حاشية النفحات

على

شرح الورقات

تأليف

أحمد بن عبد اللطيف الخطيب المجاوي الشافعي

المكي السعدي الحنبلي

وبهامشه

شرح الورقات للإمام جلال الدين المحلي

حقوق الطبع محفوظة

طبعة مقابلة على أصل المؤلف وطبعة مصححة

فاعتبروا يا أولي الأبصار

(قرآن كريم)

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يامن يسرت الوصول إلى فك الأصول ، وأطلقت مقيد المنقول لتجول فى مجالى المنقول والمنقول ، وقيضت لفك أنفه م على التحقيق حداة الأمم ، فأدركوا بالاجتهاد مناط العلة والمعلول ، وأزالوا بسبر الأدلة قدح الشبه عن الدليل والمدلول ، فاستنارت بهديهم محجة الدين ، ودحضت بحجتهم البالغة التباسات المبطلين ، وظهر مقتضى النهى والأمر فلم يتخلف الحكم عن العلة بالعكس أو الكسر ، أولئك العلماء الأعلام ، الذين قيضوا لحمل مساعيهم على تأييد شريعته عليه الصلاة والسلام . فشكر الله تعالى لهم هذا الاجتهاد ، و بوأهم بحبوحة جنته فى يوم التناد .

ونصلى ونسلم على من نسخت شريعته جميع الشرائع ، وبين بمفهوم المنطوق أحكام الوقائع ، بدون إخلاء ولا إبطاء للناظر والسامع ، فلم يؤثر بعد تنقيح المناط إفساد المبتدع الواضع ، سيدنا محمد الذى بعثته فرق الله بين الحق والباطل ، وأوضح بالبيان الظاهر أحكام الدلائل . ورضى الله تعالى عن آله وصحابته المستندين إليه لنا على وجه الضبط وحسن التقسيم أحكام شريعته ، فلم يتطرق إلى أحكامها التباس ، لوضوح النص وصحة القياس .

و بعد ، فيقول أسير ذنبه الفقير إلى رحمة ربه كثير الخطايا والمساوى [أحمد بن عبد اللطيف الخطيب بن عبد الله المشكابرى الجاوى] نزيل بيت الله الذى هو لمن أمه المشرع الراوى : إن علم فقه الدين هو الغاية المقصودة للطالبين ، إذ به يميز الحلال والحرام ، وتعرف أحكام الصلاة والزكاة والصيام ، إلى غير ذلك من العقود والمعاملات والوسائل والفصول والغايات ، وهو المنوه به فى قول سيد المرسلين «من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين» وكانت معرفة أصوله هى الوسيلة العظمى لفهم دقائق إجماله وتفصيله وهى السبب الوحيد فى إتقان تحصيله والحاكم العدل فى تضييد حكمه وتأصيله

والمساوى مالم تقيموا عليها بينات أبنائها أدعياء

وقد كنت ممن عنى بهذا الفن حتى أنفقت فى تحصيله ومزاولته برهة عزيزة من الزمن قرأت فى خلالها درسا بالمسجد الحرام تجاه بيت الله ذى الفضل والانعام شرح الامام جلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعى على الورقات لمؤلفه أبى المعالى عبد الملك بن يوسف بن محمد الجوينى العراقى الشافعى صاحب الافادات فوجدته كتابا نافعا للطلاب ، جمع من فرائد فوائد أصول الفقه ماطاب ، وامتلأ به الوطاب خاليا عن الحشو والاسهاب .

فإذا بدا لاتستقلوا حجمه وحياتكم فيه الكثير الطيب

لكنه لما بداختصاره وانطواء المسائل غامضة فى غضون أسفاره جدير بأن توضع عليه حاشية تعود بها غوامض أسرار مسائله بادية فاشية فاستخرت الله تعالى فى خدمته على هذا النسق وهو بذلك أجدر

وألين

وأليق ثم شرعت فى تحرير ذلك سالكا فيه أوسط المسالك ليس بالطويل الممل ولا بالقصير المخل كشفت به نقاب حياء الوسيم بعبارات أرقّ من النسيم وأحلى من التسنيم تهدى البرء إلى المهم السليم وتزيل العناء عن القلب السقيم وضمنتها تحقيقات شريفه ، ونكات ظريفه ، وإشارات لطيفه ، عند مباشرتى تأليفه ، فجاءت بحمد الله تعالى حاشية تسرّ الناظرين، ينشهد بفضلها فضلاء المحسنين، ولما أشرق فى سماء الوجود بدرها وانشقّ عن تمام الزمام جفرها . سميتها :

بالنفحات على شرح الورقات

فدونك أيها الأخ الألمعىّ الفطن اللوذعىّ حاشية فريدة فى بابها فائقة فى الحسن على أترابها تبدى إليك مقاصدها على أطراف الثمام وتدنى قطوفها إلى أنواء الأفهام ولست أبيعها بشرط البراءة من العيب فانّ الانسان محلّ النقصان بلا ريب وإنى على علم بأن من ألف فقد استهدف وافتقاس العنبر من شيم الأخيار وأعمال الأبرار ، وهأنا أمدّ يد الضراعة متوسلا بفيضنا صاحب الشفاعة أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم وأن ينفع بها النفع العميم إنه سميع مجيب وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله بسم الله الرحمن الرحيم) هذه بسملة المأتى وزكيها الشارح اكتفاء بها وتواضعا منه وهضما لنفسه حيث جعل شرحه هذا ليس من الأمور ذوات البال وانما افتتح كتابه بالبسملة اقتداء بالقرآن المجيد فى افتتاحه بها كسائر الكتب المنزلة كما يشهد لذلك قوله صلى الله عليه وسلم « بسم الله الرحمن الرحيم فاتحة كل كتاب » وقال الامام الحافظ جلال الدين السيوطى رحمه الله تعالى أجمع علماء كل أمة على أن الله تعالى افتتح كل كتاب بسم الله الرحمن الرحيم وألزمها على آدم عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام وقد جرى بعضهم على أنها ليست من خصوصيات هذه الأمة ويدل له أيضا ما فى سورة النمل حكاية عن سليمان عليه السلام فى كتابه الذى أرسله لبلقيس إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم. ويجاب بأن المختص بهذه الأمة إنما هو اللفظ العربى على هذا الترتيب وعلى هذا يحمل قول من قال إنها من خصوصيات هذه الأمة ، وعملا بقوله صلى الله عليه وسلم « كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر » وفى رواية فهو أجذم ، وفى رواية فهو أقطع ، والكلام على الروايات كلها مبنى على التشبيه البليغ وهو ما حذف منه أداة التشبيه ووجه الشبه . والمعنى فهو كالأبتر الذى هو منقطع الذنب أو كالأجذم الذى ذهبت أنامله من الجذام أو كالأقطع الذى هو مقطوع اليد وعلى كل فوجه الشبه مطلق النقص وان كان فى الشبه به حسيا وفى المشبه معنويا أو من باب الاستعارة المصرحة على الخلاف بين الجمهور والسعد فى نحو زيد أسد حيث قال الجمهور يجب أن يكون من باب التشبيه البليغ ولا يجوز أن يكون من باب الاستعارة لأنه لا يجمع فيها بين طرفى التشبيه أعنى المشبه والمشبه به وجوّز السعد ذلك ومنع لزوم الجمع بين الطرفين بجعل المشبه الرجل الشجاع وهو غير مذكور فى التركيب والمذكور إنما هو فرد من أفراده وهو زيد . فان قلت قد يعارض هذا الخبر الآخر وهو « كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أبتر أو أجذم أو أقطع » روايات كلها ولا يمكن العمل بهما لأن الابتداء لا يتأتى إلا بواحد منهما لأنه إذا ابتدأ بأحدهما فاته الابتداء بالآخر . أجيب عن ذلك بأجوبة والمقتصر على ما هو مناسب لما نحن بصدده وهو أن عمل التعارض إنما لم يكن هناك حديث مطلق كما هنا فانه ورد « كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بذكر الله » الخ وإلا لحمل المقيد على المطلق . فان قيل إن هذا ينافى ما يأتى فى مبحث التعارض من أن المطلق يحمل على المقيد أى أنه يقيد بقيد المقيد كما فى آيتى الظهار والقتل فقد قال

تعالى في آية القتل ـ فتحرير رقبة مؤمنة ـ وقال في آية الظهار ـ فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ـ فأطلق الرقبة ولم يقيدها بالمؤمنة فحملها العلماء على آية القتل وقيدوا الرقبة بكونها مؤمنة . أجيب بأن ذلك مشروط بكون المقيد والمطلق واردا بحكم واحد بخلاف ما إذا كان المقيد متعددا وتغايرت القيود كما هنا إذ لا يجوز أن يحمل المطلق على الكل لتنافي القيود فلا يمكن اجتماعها ولأن يحمل على واحد دون واحد لما فيه من التحكم والترجيح بلا مرجح فوجب الرجوع إلى المطلق وهو خبره « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله » وذكر الله صادق على البسملة والحمدلة لكن في هذا الجواب ما فيه لأنه لا يلائق الاعتراض لأنّ الاعتراض في عدم إمكان العمل بأحدهما سواء ورد هناك حديث مطلق أولا فالأحسن في الجواب أن يقال إنّ شرط التعارض تساوي الحديثين في الصحة وليس الأمر هنا كذلك لأنّ حديث البسملة أصح فيقدم العمل به أو يقال إن شرط التعارض تساوي الدليلين في القوّة مع اقتضائهما وحدة الحكم والمحل والزمن بمعنى إنما يتصوّر التعارض إذا أمكن الجمع والتوافق المعتبر في التعارض وهنا يمكن أن يدفع اتحاد الحكم بأن نقول إنّ المراد بالابتداء في حديث البسملة الابتداء الحقيقي وهو الذي تقدّم أمام المقصود ولم يسبقه شيء وفي حديث الحمدلة الابتداء الاضافي وهو الذي تقدّم أمام المقصود وإن سبقه شيء وانما لم يعكس اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد لاسيما في أوائل السور التي جاء أوّلها بالحمدلة أو يدفع اتحاد الزمن بأن يقال إن الابتداء في الحديثين هو العرفي المتذكر إلى المقصود بالذات فلا اتحاد في الزمن وان اتحد الحكم وقيل كون الباء في الحديثين للاستعانة أو الالصاق بمعنى الاتصال والصوق لا بمعنى المقارنة دافع التعارض وفيه نظر لأن ابتداء الاستعانة بشيء أو ابتداء الالصاق بشيء بالمعنى المذكور ينافي ابتداء الاستعانة أو الالصاق بغيره . فان قلت إن الحديث في البسملة متعدّد ورواته كذلك والحديث في الحمدلة ليس كذلك فلم لم يرجح حديث البسملة . قلت لا ترجيح بكثرة الدليل عندنا كما لا ترجيح بكثرة الشهود إجماعا وكذا لا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حدّ الشهرة وبالجملة الاعتبار عندنا بالقوّة لا بالعدد . ثم إنه ينبغي لكل شارع في فنّ أن يتكلم على البسملة ولو بنبذة يسيرة بما يناسب الفنّ المشروع فيه وفاء بحقها وحق الفنّ المشروع فيه وحق البسملة أن لا يترك الكلام عليها رأسا وحق الفنّ أن يتكلم عليها بما يناسبه تعود بركتها إلى ذلك الفنّ المشروع فيه وما فيه من استحضار مسائل الفنّ المشروع فيه ليتمرّض به أذهان الراغبين فيه وهي قابلة للتكلم عليها من جميع العلوم إلا أن التكلم عليها في بعضها غير مناسب كالفرائض والعروض لأن العروض موضوعه الشعر والقرآن ليس بشعر والفرائض قسمة المواريث ولا تعلق لها بها والداشنج بعضهم على من تكلم عليها بما يناسبها فقال لما اشتدّ البياض صار برصا . والشروع الآن في فنّ الأصول فلنتكلم عليها بما يناسبها فنقول: إن علم الأصول علم يعرف به كيفية استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والقياس والإجماع وهو يتوقف على معرفة العامّ والخاصّ والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والظاهر والمؤول والحقيقة والمجاز وغير ذلك لتوقف استنباط الأحكام على جميع ذلك ولا شك أن الباء في البسملة حقيقة في الالصاق فيكون من قبيل الظاهر لأن الظاهر ما دل دلالة ظاهرة على شيء واحتمل غيره والباء دالة على الالصاق دلالة ظاهرة لأن المتبادر من اللفظ معناه الحقيقي وهو الالصاق وهو إما حقيقي كأمسك زيد إذا قبضت على شيء من جسمه وإما مجازي كمررت بزيد أي ألصقت مروري بمكان يقرب من زيد ثم المراد بالالصاق هنا الالصاق على وجه التبرك قال الخادمي لكنه الالصاق المجازي لامتناع اجتماع القراءة وذكر اسم الله في آن واحد لكون الألفاظ أعراضا سيالة تنقضي بمجرد النطق وردّ بأن الالصاق في كل شيء بحسبه فالصاق لفظ بلفظ آخر إلقاءه عقبه على أن أهل اللغة لا يعتبرون مثل هذا التدقيق . فان قيل إن القول بأن الباء ظاهر في الالصاق ينافيه ما قاله

الحادى من أن المراد بالالصاق الالصاق المجازى لأنه حينئذ لايصدق عليه تعريف الظاهر المتقدم بل تعريف المؤول وهو ماحمل دلالة غيرظاهرة على المعنى المراد بواسطة القرينة وهذا كذلك. ويجاب بأن الباء ظاهر فى مطلق الالصاق وهولايافى أنه مؤول فى بعض أفراد الالصاق وهذا كله إذا أريد بالباء الدلالة على الالصاق والا بأن أريد بها الدلالة على الاستعانة أوالمصاحبة كان الباء من قبيل المؤول لأن المؤول مادل دلالة غير ظاهرة على المعنى المراد بواسطة قرينة ولاشك أن دلالة الباء على الاستعانة أو المصاحبة ليست ظاهرة بل بواسطة التجوز إما بالاستعارة التبعية بأن يشبه مطلق ارتباط على وجه الاستعانة بمطلق ارتباط على وجه الالصاق فسرى التشبيه من الكليات إلى الجزئيات فاستعيرت الباء من ارتباط جزئى خاص على وجه الإلصاق لارتباط جزئى خاص على وجه الاستعانة على سبيل الاستعارة التبعية التصريحية أو بالمجاز المرسل بمرتبتين أو مرتبتين والعلاقة دائرة بين الاطلاق والتقييد وذلك بأن أطلقت الباء عن قيدها وهو كون الارتباط على وجه الالصاق وأريد بها مطلق الارتباط فان استعملت فى الارتباط على وجه الاستعانة لكونه فردا من أفراد المطلق كان استعمالها فيها مجازا مرسلا بمرتبة أولا كذلك بل لملاحظة علاقة بينهما كان استعمالها فيها مجازا مرسلا بمرتبتين ثم لابدّ من تجوّز ثان لأن الاستعانة إنما تكون بآلة حقيقية كتقطعت بالسكين ونسى باء الآلة لكن فى غير هذا المقام تأدّبا مع اسم الله فتجرى فيه استعارة تبعية بأن يقال شبه مطلق الاستعانة بغير الآلة بمطلق الاستعانة بآلة حقيقية فسرى التشبيه من الكليات للجزئيات فاستعيرت الباء من الاستعانة الجزئية بالآلة الحقيقية للاستعانة الجزئية بغيرها فقد حصل فى الباء مجازان أحدهما مبنى على الآخر الأوّل فى نقلها عن الإلصاق إلى الاستعانة والثانى فى نقلها عن الآلة الحقيقية إلى غيرها واختلفوا فى جوازه فقيل يمنعه لأن المعنى المجازى أخذ اللفظ تعلقا فلايملك التصرف فيه والحق الجواز كما فى الاتقان لأن اعتبار العلاقة صيره كالموضوع له على أن الوضع النوعى ثابت للمجاز ومنه قوله تعالى ـ ولكن لاتواعدوهن سرا ـ فاستعمل السر الذى هو ضد الجهر أوّلا فى الوطء مجازا لكونه لايكون إلا سرّا ثم نقل عن الوطء إلى سببه وهو العقد فهو مجاز مبنى على مجاز علاقة الأول اللازمية والثانى السببية و بمثل ذلك تقول فيما إذا استعملت الباء فى المصاحبة على وجه التبرك بأن يقال شبه مطلق ارتباط على وجه التبرّك بمطلق ارتباط على وجه الالصاق فسرى التشبيه من الكليات إلى الجزئيات فاستعيرت الباء من ارتباط جزئى خاص على وجه الالصاق لارتباط جزئى على وجه التبرك على سبيل الاستعارة التبعية التصريحية ثم التبرك لايكون إلا بالذوات فشبه مدلول التبرك بالاسم بمطلق التبرك بالذات بجامع مطلق ارتباط فسرى التشبيه من الكليات للجزئيات فاستعيرت الباء من ارتباط تبرك جزئى بالذات لارتباط تبرك جزئى بالاسم على سبيل الاستعارة التبعية و بهذا أولى من جعل الباء للاستعانة لإيهامه أن اسم الله تعالى آلة غير مقصود لذاته وكون الملاحظ فيها هو توقف الفعل على الآلة وعدم وجوده بدونها لاجهة عدم قصدها بالذات لايدفع الايراد لبقاء الايهام. فان قلت هلامنع لما فيه من إيهام مالايليق . أجيب بأن عدم منع الموهم إذا لم يرد و إلا لم يمنع كما سيورد قد ورد فى الشرع مايدل على جواز استعنت به والوارد نحو: يا قوم استعينوا بالله ، فاذا استعنت فاستعن بالله . واعترضه الصبان بأن الباء فى مثل ذلك ليست للاستعانة بل لمجرد التعدية كما فى رسالة الشنوانى وغيره . فان قلت لم لاتكون التعدية فى هذين التاليين بالاستعانة لاشتراكهما فى تضمن الاستعلاء . وفى أن المستعان به غير مقصود لذاته . قلنا يتوقف فى جريان القياس فيه لأن جواز إطلاق الموهم لايتم بالقياس بل لابدّ من إطلاقه نصا وأيضا إن المقيس التعدية والمقيس عليه الباء المفيدة الاستعانة ولا جامع بينهما ولما تضمنه الاستعانة فهو من مادّة الاستعانة لا من

الباء حتى يصح القياس والقياس لابدّ له من جامع وهو لابدأن يكون وصفا فى الطرفين وماهنا ليس كذلك . فان قلت حيث جازت الاستعانة بالصيغة لم لا تجوز بالآداة . قلنا الاستعانة بالصيغة لإبهام فيها بخلافها بالأداة فان فيها إبهام كون مابعدها آلة . فان قلت يستدل على الجواز بنحو وماتوفيق إلابالله . قلنا لايصح ذلك لأنّ الباء فيه للسببية والتقدير بسبب إعانة الله والفرق بينهما أن باء الاستعانة هى الداخلة على آلة الفعل أى الواسطة بين الفاعل والمفعول كبريت القلم بالكين وباء السببية هى الداخلة على سبب الفعل نحومات زيد بالجوع ونسمى تعليلية أيضا كما قاله أبوحيان والسيوطى وغيرهما وفرق الشيخ يحيى بين العلة والسبب بأن العلة متأخرة فى الوجود متقدّمة فى الذهن وهى العلة الغائية والغرض وأما السبب فمتقدّم ذهنا وخارجا كذا فى حواشى الأشمونى . فان قيل إن الباء مشترك بين معان كثيرة فهو من قبيل المجمل وحكمه التوقف إلى تبين المعنى المراد ولذايقال لايجوز إرادة بعض معانى مشترك بلاقرينة معينة له فمن أين لك كون الباء للالصاق وأنّ استعمالها فى التبرك والاستعانة من قبيل المؤوّل. قلنا لانسلم الاشتراك بل هو للالصاق فقط لأنّ الظاهر انفراده بالالصاق والتبادر أقوى أمارات الحقيقة ولاشك فى تبادره لأنّ الأصل عند كون اللفظ دائرا بين كونه مشتركا بين معنيين أو معان وكونه حقيقة أومجازا حمله على الحقيقة ولقول الأصوليين إنّ اللفظ إذا احتمل كونه حقيقة أومجازا أومشتركا فتم الحقيقة على المجاز والمجاز على الاشتراك ولئن سلم اشتراكه عند أهل العربية فلانسلم ذلك عند الأصوليين بل الظاهر انفراده بالالصاق عندهم و إضافة اسم إلى لفظ الجلالة إن كانت استغراقية ليحصل التبرك بجميع أسماء الله يكون لفظ اسم علما لعدم انحصار أفراده واستغراقها . فان قيل أسماء الله تعالى محصورة لقوله صلى الله عليه وسلم « إنّ لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة » فكيف تقول إن اسم الله عام. قلت قد يطلق العام على مايشمل جمعا من المسميات وان لم يستغرقها و إن كانت محصورة . فان قيل وقع فى كلام الغزالى أنّ أسماء الله تعالى و إن كانت غير متناهية لكنها راجعة إلى التسعة والتسعين . قلت يتم كون اسم الله علما بمنع حصر أسماء الله تعالى فى التسعة والتسعين وجعل هذا سندا له إذ فيه اعتراف بعدم تناهيها عددا وهذا يكفى فى تحقق العموم والتحقيق أن عدم الحصر المعتبر فى مفهوم العام ليس بالفعلية لمافى نفس الأمر بل بالنظر للمفهوم و إن انحصرت أفراده فى نفس الأمر . فان قيل حيث حكمت بأنّ اسم الله عام لزم أنّ الشارع فى شىء إذا قال بسم الله يكون كاذبا لمخالفته للواقع لعدم إمكان الابتداء بجميع أسماء الله تعالى بوجه . قلت لزوم الكذب إنما يكون عند جعل جملة البسملة خبرية والظاهر أنها إنشائية باعتبار المعنى الأصلى الذى مدار البحث عليه ويكفى فيه الاتيان بجميع الأسماء إجمالا بالتفصيل كما فى الايمان الاجمالى ويمكن أن يقال إنه حين إرادة الاجمال يجوز أن يكون من قبيل العام الذى خص البعض منه بشهادة العرف بل الحس لكن يلزم حينئذ عدم فائدة اعتباره علما بل اعتباره خاصا أقوى لكون مدلوله قطعيا وعدم احتياجه إلى كلفة التخصيص وأنّ العام يكون قريبا إلى أن يكون مؤوّلا بخلاف الخاص فانه مفسر بل محكم . فان قلت سواء اعتبر اسم الله علما أوخاصا ليس الابتداء باسم الله الذى طلبت البداءة به بل بلفظ اسم وهو ليس اسم الله بل هو لفظ يعبر به عن أسماء ولو لغير الله من أسماء المخلوقين وكون الاسم عين المسمى ليس المراد منه ماهو ملفوظ بل ماهو مدلول والكلام فى الملفوظ . أجيب بأنّ الباء آلة للابتداء باسم الله ولفظ اسم إنما جىء به لضرورة عموم التبرك بجميع أسماء الله تعالى لكن يرد عليه أنه إنما يتم لو لم يمكن الابتداء بدون قولك بسم الله وليس كذلك إذ يمكن أن يقال الله أبتدئ باسمه أوأقرأ مثلا بل الظاهر من الحديث الطالب للبداءة باسم الله أن يكتفى بقوله الله أوالرحمن الرحيم على أنا لوسلمنا الاحتياج إلى ذكر اسم لما بقى الكلام

فى تخصيص لفظ الاسم وترجيحه عن غيره لا يلزم التحكم، وأيضا رعاية ماذكره من عموم التبرك لادليل عليه من الحديث الوارد فى طلب البداءة بها فالمراد دلالته عليه فعموم التبرك مستفاد من لفظ الجلالة لكونه اسما مستجمعا لجميع الصفات وكون الدلالة عليه على سبيل القصد والتخصيص عليه ليس بلازم بل كونها باشارة النص كاف ولايضر عدم كون اللفظ موضوعا له. ثم لفظ الجلالة وقع فيه خلاف كبير هل هو علم مرتجل غير مشتق موضوع للذات الواجب تحقيقا أو وصف استعمل استعمال الأسماء وأصله الإله قولان والأصح الأوّل وعليه فهو جزئى خاص ظاهر وعلى الثانى يكون علما بمعنى ذابه الخصوص كما فى قوله تعالى ـ الذين قال لهم الناس ـ أى نعيم بن مسعود الأشجعى إنّ الناس أى أبا سفيان فالناس فيهما عام لكن أريد به الخصوص واستعمال العام فى الخاص إن كان لكونه فردا من أفراده فاستعماله فيه حقيقة وإن لم يكن كذلك فهو مجاز من إطلاق الكل على الجزء وهو غير العام المخصوص لأنّ الأوّل عمومه غير مراد لاتناولا ولاحكما بخلاف الثانى فان عمومه مراد به تناولا لاحكما فقد صحّ الاستثناء من الثانى دون الأول وأما من زعم أنه اسم لمفهوم المعبود بحق انحصر خارجا فى فرد كالشمس فانّ لفظها عام انحصر فى الخارج فى واحد فقد سها إذ يلزم عليه استثناء الشئ من نفسه فى لا إله إلا الله إن أريد بالإله المعبود بحقّ وإن أريد مطلق المعبود لزم الكذب لكثرة المعبودات باطل ولايحسن الردّ عليه بأنه لو كان كذلك لما أفادت كلمة التوحيد الاسلام إذ الكلى يقبل الشركة والقصد إفراد الذات الأقدس لأنه يقال هى تفيد ذلك بالقرائن. والرحمن الرحيم صفتان مشبهتان مشتقتان من الرحمة وحقيقتها رقة القلب المقتضية للاحسان وهذا المعنى مستحيل على الله تعالى فيراد منها مايفيضا عنها وهو الاحسان فيكونان مجازين مرسلين تبعيين من إطلاق السبب وإرادة المسبب وفى هذين الوصفين إيماء إلى علة الحكم المذكور لأنّ تعليق الحكم بمشتق يشعر بأنهما علتان له عند صلوحهما لذلك فحاصل المعنى حينئذ إذا قال الشارع بسم الله أبتدئ بسم الله لأنه رحمن أى ذات فاض منه الرحمة وفائدة التعليل سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالأحكام والاطلاع على حكمة الشارع فى شرعيتها ثم إنّ هذين الوصفين باعتبار معناهما اللغوى لعلمها من قبيل المشكل لأنّ المراد من الرحمة شئ بحيث لايدرك إلا بالتأمل وبعده يعلم أنّ المراد بها الاحسان والانعام حملا له على غايته أو بطريق ذكر السبب وإرادة المسبب كالسبق فصار مفسرا قطعيا ويحتمل أنهما من قبيل المجمل لأنّ من أنواعه المنقولات الشرعية كالصلاة والزكاة ولايبعد كونهما من المنقولات الشرعية إذ لايتنقل الذهن عند إطلاقهما إلا إلى معنى المحسن والمنعم فصارا من المؤوّلين لكن يرد على كونهما من المفسر القطعى أو المبين أنّ ما لايدرك إلا بالتأمل من كلام الله تعالى إن لم يزاحم بالعمل يكون من المتشابهات حقيقة لامن المفسر والمبين ولايرد ماذكر من التأويل لهما أنه على طريقة الخلف، وقد قيل إنّ من الأصول المختلف فيها الأشاعرة والماتريدية أنه يؤول المتشابهات إجمالا ويفوّض تفصيله إلى الله تعالى عند الماتريدية خلافا للأشاعرة. فان قلت هل يعلم النبى صلى الله عليه وسلم المتشابه أم لا. قلت نعم. قال فى المرآة: أما النبى صلى الله عليه وسلم فربما يعلمه بإعلام الله تعالى، ثم قال عن النفحات إنه يعلم المتشابه ثم قال أيضا إنّ ذلك على رأى المتأخرين ثم إن البسملة تعد بها الأحكام الخمسة الوجوب والندب والحرمة والكراهة والجواز. أما الوجوب فى الصلاة عندنا فلما روى الدارقطنى عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال «إذا قرأتم الحمد لله فاقرءوا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثانى وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها» مع قوله عليه الصلاة والسلام لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب والأمر حقيقة فى الوجوب على الأصح وقيل فى الندب. وقال الماتريدى القدر المشترك والإجماع على أنها

لاتجب فى غير الصلاة فتعين وجوبها فى الصلاة لكونها إحدى آيات الفاتحة والحديث الثانى دال على وجوب الفاتحة فى الصلاة لأنه صلى الله عليه وسلم نفى الصلاة باتفائها والمتبادر من النفى أن يكون للحقيقة فلزم أن تكون جزءا من الصلاة تنعدم بانعدامه وقد أوجب الله تعالى الصلاة بقوله ـ وأقيموا الصلاة ـ فيلزم من إيجاب الصلاة إيجاب الفاتحة لأن مالايتم الواجب إلابه فهو واجب فثبت أن البسملة واجبة فى الصلاة . وأما الندب فى الأمور ذوات البال للحديث المار وهو « كل أمر ذى بال » الخ لأنه من قبيل خبر الشارع فى مقام الطلب فهو آكد من صريح الطلب لأن فيه ذم تارك البداءة بالبسملة فيفيد طلب البداءة بها مفهوما والذم منطوقا . فان قيل إن الأمر للوجوب وإتيان البسملة ليس واجبا شرعا فى غير الصلاة . قلت هذا فى الحسن لنفسه وأما الحسن لمعنى فى غيره فدائر مع الغير والظاهر أن حسن إتيان الاسم هنا لمعنى فى القراءة من وجوب واستحباب على أن الظاهر أن هذا الحديث خبر واحد ووجود شرط الرواية غير معلوم فينزل على أقل مراتب الطلب لأن الالزام خلاف الأصل فلايصار إليه إلامع تحقق كون المراد بالأمر الالزام ولوسلم أنه قطعى فقوله ذى بال فى الحديث ليس بقطعى الدلالة ومنضبط الارادة على أن بعض الأمر قد يكون للندب ولوجازا على الأصح . فان قيل إن المذهب عندنا أن مطلق الأمر لايوجب التكرار ونعلم أنه كلما تكررت القراءة يتكرر إتيان البسملة . قلنا يجوز أن يكون ذلك من دليل آخر كفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم أوالاجماع . فان قيل لاشك أن المقصود من مثل حديث الابتداء حصول التبرك وهذا إنما يفهم من الحديث بطريق مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم وهو ليس معتبرا عند بعض الأصوليين فى الأدلة والنصوص. قلت لانسلم كون المقصود ذلك لجواز كون المقصود الخلوص من الأبترية ولوسلم يجوز كونه بطريق الكناية أو إشارة النص أوعلم بدليل آخر ، وقد قيل إن مفهوم الصفة معتبر عند صاحب الهداية كمفهوم العدد عنده وعند البلخى أيضا وكمفهوم الاستثناء والغاية لكن على كونهما من قبيل الاشارة وقيل مفهوم الغاية متفق عليه . فان قيل قول مبتدئ ذى البال بسم الله أفعل كذا إخبار عن إتيانه أوو هديه فليس إتيانا باسم الله فلا يكفى فى امتثال الحديث . قلت نمنع كونه إخبارا بل هو من الصيغ المتداولة فى الشرع للانشاء كصيغ العقود ولوسلم فالاخبار بالاتيان باسم الله عين ذكر اسم الله كما أن الاخبار بأن الله واحد عين التوحيد . واعلم أن دلالة هذا الحديث على كون الأمر الذى لم يبدأ ببسم الله أبتر أو أقطع بطريق عبارة النص إن اعتبر كونه مسوقا له وعلى كون الأمر الذى بدئ به أفهم وأتم وأكثر فائدة بطريق إشارة النص وعلى كون المؤثر فى جميع الأمور هو الله تعالى بطريق النص لكونه لازما محتاجا إليه كما فى قوله تعالى ـ للفقراء المهاجرين ـ لأن دلالته على وجوب السهم لهم بطريق عبارة النص وعلى كونهم فقراء بطريق إشارة النص وعلى زوال ملكهم فى دار الحرب بطريق اقتضاء النص والكل بطريق المنطوق ودلالته على عدم لزوم إتيان اسم الله فى الابتداء فى محظورات الأمور بطريق المفهوم وأما التحريم فى كل محرم ذاتى كشرب الخمر والزنى فتحرم البسملة عند ابتداء الزنى وشرب الخمر لمافيه من امتهان اسم الله بجعله وسيلة للحرم بل قد يؤدى ذلك إلى الكفر إذا استحل ذلك لأن استحلال المحرم كفر وأما الكراهة فى الأمور المكروهة لذاتها فتكره التسمية عند النظر إلى فرج زوجته لكراهة النظر لذاته لأن جعل الطاعة وسيلة للمكروه لذاته مستكره أما المكروه العرضى كأكل البصل فلا كراهة فى التسمية عنده لأن نفس أكله لا كراهة فيه وإنما كراهته من حيث تأذى الغير برائحته وأما الجواز فى كل جائز كمشى المتاع لأن المطلوب لغيره يصور مع الغير جوازا ووجوبا وندبا وحرمة وكراهة والمعتمد لايتأتى فيها الجواز لأن أصل قراءة البسملة الندب وما أصله الندب لايصير

جائزا. ثم الجائز ما أذن فيه الشارع وبحدّ بأنه مالا يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه. والواجب ماطلبه الشارع طلبا جازما وبحدّ بما يثاب فاعله ويعاقب تاركه. والمندوب ماطلبه الشارع طلبا غير جازم وبحدّ بما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه. والمحرّم ماطلب الشارع تركه طلبا جازما وبحدّ بما يعاقب فاعله ويثاب تاركه إن قصد به الامتثال. والمكروه ماطلب الشارع تركه طلبا غير جازم وبحدّ بما يثاب تاركه إن قصد به الامتثال ولا يعاقب فاعله. والكلام على البسملة كثير وعزيز لا يحصره إلا العليم الخبير كيف وقد قال الامام علي رضي الله عنه الذي قال صلى الله عليه وسلم في حقه « أنا مدينة العلم وعلي بابها » لو شئت لأوقرت لكم ثمانين بعيرا من معنى بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية ولوطويت لي وسادة لقلت في الباء من بسم الله الرحمن الرحيم وقر سبعين بعيرا كيف لا وقد قال العلماء إنّ معاني الكتب المنزلة مجموعة في القرآن ومعاني القرآن مجموعة في الفاتحة ومعاني الفاتحة مجموعة في البسملة ومعاني البسملة مجموعة في الباء منها ومعاني الباء مجموعة في نقطتها الشيرة إلى توحيده وتفرده بالألوهية والتدبير سبحانه وتعالى لأنها تشير إلى أنّ الله تعالى نقطة الوجود المستمد منه كل موجود ففي هذا القدر كفاية.

مقدمة : اعلم أنه كما ينبغي التكلم على البسملة بما يناسب الفنّ المشروع فيه كذلك ينبغي لكل داخل في فنّ أن يتصوّره ولو من بعض الوجوه لاستحالة توجه النفس نحو المجهول المطلق وأما كل تصوّره فيحصل بمعرفة المبادي العشرة المنظومة في قول بعضهم :

مبادي أي علم كان حدّ ... وموضوع وغاية مستمده
مسائل نسبة واسم وحكم ... وفضل واضع عشر تعده

لما بعد

وشروعنا الآن في فنّ أصول الفقه فلنتكلم عليها بما ينابسها ونقول : إنّ حدّه علم يعرف بأحوال الأدلة والأحكام الشرعيتين من حيث إنّ له دخلا في إثبات الأحكام بالأدلة والمراد بأحوالها أعراضها الذاتية اللاحقة بها باعتبار دلالة الأدلة على الأحكام مطلقا أو عند التعارض أو باعتبار استنباط الأحكام منها ، وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين كالفرضية والوجوب والندب والإباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه واللزوم وعدمه وكالعزائم خطاب الوضع كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية . وموضوعه: الأدلة السمعية من حيث إثبات الأحكام الشرعية بها ، والأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة السمعية . وغايته : معرفة الأحكام الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية وذلك لأنّ هذا العلم متكفل ببيان جهات دلالة الأدلة على الأحكام أعني بها مايه يستلزم المدلول المطلوب كالحدوث والامكان للعالم و بيان شروط إفادتها لها و بيان الأمور المعتبرة في تلك الافادة ولو إجمالا. واستمداده : من الكتاب والسنة . ومسائله : قضاياه كالأمر يقتضي الوجوب والنهي يقتضي التحريم . ونسبته لعلم الفقه : الأصل والثمرة البانية . واضعه : علم أصول الفقه . وحكمه : الفرض الكفائي إذا قام البعض في كل ناحية سقط الحرج عن الباقين . وفضله : فضل موضوعه وفضل غايته . وواضعه : الامام الشافعي رضي الله عنه .

[تنبيه] اعلم أنّ المصنف اكتفى بالبسملة عن الحمدلة وتعلل وجهه أنه ما كان المقصود بالحمد الثناء بالجميل وهو حاصل بالبسملة لوجود وصف الله فيها بالرحمة اكتفى بها وهذا مبني على رواية محمد الله بجرّ الحمد وأما على رواية الرفع فلا تحصل سنية الحمد إلا بهذه الصيغة المخصوصة. فان قلت لم يأت المصنف بالصلاة والسلام مع أنه يطلب من كل مؤلف أن يأتي بهما . قلت إنّ المطلوب إتيان ما ذكر ولو لفظا فيمكن أن يكون المصنف أتى بهما لفظا (قوله أما بعد) أي بعد البسملة المتضمنة للحمدلة

و إنما أتى بها اقتداء بفعل النبي صلى الله عليه وسلم لأنه كان يأتى بها فى خطبه صلى الله عليه وسلم، وهو مبنى على الضم فى محل نصب لتبنية معنى المضاف إليه دون لفظه وأصل هذا التركيب مهما يكن من شئ فى الأرض فأقول بعد البسملة بدليل وقوع الفاء فى الجواب لحذفت مهما ومتعلقاتها وعوض عنها أما فصار أما فهذه فقدم الظرف ليكون فاصلا بين الشرط والجواب وهو من متعلقات الجزاء ويحسن أن يكون من متعلقات الشرط ولكن الأول أولى لأنه أقوى امتثالا لأنه يفيد أن قوله هذه الخ بعد البسملة .

فان قلت قد تقرر فى موضعه أن الجواب لابد أن يكون سببا عن الشرط ومتأخرا عنه وما هنا ليس كذلك لأن كون هذه ورقات ليس سببا عن وجود شئ فى الدنيا ولا متأخرا عنه بل هذه ورقات و إن لم يوجد شئ فى الدنيا . قلت إن الجواب محذوف وهذه الجملة مقولة له كما قررنه آنفا ولاشك أن هذا القول مسبب عن الشرط ومعلق عليه (قوله فهذه ورقات) فيه أمور : الأول ملمرجع اسم الاشارة فيقال الألفاظ المستحضرة فى ذهن المصنف الدالة على المعانى المخصوصة . الثانى أن الألفاظ المستحضرة معنى من المعانى واسم الاشارة موضوع لمشار إليه محسوس بحاسة البصر ، ويجاب بأن هذه المعانى لما كانت مستحضرة عند المصنف كاستحضار المحسوس بحاسة البصر نزلها منزلته استعارة تصريحية تحقيقية بأن شبه المعقول بالمحسوس واستعير اللفظ الدال على المشبه به للمشبه على سبيل الاستعارة التصريحية التحقيقية وهذا أحد احتمالات سبعة أبداها السيد الجرجانى فى حاشية المطول فى مدلول أسماء الكتب ونحوها . والثانى النقوش الدالة على المعانى بواسطة دلالتها على تلك الألفاظ . والثالث المعانى المخصوصة من حيث إنها مدلولة لتلك العبارات والنقوش . والرابع المركب من الثلاثة أعنى الألفاظ والمعانى والنقوش . والخامس الألفاظ والمعانى . والسادس الألفاظ والنقوش . والسابع المعانى والنقوش وأحقها الأول ومثل أسماء الكتب مدلول اسم الاشارة هنا كما استفيد من حاشية العلامة الدوانى على التهذيب فعلى الأصح أن مدلول اسم الاشارة الألفاظ المرتبة المستحضرة ذهنا تقدمت الخطبة على التأليف أو تأخرت لأن الألفاظ أعراض سيالة تنقضى بمجرد النطق . فان قلت إن الألفاظ المخيلة المستحضرة فى الذهن لاتكون الا مجملة والمجملة لايصح أن يشار إليها لأنها ليست محتضرة فى علم كذا و إنما المشار إليها المفصلة لأنها المحتضرة فى علم كذا ولاحضور للمفصل والمشار إليه يجب حضوره . قلنا إنه على حذف مضاف أى منفصل هذه الألفاظ المجملة فالمشار إليه الألفاظ المجملة المخيلة فى الذهن والأخبار جارية على المفصل المحذوف اه أفاده سم . والثالث من الأمور أن الحمل غير صحيح لأنه يشترط فى صحة الحمل أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوما وماهنا ليس كذلك لأن مدلول اسم الاشارة الألفاظ المخيلة والورقات جمع ورقة وهى ماتكتب فيها النقوش . ويجاب بأن فى كلامه مجازا مرسلا من إطلاق المحل و إرادة الحال مع تقدير مضاف فى الأول والتقدير دال هذه ورقات أى الحال فيها وهى النقوش أو على حذف مضاف فى الأول والثانى مع جعل الاضافة فى الثانى على معنى فى التقدير ودال هذه نقوش فى ورقات قابلة أو من غير ذلك الجعل والتقدير ذات ورقات والاضافة لأدنى ملابسة لأن الألفاظ المخيلة لاتحل فى ورقة (قوله ورقات) وهى جمع ورقة وهو ماتكتب فيه النقوش ويحتمل أن يكون باقيا على معناه ولأن تكون علما لهذا المؤلف وهى أوغلبة . صنفها العالم العلامة أبو المعالى عبد الملك بن يوسف بن محمد الجوينى العراقى الشافعى ولد سنة تسع عشرة وأربعمائة جاور بمكة والمدينة أربع سنين يفتى ويجمع طرق الشافعى ثم عاد إلى نيسابور فبنى له الوزير نظام الدين المدرسة النظامية فخطب بها وجلس للوعظ والمناظرة ومكث سنة ثمان وسبعين وأربعمائة فصمره نحو تسع وخمسين سنة وأغلقت الأسواق يوم موته وكانت تلامذته يومئذ قريبا من أربعمائة وهو المراد بامام الحرمين و إنما لقب به لمجاورته فيهما كذا فى الدوانى

(فهذه ورقات)

والله

والذى فى الباجورى لانحصار إقناء الحرم المكى والمدنى فيه . فان قلت لم قال ورقات ولم يقل مقدمة أو رسالة أو كتاب أونحو ذلك . قلت لتتأتى له الاشارة إلى قلتها مع الاختصار فانه لو عبر بما ذكر احتاج إلى الوصف بالقلة فيحصل الطول بخلاف قوله ورقات فلايحتاج الوصف للدلالة على القلة بمدونه فانه جمع المؤنث السالم فهو للقلة (قوله قليلة) هذا مأخوذ من تعبير المصنف بجمع السلامة فانه من جموع القلة عند سيبويه وصرح بذلك الشارح إظهارا لما قصده المصنف من التعبير بذلك من التنشيط للمبتدى الذى وضعت هذه الورقات له أولا وبالذات ثانيا. فان قلت حيث كان مأخوذا من كلام المصنف فم صرح به الشارح وهل ذلك إلا تكرار. قلنا إنما صرح به للتنصيص على استعمال هذا الجمع فى موضوعه لئلا يتوهم خروجه عنه إذ قد يستعمل فى الكثرة . فان قلت لو عبر بقوله مقدمة أو رسالة أفاد قلتها مع الاختصار إذ للمفهوم عرفا من هذا اللفظ القلة. قلنا وهو كذلك لكن لايفهم منه القلة المعتبرة فى جمع التصحيح المرادة هنا وهى عدم مجاوزة العشرة ومن فوائد تقليلها التسهيل على الطالب. لكن يقال مافائدة الاشارة إلى قلتها مع كونها معلومة بالمشاهدة. ويجاب بأن فائدته التنبيه على السبب فيها لأن العادة الغالبة فى أمثال هذا الكتاب تعداد أوراقه ولما كانت أوراقه لاتجاوز العشرة عبر بجمع القلة المفيد لذلك .فان قلت يمكن تكثير أوراقه بالقلم الغليظ . قلنا يمكن أيضا تقليله بالقلم الرفيع وإنما العبرة بالوسط. والشارح هو الامام العالم العلامة شيخ الاسلام مفتى الأنام و بقية العلماء الأعلام جلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعى ولد سنة إحدى وتسعين وسبعمائة وملت أول يوم من سنة أربع وستين وثمانمائة فعمره نحو أربع وسبعين سنة رحمه الله تعالى ونفعنا به آمين (قوله تشتمل) جملة صفة للورقات والضمير الفاعل عائد على الورقات ومعنى الاشتمال الاحتواء . فان قلت إن اشتمال الورقات على معرفة الفصول من أى الاشتمالات. قلنا إن أردنا بالورقات ما يكتب فيها التنقوش فهو من اشتمال المحل قد والحال فيها وإن أردنا بها الاسم العلمى فهو من اشتمال الكل على أجزائه بعد تقدير مضافين فيها والتقدير بيان معرفة ورقات تشتمل على معرفة فصول الخ ليوافق مرجع اسم الاشارة أى فهذه الألفاظ المخبة بيان معرفة ورقات تشتمل على معرفة فصول (قوله على معرفة) على حذف مضاف أى على سبب معرفة وهو التنقوش هذا إن أريد بالورقات حقيقتها كما هو ظاهر صنيع الشارح حيث وصفها بالقلة وإن جعلت اسما للكتاب تسمية للحال باسم المحل فالمراد بالاشتمال الاستلزام سواء جعلت والحالة هذه موضوعة للألفاظ وهو المختار أو للمعانى أو للتنقوش وعلى كل فالاشارة إلى نوع ورقاته ويصح أن تكون الجملة خبرا بعد خبر لهذه والتقدير المعانى المرتبة المستحضرة إجمالا فى الذهن تشتمل على سبب معرفة الخ. فان قلت لم لم يحذف لفظ المعرفة مع أن فى حذفه عدم احتياج إلى تقدير وذلك لأنه يصير تقدير الكلام هذه ورقات أو الكتاب المسمى بها تشتمل على فصول. قلنا زاده تنبيها على أن المطلوب معرفة الفصول لاذواتها. فان قلت حيث كان الغرض ذكر المعرفة فلم لم يصرح بالمحذوف المقدر. قلنا حذفه اختصارا مع العلم بأن هناك محذوفا بعدم استقامة الكلام بدونه وتعيننا للطالب بتحويل فكره فى تقدير المحذوف فيصح الكلام (قوله معرفة) تطلق على التصور وعلى إدراك الجزئى والبسيط تصورا أو تصديقا وعلى الادراك المسبوق بالعدم والمراد هنا إدراك الأحوال الجزئية على وجه التصديق (قوله فصول) أى أنواع من المسائل ونسمى فصولا لانفصاله عن غيره بمغايرته له (قوله من أصول الفقه) متعلق بمحذوف صفة لفصول أى فصول كائنة من جملة أصول الفقه أى من بعض الفن المسمى بهذا الاسم والمراد بها الأدلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث إثبات الأحكام بها بطريق الاجتهاد

قليلة (تشتمل على معرفة فصول من أصول الفقه)

والمراد بالأحكام مايثبت بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وأنواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية واللمانعية ولكن الكتاب لم يشتمل على جميع ماذكر كما يدل عليه قوله من أصول وتتبع كلامه (قوله يتنع بها المبتدى الخ) أى بهذا الدفع مايتوهم فى عبارة المصنف من عدم الانتفاع بهذه الورقات لاختصارها لأن من عادة المختصر الصعوبة حيث عبر بجمع القلة للفيدة للتقليل كما صرح به أيضا الشارح ووجه الايهام أن علم أصول الفقه علم متسع فلما جمعه المصنف فى ورقات لربما يتوهم صعوبته فدفع هذا الايهام بقوله يتنفع الخ وانتفاع المبتدى ظاهر بالتعلم وأما غيره فبالتذكر لما عنده أو بجمعه أصول المسائل الكثيرة الشتتة فى ذهنه بعبارات مختصرة قريبة إلى الذهن. قال الشارح الفزارى فى شرحه ومنها أى من تصانيف المصنف للفيدة التى لم يسبق إلى مثلها فيما اشتهر هذا الكتاب الذى قل حجمه وعظم نفعه وظهرت بركته احتوى على مسائل خلت عنها المطولات وفوائد لاتوجد فى كثير من المختصرات اهـ (قوله وذلك) إنما أتى بصيغة الاشارة إلى البعيد مع أن مقتضى الظاهر أن يكون بصيغة القريب لقرب مرجعه لتنزيل هذا المرجع منزلة البعيد لمخالفته مقتضى القياس لأن مقتضاه أنه إذا ذكر لفظ وقصد به معناه فاذا أعيد عليه الضمير أو اسم الاشارة يكون العود على المعنى فلما عاد على اللفظ اقتضى تنزيله منزلة البعيد مراعاة للبلاغة فيكون فى كلامه حينئذ استخدام وهو أن يذكر لفظ بمعنى ويرجع إليه بضمير بمعنى آخر (قوله أى لفظ الخ) أخذ التفسير من حمل التأليف على الاثنادة لأنه كالتركيب من خصوصيات اللفظ فلا يستعملان فى المعانى إلا مجوزا ولا يصح التجوز مع إمكان الحقيقة. والتأليف ضم الأشياء المؤتلفة سواء كانت مرتبة الوضع كما فى الترتيب وهو جعل الأشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقدم والتأخر فى الرتبة العقلية أملا. والتركيب ضم الأشياء مؤتلفة كانت أولا مرتبة الوضع أولا فهو أعم مطلقا من التأليف والترتيب والتأليف أعم من الترتيب من وجه وأخص من التركيب مطلقا ومنهم من جعلهما مترادفين فتبين لك أن وصف الألفاظ المضموم بعضها إلى بعض بالتأليف والتركيب والترتيب وقد علمت معانيها والنسب التى بينها حينئذ لفظ أصول الفقه مؤلف ومركب قبل العلمية (قوله مؤلف) أى بحسب الأصل وإلا فالاشارة إليه كما هو ظاهر مفرد لأنه لقب على الفن المخصوص وهو لايدل جزؤه على جزء معناه إلا أن يفسر المفرد بما يتلفظ به مهملة والمركب بما يتلفظ به مرتبين فيكون لفظ أصول الفقه مركبا بعد العلمية أيضا وإنما تعرض لحاله فى أصله تكميلا للفائدة. واعلم أن أصول الفقه له معنى لقبى وهو كما تقدم فى المبادى علم أى ملكة يعرف به أحوال الأدلة والأحكام الشرعيتين من حيث إن له دخلا فى إثبات الثانية بالأولى ومعنى إضافى ولما كان هذا المعنى الاضافى مركبا ومعرفة المركب موقوف على معرفة مفرداته عرف المصنف كلا من الفقه والأصول وترك تعريف الاضافة وإن كانت بمنزلة الجزء الصورى لأن من عرف المضاف والمضاف إليه وعرف اختصاص الأول بالثانى عرف المعنى الاضافى وهو هنا أدلة تختص دلالتها بالفقه (قوله من جزأين) بل ثلاثة أجزاء بالجزء الصورى وهو اضافة الأول الثانى وإنما تركه لصحو به على المبتدى مع عدم الاحتياج إلى بيانه لما مر لك فى القولة قبل هذه. وإنما قال من جزأين ولم يقل من لفظين تصريحا بعدد الأجزاء إذ قوله من لفظين يحتمل أن يراد به بيان لنوعى الأجزاء (قوله مفردين) اعلم أن المفرد يطلق بإطلاقات: فى النحو يطلق على مايقابل المثنى والجمع وعلى مايقابل المضاف والشبيه بالمضاف وعلى مايقابل الجملة

يتنفع بها المبتدى وغيره (وذلك) أى لفظ أصول الفقه (مؤلف من جزأين) مفردين أحدهما أصول والآخر الفقه من الإفراد المقابل للتركيب لا التثنية ولا الجمع

وفى النطق على مايقابل المركب فحينئذ لما احتمل هنا أن يكون المراد مايقابل التثنية فيعترض عليه بأن الجزء الأول هنا ليس بمفرد كيف يقول إنهما مفردان دفع هذ الاعتراض الشارح بقوله من الإفراد المقابل للتركيب الذى هواصطلاح المناطقة وهو الذى لايدل جزؤه على جزء معناه. فان قلت إنما كان المفرد هنا بهذا المعنى كان حقه أن يقول وذلك مفرد لأن أصول الفقه لقب لهذا العلم فلابد جزؤه على جزء معناه فكيف يقول مفردين. قلت هذا لا يرد إلا لو قال وذلك جزآن مفردان وهو لم يقل ذلك بل قال مؤلف الخ أى ان أصل هذا الاسم الذى قول مؤلف من مفردين (قوله والمؤلف) هذا دخول على اللذين يتم به سبب تعريف المفرد فكأنه قال لما كان أصول الفقه مؤلفا احتاج إلى معرفة ما ألف منه لأن المركب لايعرف إلا بمعرفة أجزائه (قوله ما ألف منه) العلة جرت على غير من هى له خلفه الابراز إلا أن يقال إنه جرى على مذهب الكوفيين من جواز عدم الابراز عند أمن اللبس فضمير ألف يعود على المؤلف وضمير منه يعود على ما (قوله فالأصل) الفاء فاء الفصيحة وهى الواقعة فى جواب شرط مقدر التقدير إذ أردت أن تعرف الجزأين لكون المؤلف لايعرف إلا بمعرفة ما ألف منه. فأقول لكم الأصل الخ والمراد بالأصل هنا الأصل فى اللغة وهو مايبنى عليه غيره أما فى الاصطلاح فيقال الراجح والمستصحب والقاعدة والدليل وقيل إن المراد بالأصل هنا معناه الاصطلاحى أى الدليل لكن المختار الأول لوجهين الأول أنه خلاف الأصل ولاضرورة فى العدول إليه لأن الاتجاه كما يشمل الحسى يشمل العقلى فيحمل على المعنى اللغوى الشامل لهما ويقيد بالعقلى بالاضافة إلى الفقه الذى هو معنى عقلى فيكون أصول الفقه مايبنى هو عليه ولا معنى لمبنى العلم إلا دليله أومايتوقف عليه دليله. الثانى أن أصول الفقه إذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الأول لايكون فيه إلا نقل واحد وهو النقل إلى العلم وإذا حمل على الثانى يكون فيه نقلان نقل إلى الأدلة ونقل إلى العلم وتقليل خلاف الأصل بمقدار الامكان هوالأصل اهـ مرآة (قوله الذى الخ) دفع بهذا اعتراضا واردا على كلام المصنف وتقديره أن تعريف الأصل لادخل له هنا لأن كلامنا فى أصول. وحاصل الدفع أن المقصد بيان حقيقة كل من الجزأين دون أفرادها لأن الحقيقة هى التى تتوقف على معرفتها معرفة حقيقة المؤلف منهما التى هى المقصودة بالذات فبين معنى مفرد الجزء الأول لدلالته على الحقيقة دون الجمع لدلالته على الافراد على أن المصنف لم يهمل بيان الجزء الأول كما قد يتوهم من عدم التعبير بالجمع الذى هو الجزء الأول بالحقيقة لأنه إذا عرف معنى المفرد عرف معنى جمعه من غير شك فى ذلك وإنما عرف الجزء الأول بحسب اللغة والثانى بحسب الاصطلاح كما سيأتى لأن ذلك أبلغ فى مدح هذا الفن المقصود بالاشارة إليه من هذا الكلام لأن فيه تصريحا بابتناء خصوص الفقه بالمعنى الاصطلاحى الذى هو من أشرف العلوم الشرعية على هذا الفن (قوله مايبنى) أى شئ محسوس أومعقول يبنى عليه غيره من حيث إنه يبنى عليه بناء حسيا كما مثله الشارح أوعقليا كبناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل فخرج بتلك الحيثية أدلة الفقه مثلا من حيث إنها تبنى على علم التوحيد فانها بهذه الحيثية فروع لا أصول وقيد الحيثية مما لابد منه فى تعريف الاضافيات وكثيرا مايحذف لشهرة أمره (قوله أساسه) أى البناء المستقر فى الأرض المبنى عليه الجدار وكذا يقال فى قوله أى طرفها الثابت وفى تمثيل الشارح بهذين المثالين إشارة إلى أن المراد بالبناء فى التعريف ما يشمل مانشأ عنه غيره والمراد بالجدار والشجرة أعلاهما لأنه الذى له ذلك الأصل أو مجموعهما على حذف مضاف أى أصل أعلى الشجرة وأصل أعلى الجدار (قوله والفرع الخ) لما عرف الأصل والشئ لا يتضح غاية الاتضاح إلا بمعرفة مقابله عرف مقابله أيضا (قوله الذى هو مقابل الأصل) بيان

والمؤلف يعرف بمعرفة ما ألف منه (فالأصل) الذى هو مفرد الجزء الأول (مايبنى عليه غيره) كأصل الجدار أى أساسه وأصل الشجرة أى طرفها الثابت فى الأرض (والفرع) الذى هو مقابل كالأصل

لحكمة التعرض لبيان معنى الفرع هنا كأنه استشعر اعتراضا واردا على المصنف تقديره أي فائدة فذكر الفرع مع أنه ليس أحد الجزأين والغرض هنا بيان معناها فأجاب بأنه وإن لم يكن أحد الجزأين لكنه مقابل لأحد الجزأين وذكر أحد المتقابلين مع مقابله من تمام المناسبة وفيه تنويه لهذا العلم حيث تفرع منه الأحكام الشرعية حتى كأنها تتولد عنه (قوله ما يبنى على غيره) أي من حيث إنه يبنى على غيره بناء حسيا كبناء فروع الشجرة على أصلها أو عقليا كبناء فروع الفقه على أصولها وخرج بذلك الحيثية أدلة الفقه مثلا من حيث إنها يبنى عليها الفقه إذ هي بذلك الاعتبار أصول لا فروع بخلافها من حيث إنها تبنى على علم التوحيد والاضافة في فروع الفقه إما للبيان أو من إضافة الأعم للأخص أو من إضافة المسمى للاسم والمراد بأصوله أدلته الإجمالية أو مطلقا (قوله الذي هو الجزء الثاني) أشار بهذا إلى وجه ارتباطه بما قبله لأنه لو بما يتوهم خلافه أو يغفل عنه لاختلاف العنوان أو لأنه لا يلزم من كون الفقه الجزء الثاني أن يكون المقصود هنا بيان معناه باعتبار كونه الجزء الثاني والاشارة إلى أن أل في الفقه للعهد الذكري والمعهود ما مر (قوله لغوي) أي منسوب إلى لغة العرب وهو اللفظ الذي وضعه واضع لغة العرب أي له معنى باعتبار كونه معهودا في لغة العرب وهو المعنى الذي عينه بازائه واضع لغة العرب (قوله الفهم) أي لما دق وغيره وقيل اسم لما دق فلا يقال فقهت أن الواحد نصف الاثنين يقال فقه كفهم وزنا ومعنى وفقه كفتح إذا سبق غيره في الفقه وفقه ككرم إذا صار الفقه سجية له (قوله شرعي) أي وضعه بازائه حملة الشرع. فان قيل الواضع لهذا المعنى أهل الأصول وهم من حيث ذلك ليسوا بأهل الشرع فكان ينبغي إبدال قوله شرعي بقوله اصطلاحي. قلت لا نسلم اختصاص الوضع بأهل الأصول كذلك بل هم كغيرهم أيضا كالفقهاء ولو سلم فالمراد بحملة الشرع من له دخل في استفادته وأهل الأصول كذلك لبحثهم عما له دخل في استفادته (قوله معرفة) أي إدراك الجزئيات عن دليل أعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بحيث يقتدر بها على تحصيل التصديق بأي حكم أراد وإن لم يكن حاصلا بالفعل كما وقع ذلك لمن هو فقيه بالاجماع في بعض الأحكام كالله رحمه الله تعالى حين سئل عن أربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا أدري لجواز أن يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال أو لاستدعائه زمانا أو لأمر آخر فعلم من ذلك أن المراد بالمعرفة هنا التهيؤ للتصديق وإطلاق ذلك شائع يقال فلان يعرف النحو ويعلمه ولا يراد بذلك أنه مستحضر جميع مسائله على التفصيل بل المراد أنه متهيء لذلك ولا يقال إن إطلاق المعرفة على التهيؤ مجاز بلا قرينة لأنا نقول إنه حقيقة عرفية أو مجاز مشهور. واعترض الأسنوي تعريف الفقه بالمعرفة بأنه يقتضي أن يكون أصول الفقه أدلة معرفة الأحكام لا أدلة الأحكام نفسها وهو باطل لأن مدلول الدليل الحكم لا المعرفة وهذا الاعتراض ورد سواء قلنا إن المعرفة بمعنى التهيؤ أو بمعناه الأصلي. وأجيب بأن إضافة الأصول إلى الفقه لا يتوقف صحتها على كون الفقه مدلولا لتلك الأدلة حتى يرد ذلك بل يكفي في الاضافة أدنى ملابسة فكيف بالملابسة القوية هنا وهي إما أن تلك الأدلة سبب في حصول المعرفة أو التهيؤ له وإما أنها أدلة متعلق تلك المعرفة والتهيؤ لها من الأحكام. فان قلت إن هذا التهيؤ حاصل للنبي صلى الله عليه وسلم مع أن علمه لا يسمى فقها كما صرح به الشارح في شرح جمع الجوامع حيث قال وخرج بقيد المكتسب علم الله تعالى وعلم النبي صلى الله عليه وسلم وعلم جبريل عليه السلام مع تصريحهم بعده بأن المراد بالعلم ما يكفي التهيؤ له. ويجاب بأن المراد بالتهيؤ ما كان حاصلا عن التمرن وعلم النبي ليس كذلك ولا يقال إن علم الصحابة لا من تمرن مع أنه يسمى فقها لأنا نمنع انتفاء التمرن والتعلم مطلقا (قوله الأحكام) خرج به التصورات لأن المراد بالحكم هنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الأشياء

(ما يبنى على غيره) كفروع الشجرة لأصلها وفروع الفقه لأصوله (والفقه) الذي هو الجزء الثاني له معنى لغوي وهو الفهم ومعنى شرعي معرفة (الأحكام

الخمسة وأعمال المكلفين أو بين غيرها ومعنى معرفتها التصديق بها بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد (قوله الشرعية) أى الموقوفة على خطاب الشارع فخرج به الأحكام العقلية كالعلم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل وزاد بعضهم فيه العملية عن أدلتها التفصيلية فخرج بالعملية غير العملية كالعلم بوجوب الايمان وخرج بقوله عن أدلتها التفصيلية العلم الحاصل عن الأدلة الإجمالية كالعلم بوجوب المأمور به مثلا وعلم الخلافية كالعلم بالمقتضى والمانع (قوله الى طريقها) أى طريق ثبوتها وظهورها الاجتهاد أى بذل الوسع فى بلوغ الغرض فالى صفة للمعرفة كما أشار إليه الشارح بقوله الآتى بخلاف مالبس طريقه الاجتهاد كالعلم بأن الصلوات الخ للاحكام الشرعية كما اقتضاه كلام المصنف بل صرح به الشارح الفنارى وإلا لزم دخول معرفة الفقه أى تهيؤه للمعرفة لأن المعرفة حينئذ غير مقيدة بحصولها بالاجتهاد بل الذى قيدبه حينئذ الأحكام فقط فيصدق التعريف على الفقه لأنه عرف الأحكام الى طريقها الاجتهاد بالتقليد بخلافه إذا جعل صفة للمعرفة لأنه يصير التعريف حينئذ هكذا الفقه المعرفة الى طريقها الاجتهاد للأحكام الاجتهادية فانه لايصدق على الفقه لأن معرفته ليست من طريق الاجتهاد بل من طريق التقليد ثم الأحكام لابدّ من تقييدها بالاجتهادية أيضا كما يفيده قوله الى طريقها الاجتهاد لأن المعرفة إذا كانت من طريق الاجتهاد كانت الأحكام كذلك لأنها متعلقها فيقدر للأحكام صفة يحلّ عليها صفة المعرفة فخرج بقوله الى طريقها الخ ما لا يكون كذلك كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة فانه معلوم من الدين بالضرورة فمعرفته ليست من الفقه وإن كان من الشرع وعلم الله وعلم الرسول وعلم جبريل وعلم الفقه لأنه ليس من طريق الاجتهاد (قوله كالعلم بأن النية) أشار بهذه الأمثلة إلى أن المراد بالأحكام فى التعريف ما يشمل التكليفية والوضعية وأنه لا فرق فيهما بين أن يكون فعل القلب أو الجوارح وأنه لا فرق فى الثانى بين المكلف وغيره فقوله كالعلم بأن النيـة فى الوضوء واجبة مثال لفعل القلب التكليفى وقوله وأن الوتر مثال لفعل الجوارح التكليفى وقوله وأن النية من الميل مثال فعل القلب الوضعى وقوله وأن الزكاة مثال للوضعى فى غير المكلف وإنما كان هـذا وضعيا لتعلق الخطاب بكون النصاب سببا فى الزكاة (قوله غير واجبة فى الحلىّ المباح) وهو حلى المرأة الذى لاسرف فيه بخلاف المحرم كحلى الرجل والمكروه كحلية إناء كبيرة لحاجة أو صغيرة لزينة هذا من الخطاب الوضعى الذى قدم فيه المانع على المقتضى (قوله كالقتل الخ) مثال للوضعى فى المكلف (قوله ونحو ذلك) أى المذكور من الأمور (قوله من مسائل الخلاف) أى المختلف فيها بيان للنحو فان الشافعى رضى الله عنه قال بجميع هذه الأحكام المذكورة مخالفا فيه أبا حنيفة وحيث كان الكاف للتمثيل كان مفيدا لعدم اختصاص الفقه بمسائل الخلاف بل منه العلم بمسائل الاتفاق الى طريقها الاجتهاد كما تعلم كلام المصنف أيضا ولهذا يندفع ما يقال إن التقييد بمسائل الخلاف مشكل إذ قد توجد مسائل ظنية متفق عليها وخروج مثلها عن الفقه ممنوع . وحاصل الجواب أن الكاف فى قوله كالعلم وما عطف عليه تمثيل لمعرفة الأحكام الشرعية فصرّح بالخلافية وأدخل فيه المسائل الاتفاقية وأما قوله من مسائل الخ فهوّ بيان لنحو الذى صرّح به من مسائل الخلافية وهو لاينافى أن هنا مسائل وقائية دخل تحت الكاف وإلا لزم تكرار الكاف مع قوله نحو ذلك كما يعلم ذلك بالتأمل (قوله ذلك) أى المذكور من قوله كالعلم بأن الصلاة الخ ولما كان الكاف للتمثيل أفاد عدم اختصاص الذى لايسمى فقها بما يكون قطعيا بل العبرة بكونه ليس من طريق الاجتهاد سواء كان قطعيا كالمثل أوغير قطعى كالعلم بالمسائل غير القطعية كعلم المقلد فانه ليس فقه إذ ليس طريقه الشرعية الى طريقها الاجتهاد) كالعلم بأن النية فى الوضوء واجبة وأن الوتر مندوب وأن النية من الليل شرط فى صوم رمضان وأن الزكاة واجبة فى مال الصبى غير واجبة فى الحلى المباح وكالقتل بمثقل يوجب القصاص ونحو ذلك من مسائل الخلاف بخلاف مالبس طريقه الاجتهاد كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة وأن الزنا يحرم ونحو ذلك من المسائل القطعية

الاجتهاد وتمل التطبية العملية والعلمية أى المطلوب علمها أى اعتقادها نحو الله تعالى واحد ودخل فيا ليس طريقه الاجتهاد عن الله وعن جبريل وعن النبى الذى طريقه الوحى بخلاف ماطريقه الاجتهاد بناء على جواز الاجتهاد فى حقه صلى الله عليه وسلم كما يجيده إطلاق الصنف (قوله فلايسمى) أى العلم بماذكر فقها وإنما اقتصر على قاعدة القيد الأخير فقط حيث قال بخلاف مالبس طريقه الاجتهاد الخ للاختصار ولأنه أقرب نوعا فى دخوله فى الفقه مما خرج ببقية القيود وإذا كانت المعرفة المعرف بها الفقه مقيدة بالحصول عن الاجتهاد الذى لايحصل منه إلا الظن كما يعلم مما يأتى آخر الكتاب فى بيان الاجتهاد خرجت المعرفة التى لم تحصل عن اجتهاد عن الفقه (قوله فالمعرفة هنا) دفع بهذا اعتراضا على الصنف فى تعبيره بالمعرفة وأن الصواب التعبير بالعلم بناء على أن المعرفة إنما تتعلق بالمفردات والعلم إنما يتعلق بالقضية التامة أى إن المعرفة هى التصور والعلم هو التصديق والفقه من قبيل التصديقات لامن قبيل التصورات كما أشار إليه الشارح فياسبق . وحاصل الدفع أن هذا هو الغالب وقد يستعمل كل منهما بمعنى الآخر وحينئذ فيراد بالمعرفة هنا العلم ليوافق ماهو مقرر عندهم ودفع أيضا به اعتراضا مشهورا على التعبير بالمعرفة فى تعريف الفقه ومثله التعبير بالعلم . وحاصله أن الفقه ظنى لأن أدلته ظنية والمستفاد من الظنية ظنى فكيف عبروا فى التعريف بالعلم أو المعرفة مع أن كلا منهما لايطلقان إلا على القاطع . وحاصل الجواب أن المراد بالمعرفة الظن مجازا مشهورا عندهم على مايأتى وهذا الجواب وما قبله إنما يحتاج إليه إذا أريد بالأحكام ماهو فى حقنا بحسب ما فى نفس الأمر أما إذا أريد بها ماهو فى حقنا بحسب الظاهر فلا يحتاج إلى ذلك لأنه بواسطة الاجتهاد يحصل القطع بأن مافيه بالاجتهاد هو حكم الله تعالى فى حقنا بحسب الظاهر إذ لامعنى لحكم الله تعالى فى حقنا إلا مايجب العمل به ظاهرا ولم يجب العمل كذلك إلا بما فيه المجتهدون لا بما هو فى نفس الأمر (قوله بمعنى الظن) هو التصديق بالطرف الراجح والاضافة فى معرفة الأحكام حقيقية ولاإشكال فى استعمالها فى التعريف بهذا المعنى إما لأنها حقيقة عرفية لما ذكر وإما لأنها مجاز مشهور عندهم لوجوده قرينة واضحة وهى التقييد بحصولها عن الاجتهاد لأنه إنما يفيد الظن وإنما قال فالمعرفة هنا العلم بمعنى الظن ولم يقل فالمعرفة هنا بمعنى الظن لأنه لم يشتهر إطلاقها بمعنى الظن بخلاف العلم وإنما قيد بقوله هنا لأنها فى الاصطلاح قد تختص بادراك البسائط تصورا أو تصديقا والعلم بادراك المركبات كذلك ومن ثم يقال عرفت الله دون علمته وقد تختص بادراك الجزئيات تصورا كادراك ذات زيد أو تصديقا كادراك أن زيدا قائم (قوله والأحكام) أل فيه للعهد فيكون المعهود الأحكام المتقدمة فى تعريف الفقه جريا على قاعدة أن إعادة المعرفة تفيد العينية . فان قلت إذا كان المراد بالأحكام هنا ماذكر فى التعريف فالمقام الاضمار فلم أظهر . قلت أظهره إيضاحا للمبتدى المقصود بوضع هذا الكتاب ولأنه لم يذكر بحسب الظاهر نفس الأحكام بل متعلقاتها فأتى بالظاهر لمغايرته فى الظاهر لما سبق بخلاف الضمير (قوله المرادة فياذكر) إنما أتى بهذا الدفع مايتوهم من إعادة الأحكام بالاسم الظاهر مع أن المقام الاضمار من أن المراد بها غير المذكورة فقال المرادة فيما ذكر أى فى التعريف المذكور وقد عرفت نكتة التعبير بالظاهر آنفا . واعلم أن مايأتى به المكلف إما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه كراهة تنزيه أو مكروه كراهة تحريم أو حرام فهذه ستة . ثم لكل واحد طرفان طرف فعل وطرف ترك فصارت اثنى عشر فعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقى لايثاب ولايعاقب عليه ، ثم الواجب والمندوب إن استكملا الشروط والأركان فيحكم بصحتهما وإلا فبفسادهما لكن يشكل عليه أن من جملة الأحكام الفقهية الأحكام الوضعية

فلايسمى فقها فالمعرفة هنا العلم بمعنى الظن (والأحكام) المرادة فيما ذكر

كمعرفة أن هذا سبب فى كذا أوشرط له أوماتع منه والماثل فيماسبق بقوله إن القتل يمثل يوجب القصاص فانه حكم وضعى وتكليفى فالتكليفى فيه وجوب تسليم القاتل نفسه والوضعى كون القتل يوجب القصاص فحينئذ لايصح الاقتصار على السببة . ويجاب بأن هذه السببة لما توقف وجودها على وجودالسبب والشرط وانتفاء المانع صارت هذه الثلاثة بالنسبة لهامقصودة لتبعها وهى مقصودة بالذات وبالأصل والثلاثة تابعة لها فلهذا اكتفى بهاعن غيرها مع قصد الاختصار . ثم اعلم أن الحكم عند علماء الأصول يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين من حيث إنه مكلف وهو نوعان تكليفى وهو متعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فان كان الاقتضاء الفعل جازما فايجاب أوغير جازم فندب أواقتضاء ترك جازما فتحريم أوغيرجازم بنهى مخصوص فكراهة أوغير مخصوص كالنهى عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها بخلاف الأولى أو اقتضاء التخيير فاباحة ووضعى وهو الخطاب بكون الشئ سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا.وأما عند الفقهاء فآثار هذا الخطاب كالواجب ومابعده وترك المصنف خلاف الأولى جريا على طريقة المتقدمين الذين لايثبتونه وأما المتأخرون فأثبتوه كما عرفت فى أقسام الخطاب آنفا (قوله سببة) أى بالنظر لماذكروالا فالمجموع عشرة مع زيادة الشرط والسبب والمانع على مايأتى (قوله الواجب الخ) بدل من السببة و إنما عطف عليه بالواو إشارة إلى أن الفقه مجموع هذه لا كل واحد منهاواعترض كون الواجب ومابعده من الأحكام مع أنها جمع حكم وهو من قبيل التصديقات لأنه عند الفقهاء كما تقدم من آثار خطاب الله تعالى وهو كون مالتعلق به الخطاب واجبا أومندوبا الخ والواجب ومابعده من قبيل التصور لأنها أفعال المكلفين بالمعنى الشامل لأقوالهم ونياتهم فكيف يصح أن يكون التصور قسما من التصديق ويجاب بأن فى كلامه تجوزا من باب إطلاق اسم المتعلق بالفتح وهو الواجب كائنية عند الوضوء على المتعلق بالكسر وهو الحكم كائنية واجبة لكن هذا لايناسب مايأتى فى قوله الواجب فانه على ظاهره قطعا أى الذى ثبت له الوجوب إلا أن يقال إن فى كلامه شبه الاستخدام وذلك بأن أراد بالواجب هنا المتعلق بالكسر وهو الحكم وفيما يأتى المتعلق بالفتح أوتقدر مضافا قبل قوله الأحكام التقدير ومتعلق الأحكام سببة الواجب الخ فيندفع أصل الاشكال ويعكر عليه تفريع الشارح فالفقه العلم بالواجب لأن الفقه ليس هو العلم بالواجب إلا أن يجاب بأنه على حذف مضاف التقدير العلم بمتعلق الواجب بالكسر أوالعلم بالمتعلق بالواجب وهو الحكم كوجوب النية فى الوضوء وغير ذلك (قوله المحظور) أى الممنوع وهو المحرم (قوله والصحيح) والفاسد وهذا من آثار خطاب الوضع كما عرفت آنفا ولم يذكر بقيته وهو السبب والشرط والمانع لعله لقصد الاختصار ولما مر فى الجواب عن الاقتصار على السببة ولما تركها المصنف أورد ذكرتعريفها تتميما للفائدة فنقول:السبب مالزم من وجوده وجود ولزم من عدمه العدم لذاته كالزوال فانه سبب لدخول وقت الظهر ويلزم من وجوده وجود الظهر ويلزم من عدمه عدم الظهر ، والشرط مايلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كدخول الوقت فانه شرط لصحة الصلاة ويلزم من عدمه عدم الصلاة لذاته ولايلزم من وجوده وجود الصلاة ولاعدمها ، والمانع مالزم من وجوده عدم ولا يلزم من عدمه وجود ولاعدم كالحيض فانه مانع من الصلاة فيلزم من وجوده عدم الصلاة ولايلزم من عدمه وجودها ولا عدمها (قوله فالفقه) تفريع على كون هذه السببة من أقسام الأحكام الواقع فى تعريف الفقه مع كون المعرفة هنا بمعنى العلم: أى حيث كانت الأحكام المذكورة منقسمة إلى هذه السببة كان الفقه العلم بالواجب الخ لأن المعرفة هنا العلم بمعنى الظن كما تقدم (قوله العلم بالواجب)

(سببة الواجب والمندوب والمباح والمحظور والمكروه والصحيح والباطل) فالفقه العلم بالواجب والمندوب

المراد العلم بثبوت الوجوب لشئ : أى أنه واجب لظهور أن ليس الواجب حكما بل متعلق حكم كما عرفت (قوله إلى آخر السبعة) أى تقول هكذا إلى آخر السبعة بأن تقول العلم بالمندوب الخ (قوله أى بأن الخ) إنما أتى بهذا التفسير دفعا لاعتراض وارد على التفريع و بيانه أن الفقه ليس هو العلم بالواجب لأن الواجب ومابعده من أفعال المكلفين كلاهما ولا شئ من أفعال المكلفين بفقه فأشار الشارح إلى أن الواجب أحد طرفى النسبة التى هى تلك الأحكام ، فالمراد أن هذا الشئ كالنية فى الوضوء مثلا واجب وأن هذا الشئ كالوتر مندوب (قوله وهكذا) أى مثل هذا القول تقول إلى آخر السبعة كأن تقول : وأن أكل لحم مذروك التسمية مباح ، وأن التبيذ حرام ، وأن الالتفات فى الصلاة مكروه ، وأن بيع الدبر صحيح ، وأن بيع الغائب فاسد (قوله فالواجب) الفاء فاء الفصيحة واقعة فى جواب شرط مقدّر تقديره إذا أردت معرفة كل واحد منها فأقول الواجب الخ وبرادفه اصطلاحا الفرض عندنا لافى الحج فهما مختلفان فالواجب فيه مايجبر بدم . وأما لغة فالواجب بمعنى الثابت أو الساقط والفرض بمعنى التقدير أوالجزم . ثم الواجب قسمان عينى وهو ما كان مطلوبا من كل فرد من أفراد المكلفين طلبا جازما وكفائى وهو ما كان المطلوب حصوله من غير تعيين للفاعل (قوله من حيث وصفه بالوجوب) واعلم أن قولنا من حيث كذا قد يراد به بيان الاطلاق وأنه لاقيد هناك كما فى قولنا الانسان من حيث هو إنسان وقد يراد به التقييد كما فى قولنا الانسان من حيث إنه يصح ويعرض موضوع علم الطب ، وقد يراد به التعليل كما فى قولنا النار من حيث إنها حارة تسخن ، فاذا علمت ذلك فقوله من حيث الخ لايصح أن يكون من قبيل الأوّل و إلا لكان التناسب أن يقول من حيث هو إذ قوله من حيث وصفه بالوجوب صريح فى التقييد مع أن الشئ الواجب باعتبار إطلاقه لايترتب عليه ثواب ولا عقاب ولا من قبيل الثالث لأنه لامعنى للتعليل فى مقام التعريف ولما تقرّر عند أهل الحق أن الثواب مجرّد تفضل والعقاب مجرد عدل فلا يكون وصف الوجوب لشئ منهما ، فتعين أن يكون من قبيل الثانى : أى إنّ الشئ الواجب باعتبار وصفه بصفة الوجوب فتكون هى الاحتراز عن حيثية ذاته التى هى أفعال المكلفين و إنما احترز عنه لأنه لايبحث الأصولى فيه من حيث هو أصولى و إنما ذلك للفقيه فانه يبين حقيقة أفعال المكلفين المتعلق بها الأحكام الشرعية و يميز بين مايتعلق به الوجوب مما يتعلق به الحرمة إلى غير ذلك كالصلاة والصوم والزكاة والزنا وشرب الخمر وغير ذلك وأما الأصولى فانما يبحث من حيث وصفه بالوجوب وعن حيثية عليته لما تقدم أنه لامعنى لتعليله ولأنه ليس من مباحث الأصولى أيضا ، ويؤخذ من هذه الحيثية أن هذه الأقسام متداخلة لامتباينة باعتبار هذه الحيثية فيتصادق الواجب والصحيح والحرام فى الصلاة المفروضة فى الأرض المغصوبة مع استكمال شرائطها و يتصادق المندوب والصحيح والحرام والمكروه فى الصلاة المندوبة فى الحمام المغصوبة مع استجماع الشروط لصدق تعريف كلّ عليها تلك الحيثية . ثم إن هذه التعاريف التى ذكرها المصنف تعريفات بالأثر لأن الثواب والعقاب من آثار الحكم وهو تعريف بالرسم ولايعرف بالحدّ بأن يقال فى الواجب هو مايطلب فعله طلبا جازما وفى المندوب مايطلب فعله طلبا غير جازم والمباح ماخير فى فعله وتركه والمحظور مايطلب تركه طلبا جازما والمكروه مايطلب تركه طلبا غير جازم والصحيح ماوافق الشرع بمايقع على وجهين والباطل ماخالف الشرع بمايقع على وجهين وخرج بقولنا مايقع على وجهين معرفة الله فانها لاتقع إلا موافقة للشرع إذ لو وقعت مخالفة له لكانت جهلا لامعرفة والسبب مايضاف الحكم إليه للتعلق

إلى آخر السبعة أى بأن هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وهكذا إلى آخر السبعة (فالواجب) من حيث وصفه بالوجوب

به من حيث إنه مؤثر فيه بإذنه أو بإذن الله أو باعث عليه أقوال والشرط مايلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم المانع الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم كالأبوة فى القصاص (قوله مايثاب على فعله) مواقعة على شئ وهو إما فعل أوقول أواعتقاد أونية أوعزم وعبر ذلك ضرورة تناول الواجب جميع ذلك ويجوز أن يراد الفعل بالمعنى الشامل لجميع ماذكر وهو أنسب بقوله الآتى على فعله والثواب مقدار مخصوص من الجزاء يعلمه الله تعالى والمراد بإثابته الإثابة على سبيل التفضل كما هو مذهب أهل الحق فلا منافاة بين النصوص الدالة على أن دخول الجنة بالعمل والدالة على خلافه لأن المراد من الأولى أن الدخول بالعمل بطريق التفضل ومن الثانية أن الدخول ليس لذات العمل (قوله على فعله) فان قلت قضية الاضافة المغايرة بين الواجب وفعله ضرورة لتغاير المتضايفين فهل الأمر كذلك . قلنا لاتغاير بينهما بحسب الخارج وأما فى الذهن فمتغايران تغاير التأثير والأثر فاذا قلنا فعل الصلاة فالمضاف بمعنى التأثير والمضاف إليه بمعنى الأثر وليس فى الخارج إلا المؤثر وأثره ولا وجود للتأثير فى الخارج أصلا ومن ثم كان متعلق التكليف هو الأثر لوجوده خارجا لاالتأثير لعدمه خارجا (قوله ويعاقب على تركه) أى ولومن بعض التقادير فلايرد الواجب الكفائى والموسع والمخير فان الأول وإن لم يعاقب عليه على تقدير فعل غيره يعاقب عليه على تقدير ترك الجميع والثانى وإن لم يعاقب عليه على تقدير ترك فعله قبل خروج وقته المحدود له يعاقب عليه على تقدير إخراجه عنه والثالث وإن لم يعاقب على تركه على تقدير فعل غيره من الخصال المخير فيها يعاقب عليه على تقدير ترك الجميع ثم المراد بالعقاب عقاب الآخرة كما يشير إليه كلام الشارح الآتى فلا يرد أن تارك الصلاة يقتل حدا لأن القتل لانهاية وإلا لسقط فى الآخرة وليس كذلك (قوله ويكفى الخ) هذا جواب عن اعتراض تقديره مقتضى هذا التعريف أن تارك الواجب يتحتم عقابه مع أن تارك الواجب عاص تحت المشيئة كما قال تعالى ـ إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ـ فأجاب بأن العقاب لابد أن يتحقق ولوفى واحد تحقيقا لخبره تعالى ولايقال إخلاف الوعيد جائز فى حقه تعالى لأن الكريم إذا وعد وفى وإذا أوعد تجاوز لأنا نمنع ذلك فى حقه تعالى لما يلزم على ذلك الكذب وتبديل القول وهو غير جائز القيام القاطع على امتناعهما قال تعالى ـ مايبدل القول لدى ـ (قوله ويجوز أن يريد) أى إن الجواب المتقدم أعنى قوله يكفى الخ مبنى على أن مراد المصنف بقوله ويعاقب على تركه يوجد العقاب على تركه ويجوز أن يريد المصنف بقوله ويعاقب على تركه يترتب العقاب على تركه فلايناقض العفو حينئذ لأن ترتب شئ على شئ آخر لايقتضى ثبوته له بالفعل فقوله فلايناقض مفرع على الجواب الثانى أى فلايناقض قوله ويعاقب على تركه العفو عن تاركه . فان قلت لم جعل هذا الجواب مرجوحا بالنسبة للأول . قلت لأنه محوج إلى مزيد التأويل وإخراج الكلام عن ظاهره رأسا وفى ذلك من البعد عن مقام التعريف بخلاف الأول ليس فيه ذلك الخروج بل إن جعلنا نائب فاعل يعاقب الظرف بعده كان لنا منع خروجه عن الظاهر مطلقا إذ حاصل معناه حينئذ تحصل المعاقبة على تركه ولا نسلم ظهور هذا فى معاقبة جميع التاركين . فان قلت لم خصص الايراد فى جانب العقاب . قلنا لأن الثواب لايتخلف اتفاقا . فان قلت لا نسلم عدم تخلف الثواب لأنه قد يتخلف لنحو ريا . قلنا كلامنا فيما خلا عن الموانع . فان قلت سلمنا ذلك لكن يتخلص التعريف بما سقط ثوابه بما ذكر . قلنا لا نسلم الانتقاض لأنه يقال يكفى فى صدق الثواب وجوده لواحد من العاملين وذلك لازم قطعا ولو لم يكن إلا بالنسبة للنبى صلى الله عليه وسلم الذى يستحيل حول جنابه وجود مستحق لكل عمل يعمله لكن

(مايثاب على فعله ويعاقب على تركه) ويكفى فى صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة مع العفو عن غيره ويجوز أن يريد ويترتب العقاب على تركه كما عبر به غيره فلايناقض العفو

في الصدق (قوله والمندوب) أي المندوب إليه فغيه الحذف والايصال ويرادفه المستحب والتطوع والسنة خلافا للقاضي حسين وغيره في تغييم الترادف حيث قالوا هذا الفعل إن واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فهو السنة أولم يواظب عليه كأن فعله مرة أومرتين فهو المستحب أولم يفعله وهو مايشمله الاتيان باختياره من الأوراد فهو التطوع ويرادفه أيضا الترغيب فيه والاحسان والأولى والنفل والمستحسن ثم المندوب إما عيني أوكفائي والعيني ماتوجه طلبه على معين كإقراء السلام من واحد والكفائي مايطلب حصوله من غير معين كإقراء السلام من جماعة وأما رد السلام فهو واجب عيني إن كان الرد من الأول أوكفائي إن كان من الثاني (قوله مايثاب على فعله) أي شأنه أكذلك فلا يرد حينئذ أنه قد لايثاب فيما إذا رامى بعمله وهذا التعريف صادق على عبادة الصبي كما هو ظاهر مع أن الصبي غير مخاطب لاغيا ولا غيره ويمكن أن يجاب بأن قيد الحيثية مراعى في التعاريف فالمراد هنا من حيث الندب فلذا زاد الشارح فيه الحيثية لاخراجه فان الثواب في عبادة الصبي لامن حيث الندب كما يشير إليه كلام الشارح في شرح جمع الجوامع بل من حيث فعل العبادة . فان قلت يرد على كل من تعريف الواجب والمندوب السلاة في الأرض المغصوبة فانه لاثواب فيها . وأجيب بأن التحقيق أن عدم الثواب عليها من حيث المعصية فلايناني الثواب من حيث كونها صلاة (قوله والمباح) ويقال له جائز وحلال (قوله من حيث وصفه بالاباحة) دفع بهذا أن المباح قد يثاب على فعله إذا نوى به طاعة كما قال ابن رسلان :

ومن نوى بأكله القوى لطاعة الله له ماقد نوى

فأجاب بأنه لايثاب على فعله من حيث وصفه بالاباحة ولا ينافي أنه يثاب عليه من حيث نية الطاعة (قوله مالايثاب) أي شيء بالمعنى المتقدم وقوله ولايعاقب أي في الآخرة فخرج بقول المصنف مالايثاب على فعله الواجب والمندوب وبقول الشارح وتركه المكروه تتزيها أوتحريما والحرم وبقوله وفعله الحرام والمكروه تتزيها أوتحريما ولولا ذلك لكان التعريف صادقا بالحرام والمكروه فلا يكون مانعا لكن يكفي القول الأول في إخراجهما فيكون الثاني كقول المصنف ولايعاقب على تركه زائدا في الحد مع أنه يصان عن الحشو والتطويل ولايقال القيود لايجب أن يقصد بها الاخراج بل القصد الأصلي بها شرح الحقيقة فلايضر الاستغناء عما ذكر لأنا نقول ذلك في القيود إذا كانت من أجزاء الحقيقة بخلاف مايكون من عوارضها كما هنا فان المقصود الانتقال منها إلى الحقيقة وإذا كفى البعض في الانتقال إليها كان الباقي زائدا . وأجيب ابن جماعة في نظير هذه المسئلة بأن هذا القيد لبيان الواقع وحينئذ لاحشو ولا زيادة وإنما الحشو والزيادة فيما جيء به لا لواحد من أمور ثلاثة الادخال والاخراج وبيان الواقع والأخير لبيان الواقع له تعلق بنفس التعريف حتى يخرج بذلك عن الحشو والزيادة (قوله وتركه) زاد الشارح هذا القيد لاحتراز عن الحرام والمكروه لأنهما يثاب على تركهما وكذا يحترز عنهما بما زاده من قوله وفعله وقد عرفت من الاعتراض الوارد على زيادتهما معا . والجواب عنه مما تقدم آنفا بقي عليه أن يقال إن المراد أعم مراد المصنف أولا فان قلتم لا تتعريفه فاسد لأنه حينئذ غير مانع من دخول غير المعرف في التعريف لأنه يصدق على الحرام والمكروه لأن كلامنهما يصدق عليهما أنه لايثاب على فعلهما بل يعاقب على فعلهما ولايعاقب على تركهما وإن قلتم مراد فلابد من قرينة تدل عليه . ويجاب بأنا لما أن نختار الأول ونمنع الفساد بالجوى على جواز التعريف بالأعم وأن نختار الثاني وندعي أن القرينة موجودة وهي المقابلة ببقية الأقسام فانها تدل على مباينة هذا القسم لبقية الأقسام لأن الأصل التباين في الأقسام فباعتبار كونه

(والمندوب) من حيث وصفه بالندب (مايثاب على فعله ولايعاقب على تركه . والمباح) من حيث وصفه بالاباحة (مالا يثاب على فعله) وتركه (ولايعاقب على تركه) وفعله

