلال لا يمكن ايراده اذا جوزنا التعليل بعلمتين فهذا تلخيص هذا الموضوع (الفصل الخامس في تعدد العلل يجوز تعليل الحكم الواحد بعلمتين منصوبتين خلافا لبعضهم نحو وجوب الوضوء على من بال والامس ولا يجوز يستنبطتين لان الاصل عدم الاستقلال فيجعلان علة واحدة) حجة الجواز بالمنصوبتين ان لصاحب الشرع ان يربط الحكم بعلة وبغير علة وبعلمتين فاكثر بفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ان المصالح قد تتقاضى ذلك في وصفين كما قلنا في الصغر والبكارة فينص الشرع عليهما وعلى استقلال كل واحدة منهما تحصيلاً لتلك المطبحة وتكثيراً لها حجة المنع انه لو علل الحكم بعلمتين لاجتماع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال والا لاستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيلزم ان يقع بهما حالة عدم وقوعه بهما وان لا يقع بهما حالة وقوعه بهما وهو جمع بين التقيضين لان الوقوع بكل واحد منهما سبب عدم الوقوع من الاخرى وحصل العلتان وهو الوقوع بهما لحصل العلولان وهو عدم الوقوع بهما لان تعليل الحكم بعلمتين يضي الى نقض العلة وهو خلاف الاصل بيانه انه اذا وجدت احدى العلتين ترتب عليها الحكم فاذا وجدت الاخرى بعدها لا يترتب عليها شيء . وقد وجدت العلة الثانية بدون الترتيب لتقدم الترتيب عليها بناء على العلة الاخرى فيلزم وجود العلة بدون وجود مقتضاها وهو نقض عليهما والجواب عن الاول ان علل الشرع معوقات لا مؤثرات والمحال المذكور انما يلزم من المؤثرات ويجوز اجتماع معرفتين فاكثر على منقول واحد كما يعرف الله تعالى وصفاته العلية بكل جزء من اجزاء العالم وعن الثاني ان النقض لقيام المانع لا يقدح في العلة كما تقدم في النقض فقول به هنا في المنصوبتين اما المستبطنان فلا سبيل الى التعليل بهما لان الشرع اذا ورد بحكم مع اوصاف مناسبة وجب جعل كل واحد

منها جزء علة لا علة مستقلة لان الاصل عدم الاستقلال حتى ينص صاحب الشرع على استقلالهما او احدهما فيستقل (الفصل السادس في انواعها وهي احد عشر نوعا الاول التعليل بالحمل فيه خلاف قال الامام فخر الدين ان جوزنا ان تكون العلة قاصرة جوزناه كتعليل الخمر بكونه خمر او البر يحرم الربا فيه لكونه ربا) العلة القاصرة هي العلة التي لا توجد في غير محل النص كوصف البر والخمر اذا قلنا ان الخمر خاص بما عسر من العنب على صورة خاصة والخلاف في العلة القاصرة هو مع الحنفية منعوها واجازها الجمهور غير ان الفرق بين الحمل والعلة القاصرة من حيث الصورة والمعنى لا من حيث جواز التعليل ان العلة القاصرة قد تكون وصفاً تشمل عليه محل النص لم يوضع اللفظ له والمحل ما وضع اللفظ له - ١٦٩ - كوصف البرية مثلا كما اذا قيل ان البر اشتمل على نوع من الحرارة والرطوبة لأمم به مزاج الانسان وملاءمة لا تحصل بين الانسان والارز فان الارز حار يابس يسا شديداً

الكلام على الفصل السادس في انواعها

(قوله فيه خلاف الخ) اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب اصحها عند الامام والامدي وابن الحاجب انه ان كانت العلة متعدية فانه لا يجوز لانه يستحل حصول مورد النص بخصوصه في غيره وان كانت العلة قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة او منصوبة فانه لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمر ولا في ان يعرف كون الخمر مناسباً لحرمة استعماله والثاني لا يجوز مطلقاً ونقله الامدي عن الاكثرين الثالث يجوز مطلقاً وهو الذي اقتضاه كلام صاحب المنهاج حيث اطلق في الجواز (قوله وجازها الجمهور الخ) حاصل الاقوال في التعليل بالعلة القاصرة ثلاثة كالا قول في التعليل بالمحل لكن الصحيح عند الامدي في التعليل بالعلة القاصرة الجوز مطلقاً وبه جزم صاحب المنهاج ونقل الامدي المنع عن الاكثرين مطلقاً وهو مغاير لقول الشهاب وقال الشيخ ابن الحاجب ان كانت العلة قاصرة جاز ون كانت متعدية فلا (قوله جاز التعليل بالحكمة الخ) التعليل قد يكون بعبط المشتمل على الحكمة كتعليل جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة مناسبة له وهي المشقة وهذا لا خلاف في جوازه وقد يكون بنفس الحكمة اي بمجرد المصالح والمفاسد كتعليل القصر بالمشقة وهذا فيه ثلاثة مذاهب حكاه الامدي احدها الجواز مطلقاً ورجحه الرازي والبيضاوي وكلام ابن الحاجب ينصي رجحانه الثاني المنع مطلقاً ونقل عن الاكثرين الثالث ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز وان لم تكن كذلك فلا كالمشقة فانها خفية غير منضبطة بدليل انها قد

الاصل لا يعدل عنه الى الفرع الا عند تعذر الحكمة ليست متعدداً فلا يجوز العدول عنها فيعمل بها ومتى عمل بها سقط التعليل بالوصف فظهر انه لو صح التعليل بالحكمة لا تمتنع التعليل بالوصف لكن اشنع من الوصف خلاف اجماع القائلين ولانه لو جاز التعليل بالوصف للزم تخلف الحكم عن علة وهو خلاف الاصل بانه ان وصف الرضاع سبب حرمة النكاح وحكمته ان جزء البراة صار جزءاً للرضيع لان لبنها جزءه وما وقد صار لها للجنين فاشبه منيها الذي صار جزءاً للجنين فكما ان ولد الصاب حرام فكذلك ولد الرضاع وهو سرق قوله عليه الصلاة والسلام الرضاع لحمه كالحمة النسب اشارة الى الجزئية فاذا كانت هذه هي الحكمة فاو اكل جنين قطعة من لحم امراة

تحصل للحاضر وتعدم في حق المسافر واختاره الامدي (قوله التعليل بالعدم الخ) تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية جائز بلا خلاف اما تعليل الحكم الوجودي بها ففيه مذهبان الاول يجوز واختاره الامام هنا وصححه صاحب المنهاج وذلك لان دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران يفيد العلية والثاني لا يجوز وهو المصحح للامدي وابن الحاجب واختاره الامام في الكلام على الدوران وذكروا لذلك وجهين احدهما ان الاعدام لا تتميز عن غيرها وما لا يتميز عن غيره لا يجوز ان يكون علة اما الصغرى فلان التمييز عن غيره لا بد ان يكون موصوفا بصفة التمييز والموصوف بصفة التمييز ثابت والعدم ففي محض واما الكبرى فلان الشيء الذي يكون علة لا بد ان يتميز عما لا يكون علة والا لم يعرف كونه علة الثاني ان المجتهد يجب عليه سر الاوصاف الصالحة للعية اي اختبارها لتمييز العلة عن غيرها فلو كانت الاعدام صالحة للعية لكان يجب عليه ان يسبرها لكنه لا يجب واجاب القاضي البيضاوي عن الاول باننا لا نسلم ان الاعدام لا تتميز بل تقبل التمييز اذا كانت مع الاعدام المضافة بدليل ان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم فاننا نحكم بان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينمكس واما استدلالهم عليه فجوابه ان الموصوف بالتمييز انما يستدعي الثبوت في الذهن 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 تتناهى لا لكونها غير صالحة للعية اه من المنهاج ببعض تصرف (قوله ان عدم نفي محض الخ) هذا الدليل الاول من دليلي عدم الجواز وهو على هياة قياس من الشكل الاول ونظمه غير خفي عليك من ذكر الوجين قبل (قوله ولان العلة الخ) هنا هو الحجة الثانية على منع العلية بالعدم وحاصله ان العلة وصف وجودي لانها تقيض ان لاعلية المحمولة على العدم عدم والصفة الوجودية لا تقوم بالعدم ولا المعلوم والا لو قامت به لطرقنا الشك في وجود الاجسام لانا لانرى من العالم الاعراضه فاذا جوزنا قيام الصفات الوجودية بالعدم جوزنا ان تكون هذه الالوان قائمة بالمعلوم فلا تجزم بوجودشيء من اجزاء العالم وهو خلاف الضرورة والجواب عن الاول ان العدم الذي يقع التعليل به لا بد ان يكون عدم شيء عينه فهو عدم متميز فيصح التعليل به كما نقول عدمهلة التحريم علة الاباحة في جميع موارد الشريعة لان الاسكار علة التحريم والتنجيس فاذا عدم ثبت التطهير والاباحة وعن الثاني ان قولنا لا على حرف سلب دخل على اسم سلب لان العلة عندنا نسبة واطراف والنسب والاضافات عدمية عندنا والسلب اذا دخل على السلب صار ثبوتا فلا علية ثبوت لا سلب فلا يتم مقصودكم فتكون

فقد صار جزوهما جزاء فكان يلزم التحريم ولم يقل به احد وكذلك اذا كانت الحكمة في وصف الزنا اختلاط الانساب فاذا اخذ رجل صبيا ناصغارا وفرقه الى حيث لم يرهم آباءهم حتى صاروا رجالا ولم يعرفهم آباءهم فاختلفت انسابهم حينئذ فينبغي ان يجب عليه حد الزنا لوجود حكمة وصف الزنا لكنه خلاف الاجماع فلما انه لو جاز التعليل بالحكمة للزم النقص وهو خلاف الاصل فلا يجوز التعليل بالحكمة وهو المطلوب (الثالث يجوز التعليل بالعدم خلافا لبعض الفقهاء فان عدم العلة علة لعدم المعلول) حجة المنع ان العدم نفي محض لا يتميز فيه وما لا يتميز فيه لا يمكن جعله علة فان العلة فرع التمييز ولان العلة وصف وجودي لانها تقيض ان لا علية المحمولة على العدم وان لاعلية عدم فتكون العلة وجودية والوصف الوجودية لا يقوم بالعدم ولا المعلوم والا لزمنا الشك في وجود الاجسام لانا لا نرى من العالم الا اعراضه فاذا جوزنا قيام الصفات الوجودية بالعدم جوزنا ان تكون هذه الالوان قائمة بالمعلوم فلا تجزم بوجودشيء من اجزاء العالم وهو خلاف الضرورة والجواب عن الاول ان العدم الذي يقع التعليل به لا بد ان يكون عدم شيء عينه فهو عدم متميز فيصح التعليل به كما نقول عدمهلة التحريم علة الاباحة في جميع موارد الشريعة لان الاسكار علة التحريم والتنجيس فاذا عدم ثبت التطهير والاباحة وعن الثاني ان قولنا لا على حرف سلب دخل على اسم سلب لان العلة عندنا نسبة واطراف والنسب والاضافات عدمية عندنا والسلب اذا دخل على السلب صار ثبوتا فلا علية ثبوت لا سلب فلا يتم مقصودكم فتكون

العلية عدمية لان تقيضها ثبوت (الرابع المانعون من التعليل بالعدم امتنعوا من التعليل بالاضافات لانها عدم) النسب والاضافات كالا بوة والنبوة والتقديم والتاخير والمعة والقبلية والبعدية وجودية عند الفلاسفة عدمية عندنا غير ان وجودها ذهني فقط فهي موجودة في الاهدان لا في الاعيان والاصناف العدمية عدم مطلقا في الذهن والخارج فهذا هو الفرق بينهما واستوى القيسار في العدم في الخارج فلذلك من منع هناك منع هنا (الخامس يجوز التعليل بالحكم الشرعي للحكم الشرعي خلافا لقوم كقولنا نجس فيحرم) حجة الجواز ان علل الشرع معارف فللشارع ان ينصب حكما على حكم آخر كما ينصب النجاسة التي هي حكم شرعي على تحريم البيع او الاكل الذي هو حكم شرعي حجة المنع ان الحكم ذاته ان يكون معلولا فلو صار علة لا تقبل الحقائق ولان الحكمين متساويان في ان كل واحد منهما حكم شرعي فليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس والجواب عن الاول ليس في ذلك قلب الحقائق بل يكون ذلك الحكم معلولا لعلة وعلة معرفة لحكم آخر غير علته فان ادعيت ان شان الحكم ان لا يكون علة البتة فهذا محل النزاع وعن الثاني ان المناسبة تعين احدهما للعلية والاخر للمعلولية كما تقول نجس فيحرم وطاهر فيجوز به الصلاة فان النجاسة مناسبة للتحريم والطهارة مناسبة لباحة الصلاة فما وقع الترجيح الا بمرجح ولو عكس هذا - ١٧١ - وقبل لا يجوز بيعه فيحرم ولم ينتظم فانه قد يحرم بيعه لغضبه او لعجزه عن تسليمه او غير ذلك

(السادس يجوز التعليل بالاصناف العرفية كالشرف والحمة بشرط اطرادها وتمييزها عن غيرها) اما الجواز فان الشرف يناسب التكريم والتعظيم وتحريم الاهانة ووجوب الحفظ والحمة تناسب ضد هذه الاحكام من تحريم التعظيم وباحة الاهانة فهذا وجه جواز التعليل بها واما اشتراط اطرادها فان ذلك الحكم اذا لم يوجد في جميع صور ذلك الوصف ويوجد الحكم بدونه ومعه فهو عدم التأثير وهو يدل على عدم اعتبار ذلك الوصف واما التمييز فلان التعليل بالشيء فرع تمييزه عن غيره لان الحكم يعتمد التصور (السابع يجوز التعليل بالعلة المركبة عند الاكثرين كالقتل العمد العدوان حجة الجواز ان المصاحبة قد لا تحصل الا بالتركيب فان الوصف الواحد قد يقصر كما تقول ان وصف الزنا لا يستقل بمناسبة وجوب الحد الا

ما نشاهده من هاته الالوان قائمة بالمعدوم فلا يجزم ح بشيء من اجزاء العالم وهو خلاف الضرورة وحاصل الجواب منع ان العلة وجودية بل عدمية لان تقيضها لا علية ثبوت لانها سلب دخل على اسم سلب وهو العلية لانها عندنا نسبة وضافة والنسب والاضافات عدمية ونفي النفي ثبوت فلا علية بثبوت لا سلب فلا يتم مقصودكم فتكون العلة عدمية لان تقيضها ثبوت (قوله يجوز التعليل بالحكم الشرعي الخ) ظاهر كلام المصنف ان في هاته المسئلة قولين والتحقيق ان فيها ثلاثة اقوال الاول الجواز وهو منسوب للإمام الرازي وتبعة البيضاوي والثاني المنع وحكي عن قوم والثالث التفصيل بين ما كان التعليل به باعثا على تحصيل مصلحة كتعليل زهن المشاع بجواز بيعه فيجوز ولا يجوز ان كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسة وهو الذي اختاره الشيخ ابن الحاجب اه (قوله بالعلة المركبة الخ) ولا يشترط ان لا تزيد الاجزاء على سبعة كما اشترط ذلك بعضهم فقد قال الامام ولا اعرف لهذا الحصر حجة وقوله عند الاكثرين ومنهم الامام والامدي واتباعهما (قوله يجوز التعليل بالعلة القاصرة الخ) قد

بشرط ان يكون الواطى عالما بانها اجنبية فلو جهل ذلك لم يناسب وجوب الحد وكذلك القتل وحده لا يناسب وجوب القصاص حتى يضاف اليه العمد العدوان حجة المنع ان لقول بتركيب العلة الشرعية يقضي الى نقض العلة القبلية بيانه ان القاعدة العقلية ان عدم جزء المركب علة لعدم ذلك المركب فاذا فرضنا علة شرعية مركبة او عقلية لعدم جزء منها فلا شك ان ذلك المركب بعدم وتعدم تلك العلية تعاله فاذا عدم جزء آخر بعد ذلك لم يترك عليه عدم ذلك المركب ولا تلك العلية لتقدم ذلك على عدمه والالزم تحصيل الحاصل فقد وجدت العلة العقلية بدون اثرها وهو نقض للعلة العقلية وهو محال فان قلت هذا يقتضي ان لا يوجد مركب في العالم وهو خلاف الضرورة قلت لا معنى للمركب في الخارج الا تلك الاجزاء والمجموع انما هو صورة ذهنية اما العلية فهي حكم شرعي خارجي عرض لذلك المركب فافتقرا والجواب ان نقض العلة العقلية غير الالزم لانه اذا عدم جزء من الثلاثة عدمت الثلاثة والباقي بعد ذلك هو جزء الاثنين لا جزء الثلاثة فاذا عدم احد الاثنين الباقيين لان عدم مجموع الاثنين قد يعدمه عدم الاثنين لا لعدم الثلاثة لان عدم الباقي ليس جزء الثلاثة فان جزئية الثلاثة امر نسبي يذهب عند ذهاب احد الطرفين وهو الثلاثة (الثامن يجوز التعليل بالعلة القاصرة عند الشافعي واكثر المتكلمين خلافا لابي حنيفة واصحابه الا ان تكون منصوبة لان فائدة التعليل عند الحنفية التعدية للفرع وقد انتفت وجوابهم نفي سكن النفس للحكم والاطلاع على مقصود الشرع فيه) قال القاضي عبد

تقدم لنا تحرير الفرق بين التعليل بالمحل والتعليل بالعلة القاصرة بما يرجع الى مغايرتها من حيث الصورة والمعنى وذلك ان العلة القاصرة قد تكون وصفا اشتمل عليه محل النص لم يوضع اللفظ له كما اذا قيل ان البر اشتمل على نوع من الحرارة والرطوبة لايم به مزاج الانسان لا تحصل تلك الملايمة فيه في الارز لحرارته وبيسه يسا شديدا انتفت بها تلك الملايمة فحرم الربا في البر لها ته الملايمة ومنع في الارز لفقدتها واما المحل فهو التعليل بما وضع له اللفظ كوصف البرية وبياته المغايرة حسن من الامام تخريج التعليل بالمحل على التعليل بالعلة القاصرة اذ لو كان شيئا واحدا لم يحسن التخريج كما قاله المصن سابقا وتحرير ما في هاته المسألة من الخلاف ان يقال العلة القاصرة وذلك كجوهرية التقدين اي كون الذهب والفضة جوهرين متعينين لثنية الاشياء في تعليل حرمة الربا فانه وصف قاصر عليهما ان كانت ثابتة بنص او اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق كما صرح بذلك الامدي وابن الحاجب وغيرهما وهو مقتضى كلام الامام الرازي وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الامام والامدي واتباعها ونقله امام الحرمين ومن بعده عن الشافعي والامدي وابن الحاجب عن الاكثرين ايضا واختلفت الحنفية فالمتقدمون منهم كالكرخي واكثر المتأخرين كابي زيد ومشائخ العراق وصاحب البدايع لا تكون العلة قاصرة على الاصل وجهور الفقهاء منهم مشائخ سمرقند الى صحة التعليل بها واختاره الكمال ابن الهمام في تحريره اذا وقفت على مورد الخلاف وانه في غير الثابتة بنص او اجماع استغربت نقل الخلاف فيها للقاضي عبد الوهاب الذي نقله عنه المصن وذكر بعض ائمة التحقيق اثر هذا الكلام كلاما بما اشتمل عليه من التحقيق يرضي فقال ان الخلاف في المسألة لفظي وذلك ان التعليل هو القياس عند الحنفية واعم عند الشافعية فالنافي التعليل بالقاصرة يريد القياس والمجيز يريد ما ليس منه بقياس وكلاهما حق اذ لا قياس بدون التعدية ولا مانع من ابداء الحكمة وان لم يعم مواقع الحكم كلها وهذا لا تخالف فيه الحنفية فلمهم كثير منه في الحج وغيره ففي الهداية

ويرمل في الثلاثة الاول من الاشواط وكان سببه اظهار الجلد للمشركين حتى قالوا اضناهم حتى يثرب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده وهو ظاهر (قوله حجة المنع مطلقا الخ) قد سمعت ما بقا ما حررناه واذا كنت له السامع فليس للتعليل بالقاصرة المنصوطة مانع وانما المنص قبح في ذلك لكلام القاضي وكلام غير واحد من ائمة التحقيق ليس عنه براض واستدلال من منع في غير المنصوطة والمجمع عليها على ما هو مذكور في الامهات بسطه ان من منع التعليل بالقاصرة المستنبطة استدلل بان فائدة العلة منحصرة في اثبات الحكم بها وهو منتف اما في الاصل فثبوتها فيه بغيرها من نص او اجماع واما في غيره فلعدم وجود العلة فيه لان الفرض انها قاصرة واذا اتفت الفائدة في التعليل بها استحال ورودها شرعا وعقلا واجاب الامام عن هذا بثلاثة اجوبة الاول بمنع انحصار الفائدة في اثبات الحكم بل له فائدة اخرى وهي معرفة كون الحكم على وجه المصلحة وفق الحكمة لتكون النفس الى قبوله اميل فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد وعلى هذا اقتصر صاحب المنهاج والكمال ابن الهمام في تحريره والى هذا الجواب تشير عبارة المنص في الجواب عن حجة المنع (قوله ولانه قد يجتمع في الاصل الخ) هذا ثالث اجوبة الامام عن دليل المانع وعبر عنه الامام بقوله الثالث ان معرفة اقتصار الحكم على محل النص واتفاته عن غيره من اعظم القوائد وهي حاصلة هنا فانه اذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة ووجدنا في الاصل وصفا متعديا يناسب ذلك الحكم فانه يجوز للتعليل به ظنوه عن المعارض وحينئذ فيلزم اثبات الحكم في الفرع بخلاف ما اذا جوز التعليل بها اي فجواز التعليل بها ينفي التعبدية هنا وهو اعظم فائدة وعبر عن هذا المنص بما حاصله ان جواز التعليل بالقاصرة من فوائده انه اذا اجتمع في الاصل مع للقاصرة وصف متعد والحكم منفي بالاجماع فيكون ذلك الوصف المتعدي انما ترك لاجل العدم الماخوذ من القاصرة فان عدم العلة علة لعدم المعلول فاذا لم يعتبر القاصر ولم يجز التعليل به كما يقول المخالف فيكون المتعدي قد ترك بلا معارض وبعبارة ان للتعليل بها ينفي تعدي الوصف لقصرها الحكم على

الجواب بالقاصرة قال اصحابنا واصحاب الشافعي وابني على ذلك تعليل الذهب والفضة بانها اصول الاثمان واشمولات ومنعها اكثر العراقيين وفضل بعضهم بين المنصوطة والمستنبطة فمنع المستنبطة الا ان يعتقد فيها اجماع حجة المنع مطلقا ان القاصرة غير معلومة من طريقة الصحابة رضوان الله عليهم فلا تثبت لان القياس وتاريخه انما يتلقى من الصحابة ويلزم من عدم المدرك عدم الحكم حجة من فصل بين المنصوطة وغيرها ان النص تعبد من الشارع يجب تاقية بالقبول اما استنباطنا نحن فلا يجوز ان يكون الا للتعدية والجواب عن الاول ان المنقول عن الصحابة رضوان الله عليهم الفحص عن حكم الشريعة واسرارها بحسب الامكان ومن حكمة الشريعة الاطلاع على حكم الشرع في الاصل فيكون ذلك ادعى لطواعية العبد وسكون نفسه للحكم وعن الثاني انما نستنبط لما تقدم من القواعد ولانه قد يجتمع في الاصل مع القاصرة وصف متعد والحكم منفي عنه بالاجماع فيكون ذلك الوصف المتعدي انما ترك لاجل عدم القاصرة فان عدم العلة علة لعدم المعلول فان لم يعتبر القاصرة يكون المتعدي قد ترك بلا معارض وهذه فائدة اخرى في اعتبار القاصرة (التاسع اتفقوا على انه لا يجوز للتعليل بالاسم العاشر اختار الامام انه لا يجوز التعليل بالوصف المقدره خلافا لبعض الفقهاء كتعليل العتق عن الغير بتقدير الملك) اما الاسم بمجرد فلانه طردي محض والشرائع شانها رعاية المصالح ومطابقتها اما ما لا يكون مصلحة ولا مظنة للمصلحة فليس داب الشرع اعتباره واما المقدرات فقد اشتهد تكثير الامام فخرالدين عليها وانها من

محل النص وهذا كله على تقدير ارجاع الضمير في قول المص والحكم منفي عنه الى اقرب مذكور وهو الوصف المتعدي واما اذا ارجعته الى الفرع الماخوذ من السياق حتى يكون التعزيز انه اذا اجتمع في الاصل مع القاصرة وصف متعد والحكم منفي عن الفرع بالاجماع فرد جماع تعدي الوصف بجواز التعليل بها الذي فائدته قصر الحكم على محل النص وعدم تعديه فيكون يشترك بمعارضه اما على عدم الجواز فيكون ترك اعتبار تعدي الوصف الى الفرع بلا معارضه وفي الاول بمعارضه يمنع تعدي الحكم عن محل النص وهو العلة القاصرة (قوله يجوز تعليل الحكم العدمي الخ) قد تقدم لنا ان الحكم العدمي يعلل بالعلة العدمية وهذا جائز بلا خلاف والحكم الوجودي بالعلة العدمية ضيه مذهبان اما الحكم العدمي بالوصف الوجودي فهو محط كلام المص هاهنا وهاته المسالة معنونة بمسالة تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضي له ففي ذلك مذهبان ارجحهما عند الامام واتباعه والشيخ ابن الحاجب انه لا يتوقف لان المقتضي والمانع بينهما معاندة ومضادة والشيء لا يتقوى بضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضي فجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضي اولى لكن اذا قلنا بهذا فانقضاء الحكم لانقضاء المقتضي اظهر في العقل من انتفائه لحصول المانع هكذا قاله الامام في محضوله قال المحقق الاسنوي وعلى هذا فمدعي الاول ارجح من مدعي الثاني فاعلمه فانه كثير الوقوع في المباحث والمذهب الثاني ان التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي واختاره الامدي واستدل على هذا المذهب بان العلول ان كان هو العدم المستمر فباطل لان المانع حادث والعدم المستمر اولى واستناد الازلي الى الحادث ممتنع وان كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب لان العدم المتجدد انما يتصور بعد قيام المقتضي واجيب عنه باننا نختار بان المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة في ذلك لان العلة الشرعية معرفات والحادث يجوز ان يكون معرفا للازلي كما ان العالم معرف للصانع

الامور التي لا يجوز ان تعتقد في الشرائع وانكر كون الولاء للمعتق عن الغير معللا بتقدير الملك له وانكر تقدير الاعيان في النعمة وانها لا تتصور واعلم ان المقدرات في الشريعة لا يكاد يعرى عنها باب من ابواب الفقه وقد بسطت ذلك في كتاب (الامنية) وكيف يتخيل عاقل ان المطالبة تتوجه على احد بغير امر مطالب به وكيف يكون الطاب بلا مظلوم وذلك انطوب يمتنع ان يكون معينا في السلم والا لما كان سلما فيتمين ان يكون في الذمة ولا نعي بالتقدير الا هذا وكيف صح العقد على اردب من الحنطة وهو غير معين ولا مقدر في الذمة فحينئذ هذا عقد بلا معقود عليه بل لفظ بلا معنى وكذلك اذا باعه بشئ الى اجل هذا الثمن غير معين فاذا لم يكن مقدرا في الذمة كيف يبقى بعد ذلك ثمن يتصور وكذلك الاجارة لا بد من تقدير منافع في الايمان حتى يصح ان تكون مورد العقد اذ لولا تخيل ذلك فيها امتنعت اجارتها ووقفها وعاريتها وغير ذلك من عقود المنافع وكذلك الصلح على السدين وغيره لا بد من تخيل المصالح عليه حتى يقابل بالطريف الاخر ويكون متعلق عقد الصلح واذا لم يقدر الملك للمعتق عنه كيف يصح القول ببراءة ذمته من الكفارة التي اعتق عنها وكيف يكون له الولاء في غير عبه يملكه وهو لم يملكه محققا فتعين ان يكون مقدرا ولذلك لا يكاد يعرى باب من ابواب الفقه عن التقدير فانكار الامام منكر والحق التعليل بالمقدرات (. الحادي عشر) يجوز تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي ولا يتوقف على وجود المقتضي عنه الامام خلافا للاكثرين في التسوقف وهذا هو تعليل الحكم بالمانع فهو يقول المانع

هو ضد علة الثبوت والشيء لا يتوقف على ضده وجوابه انه لا يحسن في العادة ان يقال للاعمى انه لا يبصر زيدا للجدار الذي بينهما
وانما يحسن ذلك في البصير (مدرك الجماعة العوائد والشرائع اما العوائد فكما تقدم في الضمير ونحوه واما الشرائع فلا نقول في
الفقير انه لا يجب عليه الزكاة لان عليه دينا وانما نقول لانه فقير ولا نقول في الاجنبي انه لا يرث لانه عيب بل لانه اجنبي واما حجة
الامام فلان المانع ضد المقتضي واحد الضدين لا يكون شرطا في الاخر لان من شرط الشرط امكان اجتماعه مع المشروط والضم لا يمكن
اجتماعه مع ضده والجواب عنه ان المانع ليس ضد المقتضي بل اثره ضد اثره فالتضاد بين الاثرين لا بين الموءثرين فالدين والنصاب لا
تضاد بينهما فيكون مديونا وله نصاب من غير منافاة لكن اثر الدين عدم وجوب الزكاة واثر النصاب وجوب الزكاة والزكاة وعدمها
ممتنافضان ونحن لم نقل بان احد الاثرين شرط في الاخر بل نفي واحد الاثرين جزما وانما قلنا احد الموءثرين شرط في الاخر قاين
احد الباين من الاخر (الفصل السابع فيما يدخله القياس وهو ثمانية انواع الاول اتفق اكثر المتكلمين على جوازه في العقليات
ويسمونه الحاق الغائب بالشاهد) جعلوا الجامع في الحاق الغائب بالشاهد اربعة الجمع بالتحقيق كقولنا حقيقة العالم من قام به العلم
والله تعالى عالم فيقوم به العلم والجمع بالدليل كقولنا الاتقان في الشاهد دليل العلم والله تعالى متقن لافعاله فيكون عالما والجمع بالشرط كقولنا
العلم في الشاهد مشروط بالحياة والله تعالى عالم فيكون حيا والجمع بالعلة كقولنا العلم في الشاهد علة للعالمية والله تعالى عالما فيكون
له علم وكثير من مباحث اصول الدين مبني على قياس الشاهد على الغائب حجة المنع ان صورة القياس اذا كانت بعينها صورة القياس
عليه فهما واحدة ولا قياس حينئذ وان تغيرا فللكل واحد منهما تعيين فعمل تعيين الاصل شرط ولاجل ذلك صح ثبوت الحكم للاصل وتعيين الفرع
مانع ولا يثبت الحكم ومع الاحتمال لا تعيين والمطابوب بهذا القياس اتين والجواب ان العقل قد يقطع بنقطة الخصوصيات عند الاعتبار
كما تقول ان اللون الذي قام بزبد مفتقر للجوهر وكذلك الجسام والنبات وان خصوصية الحيوان والجماد والنبات لا مدخل له في
افتقار اللون للمحل لا شرطا ولا

١٧٥٦

علم زيد انما هو مشروط بالحياة
لانه علم لا بخصوص محل ونحن
انما نقيس فيها هذا شأنه
فاندفع الاحتمال وحصل القطع
باستواء الموضعين في الحكم (الثاني
اختار الامام وجماعة جواز القياس
في اللغات وقال ابن جنى هو قول
اكثر الادباء خلافا للحنفية وجماعة

الكلام على الفصل السابع فيما يدخله القياس

تعرض في هذا الفصل لما يدخل فيه القياس على خلاف وذكر من ذلك
ثمانية اشياء الاول العقليات والثاني اللغات والثالث الاسباب والرابع العدم
الاصلي والخامس العبادات والسادس الحدود والسابع الكفارات والثامن

من الفقهاء (قال سيف الدين الامدي لا يجاز القياس في اللغات وقال بعضهم جميع اللغات اليوم ثابتة بالقياس لان العرب انما وضعت
الاسماء الاجناس للاعيان التي شاهدها فاذا هلكت تلك الاعيان وجدت اعيان اخرى فانما يطلق عليها الاسم بالقياس فلفظ الفرس
وغيره من الحيوانات اليوم انما يطلق بالقياس وهذا غلط فان العرب انما وضعت لما تصورته بقولها لا لمشاهدته بابصارها
والمتصور في العقل موجود في الاشخاص الماضية والحاضرة على حد واحد فلفظ الفرس المعقول هو الموضوع له ويصير معنى ذلك
ان الواضع قال كل ما تنطلق عليه هذه الصورة الذهنية هو المسمى بالفرس عندي وكذلك بقية اسماء الاجناس ولم يوضع لما في الخارج
من المشاهد بالبصر الا اعلام الاشخاص دون اعلام الاجناس فهنا ذكره الشيخ ابو اسحاق في المنع وعليه ما ترى انما القياس
في اللغة مثل كون العرب وضعت السرقة لاختد المال على صورة مخصوصة حتى فرقت بين الغاصب والمحارب والمجاهد والحائن
والمختلس والسارق فحينئذ السرقة موضوعة لشيء مخصوص فهل يسمى النباش للقبور مارقا لاجل مشابهته للسارق او يسمى اللانط زانيا
لمشابهته للزاني هذا موضع الخلاف حجة المنع انه لو صح القياس لبطل المجاز خصوصا المستعار فان المشابهة هي علاقته فحينئذ ان ارادوا بالقياس
انه يصير حقيقة بطل هذا المجاز كله وقد اجمعنا على ثبوته وان ارادوا جواز الاطلاق على سبيل المجاز فهو متفق عليه فعلم بان
القول بالقياس لا سبيل اليه ولان الاباق يقال للفرس لاجتماع السواد والبياض فيه ولا يقال ذلك لغيره من الحيوانات فلو كان القياس سائما
لساغ ذلك لكن اهل اللغة منعمو وكذلك الفارورة يقال للزجاجة لاجل ما يستقر فيها ولا يقال ذلك للنهر ولا لغيره وان احتقرت فيه الماشات
حجة الجواز بن الفاعل يرفع في زمان والمفعول ينصب وغير ذلك من العمولات وذلك في اسماء لم تسمها العرب من الاعلام وغيرها
خلا يمكن ان يقال ذلك بالوضع لان العرب لم تسمع هذه الاسماء والوضع فرع التصور فيتعين ان يكون بالقياس والجواب ان ذلك
بالوضع والعرب لما وضعت الفاعل ورفعت لم تضع لشيء بعينه بل لتحقيق الكلية وتلك الحقيقة هو كونه مستندا اليه الفصل وما في معنى
العقل من اسم الفاعل ونحوه وذلك موجود في جميع هذه الصور فلا جرم مع الاطلاق وكان عريضا حقيقة لا مجازا ولا قياسا (الثالث

المشهور انه لا يجوز اجراء القياس في الاسباب كقياس اللواط على الزنا في وجوب الحد لانه لا يحسن ان يقال في طلوع العيس انه موجب للعبادة كغروبها (حجة الجواز ان السببية حكم شرعي فجاز القياس فيها كسائر الاحكام ولان السبب انما يكون سببا لاجل الحكمة التي اشتمل عليها فاذا وجدت في غيره وجب ان تكون سببا تكثيرا لتلك الحكمة حجة المنع ان الحكمة غير منضبطة لانها مقادير من الحاجات وانما المنضبط الاوصاف ولتلك انما ترتب الحكم -

- ١٧٦ -

على سببه وجدت حكمة ام لا بدليل

انا تقطع بالسرقة وان لم يتلف المال بان وجد مع السارق ونحوه الزاني وان لم يختلط نسب بل تحيض ولا يظهر حمل فأنما ان الحكمة انما هي مرعية في الجملة والمعتبر انما هو الاوصاف فاذا قننا فانما نجتمع بالحكمة وهي غير منضبطة والجسم بشر المنضبط لا يجوز (. الرابع اختلفوا في جواز دخول القياس في العدم الاصلي قال الامام والحق انه يدخله قياس الاستدلال بعدم خواص الشيء على عدمه دون قياس العلة وهذا بخلاف قياس الاعدام فانه حكم شرعي) العدم الاصلي كعدم صلاة سادة وعدم وجوب صوم شهر غير رمضان ونحوه حجة الجواز انه يمكن ان يقال انما لم يجب الفعل الفلاني لان فيه مفسدة خالصة او راجحة وهذا الفعل مشتمل على مفسدة خالصة او راجحة فوجب ان لا يجب حجة المنع ان العدم الاصلي ثابت مستمر بذاته وما هو مستمر بذاته يستحيل اثباته بالغير ولا يمكن اثباته بالقياس حجة الامام ان العلة انما تكون في المعاني الموجودة والعدم ففي محض فلا يتصور فيه للتعليل المطلق وجوازه ما تقدم ان العدم قد يعال يدركه المفسدة كما تقول انما لم يجب الله تعالى الزنا ونحوه لما فيه من المفساد واما الاعدام فهو رفع الحكم بعد ثبوته ولا شك ان رفع الثابت يحتاج الى رافع بخلاف تحقق ما هو محقق فانه يلزم منه

القياس على الرخص (قوله لا يجوز اجراء القياس الخ) هاته المسألة ذكر فيها المص قولين الجواز وهذا هو الذي ذكره الغزالي وارتضاه ونقل مقابله من المنع عن ابي زيد الدبوسي وقد كشف للمستفيد محياه في مستصفاه بكلام كل ذي نظر يرضاه فقال كل حكم شرعي امكن تغليله فالقياس جاز فيه وحكم الشرع نوعان احدهما ايجاب الرجم والاخر نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز لنا ان نقول مثلا انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعله كذا وتلك العلة موجودة في اللواط فجعلاه سببا وان كان لا يسمى زنا وانكر ابو زيد الدبوسي هذا النوع من التعليل فقال الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب وانما الحكمة ثمرة وليس يعله فلا يجوز ان يقال يجعل القتل سببا للقصاص للزجر والردع فينبغي ان يجب القصاص على شهود القصاص لمسيس الحاجة الى الزجر وان لم يتحقق القتل وهذا فاسد والبرهان القاطع ان هذا حكم شرعي اعني نصب الاسباب لايجاب الاحكام فيمكن ان يعقل علته ويمكن ان يتعدى الى سبب آخر فان اعترفوا بامكان معرفة العلة وامكان تعديته ثم توقفوا عن التعدد كانوا متحكما بالفرق بين حكم وحكم كمن يقول يجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص وفي البيع لا في النكاح وان ادعوا الاستحالة فمن اين عرفوا استحالته ابضروا ام نظر ولا بد من بيانه كيف ونحن نبين امكانه بالامثلة فان قيل الامكان مسلم في العقل لكنه غير واقع لانه لا تلتقى الاسباب عليه مستقيمة تتعدى فنقول الان قد ارتفع النزاع الاصولي اذ لا ذاهب الى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة اولا تتعدى وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث امكن معرفة العلة وتعديتها وارفع الخلاف ١٠هـ

تحصيله الحاصل فظهر الفرق بين العدم والاعدام (الخامس قال الجبائي والكرخي لا يجوز اثبات اصول العبادات بالقياس) حجة المنع ان التعليل ينفي العمل بالظن خلفه في اثبات فروع العبادات بالقياس فيبقى على مقتضى الدليل في اصولها والفرق ان اصل العبادات امر مهم في الدين فيكون بالتنصيص من جهة صاحب الشرع لاهتمامه به والفرع بعد ذلك ينه عليه اياه فكفي فيه القياس حجة الجواز ان الشريعة اذا وجد فيها اصل عبادة لتويع من المصالح ووجد ذلك النوع من المصالح في فعل آخر وجب ان يكون ما حوزا به عبادة قياسا على ذلك