قسما للحرام بفهم أنه لايعاقب على فعله و إلادخل فى تعريفه الحرام وباعتبار كونه قسما للمكروه يفهم أنه لايثاب على تركه و إنما لم يدخل المكروه فى تعريفه و إنما لم يصرح بهما قصدا للاختصار مع وجود القرينة . فان قلت هذا التعريف صادق على فعل الصبى المميز والمجنون والبهائم مع أن المباح من أقسام الحكم الذى لايتعلق بفعل غير المكلف كما صرح بذلك الشارح فى شرح جمع الجوامع و يجاب بأنه تعريف بالأعم وقد أجازه جمع أو يقال بأن المتبادر عادة أن نفى الشئ فرع عن ثبوته والعقاب والثواب غير ثابت فى حق مامر حتى يحتاج إلى نفيهما عنه فلا يتناوله التعريف من أصله (قوله أى مالا يتعلق الخ) دفع بهذا التفسير اعتراضا تقديره إن كلا من الاثابة والعاقبة على فعل المباح وتركه أمر جائز إذ له أن يفعل مايشاء حتى إثابة العاصى وتعذيب المطيع فلا يصح نفى شئ منهما . فأجاب بأن المراد مالايتعلق الخ فلا يتناقى جواز كل منهما وفيه أنه يصير المعنى أن المباح مالايتعلق بفعله وتركه عقاب ولا ثواب فيصدق التعريف على جميع الأقسام غير المباح لأن الواجب كصلاة الظهر يصدق عليه أنه لايتعلق بكل من فعله وتركه ثواب بل بفعله وتأنه لايتعلق بكل من فعله وتركه عقاب بل بتركه فقط وكذلك المندوب كالوتر فانه لايتعلق بكل من فعله وتركه ثواب بل بفعله فقط وتأنه لايتعلق بكل من فعله وتركه عقاب والحرام والمكروه كراهة تحريم يصدق على كل أنه لايتعلق بكل من فعله وتركه ثواب بل بتركه فقط وتأنه لايتعلق بكل من فعله وتركه عقاب بل بفعله فقط وكذلك المكروه كراهة تنزيه يصدق عليه أنه لايتعلق بكل من فعله وتركه ثواب بل بتركه فقط وتأنه لايتعلق بكل من فعله وتركه عقاب ويجاب بأن ماقلت مسلم لوحمل النفى فى هذا الكلام على سلب العموم لكنه غير مراد بل المراد به عموم السلب فانه يصلح لكل منهما. ثم يحتاج لقرينة على إرادة ذلك ويمكن أن تجعل القرينة عليه مقابلة هذا القسم بقية الأقسام على أنهم كثيرا مايتساهلون فى الرسائل الموضوعة للتعليمين اعتمادا على التوقيف (قوله والمحظور) ويسمى حراما ومعصية وذنبا ومزجورا عنه ومتوعدا عليه أى من الشارع وحجرا والحرام يصدق على المكروه كراهة تحريم أيضا ولكن الفرق بينهما أن الحرام ماثبت نهيه بدليل قطعى لايحتمل التأويل والمكروه كراهة تحريم ماثبت نهيه بدليل يحتمل التأويل والفرق بينها و بين كراهة التنزيه أن كراهة التنزيه مالايعاقب على فعله بخلاف كراهة التحريم فانه يعاقب على فعله (قوله من حيث وصفه بالحظر) أى فلا يناقى أنه قد يكون واجبا من حيثية أخرى وقد تقدم الكلام على هذه الحيثيات الواقعة فى هذه التعاريف (قوله ماثاب) أى تفضلا لاوجوبا كما هو المذهب الحق و إن صح وصفه بالوجوب باعتبار الوعد وكذا تقول فى جميع ماتقدم ومايأتى فلا تناقا: بين نصوص أن دخول الجنة بالأعمال ونصوص أنها ليس بها لأن المراد بالأولى أنه بها وعدا وتفضلا ومن الثانية أنه ليس بها ذاتا والثواب مقدار مخصوص من الجزاء يعلمه الله تعالى و يختلف بحسب المراتب (قوله على تركه) أى كف النفس عنه إذ لا تكليف إلا بفعل وهو الكف عن المنهى وخرج بهذا الواجب والمندوب لأن الأول يعاقب على تركه والثانى لايعاقب على تركه والمباح لأنه لايثاب على تركه (قوله امتثالا) أى بأن يكف نفسه عنه امتثالا لنهى الشرع و إنما قيد به احترازا عن تركه لنحو خوف من مخلوق أو حياء أو عجز عنه فلا يثاب عليه وكذا إن تركه بلا قصد شئ . فان قلت لم قيد الترك فى جانب المحظور والمكروه بذلك ولم يقيد الفعل فى جانب الواجب والمندوب. قلت لأن تركه المحظور أو المكروه إنما يثاب عليه إذا كان لقصد الامتثال كما مر و إن كان الخروج من عهدة النهى فيه لايتوقف على ذلك بخلاف فعل الواجب أو المندوب فالاثابة عليه كالخروج عن عهدة الأمر لايتوقف على قصد الامتثال. ثم يتوقف على عدم قصد غيره كالاتيان به لخوف ونحوه نهو كترك المحظور أو المكروه فى ذلك هذا فى التوقف من الواجب والمندوب على

أى ما لايتعلق بكل من فعله وتركه ثواب ولاعقاب (والمحظور) من حيث وصفه بالحظر أى الحزمة (ماثاب على تركه) امتثالا

النية اكتفاء بها أما لا يتوقف منها على النية كنفقة الزوجة ورد المغصوب والوديعة فهو كترك المحظور والمكروه فتتوقف الاثابة عليه دون الخروج عن عهدة الأمر فيه فلا يتوقف على قصد الامتثال

(قوله ويعاقب على فعله) أى يقع العقاب فى الآخرة عدلا فليس المراد مجرد إمكان العقاب والاثابة وإلا فالواجب يمكن أن يعاقب عليه وخرج بهذا المكروه كراهة تنزيه فانه لا يعاقب على فعله ويدخل فى التعريف كراهة التحريم ويفرق بينهما بما مر (قوله يكفى فى صدق العقاب) أى على فعله الذى جعل خاصة له وجوده لواحد أى مثلا وسواء الشارح بهذا دفع إيراد يرد على تعريف المصنف بأن العقاب على فعل المحرم غير واجب عند أهل الحق فيجوز العفو عن المحرم فلا يكون تعريفه جامعا لأفراد المعرف إذ يخرج المحرم المعفو عنه. وحاصل الدفع أن العقاب لازم ولو لواحد لئلا يلزم الكذب فى خبر الله تعالى والواحد كاف فى صدق العقاب على فعل المحرم. فان قلت إن قوله وفعله مفرد مضاف فيعم فإذا عم نافى هذا الجواب. قلنا إن الاضافة كما تكون للاستغراق تكون للجنس فهو المراد به هنا ويصير المعنى فيعاقب على فعل جنس هذا المحرم (قوله ويجوز أن يريد) وهذا جواب ثان عن ذلك الايراد أى أن القول بجواز تخلف العقاب عن فعل المحرم لا يرد على هذا التعريف لأن مراده بقوله ويعاقب على فعله يترتب العقاب على فعله أى يترتب استحقاق العقاب على فعله بأن يتوفى فعله سببا لاستحقاق العقاب (قوله فلا ينافى العفو) أى وحينئذ أردنا بقوله مايعاقب على فعله أنه يترتب العقاب على فعله فلا ينافى وجود العفو عن فاعله لأنه لا يلزم من استحقاق شئ لشئ وجود ذلك الشئ فيه وقد تقدم نظير هذا فى الواجب (قوله والمكروه) ومعناه لغة المبغوض أى تنزيها الشامل لخلاف الأولى وهو ما كان نهى غير مخصوص كالنهى عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها لأن الأمر بالشئ نهى عن ضده وهو أصل اصطلاح الأصولى وإن خالف فيه بعض متأخرى الفقهاء ومنهم المصنف فخصوا الأول بالمكروه. والثانى بخلاف الأولى (قوله ماياثب على تركه) خرج بهذا الواجب والمندوب لأن الأول يعاقب على تركه. والثانى لا يعاقب على تركه والمباح لأنه لا يثاب على تركه وقد عرفت فائدة زيادة قوله امتثالا وقوله لا يعاقب على فعله أخرج به الحرام والمكروه كراهة تحريم لأنهما يعاقب المكلف على فعلهما (قوله الصحيح) هو لغة السليم واصطلاحا ربما ذكره المصنف وأما حدا فقد تقدم وهو شامل لصحة العبادة وصحة العقد (قوله من حيث وصفه) قد تم الكلام فى وجه التقييد به (قوله مايتعلق به النفوذ) أى عبادة أو عقد يتعلق به النفوذ على وجه الاتصاف به أى مايتصف بالنفوذ وهو بالحال المجمة البالوغ إلى المقصود كحل الانتفاع فى البيع والاستمتاع فى النكاح وهما أثرا الصحة وأورد على حريف المصنف بأنه غير جامع لعدم شمول البيع قبل انقضاء الخيار فانه صحيح وليتعلق به النفوذ ويجاب بأن مراد المصنف عند انتفاء مايمنع من تعلقه به وعدم انقضاء الخيار مما يمنع من التعلق ويرد أيضا على تعريف المصنف أنه غير مانع لدخول الخلع الفاسد والكتابة الفاسدة فانهما تعلق النفوذ بهما والحال أنهما ليسا من الصحيح. وأجيب بأن تعلق النفوذ بهما ليس للعقد بل للتعليق وهو صحيح لا خلل فيه ونظير ذلك القرض والوكالة الفاسدان فانه يصح فيهما التصرف لوجود الاذن لا للعقد وأشار الشارح إلى هذين الجوابين بقوله من حيث وصفه بالصحة (قوله ويعتد به) هذا قيد لادخال العبادة لأنها لا تتصف إلا بالاعتداد لا بالنفوذ كما سيصرح به الشارح (قوله بأن استجمع) تصوير لما يتعلق به النفوذ والاعتداد وفاعل استجمع يعود على ما وقوله مايعتبر فيه أى من الأركان والشروط (قوله عقدا كان الخ) تعميم لما يتعلق به النفوذ (قوله والباطل) وهو لغة الذاهب فيه أن هذا لم يتقدم فى التعداد بل الذى تقدم الفاسد فكيف

(ويعاقب على فعله) ويكفى فى صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة مع العفو عن غيره ويجوز أن يريد ويترتب العقاب على فعله كما مر به غيره فلا ينافى العفو. والمكروه من حيث وصفه بالكراهة مايثاب على تركه امتثالا ولا يعاقب على فعله (والصحيح) من حيث وصفه بالصحة (مايتعلق به النفوذ ويعتد به) بأن استجمع مايعتبر فيه شرعا عقدا كان أو عبادة (والباطل)

يعرف شيئا لم نتقدمه ذكر . ويجاب بأنه إنما أتى بالتعداد بالفاسد وفى التعريف بالباطل إشارة إلى اتحادهما إلا فى صور منها الحج فانه يبطل بالردة و يخرج منه ويفسد بالوطء ولا يخرج منه ويلزمه إتمامه خلافا لأبى حنيفة فى قوله بتخالفهما وفرق بينهما بأن ما كان النهى راجعا لأصله فهو البطلان كالصلاة بدون بعض الشروط أو الأركان أو لوصفه فهو الفساد كالصوم يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بخلوم الأضاحى التى شرعها فيه ثم الخلاف بينهما لفظى لأن حاصله أن مخالفة ذى الوجهين الشرع بالنهى عنه لأصله كما تسمى بطلانا تسمى فسادا أو لوصفه كما تسمى فسادا هل تسمى بطلانا فعندأبى حنيفة لاتسمى وعندنا نعم (قوله من حيث وصفه) دفع لما يرد أن التعريف غير جامع لخروج الكتابة فانها تكون فاسدة باطلة ومع هذا يتعلق بها النفوذ فأشار بهذا إلى جوابه. وحاصله أن كلامنا من حيث الوصف وهذا النفوذ من حيث التعليق كما مر (قوله بأن لم يستجمع) صور الباطل الذى لم يتعلق به النفوذ ثم العبرة فى استجماعه الشروط أو عدم استجماعه فى العبادات بما فى ظن المكلف ونفس الأمر فقد لو صلى على اعتقاد أنه متطهر فبان بعد الصلاة أنه محدث وجب عليه الاعادة و يكون أداء إن بقى الوقت وقضاء إن خرج الوقت و بما فى الواقع فى العقود فقد لو باع مال مورثه معتقدا حياته فبان موته صح البيع . فان قلت إن هذا توزيع لايفهم من الكلام ولاقرينة عليه والمقام مقام التعريف . قلنا استغنى عن القرينة بظهور ذلك من محله من الفقه خصوصا والمقصود بالكتاب هو العلم الذى لايستغنى عن التوقيف . ولنا أن نقول إن قول الشارح شرعا قرينة على هذا المراد لأن الاستجماع المعتبر شرعا أن يكون كذلك (قوله والعقد الخ) دفع لما يقال حيث عمم فى ما فى كل من تعريفى الصحيح والباطل بأنه سواء كان عقدا أو عبادة لزم أن يتصف كل من العقد والعبادة بالنفوذ والاعتداد وليس كذلك . وحاصل الدفع أن التصف بكل منهما بعض ما يصدق عليه ما وهو العقد لا البعض الآخر وهو العبادة لأن العقد هو الذى يتصف بهما لا العبادة لكن فيه أن معنى الاعتداد بالعقد هو المراد بوصفه بالصحة و بكونه نافذا فلو اكتفى بالاعتداد عن النفوذ لكان أولى من الجمع بينهما فان الألفاظ المترادفة تجتنب فى الرسوم إلا أن يجاب بأنه إنما جمع بينهما لزيادة البيان لأنهم كثيرا ما يفاهمون فى أمثال هذه المقدمة الموضوعة للتعلم (قوله اصطلاحا) أى بحسب اصطلاح أهل الشرع أو بمفهم و يؤخذ منه أنه يصح أن تتصف به لغة (قوله والفقه) لما بين المصنف تعريف هذا العلم بتعريف جزأيه وهو من أحد المبادى العشرة شرع يبين الآن نسبة الفقه الذى هو فرع هذا العلم إلى مطلق العلم دفعا لما عسى أن يتوهم أن الفقه مساو لمطلق العلم فيقتضى أن هذا العلم أعم من مطلق العلم وليس كذلك فقا نسبه على أخصيته (قوله بالمعنى الشرعى) دفع لاعتراض تقديره أن الحكم على أن الفقه أخص من العلم غير مسلم لأن الفقه معناه الفهم وهو أعم من العلم لا أخص لأن الفهم هو الادراك فيصدق على العلم وغيره . وأجاب بأن المراد بالفقه المعنى الشرعى لا اللغوى ولئن سلمنا أن المراد بالفقه المعنى الشرعى فلا نسلم أعمية العلم منه بل هو مباين له لما عرفت أن الفقه معرفة الأحكام وقد مر أن المعرفة العلم بمعنى الظن وهو مباين للعلم إلا أن يقال إن المراد بالعلم هنا الظن فيكون الفقه أخص منه حينئذ لأن الفقه ظن الأحكام المخصوصة والعلم بمعنى الظن أعم منه مطلقا ولكن يلزم عليه أن يكون العلم فى التعريف الآتى غير العلم هنا وهو خلاف المتبادر وخلاف السياق وأن يكون تعليله الآتى غير صحيح لعدم صدق العلم بمعنى الظن على النحو وغيره و إن أردنا بالعلم فى قوله أخص من العلم ما يشمل الظن ولا يكون إلا مطابقا للواقع لقوله على ما هو به لزم أن يكون بينهما عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما فى ظن مطابق متعلق بالأحكام الشرعية

من حيث وصفه بالبطلان (مالا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به) بأن لم يستجمع ما يعتبر فيه شرعا عقدا كان أو عبادة والعقد يتصف بالنفوذ والاعتداد والعبادة تتصف بالاعتداد فقط

اصطلاحا (والفقه) بالمعنى الشرعى (أخص من العلم)

وانفراد الفقه فى ظن غير مطابق متعلق بها والعلم فى إدراك جازم متعلق بغيرها وإن أردنا بخصوص الظن ولا يكون إلا مطابقا لماذكر فيهما أيضا عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما فى ظن مطابق متعلق بها وانفراد الفقه فى ظن غير مطابق متعلق بها والعلم فى ظن مطابق متعلق بغيرها فعلى التقادير ليس بينهما عموم وخصوص كما ادعاه الشارح ولاخلاص عن هذا الاشكال إلا بالخروج عن ظاهر السياق بحمل العلم على مطلق الادراك جزما أو لامطابقا أولا لاعلى المعنى الذى عرفه ولا يخفى قوة الاشكال وضعف الجواب (قوله لصدق) تعليل للأخصية وفيه أن للدعى أخصية الفقه والتعليل لاينتج إلا أعمية العلم غير يتطابق الدعى والدليل . ويجاب بأن إثبات أعمية العلم حيث صدق على مالايصدق عليه الفقه يستلزم أخصية الفقه الذى هو للدعى والمراد بالصدق فى المفردات كالهنا الحمل . قال فى حواشى شرح المطالع فى بحث النسب الأربع . واعلم أن هذه النسب كما تعتبر فى الصدق على ماقررناه آنفا وهو الصدق فيما بين المفردات ومافى حكمها أى من المركبات التقييدية ومعناه الحمل ويستعمل بمعنى فيقال صدق الحيوان على الانسان مثلا كذلك تعتبر فى الوجود والتحقق أيضا والنسب المعتبرة بين القضايا من هذا القبيل دون الأول إذ لايستعمل حمل القضايا على شئ وإذا استعمل فيها الصدق يراد به التحقق وكان مستعملا بكلمة فى فيقال هذه القضية صادقة فى نفس الأمر أى متحققة فيها وقد يستعمل الصدق فى القضايا بمعنى آخر أعنى مطابقة حكمها للواقع اه باختصار فحينئذ تكون الباء فى قوله بالنحو بمعنى على فيكون التقدير الحمل العلم على النحو بأن يقال النحو علم وهكذا ويمكن حمل الصدق هنا على معنى التحقق والباء على معنى الظرفية كما فى قوله تعالى ـ ولقد نصركم الله ببدر ـ فيكون المعنى هنا تحقق العلم فى النحو من تحقق الكلى فى جزئيه (قوله العلم بالنحو) أى لصدق لفظ العلم على لفظ النحو ولفظ غيره كحفظ أصول الفقه ولفظ الفقه بخلاف لفظ الفقه فانه لايصدق إلا على معرفة الأحكام الشرعية التى طريقها الاجتهاد (قوله فكل فقه) تفريع على التعليل أى وحيث كان الفقه أخص من العلم فيلزم أن كل فقه علم وليس كل علم فقها لأنه كلما وجد الأخص يوجد الأعم ولا عكس وإلا لكان مساويا وهو باطل للخلف ويقال أيضا إن كل فقيه عالم وليس كل عالم فقيها فبينهما العموم والخصوص المطلق يجتمعان فى عالم الفقه وينفرد العالم فى عالم النحو أوغيره وكذا النسبة بين الفقه والعلم (قوله والعلم) أى الحادث فلا يرد أن التعريف لايشمل علمه تعالى لأنه غير معرفة إجماعا لاصطلاحا ولالغة (قوله معرفة المعلوم) أورد على هذا التعريف أمور : الأول أنه يلزم استدراك قوله الآتى على ماهو به لأن المعرفة لاتكون إلا كذلك وإلا لكان جهلا . والثانى أن للمعلوم ماوقع عليه العلم فيلزم من علمه تحصيل الحاصل . والثالث أن المعرفة إدراك البسائط تصورا أو تصديقا أو إدراك الجزئيات أو إدراك بعد الجهل أو الادراك الأخير من إدراكين لشئ واحد تخللهما عدم وفى كل تقدير من هذه التقديرات لايكون التعريف جامعا لأنه لو أردنا بالمعرفة المعنى الأول أعنى إدراك البسائط لخرج إدراك المركبات أو الثانى أعنى إدراك الجزئيات لخرج إدراك الكليات أو الثالث أعنى الادراك بعد الجهل لخرج الادراك غير المسبوق بالجهل أو الرابع وهو الادراك الأخير من الادراكين الخ لخرج أول الادراكين والادراك المفرد مع أن الجميع من أفراد العلم . والرابع من الايرادات أنه يلزم من تعريفه الدور وهو توقف كل واحد منهما على الآخر لأن المعلوم متوقف على العلم لأنه مشتق منه والمشتق لا يعرف إلا بمعرفة المشتق منه والعلم متوقف على المعلوم لأنه جزء تعريفه ولا يعرف المعرف إلا بمعرفة جميع أجزاء التعريف . والخامس أن بين العلم والمعرفة فرقا من ثلاثة أوجه : الأول أن المعرفة تستعمل فى الجزئيات والعلم فى الكليات .

لصدق العلم بالنحو وغيره فكل فقه علم وليس كل علم فقها (والعلم معرفة المعلوم) أى إدراك مامن شأنه أن يعلم

الثانى العلم يستعمل فى المركبات والمعرفة فى البسائط وقد يقال عرفت الله ولم يقل علمته. الثالث المعرفة تطلق على الادراك الذى يعد الجهل وعلى الأخير من إدراكين بشئ واحد تخالف بينهما عدم ولا يطلق عليهما العلم حينئذ لا يصح حمل المعرفة عليه . السادس إن أراد بالمعرفة العلم كان تفسيرا الشئ بنفسه أو بغيره فلا دليل عليه . السابع إن أراد بالمعرفة الادراك الجازم لم يصدق على الفقه لأن الفقه ظن كما صرح به الشارح فأشار الشارح إلى جواب جميع ما ذكر بقوله أى إدراك ما من شأنه أن يعلم ووجه الدفع أن المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم فلا يلزم الاستدراك ولا تحصيل الحاصل ولا الدور لأن الدور مبنى على أن المراد بالمعلوم المعلوم بالفعل وليس كذلك بل المراد المعلوم بالامكان فيصير المعنى معرفة المعلوم بالامكان لكن هذا الجواب بالنسبة للدور غير مسلم لأنه من جهة أخذ المعلوم فى تعريف العلم وهو لازم سواء أردنا بالمعلوم المعلوم بالفعل أو بالامكان فالأولى له أن يقول فى جوابه لأن الدور هنا منتف لاختلاف جهة التوقف لأن توقف العلم على المعلوم من جهة التعريف وتوقف المعلوم على العلم من جهة الاشتقاق وأن المراد بالمعرفة مطلق الادراك فلا يخرج شئ مما ذكر فى الثالث من الاعتراضات ويصح الجهل فلا يرد ما فى السابع من عدم صدق المعرفة على العلم لصدق المعرفة بهذا المعنى على العلم ويصح تفسير العلم بالمعرفة بهذا المعنى فلا يكون من تفسير الشئ بنفسه ولا بغيره بل من تفسير المعرّف بالتعريف فلا يرد ما فى السادس وإنما عرف العلم هنا لأنه جنس فى تعريف أصول الفقه بالمعنى الآتى ولا تعرف حقيقة الشئ إلا بمعرفة جنسه والاشارة إلى أن أصول الفقه الذى قد عرفت كل واحد من جزأيه من جنس العلم (قوله على ماهو به) أى على الوجه الذى هو به فى الواقع والمراد بالواقع مافى نفس الأمر بقطع النظر عن الأذهان وخرج حينئذ الجهل المركب لأنه إدراك شئ على خلاف الواقع كما النصارى أن عزيرا ابن الله فانه غير مطابق للواقع وقد يقال إن تعريف المصنف يشمل الظن والشك والوهم إذا كان مطابقا للواقع لما عرفت أن المراد بالمعرفة الادراك وهو شامل لها . ويجاب بأن المراد بالادراك فى كلام الشارح الادراك الجازم فكأنه قال العلم الادراك الجازم المتعلق بما من شأنه أن يعلم لكن هذا ينافى ماهر من أن المراد بها مطلق الادراك إلا أن يقال إنه من التعريف بالأعم أو نخرجها بقوله على ما هو به الخ ويراد على ما هو به الحوالها لأن الشئ إذا أطلق ينصرف للكامل (قوله فى الواقع) واعلم أن الواقع ونفس الأمر عبارتان عن معنى واحد وهو علم الله أو اللوح المحفوظ أو المبادى العالية أو ما يجده العقل بضرورة أو دليل أو نفس الشئ على اختلاف بينهم فى معناه مذكور فى محله واقتصر السيد فى حاشية شرح المطالع على الأخير فقال وأما نفس الأمر فهى نفس الشئ والأمر هو الشئ ومعنى كون الشئ موجودا فى نفس الأمر أنه موجود فى حد ذاته أى ليس بوجوده وتحققه وثبوته متعلقا بغرض فارض أو اعتبار معتبر مثلا الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة فى حد ذاتها سواء وجد فارض أولا فرضها أولا فهو أعم مطلقا من الخارج وكل موجود فى الخارج موجود فى نفس الأمر ولا عكس وأعم من وجه بالنسبة للموجود الذهنى لامكان اعتقاد الكواذب كزوجية الخمسة فتكون موجودة فى الذهن لا فى نفس الأمر ومثل ذلك يسمى ذهنيا فرضيا وزوجية الأربعة موجودة فيهما معا ومثلها يسمى ذهنيا حقيقيا فالأول محل انفراد الذهن . والثانى محل اجتماعهما وينفرد نفس الأمر كزيد الموجود خارجا قبل معرفته فانه موجود خارجا لا ذهنا وكالأشياء الموجودة خارجا إذا لم تدرك حقائقها (قوله كادراك الانسان الخ) هذا مثال لمعرفة المعلوم على ما هو به فى الواقع من التصوّر وذلك لأنا إذا تصوّرنا الانسان بأنه حيوان ناطق كان هذا التصوّر موافقا لما هو فى الواقع ومثال التصديق كادراك أن

(على ماهو به فى الواقع) كادراك الانسان بأنه حيوان ناطق

الانسان قابل للكتابة فانّ هذا التصديق موافق لما هو به فى الواقع (قوله والجهل) لما عرّف العلم شرع يعرف الجهل الذى هو ضدّه لجتازغاية الامتياز (قوله تصوّر الشئ) أى المعنى مطلقا عرضا كان أوجوهرا ولما كان التصوّر يطلق تارة على مقابل التصديق وهو الأشهر والمراد عند الاطلاق كان المراد بالتصوّر فى كلامه التصور الذى هو مقابل التصديق فيرد عليه حينئذ أن الجهل كما يتعلق بالتصوّر يتعلق بالتصديق فلا يكون التعريف جامعا لأفراد المعرّف . فأجاب الشارح عن هذا الاعتراض بتفسيره بالادراك فعلى هذا يكون الجهل وجوديا مضادا للعلم لصدق حدّ الضدين عليهما وهو الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف خلافا للمعتزلة فى قولهم إنهما مثلان فامتناع الاجتماع بينهما إنما هو لمماثلة لا للمغادة والاحتجاج لكل من القولين مبين فى محله من كتب الكلام المبسوطة فلا يصدق على الجهل البسيط وهو عدم العلم بما غاب عنا فى تعبيره هنا بالتصور وفى تعبير العلم بالمعرفة مالا يخفى من الحسن حيث أثبت للمعرفة هناك وجعل ماهنا مجرد تصور أى حصول شئ فى الذهن لاحقيقة له بالنسبة للواقع (قوله أى إدراكه) أى الشئ مطلقا سواء كان ذلك الادراك تصديقا كما فى إدراك النسبة على وجه القبول والاذعان أو إدراكه إدراكا تصوريا سواء كان هذا الادراك مستندا إلى شبهة أو تقليد أولا فليس الثبات معتبرا فيه (قوله ماسوى الله) أى من الأجرام والأعراض (قوله قديم) أى بذاته وصفاته كما ذهب إلى ذلك منهم أرسطو ومن تبعه من متأخرى الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وتحصيل مذهبهم أنهم قالوا الأجسام تنقسم إلى فلكيات وعنصريات أما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها وأعراضها إلا الحركات والأوضاع الشخصية فانها حادثة قطعا ضرورة أن كل حركة شخصية مسبوقة بأخرى لا إلى نهاية وكذا الأوضاع التابعة لها وأما مطلق الحركة والوضع فقديم لأن مذهبهم أن الأفلاك متحركة حركة مستمرة من الأزل إلى الأبد فلا سكون أصلا . وأما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لأن المادّة لا تخلو عن الصورة الجسمية التى هى طبيعة واحدة نوعية لاتختلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلا وأبدا وبصورها النوعية وبجنسها وذلك لأن مادّتها لا يجوز خلوّها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن تكون معها واحدة منها لكن هذه الصورة مشاركة فى جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه لكن صور الشخصة فى الصور الجسمية والنوعية والأعراض المختصة المعينة محدثة ولا امتناع فى حدوث بعض الصور النوعية اه مواقف وقد كفروا بذلك العقيدة فقوله ولا امتناع فى حدوث بعض الصور النوعية أى كما يقال إن نوع الفأر حادث مستمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصية إذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولاامتناع أيضا عندهم فى استمراره كذلك ولا فى استمرار أنواع المركبات فى ضمن أفراده المتعاقبة بلانهاية وذهب من قبل أرسطو إلى قدم ذواتها دون صفاتها وتوقف جالينوس وتفاصيل مذاهبهم فى كتب الكلام ولادا عى إلى ذكره هنا مع كون القصد الاختصار بقدر الامكان (قوله و بعضهم) أى الأصوليين أو العلماء (قوله هذا الجهل) أى المعرّف بما تقدّم (قوله بالمركب) وإنما سمى مركبا لأن صاحبه يعتقد الشئ على خلاف ماهو عليه فهذا جهل بذلك الشئ و يعتقد أنه يعتقده على ماهو عليه فهذا جهل آخر تركبا معا وما أحسن قول بعضهم فيه :

جهلت وما تدرى بأنك جاهل ومن لى بأن تدرى بأنك لاتدرى

وقول بعضهم :

قال حمار الحكيم توما لو أصف العلم لكنت أركب

(والجهل تصوّر الشئ) أى إدراكه (على خلاف ماهو به فى الواقع) كإدراك الفلاسفة أن العالم وهو ماسوى الله تعالى قديم و بعضهم وصف هذا الجهل بالمركب وجعل البسيط

لأنى جاهل بسيط وصاحبى جاهل مركب

(قوله عدم العلم بالشئ) أى عما من شأنه أن يكون عالما فلا يرد عليه أنه يقتضى اتصاف الحجر بالجهل لأنه ليس شأنه العلم ويخرج منه السهو وكأنه جهل بسيط لأن سببه عدم استقامة التصور فانه انتبه وكذا الغفلة لأن سببها عدم التصور مع وجود مايقتضيه وكذا الذهول لأن سببه عدم استقامة التصور لحيرة ودهشة والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا والفرق بين السهو والنسيان أن الأول زوال الصورة عن الملكة مع بقائها فى الحافظة . والثانى زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ فى حصولها إلى سبب جديد فيكون الجهل البسيط مقابلا للعلم مقابلة العدم للملكة (قوله لايسمى جهلا) أى لعدم وجود التصور المشترط فى تعريف الجهل المتقدم وعدم شموله لذلك لا يضر المصنف لأن تعريفه لخصوص المركب الذى هو ضد العلم لا ما يشملهما حتى يرد عليه هذا (قوله والعلم الضرورى) هذا مرتب على محذوف التقدير العلم الحادث ينقسم إلى ضرورى ومكتسب وإنما انحصر العلم فيهما لأنه لايصح أن يكون الكل نظريا لما يلزم عليه من التسلسل إن تتابع إلى غير نهاية أو الدوران رجع إلى الأول وهما باطلان يمنعان الاكتساب فيلزم أن لا يمكن اكتساب شئ أصلا وهو باطل بداهة ولا الكل ضروريا بداهة وجود الاحتياج إلى النظر فى بعض التصورات والتصديقات كتصور الروح والتصديق بأن العالم حادث فلزم أن يكون البعض ضروريا والبعض نظريا وعرّف القاضى أبوبكر الباقلانى الضرورى بأنه الذى يلزم نفس الخلوق لزوما لا يجد إلى انفكاكه عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات ومعنى هذا أنه ما لا يكون تحصيله مقدورا للخلوق فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يمكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوس بالحواس الظاهرة والبديهى ما يثبته مجرّد العقل أى يثبته بمجرّد التفاته إليه من غير استعانة بحسّ أو غيره تصورا كان أو تصديقا فهو أخصّ من الضرورى وقد يطلق مرادفا له والكسبى يقابل الضرورى فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة . وأما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح . والحاصل أنّ العلم يوصف بالضرورى وهو ما لايتم عن نظر واستدلال ويرادفه البديهى على القول بأنه ما لايحتاج إلى نظر واستدلال . وأما على القول بأنه ما لا يحتاج إلى شئ أصلا فيكون أخصّ منه لانفراد الضرورى بالحسيات والتجربيات لتوقفها على الحدس والتجربة ويوصف بالكسبى وهو ما كان بكسب العبد سواء كان ذلك الكسب بالنظر فهو النظرى أو بغيره كالعلم الحاصل بالابصار المقصود ممن كان مغمضا عينيه ففتحهما قصدا فهو مكتسب للعبد يفتح عينيه ولكنه داخل فى الضرورى بالمعنى المتقدم فلما دخل هذا فى الضرورى بقى الكسبى الحاصل بالنظر فلهذا حصر المصنف العلم فيهما . واعلم أن الضرورى كما يستعمل فى مقابلة النظرى ويفسر بما تقدم كما هنا يستعمل فى مقابلة الاكتسابى ويفسر بما لم يكن للعبد فيه كسب وهو بهذا المعنى أخصّ منه بالمعنى الأول لانفراده فى العلم الحاصل بالابصار المقصود ممن كان مغمضا عينيه ففتحهما قصدا فانه ضرورى على الأول دون الثانى لأنه مكتسب للعبد يفتح عينيه (قوله ما لا يتم عن نظر واستدلال) فان قلت إن هذا التعريف غير مانع من دخول غير المعرف فى التعريف لشموله التقليد والظنّ فى الجملة مع أنهما لا يسميان علما والحال يصدق على كلّ واحد منهما أنه ما لم يتم عن نظر واستدلال . قلنا إنّ ما فى التعريف واقع على العلم بدليل ظهور اعتبار القسم فى كلّ قسم أى الضرورى علم لم يتم عن نظر واستدلال ح ج ما ذكر لأنهما ليسا علمين (قوله بأحدى الحواس الخمس) وإنما عبر بالباء دون اللام للتنبيه على ما اتفق عليه المحققون من أن المدرك الكليات

عدم العلم بالشئ كعدم علمنا بما تحت الأرضين وبما فى بطون البحار وعلى ما ذكره المصنف لايسمى هذا جهلا (والعلم الضرورى ما لايتم عن نظر واستدلال) كالعلم الواقع بأحدى الحواس الخمس

والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الادراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين لكن اختلفوا فى أن صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أو فى آلاتها والأول هو مذهب المتكلمين والثانى هو المشهور عن الحكماء. وأما الجزئيات المجردة عن المادة بأن لاتكون جسما ولا داخلة فى الجسم كالعقول والنفوس الفلكية والمفهومات الجزئية كجزئيات الوجود والامكان فانها ترتسم فى النفس ومنهم من ذهب إلى أن النفس لاتدرك الجزئيات وبسط ذلك وما يتعلق به فى محله من كتب الكلام . والحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة (قوله الظاهرة) احترز به عن القوة الباطنة وهى كما قالت الحكماء خمسة وزعموا أن فى الدماغ ثلاث تجاويف فى التجويف الأول قوتان وفى الثانى قوة واحدة وفى الثالث قوتان . وهى الحس المشترك وهو قوة فى مقدم التجويف الأول الذى على مقدم الدماغ يدرك بها جميع ماتدركه الحواس بعد غيبة المادة فكأنها حوض ينصب فيه الميزان الخمسة .والخيال وهى قوة حافظة لما يدركه الحس المشترك وخزانة له وهو فى مؤخر التجويف الأول . والقوة المتصرفة وهى قوة مودعة فى التجويف الثانى يلى الأول مستطيل بين الأول و بين الأخير وهى تتصرف فى الصور التى تأخذها من الحس المشترك والمعانى التى تأخذها من الوهم بالتركيب والتفريق وتسمى باعتبار أخذها من الحس المشترك المفكرة وباعتبار أخذها من الوهم عملية كتصوير انسان بلا رأس وعداوة الحبيب وصداقة العدو وغيرها . والواهمة وهى قوة مودعة فى مقدم التجويف الذى يلى تجويف المتصرفة وهى تدرك المعانى الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو . والحافظة وهى فى مؤخر التجويف الثالث فى مؤخر الرأس وهى خانة لما تدركها الواهمة وخزانة لها وكلها لم يثبت دليلها عند أهل السنة لأنه مبنى على أن العقل لايدرك الجزئيات وهو باطل بل الكل عندهم مدرك بالعقل بواسطة الحواس الظاهرة ومحفوظ بالعقل ودليل كل وجوابه فى كتب الكلام كالموافق من أراد الاطلاع عليه فليراجعه من محله (قوله السمع) وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ تدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ بمعنى أن الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند الوصول والبصر قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فيتأديان إلى العين يدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن والقبيح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى عند إدرا كها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة والشم قوة مودعة فى الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة إلى الخيشوم والذوق هو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة العابية التى فى الفم للمطعوم ووصولها إلى العصب واللمس هو قوة منبثة فى جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وكل حاسة منها تطلع على ماوضعت هى له ويخلق الله الادراك عند استعمال ذلك من غير توقف على شئ (قوله فانه يحصل الخ) فيه تحليل الشئ بنفسه إذ إحساس النفس بهذه الحواس هو حصول العلم بواسطتها أى تكيفها به بذلك وكان الأولى أن يقول فانه يحصل بها إلا أن يريد بالاحساس بها التحصيل (قوله وأما) عطف على قوله والعلم الضرورى وإنما زاد أمامع أن مقتضى الظاهر أن يقول والعلم المكتسب لئلا يتوهم عطفه على مدخول الكاف فى قوله كالعلم الخ كذا قيل أو نقول إنه معطوف على جملة محذوفة معلومة من المقام التقدير هذا تعريف العلم الضرورى وأما العلم المكتسب الخ (قوله فهو الموقوف) أى التوقف

الظاهرة وهى السمع والبصر واللمس والشم والذوق فانه يحصل بمجرد الاحساس بها من غير نظر واستدلال (وأما العلم المكتسب فهو الموقوف

حصوله على النظر وهـذا مبنى على القول بأن الكسب لا يمكن إلا بالنظر لأنه لا طريق لنا إلى العلم مقدورا سواه لأن الأفهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التعفية لاحتياجها إلى مجاهدت قلما ينى بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى أن طريقه مقدور فحينئذ النظرى على هـذا القول هو كسبى و بعضهم يرى جواز الكسب بغيره بناء على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا و إن لم نطلع عليه فيكون النظرى حينئذ أخص من الكسبى لكنه يلزمه عادة باتفاق الفريقين (قوله الموقوف على النظر والاستدلال) فان قلت هذا التعريف غير مانع لشموله للعلوم التوقف على النظر والاستدلال . قلنا إن الحاصل بالنظر والاستدلال صورته لا ذاته فلم يصدق عليه الموقوف حصوله بذاته عليها ، أو نقول إن الموقوف صفة لموصوف محذوف التقدير العلم الموقوف لاعتبار المقسم فى كل قسم فلا يصدق العلم على المعلوم . فان قلت إن المعلوم المذكور قد يكون علما إذ العلم قد يصير معلوما فلا يخرجه الموصوف المذكور لحصوله بذاته . وأجيب بأنه باعتبار كونه علما حاصل بذاته فيكون من أفراد المعرف و باعتبار كونه معلوما حاصل بصورته فيكون خارجا عنه ومن هـذا يعلم أن العلم إذا صار معلوما بدون نظر واستدلال لايرد على تعريف الضرورى السابق لأنه باعتبار كونه علما حاصل بذاته ومن أفراد الضرورى و باعتبار كونه معلوما حاصل بصورته وخارج عنها ولا يخفى أن العلم المتقسم إلى ضرورى ومكتسب شامل للتصور والتصديق وإن كان كلام المصنف قد لا يشمل التصور لعدم صدق الاستدلال بالنسبة إليه (قوله فانه موقوف) أى فان العلم بأن العالم حادث موقوف (قوله على النظر فى العالم) وهو ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع وقد يقال له عالم لأنه علم على وجود الصانع فأشبعت فتحة العين فتولدت الألف فصار عالم . وكيفية النظر أن يقال العالم أجرام وأعراض لأنه ان قام بذاته فجرم و إلا فعرض وكل منهما حادث فينتج أن العالم حادث ثم إن الدليل نظرى لاحتياج كل من حدوث الأجرام والأعراض إلى دليل فننظر فى الأجرام وما يلازمه مما يناسب الحدوث فوجدناه يلازم التغير بالمشاهدة فنحكم بأن الأجرام متغير ونحكم على التغير بأنه حادث لأن الذى يتصف بالتغير لا يصح أن يكون قديما لأن القديم لا يقبل التغير و إلا لكان حادثا فلزم أن يتصف به الحادث إذ لاواسطة بينهما فيثبت أن الجرم حادث فيبقى علينا إثبات حدوث الأعراض فنقول:إن الأعراض ملازمة للأجرام الحادثة وملازم الحادث حادث فقد ثبت كل من الدعوتين وتركيب الدليل هكذا العالم متغير وكل متغير حادث ينتج العالم حادث و إنما أنتج ذلك لأنا قد حكمنا على العالم بأنه متغير فيكون من أفراد المتغير وحكمنا على المتغير بأنه حادث فلزم منه الحكم على أن العالم حادث لأنه يلزم من الحكم على الكلى أعنى المتغير الحكم على جزئيه أعنى العالم (وقوله فينتقل الخ) أى فينتقل العالم من تغير العالم إلى حدوثه أى لأن التغير من سمات الحدوث لاستحالته على القديم فيثبت للحادث إذ لاواسطة (قوله من تغيره) أى تغير العالم كزوال الحركة بعد طرو السكون وزوال الظلمة بطرو النور وعكسهما (قوله والنظر) لما كان من أجزاء تعريف كل من العلم الضرورى والمكتسب النظر احتاج إلى تعريفه لأن معرفة المعرف لا يكون إلا بعد معرفة أجزاء التعريف فقال النظر أى اصطلاحا أما لغة فهو الابصار والانتظار وتقليب الحدقة والرؤية و بهذا المعنى يتعدى بإلى ، والرأفة والرحمة و بهذا المعنى يتعدى باللام ، والتأمل والاعتبار و بهذا المعنى يتعدى بفى . قال بعضهم النظر إذا استعمل بفى يكون بمعنى الفكر و بالى بمعنى الرؤية و باللام بمعنى الرحمة و على بمعنى الغضب و بين بمعنى الحكم كقولك نظرت بين القوم أى حكمت بينهم

على النظر والاستدلال) كالعلم بأن العالم حادث فانه موقوف على النظر فى العالم وما شاهده فيه من التغير فينتقل من تغيره إلى حدوثه (والنظر

(قوله الفكر) وهو حركة النفس فى المعقولات أى انتقالها فيها انتقالا تمريجيا قصديا والمعقولات كل مالايدرك هو ولا أجزاؤه بإحدى الحواس الخمس قال السيد ولعل المراد بالمعانى هنا هى المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة للموهومات لأنّ الفكر بهذا المعنى هو الذى عدّ من خواص الانسان اه وخرج بقوله تمريجيا الدفعى كالحدس وهو الانتقال من المبادى إلى المطالب دفعة وإن خرج بالقصدى أيضا بناء على أنه لا يكون قصديا على ماقال بعضهم إنه الأشبه وإن توزع فيه وخرج بقوله قصديا غير القصدى كالانتقالات فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما فى المثال فلايسمى واحد منهما فكرا وأما حركتها فى المحسوسات فتخييل (قوله فى حال المنظور فيه) أى كالحدوث الذى هو من أحوال العالم فهو محمول على مجرد حركة النفس وعلى أنّ المراد بحال المنظور فيه هو المعقولات المقابلة للمحسوسات المذكورة لامطلق المعقولات لكن هذا قد يناقيه قول الشارح السابق ومانشاهده فيه إذ المشاهد إنما هى المحسوسات إلا أن يقال إن المشاهد مايدل على ذلك المعقول فيكون قوله مانشاهده أى نشاهد مايدل عليه ثم إن محل وقوع الحركة الفكرية هو المعلومات لا العلوم وهذا مفهوم من قول المصنف فى حال المنظور فيه إذ حاله هو المعلوم كالتغير لا العلم وهذا مذهب الجمهور وذهب الامام الرازى إلى أنه العلوم لا المعلومات. فان قيل يرد على الجمهور ماصرح به السيد فى حواشى العضدية من أن انتقال الفكر حركة فى الكيفية النفسانية التى هى الصور المعقولة فتنتقل النفس به من ملاحظة صورة إلى أخرى لأن المعلومات قد تكون جواهر فتمتنع أن تكون كيفية لأنها من أقسام الأعراض، ويمكن أن يجاب أن مراده بقوله حركة فى الكيفية ما كان بالتبع لا بالذات لأن الحركة تقع أوّلا وبالذات فى المعلومات وثانيا وبالتبع فى العلوم والعلوم من قبيل الكيفيات وينبنى ذلك على القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات وأن الموجود فى الذهن عين العلوم لا الشبح والمثال وهو القول الآخر . واعلم أن الموجودات أربع وجود فى الجنان بالكتابة ووجود فى اللسان بالعبارة ووجود فى الجنان بالتصوّر ووجود فى العيان بالتحقق خارجا ونظمه السيوطى فقال :

مراتب الوجود أربع فقط حقيقة تصوّر لفظ خطط

هو الفكر فى حال المنظور فيه) ليؤدّى إلى المطلوب

(قوله ليؤدّى إلى الخ) دفع بهذا مايرد على كلام المصنف من أن مجرد الفكر فى حال المنظور فيه لا يكون نظرا فى الاصطلاح . فأجاب بأن المراد الفكر لأجل التأدّى إلى المطلوب ولو بحسب الظن والاعتقاد والمراد بحال المنظور فيه خصوص مايناسب المطلوب من بين أحواله (قوله إلى المطلوب) من علم تصوّرى أوتصديق يقينى أوظنى . فيه أن التقييد بقوله ليؤدّى الخ يقتضى أن الاستدلال الآتى لايسمى نظرا لأنه ليس للتأدّى وإلا لزم تحصيل الحاصل . ويجاب بأن المراد بالتأدّى الذى شأنه أن يؤدّى ويوصل إلى المطلوب سواء وصل بالفعل أم لا فيتناول النظر الصحيح والفاسد وإنما كان شأنه أن يؤدّى إلى المطلوب لوجود المناسبة بينه وبينه ولو فى اعتقاد المستدل . واعلم أن الفكر هو انتقال النفس فى المعانى مطلقا وأن أحد قسميه النظر وإن كان المشهور ترادفهما كما صرح به السيد وغيره وبيان كون النظر أحد قسميه أن المطلوب الذى يراد تحصيله لابد أن يكون مجهولا بوجه وإلا كان فى تحصيله تحصيل الحاصل المحال وأن يكون معلوما بوجه، إلا لم يمكن طلبه لأن طلب المجهول المطلق محال وإن كان معلوما من وجه فلا يمكن تحصيله من أىّ معلوم بل لابد من تعيين معلومات مترتبة فيما بينها بهيئة مخصوصة يعرض لها بسبب ذلك الترتيب شعور بأمر تما تصوّرى أوتصديق وإذا حاولنا تحصيله على وجه أكمل فلابد أن يتحرّك الذهن فى المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم إلى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة للمطلوب تسمى مبادىء مثلا

الانسان متصوّر لنا بوجه كالضحك فاذا أردنا تصوّره بوجه آخر توجهنا إلى مافى خزانة الخيال من الصور فوجدنا مما يناسبه الحيوان والناطق فميزناها من بين المعلومات ورتبناها بأن قدمنا الحيوان على الناطق ثم التفتنا إليهما على هذا الوجه فحصل صورة لم تكن حاصلة وهى مجموع المركب منهما من حيث المجموع وهو الانسان وكالعالم فانه معلوم لنا من وجه كونه موجودا فاذا أردنا التصديق بحدوثه توجهنا إلى المخزونات فوجدنا فيها أن العالم يتغير وأن كل متغير حادث فرتبناها على الوجه المخصوص فحصل على الوجه الذى لم يكونا عليه هكذا العالم متغير وكل متغير حادث فحصل لنا العلم بأن العالم حادث فالنظر مجموع هذه الأمور والفكر هذه الحركات (قوله طلب الدليل) أى تحصيل التصديق بما يستلزم المطلوب ولو بحسب الظنّ والاعتقاد دون الواقع فيشمل الاستدلال الفاسد من حيث ذاته (قوله إلى المطلوب) أى من علم أوظنّ ولو أريد بتأديته إلى المطلوب أن يكون بحيث يقصد بمثله التأدية إلى ماذكر وأريد بالمطلوب أعم من العلم والظنّ لشمل الالتفات الجديد أى الدليل الحاصل من غير تطلب والزام الخصم بالدليلين وإن أدّى كل واحد منهما إلى المطلوب (قوله تؤدّى النظر والاستدلال واحد) لأن المراد بالفكر فى حال المنظور فيه المعرف به النظر هو طلب النفس له من معقولاتها المخزونة عندها فى الخيال بالاستعراض للقوّة المتصرفة لترتسم فيها فينتقل منه إلى المطلوب وهو مؤدّى طلب الدليل المعرف به الاستدلال ثم فى إطلاق النظر والفكر على الطلب المذكور تجوّز إذ الفكر حقيقة إنما هو حركة النفس فى المعقولات أى ارتسامها فيها بالاستعراض المذكور لأن الحركة من مقولة الكيف والنظر ملاحظة المعقول عند ذلك ولكن لما كان بينهما وبين الطلب المذكور من التلازم أطلقا عليه . ولقائل أن يقول إنّ كون مؤداهما واحدا ممنوع لأن الحدّ لايسمى دليلا فى اصطلاح الأصوليين لأنه فى اصطلاحهم مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى بخرج بالخبرى المطلوب التصوّرى فلا يصدق الاستدلال على طلب الحدّ بل يكون مؤدّى النظر أعم.إلا أن يجاب بأن المراد الدليل بالمعنى اللغوى بقرينة ذكره بعد الاستدلال مع أخذه فيه إن سلم تناوله لغة للحدّ أو يقال إن مؤدّاهما واحد فى الجملة أو باعتبار اصطلاح آخر فى الدليل بحيث يتناول الحدّ . فان قلت إن أخذ المنظور فيه فى تعريف النظر دور . أجيب بأن الجهة منفكة كما فى تعريف العلم (قوله وجمع المصنف) جواب عما يقال إذا كان مؤدّاهما واحدا فما الفائدة فى جمعه . فأجاب بأن الجمع لافادة التأكيد (قوله فى الاثبات والنفى) أراد بالاثبات الجمع بينهما فى تعريف العلم المكتسب حيث قال فهو الموقوف على النظر والاستدلال وبالنفى الجمع بينهما فى تعريف العلم الضرورى حيث قال مالايتم عن نظر واستدلال وقدم الشارح ذكر الاثبات على النفى لأن الاثبات أشرف وعكس المصنف لأن النفى من توابع الضرورى وهو أشرف من المكتسب إذ هو أقوى منه لبعده عن الخطأ (قوله والدليل) لما ذكر المصنف الدليل فى تعريف الاستدلال والمعرف لايعرف إلا بمعرفة أجزاء التعريف شرع يعرف الدليل فقال الدليل هو المرشد وهو يطلق حقيقة على الناصب لما يرشد به ويطلق مجازا على مايه الارشاد وهو المراد هنا بدليل قوله لأنه علامة عليه حينئذٍ يقال قد دخل المجاز فى هذا التعريف . وتحولايجوز.ويجاب بأن تعريف الدليل بما ذكر عقب تعريف الاستدلال يطلب الدليل قرينة على إرادة المعنى الثانى إذ هوالمناسب لمعنى الاستدلال المذكور.واستشكل أيضا بأن صنيع كلام المصنف والشارح أن المراد بالدليل المعنى الاصطلاحى مع أن التعريف الذى ذكره ليس المعنى الاصطلاحى لأن معناه الاصطلاحى عندهم هو مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى كما تقدم لك . ويجاب بأن الدليل

(والاستدلال طلب الدليل) ليؤدّى إلى المطلوب فمؤدّى النظر والاستدلال واحد وجمع المصنف بينهما فى الاثبات والنفى تأكيدا (والدليل هو المرشد إلى المطلوب)

بهذا ينطبق على معناه الأصولى وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى ووجه الانطباق أن مابه الارشاد يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى (قوله لأنه علامة) أشار بهذا التعليل إلى أنه ليس المراد بالمرشد مايتبادر من معناه الحقيقى وهو الناصب لما يرشد به بل المراد مابه الارشاد فما هو علامة على المطلوب هو مابه الارشاد قال بعضهم المرشد هو العلامة المؤدية إلى المطلوب كالكتاب والسنة دون الناصب ودون الدا كر له (قوله والظن) لما عرف العلم وبين أقسامه ومن المعلوم أنّ معرفة المعلوم على ماهو به فى الواقع يقتضى الجزم به وعدم صحة تنبره أراد أن يبين الادراك الذى يصح تنبره وهو قسيم ومقابل له فقال والظن (قوله تجويز أمرين) والمراد بالتجويز هنا التردّد كما يأتى أى إذعان بإمكان وقوع كل منهما بدلا عن الآخر بالامكان الخاص تجويزا ظاهرا فى كل منهما مع كون أحدهما أظهر لا الجواز العقلى وهو مالايستحيل فى العقل وجوده ولا عدمه كتجويز الحركة أو السكون فى الجرم كما قد يتوهم والمراد بالأمرين النبوت والنفى وبه يندفع مايقال إنّ حق المصنف أن يقول تجويز الأمرين أوالأمور لأنّ التجويز كما يقع فى الأمرين يقع فى الأمور كأن جوّز وقوع التسبيح والتحميد والتكبير مع كون الأظهر عنده وقوع بعضها واحدا أواثنين فلا يشمله كلام المصنف مع أنه من أقسام الظنّ (قوله أحدهما أظهر من الآخر) يقتضى أنّ الآخر ظاهر أيضا ولايقال إنه يؤخذ من قوله أحدهما أظهر من الآخر تجويز بقاء البحر بحاله وانقلابه دما مثلا إذ كل منهما جائز الوقوع عقلا وأحدهما وهو بقاؤه بحاله أظهر مع أنّ ذلك ليس من قبيل الظنّ لأنّ البقاء بحاله معلوم لنا علما عاديا والانقلاب خرق عنده العقل فى مجارى العادات فلايصدق ظهور التجويز فى كل منهما وتعريف الظنّ بماذكر تعريف باللازم . وأما تعريفه بالحقيقة فهو إدراك الراجح من أحد الأمرين المستلزم للتجويز وأسقط المصنف الوهم مع أنه من أقسام تجويز الأمرين لعدم ترتب الأحكام عليه بخلاف الظنّ والشك (قوله عند المجوّز) أشار بهذا إلى أنّ العبرة بالأرجحية أرجحيته عند المجوّز وإن لم تكن أرجح عند غيره أولم يطابق الواقع (قوله والشك تجويز) أى إذعان بإمكان وقوع كل من الأمرين على التساوى من غير مرجح لأحدهما عن الآخر عند المجوّز وإن كان أحدهما أرجح عند غيره أوفى الواقع والوهم تجويز الأمرين مع اعتقاد مرجوحية أحدهما فهو مقابل للظنّ لأن الظنّ إدراك الطرف الراجح وإدراك مقابله أعنى المرجوح هو الوهم وكل من العلم والظنّ والشك والوهم من أقسام الحكم بمعنى التصديق على ماتقله فى جمع الجوامع لأنه إن كان جازما مطابقا للواقع عن موجب لايقبل التغير فعلم أو يقبله فاعتقاد صحيح إن وافق الواقع أواعتقاد فاسد إن لم يطابق الواقع وإن كان غير جازم فان كان للمدرك الطرف الراجح فظنّ أوالطرف المرجوح فوهم اوعلى السواء فشك (قوله فالتردّد) إيضاح لكلام المصنف بالمثال مع بيان أنّ المراد بالتجويز فى كلامه التردد فاطلاق الظنّ على ذلك تجوّز إذ الظنّ من أقسام الحكم على أحد الأمرين المجوّزين الراجح منهما وكذا إطلاق الشك عليه بناء على ماجرى عليه فى جمع الجوامع ونقله الشارح فى شرحه عن المصنف والمنزلق وغيرهما من أنه من أقسام الحكم أما على مقابله الذى نقله الشارح فى الشرح المذكور عن بعضهم من أنه نفس الراجح أوالمرجوح أوالمساواة وهو التحقيق فلا تجوّز (قوله ظنّ) أى مسمى به وهذا على ظاهر التعريف السابق وقد تقدّم أن الظنّ ملزم هذا التردد لانفسه أعنى إذعان النبوت أوالانتفاء والوهم يقابله (قوله وأصول الفقه) أى المذكور فى قوله السابق أوّل الكتاب من أصول الفقه. ولما عرف المصنف أصول الفقه بالمعنى الاضافى أراد أن يبين تعريفه بالمعنى اللقبى للشعر بعدحه حيث كان أصلا لأحكام الشريعة وأشار الشارح إلى هذا المراد بقوله

لأنه علامة عليه (والظنّ تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر) عند المجوّز (والشك تجويز الأمرين لا مزية لأحدهما على الآخر) عند المجوّز فالتردد فى قيام زيد ونفيه على السواء شك ومع رجحان النبوت والانتفاء ظنّ (وأصول الفقه) أى الذى وضع فيه هذه الورقات

أى الذى وضع فيه الخ : أى الذى جعل فى سبب بيانه هذه الورقات التى هى الألفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة (قوله طرقه) أى أدلته.واعترض بأمرين : الأوّل أن الضمير راجع لجزء العلم وهو الفقه وهو ممنوع . وأجيب بأن الضمير ليس عائدا عليه بمعنى جزء العلم بل عائد على الفقه المشار إليه به أو عليه باعتبار المعنى الاضافى على طريق الاستخدام . والثانى أن تعريفه تعريف بالموضوع لأنّ طرق الفقه أدلته التى هى الأمر والنهى وفعل النبى الخ وهوموضوع أصول الفقه لأنه يبحث فيه عن أحوالها العارضة لها وموضوع العلم غير العلم فلايعرف به وكان من حقه أن يعرف بالمسائل أو إدراكها أو الملكة التى يدرك بها أو نحو ذلك لئلا يرد ذلك . وأجيب عن هذا الايراد بأنه ليس المراد من طرق الفقه الأمر والنهى الخ بل المراد بطرقه القواعد الكلية كمطلق الأمر والنهى للوجوب والتحريم ، ولا شك أن هذا ليس موضوع علم أصول الفقه بل مسائله الكلية ، وهذا التعريف من قبيل الرسم . والحاصل أن أصول الفقه هى المسائل الكلية للبحوث فيها عن أحوال أدلته بأن تجعل تلك الأدلة المفردة كالأمر والنهى وما ذكر معه موضوعات ويحمل عليها الأحكام التى هى من عوارضها الذاتية وبما تقرّر اتضح لهم موضوع كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية (قوله على سبيل الاجمال) حال من الطرق أى حالة كون تلك الطرق على صفة هى إجمالها أى عدم تعيين منطقها وهو الحكم الذى يثبت بها بأن لاتكون مرتبطة بحكم بعينه من كل الأحكام أو بعضها فالاضافة بيانية ووصفها بالاجمال بالمعنى المذكور وصف الشئ بحال متعلقه فيكون المراد بالطرق على سبيل الاجمال القواعد الكلية كقولهم الأمر للوجوب حقيقة والنهى للتحريم كذلك وفعل النبى والاجماع والقياس والاستصحاب وغيرذلك كما تقدّم . والاجمال لغة الاختلاط وعرفا عدم الإيضاح وكلاهما يلزمهما عدم التعيين ولا شك أن الأدلة الاجمالية غير معين فيها الجزئيات لعدم إشعار الكلى بجزء معين (قوله كمطلق) الأمر من إضافة السنة الموصوف أى الأمر المطلق وكذا مابعده أراد بذلك القاعدة المشتملة على مطلق الأمر أى الذى جعل موضوعها مطلق الأمر ومحمولها كونه للوجوب والقاعدة التى جعل موضوعها مطلق النهى ومحمولها كونه للحرمة ، وعلى هذا القياس فيما بعده بدليل قوله من حيث البحث عن أنّها الخ أى المعبر عن أنّها بكونه للوجوب الخ لأن البحث الاخبار والحمل ، فسقط اعتراض بعضهم بأن التقييد بمطلق الأمر وما معه غير جيد لأنها مفردات فهى موضوع الأصول لانفسه لأن اسم كل علم يطلق على أحد معان ثلاثة وهى المسائل أو إدراكها على وجه التصديق المتعلق بها أوملكة استحضارها أى القوّة الحاصلة من تكرار إدراك القواعد التى يقتدر بها على استحضارها بلا كسب ومطلق الأمر الخ ليس واحدا منها . وحاصل الدفع أنه قيد مطلق الأمر الخ بحيثية البحث عنها والبحث الاخبار والحمل فيفيد أن علم أصول الفقه هى الموضوعات التى وقع فيها البحث بالفعل كالأمر للوجوب والنهى للتحريم وهكذا، أو يجاب بأنه على حذف مضاف التقدير كقاعدة مطلق الأمر وقاعدة مطلق النهى وتلك القاعدة هى مطلق الأمر للوجوب ومطلق النهى للتحريم وهكذا (قوله الأمر) أى طلب فعل قوله والنهى أى طلب ترك . والاجماع اتفاق الأئمة على أمر لمستند له من الكتاب والسنة. والقياس إلحاق أمر بأمر لجامع بينهما.والاستصحاب أى الحكم قد علم وسيأتى جميع ذلك (قوله من حيث البحث) قد عرفت أن هذا القيد لدفع مايرد على كلامه أن مطلق الأمر الخ موضوع علم الأصول ولا يصح تعريف العلم بموضوعه ، فأجاب بأن المراد مطلق الأمر من حيث الاخبار عنه لامن حيث إطلاقه وذلك بأن يجعل تلك المفردات موضوعات ويحمل عليها الأحكام كالوجوب والتحريم كلامر (قوله والباقى) أى

(طرقه) أى طرق الفقه (على سبيل الاجمال) كمطلق الأمر والنهى وفعل النبى صلى الله عليه وسلم والاجماع والقياس والاستصحاب من حيث البحث عن أنّها بأنه للوجوب والثانى أنه للحرمة والباقى

فعل النبي وما بعده (قوله بأنها) أي المذكورات من فعل النبي وما بعده (قوله حجج) أي يصحّ الاحتجاج والاستدلال بكلّ منها بشرطه (قوله وغير ذلك) عطف على الأمر والاشارة ترجع إلى ماذكر من الأمر ومامعه وأراد بالغير نحوالمطلق والمقيد والظاهر والمؤوّل والعام والخاص من حيث البحث عن أوّلها بأنه يقبل التقييد وعن ثانيها بأنه يقدم على المطلق وعن ثالثها بأنه يقدم على المؤوّل وعن رابعها بأنه لايعارض الظاهر وعن خامسها بأنه لايجري في الأفعال ومايجري مجراها وعن سادسها بأنه يقدم على العام (قوله مما سيأتي) بيان للغير دفع به ماقديتوهم من عدم تعرض المصنف له . فان قلت أيّ فائدة في العطف مع أن هذا الغير قد دخل تحت الكاف من قوله كمطلق الأمر. قلنا فائدته بيان الانحصار في الخارج في تلك الكورات ومجرّد وقوع المعطوف عليه في حيز الكاف لايقتضي ذلك لاحتمال كون الكاف باعتبار الأفراد الذهنية أو باعتبار كلّ واحد من تلك الكورات بخصوصه (قوله مع مايتعلق به) أي من الأحكام والشروط ومن الأمور المناسبة له فهو متعلق بسيأتي (قوله بخلاف طرقه على سبيل التفصيل) أي على سبيل وصفة هي التفصيل أي تعيين متعلقها لارتباطها بحكم بعينه كوجوب الصلاة واستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لاعاصب ولامتناع بيع بعض الأرز ببعض إلا مثلا بمثل يدا بيد وثبوت الطهارة عند الشك في بقائها على ماسيأتي أمثلة ذلك وهذا محترز قوله على سبيل الاجمال (قوله نحو أقيموا الصلاة الخ) فيه أنه يقتضي أن الأدلة التفصيلية ليست بقضايا لأنه لم يقيده بما يفيد أنها قضايا كما قيده كذلك في الاجمالية حيث قال من حيث الخ ولبس كذلك . وأجيب بأنه إنما لم يقيده اعتمادا على تقييده الاجمالية بما يفيد ذلك فقوله نحو ـ أقيموا الصلاة ـ مثال محترز مطلق الأمر وهو الأمر التفصيلي (قوله ولا تقربوا الزنا) مثال محترز مطلق النهي وهو النهي التفصيلي (قوله وصلاته صلى الله عليه وسلم) مثال محترز مطلق فعل النبي وهو الفعل التفصيلي (قوله أخرجه) أي المذكور من الصلاة (قوله والاجماع على أن الخ) مثال محترز مطلق الاجماع وهو الاجماع التفصيلي (قوله لهما) أي بنت الصلب وبنت الابن والمصب لبنت الابن أخوها أو ابن عمها والمصب لبنت الصلب أخوها (قوله وقياس البرّ) مثال محترز مطلق القياس وهو القياس التفصيلي والجامع بينهما الاقتيات في كل (قوله مثلا بمثل) أي متماثلين إذا اتحدت علة الربا وجنسه بأن يماثل أحدهما الآخر قدرا كيلا في المكيل ووزنا في الموزون . أما إن اختلفت العلة كالقوت والدنانير فلا ربا أو اختلف الجنس فيشترط فيه التقابض فقط كما هو مقرّر في الفروع (قوله يدا بيد) أي متقابضا اتحد جنس الربوي أو اختلف (قوله واستصحاب الطهارة) مثال محترز قوله مطلق الاستصحاب وهو الاستصحاب التفصيلي (قوله لمن شك) متعلق بالاستصحاب ، والمراد بالشك مطلق التردّد الشامل للظنّ والوهم لاخصوص استواء الطرفين لأن الأصل يستصحب في جميعها لأن اليقين الذي هو الأصل لايزال بكل واحد منها (قوله فليست) تفريع على المخالفة (قوله وإن ذكر) جواب اعتراض عليه بأن قولك إن هذه ليست من أصول الفقه ينافيه ذكر الأصوليين لبعضها في كتب الأصول . وأجيب بأن ذكره لأجل التمثيل لما تفرّع على القواعد الكلية لا لكونه منها (قوله تمثيلا) أي لأجل تمثيل القواعد بها ولأجل إيضاحها لا لكونها منها ، والمثال جزئي يذكر لايضاح القواعد بخلاف الشاهد فانه جزئي يذكر لاثبات القواعد (قوله وكيفية الاستدلال بها) عطف على طرقه أي إن أصول الفقه تلك الطرق وكيفية الاستدلال بها (قوله من حيث تفصيلها) أي جزئياتها المعينة المفيدة للأحكام كالمعينة في قوله ـ أقيموا الصلاة ـ للوجوب فهو من جزئيات مطلق الأمر للوجوب ففيه إشارة لدفع الاعتراض

بأنها حجج وغير ذلك مما سيأتي مع مايتعلق به بخلاف طرقه على سبيل التفصيل نحو أقيموا الصلاة ولاتقربوا الزنا وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما أخرجه الشيخان والاجماع على أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لاعاصب لهما وقياس البرّ على الأرز في امتناع بيع بعضه ببعض إلا مثلا بمثل يدا بيد كما رواه مسلم واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها فليست من أصول الفقه وإن ذكر بعضها في كتبه تمثيلا (وكيفية الاستدلال بها) أي بطرق الفقه من حيث تفصيلها

على المصنف بأن صواب العبارة أن يقول وكيفية الاستدلال بجزئياتها التى هى طرق الفقه على سبيل التفصيل إذ المراد كيفية الاستدلال بها عند تعارضها ، وهذا لا يأتى فى الطرق على سبيل الاجمال بل يتعين كونها على سبيل التفصيل بقرينة استحالته على سبيل الاجمال . وحاصل الجواب أنه ليس المراد بالاستدلال بها من حيث نفسها لأنها لاتتعارض بل من حيث جزئياتها وهى الأدلة التفصيلية (قوله عند تعارضها) أى الطرق من حيث التفصيل ومثاله كتعارض حديثى البسملة والحمدلة وكيفية الاستدلال بهما عنده بأن نقول إن تحديث البسملة محمول على الابتداء الحقيقى وحديث الحمدلة على الاضافى ، وكتعارض قوله عليه الصلاة والسلام « العينان وكاء السه فمن نام فليتوضأ » وقول أنس رضى الله عنه : كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينامون ثم يصلون ولايتوضئون ، فحمل الأول على غير الممكن مقعده من الأرض والثانى على الممكن (قوله لكونها ظنية) تعليل للتعارض أى إنما حصل التعارض فى الأدلة لكون دلالتها ظنية أوالأدلة ظنية بخلاف القطعيين أوالمختلفين (قوله من تقديم الخاص على العام) هذا بيان لكيفية الاستدلال وذلك بأن يخرج الخاص عن حكم العام (قوله والمقيد على المطلق) أى بأن يحمل ذلك المطلق على المقيد بأن يعتبر فى حكمه ذلك القيد الذى للمقيد (قوله وغير ذلك) كتقديم البين على المجمل بأن يجعل تفسيرا للمجمل والناسخ على المنسوخ . فان قلت إن هذه كلها مفردات لاقواعد كلية. ويجاب بحمل الكلام على المسامحة والتقدير من قواعد تقديم الخاص على العام (قوله وكيفية الاستدلال الخ) هذا جواب اعتراض تقديره أن من جملة أصول الفقه صفات المجتهد ، والمصنف تركها فى هذا الحصر وقصرها على طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها ولم يذكر منها صفات المجتهد مع أنها منها وسيذكرها فيما يأتى بقوله ومن شرط المفتى . وحاصل الجواب أنه إنما تركها لأن كيفية الاستدلال تجر إلى صفات من يستدل بها وهو المجتهد فاكتفى بذكر كيفية الاستدلال عن ذكر صفات المجتهد وعبارة سم ولما ترك المصنف من أصول الفقه صفات المجتهد أى المسائل المتضمنة لبيانها نبه الشارح عليها بقوله وكيفية الاستدلال بها أى بطرق الفقه الذكورة تجر إلى صفات من يستدل بها وهو المجتهد أى مايشترط فيه من الصفات من حيث الاستدلال بها و يستلزمها لتوقف الاستدلال على المستدل وعدم تأهل كل أحد لذلك فنى ذكر كيفية الاستدلال تنبيه عليها لكن إن أريد أن فيه تنبيها عليها فى نفسها أى من غير تنبيه على أنها من أصوله الخ وهو لايفيد المطلوب من التنبيه على أنها من أصوله أو باعتبار أنها من الأصول وهذا هو المطلوب الممنوع أى لأن ذكر الاستدلال لايفيد على ذلك إلا أن يدعى أن الظاهر أن مايتوقف عليه الاستدلال على فروع الفقه من أصوله الموضوع لما ينبغى عليه فليتأمل و يحتمل أنه تركها بناء على أنها ليست من الأصول كما قيل به (قوله تجر إلى صفات من يستدل بها) أى لظهور أن كل أحد لايقدر على الاستدلال بها فلايقدر على الاستدلال بها إلامن كان متصفا بصفات الاجتهاد فالخطيب إلى جعل القواعد الدالة على صفات المجتهد من جملة أبواب أصول الفقه (قوله فهذه الثلاثة) أى طرقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال وصفات المجتهد (قوله المسمى بأصول الفقه) أى المركب به لإشعاره برفعة مسماه حيث كانت أصولا الفقه الذى هو أشرف العلوم لأنه علم الخيرات والسعادات كيف وقد قال عليه الصلاة والسلام « من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين » فالمركب من الأعلام ، واختلف العلماء فى أسماء العلوم أهى من قبيل علم الشخص لأن القائم بزيد غير القائم بعمرو شخصا أو من قبيل العلم الجنسى لأن القائم بزيد هو القائم بعمرو والتحقيق إنها هو باعتبار المحل والتحقيق أن أسماء العلوم كأسماء الكتب أعلام أجناس

عند تعارضها لكونها ظنية من تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق وغير ذلك وكيفية الاستدلال بها تجر إلى صفات من يستدل بها وهو المجتهد فهذه الثلاثة هى الفرق المسمى بأصول الفقه

وضعت لأنواع الأعراض التي تعددت أفرادها بتعدد المحل كالقيام بزيد و بعمرو ودعوى تعدد شخصه بتعدد محله تدقيق فلسفي لاتعتبره أرباب العربية ولا يرد على العلمية أن تلك الأسماء تقبل الجواز كونها زائدة أو للجمع الأصل فالتعدد للنازعة بذلك في العلمية ولا يخفى عليك مما تقدم أن مسمى العلوم أحد أمور ثلاثة وهي إما القواعد أو إدراكها أو ملكة استحضارها (قوله لتوقف الفقه) هذا علة لكون هذه الثلاثة هي المسماة بأصول الفقه لأن الفقيه للستنبط لفروع الفقه متوقف على معرفة الأولين منها وقيام الأخيرة به أما توقفه على الأول فلأن الدليل التفصيلي لايستدل به على الحكم الذي أفاده إلا بواسطة تركيبه مع الدليل الاجمالي الذي هو كبى له بجعل الدليل التفصيلي مقدمة صغرى ثم يؤتى بالدليل الاجمالي ويجعل كبرى لهذه المقدمة فينتظم منه شكل ينتج التفصيلي كما إذا أردنا الاستدلال بقوله تعالى – وأقيموا الصلاة – على وجوب الصلاة فنقول : أقيموا الصلاة أمر والأمر للوجوب حقيقة فينتج أقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة ، وأما توقفه على الثاني فلأن الفقيه المذكور متوقف على معرفة المرجحات التي هي كيفية الاستدلال بها ليعلم ماهو دليل الحكم عند تعارضها، وأما توقفه على الثالث فلأن الفقيه المذكور إنما يكون أهلا لاستفادتها من الأدلة التفصيلية إذا قامت به صفات الاجتهاد الذي سيأتي لك بيانه (قوله وأبواب الخ) لما بين المصنف المسمى بأصول الفقه شرع يبين الأبواب التي تضمنتها ليعرف من أول الأمر قبل الشروع في المقصود ما تضمنه أصول الفقه فينشط لها القارئ ويكون المقصود نصب عينيه فيجدّ في طلبه فأبواب مبتدأ وقوله أقسام خبر (قوله أقسام الكلام) خبر قوله أبواب أصول الفقه وقوله الأمر إلى قوله المؤول بدل منه وقوله والأفعال معطوف على أقسام الكلام . فيه أن الأبواب جمع باب فهو كما تقدم الألفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة فلايصح حمل أقسام الكلام عليها لأنها المعاني المخصوصة. ويجاب بأنه على حذف مضاف التقدير ومضمون أبواب أصول الفقه أقسام الكلام أو التقدير أبواب أصول الفقه ألفاظ أو عبارات أقسام الكلام . فان قلت إن أقسام الكلام خارج عن مسمى أصول الفقه لما تقدم لك أن مسمى أصول الفقه الثلاثة المتقدمة وأقسام الكلام ليس منها. ويجاب بأنه من باب التغليب وإنما ذكر في أصول الفقه مع كونه من مباحث المفسرين لأن بحث الأصولي يتعلق بأحوال أقسامه التي لها مدخل في إفادة أحكام الشريعة أو نقول إن مراده بأبواب أصول الفقه مايشمل توابعه ، والمراد بهذه كلها المسائل الكلية الباحثة عن أحوالها إذ هي المسمى بأصول الفقه كما تقدم لك ، والمراد بالكلام هنا الكلام اللفظي المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا النفسي لأنه لايبحث للأصولي إلا في الكلام اللفظي من جهة الاستدلال به على الأحكام وهو حقيقة فيهما عند المحققين (قوله وبدأ كر فيه الخ) أشار بهذا إلى اعتراض على المصنف بأن من أقسام الكلام المطلق والمقيد والمصنف لم يذكرهما فأجاب بأنه سيذكرهما في أثناء الكلام على العام والخاص لمناسبتهما لهما كأنهما من باب واحد لأن في المطلق عموما شيوعيا وإن لم يكن استغراقيا كما في العام وفي المقيد تخصيصا له لأنه يبين ما أخرج من عموم العام الاستغراقي تتميما للأقسام (قوله وفي بعض النسخ والمؤول) أي زيادة والمؤول بعد قوله والظاهر الذي هو مقابله . وحاصل أقسام الكلام أنه ينقسم أربعة أقسام : الأول باعتبار وضع اللفظ لمعنى فينقسم إلى أربعة أقسام لأن اللفظ إن كان موضوعا لواحد حقيقي أو اعتباري فهو الخاص وإن كان لواحد مشترك بين أفراد غير محصورة فهو العام وإن كان موضوعا لكثير بوضع كثير فهو المشترك وإن كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو الجمع المنكر . والثاني باعتبار دلالته عليه

توقف الفقه عليه (وأبواب أصول الفقه أقسام الكلام الأمر والنهي والعام والخاص) ويذكر فيه المطلق والمقيد (والمجمل والمبين والظاهر) وفي بعض النسخ والمؤول

وضوحا وخفاء وينقسم إلى ثمانية أقسام أربعة باعتبار الوضوح وأربعة باعتبار الخفاء لأن اللفظ إن ظهر معناه بمجرد صيغته واحتمل غيره فهو الظاهر وإلا فهو النص فان قبل النسخ فهو المفسر وإن لم يقبله فهو المحكم وإن خفى معناه فإما أن يكون خفاؤه لتعبر الصيغة فهو الخفى وإما لنقصها فان أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل وإلا فان كان بيانه مرجوّا فهو المجمل وإلا فهو المتشابه . الثالث باعتبار استعماله فيه وينقسم إلى أربعة أقسام كالأول لأن اللفظ إن استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة وإلا فهو المجاز وكل منهما إن ظهر مراده فهو الصريح وإن استتر فالكناية . الرابع باعتبار الوقوف به عليه وينقسم إلى أربعة أقسام أيضا لأن اللفظ إن دل على المعنى بالمنطوق فان كان مسوقا له فهو الدال بعبارته وإلا فهو الدال بالشارة فان لم يدل عليه بمنطوقه فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال بدلالته وإلا فهو الدال بالقضائه والعمدة فى جميع ذلك الاستقراء وماذكرمن الضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء والمصنف والشارح لم يذكرا جميع ذلك قصد الاختصار واتكالا على المطولات (قوله وسيأتى) أى ذكر التؤول فى كلام المصنف وكان الأولى ذكره هنا كغيره إلا أن يجاب بأنه لاعذور فيه إذ غايته الزيادة على مافى الترجمة ولاضرر فيه وقد يمنع تركه على نسختنا لما سيأتى فى كلام المصنف رحمه الله تعالى أنه يسمى ظاهرا بالدليل فيشمله حينئذ قوله هنا والظاهر لشموله للظاهر المطلق والظاهر المقيد أى مايطلق عليه لفظ الظاهر ولو فى الجملة (قوله والأفعال) معطوف على الأقسام وليس داخلا فى أقسام الكلام ، والمراد بالأفعال أفعال النبى صلى الله عليه وسلم (قوله والناسخ والمنسوخ) والنسخ هو تبديل حكم شرعى بدليل والثانى تاسخ والأول منسوخ (قوله والاجماع) وهو لغة الاتفاق واصطلاحا اتفاق الأمة المجتهدين على حكم شرعى والاخبار مارفع للنبى صلى الله عليه وسلم قولا أوفعلا أوتقريرا والقياس إلحاق شئ شئ لجامع بينهما.والحظر المنع تحريما أو كراهة . والاباحة استواء الطرفين ، والمراد بيان ماهو أصل منهما فى الأشياء بعد البعثة (قوله وترتيب الأدلة) أى بيان مراتب الأدلة من كون بعضها مقدما على البعض عند التعارض (قوله وصفة المفتى والمستفتى) أى شروطهما والمفتى والمجتهد بمعنى واحد كما يعلم مما يأتى .

وسيأتى (والأفعال والناسخ والمنسوخ والاجماع والاخبار والقياس والحظر والاباحة وترتيب الأدلة وصفة المفتى والمستفتى وأحكام المجتهدين.فأما أقسام الكلام فأول مايترك منه الكلام

[فائدة] قال بعض الأشياخ نقلا عن مختصر الأنوار مانصه : لايجوز للمفتى أن يتساهل فى الفتوى ومن عرف بذلك لايجوز أن يستفتى والتساهل يكون بأن لايثبت ويشرع فى الفتوى قبل استيفاء الفكر والنظر ، وقد يكون بأن تحمله أغراض فاسدة على تتبع الحيل المحرمة والمكروهة والتمسك بالشبه والترخيص لمن يروم نفعه والتعسير على من يروم ضده . قال المحاسبى : يسأل المفتى يوم القيامة عن ثلاث هل أفتى عن علم أولا هل نصح فى الفتوى أولا هل أخلص فيها أولا والله أعلم اهـ (قوله فأما أقسام الكلام) الفاء فاء الفصيحة واقعة فى جواب سؤال مقدر التقدير ما تفصيل كل واحد مما أجملته أوّلا فقال إن أردت معرفة ذلك فأقول لك فأما أقسام الكلام فأقسام مضاف والكلام مضاف إليه (قوله فأقول مايترك) الفاء واقعة فى جواب أما وأقول مبتدأ واسمان خبره والجملة خبر.من الأقسام وفيه أنه لايصح حمل هذه الجملة على المبتدأ لأن حكوم مايترك منه الكلام اسمين ليس من أقسام الكلام فلو قال أما الكلام فأقول الخ وهو ينقسم الخ لكان ظاهرا إلا أن يقال إن الخبر محذوف والتقدير فأما أقسام الكلام فيستدعى بيان نفس الكلام وقوله فأقول تفريع على هذا المحذوف وإنما استدعى بيان نفس الكلام لأن معرفة أقسام الشئ باعتبار أنها أقسامه فرع نفس معرفته لكن على هذا ليس المقصود بهذا الكلام بيان أقسامه بل بيان نفسه وحقيقته قال هو اللفظ المتألف من اسمين أو اسم وفعل إلى آخره

ويجوز أن يكون المقصود به بيان أقسامه وكأنه قال ينقسم إلى مركب من اسمين ومن اسم وفعل إلى آخره ولاينافيه قوله والكلام ينقسم إلى أمر ونهي الخ لصحة حمله على معنى والكلام ينقسم أيضا أي كما انقسم فيما سبق إلى ماسبق وبكلا التقديرين يندفع قول التاج أراد بأقسام الكلام أقسام مايتركب منه الكلام وقد أطلق جماعة من النحاة هذا الاستعمال (قوله اسمان) وصورته أربعة مبتدأ وخبر ومبتدأ وفاعل سدّ سدّ الخبر ومبتدأ ونائب فاعل سد سد الخبر واسم الفعل وفاعله ولا يخفى أنّ المتألف المجموع المتألف منه الأجزاء منفصلة ، واعترض تأليف الكلام من جزأين فقط إذ له جزء ثالث وهو الاسناد الذي هو ربط إحدى الكلمتين بالأخرى إلا أن يجاب بأنّ الاسناد شرط للأجزاء والقصد بيان الأجزاء الملفوظ بها . فان قلت يجب تغاير المتألف والمتألف منه بالضرورة وإلا فلا تأليف وهنا ليس كذلك لأنّ الاسمين نفس الكلام فانه ليس إلا عبارة عنهما. قلنا يكفي تغايرهما بالاعتبار فان المتألف هو المجموع من حيث هو مجموع والمتألف منه الأجزاء ملحوظة على التفصيل (قوله زيد قائم) فيه أن هذا ليس من الأقل قياسا على مايأتي في كلام الجمهور أن ماقام ليس من صور الأقل لكون الكلام قد تمّ بقام لاشتماله على الضمير فيكون قائم كذلك . ويجاب بوجود فرق بينهما لأن اسم الفاعل مع مرفوعه المستتر فيه بمنزلة المفرد بدليل أنه لايبرز معه التثنية والجمع بخلاف الفعل مع مرفوعه. فان قلت إن الضمير قد يبرز فيهما حيث يقال الزيدان قائمان والزيدون قائمون . قلت إن الألف حرف إعراب لاضمير وإلا لأضيف إليه لأنه لاوجه لإعرابه إلا بالاضافة إليه وليس كذلك (قوله أو اسم وفعل) وتحته صورتان فعل وفاعله وفعل ونائبه ومثال الثاني ضرب زيد (قوله أثبته) أي الفعل والحرف بعضهم قصده الاعتراض على المصنف في إثباته مع أنّ الجمهور على أنه ليس من الأقل لاعتبار الضمير الذي فيه والإفانيس بكلام أصلا وإن اعتبر فيكون مركبا من الفعل والاسم ويكون الحرف زائدا على الكلام ومندرجا في القسم الثاني (قوله ولم يعدّ) عطف على أثبت أي لم يعتبر الضمير في قام وانما نظر لما هو ملفوظ به كما علم من تعليله وقاعل يعد ضمير يعود على البعض (قوله الراجح) صفة الضمير (قوله إلى زيد) متعلق بالراجح أشار بهذا لأنه لايسمى كلاما إلا إذا تقدم له مرجع كزيد مثلا . فان قلت إذا تقدم له مرجع فلا يكون من الأقل حينئذ. ويجاب بأنه وإن لم يكن من الأقل باعتبار ذلك لكنه من الأقلّ بالنظر لنفسه أو نقول إن زيدا معلوم من المقام وليس مذكورا في الكلام حتى يرد أنه ليس من الأقلّ (قوله لعدم ظهوره) علة لعدم العد والضمير يعود على الضمير أي وإنما لم يعد لعدم ظهوره لأنه صورة عقلية لاتحقق له ولاوجود له في الخارج إذ ليس بلفظ ولا وضع له لفظ وتبعه المصنف رحمه الله تعالى لقصد التسهيل على المبتدي فان الملفوظات أقرب فهمه من المعقولات (قوله والجمهور على عده كلمة) أي بالقوة وهذا عطّ الاعتراض فيكون من أجزاء الكلام اكتفاء بكونه في حكم الملفوظ الموجود لاستحضاره عند النطق بالفعل استحضارا لاحقا معه وتتوقف الفائدة الكلامية عليه وبه يفارق عدم عد الضمير في قائم من زيد قائم حيث قالوا إنه مركب من اسمين أي لم يقولوا من ثلاثة وقضية تعليل البعض المذكور أن فعل الأمر حتم وفي بمجرده كلام فيكون هذا الكلام خاليا عن التركيب ويبقى الكلام في المحذوف عند هذا البعض كما في قولك زيد في جواب من قام فيحتمل أن يعتده ويفرق بأنه له صورة خارجية بخلاف المستتر إذ لاصورة له إلا عقلية ويحتمل أن لافرق عنده فيتحقق الكلام بدون التركيب هنا أيضا ولعل الأقرب الأول (قوله أواسم وحرف) هذا ضعيف والظاهر أن الشارح مرتضى كون يزيد مركبا من اسم وحرف وأنه كلام والمعتمد الذي جرى عليه الجمهور أن الكلام هو المقدر من الفعل مع فاعله وحرف النداء نائب عنه

اسمان) نحو زيد قائم (أو اسم وفعل) نحو قام زيد (أو فعل وحرف) نحو ما قام أثبته بعضهم ولم يعدّ الضمير في قام الراجع إلى زيد مثلا لعدم ظهوره والجمهور على عده كلمة (أو اسم وحرف) وذلك في النداء نحو يا زيد

كما ثابت فم مثلا عند قولي جواب هل قام زيد هو هذا أفلا وأما جميع السور التي يتركب منها الكلام فستة اسمان وفعل واسم وفعل واسمان وفعل وثلاثة أسماء وفعل وأربعة أسماء وجملتان وله صورتان الشرط والجزاء نحو إن تأمرني يد ائت والقسم والجواب نحو أقسم بالله لمحمد خير الخلق (قوله وإن الخ) غاية للرد على يقول إنه مركب من اسم وفعل محذوف والباء نائب عنه لأن المعنى أدعو زيدا أو أناديه ووجه الرد أن موضوع المسئلة التركيب وهو من خصوصيات اللفظ والمنطوق إنما هو الحرف والاسم ولا نظر لكونه نائبا ولا لمعنى ذلك لأنه ليس موضوع المسئلة (قوله والكلام) لما بين نفس الكلام بيان ما يتركب منه أخذ يتكلم على تقسيمه لما تقدم لك أن التقسيم فرع تصور المقسم والقائم الاخبار تتقدم الرجع لكنه إنما أظهره للاتيتوم رجوع الضمير على خلاف المراد وهو الفصل ولو قال أما الكلام فأقل ما يتركب هو منه اسمان الخ وهو ينقسم إلى الخ لكان أولى (قوله وينقسم إلى أمر ونهي الخ) وذلك لأن الكلام لا يخلو إما أن يدل على الطلب أولا فان دل على طلب فعل فأمر أو طلب ترك فنهي أو طلب خبر فاستفهام أو لا يدل عليه وكان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر ولو عبر كما عبر في جمع الجوامع لكان أضبط وأخصر ونصه : الكلام ينقسم إلى طلب وخبر وإنشاء : فالأول كاضرب ولا تضرب . والثاني نحو زيد قائم . والثالث كتوكلت أنت طالق أنت حر ليت لي مالا لعلي أزوره النبي صلى الله عليه وسلم اه قال أثناء ما حصل مدلوله بالتلفظ به فيشمل التمني والترجي والاستفهام والعرض والقسم لأن مدلول الكل لا يحصل إلا بالتلفظ به (قوله وخبر) وهو ما احتمل الصدق والكذب لذاته والاستفهام الكلام الدال على طلب حصول صورة الشيء في الذهن من حيث حصولها فيه فان كان الحاصل وقوع نسبة شيء إلى شيء أو لا وقوعها فهو التصديق وإلا فهو التصور فخرج نحو علمني وفهمني إذ المقصود منه حصول التعليم والتفهيم في الخارج لا في الذهن (قوله هل قام زيد) واعلم أن هل لطلب التصديق بخلاف الهمزة التي للاستفهام فانه لطلب التعيين ولذا يقال في جواب الأول نعم أو لا بخلاف الثاني فانه إذا قيل أزيد عندك أم عمرو فلا يحسن الجواب إلا بالتعيين إن طابق ظنه الواقع لما من أنه لطلب التعيين وهو لا يكون إلا عند ظن ثبوت أحدهما من غير تعيين وإلا يطابق كان الجواب بنفي كل كأن يقال لا زيد ولا عمرو فلا يحسن أن يقال لا ولا نعم لأن الأول لنفي النسبة والثاني لاثباتها (قوله فيقال) أي في جوابه نعم إن كان حاله القيام وقوله لا أي إن لم يكن حاله القيام بل عدمه فيكون قوله فيقال الخ تحقيقا لمعنى الاستخبار والاستفهام فانه طلب الاخبار والفهم من الغير فحصول المطلوب بقوله نعم أو لا (قوله وينقسم أيضا) أي كما انقسم إلى أمر ونهي الخ وأتى بأيضا للاشارة إلى أن هذا ليس تقسيما آخر مستقلا بل هو من تمة التقسيم الأول لأنه تقسيم باعتبار مدلوله وأعاد الفعل للاشارة إلى أن منهم من اقتصر على تقسيمه إلى ما تقدم وأنه يرد عليه انقسام الرضي إلى هذه المذكورات كما يدل على ذلك كلام البرهان (قوله تمن) أي كلام دال بالوضع على طلب ما لا طمع فيه أو ما فيه عسر وهذا قد يشمل صيغة فعل المطلوب بها مذكر . والظاهر أنه لا يسمى عندهم تمنيا ولو قيل كلام مصدر بليت لكان كافيا وكذا ينبغي أن يقال في الترجي (قوله ليت الشباب الخ) وتمامه * فأخبره بما فعل المشيب * وهو مثال لما ليس فيه طمع . ومثال الذي أبيه عسر نحو قول المعدم الفقير ليت لي قنطارا من الذهب فأحج منه وإنما ترك الترجي لأن ماهيته ماهية التمني وإنما الفرق بينهما من جهة الاستعمال لأن التمني يستعمل في الممكن والمحال . والترجي لا يستعمل إلا في الممكن وذلك أن ماهية التمني محبة حصول الشيء سواء كنت تنتظره وتترقب حصوله أو لا والترجي ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب ويدخل في الارتقاب الطمع والاشفاق فالطمع ارتقاب المحبوب والاشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلك

و إن كان المعنى أدعو أو أناديا زيدا (والكلام ينقسم إلى أمر ونهي) نحو قم ولا تقعد (وخبر) نحو جاء زيد (واستخبار) وهو الاستفهام نحو هل قام زيد فيقال نعم أو لا (وينقسم أيضا إلى تمن) نحو : ليت الشباب يعود يوما

تموت الساعة وأنت كاره موته ولا يضرّ فى الاتحاد اختلاف الأداة لأنها خارجة عن الحقيقة (قوله وعرض) بسكون الراء وهو كلام مصدّر بالادال" بالوضع على طلب برفق ولين وترك التحضيض وهو كلام مصدر بهلا دال على طلب بحثّ و إزعاج نحو هلا أكرمت زيدا لاتحاد حقيقتهما لأن كلامنها طلب أمر محبوب لكن أحدهما برفق والآخر بازعاج واختلاف الأداة لايضر لأنها خارجة عن الحقيقة (قوله وقسم) وهو كلام دال على البين ثم إنه يحتمل أنه أراد به جملة القسم . والجواب وهو ظاهر تمثيل الشارح بقوله والله لأفعلنّ كذا وما صرّح به الرضى فى بحث الحروف من أن جملة القسم والجواب صارتا بقرينة القسم كالجملة الواحدة ويحتمل أنه أراد به جواب القسم على حذف مضاف فيوافق قول السيد جواب القسم كلام على نزاع فيه و يحتمل أنه أراد جملة القسم فيخالف ماقاله الرضى فى حدّ الكلام من أن جواب القسم كلام بخلاف الجملة القسمية فانها تأكيد الجواب و يمكن أن يقال إن هذا كله مما لاحاجة إليه لأنّ الكلام يصدق بالقليل والمتعدّد فلو تعدّد الكلام واجتمع مع غيره صدق على المجموع عرفا أنه كلام وأن مجموع جملتى القسم والجواب يصدق عليه أنه قسم تضمنه له و إن قلنا إن الكلام هو الجواب لأنه كلام دال على القسم اه سم (قوله ومن وجه آخر) أى غير الوجه الأوّل لأنّ التقسيم الأوّل كما تقدّم باعتبار المدلول وهذا باعتبار استعمال اللفظ فى مدلوله وغيره والجار والمجرور متعلق بينقسم بعده وأشار بهذا أن التقسيمات المختلفة لاتنافى تداخل الأقسام (قوله ينقسم) أى الكلام المتقدّم فان كان بمعنى الاصطلاحى كان فى كلامه استخدام لأن الحقيقة والمجاز من عوارض المفرد وهو لايسمى كلاما اصطلاحا و إن كان بمعنى اللغوى وهو مايتكلم به قل أوكثر فلااستخدام وهو أن تذكر لفظا بمعنى وتعيد عليه الضمير بمعنى آخر . هذا إذا قلنا إن الحقيقة والمجاز لا يطلقان إلا على الكلمة وقد تطلق الحقيقة عند جماعة على إسناد الشئ إلى ماهوله والمجاز على إسناد الشئ إلى غير ماهوله للملابسة بينهما كقوله تعالى ـ و إذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا ـ أسند الزيادة وهو فعل الله إلى الآيات لكون الآيات التلاوة سببا لها عادة ، وأنكر ذلك جماعة فنهم من جعل المجاز فى المسند ومنهم من جعله فى المسند إليه ، فمعنى زادتهم على الأوّل ازدادوا بها إيمانا بأن شبهت الزيادة بالازدياد بجامع حصول الزيادة فى كل و إن كان فى الأوّل بجعل الفاعل دون الثانى وحذف الشبه به ورمز إليه بشئ" من لوازمه وهو الآيات لأنها سبب فى الازدياد على سبيل الاستعارة المكنية فيكون زاد بمعنى ازداد أوالمجاز المرسل من إطلاق الفعل المتعدّى على اللازم وعلى الثانى زادهم الله إيمانا لسبب التأثير على المؤثر بالكسر (قوله إلى حقيقة ومجاز) أى لأنه إن استعمل فيما وضع له فحقيقة و إلا فمجاز وينحصر تقسيم الكلمة باعتبار الاستعمال فيهما ، وأما قبل الاستعمال فموقوف لا يوصف بالمجاز ولا بالحقيقة (قوله فالحقيقة) الفاء فاء الفصيحة أى إذا أردت معرفة كل واحد منهما فأقول لك فالحقيقة والحقيقة فى الأصل فعيل بمعنى الفاعل من حق الشئ" إذا ثبت أو بمعنى مفعول من حققت الشئ" إذا أثبته نقلت إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة فى مكانها الأصلى والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية ، ومعناه أن اللفظ إذاصار بنفسه أىبالغلبة الاستعمال بعد ما كان وصفا كان اسميته فرعا لوصفيته فتجعل التاء علامة للفرعية كما جعل كذلك فى علامة لمن كثر علمه (قوله مايق) أى لفظ بق (قوله فى الاستعمال) أى فى حالته أومعه والاستعمال إطلاق اللفظ على المعنى و إرادة فهمه منه قاله السيد وقال فى التلويح التحقيق أن معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له أوغيره طلب دلالته عليه و إرادته منه مجرد الذكر لا يكون استعمالا فقوله فى الاستعمال أخرج به مالم يستعمل أصلا واللفظ الملحق لأنه لم يبق فى الاستعمال على موضوعه فكل منهما لايسمى حقيقة ولا مجازا وأل فى الاستعمال للعهد

(وعرض) نحو الا تنزل عندنا (وقسم) نحو والله لأفعلنّ كذا (ومن وجه آخر ينقسم إلى حقيقة ومجاز فالحقيقة مايق فى الاستعمال

وللعهود الاستعمال فى اللغة فخرج حينئذ استعمال الصلاة عند الفقهاء فى الأقوال والأفعال لأنه لم يبق على موضوعه ه.د اللغويين (قوله على موضوعه) متعلق بسبق والمراد بالوضع الوضع اللغوى كما يتبادر من ذكر الوضع والبقاء والمقابلة بالتعريف الثانى فشمل التعريف ماوضعه أهل اللغة لمعنيين على الترتيب ثم استعملوه فى ثانيهما أولهما واحد وإيضاعوه لغيره لاحقيقة ولامجازا ثم استعملوه فيه لبقاء الكل فى الاستعمال على ما وضع له وشمل ماستعمله الشارع كالصلاة لأنها باقية فى الاستعمال على الموضوع له بناء على أنّ أل للعهد والمعهود استعمال التخاطب وأخرج الصلاة إذا استعملها الشارع فى الدعاء . فان قلت يرد عليه المشترك إذا استعمل فى معنييه معا إذ اللفظ فى هذا الاستعمال باق على موضوعه مع أنه مجاز عند كثير . قلت لعل المصنف يختار أنه حقيقة كما هو المنقول عن الشافعى وغيره أو يقيد الموضوع فى التعريف بالواحد كما يتبادر من الاطلاق فى مثل ذلك ويجرى هذا السؤال والجواب فى التعريف الثانى الآتى وقد يقال إنّ قضية تعريف المصنف دخول الأعلام فى الحقيقة لأنه لفظ بقى فى الاستعمال على موضوعه وهى كالصريح من قول المتصنع حيث قال ضربان من الأسماء لايدخلهما المجاز والضرب الأوّل أسماء الأعلام نحو زيد وعمرو الخ فينافيه قول الآمدى الحقيقة والمجاز يشتركان فى امتناع انصاف الأعلام بهما . ويجاب بأنّ ماقاله الآمدى ضعيف بل الحقيقة شاملة للأعلام قال فى الرسالة البيانية الأعلام المنقولة أى والأولى للرتجلة من جملة الحقيقة خلافا للآمدى فى أحكامه والامام الرازى فى محصوله حيث قالا ليست بحقيقة ولامجاز والظاهر أنها عرفية عامة لأن أهل العرف العام لما قبلوها وسلموها وتعارفوها بينهم كان بمنزلة نقل جميعهم إياها وإن صدر عن واحد منهم فلا يرد أن التناقل فى العرفية العامة غير متعين كذا فى حواشى التلويح اه بحروفه والمراد بالوضع عند الاطلاق الوضع التحقيقى القابل التأويل أعم من أن يكون شخصيا أونوعيا والوضع فى المجاز ليس تحقيقيا وبهذا يندفع استشكال السعد بأنه إن أريد بالوضع الشخصى خرج كثير من المفردات مثل الأفعال ومثل التثنية والجموع والصغر والمنسوب وبالجملة كل ماتكون دلالته بحسب الهيئة دون المادّة إنما هى موضوعة بالنوع دون الشخص وإن أريد مطلق الوضع أعمّ من الشخص والنوعى لم يخرج المجاز عن التعريف لما مرّ أنه موضوع بالوضع النوعى .

على موضوعه وقيد ما استعمل فيما اصطلح عليه

[فائدة] فى البحر المحيط فى الأصول للزركشى مانصه مما ينبغى التنبيه له أن الوضع فى اللغوية غير الوضع فى الشرعية والعرفية فانه فى اللغوية تعيين اللفظ بإزاء المعنى وأما فى الآخرين فيبعنى غلبة الاستعمال فانه لم ينقل عن الشارع أنه وضع لفظ الصلاة والصوم بإزاء معنييهما الشرعيين بل غلب استعمال الشارع لهما فيهما وكذا لم يضع أهل العرف لفظ القارورة مثلا للظرف من الزجاج على جهة الاصطلاح بل غلب استعمالهم فيه ومن هنا منع بعضهم إدخال الأنواع الثلاثة فى الحدّ لزوم استعمال المشترك فيه. ولقائل أن يقول إن الوضع فيهما كالوضع فيها إنما الاختلاف فى سبب العلم بذلك ففى اللغوية الاعلام بأنه وضع لذلك وفى غيرها بكثرة الاستعمال اه . أقول و بتسليم أن نفس الوضع مختلف نمنع منع استعمال المشترك فى الحدّ إذا أريد كل من معانيه أومعنييه كما هنا اه الرسالة البيانية (قوله وقيل) أى فى تعريف الحقيقة (قوله ما) أى لفظ (قوله استعمل) بالبناء للمجهول ونائب فاعله يعود على ما (قوله فيما) أى معنى وهو متعلق باستعمل واصطلح بالبناء للمجهول وعليه نائب فاعله والجملة صلة ما والاصطلاح اتفاق قوم على استعمال شئ فى شئ معلوم عندهم كاتفاق الشرعى على استعمال الصلاة فى الأقوال والأفعال والعنوى فى الدعاء وبحسب كل اصطلاح إلى من اصطلح عليه وهذا التعريف أولى من التعريف الأوّل لأنه لايشمل الحقيقة الشرعية ولا العرفية لأنهما نقلتا عن

موضوعهما اللغوى بخلاف هذا التعريف فانه شامل لما حينئذ يكون التعريف الأوّل خصوصا بالحقيقة اللغوية (قوله من المخاطبة) بكسر الطاء متعلق باصطلح أى الجماعة المخاطبة به أى إن الحقيقة هو اللفظ المستعمل فى المعنى الذى اصطلح على استعماله فيه الجماعة المخاطبة فالضمير فى عليه راجع على ما على حذف مضاف وقيل بفتح الطاء بمعنى التخاطب ومن للابتداء وفى الكلام حذف والتقدير ما استعمل فى المعنى الذى اصطلح على دلالته عليه اصطلاحا ناشئا من ذوى التخاطب أى التخاطبين (قوله وإن لم يبق الخ) أشار بهذه الغاية إلى وجه أهمية هذا التعريف من التعريف الأوّل لأنّ هذه الصورة داخلة تحت هذا التعريف دون الأوّل والمراد بموضوعه اللغوى كما مرّ أى سواء بقى فى الاستعمال على موضوعه اللغوى وهو الحقيقة اللغوية كلفظ الأسد إذا استعمله اللغوى فى الحيوان المفترس أو على موضوعه الشرعى وهو الحقيقة الشرعية كما مثله (قوله كالصلاة) أى لفظها (قوله فى الهيئة المخصوصة) أى عند الفقهاء من الأقوال والأفعال المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم أو مايقوم مقام ذلك من إشارة الأخرس واستحضار المريض إن كانا صلاة حقيقة على ماهو ظاهر كلام الفقهاء وهذا مثال لما نقله الشارع ويسمى الحقيقة الشرعية (قوله فانه لم يبق) تفريع على التمثيل بالصلاة وعدم جعله على المعنى اللغوى لاينافى كونه حقيقة شرعية وإنما ينافى الحقيقة اللغوية وضمير إنه راجع للصلاة وذكره لأنّ المراد بها لفظها وكذا ضمير موضوعه (قوله وهو) أى موضوعه اللغوى (قوله الدعاء بخير) وقيل مطلقا سواء كان بخير أولا . فان قلت إن حصر الموضوع اللغوى فى الدعاء بخير لايصح لأنه لاينحصر فيه ولهذا قالوا الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة استغفار ومن غيرهم دعاء . قلت الحصر إضافى أى الدعاء بخير لا الهيئة المخصوصة فلا ينافى وجود معنى آخر كالرحمة والاستغفار أوممنى على أنّ معناها الدعاء مطلقا ومعنى صلاة الله على نبيه أنه يدعو ذاته بإيصال الخير إلى نبيه صلى الله عليه وسلم ومن لازمه الرحمة فمن قال إنّ الصلاة من الله الرحمة أراد هذا المعنى لا أنّ الصلاة وضعت للرحمة وأما فى حق الملائكة فواضح أنّ الاستغفار دعاء (قوله والدابة) معطوف على الصلاة وهو مثال لما نقله العرف العام ويسمى حقيقة عرفية والعرف العام هو مالم يتعين ناقله والعرف الخاص هو الذى تعين ناقله قال سم وكان هذا باعتبار الواقع وإلا فيمكن أن يتعين الناقل فى الأوّل ولايتعين فى الثانى (قوله لذات الأربع) أى نقله العرف العام من معناها اللغوى لذات الأربع أى القوائم الأربع باعتبار كونها ذات الأربع وإلا فلو استعملوها فى ذوات الأربع باعتبار كونها مما تدب على الأرض كانت حقيقة لغوية لاعرفية لأنّ استعمال الكلى فى بعض جزئياته لايقتضى نقله عن موضوعه بل هو مستعمل فى موضوعه لأنّ الكلى وضع ليستعمل فى جزئيه (قوله فانه) أى الدابة ذكر الضمير باعتبار قصد اللفظ وهو تفريع على التمثيل بالدابة لما لم يبق على موضوعه اللغوى (قوله وهو) أى موضوعه اللغوى كل ما الخ فكل خبر هو وما موصولة مضاف إليه فيفصل كل عن ما لأن ما إذا ركبت مع ماقبلها وصلت كلها الظرفية وقلما وأما إذا لم تركب فيفصل عما قبله كما يعلم من كتب الرسم وما واقع على حيوان (قوله يدب) بكسر الدال من باب ضرب كما فى المختار ومعنى يدب يمشى على الأرض والمراد من الأرض مانزل من السماء فيشمل الطير والسمك وتخرج الملائكة اهـ بناني . فان قلت كان الأولى للمصنف أن يحذف لفظة كل لأن معنى الدابة اللغوية مايدب أى المفهوم الكلى لا كل مايدب ضرورة أن الموضوع له الماهية لا الأفراد . ويجاب بأن المراد المفهوم الكلى الصادق على كل مايدب فأطلق الملازم وأراد نفس الكلى الصادق على كل

من المخاطبة) وإن لم يبق على موضوعه كالصلاة فى الهيئة المخصوصة فانه لم يبق على موضوعه اللغوى وهو الدعاء بخير والدابة لذات الأربع كالحمار فانه لم يبق على موضوعه وهو كل مايدب على الأرض

ماصدق هو عليه أوالداعى إلى إتيانه بلفظ كل الاشارة إلى اطراده أى متى وجد الضرب وجدت الضاربة وظاهر عبارة سم أن المراد بالضرب الحركة والانتقال وعبارته والظاهر أن لايعتبر خصوص الأرض ولاخصوص الضرب ولا الكون بالفعل بل مطلق الانتقال بالقوة فيدخل مايرخف أولم يقع منه انتقال ولاتحرك مطلقا (قوله والمجاز) عطف على الحقيقة وهو بيان الشق الثانى من التقسيم وهو مصدر ميمى صالح للحدث والزمان والمكان حقيقة ولاخلاف فى أن المعنى الاصطلاحى غير منقول من الزمان وإنما الخلاف فى المكان والحدث فقيل مأخوذ من الحدث من جاز المكان إذا تعداه ثم نقل إلى الكلمة الجائزة أى التعدية مكانها الأصلى أوالمجوز بها على معنى أنهم جازوا بها وعدوها عن مكانها الأصلى كذا فى أسرار البلاغة وإسناد التعدى إليها من حيث قيامه بها حقيقة كاسناد المرض والموت لزيد وليس المراد إسناده إليها من حيث وقوعه عليها حتى يكون مجازا عقليا لأنه يئول إلى النقل الآتى أعنى من المكان فيكون المصدر بمعنى اسم الفاعل على الأول وبمعنى اسم المفعول على الثانى . وقيل من المكان من قولهم جعلت كذا مجازا إلى حاجتى أى طريقا إليها على معنى جاز المكان سلكه فنقل إلى الكلمة المستعملة الخ لأنه طريق إلى استحضار معناه الجازى (قوله ماتجوز الخ) فيه دور لأخذ المعرف فى التعريف فأشار الشارح إلى جواب هذا بقوله أى تعدى فلا دور حينئذ لاختلاف معنى الجارين لأنه فى الأول بمعنى المصطلح والثانى بالمعنى اللغوى وأورد أيضا بأن هذا التعريف شامل للعلم المنقول لأنه تعدى به عن معناه اللغوى مع أنه ليس بمجاز ولاحقيقة على ماقيل وقد عرفت أن المعتمد أنه حقيقة فقا زاد غيره للاحتراز عن هذا قوله لعلاقة . فان قلت إخراج نحو فضل من الأعلام المنقولة بذلك واضح إذ لاعلاقة بين المنقول عنه والمنقول إليه أصلا بخلاف نحو مبارك المنقول علما على شخص لما ظن فيه من البركة فان إخراجه به غير واضح . قلت المراد ماتجوز به فى الاستعمال ولاشك أنه يجوز أن يستعمل ذلك العلم مع زوال البركة المظنونة بخلاف نحو الأسد إذا استعمل فى الرجل الشجاع مجازا عن الحيوان المفترس لعلاقة بينهما وهى الشجاعة فانه لوزالت صفة الشجاعة عنه لايصح استعمال الأسد فيه وإنما لم يزد المصنف على تعريفه قوله مع قرينة مانعة عن إرادة موضوعه بناء على الأصح من أنه يصح أن يراد باللفظ معناه الحقيقى والمجازى معا وإن لم يحمل عليهما ولايحمل على المجازى إلا بقرينة قال الأمير لم يشترط الأصوليون مقارنة القرينة لجواز تأخير البيان لوقت الحاجة قال الخضرى فيه نظر لأن قولهم لجواز تأخير البيان مع قولهم والابهام لغرض جائز إنما يناسب القرينة المعينة وليست شرطا اتفاقا لا المانعة التى الكلام فيها قال الشارح فى شرح جمع الجوامع ومن زاد أى فى تعريف المجاز كالبيانيين مع قرينة مانعة عن إرادة ماوضع له أولا مثنى على أنه لايصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا اه قال سم يمكن أن ينظر فيه بأنا لانسلم التنافى بين القرينة المانعة عن إرادة ماوضع له أولا وبين صحة استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه لجواز أن تكون القرينة مانعة عن إرادة ماوضع له أولا وحده وهذا لاينافى جواز إرادته مع غيره فلا يلزم من زيادة البيانيين ماذكر أن يقولوا بعدم صحة استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه معا حتى تكون الزيادة لأجل ذلك بل يجوز أن تكون زيادتهم ذلك لأجل إخراج الكناية لأن الكناية مستعملة فى غير ماوضعت له مع جواز إرادته ولهذا قال التفتازانى فى شرح التلخيص وإنما قيد بقوله مع قرينة عدم إرادته أى إرادة الموضوع له لاخراج الكناية لأنها مستعملة فى غير ماوضعت له اه قال فى التلويح وأما الكناية باصطلاح الأصوليين فان استعملت فى الموضوع له لحقيقة وإلا فالمجاز فلا إشكال اه . فان قلت يرد عليه أن تعريفه صادق على نحو خذ هذا الفرس مشيرا إلى حمار مع أنه ليس بمجاز ولا حقيقة . قلت مراده ماتجوز به قصدا وهذا ليس كذلك

(والمجاز ماتجوز) أى تعدى به

نقوله تجوز بالبناء للمفعول فعلم من كلام المصنف أنه لابد فى اتصاف اللفظ بالمجاز من سبق وضعه للمعنى التجوز عنه لاسبق استعماله فيما وضع له لكن الأصح فى جمع الجوامع إذا استعمل مصدره فيما وضع له صح التجوز فى مشتقه وإن لم يستعمل ذلك المصدر فيما وضع المشتق له كالرحمن من الرحمة فانها استعملت فيما وضعت له وهو رقة القلب مع عدم صحة استعمالها فيما وضع المشتق له وهو الله تعالى للاستحالة فيصح أن يتجوز فى الرحمن حينئذ وإلا أى بأن لم يستعمل مصدره فيما وضع له فلايصح التجوز فى مشتقه (قوله عن موضوعه) أى كل موضوع له لغوى تعديا صحيحا بأن يكون لعلاقة بينه وبين موضوعه اللغوى فاندفع به الايراد المتقدم فى المقولة قبل . فان قلت يقتضى هذا التعريف أنه لو استعمل الشرعى الصلاة فى الأقوال والأفعال كان مجازا مع أنه حقيقة. أجيب بأنه مجاز لغوى ولاينافى أنه حقيقة شرعية بل ينافى كونه حقيقة لغوية وكذا نقول فى الحقيقة العرفية كالدابة للدوات الأربع فانه مجاز لغوى وحقيقة عرفية (قوله وهذا) أى تعريف المجاز بما ذكر (قوله على المعنى الأول) أى مبنى على التعريف الأول للحقيقة أعنى قوله مايقى فى الاستعمال على موضوعه فيكون ضدها المجاز وهو مالم يبق على موضوعه وهو معنى ماتجوز عن موضوعه (قوله وعلى الثانى) أى وتعريف المجاز بناء على تعريف الحقيقة بالمعنى الثانى أعنى ما استعمل فيما اصطلح الخ (قوله هو) أى المجاز على التعريف الثانى للحقيقة (قوله ما استعمل) أى لفظ استعمل استعمالا صحيحا بأن يكون لعلاقة (قوله فى غير ما) أى معنى اصطلح عليه أى المعنى فى عود الضمير على ما تسامح لأن حقه أن يكون هكذا المجاز لفظ استعمل فى غير معنى اصطلح استعمال ذلك اللفظ فيه (قوله من المخاطبة) متعلق باصطلح كلهم وهو قيد للتنى والتقدير ما استعمل فى غير المعنى الذى اصطلحت المخاطبة به على استعماله فيه خرج بقيد الاستعمال المهمل وما وضع ولم يستعمل و بقيد الاستعمال الصحيح الغلط فليس واحد منهما مجازا كما أنه ليس حقيقة و بقوله غير المعنى الخ الحقيقة وقوله من المخاطبة قيد لادخال ماوضع لمعنيين فى اصطلاحين فى المجاز و إخراجه عنه كالصلاة فانها ان استعملها اللغوى فى الأقوال والأفعال فهى داخلة فى المجاز باعتبار استعمال المخاطب بها لأن استعمالها فيما استعمال فى غير ما اصطلح عليه المخاطب بها وخارجة عنه باعتبار استعمال الفقهاء وكذا إذا استعملها الفقهاء فى الدعاء فانها داخلة فى المجاز باعتبار استعمال المخاطب بها وخارجة عنه باعتبار استعمال اللغوى فيه (قوله والحقيقة) أى المتقدمة فى التقسيم مأل للعهد . لما أنهى الكلام على تقسيم الكلام إلى الحقيقة والمجاز شرع يقسم كلا منهما إلى أقسامهما فبدأ بالحقيقة لتقدمها طبعا ووضعا (قوله لما لتوية الخ) وذلك لأن اللفظ إن كان الواضع له فى معناه أهل اللغة فلغوية أو الشارع فشرعية أولا ولا فعرفية وتنقسم إلى خاصة ان كان ناقلها طائفة مخصوصة وعامة ان كان عامة الناس وهذا تقسيم لما يسمى بالحقيقة اصطلاحا باعتبار واضعها وهل المراد باللغة اللغة العربية أو مطلق اللغة التبادر اللغة العربية و يمكن أن يراد بها الأعم من العربية لأن بقية اللغات لها أوضاع مخصوصة خارجة عن وضع العربية وقد يوجه الأول بأن لغة العرب هى المقصودة لهم ببيان أحكامها لأن الشرع ورد بها وعلى هذا لا يكون التقسيم حاصرا اللهم إلا أن يكون التقسيم للألفاظ العربية أو لكون حقائق غير العربية داخلة فى العربية ولا يخفى مافيه تأمل (قوله بأن وضعها أهل اللغة) أى جعلها بازاء المعنى متى فهم الأول فهم الثانى . قال الشارح فى جمع الجوامع عقب ذلك باصطلاح أو توقيف أى من الله تعالى لهم بأن يضعها ثم يوقفهم عليها بوحى على الظاهر عند الشارح من احتمالات فى ذلك قال لأنه المعتاد فى تعليم الله تعالى وهذا الثانى هو الراجح واعترض بأن التوقيف طريق إلى العلم بالوضع لا سبب لتحققه

(عن موضوعه) وهذا على المعنى الأول للحقيقة وعلى الثانى هو ما استعمل فى غير ما اصطلح عليه من المخاطبة (والحقيقة إما لغوية) بأن وضعها أهل اللغة كالأسد

وبأنه لو أسقط ذلك وعبر أولا بقوله بأن وضعها واضع اللغة كان سديدا. ويجاب بأن المراد بوضع أهل اللغة مايشمل الوضع الحكمى لهم ليصح على القول المختار أن الواضع هو الله وإنما لم يقل بأن وضعها واضع اللغة لأن مجرد وضع واضعها إذا كان هو الله سبحانه وتعالى لا يصح نسبة الموضوع لأهل اللغة بل لابد فى صحة تلك النسبة من تعلق الوضع بهم فلذا أضافه إليهم وعليه ففى إسناد الوضع لأهل اللغة تجوز إن لم يرد بأهل اللغة مايشمل البارى وفى النفس منه شئ (قوله للحيوان المفترس) فيه أنه يقتضى أن المجرة تسمى أسدا أيضا لأنها مفترسة أيضا للغار. ويجاب بأن أل فى المفترس للكمال فيكون المراد بالمفترس بالافتراس التام والمجرة ليست كذلك ومثل المجرة فى ذلك غيرها مما له افتراس غير تام أو يدعى أن الافتراس أصل فى الأسد وفرع فى غيره أو يقال كل مايقع منه افتراس يقال له أسد (قوله وإما شرعية) نسبة للشريعة وهى واللة والدين متحدة ماصدقا ومختلفة اعتبارا لأن أحكام الله تعالى باعتبار شرع الله لنا تسمى شريعة وباعتبار انقيادنا لها تسمى دينا وباعتبار إملاء جبريل على النبى صلى الله عليه وسلم تسمى ملة (قوله بأن وضعها) أى جعلها بإزاء المعنى والشارع هو الله تعالى والملاق الشارع عليه لفظ على القول بصحة الاطلاق عليه بدون توقيف إذا لم يوهم النقص والحدوث وإنما عبرهنا بالشارع وليعبر بأهل الشرع كما تقدم لأن ماوضعه أهل الشرع من العرفية لامن الشرعية. فان قيل فهم تفارق الشرعية اللغوية بناء على أن واضع اللغة هو الله تعالى. قلنا تفارقها من حيث إن الشرعية وضعها لمدلول شرعى بخلاف اللغوية فالفرق بينهما حينئذ من جهة المدلول لامن جهة الواضع (قوله كالصلاة) أى لفظها (قوله للعبادة) متعلق بوضعها (قوله المخصوصة) وهى الأقوال والأفعال المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم ومعنى كون الصلاة شرعية أن كونها اسما للهيئة المخصوصة للدلولة الشرعية لاتستفاد إلامن الشرع فمعنى لفظ الشرعى الذى هو معنى لفظ الحقيقة الشرعية هو مالم يستفد اسمه إلامن الشرع كالصلاة والصوم والزكاة. فان قلت إن بقية اللغة كذلك لاتستفاد إلا من الشارع بناء على الأصح أن واضع اللغة هو الله ويجاب بأنها وإن كانت كذلك لكن ليست موضوعة للمدلولات الشرعية وقد يطلق الشرعى على المندوب والمباح فمن الأول قولهم من النوافل مانشرع فيه الجماعة أى تندب كالعيدين ومن الثانى قول القاضى الحسين لوصلى التراويح أربعا بتسليمة لم تصح لأنه خلاف المشروع وعلى الواجب يقال شرع الله الصلاة أى أوجبها (قوله وإما عرفية) نسبة للعرف وهو التعارف يقال مرجع هذا العرف أى متعارف الناس (قوله العرف العام) وهو مالم يتعين ناقله من المعنى اللغوى (قوله كالدابة لذوات الأربع) أى باعتبار كونها ذات الأربع وإن اعتبرناها باعتبار كونها تمايدب على الأرض تكون لغوية لاعرفية لأن استعمال الكلى فى جزئيه حقيقة كما مر (قوله وهى) أى الدابة وهو مبتدأ وخبره لكل ولغة منصوب بنزع الخافض (قوله لكل مايدب) بكسر الدال والدب المشى مشيا لينا يقال دب الصغير يدب من باب ضرب يضرب دبيبا ودب الجيش دبيبا أى سار سيرا لينا وكل حيوان فى الأرض دابة ومنه قوله تعالى ـ والله خلق كل دابة من ماء ـ قالوا: أى خلق الله كل حيوان مميزا كان أوغيره من ماء وأما تخصيص الفرس والبغل بالدابة عند الاطلاق فعرف طارئ ونطلق الدابة على الذكر والأنثى اه مصباح (قوله والخاص) عطف على العام وهو أمين ناقله كالنحوى والصرفى وغير ذلك والظاهر أن نقل كل من الشرعية والعرفية من المعنى اللغوى نقل مجازى لاعتبار المناسبة ثم صار حقيقة عرفية أوشرعية كنقل الصلاة من الدعاء إلى الهيئة المخصوصة فانه من باب اطلاق الجزء وارادة الكل ونقل الدابة من كل مايدب على الأرض إلى ذوات الأربع من اطلاق الكل وارادة الجزء ويحتمل أن لا يكون

للحيوان المفترس (وإما شرعية) بأن وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة (وإما عرفية) بأن وضعها أهل العرف العام كالدابة لذات الأربع كالحمار. وهى لغة لكل مايدب على الأرض والخاص

كذلك قال السنباطى فى حاشيته على الشرح بعد كلام نم القائلون بوقوعها أى الشرعية اختلفوا فى كيفية وقوعها فقالت المعتزلة منهم إنها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوى أصلا وكذا أهل العرف لم يلاحظوا فيه المعنى اللغوى وقال غيرهم إنها مأخوذة من الحقائق اللغوية بمعنى أنها استعير لفظها للدلول الشرعى لعلاقة فهى على هذا مجازات لغوية حقائق شرعية وعرفية اهـ .

[تنبيه] يعلم من كلام المصنف والشارح أن هذه الأقسام الثلاثة ممكنة وواقعة وهو ماعليه جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة خلافا لبعض المعتزلة حيث نفى إمكان الشرعية والعرفية العامة مستدلين بأن بين اللفظ والمعنى مناسبة وهى مانعة من نقله إلى غيره وخلافا لمن نفى وقوع الشرعية حيث قال إن لفظ الصلاة مثلا يستعمل فى الشرع فى معناه اللغوى وهو الدعاء بخير لكن اعتبر الشارع فى الاعتداد به أمورا كالركوع وغيره لكن الذى اختاره الشارح فى شرح جمع الجوامع وفاقا لأبى اسحق الشيرازى والمصنف والامام الرازى وابن الحاجب وقوع الشرعية كالصلاة والصوم لاالدينية كالايمان والكفر فانها فى الشرع مستعملة فى معناها اللغوى (قوله كالفاعل) تمثيل للخاص عطف على كالحمار (قوله للاسم) عطف على قوله للذات الأربع من عطف المفردات . والفاعل فى اللغة من أوجد الفعل واصطلاحا الاسم الرفوع المذكور قبله فعله ويخص هذا العرف الخاص باسم الاصطلاح (قوله عند النحاة) ظرف متعلق بالمعروف أى المعلوم والنحاة جمع نحوى (قوله وهذا التقسيم) أى تقسيم الحقيقة إلى اللغوية وتاليه (قوله ماش) أى جار على التعريف الثانى أعنى ما استعمل فيما اصطلح الخ لشمول قوله ما اصطلح عليه من المخاطبة لكلّ ما اصطلح عليه من أهل اللغة ومن الشارع ومن أهل العرف بقسميه وقد يمنع شموله للغوية بناء على أن المختار أن اللغوية غير الاصطلاحية بل واضعها هو الله تعالى إلا أن يتجوز فى الاصطلاح بحيث يشملها على هذا القول وهذا مبنى على تخصيص الوضع فى التعريف الأول فى قوله على موضوعه بالوضع اللغوى فبناء عليه يكون الخلاف بين التعريفين معنويا لا لفظيا ولك أن تجعل الخلاف لفظيا بأن تريد من الوضع فيما ذكر الوضع التحقيق المقابل للتأويلى وهو مايدلّ اللفظ بسببه على المعنى الموضوع له من غير توقف على علاقة وقرينة وهو منسوب إلى التحقيق وهو جعل الشئ ثابتا جدا وعليه فيجرى هذا التقسيم على التعريف الأول للحقيقة وهو مايق فى الاستعمال على موضوعه لأن الوضع الحقيق شامل للوضع اللغوى والعرفى بقسميه والشرعى لأنه يصدق على الجميع أن كلّ واحد لفظ وضع لمعناه من غير توقف على علاقة (قوله القاصر على اللغوية) أى بناء على ماسر وقد عرفت فيما مرّ صحة بنائه على التعريف الأول ولا يضرّ اتحاد التعريفين حينئذ فى المعنى لجواز أن يكون المقصود بيان الاختلاف فى العبارة دون المعنى . فان قلت إن هذا التقسيم فاسد مطلقا لأن المقسم إما أن يكون لفظ الحقيقة أو معناها . فان قلت الأول يرد عليه أن مورد القسمة لا يكون إلا كليا واللفظ لا يوصف بالكلى والجزئى إلا مجازا . وان قلت الثانى يرد عليه أنه يلزم تقسيم الشئ إلى نفسه وإلى غيره لأن الحقيقة لاتخلو عن أحدهما فيلزم ذلك . ويجاب بأنا نختار الأول ونقول إن المقسم لفظ الحقيقة باعتبار وضعها أى إن وضع هذا اللفظ ينقسم إلى ذلك . فالحاصل أن مايطلق عليه لفظ الحقيقة فى الاصطلاح إما أن يكون واضعه لمعناه أهل اللغة أوغيرهم فلا إشكال (قوله والمجاز) لما بين أقسام الحقيقة شرع يبين أقسام المجاز . والمراد بالمجاز هنا ماتقل عن معناه نقلا لغويا لمناسبة مع عدم اعتبار المعنى الأصلى فيصدق بالمعرف السابق وغيره كما يؤخذ من قول الشارح الآتى وقرب صدق تعريف الخ فانه يقتضى أن التعريف المارّ ليس صادقا على الزيادة والنقصان حقيقة بل على سبيل التقريب ويدلّ له أيضا قول السعد

كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة وهذا التقسيم ماش على التعريف الثانى للحقيقة دون الأول القاصر على اللغوية (والمجاز إما أن يكون

التنقل فى المجاز حقول بالاشتراك أو التشابه . والمراد بالاشتراك الاشتراك اللفظى بأن يقال إن لفظ مجاز وضع بوضعين : أحدهما للكلمة المستعملة فى غير ماوضعت له لعلاقة وقرينة . والثانى للكلمة التى تتغير حكم إعرابها الأصلى فيكون إطلاق المجاز عليها حقيقة على هذا الاحتمال و بالتشابه مشابهة الكلمة التى تتغير إعرابها للكلمة المستعملة فى غير معناها الأصلى وذلك بأن شبهت الكلمة المنتقلة عن إعرابها الأصلى بالكلمة المنتقلة عن معناها الأصلى بجامع الانتقال عن الأصل فى كلّ واستعير اسم المشبه به وهو لفظ مجاز للشبه وعلى هذا الاحتمال فاطلاق لفظ مجاز على الكلمة التى تتغير إعرابها الأصلى مجاز بالاستعارة فيطلق حينئذ لفظ المجاز على ما يكون صفة للفظ باعتبار تغيير حكم إعرابه بزيادة فيه أو نقص منه أو للاعراب نفسه . قال الأخضرى فى الجوهر المكنون :

ومنه ما إعرابه تغييرا بحذف لفظ أو زيادة ترى

(قوله بزيادة أونقصان) أى وكل منهما إما اسم أوحرف فمثال زيادة الاسم قوله تعالى ـ أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب ـ إذ المراد فرعون نفسه.ومثال زيادة الحرف كلامثله الصنف.ومثال نقصان الحرف نحوقوله تعالى ـ تالله تفتؤ تذكر يوسف ـ أى لاتفتؤ. ومثال نقصان الاسم مامثله المصنف وهذا ليس لفظا وردّ بعضهم هذا المجاز إلى المجاز الاسنادى أى المجاز العقلى فظاهر كلامه أنّ الموصوف بالمجاز هو الزيادة والنقصان وهذا أحد أقوال ثلاثة . الثانى ماجرى عليه الخطيب القزوينى من أنّ الموصوف بالمجاز هو الكلمة المتغير حكم إعرابها بحذف لفظ أو زيادة لفظ ووصفت الكلمة بالمجاز على هذين القولين باعتبار نقلها عن المعنى الأصلى أو إعرابها الأصلى . والثالث ماجرى عليه السكاكى فى المفتاح أن الموصوف بالمجاز نفس الاعراب المستعمل فى غير محله الأصلى (قوله أونقل) والمراد بالنقل نقل أهل العرف العام من معناه اللغوى إلى مايتعارفه الناس . فان قلت إن كونه منقولا ينافى كونه مجازا لأن المنقول من أقسام الحقيقة كما تقرّر فى محله والصنف قد جعله من أقسام المجاز . أجيب بأنه لامناقاة لأنه أراد بالنقل بالمعنى اللغوى وهو مطلق المجاوزة بالفظ عن معنى إلى معنى آخر لابالمعنى الاصطلاحى وهو ما يكون لمناسبة مع هجر المعنى الأول والمنقول الذى هو من أقسام الحقيقة هو المنقول بالمعنى الاصطلاحى دون المعنى اللغوى وذلك لأنهم قالوا اللفظ إذاتعدّد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك و إن تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل و إن كان لمناسبة فان هجر المعنى الأول فهو المنقول الذى هو من أقسام الحقيقة و إلا فهو المنتقل الذى هومن أقسام المجاز و يسمى مجازا بالنقل . فان قلت إن النقل بالمعنى اللغوى موجود فى كلّ مجاز فلا وجه لتخصيصه ببعض الأقسام وحينئذ لا يكون المجاز بالنقل مقابلا لغيره ومن هنا اعترض التاج فى شرحه بأنه ربما يتوهم من هذا التقسيم أن كل قسم مقابل للآخر وليس الأمر كذلك بل هذه القسمة متداخلة فانّ النقل يعم جميع أقسام المجاز الذى ذكره . وأجيب بأنه لا تداخل لأن المراد بالنقل هنا ما كان بغير زيادة ولا نقصان ولا استعارة وفى البقية نقل مقيد بزيادة أو نقصان أواستعارة كذا أفاده سم ثم رأيت فى بعض حواشى مرآة الأصول مايفهم أن المجاز بالنقل هو العرفية العامة إلا أن الفرق اعتبارى وذلك أننا إذا نظرنا إلى استعمال أهل العرف فعرفية فتكون من أقسام الحقيقة و إن نظرنا إلى أصل النقل فمجاز بالنقل فباعتبار الاستعمال تسمى عرفية عامة ومن أقسام الحقيقة و باعتبار المعنى اللغوى مجازا بالنقل فيفرق بينه وبين المجاز المرسل بأن المجاز المرسل تلاحظ فيه القرينة لانصرافه إلى معناه الأصلى لولا القرينة بخلاف المجاز بالنقل فانه بسبب غلبة الاستعمال فى المعنى الثانوى صارت القرينة غير منظور إليها قال فى المبادى المنطقية والمنقول هوماانقل عن معناه الوضعى إلى معنى آخر فاذا قارن النقل علاقة وقرينة فهو

بزيادة أو نقصان أو نقل

المجاز و إلا فهو عرف عام إن كان الناقل العرف العام كدابة وضعت لكل مايدب على وجه الأرض نقلها العرف العام لخصوص الخيل والبغل والحمير وعرف خاص إن كان الناقل له العرف الخاص بقوم كالفاعل وضع لكل ذات وقع منها الحدث نقله النحاة إلى الاسم المرفوع وكالصلاة وضعت للدعاء نقلها الشرع إلى الأقوال والأفعال المعلومة له (قوله أوستعارة) وهى ما استعمل فى غير معناه لعلاقة الشابهة كالأسد فى قولك رأيت أسدا فى الحمام و الإعجاز مرسل وذلك لأن الارسال لغة هو الاطلاق فالاستعارة مقيدة بكون العلاقة الشابهة والمرسل مطلق عن هذا القيد فتقسيم المجاز إلى المرسل والاستعارة اصطلاح البيانيين ، وأما الأصوليون فيطلقون المجاز بالاستعارة على المجاز المرسل أيضا كذا قالوا وفيه أن المجاز بالاستعارة علاقتها الشابهة بخلاف المرسل فلا يصح إدراجه فيها فاذا عرفت المجاز بالاستعارة بالتعريف المتقدم فالذى يظهر أنه داخل فى المجاز بالنقل إلا أنه لم يشتهر فى المعنى المجازى بخلاف المجاز بالنقل فانه اشتهر فيه و يؤيده أن المجاز بالنقل إنما عد من المجاز مع أنه حقيقة عرفية بالنظر لنقله من المعنى اللغوى (قوله فالكاف زائدة) قال السعد هذا أخذ بالظاهر ويحتمل أن لا تكون زائدة بل تكون نفيا للمثل بطريق الكناية التى هى أبلغ ، وبيانه أن الشئ إذا كان موجودا متحققا فى وجدله مثل لزم أن يكون ذلك الشئ الموجود المتحقق مثلا لذلك المثل لأن المثلية أمر نسبى بينهما فاذا نفى هذا اللازم وقيل لامثل لمثل ذلك التحقق لزم نفى الملزوم وهو مثل ذلك المتحقق لأنه يلزم من نفى اللازم نفى الملزوم و إلا كان الملزوم موجودا بلا لازم وهو باطل فالله تبارك وتعالى متحقق موجود فلو كان له مثل كان الله مثلا لذلك المثل المفروض فاذانفى مثل ذلك المثل الذى هو لازم كان مقتضيا لنفى المثل الذى هو ملزوم لمثل المثل . والحاصل أنه لو لم يختلف المثل لم يصح نفى مثل المثل لأن الله موجود فلو كان له مثل كان الله تعالى مثلا لذلك المثل فيكون مثل المثل موجودا فلا يصح نفيه لكن النفى صحيح لوقوعه فى كلام المولى فتعين أن يكون المراد من نفى مثل المثل نفى المثل ليصح النفى فظهر أن نفى مثل المثل يتوصل به إلى نفى المثل وهو معنى الكناية لأنه أطلق نفى اللازم وأريد نفى الملزوم و يصح أن يكون من باب سلب الشئ عن المعلوم كسلب الكتابة عن زيد المعلوم فيقال هنا ليس مثل مثله المعدوم شئ فسلبنا المثل عن المثل المعلوم فاستلزم عدم المثل لأن المماثل للمعلوم معلوم أو تقول إن المثل بمعنى المثل بفتحتين أى الصفة كقوله تعالى ـ مثل الجنة التى وعد المتقون ـ أى صفتها، فالمعنى ليس كمثله شئ أو تقول إن المعنى هنا مثل مثله تعالى منفى فكيف بمثله كما يقال مثلك لايبخل فان المعنى أن من كان مثلك لايبخل فكيف أنت وهو من باب الكناية التى هى أبلغ من التصريح لكونه متضمنا للدعوى بدليلها أو يقال إن مثل المثل مثل فنفيه نفيهما أو يقال إن المثل قد يأتى بمعنى النفس كما قيل فى قوله تعالى ـ فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا ـ فالمعنى هنا ليس مثل نفسه شئ ومثل هذا كثير فى كلامهم فلا زيادة (قوله و إلا) أى و إن لم تكن زائدة فهى بمعنى المثل فيكون المعنى ليس مثل مثله شئ فالنفى مثل المثل فيكون المثل ثابتا بمقتضاه وقد تمنع الملازمة فى قوله و إلا فهى بمعنى مثل لأن عدم الزيادة صادق بالحرفية أيضا اللهم إلا أن يريد بمعنى مثل مشاركتها لمثل فى المعنى فى الجملة فتصدق بالحرفية (قوله وهو) أى وجود المثل محال أى لأن المثل هو المشارك فى تمام الماهية فلو شارك غيره فى ذلك لحالفه بالتعين ضرورة أن المشاركين فى تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتعين وتشخص فتمتاز هويتهما ويتعددا ولا شك أن مايه الاشتراك غير مابه الامتياز فيلزم التركيب فى هويتهما وهو يستلزم الاحتياج المستلزم للحدوث المنافى للوجوب الذاتى الثابت بالبرهان القطعى له تعالى فقد لزم من عدم زيادة الكاف هذا المحال فتعين زيادتها (قوله والقصد الخ)

أو استعارة فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثله شئ فالكاف زائدة و إلا فهى بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه (والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالى

جملة حالية من المثل أى فيكون له تعالى مثل والحال أن القصد من هذا الكلام نفيه فعلم أن هذه الجملة من تتمة الدليل على أن الكاف زائدة وتقريره هكذا لو لم تكن الكاف زائدة لكانت بمعنى المثل وكونها بمعنى المثل باطل لما يلزم عليه من إثبات المثل وهو باطل لأن القصد نفيه (قوله واسأل القرية) وإنما كان من المجاز بالنقصان للقطع بأن المقصود ههنا سؤال أهل القرية لا سؤالها نفسها لأن القرية عبارة عن الأبنية المجتمعة وسؤالها وإجابتها خرقا للعادة و إن كان تمكنا ليس مرادا فى الآية بل المراد فيها سؤال أهلها للاستشهاد بهم فيجيبون بما يصدق أو يكذب لا سؤالها لأن الشاهد لا يكون جمادا ومن ثم قال الشيخ عبد الله إن الحكم بالحذف هنا لأمر يرجع إلى غرض التكلم لأنه لو ترك هذا التركيب فى غير هذا المقام لم تقطع بالحذف لجواز أن يقول رجل لصاحبه فى قرية قد خربت وهلك أهلها واعظاما ومذكرا له أو لنفسه متعظا ومعتبرا اسأل القرية عن أهلها وقل لها ما صنعوا كما يقال لسأل الأرض من شق أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك و يمكن أن تجعل القرية مجازا عن أهلها من إطلاق المحل و إرادة الحال فعليه فلا يكون من مجاز الحذف بل من المجاز المرسل وفائدة الخلاف بين جعلها من مجاز بالزيادة و بين جعلها من المجاز المرسل أنه على الأول تكون القرية مستعملة فى معناها اللغوى وعلى الثانى تكون بمعنى أهلها (قوله أى أهل القرية) تفسير لبيان تقدير الآية مع محذوفها فاندفع ما قد يقال متقضى هذا التفسير أن الآية ليست من المجاز بالحذف بل من المجاز المرسل حيث أريد بالقرية أهلها وكأن النكتة فى إظهار القرية مع أن المقام للاضمار هو دفع هذا الاعتراض (قوله وقرب) بالبناء للمجهول وهذا مقابل لما جرى عليه المصنف من جعل ماذكر فى الآيتين من المجاز بالزيادة والنقصان الذى هو قسيم المجاز المعرف بالتعريف السابق لعدم صدقه عليه والتقريب فى اصطلاح النظار سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فالمعنى حينئذ وسيق الدليل على صدق تعريف المجاز على ماذكر بأنه الخ (قوله صدق تعريف المجاز) من صدق الكلى على جزئيه كصدق الحيوان على الانسان ومعنى صدق الكلى على جزئيه صحة حمل الكلى عليه كأن يقال الانسان حيوان (قوله تعريف المجاز) أى المتقدم (قوله على ماذكر) متعلق بالصدق والمراد بماذكر قوله تعالى - ليس كمثله شئ - (وقوله واسأل القرية المتدين من المجاز بالزيادة والنقصان (قوله بأنه) أى الحال والشأن وهو متعلق بقرب (قوله استعمل فى مثل المثل الخ) وفيه أن النفى حكم والمجاز لفظ فلا يتم تقريبه لأن قصد التقرب جعل هذين المجازين من المجاز المعرف بما تقدم للمصنف من أنه لفظ تجوز عن موضوعه وهذا موهم خلاف المراد من أن ذلك المجاز فى الاسناد ولو حذف لفظ النفى فى الأول أغنى نفى مثل المثل والثانى أغنى قوله فى نفى المثل لكان ظاهرا . فان قيل هذا لا يفيد التجوز لأن مثل المثل مثل لأن المماثلة من الجانبين فلا يكون إطلاق مثل المثل على المثل مجازا . أجيب بأن المفهومين مختلفان قطعا فإذا استعمل ملزوم فى لازمه أحدهما فى الآخر كان مجازا وماذكرتم على تقدير صحته إنما يتأتى فيما إذا أطلق مثل المثل على ذات المثل والمراد فى المثال حو المفهوم لا الذات ولو أريد الذات كان أيضا مجازا لأنها لم ترد من حيث إنها مثل المثل بل من حيث إنها مثل (قوله وسؤال القرية) وفيه أنه يقتضى أن المجاز فى إسناد السؤال القرية مع أن الكلام فى المجاز فى اللفظ ولو حذف السؤال فيهما لكان ظاهرا كما سيأتى هذا التقرير فيهما يجوز أن يكون من المجاز المرسل من إطلاق اللازوم وهو مثل المثل و إرادة الملازم وهو المثل فى الأول لأنه يلزم من وجود مثل المثل وجود المثل ومن إطلاق المحل و إرادة الحال فى الثانى لأن أهل القرية حال فيها أو من المجاز بالاستعارة فى الأول بأن يقال شبه المثل بمثل المثل بجامع المماثلة فى كل لأن مماثل المماثل مماثل واستعير اللفظ

واسأل القرية) أى أهل القرية وقرب صدق تعريف المجاز على ماذكر بأنه استعمل نفى مثل المثل فى نفى المثل وسؤال القرية فى سؤال أهلها

الدال على المشبه به وهو كمثله للمثل على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية أو المكنية بأن شبه مثل المثل بالمثل وحذف المشبه به ورمز إليه بشئ من لوازمه وهو لبس فانه لازم للمثل أصالة أومن المجاز بالكناية فى الثانى بأن شبه القرية بانسان وحذف المشبه به ورمز إليه بشئ من لوازمه وهو السؤال أو التصريحية بأن يشبه الانسان بالقرية بجامع اشتمال كلّ على النافع والضارّ ، واستعير القرية للانسان أى أهلها على سبيل الاستعارة التصريحية ، وعلى هذا التقريب فالزيادة والنقصان إنما هو بيان للأصل وما كان يجب عند الاتيان بالحقيقة وإلا فلا زيادة ولا نقصان ، وهذا ماعليه الأصوليون على ماقاله السيد فى شرح المطوّل . قال بدليل أنهم عرفوا المجاز بماسبق ثم قسموا علاقته إلى ماذكر من الأقسام وحينئذ يشكل صنيع الشارح حيث مشى على مذهب السكاكى ومن وافقه ومخالف مذهب الأصوليين فى مقام شرح كلامهم ، ويمكن أن يجاب بأنا لانسلم أن جميع الأصوليين على ماذكر بدليل كلام المتصفى ونصه الثانى من أنواع المجاز الزيادة كقوله - ليس كمثله شئ - فان الكاف وضع للافادة فاذا استعمل على وجه لايفيد معناه للموضوع له كان على خلاف الوضع. الثالث النقصان الذى لايبطل التفهيم كقوله تعالى - واسأل القرية - وهذا النقصان اعتادته العرب فهو توسع وتجوّز اه لكن ماقاله السيد أولى لأنه الموافق لمعنى المجاز السابق مع إمكان حمل الكلام عليه فلاوجه للعدول عنه إلاأن يقال هوخلاف التبادر من أزيادة والنقصان إذ لاز يادة ولانقصان فى الحقيقة على ماقاله السيد (قوله والمجاز بالنقل) والمراد به الحقيقة العرفية فمدّه من المجاز بالنظر لنقله من معناه اللغوى وإلافقد عدّه من أقسام الحقيقة بالنظر لاستعمال أهل العرف له وحينئذ فهل النقل إلى المعنى العرفى بعلاقة المشابهة أو بغيرها من علاقات المجاز المرسل أو بمايشمل كلا منهما والظاهر الأخير لأن الحقيقة العرفية قد تكون علاقتها المشابهة وقدتكون غيرها من علاقات المجاز المرسل ولكن الغالب الثانى وحينئذ يكون المجاز بالاستعارة والمجاز المرسل أعم من المجاز بالنقل لاختصاصه بما شاع استعماله فى المعنى المجازى بحيث لايحتاج فى صدقه عليه إلى قرينة بخلافهما (قوله كالغائط) هذا مثال للمجاز بالنقل ولابدّ فيه من العلاقة (قوله فيما يخرج من الانسان) أى المستعمل فيما يخرج الخ فهومتعلق بمحذوف صفة الغائط (قوله نقل) أى الغائط (قوله إليه) أى إلى مايخرج من الانسان وهو شامل لما يخرج من القبل والدبر ولكن شاع استعماله فى الثانى والعلاقة لهذا المجاز المجاورة (قوله عن حقيقته) متعلق بنقل أى عن حقيقة الغائط أى معناه الحقيقى وهو ماوضع له ذلك اللفظ لغة فتأنيث الضمير فى قوله وهى أى حقيقته فيه نظر لأن مجرد تأنيث اللفظ مع تذكير معناه لايسوغ تأنيث الضمير. ويجاب بحمل الحقيقة هنا على معنى مؤنث كالماهية أى عن ماهية الحقيقة أى وضع لها اللفظ لغة (قوله للمطمئن) أى المنخفض وهو بالكسر بالبناء للفاعل وجملة تقتضى حال من المكان قال التاج الفزارى أصل هذه الكلمة فى اللغة المكان المطمئن بين مرتفعين وكأن الذى يقتضى الحاجة يقصد ذلك كثيرا ملبيا للستر اه وخرج بقوله المطمئن غيره و بقوله تقتضى أى تفرغ فيه الحاجة المكان المطمئن لابهذا القيد (قوله بحيث) تصوير للنقل وهو يقتضى أنه قد صار حقيقة عرفية وهو كذلك ولاينافى كونه مجازا لغويا لما تقدّم (قوله منه) أى الغائط (قوله عرفا) أى علما أوخاصا ليشمل العرفية الخاصة لأنها منقولة من المعنى اللغوى أيضا فتخصيص العرف بالعام لاوجه له لما يلزم عليه الحكم إن خص بالعام لأن الخاص منقول أيضا (قوله إلى الخارج) خاص بتبادر (قوله والمجاز بالاستعارة) والمراد بالاستعارة فى كلام المصنف التشبيه كما يشير إليه تقرير الشارح الآتى و به مع ماسيأتى فى كلام الشارح من تسمية هذا المجاز بالاستعارة يعلم إطلاق الاستعارة على التشبيه المبنى عليه المجاز وعلى المجاز نفسه

(والمجاز بالنقل كالغائط فيما يخرج من الانسان) نقل إليه عن حقيقته وهى المكان المطمئن تقتضى فيه الحاجة بحيث لايتبادر منه عرفا إلا الخارج (والمجاز بالاستعارة كقوله

لكن

لكن الاطلاق الثانى هوالمشهور. ثم الاستعارة تنقسم إلى تصريحية إن صرّح بالمشبه به وحذف المشبه ومكنية إن ذكر المشبه وحذف المشبه به ورمز إليه بشئ من لوازمه ويسمى إثبات هذا اللازم عند السلف استعارة تخييلية وتجرى فيه الاستعارة عند السكاكى بأن يشبه الأمر المخيل بالمحقق ويستعار المحقق للمخيل وينقسم كل منهما إلى أصلية إن جرى فى اسم جامد وتبعية إن جرى فى المشتق أو الحرف ، وعلى هذا لايندرج فيها المجاز المرسل إذ العلاقة فيه غيرالمشابهة وقد تقدّم لك أن الأصوليين اصطلحوا على إطلاق المجاز بالاستعارة على المجاز المرسل لكن الظاهر أن هذا الاصطلاح ليس مبنيا على جعل العلاقة المشابهة فى المجاز بالاستعارة وإلا لما صدق على المجاز المرسل لأنه ضدّه والشارح قد جعل العلاقة المشابهة فى المجاز بالاستعارة وحينئذ فلا يكون تقسيمه للفظ المجاز إلى مايصدق عليه علىحاصرا لأقسام المجازلعدم ذكرالمجاز المرسل والمجازالعقلى فى الأقسام مع أن كلامنهما يصدق عليه لفظ المجازفلتتم ذلك ولتقول المجازالمرسل ماكانت علاقته غيرالمشابهة كاعتبارما يكون قطعا نحو ـ إنك ميت ـ أوظنا نحو ـ أعصر خمرا ـ والعندية كالمخازنة للبرية المهلكة والمجاورة كالنائط للمكان المطمئن والسبب السبب نحو للأمير يد أى قدرة والكل للبعض نحو ـ يجعلون أصابعهم فى آذانهم ـ أى أناملهم أوالمتعلق بالكسر للتعلق نحوخلق الله أى مخلوقه و بعكس الثلاثة الأخيرة هو المسبب للسبب نحو الموت للمرض الشديد لأنه مسبب له عادة والبعض للكل نحو ـ فك رقبة ـ أى الذات بجملتها والمتعلق بالفتح للتعلق بالكسر نحو ـ بأيكم المفتون ـ أى الفتنة،والمجاز المعقلى هو مافيه إسناد الشئ لغير من هو له للابسة بينهما نحو قوله تعالى ـ وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا ـ أسندت الزيادة وهى فعل الله إلى الآيات لكونها سببا لها ولعل المصنف إنما ترك هذا لجريه على قول من نفاه وهم فرقتان فرقة من يجعل المجازفيه فى المسند كابن الحاجب وفرقة من يجعله فى المسندإليه كالسكاكى ومعنى زادتهم على الأوّل لزدادوا بها وعلى الثانى زادهم الله تعالى إطلاقا للآيات عليه ، وقد تقدّم هذا البحث فى أول بحث المجاز . واعلم أن المجاز واقع فى الكلام خلافا لأبى اسحاق الاسفرايينى وأبى على الفارسى فى نفيهما وقوعه مطلقا وخلافا الظاهرية فى نفيهم وقوعه فى الكتاب والسنة قالوا لأنه كذب بحسب الظاهر كما فى قولك فى الجليد هذا حمار وكلام الله ورسوله منزّه عن الكذب . وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة وهى فيما ذكر المشابهة فى عدم الفهم وانما يعدل عن الحقيقة إلى المجاز لثقل الحقيقة على اللسان كالمتحقيق اسم للداهية يعدل عنه إلى الموت مثلا أو بشاعتها كالحوأءة يعدل عنها إلى النائط وحقيقته المكان المنخفض أوجهل المتكلم أو المخاطب بها دون المجاز أو بلاغته نحو زيد أسد فانه أبلغ من شجاع أوشهرته دون الحقيقة أو غير ذلك كالخفاء المراد عن غيرالمتخاطبين الجاهل بالمجازدون الحقيقة وكالمسة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة (قوله فشبه ميله إلى السقوط الخ) أى بجامع القرب فى كل من الفعل ثم استعير الميل إلى السقوط للارادة ثم اشتق منه يريد بمعنى يميل على سبيل الاستعارة التصريحية بالمشبه به والتبعية تبعية جريانها فى الفعل لجريانه فى المصدر فظهر أن قوله يريد مجاز مبنى على التشبيه (قوله ى) أى إرادة السقوط أى إرادة الجدارالسقوط من إضافة المصدر لمعموله (قوله والمجازالمبنى على التشبيه) أى بجعل علاقته المشابهة وهى مطلق القرب من الفعل وقصده بهذا الاستدلال على أن يريد فى الآية من المجاز بالاستعارة وذلك لأنه مجاز مبنى على تشبيه الميلان بالارادة وكلّ مجاز مبنى على التشبيه فهو مجاز بالاستعارة لأن الاستعارة مجاز علاقته المشابهة (قوله يسمى استعارة) أى إن المجاز الذى علاقته المشابهة يسمى استعارة ، فعلى هذا الذى يسمى استعارة هو اللفظ وكثيرا ما تطلق على استعمال

تعالى ـ جدارا يريدأن ينقضّ) أى يسقط فشبه ميله إلى السقوط بارادة السقوط التى هى من صفات الحىّ دون الجماد والمجازالمبنى على التشبيه يسمى استعارة

الشبه به فى الشبه المشابهة بينهما وهوالأنسب بكلام المصنف لأن المجاز الذى هواللفظ الخ من حيث اتصافه بالمجاز حاصل بسبب الاستعمال فلذكورأومه وأمانوجيه الشارح فلايخفى إشكاله لأن المصنف لم يسم المجازاستعارة إلاأن يريد زيادة فائدة وهى التسمية المذكورة لا توجيه كلام المصنف أويريد الاشارة إلى التوجيه لأن تسميته بالاستعارة مشعر بتحقق الاستعارة بمعنى الاستعمال المذكور الذى هو الأنسب لكلام المصنف اه سم رقوله والأمر. لما أنهى الكلام على تقسيم الكلام إلى أمر وما بعده وإلى حقيقة ومجاز شرع ببين تعريف الأمر فقال الأمر استدعاء الفعل الخ ، وفيه أن هذا التعريف تعريف للأمر الذى هو أحد أقسام الكلام النفسى لاالأمر اللفظى المتقدم الذى هو أحد أقسام اللفظى المتقدم إلاأن يقال إنه أشار إلى تعريفه هنا فى ضمن تعريف النفسى بقوله بالقول فيعلم منه أن تعريف اللفظى القول الدال على الاستدعاء الخ (قوله استدعاء الفعل) أى اقتضاؤه وطلبه ، والمراد بالفعل مايسمى فعلا عرفا أعم من كونه فعل اللسان أوالقلب أوالجوارح وإن كان قديتبادر من الفعل ومقابلته بالقول خلاف ذلك وقد صرح السيد وغيره بأن الكيفيات النفسانية تعدّ أفعالا فخرج بهذا استدعاءالترك فهوالنهى (قوله بالقول) متعلق باستدعاء والمرادبالقول صيغة افعل وحينئذ لايرد عليه شموله النهى بناء على الراجح من أنه طلب فعل هو الكف الذى هو المراد بالترك المعبر به فى حدّ النهى كاسيأتى ولا شموله لاستدعاء الفعل بنحو أوجبت عليك كذا و إن تركت كذا عاقبتك أولاتترك كذا لأن الجميع ليس بصيغة افعل ويشمل استدعاء الكف بنحو كف واترك وذر وغضى قوله بالقول أن الاستدعاء مالم يكن مدلولا عليه به لا يكون أمرا وهو كذلك كما هو نصى كلامهم فيخرج الاستدعاء بالاشارة والكتابة أيضا (قوله ممن هو) متعلق بالاستدعاء وخرج به استدعاؤه ممن سلوه فهو التماس أو ممن فوقه فهو دعاء فيكون المصنف قد اعتبر فى الأمر العلوّ وهوموافق لماجرى عليه المعتزلة وأبواسحق الشيرازى وابن السباغ والسمعانى ويحتمل أنه اعتبر فيه العلوّ والاستعلاء كاقيل به لأن قوله ممن هودونه يصدق على طلب العالى من الدانى باظهار عظمة وهو الاستعلاء أولا باظهارها وهوالعلو فقط فعلى كلّ منهما أن الطلب بغير علو ولااستعلاء لايسمى أمرا حقيقيا بل مجازيا واعتبرفيه أبوالحسين من المعتزلة والامام الرازى والآمدى وابن الحاجب الاستعلاء فقط وما جرى عليه الشارح فى جمع الجوامع عدم اعتبار كلّ منهما وهو الراجح (قوله على سبيل الوجوب) أى التحتم وهو متعلق باستدعاء والاضافة للبيان أى على طريق هو التحتم ، فعلى هذا المندوب ليس مأموربه لعدم تحتم أمره وبه قال أبو بكرالرازى والكرخى والجصاص وشمس الأئمة السرخسى وصدر الاسلام أبوالبسر والمحققون من أصحاب الشافعى مستدلين بأنه لوكان مأموربه لكان تركه معصية . قال الله تعالى ـ أفعصيت أمرى ـ فيلزم أن يكون مافرض مندوبا واجبا و بأن السواك مندوب . والحال ليس بمأمور به لقوله عليه السلام « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك » وأيضا المندوب لامشقة فيه وفى المأمور به مشقة للحديث المتقدم وذهب القاضى أبو بكر وجماعة على أن المندوب مأمور به لوجهين: الأوّل أن المندوب طاعة وجماعا والطاعة فعل المأمور به. الثانى اتفاق أهل اللغة على أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب ومورد القسمة مشترك . وأجاب الأوّلون عن هذين بأن الأوّل إنما يتمّ على رأى من يجعل اسم ر للطلب الجازم أو الراجح . وأما على رأى من يخصه بالجازم فكيف يسلم أن كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به أو المندوب إليه : أعنى ماتعلق به صيغة افعل للايجاب أوالندب و بأن الثانى إنما يتمّ لوكان مراد أهل اللغة تقسيم مايطلق عليه لفظ الأمر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم

(والأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هودونه على سبيل الوجوب)

تقسيم صيغة نسى أيهما عند النحاة فى أى معنى كانت بدليل تقسيمهم الأمر إلى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع فى أنه ليس بمأمور به حقيقة ثم إن هذا الخلاف فى الأمر الحقيقى وإلا فالأوّلون لم ينفوا كون أمر الندب أمرا مجازيا (قوله فان كان الاستدعاء الخ) هذا مقابل قوله عن هو دونه وقد عرفت أن الراجح خلافه (قوله من المساوى) متعلق بالاستدعاء والمراد بالمساواة فى الرتبة وإن لم يكن مساويا له فى السن وكذا يقال فى الاعلاء الآتى (قوله سؤالا) أى ودعاء أيضا كما قال الأخضرى :

أمر مع استعلا وحكمه دعا ... وفى التساوى كالتماس وقعا

(قوله وإن لم يكن) أى الاستدعاء مقابل قوله على سبيل الوجوب (قوله بأن جوّز الترك) أى مع رجحان الفعل (قوله فظاهره) أى التعريف وإنما قال ظاهره لاحتمال أن يكون هذا التعريف تعريفا للأمر الواجب فقط ولا ينافى أن هناك تعريفا له للأمر للندوب قال فى جمع الجوامع والجمهور قالوا إن الأمر حقيقة فى الوجوب فقط لغة أوشرعا أوعقلا . ووجه الأول أن أهل اللغة يحكمون باستحقاق العبد بمخالفة أمر سيده العقاب وما ذلك إلا بترك الواجب . ووجه الثانى أن صيغة الأمر فى اللغة لمجرّد الطلب وأن جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب على تركه العقاب إنما يستفاد من الشرع فى أمره أوأمر من أوجب طاعته لقوله تعالى ـ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ـ فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الأمر و إلحاق الوعيد بها فيجب أن تكون مخالفة الأمر حراما وتركا للواجب فيلحقه بها الوعيد والتهديد ولقوله عليه الصلاة والسلام « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك » فانه يدل على أنّ المراد بالأمر هو الوجوب لأنّ المشقة إنما تلحق به لا بالندب . ووجه الثالث أن ما يفيده الأمر لغة من الطلب يتعين أن يكون للوجوب لأن حمله على الندب يصير المعنى افعل إن شئت وليس هذا القيد مذكورا وقو بل بمثله فى الحمل على الوجوب فانه يصير المعنى افعل من غير تجويز ترك وأما على سبيل المجاز فيستعمل للندب لوجود قرينة تدل عليه ولغير الندب على ما يأتى . واعلم أن الأمر النفسى المدلول عليه بالقول غير الارادة لأنه تعالى أمر من علم أنه لا يؤمن بالايمان ولم يرد منه لامتناعه خلافا للمعتزلة فانهم لما أنكروا الكلام النفسى ولم يمكنهم إنكار الاقتضاء المفهود به الأمر قالوا إنه الارادة (قوله إنه) أى الاستدعاء المجوّز تركه (قوله ليس بأمر) أى وإلا لاستحق العقاب تاركه لقوله تعالى ـ أفعصيت أمرى ـ فانه أسند العصيان للأمر فيكون تاركه عاصيا يستحق العقاب فيلزم أن المسنون مفروض وهو باطل (قوله أى فى الحقيقة) ردّا لما يرد على مقتضى كلامه أن غير الجازم لا يسمى أمرا أصلا وليس كذلك . فأجاب بأن المنفى فى كلامه الأمر الحقيقى ولا ينافى أن غير الجازم أمر مجازى (قوله والصيغة) لما بين تعريف الأمر شرع يبين الصيغة الدالة عليه أى على الأمر النفسى (قوله الدال عليه) أى بهيئتها بحيث لا تدل على غيره إلا مجازا لكونها موضوعة له دون غيره فخرج نحو أنت مأمور بكذا أمرا جازما أو أوجبت عليك كذا فان حقيقتهما الاخبار وإن استلزم الأمر ولو لغة، الموءعة له لكان أوضح كما قال فى البرهان الصيغة هى العبارة الموضوعة للمعنى القائم بالنفس وهذا المسمّاة مترجمة بأن الأمر هل له صيغة وهذه الترجمة إذا أطلقناها فالمراد بها أن الأمر القائم بالنفس هل هى صيغت له عبارة مشعرة له برهان (قوله افعل) قال فى شرح جمع الجوامع والمراد به ما يدل على الأمر من أى صيغة فيشمل افعلى وافعلا وافعلوا واستفعل وائتفعل وغير ذلك الا السنوى و يقوم مقامها اسم فعل الأمر والمضارع المقرون باللام (قوله نحو

فان كان الاستدعاء من المساوى سمى التماسا ومن الأعلى سمى سؤالا وإن لم يكن على سبيل الوجوب بأن جوّز الترك فظاهره أنه ليس بأمر أى فى الحقيقة (والصيغة الدالة عليه افعل) نحو

اضرب وأكرم واشرب الخ) وكأنه أشار بهذه الأمثلة إلى أن المراد مادة افعل دون هيئته حتى يشمل المفتوح الهمزة والعين ومكسورهما ومضمومهما نحو انصر واتسانى والرباعى والخماسى والسداسى نحو انطلق واستخرج (قوله وهى) أى الصيغة (قوله عند الاطلاق) أى عما يدل على خصوص الوجوب وغيره كالدال على عدم الوجوب (قوله والتجرّد عن القرينة) عطف على الاطلاق من عطف بعض أفراد الشئ عليه بين به أنّ المراد منه الاطلاق عن شئ مخصوص وهى القرينة الصارفة الخ فقوله الصارفة عن طلب الفعل تفسير للقرينة وإنما فسره بذلك دون الصارفة عن الأمر مع أنه المتبادر بحسب الظاهر لأنه خلاف الأنسب بالاستثناء الآتى بناء على أنه مسمل وهو الظاهر كما سيأتى فانّ العبارة حينئذ تصدق بما إذا لم تقم قرينة على الأمر ولا على غيره أوقامت قرينة على الأمر . ووجه صدقهما عليهما أن ماتجرّد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل صادق بما إذا عدمت القرينة من أصلها وبما إذا وجدت لكن غير صارفة عن طلب الفعل بأن كانت دالة على طلب الفعل لأن ما اقترن بقرينة دالة على طلب الفعل يصدق عليه أنه تجرّد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل وهو صادق بالفعل الواجب والمندوب دون المباح إذ لاطلب فيه فيصير الاستثناء متصلا بالنظر لهذا التفسير دون التفسير الثانى لعدم شموله الثانى أعنى قوله والمندوب الخ لأن ماتجرّد عن القرينة الصارفة عن الأمر لايصدق على ماتجرّد عن القرينة الصارفة عن الندب لأن الأمر هو الطلب الجازم والندب الطلب غير الجازم فيقتضى أن افعل لوتجرّد عن القرينة الصارفة عن الأمر واقترن بقرينة دالة على الندب أنه يحمل على الوجوب وليس كذلك فلذا عدل عن التفسير الثانى إلى التفسير الأوّل . والحاصل أن التفسير الثانى فيه محظوران الأول عدم صدق ماتجرّد عن القرينة الصارفة عن الأمر على المندوب فيكون الاستثناء منقطعا والثانى أن هذا التفسير يفيد أن ماتجرّد عن القرينة الصارفة عن الأمر واقترن بقرينة دالة على الندب يحمل على الوجوب وليس كذلك فتأمله فانه دقيق (قوله تحمل) أى الصيغة (قوله عليه أى على الوجوب) وإنما فسره بذلك دون الأمر كما هو المناسب لكلامه مع كون الأمر بمعنى الوجوب عنده لمناسب التعبير بالندب والاباحة فى الاستثناء الآتى لأن الكل حكم بخلاف الأمر وإنما حملت حينئذ على الوجوب لأنها حقيقة فيه مجاز فى غيره من الندب وغيره على الصحيح واللفظ عند الاطلاق إنما يحمل على معناه الحقيقى وهذا لاينافى مافى جمع الجوامع من أن الاستدعاء إن لم يكن على سبيل الوجوب يسمى أمرا أيضا وظاهر كلام المصنف تناول الأمر حقيقة للاستدعاء الغير الجازم لأنهما مسئلتان : إحداهما أن لفظ الأمر حقيقة فى الاستدعاء مطلقا جزما كان أولا . والثانية أن صيغة افعل بالمعنى المتقدم حقيقة فى الوجوب خاصة فاستعمال لفظ الأمر فى الاستدعاء الغير الجازم استعمال حقيقى واستعمال صيغة افعل فى الندب مجازى والصيغة عند الاطلاق والتجرّد عن القرينة كما فى أقيموا الصلاة محمولة على الوجوب لاطلاقها وتجرّدها عن القرينة فكلام جمع الجوامع من المسئلة الأولى وما قلناه من المسئلة الثانية (قوله نحو أقيموا الصلاة) أى من كل صيغة دالة على الأمر من غير قرينة صارفة عن طلب الفعل والمراد بالقرينة الحالية أوالمقالية متصلة أومنفصلة والمراد بالمتصلة ما كانت مذكورة مع الكلام الذى فيه الأمر والمنفصلة مالیس كذلك (قوله إلا ما الخ) ما واقعة على الصيغة وهومستثنى من نائب فاعل تحتمل الراجع على الصيغة المجرّدة عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل فالتقدير تحمل الصيغة على الوجوب عند التجرّد عن القرينة الصارفة عن الفعل إلا الصيغة المقترنة بدليل الندب أوالاباحة فلاتحملان عليه بل على مادلّ عليه الدليل فيكون الاستثناء

اضربوا أكرم واشرب (وهى عند الاطلاق والتجرّد عن القرينة) الصارفة عن طلب الفعل (تحمل عليه) أى على الوجوب نحو أقيموا الصلاة (إلا مادلّ الدليل على أن المراد منه

متصلا بالنسبة للندب لما مرّ أن المجرّد عن القرينة الصارفة الخ صادق بما إذا وجدت قرينة دالة على طلب الفعل الصادق على الندب ومنقطع بالنسبة للاباحة لأنه إذا دلّ الدليل على الاباحة كان ذلك الدليل قرينة صارفة عن طلب الفعل لأنه لاطلب فى المباح إلا أن يراد بالقرينة الصارفة القرينة الصارفة المتصلة بدليل قوله المجرّد فيصدق المستثنى منه حينئذ على صيغة افعل الواقعة فى الدليل على أنّ المراد بها الاباحة لأنها مجرّدة عن قرينة متصلة صارفة عن طلب الفعل فيكون الاستثناء متصلا أيضا بالنظر إليه فالاجماع الآتى من المنفصلة لما أفاده المحقق السنباطى . أقول إنّ زيادة قيد المتصلة لايدخل الاباحة فى المستثنى منه لأنّ المستثنى منه صيغة افعل الدال على الاستدعاء الذى هو الطلب والاباحة لاطلب فيها حتى تدخل فيه سواء قلنا إنّ القرينة الصارفة عن الفعل متصلة أومنفصلة وهذا بالنظر لحلّ الشارح وأما إذا نظرنا لكلام المصنف فالاستثناء منقطع مطلقا بالنظر للندوب والمباح لأنّ مادلّ الدليل على أنّ المراد به الندب أو الاباحة صرف عن كون المراد به الوجوب وإذا صرف لم يكن مجرّدا عن القرينة الصارفة (قوله الندب أوالاباحة) أى مثلا بقرينة قوله الآتى وترد صيغة الأمر والمراد به الاباحة أو التهديد إلى آخر مايأتى (قوله فيحمل عليه) كان الأنسب أن يقول فلا يحمل عليه أى الوجوب بل يحمل على مادلّ الدليل عليه إلا أن يقال إنما قال ذلك لأنّ فيه تعيين مايحمل عليه مع فهم عدم حمله على الواجب بوجه أخصر بخلاف ما إذا قال فلايحمل عليه فانه يحتاج إلى بيان مايحمل عليه حينئذ ويحلول الكلام (قوله أى على الندب أوالاباحة) أشار بهذا التفسير إلى أن ضمير عليه راجع لكل من الندب والاباحة للأحد الدائر (قوله فكاتبوهم الخ) هذا مثال لصيغة افعل التى دلّ الدليل على أنه للندب وأول الآية ـ والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم ـ أى عبيدا كانوا أو إماء فكاتبوهم أى ندبا (قوله إن علمتم فيهم خيرا) أى أمانة وقدرة على أداء مال الكتابة بالتكسب هكذا فسره الامام الشافعى رضى الله عنه (قوله وقد أجمعوا الخ) هذا بيان للقرينة الصارفة عن الوجوب والاجماع من جملة الأدلة فيصرف الأمر عن الوجوب لكن فيه أن المثبل مادلّ الدليل على ندبه أو إباحته وهذا ليس كذلك لأن الاجماع على عدم الوجوب لايدلّ على الندب ولا الاباحة إلا أن يجاب بأن المقصود الاستدلال به على بعض المقتضى وهو عدم الوجوب ويمكن أن تكون قرينة الاباحة فى قوله تعالى ـ فاذا حللتم فاصطادوا ـ أن الأمر بعد الحظر يفيد الاباحة لأن المراد بقوله إذا حللتم أى من الاحرام والاصطياد فى الاحرام حرام لقوله تعالى ـ وحرّم عليكم صيد البرّ مادمتم حرما ـ أى محرمين وأن تكون قرينة الندب فى قوله كاتبوهم كونها سببا فى العتق المتشوّف الشارع فى حصوله قد يقال إن إجماعهم على ماذكر فرع حلهم الآيتين على غير الوجوب فلا بدّ من دليل مناف للوجوب غير الاجماع إلا أن يجاب بأن التعليل بهما بالنسبة لمن بعد المجمعين (قوله ولايقتضى الخ) لما بين مفاد صيغة الأمر عند الاطلاق وهو الوجوب شرع يبين مايقتضيه الأمر من التكرار وعدمه فقال ولايقتضى التكرار بالتحتيه إفاعله عائد على الأمر أى ولايقتضى ذلك وإن قيد بسبب أو وقت و بدلّ على التحتية قول الشارح ومقابل الصحيح أنه يقتضى التكرار وقوله وعلى ذلك يحمل قول من يقول إنه يقتضى التكرار وقوله لأن الغرض منه بتذكير ضمير أنه فى الموضعين الأولين ومنه فى الثالث وهو الموافق لما صرّح به غير واحد من الشراح كالتاج وإن كان قد يتبادر من السياق رجوع الضمير إلى الصيغة و لوالموافق لكلام البرهان فانه فرض الكلام فى التكرار فى الصيغة وكالايقتضى التكرار لايقتضى المرة أيضا بل القصد حصول المأمور به ولكن يتحقق بالمرة خلافا للمحقق السنباطى

الندب أو الاباحة فيحمل عليه) أى على الندب أو الاباحة . مثال الندب فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا . ومثال الاباحة وإذا حللتم فاصطادوا وقد أجمعوا على عدم وجوب الكتابة والاصطياد (ولايقتضى التكرار فى الصحيح)

فى قوله إنه يبعد حمل كلام المصنف على ذلك لاحتمال أنه قائل باقتضائه المرة كما قيل به. قال الشارح فى جمع الجوامع الأمر لطلب الماهية لا التكرار ولا لمرة والمرة ضرورية إذ لا توجد الماهية بأقل منها فيحمل عليها من جهة أنها ضرورية اهـ إذ لا وجود للماهية بأقل منها فيحمل عليها من جهة أنها من ضروريته لأنه لا وجود للماهية إلا فى الأفراد لا من جهة أنها مدلول اللفظ إذ مدلوله القدر المشترك وهو طلب الماهية المتحقق فى المرة وفيما زاد عليها (قوله لأن) علة لعدم الاقتضاء (قوله به) أى الأمر (قوله من تحصيل) بيان لما (قوله يتحقق) خبر أن أى كما يتحقق بالأكثر منها فهو لطلب الماهية لا للتكرار ولا للمرة لكن المرة ضرورية له كما مر وقد يقال فى هذا الدليل من الصادرة ما لا يخفى لأن محصله أن المقصود بالأمر تحصيل الماهية مطلقا من غير تقييد بخصوص مرة أو أكثر وهذا هو محل النزاع لأن الخصم يدعى أن المقصود بالأمر ليس تحصيل الماهية مطلقا بل بشرط التكرار ولهذا استدل على المحمول على ذلك بأن الأمر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعا كآية الصلاة وعرفا نحو احفظ دابتى وتارة المرة شرعا كآية الحج وعرفا كادخل الدار فيكون حقيقة للقدر المشترك بين التكرار والمرة إذ لو كان حقيقة فى كل منهما لزم الاشتراك أو فى أحدهما فقط لزم المجاز وهما خلاف الأصل ونظر فيه الأسنوى بأنه إذا كان موضوعا لمطلق الطلب ثم استعمل فى طلب خاص فقد استعمل فى غير ما وضع له لأن الأعم غير الأخص فيكون مجازا وبأن الألفاظ موضوعة بازاء المعانى الذهنية فاذا استعمل فيما تشخص منها فى الخارج كان مجازا لأنه غير موضوع له فاستعمال الأمر فى القيد بالتكرار وبالمرة مجاز فلزم من فراره من مجاز واحد وقوعه فى مجازين وهذا البحث يجرى فى سائر الألفاظ الموضوعة لمعنى كلى اهـ. ويجاب عن الأول بأن استعمال اللفظ الموضوع للمطلق فى الخاص يقع على وجهين: أحدهما أن يراد منه الخاص من حيث كونه من أفراد المطلق وحينئذ يكون حقيقة لا مجازا. وثانيهما أن يراد منه الخاص من حيث خصوصه خاصة وحينئذ يكون مجازا وعن الثانى بأن اللفظ وإن وضع للمعانى الذهنية لكن لا يلزم أن يكون اطلاقه على المعنى الخارجى مجازا إلا إذا أطلق عليه باعتبار كونه خارجيا خاصة وذلك غير لازم لامكان اطلاق اللفظ عليه باعتبار كونه ذهنيا فيكون حقيقة على أن كون الألفاظ موضوعة بازاء المعانى الذهنية إنما هو قول الامام الرازى ومن تبعه وقد خالفه غيره ولهذا ذهب فى جمع الجوامع إلى أنه موضوع للمعنى الخارجى فيجوز أن يكون الأسنوى بنى هذا الاستدلال على قول الامام (قوله والأصل) قصد الشارح بهذا دفع ما يقال إن كون القصد تحصيل مرة لا ينافى طلب تكراره فأجاب عنه بأن التكرار خلاف الأصل لأن الأصل براءة الذمة عما زاد عليها (قوله إلا إذا دل) إلا أداة استثناء ملغاة لا عمل لها وإذا متعلق بيقتضى ثم الاستثناء هنا منقطع لأن جواب إذا ليس من جنس العامل فى إذا الواقع قبل إلا لأن العامل فى إذا من مادة الاقتضاء وجواب إذا كما قدره الشارح من مادة العمل فيكون منقطعا بخلاف ما إذا كان من مادته كأن يقال فيقتضى التكرار فانه يكون متصلا وهذا معنى الاتصال والانقطاع فى مثل هذا كما يؤخذ من كلام السنباطى وعلل ابن قاسم كونه منقطعا بأن التكرار حيث دل الدليل على قصده إنما هو من خارج من الأمر كما يشير إليه قوله فيعمل فانه يقتضى أن الدليل خارج من الأمر. أقول وما المانع من جعل الاستثناء متصلا بأن يجعل الاستثناء من عموم أحوال الأمر فكأنه قال ولا يقتضى الأمر التكرار فى جميع أحواله إلا فى حال ما إذا دل الدليل على قصد التكرار فيقتضى التكرار ولكن لما كان الدليل لا يقتضى التكرار عدل عنه إلى قوله فيعمل به أى بالدليل أو التكرار أى بأن يعتقد مقتضاه من طلب التكرار ثم إن دل الدليل على

لأن ما قصد به من تحصيل المأمور به يتحقق بالمرة الواحدة والأصل براءة الذمة عما زاد عليه إلا إذا دل الدليل على قصد التكرار فيعمل به

قدر معين كالأمر ظاهر وإلا فيقاس على مايأتى فمقابل الصحيح وبين بهذا إلى أن الاستثناء منقطع لامتصل لأنه لو كان متصلا لقال فيقتضى التكرار وإنما كان منقطعا لأن نفس الدليل لايقتضى التكرار لأن الاقتضاء هو الطلب والدليل لاطلب فيه (قوله كالأمر بالصلوات الخمس) أى فى قوله تعالى ـ وأقيموا الصلاة ـ أى فقد دل الدليل على وجوب تكرارها فى خبر الصحيحين «فرض الله على أمتى ليلة الاسراء خمسين صلاة ثم أزل أراجعه وأسأله التخفيف حتى جعلها خمسا فى كل يوم وليلة» (قوله والأمر بصوم) أى فى قوله تعالى ـ فمن شهد منكم الشهر ـ أى رمضان فليصمه وقوله عليه الصلاة والسلام «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» أى بعد رؤية هلال رمضان ففى الحديث والآية مايدل على أن الصيام فى كل رؤية هلال رمضان حيث علق الصوم فى الآية والحديث على رؤية هلال رمضان (قوله ومقابل الصحيح الخ) جرى عليه الأستاذ أبواسحاق الاسفرايني وأبو حامد الغزوينى ومخالفة ويحمل على المرة بقرينة وقيل التكرار إن علق بشرط أوصفة بحسب التكرار المعلق به نحو ـ وإن كنتم جنبا فاطهروا ـ والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ـ فانهما يفيدان تكرر الطهارة والجلد بتكرر الجنابة والزنا ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كما فى أمر الحج المعلق بالاستطاعة فان لم يعلق الأمر ظاهرة ويحمل على التكرار بقرينة وقيل بالوقف أى مشترك بين المرة والتكرار فلا يحمل على أحدهما إلا بقرينة (قوله فيستوعب) تفريع على اقتضاء التكرار المأمور به (قوله بالمطلوب) أى بالفعل المطلوب منه طلبا جازما والمراد بالفعل الشامل لفعل اللسان أوالجنان والأركان (وهو متعلق يستوعب أى يستوعب الشخص المأمور بالفعل المطلوب منه (قوله مايمكنه) أى من غير مشقة لاتحتمل عادة فيما يظهر واحترز بهذا عن أوقات الضرورة من أكل وشرب ونوم وغيرها وإضافة زمان إلى العمر بيانية ومن بيان لما وهل المراد بوقت الضرورة مايحصل معه القدرة على التصرف المحتاج إليه من غير مشقة دون مازاد عليه أو أعم من ذلك فيه نظر والأول قريب وعليه فلابعد أن يضم إليه الزيادة فى بعض الأوقات لنحو التفكه على وجه لايهدوم شرعا وإن لم يحتج إليها إذ التنعم منها فى غاية البعد وهل يمتنع عليه فى نحو الأكل الشبع إذا حصلت القدرة المذكورة بدونه فيه نظر وقد يستبعد امتناعه ولو تعددت المأمورات فهل يجب تقسيط الزمان عليها مطلقا سواء أمر بها معا أومرتبا وعلى هذا فهل يجب تقسيط كل يوم وليلة مثلا أولا بل يجوز أن يجعل لكل واحد منها شهرا أوسنة مثلا أو يفصل فى وجوب التقسيط فى ذلك نظر (قوله حيث لا يبان) متعلق بيستوعب ومثل عدم البيان عدم تعليق الأمر بصفة أوشرط وإلا فيأتى بالمأمور به كلما وجد المعلق عليه فقط إذ الدليل دليل على ذلك كالآتيين السابقين (قوله لأمد المأمور به) أى زمانه فان بين زمانه اتبع أو تعين قدر الفعل كمرة أومرات معينة كفى فعل ذلك القدر (قوله لانتفاء المرجح) علة للاستيعاب أى وإنما استوعب على هذا القول لعدم مرجح بعض الزمان عن بعض والترجيح بغير مرجح محال (قوله ولايقتضى الفور) أى للبادرة عقب ورود الأمر فى أول أوقات الامكان بحيث يلحقه الاثم بالتأخير عنه وقوله لأن الغرض علة لعدم اقتضاء الفور فيه أن فى هذا الدليل معارضة لأن عدم اختصاصه بالزمن الأول أوالثانى هو محل النزاع لأن القائل بالفورية يقول الغرض منه إيجاد الفعل ويختص بالزمن الأول والقائل بالتراخى يقول الغرض إيجاد الفعل ويختص بالزمن الثانى فالأولى فى الدليل أن يقول إن الفور أمر زائد ثبوتى فيحتاج إلى قرينة بخلاف عدم اقتضاء الفور فانه عدمى لايحتاج إلى قرينة وما لايحتاج هو الأصل وأيضا يدل على عدم الفورية أنه يصح أن يقال افعل الساعة أو بعد الساعة أو بعد اليوم فلو كان الأمر المطلق للفور لكان الأول تكرارا والثانى والثالث تناقضا . واعلم أن ظاهر

كالأمر بالصلوات الخمس والأمر بصوم رمضان ومقابل الصحيح أنه يقتضى التكرار فيستوعب المأمور بالمطلوب مايمكنه من زمان العمر حيث لايبان لأمد المأمور به لانتفاء مرجح بعضه على بعض (ولا يقتضى الفور) لأن الغرض منه إيجاد الفعل من غير اختصاص بالزمان الأول

كلام الشارح أنه حمل كلام المصنف على مارجحه غيره من أنه كما لايقتضى الفور لايقتضى التراخى أى لايدلّ على واحد منهما بل على مجرد طلب الفعل من غير تقييد بواحد منهما . قال المصنف رحمه الله تعالى فى البرهان وهـذا مايذهب إلى الشافعى وأصحابه رضى الله عنهم . وقال فى المحصول إنه الحقّ واختاره الآمدى والبيضاوى وابن الحاجب وصححه فى جمع الجوامع لأنه لم يكن فى كلامه مايعين أحدهما بعينه لاحتماله القول باقتضائه التراخى كما يحتمل القول باقتضائه الفور لعدم المرجح لأحدهما فيحمل على الاطلاق (قوله دون) ظرف متعلق بمحذوف حال من الايجاد أى حال كون ذلك الايجاد متلبسا من غـير اختصاص بالزمن الأوّل دون الزمن الثانى بأن اتفق الاختصاص مطلقا لا بالزمن الأول ولا بالثانى (قوله وقيل يقتضى الفور) وجرى عليه بعض أصحاب الشافعى والكرخى من الحنفية مستدلين بقوله تعالى ـ مامنعك ألاتسجد إذ أمرتك ـ حيث ذم إبليس على ترك السجود فى الحال مع كون الأمر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه إليه الذم.وأجيب بأنا لانسلم أنّ الفور مستفاد من الأمر بل من ظهور دليل على عصيانه وهو مخالفته للجمهور الممتثلين للأمر المتناول له ولهم أو يقال إن ذلك أمر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه وقيل يقتضى التراخى وفيه نظر لأنه يقتضى أنه لوفرض الامتثال على الفور لم يعتد به وليس هذا معتقد أحد كما قال المصنف فى البرهان ثم الخلاف فى الأمر المطلق أما المقيد بوقت مضيق أوموسع أو بفورأوتراخ فالحكم فيه بحسب ماقيد به . قال أبواسحق الشيرازى فى شرح اللمع إذا ورد الأمر مطلقا وجب اعتقاد وجوبه والعزم على فعله على الفور وأما الفعل فيبنى على المسئلة الآتية. فان قلنا يقتضى التكرار بالمستطاع فانه على الفور وإن قلنا يقتضى مرة واحدة فهل تكون المرة على الفور أم لا اختلف أصحابنا فيه إلى أن قال وربما غلط بعض أصحابنا فى العبارة عن هذه المسئلة فقال الأمر يقتضى التراخى وهذه العبارة ليست صحيحة لأن أحدا لم يقل إن الأمر يقتضى التراخى وانما يقولون هل يقتضى الفور أم لا اه . وقضيته أن العزم واجب على الفور اتفاقا مطلقا وأنه لايسقط وجوبه بأى العزم وإن قلنا بالتكرار أو وجوب الفعل على الفور أو على التراخى لكنه بادر بالفعل عقب تمكينهم وفيه نظر ظاهر بل الوجه الذى لا محيص عنه الاكتفاء بالمبادرة بالفعل عن العزم هذا فى المطلق وأما المقيد بوقت معين فهل يجب العزم فورا فى أول الوقت على الفعل فيه حيث أخره عن أوّل الوقت وجهان حكاهما جمع منهم القاضى أبو الطيب والماوردى وأبواسحق فى شرح اللمع أحدهما ورجحه النووى فى شرح المهذب الوجوب ولا يجب تجديده فى كلّ جزء من الوقت بل يكفى وجوده أوّل الوقت كالواجب فى مسائق الاطلاق والتقييد إما بالفعل أوالعزم على الفعل فى الوقت . فان قلت يلزم أن يكون ذلك من الواجب المخير فلا يكون أحدهما بعينه واجبا . قلنا اللازم على ماذكر أن يكون الواجب أحد الأمرين بالنسبة لأوّل الوقت لامطلقا ولا محذور فى ذلك وانما المحذور انتفاء وجوب خصوص الفعل على الاطلاق وهو غير لازم من ذلك واذامات فى أثناء الوقت بعد العزم وقبل الفعل فلا عصيان لأن العصيان بانتفاء الأمرين معا أما عدم العصيان بخلوّه عن خصوص الفعل فلعدم الوجوب لكن على عدم العصيان إن لم يظنّ الموت قبل فعله و إلا عصى لظنه فوات الواجب بالتأخير وعليه أيضا فى غير الواجب الذى وقته العمر كالحج فمن أخره بعد إمكان فعله فيه فيعصى من آخر سنة الامكان والفرق بينهما أنه لو اتفق عصيانه فى الحجّ مطلقا لم يتحقق الوجوب بخلاف ماله وقت معين فانه لجواز التأخير فيه غاية معلومة وهى أن لايبقى من الوقت مايسعه فيتحقق معه الوجوب . وحاصله أن جواز التأخير من أوّل الوقت مع ظنّ السلامة مشروط بسلامة العاقبة فبفواته العمر دون ماله وقت معين (قوله وعلى ذلك) أى القول بالفورية (قوله يحمل قول

دون الزمن الثانى
وقيل يقتضى الفور
وعلى ذلك يحمل قول

من يقول إنه يقتضي التكرار (والأمر بإيجاد الفعل

من يقول) ووجهه أن من قال إنه يقتضي التكرار أوجب أن يستوعب المأمور بالمطلوب ما يمكنه من زمان العمر كله، وذلك متضمن للقول بالقضاء الفورية لأنه لو جاز التأخير عقب الأمر مع الامكان لخلا عنه بعض ما يمكنه من زمان العمر فلم يكن الاستيعاب على الوجه المذكور واجبا وهو خلاف التقدير. فالحاصل أن من قال بإنه للتكرار قال إنه للفور ومن قال إنه ليس للتكرار اختلف في كونه للفور.