النوع الثابت بالنص تكثير للمصلحة والادلة الدالة على القياس لم تفرق بين مصلحة ومصلحة ومسا ذكرتموه من الفرق معارض بيان مصلحة اصل العبادة اما اعظم من مصلحة الفرع او مثلها لان الاصل لا يكون اضعف من فرعه وعلى كل تقدير وجب القول بالقياس تحصيلا لتلك المصلحة التي هي اعظم بطريق الاولى او المصلحة المساوية لان حكم احد المثلين حكم الاخر (السادس يجوز عند بن القصار والبايحي والشافعي . جريان القياس في المقدرات والحدود والكفارات خلافا لابي حنيفة واصحابه لانها احكام شرعية) حجة المنع ان المقدرات كصب الزكوات والحدود كجلد الزاني مائة والكفارات كصيام ثلاثة ايام لا يعقل معنى هذه الحدود دون ما هو اقل منها كسعة عشر دينارا في الزكاة وتسعة وتسعين سوطا او يومين او احدوستين في كفارة الظهار مثلا وما لا يعقل معناه يتعدى القياس فيه والجواب انا انما نقول بالقياس حيث ظفرنا بالمعنى الذي لاجله ثبت الحكم بحيث تعذر ذلك وكان تعديا فانا لا نقيس فلا يرد علينا مواطن التعبد (. السابع يجوز القياس عند الشافعي على الرخص خلافا لابي حنيفة واصحابه) حكى المالكية عن مذهب مالك قولين في جواز القياس على الرخص وخرجوا على القولين فروعا كثيرة في المذهب منها ليس على خوف وغير ذلك حجة المنع ان الرخص مخالفة للدليل فالقول بالقياس عليها يودي الى كثرة مخالفة الدليل فوجب ان لا يجوز حجة الجواز ان الدليل انما يخالفه صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك الدليل عملا بالاستقراء وتقديم الارجح هو شان صاحب الشرع وهو مقتضى الدليل فاذا وجدنا تلك المصلحة التي لاجلها خولف الدليل في صورة وجب ان يخالف الدليل بها ايضا عملا برجحانها فنحن حينئذ كثرنا موافقة الدليل لا مخالفته (الثامن لا يدخل القياس فيما طريقه الحاقه والعادة كالحيض وفيما لا يتعلق به عمل كفتح مكة عنوة ونحوه) لا يمكن ان تقول فلانة تحيض عشرة ايام وينقطع دمها وجب ان تكون الاخرى كذلك قياسا عليها فان هذه الامور تتبع الطباع والامزجة والعوائد في الاقاليم قرب اقليم يغاب عليه معنى لا يغاب على غيره من الاقاليم — ١٧٧ — واما فتح مكة عنوة فان اريد به انه وجب ان يكون الواقع العنوة في دمشق كما وقعت في بلد علم انه

الباب الثامن عشر في التعارض والترجيح

وفيه خمسة فصول

بعد ما بين المصن تقرير الادلة شرع في بيان حكمها عند تعارضها وذلك لانها اذا تعارضت فان لم يكن لبعضها مزية على البعض الاخر فهو التعادل وان كان فهو الترجيح ثم انه جعل الباب مشتملا على خمسة فصول الفصل الاول منها في التعادل والاربعة الباقية في الترجيح . الكلام على الفصل الاول في التعادل

جامع يقتضيه غير ان الامام فخر الدين اطاق القول في ذلك والحق هذا التفصيل (الباب الثامن عشر في التعارض والترجيح وفيه خمسة فصول الفصل الاول اختلفوا هل يجوز تساوي الامارتين فمنعه الكرخي وجوزه الباقر والجوزون اختلفوا فقال القاضي ابو بكر منا وابو علي وابو هاشم يتخير . ويتساقطان عند بعض الفقهاء قال الامام ان وقع التعارض في فعل واحد باعتبار حكمين فهذا متعذر وان وقع في فعلين والحكم واحد كالتوجه الى جهتين للكعبة فيتخير قال الباقي في القسم الاول اذا تعارضا في الحظر والاباحة تخير وقال الابهرى يتعين الحظر بناء على اصله ان الاشياء على الحظر وقال ابو الفرج يتعين الاباحة بناء على اصله ان الاشياء على الاباحة فالثلاثة رجعوا الى حكم العقل بناء على اصولهم) حجة منع تساويهم ان الظنون لها مراتب تختلف باختلاف حكم العقول والسجايا لكن العقول والسجايا غير منضبطة المقادير فما نشأ عنها غير منضبط المقادير فيتعذر تساوي الامارتين حجة الجواز ان العنب والرطب المشف في زمن الشتاء يستوي العقلاء او عاقلان فقط في توجبه وما يقتضيه حاله وكذلك الجدار المتداعي لسقوط لابد ان يجتمع في العالم اثنان على حكمه وان خالفهم الباقر فيحصل التصور فانا لا ندعي وجوب التسوي بل جواز التسوي وذلك كاف فيما ذكرناه حجة القول بالتخير ان التسوي يمنع الترجيح والعمل بالدليل الشرعي واجب بحسب الامكان فان خيرناه بينهما فقد عملنا بالدليل الشرعي من حيث الجملة بخلاف اذا قلنا بالتساقط فانه الغاء بالكيفية حجة التساقط انا ان خيرناه فقد عملنا بالدليل الاباحة والتقدير انها مساوية لامارة الحظر فيلزم الترجيح من غير مرجح ولانها اذا تعارضا لم يحصل في نفس المجتهد ظن واذا فقد الظن والعلم حرمت الفتيا والجواب عن الاول انا لانسلم انه ترجيح لامارة الاباحة من حيث هي امانة اباحة بل بهذا التخيير نشأ عن التسوي لا عن امانة الاباحة وقد يشترك الخلفان في لازم واحد ولم يلزم الترجيح من غير مرجح وعن الثاني ان اعتبار ظن احدهما عينا متفيا ما ظن التخيير الناشئ عن التسوي فلا تسلم انه غير حاصل وقول الامام هذا متعذر في حكمين في فعل واحد ليس كما قال بل المتعذر ثبوت حكمين لفعل واحد من وجه واحد امتناعا لهما له من وجهين قاييس كذلك كالمصلاة في الدار المنصوبة حرام

(قوله واذا نقل عن مجتهد قولان الخ) حاصل ما اشار اليه المصن ان اذا نقل عن مجتهد قولان فلا يخلو اما ان يكونا في موضعين وعلم التاريخ اولاً فان كانا في موضعين او في موضع وعلم التاريخ عد الثاني رجوعاً عن الاول واذا علم رجوعه عن الاول فلا يجوز الفتيا به ولا تقليده فيه ولا بقي يعد من الشريعة بل هو كالنص المنسوخ من نصوص صاحب الشريعة ولم يبق منها وذكره في كتب المذهب على هذا وان كان طرحه اقرب الي ضبط المسائل لعائدة نظر المقلد لاختلاف مدارك امامه فيتسنى لمرتبة اهل الكمال وهي فائدة اعظم من ضبط الاقوال وان كان في موضع واحد فان اشير الى تقوية احدهما فيعمل بتلك الاشارة والا فيتخير بينهما كما يتخير المجتهد اذا تساوت الامارات فان نصوص المجتهد بالنسبة الى المقلد كنصوص صاحب الشريعة بالنسبة الى المجتهد فيحمل عدمه على خاصه ومطلقه على مقيدته وغير ذلك كما يفعل ذلك في نصوص الشريعة وان لم يعلم التاريخ ولم يحكم عليه برجوع فينبغي ان لا يعمل باحدهما لانا نجزم بان احدهما مرجوع عنه منسوخ واذا اختلط الناسخ والمنسوخ حرم العمل بهما كاختلاط المذكاة بالميتة فان المنسوخ لا يجوز الاقضاء به فيحرم الاقضاء بتلك الاقوال حتى يتبين المتأخر منها او يعلم انها محمولة على احوال مختلفة واقسام متباينة فيحمل كل قول على ما يناسبه ولا تكون ح اقول في مسألة واحدة بل كل مسألة فيها قول (قوله لا يجوز الفتيا به ولا تقليده الخ) ما ذكره المصن من ان القول الثاني للمجتهد المعارض لقوله الاول اذا علم انه متأخر يصير قوله الاول كالمنسوخ وهذا القول المتأخر كالناسخ كما في نصوص صاحب الشرع متعقب بما قاله علامة المذهب المحقق الشريف التلمساني وحاصله انه لا ينبغي اعتقاد قولي الامام المتقابلين اذا علم المتأخر انهما كقول الشارع بحيث يصير الثاني ناسخاً والاول منسوخ ويلغى الاول البتة وذلك لان الشارع واضح ورافع لا تابع فاذا نسخ الاول تغير اعتباره اصلاً وامام المذهب لا واضح ولا رافع بل هو في اجتهاده طالب لحكم شرعي متبع لدليله في اعتقاده وفي اعتقاده ثانياً انه غلط في اجتهاده الاول ويجوز على

في واجبة وايسر من ذلك تعارضين الامارتين فانا لم نفعل بمقتضاها بل قلنا اقتضيا حكيمين متعارضين فلو امتنع ذلك لامتنع وجود اقتضي والمانع في جميع صور الشريعة وليس كذلك فلا مجال حينئذ ومثاله في حكم واحد في فعلين ان تدل اشارة على ان القبلة في استقبال جهة وامارة اخرى على اننا في استبدال تلك الجهة فلا استقبال والاستبدال فخلان وحكهما واحد وهو وجوب التوجه فيخير بين الجهتين كما قاله الامام ورجح سيف الدين الامدي الحظر على الاباحة عند التعارض بثلاثة اوجه احدهما ان الحظر انما يكون لتضمن المقاصد وعناية الشارع والبقاء بداره المفسد اعظم من رعايتهم لتحصيل المصالح فيقدم الحظر عنده على الواجب والندوب والمباح وثانيها ان القول بترجيح الحظر يقتضي موافقة الاصل فان موجبه عدم الفعل وعدم الفعل هو الاصل اما الوجوب ونحوه فموجبه الفعل وهو خلاف الاصل وثالثها ان الحظر يخرج الانسان عن عهده وان لم يشعر به فهو اهون واقرب للاصل بخلاف الوجوب ونحوه لا بد فيه من الشعور حتى يخرج عن العهدة فهذه ترجيحات غير تلك الاصول الشددة (واذا نقل عن مجتهد قولان فان كانا في موضعين وعلم التاريخ عد الثاني رجوعاً عن الاول وان لم يعلم حكمي عنه القولان ولا يحكم عليه برجوع وان كانا في موضع واحد بان يقول في المسألة قولان فان اشار الى تقوية احدهما فهو قوله وان لم يعلم فقيل يتخير السامع بينهما) واذا علم الرجوع عن الاول لا يجوز الفتيا ولا تقليده فيه ولا بقي يعد من الشريعة بل هو كالنص المنسوخ من نصوص صاحب الشريعة ولم يبق منها

فان قلت لاي شي يجمع الفقهاء الاقوال كلها السابقة واللاحقة في كتب الفقه بل كان ينبغي ان لا يضاف لسلك امام الاقوله الذي لم يرجع عنه قلت ما ذكرتموه اقرب للضبط غير انهم قصدوا معنى آخر وهو الاطلاع على المدارك واختلاف الاراء وان مثل هذا القول قد صار اليه المجتهد في وقت فيكون ذلك اقرب للترقي لرتبة الاجتهاد وهو مطلب عظيم اهم من سير الضبط فلذلك جمعت الاقوال في المذاهب وان لم يعلم التاريخ ولم يحكم عليه برجوع ينبغي ان لا يعمل باحدهما فاننا نجزم بان احدهما مرجوع عنه منسوخ واذا اجتهد الناسخ واكتسوخ حرم العمل بهما كاختلاط المذكاة بالهيئة واخت الرضاع بالاجنبية فان المنسوخ لا يجوز الفتيا به فذلك كله من باب اختلاط الجائز والمنوع فتحرم الفتيا حينئذ بتلك الاقوال حتى يتعين - ١٧٩ -

فيحمل كل قول على حالة او قسم ولا تكون حينئذ اقوالا في مسألة واحدة بل كل مسألة فيها قول واما القولان في الوطن لو احدث اذ لم يشعر الي تقوية احدهما بوجه التخيير بينهما قياسا على تعارض الامارتين فان نصوص اجتهاد بالنسبة الى القاد كنسبة نصوص صاحب الشرع للمجتهد ولذلك يحمل عام المجتهد على خاصه ومطابقة على مقيدته وناسخه على منسوخه وصريحه على محتمله كما يعمل ذلك في نصوص صاحب الشرع واما كيف يتصور ان يقول المجتهد في المسألة قولان مع انه لا يتصور عند الرجحان الا في احدهما فقليل معناه انه اشار الى انهما قولان للعلماء او انهما احتمالان يمكن ان يقول بكل واحد منهما عالم بالتفريق بينهما من الحق واما انه جائز بهما فمحال ضرورة (الفصل الثاني في الترجيح والاكثرون اتفقوا على التمسك به وانكره بعضهم وقال يلزم التخيير او التوقف) حجة الجواز قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بالسواد الاعظم وهو يقتضي تغليب الظاهر الراجح وقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر وقياسا على البناء على الظاهر في الفتيا والشهادة وقيم الشكوك وغيرها فان الظاهر الصدق في ذلك والكذب مرجوح وقد اعتبر الراجح اجماعا فكذلك ههنا

نفسه من غلط ونسيان لذلك كان لمقديه اختيار اول قونه اذا رواه اجري على قواعده ان كان مجتهدا في مذهبه وان كان مقلدا صرفا تعين عليه العمل باخر قوليه وفصل القضية ان اقوال الشارع انشاء واقوال المجتهد اخبار وبهذا يظهر غلط من اعتقد من الاصوليين ان حكم القول الثاني من المجتهد حكم الناسخ من قولي الشارع ويظهر صحة ما قاله ابن ابي جمره في اقلية التقليد ان المجتهد اذا رجع في قول او شك فليس رجوعه عنه مما يبطله ما لم يرجع بقاطع قال لانه رجع من اجتهاد لاجتهاد وعند عدم النص فيرجح اصحابه فياخذ بعضهم بالاول وفي المدونة من ذلك مسائل اه (قوله ينبغي ان لا يعمل باحدهما الخ) تعبه العلامة ابن التلمساني ايضا بان ينبغي هوان ينظر مجتهد المذهب ايها اجري على قواعد امامه وتشهد له امره فيرجحه ويعتني به وقد بسط المحقق المذكور الكلام على هاته المسألة في جواب سؤال ورد له من غرناطة في هاته المسألة نقل السؤال والجواب الشيخ سيدي احمد بابا في تذليل انديباج عند الكلام على ترجمة السيد الشريف المذكور فارجع اليه ان اردت بسط ذيل الكلام

الكلام على الفصل الثاني في الترجيح

عقد المص هذا الفصل للاحكام الكلية للترجيح وهي الامور العامة لانواعه بحيث لا تخص فردا من افراد الادلة والترجيح في اللغة التمييز

حجة المنع ان الدليلين اذا تعارضا ورجح احدهما ففي كل واحد منهما مقدار هو مغاير بمثله فسقط المثالان ويبقى مجرد الرجحان ومجرد الرجحان ليس بدليل وما ليس بدليل لا يجوز الاعتماد عليه فلا يعتمد على الرجحان بل ينبغي تخريج هذه الصورة على صورة تساوي الامارتين والحكم هناك التخيير على المشهور والتوقف على الشاذ فكذلك يجري معنا القولان والجواب ان القول بالترجيح ليس حكما بمجرد الرجحان بالدليل الراجح ولا تسلم ان الحصة التساوية في جهة الرجحان تسقط بمقابها اذا عضدها الرجحان وانما تسلم السقوط مع المساواة وهذا كما يقضي باعدل البيئتين ليس معناه ان نقضي بمزيد العدالة دون اصلها بل باصل العدالة مع الرجحان فيقضي بالبيئة الراجحة لا برجحانها مع قطع النظر عنها وكذلك ههنا (ويمتنع الترجيح في العقيقت لتعدد التفاوت بين القطعيين ومذهبا ومذهب الشافعي الترجيح بكثرة الادلة خلافا لقوم)

لان كثرة الادلة توجب مزيد الظن بالمدلول فيكون من باب القضاء بالراجع كما تقدم بيانه حجة المنع القياس على المنع من الترجيح بالعدد في البيئات فان المشهور المنع منه بخلاف الترجيح بمزيد العدالة والجواب ان الفرق بان الترجيح بكثرة العدد يمنع سد باب الخصومات ومقصود صاحب الشرع سده بان يقول الخصم انا آتي بعدد اكثر من عدده فيتحيل وباني به فيقول الاخر انا افضل كذا فلا تنفصل الخصومة بخلاف الترجيح بمزيد العدالة ليس في قدرة الخصم ان يصير بينته اعدل من بينة خصمه وكذلك الادلة لا تقبل ان يصير مرجوحها راجحاً ولا قليلها كثيراً فان الادلة قد استقرت من جهة صاحب الشرع فتعذر الزيادة فيها فالترجيح بكثرة الادلة كالترجيح بالعدالة لا كالترجيح بالعدد فظهر الجواب والفرق (واذا تعارض دليلان فالعمل بكل واحد منهما ولو من وجه

اولى من العمل باحدهما دون الاخر

- ١٨٠ -

والتغليب من قولهم رجح الميزان وفي الاصطلاح عرفه القاضي البيضاوي بقوله تقوية احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها كما رجحت الصحابة خبر عائشة على قوله انما الماء من الماء قال شارحه الاسنوي في شرح التعريف وانما خص الترجيح بالامارتين اي بالدليلين الظنيين لان الترجيح لا يجري بين القطعيات ولا بين القطعي والظني وقوله ليعمل بها احتراز عن تقوية احد الامارتين على الاخرى لا ليعمل بها بل لبيان ان احدهما اوضح من الاخرى فانه ليس من الترجيح المصطلح عليه ثم بعد ما ذكر القاضي البيضاوي التعريف استدل على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم رجحوا خبر عائشة في التقاء الختانين وهو قوله اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتسلنا على خبر ابي هريرة وهو قوله عليه السلام انما الماء من الماء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصاً عائشة اعلم بفعله في هذه الامور من هذه الاجانب (قوله اولى من العمل باحدهما دون الاخر الخ) وانما كان اولى لان كل واحد من الدليلين يجوز اطلاقه بدون ارادة ذلك الوجه الذي ترك ولا يجوز اطلاقه بدون جميع ما دل عليه لانه هدر بالكلية ثم ان الدليلين اما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عاما والاخر خاصا او احدهما عاما من وجه فان كانا عامين والتاريخ معلوم ولم يمكن حملهما على حالتين نسخ المتأخر المتقدم وان جهل التاريخ سقطا ويجب الرجوع الى غيرهما لان كل واحد منهما

وهما ان كانا عامين معلومين والتاريخ معلوم نسخ المتأخر المتقدم وان كان مجهولاً سقطا وان علمت المقارنة خير بينهما وان كانا مضمونين فان علم المتأخر نسخ المتقدم والارجع الى الترجيح وان كان احدهما معلوما والاخر مضموناً والمتأخر المعلوم نسخ او المظنون لم ينسخ وان جهل الحال تعين المعلوم وان كانا خاصين فحكمها حكم العامين وان كان احدهما عاما والاخر خاصاً فيقدم الخاص على العام لانه لا يقتضي الغاء احدهما بخلاف العكس وان كان احدهما عاما من وجه كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وجب الترجيح ان كانا مضمونين) انما ترجح العمل باحدهما من وجه لان كل واحد منهما يجوز اطلاقه بدون ارادة ذلك الوجه الذي ترك ولا يجوز اطلاقه بدون جميع ما دل عليه فان ذلك هدر بالكلية فكان الاول اولى كقوله عليه الصلاة والسلام لا تستقبلوا القبلة ولا تستديروها لبول او غائط وروى ابن عمر رضي الله عنه انه راي رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في بيته الحديثين المشهورين فحملنا الاول على الافضية والثاني على الابنية واذا كانا عامين لا يمكن حملهما على حالتين تعين

نسخ المتأخر للمتقدم كانا معلومين او مضمونين لانا نشترط في النسخ ان يكون مساويا او اقوى ويسقطان مع الجهل لاحتماله النسخ فكل واحد منهما دائر بين ان يكون نامخاً او منسوخاً ليس بحجة والاصل عدم الحكم وبرائة النسخ فيجب التوقف حتى يتعين موجب الشغل واذا علمت المقارنة خير بينهما لان من شرط النسخ التراخي والمقارنة ضده فلانسخ فكل واحد منهما حجة قطعاً فتعين التخيير. واذا كان المتأخر هو المظنون لم ينسخ المعلوم لما تقدم من القاعدة انا نشترط في النسخ ان يكون مساويا او اقوى والمظنون اضعف من المعلوم ويتعين المعلوم عند جهل التاريخ لرجحانه بكونه معلوماً ومهما ظفرنا بجهة ترجيح تعين العمل بالراجح وتقدم الخاص على العام كقوله عليه الصلاة والسلام لا تقتلوا الصبيان مع قوله تعالى اقتلوا المشركين فان تقديم الحديث لا يقتضي الغاء ولا الغاء الاية وتقديم عموم الاية يقتضي الغاء الحديث ولان الاية يجوز اطلاقها بدون ارادة الصبيان ولا يجوز اطلاق الحديث بدون ارادة الصبيان لانهم جميع مدلوله فيبقى هدرًا فالاول اولى وقوله تعالى

يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان كانا عامين مضمونين
وعلمت المقارنة خير بينهما ولا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر بقوة الاسناد
لما عرف من ان المعلوم لا يقبل الترجيح وان علم المتاخر نسخ المتقدم وان لم
يعلم رجع الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا يخير المجتهد كما صرح
به في المحصول وان كانا عامين واحدهما معلوم والاخر مضمون والمتاخر معلوم
نسخ المتقدم وان كان المتاخر مضمونا لم ينسخ لانه اضعف والناسخ يكون
مساويا او اقوى وان جهل الحال تعين المعلوم وحكم الدليلين الخاصين كحكم
العامين وان كان احدهما عاما والاخر اخصا قدم الخاص على العام لانه لا
يقضي الغاء احدهما بخلاف العكس ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخاص
مضمونا والعام مقطوعا به اولا نعم ان ورد الخاص بعد العمل بالعام وكان
مضمونا فلاناخذ به والعام هو الاعم مطلقا وهو الذي يوجد مع كل افراد الاخر
كالحيوان والناطق وكذا كل جنس مع نوعه ومقابله هو الاخص مطلقا ومثال
تقديم الخاص قوله عليه الصلاة والسلام لا تقتلوا الصبيان وقول الله تعالى اقتلوا
المشركين فتقديم الحديث لا يقتضي الغاء ولا الغاء الاية وتقديم عموم الاية
يقضي الغاء الحديث وان كان احدهما عاما من وجه فان كانا مضمونين وجب
الترجيح بقوة الاسناد وبالحكم لكون احدهما للحصر حيث لكل واحد منهما
خصوص من وجه بالنسبة الى الاخر فيكون لكل واحد منهما رجحان على
الاخر واما ان كانا قطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد بل بالحكم
كالتحريم اذا اقتضاه الاجتهاد وليس فيه طرح احدهما والاخص من وجه
والاعم من وجه هما اللذان يجتمعان في صورة وينفرد كل واحد منهما على
الاخر في صورة كالحیوان والایض ومثال الاعم من وجه قوله عليه الصلاة
والسلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان بينه وبين نبيه صلى
الله عليه وسلم عن الصلاة في الاوقات المكروهة عموم وخصوص من وجه
فالخبر عام في الاوقات خاص ببعض الصلوات وهي القضاء والثاني عام
في الصلاة مخصوص ببعض الاوقات وهو وقت الكراهة فيصار الى الترجيح

وان تجتمع بين الاختين يتناول
الملوكتين والحريتين وقوله تعالى
اوما ملكت ايمانكم يتناول الاختين
والاجنبيتين وضابط الاعم والاخص
من وجه ان يوجد كل واحد منهما
مع الاخر وبدونه وقد وجد الاول
في الاختين الحريتين بدون الملك
ووجه الثاني في السلوكات
الاجنبيات بدون الاخوة
واجتمعا معا في الاختين الملوكتين
فهما حينئذ كل واحد منهما اعم من
الاخر من وجه واخص من وجه فلا
رجحان لاحدهما على الاخر من هذا
الوجه بل من خارج وقد رجح المشهور
من المذاهب التحريم في الاختين
الملوكتين بان ايتهما لم يدخلها
التخصيص بالاجماع بل قيل لا
تخصيص فيها وهو المشهور وقيل
يباحن وقيل بالتوقف كما قاله
بعض الصحابة رضوان الله عليهم
احلتها آية وحرمتها آية واما آية
الملك فمخصوصة اجماعا بملك اليمين
من موطأة الاءاء وغيرهم وما لم
يخصص بالاجماع مقدم على ما
خصص بالاجماع فيقدم آية الاختين

فيخرج الجمع بينهما (الفصل الثالث في ترجيحات الاخبار وهي امامي الاسناد او في الثن فالاول قال الباجي يترجح بانه في قضية مشهورة والآخر ليس كذلك او رواه احفظ او اكثر او مسوع منه عليه الصلاة والسلام والآخر مكتوب به او متفق على رفعه اليه عليه الصلاة والسلام او اتفق رواه عند اثبات الحكم به او رواية صاحب القضية او اجماع اهل المدينة على العمل به او روايته احسن نسقا او سالم من الاضطراب او موافق لظاهر الكتاب والاخر ليس كذلك) القضية المشهورة يبعد الكذب فيها بخلاف القضية الحفية والكتابة تحتمل التزوير بخلاف المسوع والمرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم حجة اجماعا اما الموقوف على بعض الصحابة بقوله من قبل نفسه ولا يقول سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيحتمل ان يكون سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون حجة اجماعا او هو من اجتهاده فيخرج على الخلاف في قول الصحابي وفعله هل هو حجة او لا والحجة اجماعا تقدم على المتردد بين الحجة وغيرها واتفاق الرواة عند اثبات الحكم دليل قوة الخبر وضبطه عندهم واذا اختلفوا دل ذلك على ضعف السند او الدلالة او وجود المعارض فكان الاول ارجح وصاحب القضية اذا رواها كان اعلم بها واجد عن الذهول والتخليط فيها بخلاف ما اذا روى غيره واجماع اهل المدينة مرجح لانهم مهبط الوحي ومعدن الرسالة واذا وقع شرع كان ظاهرا فيهم وعنهم ياخذ غيرهم واذا لم يوجد شيء بين اظهرهم دل ذلك على بطلانه او نسخة وحسن النسق انسي للفظ النبوة فانه عليه الصلاة والسلام اوضح العرب ناضافة الاصح اليه انسي من ضده والاضطراب اختلاف الناظر الرواة وهو يوجب خلافا في الظن عند السامع فما لاخلل فيه ارجح والمعزود بالكتاب العزيز اقوى في الظن من المنفرد بغير عايد فيقدم (قال الامام او يكون راويه فقيها او عالما بالعريسة او عرفت عدالته بالاخبار او علمت بالعدد الكثير او ذكر سبب عدالته او لم يختلط عقلاه في بعض الاوقات او كونه من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم اوله اسم واحد اولم يعرف - ١٨٢ - له رواية في زمن الصبا والاخر ليس كذلك او يكون مدنيا والاخر مكيا

او راويه متاخر الاسلام) العام بالفقه او العربية مما يبعد الخطا في النقل فيقدم على الجاهل بهما وعدالة الاختبار هي عدالة الخلطة في اقوى من عدالة التزكية من غير خلطة للزكي عنده والذكور سبب عدالته دليل قوة سبب التزكية فانه لا يذكر الا مع قوته واما اذا سكت الزكي عن سبب العدالة احتتمل الضعف والذي اختلط عقلاه في بعض الاوقات يخشى ان يكون ما يرويه لنا الان مما سمعه في تلك الحالة والذي لم يختلط عقلاه امط فيه ذلك والذي به اسم واحد يبعد التدليس فيه والذي

الكلام على الفصل الثالث في ترجيحات الاخبار
 (قوله او يدل على المراد من وجهين الخ) اي على الدال عليه من وجه واحد لان الظن الحاصل من الاول اقوى لتعدد جهة الدلالة (قوله بعض الصحابة او السلف الخ) عمل بعض الصحابة بمضمون الخبر كاف في ترجيح احد الخبرين عن الآخر وفاقا اما السلف فالمرجح به قول اكثرهم وذلك عند بعضهم لان الاكثر يوفق للصواب الا يوفق اليه الاقل ولم ير الامام هذا ترجيحا بل نقل الترجيح بالاكثر ومقابله وهو انه لا يفيد ترجيحا لكونه ليس بحجة نعم جزم الامدي بان الترجيح يكون بعمل بعض السلف وهو الذي

له اسمان يقرب اختباهه بغيره ممن ليس يعدل وهو مسمى باحد اسميه فتقع الرواية عن ذلك الذي ليس يعدل فيظن السامع انه العدل ذو الاسمين فيقبله والذي وقعت روايته في زمن الصبا اذا روى عنه لنا يجوز ان يكون ما ينقل عنه في زمن الصبا ورواية الصبي غير موثوق بهما بخلاف الذي لم يروا بعد البلوغ وما روى بالمدينة ظاهر حاله التاخر عن المكي لانه بعد الهجرة والتاخر يرجح لانه قد يكون الناسخ ولقول ابن عباس رضي الله عنهما كئنا نأخذ بالاحدت فالاحدت من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواية متاخر الاسلام يتعين تاخيرها وان كان حديثه متاخر فهو كالمدني ومقدم الاسلام يحتمل ان يكون حديثه مما سمعه في آخر الامر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون مساويا للتاخر الاسلام ويحتمل استماعه اول اسلامه فيكون متقدما في الزمان مرجوحا في العمل والذي لا احتمال فيه اولى مما فيه احتمال المرجوحية (واما ترجيح المتن فقال الباجي يترجح السالم عن الاضطراب والنص في المراد او غير متفق على تخصيصه او ورود على غير سبب او قضى به على الآخر في موضع او ورد عبارات مختلفة او يتضمن نفي النقص عن الصحابة رضوان الله عليهم والاخر ليس كذلك) الاضطراب اختلاف الفاظ الرواة والنص هو الذي لا يحتمل المجاز والذي لم يتفق على تخصيصه كما تقدم في آية الاختين والوارد على سبب اختلف العلماء فيه هل يقتصر على سببه ام يخلى على عمومه والذي لم يرد على سبب سلم عن هذا الاختلاف ويعمل على عمومه اجماعا واذا قدم احد الخبرين على الآخر في موطن كان ذلك ترجيحا له عليه لانها مزية له واذا ورد بعبارات مختلفة والمعنى واحد قوى ذلك المعنى في النفس وبعد اللفظ عن المجاز والعبارة الواحدة تحتمل المجاز وان يراد غير ذلك المعنى الظاهر وهذا غير الاضطراب فانه اختلاف اللفظ واختلاف المعنى بالزيادة والنقصان (قال الامام رحمه الله او يكون فصيح اللفظ او لفظه حقيقة او يدل على المراد من وجهين او يوء كد لفظه بالتكرار او يكون ناقلا عن حكم العقل او لم يعمل بعض الصحابة او السلف على خلافه مع الاطلاع عليه او يكون مما لا تم به النباوى

والاخر ليس كذلك) الناقل عن البراءة الاصلية ارجح لانه مقصود بعنة الرسل واما استصحاب بحكم العقل فيكفي فيه حكم العقل فيقدم
الناقل كما يقدم المنشي على المؤكد وعمل بعض الاكابر على خلاف الخبر مع اطلاعهم عليه يدل على نسخه فالسالم عن ذلك مقدم عليه
لما اذا لم يطاع جازان يكون تركه لعدم اطلاعه عليه فيسقط الترجيح والذي تم به البلوى اختلف العلماء في قبوله منه الحنفية من اخبار
الاحاد وقد تقدم الكلام فيه فيضعف - ١٨٣ - للخلاف في قبوله فالسالم عن هذا الخلاف مقدم (الفصل الرابع في

ترجيح الاقضية قال الباجي يترجح
احد القياسين على الاخر بالنص على
عائته او لانه لا يعود على اصله
بالنقص او عائته مطردة منعكسة
او شهد لها اصول كثيرة او يكون
احد القياسين فرعه من جنس اصله
او عائته متعدية او تم فروعها او
هي اعم او هي منتزعة من اصل
منصوص عليه او اقل اوصافا
والقياس الاخر ليس كذلك) النص
على العلة يدل على العلية اكثر من
الاستنباط فان اجتهادنا يحتمل الخطا
والنص صواب جزما ومثال ما يعود على
اصله بالنقص جعلنا علة منع بيع
الحيوان باللحم معللا بالزبانة وهي
بيع الجوز بالحلوم من جنسه
فاقتضى ذلك جعل الحديث على
الحيوان الذي يقصد منه اللحم فخرج
بسبب هذه العلة اكثر الحيوانات
ويطل حكم النهي فيها وكذلك تعليل
منع بيع الحاضر للبادي بان الاعيان
على اهل البادية تقوم بغير مال
كالحطب والسن وغيرهما فاقتضى
هذا التعليل ان يخرج الاعيان التي
اشتراها اليدوي وان نصحه فيها
متعين واعائته بخلاف القسم الاول
فالتحليل عليه فيه لا يتركه مع
الحضري ولا ينصح فاعلة التي لا
تعكر على اصلها بالبطلان اولى
والعلة المتعدية اولى من القاصرة غير
ان هذا لا يستقيم من جهة ان القاصرة
لا قياس فيها والكلام انما هو في
ترجيح الاقضية فان كان في ترجيح
العلل من غير قياس صح والعلل

اقتضاه كلام الشيخ ابن الحاجب فيكون كلام المصنف هو السلف في قرن
بعض الصحابة بالسلف (قوله الناقل عن البراءة الاصلية ارجح الخ) ما ادرج
عليه الشهاب هو مذهب الجمهور قالوا لان الناقل يستفاد منه ما لم يعلم من غيره
بخلاف المبقي ولان الاخذ بالمبقي يستدعي تاخير وروده عن الناقل وفي ذلك
تكثير للنسخ لان الناقل يزيل حكم العقل ثم المبقي يزيل حكم الناقل فيلزم
النسخ مرتين واما اذا قدرنا تاخير الناقل واخذنا به ففيه تقليل للنسخ لان
المبقي يكون واردا اولاً لتأكيد حكم العقل ثم يرد الناقل بعده لازالة حكمه
فيلزم النسخ مرة واحدة وتعقب ما استدلل به لمذهب الجمهور بان رفع حكم
الاصل ليس بنسخ كما يعلم ذلك من حده فلا يلزم من تقديم المبقي تكثير
النسخ وايضا لو اعتقدنا تاخير الناقل لكان نسخا لحكم ثبت بدليلين وهما
البراءة الاصلية والخبر المؤكد لها ولضعف مدرك الجمهور عدل عنه جمع من
ذوي الصدور فقال الامام وتبعه جمع كناصر الدين البيضاوي انه الحق وانه
يقدم الخبر المبقي لحكم الاصل المقرر لمقتضى البراءة الاصلية على الخبر الناقل
لذلك الحكم اي الراجع كقوله عليه الصلاة والسلام من مس ذكره فليتوضأ مع
قوله ان هو الا بضعة منك لان المبقي متأخر عن الناقل اذ لو لم يتاخر عنه لم
يكن له فائدة لانه ح يكون واردا حيث لا يحتاج اليه لان في ذلك الوقت
نعرف الحكم بدليل آخر وهو البراءة الاصلية والاستصحاب واذا كان متأخرا
عن الناقل كان ارجح منه قال الامام وهذا هو الحق

الكلام على الفصل الرابع في ترجيح الاقضية

حاصل ما بينه المصنف في هذا الفصل ان ترجيح الاقضية على خمسة اوجه
ترجيح بحسب العلة وهو بامور يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي

التي تم فروعها تقدم بسبب انها اذا لم تم تكون بقية الفروع معاملة بعلة اخرى وتعليل الاحكام المستوية بالعلل المختلفة مختلف في وانفق
عليه اولى والتي هي اعم تكون فائدتها اكثر فتقدم والمنتزعة من اصل منصوص عليه مقدمة على ما اخذ من اصل اتفق عليه الحصان فقط
والعلة اذا قلت اوصافها او كانت ذات وصفة واحد كانت مقدمة لان المركب يسرع اليه العدم بطريقتين من جهة عدم كل واحد من اوصافه
وما كثرت شروطه كان مرجوحا قال الامام او يكون احد القياسين متفقا على عائته او اقل خلافا او بعض مقدماته يقينية او عائته وصف حقيقي

هو مظنة الحكمة كالفرد على القياس المعلل بنفس الحكمة كالمشقة لان التعليل بالمظنة مجمع عليه بخلافه بالحكمة كما تقرر في موضعه الثاني يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي قال الامام لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا اشتمل على مصلحة واذا اشتمل عليها فيكون التعليل بالمصلحة اولى والوصف الاضافي والتقديرى لانها عدمية ايضا كقولنا البنوة مقدمة على الابوة في الميراث وهما علة الميراث وهما اضافتان لوجود لهما في الاعيان بل في الازهان الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي وجزم صاحب المنهاج تبعا لصاحب التحصيل بالترجيح مخالفا لاصله والامام حيث حكى في المحصول احتمالين من غير ترجيح لهما بالحكم الشرعي اولا لانه اشبه بالوجود وبالعكس لان العدم اشبه بالامور الحقيقية اي من حيث ان اتصاف الشيء به لا يحتاج الى شرع الرابع يرجح التعليل بالوصف البسيط على التعليل بالوصف المركب لان الاول متفق عليه والاجتهاد فيه اقل وحكى الشهاب عن القاضي عبدالوهاب في الملخص فولان العلة الكثيرة الاوصاف اولى ثم قال وعندي انها بيان وهذا هو مقتضى كلام الامام في البرهان ثم اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين او الحكم وجودي والوصف عدمي والعكس فيترجح تعليل الحكم وجودي بالوصف وجودي لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجودا لذا قال الامام وهو متعقب فان قوله ثبوتيان ممنوع لما صرح صرح هو به في غير موضع من انها عدميان اذ هما من النسب والاضافات الخامس يترجح تعليل الحكم العرفي بالعدمي ويبدأ صرح الامام وصاحب المنهاج اما تعليل الحكم وجودي بالوصف العدمي وعكسه والعكس ارجح فتوقف الامام في الترجيح وتبعه صاحب التحصيل وسكت عنه صاحب المنهاج وجزم صاحب الحاصل بان تعليل العدمي بالوجودي اولى من عكسه

ويترجح التعليل بالحكمة على العلم والاضافي والحكم الشرعي والتقديرى والتعليلي بالعدم اولى من التقديرى وتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي اولى من العدمي بالعلمي ومن العدمي بالوجودي ومن الوجودي بالعدمي لان التعليل بالعدم يستلزم تقدير الوجود وبالحكم الشرعي اولى من التقديرى لكون التقديرى على خلاف الاصل والقياس الشرعي يكون ثبوت الحكم في اصله اقوى او بالاجماع او بانواتر اقوى مما ليس كذلك (الوصف الحقيقي كالاستكثار والعدمي كقولنا غير مستحق او عدوان فانه سلب محض والاضافي نحو قولنا البنوة مقدمة على الابوة وهما علة الميراث وهما اضافتان ذهبتان لا وجود لهما في الاعيان وتقدم ان الحكمة هي علة عالية العلة كاتلاف المال في السرقة واختلاط الانساب في الزنا فهي اولى من العدم الصرف والحكم الشرعي كتعليل منع البيع بالنجاسة والتقديرى كتعليل ثبوت الولاء للمعتق عنه بتقدير الملك له وتوريث الذية في الخطأ بتقدير ثبوت الملك للمقتول قبل موته في الزمن الفرد فانه وحى لا يستحقها ومالا يملكه لا يورث عنه والملك بعد الموت محال فيتعين تقدير الملك قبل الزهوق بالزمن الفرد. وقدم العدم على التقديرى لان التقديرى هو اعطاء الموجد حكم المعدوم او المعدوم حكم الموجود ووضع المعلوم على خلاف ما هو عليه خلاف الاصل والعدم هو على وضعه لم يخالف فيه اصل فكان مقدما وانما استدعى العدم تقدير الوجود لان العلة العدمية لا بد ان تكون عنما مضافا لشيء معين كقولنا عدم الاسكار علة اباحة الخمر ونحو ذلك فلا بد من تقدير معنى هذا عدمه والحكم