[تنبيه] كان ينبغي للمصنف أن يقول هنا إلا لدليل كما قال فيما قبله فإن الدليل قد يدل على الفورية فيعمل به كما في الأمر بالإيمان لأنه دل الدليل على طلب الفورية فيه لأن في جواز التراخي فيه رضاء بالكفر والله تعالى - ولا يرضى لعباده الكفر.

[تتمة] واعلم أن الأمر بشيء مؤقت يستلزم القضاء له إذا لم يفعل في وقته لاشعار الأمر بطلب استدراكه لأن القصد منه الفعل مطلقا. قال ابن الهمام وذلك لأن نحو صم يوم الخميس مقتضاه أمران التزام الصوم وكونه يوم الخميس فإذا عجز عن الثاني لفواته بقي اقتضاء الصوم وعليه جرى الحنفية وأورد عليه الحائض فإنه لم يتوجه عليها الخطاب مع وجوب القضاء عليها. وقال الأكثر القضاء بأمر جديد كالأمر في خبر الصحيحين «من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها» وفي حديث مسلم «إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها» ولأن الأمر المتوجه عليه في الوقت أمر بفعلها في الوقت لا مطلقا لأنها قربة في وقتها فلا تقضى إلا بمثلها لأن الضمان يعتمد المماثلة فإذا فات شرف الوقت فلا يعرف لها مثل إلا بنص جديد. فإن قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا منتدأ. أجيب عنه بأنه سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء الحديث الأول دال على حكم النسيان والثاني على حكم الرقاد والغفلة التي هي أعم من النسيان وحكم الشارع محمد لهما مستفاد بالقياس على المذكورات لأنه إذا وجب القضاء مع العذر فمع عدمه أولى. فإن قلت إن الضمائر في الحديث راجعة إلى الصلوات التي توجه وجوبها في الوقت فيقتضي أن وجوبها بأمر الأداء. قلنا إن هذا الاقتضاء ممنوع لأن مقتضى عود الضمير أن ما سيصليها هو ما كان حقه أن يصليها في الوقت لا عينها لأنها قد فاتت بفوات الوقت والا فلا معنى للحكم بأنها فائتة بل مثلها ثم إن إيجاب هذا القتل بأمر جديد وهو قوله عليه الصلاة والسلام فليصلها لأنه لو حصل إيجاب هذا القضاء بالأمر الأول لما كان لقوله فليصلها معنى لأنه تحصيل الحاصل حينئذ وهو باطل فيبطل ما أدى إليه ويدل أيضا على أنه بأمر جديد قوله تعالى - فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر - وذلك لأن قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه شامل للمسافر والمريض لكن لما جاز لهما التفطر بالفطر لربما يتوهم أنه لا يجب عليهما القضاء فأوجب عليهما ثانيا بقوله فمن كان منكم مريضا الخ فلو كان إيجاب القضاء بالإيجاب الأول لما أعاده ثانيا (قوله بإيجاد الفعل) فيه أن الإيجاد الإبراز من العدم إلى الوجود وهذا لا يصح أن ينسب للعبد لأن الخالق للأفعال اختيارية واضطرارية هو الله تعالى خلافا للمعتزلة في الاختيارية وإنما ينسب للعبد الكسب ويجاب بأن المراد بالإيجاد الكسب وهو ما وقع في محل قدرته كالقيام فإنه مقدور له وقع في محل قدرته وهو بدنه بخلاف الخلق والإيجاد فإنه لا في محل القدرة أي لا يقع في ذاته وأيضا الكسب لا يصح انفراد القدرة به والخلق والإيجاد يصح انفراد القدرة بهما وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ومعنى الصرف كما في التلويح قصد القلب فلا يرد أن الصرف فعل موجود فيستند إلى الباري فيلزم الاجبار أي إن قصد القلب جعل قدرته وإرادته في الفعل كسب وإيجاد الله الفعل عقب ذلك القصد خلق وإيجاد أفاده السعد ولو قال والأمر بالفعل أمر بما لا يتم هو إلا به لكان أولى

(قوله أمر به) أى بالفعل (قوله وبما) معطوف على به والمراد بما الشروط والأسباب . وأما الأركان فهو داخل فى حقيقة المأمور به وإنما وجب بوجوبه لأنه لو لم يجب بوجوبه لجاز تركه ولو جاز تركه لما وجب والفرض أنه واجب وهذا خلف وهو محال فاستحال ما أدّى إليه.واعترض بأنّ اللازم ممنوع أعنى لجاز تركه لجواز أن يكون واجبا لدليل آخر غير دليل الواجب فلا يثبت له الجواز المستلزم ترك الواجب. ويجاب بأنّ المراد بقوله لجاز تركه أى بهذا الايجاب فلا يكون هذا الايجاب إيجابا وقيل لايجب بوجوبه لأنّ الدال على الواجب ساكت عنه وقيل إن كان سببا فيجب بوجوبه وذلك كما إذا ورد الشرع بحرق شئ فانه يجب بإمساس النار به الذى هو سبب فى الحرق بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه ، والفرق أنّ السبب لاستناد المسبب إليه أشدّ ارتباطا به من الشرط بالمشروط وقال المصنف يجب بوجوبه إن كان شرطا شرعيا كالوضوء للصلاة لا إذا كان عقليا كترك ضدّ الواجب أو عاديا كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه لأن الشروط لا يوجد بدونه عقلا أو عادة فلا يقصده الشارع بالطلب ويؤخذ من كلامه أن السبب كذلك لعدم وجود المسبب بدونه فلا يقصده الشارع بخلاف الشرط الشرعى فانه لولا اعتبار الشارع له لوجد مشروطه بدونه.ويتفرّع على القول الأوّل الراجح أنه لو نذر ترك المحرم إلا بترك الجائز وجب ترك ذلك الجائز وذلك كما إذا وقع البول فى الماء القليل فانه يجب ترك ذلك الظاهر المختلط بالنجس لتوقف الواجب وهو ترك استعمال النجس على ترك استعمال الجائز الطاهر وهو استعمال الطاهر وهذا هو السبب فى الحكم على نجاسة الماء القليل بوقوع النجاسة ، وأنه لو اشتبهت منكوحته بأجنبية حرم عليه قربانها ليتم فعل الواجب وهو ترك المحرم منها بترك قربانها إلى أن يتبين الحال فاذا تبين فلكل حكمه ومثل ذلك إذا طلق معينة من زوجتيه ثم نسيها فانه يحرم عليه قربانها (قوله المؤدية) أى تلك الطهارة (قوله إليها) أى الصلاة ومعنى كونها مؤدّية إليها أنها موصلة إلى صحتها فى إليها مضاف محذوف ويدل عليه تعليل الشارح له بقوله فان الصلاة الخ (قوله لاتصح بدونها) أى الطهارة لكونها شرطا من شروطها والشروط لا يوجد بدون الشرط ، وشمل كلام المصنف الشرط الشرعى كما مثل والعقلى كترك ضدّ الواجب والعادى كغسل جزء من الرأس ليتم غسل الواجب والسبب الشرعى كصيانة الاعتاق والعقل كالنظر فى العالم عند الامام الرازى وغيره والعادى كحزّ الرقبة للقتل وهذا هو الموافق للأكثر لكن المنقول عنه أن الأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم الفعل إلا به إن كان شرطا شرعيا لا عقليا ولا عاديا كما مرّ . واعلم أن المسئلة مقيدة بما إذا كان الفعل المأمور به مطلقا عن التقييد بما يتوقف عليه وجوده وإن كان مقيدا بما يتوقف عليه وجوبه كقوله تعالى ـ أقم الصلاة لدلوك الشمس ـ فان فعل الصلاة المأمور به غير مقيد بما يتوقف عليه وجوده كالوضوء وإن كان مقيدا بما يتوقف عليه وجوبه وهو الدلوك أى فهذه الآية وإن كان فعل الصلاة فيها مقيدا بما يتوقف عليه وجوبه فهو من موضوع المسئلة لأن هذا التقييد لا يمنع إطلاقه لما عرفت أن المراد بالاطلاق الاطلاق عن التقييد بما يتوقف عليه وجوده وهذه الآية كذلك . والحاصل أن المأمور على ثلاثة أقسام مأمور مطلق عن التقييد بما يتوقف عليه وجوده كقوله تعالى ـ وأقيموا الصلاة ـ ومأمور مقيد بذلك كالمأمور المقترن بما هو شرط فيه نحو أن يقال صلّ بوضوء ومأمور مقيد بما يتوقف وجوبه عليه كالزكاة المقيد وجوبها بملك النصاب إذا عرفت ذلك الموضوع المسئلة القسم الأول وإن كان مقيدا بما يتوقف عليه وجوبه كما فى الآية وبما إذا كان أى ما لا يتم الواجب إلا به مقدورا للمكلف وأما إذا لم يكن

أمر به وبما لا يتم الفعل إلا به كأمر بالصلوات أمر بالطهارة المؤدّية إليها) فان الصلاة لا تصح بدونها

مقدورا له كحضور العدد فى الجمعة فانه غير مقدور لآحاد المكلفين فلا يجب بوجوبه .

[تنبيه] إنما لم يقل المصنف الفعل الذى لايتمّ المأمور مع أنه الموافق لقول غيره الفعل الذى لايتم الواجب إلا به واجب لأنّ ذلك إنما هو سوق الردّ على من ادّعى خلاف ذلك ولاخلاف فى أنه مأمور به وإنما الخلاف فى أنه مأمور به بأمر المأمور أو بغيره (قوله وإذا فعل) أى على الوجه المطلوب شرعا حين الفعل. لما بين المصنف مادخل تحت الأمر أراد أن يبين أن المكلف إذا فعل جميع المأمور به هل يخرج عن العهدة من المطالبة أولا ومعنى خروجه عن العهدة أن يستلزم فعله الاجزاء ، والراجح أنه يستلزم الاجزاء بناء على أنّ الاجزاء هو الكفاية فى سقوط الطلب لأن الأمر إن بقى متعلقا بعين المأتى به كان طلب تحصيل الحاصل أو بغيره لم يكن المأتى به كلّ المأمور به والمفروض خلافه ولأنه لو لم يتخص عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم الامتثال مع أنه لايقتضى التكرار وقيل لا بناء على أنه إسقاط القضاء لجواز أن لايسقط المأتى به القضاء بأن يحتاج إلى فعله ثانيا كما فى صلاة من ظنّ الطهارة ثم تبين له حدثه. ويجاب بأن فعله ثانيا بأمر جديد (قوله بالبناء للمفعول) وإنما اختاره مع صحة بنائه للفاعل أيضا وضمير الفاعل يعود على الفاعل المفهوم من الفعل أو المأمور الآتى على أن يكون من باب التنازع لما فيه من التكلف أما فى الأوّل فظاهر وأما فى الثانى فلما فيه من عود الضمير على متأخر لفظا ورتبة مع الاستغناء عنه وإن جاز مثل ذلك فى التنازع (قوله و يتصف الخ) هذا بيان المراد من الخروج عن العهدة . فان قلت كيف يتصف بالاجزاء مع أنه قد يجب الاتيان به مرّة أخرى كالصلاة بالتيمم لفقد الماء فى الوضع الغالب فيه وجود الماء. ويجاب بأنّ معنى الاجزاء قيام المخاطب بموجب الأمر من غير أن يبقى طلبه من قضية الأمر وأما الاقتضاء الآخر فهو بأمر جديد إذا عرفت ذلك عرفت أنّ وجوب إتيانه بها مرّة ثانية بأمر جديد وهو كلّ صلاة صليت بتيمم بحمل الغالب فيه وجود الماء تجب إعادته لأن الواجب عليه فى ذلك الحال الصلاة بوضوء لكون الفقد نادرا فلما تعذر الماء فيه أوجب الشارع عليه الصلاة حرمة الوقت فاذا فعلها خرج عن عهدة هذا الطلب و يتوجه عليه طلب آخر وهو وجوب إعادتها لكونها وقعت بتيمم فى محلّ الواجب عليه فيه إيقاعها بوضوء (قوله الذى يدخل الخ) أى هذه ترجمة فى بيان مبحث مايدخل فى الأمر والنهى وما لايدخل وفى العبارة تجوّز أما فى الأمر والنهى بأن يراد بهما المأمور والمنهى وأما فيما قبله بأن يراد بدخول الشئ فيهما تعلقهما به وهذا هو الظاهر وعلى كلّ فلا تشمل الترجمة المسئلة الأخيرة وهى الأمر بالشئ نهى الخ. ويجاب بأن نقص الترجمة عن المترجم غير مضرّ كتسمية السورة ببعض مافيها به يندفع مايقال كان ينبغى التعبير بالخطاب دون الأمر والنهى ليوافق ماذكره ووجه الاندفاع أنه ترجم بالجزء للكل لتضمنه له . ويجاب أيضا بأنه يلزم من الدخول فى الأمر والنهى الدخول فى غيرهما من أنواع الخطاب كما يعلم مما يأتى (قوله وما لايدخل) فيه تغليب غير العاقل على العاقل كما يعلم مما يأتى (قوله هذه ترجمة) أشار بهذا إلى أنّ قوله الذى يدخل ترجمة واقعة خبرا عن مبتدإ محذوف كما فى نظيره من التراجم و يصح أن يكون مبتدأ والخبر محذوف أو منصوبا بفعل محذوف أومجرورا بحرف جر محذوف أى اعلم الذى يدخل الخ أوانظر فى الذى الخ فالاشارة إليه الكلمات أو الألفاظ أوهذا اللفظ وأنث الضمير باعتبار الخبر والترجمة بمعنى المترجم بها و يعبر بها عن موضوع هذا البحث (قوله يدخل فى خطاب الله تعالى الخ) المراد بخطاب الله تعالى هنا خطابه التكليفى لا الوضعى ، وكذا المراد بالخطاب فى قوله والساهى الخ كما يعلم ذلك من قوله لانتفاء التكليف عنهم . واعلم أنّ خطاب الوضع لايختصّ

(وإذا فعل) بالبناء للمفعول أى المأمور به (يخرج المأمور عن العهدة) أى عهدة الأمر و يتصف الفعل بالاجزاء (الذى يدخل فى الأمر والنهى وما لايدخل) هذه ترجمة (يدخل فى خطاب الله تعالى

فعل الكافين بل يتعلق بفعلهم وفعل غيرهم بل و بغير الفعل كالزوال لوجوب الظهر . واعلم أن سياق كلامه حيث ترجم بالذى يدخل فيهما والذى لايدخل ، ثم بين ذلك بالدخول فى الخطاب وعدم الدخول فيه وقد حدّ الأمر بطلب الفعل والنهى بطلب الترك يقتضى أن طلب الفعل وطلب الترك اللذين هما جنس الأمر والنهى نفس الكلام النفسى وممن صرّح بذلك العلامة الصفد (قوله المؤمنون) والمراد مايشمل المؤمنات بناء على دخول النساء فى جمع الذكور وفيه خلاف الراجح منه الدخول فيه بقرينة كلهنا والمراد بالمؤمنين هنا بقرينة مابعده البالغ العاقل و يتعلق الخطاب بهم تعلقا معنويا قبل وجودهم وتنجيزيا بعد وجودهم بعد البعثة إذ لاحكم قبلها (قوله وسيأتى الكلام فى الكفار) أى فى قوله والكفار الخ (قوله والساهى) أى الغافل وهو مبتدأ والمراد به الجنس الشامل للأنثى أو خصوص الذكر والأنثى والخنثى متيسان عليه وكذا يقال فى الصبى والمجنون والغفلة غيبة الشىء عن بال الانسان وعدم تذكره وفرقوا بين الناسى والساهى بأن الناسى إذا ذكّر تذكر والساهى بخلافه والمراد هنا من لايدرى فيشمل النائم و إنما امتنع تكليفه لأن مقتضى التكليف بالشىء الاتيان به امتثالا وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه و إن وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء مافاته من الصلاة فى زمان غفلته لوجود سببهما الذى هو من متعلق خطاب الوضع المستوى فيه الناسى وغيره وكذا اللجأ وهو من يدرى ولامندوحة له عما ألجئ إليه كالملقى من شاهق على شخص يقتله لامندوحة له عن الوقوع عليه المؤدّى لقتله و إنما امتنع تكليفه باللجأ إليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لأن اللجأ إليه واجب الوقوع ونقيضه ممتنع الوقوع ولاقدرة له على واحد منهما وقيل يجوز تكليف الغافل واللجأ بناء على جواز التكليف بما لايطاق كالتكليف بالطيران وردّ بأن الفائدة فى التكليف بمالايطاق من الاختبار هل يأخذ فى المقدّمات أوّلا منتفية فى تكليف الغافل واللجأ لكن فى الثانى على نظر لامكان امتثاله بأن يضع يده على صدره موهما به دفع نفسه عن الوقوع بخلاف الأوّل فانه من تكليف المحال وهو ممتنع اتفاقا ، والفرق بين التكليف بالمحال حيث جاز وتكليف المحال حيث امتنع أن الأول خلاه راجع للكف به والثانى راجع لنفس التكليف فتحصل أن المعتمد امتناع تكليف الغافل لأنه تكليف المحال ومثله المجنون والسكران والصبى الآتى وجواز تكليف اللجأ لأنه تكليف بالمحال وكذا يمتنع تكليف المكره بالمكره عليه أو بنقيضه على الصحيح على ماقاله ابن السبكى فى جمع الجوامع ولو على القتل وهو من لامندوحة له عما أكره عليه إلا بالصبر على ما أكره به وعلة امتناع تكليفه عدم قدرته على امتثال ماكلف به لأنه لايخلو إما أن يكون عين المكره عليه أو نقيضه لاجائز أن يكون عينه لأن الفعل لأجل الاكراه لايحصل به امتثال لأن الفعل الواحد لايصدر عن علتين مختلفتين فى آن واحد . فان قلت يمكنه أن يقصد بالفعل داعى الشرع . قلت إن مبنى هذا القول أن التكليف إنما يتعلق بالفعل حال المباشرة فلايتأتى حالة مباشرة الفعل للاكراه أن يقصد داعى الشرع كما هو ظاهر ولا جائز أن يكون نقيضه لوجود الفعل المكره عليه ولا يمكن الاتيان بالنقيض مع الفعل لما يلزم عليه من الجمع بين النقيضين المحال . فان قلت إذا كان المكره على القتل غير مكلف يقتضى أنه لاإثم عليه فى القتل مع أن الاجماع على أنه يأثم . قلت إن الاثم لا لأجل الاكراه بل لأجل إيثاره نفسه بالبقاء على مكانه . وقيل يجوز تكليف المكره بما أكره عليه و بنقيضه لقدرته على الامتثال بأن يأتى بالمكره عليه لداعى الشرع و بنقيضه إن أكره عليه بأن يصر على المكره به فالقول الأول للمعتزلة والثانى للأشاعرة ورجع إليه الشارح آخرا والتحقيق أن كلا من أهل السنة والمعتزلة

المؤمنون) وسيأتى الكلام فى الكفار (والساهى

قال بتعلق التكليف ووجوده قبل المباشرة ، وإنما الخلاف فى وجود القدرة الحادثة قبل المباشرة وعدم وجودها قبلها بل إنما توجد مع الفعل وفى استمرار التكليف حال المباشرة وعدم استمراره عند المعتزلة كل من التكليف والقدرة على الفعل موجود قبل الفعل لأن القدرة مناط التكليف فلابد من وجودها عنده وإلا لزم تكليف العاجز وهو باطل وينقطع التكليف عندهم حال المباشرة وعندنا لا توجد القدرة الحادثة إلا مع المباشرة وهو معنى قولنا قدرة العبد تقارن الفعل وهو المراد بالكسب والتكليف قبلها وأورد حينئذ لزوم تكليف العاجز . وأجيب بأن مناط التكليف سلامة الآلات والأسباب ويستمر التكليف حال المباشرة هذا هو التحقيق . ثم إن هذا الخلاف فى جوازه وعدم جوازه لاقى وقوعه وعدمه للاتفاق على عدم وقوعه لقوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » (قوله والصبى) أى ولو مميزا والمجنون غير داخلين فى الخطاب لرفع القلم عنهما وقوله غير داخلين خبر عن قوله الساهى وما عطف عليه وكذا السكران الذى لم يتعد وقنعى عليه لأن القصد بالتكليف إتيان المكلف بما كلف به امتثالا وهو لا يكون إلا من العالم به ولا علم لهما . فان قلت يشكل على ماذكره من عدم دخول الصبى فى الخطاب قوله تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم ـ الخ فان فيها خطاب الصبيان بالاستئذان فى الدخول . قلنا يمكن أن يجاب بأنه يجوز أن يكون المراد بها أمر المؤمنين بأن يرشدوا القاصرين ذلك بدليل تصديرها بخطاب المؤمنين فلا إشكال لأن المراد بدخوله فى الخطاب كونه مأمورا أو منهيا أو مأذونا والصبى ليس كذلك (قوله لانتفاء التكليف عنهم) فان قلت هذا التعليل أخص من المدعى لأن انتفاء التكليف هو انتفاء الايجاب والتحريم بناء على الراجح من أن التكليف إلزام ما فيه كلفة الصادق بالايجاب والتحريم والمدعى أعم من ذلك ويجاب بأنه إذا انتفى ماهو أشق فلأن ينتفى الأخف من باب أولى ومن ثم أطلق على الجميع خطاب التكليف وماوجب فى مال الصبى والمجنون كزكاة وضمان المتلف فانما المخاطب به حالة الصبا والمجنون الولى كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط فى حفظها لتنزيل فعلها فى هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبارة الصبى كصلاته وصومه المثاب عليهما ليس لكونهما مأمورا بهما كما فى البالغ بل ليعتادهما فلا يتركهما بعد بلوغه إن شاء الله . فان قلت إن الأولياء قد أمروا بأمر الصبيان بالصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام « مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين » وأمر الشخص بأن يأمر غيره أمر لذلك الغير ، ولهذا كنا مأمورين بأمر الله تعالى حيث أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأمرنا . قلنا الصحيح عند الأصوليين أن أمر الشخص بأن يأمر غيره ليس أمرا لذلك الغير وإلا كان قولك للغير مر عبدك ليفعل كمذا أمر العبد الغير واللازم باطل اتفاقا . وأجابوا عما ذكر بأنه للقرينة الدالة عليه وهى العلم بأنه مبلغ عن الله تعالى . فان قلت يشكل أيضا على عدم خطابه أن صلاته توصف بالندب لأن ندبه إن كان بالنسبة إليه لزم أن يكون مخاطبا أو بالنسبة إلى الولى فكذلك لأن المطلوب من الولى إنما هو التحريض والأمر لانفس الصلاة على أن الأمر والتحريض واجبان فى حقه لامندوبان . قلنا إن وصف صلاة الصبى بالندب من جهة كونه ثاب ثواب المندوب لأنه مخاطب وهو اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح (قوله ويؤمر الساهى) دفع لما عسى أن يقال إذا كان الساهى غير مخاطب فلم وجب عليه القضاء وضمان ما أتلفه وأجاب بأنه لا يقدح فى امتناع التكليف حالة السهو لأن الأمر المذكور إنما هو لتفهم ماجعله الشارع سببا لحالة السهو وهى ماجعله الشارع سببا كجعل الاتلاف سببا لضمان وكجعل دخول الوقت سببا لصلاة هنا من خطاب الوضع الذى لا يختص بالمكلفين وكذا يقال فى الصبى والمجنون

والصبى والمجنون غير داخلين فى الخطاب) لانتفاء التكليف عنهم ويؤمر الساهى

أنهما يؤمران بعد البلوغ والعقل بضمان ما أتلفاه حالة الصبا والجنون لتقدم سببه الذى هو من متعلق خطاب الوضع وقد يجاب أيضا بأن هناشيئين أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة والضمان وهذا ثابت حال السهو لادراك سببه لاخطابه حينئذ . والثانى وجوب القضاء وأداء البدل وهذا ثابت بعد زوال السهو لاقبله بخطاب جديد لابالخطاب حال السهو . فان قلت مقتضاه أنه يجب على الصبى والمجنون قضاء الصلوات لتقدم سببه وهو دخول الوقت الذى هو من متعلق خطاب الوضع مع أن الاجماع على خلافه . قلنا إنما لم يجب القضاء عليهما تخفيفا عليهما مع كون نحو الصلاة من حقوق الله الصرفة وهو مبنى على المسامحة بخلاف حق العباد أو حق الله غير الصرفة كالزكاة فانها لامسامحة فيه (قوله بعد ذهاب السهو) متعلق بيؤمر فيقتضى أنه يأمر جديد وهو كذلك خبر الصحيحين «من نام عن صلاة أونسيها فليصلها إذا ذكرها» وهذا الأمر تحقيق لايجاب ما انعقد بسببه بخطاب الوضع وذلك لأن التكليف على قسمين صريح وضمنى فأحكام الوضع من قبيل الضمنى إذ معنى سببية الدلوك لوجوب الصلاة عند الدلوك (قوله بجبر) متعلق بيؤمر و إضافة خلل السهو على معنى فى أى الخلل الواقع فى زمان السهو والخلل هو ترك الصلاة والاتلاف (قوله كقضاء) مثال للجبر ومن الصلاة بيان لماوكذا من المال وضمان معطوف على قضاء (قوله ضمان ما أتلفه) أى غرم بدل ما أتلفه أى حال السهو من مثل أوقيمة على ماتقرر فى الفروع فالضمان هنا بمعنى الغرم مضاف لمحذوف ويجوز أن يكون بمعنى المضمون على حذف مضاف أى كأداء مضمون ما أتلفه أى ما يضمن به من مثل أوقيمة ولافرق فيما أتلفه بين كونه نفسا أومالا وحينئذ يقال لوترك قوله من المال لكان أولى ليدخل غير المال كالنفس اللهم إلا أن يجعل حالا من المضاف على الوجه الثانى فيه التقدير وأداء مضمون ما أتلفه حالة كون المضمون أى المضمون به من المال فيشمل الدية (قوله والكفار) الخ) هذا من جزئيات الجزء الأول من الترجمة أعنى مايدخل فى الخطاب وإنما فصله عما مر لوجود الخلاف فيه وذلك أنهم اختلفوا فى أن حصول الشرط الشرعى شرط فى صحة التكليف أولا وفرض ابن السبكى فى جمع الجوامع ومن تبعه هذا الخلاف فى خصوص الاسلام الذى هو شرط تكليف الكافر بالفروع فالصحيح أنه ليس شرطا فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط لامكان الاتيان بالشرط قبل المشروط ، وقيل شرط لعدم إمكان المشروط بدون شرطه . وأجيب بامكان امتثاله بأن يأتى بالمشروط بعد الشرط وغيرهم أطلق هذا الخلاف فى كل شرط شرعى والراجح أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى صحة التكليف بمشروطه مطلقا لامكان تحصيل الشرط قبل المشروط على أن الأمر بالمشروط أمر بشرطه لأن مالايتم الواجب إلابه فهو واجب وإطلاق الخلاف هو الأوفق بالقواعد خلية فرض فى الاسلام فقط فيصح تكليف الكافر بالفروع مع انتفاء شرطها فى الجملة من الايمان لتوقفها فى الجملة على النية التى لم تصح من الكافر والصحيح أنه واقع ، فقد قال المصنف والكفار مخاطبون بفروع الشرائع (قوله بفروع الشرائع) واعلم أن الشرائع أصول وفروع ، فأما الأصول فالتوحيد ومايتعلق به فهم مخاطبون بها اتفاقا لأن النبى صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة فدعوة إلى الايمان قال الله تعالى ـ قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعا ـ وأما الفروع فالاحكام التكليفية إيجابها وتحريمها وغيرهما والوضعية وهى كون الشئ سببا أوشرطا أومانعا لكن قال السبكى إن عمل الخلاف فى خطاب التكليف بمعنى الايجاب والتحريم وما يرجع إليه من خطاب الوضع على الأصح كصحة الطلاق سببا لحرمة الزوجة لمقابل الأصح بخلافه فى السبب بخلاف غيره فانهم مخاطبون بذلك اتفاقا كالمسلمين وذلك كالمعاملات لأن المطلوب بها معنى دنيوى وذلك بهم أليق لأنهم آثروا الدنيا

بعد ذهاب السهو عنه بجبر خلل السهو كقضاء ما فاته من الصلاة وضمان ما أتلفه من المال (والكفار مخاطبون) بفروع الشرائع

على الآخرة وملتزمون بعقد الذمة أحكامنا فيما يرجع إلى المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص وغير ذلك لأنها تقام بطريق الجزاء والابتداء لتكون زاجرة عن أسبابها وهم بها أليق من المؤمنين واعتقاد وجوب العبادات حتى إنهم يؤاخذون في الآخرة بترك الاعتقاد عليها لأن ذلك كفر فلو كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على أصل الكفر ثم الحربيون لايضمنون متلفاتهم على الأصح بناء على أن دار الحرب ليس دار ضمان ورده الزركشي بأنه لاوجه له وأنه لا يصح دعوى الاتفاق فيما ذكر بل الخلاف جار في الجميع وأطال في بيانه (قوله الشرائع) أي شرائع الأنبياء يعني أن كفار أمة كل رسول مخاطبون بفروع شريعة نبيهم فتكون أل في الشرائع للاستغراق وفي بعض النسخ بفروع الشريعة وعلى هذه النسخة تكون أل للاستغراق أيضا والتاء فيه للبيان على كل منهما (قوله وبما لا تصح) أي ومخاطبون بما لاتصح الفروع إلا به أي جوازا ووقوعا فالفاء بمخلاف المعطوف عليه فانه على القول الراجح والمراد منه بما لاتصح تلك الفروع إلا به في الجملة أو بما لايصح من تلك الفروع إلا به وإلا فمن تلك الفروع ماتصح بدونه كما تقدم وهو مالا تتوقف على النية (قوله وهو الاسلام) إنما خص الاسلام فقط مع أنهم مخاطبون بكل ما تتوقف الفروع عليه لأن الخلاف في خصوص العبادات المتوقفة على النية المتوقفة على الاسلام وأما غيرها فيمكنهم مع الكفر (قوله لقوله تعالى الخ) هذا الاستدلال على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة (قوله ماسلككم في سقر الخ) هذا قول المؤمنين يوم القيامة للكفار وهم في النار وكقوله تعالى ـ ويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة ـ وقوله تعالى ـ والذين لايدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا ـ ووجه الاستدلال بالآية الأولى أن الكفار أجابوا سؤال المؤمنين عن سلوكهم سقر بعدم كونهم من المصلين فأفاد أنهم يعاقبون على ترك الصلاة و بالآية الثانية أن الوصول مع صلته في حكم الشتق وتعلق الحكم بالمشتق يؤذن بعلية مامنه الاشتقاق فيفد أن الموبل لهم لأجل عدم إتيان الزكاة فهم معاقبون به ، و بالآية الثالثة أن قوله ذلك يرجع إلى الصلة وما عطف عليها وهو الاشراك وما عطف عليه فيستفاد منه أن الكفار مخاطبون بالنهي عن قتل النفس والزنا للعزب التخليد عليهما مع الشرك . فان قلت يمكن حمل الصلاة على الايمان باعتبار كونها شعاره والزكاة على التوحيد لأنها تزكيه وتطهره فلا يكون هذا الدليل دالا على التكليف بالفروع . و يجاب بأن هذا الحمل خلاف الظاهر (قوله وفائدة خطابهم الخ) هذا دفع لما عللل به مقابل الأصح من أن مايتوقف على الاسلام لا فائدة في خطابهم به لأنه لا يمكن مع الكفر فعله ولا يؤمر بعد الايمان باستدراكه وكذا مالا يتوقف على الاسلام قياسا عليه لئلا يلزم تبعيض الأحكام . وحاصل الجواب أنه و إن لم يكن له فائدة في الدنيا فله فائدة في الآخرة وهي عقابهم على تركها زيادة على عقاب الكفر . فان قيل لم طالب العاصي بالعبادة مع أنه عالم بأنه لا يطيعه . قلنا أحسن مايقال في جوابه أن الخطاب له ليس طلبا حقيقة بل علامة على شقاوته وتعذيبه أو لتنقطع حجته عند الله ولله الحجة البالغة لأن من عادته أنه لايعذب حتى يرسل إليهم رسولا كما قال تعالى ـ وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا ـ أولا يظهار شقاوة من شق بالمخالفة وسعادة من سعد بالمتابعة (قوله بها) أي الصلاة المفهوم من المصلين وهو خلاف التبادر أو الفروع وهو الظاهر المتبادر لكن حمل الخلاف الفروع المتوقفة على الاسلام كلص و يدل له قوله إذ لا تصح الخ فيكون المراد بقوله خطابهم بها أنه في الجملة (قوله عقابهم) خبر فائدة

وبما لا تصح إلا به وهو الاسلام لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وفائدة خطابهم بها عقابهم

(قوله عليها) أى الفروع أى على فعل المحرّمات منها وترك الواجبات منها والمراد العقاب الزائد على عقاب الكفر ولعل الكلام فى المتفق عليه دون المختلف لأنّ المدار فى التكليف بها على تقليد القائل بوجوبها إلى المذهب الوجوب أوالمحرّم دون غيره ترجيح بلا مرجح وهو باطل لكن يعاقبون على ترك التقليد لأنه من الفروع المجمع عليها.قال فى جمع الجوامع وشرحه الأصح أنه يجب على العامى وغيره ممن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد التزام مذهب معين من مذاهب المجتهدين وقيل لايجب عليه التزام مذهب معين فله أن يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة و بهذا أخرى (قوله إذ لاتصح) تعليل لمحذوف مفهوم من السياق التقدير إنما كانت فائدة خطابهم العقاب فقط دون الامتثال حالة الكفر لعدم إمكان الامتثال إذ لاتصح منهم الخ و إنما عوقب فى الآخرة مع عدم إمكان إتيان المأمور به حال الخطاب لأنهم لما أمكنهم إزالة المانع وهو الكفر كانوا مقصرين فى عدم إزالته المقدورة لهم (قوله لتوقفها) أى الفروع فى الجملة أوالصلاة المفهوم من المصلين كما مر وكذا تقول فى ضمير تصح وهو علة لعدم الصحة (قوله التوقفة على الاسلام) أشار بهذا إلى أنّ هذه المسألة من فروع قاعدة كلية وهى أنّ حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى صحة التكليف بعشر وطه بل فى وقوعه فى الأصح فيهما المبنية على ماتقدم من أنّ الأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لايتم إلا به ، ومنها تكليف المحدث بالصلاة ففيه الخلاف كما تقدّم ونقله العلامة البرماوى عن جماعة لكن نازع الصفى الهندى وجماعة فى ذلك وادّعوا الاجماع على تكليف المحدث بمعنى وجوب الاتيان بالصلاة والطهارة قبلها وكأنهم لم يعتبروا الخلاف فى ذلك وما قالوه هو الموافق لما قاله العضد وغيره وفى جمع الجوامع خصص هذه القاعدة بتكليف الكافر كما مر وعلى ماقاله العضد وغيره يستثنى هذه الصورة ونحوها كالتكليف بالصلاة وبالتكبير قبل النية لكن ماقاله البرماوى أقعد بالأصول وعلى كل ففيما سلكه المصنف من الاقتصار على هذه المسئلة المخصوصة سلامة من ذلك كله (قوله ولايؤاخذون بها) أى الفروع أوالصلاة كما مر فهى جملة معطوفة على جملة قوله لاتصح منهم حال الكفر فهو من تمة التعليل أى إنما كانت فائدة خطابهم ذلك لمجموع هذين التعليلين أى حيث لم تصح مع الكفر ولم تقض بعده لزم أن تكون فائدة التكليف تضعيف العذاب فقط . فان قلت هذا لايطابق دليل الخصم لأنه يقول لاشك أنّ التعذيب فى الآخرة يتوقف على تقدّم التكليف فلا بد أن يختار أحد القسمين إما حالة الكفر أو بعدها وكلاهما غير صحيح أما الأوّل فلعدم صحة إيقاعها حالة الكفر كإيقاعها حالة الحدث ولا بعدها لعدم وجوب القضاء . ويجاب بأنه مطابق لدليل الخصم لأنه اختار الأول وأبطل دليله وهو عدم صحة إيقاعها حالة الكفر بأنّ عدم الصحة لتوقف النية على الاسلام وهو لاينافى كونه مخاطبا بها حالة الكفر كما لاينافى خطاب المؤمن بها حالة الحدث لتقدرته على إزالة المانع بالدخول فى الاسلام وعطف قوله ولايؤاخذون على لايصح لمخ ما يورده الخصم من أنه لو كان مخاطبا حالة الكفر لوجب عليه القضاء كالساهى فأجاب بأنه كذلك لكن الشارع أسقط القضاء تخفيفا وترغيبا فى الاسلام (قوله بعد الاسلام) أى فى غير الجنايات والأموال (قوله ترغيبا) علة عدم المؤاخذة دفع بهذا دليل مقابل الأصح من أنهم لو كانوا مخاطبين بالفروع فى حالة الكفر لأخذوا بها بعد الاسلام. وحاصل الجواب أنّ عدم المؤاخذة لأجل الترغيب فى الاسلام الشفقة فى قضائها فلو كلفوا به ربما نفرهم ذلك عن الاسلام قال تعالى ـ قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف ـ وقد يقتضى التعليل بالترغيب أنه لايندب لهم أيضا قضاؤها و بهأفتى بعض الشيوخ فى الصوم (قوله والأمر بالشئ) أى الأمر النفسى بالشئ المعين و إلا فلا خلاف فى تغاير مفهوى الأمر والنهى لاختلاف الاضافة قطعا فان الأمر يضاف إلى الشئ والنهى

عليها إذ لاتصح منهم فى حال الكفر لتوقفها على النية التوقفة على الاسلام ولا يؤاخذون بها بعد الاسلام ترغيبا فيه (والأمر بالشئ نهى

والنهي إلى ضده ولا اختلاف لفظهما لأن لفظ الأمر هو لفظ افعل ولفظ النهي هو لفظ لاتفعل ولا يتصور بينهما عينية ولا استلزام ونضمن بل الخلاف في أنّ الشيء المعين إذا أمر به فهل ذلك الأمر نهي عن ضده بمعنى أنّ مايصدق عليه أنه أمر بشيء هل يصدق عليه أنه نهي عن ضده أي هل هما شيء واحد وهو الطلب إلا أنه باعتبار أنه طلب الشيء أمر وباعتبار أنه طلب الكف عن ضده نهي كما يكون الشيء الواحد باعتبار شيء قريبا وباعتبار آخر بعيدا أومستلزم له أولاولا أي لا أنه نهي عن ضده ولا مستلزم له والمعتمد الأوّل وهو مذهب إليه أبو الحسن الأشعري ومن وافقه كالقاضي أبي بكر أولا والأخير عزى إلى المصنف والغزالي وردّ القول الأول بأنّ القول القائم بالنفس الذي يعبر عنه بافعل مغاير للقول الذي يعبرعنه بلا تفعل ومن جحد هذا سقط عبارته وهذا القدر كاف في سقوط هذا المذهب . وأجيب بأنّ هذا ليس من محل الخلاف بل محل الخلاف في الأمر المعين كالمر والقول الثاني بأنّ المراد باستلزام الأمر النهي على رأي القاضي آخرا أنّ قيام الأمر بالنفس يقتضي أن يقدر معه قول هو نهي عن أضداد المأمور به كما يقتضي قيام العلم بالمعلوم قيام الحياة بها وقال ولامعنى له غير هذا وهذا باطل قطعا فانّ الذي يأمر بالشيء قد لايخطر له التعرّض لأضداد المأمور به إما لذهول أو لإضراب فلم يستقم الحكم بأنّ قيام الأمر بالشيء مشروط بقيام النهي عن الضد والكلام على أدلة كل في المطوّلات والثاني عزي إلى عبد الجبار وأبي الحسين والامام الرازي والآمدي (قوله عن ضده) متعلق بالنهي والمراد بالضد هو الأمر الوجودي لا النقيض الذي هو ترك ذلك الشيء خلافا لما في المنهاج مستدلا عليه بما استدل به القاضي من أنّ المنع من الترك جزء مفهوم الايجاب فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن وعبارته الخاصة وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لأنه جزؤه والدال عليه يدل عليها بالتضمن (قوله والنهي عن الشيء أمر بضده) يخالفيه مايقال في الأمر هذا كله إذا كان الضد واحدا وإن كان أكثر فالنهي أمر بواحد منها أيا كان بخلاف الأمر فانها هو نهي عن الكل إذ لايتأتى الاتيان بالمأمور به إلا بالكف عنه كله وذلك كما إذا قلت لا تقم فانّ نقيض القيام القعود والاضطجاع والركوع فالنهي عن القيام أمر بواحد منها لا بكلها لحصول الامتثال بذلك الواحد وإذا قلت قم فانه نهي عن الجميع لأن الامتثال لايحصل إلا بترك الجميع كما هو ظاهر (قوله فاذا قال الخ) هذا مثال للأمر والنهي وفاعل قال ضمير يعود على القائل المفهوم من قال على حد قوله تعالى ـ ثم بدا لهم من بعد مارأوا الآيات ـ أي بداء أو يعود على الأحد المفهوم لكل أحد أو يعود على الأمر المفهوم من الأمر بالشيء نهي عن ضده (قوله كان ناهيا) أي كان الآمر من حيث كونه آمرا ناهيا عن التحرك . (قوله كان آمرا) أي كان الناهي من حيث كونه ناهيا آمرا للمأمور بالسكون الذي هو ضد التحرك والمعنى أنه إذا قال له اسكن كان مدلول هذا القول وهو الأمر النفسي هو نفس النهي عن التحرك أو يستلزمه بنفسه لابواسطة أمر زائد على ما تقدم وكذلك البالعكس على ما سبق أن النزاع إنما هو في ذلك .

عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده) فاذا قال له اسكن كان ناهيا له عن التحرك أولا تتحرك كان آمرا له بالسكون

[فائدة] الأمر إن كان الموجب اقتضى النهي عن ضده على سبيل التحريم وإن كان الندب اقتضى النهي عن ضده على سبيل الكراهة والتنزيه .

[تنبيهان : الأول] قيل ثمرة الخلاف في المسئلة الأولى . والثاني أعني بهما الأمر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء أمر بضده أن المكلف إذا خالف هل يستحق العقاب بترك المأمور به فقط في الأمر وبفعل المنهي عنه فقط في النهي أو بارتكاب الضد أيضا فعلى الأوّل المعتمد يعاقب على فعل الشيء وترك ضده في النهي وعلى تركه الشيء وفعل ضده في الأمر وعلى القولين بعده لايعاقب إلا على

الفعل فقط فى النهى وفى الترك فقط فى الأمر الثانى استشكلت هذه المسألة بأنه إن كان المراد الكلام النفسى بالنسبة إلى الله تعالى فالله عالم بكل شئ وكلامه واحد بالذات وهو أمر ونهى ووعد ووعيد وغيرها باعتبار التعلق فأمره بالشئ عين النهى عن ضده بل وعين النهى عن شئ آخر لاتعلق له به وعليه فكيف يأتى فيه الخلاف أو بالنسبة إلى المخلوق فكيف يكون الأمر بالشئ عين النهى عن ضده أو يتضمنه أو عكسه مع احتمال ذهوله عن الضد فاذا احتمل لزم أنه غيره . وأجيب باختيار الأول والكلام فى التعلق أى هل تعلق الأمر بالشئ هو عين تعلق النهى بالكف عن ضده أو مستلزم له كالمتعلق بأحد أمرين متلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت (قوله والنهى) لما أنهى الكلام على الأمر شرع فى بيان النهى لأنه مقابله وقسيمه. فيه أن هذا التعريف للنهى النفسى والذى هو من أقسام الكلام الذى تقدم بيانه هو النهى اللفظى. ويجاب أنه متضمن للنهى اللفظى حيث قال بالقول فكأنه قال النهى اللفظى القول الدال على استدعاء الترك عمن هو دونه الخ والكلام فيه كالكلام فى الأمر من الخلاف فى اشتراط العلو والاستعلاء ومن أن الأصح أنه لايعتبر فى مسمى النهى علو ولا استعلاء ومطلقه يقتضى دوام الترك مالم يقيد بالمرة فان قيد بها كأن يقال لاتسافر اليوم كانت المرة قضيته لأن السفر فيه مرة من السفر ولايقال إن السفر فيه يكثر فى اليوم لأنا نقول إن أل فى اليوم للاستغراق وهو من أول اليوم إلى آخره وقيل قضيته الدوام قيد بمرة أو أطلق لكن التقييد يصرف قضيته والفرق بين القولين أن قضية النهى على الأول لا تنحصر فى الدوام بل تتحقق فى المرة إن قيد بها وتنحصر فى الدوام على الثانى والتقييد بالمرة يصرفه عن قضيته وإنما اقتضى الدوام عند الاطلاق لاطلاق المنع فيه الشامل للمنع عن كل فرد أو لتوقف الامتثال عليه فيكون المنع والامتثال بحسب زمان النهى فان كان مطلقا اقتضى المنع على الدوام والامتثال كذلك كقوله تعالى ـ لا تقربوا الزنا ـ أو مخصوصا اقتضى ذلك على وجه الخصوص لاعلى وجه الدوام كقوله تعالى ـ لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم ـ فانه مقيد بحالة الاحرام (قوله الترك) أى للفعل بالمعنى السابق فى الأمر وخرج به الأمر لأنه طلب الفعل (قوله بالقول) أى باللفظ الدال عليه بالوضع وهو صيغة لاتفعل فلايرد شمول لطلب الترك بنحو كف ونحو حرمت عليك كذا وألزمتك بتركه ومثال النهى بالصيغة قوله تعالى ـ لاتأكلوا الربا أضعافا ـ الخ (قوله عمن هو دونه) أى دون الطالب فى المرتبة وهو متعلق بالاستدعاء خرج به الطلب ممن هو أعلى فهو دعاء أو مساو فهو التماس كما مر فى الأمر وقد عرفت مافيه (قوله على سبيل الوجوب) الاضافة للبيان أى على سبيل وصفة هى الوجوب أى الجزم فخرج به الصيغ المستعملة للكراهة فانه لاعلى سبيل الوجوب فالمكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لأن موجب النهى وجوب الانتهاء والقوله تعالى ـ ومانهاكم عنه فانتهوا ـ والأمر للوجوب كما سبق والخلاف فى أنه حقيقة فى التحريم فقط أو فيه وفى الكراهة اشتراكا لفظيا أو معنويا كالخلاف فى الأمر (قوله على وزان ماتقدم الخ) أى بأن يقال خرج باستدعاء الترك الخ الاستدعاء من المساوى والأعلى وما إذا لم يكن على سبيل الوجوب بأن كان على سبيل الجواز المستدعى جواز الفعل فليس بنهى حقيقة كالمر ويقال أيضا إن كان الاستدعاء بغير القول المذكور بأن كان بلفظ دال بالوضع على طلب الفعل كأفعل أولا بالوضع نحو أنا طالب منك ترك كذا فان خالفت عاتبتك أو بغير لفظ مطلقا كالاشارة والقرائن المفهمة فليس بنهى بل هو أمر وضعا أو صراحة. واعلم أن النهى يخالف الأمر فى أنه يقتضى الفور والدوام فيجب الانتهاء فى الحال واستمراره جميع الأزمان إذ لايتحقق امتثال ذلك إلا بالامتناع من كل أفراد المنهى عنه كما تقدم لك ذلك (قوله والنهى المطلق) أى عن التقييد بما يدل على فساد المنهى عنه أو عدمه فالمقيد بما يدل على ذلك يعمل به اتفاقا (قوله شرعا) أى حالة كون ذلك الدلالة شرعية أى مستفادة من الشرع لأن معناه لغة

(والنهى استدعاء أى طلب الترك بالقول عمن هو دونه على سبيل الوجوب) على وزان ماتقدم فى حد الأمر (وبدل النهى) المطلق شرعا

مطلق

مطلق الزجر فلايفهم كونه يدل على فساد المنهي عنه إلا من الشرع وقيل لثبوته أهل اللغة ذلك الفساد من مجرد اللفظ وردّ بمناقشة من التعليل وقيل عقلا أي من حيث العقل وهو أن النهي إنما ينهى عنه إذا اشتمل على مايقتضي الفساد . ويجاب بأن العقل لاستقلال له بمعرفة ما فيه الفساد أو غيره ويقتضي النهي أيضا القبح بمعنى كونه متعلق الذم في الدنيا والعذاب في الآخرة وذلك القبح إما لذاته وضعا كالكفر أو شرعا كبيع الحر أو لأن الشرع جعل عين البيع المال المتقوم حال العقد لتحصيل الفائدة والمرابيس بمال وحكم هذين البطلان أي عدم الشروعية لأصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم الشروعية بصفته لالأصله بل لوصفه اللازم كصوم الأيام المنهية فان النهي للوجوب للقبح غير الصوم لكنه متصل به وصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فحكمه الفساد أو لمجاورة كالبيع وقت نداء الجمعة فان النهي فيه لأجل إخلاله بالسعي إلى الجمعة الواجبة وهذا الاخلال جاور البيع قابل للانفكاك عنه فحكمه التحريم فقط (قوله على فساد) متعلق بيدل والفرانيه عدم الاعتداد به إذا وقع لأن الفاسد هو مخالفة الفعل ذي الوجهين الشرع وهذا النهي مخالف الشرع فهو غير معتد به (قوله في العبادات) حال من المنهي عنه ولو قال فيما عدا المعاملات لكان أولى ليشمل غير العبادات من الايقاعات كالطلاق والعتق (قوله سواء) تعميم للعبادات وفيه أنا إذا أكملنا في المعاملات الآتية وجدناها معممة بهذا التعميم فالفائدة عدلها عنها ظيتأمل ولايقال إن فائدة الفصل أنه لايتأتى هنا النهي لأمر داخل كما يتأتى في المعاملات لأنه متأتٍ فيها أيضا كالنهي عن الاخلال بركن من أركان الصلاة فان هذا النهي لأمر داخل (قوله لعينها) أي لما ليس بخارج عنها سواء كان لذاتها أو لأمر داخل فيها كأمر (قوله كصلاة الحائض وصومها) فهو مثال لرجوع النهي لعينها كغير الصحيحين «أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم» فدل على أن الصلاة والصوم منهي عنهما من حيث إنهما صلاة وصوم (قوله لأمر لازم لها) أي لازم خارج عن العبادات وهو معطوف على قوله لعينها وضمير لعينها وعنها يعودان على العبادات والمراد باللزوم هنا كما يعلم من أمثلته عدم انفكاك شيء عن شيء آخر أي عدم وجوده مع غيره . واعترض بأن ذلك ليس هو معنى اللزوم عندهم وانما معناه عندهم عدم انفكاك اللزوم عن اللازم وإن وجد اللازم مع غيره . ويجاب بأن مابني عليه كلامه هو الواقع لغة يقال لزم فلان بيته إذا لم ينفك عنه إلى غيره وهو اللازم المساوي لأن اللازم ينقسم إلى قسمين مساو وأعم فالأول ملازم من وجود أحد المتلازمين ووجود الآخر كالتعلق اللازم للانسان . والثاني ما لا يلزم من وجود الملزوم ووجود اللازم كلزوم الحيوانية للانسان فانه لايلزم من وجود الحيوان وجود الانسان إذ قد توجد الحيوانية في الفرس بدون الانسان فالمعترض اعترض بالثاني والمراد هنا الأول وإن كان كل منهما لازما (قوله كصوم يوم النحر) لخبر البخاري عن أبي هريرة أنه قال «نهينا عن صيامين وبيعتين القطر والنحر والملامسة والمنابذة» فان النهي عنه لا من حيث إنه صوم بل من حيث ما تضمنه من الاعراض عن ضيافة الله بصوم الأضاحي وهو ليس عين الصوم ولاجزأه بل خارج لازم لأنه لاينفك عنه وكأن الضيافة بالتمكن من اللحوم في ذلك اليوم وإنما يتحقق الاعراض عنها بالتلبس بما ينافيها وهو الصوم فلا يرد أنه يجوز ترك الأكل بلا صوم وأنه يمكن أكلها ليلا لما مرّ أن الضيافة بالتمكن في اليوم المخصوص لا بالتناول بالفعل (قوله والصلاة) أي الفعل المطلق وهو الذي ليس له وقت أوسب وعاق معتاد كما سبب متأخر كركعتي الاحرام والاستخارة فان سببهما متأخر وهو الاحرام والاستخارة بخلاف ما له سبب متقدم كالقضية فان سببها من دخول وقتها متقدم وما له سبب مقارن كصلاة الجنازة إذا وقع الموت الذي هو سببها في وقت الكراهة بناء على أن المراد بالتقدم

(على فساد المنهي عنه في العبادات سواء انتهى عنها لعينها كصلاة الحائض وصومها أو لأمر لازم لها كصوم يوم النحر والصلاة)

وتسميه بالنسبة للأوقات وهوما فى الروضة أمابالنسبة إلى الصلاة وهوماقى شرح المهذب فسيهامتقدم أبدا (قوله فى الأوقات المكروهة) الأوقات التى كرهت الصلاة فيها مالم تكن فى حرم مكة عندنا وهى عند طلوع الشمس وعند الاستواء إلا يوم الجمعة و بعد صلاة العصر و بعد صلاة الصبح وعند الاصفرار النهى من جميع ذلك فى خبر الصحيحين والمراد بهذه الكراهة كراهة التحريم على الصحيح وقيل تنزيه والنهى عن تلك الصلوات فى تلك الأوقات لا من حيث إنها صلاة بل لكونها فى تلك الأوقات المستلزمة فساد ماتفعل فيها من النفل المطلق وخرج بالأوقات الأمكنة المكروهة الصلاة فيها تنزيها كالحمام فالصلاة فيها غيرفاسدة وان كرهت تنزيها لأن النهى عنها لخارج غير لازم كالتعرض فى الحمام لوسوسة الشيطان المفوتة للخشوع أو تحريما كالدار المغصوبة فالصلاة فيها غير فاسدة وإن حرمت لأن النهى عنها لخارج غير لازم وهو شغل ملك الغير الحاصل ذلك بغير الصلاة والفرق بين الزمان والمكان حيث كان النهى لأمر لازم فى الأول دون الثانى أن الفعل حال إيجاده فى الزمان المخصوص لايمكن انفكاكه عنه بخلاف الفعل حال إيجاده فى المكان المخصوص فانه يمكن انفكاكه عنه بتغيير ذلك المكان بصفة أخرى كجعله مسجدا فى مسألة الحمام وشراء المغصوب بخلاف الزمن المخصوص فانه لا تنتقل صفته إلى صفة أخرى بحيث تفتق معها حرمة الصلاة (قوله وفى المعاملات) معطوف على العبادات (قوله كبيع الحصاة) فى التمثيل لذلك بما ذكر نظر إذ النهى فيه إنما هو لأمر داخل سواء فسرناه بأن يجعل رميها بيعا اكتفاء به عن الصيغة أو بأن يقول بتسكه ولك الخيار إلى رميها أو بعتك من هذه الأثواب ماتقع هذه الحصاة عليه لانتفاء الصيغة الشرعية فى الجميع والصيغة ركن من أركان البيع داخل فيه فلا يكون النهى راجعا لنفس البيع ولهذا لم يتعرض فى شرح جمع الجوامع لهذا القسم فى المعاملات و إنما اقتصر فيه على القسمين الأخيرين (قوله لأمر داخل) عطف على قوله إلى نفس العقد وضمير فيه يعود على العقد (قوله كما فى بيع الملاقيح) وهى ماقى أرحام الأمهات لأن الشرع جعل البيع للحمل المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة وماقى البطون من الأجنة لامالية فيه فالنهى عن بيعه لانعدام المالية فيه فالنهى راجع لنفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد ولاشك أن الركن داخل فى الماهية (قوله أو لأمر خارج) عطف على قوله لأمر داخل وضمير عنه وله راجعان على العقد ومعنى كونه خارجا عنه أنه لم يكن نفسه ولاجزأه ومعنى كونه لازما له أنه لاينفك عنه ولا يحصل لغيره (قوله كما فى بيع درهم بدرهمين) قال الأسنوى لأن النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلا إنما هو لأجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لأن المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدا أوناقصا صفة من صفاته لكنه لازم اهـ .

[تنبيه] ألحق ابن عبد السلام ما احتمل رجوعه إلى أمر داخل فى المنهى بالداخل تغليبا له على الخارج كنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام قبل قبضه فى حديث حكيم بن حزام «ولا تبيعن شيئا حتى تقبضه» فانه يحتمل أن يكون لأمر داخل وهوضعف الملك أوخارج عنه وهواجتماع الضمانين على شىء واحد وهو ضمان البائع الأول للمشترى الأول وضمان البائع الثانى للمشترى الثانى عند التلف وهو غير لازم للعقد (قوله فان كان غير لازم) مفهوم الخارج اللازم فى كل من العبادات والمعاملات (قوله كالوضوء) مثال للمنهى عنه لأمر خارج عنه غير لازم من العبادات و إنما كان خارجا لأن النهى لأجل إتلاف مال الغير وهوغير لازم للوضوء لحصوله بغيره أيضا كالإراقة (قوله مثلا) لاحاجة إليه لانفهامه من الكاف إلا أن يجاب بأن مثلا راجع لقوله منصوب أى أن التصريح بالمنصوب لالأجل الانحصار فيمثل بمجرد تمثيل لأن غيره مثله كالمسروق (قوله وكالبيع) هذامثال النهى عنه لأمر

فى الأوقات المكروهة وفى المعاملات ان رجع إلى نفس العقد كالبيع الحصاة أولأمر داخل فيها كما فى بيع الملاقيح أو لأمر خارج عنه لازم له كما فى بيع درهم بدرهمين فان كان غير لازم له كالوضوء بالماء المغصوب مثلا وكالبيع وقت الجمعة

خارج عنه من المعاملات لأن النهي فيه لأجل الإخلال بالسعي إلى الجمعة وهذا الاخلال خارج مجاور لالازم لأن البيع قد يوجد بدون الاخلال كأن يقايلها في الطريق ذاهبين والحصول هذا الاخلال بغير البيع أيضا (قوله لم يعدل) جواب إن وقوله على الفساد : أي النهي عنه (قوله خلافا لما يفهم من كلام المصنف) أي من أنه يدل على الفساد مطلقا في العبادات أو غيرها رجع إلى عينها أو إلى خارج عنها لازم أولازم أنه ليس كذلك . فان قلت ما فهمه كلام المصنف قول و إن كان مرجوحا فكان للشارح أن يبين كلام المصنف عليه ثم يبين أنه خلاف الراجح. قلت هذا القول لا يعلم أحد وهو أنه يفيد الفساد مطلقا و إنما يتفق عن النهي الفساد لعليل فلا ينبغي أن يحمل عليه كلام المصنف ويذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أنه لا يفيد الفساد مطلقا وفساد المنهي عنه إذا كان النهي عنه لعينه أو لجزئه يكون من خارج إن كان من غير جنس المشروع بأن عرفت حقيقته قبل الشرع كالزنا و إن كان من جنس المشروع كصلاة الحائض و بيع الملاقيح فالفساد فيه عرضي النهي لاستعماله في غير المشروع مجازا عن النفي الذي أصل استعماله في غير المشروع أن يكون على وجه الاخبار عن عدمه لا عدم محله فاستعير النهي للنفي بجامع انتفاء عدم الفعل في كل و إن كان الاقتضاء النهي العدم من جهة القيد : أي الامتثال واقتضاء النفي العدم من جهة الأصل و إذا كان النهي عنه لوصفه كصوم يوم النحر فيفيد النهي فيه عدم الصحة له لأن النهي عن الشيء يستدعي امكان وجوده و إلا لم كان النهي عنه لغوا .

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

[تتمة] رد صيغة النهي للتحريم نحو - ولا تقربوا الزنا - والكراهة نحو - ولا جمعوا الحيث منه تنفقون - والارشاد نحو - لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم - والدعاء نحو - ربنا لا تزغ قلوبنا - وبيان العاقبة - نحو - لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء - والتقليل والاحتقار نحو - لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا - أي فهو قليل حقير، واليأس نحو - لا تعتذروا اليوم - واعلم أن النهي قد يكون عن واحد. وهو ظاهر وقد يكون عن متعدد جمعا كالحرام المخير نحو لا تفعل هذا أو ذاك فعليه تركهما فقط فلا مخالفة إلا بفعلهما أو فرقا كما في حديث الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا يمش أحدكم في نعل واحد لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا » فيفيد هذا الحديث بأن النعلين منهي عنهما لبسا أو تركا من جهة التفريق بينهما فذلك الجمع فيه، أو جميعا كالزنا والسرقة فكل منهما منهي عنه فيصدق بالنظر إليهما أن النهي عن متعدد و إن كان يصدق بالنظر إلى كل منهما أنه عن واحد (قوله ورد الخ) أي لستة وعشرين معنى ذكر المصنف منها خمسة الوجوب والاباحة والتهديد والتسوية والتكوين والسادس الندب كقوله تعالى - فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا - والسابع الارشاد كقوله تعالى - واستشهدوا شهيدين من رجالكم - والثامن إرادة الامتثال كقولك للآخر عند العطش اسقني ماء والتاسع الاذن كقولك لمن طرق الباب ادخل والعاشر التأديب كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر بن أبي سلمة وهو دون البلوغ و بده تطيش في الصحفة « كل مما يليك » والحادي عشر الانذار نحو - قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار - والثاني عشر الامتنان - نحو - كلوا مما رزقكم الله - ويفارق الاباحة بذكر ما يحتاج إليه وفرق بعضهم بأن الاباحة في الشيء الذي سيوجد بخلاف الامتنان. والثالث عشر الاكرام نحو - ادخلوها بسلام آمنين -

لم يدل على الفساد خلافا لما يفهم من كلام المصنف (وترد)

والرابع عشر الامتنان نحو : كونوا قردة خاسئين . والخامس عشر التعجيز أى إظهاره نحو : فأتوا بسورة من مثله . والسادس عشر الاهانة نحو : ذق إنك أنت العزيز الكريم . والسابع عشر الدعاء نحو : ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق . والثامن عشر التمنى كقول امرئ القيس :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى بصبح وما الاصباح منك بأمثل

والتاسع عشر الاحتقار نحو : ألقوا ما أنتم ملقون . والعشرون الخبر كحديث البخارى «إذا لم تستح فاصنع ماشئت» أى صنعت . والحادى والعشرون تذكير النعم نحو : كلوا من طيبات مارزقنا كم . والثانى والعشرون التفويض نحو : فاقض ما أنت قاض . والثالث والعشرون التعجب نحو : انظر كيف ضربوا لك الأمثال . والرابع والعشرون التكذيب نحو : قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين . والخامس والعشرون المشورة نحو : فانظر ماذا ترى . والسادس والعشرون الاعتبار نحو : انظروا إلى ثمره إذا أثمر (قوله أى توجد الخ) هذا تفسير للفعل والمراد بالأمر الطلب المخصوص أى الصيغة الموضوعة له ابتداء (قوله والمراد) جملة حالية من صيغة الأمر أى توجد صيغة الأمر فى حالة كون المراد بها الاباحة (قوله أى بالأمر) لايقال كان ينبغى أن يقول أى بالصيغة . لأنا نقول تذكير الضمير يمنع من ذلك وإن كان مؤنثا مجازيا إلا على تأويل الصيغة بالقول وفيه تكلف . فان قيل عوده للأمر مشكل من حيث المعنى لأن الأمر الذى هو الطلب الجازم لايعقل أن يراد به تلك المعانى . ويجاب بأن فى كلامه استخداما إذ الأمر المضاف إليه الصيغة يعنى الطلب وقد رجع إليه الضمير فى به يعنى الصيغة أو بأن تريد بالأمر الأول الصيغة فتكون إضافة الصيغة إلى الأمر للبيان والتقدير الصيغة التى هى الأمر أى اللفظى فالضمير راجع إلى الأمر الذى هو الصيغة وفى بعض النسخ والمراد بها أى بالصيغة ولا إشكال فيه (قوله الاباحة) أى جواز الطرفين على السواء والصحيح عند الجمهور أن صيغة الأمر حقيقة فى الوجوب فقط فتكون فيما عداه مجازا يحتاج لعلاقة وهى بين الوجوب والندب والارشاد المشابهة المعنوية لاشتراكها فى الطلب وبينه وبين الاباحة الاذن وهى مشابهة معنوية أيضا وكذا بينه وبين الامتنان وبينه وبين إرادة الامتثال وأما بينه وبين التهديد فالمضادة لأن المهدد عليه حرام أو مكروه (قوله كما تقدم) أى من قوله ـ وإذا حللتم فاصطادوا ـ فى قوله الامادل الدليل على أن المراد منه الندب أو الاباحة الخ ولاتكرار لأن المقصود هناك تمثيل مالاتنصرف الصيغة إليه إلابدليل وهنا بيان مااستعملت فيه الصيغة (قوله والتهديد) أى التخويف ويصدق مع التحريم والكراهة قال الشارح فى شرح المنهاج عقب ذلك كذا قيل وعندى أن المهدد عليه لايكون إلا حراما كيف وهو مقترن بذكر الوعيد قال الشهاب ماقاله الشارح هو الظاهر لأن المكروه لايستحق تهديدا خلافا لابن السبكى (قوله أو التسوية) الظاهر أنها تخالف الاباحة باعتبار قصد المتكلم بالنظر لحال المخاطب وإن لزم من أحدهما الآخر فان القصد فى التسوية الاخبار بأن هذين الأمرين متساويان فى الحكم الواقع بعدهما وفى الاباحة تخيير المخاطب بين هذا الأمر وغيره . واعترض الفرق بأن المستعمل فى التسوية هو مجموع المركب من صيغة افعل وأو فلايصدق أن المستعمل فى التسوية صيغة الأمر . ويجاب بأنهم صرحوا بجعل التسوية من معانى الصيغة وبأنها من معانى أو فيمكن أن يكون معنى لكل منهما بشرط مصاحبة الآخر به (قوله نحو اصبروا الخ) والعلاقة هنا المضادة أيضا فان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل (قوله التكوين) أى الايجاد عن العدم بسرعة وليس المراد أن الله يقول نحو كونوا قردة إذ لاقدرة لهم فى صيرورتهم قردة وإنما المراد به سرعة التكون وأنهم صاروا كذلك كما أرادهم والعلاقة المشابهة المعنوية وهى تحتم الوقوع كما تحتم فعل الواجب وفى التعبير به إشارة إلى أن المراد به مايشمل التغيير

أى توجد (صيغة الأمر والمراد به) أى الأمر (الاباحة) كما تقدم (أو التهديد) نحو اعملوا ماشئتم (أو التسوية) نحو اصبروا أولاتصبروا (أو التكوين) نحو كونوا قردة

وإن كان للتبادر منه الايجاد بعد العدم بسرعة نحو : كن فيكون كامثل به فى جمع الجوامع (قوله ولما العام) لما أتهى الكلام على الأمر والنهى ومايتعلق بهما شرع الآن فى بيان العام لأن كلا من الأمر والنهى فديتوجه على جميع الأفراد وقدلا فاحتيج بعد ذكرهما إلى تمييز اللفظ الدال عليه من غيره وأل فى العام للعهد الذكرى أى العام الذى هو أحد الأقسام المتقدّم ذكرها (قوله فهو) الفاء واقعة فى جواب أما وضمير هو يعود على العام وماواقعة على اللفظ بناء على ماجرى عليه فيما يأتى وهو الراجح من أنّ العموم من صفات النطق ، والمراد بالمفرد اللفظ الواحد غير المتعدّد الشامل لشيئين فصاعدا . فان قلت لم يقل الصالح بدل شيئين الخ أى الدال عليه كما عبر به غيره . قلت لأنّ التقييد بالصالح لاحاجة إليه إذ ليس لنا لفظ يعم مالايصلح هوله حتى يحترز عنه به (قوله عم شيئين) أى تناول شيئين دفعة واحدة وشيئين تثنية شئ باعتبار المعنى اللغوى وهو مايصح أن يعلم ويخبر عنه كانقل عن سيبويه فشمل المعدوم والمستحيل لا بالمعنى الكلامى وهو الموجود كما هو رأى أهل السنة حتى يخرج منه المعدوم والمستحيل (قوله فصاعدا) حال حذف عاملها وصاحبها أى فذهب المعدود صاعدا عن الشيئين (قوله من غير حصر) أى فى اللفظ ودلالة العبارة لافى الواقع . قال فى التلويح ومعنى كون الكثير غير محصورأن لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره وإلا فالكثير المحقق محصور لامحالة. لايقال المراد بمالايحصى محصورا مالايدخل تحت الضبط والعدّ بالنظر إلى لفظه . لأنانقول لوكان كذلك كان لفظ السموات موضوعا لكثير محصور لفظ ألف ألف موضوعا لكثير غير محصور لأنّ السموات محصورة وألف ألف غير محصور لصدقه على كل معدود قدره ذلك مع أنّ الأمر بالعكس ضرورة أنّ الأوّل عام والثانى اسم عدد فاحترز بقوله من غير حصر من اسم العدد (قوله من قوله) أى إنّ مادّة العام مأخوذ من قوله عممت زيدا وعمرا بالعطاء أى شملتهما به بأن أعطيت كلا منهما وقوله عممت جميع الناس الخ أى شملتهم به بأن أعطيت كلّ واحد منهم وإنما مثل بمثالين لبيان مطابقة المأخوذ والمأخذ فحيث كان العام شاملا لشيئين فأكثر كان التعميم كذلك (قوله أى شملتهم) راجع للمثال الأخير فيتقرر المثال الأوّل نظيره أوتضمير لكلا النعلين فالهاء راجع للمعمول فى كلا النعلين ثم نقل بعدذلك فى الاصطلاح لفظ المخصوص (قوله فى العام تحول) جواب شرط مقدّر تقديره إذا كان العام مأخوذا مما ذكر فى العام تحول أى تناول لأفراد مدلول اللفظ فليس منه النكرة فى الاثبات مفردة كانت أومثناة أو مجموعة واسم عدد لعدم الشمول فيها لأنها لاتتناول أفرادها إلا على سبيل البدل نحو أكرم رجلا وتصدق بخمسة دراهم والمراد بتناول العام لأفراده دفعة أن الحكم عليه عن كل فرد فرد منها لاعلى مجموعها فالقضية المشتملة عليه فى قوّة قضايامتعدّدة بتعدّد أفراده فقوله تعالى ـ فاقتلوا المشركين ـ مثلا فى قوّة اقتلوا هذا المشرك واقتلوا هذا المشرك وهكذا وهذا هو المراد بقولهم مدلول العام أى فى التركيب من حيث الحكم كلية أى محكوم فيه على كل فرد لا كلّ أى محكوم فيه على مجموع الأفراد ولاكلى أى محكوم فيه على الماهية من حيث هى أى من غير نظر إلى الأفراد نحو الرجل خير من المرأة أى حقيقته خير من حقيقتها فهى القضية الطبيعية عند علماء الميزان ومع كون مدلول العام فى التركيب كلية قد تقوم قرينة على أنّ مدلوله كل أى حكم على مجموع الأفراد نحو كلّ رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة أى مجموعهم بقرينة استحالة حمل كل فرد على انفراده لما ومنه قول المتاح فى باب الوضوء فرضه ستة كما نبه عليه ابن حجر فى التحفة بقوله هو مفرد مضاف فيعم أى فرضه كما فى المحرّر به يندفع الاعتراض عليه .

[تنبيهات] اعلم أنّ الصحيح دخول الصور النادرة وغير المقصودة مثال الأوّل مافى حديث أبى داود

[وأما العام فهو ماعم شيئين فصاعدا] من غير حصر (من قوله عممت زيدا وعمرا بالعطاء وعممت الناس بالعطاء) أى شملتهم به فى العام تحول

وغيره «لاسبق إلا فى خف أوحافر أونصل» فان الفيل ذو خف فيشمله العموم مع أن المسابقة عليه نادرة والأصح جوازها عليه ومثال الثانى ما لو وكل شخصا بشراء عبيد فلان وكان فيهم من يعتق عليه وقامت قرينة على عدم قصده ولم يعلمه الوكيل فانه يصح شراؤه مع كونه غير مقصود للموكل . وأن العام يكون مجازا بأن يقترن بالمجاز أداة عموم نحو جاء الأسود الرماة إلا زيدا وأن الصحيح أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعانى . قيل وللمعانى . وقيل يعرض العموم فى الذهن وأنه يقال اصطلاحا للمعنى أعم وأخص واللفظ بالعكس وأن دلالة العام على أصل المعنى قطعية وعلى كل فرد بخصوصه ظنية كما نقل عن الشافعى . وعن أبى حنيفة أن دلالته على كل فرد قطعية حتى يظهر خلافه وأن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والأمكنة لأنه لاغنى للأشخاص عنها (قوله وألفاظه) أى العموم أو العام . واعلم أن ألفاظ العموم قسمان : الأول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال أولا كالأبابيل . الثانى العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى وهو ينقسم إلى قسمين ما يتناول المجموع لا كل فرد وحيث ثبت الحكم للأفراد إنما هو لدخولها فى المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجيش ومايتناول كل واحد على سبيل الشمول بأن يتعلق الحكم بكل فرد اجتماعا وانفرادا نحو من دخل هذا الحصن فله درهم (قوله الموضوعة له) أى للعموم أشار بهذا إلى أن ملسبق كره الصنف ما كان عمومه بالوضع فقط والألفاظ العموم لاتنحصر فيما ذكره ومنها كل وعامة وجميع وغيرها مما كان عمومه بغير وضع (قوله أربعة) لم يقصد حقيقة الحصر بل التسهيل على المبتدى بكفه عن التوجه لغيرها الموقع فى الشقة الثانى عن الاشارة إلى عدم الحصر بالتعبير بما لايفيد الحصر والا فهناك ألفاظ العموم غير ماذكره هنا وإنما أفاد كلامه الحصر لأن الاخبار باسم العدد فى معرض البيان يفيد الحصر والأربعة للفرد المعرف والجمع المعرف والأسماء المبهمة ولا فى النكرات (قوله الواحد المعرف الخ) أى إذا لم يكن عهد ذهنا أوخارجا لأنه الأصل فاذا لم يوجد عهد يصار إلى الاستغراق إلا أن تدل قرينة على أن المراد الماهية من حيث هى نحو الانسان حيوان ناطق أو فى ضمن فرد غير معين نحو لئن أكله الذئب ـ فان المراد حقيقته فى ضمن بعض أفراده ومثل التعريف بالألف واللام التعريف بالاضافة . فان قيل يرد على كون الواحد المعرف يفيد العموم عدم وقوع الطلاق ثلاثا فيما إذا قال شخص على الطلاق من زوجتى حيث لم يقع إلا واحدة . ويجاب بأن هذا يراعى فيه العرف لا اللغة (قوله إن الانسان لفى خسر) أن كل إنسان بقرينة الاستثناء لفى خسر فى مساعيه وصرف عمره فى مطالبه (قوله واسم الجمع) والمراد منه اللفظ الدال على جماعة بدليل تمثيله بقوله فاقتلوا المشركين . واعترض التمثيل بذلك بأن أل فيه لكونه اسم فاعل موصولة لامعرفة وهى وان كانت للعموم لكن ليس الكلام فيها . وأجيب بمنع كونها موصولة لأن مدخولها لم يدل على التجدد والموصولة لاتكون إلا إذا كان كذلك فهى جارية مجرى الأسماء الجامدة فتكون كأل الداخلة على الصفة المشبهة . واعترض أيضا بأن جمع السلامة جمع قلة وهى من ثلاثة إلى عشرة كما قال النحاة فلاتفيد العموم حينئذ . وأجيب بأن ماقاله النحاة فى الجمع المذكر وما قاله الأصوليون فى الجمع المعرف فلاتناقض فاذا كان المراد باسم الجمع ماذكر كان شاملا للجمع واسم الجمع واسم الجنس الجمعى والفرق بينها لفظى ومعنوى فأما المعنوى فان الجمع هو مادل على أكثر من اثنين دلالة تكرار الواحد بالعطف سواء كان له واحد من لفظه كرجال أولا كأبابيل وأن اسم الجمع مادل على أكثر من اثنين دلالة المفرد على جملة أجزاء مسماه سواء كان له واحد من لفظه كصحب لصاحب أولا كقوم ورهط وأن اسم الجنس الجمعى ما كان موضوعا للحقيقة التى فيه اعتبار الفردية ويفرق

(وألفاظه) الموضوعة له (أربعة الاسم) الواحد (المعرف بالألف واللام) نحو ـ إن الانسان لفى خسر ـ إلا الذين آمنوا ـ (واسم الجمع

ينه و بين واحده بالتاء غالبا والتاء في الواحد نحو تمر وتمرة وقد يفرق بينه و بين واحده بياء النسب نحو روم وروى وأما اسم الجنس الافرادى فهو مادل على القليل والكثير نحو ماء وتراب فاذا أدخل عليه التاء فهو لتنصيص الوحدة نحو ضربة وأما الفظى فان الجمع ما كان على الأوزان الخاصة بالجمع المساوية من موضعه نحو أباطيل وإن لم يكن له واحد من لفظه أوكان على الوزن الغالب فيه نحو أعراب والعرب ليس مفردا له لشموله الحاضر والبادى بخلاف الأعراب فانه خاص بالبادى وأن اسم الجمع ما لم يكن كذلك نحو رهط فان كان له واحد من لفظه فيميز بينه و بينه بالتاء في المفرد نحو نهمة ونهم أولا مع اللزوم فهو اسم جنس جمعى نحو تمر وتمرة. واعلم أن أفراد الجمع المعلى مختلف فيه هل هى جموع أو آحاد والأكثر على أنها آحاد في الاثبات وغيره وعليه ألئمة التفسير في الاستعمال نحو ـ والله يحب المحسنين ـ أى يثيب كل محسن إن الله لايحب الكافرين أى كلا منهم : أى بما قبهم ولاتطع الكذبين : أى كل واحد منهم. قال الشارح في شرح جمع الجوامع و يؤيده صحة استثناء الواحد منهم نحو جاء الرجال إلا زيدا ولوكان معناه جاء كل جمع من جموع الرجال لم يصح أن يكون الاستثناء منقطعا (قوله المعرف باللام) أى أو بالاضافة . فان الاضافة تفيد العموم أيضا نحو ـ يوصيكم الله في أولادكم ـ لكن لايفيد المعرف العموم إلا إذا لم يكن عهد خارجى أوذهنى أوحضورى . واعلم أن الراجح عند علماء الأصول هو العهد الخارجى لأن فيه التعيين وكمال التميز ثم الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدا فالعهد الذهنى لأنه موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد دون نفس الحقيقة من حيث هي فخذا تمسك أبو بكر رضى الله عنه حين اختلف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير بقوله عليه الصلاة والسلام «الأئمة من قريش» ولم ينكر عليه هل الاجماع فعل هذا على أن كل في الأئمة للاستغراق و إلا لتوزع فيه (قوله الأسماء المبهمة) أى في الجملة كأسماء الشرط والاستفهام والموصولات ووجه الابهام في غير الموصولات ظاهر إذ لادل على معين وفيها و إن كانت معارف فانه ليعلم معانيها منها بالتعيين و إن اعتبر في معانيها الاشارة إلى التعيين و إنما تعرف معانيها بالصلة (قوله كمن) أى إن كانت شرطية أو استفهامية فتفيد العموم فقط أما إذا كانت موصولة أوموصوفة فانها لاتكون حينئذ عامة قطعا لأن الموصوفة في معنى النكرة والموصولة قدتكون لخصوص و إرادة البعض نحو ومنهم من يستمع إليك ومنهم من ينظر إليك فان المراد بمن في الموضعين بعض مخصوص من المنافقين فلا يكون للموصول عاما إلا إذا لم يقع على شخص معهود بأن وقع على كل من يصلح له ومثله سائر الموصولات كالذى والتى وفروعهما والألى (قوله فيمن يعقل) أى غالبا ذكورا أو إناثا أحرارا وأرقاء خلافا لمن خصه بالذكور الأحرار شرعا وقد يستعمل في غير العاقل مجازا كقوله تعالى ـ ومنهم من يمشى على أربع ـ ولو عبر بمن يعلم لكان أولى لأنها تطلق على الله تعالى وهو موصوف بالعلم لا بالعقل كقوله تعالى ـ من بيده ملكوت السموات ـ وقوله كمن دخل داري الخ يحتمل الشرطية والموصولية و يجوز دخول الفاء في حيز الموصول و إن وصل بماض كما صرح به الرضى ومثال الاستفهامية من عندك (قوله وما فيما لايعقل) أى شرطية كانت أواستفهامية أوموصولة على ماتقدم وقد تستعمل للعاقل نحو قولك إن كان مافي بطنك ذكرا فأنت حرة فيه أن قوله مالايعقل شامل للنكرة الموصوفة نحو مررت بما معجب لك أى شئ والتعجبية نحو ماأحسن زيدا مع أنها لايعمان (قوله ماجاءني الخ) هذا المثال يحتمل الشرطية والموصولية ومثال الاستفهامية ماعندك (قوله وأى) وهى تستعمل شرطية وموصولة واستفهامية وصفة وموصوفة في النداء

المعرف باللام) نحو فاقتلوا المشركين (والأسماء المبهمة كمن فيمن يعقل) كمن دخل داري فهو آمن (وما فيما لايعقل) نحو ماجاءني منك أخذته (وأى) استفهامية أو شرطية أو موصولة

لكن لاتم إلا فى الثلاثة الأول كما جمعه الشارح بقوله استفهامية الخ وسكت عن الستة نحو رأيت رجلا أى رجل وعن الموصولة نحو بأيها الرجل لعدم إفادتهما العموم وهى من الأسماء اللازمة الاضافة معنى ومعناه بحسب المضاف إليه الكثيرة تعرب وتارة تبنى كما هو مقرر فى محله ومثال الشرطية والموصولية ماياتى فى كلام الشارح المثال الأول للشرطية والثانى للموصولية ومثال الاستفهامية نحو ـ أى الفريقين أحصى لما لبثوا أمدا ـ (قوله فى الجميع) متعلق بمحذوف حال من أى أى حالة كون أى مستعملا فى جميع ماتقدم فالعوض عن المضاف إليه و بين الشارح الجميع بقوله أى من يعقل الخ (قوله من يعقل وما لا يعقل) أى أيها موضوعة لهما . قال الأشمونى لتشمل على وجه الافراد دون الاستغراق فانه لا يجاب بذكر الجميع والتكثير لأنك إذا قلت أى الرجال عندك لم يصلح أن يجاب بأكثر من واحد كقولك زيد أو غيره ولو أجاب بأكثر من زيد على ذلك لم يستقم إلا إذا ضم إلى ذلك ما يفيد ذلك فمقتضى هذا فيقتضى كلامه أن عموم أى غير شمولى فلا يكون من العام المعرف بما تقدم الذى الكلام فيه بل من العموم البدلى كالنكرات . و يجب بأن العموم فى أى فانه صالح لتبادر كل فرد منه فقولك: أى الرجال عندك أى صادق على مجموعهم و إن كان الجواب بواحد على أنا لانسلم أن الجواب لا يكون إلا بواحد فانه يصلح أن يقال زيد وعمرو و بكر و هذا يدل على عمومه الشمولى صحة الاستثناء منه يقال: أى الرجال عندك غير زيد (قوله الأشياء) وهو جمع شىء وهو يطلق تارة على ما يصح أن يعلم و يخبر عنه فيعم الموجودات والممتنعات واصطلاحا على الموجود عندنا معاشر أهل السنة فيشمل الحادث و غير الحادث فلا يتعين أن يكون مثالا لغير الحادث فقط خلافا للمعتزلة حيث قالوا إن الشىء يشمل الموجود الأن الشىء عندهم هو العالم وردّ بقوله تعالى ـ خالق كل شىء من قبل ولم تك شيئا ـ فنفى الخالق على المعدوم حال عدمه حيث قال لم تك شيئا : أى قبل الخلق فلو أطلق على المعدوم أيضا لما صح نفيه والله تعالى سبحانه وتعالى عنه (قوله وأين فى المكان) أى التعميم فى المكان سواء كانت شرطية أو استفهامية فالشرطية مثلها الشارح والاستفهامية نحو أين مكانك ومثلها حينما شرطية فقط نحو حينما كنت أتيتك (قوله ومتى فى الزمان) أى فى تعميمه شرطية كانت أو استفهامية ومعنى العموم فيه التوسع فيه فاذا قال لزوجته أنت طالق متى شئت طلقت فى أى زمان شاءت ولو لم تكن فى المجلس ومثال الشارح الشرطية ومثال الاستفهامية متى تقوم . قال ابن الحاجب شرط فى عمومه أن يدل على الزمن المبهم فخرج على زمن معين فلا عموم نحو متى زال الشمس فأتنى ومتى وقت الظهر . قال الأسنوى لم أر ذلك فى الكتب المتعمدة وقال غيره هذا مراد من أطلق العبارة و إنما أهملها لظهوره (قوله ومثال الاستفهام) أى تسميم الستفهم عنه فيه أتعيش عنه ما معى من قولهما فيما لا يعقل . و يجاب بأن ذلك لبيان كونها لتبادر العاقل وهذا لبيان كونها للاستفهام والجزاء أو يقال إن هذه جملة مستأنفة لبيان ما أطلقه فيما تقدم وليس ما سيطوا على ما قبله (قوله والجزاء) معطوف على الاستفهام يحتمل أن المراد فى عموم الجزاء وهو يستلزم عموم الشرط وفيه أنه قد يكون جزاء شرطه خاصا نحو ماتفعل منى أعطيتك درهما الآن يقال إن هذا الجزاء و إن كان خاصا باعتبار ذات الجزاء لكنه عام باعتبار تعلقه بالشرط العام و يحتمل أن يكون فى كلامه مضاف محذوف التقدير مكان الجزاء و بهذا يندفع ما يقال إنه كان ينبغى أن يقول فى الشرط لأن ما إنما تستعمل فى الشرط لا فى الجزاء لأن الشرط لابد له من الجزاء وفيه إشارة أيضا إلى دفع ما عسى أن يتوهم أنه لا تستعمل إلا فى الشرط ووجه الدفع أن ما كما تستعمل فى الشرط تستعمل فى الجزاء لأن كلا منهما فى حيزها ولا فرق فيما هذه بين أن تكون للزمان كقوله تعالى ـ فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ـ أى فاستقيموا لهم مدة استقامتهم ولأن تكون لغيره كما مثله الشارح (قوله والخبر) أى الوصول خلافا لمن

(فى الجميع) أى من يعقل وما لا يعقل نحو أى عبيدى جاءك أحسن إليه وأى الأشياء أردت أعطيتك (وأى فى المكان) نحو أينما تكن أكن معك (ومتى فى الزمان) نحو متى شئت جئتك (وما فى الاستفهام) نحو ما عندك (والجزاء) نحو ما تعمل نجزبه وفى نسخة والخبر

وهم الفرق بينهما فقال إنّ للوصول مالايقع فى جواب الاستخبار والخبر ما يقع فيه وفيه ما تقدّم من الاعتراض والجواب فى الاستفهام (قوله بدل الجزاء) أى الواقع فى نسختنا أى إنّ هناك نسختين نسخة والجزاء وهو نسختنا والنسخة الثانية والخبر فعلى نسختنا يكون المراد بقوله وغيره هو الخبر وعلى نسخة والخبر يكون المراد بقوله وغيره الجزاء وهذا معلوم لايحتاج إلى بيان لكن بعض الضعفة قد يشكل عليه ذلك فلذا بينته (قوله مهملت ماهملت) بضمّ التاء الأولى وفتح الثانية جوابا لمن قال ماهملت بفتح التاء (قوله كالخبر الخ) أى إنّ الخبر مثال للغير على النسخة الأولى وهى نسخة والجزاء كافى نسختنا وإنّ الجزاء مثال للغير على النسخة الثانية وهى نسخة والخبر وأتى بالكاف فى قوله كالخبر إشارة إلى عدم انحصار الأسماء المبهمة فى المذكورات إذ منها أيضا حيثما والذى والتى وجمعهما وكل وهو لاستغراق أفراد المضاف إليه النكرة والجمع المعرف المضاف إلى المفرد المعرف قال الأسنوى والقائل أن يقول لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان إذا قال لامرأته متى قمت وحيث قمت وأين قمت فأنت طالق يقع عليه الثلاث أى إذا تكرر القيام ثلاثا كما قالوه كذلك اهـ و يمكن أن يجاب بمنع الملازمة و يكفى فى العموم صلوح كل فرد من أفراد المعلق عليه للوقوع أما تكرار الوقوع فيتوقف على اعتبار التكرر فى التعليق ولا دلالة فى هـذه الصيغ على ذلك وفيه نظر لأنّ هذه الصلوحية موجودة فى العموم البدلى كافى إن قمت فأنت طالق فلا يكون للشمولى مزية عليه و يمكن أن يجاب بأن أمر الطلاق مبنى على العرف لاعلى اللغة و إلا لوقع الثلاث فيما إذا قال لزوجته على الطلاق منك وليس كذلك مع أنّ المفرد المعرف بلام الاستغراق يفيد العموم الشمولى بدليل صحة الاستثناء منه كما مر فى قوله تعالى ـ إنّ الانسان لفى خسر إلا الذين آمنوا ـ الخ (قوله ولذا فى النكرات) هذا هو الرابع من ألفاظ العموم لأنّ الأوّل المفرد المعرف والثانى الجمع المعرف والثالث الأسماء المبهمة والرابع هذا وهو نص فيه إن بنيت تلك النكرات معه على الفتح أوجرّت بمن نحو لامن رجل فى الدار وظاهر فيه فى غير ذلك نحو لا رجل فى الدار بالرفع فيحتمل نفى الواحد فقط وكذا غيرها من أدوات النفى حرفا كان أو فعلا كليس وهو نص فى العموم إن كانت النكرة صادقة بالقليل والكثير وملازمة للنفى كأحد أو مجرورة بمن و إلا فظاهر فيه كما صرح به الأسنوى فى شرح منهاج البيضاوى لكن عموم النكرة المفردة أشمل من عموم النكرة المجموعة لعدم شمولها الواحد والاثنين فى قولك لا رجال فى الدار فان النفى لا يشمل الواحد والاثنين .

[تنبيه] واعلم أنه كما تكون النكرة عامة بعد أداة النفى تكون كذلك بعد أداة الشرط نحو ـ و إن أحد من المشركين استجارك فأجره ـ أى كل واحد منهم قاله المصنف ولا تستعمل فى العموم البدلى إلا بقرينة قال التاضى أبو الطيب والنكرة فى سياق الامتنان نمّ كما فى قوله تعالى ـ وأنزلنا من السماء ماء طهورا ـ

بدل الجزاء نحو مهملت ماهملت (وغيره) كالخبر على النسخة الأولى والجزاء على الثانيـــة (ولا فى النكرات) نحو لا رجل فى الدار والعموم

[تتمة] واعلم أنّ جميع ماذكره المصنف من ألفاظ العموم بالوضع كما تقدّم فى كلام الشارح وقد يعمّ اللفظ بالعرف وذلك كمفهوم الموافقة بقسميه الأولى نحو ـ فلا تقل لهما أف ـ فغير التأفيف من الايذاآت من باب أولى عرفا والمساوى نحو ـ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ـ فغير الأكل من سائر الاتلافات مساو له فى الضرر عرفا وكقوله تعالى ـ حرمت عليكم أمهاتكم ـ لأن العرف نقله من تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة من الغناء كاللوط ومقدّماته و بالعقل كترتّب الحكم على الوصف فانه يفيد علية الوصف فيفيد العموم بالعقل على معنى كلما وجدت العلة وجد المعلول نحو أكرم العالم إذ لجاعل اللام للعموم ولا عهد وكمفهوم المخالفة نحو خبر الصحيحين « مطل الغنى ظلم » أى بخلاف غير الغنى وذلك لأنّ العقل يدرك أنه لولم يتنزّل الظلم عن غيره لم يكن له كراهة الغنى فائدة فالضابط

فى العموم أن كل ماصح الاستثناء منه مما لاحصر فيه فهو عام فقايقال الاستثناء معيار العموم أى يعرف به العام والأصح أن الجمع المنكر ليس بعام فيحمل على أقل الجمع وأقله ثلاثة لااثنان كاقيل ولا يصدق على الواحد إلا مجازا نحو قول الرجل لزوجته وقد برزت لرجل أتبرزين للرجال لاستواء الواحد والجمع فى كراهة التبرز والمعطوف على العام لا يكون عاما على الأصح .