الكلام على الفصل الخامس في ترجيح طرق العلة

تقدم ان الدال على العلة ثمانية انواع النص والايماء والمناسبة والشبه والدوران والسبر والطرء وتحقيق المناط فيرجح القياس الذي تثبت عليه وصفه بالنص القاطع على الذي تثبت بالنص الظاهر لان القاطع لا يحتمل غير العلية بخلاف الظاهر وقد تقدم بسط ذلك والاجماع ملحق بالنص القاطع ويرجح القياس الذي تثبت عليه وصفه بالفاظ ظاهرة على ما يثبت بغيره كالمناسبة ونحوها لكونه منصوحا عليه من الشارع والبقية ثابتة بالاجتهاد والالفاظ الظاهرة هي اللام وان والباء فاقواها اللام واما الباء وان قال الامام ففي المقدم منها احتمال ويرجح القياس الذي تثبت عليه وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما بقي لعدم انفكاك المناسبة على العلية واما الدوران فقد لا يدل عليه كالتضايقين ونحوه مما تقدم ذكره ثم ان المناسبة قد تكون من الضروريات وقد تكون من الحاجيات ومن التحسينات والمكمل لكل قسم ملحق به فتقدم المناسبة الضرورية ومكملها على ما بعدها ثم الحاجة كذلك ثم ان الضروريات ترجح مصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال على ما للامدي وابن الحاجب وذكر الامدي سوء الا وهو ان مصلحة الدين متأخرة عن الجميع لان حقوق الخلق مبنية على المشاحة وحكاه ابن الحاجب قولا ثم الوصف المناسب قد يناسب نوعه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يناسب جنس جنسه الحكم قال الامام فالاول مقدم على الاقسام الباقية والثاني والثالث كالمعارضين قال وترجح المناسبة الجليلة على الخفية وما ثبت اعتبار جنسه القريب على ما ثبت اعتبار جنسه البعيد. ويرجح القياس الذي تثبت عليه وصفه بالدوران على الذي تثبت عليه بالسبر وبقية الطرق لان العلية الثابتة بالدوران مطردة منعكسة بخلاف غيره من الطرق ولذا قدمه بعضهم على المناسبة ثم ان الدوران قد يدور في محل واحد كدوران الحرمة مع الاسكار في ماء العنب وجودا وعندما وفي محلين كاستدلال الحنفي على وجوب الزكاة في الحلبي بدوران وجوب الزكاة مع

الشرعي حقيقي بخلاف التقديري فيه مخالفة الاصل كما تقدم (الفصل الخامس في ترجيح طرق العلة قال الامام رحمه الله المناسبة اقوى من الدوران خلافا لقوم . ومن التائير والسبر المظنون والشبه والطرء والمناسب الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم راجحا على ما اعتبر جنسه في نوع الحكم او نوع الحكم في جنسه ووجهه في جنسه لان الاخص بالشيء ارجح واولى به والثاني والثالث متعارضان والثلاثة راجحة على الرابع ثم الاجناس عالية وسافلة ومتوسطة وكلما قرب كان ارجح والدوران في صورة ارجح منه في صورتين والشبه في الصفة اقوى منه في الحكم وفيه خلاف) المناسبة المصلحة بادية فيها والدوران ليس فيه الا مجرد الاقتران والشرائح مبنية على المصالح حجة المنع ان الدوران فيه طرد وعكس لاقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم والعلية المطردة المنعكسة شبه بالعلل العقلية فيكون ارجح والجواب المناسب المطرد المنعكس ارجح

الذهب وجودا في المضروب وعدما في النباب فالدوران في محل ارجح في العلية من الدوران في محلين لان احتمال الخطا فيه اقل ويرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالسبر على الشبه والاياء والطرء لان منه ما هو علة اتفاقا وذلك السبر الحاصل بخلاف البواقي فان فيها خلافا مشهورا ومنهم من رجحه على المناسبة واختاره الامدي وابن الحاجب لانه يفيد ظن علية الوصف ونفي المعارضة له بخلاف المناسب فانه لادلالة فيه على نفي المعارض قال الامام في المحصول ما حاصله ان الخلاف في السبر المظنون اما المقطوع به فان العمل به متعين وليس هو من قبيل الترجيح ويرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالمشبه على ما ثبتت عليه بالاياء لان الشبه يقتضي وصفا مناسباً والاياء ليس كذلك لانه ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية سواء كان مناسباً ام لا وهذا علي ما ذكره الامام وجزم به ناصر الدين البيضاوي اما الجمهور فمتفقون على تقديم الاياء على جميع الطرق العقلية حتى المناسب ويرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالاياء على الذي ثبتت بالطرء لان الطرد غير مناسب اصلا كما عرف في موضعه واما الاياء فقد يكون مناسباً وما كان مناسباً في بعض الاحوال راجح على ما لا يكون كذلك ويرجح القياس الذي ثبتت عليه وصفه بالطرء على ما ثبتت بتنتيخ المناط ونظر بعضهم في ذلك والى هنا انتهى شرح الكلام على ما تعرض له المصنف من ترجيح بعض الاقيسة على بعض حيث ذكر منها فسمين الاول الترجيح بحسب العلة وهو ما ذكره في الفصل الرابع من هذا الباب والثاني الترجيح بحسب الدليل الذي يدل على علية الوصف لحكم الاصل وهو ما ذكره في هذا الفصل وبقي عليه قسمان من ذلك احدهما الترجيح بحسب دليل حكم الاصل فيرجح من اتقياسين المتعارضين ما ترجح دليل حكم اصله على دليل حكم الاصل الاخر باحد المرجحات المذكورة ولكونه مجعماً عليه او خاصاً فيرجح على هذا اتقياس الذي ثبت حكم اصله بالنص على القياس الذي ثبت حكم اصله بالاجماع والاجماع على القياس وهذا على ما جزم به صاحب الحاصل وتبعه صاحب المنهاج

من المناسب الذي لا يكون كذلك اما مجرد الطرد والعكس فمنوع والتاثير هو اعتبار الجنس في الجنس والاعتبار اضعف من المناسب لما تقدم والشبه هو المستلزم للمناسب فالمناسب مقدم عليه وقد تقدم تمثيله في طرق العلة والسبر والتقسيم وقع التعمين فيه بالغاء الغير او تقدم اعتباره والمناسب الاعتبار فيه بالذات وتقدم في طرق العلة تقدير الطرد وهو مجرد اقتران الحكم بجسمة الوصف

والاقتران بمجرد اضعف من المناسب لما تقدم انه معدن الحكمة وتقدم في المناسب. تمثيل اجناس الاوصاف والاحكام عالية وسافلة وتمثيل الدوران في صورتين وفي صورة ووجه الترجيح بينهما وتقدم الشبه في الصفة لان الاوصاف هي اهل العلة والاصل ان تكون الاحكام معلولات لا عللا وقيل لا وحجته ان الحكم يستلزم علته فيقع الشبه في امرين فيكون ارجح وجوابه انه لا يلزم من الشبه في الحكم الشبه في العلة فان الاحكام المتماثلة تعقل بالعلل المختلفة . (الباب التاسع عشر في الاجتهاد وهو استفراغ الوسع في المطلوب لغة واستفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم شرعي اصطلاحا وفيه تسعة فصول) الفصل الاول في النظر : وهو الفكر وقيل تردد الذهن بين انحاء الضروريات يدل وقيل تحديق العقل الى جهة الضروريات وقيل ترتيب تصديقات يتوصل بها الى علم او ظن وقيل ترتيب تصديقين وقيل ترتيب معلومين - ١٨٧ - فهذه سبعة مذاهب واصحابها الثلاثة الاول وهو يكون في التصورات

لتحصيل الحدود الكاشفة عن الحقائق المفردة على ترتيب خاص كما تقدم اول الكتاب وفي التصديقات لتحصيل المطالب التصديقية على ترتيب خاص وشروط خاصة حررت في علم المنطق ومتى كان في الدليل مقدمة سالبة او جزئية او مضمونة كانت النتيجة كذلك لانها تتبع اخس المقدمات ولا يلتفت الى ما صحبها من اشرفها (المذاهب الثلاثة في النظر متقاربة في المعنى واختلافها في العبارات والضروريات هي القضايا البديهية فان العقل يقصدها ابتداء ليستخرج منها التصديقات النظرية واما قولهم ترتيب تصديقات فهو قول الامام فخر الدين وهو باطل فان النظر اذا كان في الدليل كفي فيه مقدمتان وتصديقات جمع ظاهر في الثلاث ولذلك قال القائل الاخر تصديقين وهو باطل ايضا فان النظر كما يقع في التصديقات في البراهين يقع في التصورات في الحدود والتصديقات لا تتناول التصورات التي في الحدود فلذلك قال القائل الاخر ترتيب معلومات حتى يشمل التصديقات والتصورات فقيل له ان معلومات جمع وقد يكفي معلومان في الدليل من تصديقين وفي الحد من تصورين فلذلك قال الاخر

اما الامام فابدى ذلك احتمالا بعد نقله عن الاصوليين تقديم الاجماع على النص لان الادلة اللفظية قابلة للتخصيص والتاويلات بخلاف الاجماع وهذا انما يمكن في الدلالة الظنية لما علم انه لا ترجيح بين القطعيات ولا بين القطعي والظني الثاني الترجيح بحسب كيفية الحكم وح فيرجح القياس المحرم على القياس المبيح والمثبت للطلاق والعناق على النافي لهما والمبقي لحكم الاصل على الناقل

الكلام على الباب التاسع عشر في الاجتهاد

وفيه تسعة فصول

(قوله وهو استفراغ الوسع النخ) الاجتهاد له معنيان لغة واصطلاحا اما لغة فهو عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الشيء ولا يستعمل الا فيما فيه كلفه ومشقه تقول اجتهدت في حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت في حمل النواة وهو ماخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو الطاقة وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف به وهو تابع في التعريف لصاحب المحصول الا انه ترك ما اعترض به عليه حيث قال بعد قوله فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وترك لفظه شرعي فيها ته الزيادة والنقص يصير الحد غير مانع ضرورة دخول ما ليس باجتهد في عرف الفقهاء كاجتهاد في العلوم اللغوية ويدخله التكرار فقوله استفراغ الوسع جنس في التعريف وقوله في النظر النخ خرج به النظر في العقلية واللغويات ودخل فيه الاصولية والفروعية

ترتيب معلومين فقيل له ان النظر قد لا يتحصل منه الا الحد الناقص وهو ذكر الفصل وحده او الرسم الناقص وهو الخاصة وحدها ومع الوحدة لا ترتيب فقيد الترتيب لا يسوغ اصلا لتوقفه على التعدد فذلك لم يصح الا الثلاثة الاول لعدم اشتراط الترتيب فيها والتعدد مثال المقدمة السالبة والموجبة كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بجماذ فلا شيء من الانسان بجماذ ومثال الجزئية والكلية بعض الحيوان وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق ومثال المظنونة والقطعية في البيت عصفور عملا باختيار زيد وهذه نظرية وكل عصفور حيوان وهذه قطعية ففي الدار حيوان ظنا لا قطعاً والضابط في الانتاج ابدأ انك تحذف المكرر وتحكم بالثاني على الاول كما تقدم في المثل السابقة والسبب في كون النتيجة تتبع اخس المقدمات ان تلك المقدمة القوية متوقفة على تلك الحسنة ولا تستقل بنفسها فلذلك صارت مع قوتها

كالمضيعة (الفصل الثاني في حكمه مذهب مالك وجمهور العلماء رضي الله عنهم وجوبه وابطال التقليد لقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم وقد استثنى مالك رحمه الله من ذلك اربع عشرة صورة لاجل الضرورة الاولى قال ابن القصار قال مالك يجب على العوام تقليد المجتهدين في الاحكام كما يجب على المجتهدين الاجتهاد في اعيان الادلة وهو قول جمهور العلماء خلافا لمعتزلة بغداد وقال الجبائي يجوز في مسائل الاجتهاد فقط) قال امام الحرمين في الشامل لم يقل بالتقليد في الاصول الا الحنابلة وقال الاستاذ ابو اسحق من اعتقد ما يجب عليه من عقيدة دينية بغير دليل لا يستحق بذلك اسم الايمان ولا دخول الجنة والحلوص من الخلود في النيران ولم يخالف في ذلك الا اهل الظاهر حجة الجمهور قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله امر بالعلم دون التقليد وقوله تعالى قل انظروا اقلم ينظروا قل سيروا في الارض فانظروا وهو كثير في الكتاب العزيز ودم التقليد بقوله تعالى ذما لمن قال انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون وقال تعالى ايضا وانا على آثارهم مقتدون فقال تعالى قل او لوجتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم فامر بالنظر في ذلك وقال فهم على آثارهم يهرعون حجة الشاذان عليه الصلاة والسلام كان يقبل ايمان الاعرابي الجلف البعيد عن النظر ولو صح ما قلمتموه ما اقرهم على ذلك وحكم بايمانهم وسأل عليه الصلاة والسلام الجارية اين الله فقالت في السماء فقال للسائل اعتقها فانها مومنة وهذا كله يدل على عدم اشتراط النظر اجاب الجمهور عن هذه الصور بان ذلك كان من احكام اوائل الاسلام لضرورة

- ١٨٨ -

العمل بما ذكرناه من موجب الايات ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يكتبني في قواعد الشرع والتوحيد باخبار الاحاد فيبعث الواحد الى الحي من احياء العرب يعلمهم القواعد والتوحيد والفروع وقد لا يفيد خبرة الا الظن غالبا ومع ذلك فيكتفي به في اول الاسلام بخلافه الان لا يكتبني بمثل هذا في الدين ولا يحل ان يظن الانسان نفي الشريك والوحدانية مع تجويز النقيض واما التقليد في الفروع فحجة الجمهور قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فامرهم بالحدز عند ائثار علمائهم ولولا وجوب التقليد لما وجب ذلك ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم قال المفسرون هم العلماء وقيل ولاة الامر والنهي من

الكلام على الفصل الثاني في حكمه

(قوله كمن تزوج بغير صداق ولاولى الخ) اي مقدر بربع دينار ونحوه لانه بغير صداق البتة لان هذا لم يقل به احد وقد لخص ابن عاصم في مبيعه ما اثار له المصنف ها هنا بقوله :

وجوزوا التقليد للمذاهب في نازلات الحكم والغرائب
تنقلا من مذهب لمذهب على شروط كلها مما اجتبي
وهو اعتقاد العلم فيمن قلدا وانه من اهل فضل وهدى
وان يكون فيه غير طالب ما كان رخصة لدى المذاهب
ولا يرى يجمع بينها على ما خالف الاجماع فيها او علا
مثل النكاح دون مهر وولي وشاهد فان ذالم ينقل

المسوك وغيرهم اوجب الطاعة وهو وجوب التقليد حجة المعتزلة لقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ومن استطعتم ترك التقليد ولان العامي متمكن من كثير من وجوه النظر فوجب ان لا يجوز له تركها قياسا على المجتهد والجواب عن الاول ان الخطأ متعين في حق العوام اذا انفردوا بالاحكام لانهم لا يعرفون الناسخ والمنسوخ ولا الخصوص ولا التقييد ولا كثيرا مما تتوقف عليه الالفاظ وما لا يضبطونه لا يحل لهم محاولته لفرض الغرر فيه وهو الجواب عن الثاني حجة الجبائي ان شعائر الاسلام الظاهرة لا تحتاج لمنصب المجتهد فلا حاجة الى التقليد فيها كالصلوات الخمس وصوم رمضان ونحو ذلك واما الامور الخفية من المجتهد فيمتعين التقليد فيه لغموضه والجواب ان تلك الامور ان انتهت الى حد الضرورة بطل التقليد بالضرورة ولا نزاع في ذلك لان تحصيل الحاصل محال لا سيما والتقليد انما يفيد الظن الذي هو دون الضرورة بكثير وان لم ينته الى حد الضرورة تعين التقليد للحاجة في النظر الى ادوات مفقودة في حق العامي (فروع ثلاثة الال قال ابن القصار اذا استفتى العامي في نازلة تم عادت له يحتمل ان يعتمد على تلك الفتوى لانها حق ويحتمل ان يعيد الاستفتاء لاحتمال تغيير الاجتهاد الثاني قال يحيى الزناتي يجوز تقليد المذاهب في النوازل والانتقال من مذهب الى مذهب بثلاثة شروط ان لا يجمع بينهما على وجه يخالف الاجماع كمن تزوج بغير صداق ولاولى ولا شهود فان هذه الصورة لم يقل بها احد وان يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول اخباره اليه ولا يقلد مريما في عمارة وان لا يتبع رخص المذاهب قال والمذاهب كلها مسالك الى الجنة وطرق الى الحيرات فمن سلك منها طريقا وصاه (تنبيه)

مقال غيره يجوز تقليد المذاهب والانتقال اليها في كل ما لا ينقض فيه حكم الحاكم وهو اربعة ماخالف الاجماع او القواعد او النص او القياس الجلي فان اراد رحمه الله بالرخص هذه الاربعة فهو حسن متعين فان ما لا نقره مع تاكده بحكم الحاكم فاولى ان لا نقره قبل ذلك وان اراد بالرخص ما قية سهولة على المكلف كيف كان يلزمه ان يكون من قلدنا لكافي المباح الا رواه وترك الالفاظ في العقود مخالفا لتقوى الله تعالى وليس كذلك (قاعدة) انعقد الاجماع على ان من اسلم فله ان يقلد من شاء من العلماء بغير حرج واجمع الصحابة رضوان الله عليهم على ان من استفتى ابا بكر وعمر رضي الله عنهما او قلدهما فله ان يستفتى ابا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهما من غير تكبير فمن ادعى رفع هذين الاجماعين فعليه الدليل (١) الثالث اذ فعل المكلف فعلا مخالفا في تحريمه غير مقلد لاحد فهل نوه ثم بناء على القول بالتحريم او لا نوه ثم بناء على القول بالتحليل مع انه ليس اضافته الي احد المذهبين اولى من الاخر ولم يسألنا عن مذهبنا فتجيبه ولم ار لاحد من اصحابنا فيه نقلا وكان الشيخ الامام عز الدين بن عبد السلام من الشافعية يقول في هذا القرع انه آثم من جهة ان كل احد يجب عليه ان لا يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله تعالى فيه وهذا اقدم غير عالم فهو آثم بترك التعلم واما تأثيمه بالفعل نفسه فان كان مما علم من الشرع قبجه اثمناه والا فلا) وكان يمثله بما اشتهر قيحه كتلقي الركبان وهو من الفساد على الناس ونحو ذلك (الثانية قال ابن القصار يقلد الغائب العدل عند مالك وروي لا بد من اثنين) اختلف في مدرك هذه المسألة فقال اصحابنا انه كالرواية فيكفي الواحد او الشهادة فلا بد من اثنين وقال الشافعية المدرك انه حاكم والحاكم يكفي واحد او شهادة فلا بد من اثنين (الثالثة قال يجوز عنده تقليد التاجر في قيم التملقات الا ان تتعلق القيمة بحد من حدود الله تعالى فلا بد من اثنين لدرية التاجر بالقيم وروي عنه انه لا بد من اثنين في كل موضع يريد بالقيمة التي تتعلق بها الحد كتقويم العرض المسروق هل وصلت قيمته الى نصاب السرقة ام لا فهذه الصورة لا بد فيها من اثنين لان الحدود تدرا بالشهات ولانه عضويان فيحتاج فيه لشرفه (الرابعة قال ويجوز عنده تقليد القاسم بين اثنين وابن القاسم لا يقبل قول القاسم لانه شاهد على فعل نفسه) مالك يجزئه مجرى الحاكم او نائب الحاكم يخبره بما ثبت عنده (الخامسة قال ويجوز تقليد المقوم لارض الجنابات السادسة قال يجوز تقليد الحارثي (٢) الواحد فيما يخبره عند مالك رحمه الله السابعة قال يقلد عنده الراوي فيما يرويه الثامنة قال يقلد عنده الطبيب فيما يدعيه التاسعة يقلد الملاح في القبله اذا خفيت ادلتها وكان عدلا دريا في السير في البحر وكذلك كل من كانت صناعته في الصحراء وهو

— ١٨٩ —

الهلال لضبط التاريخ دون العبادة العادية عشرة قال يجوز عنده تقليد الصبي والانى والكافر والواحد في الهدية والاستئذان) قال الشافعية هذه الصورة ونحوها احتفت بها

(قوله لانه مشاهد الخ) هذا انما يتمشى على مذهب الاستاذ القائل بمنع التقليد في القواطع وقد قال اهل المذهب بتقليد المؤمن في السحور في رمضان

الفرائض فنابت عن العدد والاسلام وربما حصل العلم (الثانية عشرة قال يقلد القصاب في الذكاة ذكر اكان او انثى مسلما او كنايبا ومن مثله يذبح الثالثة عشرة قال يقلد محارب البلاد العامرة التي تكرر الصلاة فيها ويعلم ان امام المسلمين بناها ونصبها او اجتمع اهل البلدة على بنائها قال لانه قد علم انها لم تنصب الا بعد اجتهاد العلماء في ذلك ويقدها العالم والجاهل واما غير تلك فعلى العالم الاجتهاد فان تعذر عليه الأدلة صلى الى الحرب اذا كان البلد عامرا لانه اقوى من الاجتهاد بغير دليل واما العامي فيصلى في سائر المساجد قلت وهذا بشرط ان لا يشتهر الطعن فيها كمحارب القرى وغزوها بالديار المصرية فان اكثرهما زال العلماء قديما وحديثا ينيهون على فسادها وللزين المياطي في ذلك كتاب وغيره وقد قصد الشيخ عز الدين بن عبد السلام تغيير محراب قبة الشافعي والمدرسة ومصلى خولان فجاجله ما منعه من ذلك وهو قضيته مع بني الشيخ واسقاطه معين الدين وعزل نفسه عقيب ذلك وكذلك محراب الفسلة مدينة الغربية والقيوم ومنية ابن ابي خصب وهي لا تعد ولا تحصى لا يجوز ان يقلدها عالم ولا عامي (الرابعة عشرة قال يقلد العامي في ترجمة الفتوى باللسان العربي او العجمي وفي قراءتها ايضا ولا يجوز لعالم ولا جاهل التقليد في زوال الشمس لانه مشاهد (الفصل الثالث فيمن يتعين عليه الاجتهاد افتى اصحابنا رحمهم الله ان العلم على قسمين فرض عين وفرض كفاية وحكى الشافعي في رسالته والغزالي في احياء علوم الدين الاجماع على ذلك ففرض العين الواجب على كل احد هو علمه بحالته التي هو فيها مثاله رجل اسلم ودخل عليه وقت الصلاة فيجب عليه ان يتعلم الوضوء والصلاة فان اراد ان يشتري طعاما لغذائه قلنا يجب عليك ان تتعلم ما تهتمده في ذلك وان اراد الزواج وجب عليه ان يتعلم ما يعتمده في ذلك وان اراد ان يودي شهادة وجب عليه ان يتعلم شروط التحمل والاداء وان اراد ان يصرف ذهابا وجب عليه ان يتعلم حكم الصرف فكل حالة يتصف بها يجب عليه ان يعلم حكم الله تعالى فيها فعلى هذا لا ينحصر فرض العين في العبادات ولا في باب من ابواب الفقه كم

(٢١) في مهجع الاصول .

واختلفوا هل يائس المكلف - في فصل ما في المنع فيه اخلفوا - من غير ان قلده اولا يائس - وتقلنا الخلاف امر يفهم اه تاسر

(٢٢) قال في المهجع .

وحائز تقليد غير العلماء - فيما له من المعارف اتما - وذلك كالحارثي في الزكات - والبخاري في العسائر - بالذكاة

يعتقده كثير من الاغبياء وعلى هذا القسم يحمل قوله عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم فمن توجهت عليه حالة فعلم وعمل بمقتضى علمه اطاع الله طاعتين ومن لم يعلم ولم يعمل فقد عصى الله معصيتين ومن علم ولم يعمل فقد اطاع الله طاعة وعصاه معصية ففي هذا المقام يكون العالم خيرا من الجاهل والمقام الذي يكون الجاهل فيه خيرا من العالم من شرب خمرا يعلمه وشربه آخر يجهله فان العالم به ياتم بخلاف الجاهل وهو احسن حالا من العالم وكذلك من اتسع في العلم باعه تعظم موارثه لعل منزلته بخلاف الجاهل فهذا اسعد حالا من العالم في هذين الوجهين واما فرض الكفاية فهو العلم الذي لا يتعلق بحالة الانسان فيجب على الامة ان يكون منهم طائفة يتفقهون في الدين ليكونوا قدوة للمسلمين حفظا للشرع من الضياع والسني يتعين لهذا من المسلمين من جاد حفظه وحسن ادراكه وطابت سجيته وسريره ومن لا فلا) لان من لا يكون كذلك لا يحصل منه المقصود اما لتعذره كسوء الفهم يتعذر عليه ان يصل لمرتبة الاقتداء او لسوء الظن به فينفر الناس عنه فلا يحصل منه مقصود الاقتداء (الفصل الرابع في زمانه واتفقوا على جواز الاجتهاد بعد وفاته عليه الصلاة والسلام واما في زمانه فوقه منه عليه الصلاة والسلام قال به الشافعي وابو يوسف - ١٩٠ - وقال ابو علي وابو هاشم لم يكن

متعبدا به لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقال بعضهم كان له عليه السلام ان يجتهد في الحروب والاراء دون الاحكام قال الامام وتوقف اكثر المحققين في الكل واما وقوع الاجتهاد في زمانه عليه الصلاة والسلام من غيره فقيل هو جائز عقلا في الحاضر عنده عليه الصلاة والسلام والغايب عنه فقد قال له معاذ بن جبل اجتهد رايي (١) حجة كونه عليه الصلاة والسلام كان يجتهد ما روى انه عليه الصلاة والسلام لما قال في تحريم مكة لا يعضد شجرها ولا يختلي خلاها فقال له العباس الا الاذخر يا رسول الله فاننا نحتاجه لدورنا فقال الا الاذخر وهذا يدل على انه لما بين له الحاجة اليه اباحة بالاجتهاد للمصلحة وكذلك بما انشدته المرأة لما قتل اخاها (امحمد والنجل نجل كريمة - في قومها والفحل فحل معرق - ما كان ضرك لو عفوت وربما - من الفتى وهو الخيظ المحنق - فقال عليه الصلاة والسلام لو سمعت شعرها قبل قتله ما قتلتها وهذا يدل على الاجتهاد وحكم سعد ابي بني قريظة فحكم بان

الكلام على الفصل الرابع في زمانه

(قوله وهذا يدل الخ) تعقبه الغزالي في المستصفى بانه نزل عليه بان لا يستثنى الا الاذخر عند قول سيدنا العباس او كان سيدنا جبريل حاضرا عنده فاشار عليه باجابة سيدنا العباس (قوله لما قتل اخاها الخ) في العصد فانه لما قتل نضر ابن الحارث ثم انشدته ابنته ام محمد البيتين قال صلى الله عليه وسلم لو سمعت شعرها قبل قتله ما قتلتها فانه يقتضي ان المقتول ابوها لا اخ لها فحقيق والذي قاله المصنف تبع فيه الرازي والامدي قال السهيلي وهو الصحيح ووقع في الدلائل ومشى عليه الذهبي في التجريد وذكره ابن اسحاق وابن هشام واليعمري

الكلام على الفصل الخامس في شرائطه

اعلم انهم اشترطوا لتحصيل صفة الاجتهاد وقيامها بالشخص شروطا ستة ولايجاد الاجتهاد بالفعل شروطا ستة ايضا اما الشروط في تحصيل صفة الاجتهاد فاولها البلوغ لان غير البالغ لم يكمل عقله حتى يصح نظره الثاني العقل وفيه اختلاف كثير واهم كلام فيه ما قاله المحاسبي من انه ملكة يدرك بها العلوم اي ما من شأنه ان يعلم وقد اوضح ذلك في كتاب الرعاية فقال

تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم وما جعل لغيره ان يفعله فله هو عليه الصلاة والسلام ان يفعله لان الاصل مساواة امته له في الاحكام الا ما دل الدليل على تخصيصه من ذلك ويرد على الكل ان هذه الصورة يجوز ان يقارنها بنصوص نزلت فيها او تقدمتها بنصوص بان يوحى له اذا كان كذا فافعل كذا وحينئذ هي بالوحي لا بالاجتهاد حجة القول بالفرق بين الحروب فيجوز ان الحروب امرها على الفور لعظم المفاسد في التأخير من جهة استيلاء العدو فيفوض اليه وقمة معاذ تدل عليه والاحكام يجوز التراخي فيها فلا يجتهد فيها والجواب ان المفاسد تندفع بتقدم نصوص في مثل هذه الصور ويقال له اذا وقع كذا فافعل كذا ولا اجتهاد حينئذ ويظهر من تعارض هذه المدارك حجة التوقف (الفصل الخامس في شرائطه وهو ان يكون عالما بمعاني الالفاظ وعوارضها من التخصيص والنسخ واصول الفقه ومن كتاب الله تعالى

(١) روي انه صلى الله عليه وسلم لما اراد ان يبعث معاذ الى اليمن قال له كيف تقضي اذا غلبك قضاء قال اقصي بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي ولا آلو فضرر صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله اه ناشرة

مثل العقل مثل البصر ومثل العلم مثل السراج فمن لا بصر له لا ينتفع بالسراج
ومن له بصر بلا سراج لا يرى ما يحتاج اليه وعلى كلامه اعتمد الامام في
البرهان وقال ما حوم على العقل من علمائنا الا المحاسبي الثالث ان يكون
فقيه النفس اي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام كذا عبر الجلال فاخذ انهم
من الفقه لان الفقه في اللغة الفهم واخذ الشدة من صيغة المبالغة وهي فقيه وقوله
بالطبع اخذه من مادة فقيه لانه اسم فاعل فقه بضم القاف اذا صار الفقه له
سجية واما فقه بكسرها اذا فهم وقفه بفتحها اذا سبق غيره للفهم فاسم فاعلها
فاقه كضرب فهو ضارب وسمع فهو سامع وعبر غيره يكون الفقه له سجيته
والمراد انه يكون له قوة الفهم على التصرف كما قاله الشيخ ابو اسحاق فمن
كان موصوفاً بالبلادة والعجز عن التصرف فليس من اهل الاجتهاد الرابع ان
يكون عالماً بالدليل العقلي والتكليف به والدليل العقلي هو البراءة الاصلية اي
يعلم انا تمسك بها حتى يرد صارف عنه من كتاب او سنة او اجماع الخامس
كونه عارفاً بالعربية من لغة وصناعة نحو وصرف وبلاغة واصول على وجه
يتيسر له به فهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال والتوصل الى التمييز بين
صريح الكلام ومجمله وظاهره وحقيقته ومجازه وما في معنى ذلك قال الاياري
وهذا اذا قلنا ان الشرع لم يتصرف في اللغة العربية وهو اختيار القاضي وان
قلنا انه تصرف لم نكتف بذلك وقلنا لا بد من معرفة لغة الشرع زيادة على
على نحصيل اصل اللغة لانها في اكثر احوالها موافقة للغة الشرع ثم انه لا يكفي
في العلوم المذكورة الاخذ بالاقل ولا يحتاج الى بلوغ الدرجة القصوى بل
يكفيه الدرجة الوسطى والى هذا ذهب حجة الاسلام الغزالي فقال في المستصفى
والتحقيق انه لا يشترط فيه ان يبلغ مبلغ الخليل والمبرد ولا ان يعرف جميع
اللغة ويتعمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على
مواقع الخطاب ودرك دقائق المقصد منه واختار هنا الشيخ تاج الدين وخالف
والده الشيخ الامام حيث لم يكتف بالتوسط في ذلك وقيل لا بد من التوغل
في العلوم العربية الى ان تصير ملكة له البادس ان يكون عارفاً بمتعلق

ما يتضمن الاحكام وهي خمسة
آية ولا يشترط الحفظ بل العلم
بمواضعها لينظرها عند الحاجة اليها
ومن السنة بمواضع احاديث الاحكام
دون حفظها ومواضع الاجماع
والاختلاف والبراءة الاصلية وشروط
الحد والبرهان والنحو واللغة
والتصريف واحوال الرواة ويقلد

الاحكام من الكتاب والسنة وعدد الايات المتضمنة للاحكام حسامة آية
كما قاله الغزالي وتبعه في ذلك الامام ولا يشترط حفظه لايات الاحكام
ولا للاحاديث المتعلقة بذلك وان كان حفظها احسن بل يكفيه ان يكون عارفا
بمواضع اي الاحكام من المصحف ومواضع الاحاديث المتعلقة بالاحكام من
الدواوين الصحيحة وذكر العراقي نقلا عن القزويني انه نقل عن الشافعي
حفظ جميع القرآن وهذا هو الذي اختاره الامام ابن عاصم في مهيع الاصول
واشترط زيادة على ذلك تجويده ولو يروا يجعل مقابل هذا القول خطا حيث قال
اولها حفظ كتاب الله فلا يكن عن حفظه بالساهي
ولا عن الفهم له والاحكام لاسيما الايات ذات الاحكام
مجودا له ولو بواحد من احرف السبعة او بزياد
الى ان قال

وحفظه الجميع لن يشترط لبعضهم او بعضه وذا خطأ
والى هذا يميل ما نقله المصنف عن بعض العلماء وقال انه الصحيح من
استنباط الاحكام اذا حقق لا تكاد تعرى عنه آية فعلى هذا يتأكد حفظ
الجميع وبهذا يقال في احاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه يشترط
احاطته بحفظ الاحاديث ولا يكفيه معرفة مظان احاديث الاحكام ولذا قال
ابن عاصم

وقول من يقول ليس يشترط حفظ الحديث ظاهر فيه الغلط
ومما يؤيد ان معظم الاحاديث من غير احاديث الاحكام هي معرض
لاستنباط الاحكام للعارف الخبير ذكر ما استنبط من حديث يا ابا عمير ما
فعل النغير فقد نقل العلامة المقرئ في نفع الطيب ما نصه املى ابن النخعي
بمجلس درسه بمكناسه في حديث يا ابا عمير ما فعل النغير اربعمائة فائدة
واما شروط ايجاد الاجتهاد منه بالفعل فسته الاول ان يحفظ مواقع الاجماع
في كل مسألة يفتي فيها حتى يعلم ان فتواه ليس بمخالف للاجماع واذا لم
يكن خبيرا بمواقعه فقد يخرقه بمخالفته وخرقه حرام ولا اعتبار به الثاني ان
يكون عارفا بان هذا ناسخ فيقدمه وهذا منسوخ فيهمل حكمه لا ان يعلم تقدم

الناسخ على المنسوخ فان هذا يعني عنه اشتراط معرفته باصول الفقه اذ لو نم
يعلم بهذا التعيين فقد يعكس ويقدم المنسوخ الثالث ان يكون عارفا بأسباب
النزول فالخبرة بذلك ترشده الى فهم المراد الرابع ان يعرف شروط الاحاديث
المتواترة والاحاد ليقدّم الاول على الثاني فانه اذا لم يكن خيرا بهما قد
يعكس الخامس معرفة الصحيح من الضعيف ليقدّم الاول على الثاني السادس
معرفة حال الرواة في القبول والرد قال الشيخ تاج الدين ويكفي في زماننا
الرجوع الى ائمة ذلك كالامام احمد والبخاري ومسلم فيعتمد عليهم في التعديل
والتجريح لتعذرهم في هذا الزمان إلا بواسطة وهم اولى من غيرهم فباته الشروط
المتفق عليها واما الشروط المختلف فيها فاولها اشتراط معرفته بعلم الكلام
فاختار الغزالي عدم الاشتراط فقال في المستصفى واما معرفته بطريق الكلام
والادلة المحررة على عاداتهم فليس بشرط اذ ليس في الصحابة والتابعين
من يحسن صنعة الكلام فاما مجاوزة حد التقليد فيه الى معرفة الدليل فليس
بشرط ايضا لذاته لانه يقع ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد
في العلم الا وقد قرع سمعه ادلة خلق العالم وصفات الصانع وبعثة الرسل
واعجاز القرءان فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله وذلك محصل للمعرفة
الحقيقية ومجاوز بصاحبه حد التقليد وان لم يمارس صاحبه صنعة الكلام فهذا
من لوازم منصب الاجتهاد حتى لو تصدر مقلد محض في تصديق الرسول واصول
الايمان لمجاز له الاجتهاد في الفرع اه وصحح الشيخ تاج الدين والايباري
الاشتراط ومنها اشتراط ان يعرف من الحساب ما تصح به المسائل الحسابية
الفقهية وهو الاصح وقيل لا يشترط ومنها اشتراط العدالة والاصح عدم اشتراطها
وانما هي شرط في قبول فتواه كما لا تشترط فيه الحرية ولا الذكورية
واشتراط المصنف فيه معرفة شروط الحد والبرهان على مقتضى الاماليب
المنطقية قال الموضح عليه لا اعرفه لغيره ورايت في المستصفى لحجة الاسلام
ما يوءذن باشتراط ما ذكره المصنف حتى قال في اثناء كلامه في هذا المطلب
فان قلت متى يكون محيطا بمدارك الشرع وما تفصيل العلوم التي لا بد منها

لتحصيل منصب الاجتهاد قلنا انما يكون متمكنا من الفتوى بان يعرف اندارك
المشرة للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار ثم ذكر المدارك المشرة وبعدها
قال واما طريق الاستثمار فيتم باربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متممان
فالعلمان المقدمان احدهما معرفة نصب الادلة وشروطها التي تصير بها البراهين
والادلة منتجة والحاجة الى هذا تعم المدارك الاربعة اه (فوله ولا يشترط
عموم النظر الخ) فيه اشارة الى صحة تجزي الاجتهاد حتى يصح ان يجتهد في
بعض الفنون دون بعض وفي بعض المسائل دون بعض وهذا هو الصحيح
وعليه الاكثر ودرج عليه الغزالي في المستصفى حيث قال وليس الاجتهاد
عندي منصبا لا يتجزا بل يجوز ان ينال العالم منصب الاجتهاد في بعض
الاحكام فن عرف طريق النظر القياسي له ان يقتي في مسالة قياسيـه وان لم
يكن ما هزا في علم الحديث ومن نظر في مسالة المشتركة يكفيه ان يكون
فيه نفس عارفا باصول الفرائض ومعانيها وان لم يكن قد حصل الاخبار
التي وردت في مسالة تحريم المسكرات ومسالة النكاح بالاولى فلا استمداد
لنظر هاذه المسالة منها ولا تعلق لتلك الاحاديث بها فمن اين تظهر الغفلة عنها
او القصور عن معرفتها ومن عرف احاديث قتل المسلم باندي وطريق التصرف
فيها فما يضره قصوره عن علم النحو الذي به يعرف قوله وامسحوا بروءكم
وارجلكم وقس عليه ما في معناه فليس من شرط المفتي ان يجيب عن كل
مسألة فقد سئل مالك عن اربعين مسالة فقال في ست وثلاثين لا ادري
وتوقف الشافعي بل الصحابة في المسائل فاذا لم يشترط الا ان يكون على
بصيرة فيما يقتي ويفتي فيما يدري ويدري انه يدري ويميز بين ما يدري وبين
ما لا يدري ويتوقف فيما لا يدري ويفتي فيما يدري اه قوله قتل سئل الخ
التحقيق ان قول المجتهد لا ادري الذي روى حتى عن الصحابة ليس من محل
الخلاف اذ فرق بين ترك الاجتهاد في النازلة مع حصول الاهلية بذلك وبين
عدم حصول الاهلية في البعض الذي هو محل الخلاف ومقابل القول بتجزي
الاجتهاد قولان فقيل لا يجوز وذلك لتعلق العلوم بعضها ببعض وقيل