[فوائد] الأصح أن ترك طلب تفصيل الشارع فى حكاية حال شخص ينزل منزلة العموم نحو قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان حين أسلم وتحته عشر نسوة « أمسك أربعا وفارق سائرهن » فانه صلى الله عليه وسلم لم يستفصله هل تزوجهن مرتبا أومعا فلولا كان الحكم يعم الحالين لما أطلق الكلام لامتناع الاخلال فى موضع التفصيل المحتاج إليه وأن ياأيها النبي لايتناول الأمة ونحو ياأيها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وان اقترن بقل ولايعم العبد والكافر ولا يتناول الموجودين دون من بعدهم والأصح أن من الشرطية يتناول الاناث وجمع المذكر السالم لايشمل النساء وأن خطاب الواحد لايتعداه وقيل يعم عادة وأن خطاب القرآن والحديث بيا أهل الكتاب لايشمل الأمة وأن المخاطب بالكسر داخل فى عموم خطابه إن كان خبرا نحو، والله بكل شئ عليم - وذلك فيما إذا لم تقم قرينة على خروجه نحو- إن الله على كل شئ قدير - وإن كان أمرا فلا نحو قول السيد لعبده أكرم من أتاك وقيل يدخل وهو اصحه النووى فى الروضة وان نحوه من أوامرهم يقتضى الأخذ من كل نوع وقيل يمتثل بالأخذ من نوع (قوله من صفات النطق) أى النطوق وهو اللفظ فيفهم من كلامه شيئان الأول أنه ليس من صفات المعنى والثانى أنه ليس من صفات اللفظ وماجرى مجراه وإنما اقتصر المصنف على التصريح بالثانى منهما بقوله ولايجوز دعوى الخ لأن عدم دعوى العموم فيه له فائدة تترتب عليه كما يظهر بالمثالين المذكورين فى كلام الشرح بخلافه فى الأول فلايترتب على الخلاف فيه فائدة بل هو لغائى لأنه يرجع إلى أن العام كما يتصف به اللفظ الدال عليه هل يتصف به المعنى أولا يتصف به بل له وصف آخر أى أن المعنى هل يسمى عاما أولا قيل نعم والأصح لا بل يسمى أعم ويقابله الأخص تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بأصل التفضيل لأنه أهم من اللفظ لأنه المقصود واللفظ وسيلة إليه .

(من صفات النطق ولا يجوز دعوى العموم فى غيره من الفعل وماجرى مجراه) كأفى جمعه صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين فى السفر رواه البخارى فانه لايعم السفر

[تنبيه] قضية عبارته أن المعنى لايوصف به لأن مثل هذه العبارة تفيد الحصر كقولهم الكرم فى العرب والأئمة من قريش وفيه مذاهب أحدها لايوصف المعنى به لاحقيقة ولا مجازا وثانيها واختاره الصفد كابن الحاجب وغيره أنه يوصف به حقيقة كاللفظ ثالثها أنه يوصف به حقيقة فى المعنى لا الخارجى ويحتمل أن الحصر فى كلامه لابالنسبة للمعانى مطلقا بل لمجرد ماذكره فى قوله ولايجوز الخ (قوله ولايجوز الخ) هذا تصريح بمافهم مما قبله كما علمت (قوله من الفعل) بيان للغير والمراد المعنى المصدرى لا الفعل النحوى كما هو ظاهر (قوله وماجرى مجراه) أى فى أنه إنما يقع على وصف معين كالقتال قال الشيخ أبو اسحق فى اللمع أما الأفعال فلايصح دعوى العموم فيها لأنها تقع على صفة واحدة فاذا عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها وإن لم تعرف صار اللفظ مجملا وكذا القضايا فى الأعيان لايجوز دعوى العموم فيها ، وذلك مثل أن يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة للجار وقضى فى الافطار بالكفارة وما أشبه ذلك فلايجوز دعوى العموم فيها بل يجب التوقف فيه لأنه يجوز أن يكون قضى بالشفعة للجار لصفة يختص بها وقضى بالكفارة بافطار فى جماع أوغيره مما يختص به المحكوم له وعليه فلايجوز أن يحمل على غيره إلا أن يكون فى الخبر لفظ يدل على العموم اه (قوله كما فى جمعه الخ) أى بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء فى وقت واحد وهو مثال الفعل (قوله فانه) أى جمعه هذا تفريع على التعليل (قوله لايعم) أى لأن الجمع المروى لايشمل الجمع فى كل واحد

منهما

منهما لأنه جمع واحد والجمع الواحد لا يمكن أن يكون فى كل منهما (قوله الطويل) وهو ما كان مرحلتين فأكثر والقصير ما كان دونهما (قوله فانه) تعليل لعدم العموم أى إنما لم يعم السفرين لأنه إنما وقع فعله صلى الله عليه وسلم فى واحد منهما ولا ينزل منزلة العام لما لاحتمال خصوصية فى ذلك السفر كالطول والمشقة مثلا وفيه أن هذا الدليل مسلم لو كان الراوى جمعا واحدا وليس كذلك لأن البخارى عبر فى حديثه عن أنس بأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين فى السفر وكان مع المضارع قد تستعمل التكرار كما فى قوله تعالى فى قصة اسماعيل عليه الصلاة والسلام وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة الخ وقولهم وكان حاتم يكرم الضيف وعلى ذلك جرى العرف ويمكن أن يجاب بأن كل من ثمن مرات التكرار لا عموم فيها لأنها إنما تقع فى أحد السفرين فالمجموع لا عموم فيه إذ المركب مما لا عموم فيه لا عموم فيه واحتمال أن بعض المرات فى أحد السفرين وبعضها فى الآخر البعيد غير معلوم ولا ظاهر فصار اللفظ مجملا كما أشار إليه الشيخ أبو اسحق فى اللمع (قوله وكما) معطوف على كما الأولى وهو مثال لما يجرى مجرى الفعل (قوله مرسلا) وهو الحديث الذى سنط منه صحابى كما قال صاحب البيقونية :ومرسل ما منه صحابى سقط . وسيأتى أنه لا يحتج به إلا فيما استثنى (قوله فانه) أى قضاءه بها تفريع على التعليل (قوله لا يعم كل جار) أى لا يعم من حيث متعلقه كل جار أى سواء كان شريكا أو غيره أو التقدير فانه لا يعم قضاء لكل جار بمعنى أنه ليس قضاء لكل جار أو أن الجار لا يعم من حيث المعنى كل جار فلا يكون قضاؤه لذلك الجار قضاء لكل جار (قوله لاحتمال خصوصية) علة عدم العموم أى وإنما لم يعم قضاؤه كل جار لاحتمال خصوصية فى ذلك القضاء فكما يحتمل الخصوصية فى ذلك الجار يحتمل عدمها فقد تعارض الاحتمالان ولا مرجح لأحدهما على الآخر فلا يثبت العموم وفيه أنه إذا كان قضاؤه فى جار واحد معين فكيف يتصور عمومه حتى يصح نفيه لأن النفى فرع الثبوت ويجاب بأن العموم بحسب المعنى والحكم لا بحسب القضاء لأنه من جار معين وتلك الخصوصية كونه شريكا للبائع . واعلم أن هنا أمرين أحدهما الفعل وما جرى مجراه . والثانى حكاية الصحابى حالا بلفظ ظاهره العموم كأن يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار والأول مراد المصنف على ما هو ظاهر كلامه وعليه فتمثيل الشارح بالمثالين بالنظر لنفس الفعل والقضاء مع قطع النظر عن حكايته بلفظ ظاهره العموم والثانى قد اختلف فى إفادته العموم فالأكثرون على عدم إفادته العموم لاحتمال أنه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن الراوى العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم أنها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالحكى لا بالحكاية والعموم فى الحكى لا فى الحكى والأقلون على إفادته العموم ومشى عليه العلامة العضد كابن الحاجب قالوا لأنه عدل عارف باللغة وباعى فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهور عمومه وجزمه بأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوى يوجب اتباعه اتفاقا . وأجيب بأن كونه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره لا يجدى لأن ظهوره بحسب ظنه وهو لا يستلزم كونه ظاهرا فى الواقع والموجب للاتباع الظهور بحسب الواقع لا بحسب ظن الراوى ويكفينا أن ظهور العموم بحسب الواقع غير معلوم ولا مظنون أما بحسب ظن الراوى فلا يفيد (قوله فى ذلك الجار) أى الذى قضى له النبى صلى الله عليه وسلم .

[تتمة] حكم العام إيجاب الحكم على جميع ما يتناوله علما عند جمهور الفقهاء والمتكلمين والشافعى وقطعا عند مشايخ العراق والحنفية وعامة المتأخرين لاحتجاج أهل اللسان بالعمومات نحو قوله عليه الصلاة والسلام: نحن معاشر الأنبياء لا نورث وقول عثمان رضى الله عنه فى تحريم الأختين وملك اليمين أحلتهما آية وحرمتهما آية والآية المحللة قوله تعالى ـ وما ملكت أيمانكم ـ الآية فانه

الطويل والقصير فانه إنما يقع فى واحد منهما وكما فى قضائه بالشفعة للجار رواه النسائى عن الحسن مرسلا فانه لا يعم كل جار لاحتمال خصوصية فى ذلك الجار

يدل على حل وطء كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع أختها فى الوطء أولا بعموم كلة ماوالآية المحرمة قوله تعالى ـ وأن تجمعوا بين الأختين ـ فانها تدل على حرمة الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطء بملك اليمين والحرم راجح وقول أبى بكر الأصم من قريش ومثل ذلك أكثر من أن تحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لأن فتح ذلك الباب يؤدى إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن خلاف الظاهر خلافا للأشاعرة حيث قالوا بالتوقف إلى أن يقوم دليل بالعموم أو الخصوص والمجانى حيث جزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلاث فى الجمع والتوقف فيما فوقه فكل عام يحتمل التخصيص لأنه شائع فيه بمعنى أنه لا يخلو عن التخصيص إلا قليلا بمونة القرائن ويخص بالظنى لأن التخصيص تضيير لا تغيير خلافا للحنفية بل عندهم بالقطعى لما مر أن الايجاب عندهم قطعى فاذا اختلف الخاص والعام بأن أفاد أحدهما خلاف ما أفاده الآخر تعارضا عند الحنفية خلافا للشافعى لأن العام الظنى لا يعارض الخاص القطعى (قوله والخاص) لما بين العام شرع يبين مقابله لأن العام قد يراد به الخاص ومقابلة العام للخاص من تقابل العدم والملكة إذ الخاص بحسب جنسه أعنى اللفظ غير الشامل لشيء يقابل اللفظ العام لشيء فصاعدا من غير حصر (قوله فيقال فيه) أى الخاص أى فى تعريفه على قياس تعريف العام فهو تفريع على كون الخاص يقابل العام (قوله مالا يتناول شيئين) مواطئة على اللفظ أخذا من جعله مقابلا للعام بناء على ما مر فى العام (قوله لا يتناول الخ) صادق بما يتناول شيئا واحدا أو اثنين أو أكثر بحصرفيها كما أشار له الشارح بالتمثيل بالأمثلة الثلاثة لكن هذا التعريف لا يتناول الجمع المنكر من غير حصر كرجال مع أنه غير عام فان كان من الخاص عنده فيرد على تعريفه وإن كان واسطة بين العام والخاص كما صرح به بعضهم فلا يرد عليه (قوله والتخصيص) لما بين الخاص شرع فى بيان التخصيص لأن الخاص تارة يكون أخصيته بالتخصيص من العام فقط ذكره بعد العام والخاص وهو مصدر خصص بمعنى خص من غير تكثير ثم نقل إلى ما ذكره (قوله تمييز بعض الجملة) أى تمييز بعض جملة أفراد العام من بعض آخر باخراجه من الجملة بالمراد خروجه منها من حيث عدم تناول الحكم أى المحكوم به له سواء خرج منها من حيث عدم تناول العام أيضا كما فى العام المراد به الخصوص نحو قوله تعالى ـ الذين قال لهم الناس ـ أى نعيم بن مسعود الأشجعى وإنما عبر عنه بلفظ العام لقيامه مقام كثير من الناس فى تثبيطه المؤمنين عن ملاقاة أبى سفيان وأصحابه أولا كما فى العام المخصوص كافى مثال الشارح فالأول كلى غير مراد عمومه لاحكما ولا تناولا بل حكمه حكم الجزئى استعمالا والثانى كلى مراد عمومه تناولا لا حكما لأن بعض الأفراد لا يشمله الحكم نظرا للخصص فقد كان استعمال الأول مجازا حيث استعمل فى غير موضوعه لأن موضوع الكلى أن يستعمل فى الأفراد واستعمال الثانى حقيقة لاستعماله فى الأفراد وعدم تناوله للأفراد المخصوصة لا يخرجه عن موضوعه ، وقال المصنف إنه حقيقة باعتبار تناوله البعض ومجاز باعتبار الاقتصار عليه وهذا الثانى حجة وإن خص بهم على الراجح وقيل إن خص بمبين وقيل يتصل فعلى الراجح يحمل بالعموم إلى أن يبقى فرد والمراد بالعام الذكور ضمنا فى تعريف التخصيص مايشمل المعرف بما مر وغيره من كل شامل لمتعدد لفظا كان أو معنى ولو مع حصر بقرينة تخيل الشارح للاستثناء الذى هو من التخصيص بالاستثناء من العدد كما سيأتى .

[تنبيه] يتمسك بالعام فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص اتفاقا وكذا بعد وفاته خلافا لابن سريج فى قوله لا يتمسك به قبل البحث لاحتمال المخصص . وأجيب بأن الأصل عدمه على قول ابن سريج يكفى فى البحث الظن بأن لا مخصص خلافا للقاضى (قوله بعض الجملة) أى بعض

(والخاص يقابل العام) فيقال فيه ما لا يتناول شيئين فصاعدا من غير حصر نحو رجل ورجلين وثلاثة رجال [والتخصيص تمييز بعض الجملة]

مجموع أمور مدلولة للفظ عام أوغيره بطريق التطوقية أوالفهومية (قوله أى إخراجه) أى البعض عن الحكم الوارد على العام قبل وقت العمل لدلالة دليل عليه وهذا أحد إطلاق التخصيص وهو المشهور والاطلاق الآخر أنه تمييز بعض العام لدلالة قبل وقت العمل على خروجه عن حكمه وخروج بقبل وقت العمل التمييز بعد دخوله فانه نسخ لاتخصيص و ببعض الجملة كلها فانه نسخ أيضا (قوله كاخراج المعاهدين) أى بقوله تعالى - إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدكم إلى مدتهم - وللعاهد بفتح الهاء على المشهور الذين عاهدهم المسلمون أى أعطوهم عهدا وموثقا أن لايتعرضوا لهم أو يكسرها الذين عاهدوا المسلمين أى أخذوا منهم عهدا وموثقا أن لايتعرضوا لهم (قوله فاقتلوا المشركين) أى الكفار لأجل إشراكهم لأن تعليق الحكم بالمشتق يؤذن بعلية مابنه الاشتقاق وآخر الآية - حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد (قوله وهو بنفسه) الضمير إما راجع إلى التخصيص نفسه أو إليه بمعنى المدلول عليه الذى هو المخصص بكسر الصاد والأول أنسب بقوله فالمتصل الاستثناء الخ و بقوله والاستثناء إخراج والثانى أنسب بوصفه بالاتصال والانفصال و بقوله ومن شرطه أن يكون الخ و بقوله ويجوز تقدم الاستثناء (قوله متصل) هو مالايستقل بنفسه من اللفظ بأن يقارن العام أى لايستعمل إلا مقارنا للعام لعدم استقلاله بالافادة بنفسه فاندفع مايقال إن التعريف المذكور يشمل أن يقال لاتقتلوا أهل القبلة متصلا بقولنا اقتلوا المشركين مع أنه من المنفصل قطعا فشمل هذا التعريف جميع أقسام المتصل ذكر المصنف منها ثلاثة الاستثناء والشرط والصفة و بقى شيئان : الأول الغاية نحو أكرم بنى تميم إلى أن يصوا فخروج حال عصيانهم فانهم لايكرمون فيه والمراد بالغاية غاية تقتضيها عموم شمولها لولم تأت بخلاف الغاية التى ليست كذلك فليست للتخصيص بل لتحقيق العموم فيما قبلها كالغاية فى قوله تعالى - سلام هى حتى مطلع الفجر - فان الطالع ليس من الليلة حتى تشمله فانها لتحقيق عموم الليلة لأجزائها لا للتخصيص . الثانى البدل وهو بدل البعض من الكل نحو أكرم الناس العلماء على ماذكره ابن الحاجب ولم يذكره الأكثرون وسيأتى عدم ذكره السبكى لأن البدل منه فى نية الطرح فلاتحقق فيه لحل يخرج منه فلا يتأتى التخصيص به . و يجاب بأن معنى كونه فى نية الطرح أنه غير مقصود بالذات بل ذكر توطئة للبدل وهذا لاينافى التخصيص وكبدل البعض بدل الاشتمال كما نقله أبوحيان عن الشافعى (قوله ومنفصل) وهو مايستقل بنفسه ولا يكون متعلقا باللفظ الذى ذكر فيه العام (قوله فالمتصل) أى الدال عليه أنواع منها الاستثناء بمعنى مجموع إلا أو إحدى أخواتها مع متعلقها كما هو المناسب للوصف بالاتصال و يمكن أن يريد بالاستثناء نفس الاخراج لأنه يفيد التخصيص (قوله سيأتى مثاله) أى فى قوله جاء القوم إلا زيدا (قوله والشرط) أى صيغته لأن الكلام فى المخصص المتصل والمراد بالصيغة الجملة من أداة الشرط وفعله إذ هى التى يحصل بها التخصيص لا الأداة فقط والشرط مايلزم من عدمه العدم ولايلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فخرج بقوله مايلزم من عدمه العدم المانع لأنه لايلزم من عدمه شئ و بقوله ولايلزم من وجوده مالم السبب فانه يلزم من وجوده الوجود وقوله لذاته أدخل الشرط المقارن للسبب فانه يلزم من وجوده وجود لكن لا لذاته وذلك كوجود الحول الذى هو شرط لوجوب الزكاة مع مقارنته للنصاب الذى هو سبب للوجوب والشرط المقارن للمانع كالقرابة التى هى شرط الارث المقارنة للمانع الذى هو القتل فانه وإن لزم من وجوده العدم لكن لالذاته بل للمانع . فان قلت ما المانع من حمل الشرط هنا على تعليق أمر على أمر مع أنه يفيد التخصيص و يستلزمه . قلنا إن الوصف بالاتصال والانفصال

أى إخراجه كاخراج المعاهدين من قوله تعالى فاقتلوا المشركين (وهو بنفسه إلى متصل ومنفصل فالمتصل الاستثناء وسيأتى بيانه والشرط) نحو

إنما يناسب الألفاظ (قوله أكرم بني تميم إن جاءوك) قد يقال حيث عرف الشرط بما تقدم لزم أن لا يقتضي وجود الشرط هنا وهو المجيء وجود المشروط وهو الاكرام مع أن الغرض أن وجود المجيء يقتضي وجود الاكرام حتى يحصل التخصيص و إلا فلا يوجد فرق بين الجائين وغيرهم إلا أن يجاب بأن موضوع الشرط أن يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لكن قد تقارنه السببية وحينئذ فيلزم من وجوده الوجود أيضا كالسبب وذلك لأنه لولا الشرط لعم وجوب الاكرام جميعهم مطلقا لوجود المقتضي بأسره فإذا ذكر الشرط علم أنه بقي شرط لولاه لكان المقتضي تماما فاستتبع مقتضاه فيقتضي الوجود لوجود الشرط والعدم لولاه فيقتصر الاكرام على الجائين وحينئذ فلا منافاة بين كونه سببا وكونه شرطا و إن كان قسما له لأن المعتبر في الشرط لزوم العدم من عدمه فقط وهو لا ينافي جواز اقترانه بالسبب بخلاف السبب فان المعتبر فيه لزوم الوجود لوجوده ولزوم العدم لعدمه لذاته ويمكن أن يراد بصيغة الشرطية كل ما يفيد التعليق أعم من أن يكون بالأدوات الموضوعة لذلك كما في المثال أولا كما في أكرم بني تميم بشرط مجيئهم إليك ثم رأيت الفرافي عدّ من صيغ الشرط هنا الموصولات والنكرات الموصوفات إذا كانت الصلة أو الصفة ظرفا أو فعلا فظهر أن الشرط يطلق بمعنى الصيغة و بمعنى التوقف عليه كما في التعريف المتقدم و بمعنى التعليق و بمعنى جعل الشيء قيدا في غيره كشراء الدابة بشرط كونها حاملا وهذا في معنى التعليق و إن خالفه في حكمه فانه لو قال اشتريت هذه الدابة إن كانت حاملة لم يصح التعليق بخلاف ما إذا قال اشتريتها بشرط الحمل كما يعلم ذلك من الفروع (قوله أي الجائين منهم) و إنما فسر به ليتضح التخصيص الذي هو إخراج البعض و إبقاء البعض لظهوره في انقسامهم إلى الجائين وغيرهم أو لأنه قد يتوهم أن المراد تعليق الأمر بإكرام الجملة على مجيء الجملة ولا تخصيص فيه كما هو ظاهر . فان قلت عند مجيء الجملة يكون مأمورا بإكرامها فلا يتسلم التخصيص إذ لا إخراج فيه . قلت المعتبر في التخصيص هو الاخراج بحسب الدلالة لا الواقع ولا ريب في دلالة بني تميم على السكل أفاده سم ببعض زيادة (قوله والتقييد بالصفة) أي تقييد العام بالصفة فيتخصص بها والمراد بالصفة هنا ما أفاد معنى في الموصوف من نعت أو حال أو غيرهما فخرجت الكاشفة لعدم إفادتها معنى (قوله أكرم بني تميم الفقهاء) فخرج غير الفقهاء ولا فرق بين أن يكون الوصف متقدما أو متأخرا . ومثال التقدم أكرم فقهاء بني تميم وفي التوسط تردد نحو أكرم بني تميم الفقهاء و بني سليم قال الشارح في شرح جمع الجوامع نقلا عن ابن السبكي لا نعلم فيها نقلا والمختار رجوعها لما قبلها و يحتمل رجوعها لما بعدها أيضا (قوله الاستثناء) أي نفسه . واعلم أن التفتازاني قال وينبغي أن يعلم أنا إذا قلنا جاءني القوم إلا زيدا فالاستثناء يطلق على إخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى زيد المذكور بعد إلا وعلى مجموع لفظ إلا زيدا و بهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسيره فيجب أن يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الأربعة له فاذا عرفت ذلك فمراد المصنف هنا المعنى الأول وانما قال إخراج الخ والمراد الدلالة على الاخراج لأن نفس الاخراج فعل الفاعل ولا بد من زيادة قوله بإلا أو إحدى أخواتها كما زاده بعضهم و إلا صدق تعريفه على غيره مما ذكر معه من الشرط والتقييد بالصفة إذ يصدق على كل منهما أنه إخراج ما لولاه لدخل في الكلام لكن الأول بإن الشرطية أو إحدى أخواتها والثاني بالصفة (قوله لولاه) أي الاخراج لولا عرف امتناع لوجود وهو إذا دخل على الضمير تسكون حرف جرّ شبيه بالزائد والهاء مبتدأ في محل رفع والجار محذوف التقدير موجود كما قال ابن مالك :

وبعد لولا غالبا حذف الخبر ... حتم وفي نص يمين ذا اشتهر

أكرم بني تميم إن جاءوك أي الجائين منهم (والتقييد بالصفة) نحو أكرم بني تميم الفقهاء (والاستثناء إخراج ما لولاه

وهذا قول لبيب به وقال أبو الحسن إن لولا غير جارة وأن الضمير بعدها مرفوع ولكنهم استعاروا ضمير الجار مكان ضمير الرفع (قوله لدخل) جواب لولا (قوله لدخل في الكلام) أي الدال على المستثنى أي لدخل في الحكوم به فيكون المستثنى منه داخلا في الحكم به عند أبي حنيفة وفائدة الخلاف أن المستثنى هل هو محكوم عليه بنقيض الحكوم به فيكون الاستثناء من النفي إثباتا وعكسه وهو مبني على الأول أو سكوت عنه فلا يكون كذلك. فاذا قلت قام القوم إلا زيدا فعلى الأول زيد محكوم عليه بعدم القيام وعلى الثاني ليس بمحكوم عليه ولا ينافي ما تقرر مما يفهم مما يأتي من أن المستثنى منه المحكوم عليه لأن هذا بالنظر إلى اللفظ وهذا بالنظر إلى اللفظ وتحرير الكلام فيه أنهما تفق العلماء أبو حنيفة وغيره على أن إلا للاخراج وأن المستثنى مخرج وأن كل شيء خرج من نقيض دخل في النقيض الآخر فهذه ثلاثة أمور متفق عليها و بقي أمر رابع مختلف فيه وهو أنا إذا قلنا قام القوم فهناك أمران القيام والحكم به فاختلفوا هل المستثنى مخرج من القيام أو من الحكم به فنحن نقول من القيام فيدخل في نقيضه وهو عدم القيام والحنفية يقولون هو مخرج من الحكم به فيدخل في نقيضه وهو عدم الحكم به فيكون غير محكوم عليه فأمكن أن يكون قائما وأن لا يكون فعندنا انتقل إلى عدم القيام وعندهم انتقل إلى عدم الحكم به وعند الفريقين هو مخرج وداخل في نقيض ما أخرج منه فافهم ذلك حق تحرر لك محل النزاع والعرف شاهد في الاستعمال أنه إنما خرج من القيام لامن الحكم به ولا يفهم أهل العرف إلا ذلك فيكون هو اللغة لأن الأصل عدم النقل والتغيير وتأول الحنفية كلام أهل العربية أن الاستثناء من الاثبات نفي بأنه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالعدم لكونه لازما له لكن إنكار دلالة ما قام إلا زيد أي بحسب الوضع على نبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات وإجماع أهل العربية أنه من النفي إثبات لايحتمل التأويل أفاده سم (قوله بشرط أن يبقى) أي بأن لا يستغرق المستثنى منه فان استغرق فلا أثر له في الحكم فلو قال شخص لزيد علي عشرة إلا عشرة لما لزمه الاستثناء وثبتت العشرة وكذا لو قال أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا وقع الثلاث ولما الاستثناء خلافا لأبي طلحة حيث قال بعدم الوقوع في أحد القولين وقال إنه لم يظفر بذلك من نقل الاجماع على امتناع المستغرق كالامام الرازي والآمدي وقيل لايجوز استثناء الأكثر من الباقي نحوله علي عشرة إلا ستة وقيل لاالأكثر ولا المساوي فلا يجوز نحوله علي عشرة إلا خمسة وقيل لايجوز استثناء الأكثر إن كان العدد في المستثنى والمستثنى منه صريحا بخلاف غير الصريح نحو خذ الدراهم إلا الزيوف والحال هي أكثر وقيل لايستثنى عقد صحيح كالعشرة والمائة وقيل لايجوز أن يستثنى شيء من شيء.

[تنبيهات] الاستثناآت المتعددة إن تعاطف فللأول وإلا فكل واحد مما قبله إن لم يستغرق.

مثال الأول له علي عشرة إلا ثلاثة وإلا أربعة لزمه ثلاثة . ومثال الثاني له علي عشرة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة لزمه ستة لأن الثلاثة مستثنى من أربعة فيبقى واحد فيستثنى من الخمسة فيبقى أربعة فيستثنى من العشرة فيبقى ستة والاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة عائد للكل نحو جاء القوم وركب القوم إلا زيدا ونحو أكرم العلماء واحبس ديارك على أقاربك واعتق عبيدك إلا الفسقة منهم وقيل إن عطف بالواو عاد للكل بخلاف الفاء وثم فللأخيرة وقال أبو حنيفة والامام الرازي يعود للأخيرة مطلقا وقيل مشترك وقيل بالوقف وأما بعد المفردات فيعود للكل أيضا بل أولى والمقارنة بين جملتين لفظا لايقتضي التسوية بينهما في غير الحكم المذكور الثابت لأحدهما المعلوم ذلك الثبوت من خارج خلافا للزني من الشافعية في أنه يقتضي التسوية في ذلك. مثاله حديث أبي داود «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة» قالوا فيه ينجسه بشرطه كما هو معلوم وذلك هو حكمة النهي ولا يقتضي نجاسة ماء الغسل بسبب هذا القران لأن ماء غسل الجنابة طاهر خلافا لأبي يوسف ووافقه أصحابه

لدخل في الكلام) نحو جاء القوم إلا زيدا (وإنما يصح الاستثناء بشرط أن يبقى من المستثنى منه شيء) نحو له علي عشرة إلا عشرة فاوقال لاعشرة

للاقران المذكور وحكمة التعبي في الغسل عن الجنابة سلب الطهورية كما هو معلوم من الفروع (قوله لم يصح) أي للاستغراق نعم إن أتبعه باستثناء آخر صحيح كقوله له علي عشرة إلا عشرة إلا خمسة صح فتلزمه خمسة وكأنه قال له علي عشرة إلا عشرة ناقصة خمسة وذلك خمسة وكذا يصح لو وقع ذلك في الوصية نحو أوصيت له بعشرة إلا ثلاثة إلا واحدا ويكون رجوعا. قال الجلال السيوطي لا يصح تعليق بذلك وبقي الاستثناء ثم رأيت في كلام الأصحاب ما يساعده ويمكن أن يقال إنما كان ذلك رجوعا لوجود ما يشعر بالرجوع كما هو مدار صحة الرجوع ولهذا حمل بعضهم الحبة والرهن مع عدم القبض على خلاف في ذلك وذلك لا يقتضي صحة الاستثناء حتى يحتاج إلى استثناء الوصية من عدم صحة الاستثناء المستغرق فليتأمل (قوله وتلزمه الخ) أي لأنه لما ألغى الاستثناء ثبت ما قبله على حاله فلا تقول إنه يبطل بالاستثناء لأن إبطاله رجوع عن الاقرار وهو لا يقبل إلا في الحدود لا في الأموال (قوله من شروطه أن يكون متصلا) أي عرفا فلا يضر انفصاله بتنفس أو سعال وإطلاقهم السعال يشمل غير الخفيف ويحتمل تقييده بالخفيف عرفا وفي تعبيره بمن إشارة إلى عدم انحصاره في ذلك فمن شروطه أن يصدر للمستثنى والمستثنى منه من متكلم واحد غير النبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة إلى الله تعالى كقوله صلى الله عليه وسلم إلا أهل الذمة بعد نزول قوله تعالى ـ فاقتلوا المشركين ـ لأنه مبلغ عن الله تعالى وإن لم يكن ذلك قرآنا، ومن شروطه أن ينوي الاستثناء قبل فراغ اليمين (قوله فلو قال) تفريع على الشرط (قوله لم يصح) وعن ابن عباس يجوز انفصاله إلى شهر وقيل سنة وقيل أبدا روايات وعن سعيد بن جبير يجوز انفصاله إلى أربعة أشهر وعن عطاء والحسن يجوز في المجلس وعن مجاهد إلى ستين وقيل مالم يأخذ في كلام آخر وقيل يجوز بشرط أن ينوي في الكلام وقيل يجوز في كلام الله تعالى لأنه لا يغيب عنه شيء فهو مراد له أزلا والمقصد ماذكره المصنف ولا يرد عليه أن الاستثناء في كلام الله تعالى قد يكون غير متصل بالكلام الذي قبله مع أن القراء قد قرءوه بالنصب على الاستثناء كما في قوله تعالى ـ غير أولي الضرر ـ فانهم قالوا إنه نزل بعد قوله لا يستوي القاعدون من المؤمنين الخ في المجلس فلم يتصل الاستثناء بالكلام المشتمل على المستثنى منه مع أن نافعا وغيره قرءوه بالنصب على الاستثناء. قلت المراد بالاتصال هو ما يكون بحسب الوجود لا الاعلام للغير ووقوع الانفصال هنا إنما هو بحسب الاعلام أما بحسب الوجود والصدور عن المتكلم فهو متصل (قوله ويجوز تقديم المستثنى الخ) أي لوقوعه في كلام العرب كقول الشاعر:

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

ولابد في التقديم أن يكون مع الأداة كما هو معلوم (قوله ما قام إلا زيدا أحد) قال الطيبي أحد يستوي فيه المفرد والجمع والمذكر والمؤنث وهو في حيز النوبم القليل والكثير مجتمعا ومنفردا بخلاف الواحد يقال ما في الدار واحد بل اثنان (قوله ويجوز الاستثناء من الجنس) ظاهره أن المراد به الاستثناء السابق تعريفه وحينئذ فالمراد بالاخراج والدخول فيه الحقيقي وهو للسي بالاستثناء المتصل عند النحاة. واعترض بأن في هذا الاستثناء تناقضا إن أثبت المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم نفي صريحا بإلا أو أحدى أخواتها لاسيما في العدد وهو نص في آحاده وإن لم يثبت في ضمن المستثنى بأن لوحظ إخراجه كان منقطعا لاستعمال فلم يبق الاتصال في الاستثناء. وأجيب عنه بأجوبة وأحسنها أنه وإن كان هناك اثبات ثم نفي أو عكسه لفظا لكن في التقدير ليس هناك إلا اثبات أو نفي فقط فلا تناقض فان قولك لزيد علي عشرة إلا ثلاثة في قوة قولك لزيد علي الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة فيكون المراد بالعشرة إلا ثلاثة العشرة باعتبار أفرادها ثم أخرجت ثلاثة بقوله إلا ثلاثة ثم أسند إلى الباقي فالاخراج قبل الاستناد تقديرا وإن

يصح وتلزمه العشرة (ومن شرطه أن يكون متصلا بالكلام) فلو قال جاء الفقهاء ثم قال بعد يوم إلا زيدا لم يصح (ويجوز تقديم المستثنى على المستثنى منه) نحو ما قام إلا زيدا أحد (ويجوز الاستثناء من الجنس كما تقدم

كان بعده ذكرا وهذا معنى قول القاضي حسين والتولى فيمن قال لنسوته الأربع : أربعتكن طوالق إلا فلانة أنه لايصح الاستثناء ، ويطلقن جميعا أو أربعتكن إلا فلانة طوالق أنه يصح الاستثناء ويطلقن ماعدا فلانة وذلك لأن الحكم فى صورة التقديم وقع بعد الاخراج فلا يلزم التناقض بخلاف صورة التأخير تبه عليه الزركشى ولا يخفى أن قولك طلقتكن الا فلانة كلام يتمكن الإفلانة طوالق لاشراكه معه فى المعنى الذى بسببه صحة الاستثناء وهو كون الحكم بعد الاخراج وإن كان فى ذلك صريحا وفى هذا تقرير . فيقال إن هذا الجواب ينافيه مامر من أن المستثنى منه حيث الحكم هو المحكوم به أو الحكم فانه يقتضى اعتبار الاسناد قبل الاخراج لما تقدم لك من أن ثمرة الخلاف بين القولين حيث قلنا على الأول إن الاستثناء من الاثبات نفى الحكم فانه يقتضى أن الاستثناء بعد الحكم إلا أن يقال إن ذلك بالنظر إلى التحقيق وهذا بالنظر إلى التقدير وأحسن من هذا الجواب أن يقال بأن المنصوص عليه ان المستثنى منه عام مخصوص وهو ما كان العموم فيه مرادا تناولا لا حكما : أى أن اللفظ باق على عمومه وشموله للمستثنى والحكم منصب على غير المستثنى . فالمعنى هنا ثبت بعض معنى غير الثلاثة من العشرة الذى هو مفهوم الكل فباعتبار كون اللفظ شاملا للمستثنى وغيره كان الاستثناء متصلا وباعتبار كون الحكم منصبا على غير المستثنى لا يناقض آخر الحكم أوله (قوله ومن غيره) أى غير الجنس ويسمى الاستثناء منقطعا حقيقيا هو الذى لا يتأتى فى التعريف المتقدم أولا الظاهر لا خصوصه بقولهم إلا لدخل والحار فى مثاله لايدخل فى الحكم على القوم ، القيام فيكون اطلاق الاستثناء عليه مجازا والعلاقة مطلق اخراج شئ من حكم قبله . فإن قلت كيف يصح الاخراج مع أنه لم يدخل تحت عموم يأتى له الاخراج فرع الدخول . قلنا لما كان المستثنى ملابسا للمستثنى منه كان دخوله فيه متوهما كما فى قوله تعالى — وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس — مع أنه من الجن كما قال تعالى : كان من الجن ففسق عن أمر ربه ، فانه لم يدخل فى الأمر بالسجود إلا لكونه بين الملائكة وملابسا لهم وعماطلوا قبل إن الاستثناء مشترك بينهما والمتصل يحتمل موقوف لايدرى أهو حقيقة فيهما أو فى أحدهما ثم بقى القدر المشترك بينهما وهل يحصل به التخصيص كالمتصل أولا قال العلامة العضد لا ، لأن المستثنى فيه ليس داخلا فى المستثنى منه حتى يتحقق فيه الاخراج وفيه نظر لأن التخصيص هو الاخراج من حكم الجملة وإن لم يكن مدلول لفظ وفى استثناء المنقطع إخراج من حكم مفهوم الكلام فانه إذا قيل جاء القوم فهو عرفا يفيد مجىء مايتعلق بهم أيضا فقوله إلا الحمير إخراج من هذا المفهوم كما صرح به العلامة البدر بن مالك فى شرح الألفية وكأنه قيل جاء القوم وجاء مايتعلق بهم أيضا إلا الحمير وعلى هذا يتحقق التخصيص بلا شبهة (قوله المخصص) إنما زاد الشارح هذا القيد إشارة لدفع اعتراض تقديره مافائدة تنبيه جواز تقديم الشرط على المشروط مع أن الأصل فى الشرط التقديم فلا إبهام فيه . وحاصل الدفع أن كلامه فى الشرط المخصص ففيه إبهام عدم جواز التقديم حينئذ وذلك لأن الشرط لما كان مخصصا كان حقه أن يتأخر لأن شأن المخصص أن يتأخر عن المخصص بالفتح فلربما يوهم أنه عند جعل الشرط مخصصا يجب أن يتأخر الشرط على خلاف الأصل فنبه عليه بأنه يجوز التقديم أيضا وإن صار مخصصا وإشارة أيضا إلى أنه ليس المراد هنا بالشرط الشرط العقلى كالحياة فى العلم ولا الشرعى كالطهارة للصلاة ولا العادى كنصب السلم لصعود السطح بل اللغوى وهو المخصص ويعرف بأنه إخراج بإن أو إحدى أخواتها لما للولاء لدخل فيما قبله وأما التعريف للمتقدم المطلق الشرط الشامل لجميع ماذكر . واعلم أن الشرط كالاستثناء فى وجوب الاتصال وفى العود إلى الجمل المتعاطفة تأخرعنها أو تقدم بل أولى لأنه إذا صدر الكلام فهو مقدم تقديرا بخلاف الاستثناء . مثال الشرط فى التأخير نحو أكرم بنى تميم وأحسن إلى ربيعة ومن غيره نحو جاء القوم إلا الحمير والشرط المخصص يجوز أن يتقدم على المشروط)

والخلع على مضر إن جاءوك مثاله في التقديم ونحو إن جاءك بنوتميم وذهب ربيعة وسافر مضر فأكرمهم وإن توسطت التعلقات بين شرطين نحو إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر وعلي الحج إن كلمت فلانا فنعم الجملة الوسطى كعبدي إلى الجملة الأولى كأنت طالق لأن الأصل في الشرط المتصدر تقديمه على الشروط وأنما لم تنعم الجملة الثالثة أعني وعلي الحج على الأولى أيضا صونا من إلغاء الشرط الأخير هذا إذا لم يتقدم جواب شرط الأولى على شرطه وإذا قدم كما إذا قال لامرأته أنت طالق إن كلمت فلانا وعبدي حر وعلي الحج إن دخلت الدار فمضت المتوسطة إلى الشرط بعدها لما يلزم من ضمها إلى الأول التفريق بين المتعاطفين وإن دخل شرط على شرط بلا عاطف قدم المؤخر تأخر الجزاء أو تقدم. مثال الأول ما لو قال إن دخلت الدار إن كلمت فلانا فأنت حر فيشترط وجود الكلام أولا فلو كلم ثم دخل الدار عتق وإن دخل أولا ثم كلم لم يعتق لتعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جوابا للأول لعدم فاء الجزاء وتعذر فصل أحدهما عن الآخر لما يلزم عليه من إلغاء الأول وكلام العاقل لايلغى ما أمكن وهنا يمكن التقديم والتأخير فالثاني إذا قدر مقدما كان الشرط الأول مع جزائه الثاني متقدما عليه ولم يحتج إلى إلغاء فصار كأنه قال إن كلمت فلانا فإن دخلت الدار فأنت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين ودخول الدار شرط الحنث. ومثال التقديم كما إذا قال أنت حر إن دخلت الدار إن كلمت فلانا فالتقدير كما تقدم وإن تخلل الجواب بين شرطين كان الأول شرطا لانعقاد اليمين.

والثاني شرطا للحنث نحو إن تزوجت فلانة فأمرأتي طالق إن كلمت فلانا فإن تزوج وكلم طلقت أو عكس فلا (قوله نحو إن جاءك الخ) هذا مثال التقديم فكأنه قال الجائين من بني تميم أكرمهم ومثل الشرط في التقديم الصفة نحو وقفت على عتابي أولادي وإنما لم يتعرض المصنف لها لخروجها عن الوصفية استطرادا فأفاده وإن كان صفة عند الأصوليين (قوله والقيد بالصفة الخ) هو من التقييد المقابل التعميم الذي هو أحد أنواع التخصيص المتقدم فهو شروع في ذكر المطلق والمقيد الذي تقدم التنبيه على أنهما يذكران في بحث العام والخاص وإنما ذكرتهما استطرادا من ذكر المقيد بالصفة يعني المقابل للمطلق مع المقيد بالصفة يعني المقابل للعام ووجه اشتراك المطلق والعام أن كلا منهما في عموم وإن كان عموم العام شموليا وعموم المطلق بدليا عند الآمدي وابن الحاجب وشموليا عند غيرهما وعليه فالفرق بينهما أن العام دال على الأفراد والمطلق دال على الماهية بلا قيد فيصدق على جميع أفراد الماهية وعلى الواحد منها فتحصل أن المقيد بالصفة يكون مقابلا للعام ويكون مقابلا للمطلق فباعتبار إلى مقابلته الأول خص باسم المخصص والتقرر لمقابلته الثاني يسمى مقيدا فهو واحد بالذات مختلف بالاعتبار فلما كان كذلك ناسب ذكره المقيد والمطلق في بحث الخاص والعام (قوله يحمل عليه) أي المقيد ومعنى حمل المطلق عليه أن يقيد المطلق بقيد المقيد إن اقتضى القياس حمله عليه لاحتمالنا بأن وجد الجامع بينهما كما هو مراد الشافعي عند أكثر أصحابه كما قاله العلامة العضد وغيره وأطلق عزوه الشافعي في جميع الجوامع وغيره لكن محل ذلك إذا اختلف سببهما واتحد حكمهما أو اتحد سببهما واختلف حكمهما. واعلم أنه اختلف في المطلق. فقيل هو الدال على الماهية بلا قيد. وقيل هو الدال على الشائع في جنسه كخرج نحو رقبة مؤمنة لأنه دال على الماهية مع قيد على التعريف الأول ولأنه غير شائع في نوعه على التعريف الثاني فالمطلق على التعريف الأول غير النكرة وعلى الثاني قسم منها واختاره ابن الحاجب والأسنوي والأول ابن السبكي قال وعليه أسلوب المتقنين والأصوليين وكذا الفقهاء حيث اختلفوا فيمن قال لامرأته إن كان حملك ذكرا فأنت طالق فكان ذكرين. قيل لاتطلق نظرا للتنكير الشعر بالتوحيد وقيل تطلق حملا على الجنس اهـ

نحو إن جاءك بنوتميم أكرمهم (والمقيد بالصفة يحمل عليه

ومنه

ومنه يعلم أن مغايرة المطلق للنكرة اعتبارى إذ اللفظ واحد لكن إن اعتبر فيه دلالته على الماهية بلا قيد سمى مطلقا أو مع قيد الوحدة الشائعة مثلا سمى نكرة . قال الشارح والوافق لكلام أهل العربية الأول أى الدال على الماهية بلا قيد (قوله عليه المطلق) فشمل إطلاقه ما إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما وهو مامثله المصنف لاختلاف سبب الكفارتين واتحاد حكمهما أو عكسه كما فى قوله تعالى فى التيمم ـ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ـ وفى الوضوء فاغسلوا وجوهكم وأيديكم ـ إلى المرافق فالوجوب لهما واحد وهو الحدث والحكم مختلف وهو المسح فى المطلق والغسل فى المقيد أو اتحد الحكم والسبب كأن يقال فى كفارة الظهار مثلا أعتق رقبة مؤمنة فيتحد حكمهما أعنى المطلق الذى فى الآية وهذا الذى قيل وهو الاعتاق وسببهما واحد وهو الظهار ولكن يشترط فى حمل المطلق على المقيد فى الأولين أن يكون بطريق القياس لوجود جامع وهو فى المثال الأول الذى ذكره المصنف حرمة سببهما أعنى الظهار والقتل وفى المثال الثانى اشتراكهما فى سبب حكمهما وهو الحدث وفى الأول منهما شروط : أحدها أن لا يتردد المطلق بين مقيدين بقيدين متنافيين وأن يتردد بينهما وكان أحدهما أولى من الآخر بالقياس بأن وجد جامع بينه وبينه فحمله على الأولى أولى من حمله على غير الأولى كما فى قوله تعالى فى كفارة اليمين ـ فصيام ثلاثة أيام ـ الآية وفى كفارة الظهار ـ فصيام شهرين متتابعين ـ وفى صوم التمتع ـ فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم ـ فحمل كفارة اليمين على كفارة الظهار فى التتابع أولى على قول من حمله على صوم التمتع فى التفريق لاتحادهما فى الجامع بينهما وهو التسمى عن اليمين والظهار فان تردد بينهما ولم يكن أولى بأحدهما من الآخر كقوله تعالى فى قضاء رمضان ـ فعدة من أيام أخر ـ وفى كفارة الظهار ـ فصيام شهرين متتابعين ـ وفى صوم التمتع ـ فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة الخ ـ بقى المطلق على إطلاقه لامتناع تقييده بهما لتنافى أو بأحدهما لعدم المرجح فلا يجب فى قضاء رمضان تتابع ولا تفريق . ثانى الشروط أن يكون المقيد صفة لاذاتا كالطعام فى كفارة الظهار فلا يحمل عليه كفارة القتل عند تعذر الصوم فيها . ثالثها أن لا يكونا فى إباحة إذ لا تعارض فيها . رابعها أن لا يكون الجمع بينهما لمحل فان أمكن كما فى الترتيب فى غسلات ولوغ الكلب فانه يمكن جعل رواية إحداهن على الجواز وتولاهن على الندب وأخراهن على بيان الاجزاء وبه يعلم دفع قول العراقى إن ذلك مما ردد بين متنافيين ولم يكن المطلق أولى بأحدهما من الآخر ولا يخفى مجىء بعض هذه الشروط أو كلها فى خبر الأول أيضا ويشترط فى الأخير وهو ما إذا اتحد حكمهما وسببهما إن كانا مثبتين كلمثلنا أن لا يتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق بأن تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقا أو تقارنا أو جهل الأسبق وإلا بأن تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فالمقيد ناسخ للمطلق، وقيل المقيد ناسخ إن تأخر خطابا كما إذا تأخر عملا . وقيل يحمل المقيد على المطلق بأن يلغى القيد وإن كانا مثبتين أو منهيين نحو أن يقال لا يجزئ عتق مكاتب لا يجزئ عتق مكاتب كافر فى المثال الأول ونحو لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فى المثال الثانى فيقيد المطلق بالمقيد ونكون المسئلة حينئذ من باب الخاص والعام لعموم المطلق فى سياق النفى وإن كان أحدهما أمرا والآخر نهيا نحو أن يقال أعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة فالمطلق مقيد بضد الصفة فى المقيد فتقيد الرقبة المطلوب عتقها بضد الكافرة وهى المسلمة (قوله كما فى كفارة القتل) أى فى قوله تعالى ـ فتحرير رقبة مؤمنة ـ (قوله كما فى كفارة الظهار) أى فى قوله تعالى فيها ـ فتحرير رقبة ـ والسبب فى المؤمنين مختلف إذ هو فى الأول القتل وفى الثانى الظهار والحكم فيهما واحد وهو وجوب التحرير أى الاعتاق والجامع حرمة سببهما فى ذاته فلا يرد عليه حينئذ أنه وارد فى الخطأ ولا عرمة فيه على المخطئ كما أن الظهار قد لا يحرم لنحو جهل لأن عدم الحرمة فيهما عرضى لاذاتى وهو الخطأ فى الأول والجهل فى الثانى (قوله فيحمل) تفريع على التمثيل

المطلق كالرقبة قيدت بالايمان فى بعض المواضع) كما فى كفارة القتل وأطلقت فى بعض المواضع كما فى كفارة الظهار (فيحمل

(قوله المطلق) أى كالرقبة فى كفارة الظهار (قوله على القيد) أى فى كفارة القتل (قوله احتياطا) علة للحمل أى إنما حملنا المطلق على المقيد لأجل الاحتياط فى الخروج عن العهدة لتيقن الخروج عنها بالعمل بالمقيد سواء كان التكليف فى الواقع بالمقيد أو بالمطلق بخلاف العمل بغير المقيد إذ قد يكون التكليف فى الواقع بالمقيد فلا يحصل الخروج عن العهدة للاخلال بالقيد فظهر أنه لا مناقاة بين تعليل الشارح بقوله احتياطا وكون الحمل بطريق القياس إذ لا تضاد ولا تناقض بينهما لأن كون الحمل بطريق القياس لا ينافى كونه احتياطا (قوله وبجوز تخصيص) المفرغ من بيان المخصص المتصل و بيان المطلق ضمنا والمقيد شرع الآن فى بيان المخصص المنفصل وقد عرفت فيما تقدم أنه مايستقل بالمفهومية سواء كان لفظا أوغيره وتمثل الخبر القياس المصرح فى كلامه والعقل والحس ومثال القياس سيأتى فى موضعه ومثال العقل كقوله تعالى ـ خالق كل شئ ـ لأنا ندرك بالعقل أنه تعالى غير خالق لنفسه ومثال الحس كقوله تعالى ـ تدمر كل شئ ـ لأنا ندرك بالحس عدم تدمير السموات والتدمير هو الاهلاك واللفظى ماذكره من الكتاب والسنة (قوله الكتاب بالكتاب) أى تخصيص بعض آياته العامة ببعضها الخاصة والدليل على جوازه وقوعه فى كلام الله تعالى كتخصيص قوله تعالى ـ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء الشامل لأولات الأحمال بقوله تعالى ـ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ـ فان قلت يجوز أن يكون التخصيص بغير ذلك من السنة . قلنا الأصل عدمه ، وقيل لا يجوز تخصيص الكتاب إلا بالسنة لقوله تعالى ـ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم ـ فوض البيان إلى رسوله والتخصيص بيان فلا يحصل إلا بقوله . ويجاب بوقوع ذلك و بأن بيان الرسول صلى الله عليه وسلم يصدق بالبيان بما أنزل عليه من القرآن وقد قال تعالى ـ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ ـ واعلم أن الكتاب فى عرف الشرع خصوص القرآن (قوله بالكتاب) أى و إن تأخر العام أوجهل التاريخ خلافا لجمع منهم المصنف حيث قالوا إن علم تاريخ الخاص خصص أو العام نسخ و إن جهل التاريخ تساقطا لاحتمال بطلان حكم الخاص لتأخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف فى مورد الخاص و يطلب فيه دليل آخر (قوله ولاتنكحوا المشركات) أى الكافرات مطلقا كتابيات كانت أولا فظاهرها حرمة نكاح المحصنات الكتابيات خص بالمحصنات الكتابيات أى أخرجن من الحكم وخص الحكم بغيرهن من الوثنيات لقوله تعالى ـ والمحصنات من الذين ـ الخ (قوله أى حل لكم) تفسير للخبر المحذوف فى كلامه تعالى لادلالة ماقبله عليه (قوله و يخصص الكتاب بالسنة) أى أقوال النبى صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته وهمه و إشاراته المتواترة وقيل لايخص بها بناء على أن فعل النبى لايخصص ومثل المتواتر عند الجمهور خبر الواحد مطلقا أى سواء خص الكتاب بقاطع بأن يتقدم له تخصيص بما هو قاطع أولا بتصل أولا وقيل لايجوز التخصيص بخبر الواحد مطلقا أى سواء خص الكتاب بالقاطع أولا و إلا لتركنا القطعى وهو الكتاب بالظنى وهو خبر الواحد . وأجيب بأن محل التخصيص دلالة العام وهى ظنية فى الكتاب أيضا فالعمل بالظنيين أولى من إلغاء أحدهما ، وقيل يجوز إن خص بقاطع كالمثل فيجوز تخصيص الباقى بالخبر الواحد لأن دلالة الكتاب على الباقى بعض التخصيص ضعيفة لأنه مجاز من دلالة الكل على الجزء فلزم حينئذ تخصيص الضعيف وهو دلالة العام على الباقى بالضعيف وهو خبر الواحد و يجاب بأن كلامه مبنى على أن دلالة العام من الكتاب قطعية وهو غير مسلم . لأنا نقول إن الكتاب و إن كان قطعيا لكن دلالة العام منه على جميع أفراده ظنى فمحل التخصيص الدلالة لا المتن فلا محذور فى تخصيصه بالخبر الواحد كما عرفت . قال الزركشى هذا الخلاف موضوعه فى الخبر الواحد الذى لم يجمعوا على العمل به فان أجمعوا عليه كقوله صلى الله عليه وسلم «لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث»

المطلق على المقيد) احتياطا (ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب) نحو قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات خص بقوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم أى حل لكم (وتخصيص الكتاب بالسنة) كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله

ونهيه عن الجمع بين المرأة وأختها فيجوز تخصيص العموم به اجماعا لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواتر لانعقاد الاجماع على حكمها وان لم ينعقد على روايتها نبه عليه السمعاني أفاده سم (قوله أولادكم) هو شامل للذكر والأنثى (قوله بحديث) متعلق بالتخصيص (قوله لايرث المسلم الخ) فالكافر فيه شامل للولد الكافر فخصص الأولاد في الآية بغير الكافر لكن فيه أن بين الأولاد والكافر عموما وخصوصا من وجه لأن الكافر شامل للأولاد وغيرها والأولاد شامل للكافر وغيره وسيأتي في مبحث التعارض أنه إذا كان كذلك وأمكن دفع التعارض بينهما بتخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر وجب ذلك والاحتياج إلى الترجيح بينهما فيما تعارضا فيه كالهما فانهما تعارضا في الولد الكافر لأنه يقتضي الولاية ويقتضي الوصاية له أي الارث له ويقتضي الكفرية يقتضي عدم الارث ولايمكن الجمع بينهما فاحتاج إلى الترجيح بينهما فيه فالجزم بالتخصيص هنا يخالف ذلك إلا أن يقال إن المقصود هنا مجرد التمثيل مع قطع النظر عن صحته والحكم بالتخصيص هنا مبني على قيام دليل آخر على إرادة شمول الحديث للأولاد (قوله وتخصيص السنة بالكتاب) عطف على فاعل يجوز أي يجوز تخصيص بعضها ببعض الكتاب لعدم المانع من ذلك لأن كلا منهما من عند الله قال تعالى ـ وما ينطق عن الهوى ـ ولقوله ـ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ـ ومن جملة الشيء الحديث وقيل لايجوز لقوله تعالى ـ وأنزلنا اليك الكتاب لتبين للناس ما نزل اليهم ـ جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة. ويجاب بأن البيان كما يكون بالحديث يكون بالقرآن لأن كلا منهما من عند الله تعالى (قوله لايقبل الله صلاة أحدكم الخ) فان هذا الحديث عام في عدم صحة الصلاة من غير وضوء لكن فيه أن هذا لايدل على عدم صحة الصلاة بدون الوضوء لأن عدم القبول قد يجامع الصحة بأن يوجد معها مايمنع القبول كالرياء وعدم الخشوع فلا تعارض بينه وبين الآية. ويجاب بأن المراد بعدم القبول عدم الصحة وبيان ذلك أن عدم القبول له أسباب منها عدم الخشوع أو فقد ركن أو فقد شرط وحيث غيا عدم القبول بالوضوء علم أنه إذا توضأ قبلت منه وعلم أن عدم القبول لأجل عدم الخشوع وإلا لغياه فلزم أن عدم قبولها لتوقفها على الوضوء ثم لايتخلو توقفها عليه إما لأجل أنه ركن لها أو شرط والأول باطل لعدم دخوله في ماهيتها فتعين الثاني فباتتفائه تنتفي الصلاة لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط فثبت أن المراد بعدم القبول في قوله عليه الصلاة والسلام « لايقبل الله صلاة أحدكم » عدم الصحة لانتفاء شرطها فاذا علمت ذلك فنقول ان هذا الحديث يقتضي أنه متى لم يوجد الوضوء لم توجد الصحة سواء وجد عذر أولا فخص عدم وجود الصحة بغير حالة العذر بقوله تعالى ـ وإن كنتم مرضى أو على سفر ـ أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ـ لأن قوله فتيمموا أمر والأمر بالشيء فرع صحته فيقتضي صحة الصلاة بدون وضوء فتكون هذه الآية مخصصة للحديث (قوله وان وردت السنة) هذه الغاية جواب عما يقال هذا التخصيص ممنوع لم لانقول ان تخصيص هذه بالسنة الواردة في التيمم. فأجاب بأن هذه السنة الواردة في التيمم وان وردت لكنها بعد الآية فيكون المخصص الآية لا السنة على أن الوجه أن لايتوقف التخصيص بالآية على تقدم نزولها على حديث التيمم فيكون تقييد الشارح بالبعدية حينئذ لبيان الواقع أو لبيان أن كدية صحة التخصيص بها (قوله وان وردت السنة الخ) أي كخبر البخاري أقبل النبي صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل فلقيه رجل فسلم عليه فلم يرد عليه النبي صلى الله عليه وسلم حتى أقبل على جدار فمسح بوجهه ويديه ثم رد عليه السلام (قوله وتخصيص السنة بالسنة) والسنة كما يأتي ان شاء الله تعالى تتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير أيضا أما الأول فكالوصال في الصوم بعد أن نهى

في أولادكم إلى آخره الشامل للولد الكافر بحديث الصحيحين «لايرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم» (وتخصيص السنة بالكتاب) كتخصيص حديث الصحيحين «لايقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ» بقوله تعالى وان كنتم مرضى إلى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وان وردت السنة بالتيمم أيضا بعد نزول الآية (وتخصيص السنة بالسنة) كتخصيص حديث الصحيحين

الناس عنه. وأما الثانى فكعدم إنكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وقبل لايجوز لقوله تعالى ـ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم ـ فقصر بيانه على القرآن ووجه القصر أن ذكر الشئ فى مقام البيان يفيد القصر عليه وردّ بوقوعه كما فى الحديثين الذين ذكرهما الشارح (قوله فيما سقت السماء) أى فى الثمر والزرع وعائد الموصول محذوف أى سقته والمراد بالسماء إما السحاب أوالسماء المعروف فما فى هذا الحديث عام شامل لمابلغ خمسة أوسق أودونه فقصر الحكم على مابلغ خمسة أوسق بحديث الصحيحين «ليس فيادون خمسة أوسق صدقة» أى واجبة (قوله وتخصيص النطق بالقياس) وقد مر لك أنّ هذا المخصص غير لفظى قال الشارح فى شرح جمع الجوامع إنّ المراد بالقياس القياس المستند إلى نص خاص ولوكان خبر واحد قال سم وكأنّ مراده بخصوصه خصوصه بالنسبة لهذا العموم ليتأتى التخصيص وإن كان فى نفسه عاما وفيه نظر إذ قد يستند إلى نص عام بأن توجد علة الحكم فى عام آخر مبان للعام الأوّل فى بعض أفراده . ومثال تخصيص قول الله تعالى بالقياس ـ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ـ فانه خص منها الأمة فعليها نصف ذلك بقوله تعالى ـ فاذا أحصنّ فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ماعلى المحصنات من العذاب ـ وقيس العبد بالأمة فى التنصيف بجامع الرقية والشاهد هنا فى قياس العبد بالأمة . ومثال تخصيص قول الرسول صلى الله عليه وسلم بالقياس قوله لمّ الواجد أى مطله يحلّ عرضه وعقوبته أى مطل الغنى يحل عرضه وعقوبته وهذا فى غير الوالد مع ولده أما هو فليه أى مطله لايحلّ ذلك قياسا على التأفيف بالأولى (قوله ونعنى) أى معاشر الأصوليين إنما أتى بالعناية لأن النطق مطلق اللفظ الصادر من اللسان لكن لما كان المراد قول الله ورسوله أتى بالعناية لكونه على خلاف الظاهر وإنما عبر بالنطق دون الكتاب والسنة ليقابل المفرد بمفرد مع التنبيه على أن النطق فى اصطلاح الأصوليين هو الكتاب والسنة (قوله لأن القياس) علة لتخصيص النطق بالقياس أى وإنما صح تخصيص النطق بالقياس لاستناده إلى نص من كتاب وسنة فرجع الأمر إلى تخصيص سنة بسنة أوكتاب بكتاب أوكتاب بسنة أو بالعكس .

[تنبيهات] يجوز التخصيص بالنحوى أى بمفهوم الموافقة كأن تقول من أساء إليك فعاقبه ثم تقول إن أساء إليك زيد فلا تقل له أف وبدليل الخطاب أى بمفهوم المخالفة فى الأرجح كما فى حديث ابن ماجه «الماء لاينجسه شئ إلا ماغلب على ريحه وطعمه ولونه» فانه يفيد عدم تنجس الماء إذا لم يتغير ريحه وطعمه ولونه سواء كان قلتين أوأقل فخصص بمفهوم حديث ابن ماجه «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» فان مفهومه أنه إذا لم يبلغ قلتين حمل خبثا أى فينجسه الخبث فيكون المراد بالماء فى الحديث الأول بعد التخصيص أى بعد إخراج دون القلتين ما كان قلتين فأكثر والأصح أن عطف العام على الخاص لايخصص وأن رجوع الضمير إلى بعض العام لايخصصه وأن مذهب الراوى ولو صحابيا لايخصص مارواه وكذا ذكر بعض أفراد العام فانه لايخصص العام والأصح أن العادة بترك بعض الأمور تخصيص للعام إن أقره النبى أوالاجماع وأن العام لايقتصر فيه على المعتاد ولاعلى مواراه بل تطرح لأجل العام العادة السابقة عليه . وجواب السائل الذى لا استقلال له بدون السؤال بأن لايفيد إلا مع اقترانه بما يسع السؤال فى عمومه وخصوصه. مثال العموم حديث الترمذى وغيره «أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر ؟ فقال أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا نعم : قال فلا إذا» فهم كل بيع للرطب بالتمر والخصوص كقولك للنبى صلى الله عليه وسلم قائل توضأت من ماء البحر فقال له النبى صلى الله عليه وسلم يجزئك فلا يعم غيره . والجواب المستقل بنفسه فى الافادة بحيث لو ورد ابتداء بدون السؤال لأفاد لايخلو إما أن يكون أخص من السؤال أومساويا أوأعم فالأول يجوز الجواب به إن أمكن

«وفيما سقت السماء العشر» بحديثهما «وليس فيادون خمسة أوسق صدقة» (وتخصيص النطق بالقياس ونعنى بالنطق قول الله تعالى وقول الرسول صلى الله عليه وسلم) لأن القياس يستند إلى نص من كتاب الله تعالى أوسنة فكأنه الخصص

معرفة المسكوت عنه كما إذا قال النبي ﷺ من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار ﴾ في جواب من أفطر في نهار رمضان ماذا عليه فانه يفهم من تخصيصه الكفارة بالجماع أنه لا كفارة بغير الجماع أما إذا لم تمكن من معرفة المسكوت عنه من الجواب فلا يجوز الجواب لعدم جواز تأخير البيان عن وقت العمل والثاني واضح كما إذا قيل من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة فقال جواب من قال ماذا علي من جامع في شهر رمضان والثالث إن كان عن سبب متأخر اعتبر عمومه كما في حديث أبي سعيد الخدري ﴿ قيل يا رسول الله أتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال إن الماء طهور لا ينجسه شيء ﴾ أي مما ذكر وغيره فان وجدت قرينة تدل على العموم فالأولى باعتبار العموم كقوله تعالى ـ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ـ وسبب نزولها على ما قيل رجل سرق رداء صفوان فذكر السرقة قرينة على أنه لم يرد بالسارق ذلك الرجل فقط والسبب الوارد فيه العام قطعية الدخول عند الأكثر فلا تخص بالاجتهاد وقيل ظنيته (قوله والمجمل) لما أنهى الكلام على الخاص والعام والمطلق والمقيد الذي هو من أقسام الكلام شرع بين الآن المجمل لأنه من أقسامه كما مر ولأنه أشبه بالعام والمطلق في صلوحيته لكل ما صدق هو عليه (قوله ما يفتقر إلى البيان) أي من قول أو فعل من جهة دلالته بأن لم تتضح دلالته . ومثال القول ما سئل به الشارع والفعل كقيامه صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية بلا تشهد

والمجمل: ما يفتقر إلى البيان نحو ﴿ قروء ﴾ فانه يحتمل الأطهار والحيض لاشتراك القرء بين الحيض والطهر

فانه محتمل للعمد فلا يكون التشهد واجبا والسهو فلا يدل على أنه غير واجب . واعترض بأن ترك العود إليه يدل على أنه غير واجب وحين إذ دل عدم عوده على عدم الوجوب لم يبق للقيام إجمال إذ لا فرق فيه حينئذ بين كونه سهوا أو عمدا . وأجاب البرماوي وغيره بأن ترك العود إليه بيان لاجمال الأن البيان يكون بالفعل والترك فعل لأنه كف كما مر . أقول وفي هذا الجواب نظر لأن البيان كما يأتي إخراج الشيء من حيز الاشكال إلى حيز التجلي والاشكال في القيام هو في كونه سهوا أو عمدا وهذا لا يرتفع بترك العود لأن الذي علم منه كون التشهد غير واجب لا كونه عمدا أو سهوا الآن . نعم وجوب التشهد بجامع كون القيام عمدا أو سهوا . اللهم إلا أن يقال إن الاجمال في دلالة قيامه على ندب التشهد أو وجوبه وذلك بأن يقال إن قيامه يحتمل أن يكون سهوا فيدل على أن التشهد واجب وأن القيام لمجرد السهو وأن يكون عمدا فيدل على أن التشهد مندوب وأن قيامه لبيان ندبه فتركه العود بين أن يكون لبيانه دال على ندبه سواء قلنا إنه سهو أو عمد فتأمل وخرج بقوله للمفتقر إلى بيان المهمل لأن المفتقر إلى المجمل ما هو أعم من المجمل والمهمل لا بمعناه والبين لاتضاح دلالته وما يكون ظاهرا في غير المراد كالمجاز بلا قرينة وكالمشترك بلا القرون بيانه لأن كلا منهما لا يفتقر إلى البيان لظهور الأول في غير المراد وظهور الثاني في المراد . واعلم أن الاجمال على ثلاثة أنواع لأنه إما أن لا يفهم معناه لغة وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا أو فهم ذلك المعنى لكنه غير مراد بل أريد معنى آخر وسببه إبهام المتكلم كالزنى والصلاة والزكاة أو ذلك المعنى القوي متعدد والمراد واحد منه ولم يمكن تعيينه لعدم ترجيح أحدها على الآخر كما في المشترك وسببه إما تعدد الواضع أو النقل عن الواضع الأول إن كان الواضع غيره تعالى وحكمه اعتقاد حقية المراد والتوقف إلى بيان المجتهد ثم المطلب ثم التأمل إن احتاج إليهما بعد البيان حتى لو طعنه من أول الأمر بيان شاف لم يحتج إليهما وإذا البيان تغير إن أفاد القطع وتأويل إن أفاد الظن وإن لم يفد البيان الظن أيضا فالاجمال ينقلب إلى الاشكال (قوله يحتمل الأطهار والحيض الخ) أي ولا قرينة تدل على أحدهما وقد حمله الشافعي بما قام عنده على الأطهار وحمله الحنفية على الحيض فقالوا لو كان المراد به الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة في قوله تعالى ـ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ـ وذلك لأنه لو كان المراد بالقرء الطهر وطلقت في أثناء طهر فإن يحسب من العدة لزم أن تكون العدة ثلاثة أطهار وبعض طهر

وإن حسبت كما هو مذهبكم ثبت التحكم فيه أولا لزم أن تكون العدة طهرين و بعض طهر وبعض الطهر لا يسمى طهرا و إلا لكان انقضاء العدة في بعض الثالث وأنتم تقولون إنه لا تنقضي العدة إلا بالطعن في الحيضة الثالثة فلزم على حملكم القرء على الطهر التحكم حيث جعلتم بعض الطهر طهرا وغير طهر. و يجاب بأن الطهر حالة مستمرة فلا يقبل التجزي فلا تتصف بأسماء الأعداد إلا بانقضائه فلذا حسبنا بعض الطهر في الشروع في العدة طهرا لانقضائه ولم نحسب بعض الطهر في الثالث طهرا لعدم انقضائه، على أنه لا مانع من حسبان بعض الطهر طهرا كما حسب عشر ذي الحجة شهرا في قوله تعالى ـ الحج أشهر معلومات ـ إذ احصل المقصود من عد بعضها فإن المقصود من العدة براءة الرحم مع العدد الثلاث وذلك يحصل ببعض الطهر الأول و إنما لم يعد البعض طهرا في الثالث لعدم إمكان تجزئه لما يلزم عليه الترجيح من غير مرجح فلذا عد الثالث طهرا بكماله ومما يدل لنا على أن القرء الطهر قوله تعالى ـ فطلقوهن لعدتهن ـ أي في وقتها وهو وقت الطهر المنهي عن الطلاق في الحيض فلو لم يكن الطهر من العدة ما كان الطلاق لعدتهن وخبر الصحيحين «أن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فإن شاء أمسكها وإن شاء طلقها قبل أن يجامع فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء» وهذا تصريح أو كالتصريح منه صلى الله عليه وسلم بتفسير زمان العدة بزمان الطهر كما لا يخفى على المتخلي عن العصبية.

[ثم إن] الأصح وقوع الإجمال في الكتاب والسنة كما مثلناه وأن المسمى الشرعي أوضح من المسمى اللغوي في عرف الشرع لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيحمل ما ورد من كلام الشارع على المعنى الشرعي فإن تعذر يرد إليه بتجوز محافظة على المعنى الشرعي ما أمكن وقيل مجمل وقيل يحمل على اللغوي. مثاله حديث الترمذي وغيره «الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى أحل فيه الكلام» فيتعذر معنى الصلاة الشرعية فعلى المعتمد يرد إليه بتجوز بأن يقال كالصلاة في اعتبار الطهارة والنية ونحوهما، وعلى الثاني هو مجمل لتردده بين الأمرين وعلى الثالث يحمل على المسمى اللغوي وهو الدعاء بخير لاشتمال الطواف عليه وأن اللفظ المستعمل لمعنى تارة ولمعنيين تارة أخرى ليس ذلك المعنى أحدهما مجمل فإن كان ذلك المعنى أحدهما فيعمل به جزما و يوقف الآخر. ومثال الأول حديث مسلم «لا ينكح المحرم بفتح الياء ولا ينكح» فلفظ النكاح مستعمل لمعنى تارة وهو الوطء ولمعنيين تارة أخرى ليس أحدهما المعنى الأول وهو العقد فإنه لمعنيين وهما العقد لنفسه ولغيره وأحدهما ليس بمعنى الوطء أي أن النكاح إن حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد وهو أن المحرم لا يطأ ولا يوطأ أي لا يمكن غيره من وطئه و إن حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر مشترك وهو أن المحرم لا يعقد ولا يعقد لغيره فالنكاح مجمل. ومثال الثاني حديث مسلم «الثيب أحق بنفسها من وليها» بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فيعقد لها. فالمعنى الواحد أن تعقد لنفسها والمعنيان أن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فأحد المعنيين هو المعنى الأول والمراد أن قوله الثيب أحق بنفسها يصح أن يحمل على معنى واحد وهو أنها تعقد لنفسها و يصح أن يحمل على معنيين وهما أن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها (قوله والبيان) لما أنهى الكلام على المجمل شرع في البيان لافتقار المجمل إليه والبيان بمعنى التبيين ليصح حمل الاخراج عليه. واعلم أن البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان إذا ظهر وانفصل وعلى ما حصل به التبيين وعلى محله وهو المدلول وبالنظر إلى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال المصنف ومن نحا نحوه بالنظر للأول إنه هو الاخراج الخ. واعترض عليه بما لا محصل له وقال القاضي أبو بكر والأكثرون بالنظر إلى الثاني إنه هو الدليل وقال أبو عبد الله البصري بالنظر إلى الثالث إنه

[والبيان

هو

هوالعلم عن الدليل و ينبني إطلاقه على معنى رابع وهوالحاصل بالمصدر الذى هوالتبيين وذلك غير العلم المذكور وبما تقرر ينظر فى قول التاج الفزارى والمراد أن البيان هوالذى يزيل الاشكال إلا أن يريد بما يزيل الاشكال التبيين (قوله إخراج الشئ) أى من قول أوفعل والاخراج بالقول أوالفعل أيضا فالأقسام أربعة إخراج قول بقول واخراج قول بفعل واخراج فعل بفعل واخراج فعل بقول (قوله من حيز الاشكال) أى من صفة الاشكال والاضافة للبيان والاشكال هوخفاء المراد بحيث لايدرك المرادمنه إلا بالتأمل وهوقسمان لأن ذلك الخفاء إما لتعوض ودقة نحو ـ و إن كنتم جنبا فاطهروا ـ فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه ولذا لايفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه ولذا لايفسد الصوم بدخول شئ فى الفم فاعتبر فيه الوجهان فألحق بالظاهر فى النجاسة و بالباطن فى الحدث و إما لاستعارة بديعية لايطلع على مرادها إلا بعد دقة نحو ـ قوارير من فضة ـ أى تكونت منها تلك الآنية مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفافتها فاستعيرت القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفافة استعارة تصريحية ثم جعلت من الفضة مع أنها لاتكون إلا من الزجاج لجاءت استعارة غريبة بديعة حيث شبهت تلك الآنية بقوارير المخلوقة من الفضة فكانت جامعة بين صفتى الجوهرين المتباينين فالمشكل إن لم يتبين يجب اعتقاد حقية المراد ثم النظر فى محامله ثم التأمل ليظهر المراد (قوله إلى حيز التجلى) أى فالآيتان بالظاهر من غير سبق إشكال لا يسمى بيانا اصطلاحا و إنما يجب البيان على من يطلب منه فهم المشكل لحاجته إليه بأن يعمل به أو يفتى به بخلاف غيره .

إخراج الشئ من حيز الاشكال إلى حيز التجلى] أى الايضاح والمبين هو النص [والنص : ماليحتمل إلامعنى واحدا]

[تتمة] والأصح أن المظنون بين المعلوم وأن المتقدم و إن جهلنا عينه من القول أوالفعل هوالمبين والمتأخر تأكيد له ان اتفقا و إن اختلفا كما لوطاف النبى صلى الله عليه وسلم طوافين بعد نزول آية الحج المشتمل على الطواف وأمر بواحد فالبيان هوالقول والزائد عليه إما مندوب أوواجب فى حقه دون أمته سواء تقدم القول أوتأخر وأن تأخير بيان المجمل أوالظاهر الذى لم يرد ظاهره عن وقت الفعل غير جائز و إن جاز وقوعه و إلى وقته واقع عند الجمهور سواء كان للمبين ظاهر كعام تبين تخصيصه أم لا كمشترك تبين أحد معانيه وقيل يمتنع مطلقا وقيل فى غير المجمل وهو ماله ظاهر وقيل يمتنع تأخير البيان الاجمالى فيما له ظاهر بخلاف المشترك والمتواطئ وغيرهما مما ليس له ظاهر فيجوز تأخير بيانهما الاجمالى كالتفصيلى وقيل يمتنع التأخير فى غير النسخ بخلاف النسخ وقيل يجوز تأخير النسخ اتفاقا وقيل لايجوز تأخير بعض البيان دون بعض وعلى القول بمنع التأخير المختار أنه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة وقيل لا يجوز وأنه يجوز أن لايعلم المكلف الموجود عند وجود التخصيص بالخصص ولا بأنه مخصص والمتشابه ماانقطع رجاء معرفة مراده وهوقسمان متشابه اللفظ ومتشابه المفهوم . فالأول ما لايفهم منه شئ كمقطعات أوائل السور كيس وطه وغيرهما . والثانى مالاستحالة إرادة المعنى المفهوم منه كالاستواء من قوله تعالى ـ الرحمن على العرش استوى ـ واليد المفهوم من قوله تعالى ـ يد الله فوق أيديهم ـ وحكمهما اعتقاد حقية المراد مع امتناع التأويل عند السلف وجوازه عند الخلف وفائدة التنزيل على الأول ابتلاء الراسخين (قوله والنص) لما أنهى الكلام على المجمل شرع ببين النص لافتقار بيانه إليه لما مر عن الشارح أن المبين للمجمل هوالنص وله معان ذكر المصنف منها معنيين ومنها مأزاد ظهور المراد منه على ظهوره بالظاهر بمعنى كون الكلام له لأن المسوق له أجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة على الاشارة عما كان ذلك النص أوخاصا وزعم بعض الفقهاء أن اسم النص لايتناول إلا الخاص وليس كذلك وحكم النص وجوب العمل بما وضح يقينا ومع احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناشئ عن الدليل والنص لاينافى

القطع واليقين، و بطلق النص أيضا على مطلق اللفظ لاشتمال المقام على زيادة إيضاح بالنسبة للحال وعلى لفظ القرآن والحديث لأن أكثرها نصوص (قوله كزيدا فى رأيت زيدا) وقد ينظر فى هذا المثال بأنه إن أراد أنه لايحتمل غير الذات الشخصة حقيقة فالظاهر المقابل للنص بهذا المعنى لايحتمل غير معناه حقيقة أو ولا مجازا فهو ممنوع بناء على دخول التجوز فى الاعلام . وقد يجاب باختيار الشق الأول و منع كون الظاهر بهذا المعنى لأن النص أجلى من الظاهر بكون الكلام مسوقا لأجله بخلاف الظاهر فانه ليس كذلك كما تقدم فى القولة قبل (قوله وقيل ماتأويله تنزيله) أى قيل إن النص لفظ تأويله : أى حمله على معناه وفهمه منه تنزيله : أى اللفظ الذى معناه ماتبادر منه بمجرد فهمه وتزوله نحو مثال المصنف فانه بمجرد مايزل يفهم معناه ولايتوقف على شئ آخر و إن احتمل غيره مرجوحا كما احتمل الصيام الامساك مطلقا الذى معناه المجازى مرجوحا إذ احتمال الغير مرجوحا لايمنع من الحمل على المعنى الراجح و بهذا يخارق هذا القول القول الأول لكن هذا التعريف غير مانع لدخول الظاهر فيه لأن مجرد سماعه يفهم معناه الظاهر من غير احتياج إلى شئ آخر و إن احتمل غيره مرجوحا كما احتمل الصوم فى المثال المذكور معناه المجازى فى عرف الشرع وهو الامساك ولدخول المجاز المهجور الحقيقة وفى كونه نصا نظر لايخفى وقد يجاب بأن المراد تبادره مع سوق الكلام له وليس المجاز المذكور والظاهر كذلك كما عرفت (قوله وهو) أى النص (قوله مشتق) أى مأخوذ باعتبار جعله اسما لما ذكر بمعنى أنه روعى فى جعله اسما لتلك المناسبة (قوله من منصة العروس) أى موضع نصه ورفعه (قوله وهو) أى منصة العروس وذكره مراعاة للخبر (قوله الكرسى) أى الذى تنص العروس عليه : أى ترفع فقد لوحظ فيه معنى الارتفاع وليس المراد بالاشتقاق الاشتقاق الصرفى الذى هو الاتفاق بين الكلمتين لفظا ومعنى لأنه لايكون إلا من المصدر عند البصريين ومن الفعل عند الكوفيين والمنصة ليس واحدا منهما بل هو اسم مكان (قوله لارتفاعه) علة لكون النص مشتقا من منصة العروس بين بها وجه المناسبة بين المعنى الأصلى والفرعى (قوله فى فهم) متعلق بارتفاع والضمير فى معناه للنص (قوله من غير توقف) أى تردد معتبر فى فهمه منه بخلاف غيره فانه لايخلو عن تردد فى فهم معناه منه لاحتماله لغيره احتمالا معتبرا فالظاهر يحتاج فى معرفة أنه لم يرد معناه المرجوح إلى ممعين و إن لم يتوقف عليه الفهم (قوله والظاهر) لما أنهى الكلام على النص شرع فى بيان الظاهر لكونه من أقسام الكلام أيضا وأتى به بعد النص لأن كلا منهما يتبادر منهما المعنى المراد إلا أن الأول لايحتمل غيره بخلاف الثانى و بعضهم جعل بينهما العموم والخصوص المطلق وعرف الظاهر بما عرف مراده بمجرد سماع لفظه سواء كان مسوقا المراد أولا وقيد تعريف النص بكونه مسوقا المراد وحكمه وجوب العمل بما عرف فيه مع احتمال التأويل والتخصيص والنسخ من غير خلاف و إنما الخلاف فى إيجابه العلم فعند البعض لايوجبه مع وجوب اعتقاد أن مراد الله تعالى منه حق وعند البعض يوجبه (قوله أمرين) أى معنيين وقوله أحدهما أى الذى هو المعنى المراد أظهر عند العقل من الآخر لكونه الموضوع له أولتبادر العرف بالاستعمال فيه بخرج المشترك . قال ابن الحاجب الظاهر فى اللغة الواضح وفى الاصطلاح مادل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد أو بالعرف كالغائط قال العضد فعلى هذا يكون النص وهو مادل دلالة قطعية قسما له وقد يفسر : أى الظاهر بما دل دلالة واضحة فيكون النص قسما منه فقوله دلالة ظنية يخرج النص لكون دلالته قطعية والمجمل والمؤول لكون دلالتهما مساوية ومرجوحة (قوله كالأسد) أى لفظه (قوله اليوم) و إنما قيده به ليقرب احتمال الرجل الشجاع مرجوحا بخلاف الرؤية المطلقة إذ لايسبق معها بوجه إرادة الحيوان المفترس فيضعف احتمال إرادة الرجل الشجاع (قوله فانه ظاهر) تمثيل

كزيدا فى رأيت زيدا (وقيل ماتأويله تنزيله) نحو فصيام ثلاثة أيام فانه بمجرد مايزل يفهم معناه (وهو مشتق من منصة العروس وهو الكرسى) لارتفاعه على غيره فى فهم معناه من غير توقف [والظاهر : ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر] كالأسد فى رأيت اليوم أسدا فانه ظاهر فى الحيوان المفترس

التمثيل بالأسد ومعنى الظهور الرجحان (قوله لأن المعنى الحقيقى) هكذا فى النسخة التى بأيدينا وفى النسخة التى كتب عليها ابن قاسم لأنه المعنى الحقيقى فيكون علة لقوله فانه ظاهر أى إنما كان ظاهرا فى ذلك لأنه المعنى الحقيقى لما تقدم لك أن الظهور إنما لكونه المعنى الموضوع له أولغلبة استعمال العرف فيه (قوله محتمل) خبر لأن فان قلت لايصح أن يكون خبرا لأن لأن الاحتمال فى اللفظ لافى المعنى وأيضا المعنى الحقيقى الذى هو الحيوان المفترس لايحتمل الرجل الشجاع كما هو ظاهر. قلنا يمكن أن يجاب بأنه على حذف المضاف والتقدير ودال للمعنى الحقيقى وهو الأسد يحتمل الرجل الشجاع أى يحتمل استعماله فى الرجل الشجاع احتمالا مرجوحا (قوله بدله) حال من الرجل الشجاع أى حال كون الرجل الشجاع عوضا عن المعنى الحقيقى أشار بهذا إلى أن احتمال الأمرين ليس على الاجتماع بل على سبيل البدلية (قوله فان حمل) دفع بهذا ماعسى أن يقال مقتضى تعريف المصنف أن استعمال اللفظ فى المعنى المرجوح يسمى ظاهرا أيضا لاستعمال اللفظ فى أحد الأمرين أحدهما أرجح من الآخر. وحاصل الجواب أن المراد أحدهما أظهر واستعمال اللفظ فيه فيكون قوله فان حمل الخ مقابلا لهذا المقدر فكأنه قال الظاهر لفظ احتمل معنيين أحدهما أظهر واستعمل فيه فان استعمل فى الآخر لمؤول فيعلم منه حينئذ تعريف المؤول وهو لفظ احتمل معنيين أحدهما أظهر واستعمل اللفظ فى خلاف الأظهر فالتأويل استعمال اللفظ فى أخفى معنييه فلا يرد عليه حينئذ أنه كيف يقول يؤول الظاهر مع أنه لم يعرف التأويل والحكم بتأويل الظاهر بالدليل فرع عن تصور التأويل (قوله ويؤول بالدليل) أى ليصح التأويل والمراد بالدليل ماهو دليل فى الواقع فان أول بما ظن أنه دليل وليس بدليل فى الواقع فهو تأويل فاسد أوأول لابدليل قاصد. ثم التأويل ينقسم إلى قسمين قريب وهو ما يترجح على الظاهر بأدنى دليل نحو قوله تعالى ـ وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ـ الخ فان للقيام معنيين القيام المعروف وهو الظاهر والعزم وهو الحق فيؤول القيام بالعزم لأنه من المعلوم شرعا أنه لايؤمر بالوضوء مع التلبس بالقيام للصلاة والدخول فيها لأن الشرط لايطلب تحصيله إلاقبل التلبس بالمشروط وبعيد وهو ما لايترجح على الظاهر إلا بأقوى منه نحو قوله تعالى ـ فاطعام ستين مسكينا ـ فان الظاهر منه اعتبار ستين مسكينا فأولت الحنفية على اعتبار ستين مدا وذلك بأن يقدر مضاف كأن يقال إطعام طعام ستين مسكينا وهو ستون مدا فيجوز إعطاء الستين لمسكين واحد لأن القصد باعطائه رفع الحاجة وهو حاصل بالدفع اليه ووجه بعد هذا التأويل أنه اعتبر فيه مالم يذكر من المضاف وألغى ماذكر من عدد المساكين الظاهر قصده لفضل الجماعة وبركتهم ونظائر ذلو بهم على الدعاء للمحسن (قوله ويسمى ظاهرا بالدليل) يفهم منه أنه يشترط فى الدليل أن يصير المرجوح راجحا به لأن ما لايصيره الدليل راجحا لايصيره ظاهرا فلا يكفى الدليل المرجوح أو المساوى فالتأويل بهما تأويل فاسد وهو ماجرى عليه العضد كغيره وقضية كلام جمع الجوامع أنه لايشترط فى التأويل الصحيح أن يكون الدليل مما يصيره راجحا (قوله أى كما يسمى مؤولا) دفع بهذا ماقد يتوهم أن الظاهر بالدليل غير المؤول المشهور. فأجاب بأن الظاهر بالدليل هو نفس المؤول فهما مترادفان على معنى واحد وكلامه لايشمل حمل المشترك على أحد معنييه أو معانيه بدليل راجح مع أن الذى ينبغى أن يسمى أيضا ظاهرا بالدليل فليتأمل (قوله ومنه) أى من الظاهر المؤول بالدليل الذى يسمى ظاهرا بالدليل (قوله قوله تعالى) أى لفظ أيد منه فانه محتمل لأمرين لليد الجارحة والقوة والقدرة والأول غير مراد بدليل استحالته عليه تعالى. واعلم أنه إذا ورد فى كتاب أو سنة مايوهم أنه تعالى له وجه أو يد أو نحو ذلك مما هو من أمارة الحدوث فلا بد من تأويله أى صرفه عن ظاهره وهذا محل وفاق من السلف والخلف غاية الأمر أنهم اختلفوا فى تعيين المعنى المراد فالسلف لا يعينونه بل

لأن المعنى الحقيقى محتمل للرجل الشجاع بدله فان حمل اللفظ على المعنى الآخر يسمى مؤولا وإنما يؤول بالدليل كما قال (ويؤول الظاهر بالدليل ويسمى ظاهرا بالدليل) أى كما يسمى مؤولا ومنه قوله تعالى والسماء بنيناها بأيد ظاهره جمع يد وذلك محال فى حق الله تعالى

يفوضونه لله تعالى فيقولون فى نحو قوله تعالى ـ ويبقى وجه ربك ـ وقوله تعالى ـ يد الله فوق أيديهم ـ ليس له وجه كوجوهنا ولا يد كيدنا ولا يعلم المراد من ذلك إلا الله تعالى والخلف يعينونه فيقولون فيما ذكر ليس له وجه كوجوهنا ولا يد كيدنا والمراد من الوجه الذات ومن اليد القدرة وهذا هو المراد من قول صاحب الجوهرة :

وكل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها

كما يؤخذ من شرحها للشيخ عبد السلام وإن كان التبادر من البيت خلافه فان التبادر من البيت أنه يفوض من غير صرف عن معناه للتبادر حيث عطف التفويض على التأويل (قوله فصرف إلى معنى القوة) أى جريا على مذهب الخلف دون مذهب السلف فانهم لايعينون المعنى المراد بل يصرفون عن المعنى الظاهر فقط كما تقدم لك تقريبا (قوله بالدليل العقلى القاطع) وهو استحالة مماثلته للحوادث لأنه لوماثل شيئا من الحوادث لكان حادثا مثلهم لأن ماثبت لأحد المتماثلين يثبت للآخر فكونه حادثا مستحيل لاحتياج الحادث إلى المؤثر والمؤثر كذلك لفرض ثبوت المماثلة وهكذا فاما أن يترتب إلى غير نهاية وهو تسلسل أو يرجع إلى المؤثر الأول وهو دور وكلاهما محال كما يعلم من محله فما أدى إلى المحال محال فيثبت المطلوب وهو عدم مماثلته للحوادث (قوله الأفعال) أى هذه ترجمة أفعال التى صلى الله عليه وسلم وهى من أقسام السنة لأنها أقواله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته فكان الأولى أن يجمعها مع الأخبار الآتية كما صنع صاحب جمع الجوامع حيث قال الكتاب الثانى فى السنة وهى أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله الخ. واعلم أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون لايصدر عنهم ذنب ولوصغيرة غير خسيسة أو سهوا وفاقا للأستاذ أبى اسحق الاسفرايني وأبى الفتح الشهرستانى والقاضى عياض والسبكى لكرامتهم على الله عن أن يصدر عنهم ذنب وقال القاضى الحسين فى أول الشهادات من تعليقه أنه الصحيح من مذهب أصحابنا ومثله فى زوائد الروضة عن المحققين واعتمده فى جمع الجوامع . فان قلت امتناع الصغيرة سهوا يشكل عليه تسليمه سهوا من ركعتين من الرباعية مع حرمة السلام فى الفرض قبل محله لأنه قطع له وهو محرم اتفاقا . قلنا يمكن أن يقال محل امتناعها سهوا مالم يترتب على السهو بها تشريع أما إذا ترتب عليه ذلك فيقع والأكثر على جواز صدور الصغيرة عنهم سهوا إلا الدالة على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وينبهون عليها ويتفرع على عصمة نبينا صلى الله عليه وسلم أن فعله صلى الله عليه وسلم غير محرم للعصمة ولامكروه لتدرة وقوعه من أتقياء أمته فكيف منه وخلاف الأولى مثل المكروه أومندرج فيه وماسوى المذكور فيه إما طاعة أو غير طاعة والثانى إما يجبلى كالقيام والقعود وغيرذلك أو بيان كقطع السرقة من الكوع بيانا لمحل القطع أومخصوص به كزيادة الأزواج على الأربع فالبيان دليل فى حقنا والباقى لسنا متعبدين به والأول إما خصوصية فلسنا متعبدين به أوغير خصوصية فان علم صفته من وجوب أوندب فهو علينا كذلك وان جهلت صفته فهو واجب فى حقه وحقنا لأنه الأحوط وقيل للندب لأنه المتحقق بعد الطلب وقيل للاباحة لان الأصل عدم الطلب وقيل بالوقف فى الكل لتعارض أوجهه هذا حاصل تفصيل مايأتى (قوله صاحب الشريعة) أى مبلغها عن الله تعالى وإلا فصاحب الشريعة حقيقة هو الله تعالى والنبى مجازا هذا مافاله الأشياخ قديما وحديثا وهو الصحيح بالنظر لكون الشارع بمعنى المثبت للشرع والموجد له. وأما بالنظر لكون معناه المبين والمبلغ وهو مايؤخذ من كتب اللغة وغيرها فهو حقيقة فى النبى صلى الله عليه وسلم وهذا التفصيل هو الحق ان شاء الله تعالى والشريعة هى الأحكام التى تلقاها النبى صلى الله عليه وسلم بالوحى وهو نوعان ظاهر وهو ثلاثة أقسام: الأول ماسمعه النبى صلى الله عليه وسلم

فصرف إلى معنى القوة بالدليل العقلى القاطع [الأفعال] هذه ترجمة (فعل صاحب الشريعة)

من ملك مبلغا بفتح اللام بلسان الروح الأمين جبريل عليه السلام كالقرآن . والثانى ماوضع للملك بإشارته له صلى الله عليه وسلم بلا كلام كما قال عليه الصلاة والسلام «إن روح القدس نفس فى روعى فقال إن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها» . والثالث مالاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى وقيل هو المراد من قوله تعالى ـ ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا ـ أى إلهاما بأن أراه الله تعالى بنوره وهو حجة من النبى صلى الله عليه وسلم على الكل من أمته بخلاف إلهام الأولياء فانه لا يكون حجة على غيره . النوع الثانى باطن وهو مايمال بالاجتهاد والتأمل فى حكم النص . واختلف فى نبوته له صلى الله عليه وسلم فمنعه الأشاعرة وأكثر المعتزلة لأنه لاينطق إلا عن الوحى وجوزه آخرون كمالك والشافعى وعامة أهل الحديث وأبو يوسف واستدلوا عليه بوجوه منها أن الاجتهاد واجب عليه صلى الله عليه وسلم لدخوله فى عموم قوله تعالى ـ فاعتبروا يا أولى الأبصار ـ ومنها وقوعه من غيره من الأنبياء كداود وسليمان فى الحكومة المشهورة عند المفسرين فى قوله تعالى ـ إذ نفشت فيه غنم القوم ـ وسيأتى إن شاء الله . ومنها أنه أمر بالمشاورة فى قوله تعالى ـ وشاورهم فى الأمر ـ ولا يكون ذلك إلا لتقريب الوجوه وتحصين الرأى وذلك اجتهاد وغير ذلك . وأجيب عن دليل الأولين بأن النص يصدق بنطقه بالقرآن لا عن الهوى وبالقرآن إلا وحى يوحى وحيث أمر بالاجتهاد فى قوله تعالى ـ فاعتبروا ، وشاورهم ـ كان الحكم بالاجتهاد من جملة الوحى (قوله يعنى) إنما أتى بالعناية لأن صاحب الشريعة حقيقة هو الله فاطلاقه عليه صلى الله عليه وسلم مجاز والقرينة استحالة الفعل المتنقسم إلى ما يأتى فى حقه تعالى وينبغى أن يراد بالفعل هنا مايشمل فعل اللسان وهو القول بل يكون أن يشمل فعل القلب هكذا قالوه سم وفيه أن بحث أقواله صلى الله عليه وسلم سيأتى فلا يحتاج إلى تحول الفعل إلا أن يقال إن المراد هنا حكم نفس فعله بخلاف ما يأتى فانه فى حكم نبوته بالآحاد أو بالتواتر وبيان مايعمل به ومالا يعمل به فقد يحتاج إلى تحول الفعل هنا (قوله لايخلو إما أن يكون الخ) هذا بيان لحصر فعله صلى الله عليه وسلم لترتب عليه الأحكام الآتية . وحاصله أنه لا يخلو فعل صاحب الشريعة من أن يكون واجبا أو مندوبا أو مباحا لا يؤدى إلى إزالة الحشمة وإسقاط المروءة لعصمته عليه الصلاة والسلام أيضا عن المباح المؤدى إلى ذلك وعلى كل إما أن نشاركه فيه أمته أو يختص به وبين جميع ذلك بقوله إما أن يكون على وجه القربة الخ وفى هذا الحصر نظر لأنه يبقى عليه ماهو متردد بين الطاعة وغيرها كالحج راكبا فانه متردد بين الجبلى والشرعى . ويجاب بأن هذا التردد ناشئ من قولنا فى تعارض الأصل والظاهر يحتمل أن يلحق بالجبلى لأن الأصل عدم التشريع فيكون غير طاعة ويحتمل أن يلحق بالشرعى لأن النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيكون طاعة فلم يخرج منها (قوله على وجه القربة) الاضافة للبيان وبين القربة والطاعة تحتمل الترادف فيكون من عطف التفسير ويحتمل خلافه وقد قال بعضهم الطاعة غير القربة والعبادة لأن الطاعة امتثال الأمر والنهى والقربة مايتقرب به بشرط معرفة المتقرب إليه والعبادة مايتعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود فأعم الجميع الطاعة لأنها تنفرد فى النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى فانه طاعة للأمر به بقوله تعالى فاعتبروا وليس عبادة ولا قربة لعدم وجود معرفة الله حينئذ إذ معرفته تعالى تمام النظر وتليها القربة لانفرادها فيما لا يحتاج إلى نية كالمشى والوقف إذا عرفت ذلك فالمراد بالقربة فى كلام المصنف المندوب والواجب وكذا المراد بالطاعة لصدق تعريفهما عليهما فيجتمعان فيهما ولعل من جعل الترادف بينهما نظر إلى هذا أعنى تصادق تعريفهما فيهما (قوله أولا يكون) هذا مقابل لاما وسيأتى فى كلام المصنف هذا المقابل وهو قوله فان كان على وجه غير وجه القربة الخ وكأن الشارح جعل ما يأتى بيانا لحكم هذا المقابل لأنه لما كان معطوفا بالفاء لا يصح أن يجعل مقابلا لاما (قوله فان كان على وجه القربة) تفصيل للشق الأول من الترديد

يعنى النبى صلى الله عليه وسلم (لا يخلو إما أن يكون على وجه القربة والطاعة أو لا يكون فان كان على وجه القربة والطاعة فان دل دليل على الاختصاص به)

ولو قال فان كان الأول لكان أولى وأخصر . وحاصله أن الأول إما أن يدل عليه الدليل باختصاصه به عليه الصلاة والسلام أولا فذكر المصنف حكم الأول بقوله فان دل دليل الخ وذكر حكم الثانى بقوله وإن لم يدل دليل الخ (قوله بحمل) جواب إن أى إن الفعل الذى صدر من النبى صلى الله عليه وسلم إن كان على جهة قربة ودلّ دليل على اختصاصه به عمل بذلك الدليل وحمل على الاختصاص ومعنى الحمل على الاختصاص أن يقال إن هذا الأمر خصوصية للنبى لا يشاركه فيه غيره ويجب علينا العمل بمقتضاها (قوله كزيادته الخ) أى فانه صلى الله عليه وسلم تزوج اثنتى عشرة زوجة ودخل بهن وعقد على سبع ولم يدخل بهن وكان يحل له التزوج من غير حصر بعدد ثم حرم عليه الزيادة على التسع اللاتى اختارنه ثم نسخ فأبيح له أكثر منهن وقد دل الدليل على اختصاص ذلك به حيث أمر نا بالاقتصار على الأربع فى قوله تعالى ـ فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ـ حيث غيا الأمر إلى عدد معين فيقتضى عدم جواز التجاوز عنه وتمسك أهل الظاهر بهذه الآية فى أن النكاح واجب لأن فانكحوا أمر والأمر للوجوب وتمسك الشافعى فى بيانه أنه ليس للوجوب بقوله تعالى ـ فمن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم ـ إلى قوله تعالى ـ ذلك لمن خشى العنت منكم وأن تصبروا خير لكم ـ فحكم سبحانه وتعالى بأن ترك النكاح فى هذه الصورة خير من فعله وذلك يدل على أنه ليس بمندوب فضلا عن أن يقال إنه واجب . ويحكى أنه لما استولى الفرنسيس على مصر طلبوا من الحديوى أن لا يتزوج للسلمون أكثر من واحدة كما هو عادتهم فاستشار الحديوى العلماء فأبوا قبول ذلك إلا بعض من هو مقرب عنده فقال يجب فى هذا الزمن أن لا يتزوج الرجل أكثر من امرأة واحدة لقوله تعالى ـ فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ـ وقد شهد المولى سبحانه وتعالى بأن الرجال لا يستطيعون أن يعدلوا بين النساء حيث قال ـ ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ـ وكفاك من شاهد فوجب الاقتصار على واحدة ولا يخفى على من له ذوق ودراية ما فى هذا الدليل من السخافة لأن العدل المنفى فى قوله تعالى ـ ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ـ العدل فى المحبة وفى قوله تعالى ـ فان خفتم أن لا تعدلوا ـ العدل فى نحو القسم من كل ما يجب على الرجال تسويتهن فيه كما هو معلوم من كتب التفسير وما أجاب إلى ذلك إلا حب الرئاسة اللهم إهدنا فيمن هديت وعافنا فيمن عافيت قيل إن الأنبياء كالنبى صلى الله عليه وسلم فى جواز الزيادة على الأربع . فان قلت إن كلامنا فى القربة والنكاح مباح لم يكن للتمثيل موافقا للمثل . ويجاب بأن النكاح وإن كان أصله مباحا لكنه تعتريه الأحكام الخمسة كما هو مقرر فى الفروع بل هو فى حقه صلى الله عليه وسلم عبادة مطلقا لأنه لم يتزوج إلا بأمر من ربه (قوله وإن لم يدل دليل) أى على اختصاصه صلى الله عليه وسلم به لم يخص به وحينئذ إما أن تعم صفة فعله ينص كقوله هذا واجب مثلا وكتسوية بعلوم الجهة كقوله هذا الفعل مساو لكذا فى حكمه المعلوم وكوقوعه بيانا كأن يطوف بعد إيجاب الطواف لتعلم صفته فيعلم وجوب هذا الطواف وكوقوعه امتثالا لمادل على وجوب أو ندب أو إباحة بأن يكون المأمور به معلوما لكن يأتى به لامتثال الأمر فيحمل حكمه على حكم المبين أو المثل و يخص الوجوب عن غيره بأمارة كالصلاة بالأذان لأنه ثبت باستقراء شريعته أن ما يؤذن لمواجبة بخلاف غيره كصلاة العيد والاستسقاء وكونه متنوعا نحو لم يحج كالختان والحد فانهما لولا الوجوب لكانا متنوعين لأن كلا منهما عقوبة وقد يتخلف الوجوب عن هذه الأمارة لدليل كما فى سجود السهو فانه متنوع لولا ما تقتضى خلفه أن يكون واجبا مع أنه ليس كذلك و يخص الندب بمجرد قصد القربة لا بقيد الوجوب وهو وكثير و إما أن لا تسلم فقيل يحمل على الوجوب الخ ما يأتى إذا علمت ذلك علمت ما فى كلام المصنف من القصور لأنه يقتضى أنه إذا لم يدل دليل على اختصاصه يحمل على

يحمل على الاختصاص كزيادته فى النكاح على أربع نسوة (وإن لم يدل دليل

الوجوب مطلقا أي سواء علمت صفة فعله أولا مع أنه ليس كذلك كما عرفت إلا أن يقال إن المراد من قوله وإن لم يدل دليل أنه لم يدل الدليل على الاختصاص ولا على صفة فعله ولكنه على هذا لم يعلم حكم ما إذا دل دليل على صفة فعله إلا أن يجاب بأنه إذا علم صفة فعله فيعلم أيتاتمثله فيما إذا لم يعلم اختصاصه به لقوله تعالى ـ فاتبعوني يحببكم الله ـ وليس للمكلف منا أن يتوقف في فعل شئ ممانبت عنه صلى الله عليه وسلم لاحتمال الخصوصية بل يقبعه في جميع أقواله وأفعاله إلا ماتبين أنه من خصوصياته لعموم الآية المتقدمة (قوله لاتختص به) جواب الشرط أي بل تشاركه فيه أمته لقوله تعالى ـ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ـ وفي بعض النسخ ولا يختص أي لا يحكم بأنه خصوص بالنبي صلى الله عليه وسلم بل يحكم بأن أمته تشاركه فيه (قوله لأن الله الخ) علة لعدم اختصاصه به حينئذ (قوله أسوة حسنة) أي خصلة حسنة من حقها أن يؤتسى بها مدح الله تعالى التأسي به وذلك يقتضي كونه مطلوبا شرعا فلا اختصاص لما فاته طلب التأسي به (قوله فيحمل على الوجوب) الفاء فاء الفصيحة واقعة في جواب سؤال مقدر التقدير فاذا شاركه فيه أمته فما حكمه في حق النبي وحق أمته . فأجاب بأنه يحمل على الوجوب أي يقال إنه واجب عليه عليه الصلاة والسلام وعلى أمته . فان قلت ما الفرق بين فاء الفصيحة والتفريعية فانه كثيرا مايشكل على الطلبة الفرق بينهما . قلنا إن فاء الفصيحة هي الداخلة على جملة لم يعلم حكمها مما قبلها لاجمالا ولا تفصيلا لكان جوابا لسؤال مقدر نشأ عن إجمال ماقبلها وفاء التفريعية هي الداخلة على الجملة التي علم حكمها مما قبلها إجمالا لحكمها لازم الجملة التي قبلها وقصد بيانها صراحة كما إذا قلت الحيوان يتحرك فيتفرع عنه أن البقر والانسان وغيرذلك من أصناف الحيوانات يتحرك ووفاء الفصيحة كما في قول المصنف فيحمل الخ فان حمله على الوجوب لايعلم من عدم اختصاصه بالنبي صلى الله عليه وسلم وقد عرفت أن محل هذا الحمل إذا لم يعلم صفته وإلا فقد عرفت حكمه آنفا (قوله لأنه) أي الحمل على الوجوب هو الأحوط أي في الخروج عن العهدة الثابتة كما هو الفرض لأن الوجوب تتضمنه المنع من الترك أيضا للمكلف على الفعل صونا عن الاثم وبالفعل يتيقن الخلاص بخلاف ما إذا حمل على الندب أو الاباحة فانه قد لايفعله ويكون في نفس الأمر واجبا فلا يخلص من عهدة الطلب . فان قلت إن الاحتياط ظاهر بالنسبة لنا وأما بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم فلو جه الحكم بأنه واجب عليه مع أنه قد فعله فلا يتأتى الاحتياط وعدمه حينئذ . قلنا وجه الحكم بالوجوب في حقه بالنسبة لاعتقادنا فانا لو اعتقدنا وجوبه عليه تخلص من العهدة في الاعتقاد بخلاف ما إذا اعتقدنا جوازه أو ندبه عليه فلا تخلص من عهدة الاعتقاد لاحتمال أنه واجب في الواقع فيلزم اعتقاد الواجب مندوبا (قوله للندب) لم يقل الشارح فيه وفيما بعده في حقه وحقنا كما قال في الذي قبله وكأنه لعدم تصريحهم بذلك وكلام الكمال في تقرير الدليل في هذا وما بعده إشارة إلى أن المراد الندب والاباحة في حقنا فقط (قوله لأنه) أي الندب (قوله المحقق) بالبناء للمفعول أي المتيقن (قوله بعد الطلب) أي الثابت في حقه وحقنا أما في حقه عليه الصلاة والسلام فلأنه الفرض وأما في حقنا فبالآية السابقة أعني قوله ـ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ـ وذلك الطلب وان صدق بالندب والوجوب إلا أن الوجوب يستدعي فيه الجزم والأصل عدمه فالمحقق طلب الفعل لا بقيد الجزم وهو الندب ولك أن تقول الندب أيضا يستدعي فيه عدم الجزم وهو وإن وافق الأصل غير معلوم وعند العلم الانتفاء ولا تحقق مع الاحتمال . ويجاب بأنه متى وافق الأصل فلا يشترط في العمل بالأصل العلم بقيد عدم الجزم (قوله ومنهم من يتوقف) أي فلا يجزم بالوجوب ولا بالندب ولا بالاباحة لتعارض الأدلة . وقيل يتوقف في الوجوب والندب فقط فلا يجزم بأحدهما لأنهما الغالب من فعله صلى الله عليه وسلم . وقيل يتوقف فيهما إن ظهر قصد القربة والا فللاباحة لأن الأصل عدم الطلب . وقيل يحمل على الاباحة

لا يختص به لأن الله تعالى قال ـ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ـ فيحمل على الوجوب عند بعض أصحابنا في حقه وحقنا لأنه الأحوط ومن أصحابنا من قال يحمل على الندب لأنه المحقق بعد الطلب (ومنهم من قال يتوقف فيه)

لأن الأصل عدم الطلب فان تعارض القول والفعل ودل دليل على تكرر مقتضى القول فان كان القول خاصا به صلى الله عليه وسلم كأن قال يجب علي صوم عاشوراء في كل سنة وأفطر فيه في سنة قبل ذلك القول أو بعده فالمتأخر ناسخ للمتقدم منهما في حقه فان جهل التأخر من القول والفعل فالأصح الوقف عن أن يرجح أحدهما عن الآخر في حقه إلى تبين التاريخ لاستوائهما في تقدم كل منهما على الآخر وإن كان القول خاصا بنا كأن قال يجب علينا صوم عاشوراء في كل سنة وأفطر النبي صلى الله عليه وسلم فيه في سنة بعد القول أو قبله فلا معارضة في حقه صلى الله عليه وسلم بين القول والفعل لعدم تناول القول له وفي حقنا المتأخر ناسخ للمتقدم إن علم التاريخ ودل دليل على التأسي به في الفعل فان جهل التاريخ فالأصح العمل بالقول وان كان القول عاما لنا وله كأن قال يجب علي وعليكم صوم عاشوراء وأفطر النبي صلى الله عليه وسلم فيه في سنة بعد القول أو قبله فيقدم المتأخر منهما إن علم التاريخ بأن ينسخ المتأخر المتقدم في حقه صلى الله عليه وسلم وكذا في حقنا إن دل دليل على تأسينا به في الفعل وإلا فلا تعارض في حقنا بل العمل بالقول وان جهل التاريخ فالأصح الوقف في حقه وفي حقنا. وقيل يقدم القول إلا أن يكون القول العام ظاهرا في حقه صلى الله عليه وسلم لانا كأن قال يجب علي كل أحد صوم عاشوراء الخ ما تقدم فالفعل تخصيص للقول العام في حقه تقدم الفعل عليه أو تأخر عنه أو جهل ذلك ولا نسخ حينئذ لأن التخصيص أهون منه لما فيه من إعمال دليلين ولو لم يكن القول ظاهرا في العموم ولا في الخصوص كأن قال صوم عاشوراء واجب في كل سنة فالظاهر أنه كالعام لأن الأصل عدم الخصوص كما قاله شيخ الاسلام (قوله لتعارض الأدلة) أي أدلة القول بالوجوب والقول بالندب والقول بالاباحة (قوله في ذلك) أي المذكور من الوجوب والندب والاباحة ولا مرجح لأحدها فيتوقف إلى ظهوره وهذا إذا لم نعلم خصوصيته به والا فأمته مثله صلى الله عليه وسلم. وقيل ليس مثله بل هو كمجهول الصفة وقد تقدم (قوله فان كان على وجه الخ) كذا في النسخ التي بأيدينا وهو مقابل لقوله أما على وجه القربة والطاعة ولو قال أو على وجه الخ لكان أولى ويمكن أن يوجه بأن الفاء الفصيحة واقع في جواب سؤال مقدر التقدير أن بينت لنا حكم ما إذا كان على وجه القربة فما حكم ما إذا لم يكن على وجه القربة . فأجاب بقوله فان كان الخ لكن يبقى إما بلا مقابل فلذا قدر مقابله الشارح ولكن لا زال الايراد به على كلام المصنف (قوله على وجه) أي وصف غير القربة وهو صادق بشيئين بأن لم يكن جبليا و بأن كان جبليا كالقيام والقعود والأكل والشرب (قوله فيعمل على الاباحة) أي إن كان جبليا أو لم يدل دليل على اختصاصه به صلى الله عليه وسلم و إن دل دليل على اختصاصه به فيحمل على الاباحة في حقه فقط و إلا فقيل يحمل على الاباحة وعزي لمالك رحمه الله تعالى . وقيل على الندب وعزي إلى الشافعي رضي الله تعالى عنه . وقيل يحمل على الوجوب وعزي لابن سريج وأبي سعيد الاصطخري وابن خيران واختاره الامام الرازي في العالم . وقيل يتوقف وعزي لأبي بكر الصيرفي واختاره في المحصول وتبعه البيضاوي (قوله و إقرار الخ) أي عدم إنكاره وانما ذكره بعد الأفعال لأنه يلحق بالأفعال تارة وهو فيما إذا كان الاقرار على الفعل بأن فعل فعل بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم أو في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره و بالأقوال تارة أخرى وهو في نظير ما ذكر في الاقرار على الفعل بأن يبدل الفعل بالقول وتقدم أن الأفعال شاملة لأفعال اللسان وهي الأقوال فناسب أن يذكر بعدها ذكرا للفرع بعد الأصل (قوله من أحد) أي مطلقا أي كافرا أو لا بغير به الانكار أو لا منافقا أو لا لأنه صلى الله عليه وسلم لا يقر أحد على الباطل وسكوته على الفعل ولو غير مسرور به يدل على الجواز وقيل إلا من يغر به الانكار بناء على سقوط الانكار عليه . وقيل إلا الكافر بناء على أنه غير مكلف

لتعارض الأدلة في ذلك (فان كان على وجه غير وجه القربة والطاعة فيحمل على الاباحة) كالأكل والشرب في حقه وحقنا (واقرار صاحب الشريعة) على القول من أحد هو قول صاحب الشريعة

بالفروع وقيل و إلا للنافق لأنه كافر فى الباطن وقيل إلا الكافر غير للنافق لأن للنافق تجرى عليه أحكام المسلمين (قوله أى كقوله) أى صاحب الشريعة دفع بهذا التفسير ما يقال من أن الاقرار السكوت على الفعل وهو ليس بقول لأنه اللفظ الدال على المعنى فكيف حمل للصنف القول على الاقرار فأشار إلى جوابه بتقدير الكاف فكلامه من باب التشبيه البليغ وهو ما حذف منه وجه الشبه وأداة الشبه فوجه الشبه مطلق الدلالة على الحقيقة فكما أن القول يدل على حقية المقول كذلك الاقرار يدل على حقية المقرر عليه وينبغى أن يستثنى من الاقرار إقراره على قول علم منه أنه منكره مستمرّ على إنكاره وتركه إنكاره فى الحال للعلم بأنه علم منه أنه لا ينفع فى الحال كأن يقال بحضرته ذهب كافر إلى كنيسة وسكت النبى صلى الله عليه وسلم فلا أثر لسكوته ولا دلالة به على الجواز اتفاقا و إن لم يعلم إنكاره دل سكوته على جواز ذلك الفعل من فاعله وغيره إذ ثابت أن حكمه على الواحد حكم على الجماعة فان كان ذلك الفعل مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه و إعادل على الجواز لأنه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه الصلاة والسلام المحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل فكذا الملزوم (قوله و إقراره) أى صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم (قوله من أحد) أى ولو كافرا يقر به الانكار مع علمه به ولو غير مستبشر به ويجرى فيه الأقوال المتقدّمة (قوله كفعله) أى لذلك الشىء فى الدلالة على جوازه من ذلك الفاعل وغيره أى إباحته كما رجحه القشيرى من تردّد فى ذلك حتى لو سبق تحريم ذلك كان الاقرار ناسخا له كما تقدّم وشمل قوله أحد فى الموضعين غير المكلف وهو الظاهر لأن الباطل قبيح شرعا و إن صدر من غير المكلف ولا يجوز تمكين غير المكلف منه و إن لم يأثم به ولأنه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه بل لا يبعد أن المكروه وخلاف الأولى كذلك اهـ سم (قوله لأنه الخ) تعليل للتشبيه فى الموضعين أى إنما كان إقراره على القول كقوله وعلى الفعل كفعله فيما ذكر لأنه معصوم الخ (قوله معصوم) أى لأن الاقرار على المنكر منكر وهو معصوم عن المنكر لأنه لو صدر منه لكان طاعة فى حقنا لأن الله قد أمرنا بالاقتداء به لقوله تعالى ـ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ـ والله لا يأمر بالفحشاء لقوله تعالى ـ إن الله لا يأمر بالفحشاء ـ قال الغزالى فان قيل لمه منع من الانكار مع أنه لم يبلغه التحريم فلذلك فعله أو بلغه الانكار مرة فلم يتجح فيه فلم يعاوده قلنا ليس هذا مانعا لأن من لم يبلغه التحريم يلزمه تبليغه ونهيه حتى لا يعود ومن بلغه ولم ينجع فيه يلزمه إعادته وتكراره لتلا يتوهم نسخ التحريم . فان قلت فلم لم يجب عليه أن يطوف صبيحة كل سبت على اليهود والنصارى إذا اجتمعوا فى كنائسهم و بيعهم . قلنا لأنه علم أنهم مصرون مع تبليغه وعلم المخالق أنه مصر على تكفيرهم دائما فلم يكن ذلك مما يوهم النسخ اهـ والتبادر من المنكر الحرام فيخرج المكروه وخلاف الأولى و إن أمكن أن يراد به ما يشملهما وقضية ماذكر عن الغزالى أنهما كالحرام و إن وقع الانكار عليهما قبل ذلك لأن السكوت عنهما يوم النسخ وهو قضية إطلاق المصنف رحمه الله تعالى أفاده سم (قوله إقراره صلى الله عليه وسلم الخ) هذا مثال للاقرار على القول وقوله إقراره خالدا الخ مثال للاقرار على الفعل فهو على سبيل اللف والنشر المرتب (قوله سلب القتيل) هو ثيابه وفرسه وسلاحه وغير ذلك مما هو معلوم من الفروع (قوله متفق) أى هذان الاقراران الدالان على استحقاق القاتل سلب القتيل وجواز أكل الضب متفق على روايتهما من البخارى ومسلم (قوله وما فعل) أى الشىء أو القول أو الفعل الذى فعل بالبناء للمفعول (قوله وقته) أى فى زمان حياته صلى الله عليه وسلم (قوله فى غير مجلسه) أى بحيث لا يشاهده (قوله فحكمه حكم ما فعل فى مجلسه) أى وعلم به فى دلالته على جواز ذلك الفعل للفاعل وغيره وعلى حقية ذلك القول وهذا يشمله ما تقدّم من

أى كقوله (و إقراره على الفعل من أحد كفعله) لأنه معصوم عن أن يقرّ أحدا على منكر مثال ذلك إقراره صلى الله عليه وسلم أبا بكر على قوله باعطاء سلب القتيل لقاتله و إقراره خالد بن الوليد على أكل الضب متفق عليهما (وما فعل فى وقته) صلى الله عليه وسلم فى غير مجلسه وعلم به ولم ينكره فحكمه حكم ما فعل فى مجلسه)

قوله و إقرار صاحب الشرع لكنه صرّح به للايضاح ورفع توهم الاختصاص بما فى مجلسه فليستثنى هنا ماتقدّم استثناؤه فى الكتابة على قوله كتوله (قوله كعلمه) أى النبى صلى الله عليه وسلم وهذا مثال لما فعل فى غير مجلسه وعلم به ولم ينكره (قوله فى وقت غيظه) متعلق بالحلف (قوله لما رأى) أى حين اعتقد الآكل خيرا من تركه فيستفاد منه جواز الحنث بل ندبه إذا كان خيرا (قوله كما يؤخذ) أى مماثل لما يؤخذ أو بناء على مايؤخذ (قوله فى الأطعمة) أى فى حكم الأطعمة أو فى باب

[تذنيب] واعلم أنه اختلف فى أنه عليه الصلاة والسلام وأمته هل كانوامتعبدين بشرع من تقدّم بعد البعث فقيل إن كل شريعة تثبت لنبى فهى باقية فى حقّ من بعده إلى قيام الساعة إلاأن يقوم دليل النسخ ، فعلى هذا يلزمنا العمل بشريعة من قبلنا على أنها شريعة ذلك النبى وعليه المالكية ، وقيل إن شريعة كل نبى تنتهى بوفاته أو ببعثة نبى آخر إلامالايحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لايجوز العمل بها إلا بما قام الدليل على بقائه وهذا معتمد مذهبنا ، وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرائع فيالم يثبت انتساخه على أنّ ذلك شريعة لنبينا ولم يقرّقوا بين ماثبت بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما فى أيديهم من الكتاب و بين ماثبت بالقرآن والسنة (قوله وأما النسخ) مقابل لمحذوف. التقدير أما الأفعال فقد عرفت وأما النسخ الخ . ولما أنهى الكلام على الأفعال والتقرير وكان حكم بعضها قد ينسخ شرع الآن فى بيان النسخ فقال : وأما النسخ والكلام فيه من وجوه : الأوّل فى تعريفه لغة واصطلاحا ، والثانى فى جوازه ، والثالث فى محله ، والرابع فى شرطه ، والخامس فى الناسخ والمنسوخ ، فشرع فى بيان الأوّل منها فقال : فمعناه لغة أى حقيقته أوحدّه أوفمعنى لفظه (قوله لغة) نصب على الظرفية الاعتبارية متعلق بمعنى نسبة الجبر للمبتدإ أوحال من المضاف إليه أى حال كون لفظه فى اللغة أى معدودا من جملة معانيها أومن جملتها أومنصوب بنزع الخافض أى معناه فى اللغة (قوله الازالة) هى مصدر من أزال يزيل ، واستدلّ على هذا المدّعى من كلام أهل اللغة فقال : يقال نسخت الشمس الخ أى يقال قولا من أهل اللغة ونحن نجرى على طريقتهم (قوله إذا أزالته) متعلق بمحذوف التقدير تقول ذلك أو يقال ذلك إذا أزالته ورفعته أى أذهبته وأعدمته (قوله بانبساطها) أى بسبب انبساط شعاع الشمس فى محل الظل و-بينئذ يلزم أن يكون إطلاق لفظ النسخ عليه مجازا إذ لانقل حقيقة وقد انعقد الاجماع على امتناع إطلاق اسم النسخ حقيقة على غيرالازالة والنقل . ثم رأيت القفال كغيره صرح بذلك حيث احتج لهذا القول بقولهم تناسخت المواريث بمعنى انتقالها من ورثة إلى أخرى وتناسخت الأرواح بمعنى انتقالها من بدن إلى بدن وقولهم نسخت الكتاب أومافيه كأنك تنقله بنقل مثله مجاز بطريق المشابهة لامن النسخ بمعنى الازالة والاعدام لبقاء المنسوخ على حاله (قوله من قولهم) أى حال كونه مأخوذا من قولهم أى قول أهل اللغة ومن يجرى على قاعدتهم (قوله نسخت) بضم التاء للتكلم (قوله إذا نقلته) أى تقول ذلك إذا نقلته بفتح التاء والمراد بنقل مافيه نقل مثله لانقل مافيه بعينه لأنه باق بعد النقل بحاله (قوله بأشكال كتابته) أى نقوش مكتوبة أى نقل أمثالها و إثباتها فى محلّ آخر قال الصفى الهندى إن الازالة أعم من النقل وأنه من أفراد الازالة التى هى بمعنى النسخ لأنها تارة تكون فى الذات وتارة تكون فى الصفات بخلاف النقل فانه ليس فيه إلا إزالة الصفة لأن الذات فيه باقية و إنما تنعدم فيه صفة كونه فى هذا المكان وتتجدّد له صفة كونه فى هذا المكان فيكون استعمال النسخ فى النقل حقيقيا على القول الأوّل القائل بأن النسخ بمعنى الازالة لانه استعمال لفظ فى بعض أفراده ويكون تضعيف المصنف للقول الثانى حيث عبر عنه بصيغة التمريض

كعلمه بحلف أبى بكر رضى الله عنه أنه لايأكل الطعام فى وقت غيظه ثم أكل لما رأى الأكل خيرا له كما يؤخذ من حديث مسلم فى الأطعمة :[وأما النسخ فمعناه] لغة (الازالة يقال نسخت الشمس الظلّ إذا أزالته) ورفعته بانبساطها (وقيل معناه النقل من قولهم نسخت مافى الكتاب إذا نقلته بأشكال كتابته .

من حيث تصور معنى النسخ على النقل لامن حيث صدقه عليه لكن الذى فى اللغ والنسخ فى اللغة يستعمل فى الرفع والازالة ، يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الرياح الآثار أزالتها ويستعمل فى النقل يقال نسخت الكتاب إذا نقلت وإن لم تزل شيئا من موضعه انتهى . واختلف فى استعمال النسخ فى النقل والازالة هل هو حقيقة فيهما فيكون مشتركا بينهما قيل نعم وقيل حقيقة فى الازالة ومجاز فى النقل من إطلاق اللازم وهو النسخ بمعنى الازالة فى الملزوم وهو النقل لأنه يلزم من النقل الازالة عن موضعه الأول ، وقيل حقيقة فى النقل ومجاز فى الازالة من إطلاق الملزوم وهو النسخ بمعنى النقل وإرادة اللازم وهو الازالة وليس فى هذا الخلاف غرض علمى و إنما ذكرته تشحيذا للأذهان (قوله وحدّه شرعا) هذا الشق الثانى من الوجه الأول من الوجوه الخمسة المتقدمة والضمير فى حدّه يعود على النسخ بمعنى الناسخ على طريق الاستخدام أو على الناسخ للمفهوم من النسخ لما يأتى أن هذا حدّ الناسخ لا النسخ . فان قلت لم لم يقل وحد الناسخ بدل وحده الموقع فى الاشكال . قلت لقصد الاستخدام الذى هو من فنّ البلاغة والعمل على التدريب فى فهم مقاصد الكلام وخفاياه معانيه فالمعنى وحدّ الناسخ (قوله شرعا) ظرف اعتبارى متعلق بمعنى نسبة الخبر إلى المبتدإ أى كون الخطاب الحدّه فى الشرع أو متعلق بمحذوف حال من المضاف إليه أى حد الناسخ حال كون الناسخ فى معانى الشرع أو معدودا من المعانى المتعارفة بين أهل الشرع وأما معناه لغة فهو الزيل والناقل كما يؤخذ من حد النسخ لغة على القولين المتقدمين (قوله الخطاب) أى اللفظ بدليل وصفه بالمال إذ المتبادر من الخطاب الموصوف بالدلالة اللفظ لكن ينبغى أن يراد بالمال المال ولو بطريق المفهومية لجواز النسخ بالمفهوم الذى هو مدلول اللفظ فى الجملة كما يعلم من حده وأن يكون اعتبار الخطاب بمعنى اللفظ بالنظر للغالب لجواز النسخ بغيره كالتقرير كما تقدم والفعل كما صرّح به الامام الرازى وابن الحاجب وغيرهما بل الظاهر أن رفع الحكم لا يكون ولو بحسب الغالب مدلولا للفظ مطابقة أو تضمنا بل التزاما وقد يمنع هذا الظاهر بقول الشارح نسخت هذا الحكم أورفعته أوهذا منسوخ أومرفوع بكذا فتأمل اه سم (قوله المال على رفع الحكم) اعلم أنه اختلف فى النسخ هل هو رفع للحكم كما عرفه المصنف أو بيان لانتهاء أمد الحكم والمختار الأول لشموله النسخ قبل التمكن وهو جائز (قوله رفع الحكم) أى الشرعى وذلك الرفع من حيث تعلقه بالفعل لامن حيث ذاته لأنه قديم يستحيل عليه الرفع الذى هو من صفات الحادث فاضافة الرفع إلى الحكم من حيث تعلقه لحدوثه وتجدده وتقابل أن يقول هذا إنما يبنى على مختار ابن الحاجب وغيره من عدم اعتبار التعلق التنجيزى جزءا من مفهوم الحكم المعرف بالخطاب كما تقدم بل لازم له بمعنى أنه يلزم من ورود هذا الخطاب زوال مايظنّ من التعلق التنجيزى الشامل للاعلام الثابت قبل دخول الوقت والازامى المتوقف على دخول الوقت أما على مختار الشارح وابن السبكى من اعتبار التعلق التنجيزى جزءا من الحكم فالحكم حادث فالرفع لحكم نفسه لاتعلقه ، ولعل المصنف جرى على هذا القول . فان قلت إن التعلق فى المستقبل إن كان متحققا يمكن رفعه و إن لم يكن متحققا فالرفع . أجيب بأنه ليس المراد بالرفع البطلان حتى يرد ذلك بل زوال مايظنّ من التعلق فى المستقبل بمعنى أنه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظنّ التعلق فى المستقبل فبالنسخ زال ذلك الظنّ فخرج بقيد الشرعى الذى زدته أى المأخوذ من الشرع رفع الاباحة الأصلية أى المأخوذة من العقل . فان قيل هذا التعريف لايشمل نسخ بعض القرآن تلاوة لاحكما كالشيخ والشيخة إذا زنيا فاجلدوهما البتة نكالا من الله لأنه ليس فيه رفع الحكم فلا يكون التعريف جامعا لأفراد المعرف . ويجاب بأن نسخ التلاوة فقط معناه نسخ حرمة القراءة على الجنب واللمس على المحدث ونحو ذلك وهذه أحكام فيصدق عليه التعريف . فان قلت ينافيه قولهم نسخ التلاوة دون الحكم فانه يقتضى أنه لاتعلق للنسخ بالحكم . قلنا الانتفاء لأن مرادهم بالحكم الذى حكم

وحدّه) شرعا (الخطاب الدال) على رفع الحكم

خاص وهو مدلول اللفظ لامطلقا اه سم (قوله الثابت) صفة للحكم (قوله بالخطاب) متعلق بالثابت أى الثابت هوالخطاب الدال على رفع الحكم الذى قدثبت بالخطاب المتقدم على خطاب الرفع فخرج بقوله الخطاب غيره كالموت أو الجنون أو الغفلة والعقل والاجماع فهى وإن كانت رافعة للحكم الثابت بالخطاب المتقدم لا تسمى ناسخة لعدم الخطاب . فان قلت إن الرفع بالنوم والغفلة بدليل شرعى أيضا وهوقوله عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن أمتى فى ثلاث النوم والنسيان وما استكرهوا عليه » أجيب بأن العقل حاكم بأن شرط التكليف التعقل وهو منتف عنهما فارفع فيهما بالعقل . فان قلت يرد عليه مفهوم الموافقة والمخالفة الأولى والساوى فانه يجوز النسخ بهما وليسا بلفظ . ويجاب بأن الناسخ لفظ المنطوق باعتبار دلالته على المفهوم وإن لم يكن دلالته عليه فى محل النطق لكن لما كان مفهوما بواسطته كان مدلولا له بل قيل إن دلالة مفهوم الموافقة لفظية فالمراد بالخطاب حينئذ اللفظ الدال على الحكم الثانى ولو بطريق المفهومية . فان قلت إن النسخ كما يكون بالخطاب يكون بالفعل كنسخ الوضوء مما مست النار بأكله صلى الله عليه وسلم ولم يتوضأ قلنا إن الفعل نفسه لاينسخ وإنما يدل على نسخ سابق أو يقال إنما اقتصر عليه جريا على الغالب أو يقال إن المراد بالخطاب الرفع باللفظ الدال على الحكم الثانى ولو بطريق المفهومية والتقرير والفعل (قوله المتقدم) أى فى الورود إلى المكلفين على الخطاب الدال على الرفع (قوله على وجه) حال من فاعل الدال : أى حال كونه مع وجه وحال لولاه الخ (قوله لولاه) اعلم أنه وقع خلاف فى هذا التركيب فذهب سيبويه أن لولا حرف جر شبيه بالزائد فلا تتعلق بشىء كرب ولعل الجار لكن لاتجر إلا الضمير فتقول لولاى ولولاك ولولاه فالياء والكاف والهاء عنده مجرورات بلولا مع كونها فى محل رفع بالابتداء والخبر محذوف فلها محلان من الاعراب محل جر بحرف جر ومحل رفع بالابتداء وعند الأخفش فى موضع رفع بالابتداء فقط ووضع ضمير الجر موضع ضمير الرفع فلم تعمل لولا فيها شيئا كما لاتعمل فى الظاهر نحو لولا زيد لأتيتك وزعم المبرد أن هذا التركيب أعنى لولاك ونحوه لم يرد من لسان العرب وهو محجوج بثبوت ذلك عنهم كقول الشاعر :

أتطمع فينا من أراق دماءنا ولولاك لم يعرض لأحسابنا حسن

وغير ذلك مما ورد كما هو مقرر فى محله إذا عرفت ذلك فخبر المبتدإ الذى هو الهاء على مذهب سيبويه محذوف التقدير موجود أوثابت والضمير عائد على الخطاب الرافع أى لولا ذلك الخطاب الدال على ذلك موجود لكان ذلك الحكم ثابتا وجملة لولاه صفة لوجه والعائد محذوف التقدير وجه لولاه موجود معه لكان ثابتا (قوله ثابتا) أى مظنون الثبوت فى الزمن الثانى بأن لا يكون ما أفاده ذلك الخطاب من رفع الحكم فى الزمن الثانى مفهوما من نحو غاية أو علة اتصل بالخطاب المتقدم بخلاف ما إذا كان مفهوما مما ذكرناه فانه حينئذ لايكون على الوجه المذكور (قوله مع تراخيه) حال من فاعل الدال : أى حال كون الدال مصاحبا لتراخيه عنه : أى عن ذلك الحكم الثابت بالخطاب المتقدم ولو قبل مضى زمن يمكن فيه الامتثال بأن لم يدخل وقت الفعل أو دخل ولم يمض زمن يسعه . فان قلت إن قوله مع تراخيه مستدرك للاكتفاء عنه بوصف الخطاب المنسوخ حكمه بالتقدم إذ التقدم يستلزم التأخر . قلنا مجرد التأخر لا يكفى فى النسخ بل لا بد من التراخى إذ التأخر قد يكون متصلا كالاستثناء والغاية كما قاله السعد . فان قلت يرد عليه حينئذ أن قوله المتقدم مستدرك للاكتفاء عنه بقوله مع تراخيه عنه . قلنا ان دلالة قوله مع تراخيه عنه عليه التزامى ولا يقدح فى التعريف التصريح بما علم التزاما كما صرح به السعد فى مثل هذا وقد عرفت محترز الخطاب واحترز بقوله على رفع الحكم عن الخطاب الدال على ثبوته وقضية ذلك أنه لو ورد خطاب بعدم

الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه)

وجوب شيء مثلا ثم ورد خطاب آخر بوجوبه لا يكون الثانى ناسخا إذا لم يدل على رفع الحكم بل على ثبوته ولم أر فى ذلك شيئا والظاهر خلافه فينبغى أن يراد بالحكم الثابت مايشمل انتفاء الحكم أيضا وقوله الثابت يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم قبل ثبوته بأن لم يبلغ المكلفين وقوله بالخطاب يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالبراءة الأصلية وكذا بالاجماع فلا يجوز نسخه كما أوضحه سم فى الآيات البينات وقوله على وجه الخ يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم بالخطاب المتقدم إذا لم يكن على ذلك الوجه بأن يكون رفع الحكم مفهوما مما اتصل بالخطاب من نحو غاية أوعلة وقوله مع تراخيه عنه يخرج الخطاب الدال على الرفع المذكور المتصل بالخطاب المتقدم لكونه شرطا أواستثناء فلا يكون بدلالته على رفع الحكم فى بعض الأحوال ناسخا فأفاد هذا الاحتراز أن الرافع المتصل لا يكون ناسخا وأفاد الاحتراز الذى قبله أن الرافع المستقبل إذا تقدمه الرفع بالمتصل لا يكون ناسخا . فان قلت بقى مالو كان الدال على الرفع مستقبلا ولم يتراخ كقول الشارع بحضرة المكلفين أوجبت عليكم كذا ورفعت وجوبه عليكم ولايتصه إلا كون هذا ناسخا . قلت المراد بتراخيه عنه استقباله كما يشعر به بيان محترزه السابق ولوسلم فالظاهر عدم وقوع هذا القسم فلم يعتبروه ونظروا فى التعريف إلى الواقع هكذا يظهر فى تقرير هذا المقام كما أفاده سم . واعلم أن هذه المحترزات محترزات قيود الناسخ وسيأتى فى كلام الشارح محترزات قيود المفهومة من قيود الناسخ فلا تقول إنه تكرار (قوله هذا) أى ماذكره المصنف من التعريف دفع بهذا مايوهمه كلام المصنف من أنه حد استقبله كما يشعر به بيان محترزه السابق ولوسلم فالظاهر عدم وقوع هذا القسم فلم يعتبروه ونظروا فى التعريف إلى الواقع هكذا يظهر فى تقرير هذا المقام كما أفاده سم . واعلم أن هذه المحترزات محترزات قيود الناسخ وسيأتى فى كلام الشارح محترزات قيود المفهومة من قيود الناسخ فلا تقول إنه تكرار (قوله هذا) أى ماذكره المصنف من التعريف دفع بهذا مايوهمه كلام المصنف من أنه حد

هذا حد الناسخ ويؤخذ منه حد النسخ بأنه رفع الحكم المذكور بخطاب إلى آخره : أى رفع تعلقه بالفعل بخرج بقوله الثابت بالخطاب رفع الحكم الثابت

لنسخ لأنه التجرع عنه و إنما صنع كذلك اعتمادا على المعلم لأن هذه المقدمة وضعت للمبتدى وهو لايعلم من موقفه وقصدا للاستحضار الذى هو من فن البلاغة وللحمل على التدريب فى فهم مقاصد الكلام وخفايا معانيه ولايقال إنه ترجم لشيء وذكر غيره لأنا نمنع ذلك إما بتقدير مضاف التقدير رفع الخطاب الخ أو نقول إنه مأخوذ من التعريف لأنه إذا عرف أن الناسخ هو الخطاب الدال على رفع الحكم علم أن النسخ هو رفع الحكم الخ ، فقول الشارح و يؤخذ منه الخ اشارة إلى جواب هذا الاعتراض . فان قلت ما المانع من جعل تعريف المصنف تعريفا للنسخ . قلنا لأن الخطاب رافع لا رفع وإلا لزم أن ينحل التعريف هكذا رفع دال على رفع فهو يعنى نسخ النسخ باللفظ ولا يخفى فساده (قوله و يؤخذ الخ) وقد عرفت آنفا وجه الأخذ من أنه يلزم من العلم بأن الناسخ هو الخطاب الدال على رفع الحكم الخ بأن النسخ هو نفس الرفع بالخطاب لأنه يلزم من كون الناسخ الدال على الرفع أن يكون مدلول الخطاب هو نفس النسخ (قوله أى رفع تعلقه) أشار بهذا إلى دفع مايقال إن الحكم خطاب الله وهو قديم فلا يتعلق به رفع. فأجاب بأن الكلام على حذف مضاف وقد عرفت أن هذا مبنى على مختار ابن الحاجب وغيره من عدم اعتبار التعلق التنجيزى جزءا من مفهوم الحكم المعرف بالخطاب أما على مختار الشارح وابن السبكى من اعتبار التعلق التنجيزى جزءا من الحكم فالحكم حادث فيصح رفعه فلا يحتاج إلى تقدير مضاف فكأن الشارح جرى هنا على خلاف مختاره (قوله بالفعل) أى بفعل المكلف بالمعنى الشامل لفعل لسانه وقلبه أو بالفعل لا بالقوة فيكون تقييدا للتعلق بالتعلق التنجيزى احترازا عن المعنوى (قوله يخرج بقوله الثابت) هذا شروع فى بيان محترزات قيود تعريف النسخ المأخوذ من تعريف الناسخ بدليل جعل الخارج بالقيود هو نفس الرفع فان الرفع إنما يخرج من حد النسخ لكونه جنسه وهو الرفع بخلاف الناسخ فان جنسه الخطاب فالخارج بالقيود منه هو الخطاب لا الرفع و إنما أضاف القول للضمير العائد على المصنف مع أنه إنما ذكر قوله الثابت بالحكم فى تعريف الناسخ لأنه بعينه معتبر فى حد النسخ فكأنه قال نخرج بقوله الثابت الخ

ف حدّ التاسخ باعتبار كونه من جملة حد النسخ (قوله بالبراءة الأصلية) الباء سببية أى بسبب براءة الذمة من التعلق المنسوبة تلك البراءة إلى أصل هو عدم التعلق (قوله أى عدم التكليف بشئ) أى بهذا التفسير دفعا لما يتبادر من كلامه أن الحكم فى كلامه من أحد الأحكام الخمسة مع أنه خلاف المراد هنا بل لايصح إرادته لأن استلزام الحكم التعلق ينافى نبوته بالبراءة الأصلية أى المستندة إلى أن الأصل عدم التعلق فرفع هذا العدم بالتكليف بشئ لايسمى نسخا لأنه ليس ثابتا بخطاب بل بأن الأصل براءة الذمة وعدم التعلق فالتفسير لرفع الحكم بالبراءة الأصلية لعدم استفادة المعنى عليه لأنه يصير المعنى عليه نخرج بقوله الثابت بالخطاب رفع الحكم الثابت بعدم التكليف بشئ. ولاينفى فساده إذ عدم التكليف بشئ لا يكون مثبتا للحكم فكيف يكون الحكم ثابتا به و إن كان لاينافيه سواء أريد بالتكليف إلزام مافيه كلفة أوطلبه و إنما عبر بعدم التكليف بشئ لايما يشمل عدم الاباحة أيضا لعدم صحته إذ من لازم البراءة الأصلية الاباحة لانتفائها فرفع الذمة وعدم المؤاخذة بفعل أوترك وذلك مما يستلزم الاباحة وهى حكم والبراءة الأصلية ليس بحكم والنظر هل يتعين حمل التكليف هنا على إلزام مافيه كلفة لاستلزامه شغل الذمة والمؤاخذة على المخالفة فتصدق مع عدمها البراءة الأصلية أويصح حمله على مطلق طلب مافيه كلفة إذ فى غير الجازم من أمر أونهى أيضا شغل ومؤاخذة فى الجملة إذ قد يترتب على المخالفة فيهما لوم واعتراض فى الجملة فتصدق بالبراءة مع انقطاع ذلك فليراجع (قوله و بقولنا) أى قول الشارح بخطاب المأخوذ من كلامه أى المصنف. ووجه الأخذ أن المصنف جعل الرفع مدلول الخطاب فيكون الرفع بالخطاب و إنما أضاف الشارح القول هنا إلى نفسه ونبه على أنه مأخوذ من كلام المصنف بخلاف بقية القيود لأن صريح كلام المصنف أن النسخ رفع الحكم إلى آخر القيود التى بعده وليس فيها بالخطاب تصريح بالرفع لكنه مأخوذ من جعله الرفع مدلول الخطاب ولما أضافه إلى نفسه لأنه زاد التصريح على مايؤخذ من ظاهر كلام المصنف فى بادئ النظر ونبه على أخذه منه دفعا لتوهم عدم أخذه منه لعدم ذكره بعد الرفع الذى هو أول أجزاء حد النسخ قوله بالخطاب مع الغنية عن جعله الرفع مدلول الخطاب (قوله مأو كان الخ) مازائدة ولوبمعنى أو بالعكس أى وخرج بقوله على وجه الخ كون الخطاب منيا من حيث الحكم الذى أثبته بغاية معلومة أوعددا بحدّ معلوم (قوله أومعللا) أى من حيث الحكم الذى أثبته بمعنى معلوم و إنما قيد المعلومية فيهما لأن الحكم المنسوخ منيا أومعللا عند الله تعالى ولأن الغاية المبهمة يجامعها النسخ كما قال أبوالحسين فى المعتمد والغاية قسمان مجملة ومفصلة فالمفصلة لايثبت بمعها اسم النسخ كقوله تعالى ـ ثم أتموا الصيام إلى الليل ـ وأما المجملة فيثبت معها اسم النسخ إذا فصلت نحو قول الله تعالى ـ فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا ـ ولما دلّ الدليل على تفصيل هذا ثبت اسم النسخ (قوله وصرح) بالبناء للمجهول والجملة حالية من ضمير منيا ومعللا أى خرج بقوله على وجه الخ مأوكان الخطاب الأوّل منيا بغاية ومعللا بمعنى والحال صرّح فى الخطاب الثانى بمقتضى ذلك أى المذكور من العلة والغاية وفى بعض النسخ وصرّح الخطاب الثانى فعلى هذا يكون صرّح بالبناء للفاعل والخطاب الثانى فاعله (قوله بالخطاب الثانى) أى الدال على الرفع نهو ثان بالنسبة للخطاب الأول الدال على ثبوت الحكم والباء فى الخطاب بمعنى فى (قوله بمقتضى ذلك) أى السكون منيا أو معللا وهو ارتفاع الحكم عند وجود الغاية وزوال المعنى (قوله فانه) أى الخطاب الثانى (قوله لايسمى ناسخا للأول) أى من حيث حكمه فلا يسمى رفع حكم الأول الثانى نسخا فالمراد بالخطاب الثانى بيان خروج الرفع الذى تضمنه ذلك السكون لا لفسه لأنه

بالبراءة الأصلية أى عدم التكليف بشئ و بقولنا بخطاب المأخوذ من كلامه الرفع بالموت والجنون و بقوله على وجه إلى آخر ماوكان الخطاب الأول منيا بغاية أومعللا بمعنى وصرّح بالخطاب الثانى بمقتضى ذلك فانه لايسمى ناسخا للأول

مرفوع بمقتضى غاية أوعلة الخطاب الأول (قوله مثاله) أى مثال الخطاب الأول للنبا أوالعلل الذى صرح الخطاب الثانى بمقتضى غايته أوعلته (قوله نودى) أى أذن الأذان الواقع عند للنبر (قوله من يوم الجمعة) قال البيضاوى إنّ من بيان لاذا من قوله إذا نودى وجوّز بعضهم أن من بمعنى فى وقضية الأول أن طلب السعى غير منوط بدخول وقت الجمعة بل بيومها وهذا يؤيد ماذكره الشافعية أن بعيد الدار يجب عليه السعى من الفجر إذا لم يدركها إلابه وإنما سمى جمعة لاجتماع الناس فيه للصلاة (قوله فاسعوا) أى امضوا بسكينة نعم إن توقف الادراك الواجب على نحو العدو وجب المقدور (قوله ذكر الله) أى الخطبة وقيل الصلاة (قوله وذروا البيع) أى اتركوه والمراد بالبيع مطلق المعاملة سواء كان بيعا أورهنا أو إجارة أوغيرها وهو مجاز مرسل من إطلاق الخاص وإرادة العام (قوله منيا بانقضاء الجمعة) أى كما يدل عليه جعله مشروطا بالنداء للجمعة فان ذلك يدل على أنه لأجل الجمعة ومايتخلى من فواتها بسببه وذلك يقتضى أن محله مادامت الجمعة دون مابعدها وإذا كان منيا بانقضاء الجمعة فلا تكون الحرمة بعد انقضائها (قوله فلا يقال الخ) أى لأنه ليس على الوجه المذكور لأنه لولم يرد الخطاب الثانى لم يستمر التحريم لانقضائه بانقضاء الغاية (قوله بل بين) أى صراحة بعد أن كان مفهوما من سياق الآية كما تقرر (قوله وكذا) أى مثل قوله تعالى ـ إذا نودى للصلاة ـ الخ فى كون الثانى غير ناسخ للأول لكن هذا مثال للحكم المدلل بمعنى وهو الاحرام هنا (قوله صيد البرّ) قال البيضاوى ماصيد فيه أوالصيد فيه فعلى الأول يحرم على المحرم أيضا مااصاده الحلال وإن لم يكن له فيه مدخل والجمهور على حمله للقوله عليه الصلاة والسلام ولحم الصيد حلال لكم مالم تصيدوه أو يصد لكم» (قوله حرما) أى محرمين (قوله للاحرام) أى لأجله وبسببه بدليل تعليقه عليه كما يدل عليه قوله ـ مادمتم حرما ـ فان تعليق الحكم بالمشتق يؤذن بعلية مامنه الاشتقاق (قوله وقد زال) أى الاحرام بالتحلل فيزول التحريم المعلل بالاحرام فلم يكن قوله ـ وإذا حللتم فاصطادوا ـ على الوجه المذكور بل لولم يرد ذلك لم يثبت التحريم بعد التحلل لانتفاء علته حينئذ وهى الاحرام . فان قلت لم كان الحكم فى الأول منيا وفى الثانى معللا ولم امتنع العكس أوالمساواة بينهما فى أحد الأمرين . قلت لأنّ الاحرام الذى صرح بتعليق الحكم به فى الثانى هو سبب تحريم الصيد تعظيما للاحرام بخلاف النداء الذى صرح بتعليق الحكم به فى الأول فانه ليس هو السبب فى تحريم البيع وإنما السبب فيه خشية فوات الجمعة أفاده سم (قوله ما اتصل بالخطاب) أى الخطاب المثبت للحكم (قوله من صفة الخ) بيان لما بمثال الصفة مالوقيل عقب قوله تعالى ـ اقتلوا المشركين ـ أى غير أهل الذمة والاستثناء كما لوقيل بعده إلا أهل الذمة والشرط كما لوقيل إن لم يكونوا ذميين (قوله ويجوز الخ) أشار بهذا إلى بيان الوجه الثانى من الوجوه الخمسة المتقدمة وهوجواز النسخ عقلا ونقلا أماجوازه عقلا فان لم تعتبر مصالح العباد فلأنّ الله تعالى غنى عن العالمين فهو يفعل مايشاء ويحكم مايريد ولا يسئل عما يفعل وإن اعتبرنا مصالح العباد نفعلا على ماعليه الجمهور فانه يجوز أن تختلف مصالح العباد باختلاف الأوقات فالله عالم وخبير بما هو صالح للعباد فى وقت وغير صالح فى وقت آخر فيجوز له أن يثبت فى وقت حكما وينسخه فى وقت آخر وأما جوازه نقلا فلأن الاستمتاع بالأخوات كان حلالا فى زمن آدم عليه السلام ثم نسخ فى سائر الشرائع ولأنّ الختان جائز فى شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام ثم وجب فى شريعة موسى عليه الصلاة والسلام ولأنّ الجمع بين الأختين كان جائزا فى شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم فى سائر الشرائع وخالفت العيسوية من اليهود فانهم أنكروا جواز النسخ فرقة منعته عقلا وفرقة نقلا وأدلتهم وجوابهم مذكورة فى المبسوطات والنسخ واقع كما عرفت خلافا لأبى مسلم الأصفهانى

مثاله قوله تعالى إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع فتحريم البيع منيا بانقضاء الجمعة فلا يقال إنّ قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله ناسخ للأول بل يستفاد غاية التحريم وكذا قوله تعالى وحرم عليكم صيد البرّ مادمتم حرما لا يقال نسخه قوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا لأنّ التحريم للاحرام وقد زال وخرج بقوله مع تراخيه عقبه ما اتصل بالخطاب من صفة أوشرط أواستثناء (ويجوز

(قوله نسخ الرسم) أشار بهذا إلى الوجه الخامس وهو التاسع والنسوخ وأقسامه وأشار إلى الوجه الثالث وهو عدم النسخ وهو الحكم الشرعي الفرعي الذي لم يلحقه توقيت ولا تأبيد بقوله في التعريف الحكم الثابت فإن المراد بالحكم فيه كما تقدم الحكم الشرعي كما قيدت به فيما تقدم وأشار إلى الوجه الرابع وهو شرط النسخ بقوله في التعريف مع تراخيه، قيل المراد من التراخي التمكن من الاعتقاد لا الفعل خلافا للمعتزلة والصيرفي من الشافعية والجصاص وأبي زيد من الحنفية فانهم قالوا لابد من التمكن من الفعل أيضا بأن يمضي بعده وصول الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا . ولنا حديث المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لامن عقد النبي صلى الله عليه وسلم وهو الأصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط (قوله الرسم) أي لفظ القرآن أي رفع وجوب اعتقاد قرآنيته ورفع خواص قرآنيته كحرمة مسّ المحدث وقراءة الجنب و بهذا يتضح وجه اندراجه في تعريف النسخ إذ قد بان أن المرفوع حكم كما تقدم (قوله و بقاء) الواو للمعية أي مع بقاء الحكم .

نسخ الرسم و بقاء الحكم) نحو الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة» قال عمر رضي الله عنه فانا قد قرأناها رواه الشافعي وغيره والمرجم رسول الله صلى الله عليه وسلم المحصنين متفق عليهما المراد بالشيخ والشيخة (ونسخ الحكم و بقاء الرسم) نحو والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول نسخ بآية

واعلم أن للنسوخ ينقسم إلى ثلاثة أقسام : منسوخ التلاوة دون الحكم ومنسوخ الحكم دون التلاوة ومنسوخ الحكم والتلاوة معا وذكر المصنف جميع ذلك ذكر الأول منها بقوله و يجوز نسخ الرسم والثاني بقوله ونسخ الحكم الخ والثالث بقوله ونسخ الأمرين معا وقد وقعت الأقسام الثلاثة كما مثل الشارح لكل منها (قوله نحو الشيخ والشيخة) وكان يتلى في القرآن في سورة الأحزاب الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم (قوله البتة) بقطع الهمزة أي قطعا فهو مفعول مطلق وعامله إما من لفظه أو من معناه (قوله قال عمر) أول الحديث لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى لكتبت الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة فانا قد قرأناها وفيه أنه ينتفي جواز كتابتها وليس كذلك لأنه لو جازت كتابتها في القرآن لوجبت مبادرته لكتابتها وقول الناس المذكور لايصلح مانعا من فعل الواجب إلا أن يجاب بأن مراده لكتبتها منها على أن تلاوتها نسخت ليكون في كتابتها في محلها الأمن من نسيانها لكن لما احتمل أن تكتب بلاتلاوة فيقول الناس زاد عمر في القرآن تركت كتابتها بالكلية وذلك من دفع أعظم المفسدتين بأخفهما (قوله وقد رجم) أي أمر برجمهما فيكون مجازا عقليا من قبيل الاسناد إلى السبب وهو الأمر و إنما ساق هذا الحديث دليلا على بقاء الحكم ومعنى نسخ تلاوته محوه من الصحف فلا يحتاج إلى خطاب ثان بنسخه كما في نسخ الحكم (قوله متفق عليه) أي على حديث الرجم من الشيخين (قوله وهما) أي المسمان المراد بالشيخ والشيخة (قوله نسخ الحكم و بقاء الرسم) عطف على نسخ الرسم ولعل فائدة بقاء الرسم مع انتساخ حكمه التنبيه على أن الله خفف علينا والتذكير بنعمته (قوله والذين يتوفون) أي وزوجات الذين يتوفون فهو على حذف مضاف (قوله وصية) قراءة ابن كثير ونافع والكسائي وأبو بكر عن عاصم بالرفع وفيه أوجه : أحدها أنه مبتدأ ثان وسوّغ الابتداء به وصفه تقديرا إذ التقدير وصية من الله لأزواجهم أومنهم أي الأزواج على حسب الخلاف أي واجبة من الله أومنعوبة بالأزواج ولأزواجهم خبر المبتدا الثاني فيتعلق بمحذوف والمبتدأ الثاني وخبره خبر الأول وهو الذين يتوفون وفي الجملة ضمير و بقية الأوجه مذكورة في محله وقراءة الباقين بالنصب وفيه أوجه أيضا : أحدها النصب على المصدر بفعل محذوف، والتقدير لموصون وصية لأزواجهم و بقية الأوجه في محله (قوله متاعا) في نصبه أوجه : أحدها أنه بتقدير فعل من لفظه أي متعوهن متاعا أي تمتعا أومن غير لفظه أي جعل الله لهن متاعا وقوله إلى الحول متعلق به فهذه الآية تدل على وجوب الاعتداد للتوفى عنها فنسخ بقوله تعالى - والذين يتوفون منكم و يذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا -

وإنما كانت هذه الآية ناسخة لها لتأخر نزولها عنها وإن تقدمت تلاوة ويعرف الناسخ بالتاريخ بأن يعلم أن نصا قابلا للناسخية متأخرعن نص قابل للمنسوخية وبتنصيص الرسول بناسخيته صريحا كهذا منسوخ أودلالة كحديث «كنت نهيتكم» أوبتنصيص منه عليه الصلاة والسلام على خلاف مانص به أولا على ماسيأتى فى الكلام عليه وإذا لم يعرف ذلك فالحكم بالتوقف لا بالتخيير (قوله يتربصن بأنفسهن) أى ينتظرن بأنفسهن من غير زوج أربعة أشهر وعشرا (قوله ونسخ الأمرين معا) وهذا القسم الثالث من أقسام النسخ والمراد بالأمرين الرسم والحكم (قوله عشر رضعات) اللفظ الذى كان أولا «عشر رضعات معلومات يحرمن» ثم نسخت لفظا لاحكما بالنسبة للخمس عند الشافعى أما بالنسبة للعشرة فهى منسوخة لفظا وحكما لأن الحكم الثابت خمس رضعات لا عشر رضعات وعليه فالخلاف بين مالك والشافعى لفظى أما عند مالك فهى منسوخة حكما ولفظا وتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهنّ فيما يقرأ من القرآن أى يقرؤهن من لم يعلم النسخ فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لايتلى (قوله معلومات) أشار بهذا إلى اشتراط العلم بالخمس فلو شك فيهن فلا يحرمن قد يقال إن هذا الحديث وحديث الشافعى عن عمر السابق لايصح جعلهما من قبيل نسخ الرسم إذ نسخ الرسم فرع ثبوت قرآنيتها وهى لاتثبت بخبر الآحاد. ويجاب بأن الذى لا يثبت بخبر الآحاد بل بالتواتر إنما هو المثبت بين الدفتين وأما الذى لم يثبت بينهما ولايقرأ فلا نسلم أن ذلك لايثبت بخبر الواحد (قوله وينقسم) هذا شروع فى بيان تقسيم النسخ باعتبار البدل وعدمه وباعتبار أن البدل أغلظ أو أخف أو مساو إلى أربعة أقسام نسخ بغير بدل ونسخ ببدل أغلظ ونسخ ببدل أخف ونسخ ببدل مساو فالنسخ بالمساوى كما مثله المصنف بنسخ استقبال بيت المقدس أى سخرته باستقبال الكعبة ومن غير بدل كما فى نسخ قوله تعالى ـ إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ـ بقوله تعالى ـ أأشفقتم أن تقدموا ـ الخ أى أخفتم الفقر من تقديم الصدقة وهذا وإن اتصل بما قبله تلاوة لم يتصل به نزولا والنسخ بالأغلظ كما مثله بقوله ـ وعلى الذين يطيقونه ـ بقوله ـ فمن شهد منكم الشهر ـ الخ وبالأخف كما مثله بقوله ـ إن يكن منكم ـ الخ بقوله تعالى ـ فان يكن منكم مائة صابرة ـ الخ وسيأتى جميع ذلك فى كلام الشارح (قوله الأول) أى الذى له بدل (قوله كما فى نسخ استقبال بيت المقدس) أى الثابت بفعل النبى صلى الله عليه وسلم (قوله وسيأتى) أى فى قول المصنف ونسخ السنة بالكتاب (قوله والثانى) أى الذى من غير بدل (قوله فقدموا بين يدى) أى أمام نجواكم فهذا أمر فيفيد وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبى صلى الله عليه وسلم لما أخرج من طريق ابن أبى طلحة عن ابن عباس قال إن المسلمين أكثروا المسائل على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى شقوا عليه فأراد الله أن يخفف على نبيه فأنزل الله هذه الآية فلما نزلت صبر كثير من الناس وكفوا عن المسألة فنسخ الله تعالى ذلك بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والطاعة لله والرسول بقوله تعالى ـ أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا ـ أى الصدقة ـ وتاب الله عليكم ـ فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله والله خبير بما تعملون ـ وجملة وتاب الله حالية وهى التى فيها نسخ وجوب الصدقة . فان قلت هذه الآية ليست صالحة لأن يمثل بها للنسخ بلا بدل لوجود البدل بإقامة الصلاة وما بعدها . قلنا ليس ذلك بدلا لتقدم وجوب الصلاة وما بعدها على وجوب تقديم الصدقة وإنما هو تأكيد لما قدوجب فكأنه قال فاذ لم تفعلوا فاستمروا على ماقدوجب عليكم من إقامة الصلاة وما بعدها. قالت المعتزلة لايجوز النسخ بلا بدل إذ لا مصلحة فى ذلك. قلنا لانسلم ذلك بعد تسليم

يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا (ونسخ الأمرين معا) نحو حديث مسلم عن عائشة «كان فيما نزل عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس معلومات يحرمن» (وينقسم النسخ إلى بدل وإلى غير بدل) الأول كما فى نسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة وسيأتى. والثانى كما فى قوله تعالى إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة

رعاية المصلحة إذ في الراحة من التكليف بذلك الحكم مصلحة وهي السلامة من عدم الاخلال به والتهاون فيترتب عليه الاثم عاجلا والعقاب آجلا (قوله و إلى ماهو أغلظ) أي أشق من المنسوخ خلافا لبعض المعتزلة بعدم جوازه إذ لامصلحة في الانتقال من الأسهل إلى الأعسر. قلنا لانسلم ذلك بعد تسليم رعاية المصلحة ودليلنا وقوع ذلك في القرآن المجيد كما مثله الشارح (قوله والفدية) أي إخراجها عنه وهي مدّ أومدان على الخلاف لكل مسكين عن كل يوم (قوله إلى تعيين الصوم) أي وعدم إجزاء الفدية (قوله قال تعالى) هذا مثال للنسخ بالأغلظ (قوله يطيقونه) أي وعلى الذين يطيقون الصوم إذا أفطروا فدية فهذه الآية لكونها دالة على التخيير بين صوم رمضان والفدية منسوخة بتعيين الصوم بقوله تعالى ـ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ـ فعين فيها الصوم وتعيينه أشق من التخيير لأن إلزام أحد الأمرين بعينه أشق من التخيير بينهما خصوصا إذا كان الأحد الأشق من الآخر كما هنا (قوله فليصمه) قال ابن عباس إلا الحامل والمرضع إذا أفطرتا خوفا على الولد فانهما باقية بلانسخ في حقهما كما في حق الشيخ والمرأة الكبيرين عنده على قراءة يطوقونه أي يكلفونه فلا يطيقونه اهـ شيخ الاسلام. والحاصل أن التمثيل بالآية الشريفة إنما هو على قراءة الجمهور يطيقونه من الطاقة لا على قراءة يطوقونه ولا على القول بأن الأصل لايطيقونه. فحذفت لا ويدل على قول الجمهور خبر الصحيحين عن سلمة بن الأكوع لما نزلت هذه الآية أعني ـ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ـ كان من أراد أن يفطر يفطر ويفدي حتى نزلت وهذه الآية أعني ـ فمن شهد منكم الشهر فليصمه (قوله و إلى ماهو أخف) أي من المنسوخ (قوله كنسخ قوله تعالى إن يكن الخ) و بيان وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب مصابرة العشرين للمائتين أنه علق المولى سبحانه وتعالى الغلبة المقصودة من الجهاد الذي أوجبه بآية الجهاد في نحو جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ، وقاتلوا المشركين ـ على مصابرة المائتين للعشرين وتحصيل الغلبة المحققة واجبة لكونها مقصود الجهاد الواجب وهي محققة في مصابرة العشرين للمائتين لاخبار الله تعالى بحصولها بها حيث علقها بما يتوقف حصول الواجب عليه فهو واجب أو يقال إن الشرط في معنى الأمر بمصابرة الواحد للعشرة والوعد بأنهم إن صبروا غلبوا بعونه وتأييده فأفادت هذه الآية بهذا التقرير وجوب مصابرة عشرين لمائتين ليحصل الغلبة المقصودة من الجهاد المفروض وأفاد وجوب مصابرة العشرين للمائتين وجوب مصابرة الواحد للعشرة (قوله بقوله تعالى إن يكن منكم الخ) أي لأن هذه الآية بالتقرير المتقدم تفيد أيضا وجوب مصابرة المائة للمائتين فتكون ناسخة للآية المتقدمة فما أوجبته هذه الآية أخف مما أوجبته الآية المتقدمة لان ما أوجبته هذه مصابرة المائة للمائتين وتلك أوجبت مصابرة العشرين للمائتين فمصابرة الواحد لثلثيه أخف من مصابرة الواحد لعشرة أمثاله والناصر المولى بالتخفيف قبل هذه أي بقوله تعالى ـ الآن خفف الله عنكم الخ.

[تتمة] واعلم أن النسخ واقع عند كل المسلمين وسماه أبو مسلم تخصيصا والمختار أن نسخ حكم الأصل لايبقى معه حكم الفرع أي إذا نسخ حكم المقيس عليه لايبقى معه حكم المقيس وأن كل حكم شرعي يقبل النسخ ومنع الغزالي نسخ جميع التكاليف والمعتزلة نسخ وجوب المعرفة والاجماع على عدم الوقوع والمختار أن ما نسخ قبل نبينا صلى الله عليه وسلم للأمة لايثبت في حقهم وقيل يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لابمعنى الامتثال والزيادة على النص ليست بنسخ خلافا للحنفية (قوله و يجوز نسخ الكتاب بالكتاب) واعلم أن النسخ ينقسم إلى أربعة أقسام باعتبار الناسخ والمنسوخ لأن النسخ جار بين الكتاب والسنة فكل واحد منهما إما ناسخ أو منسوخ وهي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فذكر المصنف منها ثلاثة أقسام نسخ الكتاب بالكتاب

(وإلى ماهو أغلظ) كنسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية إلى تعيين الصوم قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية إلى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه (وإلى ماهو أخف) كنسخ قوله تعالى إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين بقوله تعالى فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين (ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب)

والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب وسكت عن الرابع وهو السنة بالسنة للعلم به من نسخ الكتاب بالكتاب وخالف الشافعي في الثاني والثالث واستدل على الأول منهما بوجوه منها قوله تعالى ـ مانفسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ـ والسنة دونه وليست من لدنه تعالى . وأجيب بأن المراد بالخيرية والمثلية خيرية الحكم ومثليته في حق المكلف حكمة أو ثوابا. واستدل على الثاني منهما بقوله تعالى ـ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم ـ فلا يكون ماجاء به رافعا. وأجيب بأن المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم أنه بمعنى التوضيح فالنسخ بيان أمد الحكم ولو سلم أنه لايعني بيان أمد الحكم فيدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم مبين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا أيضا لكن الشافعي لم يمنع نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس مطلقا بل مراده كمايؤخذ من رسالته أنه لم يقع نسخ الكتاب إلا بالكتاب وإن كان ثم سنة ناسخة له ولا نسخ السنة إلا بالسنة وإن كان ثم كتاب ناسخ لها أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر إلا ومعه مثل المنسوخ عاضدله فيكون المخلف لفظيا . وحاصل القول في المقام أن نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب الجمهور على جوازه ووقوعه وذهب قوم إلى امتناعهما ونقل عن الشافعي وقد أنكر ذلك عليه جماعة من العلماء واستعظموه ، ونص الشافعي في رسالته لاينسخ كتاب الله إلا كتابه ثم قال وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاينسخها إلا سنته ولو أحدث الله في أمر غير ماسن فيه رسوله لسن رسوله ما أحدث الله حتى يتبين للناس أن له سنة ناسخة لسنته اه وقد فهم ابن السبكي من هذا النص أن المعنى أنه إذا نسخ الكتاب بالسنة فلا بد أن يرد من الكتاب بعد ذلك مايوافق تلك السنة الناسخة في الحكم فيكون عاضدا لها و إن نسخت السنة بالكتاب فلا بد أن يسن رسول الله صلى الله عليه وسلم مايوافق ذلك الكتاب الناسخ في الحكم فتكون عاضدة لها (قوله كآية العدة) أي عدة الوفاة وهو قوله تعالى ـ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج ـ بقوله تعالى ـ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ـ فانه نسخ الكتاب فيه بالكتاب (قوله وآية المصابرة) أي قوله تعالى ـ إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ـ المنسوخة بقوله تعالى ـ فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين (قوله ونسخ السنة بالكتاب) أي ويجوز نسخ السنة بالكتاب لكن على الصحيح الذي درج عليه الجمهور ، وقيل لا يجوز لقوله تعالى ـ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم ـ جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة . وأجيب بأنه لامانع من ذلك لأنهما من عند الله قال الله تعالى ـ وما ينطق عن الهوى ـ ويدل على الجواز قوله تعالى ـ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ـ و إن خص من عمومه مانسخ بغير القرآن فمن جملة الشيء السنة فالكتاب مبين لها (قوله الثابت بالسنة الفعلية) أي الثابت بفعل النبي صلى الله عليه وسلم في خبر الصحيحين أي من أنه صلى الله عليه وسلم استقبل بيت المقدس في الصلاة ستة عشر شهرا ثم وجه إلى الكعبة في رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين وقد صلى بأصحابه في مسجد بني سلمة ركعتين من الظهر فتحول في الصلاة واستقبل الميزاب وتبادر الرجال والنساء وسووا صفوفهم فسمي المسجد مسجد القبلتين (قوله شطر المسجد الحرام) أي الكعبة وذلك لأن للمسجد الحرام إذا طلق في القرآن فالمراد به الحرم بتمامه إلا في هذه الآية والحرام بمعنى المحرم وإنما سمي بذلك لحرمة القتال فيه أو لكونه محرما عن الظالمة أن يتعرضوه بسوء (قوله وبالسنة) أي ونسخ السنة بالسنة أي نسخ الحكم الثابت بالسنة بالسنة وهو واقع كالنهي منع الرجال من زيارة القبور تحريما أو كراهة إلى ندبها في الحرالآتي آنفا واختلفوا في زيارة النساء والرجح عندنا كراهتها

كما تقدم في آية العدة وآية المصابرة (ونسخ السنة بالكتاب) كما تقدم في استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة الفعلية في حديث الصحيحين بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وبالسنة نحو حديث مسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور

لأن النساء لايدخلن فى خطاب الرجال كما هو الصحيح عند الأصوليين فيبقى المنع فى حقهم من غير نسخ على وجه التحريم أو الكراهة على الخلاف . وقيل يدخلن فنسخ لهم زيارة القبور كالرجال (قوله فزوروها) أى ندبا لأن الأمر بعد المنع يفيد الجواز تارة كما فى قوله تعالى ـ فاذا حللتم فاصطادوا ـ والندب تارة أخرى لقرائن دالة عليه (قوله وسكت عن نسخ الكتاب) أى فى بعض النسخ كما يدل عليه مايأتى ولكن هو يعلم جوازه من جواز نسخ الكتاب بالكتاب بالأولى (قوله بجوازه) أى وجواز نسخ الكتاب بالسنة وهو معتمد كثيرين وصححه فى جمع الجوامع . وقيل لايجوز لقوله تعالى ـ قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ـ والنسخ بالسنة تبديل منه . قلنا ليس تبديلا من تلقاء نفسه ومايتطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى ـ لتبين للناس ما نزل إليهم ـ والحق أنه لم يقع إلا بالمتواتر . وقيل وقع بالآحاد كحديث الترمذى وغيره الذى مثل له الشارح فانه ناسخ لقوله تعالى ـ كتب عليكم إذا حضر ـ الخ (قوله إذا حضر أحدكم الموت) أى أسبابه وأماراته (قوله إن ترك خيرا) أى مالا (قوله الوصية) نائب فاعل كتب بمعنى فرض (قوله مع حديث الترمذى) أى فانه ناسخ لماكان عليه الآية من وجوب الوصية للوالدين والأقربين (قوله واعترض) أى التمثيل بهذا الحديث لما كان ناسخا للكتاب (قوله بأنه) أى حديث الترمذى خبر آحاد وهو لا ينسخ الكتاب لكونه متواترا والمتواتر لا ينسخ بالآحاد . ويجاب بعد تسليم كونه غير متواتر عند المجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمن النبى صلى الله عليه وسلم أو بأن الصحيح جواز نسخ المتواتر بالآحاد لأن محل النسخ الحكم ودلالة المتواتر كالقرآن عليه ظنية . أقول بعد تسليم جواز نسخ المتواتر بالآحاد فى صحة النسخ نظر لأن شرطه التعارض وعدم إمكان الجمع وذلك منتف هنا لأن فى هذه الآية الوالدين أخص من الوارث والأقربون أعم منه لشموله لغير الوارث فلا يجوز أن يكون النسخ متوجها للوالدين فقط دون الأقربين بمنع الوصية للوارث لما يلزم عليه من التناقض لأن مقتضى نسخ الوصية لهما وعدم نسخ الوصية للأقربين عدم ثبوت الوصية لهما بمقتضى النسخ وثبوتها لهما بمقتضى الوصية للأقربين الشامل لهما ولا أن يكون متوجها للوالدين والأقربين جميعا لأن الأقربين شامل لغير الوارث والوصية غير منسوخة بالنسبة له فيتعين الجمع بينهما بأن يقال إن الأقربين فى الآية شامل الوارثين وغيرهم فهو عام فقوله عليه الصلاة والسلام « لاوصية لوارث» مخصص له فيكون المراد بالأقربين الذين لم الوصية فى الآية غير الوارثين بمقتضى هذا الحديث فيبقى الوالدان على حالهما من ثبوت الوصية لهما ثم نسخ بالحديث فكان مخصصا بالنسبة الوصية للأقربين وناسخا بالنسبة للوصية للوالدين . والحاصل أن الوصية فى الآية لشيئين : أحدهما أخص من الوارث والآخر أعم منه فلا يجوز أن يكون النسخ متوجها للوالدين فقط ولا لكل منهم لما مر فتعين أن يكون من باب العموم والخصوص بالنسبة للأقربين ومن باب النسخ بالنسبة للوالدين فيبقى حكم الوصية للأقربين غير الوارثين بتخصيص الحديث (قوله وسيأتى) من تمة الاعتراض وتقرير هذا الاعتراض على طريقة أهل الميزان أن يقال هذا خبر آحاد وكل خبر آحاد لاينسخ المتواتر ينتج هذا لا ينسخ المتواتر الذى هو القرآن وجوابه سيأتى أيضا وهو أن الصحيح جواز نسخ المتواتر بالآحاد لأن محل النسخ الحكم ودلالة المتواتر كالقرآن عليه ظنية فيكون حكمى هذا الدليل متنوعة وسند المنع وقوع ذلك كما فى هذه الآية حيث نسخت بذلك الحديث (قوله ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة) وقد تقدم دليله وجوابه فى الكتابة على قوله بجوازه فعلى هذه النسخة يكون للمصنف قد رجح عدم الجواز على الجواز حيث لم يعبر بصيغة التمريض (قوله كما تقدم) أى فى مبحث التخصيص من جوازه (قوله لأن) علة للحالتة (قوله أهون من النسخ) لأن النسخ

فزوروها وسكت عن نسخ الكتاب بالسنة والدليل بجوازه ومثل له بقوله تعالى ـ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين مع حديث الترمذى وغيره « لا وصية لوارث » واعترض بأنه خبر آحاد وسيأتى أنه لا ينسخ المتواتر بالآحاد وفى نسخة ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة أى بخلاف تخصيصها كما تقدم لأن التخصيص أهون من النسخ

يرفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص . قال العضد وقد ذكرنا بينهما بأن التخصيص بيان وجمع لدليلين والنسخ إبطال ورفع وماذكر في هذه النسخة هو ما حكى عن الشافعي. واختلف هل عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وكذا عكسه بالسمع فلم يقع أي السمع أو بالعقل فلم يجز وخالف الشاذ السبكي في جمع الجوامع لحمل قول الشافعي على أنه أراد أنه حيث وقع نسخ الكتاب بالسنة كان مع السنة كتاب مضموما له أخذا من كلامه في الرسالة كما قرره الشارح في شرحه على جمع الجوامع وقد تقدم لك بسط الكلام عليه فارجع إليه إن شئت (قوله و يجوز نسخ المتواتر) أي من الكتاب أو السنة وكذا نقول فيما يأتي (قوله ونسخ الآحاد بالآحاد) أي باتفاق لاتحادهما مرتبة وقوله وبالمتواتر أي و يجوز نسخ الآحاد بالمتواتر لأنه أقوى منه وهذا أيضا محل اتفاق (قوله لأنه) أي الآحاد دونه أي المتواتر لأن الأول مظنون والثاني قاطع فلا يرفع المظنون بالقاطع . فان قلت يردعليكم استدلة أهل قباء إلى مكة في صلاتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه إلى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم إنكار النبي صلى الله عليه وسلم ذلك . قلنا إنما نسخ بذلك لاقترانه القطع بالقرائن فان مناداته عليه الصلاة والسلام بحضرته في مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان أوتقول إن الثابت بالمتواتر أصل الحكم ولا نسخ فيه و إنما النسخ في بقائه حال حياته وهو على ثبوته بالاستصحاب لأن احتمال النسخ قائم في كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان (قوله والراجح جواز ذلك) أي كما صححه في جمع الجوامع حيث قال ويجوز على الصحيح النسخ بالسنة متواترة كانت أوآحادا للقرآن (قوله جواز ذلك) أي نسخ المتواتر بالآحاد لأن القطعي هو اللفظ وهو ليس محل النسخ لأن محل النسخ الحكم فيكون قوله لأن تعليل المحذوف كما قدرته (قوله بالمتواتر) أي باللفظ المتواتر (قوله ظنية) أي لجواز أن يكون المراد غير ذلك فيتمكن إبرفع الظني إلا بالظني، ثم الحق كما في الموافق أن الدلائل النقلية قد تفيد اليقين في الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه أو متواترة نقلت إلينا تواترا تملّ تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المانعة من اليقين المقررة في محلها وحينئذ فينبغي تخصيص الراجح المذكور بما إذا لم يقطع الحكم بواسطة تلك القرائن و إلا امتنع نسخ المتواتر الذي يهذه المثابة بالآحاد قطعا وحينئذ فيستثنى هذا من ترجيح جواز نسخ المتواتر بالآحاد أخذا من التعليل وكالنسخ التخصيص فيمتنع تخصيص المتواتر بالآحاد حيث قطع بالعموم كما يؤخذ من توجيههم الجواز بأن محل التخصيص هي دلالة العام وهي ظنية فليتأمل وظاهر كلام المصنف والشارح أن الكلام في مجرد الجواز دون الوقوع .

[مسائل: متعلقة بالباب] يجوز على الصحيح نسخ النص بالقياس لاستناده إلى النص فكأنه الناسخ ونسخ القياس الموجود في زمنه صلى الله عليه وسلم بنص أو قياس وشرط ناسخه إن كان قياسا أن يكون أجلى منه وفاقا للامام الرازي وخلافا للآمدي في اكتفائه بالمساوي دون الأدون جزما ونسخ النحوي أي مفهوم الموافقة بقسميه الأولى والمساوي بدون الأصل أي المنطوق كعكسه أي نسخ أصل النحوي بدونه لكن الأكثرون على أن نسخ أحدهما أي النحوي والأصل يستلزم نسخ الآخر والأظهر جواز نسخ مفهوم المخالفة وان تجرد عن أصله ومثاله الحديث الصحيح « إنما الماء من الماء » مفهومه أنه لا يجب الغسل بخير الانزال فان هذا المفهوم منسوخ بحديث الصحيح « إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل » و يجوز نسخ الانشاء ولو بلفظ الثناء أو بلفظ الخبر أو بتأييد المؤبد وغيره نحو صوموا أبدا أو حتما و يجوز نسخ إيجاب الاخبار بشيء بإيجاب الاخبار بنقيضه كأن يوجب الشارع الاخبار بقيام زيد ثم يعدم قيامه قبل الاخبار بقيامه

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

لجواز تغير حاله من القيام إلى عدمه لا نسخ الخبر على الصحيح لأنه يوهم الكذب حيث أخبر بشيء ثم بنقيضه وذلك محال في حق الله تعالى . وقيل يجوز إن كان عن المستقبل والمختار أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع لانتفاء العلة التي ثبتت له باتتفاء حكم الأصل خلافا للحنفية حيث قالوا ببقاء حكم الفرع لأن القياس مظهر له لا مثبت . والمختار أن كلّ حكم شرعيّ يقبل النسخ ومنع الغزالي نسخ جميع التكاليف والمعتزلة نسخ وجوب المعرفة والاجماع على عدم الوقوع وأن الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم للأمة لا يثبت في حقهم لعدم علمهم والزيادة على النص ليس بنسخ خلافا للحنفية .