من تقدم في ذلك ولا يشترط عموم
النظر بل يجوز ان يحصل صفة الاجتهاد
في فن دون فن وفي مسالة دون مسالة
خلاف لبعضهم) حصر الثعين في
خمسائة آية قاله الامام فخر الدين
وغيره ولم يبحر غيرهم ذلك وهو
الصحيح فان استنباط الاحكام اذا
حقق لا يكاد تعري عنه آية فان
القصص ابعد الاشياء عن ذلك
والمقصود منها الاتعاط والامر به
وكل آية وقع فيها ذكر عذاب او
ذم على فعل كان ذلك دليل تحريم
ذلك الفعل او مدحا او ثوابا على
فعل فذلك دليل طلب ذلك الفعل
وجوبا او ندبا وكذلك ذكر صفات
الله عز وجل والثناء عليه المقصود
به الامر بتعظيم ما عظمه الله تعالى
وان نثني عليه بذلك فلا تكاد تجد
آية الا وفيها حكم وحصرها في
خمسائة آية بعيد وشرائط الحد
حتى يتحقق له الضوابط فيعلم ما
خرج عنها فلا يعتبره وما اندرج
فيها اجري عليه احكام تلك الحقيقة
وشرائط البرهان مقررة في علم
المنطق واما النحو والتصريف واللغة
فلان الحكم يتبع الاعراب كما قال
عليه الصلاة والسلام ما تركنا صدقة
بالرفع فرواه الرافعة بالنصب (١) اي
لا يورث ما تركناه وقفا وصار
مفهومة انهم يورثون في غيره
وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر رواه الشيعة ابا بكر وعمر (٢)
فانعكس المعنى اي يا ابا بكر وعمر
فيكونان مقتدين لا مقتدى بهما
وهو كثير واسم الفاعل من المفعول
انما يعلم من جهة التصريف وانما
(١) اي على الحال فاخذوا مفهومه
(٢) على ان يكون كل واحد
منهما منادي حذف منه حرف الندي
اه ناسره

بالفرق بين علوم الموارث وغيرها لان ما سوى علم الموارث من العلوم مرتبط بعضها ببعض قاله ابن الصباغ وقد نظم القول بتجزئي الاجتهاد ابن عاصم في مبيعه بقوله

وشرط الاجتهاد في فن ما احكامه معرفة وفما
مع الذي يحتاج ذلك الفن من ادوات فاتبع ما سنوا

الكلام على الفصل السادس في التصويب

يسط الخلاف في هذا الفصل ان يقال في طاعة الكلام قال المحقق التفراني نقلا عن حجة الاسلام النظريات قطعية وظنية وانقطعية كلامية واصولية وفقهية ونعني بالكلامية ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخطيء اثم مخطيء مبتدع ان اخطا في غير ما يرجع الى الايمان بالله ورسوله كما في مسألة الروية وخلق القران واردة الكائنات وان اخطا في ذلك فكافر واما الاصولية كمثلية حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما ادلته قطعية فالمخالف فيها اثم مخطيء واما الفقهية فالقطعية منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعا من دين الله تعالى فالحق فيها واحد والمخالف اثم فان انكر ما علم ضروره من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر فحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فاثم مخطيء لا كافر اه ردد ذكر غير واحد انه لا خلاف بين اهل الحق في ان المصيب في العقليات اي الامور الغير المتوقفة على سمع كحدوث العالم وثبوت الباري وبعث الرسل واحد وهو من صادف الحق فيها لتعيينه في الواقع وان المخطيء فيها ان اخطا فيما لا يمنع من معرفة الله ومعرفة رسوله كما في مسائل الروية وخلق الاعمال فهو اثم من حيث عدل عن الحق ومخطيء من حيث اخطا الحق ومبتدع من حيث انه قال قولا مخالفا لمذهب السلف الصالح وان اخطا فيما يرجع الى الايمان بالله

قلد من مضى في احوال الرواة لبعده احوالهم عنا فتعين التقليد لمن اطلع على حالهم لتعذر ذلك علينا حجة عدم اشتراط عموم النظر ان المقصود البعد عن الخطا بتحصيل شرائط الاجتهاد فاذا حصل ذلك في فن واحد كان كحصوله في جميع الفنون حجة المنع ان العلوم والفنون يبد بعضها بعضا فمن غاب عنه فن فقد غاب عنه نور فيما هو يعلمه وحينئذ لا يكمل النظر الا بالشمول ولذلك ان النحوي الذي لا يحسن الفقه ولا العقولات تجده قاصرا في نحوه بالنسبة لمن يعلم ذلك وكذلك جميع الفنون (الفصل السادس في التصويب قال الجاحظ وعبد الله العنبري بتصويب المجتهدين في اصول الدين بمعنى عدم الاثم لا بمعنى مطابقة الاعتقاد واتفق سائر العلماء على فساده واما في الاجكام الشرعية فاختلّفوا هل لله تعالى في نفس الامر حكم معين في الوقائع ام لا والثاني قول من قال كل مجتهد مصيب وهو قول جمهور المتكلمين ومنهم الاشعري والقاضي ابو بكر منا وابو علي وابو هاشم من المعتزلة واذا لم يكن لله تعالى حكم معين فهل في الواقعة حكم لو كان لله تعالى حكم معين في الواقعة لحكم به اولا والاوّل هو القول بالاشبه وهو قول جماعة من المصريين والثاني قول بعضهم واذا قلنا بالحكم المعين فاما ان يكون عليه دليل ظني او قطعي او ليس عليه واحد منهما والثاني قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين ونقل عن الشافعي رضي الله عنه وهو عندهم كدفين عشر عليه بالاتفاق والقول بان عليه دليلا ظنيا فهل كلف بطلب ذلك الدليل فان اخطاه تعين التكليف الى ما غلب على ظنه وهو قول بطلب اوله يكلف

ورسوله كنفاة الاسلام من اليهود والنصارى فهم مخطئون آمنون كافرون وانه لا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره كما ذكره الشيخ ابن الحاجب وخالف في ذلك الجاحظ والعنبري فقال اذا اخطأ المجتهد فيها فهو غير آثم ونقل ابن السمعاني عن العنبري ان اصول الديانات التي تختلف فيها اهل القبلة ويرجع المخالفون فيها الى الايات والاثار المحتملة التاويل كالتروية وخلق الافعال كل مجتهد فيها مصيب اي ما يوديه اليه اجتهاده هو حكم الله في حقه سواء وافق ما في نفس الامر ام لا وتخصيص العقليات بما ذكر مع تفسير الاصابة بما ذكر هو الذي ينبغي ان يحمل عليه كلام من ينسب الى العقل اما التعميم في العقليات حتى يشمل جميع اصول الديانات حتى يكون اليهود والنصارى والمجوس على صواب فباطل اذ لا يظن باحد من هاته الامة الا ويقطع بتظليل اليهود والنصارى والمجوس واما تفسير الاصابة بوقوع معتقده اي المجتهد في نفسي الامر حتى يلزم من اعتقاده قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحادث فانه جنون محض ويدل على ما حمل عليه المحقق ابن السمعاني كلام العنبري ما نقل عنه انه كان يقول في مثبتي القدر هوؤلاء عظموا الله وفي نافية هوؤلاء نزهوا الله ولم ينقل عنه ذلك في حق اليهود والنصارى وامثالهم وقد اتفقت كلمة العلماء على خلاف قولهما هذا ملخص الخلاف في العقليات بالتفسير السابق واما الخلاف في غيرها فلا يخلو اما ان يكون ذلك في المسائل التي لا قاطع فيها او في ما فيها قاطع اما الاول وهو ما لا قاطع فيها فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر وابو يوسف ومحمد ابن الحسن صاحب الامام ابي حنيفة وابن سريج وعزاه الفهري لجمهور المتكلمين الى ان كل مجتهد مصيب واليه ذهب القاضي عياض في الشفا فقال ان القول بتصويب المجتهدين هو الحق والصواب عندنا قال الشاعر

رمى فاصاب قلبي باجتهد صدقتم كل مجتهد مصيب

ثم اختلف هوؤلاء فقال الاولان وهما الشيخ ابو الحسن والقاضي ان حكم الله تابع لظن المجتهد ومعنى ذلك على ما شرحه صاحب الايات ان الله

يطلبه لحنائه وهو قول كافة الفقهاء منهم الشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهما والقائلون بان عليه دليلا قطعيا اتفقوا على ان المكلف مأمور بطلبه وقال بشر المريسي ان اخطاه استحق العقاب وقال غيره لا يستحق العقاب واختلفوا ايضا هل ينقض قضاء القاضي اذا قضى بخلافه قاله الاصم خلافا للباقيين والمنقول عن مالك رحمه الله ان المصيب واحد واختاره الامام وقال الامام عليه دليل ظني ومخالفة معدوم والقضاء لا ينقض

سبحانه وتعالى لم يحكم في شيء من المسائل التي لا قاطع فيها بشيء معين بل لما يظنه المجتهد فيختلف الحكم باختلاف ظنون المجتهدين فاذا ظن واحد منهم حرمة شيء وظن واحد آخر حل ذلك الشيء بعينه فحكم الله في حق الاول وحق مقلديه هو حرمة ذلك الشيء وفي حق الثاني وحق مقلديه حله وليس في ذلك اجتماع الحل والحرمة في شيء واحد لان ما تعلق به احدهما غير ما تعلق به الاخر لا يقال ان كونه تابعا لظن المجتهد ينافي قول الاشعري وغيره يقدم الحكم لان تبعيته لظن المجتهد تقتضي حدوثه ضرورة حدوث ظن المجتهد وتاخره هو عنه لانا نقول التبعية باعتبار تعلقه بالتنجيزي لا باعتبار ذاته والقديم انما هو ذات الحكم لا تعلقه على ان الذي عليه بعض المحققين ان ذلك الحكم حادث لان الحكم عنده خطاب الله تعالى المتعلق بالتعليقين المعنوي والتنجيزي فال تعليق التنجيزي جزء مفهومه وهو حادث فيكون المجموع حادثا لان المركب من الحادث لا يكون الا حادثا وبهذا التحرير نعلم ان ما قاله المحقق الاسنوي في شرح المنهاج بعد نقله كلام الاشعري في المسألة واعلم ان كلام الاشعري لا يستقيم مع ما ذهب اليه من كون الاحكام قديمة هو كلام غير مستقيم وهذا المذهب نظير ما قرر به المحقق عبد الحكيم في حواشي الخيالي مذهب العندية حيث ان العندية ينكرون ثبوت الحقائق وتمييزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الامر بالمرّة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لاكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات وتوسطها فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرة لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مرة لانا نجده كذلك ومن هذا يتبين كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها تابعة للاعتقادات لكن اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكونا حقا وهذا كما ذهب اليه المصوبه من تصويب كل مجتهد اه كلامه وقال ابو

يوسف ومحمد ابن الحسن وابن سريج هناك شيء لو حكم الله على التعيين
لحكم بذلك الشيء لاكن لم يقع منه تعالى حكم على التعيين بل جعل الحكم
تابعا لظن المجتهد وايضاحه ان ما من مسألة الا ولها مناسبة خاصة ببعض الاحكام
بعينه بحيث لو اراد الله الحكم على التعيين لكان بذلك البعض بعينه وتسمى
ها ته المقالة بالاشبه وقال الشهاب المصنف وهذا القول حكم بالفرض والتقدير
لا بالتحقيق قال الشيخ تاج الدين ولاجل قول هوء لاء ان هناك امرا معيننا في
الحادثة قالوا فيمن اجتهد ولم يصادف ذلك انه مصيب في اجتهاده مخطيء
في الحكم وربما عبروا عن ذلك بقولهم انهم مصيب ابتداء مخطيء انتهاء وذهب
الجمهور من الشافعية وغيرهم الى ان المصيب واحد قال الموضح نقلا عن الرهوني
وهو الاصح من مذهب مالك وقال الفهري التصويب والتخطئة منقول عن الائمة
الاربع والذي عليه المحققون ان المصيب واحد وان لله في الواقعة حكما وان
عليه دليلا ظنيا وان المجتهد مكلف باصابتة وان لا ياثم ان اخطاه اه وما صححه
الفهري درج عليه التاج السبكي في جمع الجوامع وحكى مقابل هذا القول
بان الحكم المعين لله في كل مسألة لا دليل عليه بل هو كدفين يصادفه من
شاء قال في الايات لا يقال لا فائدة على هذا للنصوص والنظر فيها لانا نقول
فائدة النصوص والنظر فيها على هذا انها اسباب عادية للمصادفة الا ترى انه
لولا السعي الى محل الدفين وحصول بعض الافعال كحفره لقضاء الحاجة لما
صادفه فانه لو استمر في محله لم ينتقل منه الى غيره ولم يصدر منه فعل لم
يصادف ذلك الدفين مع ان كلا من سعيه وما صدر منه من الافعال ليس علامة
على ذلك الدفين وانما اديا اليه بطريق الاتفاق والمصادفة ونقل العلامة الاياري
قولا بان ذلك الحكم المعين لله في المسألة عليه دليل قاطع فان اخطأ
المجتهد لم ياثم (١) ولم يذهب الى التائيم حال الخطأ الا
المريسي من المعتزلة وواقفه الاصم ونفاة القياس وهم محجوجون باجماع
الصحابة فانهم اجتهدوا واختلفوا ولم ياثموا اه ولا يخفى ان القول بان عليه دليلا
قطعيئا ينافي فرض المسألة فيما ليس فيه قاطع اه واما المسألة التي فيها قاطع

فقد تقدم تفصيلها في طائفة الكلام نقلا عن حجة الاسلام هذا وقد مال للقول بالتصويب وانتصر له وبسط ذيل الكلام في ذلك فابعد واعجب العلامة حجة الاسلام ومال الى القول بذلك في المقدمات العلامة ابن رشد المالكي حافظ المذهب ولا يأس ان نفيض في هذا البساط من معين ذلك المورد الاصفى الذي خرره في المستصفى ما يستعذب منه ويستصفى قال والمختار عندنا وهو الذي نقطع به ونخطيء المخالف فيه ان كل مجتهد في الظنيات مصيب وانه ليس فيها حكم معين لله تعالى وينكشف الغطاء بفرض الكلام في طرفين الطرف الاول مسالة فيها نص للشارع وقد اخطأ المجتهد النص فنقول ينظر ان كان النص مقدورا على بلوغه لو طلبه المجتهد بطريقة فقصر ولم يطلب فهو مخضيء واثم بسبب تقصيره لانه كلف بالطلب المقدور عليه فتركه فعصى واخطأ واثم بحكم الله عليه اما اذا لم يبلغه النص لا لتقصير من جهته لكن لعائق من جهة بعد المسافة وتأخير البلوغ فالنص قبل ان يبلغه ليس حكما في حقه فقد يسمى مخطئا مجازا على معنى انه اخطأ ما لو بلغه لصار حكما في حقه ولاكنه قبل البلوغ ليس حكما في حقه فليس مخطئا حقيقة ودليله انه لو صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس بعد ان امر الله جبريل ان ينزل على محمد ويخبره بتحويل القبلة فلا يكون رسال الله صلى الله عليه وسلم مخطئا لان خطاب استقبال الكعبة بعد لم يبلغه فلا يكون تحويل القبلة حكما في حقه قبل نزول جبريل فلا يكون مخطئا في صلاته قبل نزول جبريل واخبره واهل مسجد قباء يصلون الى بيت المقدس وبعد ثم يخرج اليهم رسول الله ولا مناد من جهته فليسوا مخطئين لانهم ليسوا مقصرين وكذلك نقل عن ابن عمر انا كنا نخابر على عهد رسول الله اربعين سنة حتى روى لنا رافع ابن خديج النبي عن المخابرة فليس ذلك خطأ منهم قبل البلوغ لان الراوي غاب عنهم او قصر الراوي في الرواية فاذا ثبت هذا في مسالة فيها نص والمسالة التي لا نص فيها فكيف يتصور الخطأ فيه ثم ان هذا الحكم لا دليل قاطع عليه واذا اتفى فتكليف الاصابة من غير دليل تكليف محال واذا اتفى التكليف

انتفى الخطأ فان قيل عليه دليل ظني بالاتفاق فمن اخطا الدليل الظني فقد
اخطأ قلنا الامارات الظنية ليست ادلة لاعيانها بل يختلف ذلك بالاضافات
فرب دليل ظني يفيد الظن لزيد وهو لا يفيد الظن لعمر مع احاطته به وربما
يفيد الظن لشخص واحد في حالة دون حالة بل قد يقوم في حق شخص واحد
في حالة واحدة دليلان متعارضان كل واحد لو انفرد لافاد الظن ولا يتصور
في الادلة القطعية تعارض وبيانه ان ابا بكر راي التسوية في العطا اذ قال
ندينا بلاغ وانما عملوا به واجورهم على الله حيث قال عمر كيف تسوي النفاضل
والمفضول وروى عمر التفاوت ليكون ذلك ترغيبا في طلب الفضائل ولان
اصل الاسلام وان كان الله فيوجب الاستحقاق فيجوز ان يوجب زيادة قدم بمقام
في الاسلام وزيادة في قدر الاستحقاق والمعنى الذي فهمه ابو بكر فهمه عمر
ولم يفد في حقه غلبة الظن وما راعاه عمر فهمه ابو بكر ولم يفده
في حقه غلبة الظن وذلك لاختلاف احوالهما فمن خلق خلقا ابي بكر
في غلبة التاله وتجريد النظر في الاخرة غلب على ظنه لا محالة ما ظنه ابو بكر
ولم ينقدح في نفسه الا ذلك ومن خلق خلقا عمر على حالته وسجيته في
الالتفات الى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضبطهم وتجريد دواعيهم للخير
فلان نميل نفسه الى ما مال اليه مع احاطة كل بدليل صاحبه ولكن اختلاف
الاحوال والاخلاق والممارسات توجب اختلاف الظنون فمن مارس علم
الكلام ناسب طبعه انواعا من الادلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من
مارس الفقه وكذلك من مارس الوعظ صار ماثلا الى جنس ذلك الكلام
بل يختلف باختلاف الاخلاق فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه الى كل
ما فيه سياسة وانتقال ومن لان قلبه ورق طبعه نفر عن ذلك وما الى ما فيه
الرفق والمساهلة فالامارات كحجر المغناطيس تحرك طبائعا بسببها كما
يحرك المغناطيس الحديد دون النحاس بخلاف دليل العقل فانه موجب
لداته فان تسليم المقدمتين على هيئة شكل منتج يوجب التصديق بالنتيجة
ضرورة فاذا لا دليل في الظنيات على التحقيق وما يسمى دليلا فهو على سبيل

التجوز وبالإضافة الى ما مالت نفسه به فاذا اهل الخطا في هاته المسألة اقامة
الفقهاء للدلالة الطنية وزنا حتى ظنوا انها ادلة في انفسها لا بالإضافة وهو خطأ
مخص ويدل على بطلانه البراهين القاطعة وقد نظم ابن عاصم في مبيعه جملة
الاقوال في هذا الفصل واليك هي

والاجتهاد في اصول الدين او في فروع الفقه بالتعيين
فالاول المصيب فيه واحد ومن عداه ائتم معاند
والقول للجاحظ مثل العنبري كل مصيب اي من الاثم بري
واضرب الفروع في التقسيم ثلاثة عند اولي التعليم
ما لا يسوغ الاجتهاد فيه لاننا ضرورة ندره
كالصلوات الخمس في الوجوب وعد الركعات والترتيب
فخطا الاجماع من قدخالفه وانمرت تكفيره المخالفة
والثاني ما لم ندره ضرورة مثل وجوب الصدق المهوره
لاكنه اجمع في الامصار عليه اهل العلم في الاعصار
فن يخالف مخطي اجماعا مفسق اذ خالف الاجماعا
وثالث ما الاجتهاد فيه قد اتى لاهل العلم حكما واطرد
وهي المسائل التي قد اختلف فيها على ما فوق قول من سلف
في سائر الاعصار والامصار فها هنا اخلاف منهم جاري
فنحن ان الحق قول واحد وما سواه باطل وفاسد
وعندنا المخطي غير واقع في الاثم والقول بذات الشافعي
وقيل بل يصيب كل مجتهد الحق والنعمان ذاك يعتمد
ومثله القاضي والاشعري وذا كذا عن مالك مروى

(قوله لنا ان الله تعالى شرع الشرائع لتحصيل المصالح الخالصة الخ) بسط
حجة الاسلام هذا الدليل وسماه شبهة فقال الشبهة الاولى قولهم هذا المذهب
في نفسه محال لانه يودي الى الجمع بين النقيضين وهو ان يكون قليل النبيذا

لنا ان الله تعالى شرع الشرائع
لتحصيل المصالح الخالصة او الراجعة
او درء المفاسد الخالصة او الراجعة
ويستحيل وجودها في النقيضين فيتحده
الحكم احتجوا بانعقاده الاجماع
على ان المجتهد يجب عليه ان يتبع
ما غلب على ظنه ولو خالف الاجماع
وكذلك من قلده ولا تعني بحكم الله
تعالى الا ذلك فكل مجتهد مصيب
وتكون ظنون المجتهدين تتبعها
الاحكام كاحوال المضطرين
والمختارين بالنسبة الى الميتة فيكون
الفعل الواحد حلالا حراما بالنسبة

مثلا خللا حراما والنكاح بلا ولي صحيحا باطلا اذ ليس في المسألة حكم معين وكل واحد من المجتهدين مصيب فاذا الشيء ونقيضه حق وصواب ويتجح بعضهم بهذا الدليل حتى قال هذا مذهب اوله فسقطه واخره زندقته لانه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقا وفي الاخر يرفع الحجر ويخير المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين ويخير المستفتي ان يقلد من شاء وينقي من المذاهب اطيبها عنده والجواب ان هذا كلام ققيه سليم القلب جاهل بالاصول وبعد النقيضين وبحقيقة الحكم ظانا ان الحل والحرمة وصف للاعيان فيقول مستحيل ان يكون النبيذ خللا حراما كما يستحيل ان يكون قديما حادثا وليس يدري ان الحكم خطاب الله ولا يتعلق بالاعيان بل بافعال المكلفين ولا يتناقض ان يحل لزيد ما تحرم على عمر وكالمنكوحه تحل للزوج وتحرم على الاجنبي والميتة تحل للمضطر دون المختار وانما التناقض ان يحتمل التحريم والتحليل في حالة واحدة لشخص واحد في وقت واحد على وجه واحد فاذا تطرق التعدد والانفصال الى شيء من هذه الجهة اتفقت التناقض فاذا اختلف الاحوال ينفي التناقض ولا فرق بين ان يكون اختلاف الاحوال بالحيض والطهر او بالعلم والجهل وغلبة الظن ولو قال الشارع يحل ركوب البحر لمن غلب على ظنه السلامة ويحرم على من غلب على ظنه الهلاك فغلب على ظن الجبان الهلاك وعلى ظن الجسور السلامة حرم على الجبان وحل للجسور لاختلاف حالهما فكذلك لو صرح الشرع وقال من غلب على ظنه ان النبيذ بالخمر اشبه قد حرمة عليه ومن غلب على ظنه انه بالبساتين اشبه حالته له لم يتناقض اه وقرر الدليل العضد بقوله لنا انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لانه لو كان كذلك فاذا ظن حكما قطع بانه الحكم في حقه ولا شك ان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه الى ذلك الغير فيكون عالما به ما دام ظانا له فيكون ظانا عالما بشيء واحد في زمن واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما

الى شخصين كالمية) حجة الجاحظان المجتهد في اصول الدين اذا بذل جهده فقد فئيت قدرته فتكليفه بعد ذلك بما زاد على ذلك تكليف بما لا يطاق وهو منفي في الشريعة وان قلنا بجوازه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها حجة الجمهور ان اصول الديانات مهمة عقلية فلذلك شرع الله تعالى فيها الاكراه دون غيرها فيكره على الاسلام بالسيف والقتال والقتل واخذ الاموال والنداري وذلك اعظم الاكراه واذا حصل الايمان في هذه الحالة اعتبر في ظاهر الشرع وغيره لسووق بهذه الاسباب لم يعتبر ولذلك لم يعنره الله بالجهل في احوال الدين اجماعا ولو شرب خمرا يظنه حلالا او وطى امرأة يظنها امراته عذر بالجهل وكذلك جعل النظر الاول واجبا مع الجهل بالوجوب وذلك تكليف ما لا يطاق فكذلك اذا حصل . - ٢٠٣ - الكفر مع بذل الجهد يؤاخذ الله تعالى به ولا يفتنه بذل جهده لعظم

خطر الباب وجلالة رتبته وظواهر

النصوص تقتضي انه من لم يؤمن

بالله ورسوله ويعمل صالحا فان له

نار جهنم خالدا فيها وقياس الخصم

الاصول على الفروع غلط لعظم

التفاوت بينهما واذا قلنا ليس لله

تعالى في نفس الامر حكم معين

فليس هناك الا ما ظهر في ظنون

المجتهدين فقد اصابوه فكل مجتهد

مصيب اي اذا اثنى بشيء فقتة اصابه

اما لو انتهى به الحال للوقوف

وتماذى مهلة النظر فلا يقال له انه

مصيب ولا مخطيء واذا قلنا في نفس

الامر حكم معين وهو ما تضمن

المصلحة الحاصلة او الراجعة فمن

صادفه فهو المصيب ومن لم يصادفه

فهو مخطيء له فليس كل مجتهد

مصيبا ومعنى المذهب الثالث وهو القول

بالاشبه انه ليس في نفس الامر

حكم معين وانما في نفس الامر ما

لوعين الله شيئا بعينه فهو اشبه الامور

بمقاصد الشريعة كما تقول لا نبي

بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

وفي الزمان رجل صديق خير لو ان

الله تعالى يبعث نبيا لبعثه والقائل

الاخر يقول ليس في نفس الامر

شيء هو اشبه والظاهر هو الاول

فان الافعال المتخيلة لا تخلو عن

الرجحان في بعضها والقائل الثاني

يقول اذا لم يعين الله تعالى شيئا

استوت الافعال كما ان المباحات

كلها مباحة لم تختلف وان كانت

تقيضان (قوله حجة الجاحظ ان المجتهد في اصول الدين الخ) بعد ما حقق حجة الاسلام من ان المعذب من المخالفين لملة الاسلام هو المعاند اما من نظر فمعجز عن درك الحق فهو معذور وغير اءثم وكذا اذا لم ينظر مبن حيث انه لم يعرف وجوب النظر فهو ايضا معذور واستدل على ذلك بان من نظر فمعجز عن درك الحق فقد بذل ما في وسعه والله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها وهو لاء قد عجزوا عن درك الحق ولازموا عقابهم خوفا من الله اذا انسده عليهم طريق المعرفة قال حجة الاسلام وهذا الذي ذكره ليس محالا عقلا لورود الشرع به لا كمن الواقع خلاف هذا فهو باطل بادلة سمعية ضرورية فانا نعلم كما ان الرسول صلى الله عليه وسلم امرنا بالصلاة والزكاة ضرورة نعلم ضرورة انه امر اليهود والنصارى بالايمان واتباعه ودمهم على الاصرار على عقابهم وكذلك قاتل جميعهم ونعلم قطعا ان المعاند العارف مما يقل وانما الاكثر مقلدة اعتقدوا دين اباائهم تقليدا ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه والايات الدالة في القرآن على هذا لا تحصى لقوله ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله وذلك ظنكم الذي ظنتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين الى غير ذلك وعلى الجملة ذم المبكدين لله ولرسوله من الكفار لا يحصى واما قوله كيف كفهم ما لا يطيقون قلنا نعلم ضرورة انه كفهم اما انهم يطيقون اولا يطيقون فلننظر فيه بل نبه الله سبحانه انه اقدرهم عليه بما رزقهم من العقل ونصب من الادلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقل وحر كوا دواعي النظر حتى لا يبقى على الله حجة بعد الرسل

مصالحها مختلفة حجة الدليل القطعي على الحكم في نفس الامر ان تكليف الكل بشيء معين يعتمد دليلا يظهر للكل وما ذلك الا القطعي اما الظني فتختلف فيه القرائح حجة الدليل الظني ان الله سبحانه وتعالى امتحن الخلق بذلك الحكم في نفس الامر وامرهم ببذل الجهد في طلبه فلو لا انه ودليله في غاية الحفاء لعرفه الكل فزال الامتحان وليس كذلك حجة انه ليس عليه دليل لا ظني ولا قطعي انه لو كانت عليه امارة لفهمه الكل الا ترى ان المراد اذا كانت عليه امارة علمها الكل لكن الحكم ليس كذلك فلا اماراة عليه وقول بشر باستحقاق العقاب اذا اخطاه لانه يجعل التصير من جهته ومن قصر استحق العقاب حجة الجمهور قوله عليه الصلاة والسلام اذا اجتهد الحاكم فاحفظه

الكلام على الفصل السابع في نقض الاجتهاد

حاصل ما اشار له المصنف انه لا ينقض الحكم في الاجتهاديات سواء كان منه او من غيره بالاتفاق كما حكى ذلك الامدي وابن الحاجب وغيرهما وهو الذي اختاره ابن رشد وذلك لانه يؤدى الى نقض النقض وهلم جرا فنفوت مصلحة نصب الحاكم في فصل النوازل وهذا ما لم يخالف نصا اي بعض كتاب او سنة او اجماع او القواعد او القياس الجلي فينقض لمخالفته للدليل المذكور وكذا اذا حكم حاكم مجتهد بخلاف اجتهاده مقلدا غيره فنقض لمخالفته لاجتهاده وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه وكذا اذا حكم حاكم مقلد بغير نص امامه غير مقلد غيره من الائمة حيث يجوز لذلك المقلد تقليد غير امامه فينقض لاستقلاله فيه براهه وكذا اذا حكم بغير مذهب امامه مقلدا غيره حيث يتمتع له التقليد فنقضه في صورتين لمخالفته لنص امامه ان الذي هو في حقه لالتزامه كالدليل في حق المجتهد واما اذا حكم بغير مذهب امامه حيث يجوز تقليده وذلك اما لثبوت راجحة عنده او بكونه غير ملتزم مذهبها او انه يرى جواز الانتقال ولم يكن ذلك القول شاذا جدا فلا ينقض وهذا هو الذي اختاره ابن رشد قال الموضح واما ان كان محجورا عليه في الحكم فمن ولاة ان لا يحكم الا بمذهب مالك او بالمشهور منه فيحكم بغير ما امر به وليس من اهل الاجتهاد ولا الترجيح فانه ينقض وبه صرح الايباري حيث قال اذا فعل الحاكم خلاف ما امر به نقض حكمه فلو تزوج مجتهد يرى جواز النكاح بغير ولي مثلا فتزوج بغير ولي ثم تغير اجتهاده فالاصح تحريمها عليه في المستقبل ولو حكم بصحة العقد حاكم لان دوام النكاح كابتدائه وهذا هو مختار الشيخ ابن الحاجب وغيره وهو الذي صححه تاج الدين السبكي وظاهره صحة حكمه اولا خلافا لتفصيل المصنف على مقتضى ما فرضه من المسألة بينهما اذا حكم به حاكم ثم تغير اجتهاده لم ينقض وان لم يحكم به نقض وفرض المصنف المسألة فيمن تزوج امرأة علق طلاقها

اجروان اصاب فله اجران فجعل الثواب مع الخطا فلا عقاب حينئذ واما قول الاصم انه ينقض قضاء القاضي اذا خالفه فانه في غاية العسر من جهة تصويره بسبب ان هذا الحكم غير معلوم وكذلك دليله ونحن وان قلنا المصيب واحد فهو غير معلوم ونقض قضاء القاضي انما يكون بما يتحقق ومالا يتحقق كيف ينقض به القضاء فهذا المذهب مشكل واما قول الصوبية انه يجب عليه اتباع ظنه وان خالف الاجماع فسلم ولكن الاحكام التي على السنة المجتهدين وظنونهم متفق عليها وانها احكام الله تعالى والنزاع في ثبوت امر آخر في نفس الامر غيرها فما اقاموا فيه الدليل لانزاع فيه وما فيه النزاع لم يقيموا الدليل عليه فلا ينبغي ان يقيموا الدليل على ان هذه احكام الله تعالى بل يقيمون الدليل على انه ليس لله تعالى حكم غيرها فانه محل النزاع والقائلون بالتصويب يقولون ان الحكم انما يتبع المصلحة الخالصة او الراجحة في مواقع الاجماع اما في محل الاختلاف فلا يسلمون ذلك فهذا منع حسن ايضا على دليل المخطئة (الفصل السابع في نقض الاجتهاد اما المجتهد في نفسه فلو تزوج امرأة علق طلاقها الثالث على الملك بالاجتهاد فان حكم به حاكم ثم تغير اجتهاده لم ينقض وان لم يحكم نقض ولم يجز له امساك المرأة واما العامي اذا فعل ذلك بقول المفتي ثم تغير اجتهاده فالصحيح انه يجب عليه المفاخرة قاله الامام وكل حكم اتصل به قضاء القاضي استقر الا ان يكون ذلك القضاء مما ينقض في نفسه (حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يعني ذلك الحكم الذي حكم به الحاكم فان الحاكم نائب الله تعالى في مسائل الخلاف

بالثلاث على الملك بالاجتهاد وقال ان حكم به حاكم ثم تغير اجتهاده لم ينقض واما ان لم يحكم فنقض فلو استفتاه مقلد في المسألة الاولى فافشاء بالجواز ففعل ثم تغير اجتهاد المفتي فشبها ابن الحاجب وتاج الدين بالتي قبلها فحكم المقلد كحكم المقلد فتحرم عليه المراجعة لتغير اجتهاد من افتاه وهذا هو الذي صححه حجة الاسلام بعد ان تردد ونحوه حكى المصنف في المثال الذي ذكره ثم ان المفتي اذا تغير اجتهاده يجب عليه اعلام المستفتي ليكف عن الفعل اذا كان قبل العمل ولا ينقض معموله ان عدل لان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد ولا يضمن المجتهد المتلف بافتائه باتلافه ان تغير اجتهاده الى عدم اتلافه لا لقاطع لانه معذور اما اذا تغير لقاطع كالنص فيضمن لتقصيره وهذا هو الذي درج عليه ابن السبكي واطلق ابن رشد في المنتها القول بعدم التغير لانه غرور بالقول

الكلام على الفصل الثامن في الاستفتاء

اذا تكررت الواقعة للمجتهد فليجتهد اربعة احوال احدها ان يتجدد ما يقتضي رجوعه مع كونه غير ذاكر للدليل الاول فهذا يجب عليه تجديد النظر الثانية لم يتجدد ما يقتضي رجوعه لكنه غير ذاكر للدليل الاول فقبل يجب عليه تجديد النظر كالمسألة قبلها وحكى الامدي فيها قولاً بعدم الوجوب وعلمه بان الغالب على الظن قوة ما كان تمسك به الثالثة اذا كان ذاكرًا للدليل الاول وتجدد ما يقتضي النظر فاستظهر لزوم التجديد الرابعة اذا كان ذاكرًا للدليل الاول ولم يتجدد ما يقتضي النظر فهذا لا يلزمه التجديد ويؤخذ من اطلاق الامدي قولاً بالتجدد لاحتمال تغير الاجتهاد واليه مال الشهاب المصنف (قوله ولا يجوز لاحد الاستفتاء الخ) عقد المحقق الاسنوي في شرح المنهاج فرعاً ذكر فيه حاصلها ته المسألة فقال اتفقوا على ان العامي لا يجوز له ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وذلك بان يراه منتصباً للفتوى بمشهد الخلق ويرى اجماع المسلمين على سوءه فان سال جماعة فاختلفت

فاذا انشا حكما في مسائل الاجتهاد كان ذلك كالنص الوارد في خصوص تلك الواقعة من تلك القاعدة العامة والدليل الخاص مقدم على العام في الصورة التي تناولها الخاص كما تقرر في اصول الفقه وقد بسطت ذلك في كتاب الاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضي والامام واذا لم يحكم بالاجتهاد الاول حاكم فنقض لان تغير الاجتهاد يصيره كالتسوخ والتسوخ لا عبرة به وكذلك تجب مفارقة المراجعة من العامي اذا تغير اجتهاد من افتاه لان اجتهاده نسخ وقيل لا يجب لان الثاني اجتهاد ايضا وليس ابطال احدهما بالآخر اولي من العكس فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد نعم لو قطع بخطا الاول وجبت المفارقة والحكم الذي ينقض في نفسه ولا يسع النقض هو ما خالف احد امور اربعة الاجماع او القواعد او النص او القياس الجلي (الفصل الثامن في الاستفتاء اذا استفتي مجتهد فافتى ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فان كان ذاكرًا لاجتهاده الاول افتى وان نسي استأنف الاجتهاد فان اداه الى خلاف الاول افتى بالثاني قال الامام والاحسن ان يعرف العامي ليرجع ولا يجوز لاحد الاستفتاء الا اذا غلب على ظنه ان الذي يقتضيه من اهل العلم والدين والورع فان اختلف عليه العلماء في الفتوى فقال قوم يجب عليه الاجتهاد في اعلمهم واورعهم لتسكنه من ذلك وقال قوم لا يجب ذلك لان الكل طريق الى الله تعالى ولم ينكر احد على العوام في كل عصر ترك النظر في احوال العلماء واذا فرغنا على الاول فان حصل ظن الاستواء مطلقا فامكن ان يقال ذلك متغير كما قيل في

الامارات وامكن ان يقال سقط عنه التكليف ويفعل ما يشاء وان حصل ظن الرجحان مطلقا. تعين العمل بالراجح وان حصل من وجه فان كان في العلم والاستواء في الدين فمنهم من خير ومنهم من اوجب الاخذ بقول الاعلم قال الامام وهو الاقرب ولذلك قدم في امامة الصلاة وان كان في الدين والاستواء في العلم فيتعين الادين فان رجح احدهما في دينه والاخر في علمه فقيل يتعين الادين وقيل الاعلم قال وهو الراجح كما (مر) ان كان المجتهد ذاكرا للاجتهد ينبغي ان لا يقتصر على مجرد الذكر بل يحركه لعله يظفر فيه بخطا او زيادة بمقتضى قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ولان رتبة المجتهدان لا يقصر ولا يترك من جهده شيئا فاذا استقر له اجتهاد في زمن لا يلزمه استقراره دائما بل الله تعالى خلاق على الدوام فيخلق في نفسه علوما ومصالح لم يكن يشعر بها قبل ذلك فاهمال ذلك تقصير وانما قال الامام الاحسن ان يعرف العامي اذا تغير اجتهاده لان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد ولكن الثاني اغلب على الظن من الاول فلو قطع بطلان الاول وجب عليه تعريف العامي ومدرك العامي في ان الذي يستفتيه من اهل العلم والدين والورع الاخبار وقرائن الاحوال فذلك عند العامة متيسر واما اذا لم يتضح له ذلك فلا يحل له الاستفتاء لان دين الله تعالى لا يؤخذ عن غير اهله قال الله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد قال تعالى فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فتعين اهل الذكر بالنطق يقتضي بالمفهوم تحريم سوال غيرهم والتخيير والسقوط عند استواء المفتين فقد قيل بهما في الامارتين اذا امتويا فمذهب القاضي والجمهور - ٢٠٦ - التخيير ومذهب بعض الفقهاء

السقوط وجه التخيير عند الرجحان في العلم والاستواء في الدين ان تقليد الاعلم غير واجب على المشهور وغاية هذا ان يكون امام فيتخير المستفتى حجة تقديم الاعلم ان تقدم في كل موطن من مواطن الشريعة من هو اقوم بمصالح ذلك الموطن فيقدم في الحروب من هو اعلم بمكاييد الحروب وسياسة الجيوش وفي القضاء من هو اعلم بالتلفظ بحجاج الحجوم ولامانة الحكم من هو اعلم بتنمية الاموال وضبطها واحوال الايتام في مصالحها ولتلك قدم في الصلاة الفقيه على القارىء لان الفقيه اقوم بمصالح الصلاة في سهوها وعوارضها وكذلك الفتوى العلم اخص بها من الدين (الفصل التاسع فيمن يتعين عليه الاستفتاء (١) الذي تنزل به الواقعة ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء (٢) وان كان عالما لم يبلغ درجة الاجتهاد قال فالاقرب انه يجوز له الاستفتاء وان بلغ درجة الاجتهاد وكان قد اجتهد

فتاويهم فقال قوم يجب عليه الاجتهاد في اورعهم واعلمهم وقال آخرون لا يجب ذلك ثم اذا اجتهد فان ترجيح احدهما مطلقا في ظنه تعين العمل بقوله وان ترجح احدهما في الدين واستويا في العلم وجب الاخذ بقول الادين وان ترجح في العلم واستويا في الدين فمنهم من خيره ومنهم من اوجب الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب وان ترجح احدهما في الدين وترجح الاخر في العلم فقيل يؤخذ بقول الادين والاقرب الاخذ بقول الاعلم وان استويا مطلقا فقد يقال لا يجوز وقوعا كما قد قيل في استواء الامارتين وقد يقال بجوازه وح فاذا وقع ذلك يخير ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضل مع وجود الغااضل وحكى خلافا في استفتاء المفضل سبقه اليه الغزالي ثم الامدي وهو وارد على الامام في دعواه الاتفاق على المنع كما تقدم اه منه بلفظه

الكلام على الفصل التاسع فيمن يتعين عليه الاستفتاء

اي فيمن يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز وقد اختلفوا فيمن لم يبلغ رتبة

وغلب على ظنه حكم فقد اتفقوا على تعيينه في نقه وان كان لم يجتهد فاكثر اهل السنة على انه لا يجوز له التقليد وهو مذهب مالك رحمه الله وقال احمد ابن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثوري يجوز مطلقا وقيل يجوز تقليد العالم للعلم وهو قول محمد بن الحسن وقيل

(١) تقدم للمص في الفصل الثاني من هذا الباب نقلا عن ابن القصار ناقلا له عن مالك ان العوام يجب عليهم تقليد المجتهدين في الاحكام والمرد بالمجتهدين هنا كما نقل عن امام الحرمين وجزم به ابن الصلاح هم الائمة الذين لهم اتباع في انحاء المعمور ودونت مذهبهم وايقنت بها القلوب قال التاج السبكي عليه فعلى هذا ينحصر التقليد في الائمة الاربعة والاوزاعي واسحاق وداود لان هؤلاء هم الذين لهم اتباع كثيرون واما ابو ثورفله اتباع قليلة اه ناشره

(٢) لما اشتهر ان العامي لا مذهب له ومذهبه مذهب مفتيه قال ابن القيم لان المذهب انما يكون لمن له نوع نظر واستدلال ويكون بصيرا بالمذاهب على حسبه او لمن قرأ كتابا في فروع ذلك المذهب وعرف فتاوي امامه واقواله بخلاف من لم يتاهل لذلك الخ انظر تحت في اعلام الموقعين اه ناشره

يجوز فيما يخصه دون ما يقتى به وقال ابن سريج ان ضاق وقته عن الاجتهاد جاز والا فلا فهذه خمسة اقوال . لنا قوله تعالى فاقفوا الله
ما استطعتم ولا يجوز التقليد في الدين لمجتهد ولا للعوام عند الجمهور لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولعظم الخطأ والخطر في جانب
الربوبية بخلاف الفروع فانه ربما

— ٤٥٧ —

كفر في الاول ويثاب في الثاني جزما) العامي ليس له اهلية فيتعين
ان يقلد كما في القبلة والعالم الذي
لم يبلغ درجة الاجتهاد احتمالات
الخطأ في حقه موجودة غير انها اقل
من العامي فهذا وجه التردد وكما
اتفقوا على تعيين الحكم في حق
المجتهد فكذلك من قلده ومعناه لو
فرض موصوفا بسببه والا فقد يجتهد
في الغنم وزكاتها ولا غنم له اوفي
الجنائيات ولا جنابة له ولا عليه بل
قد يجتهد في احكام الحيض والعدة
وغيرها مما لا يوصف به لكنه بحيث
لو اتصف بسببه كان ذلك الحكم
حكم الله تعالى في حقه فهذا لا بد
منه وقد تقدم اول الكتاب حجة منع
التقليد على المجتهد مطلقا ان الاصل
ان لا يجوز الظن لقوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم خالفنا في
اعلى مراتب الظنون الناشئة عن
الاجتهاد فيبقى ظن التقليد الضعيف
على مقتضى الدليل حجة الجواز مطلقا ان
غاية المجتهد في اجتهاده ان يحصل
ما حمله غيره وكما يجوز ان يكون
الثاني اقوى يجوز ان يكون اضعف
فيتساقتان فيبقى التساوي واحد
اثنين يقوم مقام الاخر وبهذا يظهر
تقليد العالم للاعلم لان الظاهر ان
اجتهاد الاعلم اقرب للصواب واماما
يخصه فلان الحاجة تدعو اليه بخلاف
الفتيا فله ان يحيل المستفتى على
غيره وكذلك اذا ضاق الوقت كانت
حالة ضرورة بخلاف اتساعه واما
اصول الدين فقد تقدم حكاية امام

الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء في الفروع على ثلاثة مذاهب حكاهها الامام
الرازي اصحها عنده وعند الامام واتباعها يجوز مطلقا بل يجب والثاني لا بل
يجب عليه ان يقف على الحكم بطريقة واليه ذهب المعتزلة البغدادية وثالثها قال
به الجبائي يجوز ذلك في المسائل الاجتهادية كازالة النجاسة بالخل ونحوه دون
المسائل المنصوصة كتحريم الربا في الاشياء الستة مثلا وهذا اختلف انما جرى
كما قال ابن الحاجب في غير المجتهد سواء كان عاميا محضا او عالما ودليل
الجواز امران اجماع السلف عليه لان العوام لم يكلفوا في شيء من الاعصار
بالاجتهاد فلو كانوا مأمورين بذلك لكلفوهم به وانكروا عليهم العمل بفتاويهم
مع انه لم يقع شيء من ذلك الامر الثاني ان تكليفهم بالاجتهاد يؤول الى
تفويت معاشهم واستضرارهم بالاشتغال بتحصيل اسبابه وذلك سبب لفساد
الاحوال فيكون القول به باطلا اما المجتهد فلا يجوز له الاستفتاء اي لا بعد
الاجتهاد اتفاقا كما قاله الامدي وابن الحاجب ولا قبله على المختار عندهم
وعند الامام واتباعه لانه مأمور بالاعتبار اي الاجتهاد لقونه تعالى فاعتبروا
فانه عام شامل للعامي والمجتهد ترك العمل به بالنسبة الى العامي لعجزه عن
الاجتهاد فيبقى معمولا به في حق المجتهد وح فلو جاز له الاستفتاء لكان تاركا
الاعتبار المأمور به وتركه لا يجوز وهذا هو الاصح في هاتاه المسألة وباقي
الاقوال الستة فيها قد بسطها المحقق الاسنوي في شرح المنهاج فارجع اليها ان
شئت اه منه بتصرف

الكلام على الباب العشرين في جميع ادلة

المجتهدين وتصرفات المكلفين وفيه فصلان الفصل الاول في الادلة

الخرمين في الشامل انه لم يختلف في ذلك الا الحنابلة وقول الاسفرائيني انه لم يخالف فيه الا اهل الظاهر مع اني سألت الحنابلة فقالوا مشهور
مذهبنا منع التقليد والغزالي يميل اليه وجماعة وقد حكى القاضي عياض في الشفا ذلك عن غيره (الباب العشرون في جميع ادلة
المجتهدين وتصرفات المكلفين وفيه فصلان) الفصل الاول في الادلة وهي على قسمين ادلة مشروعيتها وادلة وقوعها اما ادلة مشروعيتها

مبحث الكلام على حجة قول الصحابي

(قوله واما قول الصحابي الخ) اقول اتفق العلماء كما قاله الامدي وابن الحاجب على ان قول الصحابي ليس بحجة على احد من الصحابة المجتهدين وهل هو حجة على غيرهم فيه اربعة اقوال حكاه المصن الاول انه حجة مطلقاً اي سواء خالف القياس ام لا وهو مذهب مالك واجد قولي الشافعي وهو التقديم من قوليه مثل ما قال المصن ونقله الامدي وعلى هذا فهل يخص لعموم كتاب سنة فيه خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الماوردي وحجة هذا القول كما قال المصن قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقرتتم اهتديتم حيث جعل عليه السلام الاهتداء لازماً للاقتداء باي واحد منهم كان يدل على كونه حجة والا لم يكن المقتدي به مهتدياً الثاني انه ان خالف القياس كان حجة والا فلا وحجة هذا القول انه اذا خالف القياس فلا محمل له الا انه اطلع على خبر فاتبعه والا فيكون قد ترك القياس المأمور به واتقدحت عدائته وذلك باطل فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لا لذاته الثالث انه يكون حجة بشرط ان ينشر ولم يخالفه احد والرابع هو المشهور عن الشافعي واصحابه انه لا يكون حجة مطلقاً واختاره الامام والامدي واتباعها ولم يذكر المصن هذين القولين بل ذكر قول اجماع الخلفاء الاربعة حجة واجماع الشخين كذلك مع انه سبق له في الاجماع ذكر هذين القولين وقد قال المحقق الاسدي بعد شرحه للاقوال الاربعة طبق ما ذكر مصنفه الفاضل البيضاوي واعلم ان حكاية هذا الاقوال على الوجه الذي ذكره المصن غلط لم يتنبه اليه احد من الشارحين وسببه اشتباه مسألة بمسألة وذلك ان الكلام هنا في امرين احدهما ان قول الصحابي هل هو حجة ام لا وفيه ثلاثة مذاهب ثالثها ان خالف القياس كان حجة والا فلا الامر الثاني اذا قلنا ان قول الصحابي ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده فيه ثلاثة اقوال للشافعي الجديد انه لا يجوز مطلقاً والثالث هو قول قديم انه ان اتشر جاز والا فلا هكذا صرح به الغزالي في المستصفى

والعوائد والاستقراء وسد الذرائع والاستدلال والاستحسان والاخذ بالاخف والعصمة واجماع اهل الكوفة واجماع الغرة واجماع الخلفاء الاربعة فاما الحجة الاول فقد تقدم الكلام عليها واما قول الصحابي فهو حجة عند مالك والشافعي

(١) الاستقراء ناقص بدليل ان بعض علماء الاصول زاد على التسعة عشر التي ذكرها المصن اجماع المصريين البصرة والكوفة . واجماع الحرمين . واجماع العشرة . والتحري . والعرف . والتعامل . والعمل بالظاهر أو الاظهر . والاخذ بالاحتياط . والقرعة . ومذهب كبار التابعين . والعمل بالاصل . ومعقول النص . وشهادة القلب . وتحكيم الحال . وعموم البلوى . والعمل بالشبهين . ورويا النبي صلى الله عليه وسلم عليه . والاخذ بايسر ما قيل . والاخذ باكثر ما قيل . واجماع الصحابة وحدهم . وقول الخلفاء الاربعة اذا اتفقوا . وقول الصحابي اذا خالف القياس . والرجوع الى المنفعة والمضرة ذهاباً الى ان الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع . والقول بالنصوص والاجماع في العبادات والمقدرات . وباعتبار المصالح في المعاملات . وباقى الاحكام عند الطوفي . واجماع الامم السالفة عند الاسفريني . والاقتران اي بين جملتين فانه يقتضي التسوية في الحكم بينهما عند المزني وابي يوسف . والاستدلال على انتفاء الشيء

بانتفاء دليله عند الاسفرايني . ومفهوم اللقب عند جماعة . وحكم العقل عند المعتزلة . والهاتف اي الصوت المعلوم صدقه . والالهام اي الايقاع في القلب وشرع من قبلنا . وان كان مرجع الجميع الى الاصلين الكتاب والسنة كما نقله الزركشي عن بعضهم اه ناسره

في قوله القديم مطلقا لقوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقديم اهتديتم (١) ومنهم من قال ان خالف القياس فهو حجة والا فلا ومنهم من قال قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة دون غيرهما وقيل قول الخلفاء الاربعة حجة اذا اتفقوا حجة كونه حجة ان خالف القياس انه اذا خالف القياس يقتضي انه انما قال لنص فاش (٢) اما اذا لم يخالف القياس فامكن ان يكون عن اجتهاد فيكون كقول غير الصحابي فيصير دليلا لدلالته على الدليل عند هذا القائل لا لكونه دليلا في نفسه حجة الاخر قوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ومفهومه يقتضي ان غيرهما ليس كذلك . حجة الاخر قوله عليه الصلاة والسلام عليكم

(١) هذا الحديث له طرق من رواية عمر وابنه وجابر وابن عباس وانس بالفاظ مختلفة نعم لم يصح منها شيء ومن ثمة قال احمد حديث لا يصح . والبزار لا يصح هذا الكلام عن النبي صلى الله عليه وسلم الا ان البهقي قال في كتاب الاعتقاد روياه في حديث موصول باسناد غير قوي وفي حديث آخر منقطع والحديث الصحيح يودي بعض معناه وهو حديث ابي موسى المرفوع النجوم امانة للساء فاذا ذهب النجوم اتى السماء ما توعدون وانا امانة لاصحابي فاذا ذهب اتى اصحابي ما يوعدون واصحابي امانة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون رواه مسلم اه ناشره من التحرير ج (٣) ص ٩٩

(٢) في بعض النسخ فاسدوفي بعضها بدونها والاظهر ان نسخة فاش هي الصحيحة اه ناشره

والامدي في الاحكام وغيرهما وافردوا لكل حكم مسألة وذكر الامام في المحصول نحو ذلك ايضا فتوهم صاحب الحاصل ان المسألة الثانية ايضا في كونه حجة لكن المحصول في الصراحة ليس كلاحكام فصرح بما توهمه فراى المص حالة اختصاره ان تفريق اقوال الحكم الواحد لا معنى له فاخذ حاصل المسالتين من الاقوال وجمعه في هذا الموضع فلزم منه ان القول المفصل بين الانتشار وعدمه تفصيل في الاحتجاج به وليس كذلك بل انما هو تفصيل في جواز التقليد مع تسليم عدم الاحتجاج به فافهمه اه (قوله المصلحة المرسله الخ) المرسل وهو ما لم يشهد له الشرع باعتبار ولا اهدار ولكنه على سنن المصالح وتلقاه العقول بالقبول ينقسم الى ثلاثة اقسام على ما ذكره الشيخ ابن الحاجب وشرائح مختصره وتبعه الكمال ابن الهمام في التحرير ما علم الغاوه وما لم يعلم الغاوه وهذا هو الذي فسره القرافي بالمصلحة المرسله وواقفه الاسوي والاول مردود اتفاقا ولذا انكر على يحيى ابن يحيى تلميذ الامام مالك افتاءه بعض ملوك الغرب في كفارة بالاول اي بحكم ما علم الغاوه وهو الصوم والثاني ان لم يعلم اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم او عين الوصف في جنسه او لم يعلم اعتبار قلب جنس الوصف في عين الحكم فهو المسمى بالغرير المرسل وهو مردود اتفاقا ايضا وحكى فيه صاحب المنهاج ثلاثة مذاهب غير معتبر مطلقا قال ابن الحاجب وهو المختار وقال الامدي انه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء والثاني حجة مطلقا وهو المشهور عن مالك واختاره امام الحرمين قال ابن الحاجب وقد نقل ايضا عن الشافعي وكذلك قال امام الحرمين الا انه شرط فيه ان تكون تلك المصالح شبيهة بالمصالح المعبرة والثالث حجة بشروط ثلاثة ان تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية فان لم تكن المصلحة كذلك فقد قل اعتبارها وهذا راي حجة الاسلام الغزالي واختاره البيضاوي وما علم اعتبار احدهما اي جنسه في جنسه او عينه في جنسه او جنسه في عينه وهذا الاخير هو المرسل الملايم المسمى بالمصالح المرسله وروي عن مالك والشافعي قبوله وقال الابري انه لم يثبت عنهما وقال ابن السبكي ان الذي صح عن

مالك اعتبار جنس المصالح مطلقا وقال الشافعي انما تتعلق الاحكام بمصالح
شبيهة بالمصالح المعبرة وفاقا وبالمصالح المستندة الى احكام ثابتة الاصول
نارة في الشريعة وامام الحرمين يختار نحو ذلك والمختار عند اكثر العلماء رده
مطلقا اي رد كونه دليلا شرعيا اذ لا دليل على الاعتبار وشرط حجة الاسلام
الغزالي في قبوله اي المرسل الملائم وهو المصلحة المرسله شروطا ثلاثة كون
مصلحة هذا القسم ضرورية قطعية اي مظنونة ظنا قريبا من القطع كلية وذلك
كما لو ترس الكفار باسرى المسلمين في حربهم وعلمنا ان لم نرم الترس
استاصلوا المسلمين وغيرهم المترس بهم بالقتل وان رمينا الترس سلم اكثر
المسلمين فيجوز رميهم وان كان فيهم قتل مسلم بلا ذنب لحفظ
باقي الامة لانه اقرب الى مقصود الشرع لانا نقطع ان الشرع يقصد تقليل
القتل كما يقصد حسم سبيله عند الامكان ونحن في هاته الصورة وان لم
نقدر على الحسم فقد قدرنا على التقليل فكان هذا الثفات الى مصلحة علم
بالضرورة كونها مقصودة بالشرع لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة ولكن حصول
هذا المقصود بهذه الطريقة وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له اصل معين فينقذ
اعتبار هذه المصلحة باعتبار الاوصاف الثلاثة وهي كونها ضرورية لتعلقها بحفظ
الدين والنفس قطعية اي ظنية ظنا قريبا من القطع كما هو ظاهر لجواز دفعهم
عن المسلمين بغير رميهم كلية لتعلقها ببيضة الاسلام لا انها مختصة ببعض منه
وانما وجب قبوله عند وجود هذه الشروط لانه لو لم يقبل يلزم الاخلال بما
هو مقصود ضروري في الشرع وهو حفظ الدين والنفس عموما ومن المعلوم
ان الشرع يوءثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم
مسلم واحد فلا يرمي المترسون بفتح حصن لان فتحه ليس ضروريا ولا يرمي
المتنرسون بالمسلمين لظن استئصال المسلمين ظنا بعيدا من القطع ولا يرمي
بعض اهل السفينة لنجدة بعض لانهم ليسوا كل الامة وقد اشار الى هذا ابن
عاصم في مبيعه بقوله

فصل وما يدعونه بالمصلحة اقسامه ثلاثة فصحة

يستني وسنة الخلفاء الراشدين من
بعدي عضوا عليها بالنواجذ ومفهومة
ان غيرهم ليس كذلك (المصلحة
المرسلة والمصالح بالاضافة الى شهادة
الشرع لها بالاعتبار على ثلاثة
اقسام ما شهد الشرع باعتباره وهو
القياس الذي تقدم وما شهد الشرع
بعدم اعتباره نحو المنع من زراعة
العنب لثلا يعصر خمرا وما لم يشهد
له باعتبار ولا بالغاء وهو المصلحة
المرسلة وهي عند مالك رحمه لله
حجة وقال الغزالي ان وقعت في محل
الحاجة او التمس فلا تعتبر وان
وقعت في محل الضرورة فيجوز
ان توءدي اليها اجتهاد مجتهد
ومثاله ترس الكفار بجماعة
من المسلمين فلو كففتنا عنهم لصدونا
واستولوا على دار الاسلام وقتلوا
كافة المسلمين ولو رميناهم لقتلنا
الترس معهم فيشترط في هذه المصلحة
ان تكون كلية قطعية ضرورية
فالكلية احتراز عما اذا ترسوا في
قلعة بمسلمين فلا يحل رمي المسلمين
اذ لا يلزم من ترك تلك القلعة فساد
عام والقطعية احتراز عما اذا لم
يقطع باستيلاء الكفار علينا اذا لم

لنا ان الله تعالى انما بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصالح العباد عملا بالاستقراء فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن انها مطلوبة للشرع (قد تقدم ان المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق لانهم يقيسون ويفرقون بالناسبات ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار ولا تعني بالمصلحة المرسلة الا ذلك وما يؤكده العمل بالمصلحة المرسلة ان الصحابة رضوان الله عليهم عملوا امورا لمطلق المصلحة لا لتقديم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المحصف ولم يتقدم فيه امر ولا نظير وولاية العهد من ابي بكر لعمر رضي الله عنهما ولم يتقدم فيها امر ولا نظير وكذلك ترك الخليفة شورى وتدوين الدواوين وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن فعل ذلك عمر رضي الله عنه وهدم الاوقاف التي بازاء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم والتوسعة بها في المسجد عند ضيقة فعله عثمان رضي الله عنه وتجديد الاذان في الجمعة بالسوق وهو الاذان الاول فعله عثمان رضي الله عنه ثم نقله هشام الى المسجد وذلك كثير جدا لمطلق المصلحة وامام الحرمين قد عد في كتابه المسمى بالقياني امورا وجوزها وافتنى بها والمالكية يعيدون عنها وجسر عليها وقال للمصلحة المطلقة وكذلك الغزالي في شفاء الغليل مع ان الاثنين شديدا الانتكار علينا في المصلحة المرسلة (الاستصحاب ومعناه اعتقاد كون الشيء في الماضي او الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال والاستقبال فهذا الظن عند مالك والامام والزني وابي بكر الصيرفي رحمهم الله تعالى حجة خلافا لجمهور الحنفية والمتكلمين لنا انه قضاء بالطرف الراجح فيصح كسارن

فقسمه الاول ما قد وردا والشرع باعتباره قد شهدا وذلك للقياس ذو المناسبة مبناه بالرأي على ما ناسبه من جهة التحصيل للمنافع والدفع للمفاسد البواع وهو لدى بعض اولي القياس من جهة العجة دون بأس وآخر شهادة الشرع بدت في عدم اعتباره حيث ثبت كالمنع من غرسة الكروم خيفة عصر المكر المعلوم فذا باجماع بحيث ما ورد مطرح ولم يقل به احد وثالث مرسلها ما الشرع لم يشر به الى اعتبار او عدم فذاك حجة رءاه مانك وغيره خالفه في ذلك واطرح اعتبارها الغزالي في موضع الحاجة والكمال واعتبرت لديه في الضرورة وهي لديهم خمسة مشهورة اتفقت في شأنها الشرائع دون مخالف بها ينارح وذاك حفظ النفس والانسال والدين والعقل وحفظ المال وشرطها بان ترى كليه مع كونها ضرورة قطعية

(قوله وعن المضطر يا كل قطعة من فخذة الخ) عبارة حجة الاسلام وكذلك قطع المضطر فلقه من فخذة الى ان يجد الطعام فيمنع منه لانه ليس فيه تعيين الخلاص فلا تكون المصلحة قطعية اه (قوله الاستصحاب ومعناه الخ) الاستصحاب هو من الادلة المقبولة عند مالك خلافا للحنفية والمتكلمين والرازي والامدي وهو عبارة عن الحكم بثبوت امر في الزمن الثاني بناء على ثبوته في الزمن الاول ومعناه ان المناظر يطلب الحكم الان لوقوعه فيما مضى ومثاله استدلال المالك والشافعي ان الخارج من غير السيلين لا ينقض لان ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه اجماعا فيبقى على ما كان عليه واستدلال من اثبته وقال انه حجة بدليلين الاول ان ما ثبت في الزمن الاول من وجود امر او عدمه ولم يظهر زور له لا قطعاً ولا ظناً فانه يلزم بالضرورة ان يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب ولو لا ان ما ثبت في الزمن

الاول على الوجه المذكور يكون مضمون البقاء في الزمن الثاني لكان يلزم منه ثلاثة امور باطلة بالاتفاق احدها ان لا تتقرر معجزة اصلا لانها الامراخارق للعادة وهو يتوقف على استمرارها فلو تغيرت لم تكن المعجزة خارقة واستمرار العادة متوقف على ان الاصل بقاء ما كان على ما كان الثاني ان لا تنبت الاحكام الثابتة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة اليها كجواز النسخ واذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاؤه مساويا لجواز نسخها وح فلا يلزم الجزم بثبوتها والا يلزم الترجيح من غير مرجح الثالث ان يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح لتساويهما في عدم حصول الظن بما مضى وح فيلزم ان يباح الموطء فيهما او يحرم فيهما بل يباح للشك في الطلاق دون الشك في النكاح الدليل الثاني ان بقاء الباقي راجح على عدمه واذا كان راجحا وجب العمل به اتفاقا وهو المدعى اه من المحقق الاسنوي مع بعض تبديل وتغيير وقد جلب بعد هذا دليلين على ان بقاء الباقي راجح فارجح اليهما ان شئت تبجرا في العلم (قوله البراءة الاصلية وهي استصحاب حكم العقل الخ) قال الغزالي في المستصفى اعلم ان الاحكام السمعية لا تدرك بالعقل لكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل وتأييدهم بالمعجزات وانتفاء الاحكام ومعلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على استصحابها الى ان يرد السمع فاذا ورد نسا واوجب خمس صوت فبقي الصلاة السادسة غير واجبة لا لتصريح النبي بنفيها لكن كان وجوبها منتفيا اذ لا مثبت للوجوب فبقي على النفي الاصيلي لان قطعه في الايجاب قاصر على الخمسة فيبقى في حق السادسة كان السمع لم يرد وكذلك اذا وجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النفي الاصيلي واذا اوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انتفاء الوقت على البراءة الاصلية واذا اوجب على قادر بقي العاجز على ما كان فاذا النظر في الاحكام اما ان يكون في اثباتها او في نفيها اما اثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه واما النفي فالعقل قد دل عليه ان يرد السمع المغير الناقل من النفي الاصيلي فانهض دليلا على احد

الجنائيات واتباع الشهادات) حجة المنع ان الاستصحاب امر عام يشمل كل شيء واذا كثر عموم الشيء كثرت مخصصاته واذا كثر مخصصاته ضعف دلالته فلا يكون حجة والجواب ان الظن الضعيف يجب اتباعه حتى يوجد معارضة الراجح عليه كالبراءة الاصلية فان شمولها لم يمنع من التمسك بها حتى يوجد رافعها (البراءة الاصلية وهي استصحاب حكم العقل في عدم الاحكام خلافا للمعتزلة والابهرى وابي الفرج منا . لنا ان ثبوت العلم في الماضي يوجب ظن عدم ثبوته في الحال فيجب الاعتماد على هذا الظن بعد الفحص عن رافعه وعدم وجوده عندنا وعند طائفة من الفقهاء) المعتزلة بنوا على مسالة التحسين والتقيح ان كل ما هو ثابت بعد الشرع ثابت قبله بالعقل وقد تقدم حججهم واجوبتها اول الكتاب واما الجمهور منا فعلى عدم الحكم الا بعد البعثة واما الابهرى وابو الفرج وجماعة من الفقهاء قالوا بالحظر مطلقا وبالاباحة مطلقا وقد تقدم تفصيل مذاهبيهم وليس ذلك منهم موافقة للمعتزلة في تحكيم العقل بل قالوا بذلك لادلة سمعية وردت فقالوا قوله تعالى يسألونك ماذا احل لهم وذلك يقتضي ان المتقدم التحريم على العموم وكذلك قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام اما يتاى عليكم ومن الادلة للاباحة قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ونحو ذلك مما يدل على الاباحة العامة فهم سنية لا معتزلة

المعاني على الناس وقد تكون هذه الغلبة في سائر الاقالييم كالحاجة

للغذاء والتنفس في الهواء وقد تكون خاصة ببعض البلاد كالنقود والعيوب وقد تكون خاصة ببعض الفرق كالاذان للاسلام والناقوس للنصارى فهذه العادة يقضي بها عندنا لما تقدم في الاستصحاب الاستقراء وهو تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن انه في صورة النزاع على تلك الحالة كاستقراءنا الفرض في جزئياته بانه لا يوءدي على الراحة فيغلب على الظن ان الوتر لو كان فرضا لما ادى على الراحة وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء)

في الاستدلال على عدم وجوب الوتر على الراحة بفعله عليه الصلاة والسلام اياه على الراحة اشكال من جهة انه لم يكن ذلك الا في السفر والمنقول انه لم يكن واجبا هو ولا القيام على رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر فما فعل على الراحة الا وهو غير واجب (سد الذرائع) والذريعة الوسيلة للشيء ومعنى ذلك حسم مادة وسائل الفساد دفعا له فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة الى المفسدة منعنا من ذلك الفعل وهو مذهب مالك رحمه الله (تنبيه) ينقل عن مذهبنا ان من خواص اعتبار العوائد والمصلحة المرسله وسد الذرائع وليس كذلك اما العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقراها وجددهم يصرحون بذلك فيها واما المصلحة المرسله فغيرنا يصرح بانكارها ولكنهم عند التفريع نجددهم يطلقون بمطلق المصلحة ولا يطالبون انفسهم عند الفروق والجوامع بابداء الشاهد لها بالاعتبار بل

(١) جمع عادة ومثلوها بشرب الماء من السقاء بلا تعيين قدره مع اختلاف الناس في كمية الشرب او دخول الحمام من غير تعيين لزمان المكث به ولا مقدار ما يستهلكه من الماء اه ناشره

الشطرين وهو النفي اه (قوله العوائد الخ) قد تقدم الكلام عليها في التخصيص (قوله والاستقراء وهو تتبع الحكم في جزئياته الخ) الاستقراء ينقسم الى تام وناقص فالتام اثبات حكم كلي في ماهية لاجل ثبوته في جميع جزئياته كرفع الفاعل ونصب المفعول في لغة العرب وفي الفقه ما ينسب الى مالك من ان خبر الواحد حجة وكذا القياس ومذهب الاكثر ان الاستقراء التام قطعي وهو حجة من غير خلاف والناقص وهو المقصود في هذا الباب هو اثبات حكم كلي في ماهية لثبوته في بعض افرادها كمنع العطف على الضمير المرفوع الا بعد تاكيده في لغة العرب وفي الفقه ما ينسب لمالك من ان الامر يقتضي الفور وهذا لا يفيد القطع لجواز ان يكون حكم ما لم يستقر من الجزئيات على خلاف ما استقرى منها قال في المحصول وهذا لا يفيد الظن على الاظهر وخالفه صاحب الحاصل فجزم بانه يفيد وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقرة وقتها ولهذا يسمى بالحاق الفرد بالاغلب ويجب العمل به لقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر ومثال ذلك استدلال بعض الشافعية على عدم وجوب الوتر الذي يقول به الحنفي بان الوتر يوءدي على الراحة وكل ما يوءدي على الراحة لا يكون واجبا اما دليل المقدمة الاولى فالاجماع واما الثانية فاستقراء وظائف اليوم والليلة اداء وقضاء واعترض على الكبرى باننا لا نسلم بان ما يوءدي على الراحة لا يكون واجبا بدليل فعله صلى الله عليه وسلم له على الراحة وقد كان واجبا عليه واجاب الشباب بان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في السفر والوتر لم يكن واجبا عليه في الحضرة (قوله سد الذرائع والذريعة الوسيلة الخ) الذريعة هي المسالة التي ظاهرها الاباحة ويتوصل بها الى فعل المحذور وسد الذرائع قال به مالك واصحابه مستدلين بمثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقولوا راعنا وقوله واسالهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر وما صح عنه صلى الله عليه وسلم من قوله لعن الله انبيود حرمت عليهم الشحوم فحملوها وباعوها واكلوا انما نها وقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله الحلال بين والحرام بين وبينهما

يعتمدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسله واما الذرائع فقد اجتمعت الامة على انها على ثلاثة اقسام احدها معتبر اجماعا كحرف
الإيثار في طرق المسلمين والقاء السم في اطعمتهم وسب الاصنام عنده من يعلم من حاله انه يسب الله تعالى حينئذ وثانيها تلغي اجماعا كزراعة
العنب فانه لا يمنع خشبة الحمروالشركة في سكنى الدور خشبة الزنا وثالثها مختلف فيه كيبوع الاجال اعتبرنا نحن الذريعة فيها
وخالفتنا غيرنا فحاصل القضية انا قلنا بسد الذرائع اكثر من غيرنا لاناها خاصة بنا واعلم ان الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها ويكره ويندب
ويباح فان الذريعة هي الوسيلة فكما ان وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج وموارد الاحكام على قسمين مقاصد وهي
الطرق المفضية للمصالح والمفاسد في انفسها ووسائل وهي الطرق المفضية اليها وحكمها كحكم ما افضت اليه من تحريم او تحليل غير انها اخفض
رتبة من المقاصد في حكمها فالوسيلة الى افضل المقاصد افضل الوسائل والى اقبح المقاصد اقبح الوسائل والى ما هو متوسط متوسطة وينبه على
اعتبار الوسائل قوله تعالى ذلك ما نهم لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا

- ٢١٤ -

مخصة في سبيل الله ولا يطؤون

موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من
عدو نبلا الا كتب لهم به عمل صالح
فانابهم الله على الظما والنصب وان
لم يكونا من فعلهم لانهما حصلاهم
بسبب التوسل الى الجهاد الذي هو
وسيلة لا عزاز الدين وصون المسلمين
فالاستعداد وسيلة الى الوسيلة (قاعدة)
كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار
الوسيلة فانها تبع وقد خولفت هذه
القاعدة في الحج في امرار الموسى
على راس من لاشعر له مع انه
وسيلة الى ازالة الشعر فيحتاج الى
ما يدل على انه مقصود في نفسه
والا فهو مشكل (تنبيه) قد تكون
وسيلة المحرم غير محرمة اذا افضت
الى مصلحة راجحة كالتوسل الى فداء
الاسرى بدفع المال الى العدو الذي
هو محرم عليهم الانتفاع به لكونهم
مخاطبين بفروع الشريعة عندنا
وكدفع مال لرجل ياكله حراما حتى
لا يزنى بامرأة اذا عجز عن ذلك
الا به وكدفع المال للمحارب حتى
لا يقتل هو وصاحب المال واشترط
مالك فيه اليسارة وما شنع على
مالك رحمه الله مخالفته لحديث بيع
الحياز مع روايته له وهو مهيع متنع
ومسلك غير ممتنع ولا يوجد عالم

امور مشتبهات والمؤمنون وقافون عند الشبهات وقوله بمن حام حول الحمى
يوشك ان يواقعه وخالف مالك اكثر الناس تاصيلا وعملوا
عليه في اكثر فروع تفصيلا وتقرير محل الخلاف ان ما
يفضي الى الوقوع في المحذور اما ان يفضي الى الوقوع قطعا او لا الاول ليس
من هذا الباب بل من باب مالا خلاص من الحرام الا باجتنابه ففعله حرام من
باب ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والذي لا يلزم افضاءه الى الوقوع اي
الذي لا قطع فيه بذلك اما ان يفضي الى المحذور غالبا او ينفك عنه غالبا او
يتساوى الامر ان وهو المسمى بالذرائع عندنا فالاول لا بد من مراعاته والثاني
والثالث اختلف الاصحاب فيه فمنهم من يراعيه وربما يسميه التهمة البعيدة
والذرائع الضعيفة (قوله اعتبرنا نحن الذريعة الخ) قال المحقق حلولو اعتبرنا
التهمة في يوع الاجال انما هو لكثرة قصد الناس لذلك لان كثرة الوقوع
مظنة القصد والله اعلم (قوله تنبيه قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة الخ) قال
الموضح عليه عبارة غير محررة فان الحكم بان القصد حرام والوسيلة جائزة بخلاف
المعقول نعم ان الشيء قد يكون عند تجرده مشتملا على مفسدة فيمنع ثم اذا
افضى الى مصلحة راجحة او اشتمل عليها اضمحلت تلك المفسدة في نظر الشرع

الا وقد خالف من كتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام ادلة كثيرة ولكن معارض راجح عليها عند مخالفتها وكذلك مالك ترك هذا
الحديث لمعارض راجح عنده وهو عمل اهل المدينة فليس هذا بابا اخترعه ولا بدعا ابتدعه (١) ومن هذا الباب ما يروي عن الشافعي رضي الله
عنه انه قال اذا صح الحديث فهو مذهبي او فاضروا بمذهبي عرض الحائط فان كان مراده مع عدم المعارض فهذا مذهب العلماء كافة
وليس خاصا به وان كان مع وجود المعارض فهو خلاف الاجماع فليس هذا القول خاصا بمذهبه كما ظنه بعضهم (كثير من فقهاء الشافعية

(١) قصد المص بهذا الجواب على ما ورد على امام دار الهجرة من تركه لحديث بيع الحيار واخذ به عمل اهل المدينة ووجه ذلك على
ما قاله الشاطبي في الموافقات في المسألة الثانية عشر من كتاب الادلة الشرعية ان العمل المستمر ما خوذ عن العمل المستمر في الصحابة ولم
يستمر فيهم الا وهو مستمر في عمل الرسول عليه الصلاة والسلام او في وقته وما جرى عليه العمل وثمة استمراره اثبت في الاتباع واولى
بالرجوع اليه اه ناشره

يعتمدون على هذا ويقولون مذهب الشافعي كذا لان الحديث صح فيه وهو غلط فانه لا بد من انتفاء المعارض والعلم بعدم المعارض يتوقف على من له اجمالية استقراء الشريعة حتى يحسن ان يقول لا معارض لهذا الحديث واما استقراء غير المجتهد المطلق فلا عبرة به فهذا القائل من الشافعية ينبغي ان يحصل لنفسه اجمالية هذا الاستقراء قبل ان يصرح بهذه الفتوى لكنه ليس كذلك فهو مخطئ في هذا القول (الاستدلال وهو محاولة الدليل المقتضى الى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الادلة المنصوبة وفيه قاعدتان القاعدة الاولى في الملازمات وضابط الملزوم ما يحسن فيه لو والملازم ما يحسن فيه اللام كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وكقولنا ان

- ٢١٥ -

كان هذا الطعام مهلكا فهو حرام تقديره لو كان مهلكا لكان حراما والاستدلال اما بوجود الملزوم او بعدمه او بوجود اللازم او بعدمه فهذه الاربعة منها اثنان محتجان واثنان عقيمان فالمتحجان الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وعدمه اللازم على عدم الملزوم فكل ما انتج عدمه فوجوده عقيم وكل ما انتج وجوده فعدمه عقيم الا ان يكون اللازم مساويا للملزوم فتنتج الاربعة نحو قولنا لو كان هذا انسانا لكان ضاحكا بالقوة ثم الملازمة قد تكون قطعية كالعشرة مع الزوجية وظنية كالنجاسة مع كاس الحجام وقد تكون كلية كالتكليف مع العقل فكل مكلف عاقل في سائر الازمان والاحوال فكليتها باعتبار ذلك لا باعتبار الاشخاص وجزئية كالوضوء مع الغسل فالوضوء لازم للغسل اذا سلم من النواقض حالة ايقاعه فقط فلا جرم لا يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الوضوء انتفاء الملزوم الذي هو الغسل لانه ليس كليا بخلاف انتفاء العقل فانه يوجب انتفاء التكليف (في سائر الصور) استدلال بعض الفضلاء على ان الغسل لا يكفيه غسله للصلاة حتى يتوضا وهو قول بعض العلماء بان قال القاعدة العقلية انه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم فلو كان الوضوء لازما للغسل لكان يلزم من انتفائه انتفاء الغسل فيلزم من انتفاء الطهارة الصغرى