[خاتمة] ويعرف النسخ بتأخر تاريخ الناسخ ويعرف ذلك بالاجماع أو بتصريح النبي به كأن قال هذا ناسخ لكذا أوهذا بعد كذا أو بالدلالة كحديث مسلم « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » أو بالنص على خلاف الأول كأن يذكر شيئا على خلاف ماذكره فيه أولا أو قول الراوي هذا سابق على ذلك ولا أثر لموافقة أحد النصين للبراءة الأصلية ولا لثبوت أحد الآيتين في المصحف بعد الأخرى ولا لتأخير إسلام الراوي ولا لقول الراوي هذا ناسخ لامكان ثبوت ذلك عن اجتهاده ولا لقوله هذا الناسخ لما علم أنه منسوخ ولم يعلم ناسخه خلافا لزاعمي المذكورة فاذا لم يعرف الناسخ فالتوقف إلى التبين [قوله فصل في التعارض] أي في بيان حكم التعارض بين الأدلة بأن يتنافى الدليلان كليا أو جزئيا بأن يدل كل من الدليلين على جميع مايدلّ عليه الآخر أو على بعضه . لما أنهى الكلام على الناسخ والمنسوخ شرع في بيان التعارض لأن الحكم بالناسخ والمنسوخ عند تبين الوجح لأحدهما بالتقدم والتأخر تارة فاذا لم يتبين الرجح بذلك وقع التعارض للجهل بالناسخ عن المنسوخ فلا يصح العمل بأحدهما مع الجهل فيحتاج إلى مايرجح إليه حينئذ ولذا أتى بهذا الفصل بعد الناسخ والمنسوخ . واعلم أنه لا تعارض بين القطعيين من حيث الدلالة عقليين كانا أو نقليين أو مختلفين إذ لو جاز تعارضهما لجاز ثبوت مدلولهما وثبوت مدلولهما محال لما يلزم عليه من اجتماع النقائض فما أدّى إلى المحال محال فيثبت عدم جواز تعارضهما إلا أن يكون أحدهما ناسخا للآخر وإن اختلفا بالعموم والخصوص فان تأخر العام نسخ الخاص أو الخاص نسخ قدره من العام ولا يرد تقديمهم الخاص على العام سواء تقدم أو تأخر لأن محله في غير القطعيين دلالة ولا تعارض بين القطعي والظني العقليين لأن الظني لا يعارض القطعي بخلاف النقليين لكن يقدم القطعي وإن لم يتساويا في العموم والخصوص فيقدم العام القطعي الدلالة على كلّ فرد على الخاص الظني ومثلهما فيما يظهر القطعي العقلي والظني النقلي والقطعي النقلي والظني العقلي فانه يقدم القطعي في الجميع . فان قلت لم لم يجز التعارض مطلقا قطعيين وغيره مع أنه غاية مايلزم عليه اجتماع الأمر والنهي مع اتحاد المأمور به والمنهي عنه مثلا وهو تكليف بما لا يطاق وهو الجمع بين متنافيين وقد قال الأشاعرة بجوازه . فلنافيه محذور آخر وهو لزوم اجتماع طلب الفعل وطلب تركه حقيقة مع اتحاد الآمر والناهي والمأمور والمنهي في حالة واحدة وهو محال فيكون فيه تكليف المحال أيضا المتفق على امتناعه . واعلم أنّ القطعيين من حيث السند فقط يجوز تعارضهما كالظنيين والمختلفين من جهته ولا يقدم في المختلفين القطعي كما هو ظاهر من نسخ المتواتر وتخصيصه بالآحاد كما لا يقدم في القطعيين . وأحدهما كتاب الكتاب بل يتساويان وهذه الأقسام الثلاثة هي التي يجري فيها جميع الأحكام التي ذكرها المصنف فينبغي حمل كلامه عليها (قوله إذا تعارض نطقان) أي توارد قولان ظنيان دلالة بأن نافى كل منهما الآخر كليا أو جزئيا سواء كانا باعتبار السند قطعيين أو ظنيين أو مختلفين وخرج بقوله ظنيان دلالة القطعيان دلالة والظني

[فصل] في التعارض (إذا تعارض)

والنطق دلالة فلا تعارض فيهما لعدم إمكان تعارض التعليمين فى الأول وبضعف النطق عن معارضة القطع (قوله نطقان) خرج به الفعلان فلا يتعارضان كما جزم به فى المختصر والشاج وفيه بحث ذكره سم فى الآيات والفعل والنطق وفى تعارضهما تفصيل فى المطولات (قوله فلا يخلو) تفصيل التعارض أى لا يخلو حالهما عن أحد أربعة أمور فصله بقوله إما أن يكونا عامين أى متساويين بأن يصدق كل واحد منهما على كل مايصدق عليه الآخر كالناطق بالقوة والضاحك بالقوة (قوله خاصين) أى متساويين فى الخصوص بأن لا يصدق كل واحد منهما على مايصدق عليه الآخر كالفصل والعرض فى الحديث الآتى (قوله أوأحدهما خاصا) أى بالنسبة للآخر بأن يصدق على بعض مايصدق عليه الآخر وإن كان عاما فى نفسه (قوله والآخر عاما) أى بالنسبة للأول بأن يصدق على جميع مايصدق عليه الأول وزيادة عليه (قوله أوكل واحد منهما عاما من وجه وخاصا من وجه) بأن يكون لكل واحد منهما جهة عموم بالنسبة للآخر وجهة خصوص كذلك فيصدق كل واحد منهما من جهة عمومه على الآخر وزيادة ويصدق كل واحد منهما من جهة خصوصه على بعض مايصدق عليه الآخر فيجتمعان فى مادة وينفرد كل واحد منهما فى مادة أخرى كما فى الخاتم والحديد فان الخاتم من جهة عموم كونه خاتما شامل لما كان من حديد وغيره ومن جهة خصوص الخاتم لا يتناول غير حقيقته ولا يصدق إلا على بعض أفراد الحديد وهو ما كان خاتما دون غيره كالسوار وغيره وكذلك الحديد فانه من جهة عموم كونه حديدا يشمل ما كان خاتما وغيره ومن جهة خصوص كونه حديدا لا يتناول غير حقيقته ولا يصدق إلا على بعض أفراد الخاتم وهو ما كان من الحديد فيجتمعان فى الخاتم الحديد فانه خاتم وحديد وينفرد الخاتم فى خاتم الفضة فانه يصدق عليه الخاتم دون الحديد وينفرد الحديد فى نحو السوار فانه يصدق عليه الحديد دون الخاتم ، قد يقال يبقى عليه التباينان باعتبار مايفهم منهما بواسطة مالاقترن بهما من نحو قيد أو علة كما لو قيل اقتلوا مشركى بلد كذا لكفرهم وقيل لاتقتلوا مشركى بلد كذا اشارة بكذا إلى بلدة أخرى لعدم وكان الأولى عهد أيضا فان مشركى البلدة الأولى والثانية متباينان تباينا كليا مع أن المفهوم من الجملة الأولى بواسطة التعليل فيها قتل مشرك البلدة الثانية والمفهوم من الجملة الثانية بواسطة التعليل فيها عدم قتل مشرك البلدة الأولى فلابد من بيان حكم ذلك. ويجاب بأن التعارض فى الحقيقة فيما يفهم من التعليلين وهو أن الكافر يستحق القتل دونه للعاهد فيكون من قسم مالو كان أحدهما عاما والآخر خاصا (قوله يجمع) أى وجوبا لأن الأصح أن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما بترجيح الآخر عليه وقيل لا يجمع بل يصار إلى الترجيح. مثاله حديث الترمذى وغيره « أيما إهاب دبغ فقد طهر » مع حديث أبى داود والترمذى وغيرهما « لاتنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب » فانه شامل للدبوغ وغيره فحملناه على غير الدبوغ جمعا بين الدليلين أما إذا تعارض القياسان فلا يضع أحدهما بالآخر إن علم تأخر أحدهما إذ لامدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم ولا يسقطان إن لم يعلم التأخر فالواجب على طالب الحكم حينئذ العمل بأيهما شاء بشهادة قلبه لأن الحق لما كان واحدا والمتعارضان لا يبقيان حجة فى إصابة الحق لزم الرجوع إلى قلبه لأن قلب المؤمن نور يدرك به ماهو بالمحل مالادليل فيه لقوله عليه الصلاة والسلام « استفت قلبك وإن أفتوك وإن أفتوك » (قوله يعمل كل منهما على حال) أى غير المحل الذى حمل عليه الآخر إن لم يكن مانع شرعا من الحمل عليه وإن أمكن الترجيح بينهما بأن ظهر مرجح أحدهما على الآخر فلم أنه إذا أمكن كل من الجمع والترجيح كان الجمع أولى وهو الأصح لأن فيه عملا بهما وفى الترجيح

نطقان فلا يخلو إما أن يكونا عامين أوخاصين أوأحدهما عاما والآخر خاصا أوكل واحد منهما عاما من وجه وخاصا من وجه فان أمكن الجمع بينهما يجمع) يعمل كل منهما على حال

عمل بأحدهما ويبقى فيما لو تعارضت وجوه يمكن الحمل على كل منها أن ينظر فى المرجح ولا يحمل على بعضها لمجرد التشهى اه أفاده سم (قوله مثاله) أى المذكور من العامين المذكورين الذى أمكن الجمع بينهما أو يرجع الضمير إلى الجمع بتقدير مضاف التقدير مثال إمكان الجمع (قوله حديث) يصح قراءته بالتنوين على إبدال مابعده منه وتركه على اضافته لما بعده اضافة بيانية أو من إضافة الأعم للأخص (قوله يستشهد) أى يطلب منه الشهادة والسين والتاء للطلب وكذا تقول فى قوله يستشهد الآتى ووجه المعارضة أن الموصول فى الحديثين عام فى كل شهادة بدون استشهاد وقد حكم فى أحدهما بالشرية وفى الآخر بالخيرية وهما متنافيان لكن أمكن الجمع بينهما بحمل كل منهما على حال غير الحال الذى حمل عليه الآخر (قوله فحمل الخ) تفريع على المثال أى حيث كان هذا المثال مثالا لما أمكن الجمع بينهما حمل الأول الخ (قوله ما إذا) أى على حال كأن وقت كان الخ فما نكرة موصوفة بالجملة التى بعده (قوله من له الشهادة) أى للدمى الذى شهد الشاهد له (قوله عالما بها) أى بالشهادة أى من حيث تحمل الشاهد لها لعدم الحاجة إلى المبادرة حينئذ (قوله لم يكن عالما بها) أى بالشهادة من حيث التحمل فيخبر الشهود له بشهدته عند قاض وإنما حمل على ذلك لأن المبادرة عند القاضى تقتضى ذمها مطلقا وفيه أنه إن أريد بالشهادة فى الحديثين إعلام الشهود له بالشهادة فلا تكون المبادرة فيهما قادحة وإن أريد بها الشهادة عند قاض كانت المبادرة فيهما قادحة فى الشهود له فيهما أولا وإن أريد بها فى الأول عند قاض وفى الثانى استعلام الشهود له بها ليشهده عند قاض لم يتعارضا لأن شرط التعارض تواردهما على محل واحد وما هنا ليس كذلك حينئذ اللهم إلا أن يجاب بأننا نختار الشق الأخير ونقول إن حمل الشهادة فى الثانى على ماذكر من جملة الحمل الدافع للتعارض فهو مجرد مثال وإن لم يكن موافقا للواقع وهذان الحديثان رواهما الشيخان لكن لا بهذا اللفظ بل بمعناه ولفظ قال الشارح والثانى الخ (قوله الذى يأتى الخ) هذا جواب عن سؤال مستشعر من قوله عليه الصلاة والسلام : ألا أخبركم ؟ فكأنهم قالوا أخبرنا ، فقال هو الذى الخ (قوله يأتى بشهادته) أى يخبر بها للشهود له ليشهده عند قاض على مافيين (قوله قبل أن يسأل) بالبناء للمفعول أى قبل أن يسأل للشهود له عنها على الحذف والإيصال فى ضمير يسأل (قوله والأول) أى الحديث الأول وهو شر الشهود الخ (قوله متفق) أى من الشيخين (قوله خيركم) الخطاب لجميع الناس على تنزيلهم منزلة الموجودين أى الخير منكم جميع الناس قرنى وبهذا التقدير يندفع مايقال إن الخطاب لجميع الناس حتى الصحابة فيلزم تفضيل الصحابة على أنفسهم لأن المراد بقرنه صلى الله عليه وسلم الصحابة رضوان الله عنهم أجمعين والذين يلونهم التابعون والذين يلونهم تابعوهم وفى النسخة التى كتب عليها ابن قاسم خير القرون قرنى وعليه فلا إشكال أصلا ولا يلزم منه تفضيل الصحابة على الأنبياء صلى الله عليهم وسلم ولا افراد الناس على مريم وآسية رضى الله عنهما لأن المراد جملة القرون بالنسبة إلى قرنه (قوله قوم يشهدون) أى يؤدون شهادتهم عند حاكم (قوله قبل أن يستشهدوا) بالبناء للمفعول أى من غير أن يطلب منهم أداؤها وإنما كان هذا الحديث فى معنى الحديث الأول لأن فيه ذم القوم المذكورين والذم يقتضى الأشرية وفيه أنه كيف يحكم بأن هؤلاء القوم أشر الشهود مع أن هناك من هم أشر منهم وهم شهداء الزور . ويجاب بحمل هذا الحديث على المبالغة أو أنه بالنسبة للشهادات الصادقة المختلفة (قوله فان لم يمكن بينهما) هذا مقابل لقوله فان أمكن الجمع وعدمه يمكن بالبعض بأن يتعذر حمل كل على خلاف ماحمل عليه الآخر (قوله يتوقف) أى وجوبا فيما عن العمل بأحدهما (قوله ان لم يعلم التاريخ) شرط فى التوقف أى التوقف

مثاله حديث « شر الشهود الذى يشهد قبل أن يستشهد » وحديث « خير الشهود الذى يشهد قبل أن يستشهد » فحمل الأول على مإذا كان من له الشهادة عالما بها والثانى ما إذا لم يكن عالما بها والثانى رواه مسلم بلفظ « ألا أخبركم بخير الشهود الذى يأتى بشهادته قبل أن يسألها » والأول متفق على معناه فى حديث « خيركم قرنى ثم الذين يلونهم » إلى قوله « ثم يكون بعدهم قوم يشهدون قبل أن يستشهدوا » (فان لم يمكن الجمع بينهما يتوقف فيهما إن لم يعلم التاريخ)

مشروط بما إذا لم يعلم التاريخ بينهما بأن لم يعلم بينهما تقارن ولا التأخر فى الورود عن الشارع (قوله إلى أن الخ) غاية للتوقف أى يستمر التوقف إلى ظهور مرجح أحدهما على الآخر فيعمل به سواء كانا مظنونين أومقطوعى المتن إذ مقطوعا الدلالة لايتعارضان كما تقدم هذا هو المرجح كما اقتضاه إطلاقه وتمثيله الآتى بالآيتين مع الترجيح بينهما مع أنهما من مقطوعى المتن ، و إطلاق قول جمع الجوامع و إن تقارنا أى فى الورود من الشارع فالتخيير إن تعذر الجمع والترجيح و إن جهل التاريخ وأ مكن النسخ أى بأن قبلاه رجع إلى غيرهما و إلا تخير الناظر إن تعذر الجمع والترجيح اه شامل لدخول الترجيح فى معلوى التقارن وكذا مجهول التاريخ فيما لايقبل النسخ أما المختلفان فالمرجح محتتم بينهما إذ المقطوع أرجح من المظنون كما صرّحوابه فيقدم عليه وحيث كان الغرض هنا مع التساوى فى العموم ومع عدم علم التاريخ وعدم إمكان الجمع لم يشكل تقديم مقطوع المتن هنا على قولنا السابق ولا يقدم فى المختلفين القطعى لأنه فى غير ذلك كما هو ظاهر فان لم يترجح أحدهما على الآخر بأن تساويا فى سائر المرجحات يخير المجتهد كما صرّح به الأسنوى نقلا عن الحصول حيث قال يخير المجتهد فى المظنونين ويتساقطان فى مقطوعى السند عند جهل التاريخ اه وهذا مبنى على ما اقتضاه كلامه من عدم جريان الترجيح فى مقطوعى السند والمعتمد خلافه ، فعلى المعتمد يتجه التخيير عند التساوى أيضا بخلاف المختلفين كما تقدم وما تقرّر من التوقف إلى المرجح إن لم يعلم التاريخ ومن التخيير عند تعذر الترجيح شامل لما يقبل النسخ ولما لايقبله وهو ظاهر أفاده سم (قوله مرجح أحدها) والمرجحات كثيرة كطوق السند وفقه الراوى ولغته وورعه وضبطه وفطنته وبقظته وعدم بدعته وشهرة عدالته وكونه مزكى بالاختبار أو كثرة المزكين ومعروف النسب وصريح التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته وحفظ الروى وذكر السبب والتعويل على الحفظ دون الكتابة وظهور طريق روايته وسماعه من غيرحجاب وكونه من أكابر الصحابة وكونه ذكرا خلافا للأستاذ وكونه حرا وكونه متأخر الاسلام وقيل متقدّمه وكونه متحملا بعد التكليف وغير مدلس وغير ذى احمين وكونه مباشرا لرويه وصاحب الواقعة وراويا باللفظ وكون الخبر لم ينكره راوى الأصل وكونه فى الصحيحين والقول فالفعل فالتقرير والتصحيح لازائدها على الأصح والمشتمل على الزيادة والوارد بلغة قريش والدنى والمشعر بعلوّشأنه عليه الصلاة والسلام والمذكور فيه الحكم مع العلة والمتعدم فيه ذكر العلة على الحكم وما كان فيه تهديد أوتأكيد وما كان عموما مطلقا على العام ذى السبب إلاقى السبب والعام الشرطى على النكرة المنفية على الأصح وهى على الباقى والجمع المعرف على ما ومن والكل على الجنس المعرف لاحتمال العهد والأقل تخصيصا على أكثره والاقتضاء على الاشارة والايماء وهما على مفهوى الموافقة والمخالفة والأوّل منهما على الثانى والناقل عن أصل البراءة والمثبت على النافى والنهى على الأمر والأمر على الاباحة والحبر على الأمر والنهى والحظر على الاباحة والوجوب والكراهة على الندب والندب على المباح فى الأصح ونافى الحد على موجبه والمعقول معناه على مالم يعقل معناه والوضعى على التكليفى فى الأصح والموافق دليلا آخر على مالم يوافق والموافق مرسلا أو صحابيا أو أهل المدينة أو الأكثر على مخالفه فى الأصح ولو تعارضت هذه الأمور فينبغى أن يقدم عند الشافعى موافق المرسل على موافق الصحابى لأن المرسل عنده أقوى وأن يقدم عمل الأكثر على عمل أهل المدينة خلافا لمالك فانه يقدم عمل أهل المدينة على الكل . قال الشافعى ويرجح موافق زيد فى الفرائض معاذ فعلى ومعاذ فى أحكام غير الفرائض فعلى والاجماع على النص و إجماع الصحابة على إجماع غيرهم و إجماع الكل على ماخالف فيه العوام

أى إلى أن يظهر مرجح أحدها

والاجماع للتقرض عصره على غيره والاجماع الذى لم يسبق بخلاف على غيره ويرجح القياس بقوة دليل حكم الأصل وكون القياس على سنن القياس أى فرعه من جنس أصله والمقطوع بوجود العلة على المظنون بوجودها والمظنون وجودها بالظن الأغلب على غيره وغير ذلك مما هو مذكور فى المطوّلات (قوله مثاله) أى المذكور وهو الذى لا يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ وظهر مرجح أحدهما أومثال عدم إمكان الجمع بينهما الخ ، وفى هذا لابدّ من المساهلة فى الاخبار بقوله قوله تعالى لأن عدم الامكان ليس نفس قوله تعالى الخ بل مافيه (قوله أو ماملكت أيمانهم) أى عطفا على الأزواج فى قوله تعالى ـ والذين هم لفروجهم حافظون إلاعلى أزواجهم أوماملكت ـ الخ (قوله وأن تجمعوا الخ) أى عطفا على الأمهات فى قوله تعالى ـ حرمت عليكم أمهاتكم ـ الخ ، ووجه التعارض أن الآية الأولى مجوّزة لجمع الأختين فى الاستمتاع لأن ملك اليمين شامل للأختين وغيرهما والآية الثانية تمنع الجمع بينهما سواء كان بملك اليمين أو بالنكاح (قوله يجوز جمع الأختين) أى فى الاستمتاع ، ووجه كون الأوّل مفيدا للجواز أنه تعالى مدح الحافظين لفروجهم حيث جعله من صفات المؤمنين ، واستثنى منهم الحافظين لفروجهم على أزواجهم فانهم ليسوا ممدوحين فعدم مدحهم على الحفظ لفروجهم على أزواجهم يقتضى جواز عدم الحفظ لهم وهوالمطلوب وعطف ملك اليمين عليهم فما جرى فى المعطوف عليه يجرى فى المعطوف فيفيد أن مملوكة اليمين ليست ممدوحة فى حفظ فرجها من مالكها فعدم مدحها على حفظ فرجها من مالكها يفيد جواز عدم حفظ فرجها من مالكها وهو صادق بكل مملوكة سواء اجتمعت مع أختها فى ملك اليمين أولا فلها عدم حفظ فرجها من مالكها ، وفى بعض النسخ بجوز ذلك وفى بعضها يجوز الجمع بين الأختين والمعنى واحد (قوله والثانى يحرم ذلك) أى الجمع لشمول الأختين فيه للأختين المملوكتين فتعارضا فى الأختين المملوكتين ولم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقف فيهما إلى أن ظهر المرجح وهوالاحتياط فقدا فرع عليه وقال فرجح التحريم لأنه أحوط (قوله لأنه أحوط) أى من الحلّ الذى هو مقتضى الأوّل لأن المسل به يخلص عن المحذور يقينا بخلاف العمل بالحلّ فانه لايخلص لاحتمال المحذور فى الواقع فيقع فيه ، وفى البيضاوى فى قوله تعالى ـ وأن تجمعوا بين الأختين ـ والظاهر أن الحرمة غير مقصورة على النكاح فان المحرّمات المعدودة كما هى محرّمة فى النكاح فهى محرمة فى ملك اليمين ، ولذلك قال عثمان وعلىّ رضى الله عنهما : حرّمتهما آية وحللتهما آية يعنيان هذه الآية وقوله تعالى ـ أوماملكت أيمانهم ـ فرجح علىّ التحريم وعثمان التحليل وقول علىّ أظهر لأن آية التحليل مخصوصة فى غيرذلك ، ولقوله عليه الصلاة والسلام « ما اجتمع الحلال والحرام إلاغلب الحرام » اه (قوله فان علم التاريخ الخ) وهو صادق بما إذاعلم تقدّم أحدهما على الآخر وبما إذا علم تقارنهما فقد ذكر الشارح حكم الأوّل بقوله فينسخ دون الثانى فى الثانى يتخير الشاهر بينهما إن تعذر الجمع بينهما كما هو الفرض وتعذر الترجيح بينهما بأن تساويا من كل وجه وإلا وجب الممكن منهما أى الجمع والترجيح فان أمكنا قدم الجمع ، هذا ما فى جمع الجوامع وشرحه للشارح وتمثل مسئلة التخيير ما لايقبل النسخ وهو ظاهر وتمثل مسئلة الترجيح المعلومين والمظنونين وهو الأوجه والمختلفين فيقدم المعلوم لأنه أرجح ، والمراد بالمعلوم مقطوع السند والمظنون الأحد والمختلفين اللذان أحدهما قطعى والآخر ظنى إنما كان الأوجه التخيير فى المعلومين لأنهما مظنونان دلالة ، ومقابل الأوجه ماذكره الأسنوى من التساقط فى المعلومين والترجيح فى المظنونين قال النقشوانى ورد عليه أنه لم يذكر حكم تعذر التخيير بينهما لأن القول بالتخيير يفضى إلى ترك العمل بكل

مثاله قوله تعالى أو ماملكت أيمانهم وقوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين فالأوّل يجوز ذلك بملك اليمين والثانى يحرم ذلك فرجح التحريم لأنه أحوط (فان علم التاريخ

واحد منهما ولأن معلومهما لم يقبل النسخ كما فى الأخبار والآيات الواردة فى صفات الله تعالى فيتعين العمل بأحدها عينا ويترك الآخر فلا تخيير اه قال سم لعل المراد منه التعيين بالترجيح وإن تعذر احتمل التخيير عنده على وفق مافى جمع الجوامع (قوله نسخ) جواب إن باعتبار أحد شقيه وهو علم تقدم أحدهما على الآخر بعينه : أى فان علم تقدم أحدهما نسخ المتقدم : أى حكمه ولو قطعيا من الكتاب (قوله بالمتأخر) أى منهما ولو خبر آحاد (قوله كما فى آيتى عدة الوفاة) وهما قوله تعالى - والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج - وقوله تعالى - والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا - فالأولى نسخت بالثانية لعلم تقدم الأولى على الثانية (قوله وآيتى المصابرة) أى فى القتال وهما قوله تعالى - ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين - وقوله تعالى - فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين - فان الأولى علم تقدمها على الثانية فنسخت بها (قوله وقد تقدمت) أى فى مبحث النسخ وتقدم الكلام عليها ومعلوم أن نسخ المتقدم بالمتأخر فرع قبوله النسخ فان لم يقبل النسخ كصفات الله ، فقال شيخ الاسلام . فان كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا قدم القطعى على الظنى أوظنيين طلب الترجيح ويحتمل تقديم الأول لسبقه وعدم قبوله للنسخ اه وماذكره من طلب الترجيح صرح به التاج السبكى فى شرح المنهاج . فان تعذر الترجيح لم يبعد التخيير ولم يتعرض فى المحصول لقبول النسخ إلا فى المعلومين مع العلم بالتاريخ ثم قال فى محترزه فان كان مدلولهما غير قابل للنسخ فيتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر اه وكأنه مبنى على ماعتمده من عدم جريان الترجيح فى المعلومين ويستبعد التخيير فى صفات الله عما لا يقبل النسخ (قوله وكذلك) أى ومثل النطقين إن كانا عامين فيما تقرر من الجمع والنسخ والترجيح إن كانا خاصين (قوله أى فان أمكن الجمع بينهما) بيان لوجه الشبه و إمكانه بصحة حمل كل واحد منهما على خلاف ماحمل عليه الآخر (قوله فيجمع) أى وجوبا لأن العمل بهما أولى من إلغاء أحدهما (قوله كما) أى كالجمع الممكن الذى فى حديث الحج (قوله وهذا) أى أنه صلى الله عليه وسلم توضأ أو حديث ذلك (قوله وغيرها) أى من كتب الحديث وغيرها (قوله وحديث) معطوف على حديث فرض الماء على القدمين معارض غسلهما وكل واحد منهما خاص بالنسبة للآخر لعدم تناول أحدهما الآخر و إن كانا بالنظر لذاتهما عامين لشمول غسل الرجلين ورش القدمين من كل أحد لأن المراد بالعموم هنا كما تقدم أن يشتمل أحدهما الآخر وبالخصوص أن لا يكون كذلك كما تقدم أول الباب (قوله وهما) أى القدمان فى النعلين ولا شاهد فى هذا (قوله وغيرها) أى من الأحذين (قوله فجمع) أى لما تعارضا ولا ممكن الجمع بينهما جمع بحمل أحدهما على خلاف ماحمل عليه الآخر (قوله بأن الرش فى حال التجديد) بيان الجمع أى جمع بأن حمل الرش على وضوئه فى حال التجديد (قوله كما فى بعض الطرق) هذا تأييد للجمع بحمل الرش على التجديد . فان قلت إن الشافعية لا يكتفون بالرش فى وضوء التجديد أيضا كما هو معلوم فى الفروع . قلنا الغرض التمثيل لامكان الجمع و إن لم يقل به الشافعية أو نقول إنه جار على قول الشافعية بحمل الرش على الغسل الخفيف الذى هو يسمى رشا أو يحمل النعلين على الخفين و يصدق الرش على أعلاهما بالرش على القدمين وهما فى النعلين وعليهما فالمراد بما فى بعض الطرق الاخبار عن حال الوضوء فى الواقع لا بيان التخصيص . التجديد ، (قوله و إن لم يمكن الجمع بينهما) أى لتعذره (قوله ولم يعلم التاريخ) أى بأن لم يعلم بينهما تقارن ، ولا تقدم ولا تأخر فى الورود عن الشارع (قوله يتوقف) أى وجوبا عن العمل بواحد منهما إلى ظهور المرجح من المرجحات السابقة فيعمل به . فان تعذر الترجيح

نسخ التقدم بالمتأخر) كما فى آيتى عدة الوفاة وآيتى المصابرة وقد تقدمت الأربع (وكذلك إن كانا خاصين) أى فان أمكن الجمع بينهما بجمع كما فى حديث أنه صلى الله عليه وسلم توضأ وغسل رجليه وهذا مشهور فى الصحيحين وغيرهما وحديث أنه توضأ ورش الماء على قدميه وهما فى النعلين رواه النسائى والبيهقى وغيرهما جمع بينهما بأن الرش فى حال التجديد كما فى بعض الطرق وإن هذا وضوء من لم يحدث، فان لم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ يتوقف فيهما إلى ظهور مرجح لأحدهما

لتساويهما من كل وجه خير بينهما وهذا شامل لما يقبل النسخ وما لا يقبله كما تقدم هذا كله إذا تساويا فى العموم والخصوص وإن كان أحدهما أعم من الآخر مطلقا أو من وجه فيخصص الأعم بالأخص فى الأول وعموم كل بخصوص كل فى الثانى كما سيأتى (قوله مثاله) أى المذكور مما لم يمكن الجمع بينهما أومثال عدم إمكان الجمع على ماتقدم فى نظيره (قوله من امرأته) أى من الاستمتاع بها لأن الحل كالحرمة إذا أضيف للذوات كان معناه عرفا ذلك كما تقرر فى محله ومن للابتداء أوللتبعيض (قوله مافوق الازار) هوصادق على السرة والركبة ومافوقهما من البطن والصدر وصادق على مابين السرة والركبة بحائل لكن فيه أنه يقتضى دخول مانحت الركبة فيما يحرم وقد صرح الفقهاء بحله مع استدلالهم بهذا الحديث فلعلهم قاسوه على مافوق السرة بجامع الأمن معه من الوطء أوحملوا مافوق الازار على معنى ماجاوزه وخرج عنه فيشمل جميع مانحت الركبة وفيه نظر لأن مطلق الازار قد يشمل جميع مانحت الركبة لأن السنون للرجل الستر إلى أنصاف الساقين ويندب للمرأة مايستر هما أوفهموا أن الازار كناية عن العورة لأن الازار يتفاوت فقد يرتفع عن السرة وقد لا ينزل عن الركبة أو لا يصل إليها فلا يجوز الضبط بنفسه بالفعل ويجوز أن يراد به ظاهره المجازى لما بين السرة والركبة فيكون المراد جواز الاستمتاع بما بين السرة والركبة من وراء حائل وفى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها قالت « كانت إحدانا إذا كانت حائضا فأراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يباشرها أمرها أن تتزر ثم يباشرها قالت وأيكم يملك إربه » (قوله وجاء) أى فى الاستمتاع بالحائض (قوله اصنعوا) أى بالمرأة الحائض وهذا الأمر للاباحة (قوله ومن جملته) أى جملة أفراد الوطء الممنوع الوطء فوق الازار الجائز بمفهوم حديث الأول (قوله فتعارضا فيه) ووجه التعارض أن قوله عليه السلام فى الحديث الأول مافوق الازار صادق على الوطء فوق الازار فيقتضى أن الوطء فوق الازار جائز وقوله عليه السلام فى هذا الحديث إلا النكاح الشامل للنكاح فوق الازار قاض بعدم جوازه فتعارضا فيه ولم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقفوا عن العمل بواحد منهما إلى أن ظهر الرجوع وهو الاحتياط عند بعض وأمالة الحل عند بعض والمآل قال فرجح بعضهم الخ (قوله احتياطا) أى لأن العمل بمقتضاه يخلص من الحذور يقينا بخلاف العمل بمقتضى الحل فانه لايخلص لاحتمال الحرمة فى الواقع فيقع فيها (قوله لأنه الأصل فى النكوحة) أى فيستصحب عند الشك فى التحريم . قال بعض العلماء هنا مانصه وماذكره الشارح من الخلاف سهو منه ، فان مافوق الازار يجوز الاستمتاع به باتفاق العلماء قاله النووى فى شرح مسلم بل حكى جماعة كثيرة الاجماع عليه ثم التعارض فى الحديثين للذكورين فى الاستمتاع بغير الوطء فيما تحت الازار ، فان الحديث الأول يحرمه والثانى يجوزه فرجح بعضهم كالشافعية تحريمه احتياطا وبعضهم كالحنفية حله لأنه الأصل فى النكوحة كذا فى الحاشية اه . أقول إن ماذكره الشارح هوالصواب ولا ينافيه ماتقله من الاتفاق على جواز الاستمتاع بما فوق الازار لأنه فى الاستمتاع بغير الوطء وماذكره الشارح من الخلاف فى الاستمتاع بالوطء فوق الازار وفيه خلاف . قال فى التحفة : فقول النبى صلى الله عليه وسلم واك مافوق الازار » كناية عن السرة والركبة وعما فوقهما مطلقا أى بوطء أوغيره وعما بينهما بحائل فى غير الوطء اه وفرق بين الوطء والاستمتاع فاعتراضه ليس فى محله وكأنه توهم أن الاتفاق على جواز الاستمتاع فوق الازار يستلزم الاتفاق على جواز الوطء فوق الازار وليس كذلك كما علم من كلام ابن حجر حيث قال وعما بينهما بحائل فى غير الوطء : أى أمافيه فيحرم قال مم فى كون هذين الحديثين من التطبيق الحادى بحث بل هما من القسم الرابع وهو أن يكون كل منهما خاصا من وجه وخاصا من وجه

مثاله ماروى أنه صلى الله عليه وسلم سئل عما يحل للرجل من امرأته وهى حائض ، فقال مافوق الازار رواه أبو داود وجاء أنه قال « اصنعوا كل شئ إلا النكاح » أى الوطء رواه مسلم ومن جملته الوطء فيما فوق الازار فتعارضا فيه فرجح بعضهم التحريم احتياطا وبعضهم الحل لأنه الأصل فى النكوحة

كما يدرك بالتأمل اه ووجهه أن قوله عليه السلام «مافوق الازار» فيه عموم من جهة كونه بالوطء وغيره وخصوص من جهة عدم شموله لما تحته فيفيد عمومه جواز التمتع بما فوق الازار مطلقا بوطء وغيره وأن قوله عليه السلام «اصنعوا كل شئ إلا النكاح» فيه عموم كونه فوق الازار وتحته وخصوص كونه بغير النكاح فيفيد عمومه جواز التمتع بغير النكاح سواء كان فوق الازار وتحته وسيأتى أنه إذا كان بين المنطقين عموم وخصوص من وجه يخصص عموم كل بخصوص كل فيخصص عموم الحديث الأول وهو جواز التمتع بما فوق الازار بوطء و بغيره بخصوص الحديث الثانى وهو التمتع بغير الوطء ويخصص عموم الحديث الثانى وهو جواز التمتع فوق الازار أوتحته بغير النكاح بخصوص الحديث الأول وهو مافوق الازار فقط وقال ابن حجر لانسلم كون هذين الحديثين من باب العموم والخصوص بل من باب إن ذكر بعض أفراد العام لايخصصه. و بيانه أن قوله عليه السلام «لك مافوق الازار» عام لصدقه على جواز التمتع بالوطء و بغيره إذا كان فوق الازار وقوله عليه السلام «اصنعوا كل شئ إلا النكاح» فيه خصوص وهو جواز التمتع بغير الوطء وهو من أفراد عموم الحديث الأول فلا يخصصه بل يبقى الحديث الأول على عمومه من جواز الوطء فوق الازار فيعارضه الحديث الثانى وهو جواز غير الوطء وهو بمعنى عدم جواز الوطء فرجح بعضهم الأول و بعضهم الثانى وتارة فيه سم بما يخرجنا عن الاختصار، والانصاف أنه يجوز أن يكون من باب التخصيص وأن يكون من باب التعارض والله أعلم بالصواب (قوله و إن علم التاريخ الخ) وانظر محل عطفه فان عطفت على قوله فان لم يمكن الجمع اقتضى أنه إن علم التاريخ نسخ المتقدم بالمتأخر و إن أمكن الجمع بينهما لأنه لابد من تغاير المتعاطفين وليس كذلك لما مر من أنه إن أمكن الجمع جمع و إن عطفت على ولم يعلم التاريخ كما هو المتبادر وهو قيد لما قبله لزم أن تكون الجملة الشرطية حالية وهو لايجوز ولو قال أوعلم التاريخ بأو يدل إن لكان ظاهرا ثم ظهر أنه معطوف على قوله فان أمكن الجمع أى إن تعارض الخاصان فان علم التاريخ نسخ المتقدم بالمتأخر فيكون من جملة تفصيل تعارض الخاصين ولوقال فان كانا خاصين فان علم تأخر تاريخ أحدهما على الآخر نسخ المتقدم بالمتأخر و إن لم يعلم فان علم تقارنهما تخير المجتهد بينهما و إن لم يعلم أصلا فان أمكن الجمع جمع أوالترجيح رجح و إلا يتوقف عن العمل بهما و يرجع إلى غيرهما لكان أحسن سبكا وأحوى جمعا للأقسام . ولا يخفى من نظيره المارّ أن علم التاريخ صادق بعلم التقدم والتأخر وهو الذى ينسخ فيه المتقدم بالمتأخر وصادق بما علم تقارنهما فى الورود عن الشارع فيتخير الناظر بينهما فى العمل إن تعذر الجمع بينهما والترجيح و إلاوجب الممكن فان أمكنا قدم الجمع على ماتقدم بيانه (قوله نسخ المتقدم) جواب إن على تقدير أن المراد بعلم التاريخ علم التقدم والتأخر لاعلم التقارن كما هو ظاهر من نظيره المتقدم (قوله فى حديث زيارة القبور) وهو قوله عليه أفضل الصلاة والسلام «قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» فانه علم من صريح الحديث تقدم النهى على أمر الندب (قوله و إن كان أحدهما علما الخ) هذا القسم الثالث من الأقسام الأربعة فى هذا القسم تفصيل وهو أنه إن كان الخاص متأخرا عن وقت العمل بالعام نسخ الخاص من العام ماتعارضا فيه و إن تأخر الخاص عن العام دون وقت العمل به أوتأخر العام عن وقت العمل بالخاص أوعن الخطاب به دون وقت العمل أوتقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما فيخص العام بالخاص فلذا قال المصنف فيخص العام بالخاص فعلم أن قوله فيخص الخ فى غير ما إذا كان الخاص متأخرا عن وقت العمل بالعام من بقية الصور المتقدمة أما فيه فقد تقدم آنفا أنه ينسخ

و إن علم التاريخ نسخ المتقدم بالمتأخر كما تقدم فى حديث زيارة القبور (و إن كان أحدهما علما والآخر خاصا

الخاص من العام ماتعارضا فيه (قوله فيخص العام بالخاص) أى بأن يقصر على ماعدا أفراد الخاص (قوله فيما سقت الخ) بدل من حيث والمراد بما سقته الغر أوالزرع الشامل لخمسة أوسق ومادونها فافظ ماعلم (قوله العشر) مبتدأ مؤخر أى يجب فيه إخراج عشر مايخرج منه لمستحقيه المعروفين نخص وقصر على خمسة أوسق وأخرج مادونها عن حكمه بحديث الصحيحين الآتى آنفا (قوله بحديثهما) أى الصحيحين (قوله ليس فيما الخ) بدل من حديثهما فهذا الحديث قصر وجوب الزكاة على خمسة أوسق فصاعدا دون الأقل منها والحديث الأول عم الوجوب فى الخمسة الأوسق ودونها وخصص الثانى الأول لما تقدم أن الخاص إذا تأخر عن الخطاب بالعام دون العمل أوتأخر العام عن الخاص مطلقا أى عن وقت الخطاب بالخاص أوعن وقت العمل به أو تقارنا أوجهل تاريخهما خصص الخاص العام والحديث الثانى هنا متأخر عن الأول فى الخطاب به فيخصه (قوله علما من وجه) أى عاما باعتبار جهة (قوله خاصا من وجه) أى خاصا باعتبار جهة أخرى (قوله فيخص) جواب الشرط . فان قلت كان حقه أن لايقترن بالفاء لأنه لايقترن الجواب بالفاء إلا إذا لم يصلح لأن يكون فعل شرط كما قاله ابن مالك :

واقرن بفا حتما جوابا لو جعل شرطا لإن أوغيرها لم ينجعل

وهذا صالح لأن يكون فعل شرط فلا يقرن بالفاء . قلنا إنّ عدم صلوحه فعل شرط شرط لوجوب الاقتران وذلك لايناف جواز الاقتران بالفاء عند صلوحه فعل شرط قال ابن عقيل فان كان الجواب يصلح أن يكون شرطا كالمضارع الذى ليس منفيا بما ولا بلن ولا مقرونا بحرف التنفيس ولا بقد وكالماضى المتصرف غير المقرون بقد لم يجب اقترانه بالفاء نحو إن جاء زيد يجيء عمرو اه بل إن كان مضارعا مجردا أومنفيا بلا أولم جاز اقترانه بها كما صرح به ابن الناظم وإن كان ماضيا متصرفا مجردا من قد وما فعلى ثلاثة أضرب فان كان مستقبل المعنى ولم يقصد به وعدا ووعيدا امتنع قرنه بالفاء كإن قام زيد قام عمرو أوماضيا لفظا ومعنى وجبت فيه الفاء على تقدير قد كإن كان قميصه الخ فان قصد به المستقبل وعدا ووعيدا جاز قرنه بالفاء على تقدير قد إجراء له مجرى الماضى معنى مبالغة فى تحقق وقوعه نحو ـ من جاء بالسيئة فكبت ـ اه خضرى باختصار (قوله بخصوص الآخر) وذلك بأن تقصر عموم كل على ماعدا خصوص كل (قوله بأن يمكن ذلك) الباء سببية أى إنّ تخصيص عموم كل بخصوص الآخر بسبب إمكان ذلك أى التخصيص بحيث يزول التعارض بينهما تقارنا فى الورود أو تأخر أحدهما عن الآخر لكن قياس ما تقدم فى العام والخاص أنه لوتأخر أحدهما عن وقت العمل بالآخر كان خصوصه ناسخا لما عارضه من الآخر فانه سم هذا إذا أمكن التخصيص وإلا فيأتى ، وقوله مثاله أى مثال ما كان بين النطقين عموم وخصوص من وجه (قوله قلتين) وما خسمائة رطل بغدادى تقريبا فى الأصح كما يعلم بسطه فى الفروع (قوله لاينجس) أى سواء تغيرت أوصافه أم لا وفى رواية لم يحمل الخبث أى لم يثبه وفى رواية لم ينجس (قوله إلا ماغلب) أى إلا الشىء الذى غلب ريحه أولونه على مثله من ريح الماء ولونه بأن ظهر أحد أوصاف ذلك الشىء فى الماء حسا أوتقديرا كما يعلم من الفروع (قوله خاص بالقلتين) أى لايشمل مادونهما لتقييده بالشرط المذكور (قوله عام فى التغير وغيره) أى يصدق الماء عليهما (قوله والثانى خاص بالتغير) أى والماء فى الحديث الثانى باعتبار الاستثناء خاص بالتغير أى إنّ الماء المحكوم عليه بأنه لاينجسه شىء عام فى القلتين وغيرهما باعتبار الاستثناء خاص بالتغير فمن جهة المستثنى منه عام ومن جهة المستثنى خاص . والحاصل أن بين الحديثين عموما وخصوصا من وجه وبيانه أنّ فى الماء فى الحديث الأول عموما من جهة تحوله للتغير وغيره وخصوصا من جهة اشتراط كونه قلتين

فيخص العام بالخاص) كتخصيص حديث الصحيحين فيما سقت السماء العشر بحديثهما ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة كما تقدم (وإن كان كل واحد منهما عاما من وجه وخاصا من وجه فيخص عموم كل واحد منهما بخصوص الآخر) بأن يمكن ذلك . مثاله حديث أبى داود وغيره إذا بلغ الماء قلتين فانه لاينجس مع حديث ابن ماجه وغيره الماء لاينجسه شىء إلا ماغلب على ريحه وطعمه ولونه فالأول خاص بالقلتين عام فى التغير وغيره والثانى خاص بالمتغير عام فى القلتين وما دونهما

فاقتضى الحكم طهارته ببلوغه قلتين سواء تغير أولا وفى الحديث الثانى عموما من جهة شمول الماء المستثنى منه للقلتين والأقل منهما وخصوص من جهة التغير المستثنى فاقتضى الحكم نجاسة الماء بلغ قلتين أولا إذا تغير فتعارضا وذلك لأنّ مقتضى الحديث الأوّل أنه لاينجس ببلوغه قلتين تغير أولا وينجس إن لم يبلغهما و إن لم يتغير ومقتضى الحديث الثانى أنه ينجس بتغيره بلغ قلتين أولا فخصصنا عموم الحديث الأوّل وهو كونه متغيرا أولا بخصوص الحديث الثانى وهو نجاسة التغير بأن قصرنا الحكم بعدم حمل النجاسة فى القلتين على غير التغير فيصير المراد من الحديث الأول إذا بلغ الماء قلتين ولم يتغير فانه لاينجس وخصصنا عموم الحديث الثانى وهو كون الماء فيه قلتين أولا بخصوص الأول وهو كونه قلتين بأن قصرناه على القلتين لأنّ مادونهما ينجس مطلقا تغير أولا بمفهوم الحديث الأول من غير معارض فيصير معنى الحديث الثانى بعد التخصيص الماء الذى بلغ قلتين لاينجس إلاماغلب الخ أى إلا للتغير أحد أوصافه (قوله عموم الأول) أى شموله لأفراد التغير وغيره (قوله بخصوص الثانى) وهو الماء التغير فى الحديث الثانى بأن أخرج من عموم الأول التغير وقصر حكمه وهو طهارة القلتين على غير التغير (قوله حتى يحكم) بالرفع على جعل حتى تعليلية والنصب على إضمار أنْ بعدها متعلق بخص أى خص لأجل أنّ الحكم الخ (قوله بالتغير) أى الذى هو خصوص الحديث الثانى فانه أفاد نجاسة الماء مطلقا عند تغيره من غير معارضة للأول الدال على عدم تنجس الماء إذا بلغ قلتين لقصره على غير التغير (قوله وخص عموم الثانى) وهو لفظ الماء فى الحديث الثانى الشامل للقلتين ومادونهما أى قصر على القلتين وأخرج منه مادونهما (قوله بخصوص الأول) وهو كونه قلتين فينجس مادونهما بمجرد الملاقاة (قوله حتى يحكم) بالرفع والنصب نظير ماتقدّم (قوله وإن لم يتغير) أى لمفهوم تخصيص عدم تحمل النجاسة بالقلتين المفيد تحمل مادونهما فى الحديث الأول فيصير معنى الحديث الثانى بعد التخصيص الماء لاينجسه شئ إذا لم يتغير و بلغ قلتين فخرج بقوله لم يتغير المتغير فانه ينجس مطلقا بلغ قلتين أولا و بقوله وبلغ قلتين ما إذا لم يبلغ قلتين فانه ينجسه شئ تغير أولا . فان قلت إنّ الاستثناء فى الحديث الثانى ضعيف كما قاله جمع من الحفاظ كالبيهقى والنووى فلا يصلح أن يكون الحديث الثانى مثالا لأنه حينئذ أعم مطلقا من الحديث الأول لأنه يصير معناه حينئذ الماء لاينجسه شئ سواء بلغ قلتين أولا تغير أولا . وأجيب بأنّ المقصود مجرد التمثيل و إن كان ضعيفا على أنه نقل الاجماع على معنى هذا الاستثناء أى حيث لاقى النجس الماء (قوله فان لم يمكن تخصيص الخ) هذا مقابل لقوله بأن يمكن تخصيص وعدم إمكان التخصيص بأن يندفع التعارض بالتخصيص (قوله احتيج إلى الترجيح) أى فى العمل بأحدهما فيما تعارضا فيه لتوقف العمل بأحدهما إليه لتعادلهما وقال الحنفية المتأخر ناسخ لتقدّم أى لما تعارضا فيه من العام و إنما لم يجعلوه مخصصا لأنهم يشترطون فى المخصص المقارنة قاله شيخ الاسلام (قوله فيما تعارضا فيه) أى بالنسبة له بمرجح من المرجحات المتقدم بعضها سواء تقارنا فى الورود أو تأخر أحدهما عن الآخر وهذا شامل لما إذا علم التاريخ مع تأخر أحدهما عن وقت العمل بالآخر . ولقائل أن يقول يلغى حينئذ نسخ المتقدم بالمتأخر بالنسبة لمحل التعارض على قياس ماتقدّم البحث فيه لابن قاسم (قوله مثلا) أى مالم يمكن فيه الترجيح (قوله من بدل دينه) أى بأن انتقل عنه إلى الكفر والمتبادر من قوله دينه دين الاسلام و يمكن إرادة الأعم فيشمل نحو تهوّد النصرانى وتنصر اليهودى فانه لايقبل منه إلا الاسلام فان امتنع قتل مطلقا و بعد تبليغه المأمن إن كان له أمان على آخر و إن بذل الجزية وطلب الأمان كما هو ظاهر أخذا من أنه لايقبل منه إلا الاسلام (قوله فاقتلوه) أى بعد استتابته وجوبا إن لم يتب

عموم الأول بخصوص الثانى حتى يحكم بأن ماء القلتين ينجس بالتغير وخص عموم الثانى بخصوص الأول حتى يحكم بأن مادون القلتين ينجس و إن لم يتغير فان لم يمكن تخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر احتيج إلى الترجيح بينهما فيما تعارضا فيه. مثاله حديث البخارى « من بدل دينه فاقتلوه »

(قوله وحديث الصحيحين) أي البخاري ومسلم (قوله عام في النساء والرجال) أي لصلاحية «من» لهما (قوله خاص بأهل الردة منهما) لأن تبديل الدين هو الردة (قوله عام في الحربيات والمرتدات) لصلوح لفظ النساء لهما (قوله فتعارضا في المرتدة) لأن مقتضى الحديث الأول أنها تقتل لأنها بدلت دينها ومقتضى الحديث الثاني أنها لا تقتل لأنها من النساء المنهي عن قتلهن ولم يندفع بتخصيص عموم كل بخصوص الآخر لأن عموم الأول وهو شمول من النساء والرجال إذا خصص بخصوص الثاني وهو النساء بأن تصرف حكم الأول على غير النساء صار معنى الحديث الأول من بدل دينه من الرجال فاقتلوه فاقتضى أن المرتدة لا يجوز قتلها وإذا خصص عموم الثاني وهو شمول النساء المرتدات والحربيات بخصوص الأول وهو كونه من أهل الردة بأن قصر حكمه على غير المرتدة وهي الحربيات فاقتضى جواز قتل المرتدة نهى صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء غير المرتدات وهي الحربيات فاقتضى جواز قتل المرتدة فبقي التعارض على حاله لأن الأول بعد تخصيصه اقتضى عدم جواز قتل المرتدة والثاني بعد تخصيصه اقتضى جواز قتلها فلم يندفع التعارض بالتخصيص فأبقى الحديثان على عمومهما من غير تخصيص واحتيج إلى ترجيح أحدهما وقد رجح بعضهم الخبر الأول بقيام القرينة على اختصاص الثانية بسبب وهو أن المقصود بالنهي حفظ حق الناهين وهو غير موجود في المرتدة لأنها مستحقة القتل بالكفر بعد الإيمان قياسا على قتلها بالزنا بعد الاحصان فصل بمقتضى الحديث الأول وهو قتلها . قال الأسنوي بعد ذكر هذا القسم وحيث قلنا بالترجيح فلم يخرج أحدهما على الآخر فالحكم التخيير كما قاله في المحصول اهـ (قوله هل تقتل) أي المرتدة أولا تقتل لجملة الاستفهام استئناف لبيان شأنها من القتل وعدمه الذي هو محل التعارض (قوله والراجح أنها تقتل) أي لما تقدم من أن النهي في الحديث الثاني بسبب وهو حفظ مال الناهين وهو غير موجود في المرتدة (قوله وأما الاجماع) عطف على قوله في أول الكتاب فأما أقسام الكلام فهو من جملة تحصيل ما عده من أبواب أصول الفقه . واعلم أن أدلة الفقه الجمع عليها أربعة الكتاب والاجماع والسنة والقياس فقد تقدم أحكام الكتاب وما يتعلق به في قوله وأما أقسام الكلام إلى هنا وهذا شروع في القسم الثاني من الأربعة وهو الاجماع وهو لغة يطلق على معنيين . الأول العزم يقال أجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد . والثاني الاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتفقوا (قوله اتفاق) والمراد باتفاقهم اشتراكهم في اعتقاد الحكم الحال عليه قولهم أو فعلهم أو تقريرهم أو المركب من هذه الأمور أو بعضها كقول البعض وفعل البعض على وفقه أو تقريره كذلك كما سيأتي (قوله علماء أهل العصر) أي جميعهم والمراد بالعلماء المجتهدون اجتهادا مطلقا (قوله العصر) أي الزمان وإنما زاده احترازا عما يرد على تركه من لزوم عدم انعقاد الاجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين إلا حينئذ ثم المراد من علماء العصر من كانوا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ليخرج اتفاق علماء الشرائع السابقة فانه لا يكون دليلا لأنه من خصائص هذه الأمة ، وقد زاد في مرآة الأصول هذا القيد ولعل المصنف إنما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات (قوله على حكم الحادثة) أي خصلة من الخصال من شأنها ولو باعتبار نوعها أو جنسها أن تحدث وتوجد من قول أو فعل أو غيرهما وإن كان الاتفاق على أحد القولين أو الأقوال فيما قبل استقرار الخلاف بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق سواء كان الخلاف لهم أو لمن قبلهم أما الاتفاق بعد استقراره بأن يمضي بعد الخلاف زمن يعلم به أن كل قائل مسلم على قوله فهو ممتنع إن كان من غير المختلفين على الأصح إن طال زمن الاختلاف إذ لو انقدح وجه في سقوطه لظهر للمختلفين بخلاف

وحديث الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء فالأول عام في الرجال والنساء خاص بأهل الردة والثاني خاص في النساء عام بالحربيات والمرتدات فتعارضا في المرتدة هل تقتل أم لا والراجح أنها تقتل [وأما الاجماع : فهو اتفاق علماء أهل العصر على حكم (الحادثة)]

ما إذا قصر الزمن إذ قد لا يظهر لهم و يظهر لغيرهم وكذا إن كان منهم على ماجرى عليه جمع منهم الآمدى بناء على أنه لايشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق مطلقاقطعا وفى شرح المختصر للتاج السبكى أنه الأصح عند أصحابنا وعزاه المصنف إلى الشافعى رضى الله عنه ونقله ابن برهان وغيره عن نصه وقال السنجى إنه أصح أقواله خلافا لجم منهم الاحكام الرازى وأتباعه ورجحه النووى رحمه الله فى شرح مسلم حيث قال بجواز الاتفاق بعد استقرار الخلاف إن كان الاختلاف منهم وسيأتى فى كلام الشارح إشارة إلى أنه لاينعقد الاجماع فى حياته صلى الله عليه وسلم فحينئذ يزاد فى التعريف قيد بعد وفاته صلى الله عليه وسلم (قوله فلا يعتبر وفاق العوام لهم) أى العلماء هذا تفريع على التعريف حيث قيد الاتفاق بعلماء العصر أى المجتهدين والمراد بالعوام غير المجتهدين فلا يكون اتفاقهم دليلا قطعيا لأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد فلا عبرة بقولهم (قوله ونعنى) أى معاشر علماء الأصول (قوله بالعلماء) أى الواقع فى حد الاجماع الشرعى (قوله الفقهاء) أى المجتهدين (قوله فلايعتبر موافقة الأصوليين) أى غير المجتهدين وكذا الفقهاء غير المجتهدين وقيل يعتبر وفاق الأصولى فى الفروع لتوقف استبطاطها على الأصول والصحيح المنع لأنه عالم (قوله ونعنى بالحادثة) أى المذكورة فى الحد (قوله الشرعية) أى المنسوبة إلى الشرع لأخذ حكمها منه ولو بطريق القياس من حيث إنها شرعية وخرج بالشرعية العقلية كالمتمونيا مسهل فانها تدرك بالتجربة والطبيعية غير الشرعية لأن إدراكها إما بالحس ماضيا كأحوال الصحابة أومستقبلا كأحوال الآخرة وأشراط الساعة فالاعتماد فى ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو وإما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه وإلا فمن قبل الظنيات التى يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره بين الاعتقاديات (قوله لأنها) أى الحادثة الشرعية (قوله محل نظر الفقهاء) أى من حيث إنهم فقهاء وإلا فقد ينظرون فى غير الشرعية من الحوادث لتفننهم فى فنونها (قوله بخلاف اللغوية) أى الحوادث اللغوية إلى اللغة لأخذ حكمها منها من حيث إنها لغوية (قوله مثلا) أى حالة كون اللغوية مثلا لأن غير اللغوية كماعدا الشرعية كالنحوية فى عدم تعلق نظر الفقهاء بها (قوله فانما يجمع فيها) الفاء تعليلية أى إنما كانت مخالفة للشرعية لأن الذى يجمع فيها علماء اللغة (قوله فانما هى محل نظرهم من تلك الحيثية كما أن كلا من العقلية والدنيوية مثلا لايختص الاجماع فيها بالفقهاء وما ذكره من أن الحادثة محل نظر الفقهاء لا ينافيه ما تقدم من أن النظر هو الفكر فى حال المنظور فيه فمحله هو حال المنظور فيه لانفس المنظور فيه كالحادثة لأن النظر فى الشئ يصدق بالنظر فى أحواله أو لأن الحادثة محل النظر أيضا فانه اعتبر فى النظر الانتقال من المنظور فيه إلى أحواله ثم من أحواله إلى المطلوب أو لأن التقدير لأن أحوالها محل نظر الفقهاء فهى على حذف مضاف وخرج بعلماء العصر بعضهم قل أو كثر وقد يستبعد ما اقتضاه إطلاقهم من أنه لو لم يكن فى العصر إلا ثلاثة مثلا كان اتفاقهم إجماعا محتجابه بخلاف مالو كان فيه ألف مثلا واتفقوا إلاواحدا وبخلاف قول المجتهد الواحد وفعله مثلا إذا لم يكن فى العصر غيره لاتتفاء الاتفاق منه إذ لايتصور من أقل من اثنين فلا يكون إجماعا وهل يحتج به قولان حكاهما الآمدى وابن الحاجب بلا ترجيح وصرح الامام وأتباعه بأنه حجة واختار فى جمع الجوامع أنه غير حجة وشمل علماء العصر عدد التواتر وغيره و إن خالف المصنف فشرط فيما عدد التواتر والعدالة وغيره وهو الصحيح لايشترط العدالة فى الاجتهاد بناء على أنها ليست ركنا فى الاجتهاد (قوله و إجماع هذه الأمة حجة) أى قطعية عقلا لأنهم

فلا يعتبر وفاق العوام لهم (ونعنى بالعلماء الفقهاء) فلا يعتبر موافقة الأصوليين كما (ونعنى بالحادثة الحادثة الشرعية) لأنها محل نظر الفقهاء بخلاف اللغوية مثلا فانما يجمع فيها علماء اللغة (و إجماع هذه الأمة حجة

لو لم يكن حجة قطعية لما أجمعوا على تقديمه على القاطع وهم قد أجمعوا على تقديمه على القاطع ولو لم تكن قطعية لعارض هذا الاجماع إجماعهم على أنّ غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال عادة لما يلزم على كونه غير قطعي تقديم غير القطعي على القطعي ونقلا فانّ الأحاديث القاطعة قد دلت على أنّ شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم باقية إلى آخر الدهر فلو جاز الخطأ على إجماعهم بأن اتفقوا على الخطأ أو اختلفوا وخرج الحق عن أقوالهم وقد انقطع الوحي لم تكن باقية فوجب القول بأن إجماعهم صواب كرامة من الله وصيانة لهذا الدين وأيضا قوله تعالى ـ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا ـ دلت على أن شريعته كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الأحكام التي ساق عنها نطاق الوحي الصريح لبقيت مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو أمكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا ينافيه ثبوت لا أدري من البعض لجواز دراية الآخر وقوله عليه الصلاة والسلام « لن تجتمع أمتي على ضلالة » كما ذكره الشارح (قوله دون غيرها) أي غير هذه الأمة من الأمم أي إن اتفاقهم على حكم الحادثة ليس حجة في حق أحد من هذه الأمة كما قاله في شرح جمع الجوامع ثم قال وقيل إنه حجة بناء على أن شرعهم شرع لنا. قال الزركشي لم يبينوا أن الخلاف في كونه حجة أهو عندنا أو عندهم ويحتمل أنه عندنا وهو فرع كونه حجة عندهم ويكون مفرعا على أن شرع من قبلنا شرع لنا انتهى. لكن قدمرفت فيما تقدّم أن كون الاجماع حجة من خصوصية أمة النبي صلى الله عليه وسلم فلا يصحّ هذا القيل (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم الخ) هذا دليل على حجية الاجماع (قوله على ضلالة) أي باطل ولو بحسب الواقع دون اعتقادهم كما هو التبادر من السياق. فالمعنى أنه لا يقع اجتماعهم على باطل لاعمدا ولا خطأ (قوله وغيره) أي كأبي داود وهذا اللفظ للترمذي وفي سنده ضعف لكن أخرج له الحاكم شواهد لئن الضلالة عن اجتماعهم الستلزم حقيته فيكون حجة ولفظ أبي داود « إن الله أجاركم من ثلاث خصال : أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا ، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق ، وأن لا تجتمعوا على ضلالة » وإضافة الأمة إليه صلى الله عليه وسلم تشعر بإخراج غيرهم عن هذا الحكم لأن تخصيص الشيء بالذكر يشعر بنفي غيره كما وقع في كلام الأئمة وهذا غير مفهوم الأصولي (قوله والشرع ورد بعصمة هذه الأمة) هذه جملة مستأنفة استئنافا بيانيا لبيان عصمة هذه الأمة عن الاجتماع على الخطأ فكأنّ سائلا سأله فقال له حيث كان هذا الحديث دالا على عدم اجتماعهم على الخطأ فهل هم معصومون عن الخطأ أولا . فأجب فقال والشرع الخ والمراد اجتماع من يحتجّ باتفاقهم كما يدل عليه ماتقدم أن اتفاق غيرهم لا يحتج به وأنه لا تتوقف الحجية على موافقتهم ولا ينفي عن هذا إثبات حجية اتفاقهم إذ لا يلزم من الحجية العصمة فان قول المجتهد الواحد حجة على مقلديه مع عدم عصمته والعصمة عند أهل السنة أن لا يخلق الله سبحانه وتعالى فيهم ذنبا وعند الحكماء ملكة تمنع الفجور ويصحّ تفسيرها على طريق أهل السنة بالملكة الذكورة مع إرادة أنها ملكة أي كيفية يخلقها الله سبحانه وتعالى فتمنع الفجور بطريق جرى العادة لكن ينبغي أن المراد بها هنا أن لا يقع منهم اجتماع على الباطل وإن لم يكن ذنبا لجهلهم به بدليل استدلاله بالحديث فانه نفى اجتماعهم على الضلالة وهي أعم من الذنب وهل المراد بعدم وقوع الاجتماع عدم وقوع الاجتماع على اعتقاد الباطل أو على العمل به أو على أي واحد منهما فيه نظر والثالث أقرب لظاهر الحديث وسياق الاستدلال بمنع الاقتصار على الثاني (قوله لهذا الحديث) علة لكون الشرع ورد بالعصمة أي إنما كان الشرع ورد بعصمة هذه الأمة لهذا الحديث وإنما كان هذا الحديث دالا على عصمة هذه الأمة

دون غيرها (قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة) رواه الترمذي وغيره (والشرع ورد بعصمة هذه الأمة) لهذا الحديث ونحوه

لأنّ فيه إخبار النبي بعدم اجتماعهم على ضلالة وكل من أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بعدم اجتماعهم على ضلالة فهم معصومون من الاجتماع على ضلالة وإلا لزم الكذب في خبر الرسول وهو محال ولايصح أن يكون علة لورود الشرع بها لأن ورود الشرع لمصلحة ليس لأجل هذا الحديث حتى إنه لو لم يكن هذا الحديث ونحوه لم يرد الشرع بها ولا علة لقوله بعصمة هذه الأمة لأنه ليس بحكم والعلل لا تكون إلا للأحكام فتأمله فانه دقيق وفي نسخة كهذا الحديث بالكاف فيكون مثالا لمورد الشرع به (قوله والاجماع حجة على العصر الثاني) استئناف بياني كأنّ سائلا سأل المصنف وقال له لما أثبت أن الاجماع حجة فهل هو حجة في كل عصر . فأجاب وقال والاجماع حجة على العصر الثاني ويحتمل أن المراد بالعصر الزمان فيكون في كلامه حذف مضاف ، التقدير أهل العصر الثاني ويحتمل أن المراد أهل العصر وضميره بمن في قوله ومن بعده وإفراد الضمير نظرا للفظ العصر يدل على الاحتمال الثاني والمراد بالثاني بالنسبة لعصر الاجتهاد وانظرما المراد بكون الاجماع حجة على العصر الثاني دون عصر الاجماع . فان قيل إن المراد به أنه لا يحتجّ به على المجمعين ولاعوام أهل ذلك العصر غير صحيح لأنهم حيث أجمعوا على شيء كان حجة عليهم لأن إقرار الشخص حجة على نفسه وإن قيل إن المراد أنه لا يحتجّ به على من اجتهد في ذلك العصر بعد انعقاد الاجماع نافاه ما يأتي من عدم اشتراط انقراض أهل الاجماع في حجيته فانه يفيد أنه يحتج به في عصرهم وقبل انقراضهم ولوعلى المجتهدين إلا أن يجاب بأن المراد بأهل العصر الثاني من طرأ بعد الاجماع من المجتهدين وغيرهم وأما أهل عصر الاجماع فيحتجون به أيضا لأنهم إما المجمعون أو العوام أما كونه حجة على المجمعين فلاقرارهم به وإقرار الشخص حجة عليه وأما كونه حجة على العوام فلوجوب التقليد عليهم وهذا مبنى على عدم اشتراط انقراض أهل الاجماع وأما على القول باشتراطه فالمراد بالعصر الثاني ومن بعده الحادثون بعد انقراض أهل الاجماع (قوله ومن بعده) أي بعد العصر الثاني إلى آخر الأزمان والمراد بكون الاجماع حجة على من ذكر وجوب الأخذبه وامتناع مخالفته على المجتهدين والمقلدين لعدم جواز خرق الاجماع ودخل فيه السكوتي الآتي بيانه ، نعم الاجماع السكوتي تجوز مخالفته أي بمعارض صحيح لايجرّد التشهي ويحرم خرقه ويكفر مطلقا جاحده إن كان معلوما من الدين بالضرورة وكذا المشهور المنصوص يكفر جاحده في الأصح وفي غير المنصوص من المشهور تردّد . قيل نعم وقيل لا ، ولا يكفر جاحد الحقّ ولومنصوصا أما إحداث دليل لحكم أو تأويل لدليل أو علة لحكم غير ماذكروه من الدليل والتأويل والعلة فيجوز لجواز تعدّد المذكورات (قوله في أيّ عصر كان) أي حال كون الاجماع واقعا في أيّ عصر كان من العصور فانه يحتجّ به على من بعده (قوله من عصر الصحابة) أي وابتداء ذلك العصر الذي ينعقد فيه الاجماع عصر الصحابة دون ماقبلهم والمراد بعصر الصحابة الكائن بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لما تقدّم من عدم انعقاد الاجماع في حياته لامكان الرجوع إليه صلى الله عليه وسلم الذي فيه العلم اليقين (قوله ومن بعدهم) أي وعصر من بعدهم إلى آخر الزمان خلاف لمن خصه بعصر الصحابة ولايخفى مغايرة هذه المسألة لماقبلها فان مضمون هذه المسألة أن انعقاده لا يختصّ بعصر الصحابة بل ينعقد فيما بعده أيضا ومضمون ما قبلها أنه إذا انعقد في عصر كان حجة فيما بعده فلايتوهم استدراك قول الشارح السابق ومن بعده مع قول المصنف وفي أي عصر كان . واعلم أن التابعي المجتهد وقت اتفاق الصحابة معتبر معهم لأنه من مجتهد الأمة في عصر فان نشأ بعد بأن لم يبصر التابعي مجتهدا إلا بعد اتفاقهم فعلى الخلاف في انقراض العصر فان اشترط اعتبر والا وهو الصحيح فلاعبرة من التعريف أن إجماع كل من أهل المدينة وأهل البيت وهم فاطمة وعلي

(والاجماع حجة على العصر الثاني) ومن بعده (وفي أيّ عصر كان) من عصر الصحابة ومن بعدهم (ولايشترط

والحسن والحسين والخلفاء الأربعة والشيخين وأهل الحرمين وأهل البصرة والكوفة غير حجة لأنه اتفاق بعض مجتهد الأمة لا كلهم (قوله فى حجيته) أى فى كونه حجة على أهل عصره وغيرهم سواء النكوتى وغيره . فان قلت جعل الشارح الخلاف هنا فى حجية الاجماع بخالفه ما فى شرح جمع الجوامع له كغيره من جعله فى انعقاده وماسيأتى له هنا من قوله يعتبر فى انعقاد الاجماع . قلنا لامخالفة للتلازم بين عدم توقف حجيته على الانقراض وعدم توقف الانعقاد عليه إذ يلزم من الأول الثانى وبالعكس. فان قلت ما وجه العدول هنا عما هناك . قلنا وجهه الاشارة إلى صحة كلّ من الأمرين، ثم القائلون باشتراط الانقراض قائلون بحجية الاجماع قبله لكن لو رجع راجع أو خالف مخالف كان ذلك قادحا فى الاجماع فاشتراط الانقراض فى الحقيقة إنما هو لاستقرار حجيته واستقرار انعقاده لالأصلها (قوله انقراض العصر) أى عصر المجمعين أى فلا يشترط فى انعقاده ولا فى حجيته انقراض أهل عصر الاجماع (قوله بأن يموت أهله) أى أهل الاجماع أو أهل العصر وهذا تصوير للانقراض (قوله على الصحيح) متعلق بقوله لايشترط وسيأتى مقابله (قوله لسكوت أدلة الحجية) تعليل لعدم الاشتراط أى بإعمالٍ يشترط فى حجية الاجماع انقراض أهل عصر الاجماع لأن من قال بحجية الاجماع ساكت عن اشتراط الانقراض فلو كان شرطا لاشترطوه فيها واللازم باطل لعدم اشتراطهم فيبطل الملزوم وهو الاشتراط فضمير عنه يعود على الاشتراط فلو اتفقوا ولو صبيانا حيث كانوا مجتهدين كأهو الفرض لم يجز لأحد مخالفته ولارجوع البعض حتى لو رجع لميبطل الاجماع (قوله وقيل يشترط) أى انقراض العصر وعليه ابن فورك وأحد وسليم الرازى (قوله لجواز الخ) أى فيرجع عنه جوازا بل وجوبا ولأنّ الاجماع باستقرار الآراء، وهو بالانقراض إذ قبله وقت التأمل ولأن احتمال رجوع الكلّ أو البعض ينافى الاستقرار ولأن ابتداء الانعقاد برأى الكلّ فكذا بقاؤه لأن كرامة الحجية وصف الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض . والجواب عن الأول أن الانعقاد إذا تقرر مضى وقت التأمل وعن الثانى بأن توهم المانع ليس دافعا فكيف يكون رافعا وعن الثالث أنّ فيه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (قوله وأجيب بأنه الخ) أى إنما يصحّ هذا الاستدلال لو جاز له الرجوع عنه لكنه ممنوع لأنه لايجوز له الرجوع عنه لاجماعهم عليه المانع من اتباع غيره بالأدلة المطلقة على حجيته (قوله لاجماعهم عليه) أى على عدم جواز الرجوع وعبارته فى شرح جمع الجوامع . وأجيب بمنع جواز الرجوع للإجماع عليه اهـ . فعلم أن الجواب بالمنع وأورده هنا فى صورة الدعوى وما ذكره فى حيزه سند له لكن فيه أن هذا السند وهو قوله لاجماعهم على عدم جواز الرجوع ممنوع على عدم جواز الرجوع ثم هذا الدليل الذى ذكره الشارح للثانى مع جوابه يفيد أن الخلاف فى الانقراض وعدمه فى علماء العصر لا العوام وهو الصحيح لأن العوام كما تقدم لاعبرة بخلافهم (قوله شرط) أى فى حجية الاجماع وهذا مقابل الصحيح (قوله يعتبر) يقرأ بالجزم على أنه جواب الشرط أو بالرفع على أنه دليل الجواب عند سيبويه أو نفس الجواب على إضمار الفاء عند الكوفيين أولا على إضمار شرط وإنما لم يجزم لفظه لضعف الشرط بعدم عمله فى فعله قال ابن مالك :

فى حجيته انقراض العصر) بأن يموت أهله على الصحيح لسكوت أهل أدلة الحجية عنه . وقيل يشترط لجوازأن يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهادُه فيرجع عنه . وأجيبُ بأنه لايجوزله الرجوع عنه لاجماعهم عليه (فان قلنا إن انقراض العصر شرط يعتبر)

وبعد ماض رفعك الجزا حسن وربه بعد مضارع وهن

(قوله فى انعقاد الاجماع) أى فى استمراره لأن أصل الانعقاد حاصل بمجرد الاجماع (قوله من الحى) غائب فاعل يعتبر وضمير فى حياتهم راجع للمجمعين (قوله وصار من أهل الاجتهاد) وإنما اعتبر معهم لأنه صار من مجتهد الأمة حينئذ وإذا خالف لم ينعقد إجماعهم على هذا القول القابل للصحيح على ماص (قوله ولهم) أى المجمعين الشامل لمن ولد فى حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد (قوله هذا القول) أى القابل للصحيح (قوله أن يرجعوا) أى إلى ماينافى إجماعهم لعدم استقرار الاجماع فى حياتهم لامكان اطلاعهم على ماينافى إجماعهم وأما على القول الأصح لايجوز لهم الرجوع لاستقراره وعلم من التعريف أنه لايشترط فى المجمعين عدد التواتر لصدق علماء أهل العصر على مادون عدد التواتر وخالف المصنف فى بعض كتبه فشرط ذلك نظرا للعادة وأنه لولم يكن فى العصر إلا مجتهد واحد لم ينعقد به إذ لعل مايصدق به الاتفاق اثنان ولعل يحتج به أولا والمختار الثانى لانتفاء الاجماع وقبل يحتج به وإن لم يكن إجماعا لانحصار الاجتهاد فيه وأنه لايشترط تمادى زمان الاجماع لصدق تعريفه مع انقراض المتمادى كأن مات المجمعون عقبه بخروج السلف خلافا للمصنف فى الاجماع الظنى ليستقر الرأى عليه كالقطعى وأنه قد يكون عن قياس لأن الاجماع لابد له من مستند وهو لم يقيده وأن اتفاقهم على أحد القولين لهم قبل استقرار الخلاف جائز ولو كان الاتفاق من الحادث بعدهم بأن ماتوا وفنوا بعدهم فخبرهم لصدق تعريفه على كل من هذين الاتفاقين ووجه الجواز أنه يجوز أن يظهر مستند جلى يجمعون عليه وقد أجمعت الصحابة على دفنه صلى الله عليه وسلم فى بيت عائشة بعد اختلافهم الذى لم يستقر أما بعد استقرار الخلاف فمنع الاتفاق الامام الرازى مطلقا أى سواء كان مستندهم قاطعا أم لا وجوزه الآمدى مطلقا هذا إذا كان الاتفاق منهم أما من غيرهم فالأصح أنه يمتنع طال الزمان أولا كما تقدم لك وأن التمسك بأقل ماقيل حتى لأنه تمسك بما أجمع عليه مع ضميمة أن الأصل عدم وجوب مازاد عليه. مثاله اختلف العلماء فى دية الذمى الواجبة على القاتل فقيل كدية المسلم وقيل كنصفها وقيل كثلثها فأخذ به الامام الشافعى للاتفاق على وجوبه ونفى وجوب الزائد بالأصل فان دل دليل على وجوب الأكثر أخذ به كما فى فصلات ولوغ الكلب قيل إنها ثلاث وقيل إنها سبع ودل حديث الصحيحين على السبع فأخذ به (قوله والاجماع الخ) هذا شروع فى بيان ماينعقد به الاجماع بعد بيان تعريفه وبيان حجيته وبعض شروطه (قوله يصح) أى يتحقق وإنما تحقق بذلك لأن الاتفاق الاشتراك فى الفعل أو الاعتقاد أو القول أو فى الفعل المشترك بين الثلاثة أو اثنين منها أو بين القول مثلا والسكوت فاذا أجمعوا على فعل نحو أكلهم الطعام دل إجماعهم على إباحته كما يدل أكله عليه الصلاة والسلام على الاباحة مالم تقم قرينة على الندب أو الوجوب والكراهة لأن النبى صلى الله عليه وسلم يفعل المكروه لبيان الجواز (قوله كأن يقولوا) هذا تصوير لاجماعهم بالقول (قوله بجواز شىء) أى من فعل أو قول أو غيرهما (قوله أو يفعلوه) أى شيئا تصوير الفعل والتبادر منه الفعل المعروف والمناسب حمل الشىء على الفعل المعروف أى كأن يعملوا الأفعال المعروفة كأكل شىء ويمكن تعميمه إذ القول مثلا فعل اللسان (قوله فيدل) هذا تفريع على التمثيل بفعلهم والمراد بالدلالة هنا الدلالة الالتزامية ووجه لزوم الجواز لفعلهم مايأتى آنفا (قوله على جوازه) أى الشىء لأنه لولم يدل على جوازه لدل على عدم جوازه والتالى باطل لأن الفرض أنهم قد فعلوه وفعلهم لغير الجائز باطل لأنه مناف لعصمتهم هكذا تقرير هذا الدليل على طريق أهل الميزان فقوله لعصمتهم علة لدلالة فعلهم على الجواز أى وإنما دل

فى انعقاد الاجماع (قول من ولد فى حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد ولهم على هذا القول أن يرجعوا عن ذلك الحكم) الذى أدى اجتهادهم إليه (والاجماع يصح بقولهم وبفعلهم) كأن يقولوا بجواز شىء أو يفعلوه فيدل فعلهم له على جوازه لعصمتهم كما تقدم

فعلهم على الجواز لأنهم معصومون فالصادر من المعصومين لا يكون إلا جائزا (قوله و يقول البعض الخ) عطف على قوله بقولهم أى بكل منهما ولهذا أعاد الباء (قوله وانتشار ذلك القول) راجع للأول وقوله أو الفعل راجع للثانى على سبيل اللف والنشر المرتب ولو قال وانتشار كل منهما لكان أخصر والانتشار فيهما بكون بحيث يبلغ الباقين و يمضى زمن يمكنون فيه عادة من النظر وكانت الحادثة اجتهادية تكليفية وأما إذا كانت المسئلة قطعية أوغير تكليفية كمار أفضل من حذيفة أو العكس فالسكوت لايدل على شيء . واعلم أنه لابد للاجماع من مستند لأن القول فى الدين بلامستند خطأ . وقيل يجوز أن يحصل من غير مستند بأن يلهموا الاتفاق على الصواب وادعى قائله وقوع صورمن ذلك و إن نقل الاجماع إما بالتواتر أو بالشهرة أو بالآحاد وأقوى التواتر اجماع الصحابة إذا انقرضوا فهو كآية فيكفر جاحده إن لم يكن سكوتيا ثم إجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلافهم فهو كالمشهور من الخبر يضلل جاحده ثم الاجماع المختلف فيه فهو كالصحيح من الآحاد لا يضلل جاحده (قوله وسكوت الباقين) أى فى المسئلتين بأن لم ينكروه ولا ظهر أمارة الرضى أو السخط منهم أما إذا ظهر أمارة الرضى فهو اجماع قطعا أو أمارة السخط فهو ليس باجماع قطعا وخرج بقيد الانتشار وما بعده ما إذا لم يبلغ القول أو الفعل كل الباقين أو بلغهم ولم يمض الزمن المذكور وقوله عليه أى على كل من القول والفعل المذكورين (قوله ذلك) أى الاجماع المتحقق بقول البعض الخ (قوله بالاجماع السكوتى) واختار البيضاوى أنه ليس باجماع ولا حجة واختاره القاضى ونقله عن الشافعى ونقل أنه آخر أقواله . وأما استدلاله رضى الله عنه فى مسائل بالاجماع السكوتى . فأجيب عنه بأن تلك المسائل ظهرت من الساكتين فيها قرينة الرضى فليست من محل النزاع وهل يسمى إجماعا من غير تقييد بالسكوتى فيه خلف لفظى منشؤه أن السكوت المجرد عن أمارة الرضى والسخط مع بلوغ الكل ومضى زمن النظر عادة عن مسألة اجتهادية تكليفية هل يغلب على الظن موافقة الساكتين للقائلين قيل نعم نظرا للعادة فى مثل ذلك فيكون إجماعا حقيقة لصدق تعريفه عليه وإن نفى بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه وقيل لا فلا يكون إجماعا حقيقة وهل يحتج به أولا فيه أقوال أصحها أنه حجة مطلقا وقال الرافعى إنه المشهور عند الأصحاب وفى شرح الوسيط للنووى رحمه الله تعالى أنه حجة وإجماع ولا ينافى ذلك قول الشافعى رضى الله عنه لايضب إلى ساكت قول لأنه محمول عند المحققين على نفى الاجماع القطعى فلا ينافى ككونه إجماعا ظنيا ويكون المراد بقوله لا ينسب إلى ساكت قول نفى نسبة القول صريحا إليه لا نفى الموافقة الأعم من التصريح كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها إذنا ولا يسمى قولا وكما يسمى سكوت الولى عند الحاكم عن التزويج عضلا ولا يسمى قولا فيكون المراد بكونه حجة جواز الاحتجاج به لا وجوبه على ماصرح به شيخ الاسلام ابن قدامة (قوله وقول الواحد) أى أو الأكثر من علماء الصحابة (قوله على غيره) أى من علماء الصحابة اتفاقا ولا من غيرهم على القديم (قوله الجديد) وهو ماقاله الامام الشافعى رضى الله عنه بمصر وعمله فيما يقال من قبيل الرأى وأما غيره فهو حجة إذ هو فى محل المرفوع كقول الصحابى أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو من السنة كذا أو رخص فى كذا وموافقة الشافعى رضى الله عنه لزيد بن ثابت ليس تقليدا له بل الدليل قام عنده فوافق اجتهاده و إنما لم يكن حجة لأنه لادليل على كونه حجة فوجب تركه لأن إثبات الحكم الشرعى من غير دليل لا يجوز (قوله وفى القديم) وهو ماقاله الشافعى قبل دخوله مصر (قوله حجة) أى على غير الصحابى قال المولى سعد الدين أى مقدمة على القياس قال المصنف

(ويقول البعض ويفعل البعض وانتشار ذلك القول أوالفعل وسكوت الباقين عليه) ويسمى ذلك بالاجماع السكوتى (وقول الواحد من الصحابة ليس حجة على غيره على القول الجديد) وفى القديم حجة

والظاهر

والظاهر من المذهب أنهم أى الصحابة إذا اختلفوا سقط الاحتجاج بقولهم (قوله لحديث) أى وإنما كان حجة فى القديم لحديث وفى رواية «أن النبى صلى الله عليه وسلم سأل الربّ عما يختلف فيه أصحابه فقال : يا محمد أصحابك عندى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» وظاهر هذين الحديثين أن الصحابة كلهم مجتهدون ويحتج بأقوالهم وبيانه أنه صلى الله عليه وسلم جعل الاهتداء لازما للاقتداء بأىّ واحد منهم كان فدلّ على أن قوله حجة وإلا لم يكن المقتدى به مهتديا وهو ماجرى عليه ابن حجر فى شرح الهمزية وعليه بنوفر شروط الاجتهاد لكن رجح بعضهم أن فيهم المقلدين والمجتهدين (قوله بأيهم اقتديتم اهتديتم) قد يقال إن الخطاب لايصحّ أن يكون للصحابة لما يلزم عليه من أمرهم باقتدائهم أنفسهم ولا لغيرهم لعدم حضورهم حين الخطاب . ويجاب بأنه لغيرهم على إحضارهم وفرضهم حاضرين كذا قال بعض المحققين . ثم ذكر أن الشيخ تقى الدين السبكى نقل عن تاج الدين بن عطاء الله أن النبى صلى الله عليه وسلم كانت له تجليات يرى فى بعضها سائر أمته الآتية بعده فيقول خاطبنا لهم « لاتسبوا أصحابى فلو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما أدرك مدّ أحدهم ولا نصيفه » قال ومثله يقال فى الخطاب الذى نحن بصدده اه ويمكن أن يجاب بأن الخطاب لبعض الصحابة غير المجتهدين لكن هذا لايناسب القول بأن كل الصحابة مجتهدون (قوله وأجيب) أى عن هذا الدليل بضعف هذا الحديث . قال الشهاب فى شرح الشفاء إنه روى من طرق كلها ضعيفة ، بل قال ابن حزم إنه موضوع لكن نقل العارف بالله الشعرانى فى اليزان أنه صحيح عند أهل الكشف وإن كان فيه مقال . ويجاب أيضا بأن الخطاب خطاب مشافهة فهو مع الصحابة ولاجائز أن يراد مجتهدهم لخروجهم عن محل الخلاف لأن المجتهد يحرم عليه التقليد فتعين إرادة عوامهم وكون قول عالمائهم حجة على عوامهم غير صحيح لاجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضا ولوكان قول بعضهم حجة لوقع الانكار على من خالفه منهم والواقع ليس كذلك فلزم أن لا يكون قول الصحابى حجة على غيره وإن جاز للعامى الأخذ بقول العالم منهم لامتيازه عن غيره بالعلم كما أن غير الصحابة كذلك ولكن إنما خاطب العامى منهم بهذا الخطاب مع أنّ قول واحد منهم لا يكون حجة على الآخر لدفع مايقد يتوهم توهما قويا من امتناع اتباع غيره صلى الله عليه وسلم من علماء الصحابة رضى الله عنهم مع وجوده صلى الله عليه وسلم فبين لهم أن ذلك الاتباع سائغ وأنه لايختصّ ببعض دون بعض منهم أو لدفع مايقد يتوهمونه من عدم جواز اتباع بعض علمائهم دون بعض لأن بعض علمائهم تميز بالفضيلة كالشيخين والخلفاء الأربعة والعشرة المبشرة بالجنة ، فبين لهم النبى صلى الله عليه وسلم أن الحكم بخلاف ذلك وأنه يجوز الاقتداء بأيهم كان . قال فى البرهان والذى يرجح بطلان احتجاج المقدم أن اللفظ مبنى على التخيير فانه صلى الله عليه وسلم قال « بأيهم اقتديتم اهتديتم » فهذا مبنى على اختلافهم فى المسألة الواحدة فيتخير غير المجتهد فى الأخذ بقول أيهم شاء أى لأنهم لو لم يختلفوا لما كان للتخيير معنى فلو اختلفوا سقط الاحتجاج بقولهم وعلى الجديد فهل يجوز لغير الصحابى تقليد الصحابى قولان المحققون على المنع . لكن لانقص فى اجتهاده بل لارتفاع الثقة بمذهبه لعدم تدوينه وضبطه (قوله وأما الأخبار) هذا معطوف على قوله فى أوّل الكتاب : فأما أقسام الكلام الخ فهو من جملة تفصيل ما ذكره فى عدّ أبواب أصول الفقه والقسم الثالث من أقسام الأدلة الأربعة والأخبار يفتح الهمزة وهو جمع الخبر المقابل للانشاء المعرف بما حصل مدلوله باللفظ به وعرفه بقوله فالخبر الخ و إنما عرف المفرد مع أن الموضوع جمعه لأن التعريف للحقيقة وهى مدلولة عليها بالمفرد (قوله ما) أى مركب كلامى (قوله يدخله) أى من حيث احتمال لفظه من

الحديث « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وأجيب بضعفه [وأما الأخبار: فالخبر مايدخله

غير نظر لقرائن أجنبية (قوله الصدق) وهو على المعتمد مطابقة الحكم المفهوم من اللفظ للنسبة الخارجية الحاصلة بين مدلولي الطرفين . واعلم أن النسب ثلاثة أقسام نسبة كلامية ونسبة ذهنية ونسبة خارجية فالنسبة الكلامية هي المفهومة من الكلام من ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه والذهنية النسبة القائمة بالذهن السماة بالايقاع والانتزاع وهو إدراك وقوع النسبة وإدراك عدم وقوعها والخارجية هي النسبة الحاصلة بين الطرفين المعبر عنها عند هم بالوقوع واللاوقوع وصدق الخبر مطابقة النسبة الكلامية للخارجية وكذبه عدم مطابقتها لها وقال الراغب صدق الخبر مطابقة الكلامية للخارجية والذهنية معا فما لم يطابقهما معا فهو كذب وما طابق واحدا منهما دون الآخر فليس بصدق ولا كذب . وقال الجاحظ : صدق الخبر مطابقة الكلامية للذهنية من غير نظر للخارجية وكذبه عدم مطابقتها لها (قوله والكذب) أي عدم مطابقة الكلامية للخارجية بأن تختلفا ثبوتا أو سلبا أي إن الخبر مايحتمل الصدق والكذب على سبيل البدل لاعلى سبيل الاجتماع لأنهما ضدان لايجتمعان ولايرتفعان على الصحيح وعلى مقابله ما تقدم في القولين الأخيرين من وجود الواسطة بين الصدق والكذب . فان قلت يرد على تعريف الكذب المذكور المبالغات كجئت اليوم ألف مرة فانه يصدق عليها حد الكذب دون حد الصدق مع أنها ليست بكذب لوجودها في القرآن العظيم كقوله تعالى ـ يكاد زيتها يضيء ـ وأجاب أستاذنا الشريف بأنه إن أريد ظاهر المبالغة بلاتأويل فهو كذب ولايقع في كلام الله تعالى وإن أريد معنى صحيح بتأويل وقرينة كالكثرة في المثال فهو قسم من المجاز وقد صرحوا بأن الفارق بين المجاز والكذب التأويل والقرينة وهو سريع في أنه إذا قصد من الكلام معنى مطابقا لم يكن كاذبا فالكذب عدم مطابقة الحكم المراد للواقع والصدق مطابقته بتأويل اه أفاده سم وخرج بإحتمالهما الانشاء وهو مالم يحتملهما ويحصل مدلوله بالتلفظ به سواء أفاد طلبا بالالتزام كالتمني والترجي نحو ليت الشباب يعود ولعل الله أن يعفو عني أو بالصيغة كالأمر والنهي أو بالأداة كالتلكيتين أولم يفد كأنت طالق (قوله لاحتماله) هذاعلة لدخول الصدق والكذب على الخبر أي إنما دخلاه لاحتماله لهما وكأنه أرادبدخولهما عليه دخول احتمالهما أو يقال إن المراد دخولهما لو لم يعلم تحقق مضمونه وعدم تحققه بأن جوز العقل صدقه وكذبه ، وأورد التاج الفزاري أن الصدق والكذب نوعان للخبر والخبر جنس لهما فانك تقول الخبر ينقسم إلى الصادق والكاذب ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فيلزم على كلامه تعريف الجنس بالنوع وهو ممتنع لأنه يؤدي إلى تعريف الشيء بما هو أخفى منه لأن النوع لايعرف إلا بعد معرفة الجنس. ويجاب بأن الذي ذكره المصنف الصدق والكذب وهو وصفان للخبر لا نوعان وإنما نوعاه الخبر الصادق والخبر الكاذب ولم يقع شيء منهما في تعريفه (قوله من حيث إنه خبر) أي من حيث إنه نسبة شيء إلى شيء مع قطع النظر عن سائر الخصوصيات كخصوصيات القائل وخصوصيات الطرفين أتى بهذا القيد لدفع مايقال يرد على التعريف عدم شموله للأخبار القطوعة الصدق والكذب كخبر الله تعالى ورسوله وكالسماء تحتنا فان الأول مقطوع الصدق والثاني مقطوع الكذب مع أن كلا منهما خبر فيكون التعريف غير جامع لأفراد المعرف فيندفعان بتلك الحيثية لأن الصدق في الأول من حيث الخبر والكذب في الثاني من حيث إن الخارج بخلافه (قوله كقام زيد) أي فانه مع قطع النظر عن خصوص القائل والطرفين يحتمل الصدق والكذب (قوله يحتمل جملة حالية) أي حالة كون قام زيد محتملا أن يكون صادقا وأن يكون كاذبا على سبيل البدل أو ذا صدق وذا كذب وقد يتعين صدقه أو كذبه بالقرائن ولذا قال وقد يقطع بصدقه الخ (قوله لأمر خارجي) أي عن مجرد مفهومه

الصدق والكذب] لاحتماله لهما من حيث إنه خبر كقولك قام زيد يحتمل أن يكون صدقا وأن يكون كذبا وقد يقطع بصدقه أو كذبه لأمر خارجي لاقائله

لخصوصية القائل أو الطرفين (قوله فالأول) أى الذى يقطع بصدقه وهو فى هذا لخصوصية القائل (قوله والثانى) أى الذى يقطع بكذبه وهو فى هذا لخصوصية الطرفين (قوله الضدان) وهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فاجتماعهما محال مقطوع بكذبه للدليل العقلى (قوله والخبر الخ) لما أنهى الكلام على تعريف الخبر شرع الآن فى تقسيمه وأل فيه للعهد الذكرى فالمعهود الخبر المتقدّم تعريفه فالمراد به مطلق الخبر سواء كان خبر الله تعالى أو خبر النبى أو خبر غيرهما . فان قلت ينافى هذا تقسيمه إلى مرسل ومابعده لأن الوصف بالارسال وغيره فى خبر الرسول . قلنا لامنافاة لأن الارسال ونحوه وصف من أوصاف أفراد الخبر المطلق (قوله ينقسم إلى آحاد ومتواتر) أى ومشهور ووجه الانحصر أن الخبر لايخلو إما أن تكون رواته فى كل عصر قوما يؤمن تواطؤهم على الكذب أو يصير كذلك بعد القرن الأوّل أو لايصير كذلك فى كلّ عصر الأوّل المتواتر والثانى المشهور والثالث خبر الواحد وهو من تقسيم الكلى على جزئياته لصدق ضابطه وهو صحة الاخبار بالكلى عن الجزئيات فانه يصح أن يقال الآحاد خبر والمتواتر خبر. وأما تقسيم الكلّ إلى أجزائه فهو الذى لايصح الاخبار بالكلّ عن كل جزء من أجزائه . وضابطه أن يصح الاخبار ببعض مضاف إلى الكل عن كلّ جزء من أجزائه كتقسيم الحصير إلى السمار والخيط فانه يصح أن تقول الخيط بعض الحصير والسمار بعض الحصير وغير هذين التقسيمين فهو بمعنى عدم خروج المقسم عن الأقسام كما إذا قلت الكلام ينقسم إلى اسم وفعل وحرف بمعنى عدم خروج الكلام عنها . واعلم أن هناك ألفاظا متحدة اشتقاقا ومختلفة مفهوما وهى مقسم وقسم وتقسيم وأقسام فالمقسم هو الكلى الذى ورد عليه التقسيم والقسم والقسيم هما الجزئيان الداخلان تحت المقسم لكن القسم يطلق فى مقابلة المقسم والقسيم يطلق فى مقابلة نظيره من الأقسام والتقسيم تمييز الأجزاء والأقسام جمع قسم (قوله فالمتواتر) هذا تفصيل للقسمين على سبيل اللف والنشر المشوّش وإنما صنع كذلك لاعتباره فى معنى الآحاد نفى معنى التواتر ولاستتباع الآحاد مايطول وهو مأخوذ من التواتر وهو تتابع أمور واحدا بعد واحد (قوله مايوجب العلم) أى خبر شأنه أن يوجب العلم الضرورى بنفسه إيجابا عاديا على ما صرّح به جمع محققون وإنما كان ضرورياً لأنه لايفتقر إلى توسيط المقدّمتين ولأنه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبى وأبى الحسين البصرى وإمام الحرمين . وأما القول بأنه يوجب العلم الضرورى بالايجاب العقلى فهو وهم أو مؤوّل بأن العقل يحكم باستحالة الكذب فيه بالنظر إلى العادة لابالنظر إلى التجوز العقلى مجردا عن العادة فانه لارتفع وإن بلغ العدد مابلغ لكن ذلك التجوز لايمنع حصول العلم العادى بالامتناع اهـ بنانى والمراد بإيجابه العلم إيجاب حصوله بصدق مضمونه وإن تخلف ذلك الحصول بالفعل كحصوله بغيره إذ يمنع تخلفه سبيل الحاصل بخرج بقوله يوجب العلم بالمعنى المذكور ما لايوجبه كذلك وخرج بقوله بنفسه مالايوجبه بنفسه إما بواسطة القرائن الزائدة على القرائن التى لاينفك الخبر عنها عادة كخبر ملك أدبر بجنوده وأهله مشرف على الموت وانضم إليه قرائن الصراخ والجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة فيرمعتادة دون موت مثله وخروج الملك وأكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم بحرمة الهواء ونجد ذلك من أنفسنا وجدانا ضروريا لايتطرق إليه شك واعترض بأن العلم بذلك لم يحصل بالخبر حتى يحتاج إلى إخراجه بل بالقرائن . وأجيب بأنه حصل بالخبر بضميمة القرائن أى لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر وأما بغير القرائن كالعلم بمضمون الخبر بالضرورة

فالأول كخبر الله والثانى كقولك الضدّان يجتمعان (والخبر ينقسم إلى آحاد ومتواتر فالمتواتر مايوجب العلم