وصارت مصلحة ما مورا بها اه (قوله الاستدلال وهو محاولة الدليل السخ) الاستدلال لغة هو طلب الدليل واصطلاحا يطلق باطلاقين على اقامة الدليل من نص او اجماع او قياس ويطلق على نوع خاص من الادلة كالاستدلال بطريق التلازم بين الحكمين وهو المسمى عند المناطقة بالشرطي المتصل وبطريق التعاند ايضا وهو المسمى عندهم بالشرطي المنفصل والتلازم على ما فرروه اربعة اقسام باعتبار حكميه وذلك لانها اما ان يكونا مثبتين او منفيين او واحد منفي والاخر مثبت والعكس ولها اقسام احكام من جهة الطرد والعكس يمكن الرجوع اليها في كتاب آخر ثم ان ضابط الملزوم ما يحسن فيه اللام وضابط الملزوم ما يحسن فيه لو وبعضهم يقول الاكثر استعمال ان في الملزوم ان كان الاستثناء بالاثبات كقولك ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان وان كان الاستثناء بالنفي فالاحسن استعماله بكلمة لو نحو قولك لو كان هذا انسانا لكان حيوانا لكنه ليس بحيوان فلا يكون انسانا ثم ان الملازمة قد تكون عقلية كالحيوية للعلم اذ لا يعقل عالم غير حي وعادية كالا حراق لندر ووضعية وهي اما من الشرائع او من اللغة او العرف قطعية او ظنية وقد تكون كلية كالتكليف مع العقل وجزئية كالوضوء مع الغسل واما الاستدلال الحاصل بطريق التعاقد المسمى عند المناطقة بالشرطي المنفصل فهو ما استعمل بكلمة اما او ما يقوم مقامها كقولك هذا العدد اما ان يكون شغعا او وترافعا فهذا ينتج اربعة لكنه وترافعا فليس بشفع لكنه شفع فليس بوتر لكنه ليس بوتر فهو شفع لكنه ليس بشفع فهو وتر وكقوله هذا الفعل اما ان يكون واجبا او حراما فالاستثناء فيه بالاثبات منتج منه نفي م عداه وبالنفي لا ينتج لعدم انحصار الاحكام في المذكور وارجع الى تفصيل ذلك في محله

انتفاء الطهارة الكبرى فاذا احدث الحدث الاصغر يلزمه الغسل وهو خلاف الاجماع فلا تكون الطهارة الصغرى لازمة للطهارة الكبرى وهو المطلوب والجواب ما تقدم ان الملازمة هنا جزئية في بعض الاحوال وهي حالة الابتداء فقط واما بعد ذلك فليست لازمة فلا يلزم من انتفاء ما ليس بلازم انتفاء شيء البتة وكذلك نقول ان كل مؤثر فهو لازم لاثاره حالة ايقاعه وقد ينتفي الصانع وتبقى الصنعة بعده لان الملازمة بينهما جزئية في بعض الاحوال وهي حالة الحدوث فقط وما عدا تلك الحالة لا ملازمة بينهما فيها فلا يلزم النفي من النفي فلذلك لا يلزم من انتفاء

(قوله القاعدة الثانية ان الاصل في المنافع الخ) قد تقدم اول الكتاب ان الحكم في الاشياء قبل ورود لشرع هو الوقف وانه المذهب المختار واما بعد وروده فان الاصل في الاشياء النافعة هي الاباحة وفي الاشياء الضارة اي موملات القلوب هو الحرمة على ما ذهب اليه الامام في المحصول وقد استدل القاضي البيضاوي لهذا المذهب بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ووجه الدلالة ان الباري تعالى احبر بان جميع المخلوقات الارضية للعباد لان ما موضوعة للعموم لا سيما وقد اكدت بقوله جميعا واللام في لكم تفيد الاختصاص على جهة الاتفاغ للمخاطبين الا ترى انك اذا قلت الثوب لزيد فان معناه انه مختص بنفعه وح يلزم من ذلك ان يكون الاتفاغ لجميع المخلوقات ما دوننا فيه شرعا وهو المدعى وهذا استدلال على الشق الاول وهو ان الاصل في الاشياء النافعة الاباحة واما الاستدلال على ان الاصل في الاشياء الضارة الحرمة فقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ووجه الدليل ان الحديث يدل على نفي الضرر مطلقا لان النكرة المنفية تعم وهذا النفي ليس واردا على الامكان ولا الوقوع قطعا بل على الجواز واذا اتفنى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى وخالف الامام غيره في هذا المذهب متعللا بقصور المكلف عن درك وجوه المصالح الشرعية فان عامتها اضافية وقيد تقي الدين السبكي كلام الامام بما عدى الاموال لقوله عليه الصلاة والسلام ان دماءكم واموالكم عليكم حرام قال وهو اخص من الادلة التي استدل بها الامام على الاباحة فيكون قاضيا عليها الا انه اصل طارئ على اصل سابق فان المال من حيث كونه من المنافع الاصل فيه الاباحة ومن خصوصيته اي خصوصية اضافته لمالك الاصل فيه التحريم قال المحقق حلولو قد يقال لا يحتاج الى ما ذكره الشيخ تقي الدين لان الكلام فيما لم يعلم فيه نص بخصوصه كاكل التراب او بعض العشب اه ثم قال المص في اثناء هاته القاعدة ان المنفعة قد تعظم فيصحبها الندب او الوجوب مع الاذن وقد تعظم المضرة فيصحبها التحريم او الكراهة على قدر رتبها قال المحقق حلولو وبقي انه قد يتردد في بعضها هل هي من قسم التحريم والكراهة وقد يختلف فيها بحسب ذلك كما في اكل التراب اه موضح

الطهارة الصغرى بانتفاء الطهارة الكبرى بعد زمن الابتداء لعدم الملازمة في بقية الاحوال غير ان الابتداء شرطة السلامة عن النواقض (القاعدة الثانية ان الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع بادلة السمع لا بادلة العقل خلافا للمعتزلة وقد تعظم المنفعة فيصحبها الندب او

مبحث الكلام على الاستحسان

(قوله الاستحسان الخ) الاستحسان لغة هو استفعال من الحسن يطلق على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان مستقبحا عند غيره والاستحسان من الادلة التي اختلف العلماء في الاخذ بها او ردها حتى انكره الجمهور ظنا منهم ان من يقول به يقول بالحكم بلا دليل حتى قال الشافعي من استحسنت فقد شرع اي وضع شرعا جديدا بناء منه على من فسر الاستحسان بانه ما يستحسنه المجتهد بعقله ويميل اليه براه وقد اجمعت الصحابة على ابطال هذا القول قال في المحصول وليس الخلاف في جواز استعمال لفظ الاستحسان لوروده في الكتاب كقوله تعالى وامر فومك ياخذوا باحسنها وفي السنة كقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي الفاظ المجتهدين كقول الشافعي في المتعة استحسنت ان تكون ثلاثين درهما وعليه فيكون محل الخلاف فيما عدى ذلك وقد اختلف العلماء المتأخرون في التعبير عنه على عبارات كثيرة فقال الامدي وابن الحاجب انه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقدر عنه عبارته فلا يقدر على اظهاره وابطل هذا التعريف القاضي البيضاوي في منهاجه وقال الكرخي من الحنفية انه العدول بالمسألة عن نظائرها لما هو اقوى اي هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في مسألة بمثل ما حكم به في نظائرها الى الحكم بخلافه لوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول وذلك حيث دل دليل خاص على اخراج صورة ما دل عليه العام قال الفهري واعترض كلام الكرخي بانه بظاهره يقتضي ان التخصيص من قبيل الاستحسان لانطبق التعريف عليه وقال ابو الحسين الاستحسان ترك وجه من اوجه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه يكون كالطاريء على الاول ونظر في هذا التعريف بان حاصله الرجوع عن حكم دليل لطريان دليل اخر اقوى منه وهذا اعم من تخصيص العلة ولأجل الاختلاف في الافصاح عن معنى الاستحسان قال ابن الحاجب واثار اليه الامدي انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه واثني القول بالاستحسان عند المالكية على النظر في مثالات

الوجوب مع الاذن وقد تعظم المضرة فيصحبها التحريم على قدر رتبته فيستدل على الاحكام بهذه القاعدة يعلم ما يصحبه الوجوب او الندب او التحريم او الكراهة بنظائره من الشريعة وما عهدناه في تلك المادة (الاستحسان قال الباجي هو القول باقوى الدليلين وعلى هذا يكون حجة اجماعا وليس كذلك وقيل هو الحكم بغير دليل وهذا اتباع الهوى فيكون حراما اجماعا وقال الكرخي هو العدول عما حكم به في نظائر مسألة الى خلافه لوجه اقوى منه وهذا يقتضي ان يكون العدول من العموم الى الخصوص استحسانا ومن الناسخ الى المنسوخ وقال ابو الحسين هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطاريء على الاول فيالاول خرج العموم وبالثاني ترك القياس الرجوح للقياس الراجح لعدم طريانه عليه وهو حجة عند الحنفية وبعض البصريين منا وانكره العراقيون (حجة الجواز انه راجح على ما يقابله على ما تقدم تحريره فيعمل به كسائر الادلة الراجعة ولقوله عليه الصلاة والسلام نحن نقضي بالظاهر حجة المنع انه لم تتحقق له حقيقة من الحقائق الشرعية فيعمل به انما هو شيء يهجنس في النفوس وليس قياسا ولا مما دلت النصوص عليه حتى يتبع وقد قال به مالك رحمه الله في عدة مسائل في تضمين الصناعات الموءجدين في الاعيان بصنعتهم وتضمين الحملان للطعام والادام دون غيرهم من الحملان وهو الذي قاله ابو الحسين ترك وجه من وجوه الاجتهاد وهو ترك عدم التضمين الذي هو شان الاجارة غير شامل شمول الالفاظ لان عدم

الافعال وذلك لان المجتهد لا يحكم على فعل من الافعال الصادرة عن المكلفين
بالاقدام او الاحجام الا بعد نظره الى ما يوعل اليه ذلك الفعل مشروعا لمصلحة
فيه تستجلب او لمفسدة تدرو قال ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات والنظر
فيها هو مجال للمجتهد صعب المورد الا انه عذب المذاق محمود الغب جار على
مقاصد الشريعة ثم استدل على هذا بثلاثة ادلة لا نطيل ذيل الكلام بها لانها
ليست مقصودة بالذات هنا انما المقصود هو ما انبنى عليها من قاعدتي سد
الذرائع المتقدم الكلام عليها وقاعدة الاستحسان فقد قال وما يبني على هذا
الاصل قاعدة الاستحسان وهو في مذهب مالك الاخذ بمصلحة جزئية في مقابلة
دليل كلي قال الاياري فهو تقديم للاستدلال المرسل على القياس فان من
استحسن لم يرجع الى مجرد ذوقه وانما يرجع الى ما علم من قصد الشارع في
الجملة في امثال تلك الاشياء المفروضة كالمسائل التي يقتضي القياس فيها
امرا الا ان ذلك الامر يؤول الى جلب مفسدة من جهة اخرى او فوت مصلحة
كذلك كالقرض مثلا فانه ربا في الاصل لانه الدرهم بالدرهم الى اجل
ولا كنه ابيع لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين بحيث لسو بقي على
اصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين وفوت لمصالحهم وقال ابن العربي
من المالكية في تفسير الاستحسان مرة انه اثار ترك مقتضى الدليل على طريق
الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته وقال في احكام
القرآن له انه عندنا وعند الحنفية هو العمل باقوى الدليلين فالعمل اذا استمر
والقياس اذا اطرده فان مالكا واما حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان
من ظاهر او معنى ويستحسن مالك ان يخص بالمصلحة ويستحسن ابو حنيفة
ان يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس ويريان معا تخصيص
القياس ونقض العلة ولا يرى الشافعي لعله الشرع اذ ثبت تخصيصا قال
الشاطبي اثر نقله لكلام ابن العربي وهذا الذي قال هو نظر في مثالات
الاحكام من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام وفي المذهب
المالكي من هذا المعنى كثير جدا حتى بالغ اصبع وقال ان المغروق في القياس

يكاد يفارق السنه وان الاستحسان عماد العلم اه وبالاتطلاع على مجموع التعاريف المختلفة للاستحسان ظهر لك ان ذكر الاستحسان في مبحث مستقل لا فائدة فيه اصلا لانه ان كان راجعا الى الادلة التي ذكرها المصنف سابقا فهو تكرار مع ما تقدم وان كان خارجا عنها فليس من الشرع في شيء بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة وبما يضادها اخرى حتى قال مصنفنا في شرحه للمحصول اثر نقله لمثل ما تقدم ان جميع ما تقدم راجع الى التمسك بالدليل اه ولذا عده القاضي البيضاوي في منهاجه احد الدليلين المرودين عنده (قوله الاخذ بالاخف الخ) ترجم المصنف للمسالة بالاخذ بالاخف وفسرها كما قال المحقق حلولو بالاخذ باقل ما قيل وهما مسالتان اما مسالة التمسك باقل ما قيل فقد اعتمد عليها الشافعي رضي الله عنه في اثبات الحكم اذا كان الاقل جزءا من الاكثر ولم يجد دليلا غيره كما في دية الكتاب فان العلماء اختلفوا فيها فقيل كدية المسلم وهو قول ابي حنيفة ودليله على ذلك عموم قوله تعالى وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة وقيل على النصف وهو قول مالك وعمدته في ذلك ما روي عن عمر وابي شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دية الكافر على النصف من دية المسلم وقيل على الثلث وهو الذي اختاره الشافعي بناء على المجموع من الاجماع والبراءة الاصلية اما الاجماع فان كل واحد من المخالفين يوجبه وذلك لان ايجاب الاكثر يستلزم ايجاب الاقل حتى لو فرضنا ان بعضهم قال لا يجب فيه شيء اصلا لم يكن ايجاب الثلث مجعما عليه لكونه قول بعض الامة واما البراءة الاصلية فانها تقتضي عدم وجوب الزيادة مطلقا الثلث وغيره فترك العمل بما تقتضيه وقتنا ان اذية الثلث للاجماع بقي ما عداه على الاصل وعليه فالحكم بالاقطار على الاقل مبني على مجموع هذين الشئتين وهو ما قرره الامام والامدي لا على الاجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب لان الاجماع وحده انما هو دليل على ايجاب الثلث خاصة وقيد قول الشافعي هذا بما اذا لم يجد دليلا سواه فان وجد

التضمن قاعدة الالفاظ لوجه اقوى منه اشارة الى ان الفرق الذي لوحظ في صورة الضمان اعتباره راجع على عدم اعتباره واطرافة الحكم الى المشترك الذي هو قاعدة الاجارة وعدم التضمن وهذا الفرق في حكم الطارىء على قاعدة الاجارات فان المستثنيات طارئات على الاصول واما اجد القياسين مع الاخر فليس احدهما اصلا للاخر حتى يكون في حكم الطارىء عليه (الاخذ بالاخف وهو عند الشافعي رضى الله عنه حجة كما قيل في دية اليهودي انها مساوية لدية المسلم ومنهم من قال نصف دية المسلم وهو قولنا ومنهم قال ثلثها اخذا بالاقل فوجب الثلث فقط لكونه مجعما عليه وما زاد منفي بالبراءة الاصلية

لم يتمسك بالاقول لان ذلك الدليل ان دل على ايجاب الاكثر فواضح وان دل على الاقل كان الحكم بايجابه لاجل هذا الدليل لا لاجل الرجوع الى اقل ما قيل وهو ما قاله في المحصول قال المحقق الاسنوي ولذا اطلق المصن اعني القاضي البيضاوي هذا الشرط وفي القسم الثاني منه نظر لانه يقتضي امتناع اجتماع الدليلين وليس كذلك واما مسالة الاخذ بالاخف او بالاقول فهي كما قال المحقق حلولو مسالة ذات ثلاثة اقوال الاول انه يجب الاخذ بالاخف ودليله قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وقوله يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا الثاني يجب الاخذ بالاثقل لانه احوط الثالث التخيير واختاره بعضهم ومما يجري على هذا الخلاف مسالة من نذر هديا هل يجزىء بالشاة او لابد من البدنه ومن نذر صوم شهر وصام بغير الهلال هل يكفي بتسع وعشرين يوما او لابد من ثلاثين واجرى ابن رشد على ذلك مسالة الخالف على شيء ولم تكن له نية ولا بساط ولا عرف وليس لفظه بظاهر في احد محامله المقتضية للحنث او بالبر او بما شاء (قوله العصمة الخ) ها ته المسالة تعرف في اصول الشافعية بمسالة التعريض وعند غيرهم بمسالة التوفيق وذكر المصن انها تسمى بالعصمة وعلى كل المعاني فهي كما قال المصن ان يقول الله تعالى لنبي او عالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب اي احكم بما شئت بلا اجتهاد فانه صواب اي موافق لحكمي بان يلهمه اياه ويكون حكمه اذ ذاك من المدارك الشرعية حتى يكون قوله هذا حلال تعريف لنا بان الله حكم في الازل بمحل لا انه ينشي الحكم لان ذلك من خصائص الربوبية وتعبيره بالنبي والعالم بمثله عبر القاضي البيضاوي والسبكي وعبر الامدي وابن الحاجب بالمجتهد وهو اخص من التعبير السابق فان المجتهد وان عم النبي فهو اخص من العالم وعلى كل من التعبيرين يخرج العامي وقد ذكر الامدي جوازه عقلا في حقه ايضا ومنعه غيره قيل للاجماع وقيل لفضل المجتهد واكرامه ورد باستواء العامي وغيره هنا في الصواب لفرض ان ما يحكم

(العصمة وهي ان العلماء اختلفوا هل يجوز ان يقول الله تعالى لنبي او عالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقطع بوقوع ذلك موسى ابن عمران من العلماء وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعي رضي الله عنه في امتناعه وجوازه وواقفه الامام (حجة الجواز والوقوع قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه فاخير الله تعالى انه حرم على نفسه ومقتضى السياق انه صار حراما عليه وذلك يقتضي انه ما حرم على نفسه الا ما جعل الله له ان يفعله ففعل التحريم ولو ان الله تعالى هو المحرم لقال الا ما حرمتنا على اسرائيل حجة المنع ان ذلك يكون تصرفا في الاديان بالهوى والله تعالى لا يشرع الا المصالح لا اتباع الهوى واما قصة اسرائيل عليه السلام فلعله حرم على نفسه النذر ونحن نقول به حجة التوقف تعارض المدارك (اجماع اهل الكوفة ذهب قوم الي انه حجة لكثرة من وردها من الصحابة رضي الله عنهم كما قاله مالك رحمه الله في المدينة فهذه ادلة مشروعية الاحكام (قاعدة) يقع التعارض في الشرع بين الدليلين والبيئتين والاصلين

والظاهرين والاصل والظاهر
ويختلف العلماء في جميع ذلك
فالدليلان نحو قوله تعالى الا ما
ملكتم ايمانكم وهو يتناول الجمع
بين الاختين في الملك وقوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين يقتضي
تحريم الجمع مطلقا ولذلك قال علي
رضي الله عنه حرمتها آية وحلتها
آية وذلك كثير في الكتاب والسنة
واختلف العلماء هل يتخير بينهما
او يسقطان (حجة السقوط التعارض
وليس احدهما اولى من الاخر حجة
التخير ان العمل بالدليل الشرعي
واجب بحسب الامكان والتخير عمل
بالدليل فانه اي شيء اختاره فهو
فيه مستند الى دليل شرعي فلم
يحصل الالف فهو اولى (البيتان نحو
شهادة بينة بان هذه الدار لزيد
وشهادة اخرى بانها لعمره فهل
ترجح احدي البيتين خلاف .
الاصلان نحو رجل قطع رجلا ملفوفا
نصفين ثم تنازع اولياءه انه كان
حيا حالة القطع فالاصل براءة النعمة
من القصاص والاصل بقاء الحياة
فاختلف العلماء في نفي القصاص
وثبوتها او التفرة بين ان يكون
ملفوفا في ثياب الاموات او الاحياء
ونحو العبد اذا انقطع خبره فهل
تجب زكاة قطره لان الاصل بقاء
حياته او لا تجب لان تجب لان
الاصل براءة النعمة خلاف الظاهران
نحو اختلاف الزوجين في متاع
البيت فان اليد ظاهرة في الملك
ولكل واحد منهما يد فسوى الشافعي
بينهما ورجحنا نحن بالعادة ونحو
شهادة عدلين بروية الهلال والسماء
مصحية فظاهر العدالة الصدق وظاهر
الصحو اشتراك الناس في الروية
فرجح مالك العدالة ورجح سحنون
الصحو الاصل والظاهر كالتقبرة
القديمة فالظاهر نبشها فتحرم الصلاة

به صواب وطريق وصوله لغير النبي اخبار النبي به ثم ان الكلام في العصمه
يعتمد الكلام على امرين الجواز والوقوع قال الموضح قال ابو يعلى الحنبلي
ان مذهبه الجواز وقال ابن برهان من الشافعية مذهبنا جواز هذه المسألة
ووقوعها وهذا خلاف ما نقل عن الشافعي من التوقف في الجواز وعن العراقي
القول بعدم الجواز لجمهور المعتزلة وقيل ان تردد الشافعي انما هو في الوقوع
لا في الجواز وقال ابن السمعاني يجوز للنبي دون العالم وعزاه ابن الحاجب
للجواني واختاره هو وتاج الدين عدم ثبوت الوقوع لتطرق الاحتمال فيما يشعر
بذلك من الظواهر اه وقد تكفل الشارح باقامة حجة كل قول (قوله الدليلان
الخ) مثل المصنف لتعارض الدليلين بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
وقوله الا ما ملكتم ايمانكم فان الدليل الاول يقتضي تحريم الجمع بين
الاختين مطلقا في الملك والنكاح والدليل الثاني يتناول الجمع بين الاختين
في الملك قال المصنف في فروقه وليس احد الدليلين اخص من الاخر حتى
يقدم الخاص على العام لان الاية الاولى تتناول المملوكين والحرثين فهي
اعم من الثانية والثانية تتناول الاختين وغيرهما فتكون كل واحدة منهما
اعم من الاخرى من وجه واخص من وجه فستويان ولذلك قال عثمان رضي
الله عنه احلتها آية وحرمتها آية ووجه الترجيح للتحريم كما قاله جمهور
الفقهاء من ثلاثة اوجه احدها ان الاولى سقت للتحريم والثانية سقت للمدح لحفظ
الفروج والقاعدة ان الكلام اذا سيق لمعنى لا يستدل به في غيره فلا تعارض
الاولى الثانية فتكون آية التحريم سالمة عن المعارض فتقدم وثانيها ان الاولى
لم يجمع على تخصيصها والثانية اجمع على تخصيصها بما لا يقبل الوطاء من
المملوكات وبما يقبله لانه محرم اجماعا كالذكور واخوات الرضاعة
وموطوات الالباء من الاماء وغير المخصص ارجح مما اجمع على تخصيصه
وثالثها ان الاصل في الفروج التحريم حتى يتيقن الحل فتكون الاولى على
وفق الاصل ولم يتيقن رجحان الثانية عليها فيعمل بمقتضاها موافقة للاصل اه
(قوله البيتان الخ) يعني كما يقع التعارض بين الدليلين يقع التعارض بين

البيتين وتعارض البيتين كما قال ابن عرفه هو اشتغال كل منهما على ما يناه في
الآخر فهما امكن الجمع بينهما جمع كالدليلين واذا لم يمكن الجمع بين البيتين
بل ترجح احدهما على الاخرى بواحد من اوجه المرجحات التي ذكرها الفقهاء
قانه يعمل بالراجحة منهما اذا كانت في الاموال على ما قاله المصنف في كتابه
الاحكام في تمييز الفتاوي عن الاحكام ونقله ابن فرحون قال المحقق الحطاب
وهو مخالف لما ذكرناه من سماع يحيى ثم ان اوجه المرجحات التي ذكرها
المصنف في فروقه ثمانية الاول العدالة بان تكون احدى البيتين شهودها اعدل
من الاخرى فتقدم الاعدل على غيرها الثاني قوة الحجة كالشاهدين يقدمان
على الساهد واليمين الثالث اليد عند التعادل وقد عقد المصنف في كتابه
الدعاوي تنبها لتعريف اليد فقال اليد عبارة عن القرب والاتصال فاعظمها
ثياب الانسان التي عليه ونعله ومنطقته وبلية البساط الذي هو جالس عليه
والدابة التي هو راكبها وتليه الدابة التي هو سائقها او قائدها والدار التي هو
ساكنها فهي دون الدابة لعدم الاستيلاء على جميعها قال بعض العلماء فيقدم
اقوى اليدين على اضعفها فلو تنازع الساكنان الدار سوى بينهما بعد ايمانها
والراكب مع الراكب والسائق قيل يقدم الراكب مع يمينه الرابع من اوجه
الترجيح زيادة التاريخ ويلحق به ترجيح البينة المفصلة على المجملة والنظر في
التفصيل والاجمال مقدم على النظر في الاعدلية فان استوا في التفصيل والاجمال
نظر في الاعدلية الخامس من اوجه الترجيح ما اذا شهدت احدى البيتين
بحوز الصدقة قبل الموت وشهدت الاخرى بروءيته بخدمة في مرض الموت
فتقدم بيته عدم الحوز اذ لم تتعرض الاخرى لرد هذا القول السادس زيادة
الاطلاع كما اذا شهدت احدهما بحوز الرهن والاخرى بعدم الحوز فتقدم الشهادة
بالحوز لانها مثبتة له وهي زيادة اطلاع السابع استحباب الحال والغالب
كما اذا شهدت احدهما انه اوصى وهو صحيح وشهدت الاخرى انه اوصى
وهو مريض قال ابن القاسم تقدم بيته الصحة لان ذلك هو الاصل والغالب
الثامن الترجيح بشهادة الحال قال سحنون اذا شهدت بانه زني عاقلا وشهدت

فيها والاصل عدم النجاسة وكذلك
اختلاف الزوجين في النفقة ظاهر
العادة دفعها والاصل بقاءها فغلبنا
نحن الاول والشافعي الثاني ونحو
اختلاف الجاني مع المجني عليه في
سلامة العضوا وجوده الظاهر وسلامة
الاعضاء في الناس . وجودها
والاصل براءة النمة اختلف العلماء
في جميع ذلك واتفقوا على تغليب
الاصل على الظاهر الغالب في دعاوي
فان الاصل براءة النمة والغالب المعاملات
لا سيما اذا كان المدعي من اهل
الدين والورع واتفقوا على تغليب
الغالب على الاصل في البينة فان
الغالب صديقها والاصل براءة النمة
(فائدة) الاصل ان يحكم الشرع
بالاستصحاب او الظهور اذا انفرد
عن المعارض وقد امتننى من ذلك
امور لا يحكم فيها الا بزيد ترجيح
يضم اليه احدها ضم اليمين الى النكول
فيجتمع الظاهر ان وثانيتها تحليف
المدعي عليه فيجتمع استحباب البراءة

الاخرى بانه كان مجنوناً فان كان القيام عليه وهو عاقل قدمت بينة العقل وان كان القيام عليه وهو مجنون قدمت بينة المجنون (قوله واما ادلة وقوع الاحكام النخ) قد ذكر المص في فروقه في الفرق السادس عشر بين قاعدة ادلة مشروعيه الاحكام وبين قاعدة ادلة وقوع الاحكام ان الفارق بينهما ان ادلة مشروعية الاحكام هي ما تتوقف معرفتها على اعلام من الشارع وهي محصورة شرعا في تسعة عشر دليلا بالاستقراء على ما تقدم للمص في طالعة هذا الباب واما ادلة وقوعها بعد مشروعيتها فهي ادلة وقوع اسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها وهي غير محصورة في عدد ولا يمكن الحكم عليها بالتناهي لانها لا تتوقف على نصب من جهة الشرع بل المتوقف سببية السبب وشرطية الشرط وما نعية المانع اما وقوع هذه الامور فلا يتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع ثم انها تنقسم الى ما هي معلومة بالضرورة كزيادة الظل على الزوال ان الذي هو سبب لوجوب الظهر عنده كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس ودليل وقوع الزوال وحصوله في العالم الاالات الدالة عليه وغير الاالات كالاسترلاب وغيره واما مظنونة مثل التي مثل بها المص هاهنا واطلق عليها في فروقه اسم الحجاج وهي ما يقضي به الحاكم ولذلك قال عليه السلام فلعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه اه فالحجاج اقل من الادلة الدالة على المشروعية وادلة المشروعية اقل من ادلة الوقوع قسبين ان لنا ثلاثة انواع موزعة في الشريعة على ثلاثة طوائف فالادلة يعتمد عليها المجتهدون والحجاج يعتمد عليه الحكام والاسباب يعتمد عليها المكلفون كالزوال ورؤية الهلال ونحوهما

الكلام على الفصل الثاني في تصرفات المكلفين من الاعيان

(قوله فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا ينتقل لغير الاول النخ) ذكر المص في فروقه في الفرق التاسع والسبعين بين قاعدة النقل وقاعدة الاسقاط بعدما بين ان الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل واسقاط وان النقل ينقسم الى ما هو بعوض في الاعيان كالبيع والقرض والى ما هو

مع ظهور اليقين وثالثها اشتباه الاواني والاثواب يجتهد فيها على الخلاف فيجتمع الاصل مع ظهور الاجتهاد ويكتفي في القبلة بمجرد الاجتهاد لتعذر انحصار القبلة في جهة حتى يستصحب فيها واما ادلة وقوع الاحكام بعد مشروعيتها فهي ادلة وقوع اسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها وهي غير محصورة وهي اما معلومة بالضرورة كدلالة زيادة الظل على الزوال وكمال العدة على الهلال واما مظنونة كالاقرار والبيئات والايامن والنكولات والايدي على الاملاك وشعائر الاسلام عليه الذي هو شرط في الميراث وشعائر الكفر عليه الذي هو مانع من الميراث وهذا باب لا يعد ولا يحصى (الفصل الثاني في تصرفات المكلفين من الاعيان وهي اما نقل او اسقاط او قبض او اقباض او التزام او خبط او انشاء ملك او اختصاص او اذن او اتلاف او تاديب او زجر . النقل ينقسم الى ما هو بعوض في الاعيان كالبيع والقرض او في المنافع كالاجارة ويندرج تحتها المساقاة والفراض والزراعة والمجالة والى ما هو بغير عوض كالهدايا والوصايا والعسري والهبات والصدقات والكفارات والزكوات والغنمية والسوق من اموال الكفار الاسقاط اما بعوض كالحلج والغفو على مال والكتانة وبيع العبد من نفسه والصلح على الدين والتعزير فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا تنتقل للباذل او بغير عوض كالبراة من الديون والقصاص او التعزير او حد القذف والطلاق والعتاق وايقاف المساجد فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا تنتقل لغير

في المنافع كالأجارات والمساقاة وما عطف عليهما والى ما هو بغير عوض كهدايا
 والوصايا وما عطف عليهما أيضا مما هو مذكور في الشرح هنا وان ذلك كله
 نقل ملك في اعيان بغير عوض وان الاسقاط اما بعوض كاخلع او بغير عوض
 كالإبراء من الديون وان جميع الصور يسقط فيها الثابت ولا ينقل لغير
 الاول قال ويخرج على هذا الفرق ثلاث مسائل المسألة الاولى الإبراء من
 الدين هل يفتقر الى القبول فلا يبرأ من الديون حتى يقبل او يبرأ من الديون
 إذا أبراه وان لم يقبل خلاف بين العلماء وظاهر المذهب اشتراط القبول ودعامة
 هذا الخلاف هل الإبراء اسقاط والاسقاط لا يحتاج الى القبول كإطلاق والعناق
 فانهما لا يفتقران الى قبول المرأة والعبد ولذلك ينفذ الطلاق والعنق
 وان كرهت المرأة والعبد او هو تمليك لما في ذمة المدين فيفتقر الى القبول كما
 لو ملكه عينا بانهبه لابد من رضاه وقبوله وكذلك هنا يتأكد ذلك فان المنة
 قد تعظم في الإبراء وذوي المروءات والانفات يضر ذلك بهم لا سيما من اسفلة
 فجعل صاحب الشرع لهم الحق في قبول ذلك اورده نفيًا للضرر الحاصل من
 المنن من غير اهلها او من غير حاجة المسألة الثانية الوقف هل يفتقر الى القبول
 اولا خلاف في ذلك منشاء هل الواقف اسقط حقه من المنافع في الموقوف
 كأنعق او هو تمليك منافع العين الموقوفة للموقوف عليه فيفتقر الى القبول كأنبيع
 ان كان الموقوف عليه معينا اما غير المعين فلا يشترط قبوله لتعذره وهذا الحكم
 في منافع الموقوف اما اصل ملكه فهل يسقط او هو باق على ملك الواقف وهو
 ظاهر المذهب حيث اوجب مالك الزكاة في الحائظ الموقوف على غير المعينين
 كالفقراء اذا كان مما تجب فيه الزكاة واما على المعينين فيشترط في حصة كل
 واحد خمسة اوسق المسألة الثالثة اذا اعتق احد عبيده يختار على المشهور وقيل
 يعم العتق الجميع بخلاف ما اذا طلق احدى نسائه فالطلاق يعم النسوة على
 المشهور وقيل يختار والفرق بين العتق والطلاق على المشهور ان الطلاق اسقاط
 للعصمة واباحة الوطء والعتق قربة لا اسقاط وان لم يمسح الاسقاطاه منه بتصرف (قوله القبض
 وهو اما باذن من الشرع وحده كاللقطة الخ) مسألة اللقطة احسن تقريرها
 المص في فروقه في الفرق التاسع عشر بعد المائتين بما حاصله ناقلا له عن

الاول) مع العوض يقع النقل
 من احد الجانبين في العوض
 والاسقاط من الجانب الاخر وقد
 يقابل الاسقاط بالاسقاط عند تساوي
 الديون في باب القاصة ولا نقل فيه
 فان ما كان لاحدهما من المطالبة
 لا ينتقل للاخر فيصير يطالب نفسه
 كما حصل النقل في العوض الذي
 كان للباذل فيه التصرف صار لمن
 بذل له وبهذا يمتاز لك النقل من
 الاسقاط . ولهد قلنا الطلاق والعناق
 اسقاط لان الرأه لم ينتقل اليها
 اباحة وطء نفسها ولا للعبد اباحة
 بيع نفسه بل سقط ما كان على
 المرأة من العصمة وما كان على العبد
 من الملك ولم يصر يملك نفسه
 فالقاصة سقوط قبالة سقوط كما ان
 البيع نقل قبالة نقل او يقال القاصة
 مقابلة اسقاط باسقاط (القبض وهو
 اما باذن الشرع وحده كاللقطة
 والثوب اذا القته الزبيح من دار
 انسان ومال اللقيط وقبض المصوب
 من الغاصب واموال الغائبين واموال
 بيت المال والمحجور عليهم والزكوات
 او باذن غير الشرع كقبض المبيع
 باذن البائع والمسلم والبيع الفاسد
 والرهون والهبات والصدقات
 والعواري والودائع او بغير اذن من
 الشرع ولا من غيره كالغصب)
 يقبض المصوب من الغاصب ولاة
 الامور اجماعا وفي قبض احاد
 الناس خلاف بين العلماء ويلحق
 بالغائبين المحجوسين الذين لا يحقون
 باموالهم ولا يقدر على حفظها
 فتحفظ لهم وكذلك المودع اذا مات
 وترك الوديعة وورثته غائبون ومات
 الذي هي عنده فان كان حيا فيحتمل
 ان يقال الامام ارلى من الذي هي
 تحت يده . لان اذن الاول انقطع
 بموته وهو لم يوص للثاني وهذا
 هو ظاهر الفقه ويحتمل ان يستصحب

انشيخ ابي الحسن النخعي ان التقاط اللقط تعتره احكام اربعة من الاحكام الشرعية بحسب حال الملتقط وحال الزمان الحاضر واهله ومقدار اللقط فالندب ان كان الواجد مامونا ولا يخشى السلطان اذا اشهرها وهي بين قوم امانء لا يخشى عليها منهم ولها قدر فاخذها وتعريفها مستحب واما بين غير الامناء فيجب الالتقاط لنيه عليه السلام عن اضاة المال ولان حرمة المائل كحرمة النفس للقاعدة المشهورة وهي خمس اجمعت الامم مع الامة المحمدية عليها وهي وجوب حفظ النفس والعقل فتحرم المسكرات باجماع الشرائع وهنا اختلف في شرب القدر الذي لا يسكر فحرم في هذه الملة تحريم الوسائل وسد الذريعة تناول القدر المسكر واييح في غيرها من الشرائع لعدم المفسدة فيه والاموال يجب حفظها في جميع الشرائع فتحرم السرقة ونحوها ويجب حفظ اللقطة عن الضياع لنهاه القاعدة بشروطها السالفة اما ان كان السلطان غير مامون اذا اشهرها اخذها او الواجد غير امين حرم عليه اخذها وان كانت حقيرة كره اخذها لان الغالب عدم المبالغة في التعريف للحقير والحقير كالدراهم ونحوه والتقاط اللقطة من فروض الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقي لانطباق قاعدة فرض الكفاية عليه وهو مالا تتكرر مصلحته بتكرره كاتخاذ الغريق بتكرر فعل النزول بعد شيل الغريق لا يحصل مصلحة بعد ذلك بخلاف فرض العين فهو ما تتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس فان مصلحتها الاجلال والتعظيم لله وهو يتكرر حصوله بتكرر الصلاة هذا تقرير مذهبنا في اللقط اما الشافعي فقال بالوجوب والندب قياسا على الوديعة بجامع حفظ المال فيلزم الندب او قياسا على اتقاذ المال الهالك فيلزم الوجوب وقال ابو حنيفة اخذها مندوب الا عند خوف الضياع فيجب وعند احمد ابن حنبل الكراهة لما في الالتقاط من تعريض نفسه لاكل الحرام وتضييع الواجب من التعريف فكان تركه اولى وقد ذم الله تعالى الدخول في التكليف بقوله تعالى انا عرضنا الاية الى جهولا اي ظلوما لنفسه بتوريطها وتعريضها للعقاب وجهولا بالعواقب والحزم فيها والامانة قال العلماء هي هنا التكاليف اه

حفظه لها حتى يوصلها الى مستحقها وقبض المضطر لما يدفع به ضرورته هو باذن الشرع وكذلك قبض الانسان اذا ظفر بجنس حقه او بغير جنسه على خلاف في ذلك والمذهب منعه والقبض بغير اذن من الشرع قد يكون مع العلم كالغضب فيائم او بغير علم فيعتقد انه ماله فلا يقال ان الشرع اذن له في قبضة بل عفا عنه باسقاط الاثم كما اذا وطء اجنبية يظنها امراته لا يقال ان الشارع اذن له بل عفا عنه ولا حكم لله تعالى في فعل المخطيء والناسي ولا وطء الشبهات بل العفو فقط وكذلك قتل الخطا بل هذه الافعال في حق هؤلاء كافعال البهائم ليس فيها اذن ولا منع (الاقباض كالمناولة في العروض والنقود وبالوزن والكيل في الموزونات والمسكيلات وبالتمكن في العقار والاشجار او بالنية فقط كقبض الوالد واقباض نفسه من نفسه لولده) ومن الاقباض ان يكون للمديون حق في يدرب المال فيامره بقبضه من يده لنفسه فهو اقباض بمجرد الاذن ويصير قبضه له بالنية كقبض الاب من نفسه لنفسه مال ولده اذا اشتراه منه (الالتزام بغير عوض كالندور والضمان بالوجه او بالمال . الحلط اما شايع بين الامثال وكلامها شركة) الشائع كصيب من دار يقبض به بنصيب آخر فيصير قد خلط ملكه بملك من صارت الشركة معه والامثال كالزيت الذي يخلط بمثله او البر ونحوه بخلاف خلط الغنم ونحوها فليست شركة بل خلط يوجب احكاما آخر غير الشركة (انشاء الاملاك في غير مملوك كارقاق الكفار واحياء الموات والاصطياد والحياسة في الحشيش ونحوه) ومن ذلك حيازة المعادن

والجواهر من البحار وغيرها) الاختصاص بالنافع كالاتضاع والسبق الى المباحات . ومقاهد الاسواق والمساجد ومواضع التنسك كالمطاف والمسعى وعرفة ومزدلفات ومنى ومرمى الجمار والمدارس والربط والاقواف) يلحق بذلك الاختصاص بالحانات المسبلة في الطرقات والاختصاص بالكلاب التي للصيد وجلد الميتة فانا وان منعنا بيع الكلب وجلد الميتة فانا تمنع من اخذه ممن هو بيده وكذلك الاروات وان منعنا بيعها فانا تمنع من اخذها ممن حازها لبستانه وان قلنا بالاختصاص ببيوت المدارس . والحوائق فنعناه ان لهم ان ينتصوا لا انهم ملكوا تلك المنافع فلذلك ان يسكن وليس له ان يوجر ولا يسكن غيره ممن لم يقم بشرط الواقف فان بذل المنفعة للغير بغيره او بغير عوض فرع ملكها وهوليس بحاصل بل له ان ينتفع بنفسه - ٢٢٦ - اذا قام بشرطها فقط دون ان ينقل

المنفعة لغيره (الاذن اما في الاعيان كالضيافات او في المناجح او في المنافع كالكتواري والاصطناع في الخلق والحجامة او في التصرف كالتوكيل والايضاع) والصحيح ان عرض الطعام وتقديمه للضيف اذن له في تناوله واشترط بعضهم الاذن بالقول وهو بعيد قياسا على البيع وله ان ياكل بنفسه وليس له ان يبيع ولا يحوله لغيره ولا ياكل فوق حاجته لان العادة انما دلت على تناوله بنفسه خاصة مقدار حاجته فلا يتعدى موجب الاذن لان الاصل استصحاب الملك السابق بحسب الامكان ونقل عن الشافعية خلاف في الزمن الذي يحصل به الملك للضيف هل هو التقديم او الازدراء ولا معنى للقول بالازدراء لان الملك هو اذن الشارع في التصرف وبعد الازدراء انقطع ذلك بل مقتضى الفقه ان يقال لا ملك هنا البتة بل اذن في ان يتناول باكله مقدار حاجته . والحق بذلك ما دلت العادة على الاذن فيه من اطعام الهر ونحو ذلك فالعادة كالقول في الاذن فكل ما دلت العادة عليه فهو كالمصرح به

كلمة للناس

هذا ما امكن التقاط درره . واجلاء غره . مما كتبه المؤلف رحمه الله مع شرح هذا الكتاب بطرره . وياوراق رسم بها قولات غير جارية مع ميائل الكتاب الموءتلفة . فربما قدم ما حقه التأخير وجمع بين قولات من ابواب مختلفة . وربما قول ولم يزد على الامر بالنقل من معين كتاب . مع تشخيص الصفحة والباب . فبذلنا منتهى المجهود في ترتيب القولات على ترتيب الشرح . وتقبل ما امر بنقله مع التحري التام كما واجب الامانة والنصح . وقد كان في عزم المؤلف نعمه الله ان يجمع اشات الجزء الثاني . ويطلع آياته مشرقة المباني . كما فعل بالجزء الاول الذي انتهى فيه الى موفى باب معاني حروف يحتاج اليها الفقيه (١) . ولكن عاقبة عائق المرض عن انجاز امانيه . حتى اناخت المنايا كلاكلها بواديه . اسكنها الله فسيح جنانه . وسقاه كئوس رضوانه . ونسال الله سبحانه ان يمنح مطالعه النفع والاستفادة . وان يثينا جميعا على التقرب له بهذه العبادة . باختم بالايمان والموت على كلمة الشهادة . كما نساله تعالى ان يجعل مني هذا العمل لوجهه . سالما من آفة الرياء وشبهه . وقد رايت اتما للفايدة ان نعلق على ما تركه المؤلف من آخر الشرح بلا كتابة . راجيا من الله به النفع مع الاثابة .

(١) خلاف تقسيمه وقت الطبع

هذا رفي غيره وكذلك ان كتب الرسائل التي تسير للناس تلك الاوراق كانت على ملك مرسلها وذكر الغزالي انها بعد الارسال يحتمل ان تكون انتقلت الى ملك المرسل اليه ويحتمل ان يقال انه لم يحصل فيها الا اسقاط الملك السابق فقط وبقيت بعد تحصيل المقصود منها مباحة للناس اجمعين ما لم يكن فيها سر وما يحافظ عليه فان كان كذلك فقد تدل العادة على رده لمرسله بعد الوقوف عليه وقد تدل على تحفظ الثاني به من غير رد وقد تدل العادة على تملك الثاني لتلك الرقعة كالتواقيع التي يكتبها الخلفاء والملوك لتشريف المكتوب اليه فانها تبقى عند الاعقاب تذكيرا بذلك الشرف وعظم المنزلة فكل ما دلت عليه العادة من ذلك اتبع وكان كالمناطق . والمنافع الشياء تعطى لمن ياكل لبنيها مع بقائها على ملك ربه والاقفار الاذن في ركوب البعير والاسكان الاذن في سكنى الدار والعمرى اسكانه عمره والعريه هبة

(قوله الاتلاف الخ) جعل المص للاتلاف خيبة امور الاول الاصلاح في الاجساد والارواح ومثل له بالطعمة والادوية والذبايح وقطع الاعضاء المتناكلة اما الاطعمة فجمع طعام وايبح استهلاكه لاجل حفظ المهج من التلف ولكون الغرض من الطعام ذلك لم يبسح منه ما يعود عليه بالضرر ففي الارشاد والنباتات كلها مباحة الا ما فيه ضرر او يغطي على العقل كالنبيذ وغيره اه واختلف في كراهة اكل الطين ومنعة لاديتيه للبدن قال خليل في مختصره وفي كره القرد والطين ومنعه قولان ويستثنى من الطين كما قيل العامل اذا تاقت له وخافت على جنينها فيرخص لها قطعها اذا وجد القيذان كما قال الاجهوري لاقتضاء العطف بالواو لذلك واما احدهما فينبغي ان يجري فيه القولان واما الذبايح لغة فجمع ذبيحة بمعنى مذبوحة وفي الشرع قال ابن عرفة الذبايح لقب لما يحرم بعض افراده من الحيوان لعدم ذكاته او سلبها عنه وما يباح بها مقدورا عليه فيخرج الصيد بقوله مقدورا عليه ويخرج بقوله لما يحرم بعض افراده ما يحرم جميع افراده كالخنزير ومالا يحرم شيء من افراده كالحيوان البحري ولكون الغرض من اتلاف الذبايح تحصيل النافع لبني الانسان حرم اتلافها لغير غرض شرعي وهو الذي اراده خليل في مختصره بقوله وحرم اصطياد ما كول لانبية ذكاة قال الزرقاني اي بلانية او بنية فرجة عليه كغزال او حبه بقفص ولولذكر الله كدره وقمرى ومثل نية ذكاة تفتيته لتعليقه الذهب بكتاب يعلق بجناحيه اولينبه على ما يقع في البيت من مفسدة فلوقال الغرض شرعي يدل لانبية الذكاة لافاد ذلك (قوله او للدفع الخ) يعني كما يكون الاتلاف للاصلاح في الاجساد يكون الاتلاف للدفع وقد مثل له الشهاب المص بقتل الصوال والمودى من الحيوان اما قتل الصائل فلا فرق فيه بين ان يكون بهيمة او صبيا او مجنوننا او مكنتفا ما لم يكن هو الامام او نائبه فلا يجوز دفعه الا ان يكفر صريحا ولا فرق بين ان يكون الصول على النفس او المال او الحرم قال خليل وجاز دفع صائل بعد الانذار للفاهم وان عن مال وقصد قتله ان علم انه لا يندفع الا به اه قال الزرقاني والمراد بالجواز في كلام خليل الاذن لان الدفع قد يجب لحوفه على نفسه او عضوه او على اهله وقرابته وانظر في المال الذي له بال هل الدفع عنه بما ذكر واجب ام لا اه وذكر القرطبي وابن الفرس في الدفع عن النفس قولان قالا والاصح الوجوب بخلاف ابن العربي فصرح بان الدفع عن النفس جائز لا واجب ونقله ابن شاس والقرافي قاتلا الساكت عن الدفع عن نفسه حتى يقتل لا يعد ائما ولا قاتلا لنفسه اه بناني (قوله والمودى من الحيوان الخ) فقتله مباح لاذن الشارع في ذلك ففي مسلم عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اربع كلهن فواسق يقتلن في الحل والحرم الحدادة والقراب والغارة والكلب العقور وفيه عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم الحية والغراب الا بقع والغارة والكلب العقور والحدياء قال القاضي عياض الفسق لغة الخروج وسمي الرجل فاسقا لخروجه عن الطاعة وسميت منه بذلك لخروجها بالاذية عن جنسها من الحيوان وقيل لخروجها عن الحرم التي لغيرها في انها تقتل في الحل والحرم

ثمرة النخل (الاتلاف اما للاصلاح في الاجساد والارواح كالاطعمة والادوية والذبايح وقطع الاعضاء المتناكلة او للدفع كقتل الصوال والمودى من الحيوان او لتعظيم الله تعالى كقتل الكفار لمحو الكفر من قلوبهم وافساد الصليان او لتعطيم

والابقع هو الذي في بطنه وظهره بياض والعقور بمعنى عاقر اي جارج وذكر المازري عن مالك والشافعي انه يلحق بالحمس ما شاركها في العلة الا انهاما اختلفا في العلة فجعلها مالك الاذاية وجعلها الشافعي حرمة الاكل (قوله قتل الظلمة النخ) اي ومن القتل للاتلاف قتل الظلمة لدفع ظلمهم وحسم مادة فسادهم وتخريب ديارهم وقطع اشجارهم وقتل دوابهم اذا لم يمكن دفعهم الا بذلك واحترز بهذا القيد الاخير عما اذا امكن دفعهم وكفهم بغير اتلاف مالههم فلا يحل التعرض له قال العلامة الابي حين تكلم على ما ورد من قطع اشجار الكفار واما ما يتفق من قطع بعض الملوك اشجار بعض البلاد للتضييق على اهلها فلا يحل ويكفي في تحريم ذلك ان بعضها قد تكون لبعض من لا يستحق عقوبة بوجه يعني كالأطفال والمجانين والارامل والمساكين ونحو ذلك قال والاحتجاج بقوله تعالى ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة على اصولها فبأذن الله وليجزي الفاسقين خطأ صراح لانها في الكفار اه واصله لابن بشير وغيره من اهل المذهب ويعني ان المراد بالفاسقين في الاية قوم مخصوصون وهم بنو النضير من اليهود الذين قطع المسلمون اشجارهم واحرقوها فقالوا عند ذلك ان محمدا ينهي عن الفساد ثم يامر بقطع الاشجار واحراقها فانزل الله عز وجل ردا عليهم ما قطعتم من لينة الاية واللينه هي كرائم النخل اه ويناسب هنا ان نذكر العقوبة بالمال او في المال فانهما من المسائل المهمة التي لا ينبغي جهلها ولا يمكن تركها وقد وقع النزاع في ذلك بين علماء تونس عام ثمانية وعشرين وثمانمائة فكلمهم افتوا بالمنع وانفرد عنهم الشيخ البرزلي فافتى بالجواز وخالفه جميع من حضر ومن جملتهم زعيم الفقهاء المحقق ابن مرزوق التلمساني والزوم مخالفة الاجماع ومعنى العقوبة بالمال ان من ارتكب جناية يعاقبه الامام او نائبه باخذ شيء من ماله على حسب ما يظهر له اما قليلا او كثيرا وربما رتبوا شيئا معلوما على كل جناية ومعنى العقوبة في المال معاقبة مرتكب الجناية باتلاف ماله عليه اما العقوبة بالمال فحرام اجماعا واما العقوبة في المال فان كان ذلك المال يستعين به على تلك المعصية التي عوقب عليها لم تجز على المشهور ومقابلة روية يحيى عن مالك بالجواز واما ان كان هذا المال ليس له في المعصية مدخل فالظاهر من كلامهم ان العقوبة لا تجوز بالمال قال الشيخ بناني عند قول خليل قبيل مبحث الربويات (وتصدق بما غش ولو كثر الا ان يكون اشترى كذلك الا العالم ببيعه النخ) ما نصه وقال الشيخ عبيد الواحد الو نسر يسي اما مسألة العقوبة بالمال فقد نص العلماء على انها لا تجوز بحال وفتوى البرزلي بتحليل المغرم الملقب بالخطا لم يزل الشيوخ يعدونها من الخطا ويقضون عن متابعتها الخطا وما وقع من الخلاف في طرح المغشوش او التصديق به وحرق الملاحف الردية النسج وشبه ذلك انما هو من باب العقوبة في المال لا من باب العقوبة به الى ان قال وما ورد عن مالك من حرق بيت الحمار كما في نوازل البرزلي فهي رواية شاذة وهو راجع لذلك ايضا لان المراد البيت الذي يوجد فيه الحمر يبيعه فيها فهو راجع الى العقوبة في المال الذي عصي الله فيه اه المراد منه وقال ايضا عند قول خليل اثناء مبحث حد الشرب وضرب بسوط او غيره نقلا عن ابن رشد مالك لا يرى العقوبات في الاموال وانما كان

الكلمة كقتال البغاة او للزجر كرجم الزناة وقتل الجناة (البغاة هم الذين يقاتلون بالتناوب من اهل الاسلام سموا بغاة اما لبغهم او لانهم ينفون الحق على زعمهم وكان قتالهم للكلمة لانهم فرقوها بخروجهم عن الطاعة ومن ذلك اعني القتال للاتلاف قتل الظلمة لدفع ظلمهم وحسم مادة فسادهم وتخريب ديارهم وقطع اشجارهم وقتل دوابهم اذا لم يمكن دفعهم الا بذلك ومن ذلك قتل من كان دابة اذية المسلمين طبعاً له وذلك متكرر منه لا لعذر وعظم ضرره وفساده في الارض ولم يمكن دفعه الا بقتله قتل بايسر الطرق المزهقة لروحه وكذلك من طلق امراته ثلاثا وكان يهجم على الزنا بها فان لها مدافعتها بكل طريق ولو لم تقدر الا بقتله قتلته بايسر الطرق في ذلك وكذلك اتلاف ما يعصي الله تعالى به من الاوثان والملاهي (فائدة) سئل الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله عن قتل الهر المؤذي هل يجوز ام لا فكتب رحمة الله عليه وانا حاضر اذا خرجت اذيته عن عادة القطط وتكرر ذلك منه قتل فاحترز بالقيد الاول عما هو في طبع الهر من اكل اللحم اذا ترك

ذلك في اول الاسلام من ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في مانع الزكساة انها تؤخذ منه وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا وما روى عنه عليه الصلاة والسلام في حريسة الجبل (اي المحروسة بالجبل او المسروقة من الجبل من حرس بمعنى سرق) اه قنون) ان فيها غرامة مثلها وجدلات نكال وما روى عنه عليه الصلاة والسلام ان سلب من اخذ وهو يصيد في الحرم لمن اخذه كان ذلك كله في اول الاسلام وحكم به عمر ابن الخطاب ثم انعقد الاجماع على ان ذلك لا يجب وعادت العقوبات على الجرائم في الابدان اه كلام الشيخ بناني الذي نقله عن ابن رشد وفي نظم صاحب العمل ١٠

ولم تجز عقوبة بالمال او فيه عن قول من الاقول
لانها منسوخة الا امور ما زال حكمها على اللبس يدور
كاجرة الملد في الخصام والطرح للمغشوش من طعام

(قوله لقوله عليه الصلاة والسلام الخ) هذا حديث صحيح رواه مسلم عن شداد بن اوس قال ثنا حفظتهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى كتب الاحسان على كل شيء فاذا قتلتهم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة وليحد احدكم شفرته وليرح ذبيحته قال عياض معنى كتب امر وحض والاحسان من الحسن والاجادة في الاعمال المشروعة فحق من شرع في شيء منها ان ياتي بها على الكمال واستيفاء الشرائط المصححة والمكملة فاذا فعل ذلك قل عمله وكثر ثوابه والقتلة بكسر القاف اي الهيئة والصفة وهو في كل قتل من الذبح والقصاص والحدود وغيرها وليجهز ولا يعتب خلق الله وقوله وليحد احدكم شفرته تفسير لاحسان الذبح لانه اذا احد الشفرة اراح الذبيحة واحسن الذبح (قوله ومن هذا الباب الخ) يريد من الاتلاف للحفظ مسالة السفن وما يطرح منها خوف الغرق على النفس والمال فانه اتلاف لصون النفس والمال ومسئلة الطرح من السفن احسن تقريرها المصنف في فروقه في الفرق الخامس بعد المائتين وحاصل ما ذكره انه اذا طرح بعض الحمل للهول شارك اهل المطروح من له يطرح لهم شيء وكان ما طرح وسلم لجميعهم في نمائه ونقصه بثمانه يوم الشراء ان اشتروا من موضع واحد بغير محاباة لانهم صانوا بالمطروح مالهم والعدل عدم اختصاص احدهم بالمطروح اذ ليس احدهم باولى من الاخر وهو سبب سلامة جميعهم فان اشتروا من مواضع او اشترى بعض دون بعض او طال زمن الشراء حتى تغيرت الاسواق اشتركوا بانقيم يوم الركوب لانه وقت الاختلاط وليس على صاحب المركب ولا التوتية ضمان ولا على من لا متاع له لان هذه كلها وسائل والمقصود من ركوب البحر انما هو مال التجارة ويرجع بالمقاصد في المقاصد وقال سحنون يدخل المركب في قيمة المطروح لانه مما سلم بسبب الطرح وقال ابو محمد ان خيف عليه بدم قاع البحر فطرح لذلك دخل في القيمة وقال اهل العراق يدخل المركب وما فيه للقتية او التجارة من عبيد وغيرهم لان اثر المطروح سلامة الجميع والجواب ان شان المركب ان يصل برحاله سالما الى البر وانما يعرفه ما فيه عادة وازالة السبب المهلك لا يوجب شركة بل فعل السبب المنجي واذا لم يكن في السفينة غير الادميين لم يجز رمي واحد منهم لطلب نجاة الباقي وان كان ذميا قال الطرطوشي في تعليقه ويبدأ بطرح الامتعة ثم البهائم لشرف النفوس قال وهذا الطرح عند الحاجة

سائبا او عليه شيء يمكن رفعه للنهر فاذا رفعه واكله لا يقتل ولو تكرر ذلك منه لانه طبعه واحترز بالقيد الثاني من ان يكون ذلك منه على وجه الفتنة فان ذلك لا يوجب قتله بل القتل انما يكون في المايوس من صلاحه واستصلاحه من الادميين والبهائم وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى اذا اذت الهرة وقصد قتلها فلا تعذب ولا تخنق بل تذبج بموسى حادة لقوله عليه الصلاة والسلام ان الله كتب الاحسان على كل شيء فاذا قتلتهم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة ومن هذا الباب مسالة السفن وما يطرح منها خوف الغرق على المال او النفس فانه اتلاف لصون النفس والمال (مسالة) الحيوان الذي لا يوء كل اذا وصل في المرض لحد لا يرجى

واجب ولا يجري فيه القولان اللذان للعلماء في دفع الداخل عليك البيت لطلب النفس او المال ولا من اضطر الى اكل الميتة فيهما قولان احدهما يجب الدفع والاكل واثانيهما لا يجبان لقصة ابني آدم ولقوله عليه الصلاة والسلام كن عبد الله المتقول ولا تكن عبد الله القاتل وعليه اعتمد عثمان رضي الله عنه في تسليم نفسه والفرق ان التارك للاكل والقتل هناك تبارك لثلاثا يفعل محرما وهاهنا لبقاء المال واقتناؤه ليس بواجب واكل الميتة وسفك الدم محرّم وما وضع المال الا وسيلة لبقاء النفس ولم يوضع قتل الغير واكل الميتة وسيلة لذلك اه المراد منه (قوله التاديب والزجر الخ) افاد المصنف بهذا ان الحد والتعزير شعبتان من شعب الزجر والفرق بينهما من ستة وجوه احدهما ان الحد مقدر والتعزير بالاجتهاد وهل يجوز ان يبلغ الحد او يجاوزه مذهبا جوازه حسبما افاده خليل بقوله وعزر الامام لمصيبة الله او لحق آدمي حسبا ولو ما وبالاقامة ونزع العمامة وضرب بسوط او غيره وان زاد على الحد او اتى على النفس اه وقال ابو حنيفة لا يجاوز به اقل الحدود وهو اربعون بل ينقص منه سوط وللشافعي في ذلك قولان لنا اجسام الصحابة فان معن ابن زائدة زور كتابا على عمر رضي الله عنه ونقش خاتما مثل نقش خاتمه فجلده مائة فشفع فيه قوم فقال اذكروني الطعن وكنت ناسيا فجلده مائة اخرى ثم جلده بعد ذلك مائة اخرى ولم يخالفه احد فكان ذلك اجماعا ولان الاصل مساواة العقوبات للجنايات احتجوا بما في الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تجلدوا فوق عشر في غير حدود الله تعالى واجاب القرافي بانه خلاف مذهبهم فانهم يزينون على العشر او لانه محمول على طباع السلف رضي الله عنهم كما قال الحسن انكم لتأتون امورا هي في اعينكم ادق من الشعر انا كنا لنعدّها من الموبقات فكان يكفيهم قليل التعزير ثم تتابع الناس في المعاصي حتى زوروا خاتم عمر رضي الله عنه وهو معنى قول عمر بن عبد العزيز تحدث للناس اقضية على قدر ما احدثوا من الفجور واجناب المحقق ابن الشاط بان لفظ الحدود في عرف الشرع متناول لكل مأمور به ومنهى عنه فالتعليق على هذا من جملة حدود الله تعالى فان قيل الحديث يقتضي مفهومه انه يجلد عشر جلدات فما دونها في غير الحدود فما المراد بذلك فالجواب ان المراد به جلد غير المكلفين كالصبيان والمجانين والبهايم الثاني ان الحد تجب اقامته بخلاف التعزير ففي مسلم عن عائشة رضي الله عنها ان قريشا اهمهم شان المرأة المخزومية التي سرقت فقالوا من يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا او من يجترئ عليه الا اسامه حب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكلمه اسامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتشفع في حد من حدود الله ثم قام فخطب فقال ايها الناس انما اهلك الذين قبلكم انهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه واذا سرق فيهم الضعيف اقاموا عليه الحد وايسم الله لو ان فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها قال عياض اجمعوا على انه لا تحل الشفاعة في الحدود بعد بلوغها الامام ولا قبولها له هذه الاحاديث واما قبل بلوغها الامام فاجازها الاكثر لما جاء في طلب السر قال مالك وذلك فيمن لم يعلم بشر واذايه واما من عرف منه ذلك فلا احب ان يشفع فيه واما الشفاعة فيما ليس له حد وانما فيه الادب ولا حق فيه لادمي فبائن عند العلماء الشفاعة فيه بلغ الامام ام لا قال الابي والشفاعة قبل بلوغها

هل يذبح تسهلا عليه وراحة له من ألم الوجع . الذي رايته المنع الا ان يكون مما يذكي لاخذ جلده كالسباع واجمع الناس على منع ذلك في حق الادمي وان اشتدت الامه فاحتمل ان يكون ذلك لشرفه عن الاهانة بالذبح فلا يتعدى ذلك الى غيره (التاديب والزجر اما مقدر كالحدود او غير مقدر كالتعزير وهو مع الاثم في المكلفين او بدونه في الصبيان والمجانين والدواب فهذه ابواب مختلفة الحقائق والاحكام فينبغي للفقهاء الاحاطة بها لتشا له الفروق والمدارك في الفروع) يلحق بالتاديب تاديب الاباء والامهات البنين والبنات والسادات للعباد والاماء بحسب جنائياتهم واستصلاحهم على القوانين الشرعية من غير افراط وكذلك تاديب الازواج للزوجات على نحو ذلك وكذلك تاديب الدواب بالرياضات ومهما حصل ذلك بالاخف من القول لا يجوز

الامام انما هي عند ذي حق الثالث ان الحد تعبد فمن سرق ربع دينار كمن سرق الف دينار بخلاف التعزير فيحسب الجناية نقله الشيخ بناني عن الشهاب ولم ينازعه فيه بقية الكاتبين ونقل الشيخ المحقق حلولو عن المختصر الفقهي لعلامة هذه الديار الشيخ ابن عرفه ان الامام اذا راي ان يزيد باجتهاده على الحد لعظم جرم الجاني فالمشهور من المذهب الجواز والقول الثاني منع ذلك قال الشيخ حلولو ومعنى الجواز عندي والله اعلم اذا كانت الزيادة ليست من جنس المزيد كما اذا زاد السجس على الثمانين في الحمر او القرية او من الجنس وكانت غير متصلة به اه الرابع ان الحد فيه مقابلة المعاصي والتعزير يكون لغير المكلف والبهيمة والمجانين الخامس ان الحد لا يسقط بالتوبة الا حد الحرابة والتعزير يسقط بها وهذا الفرق مبني على مذهبتنا ومذهب الجمهور والا فالشافعي رضي الله عنه يرى التوبة مسقطا للحدود متعلقا بما روى من طريق ان معاذا لما رجم ومسته الحجارة هرب فاتبعوه فقال لهم ردوني الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقتلوه رجما وذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال هلا تركتموه لعله يتوب فيتوب الله عليه قال الحفيد ابن رشد ومن هنا تعلق الشافعي بان التوبة تسقط الحدود والجمهور على خلافه السادس ان الحد يقام وان لم يوتر بخلاف التعزير فان اليسير يسقط لعدم تأثيره والكثير يسقط لعدم موجهه قاله امام الحرمين وقال القرافي هو مبحث حسن ما ينبغي ان يخالف فيه واعترضه المحقق ابن الشاط بان قوله العقوبة الصالحة لها لا توتر فيها ردعا قول متناف من جهة انه لا معنى لكون العقوبة صالحة للجناية الا انها توتر فيها العادة الجارية ردعا بان كانت بحيث لا توتر ردعا فليست بصالحة هذا امن لا خفاء به ولا اشكال والعلم لله الكبير المتعال

العدول الى ما هو اشد منه لحصول المقصود بذلك فالزيادة مفسدة بغير مصلحة فتحرم حتى قال امام الحرمين اذا كانت العقوبة المناسبة لتلك الجناية لا توتر في استصلاحه عن تلك المفسدة فلا يحل ان يزجر اصلا اما بالمرتبة المناسبة فلعدم الفائدة واما بما هو اعلى منها فلعدم المبيح له فيحرم الجميع حتى يتأتى استصلاحه بما يجوز ان يترتب على تلك الجناية والله سبحانه اعلم . فهذه فتاوى جلييلة وقواعد جميلة نفع الله بها واضعها وكتبتها وسامعها وختم لنا بغير اجعين في القول والعمل بمنه وكرمه وهو حسنا ونعم الوكيل وهذا آخر شرح الكتاب المسمى بتنقيح الفصول في اختصار المحصول نفع الله به المسلمين انه على كل شيء قدر وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا دائما الى يوم الدين وكان الفراغ من تأليفه يوم الاثنين لتسع ليال مضت من شهر شعبان سنة سبع وسبعين وستمائة .

الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

وبعد فقد تم طبع حاشية النعم العلامة الشيخ سيدي محمد جعيط القفطي المالكي بحاضرة تونس المسماة بـ « منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح » للشهاب القرافي بطبعة النهضة بتونس بعناية ناشرها العالم الفاضل الشيخ السيد علي جعيط نجل المؤلف .

وهي حاشية نرى من العبث محاولة اقامة البرهان على شدة ميسس الحاجة اليها بعد ان تقرر لدى جميع طبقات المشتغلين بالعلم ما عليه اصلها من الغموض والاجمال في كثير من المواضع ولكن هل جاءت هذه الحاشية موفية بالحاجة المرادة منها ؟؟

يستطيع ان يتواءم بان المؤلف لم يدخر وسعا في اداء مهمته العلمية على اكمل وجه رآه فكان يخص مواضع من الشرح بالتعليق يراها محتاجة لذلك ثم لا ينفك يعالج الموضوع اما بتوضيح المراد او تميم القصود او سوق الأدلة ومع ذلك لا يقف عند هذا الحد بل تراه في كثير من المواضع يحيط باهم ما كتب في الموضوع وهنا يحتاج المطالع (طبعا) الى جانب من الثبات والتوضيح اذا اراد استجلاء الحقيقة كما هي . لذا فان الحاشية لم تقتصر على تحرير خصوص المواضع التي عيّنت بها بل تقدم مع ذلك لقارئها جملة صالحة مما انتجته قرائح رجال الفن .

فرحم الله مؤلفها وجزاه عن عمله العلمي الجليل بما هو اهله وشكرا للناسخ الفاضل على مضاء عزيمته وشدة اعتناؤه بنشر العلم بين طالبه وتيسير اسبابه على خاطيه . تونس في ١٨ ربيع الاول ١٣٤٨ وفي ١٤ سبتمبر ١٩٢٧

مصححه

الطاهر بن عبد السلام

فهرسة الجزء الثاني

من حاشية منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح مع شرح تنقيح
الفصول في اختصار المحصول

صحيفة

- الكلام على الباب الخامس في النواهي وفيه ثلاثة فصول
٠٠١ الفصل الاول في مسماه
٠٠٥ الكلام على الفصل الثاني في اقسامه
٠٠٦ الكلام على الفصل الثالث في لازم النهي وهو اقتضاه لفساد
الكلام على الباب السادس في العمومات وفيه سبعة فصول
٠١١ الكلام على الفصل الاول في ادوات العنوم
٠١٣ مبحث الخلاف في افادة المفرد المحلي باللام والاضافة العموم
٠١٨ مبحث الخلاف في افادة النكرة العموم من غير فرق في مواردھا
٠٣١ الكلام على الفصل الثاني في مدلول العام
٠٣٩ الكلام على الفصل الثالث في المخصصات
٠٥٢ مبحث التخصيص بالعوائد
٠٥٥ الكلام على الفصل الرابع فيما نيس من مخصصاته
٠٥٥ مبحث ورود العام على سبب خاص
٠٦٥ الكلام على الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص اليه
٠٦٧ الكلام على الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص
٠٧٢ الفصل السابع في الفرق بينه وبين النسخ والاستثناء
٠٧٣ الكلام على الباب السابع في اقل الجمع
الكلام على الباب الثامن في الاستثناء وفيه ثلاثة فصول
٠٧٩ الكلام على الفصل الاول في حده
٠٨١ الكلام على الفصل الثاني في اقسام الاستثناء

البياض الواقع بص ١٩
هو كذلك بالاصل

﴿ تابع لفهرس الجزء الثاني من منهج التحقيق ﴾

- ٨٢ الكلام على الفصل الثالث في احكام الاستثناء
- الكلام على الباب التاسع في الشروط وفيه ثلاثة فصول
- ٠٩٣ الكلام على الفصل الاول في ادواته
- ٠٩٥ الفصل الثاني في حقيقته
- ٠٩٦ الكلام على الفصل الثالث في حكمه
- ٠٩٧ الباب العاشر في المطلق والمقيد
- ٠٩٨ الباب الحادي عشر في دليل الخطاب
- الباب الثاني عشر في المحمل والمبين وفيه ستة فصول
- ١٠٠ الفصل الاول في معنى الفاظه
- ١٠٠ الفصل الثاني فيما ليس مجملا
- ١٠١ الفصل الثالث في اقسامه
- ١٠٢ الفصل الرابع في حكمه
- ١٠٢ الفصل الخامس في وقته
- ١٠٣ الفصل السادس في المبين له (في هاته الصحيفة من الحاشية سطر (٣) ميراثا خطأ وصوابه ميراثا
- الكلام على الباب الثالث عشر في فعله عليه الصلاة والسلام وفيه ثلاثة فصول
- ١٠٤ انفصل الاول في دلالة فعله عليه الصلاة والسلام
- ١٠٥ الفصل الثاني في اتباعه عليه الصلاة والسلام
- ١٠٧ الفصل الثالث في تاسيه عليه الصلاة والسلام
- الكلام على الباب الرابع عشر في النسخ وفيه خمسة فصول
- ١٠٨ الكلام على الفصل الاول في حقيقته
- ١٠٩ الكلام على الفصل الثاني في حكمه
- ١١١ الكلام على الفصل الثالث في النسخ والمنسوخ

تابع لفهرس الجزء الثاني من منهج التحقيق

- ١١٧ الكلام على الفصل الرابع فيما يتوهم انه ناسخ
١١٩ الكلام على الفصل الخامس فيما يعرف به النسخ
الكلام على الباب الخامس عشر في الاجماع وفيه خمسة فصول
١٢٠ الكلام على الفصل الاول في حقيقته
١٢١ الكلام على الفصل الثاني في حكمه
١٣٤' الكلام على الفصل الثالث في مستنده
١٣٤ الفصل الرابع في المجمعين
١٣٥ الفصل الخامس في المجمع عليه
الكلام على الباب السادس عشر في الخبر وفيه عشرة فصول
١٣٦ الكلام على الفصل الاول في حقيقته
١٣٧ الفصل الثاني في التواتر
١٣٩ الفصل الثالث في الطرق المحصلة للعلم غير التواتر
١٤٠ الكلام على الفصل الرابع في الدال على كذب الخبر
١٤١ الكلام على الفصل الخامس في خبر الواحد
١٤٦ الفصل السادس في مستند الراوي
١٤٦ الفصل السابع في عدده
١٤٧ الكلام على الفصل الثامن فيما اختلف فيه من الشروط
١٤٩ الكلام على الفصل التاسع في كيفية الرواية
١٥١ الكلام على الفصل العاشر في مسائل شتى
الباب السابع عشر في القياس وفيه سبعة فصول
١٥٣ الكلام على الفصل الاول في حقيقته
١٥٤ الكلام على الفصل الثاني في حكمه ووقع خطأ في حكمها
١٥٦ الكلام على الفصل الثالث في الدال على العلة
١٦٤ الكلام على الفصل الرابع في الدال على عدم اعتبار العلة

تابع لفهرس الجزء الثاني من منهج التحقيق

- ١٦٨ الفصل الخامس في تعدد العلل
- ١٦٩ الكلام على الفصل السادس في انواعها
- ١٧٥ الكلام على الفصل السابع فيما يدخله القياس
- الباب الثامن عشر في التعارض والترجيح وفيه خمسة فصول
- ١٧٧ الكلام على الفصل الاول في التعادل
- ١٧٩ الكلام على الفصل الثاني في الترجيح
- ١٨٢ الكلام على الفصل الثالث في ترجيحات الاخبار
- ١٨٣ الكلام على الفصل الرابع في ترجيحات الاقسية
- ١٨٥ الكلام على الفصل الخامس في ترجيح طرق لغة
- الكلام على الباب التاسع عشر في الاجتهاد وفيه تسعة فصول
- ١٨٧ الفصل الاول في النظر
- ١٨٨ الكلام على الفصل الثاني في حكمه
- ١٨٩ الفصل الثالث فيمن يتعين عليه الاجتهاد
- ١٩٠ الكلام على الفصل الرابع في زمانه
- ١٩٠ الكلام على الفصل الخامس في شرائطه
- ١٩٥ الكلام على الفصل السادس في التصويب
- ٢٠٤ الكلام على الفصل السابع في نقض الاجتهاد
- ٢٠٥ الكلام على الفصل الثامن في الاستفتاء
- ٢٠٦ الكلام على الفصل التاسع فيمن يتعين عليه الاستفتاء
- الكلام على الباب العشرين في جمع ادلة المجتهدين وتصرفات المكلفين وفيه فصلان
- ٢٠٧ الفصل الاول في الادلة
- ٢٠٨ مبحث الخلاف في حجة قول الصحابي
- ٢١٧ مبحث الكلام على الاستحسان - ذكر فيه اختلاف العلماء في تعريفه

تابع لفهرس الجزء الثاني من منهج التحقيق

٢٢٣	الفصل الثاني في تصرفات المكلفين في الاعيان
٢٢٦	كلمة للناشر
٢٢٧	ما علقه الناشر على الشرح مما تركه والده بلا كتابة
٢٢١	كلمة المصحح

بعد اطلاع النظرة العلمية على هذه الحاشية شهدت بانها كتابة مفيدة شافية - بنقل المهم من مسائل اصول الفقه وافية - ولذلك اجازت نشرها بالاجازة المؤرخة في ربيع الأنور وفي سبتمبر سنة ١٣٤٦ - ١٩٢٧

لما اطلع على هذه الحاشية عند زيارته لحاضرة تونس العالم التحرير - ومن له اليد الطولى في التعبير والتحرير - فارس الحديث - والسائري الى تلقي كتاب الفضائل السير الحديث - الجامع بين شرفي العلم والنسب - والاخذ من باهر الكمال بامتن سبب . شمس المغرب . والمبدع في التحقيق والمغرب . من بلغت به العلياء منتهى الاماني . الشريف العلامة الشيخ سيدي عبد الحي الكتاني . كتب عليها ما نصه :

الحمد لله وكفى . وسلام على عباده الذين اصطفى . اما بعد فقد اجلت ناظري . ونزهت خاطري . في حدائق هذه الحاشية . التي هي مع جمادة التحقيق ماشية . وباريج عالي المدار وسامي الافكار فاشيه . فوجدتها مجرة الاركان . جيدة الابحاث واسعة الافنان . فله در مؤلفها . وناسج بردها طود التحقيق . فارس الاجادة والتدقيق . ابي عبد الله سيدي محمد جعيط التونسي . الذي جدد من مجد بلاده ما تنوسي . فلقد اجاد واشبع . وجمع وابرع قبل الله مسعاه . وءاتاه في اخراه ما تمناه . قاله وكتبه عن استعجال . وشغل بال . خادم الحديث محمد عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني الحسني الادريسي الفاسي تاب عليه مولاه ءامين في محرم الحرام عام ١٣٤٠ بتونس الحضراء

ترجمة

حياة الاستاذ الكبير والطود الشهير صاحب المصنفات المفيدة

والتأليف العديدة المقدس المبرور الشيخ سيدي

محمد جميعط مفتي الديار التونسية

احله الله دار النعيم في القرف

المرضية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله

توطئة :

لم تجر عادة الناسخين للكتب العلمية فيما غير من الزمان بذكر ترجمة مؤلف الكتاب في طاعة تأليفه او في آخره حتى يكون المطالع لذلك التأليف على بينة من مرتبة المؤلف العلمية وتاريخ وجوده في العالم العلمي ومكانه من المعمور حتى ان من تعاقب غرضه لمعرفة ترجمة اي عالم يضع وقتنا عظيما في التفتيش على ترجمته في كتب التراجم وطالما ذهب معيه ادراج الرياح وبقي الامر على ذلك الى ان ظهرت آلة الطباعة فانتقلت حياة نشر التأليف من النسخ الى الطبع فاخذ من ذلك الوقت الناشرون لتلك الكتب يذكرن ترجمة المؤلف ضمن كتابه تسهيلا على مطالعيه طريق الاحاطة بحال المؤلف وضما على وقت المستفيد من التلاشي في التفتيش المتقدم وهي طريقة مثلى استحسناها كل المؤلفين بتراجم اهل العلم لما في نشر هاته التراجم من بث روح الاقتداء بمشاهيرهم ومعرفة نابغيهم وعظمائهم حتى اذا ما تسوهم في حياتهم لا ينسونهم بعد مماتهم وجريا على هذا السنن الحسن الحقنا ترجمة المؤلف بتأليفه .

نسبه ومجده

هو العالم النحرير والهمام الشهير . والفاضل الذي لا يفي بكلماته لسان التعبير . ذو الهمة العلمية . والنفس العصامية . والاخلاق المرضية . المفتي المالكي الشيخ ابو عبدالله سيدي محمد ابن الكاتب البارز ابي محمد حموده . ابن العدل المبرز الشيخ ابي العباس احمد ابن ابي النور عثمان ابن ابي الفضل قاسم ابن الابراهيم ابي عبدالله محمد بن ابي البركات المبروك ابن العالم ابي عبدالله الشيخ محمد جعيط مفتي الديار التونسية على عهد القدس المبرور المولى الامير حسين باي مؤسس البيت الحسيني .

قيرواني الاصل اجداده من العرب الذين قدموا لفتح هاته البلاد واقتكاكها من ايدي البربر وانتقل الشيخ محمد جعيط لسكنى حاضرة تونس عندما قصد مرادا بوباله آخر اتولين امر هاته الملكة من البايات المرادين القيروان وخرّب معالمها الجليلة وقتل اهلها وسباهم . وشتت من كان فيها واجلاهم . فكان الشيخ ممن فاز بنفسه وبعض عائلته بالانتقال لسكنى الحاضرة خلل عام ١١١٠ وبقي البعض منهم على سكنها ليومنا هذا ولما استقر به المقام بالحاضرة واستتب الامن بولاية الامير حسين بن علي مؤسس البيت الحسينية اقبل الشيخ بتعطش على المناهل العلمية . ليبله للكلمات الذاتية . مع ما عزز ذلك من اظهار هذا الامير عنايته الملكية بالعلم واهله فقد جاء في صحيفة ١٠٩ من الذيل لكتاب بشائر اهل الايمان . في فتوحات آل عثمان . ما نضه :

ولما كان حفظه لله وادام بقاءه وزاد في عمره وبحفظه تولاه (١) له مزيد الاعتناء

(١) التحدث عنه هو القدس المولى الامير حسين باي المذكور .

والاهتمام في استجلاب المشائخ الكرام . وتكثير العلماء الاعلام . وكان يصرف عليهم من خاصة ماله في كل عام . على ممر الليالي ولايام . اموالا عظيمة . ويحسن اليهم احسانات جسيمة . ويدر عليهم الادارات . ويبدل لهم الحسات . فكان ذلك سببا لاكثر اهل العلم وطلابه كما قيل المنهل العذب كثير الزحام . حسنت له الليالي والايام . وكان الجامع الاعظم جامع الزيتونة بمدينة تونس قبل ايام دولته لم يكن فيه سوى ثمانية دروس مرتبة من اهل الخبرات الاقدمين . والان بحمد الله فيه من الدروس قدر الثلاثين . وحصلت منهم البركة وعم الانتفاع بهم اه . فاستكمل الشيخ محمد معلوماته التي كان ابتداها بالقيروان في الجامع الاعظم حتى صار من علماء دولة الامير حسين وقد ترجم له صاحب الدليل صفحة (١٧٥) بما نصه :

ومنهم (١) العالم الفاضل العامل الكامل الامام العدل المحقق الشيخ سيدي محمد جعيط حفظ القرآن العظيم في مبدا امره ثم توجه لطاب العلم وتحصيله واستفاد عن عدة مشائخ العصر منهم الشيخ العلامة القدوة سيدي سعيد الشريف وعن الشيخ العلامة سيدي عبدالقادر الجبالي وعن الشيخ محمد العماد وغيرهم وحصل عنهم العلوم العقلية والنقلية واخذ عن شيخ مشائخ عصره سيدي محمد قويسم وبرع في علم التجويد والقراءات والفقه والنحو والمنطق والبيان والحديث والاصليين وله اجازات من مشايخه في ذلك وتصدر للتدريس باماكن متعددة وله ولوع في طلب العلم موصوف بالديانة والعفاف ثم صدره الامير للتدريس بمدرسته التي انشأها (وكان ذلك سنة ١١٢٤ كما جاء بصحيفة ٦٥ منه) (وهي المعروفة الان بالمدرسة الحسينية الصغرى الكائنة بنهج سيدي الصوردو عدد ٣٩ بتونس) وهو اول مدرس بها وفي اول يوم كان له درس عام حضره اجلاء الفقهاء وافاد واجاد ثم ولاه الامير حفظه الله وظيفة الفتيا (في سنة ١١٣١ كما هو تاريخ ختمه الذي وقفت عليه) وسار فيها سيرة حسنة معتدل القامة حسن الوجه نقي الثياب حسن الملافة صاحب مروة ووقار وعفاف تخرجت من دروسه علماء جلة كالشيخ احمد الصيد ابن محمد المناري من علماء القيروان والشيخ حسن بن عبد الرزاق ويعرف بالهده من علماء سوسة كما جاء بالدليل ص ٢٤ وص ٤٤ وبقي على حاله متحليا بحل كماله الى ان لبي داعي ربه في اواخر عام ١١٥٤

ولادته وتربيته

كان طلوع نجم المؤلف ليلة الاربعاء بعد منتصف الليل بخمس وخمسين دقيقة من الليلة الثانية من اشرف الربيعين عام ثمانية وستين ومائتين والالف على ما اثبتته والده في كناشته بخط يده الموافق لليوم الخامس والعشرين من ديسانير عام احد وخمسين وثمانمائة والالف ووالدته ابنة المرحوم الخير الثقة الشيخ محمد الوزير من بيت عريق في الحسب والمجد ناهيك ان من افراده الوزير السراج صاحب التاريخ المعروف الذي يشهد كل مطالعيه بما لصاحبه من علو الصيت في العلم والادب والتاريخ وجدته للام ابنة الشيخ بيرم الثاني فقد جمع صاحب الترجمة بين شرفي الحسب والنسب .

وفي بحر السنة الثالثة من عمره اي في اليوم السابع من شوال عام ١٢٧٠ توفيت والدته فكفله جده الشيخ احمد وجدته شقيقة ذي الوزارتين المرحوم الشيخ احمد ابن ابي الضياف لاشتغال والده بمهنة الكتابة في ديوان انشاء المشير الاول وقد تولى خطة

(١) اي من علماء دولة الامير المذكور .

الكتابة في اواخر المحرم من عام ستة وستين ومائتين والـف بعدما استكمل تعلمه بالجامع الاعظم على شيوخ ذلك العصر وعظمائه المرحومين كالشيخ محمد ابن الخوجة شيخ الاسلام والشيخ سيدي ابراهيم الرياحي والشيخ محمد النيفر والشيخ علي العفيف والشيخ عاشور والشيخ حمده بن عاشور والشيخ محمد الطاهر بن عاشور .

وكان انتخابه للكتابة عنوانا على ماله من الفضل والنبوغ اذ خطة الكتابة في ذلك العصر من الخطط العلمية النسيئة وحسبك انها جمعت مثل الشيخ احمد ابن ابي الضياف والشيخ محمد العزيز بوعتورا والشيخ بو خريص وامثالهم ومن ذلك الوقت شرع في تسويد كتابته التي جمع فيها مارق وراق من نثر وشعر فحول ذلك العصر بعد الاتفاق مع شقيقه المنعم امير الامراء الشيخ ابي المحاسن سيدي يوسف جعيط الوزير الاكبر كان تغداه الله بالرحمة والرضوان على ان يختص كتابته مثلها من اشعار المتقدمين فجمع في هاته الكفاية زهاء الالف بيت دون ما جمعه من النثر لعلماء جلة كالشيخ عمر الحبوب والشيخ محمد الشحمي والشيخ سعاده والشيخين ببرم الثالث والرابع وغيرهم من مشاهير شعراء ذلك العصر حتى كانت هاته الكفاية مرجعا لمؤلف مجمع الدواوين العلامة المرحوم الشيخ محمد السنوسي الصديق الحميم لصاحب الترجمة .

وقد كان ديوان الحكومة في ذلك التاريخ ليس له مقر خاص بل يتنقل مع الامير اينما تنقل فمرة بباردو واخرى بحمام الانف وآونة بحلق الوادي وطورا بغار الملح وساعة بالحمدية فتجد المشايخ الكتبة وسائر ارباب الحل والعقد من اهل الدولة متمطين صهوات خيولهم وهم يتنقلون مع الامير اينما تنقل حتى ان الواحد منهم لا يزور محله بالحاضرة الا اسبوع واكثر .

نشاته وقرآته وتعليمه :

لما اكمل المترجم له العام الخامس من عمره اختار له جده احد حفظة القرآن من اهل الخير والديانة فلقنه اولاً احرف الهجاء ثم الكتاب العظيم واتمه في السنة الثانية عشرة من عمره فاشتغل به جده وصرف له كامل عنايته وندبه لحفظ المتون العلمية وكان ينشطه على ذلك باعطائه الجوائز المالية ترغيباً له على اسباب تحصيل العلم وكان جده في غضون ذلك يناغيه بمبادئ العلوم ليكون عند ارساله الى الجامع الاعظم على بصيرة .

ولجده مرتبة علمية توهمه لتعليمه تلك المبادئ واكثر فقد كان من العدول المبرزين في دولة الباشا حسين باي الثاني اولاد العدالة في ١٨ ذي الحجة من عام ١٢٤٢ ومعلوم ان خطة العدالة في ذلك التاريخ لا تسند الا لمن له اضطلاع في العلم والفضل حتى ان الامير حمودة باشا ينقل عنه انه كان يقول موت العدل اشد علي من موت القاضي لان القاضي اخلفه من العدول بخلاف موت العدل فانه ربما صعب تسديده وبقيت هاته القاعدة جارية في ولاية العدول الى ان تبدل الحال ووقع التساهل في اسناد هاته الخطة لمن هو غير اهل لها فاضطربت بذلك حالة التوثيق حتى اضطر امير ذلك العصر لتكليف شيخ الاسلام الرابع من آل ببرم بان ينظر في حال العدول فيبقي منهم من يراه اهلاً لتلك الخطة ويكتب بطرة امره ما يشعر بذلك وقد كان هو من الذين كتب لهم بطرة او امرهم ما نصه يبقى على شهادته وكتبه محمد ببرم لطف الله سبحانه به آمين واسفله اثر ختمه .

حياته العلمية - دور التعليم العلمي :

لما اتم الثالثة عشرة من عمره ادخله جده الى الكلية الزيتونية الكبرى فتلقى معين

المعارف عن اكابر اساتذة ذلك العصر كالعلامتين شيخي الاسلام فخري هاته الديار الشيخ احمد ابن الحوجة (١) والشيخ احمد كريم (٢) والعلامة التحرير الشيخ الشاذلي بن صالح كبير اهل الشورى (٣) والشائخ المفتين الشيخ علي العفيف (٤) والشيخ محمد الشاهد (٥) والشيخ صالح التبر سقي (٦) والشيخ عمر ابن الشيخ (٧) والشيخ محمد النجار (٨) والشيخ محمود قبادو (٩) والشيخ سالم بو حاجب (١٠) المفتي ثم الباش مفتي والشيخ الطاهر النيفر (١١) القاضي المالكي والعالم السياسي الشيخ محمد بريم المرتحل للديار المصرية (١٢) والعلامة المدرس الشيخ محمد الورتتاني (١٣) وغيرهم من فعول ذلك العصر ونجوم هذا مصر رحم الله الجميع .

قرء على الاول تفسير القاضي البيضاوي وعلى الثاني مختصر السعد وعلى الثالث التاودي على التحفة وعلى الرابع صحيح مسلم وعلى الخامس المحلي والتنقيح للشهاب القرافي وعلى السادس العقائد النسفية وعلى السابع المنطوق والمواقف والقطب على الشمسية وعلى الثامن عدة ابواب من الشفاء ونحو الربع من شرح العلامة الاشموني على الخلاصة وما يسره الله من المنطوق وطرفا صالحا من علم الهيئة وشرح الشيخ الدردير على مختصر الشيخ خليل والعضد على مختصر العلامة ابن الحاجب والكبرى والقصيد على ما اثبت له في اجازته وعلى التاسع الهداية في الحكمة وعلى العاشر العضد وعلى الحادي عشر الفرائض والبخاري وعلى الثاني عشر مختصر السعد وغيره وعلى الثالث عشر شرح الزرقاني على المواهب وعلى غيرهم بقية الكتب التي تدرس بالجامع الاعظم في ذلك التاريخ فكان صاحب الترجمة في سماء دروسه شهابا ثاقبا وكوكبا ساطعا يولونه مزيد العناية ويشهدون له بالسبق في حل المشكلات الى اعظم غاية .

دور التعام :

ما اقبل على المعارف بصبر قوي . وذكاء فطري . لم يلبث ان امتلا من العلوم وفاضه . رازينت في ارجاء صدره رياضه . وحقق الله امل جده وآبيه فيه . وباعهما الله سائر امانيهما فيه . فاذنته شيوخه في التصدي للارشاد . ونفع العباد . وكتبوا له اجازات كبرى . فيما هو به من نعمة اظفاره مغرى فمنها اجازة العلامة الاستاذ ابراهيم الشيخ سيدي محمد النجار احد شيوخه السالفي الذكر التي قال فيها وان ممن عني بالعلم . وصرف فيه عزيز العمر وغزير الفهم . مشمرا عن ساعد اجتهاده . وسائرا في قننه ورواهده . حتى اينعت بالمعارف رياضه . وقهقهت منها حياضه . الفاضل الزكي . والاوحد الامعي . الفقيه النبيه . الكامل النزيه . الشريف العفيف الناظم النار . ذو انفضائ وانفاخر . والحسب الذي لا يشوب جلالته اشتراك . والنسب الذي يعاو السماك . اعني بذلك من هو لجماع الكمالات جامع وبشتاتها محيط . ابا عبد الله الشيخ سيدي محمد ابن الفقيه النبيه المتفنن الاديب . الجهيد الاكثب البارع الاريب . الشيخ سيدي حموده جعيط . فاكرم به من قدوة غذي بلبان الفاخر . ورواه حن اسلافه كائرا عن كابر . فابتدر يافعا الى المعالي . وضرب فيها بالقدح العالي . حتى امتضى صهوة المعارف . واحتوى على تليدها والطارف . اذا حاورته في العلم وما تضمنته الدفاتر . الفيت منه مصداق كم ترك الاول للاخر . اما علما الكلام والاصول . فانه في ميدانها يصول . قد حصل منهما على التماسد ومنتهى السؤل . فاحرز بيت القصيد . بكبرى عناية وتأييد . واما فقه المذهب . فانه متحل بطرازه المذهب . واما البلاغة فانه كشاف مشكلها . ومفتاح مقفائها . واما علوم العربية والادب . فقد تمسك منها باوثق

سبب ند الحج معارف يطول تفصيلها . ومزايا هند منافسته بين لفه تاميلها ومحصليها .
فلاح كالمشترى بين الكواكب . ونال من سعيه في اقتناص العلوم المقاصد والمثارب . ثم بعدما
عدد ما قرأه عليه من الكتب المتقدم ذكرها قال كل ذلك بجد وقلب واعى . وجنان لشروط التعلم
مراع . ومن كان بهذه الصفة فجدير ان يكون كابن جلا . وان تعقد عليه الخناصر
ويشار اليه بالبنان بين الفضلاء . الى ان قال فابرزت له هذه الاجازة في هذا المقصد
الهم . اذ اهليته لهذا المطلب كسار على علم . ومن منح المستوجبين فقد ظلم .
فاقول وبالله الاستعانة اجزت الخ .

ما اقرا من الكتب :

فموجب هاته الاجازة وغيرها من بقية شيوخه تصدر بالجامع الاعظم للتدريس
ونشر الدر النفيس . واقبل عليه المتعطشون . لناهل التحقيق من كل حذب ينسلون .
وازدحت على دروسه الانام . والمورد العذب كثير الزحام . فاقره في النحو الى معني
المليح وختمه وفي الاصول الى المختصر الحجابي وختمه وفي المنطق الى القطب وختمه
وفي البيان الى المطول وفي الفقه الى المختصر الحلبي بشرح الشيخ عبدالباقي وفي التوحيد
الى الكبرى وفي الحديث الى المواهب اللدنية بشرح الزرقاني وختمها والشفاء بشرح
الحفاجي وختمه رصحيح مسام بشروحه وختمه حتى كان يشار اليه بالبنان بين اهل
طبقتهم من شيوخ الجامع الاعظم من كثرة ما درسه من الكتب في مختلف الفنون التي
تدرس بالجامع الاعظم وختمه .

وتخرجت عليه طبقات عمرها الوظائف العلمية والسياسية والشرعية ولو جمع ما
نظمه تلاميذه فيه من المدح والثناء لكان ديوانا حافلا .

دور التأليف

له ياه صاحب الترجمة حباه الله برضوانه . واسكنه فسيح جناته . اشتغاله بالتدريس
عن احد حظه من التأليف بل جمع بين الكمالين . وترك مالا ينقطع على كرم الجديدين .
من ذلك حاشيته هاته التي اجاد فيها وافاد . وتوسع ما اراد . وارج بشرها عند دراية
الاصول . رحاب الصدور ونواحي العقول . واوجبت له الثناء من اكابر الشيوخ .
اهل الفضل والرسوم .

ومن ذلك شرح بديع على البردة سماه المورد المريع . في شرح بردة المديح .
كشفت فيه عن مخبثات كنوزها . وحل به اسرار رموزها .

واختصار مفيد للفتاوي العظومية سماه الدر المنظوم . في اختصار فتاوي عظيم .
ورسالة حافلة سماها نشر الدر . في صلاة الوتر . ذكر فيها اقوال الائمة ومدارك انظارها
المتسعة ورسالة حسنة سماها كشف اللثام . عما ورد في احترام الطعام .
ورسالة سماها التحفة المرضية . في احكام الاضحية .

وتأليف في الانشاء سماه بيان التوصل . الى صناعة الانشاء والترسل . سلك فيه
مسلكا مدرسيا . ووضح به في الانشا طريقا مرضيا .

هذا ما سماه . وفي تاج الاجادة جلاه . وابقى جميعه درة . وفي جبين عصره غرة
واها ما لم يسمه فتعليق على صحيح مسلم في نحو الاحد عشر سفرا .
وتلخيص لنوازل النكاح من المعيار .

وتأليف في تراجم العلماء التونسيين .
* وحاشية على مقدمة الاعراب لابن هشام .
اما المسودات فعددها كثير وحسبك انه كان يكتب على كل ما يقرؤه فالله
يضاعف اجره عليه .

حياته الادبية

بحسن تعلمه وذكائه الفطري احرز على فضيلتي فصاحة اللسان . وادب البنان .
فانشأ من بنات افكاره ما سحر العقول واخذ بمجامع القلوب ولم يتصد بشعره على كثرتة
لنيل حطام . او اجترأح اثم بل صرف معظمه في مدح المقام النبوي : او من له بالجناناب
الرفيع انصال متين قوي واليك انموذجا في التعريف بادبه الثري والشعري وهو مكتوب
مذيل بقصيدة كان وجهه لاحد اساتذته العلامة المرحوم الشيخ محمد بيرم يطلب منه
قصيدة من انشاء عمه المرحوم الشيخ محمد بيرم الرابع في تهنية الشيخ احمد ابن ابي
الضياف حين رجوعه من استانبول مقر الخلافة كان بعد ان اطلعه عايبها وعالى غيرها ونصه :

كتابه الادبية :

سيدي من بسط للسائلين كف النوال . ومن حاز في المجد نهاية الكمال . ومن
لجنابه تناخ ركائب الامال . غرة هذا العصر . وهلال هذا العصر . ومن عدم لمحاسنه
شبه او حصر . من شرع للمجد شرائع . وجمعت له من الفاخر جوامع . واشرقت
شموس معارفه فهن للناظرين لوامع . من اخذ على منوال اكرم جد ووالد . وكفى
بالعيان دليلا وشاهد . من اشرفت شمس اوائله بهذا القطر الافريقي وهدت بانوارها
العباد . ومهدت لنا طرق الخير والسداد . ونرجو من الله ان لا يزال كمالكم في نمو تام
ومفاخركم كالنار اذ ظهرت فوق الاعلام . ولا زلت حائزين طريق النجد مع التناد .
القدوة الاعظم . والملاذ الافخم . والعالم الاعلم . شيخنا سيدي محمد بيرم اما بعد اهداينا
الى علي الحضرة الشامخة . والمكارم الراسخة . وتقبييل اياديكم . والدعاء بالبقاء اليكم .
فاني سيدي جعات بحفظ الله محقوفا . وبطرايق النوال موصوفا . وسنن المكارم معروفا .
مازلت منذ اضعتني على نفائس الليالي . ورياض الاداب التي هي نزهة الايام والليالي
بل عرائس من بنات الافكار . تزري ببهاثها على بنات الابكار . من تزينت باطيف
المعاني التي ازرت باطف النسيم . ولا اقدر ان اشبهها بالدر النظيم . وانها لعمرى اخذت
شهب النجوم عقودا . ووجهت لفننة الالباب جنودا . وسحرت النفوس بحسن نظامها .
وجذبت القلوب لشهد مذاقتها . فلعمري انها ازرى بسحر بابل سحرها . وقلد بلطائف
البلاغة جيدها ونحرها . واسكرتنا براح اللطافة والاداب . واثنتنا بالعجب العجاب .
فاشتقنا نهلة من كؤوس شرايها . التي اخذته من رضاها . قد كشفن لناظرنا نقابها .
واتت لنا بكاس شرايها . فيالها من راحة تريح النفوس . وبالها من درر قد تقلدت
بهاته الطروس . ولعمري كان من حضها ان يقلد بها جيد البلاغة . ويشغل بها القلب
فراغه . وترسم حروفها بعقل من يبغي سلوك الاداب . لتعينه على سلوك عين الصواب .
فهي لعمرى عين الادب والسياسة . وجمعت زين الحسب والرئاسة . والعقد الفريد .
وازهار رياض الاداب التي محاسنها تشرق وتزيد . فلما تطلعت انوار معانيها .
ومالت قلوبنا لجيد ميايها . واشرقت بذلك المجلس انوارها تلك الشمس . وازالت

علينا غياهب النفوس . وتمنينا ان يطول بنا معها الجلوس . ثم بعد ذلك رحلنا بعد
توطن النفوس على حبها . وبعد ان سرح الزمان لنا بقربها . ولم نشف من اصحابها
الظمئان . ولا نتقش على اطراف السلن . فصرنا بفراقها في هيام . وابدلنا بعد سربال
الشفاء سربال السقام . فها نحن منتظرون لتطلع صبح جمالها . مومنون لجودها ونوالها .
مسلون النفوس بصادق الوثوق . وبقول القائل وكل غروب منتهاه شروق . فبعثت
لسيدي قليل اشواقى . ووصفت نزراحتراقى . فليمن علي سيدي باهداء شفاء ليزول عناء
بارسال قصيدة عمكم المرحوم الذي عم وداده سائر القلوب . وفقد بفقده كل مرغوب
ومطلوب . من كان عليه الرحمة ولكل نفائس العلوم جامع شيخ الاسلام سيدي
محمد بيرم الرابع التي انتخب من القوافي قافية القاف . وحوث كل محاسن
الاصواف . فاندظهر لسيدي ادام الله عافيته على الدوام . على ممر السنين والاعوام .
اهداءوها هي وارتابها التي بهرتنا بمجلسك السعيد . فالنفس سيدي تميل لآخر وتقول
هل من مزيد . وهاكها سيدي ابياتا نطقت بها القرية الحامدة . الفاصرة عن سنن
المكارم راقدة . في استدعاء روض آدابكم الذي يتسم بام جنابكم . وقد صفتها من
بحر الطويل لادلكم على طول اشواقى . وشدة تاللى واحتراقى :

ايا من بدى بالمسكرات يفوق ولاح لديه في الانام شروق
ومن احرز العليا وحاز معارفا فهن لليل المشكلات بروق
ومن صاغ في نسج القريظ فرائدا سمت عن جياذ القول وهي تروق
ايا سيدي اشكوا اليك وانني على كل ما نبدي لكم لصدوق
فاني لما غادرتني فرائد بمجلسكم للنزوات تفوق
وقد جذبت قلبي بجودة حسنها وقد اسكرتني من لاهار رحيق
تحلى بمكنون اللطافة جيدها ومنظرها للناظرين بروق
وقد سحرت نفسي بسحر كلامها فنفسى لئيل الوصل منها تنوق
ومر على سمعي لطيف كلامها سريعا كطيف والفؤاد مشوق
وقد خلقتني سيدي حين ودعت رهينا وقلبي يعتريه خفوق
فصرت على طول المدا مترقب نهازا وليلا ان يكون طروق
اعلى نفسي بالرجاء الى اللقا واترك من قال الزمان يعوق
واضع في قول يقول مبشرا وكل غروب منتهاه شروق
ولكنني لما انخت مطالبى بيباب الذي بالمكرمات حقيق
رجوت بلوغي كلما قد رجوته بمطابنا حتى اعتراني وثوق
بقيت لنا دوما محط امالنا وانت بكل المكرمات حقيق

ودتم بالحفظ والسلامة والمجد والكرامة والفخر والشهامة بجاه من ظلمات عليه
الغمامة والسلام الخ . مؤرخ كتبه بالتاسع من المحرم الحرام عام ١٢٨٨ فيكون لمنشته من
العمر اعوام ١٩ ومدة قرائته بالجامع ستة اعوام فانظر بين حالة التعاليم في ذلك التاريخ
الذي لم يكن فيه قانون للتعليم والتلميذ محرز حريته في انتقاء الشيوخ التي تلايم ذوقه في
تفهيمه وتوصيله وبين حالة التعليم اليوم ومتخرجيه .

وقد اجابه شيخه المذكور بجواب اقتنص في طيه در الاداب . واتى فيه بما يبهر
العقل ويناسب ذلك الجناب . ونص ما امكن العثور عليه منه بعد الحمد . والصلاة على
من ليس لمفاخره حد .

سلام زكي نشره وعييق يلوح عليكم من سناه بريق
يولى على ابني كما هبت الصبا وانعش نفسي من ذكاه شروق
وقد قر سعي والفواد وناظري بما اقد اجدتم من صنيع يروق

عرض خطة الكتابة السامية عليه :

في سنة ١٢٩٠ لما ترقى الوزير الحظير المقدس خير الدين لثنب الوزارة الكبرى وكان بالمنزلة المعروفة من حبه للاصلاح والتقدم عم السرور الطبقة المتنورة من اهل ذلك العصر لما يعلقون عليه من الرقي للبلاد الذي برهن على مقدماته عند تسميته وزيرا مباشرا وقباها وكان ذلك اثر اضطرابات وقعت في المملكة من بطانة امير ذلك العصر انطلقت السنة شعراء كثيرين من شعراء ذلك التاريخ ومفكره في مدح المتولى والثناء عليه وكان صاحب الترجمة في طاعتهم فانثا قصيدته الرائية التي مطلعها :

شموس الهدى لاحت وروض الهنا افتر وشعر المنى من بعد ما قد ذوى اخضر
فوقعت من الوزير موقع الاستحسان والقبول وبعثته الى الاعجاب بناظمها وايدت
له ما يبلغه عن صاحبها من غزارة العلم ومتانة الدين فدعاه لخطة الكتابة السامية فاعتذر
لوزير عن قبوله لهاته الخطة بانه يريد التحلي بالكمال الذاتي والاعتكاف على منهل
العلم الاصفى . وما يقرب الى الله زلفى . فقبل الوزير اعتذاره ضنا على الجامع الاعظم
الذي كان به مغرى من ان يفقد عالما مثله .

وظائفه العلمية :

لما اشتهر صاحب الترجمة بين عرصات الجامع بسعة المعلومات واقباله على التعليم ونفع العباد اقبلت عليه الخطة العلمية متقادة تجر له اذيا لها فسمي شاهدا مبرزا على عهد المقدس المشير الثالث في اشرف الربيعين عام ١٢٩٧ فباشر هاته الخطة ردحا من الزمن كان فيه مظهرا من مظاهر الديانة والفضل والاضطلاع في فن التوثيق حتى كان محل اعجاب مزاحيه من اهل هاته الخطة .

ولما توفي احد اساتذة المدرسة الصادقية العلامة المرحوم الشيخ عثمان الشامخ صدر له قرار من جناب المولى الوزير الاكبر المقدس المبرور الشيخ محمد العزيز بو عتوز في تسميته مدرسا عوضه في ٣ صفر عام ١٣٠٦ وفي ٩ اكتوبر عام ١٨٨٨ وكانت هاته التسمية مخالفة لما عهد في نظام المدرسة الصادقية من اشتراط الاحراز على خطة التدريس بالجامع الاعظم ولكن قدرت الدولة مزاياه حق قدرها وراعت مصلحة المتعلمين فانتخبته . وقد سلك رحمه الله في التعليم بها طريقة مثلى افضت الى تقدم المتغذين بلبانه . المرتشفين لزالل اتقانه ومعظمهم حل المناصب السامية . من الوزارة الكبرى فمادرن وقنوب الجميع على الترحم عليه متفقة متواطئة .

وفي اثناء مباشرته للتدريس بها الف تاليفه المسمى بيان التوصل . الى صناعة الانشاء والترسل . وكتاب التراجم السالفي الذكر .

ثم لما ترقى العلامة المرحوم الشيخ الحاج محمد النيفر من رتبة التدريس الثانية الى الرتبة الاولى المنحلة عن المرحوم العالم الشيخ محمد الطيب السبعي ولي صاحب الترجمة مدرسا من الرتبة الثانية عوضه في ١٧ ربيع الانور ١٣٠٦ وفي ٢١ نوفمبر ١٨٨٨ وقد هنا صديقه سليل المجادة . ومطاع الافادة . فارس البيان . وحامل راية مذهب النعمان .

التحرير الذي لقت العلوم اليه مقاليدها . وكان لكتائب الفضائل قائمها وصنديدها .
من حقق في سماء المعالي عروجه المفتي الشيخ سيدي محمد ابن الخوجة بما نصه :
يهني بك التدريس اصبحت زينة واصبحت للمجد المثل عينه
ومن كان في عليك دام ارتقاءه الى مرقب هام المجره دونه
ثم في خالل عام ١٣٢٠ انتقل الى رحمة الله العلامة المرحوم الشيخ صالح بن فرحات
المفتي المالكي فانحلت خطة تدريس من الرتبة الاولى فكانت الاوساط العامية في ذلك
التاريخ ترشح صاحب الترجمة لهاته الخطة دون بقية زملائه لكن تعلق غرض النظارة
العلمية باسناد هاته الخطة لغيره من بقية زملائه متعللين بانه افقه من صاحب الترجمة ولما
بلغه ذلك قام وقعد واحتج على النظارة العلمية فيما تعللت به وطلب المناظرة الوقتية وبعث
مطلبه مصدرا بثلاثة ابيات نصها :

اناظر ان كان المناظر عالما لاعلى على التحقيق بالمجد قدكسي
وان كان ذا جهل فاعرض منشدا لبيت قديم شاع في كل مجلس
لقد هزلت حتى بدى من هزالها كلاها وحتى استامها كل مفلس

فرجع الشيوخ عن فكرتهم لاحجام مزاحمه عن المشاركة في المناظرة الوقتية واسندت
اليه خطة التدريس في ٢٣ ربيع الثاني ١٣١٠ الموافق ليوم ١٣ نوفمبر ١٨٩٢ وقد
هنا كثير من تلاميذه واصدقائه شيوخ ذلك العصر بقصائد كثيرة نشة منها هاهنا قصيدة
هناها بها صديقه العلامة الهمام . والخذ من العلوم باوفر السهام . من كان لغياب المسكلات
اعظم نبراس . المزري ذكاءه بذكاء اياس . من كان في جبين المعالي غرة الاعصر
المدرس الشيخ سيدي محمد الطاهر جعفر نصها :

مطالع يمن الله اطلعت السعدا فبلغك الرب الكريم بها القصد
اتى منصب التدريس يسعى برغبة يباهي بك العلياء فاكسب بالمجد
اتاك هلى علم بانك خدنه ولم يصغ للعذال نعم من استهوى
اذ حسنت لله نية عبده فينجح مسعا ويلقى به رسدا
فتح على مثلي اهنيه بالذي غدا حسنه بين الورى جوهر فردا
وحت على مثلي الهناء فانتى حليف وداد حافظ لكم العهد
بقت الى العلياء كهفا ممنعا ترى بين اهل الفضل ابناءكم اسدا

و. توفي اخوه الفقيه النبيه الثقة الاعدل المشارك ابو النخبة الشيخ مصطفى في
اول عام ١٣٢٠ وكان شاهدا اوليا ببيت المال ومقدرا للنفقات زات الدولة اسناد هاتين
الخطتين لآخيه صاحب الترجمة فاصدرت امرها في ٢٧ صفر ١٣٢٠ وفي ٤ جوان ١٩٠٢
بولايته في الخطتين المذكورتين .

ولما انحلت خطة النيابة الدولية الاولى لدى النظارة العلمية بالجامع الاعظم بموت
متوليها العلامة المرحوم الشيخ محمد النيفر اسندت الدولة له هاته الخطة في ٦ ذي القعدة
١٣٣٠ وفي ١٦ اكتوبر ١٩١٢ فقام باعباء الخطة احسن قيام وابدى من المهارة في ادارة
شؤون النظارة ما استحق به الاجلال والاكبار من اهل الاعتبار .

وفي اوائل رمضان عام ١٣٣١ لما فجع القطر التونسي بوقاة علامة زمانه واستاذ
عصره واوونه المرحوم المنعم الشيخ سيدي محمّد النجار المفتي المالكي عززت به الدولة ركن
الفتوى في ٢٦ رمضان ١٣٣١ وفي ٢٨ اوت ١٩١٣ فتمسك بحبل الله الاقوى وتصدى
للارشاد ونفع العباد ولم يصد عائق المرض الذي كثر انتيابه وغاص فيه ظفره ونابه عن
افتاء المستفتين بل اصدر من الفتاوى ما جمع مجلدا ضخما حوى الشوارد وفرائد الفوائد .

مارني به :

وقد كان لمنعاه رنة حزن واسف من سائر الطبقات وخصوصا العلمية مما انطق كثيرا من الشعراء برثائه نسبة منها هاهنا مرثية من نظم العالم الغطريف . والنحرير العقيف . من كان له في سحر البيان القدر الحلي . وفي غياهب المشكلات التحقيق المجلي . ذو الرياستين وثالث الفرقدين . من كانت مقدمات كهالاته صحيحة الانتاج . المرحوم المنعم الشيخ سيدي حموده تاج ونصها :

لك الله من خطب وما رد وارده
 لك الله من خطب تخطف نيرا
 واصبح كل شاخصا متحيرا
 فلا غرو ان فاضت دموع وادهشت
 وذلك ان القطب من افقه هوى
 ولو لم يكن من عليين لبادرت
 ولو لم يكن من عليين لما ثوى
 خضم من العرفان والفضل والعلا
 ولوع بتحقيق العويس فعنده
 فما شئت من علم الكلام وحله
 وما شئت من علم الاصول وحمله انه
 وما شئت من فقه وحفظ لكل ما
 له خطرات بالصحيحين اخفيت
 له انتقاد علم بالصحيح وهداه
 واما علوم القوم فهو امامها
 وجود بما للجاتي كجاتم
 وينسخ من غزل الغزالي حلة
 الى غيرها من كل ما عز مثله
 كجد شعر جاء في الكون عاطرا
 وهل لضياء الشمس في زمن الضحى
 كذلك ابو عبد الاله محمد
 فكدم اخذت عنه الفحول وقلمها
 ففي جامع الزيتونة انساب يمه
 وفي غرض الاقتناء ما فتئت به
 فينقض للمعنى الدقيق كانه
 اذا امه مسترشد قال انه
 ومن كان للورد التجاني اخيها
 ومن كان هجيرا فيه جواهرها
 فيا سيدا احدى الجميل وقد مضى
 فقدناك في نادي الوظيفة عندما
 فقدناك ان ما جادل المنكر الذي
 ولا صدمنا بالفدا منه وافده
 فاضلم افق العلم اذ غاب واحده
 وما هو يدري اين ضلت مراشده
 اجموع ومنها الدمع ما ذاب جاميده
 واهوت تواريه برمس فراقده
 الى حملة الاملاك وارتاح لاحده
 اليه همام راكع الليل ساجده
 مواقفه محمودة ومقاصده
 مقيدة في كل فن شوارده
 به عقدا تخفى لديها عقائده
 روع على ما تقتضيه قواعده
 احاطت به في الامهات معاهده
 يخافتها لكنما الله شاهده
 ولم يبق في ذا اليوم من هو ناقده
 يجاهد فيها نفسه وتجاهده
 ويجلوه حتى لا يرى قط جاحده
 يناوله فيها من الحمد خالده
 ولا اتحاشي ان انا قلت خاشده
 وانفس نثر جاء فيه عطاردة
 خفاء وهل في الناس من هو فاقده
 جعيط تجلت للانام محامده
 ترى منهم من لم تنله قلائده
 واذا ذلك حلت كل فرد فرائده
 تبين خفاياه ويشهد ساعده
 شهاب من السبع السماوات راصده
 ابن رشد وما ادراك او هو حافده
 مريدا بصدق فهو للخير رائده
 عالي فكل الصالحات تساعده
 الى الله مقبوطا ومائم حاسده
 يجللك النور الذي جل واجده
 تجند له مهما تمرد وارده

وترميه بالجيش العرمم فاتكا
عليك من الحتم المد مطارف
وما نحن في هذا الصعيد تصور ال
ومالك من فضل الاله بحرمة ال
كروية وجه طالما كنت شائقا
فما لنا الا ان نهنيك في سري
وان تتوخي الصبر عنك وان بدت
وان تقفني فيما اقتفيت فانه ال
وان تلقى فيك قول مودرخ
وقد فغرت آمامها واساوده
بها طارف السر العظيم وتالده
حقام الذي في يومنا انت صاعده
حمد من الزرع الذي انت حاصده
اليه ومن حال الصبا انت عابده
وعند معالي صبحه انت حامده
الينا بما لا نستطيع اوابده
سبيل الذي مدت الينا مواثبه
الا بحتان الخلد انت للمجده
٣٢ ١٠٦ ٦٦٥ ٤٥١ ٨٣

سنة ١٣٣٧

ما نقش على ضريحه :

ونقش على مشهد ضريحه من نظم بعض تلاميذه التاريخ الآتي نصه :

امووي نفس بدنيا تبدد تذكر مصيرك ان رمت ترشد
تأمل قبورا تضم بحورا وناسا بدورا يواربها جلميد
كهذا العماد مضي الن وادي يبيض الايادي ومن كان يقصد
جعيط التقي الهمام النقي ومن كان لله يسعى فيصعد
تحلى بفتواه طرس القصايا فكان اذا قال قولا يقلد
واجري معين العلوم فاروي وام العويص فاصمى واقصده
وهز اليراع لتجبير كتب فكان شهابا الي للعجب يرصد
ونال الاجادة في حوك شعر يحاكي الشسيم اذا هو ينشد
لذاك بكاه بلا الجفون مرید الفنون لما صار يفقد
وايدي اليراع لباس الس واد على فقد جبر به كان يحمد
فيا زائر القبر ارخ بدا بخير الجنان منار محمد
٧ ٨١٢ ١٣٥ ٢٩١ ٩٢

سنة ١٣٣٧



صورة ابن صاحب الترجمة وناشر تأليفه الشيخ علي جعيط
احد اعيان متطوعي الجامع الاعظم وعدول حاضرة تونس المحروسة