كقولنا الواحد نصف الاثنين أو بالنظر كقولنا العالم حادث فليس شئ مما ذكر متواترا بخلاف مايوجب العلم بواسطة القرائن التي لاينفك الخبر عنها عادة وهي مالازمه عادة من أحوال في نفس الخبر كالهيئات المقارنة الموجبة لتحقق مضمونه وفي نفس المخبر : أي التكلم ككونه موسوما بالصدق مباشرا للأمر الذي أخبر به والمخبر عنه : أي الواقعة التي أخبروا بوقوعها ككونها أمرا قريب الوقوع فيحصل باخبار عدد أقل أو بعيد فيفتقر إلى أكثر . فان الكل من التواتر وإن كان حصول العلم فيه بمعونة مثل هذه القرائن ولذلك يتفاوت عدد التواتر هذا حاصل مافي العضد وحاشيته وغيرها وعليه فقد يدخل في حد المصنف للتواتر بما ذكر خبر الواحد إذا أوجب العلم بمعونة القرائن التي لاتنفك عن الخبر عادة ككبر النبي صلى الله عليه وسلم عن دخول زيد الدار مثلا فانه يوجب العلم مع أنه ليس من التواتر كما هو صريح كلامهم و يمكن أن يجاب بأن قوله الآتي وهو أن يرويه الخ من جملة تتمة هذا الحد لبيان المراد بما يوجب العلم : أي المراد به هنا ماذكر لامطلقا وعلى هذا فالآحاد هو مالايوجب العلم على هذا الوجه الذي منه كون الراوي الجماعة المذكورة و إن أوجبه على وجه آخر كما سيعلم من تقريره و بذلك يظهر انحصار الخبر في القسمين بناء على جعل المشهور من التواتر و بعضهم جعله قسما برأسه كما تقدم واندفاع ما أورده الشاح في شرحه اه أفاده سم (قوله وهو) أي التواتر أو مايوجب العلم (قوله أن يرويه جماعة الخ) قد يقال إنه لامطابقة بين المبتدإ والخبر لأن التواتر ليس هو نفس رواية الجماعة المذكورة ويجاب بأنه على حذف مضاف في المبتدإ بأن يقال حال التواتر أن يرويه الخ أو في الخبر بأن يقال ذو أن يرويه جماعة (قوله جماعة) أي و إن لم يكن فيهم معصوم ولاأهل الذلة خلافا لمن اشترط الأول و إلا لم يمتنع الكذب ولمن اشترط الثاني لأنه يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة للخوف بخلاف أهل العزة فانهم لا يخافون. وأجيب عنهما بأن الغرض أمن تواطؤهم على الكذب وهذا لا يتوقف على كون واحد منهم معصوما ولا كون بعضهم أنفة كما هو مدرك بالذوق وأيضا لو اشترطنا كون فيهم معصوما لما وجد تواتر بعد الأنبياء لفقد العصمة في غيرهم والتالي باطل وأيضا أن قوله لأنه يمتنع الخ ممنوع لأن المخبرين متى قلوا بحيث لم يؤمن تواطؤهم على الكذب فليس بتواتر و إن كثروا بحيث يؤمن كذلك فهو متواتر والمعتمد أنه يشترط في الجماعة أن يزيدوا على الأربعة وفاقا للقاضي والشافعية ومازاد عليها صالح لأن يكفي في عدد الجمع في التواتر من غير ضبط وتوقف القاضي في الجملة وقال الإصطخري أقله عشرة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل أربعون وقيل سبعون وقيل ثلثمائة و بضعة عشر وعلى كل يكفي ولو فساقا أو كفارا أو أرقاء أو إناثا على الأصح وتحمل العبارة الصبيان المميزين وعلل مقابل الأصح عدم كفاية الأربعة باحتياجهم إلى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم وقضيته أنه لو زاد الشهود على الأربعة استغنى عن التزكية وكلام الفقهاء لايساعده (قوله لايقع) أي يمتنع وقوعه عادة أو عقلا بملاحظة العادة (قوله التواطؤ) أي التوافق منهم على الكذب عن أمر محسوس ولو بواسطة أو في الأصل فيشمل متعددي الطبقات أيضا فانه يصدق عليه باعتبار مابعد الطبقة الأولى أنه عن محسوس بواسطة الطبقة الأولى أو في الأصل : أي بالنظر للأولى وتحمل المحسوس بمدارك الحواس الظاهرة و إنما قيد بالمحسوس لأنه في المعقول لا يؤمن معه الكذب و إن بلغ عدد المخبرين مابلغ لجواز الغلط فيه ككبر الفلاسفة . فان قيل عدد التواتر المذكور منطبق على إخبار النصارى بقتل عيسى عليه السلام لأنهم عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب أخبروا عن محسوس . أجيب بمنع ذلك لأن مرجع خبرهم إلى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت وقد كانوا تسعة نفر كما في

وهو أن يرويه جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب

كتب التفسير ولا تحيل العادة تواطؤ مثلهم على الكذب على أن التسعة اختلفوا فى الاخبار بقتله كما حكى عنهم فأثبته بعضهم ونفاه بعضهم أفاده سم (قوله عن مثلهم) متعلق بيروى والمثلية فى امتناع وقوع تواقيهم على الكذب (قوله وهكذا) متعلق بمحذوف :أى ويروى مثلهم هكذا أى كرواة هؤلاء الجماعة فى أنها عن مثلهم فيأخذ كر والرواة والرواية كذا بأن يكون رواه جماعة بالصفة المذكورة تروى عن مثلها ويستمر الحال على ذلك بأن يكون كل طبقة جماعة بالصفة المذكورة أى يؤمن تواطؤهم على الكذب فخرج بهذا القيد المشهور وهو ماتخلف فيه هذا الشرط فى الطبقة الأولى دون بقية الطبقات والآحاد لأنه يرويه آحاد فى كل طبقة (قوله إلى أن ينتهى) أى الأمر والرواية فى روايته (قوله إلى المخبر عنه) أى إلى الشخص الذى أخبروا بوقوع الواقعة عنه سواء كانت بعينها متعلق اخبارهم ويسمى الخبر حينئذ متواترا لفظيا أو قدرا مشتركا بين متعلقات اخبارهم كما إذا أخبر واحد عن ختم أنه أعطى دينارا وآخر أخبر أنه أعطى فرسا وآخر أنه أعطى بعيرا وهكذا واتفقوا على معنى كلى وهو الاعطاء بقى أن هذا الحد لا ينطبق على مالو كان المخبرون طبقة واحدة أو طبقتين فقط مع أنه لاشبهة فى أن ذلك من المتواتر إلا أن يقال إنه بنى الأمر على الغالب أوأنه تعريف بالأخص وأجازه جماعة وإن لم يناسب ذلك مقام التعريف (قوله فيكون) الفاء الفصيحة واقعة فى جواب شرط مقدر تقديره إذا كان المتواتر بوجب العلم وينتهى إلى المخبر عنه فيكون الخ : أى فلابد أن يكون (قوله فى الأصل) أى فى أول مرتبته وهو الطبقة الأولى (قوله عن مشاهدة) أى عن إحساس بحاسة البصر من الطبقة الأولى بالمخبر عنه ونحو المشاهدة كالمس وقضيته أنه لايتخلف عن خبر التواتر إيجاب العلم وهو كذلك ولا ينافيه ماذكره شيخ الاسلام الحافظ فى شرح النخبة من أنه قد يتخلف لمانع لأن وجود الشئ كما يتوقف على وجود سببه يتوقف على انتفاء المانع فايجابه العلم عند انتفاء المانع . فان قلت إن من شرط التواتر أن يستحيل عادة اتفاقهم على الكذب فكيف يتصور معه وجود مانع من العلم . قلنا هذا الشرط مشروط بانتفاء المانع ولهذا قال فى جمع الجوامع وحصول العلم آية اجتماع الشرائط : أى الذى من جملتها انتفاء المانع (قوله لاعن اجتهاد) قال فى شرح جمع الجوامع لجواز الغلط فيه كخبر الفلاسفة اه أى بخلاف الاحساس وفيه بحث لتصريح الأئمة بجواز الغلط فى الاحساس أيضا إلا أن يمنع وقوعه من الجمع المذكور (قوله كالاخبار الخ) أى كالاخبار بوجود مكة الحاصل عن مشاهدتها (قوله أو سماع الخ) أى الاخبار عن أخباره بأن النبى صلى الله عليه وسلم أخبر عن الله تعالى الحاصل عن سماع الخ أو الاخبار بوجود الجسم فى هذا المكان الحاصل عن لمسه فيه فى نحو ظلمة فعلم أن قوله عن مشاهدة مكة أو سماع ليس صلة الاخبار على أنه المخبر عنه بل على أنه مستند الاخبار بفتح النون لأنه الموافق لقابله (وهو وقوله لا عن اجتهاد (قوله بخلاف الاخبار الخ) أى أن الاخبار عن مشاهدة مكة وما بعد ،متلبس بخلاف الاخبار عن مجتهد فيه بأن يستند الاخبار عنه إلى الاجتهاد فليس من المتواتر لاستناده إلى العقل وما كان مستندا إلى العقل يجوز الغلط فيه (قوله كاخبار الفلاسفة بقدم العالم) أى فليس من المتواتر لاستناده إلى العقل وما كان مستندا إلى العقل يجوز الغلط فيه . واعلم أن المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده فى الشرعيات كالقرآن والصلوات الخمس وعدد الركعات والسجدات ومقادير الزكاة ونحو ذلك ، وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد إلا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقته مما هو ودينه ودنياه وأمه وأباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان ولأن المشهور يفيد طمأنينة الظن : أى زيادة توطين

عن مثلهم وهكذا إلى أن ينتهى إلى المخبر عنه فيكون فى الأصل عن مشاهدة أو سماع لاعن اجتهاد) كالاخبار عن مشاهدة مكة أو سماع خبر الله تعالى من النبى صلى الله عليه وسلم بخلاف الاخبار عن مجتهد فيه كاخبار الفلاسفة بقدم العالم

وتمكين يحصل للنفس على ماأدركته (قوله والآحاد) وهو مالايرويه عدد التواتر فى كل عصر (قوله وهو مقابل التواتر) دفع بهذا لما يتوهم أنه مارواه واحد عن واحد وليس كذلك بل هو مالم يبلغ رواته عدد التواتر أو بلغه وكان فى الأصل عن اجتهاد كما يتضيه كونه مقابل التواتر (قوله وهو) أى الآحاد (قوله الذى يوجب العمل) أى الخبر الذى يوجب العمل الخ أى بشرطه من العدالة وغيرها أى يكون سببا فى وجوب العمل بمضمونه لقوله تعالى ـ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ـ و بيان الاستدلال بهذه الآية من وجهين : الأول أنه أمر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة إلى العلم والعمل لأن التخصيص للستفاد من لولا يتضمن الأمر فلولا إفادته العمل بالمأمور لم يكن للأمر فائدة والطائفة تتناول الواحد فى الأصح. الثانى أن لعل للترجى وهو على الله محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل ولأنه صلى الله عليه وسلم كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق لتبليغ الأحكام وأوجب قبولها على الأنام وأنه عليه السلام قبل خبر بريرة فى الهدية وخبر سلمان فى الصدقة ثم فى الهدية وخبر أم سلمة فى الهدايا وقول الرسل فى هدايا الملوك على أيديهم وغير ذلك وللاجماع على أن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين استدلوا وعملوا به فى وقائع لاتحصى وشاع ذلك ولم ينكر عليهم أحد وذلك يوجب العلم العادى بانفاقهم كالقول الصريح ولايعارض عدم الانكار ماوقع لبعض الصحابة رضى الله عنهم من إنكار بعض الاخبار كإنكار أبى بكر الصديق رضى الله عنه خبر المغيرة فى ميراث الجدة حتى رواه محمد بن سلمة لأنه إنما أنكر ذلك مع الارتياب وتصوره عن إفادة الظن وذلك مما لانزاع فيه على أن انضمام نحو محمد بن سلمة إلى المغيرة لايخرج الخبر عن كونه آحادا وقد قبلوه مع ذلك و ينبغى أن يكون المراد بوجوب العمل وجوب كل من الاعتقاد والعمل وظاهر أن محل وجوب العمل حيث لاتعارض . ولايخفى أنه إذا وجب العمل بخبر الآحاد مع أنه لايفيد إلا الظن فبالخبر المتواتر بالأولى فانحصار المصنف رحمه الله تعالى على بيان وجوب العمل بخبر الآحاد لظهور الوجوب فى المتواتر لالتخصيص الآحاد به و يشترط فى العمل بخبر الواحد أربعة شروط : الأول العقل الكامل وهو عقل البالغ . والثانى الاسلام وهو التصديق والاقرار باللسان ولو إجمالا . والثالث الضبط وهو مجموع معان أربعة : الأول حتى السماع أى بأن لايغفله شئ منه . والثانى فهم المعنى . والثالث حفظ اللفظ . والرابع المراقبة أى الثبات على الحفظ إلى حين الأداء . الشرط الرابع العدالة وهى استقامة الدين والسيرة وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة (قوله ولا يوجب) أى بنفسه إيجابا عاديا وهذا قيد لاخراج خبر المتواتر فانه يوجب العلم بنفسه إيجابا عاديا (قوله العلم) أى حصول العلم بمضمونه على الوجه السابق فى المتواتر بأن لايكون الراوى الجماعة المذكورة بدليل المقابلة وذلك بأن لايوجب العلم مطلقا أو يوجبه لاعلى الوجه المذكور كخبر النبى صلى الله عليه وسلم وكأن أوجبه بواسطة القرائن الزائدة على القرائن التى لاينفك الخبر عنها عادة أو بواسطة القرائن التى لاتنفك عن الخبر حيث لم يكن للراوى الجماعة المذكورة . فان قلت إن فى هذا التعريف دورا لذكر الحكم فيه وهو إيجاب العمل لأن الحكم على الشئ فرع عن تصوره وتصوره متوقف على معرفة أجزاء التعريف ومن جملتها الحكم إلا أن يجاب بأن هذا التعريف لفظى وهو بالنسبة لمن عرف خبر الآحاد ولم يعرف أنه يوجب العمل (قوله لاحتمال الخ) تعليل لعدم إيجابه العلم أى إنما لم يوجب العلم عند انتفاء القرائن مطلقا لاحتمال الخطأ فيه عادة فان راويه لم يبلغ مبلغا يمتنع عادة وقوع الكذب والتواطؤ عليه من مثله فى كل الطبقات أو بلغ ذلك لكن

(والآحاد) وهو مقابل التواتر (وهو الذى يوجب العمل ولا يوجب العلم) لاحتمال الخطأ فيه

لم يكن فى الأصل عن محسوس (قوله وينقسم) أى الآحاد إلى قسمين مرسل ومسند وإنما انحصر فيهما لأن الارسال عند الأصوليين ترك الواسطة بين الراوى والمروى عنه فيدخل فيه حينئذ المنقطع والمعضل والمعلق عند المحدثين وهو عندهم أى الأصوليين على أربعة أقسام مرسل الصحابى ومرسل القرن الثانى ومرسل العدل فى كل عصر ومرسل من وجه ومسند من وجه آخر وهو ما أرسله محدث وأسنده هو أوغيره وأما عند المحدثين فالمرسل مالسقط منه صحابى بأن رفعه تابعى إلى النبى صلى الله عليه وسلم صريحا أوكناية منبرا كان كأبى حاتم ويحيى بن سعيد أوكبيرا وهو من كان جلّ روايته عن الصحابة كابن المسيب وقيس بن حازم والمنقطع مالسقط منه واحد غير الصحابى والمعضل مالسقط منه اثنان والمعلق هو الذى حذف سنده (قوله ما اتصل إسناده) الاسناد معناه لغة ضم أحد الشيئين إلى الآخر واصطلاحا حكاية طريق المتن والمتن ما ينتهى إليه غاية السند من الكلام قال الحاكم المسند ماروياه المحدث عن شيخ يظهر سماعه منه وكذا شيخه عن شيخه متصلا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد بالاتصال الاتصال الظاهر فيشمل الانقطاع الخفى كعنعنة المدلس والمعاصر الذى لم يثبت لقيه واعترض هذا التعريف بأن المسند اسم مفعول من أسند ومن لايعرف المصدر لايعرف اسم المفعول من ذلك المصدر فكان الواجب تعريف الاسناد أوّلا ثم تعريف المسند . ويجاب بأن هذا التعريف اللغوى فالمخاطب به من يعرف معنى الاسناد ولم يعرف أنّ المسند موضوع لماذا اصطلاحا وقد عرفت تعريف الاسناد فما فى قوله ما اتصل واقع على آحاد فكأنه قال المسند آحاد اتصل إسناده ظاهرا (قوله بأن صرح) هو تصوير لاتصال الاسناد ويقرأ صرح بالبناء للفاعل وكلهم فاعله والضمير راجع للرواة المعلوم من المقام أومن الرواية لأنّ الرواية تستلزم الراوى وضمير رواته عائد على ما تم إنّ المسند إن اتصف رجاله بأعلى صفات العدالة فالحديث صحيح وإن اتصف بأدناها فالحسن وإن لم يتصف بالأدنى فالضعيف كما هو مقرر فى محله (قوله والمرسل) أى فى اصطلاح الأصوليين والفقهاء وأما فى اصطلاح المحدثين فقد تقدم لك بيانه (قوله مالم يتصل إسناده) أى آحاد لم يتصل إسناده ظاهرا (قوله بأن سقط بعض رواته) واحدا كان أوأكثر كان الراوى المرسل تابعيا من أكابر التابعين أومن صغارهم أوغير تابعى ممن بعده أوصحابيا بأن أسقط الواسطة بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم كما يؤخذ من مفهوم قوله الآتى فان كان من مراسيل غير الصحابة ومن صريح قول الشارح الآتى أمامراسيل الصحابة الخ (قوله فان كان) أى المرسل (قوله من مراسيل غير الصحابة) أى بأن كان المرسل له تابعيا وغيره إلا مامستثنيه (قوله فليس بحجة) واعلم أنهم اتفقوا على الاحتجاج بمراسيل الصحابى لأنه موصول مسند لأن روايتهم غالبا عن الصحابة والجهالة بالصحابة لاتضر لأنهم كلهم عدول . واختلفوا فى الاحتجاج بمرسل التابعى وتابع التابعى فذهب مالك وأحمد فى المشهور عنهما وأبو حنيفة وأتباعهم من الفقهاء والمحدثين والأصوليين إلى الاحتجاج به فى الأحكام وغيرها واحتج لهم بأنه صلى الله عليه وسلم أثنى على عصر التابعين وشهد له بالخيرية ثم القرنين بعد قرن الصحابة وبأن تعاليق البخارى المجزومة صحيحة وردّ بأن الحديث محمول على الثالب وإلا فقد وجد فى القرنين من هو متصف بالصفات المذمومة وتعاليق البخارى علمت صحتها من شرطه فى الرجال بخلاف مراسيل التابعين فلم تعلم صحتها لعدم حال التابع الرافع وذهب أكثر أهل الحديث والشافعى والقاضى الباقلانى والامام مسلم وقال هو اختيار أهل العلم وعبد البر وقال هو قول أهل الحديث وابن الصلاح وقال إنه المذهب الذى استقرّ عليه آراء جماهير حفاظ الحديث إلى أنه ضعيف لايحتج به للجهل بالساقط فى الاسناد لاحتمال أنه تابعى ثم يحتمل أنه ضعيف و بتقدير كونه ثقة يحتمل أنه روى

(وينقسم إلى قسمين مرسل ومسند فالمسند ما اتصل إسناده) بأن صرّح برواته كلهم (والمرسل مالم يتصل إسناده) . بأن أسقط بعض رواته (فان كان من مراسيل غير الصحابة) رضى الله عنهم (فليس بحجة)

عن تابعي أيضا ويحتمل أنه ضعيف وهكذا إلى مالا نهاية له عقلا وإلى ستة أوسبعة استقراء إذ هو أكثر ماوجد من رواية التابعين بعضهم عن بعض . واختلف المشايخ فى مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخى يقبل من كل عدل لأنّ المروى عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم بسماعه عن عدل تدليسا وهو خلاف الغرض ولأنّ الكلام فى إرسال من لو أسند إلى غيره لايظنّ به الكذب فلأن لايظنّ به كذبه على الرسول مع مافيه من زيادة الوعيد أولى وقال بعضهم منهم ابن أبان لايقبل لأنه زمان فشا فيه الفسق وأما المرسل من وجه والمسند من وجه آخر فيقبله من يقبل المرسل وأما من لايقبله فقد اختلفوا فيه فرده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا الجرح على التعديل وقبله عامتهم لأنّ المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لايعارض الناطق (قوله لاحتمال) علة لعدم الاحتجاج بمراسيل غير الصحابة رضى الله عنهم أجمعين (قوله مجروحا) أى متصفا بما يخلّ بعدالته قال فى شرح جمع الجوامع و إن كان صحابيا لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح انتهى لكن يشكل عليه قوله الآتى لأن الصحابة كلهم عدول فلا يبحث عن عدالتهم فى رواية ولاشهادة ولما روى البخارى أن الحميدى قال إذا صح الاسناد عن الثقات إلى رجل من الصحابة فهو حجة و إن لم يسم ذلك الرجل وقال الأثرم قلت لأحمد بن حنبل إذا قال رجل من التابعين حدّثنى رجل من التابعين حدّثنى رجل من الصحابة ولم يسمه فالحديث صحيح قال نعم وفرق الصيرفى من الشافعية بين أن يرويه التابعى عن الصحابى معنعنا أومصرحا بالسماع قال العراقى وهو حسن متجه وكلام من أطلق قبوله محمول على هذا التفصيل اه (قوله إلا مراسيل سعيد بن المسيب) استثناء من مراسيل غير الصحابة أى لايحتج بمراسيل غير الصحابة إلا مراسيل ابن المسيب أى ونحوه ممن عرف أن من عادته أن لايروى إلاعن عدل كأبى سلمة بن عبد الرحمن فكل واحد منهما يروى عن أبى هريرة (قوله المسيب) بفتح الياء الشددة فى الأكثر عند المحدّثين (قوله من التابعين) هو جمع تابع بمعنى التابعى وهو من لقى الصحابى واعتمد فى جمع الجوامع اشتراط إطالة الاجتماع فى صدق اسم التابعى والصحابى من اجتمع مؤمنا بالنبى صلى الله عليه وسلم و إن لم يرو عنه ولم يطل الاجتماع والفرق بينهما حيث اشترط طول الاجتماع فى التابعى دون الصحابى أن الاجتماع بالمصطفى صلى الله عليه وسلم يؤثر من النور القلبى أضعاف مايؤثره الاجتماع الطويل بالصحابى وغيره من الأخيار فالأصيابى الجلف بمجرد مايجتمع بالمصطفى صلى الله عليه وسلم مؤمنا ينطق بالحكمة ببركة طلعته صلى الله عليه وسلم وقيل يشترط الرواية وطول الاجتماع وقيل أحدهما وقيل يشترط العزو وقيل يشترط سنة ولواذى المعاصر النبى صلى الله عليه وسلم العدل الصحبة قبل وفاة للقاضى والأكثر جروا على عدالة الصحابة وقيل كغيرهم وقيل إلى قتل عثمان وقيل إلا من قاتل عليا (قوله أسقط) هذا فى قوة التعليل لاستثناء مراسيل سعيد بن المسيب أى و إنما استثنى مراسيله لأنه أسقط الصحابى وعزاها للنبى صلى الله عليه وسلم والصحابة كلهم عدول فهو كالمسند لأن إسقاط العدل كذكره ، وأما مراسيل كبار التابعين كقيس بن أبى حازم وأبى عثمان النهدى وأبى رجاء العطاردى فان عضدها ضعيف فهى قابلة للترجيح وذلك الضعيف كقول صحابى أو فعله أو قول الأكثر من العلماء ليس فيهم صحابى أو عضدها إسناد أو إرسال من غيره أو قياس أو انتشار أو عمل أهل العصر كان المجموع حجة وفاقا للشافعى لامجرد المرسل ولا المنضم فان تجرد ولا دليل سواه فالأظهر وجوب الانكفاف لأجله احتياطا وقيل لايجب الانكفاف لأنه ليس بحجة حينئذ وأما مراسيل صغار التابعين كالزهرى ونحوه فهى باقية على ضعفها و إن عضدت لشدّة ضعفها فهى ليست

لاحتمال أن يكون الساقط مجروحا (إلا مراسيل سعيد بن المسيب) من التابعين رضى الله عنه أسقط الصحابى وعزاها للنبى صلى الله عليه وسلم فهى حجة

بحجة لفهوم الاستثناء أى إن مراسيل غير الصحابى ليست بحجة إلا مراسيل ابن المسيب فهى حجة فيفهم منه أن مرسل غيره من صغار التابعين ليس بحجة وإن عضد لأن الغالب فى روايته أن تكون من التابعى بخلاف كبارهم فان الغالب فى روايته أن تكون من الصحابى فيوجود مرجع يتقوى حديثه فيحتج به (قوله فانها فتشت) تعليل للحجية المفهومة من الذى قدره الشارح بقوله فهى حجة (قوله أى فتش عنها) أى عن حالها إذ التفتش عنه هو المجهول وهو حالها من الاسناد والارسال لانفسها أى المراسيل لأنها معلومة ابتداء ، وفى القاموس التفتش كالضرب والتفتيش طلب بحث اه (قوله فوجدت) أى بعد التفتيش (قوله مسانيد) أى فى نفس الأمر و إلا فباعتبار الظاهر مسند حكما (قوله أى رواها له الصحابى الخ) تفسير لمسانيد (قوله عن النبى صلى الله عليه وسلم) متعلق برواها أى للسانيد وفى هذا المنيع إشعار بأن سبب الحاجة إلى التفتيش مع احتمال أن يكون رواها له غير الصحابى بأن يكون بينه و بينه واسطة حتى لو علم أن الساقط ليس إلا صحابيا فالوجه أنه يحتج به من غير حاجة إلى تفتيش ولا إلى علم عينه كما هو المناسب للتعليل الآتى فى مرسل الصحابة بل لافرق فى المعنى حينئذ بل هذا أولى لأن الفرض أنه علم أن الساقط ليس إلا صحابيا بخلاف ذلك أى ما احتاج إلى التفتيش فانه يحتمل سقوط غير الصحابى (قوله وهو) أى ذلك الصحابى الذى رواها له (قوله فى الغالب) أى من تلك المراسيل أو من الأحوال والأزمان فيها (قوله أبو زوجته) احترز به عن زوج بنته لأن العصير يطلق على كل منهما (قوله أبو هريرة) و يستثنى أيضا مراسيل أبى سلمة بن عبد الرحمن عن أبى هريرة . قال التاج وفى هذا التعليل نظر فانها إذا ظهرت مسندة كان الاحتجاج بالمسند لا بالمرسل فاستثناؤها من جملة المراسيل مستدرك على هذا التقدير . و يجاب بأن التفتيش والوجدان للذكور بن لايخرجها عن الارسال باعتبار ماقبل التفتيش والوجدان ولو سلم فالاستثناء منقطع لدفع توهم أن إرسالها ابتداء يسقط اعتبارها مطلقا (قوله أما مراسيل الصحابة) هذا مقابل لمحذوف التقدير هذا كله فى مراسيل غير الصحابة أما مراسيلهم فيحتج بها (قوله بأن يروى) وإنما صوّره بهذا التصوير ولم يصوره بقول الصحابى قال النبى صلى الله عليه وسلم كما عبروا بذلك فى تصوير مرسل غير الصحابة لأن هذا ظاهر فى السماع من النبى صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل المسند دون المرسل على الصحيح (قوله ثم يسقط الثانى) أى ثم إذا رواه لغيره يسقط الصحابى الثانى الذى هو واسطة بينه و بين النبى صلى الله عليه وسلم (قوله لحجة) أى فمراسيل الصحابة حجة فهو جواب أما (قوله لأن الصحابة) علة لحجيته أى إنما كان حجة لأن الصحابة كلهم عدول فلا يبحث عن عدالتهم فى رواية ولا شهادة . فان قلت مراسيل التابعى الظاهر أنها مروية عن الصحابة فكان حقها أن يحتج بها أيضا إلا أن يجاب بعدم التسليم بل الظاهر أن مراسيل التابعى مروية من غير الصحابى بخلاف مراسيل الصحابى فان الظاهر فيها كونها مروية عن الصحابة ولئن سلم الظهور المذكور فمرسل الصحابى أظهر منه .

(فانها فتشت) أى فتش عنها (فوجدت مسانيد) أى رواها له الصحابى) الذى أسقطه عن النبى صلى الله عليه وسلم وهو فى الغالب صهره أبو زوجته أبو هريرة رضى الله عنه أما مراسيل الصحابة بأن يروى صحابى عن صحابى عن النبى صلى الله عليه وسلم ثم يسقط الثانى فحجة لأن الصحابة كلهم عدول

[فائدتان : الأولى] الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف بمدلولات الألفاظ ومواقع الكلام بأن يأتى بلفظ بدل آخر مساوله فى المراد منه ، وقال الماوردى إن نسى اللفظ وقيل إن كان موجبه علما وقيل بلفظ مرادف وعليه الخطيب ومنعه مطلقا ابن سيرين وثعلب والرازى وروى عن ابن عمر . الثانية الصحيح يحتج بقول الصحابى قال نبى الله صلى الله عليه وسلم وكذا قوله عن النبى صلى الله عليه وسلم على الأصح وحكذا سمعته أمر ونهى أو أمرنا أو حرّم وكذا

رخص فى الأظهر والأكثر يحتج بقوله من السنة ، وقوله فكنا معاشر الناس نفعل كذا وكان الناس يفعلون فى عهده صلى الله عليه وسلم وقوله وكنا نفعل فى عهده فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون فى الشئ التافه (قوله والعنعنة) هو مصدر عنعن الحديث يعنعنه إذا رواه بلفظ عن فلان كما قال صاحب البيقونية معنعن كمن سعيد عن كرم (قوله إلى آخره) أى آخر ما يذكره القائل إن ذكر زيادة على ذلك من غير بيان للتحديث والاخبار والسماع (قوله تدخل على الاسناد) خبر عن قوله والعنعنة ومقصوده بهذه الجملة بعد تقسيم الخبر إلى مرسل ومسند الاشارة إلى أن الحديث المعنعن من جملة المسند وإنما نبه عليه دون بقية المسندات لأنهم اختلفوا فى حكم الاسناد المعنعن فالذى صححه جمهور المحدثين وغيرهم أنه من المتصل بشرط سلامة معنعنه من التدليس وبشرط ثبوت ملاقاته لمن رواه عنه بالمعنعنة على مذهب إليه البخارى وشيخه ابن المدينى وغيرهما من أئمة الحديث ومسلم لم يشترط الثانى بل اكتفى بثبوت كونهما فى عصر واحد وإن لم يثبت فى خبر قط أنهما اجتمعا أو تشافها لكن قال ابن الصلاح فيما قاله مسلم نظر أى لأنهم كثيرا ما يرسلون عمن عاصروه ولم يلقوه فاشترط لقيهما لتحمل المعنعنة على السماع واشترط ابن السمعانى طول الصحبة بينهما وأبو عمرو الدانى كونه معروفا بالرواية عنه والقابسى أن يدركه إدراكا بينا وقيل المعنعن من المرسل والمنقطع وإن لم يكن راويه مدلسا حتى يظهر اتصاله بمجيئه من طريق آخر أنه صححه منه لأن عن لا تشعر بشئ من أنواع التحمل . قال النووى وهذا مردود باجماع السلف .

(والعنعنة) بأن يقال حدثنا فلان عن فلان إلى آخره (تدخل على الاسناد) أى على حكمه فيكون الحديث المروى بها فى حكم المسند لا فى حكم المرسل لاتصال سنده فى الظاهر

[فائدتان : الأولى] قال الحافظ ابن حجر المستقلانى قد ترد عن ولا يراد بيان حكم اتصال أو انقطاع بل ذكر قصة سواء أدركها أم لا بتقدير محذوف أى عن قصة فلان أو شأنه . مثاله ما رواه ابن أبى خيثمة فى تاريخه عن أبيه قال حدثنا أبو بكر بن عياش قال حدثنا اسحق عن أبى الأحوص أنه خرج عليه خوارج فقتلوه فلم يرد أبو اسحق بقوله عن أبى الأحوص أنه أخبره بذلك وإن كان قد لقيه وسمع منه لأنه يستحيل أن يكون أخبره بعد قتله وإنما أراد نقل ذلك بتقدير مضاف كما تقدم . الثانية ذهب جمهور العلماء ومنهم مالك كما حكاه فى التمهيد عنه إلى التسوية بين الرواية بالعنعنة والرواية بلفظ أن فلانا قال كذا ولا اعتبار بالحروف والألفاظ وإنما هو بالقاء والمجالسة والسماع والمشاهدة مع السلامة من التدليس وقال البرديجى إنه محمول على الانقطاع حتى يتبين السماع فى ذلك الخبر بعينه من جهة أخرى قال ابن عبد البر ولا معنى لهذا لاجماعهم على أن الاسناد هو المتصل بالصحابى سواء قال فيه قال أو أن أو عن أو سمعت ومن ثم قال العراقى الصواب أن من أدرك ما رواه من قصة وإن لم يعلم أنه شاهدها بشرط السلامة من التدليس يحكم لحديثه بالوصل سواء رواه بقال أو عن أو أن أو بذكر أو فعل أو نحوها وإن لم يدرك ذلك صحابيا كان أو تابعيا فهو مرسل صحابى أو تابعى أو منقطع إن لم يسند لمن رواه عنه وإلا فمتصل سواء روى بعن أو غيرها فهذه قاعدة يعمل بها أهـ أفاده الزرقانى (قوله على الاسناد) أى المتصل وإلا فمطلق الاسناد لا يستلزم الاتصال المقصود هنا على ما تقدم لك (قوله فيكون) تفريع على دخول العنعنة على حكم المسند (قوله بها) أى العنعنة (قوله فى حكم المسند) داخلا فى حكم الحديث المسند المروى بغيرها مما يشعر بالاتصال كالتحديث والاخبار من القبول والعمل به (قوله لا فى حكم المرسل) أى من رده وعدم العمل به (قوله لاتصال سنده) علة لكونه فى حكم المسند أى وإنما كان فى حكم المسند دون المرسل لاتصال سنده أى بالتصريح بجميع رواته (قوله فى الظاهر) أى لأنه الظاهر من العبارة فيحمل على الاتصال حقيقة هذا هو الصحيح الذى عليه العمل ، وقول الجماهير من أهل الحديث والفقه والأصول

لكن بشرط أن يكون المنعنن غير مدلس وأن يمكن لقاء بعض المنعنين بعضا وفى اشتراط ثبوت اللقاء خلاف وذهب جمع منهم البخارى إلى اشتراطه قال النووى وهو الصحيح (قوله و إذا قرأ الشيخ) هذا البحث فى كيفية الأداء للرواية سواء كانت من حفظه أو من كتابه (قوله وغيره يسمعه) أى ولو من وراء حجاب حيث عرف صوته (قوله يجوز للراوى) أى لمن أراد رواية ماقرأه الشيخ على غيره ممن يتحمل عنه (قوله أن يقول حدثنى أو أخبرنى) أو حدثنا أو أخبرنا أو أنبأنا أو سمعت فلانا يقول أو قال لنا فلان أو ذكر لنا فلان ولا خلاف فى جواز جميع ذلك كما نقله القاضى عياض قال العراقى وماقاله متجه ،نعم ينبغى عدم الاطلاق فى أنبأنا بعد اشتهار استعمالها فى الاجازة لأنه يؤدى إلى إسقاط الروى بها عنـد من لا يحتج بالاجازة لظنه أن الرواية بالاجازة قال بعضهم وهو متجه لكن إن أدى اطلاق غير أنبأنا إلى ماأدى اليه اطلاقها من اسقاط المروى بها كان الحكم كذلك اه ومقتضى اطلاق المصنف أنه لا فرق فى جواز الاطلاق قول ماذكر بين ما إذا قصد الشيخ إسماعه أولا لكن قال غير واحد من الأصوليين كالآمدى والعضد والأسنوى إن قصد الشيخ اسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول حدثنى أو أخبرنى أو حدثنا أو أخبرنا و إلا فلا بل يقول قال فلان كذا أو أخبر أو حدث أو سمعته يقول أو يحدث أو يخبر اه فيستفاد من كلام المصنف أنه لافرق فى جواز الرواية بين كون قراءة الشيخ عن قصد وكونها اتفاقية وبه صرح الماوردى والروياني ولايبن أن يأذن للسامع فى رواية المسموع أو يمنعه عنها بنحو لاترو عنى أورجعت عن إخبارك وهو كذلك ،نعم ان أسند المنع إلى نحو خطأ منه فياحبذ به أو شك فيه امتنعت الرواية عنه ولابين أن يعلم حضور السامع أو يجهل أو يقول أخبركم ولا أخبر بعدا مثلا وهو كذلك لكن إن منع فى جماعة يستحسن أن يقول والحالة هذه حدثنا وأخبرنا بضمير الجمع قال بعضهم إن لم يقصده الشيخ بإسماع نصيفة التحديث فى ذلك أولى من صيغة الاخبار وأولى من ذلك صيغة الاسماع بأن يقول سمعته يقول و بعد الجميع صيغة الانباء (قوله و إن قرأ الخ) مقابل لقوله إذا قرأ الشيخ أى هذا حكم الرواية فيما إذاقرأ الشيخ وأما إذاقرأ غيرالشيخ على الشيخ من كتاب أوحفظ وهو يسمعه فيقول الخ قال الضد كغيره من غير أن ينكر عليه ولاوجد أمارا يوجب السكوت عنه من إكراه أوغفلة أو غيرهما من المقدرات المانعة من الانكار اه سواء حفظ الشيخ ماقرأه عليه أولا (قوله فيقول جواب الشرط أى فيقول عند إرادة الأداء جوازا اصطلاحا ومثله من سمع قراءته عليه (قوله أخبرنى) مقول القول ليقول أى فيقول أخبرنى و إن لم يقيده بقوله قرأت عليه أو بقراءتى ولوسمع غيره قراءة الشيخ بأن كان فى جماعة كما تحمله الحلاق جمع من المحدثين قال أخبرنى قال البخارى وهو ظاهر لكن قال ابن دقيق العيد والحالة هـذه يقول أخبرنا نظير مامر فى قراءة الشيخ فالكلام فى الاستحسان لافى أصل الجواز إذ لا كلام فى جواز كل منهما اصطلاحا أما غير السامع فيقول أخبرنا أى استحسانا وأولى من صيغة الاخبار صيغة القراءة بأن يقول القارئ* قرأت والسامع قرأ على* وأنا أسمع (قوله ولا يقول) أى لايجوز له ذلك اصطلاحا وقائله يعدّ مخطئا فى الصنعة لا أنه يأثم بذلك لأنه لا يعدّ كذبا لأن مراده بحدثنى قراءته عليه (قوله لأنه لم يحدثه) تعليل لقوله لايقول أى لا يجوز له أن يقول ذلك لأنه لم يحدثه مع أن صيغة حدثنى صريحة فى كون المروى عنه حدثنا بخلاف أخبرنى وذلك لأن التحديث فى عرفهم عبارة عن قراءة الشيخ وغيره يسمع بخلاف الاخبار فهو أعم منه مطلقا هـذا مذهب الشافعى وأصحابه ومسلم بن الحجاج وجمهور أهل المشرق وعزى إلى أكثر المحققين قال النووى كابن الصلاح وهو اصطلاح منهم أرادوابه التمييز بين النوعين

(و إذا قرأ الشيخ) وغيره يسمعه (يجوز للراوى أن يقول حدثنى أو أخبرنى ، و إن قرأ هو على الشيخ فيقول أخبرنى ولا يقول حدثنى) لأنه لم يحدثه

والاحتجاج له من حيث اللغة فيه عناء وتكلف اه وهو يشعر بأنه يمكن أن يتكلف له من حيث اللغة وجه ولعل هذا الوجه قوة إشعار الحديث لغة بالنطق والشافهة بخلاف الاخبار واستشهد بعضهم للتفرقة بينهما بأنه لو قال لعبديه من أخبرني منكما بكتر فهو حر ولانية له فأخبره به أحدهما بكتاب أو رسول أو كلام عتق بخلاف ما لو قال من حدثني بكذا فانه لا يعتق إلا إن شافهه بالكلام ، نعم الأحوط أن يقول قرأت على فلان إن قرأ بنفسه أو قرئ عليه وأنا أسمع ان لم يقرأ بنفسه ويلي ذلك عبارات السماع مقيدة كحدثنا بقراءتي أو قرئ عليه وأنا أسمع أو أخبرنا بقراءتي أو قراءة عليه وأنا أسمع (قوله ومنهم) أي الأصوليين (قوله من أجاز حدثني) أي من غير تقييد بنحو بقراءتي (قوله وعليه) أي الجواز وهو خبر مقدم (قوله عرف أهل الحديث) أي اصطلاحهم وهو مبتدأ مؤخر (قوله لأن القصد) هذا تعليل لجواز حدثني في قراءته على الشيخ أي إنما جاز ذلك لأن القصد الاعلام بالرواية عن الشيخ وكل من الصيغتين صالح لذلك قيل هو مذهب مالك وسفيان ابن عيينة والبخاري ومعظم الحجازيين والكوفيين وحكاه القاضي عياض عن الأكثرين ومنهم من أجاز سمعت أيضا وروى عن مالك والسفيانيين أي ابن عيينة والثوري والصحيح المنع ومنهم من منع إطلاق حدثنا وأخبرنا كالامام أحمد رضي الله عنه والنسائي قال الخطيب وهو مذهب خلق كثير من أصحاب الحديث وقال الحاكم الذي أختاره وعهدت عليه أكثر مشايخي وأئمة عصري أن يقول الراوي فيما سمعه وحده من لفظ الشيخ حدثني وفيما سمعه منه مع غيره حدثنا وفيما قرأه عليه بنفسه أخبرني وفيما قرئ بحضرته أخبرنا واستحسنه ابن الصلاح والنووي فان شك هل كان وحده أو مع غيره فالأظهر أن يقول حدثني أو أخبرني لاحدثنا ولا أخبرنا لأن الأصل عدم غيره وكذا لو شك هل قرأ بنفسه أو سمع بقراءة غيره فيقول أخبرني كما نقله العراقي عن ابن الصلاح ثم قال وفيه نظر لأنه إن تحقق سماع نفسه وشك هل قرأ بنفسه فالأصل أنه لم يقرأ وقد حكى الخطيب عن البرقاني أنه كان يشك في ذلك فيقول قرأنا على فلان قال وهذا حسن لأن ذلك يستعمل فيما قرأه غيره أيضا كما قاله أحمد بن صالح والتقيي قال النووي كابن الصلاح وكل هذا مستحب باتفاق العلماء رضي الله عنهم لاواجب ولا يجوز إبدال حدثنا بأخبرنا أو عكسه في الكتب المؤلفة وإن كان في إقامة أحدهما مقام الآخر خلاف لكن لاق نفس ذلك التصنيف بأن يفرد ولا فيما ينقل منه من الأجزاء والتخاريج وما سمع من لفظ المحدث ففي إبداله الخلاف في الرواية بالمعنى فعلى الجواز يجوز الابدال إن كان قائله يرى التسوية بينهما ويجوز اطلاق كليهما بمعنى وإلا فلا ومنع الامام أحمد الابدال جزما (قوله وإن أجازه الشيخ) أي الراوي واحدا كان أو أكثر برواية شيء معين أو غير معين كأن يقول أجزتك جميع مروياتي (قوله من غير قراءة) أي من أحد الجانبين لامن الراوي لابنفسه ولا بغيره ولامن غيره وهو يسمعه ولا من الشيخ وهو سمعه كقول الشيخ أجزتك أو أجزتكم أو فلان الفلاني صحيح البخاري أو جميع مسموعاتي أو مروياتي فهل تجوز الرواية بها فيه خلاف والصحيح وهو الذي استقر عليه العمل وهو قول الجمهور من أهل الحديث وغيرهم بل ادعى القاضي عياض وغيره الاجماع عليه جواز الرواية كالعمل بها وقيل لايجوز [1] بعض أهل الظاهر أنه كالمرسل في عدم العمل به مع جواز التحديث ونقل عن الأوزاعي عكسه وهو العمل بها دون التحديث واحتج ابن الصلاح للجواز بأنه إذا جاز له أن يروي عنه برواية فقد أخبره بها جملة فهو كما لو أخبره بها تفصيلا وإخباره بها غير متوقف على التصريح قطعا كما في القراءة وإنما الغرض حصول الافهام والفهم وذلك بالاجازة المفهمة (قوله فيقول الراوي) أي إذا قلنا بالجواز فاذا أراد الرواية عنه

ومنهم من أجاز حدثني وعليه عرف أهل الحديث لأن القصد الاعلام بالرواية عن الشيخ (وإن أجازه الشيخ من غير قراءة فيقول الراوي

فيقول الخ (قوله أجازني أو أخبرني) فهو مقول القول أي أو حدثني أو أجازنا أو أخبرنا أو حدثنا إجازة . قال التاج الفزاري فتقييد الاخبار بالاجازة تناف وذلك لأن الاخبار أن يحدثه والإجازة أن لايحدثه بل يقتصر على الاذن له في الرواية . ويجاب بأن الاخبار في اصطلاحهم يراد به مطلق الاذن ولو ضمنيا فيصدق بما تضمنته الاجازة فلا تنافي بينهما مطلقا بل التقييد بالاجازة لبيان أحد محتملاته المراد اصطلاحا . قال الآمدي وفي إطلاق حدثني وأخبرني أي أو حدثنا وأخبرنا مذهبان الأظهر وعليه الأكثر أنه لا يجوز وصححه ابن الصلاح والنووي اهـ أفاده سم هذا كله في كيفية الرواية والأداء . وأما التحمل فبقراءة الشيخ إملاء أي إلقائه عليه وهو يكتبه وتحديثا أي من غير إملاء فبقراءته على الشيخ فبسماعه قراءة غيره على الشيخ فبالمناولة مع الاجازة كأن يدفع له الشيخ أصل سماعه أو فرعا مقابلا به ويقول له أجزت لك روايته عني فبالاجازة من غير مناولة خاص في خاص نحو أجزت لك رواية البخاري لخاص في عام نحو أجزت لك جميع مسموعاتي فعام في خاص نحو أجزت لمن أدركني فعام في عام نحو أجزت لمن عاصرني رواية جميع مروياتي فلفلان ومن وجد من نسله فالمناولة من غير إجازة فالاعلام كأن يقول هذا الكتاب من مسموعاتي على فلان فالوصية كأن يوصي بكتاب إلى غيره عند سفره أو موته فالوجادة كأن يجد كتابا أو حديثا بخط شيخ معروف ومنع إبراهيم الحربي وأبو الشيخ الأصفهاني والقاضي حسين والماوردي الاجازة بأقسامها السابقة وقوم العامة منها دون الخاصة ومنع القاضي أبو الطيب إجازة من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح والاجماع على منع إجازة من يوجد مطلقا من غير تقييد بنسل فلان ثم كل مرتبة متأخرة أدنى من مرتبة متقدمة في الرتبة كما أفدناه بالعطف بالفاء (قوله وأما القياس) هذا معطوف على ماتقدم أول الكتاب أعني قوله فأما أقسام الكلام فهو من جملة تفصيل ما أجمله أول الكتاب. ثم لما أنهى الكلام على الاخبار وما يتعلق به شرع الآن في بيان القياس جريا على ترتيب ماذكره في التعداد والاجمال فهو على سبيل اللف والنشر المرتب وهو لغة التقدير يقال قاس النعل بالنعل أي قدره به ووجعله مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل إذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا قال التاج الفزاري أصل القياس في اللغة بمعنى التشبيه ومنه قولهم من قاس جدواك بالغمام أي من شبهه به وقولهم يقاس المرء بالمرء أي يشبه به ويطلق بمعنى التقدير أيضا يقال قست الثوب فكان ذراعا أي قدرته وذلك لأن المتشابهين يتقاربان في المقدار بوجه أو بتساويان فيه اهـ . وصلة القياس لغة الباء تقول قست هذا بهذا واصطلاحا يتعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء وهو من جملة الأدلة الأربعة أعني الكتاب والسنة والقياس والاجماع . وأما معناه اصطلاحا فقد ذكره المصنف بقوله ردّ الفرع الخ وعرّف في جمع الجوامع بقوله حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل وعرفه ابن الحاجب كالآمدي بأنه مساواة فرع للأصل في علة حكمه (قوله ردّ الفرع) وهو المحل الذي أريد إثبات الحكم فيه (قوله إلى الأصل) وهو المحل الذي علم ثبوت الحكم فيه ومعنى ردّه إليه التسوية بينهما في الحكم (قوله بعلة) أي بسببها وهي أمر مشترك بينهما يوجب الاشتراك في الحكم خرج به الردّ بغير العلة كالنص والاجماع فليس بقياس (قوله تجمعهما في الحكم) أي تدل تلك العلة على اجتماعهما في الحكم المعلوم للأصل ثبوتا أو نفيا أو يراد بالحكم ما يشمل نفيه وهو أقرب لظاهر العبارة. واعترض على هذا التعريف باعتراضات: الأول أن ردّ الفرع إلى الأصل هو إثبات حكم فيه وقد جعله جنسا مع أنه ثمرة القياس ولاشيء من ثمرة القياس بقياس . وأجيب بأن كون الردّ بمعنى الاثبات غير مسلم بل معنى ردّه إليه التسوية بينهما كما فسرناه بها فيما تقدم على أن الصفي الهندي منع

أجازني أو أخبرني إجازة وأما القياس فهو ردّ الفعل إلى الأصل بعلة تجمعهما في الحكم]

كون الثمرة الاثبات بل هى الثبوت . والثانى أن الفرع هوالمقيس والأصل هوالمقيس عليه فيتوقف معرفة الفرع والأصل على معرفة القياس لأنّ كلّ مشتق من القياس ومعرفة المشتق متوقف على معرفة المشتق منه والقياس متوقف على كلّ من الأصل والفرع لكونهما من أجزاء تعريفه وهذا دور والدور محال . ويجاب بأن المراد بالفرع المحل الذى أريد إثبات الحكم فيه لا المقيس والأصل المحل المعلوم ثبوت الحكم فيه كما فسرنا كلا منهما بهما فيما تقدّم فلا دور . قال سعد الدين فى الحواشى وإنما يلزم الدور لو أريد بالفرع المقيس وبالأصل المقيس عليه وتحقيقه أن المراد بهما ذات الأصل والفرع والموقوف على القياس وصف الفرعية والأصلية اه لكنه فى التلويح منع لزوم الدور على تفسيرها بالمقيس عليه والمقيس بأنه ليس تفسيرا للأصل والفرع بل بيان لما صدق عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا فى الفرع اه أى فيمكن تعلقهما بدون ذلك العنوان فلا دور ومن هنا يظهر أن هذا لا يخالف ما فى الحواشى . والثالث الحكم فى الفرع متفرّع على القياس متأخر عنه بالاجماع وقد جعله ركنا له متقدما عليه من حيث أخذه فى تعريفه وهو دور ممتنع حيث جعل القياس متوقفا على الحكم المتوقف عليه . وأجيب بأن ذكر حكم الفرع فى تعريف القياس إنما يقتضى توقف القياس وتعلق ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعلق ماهيته أى الفرع ومعرفة حكم الفرع وتعلق ماهيته لا يتوقف على تعلق ماهية القياس لا من جهة تعلقه ولا من جهة حصوله بل غاية الأمر أن حصوله أى حكم الفرع يتوقف على حصول القياس لا على ماهيته حتى يلزم الدور . والحاصل أن الجهة منفكة لأن القياس متوقف على ماهية حكم الفرع وحكم الفرع من جهة تعلقه وحصوله ليس متوقفا على ماهية القياس بل حصوله متوقف على حصول القياس (قوله كقياس الأرز على البرّ الخ) واعلم أن أركان القياس أربعة : مقيس عليه ومقيس ومعنى مشترك بينهما وحكم المقيس عليه يتعدّى بواسطة المشترك إلى المقيس فالأرز هنا المقيس والبرّ المقيس عليه لورود النصّ فيه والربا حكم المقيس عليه الذى يتعدّى بواسطة المشترك الذى هو الطعم إلى المقيس (قوله ينقسم الخ) أى ينقسم إلى أقسام ثلاثة مبناها جهات الأحماء الثلاثة . لما بين تعريف القياس ومثل له بمثاله شرع يقسمه إلى هذه الأقسام فهو من تقسيم الكلى إلى جزئياته لصحة حمل الكلى على كلّ واحد من الجزئيات (قوله ما) أى القياس الذى أو قياس لما موصولة أو موصوفة (قوله فيه) أى القياس (قوله موجبة للحكم) خبر كانت أى مقتضية اقتضاء تاما لثبوت مثل حكم الأصل فى الفرع (قوله بحيث لايحسن) هذا تصوير لايجابها الحكم أى إن المراد بإيجابها الحكم فى الفرع أن لايحسن فى نظر العقل تخلفه عنها أى تخلف الحكم عن العلة بأن توجد فى الفرع ولا يثبت هو له لقطع تعيينها العلية فى الأصل لعدم صلاحية غيرها لذلك عنده فقياس العلة هو ما كانت العلة فيه مقطوعا بتعيينها العلية فى الأصل وبوجودها فى الفرع وهو ينقسم كما يأتى إلى جلىّ وخفى ومساو إذا عرفت ذلك علمت أنه ليس المراد بالوجوب فى قوله موجبة للحكم الوجوب العقلى بمعنى استحالة تخلفه عنها إذ العلة الشرعية التى الكلام فيها ليست كذلك (قوله كقياس الضرب على التأفيف) أى ضرب قوله والضرب أو أحدهما (قوله التأفيف) أى قوله لهما أو لأحدهما أف (قوله فى التحريم) أى الثابت فى التأفيف بنصّ التركان حيث قال تعالى ـ ولا تقل لهما أفّ ـ أى فثبت فى المقيس الذى هو الضرب من باب أولى (قوله بعلة الايذاء) أى بسبب علة هى الايذاء لهما أو لأحدهما فالاضافة بيانية وهذه العلة معلومة الثبوت فى التأفيف وهو موجود فى الضرب على وجه أتمّ وأبلغ من التأفيف فى الايذاء الذى هو علة تحريمه وما أفاده هذا الكلام من أن ثبوت الحكم فى الفرع

كقياس الأرز على البرّ فى الربا بجامع الطعم (وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس شبه ، فقياس العلة هو ما كانت العلة فيه موجبة للحكم) بحيث لايحسن عقلا تخلفه عنها كقياس الضرب على التأفيف الوالدين فى التحريم بعلة الايذاء

فى هذا القسم بطريق القياس هو ما حكاه الامام الرازى وغيره . وقيل بطريق مفهوم الموافقة ونقله فى البرهان عن معظم الأصوليين . وقيل بطريق المنطوق بأن نقل التأفيف مثلا عرفا إلى أنواع الايذاء. (قوله وقياس الدلالة) وهو القسم الثانى من أقسام القياس (قوله هو) أى قياس الدلالة (قوله الاستدلال بأحد النظيرين) أى الشبيهين المشاركين فى الأوصاف (قوله على ثبوته) أى الحكم (قوله فى الآخر) أى النظير الآخر (قوله ونحو) أى الاستدلال أى المراد به (قوله أن تكون العلة) أى علة حكم الأصل وهذا على حذف مضاف من المبتدإ أو الخبر أى ذو أن تكون العلة فيه أو حالة أن تكون العلة فيه (قوله دالة على الحكم) خبر تكون أى أن تكون العلة دالة على ثبوت الحكم فى الفرع لتحققها فيه فى الجملة (قوله ولا تكون موجبة للحكم) أى لاتكون مقتضية اقتضاء تاما لثبوت الحكم فى الفرع بحيث يقبح عقلا تخلفه عنها بل يكون بحيث لايقبح ذلك لقرب الفارق بينهما (قوله كقياس مال الصبى) هذا مثال لقياس الدلالة والمراد بالصبى جنس الصبى الشامل للصبية (قوله فيه) أى فى مال البالغ حتى يجب فى مال الصبى أيضا فهو المقيس عليه (قوله بجامع أنه) أى بسبب أمر يجمعه فى الوجوب لكونه علة له وبين ذلك الجامع بقوله مال تام أى من شأنه أن يكون ناميا كما أن مال البالغ كذلك فنموّ المال هو العلة فى وجوب زكاة مال البالغ وهذه العلة موجودة أيضا فى مال الصبى قد يقال إن شرط القياس أن لا يكون الفرع منصوصا عليه ومال الصبى قد ورد النص بوجوب الزكاة فيه فى خبر وهو «من ولى يتيما فليتجر له ولايتركه حتى تأكله الصدقة» رواه الشافعى مرسلا وقد اعتضد بقول خمسة من الصحابة كما قاله الامام أحمد وبالقياس على زكاة المعشرات والفطرة التى وافق عليها الخصم . ويجاب بأنّ المقصود مجرد التمثيل للتوضيح وإن لم يستكمل شرط القياس على أن التاج السبكى نقل فى شرح المختصر القول بجواز القياس وإن ورد النصّ على الفرع عن الجمهور (قوله ولا يجوز) هذا بيان للفارق بينه وبين قياس العلة أى إنه وإن وجدت العلة هنا فى كلّ من المقيس والمقيس عليه لكن العلة هنا غير موجبة للحكم لأنّ العقل يجوّز تخلف الحكم عن الفرع من غير قبح لكون مالك المال فى الفرع صبيا فيحتمل وجود فرق بين مال الصبى ومال البالغ بأن المالكين مختلفان فى التكليف وعدمه هذا وفى جمع الجوامع أن قياس العلة ماصرّح فيه بها كأن يقال يحرم النبيذ كالخمر للاسكار وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها أو بأثرها أو بحكمها . مثال الأول أن يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهى لازمة للاسكار . ومثال الثانى القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الاثم وهو أثر العلة التى هى القتل العمد العدوان . ومثال الثالث تقطع الجماعة بواحد كما يقتلون به بجامع وجود الهدبة عليهم فى ذلك حيث كان غير محمد وهو حكم العلة التى هى القطع منهم فى الصورة الأولى والقتل منهم فى الصورة الثانية . وحاصل ذلك أنه استدلال بأحد موجبى الجناية من القصاص والهدبة الفارق بينهما العمد على الآخر ولعل الاصطلاح مختلف أو متعدّد وذلك لأن قياس العلة على ماذكره يتناول ما كانت العلة موجبة وإن لم يصرّح بها دون ما كانت العلة غير موجبة وإن صرح بها وعلى ماذكره صاحب جمع الجوامع بالعكس وقياس الدلالة على ماذكره يتناول ما كانت العلة فيه غير موجبة وإن صرّح بها دون ما كانت العلة فيه موجبة وإن لم يصرّح بها وعلى ماذكره صاحب جمع الجوامع بالعكس وقياس العلة يتناول ما كانت العلة فيه موجبة وصرّح بها على كلّ من الاصطلاحين كما أن قياس الدلالة يتناول ما كانت العلة فيه غير موجبة وجمع بلازمها أو أثرها أو حكمها على كل منهما أيضا فبينهما عموم وخصوص من وجه كما يظهر على من تأمل. وينقسم القياس

[وقياس الدلالة : هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر، وهو أن تكون العلة دالة على الحكم ولا تكون موجبة للحكم] كقياس مال الصبى على مال البالغ فى وجوب الزكاة فيه بجامع أنه مال نام ويجوز أن يقال لايجب فى مال الصبى كما قال به أبو حنيفة فيه

أيضا إلى جلي وخفي وواضح فالجلي ماقطع فيه بنفي الفارق أي بانتفائه أوكان ثبوت الفارق أي تأثيره فيه احتمالا ضعيفا . الأول كقياس صب البول في الماء الراكد على البول فيه فإن المنع الثابت بحديث مسلم عن جابر أنه صلى الله عليه وسلم نهى أن يبال في الماء الراكد يجامع التنجيس في كل المقصود من المنع . والثاني كقياس العميماء على العوراء في المنع من التضحية الثابت بحديث السنن الأربع . «أربع لايجوز في الأضاحي العوراء البين عورها» الخ . ووجه الفارق فيه أن يقال العميماء ترشد الرعي الحسن بخلاف العوراء فانها توكل إلى بصرها وهو ناقص فلا تسمن فيكون العور مظنة الهزال . وجوابه أن المنظور إليه في عدم الاجزاء نقص الجمال بسبب نقص تمام الخلقة لانقص السمن . والحق ماكان احتمال تأثير الفارق فيه قويا كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص . وقال أبوحنيفة بعدم وجوبه في المثقل وفرق بأن المحدد وهو المفرق للأجزاء آلة موضوعة للقتل والمثقل كالعصا آلة موضوعة للتأديب بالأصالة لعدم تفريق الأجزاء وردّ بأن المراد بالمثقل الملحق بالمحدد مايقتل غالبا كالحجر والدبوس الكبيرين ونحو هدم الجدار اه أفاده شيخ الاسلام والواضح غيرهما وهو قياس الساوي كقياس إحراق مال اليتيم على أكله في التحريم (قوله وقياس الشبه) أي قياس الوصف بمعنى أن المسالك كون الوصف شبيها ومسالك الشبه أنواع فيتنوع القياس بتنوعه فسمي الكل بقياس الشبه فالشبه مسالك والقياس المبني عليه قياس شبه تسمية الشيء باسم علته ومن جملته المنزلة بين منزلة الطرد والمناسب والطرد مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة بالذات والمناسب هو ما كان ملائما لأفعال العقلاء فمناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقته لعادة العقلاء في ضمهم الشيء إلى مايلائمه فالشبه منزلة بينهما أي إنه يشبه الطرد من حيث إنه غير مناسب بالذات ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع له في الجملة ككونه في القضاء والأنوثة في الشهادة فان الذكورة في القضاء وكذا الأنوثة في الشهادة يشبهان المناسب بالذات من حيث التفات الشارع إلى الذكورة والأنوثة في الجملة ويشبهان الطرد من حيث إنهما غير مناسبين بالذات بل بالتبعية لأن اشتراط الذكورة في القضاء لا لذات كونه قضاء لأن القضاء يتأتى من النساء أيضا كما يتأتى من الرجال بل لنقص عقول النساء ولأن صحة الشهادة من النساء لا لذات النسائية وإلا لقبلت شهادتهن في كل شهادة بل لكون المشهود عليه مما يطلعن عليه ومن جملته المناسب بالتبع كالطهارة لاشتراط النية فانها إنما تناسبه بواسطة أنها عبادة بخلاف المناسب بالذات كالاسكار لحرمة الخمر ولايصار إليه أي قياس الشبه مع إمكان قياس العلة المشتمل على المناسب بالذات إجماعا فان تعذر قياس العلة بتعذر المناسب بالذات بأن لم يوجد غير قياس الشبه فقال الشافعي يحتج به حينئذ نظرا لشبه المناسب ومن جملته ماذكره المصنف وهو أعلاه ومن جملته القياس الصوري كقياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة بالشبه الصوري بينهما قال الامام الرازي المعتبر في قياس الشبه ليكون صحيحا حصول المشابهة بين الشيئين في علة الحكم أواستلزامها وعبارته فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزما لها سواء كان ذلك في الصورة أم في الحكم فتكون الصورة أوالحكم هو العلة والمشابهة فيهما أي الحكم والصورة .

[تنبيه] اعلم أن مسالك الشبه أحد المسالك العشرة أي طرق العلل العشر . الثاني الاجماع كالاجماع على أن العلة في حديث الصحيحين « لايحكم أحد بين اثنين وهو غضبان » هو تشويش الغضب الفكر . والثالث النص الصريح كقول الشارع لكذا أو بسبب كذا نحو قوله تعالى ـ من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل ـ أوالظاهر كاللام نحو لتخرج الناس . والرابع الايماء وهو اقتران الوصف

[والقياس الشبه :

الملفوظ بحكم ولو مستنبطا لو لم يكن ذكر الوصف للتعليل لكان بعيدا من الشارع كحكم الشارع بعد سماع وصف نحو قوله عليه الصلاة والسلام « أعتق رقبة » للأعرابي بعد قوله واقعت أهلي في نهار رمضان . الخامس السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف في الأصل وإبطال غير الصالح للعلية فيتعين الباقي للعلية كحصر أوصاف البرّ في قياس الذرة به وإبطال ماعدا الطعم . السادس المناسبة والإخالة وهي استخراجها تخريج المناط وهو تعيين العلة بإبداء مناسبة مع الاقتران والسلامة من المعارض كالإسكار في الحديث مسلّم « كل مسكر حرام » فهو لازالته العقل المطلوب حفظه مناسب للحرمة وقد اقترن هذا الإسكار بها والمناسب هو الملائم لأفعال العقلاء . السابع الدوران وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند انعدامه كرائحة المسكر المخصوصة فانها دائرة معه وجودا وعدما والمختار أنه ظني في إفادة العلية . الثامن الطرد وهو مقارنة الحكم الوصف من غير مناسبة كتحول بعضهم في الحل مائع لتبني القنطرة على جنسه ولا تزال به النجاسة كالسمن أي بخلاف الماء فتبنى القنطرة على جنسه وتزال به النجاسة فبناء القنطرة وعدمه لامناسبة فيه للحكم والأكثر من العلماء على ردّه . والتاسع تنقيح المناط وهو أن يدل نصّ ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصومه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالأعم أو تكون أوصافا فيحذف بعضها ويناط بالباقي . والحاصل أنّ تنقيح المناط هو الاجتهاد في الحذف والتعيين نحو حديث الصحيحين في المواقعة في نهار رمضان في خبر الأعرابي الذي تقدّم فانّ أبا حنيفة ومالكا حذفا خصوصها عن الاعتبار وأناطا الكفارة بمطلق الافطار كما حذف الشافعي غيرها من أوصاف المحل ككون الواطئ أعرابيا وكون الموطوءة زوجة وكون الوطء في القبل عن الاعتبار وأناط الحكم بالمواقعة في نهار رمضان . العاشر إلغاء الفارق بأن يبين عدم تأثيره كالحاق الأمة بالعبد في السراية الثابتة بحديث الصحيحين «من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوّم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق عليه ماعتق » فالفارق بين الأمة والعبد الأنوثة ولا تأثير لها في منع السراية فثبتت السراية فيها لما شاركت فيه العبد وهو والدوران والطرد ترجع إلى ضرب شبه إذ الحاصل بكل الظنّ في الجملة لأنا لانيقن فيها جهة المصلحة المقصودة من شرع الحكم (قوله هو الفرع المردّد) أي أن من جملة قياس الشبه قياس الفرع المردّد بين أصلين لتردّده بينهما بمشابهته لكل منهما لوجود مناط حكمه فيه (قوله فيلحق) معطوف على المردّد من عطف الفعل على الاسم كما قال ابن مالك :

واعطف على اسم شبه فعل فعلا وعكسا استعمل تجده سهلا

أي الفرع المردّد فالملحق بأكثرهما شبها به في صفات مناط الحكم في حكمه . وحاصله أنه إلحاق الفرع المذكور بالأكثر شبها به منهما لأنه أولى بقوّة المشابهة بالأكثر قال الصفي الهندي هذا التعريف غير مانع لأنه يدخل تحته مالبس منه وهو بعض أنواع القياس المناسب وهو ما يكون مشابهته للأصلين بمناسب ، تكون مشابهته لأحدهما في أكثر الصفات مع أنّ المناسب قسم الشبه . ويجاب بمنع أنّ الشبه بهذا المعنى قسم المناسب على الاطلاق وإنما هو قسم المناسب الذي لا يكون متعدّدا في الفرع بحيث يتردّد به الفرع بين أصلين ولهذا قال الضد . وحاصل الشبه بهذا المعنى تعارض مناسبتين رجح إحداهما وليس هو من الشبه الواقع قسما للمناسب الذي يكون مشابهته للأصلين بمناسب غير متعدّد في شيء (قوله كما في العبد إذا أتلف) أي كالقياس الذي في العبد إذا أتلف أي قتل فانه اجتمع فيه مناطان متعارضان : أحدهما النفسية وهو مشابه للحرّ فيها ومقتضى ذلك أن لايزاد فيه على الدية . والثاني المالية وهو مشابه للفرس فيها ومقتضى ذلك الزيادة فهو مردّد

هو الفرع المردّد بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبها] كما في العبد إذا تلف فانه مردّد في الضمان بين الانسان الحرّ من حيث إنه آدمي وبين البهيمة من حيث إنه مال

في الضمان من حيث المضمون به بين الانسان الحرّ من حيث إنه آدمي و بين البهيمة من حيث إنه مال فالفرع العبد والأصلان المتردّد هو بينهما لمشابهته كلا منهما المال والحرّ فالعبد يشبه المال في وصفه من تفاوت القيمة بحسب تفاوت أوصافه جودة وضدّها وفي حكمه في جواز البيع والهبة مثلا و يشبه الحرّ في وصفه من كونه إنسانا مثلا وفي حكمه من وجوب نحو الصلاة عليه وغير ذلك (قوله وهو بالمال أكثر شبها من الحرّ) أي وجود مشابهته المال أكثر من وجود مشابهته للحرّ فهي أقوى منها فألحق بالمال في ضمانه بقيمته بالغة ما بلغت لأنّ الالحاق بأقوى المتشابهين أقوى لكن الذي في العضد أنّ شبهه بالحرّ فيما أكثر يعني أنه يشابهه في الصفات البدنية والنفسانية وفي أكثر الأحكام التكليفية لكن ماشي عليه الشارح هو الموافق لما مشى عليه الفقهاء من إلحاق العبد في الضمان بالأموال (قوله بدليل أنه يباع) أي إنما قلنا إنه أكثر شبها بالمال من الحرّ بدليل أنه يباع أي و يوهب و يورّث به و يقرض و يرهن و يودع (قوله وتضمن أجزاؤه) أي إذا أتلفت تلفا مضمونا (قوله بما نقص من قيمته) أي إن لم يكن لها أرش مقدّر من الحرّ فان كان لها أرش مقدّر من الحرّ ولم يكن منصوبا وجب على الغاصب أكثر الأمرين مما نقص ومن نظير المقدّر في بدله الأكثر مما نقص من قيمته ومن نصف قيمته (قوله بما نقص من قيمته أي في الجملة كما هو معلوم من الفروع قال في المستصفى وقد ظهر كون المعنيين مناطا للحكم وإنما المشكل من الشبه جعل الوصف الذي لايناسب مناطا مع أنّ الحكم لم يضف إليه وههنا بالاتفاق الحكم مضاف إلى هذين الوصفين المناطين اه وعبارة الأحكام وليس من الشبه في شيء فانّ كل واحد من المناطين مناسب وماذكره من كثرة المناسبة إن كانت مؤثرة فليس إلا من باب الترجيح لأحد المناطين على الآخر وذلك لايخرجه عن المناسبة وإن كان يفتقر إلى نوع ترجيح اه ولعل مراده في كونه من الشبه المختلف فيه لامطلقا أخذا من كلام المستصفى ولايخفى عليك مما تقرر وجه القسمية بقياس الشبه فانه قياس مبني على الشبه وكما يسمى قياس شبه يسمى شبها (قوله ومن شرط الفرع) أي من شروطه لأنّ المفرد المضاف يعم أي من حيث كونه فرعا وهو المحل المشبه بالأصل (قوله أن يكون مناسبا للأصل) أي المحل المشبه به فيظهر من هذه العبارة اشتراط أن يكون بين الفرع والأصل مناسبة لكن لايفهم من كلامه صريحا بيان كون المناسبة بينهما فما ذا والأظهر أنّ المراد المناسبة في العلة أي بأن يكون علة الحكم مناسبا لكل من الأصل والفرع كالاسكار الذي هو علة الحكم بالحرمة فهو مناسب للأصل وهو الخمر والفرع وهو النبيذ وللمناسب الملائم لأفعال العقلاء عادة كما يقال هذه الفؤلؤة مناسبة لمهدي الفؤلؤة بمعنى أنّ جمعهما في سلك موافق لعادة العقلاء في فعل مثله مناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقته لعادة العقلاء في ضمهم الشيء إلى مايلائمه وقيل المناسب هو مايجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا قال في المحصول وهذا قول من يعلل أحكام الله تعالى بالمصالح والأوّل قول من يأباه وقال أبو زيد الدبوسي من الحنفية هو والعرض على العقول لتلقيه بالقبول من حيث التعليل به وهذا مع الأوّل متقاربان وقيل هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه مايصح كونه مقصودا للشارع من حصول مصلحة أودفع مفسدة فان كان الوصف خفيا أوغير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة له فيكون هو العلة كالسفر مظنة لمشقة المترتب عليها الترخص في الأصل لكنها لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان نيط الترخص بمظنتها. واعلم أنّ المقصود من ترتب الحكم على علته قد يوجد يقينا كحل البيع فانّ المقصود من ترتب حل البيع على علته وهو الاحتياج إلى المعاوضة هو الملك وهو موجود فيه يقينا وقد يوجد ظنا كالقصاص فانّ المقصود من ترتب

وهو بالمال أكثر شبها من الحرّ بدليل أنه يباع ويورث ويوقف وتضمن أجزاؤه بما نقص من قيمته (ومن شرط الفرع أن يكون مناسبا للأصل

القصاص على عاقله وهو القتل العمد هو الازجار عن القتل وهو مظنون فيه فان المتنعين عنه أكثر من المقدمين عليه وقد يحتمل وجوده وعدمه على السواء كحد الخمر فان المقصود من ترتب الحد على عاقله وهو شرب الخمر هو الازجار عن شربها والازجار وعدمه متساويان لأن المتنعين عن شربها والمقدمين عليها متساويان وقد يكون غلبه أرجح من حصوله كنكاح الآيسة . فان المقصود من ترتب جواز النكاح على عاقله وهو الاحتياج الى التوالد وانتفاؤه فى نكاحها أرجح من حصوله والأصح جواز التعليل بالمقصود للتساوى فى الحصول والانتفاء والمقصود المرجوح الحصول نظرا إلى حصولهما فى الجملة وقيل لا يجوز التعليل بهما لأن الأول مشكوك الحصول والثانى مرجوحه وأما متيقن الحصول ومظنونه فيجوز التعليل بهما قطعا فان كان المقصود من ترتب الحكم على عاقله فأمّا قطعا فقالت الحنفية يجوز التعليل به فيثبت فيه الحكم ويترتب عليه والأصح عندنا لا يجوز التعليل به للقطع باتفائه سواء فى ذلك علم بتعبدنا الله فيه كحدوث نسب من بالمشرق بمن بالمغرب فانهم قالوا من تزوج بالمشرق امرأة بالمغرب فأمّت بولد يلحقه فالمقصود من التزوج وهو حصول النطفة فى الرحم ليحصل الولوج فيلحق النسب فانّ قطعا فى هذه الصورة للقطع عادة بعدم تلاق الزوجين وقد اعتبره الحنفية فيها لوجود مظنته وهى الزوجية فيثبت النسب وغيرهم لم يعتبره وقال لاعبرة بمظنة مع القطع باتفائه وما تعبدنا كلمشتراء جارية اشتراها بالمها فى المجلس فالمقصود من استبرائها وهو معرفة براءة رحمها منه السبوقة بالجهل فانّ قطعا فى هذه الصورة لاتفاء الجهل واعتبره الحنفية تقديرا حتى يثبت فيها الاستبراء وغيرهم لم يعتبره وقال بالاستبراء تعبدا كالشراة من المرأة (قوله فيما يجمع) متعلق بمناسب : أى فى علة يجمع بينهما الحكم (قوله للحكم) متعلق بيجمع : أى لأجل إثبات حكم الأصل فى الفرع وذلك لأنه إذا ثبتت علة حكم الأصل فى الفرع لزم ثبوت ذلك الحكم فى الفرع لأن المعلول يدور مع علته إثباتا ونفيا (قوله أى أن يجمع الخ) تفسير لقوله أن يكون مناسبا الخ أى من شرط الفرع من حيث كونه فرعا أن يجمع الخ (قوله بينهما) أى بين الأصل والفرع فى الحكم (قوله بمناسب للحكم) أى ولو بواسطة بأن يجمع بينهما بعلة الحكم كما فى قياس العلة وقياس الدلالة بالمعنى السابق أو بما يدل على العلة كما فى قياس الدلالة بالمعنى المذكور فى جمع الجوامع فان الجمع بالعلة جمع بمناسب الحكم لمناسبتها له أو بما يناسب العلة كما فى قياس الشبه . فان الجمع فيه بالوصف المناسب للعلة وإن لم يناسب الحكم ومن جملة شروط الفرع وجود تمام العلة فيه . فان كانت العلة قطعية فقياسها قطعى أو ظنيا فقياس الأدون كقياس التفاح على البرّ فى الربا بجامع الطعم وإنما كان ظنيا لاحتمال كون العلة القوت أو الكيل وليس فى التفاح إلا الطعم فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته فى البر المشتمل على الأوصاف الثلاثة ومن جملته أن لا يقوم القاطع على خلاف الفرع فى الحكم ولا خبر الواحد عند الأكثر وأن يساوى الفرع الأصل وحكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس. مثال المساواة فى عين العلة قياس النبيذ على الخمر فى الحرمة بجامع الشدة المطربة فانها موجودة فى النبيذ بعينها نوعا لا شخصا. ومثال المساواة فى جنس العلة قياس الطرف على النفس فى ثبوت القصاص بجامع الجناية فانها جنس لاتلافها . ومثال المساواة فى عين الحكم قياس القتل بمثقل على القتل بمحدد فى ثبوت القصاص فانه فيهما واحد والحكم كون القتل عمدا عدوانا . ومثال المساواة فى جنس الحكم قياس بضع الصغيرة على مالها فى ثبوت الولاية للأب أو الجد بجامع الصغر ، فان الولاية جنس لولايتى النكاح والمال فلو خالف واحدا من ذلك فسد القياس وأن لا يكون الفرع منصوصا عليه بموافق ولا بمخالف وأن لا يكون

فيما يجمع به بينهما للحكم) أى أن يجمع بينهما بمناسب للحكم

حكم الفرع متقدما على حكم الأصل فى الظهور كقياس الوضوء على التيمم فى وجوب النية . فان الوضوء تعبد به قبل الهجرة والتيمم بعدها إذ لوجاز تقدمه لزم ثبوت حكم الفرع حال تقدمه من غير دليل وهو ممتنع لأنه تكليف بما لم يعلم (قوله ومن شرط الأصل) أشار بمن إلى أن هناك شروطا أخرى له منها كونه غير متعبد فيه بالقطع كالعقائد لأن القياس لا يفيد اليقين وكونه شرعيا إن يستحق شرعيا بأن كان المطلوب إثباته شرعيا . فان كان المطلوب إثباته عبر شرعى بناء على جواز القياس فى التقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم الأصل شرعيا وكونه غير فرع إذا لم يكن للقياس عليه فائدة وإلا فيجوز كما يقال التفاح ربوى قياسا على الزبيب بجامع الطعم والزبيب ربوى قياسا على التمر بجامع الطعم مع الكيل والتمر ربوى قياسا على الأرز بجامع الطعم والكيل مع القوت والأرز ربوى قياسا على البر بجامع الطعم والكيل والقوت الغائب ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار لوجود الكيل فى الجنس من أنه ليس بربوى ولعدم وجود القوت فى الخوخ مع أنه ربوى فينبت أن العلة الطعم وحده وأن التفاح ربوى كالبر ولوقيس التفاح ابتداء على البر بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع عليته فقد ظهر الوسط بالتدريج فائدة وهى السلامة من منع علية الطعم فما ذكر بخلاف مالوقيس التفاح على السفرجل والسفرجل على البطيخ والبطيخ على القثاء والقثاء على البرفانه لافائدة للوسط فيها لأن تشبيه الكل بالبر فى الطعم لاغير. ومنها أن يكون أى الأصل جاريا على سنن القياس بأن يكون مشتملا على معنى يوجب تعديه من الأصل إلى الفرع وأن لا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع. مثاله مالو استدل على ربوية البر بحديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل ثم قيس عليه القرة بجامع الطعم فان الطعام يتناول القرة كالبر سواء (قوله أن يكون) حكمه أى حكم الذى يراد إثباته فى الفرع (قوله بدليل) أى نص أو إجماع وخرج بقوله بدليل مالوكان حكم الأصل متفقا عليه بينهما لعلتين يقول أحدهما بواحدة منهما والآخر بعكسه كما فى قياس حلىّ البالغة على حلىّ الصبية فى عدم وجوب الزكاة . فان عدمه فى الأصل متفق عليه بين الشافعية والحنفية لكن العلة فيه عند الشافعية كونه حليا مباحا وعند الحنفية كونه مال صبية وهذا القياس يسمى مركب الأصل لتركب الحكم فيه : أى بنائه على العلتين بالنظر للخصمين ومالوكان متفقا عليه بينهما ولكن لعلة يمنع الخصم وجودها فى الأصل كما فى قياس إن تزوجت فلانة فهى طالق على فلانة التى تزوجها طالق فى عدم وقوع الطلاق بعد التزويج فان عدمه فى الأصل متفق عليه بين الفريقين لكن العلة عند الشافعية تعليق الطلاق قبل ملكه والحنفية يمنع وجودها فى الأصل ويقول هو تنجيز وهذا القياس يسمى مركب الوضع الذى منع الخصم وجوده فى الأصل فالمشهور عند الأصوليين عدم قبول واحد من هذين القياسين لمنع الخصم وجود العلة فى الفرع فى الأول وفى الأصل فى الثانى (قوله متفق عليه) أى ثبوتا ودلالة (قوله بين الخصمين) أى المتنازعين فى ثبوت ذلك الحكم فى الفرع سواء كان نص حكم الأصل متفقا عليه بينهما أم لم يكن كذلك بأن أنكره الخصم الآخر فأثبته عليه للمستدل بالدليل المتفق عليه بينهما لأن إثباته عليه بمنزلة اعترافه به ولهذا التعميم علق المصنف الاتفاق بالدليل دون الحكم كما فعله فى جمع الجوامع ، نعم قد يرد عليه مالوكان الحكم متفقا عليه بينهما لا بالدليل بل بالتقليد فان القياس لا يختص بالمجتهد المطلق كما صرح به غير واحد لو جدليين يقول كل واحد منهما بأحدهما دون الآخر، فان القياس حينئذ كما هو ظاهر مع انتفاء هذا الشرط . ويجاب عن الأول بأن التقليد دليل للمقلد فان نص المجتهد بالنسبة له كنص الشارع بالنسبة للمجتهد

(ومن شرط الأصل أن يكون ثابتا بدليل متفق عليه بين الخصمين)

وعن الثانى بحمل الدليل فى كلامه على الجنس و يصدق فى الصورة المفروضة إذ جنس الدليل دون شخصه متفق عليه بينهما لو بأن ذلك مفهوم مما ذكره بالمساواة لأن المقصود من اشتراط الانحاق المذكور اشتراط الانحاق على الحكم (قوله ليكون) تعليل لاشتراط هذا الشرط أى وإنما اشترط هذا الشرط ليكون القياس حجة على الخصم الذكر لذلك الحكم فى الفرع و إن أمكن الخصم منعه فلا يكون حجة عليه (قوله فان لم يكن خصم) أى بأن لم يوجد أو وجد لكن أريد مجرد إثبات حكم الأصل فى الفرع للاحتجاج عليه (قوله فالشرط) جواب الشرط أى فالشرط للأصل أن يثبت القائس حكمه بدليل يقول به بأن يعتقده من حيث صحة الاثبات به أو بتقليد صحيح (قوله بدليل) متعلق بثبوت قوله يقول به القائس جملة صفة لدليل والقائس هو المثبت للقياس (قوله ومن شرط العلة) أى ومن بعض شروطها من حيث صحة الالحاق بواسطتها (قوله أن تطردق معلولاتها) وهى الأحكام المعللة بها بأن تستتبع تلك الأحكام أبدا وجدت ومن شروطها اشتمالها على حكمة تبعث للمكلف على الامتثال وتصلح دليلا وسببا للحاظة الحكم بها كحفظ النفس فانه حكمة ترتب وجوب القصاص على عالمه من القتل العمد وأن يكون وصفا منضبطا للحكمة كالسفر علة فى جواز القصر وهو ضابط للحكمة التى هى المشقة فان المشقة لما اختلف باختلاف السفر ضبطت بالسفر الذى هو مظنتها وأن لا تكون عدما فى الثبوتى والاضافى كالأبوة من قبيل العدمى و يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته كما فى تعليل الربويات بالطعم فانا لم نطلع على حكمته و يصح التعليل بمجرد الاسم اللقب أى الجامد كتعليل الشافعى نجاسة بول مايؤكل لحمه بأنه بول كبول الآدمى وفاقا لأبى إسحق وخلافا للامام الرازى أما المشتق فيصح التعليل به باتفاق وأن لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الأصل خلافا لقوم فى تجويزهم تأخر ثبوتها بناء على تغيرها بالمصرف كما يقال عرق الكلب نجس كلعابه لأنه مستقذر فان استقذاره إنما ثبت بعد ثبوت نجاسته وأن لا تعود على الأصل بالابطال وأن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض منافى لمقتضاها موجود فى الأصل وأن لا تخالف نصا أو إجماعا وأن لا تتضمن زيادة منافية لمقتضى النص وأن تتعين وأن لا تكون وصفا مقدرا وفاقا للامام الرازى وأن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار. مثاله فى العموم حديث مسلم «الطعام بالطعام مثلا بمثل» فانه دال على علية الطعم فلا حاجة فى إثبات ربوية التفاح مثلا إلى قياسه على البر بجامع الطعم للاستغناء بعموم الحديث وفى الخصوص حديث «من قاء أو رعف فليتوضأ» فانه دال على علية الخارج النجس فى نقض الوضوء فلا حاجة للحنق إلى قياس القىء أو الرعاف على الخارج من السبيلين فى نقض الوضوء بجامع النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث (قوله فلا تتقض) تفريع على الاطراد (قوله لفظا ولا معنى) تميزان عدولان عن الفاعل أى فلا ينتقض لفظها ولا معناها . قال ابن قاسم لقائل أن يقول لا حاجة لاعتبار انتفاء الانتقاض لفظا للاستغناء عنه باعتبار الانتقاض معنى لأنه يشمله لصدق وجود المعنى المعلل به بدون الحكم فيما فسر به الانتقاض لفظا أى ولأن العلة لا تكون إلا معنى لأن الألفاظ من حيث هى ألفاظ لا دخل لها فى العلية والألفاظ دالة عليه كما يدل عليه قوله فى تصوير اللفظى المعبر بها أى بالأوصاف عنها أى العلة فانه يفيد أن العلة معنى مدلول عليه بالألفاظ بل لو حذف التمييزين لما صار كما فعل فى جمع الجوامع حيث قال منها تخلف الحكم عن العلة بأن وجدت فى صورة مثلا بدون حكم وفاقا للشافعى وسماه النقض . و يجاب عن المصنف بأنه إنما قسم الانتقاض إلى اللفظى والمعنوى لأنه إن نظر إلى تخلف الحكم عن اللفظ فهو اللفظى و إن نظر إلى تخلفه عن المعنى فهو المعنوى و إن لزم من تخلفه عن أحدهما تخلفه عن الآخر

ليكون القياس حجة على الخصم فان لم يكن خصم فالشرط ثبوت حكم الأصل بدليل يقول به القائس (ومن شرط العلة أن تطرد فى معلولاتها فلا تنتقض لفظا ولا معنى) فهى انتفت لفظا

لأنه يلزم من تخلف الحكم عن المدار الذى هو اللفظ تخلفه عن المدلول الذى هو المعنى وبالعكس فسمى لفظيا من حيث النظر إلى اللفظ ومعنويا من حيث النظر إلى المعنى فلعله مجرد اصطلاح له (قوله بأن صدقت) أى تحققت (قوله الأوصاف) أى اللفظية بدليل قوله المعبر بها أى الأوصاف لأن العبارة لاتكون إلا بالألفاظ (قوله عنها) أى العلة (قوله فى صورة) متعلق بصدقت أى مثلا ومثله تخلفه فى صورتين أو أكثر والمراد بالصورة الجزئى المندرج تحت القاعدة (قوله بأن وجد) تصوير للمعنى وإنما عبر هنا بوجد وفى اللفظى بصدقت لأن الصدق وصف اللفظ بخلاف الوجود وهذا يؤيد مامر من أن المراد بالأوصاف الأوصاف اللفظية (قوله فى صورة) متعلق بوجد أى مثلا ومثله فى صورتين أو أكثر (قوله فساد القياس) أى لم ينعقد سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة وسواء كان التخلف لفقد شرط أو لوجود مانع كما اقتضاه إطلاقه وهو مامشى عليه فى جمع الجوامع ناقلا له عن الشافى واختاره الامام الرازى ، وقال فى القواطع هو مذهب الشافعى وجميع أصحابه إلا القليل منهم وقيل لايضر التخلف لمانع أو فقد شرط للحكم قال فى جمع الجوامع وعليه أكثر فقهائنا قال سم ولا يخفى اتجاه الثانى وإشكال الأول إلا أن يريد أن العلة مجموع الوصف وانتفاء المانع ووجود الشرط واستشكل فساد العلة المنصوصة بتخلف الحكم عنها بأنه يستلزم ردا للنص . وأجيب بأنا لا نسلم أن القدح فيها بذلك رد للنص بل هو تخصيص للنص وذلك كما لو ورد انتقاض الوضوء بالخارج ثم رأينا النبى صلى الله عليه وسلم لم يتوضأ من الحجامة فانا نعلم بذلك أن مراده بالخارج الخارج الخصوص لامطلق الخارج وإلا فلا يتصور التخلف فى المنصوصة من غير وجود مانع وانتفاء شرط لأن نص الشارع ينزه عن وقوع التناقض فيه (قوله الأول) أى الانتقاض لفظا (قوله فى القتل) أى فى وجوب القصاص بسبب القتل (قوله بالمثقل) أى بالشئ الثقيل الذى يقتل بثقله كالصخرة (قوله إنه قتل عمد) بكسر إن مقول القول أى قتل لاخطأ فيه ولا شبه عمد (قوله عدوان) أى من غير حق (قوله كالقتل بالمحدد) أى قياسا على القتل بالشئ المحدد أى الذى له حد يقتل فى كونه قتلا عمدا عدوانا (قوله فيتخلف ذلك) أى تعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان (قوله بقتل الوالد) أى جنس الوالد فيشمل جميع الأصول (قوله ولده) أى ولد الوالد والمراد بالولد جنسه فيشمل جميع الفروع ذكرا أو أنثى . فان قلت حيث فسرت الوالد بالجنس فكيف يصح رجوع ضمير ولده له مع أن الوالدية لأفراده لاللنفس الجنس . قلنا نركب فى الكلام استخداما بأن نريد بلفظ الوالد الجنس ليشمل جميع الأصول ذكرا أو أنثى ونعيد إليه الضمير بمعنى الذات المتصف بالوالدية (قوله فانه) أى الحال والشان لا يجب القصاص به أى بقتل الوالد ولده مع أنه قد صدقت الأوصاف المعبر بها عن العلة عليه أى القتل وهى القتل والعمد والعدوان (قوله والثانى) أى انتقاض المعنى (قوله الواشى) أى الابل والبقر والغنم (قوله لدفع الخ) بيان للعلة الموجبة لزكاتها (قوله حاجة الفقير) أى لدفع احتياجه باستغنائه بها والمراد بالفقير مطلق المستحق الشامل لجميع الأصناف (قوله فيقال) أى اعتراضا على هذا التعليل (قوله ذلك) أى التعليل (قوله بوجوده) أى وجود دفع حاجة الفقير (قوله فى الجواهر) أى لصلاحيتها لدفع حاجة الفقير مع عدم وجود الحكم فيها وهو وجوب الزكاة .

[تنبيه] اعلم أن النقض الذى ذكره واحد من ثلاثة عشر نوعا من القوادح وهو تخلف الحكم عن العلة والثانى الكسر وهو قادح على الصحيح لأنه نقض المعنى وهو إسقاط وصف من العلة إما مع إبداله كما يقال فى صلاة الخوف هى صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كالأمن فيعترض بأن خصوص الصلاة

أن صدقت الأوصاف المعبر بها عنها فى صورة بدون الحكم أو معنى بأن وجد المعنى المعلل به فى صورة بدون الحكم فسد القياس الأول كأن يقال فى القتل بالمثقل إنه قتل عمد عدوان فيجب به القصاص كالقتل بالمحدد فينتقض ذلك بقتل الوالد ولده فانه لايجب به قصاص والثانى كأن يقال تجب الزكاة فى الواشى لدفع حاجة الفقير فيقال ينتقض ذلك بوجوده فى الجواهر ولا زكاة فيه

ملغى فليبدل بالعبادة ثم ينقض بصوم الحائض أو لايبدل فلا تبقى له علة إلا إيجاب القضاء وليس كل مايجب قضاؤه يجب أداؤه بدليل الحائض فيجب عليها قضاء الصوم ولايجوز لها الأداء . الثالث العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فان ثبت مقابله فهو أبلغ ومقابله ثبوت الحكم لثبوت العلة المسمى بالطرد والدليل على صحة الاستدلال بالعكس قوله عليه الصلاة والسلام « أرأيتم لو وضعها فى حرام كان عليه وزر فكذا إذا وضعها فى الحلال كان له أجر » فى جواب « أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر » وتخلفه قادح عند مانع علتين ونعنى بانتفائه انتفاء العلم أوالظن إذ لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول. والرابع عدم التأثير وهو أن الوصف لامناسبة فيه ، ومن ثم اختص بقياس المعنى والمستنبطة المختلف فيها وهو أربعة أقسام عدم التأثير فى الوصف بكونه طرديا كقول الحنفية فى الصبح صلاة لاتقصر فلايتقدم أذانها كالمغرب فعدم القصر فى عدم تقديم الأذان طردى لامناسبة فيه وعدم التقديم موجود فيما يقصر . وحاصله طلب الدليل على علية الوصف وعدم التأثير فى الأصل . وحاصله معارضة فى الأصل بإبداء غير ماعلل به وعدم التأثير فى الحكم كأن لم يكن له كر الوصف فائدة وعدم التأثير فى الفرع وهو يرجع إلى مناقشة فيما يفرض محلا للنزاع وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجية. الخامس القلب وهو دعوى أن ما استدل به فى المسئلة هو عليه لالله إن صح ومن ثم لم أمكن معه تسليم صحته . السادس القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع . السابع الفرق وهو راجع إلى المعارضة فى الأصل أو الفرع . الثامن القدح فى المناسبة وفى صلاحية إفضاء الحكم إلى المقصود . التاسع فساد الوضع بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتب الحكم كتلقى الخفيف من الثخين . العاشر فساد الاعتبار بأن يخالف نصا أو إجماعا وهو أعم من فساد الوضع . الحادى عشر منع علية الوصف ويسمى المطالبة بتصحيح العلة . الثانى عشر اختلاف الضابط فى الأصل والفرع لعدم الثقة بالجامع . الثالث عشر التقسيم وهو كون اللفظ مترددا بين أمرين أحدهما ممنوع وتفاصيل كل واحدة منها وأمثلتها فى المطولات (قوله ومن شرط الحكم) أى شرط حكم الأصل من حيث صحة الالحاق فيه بسبب علته ومن جملة شروطه كون الحكم فى الأصل متفقا عليه قيل بين الأمة والأصح بين الخصمين والصحيح أنه لايشترط الاتفاق على تعليل حكم الأصل والنص على العلة المستلزم لتعليله لأنه لادليل على اشتراط ذلك ومن شروطه ماتقدم لك فى شروط الأصل (قوله أن يكون) أى الحكم فالضمير يعود على المضاف إليه اتكالا على وضوحه (قوله مثل العلة الخ) أى مثلها فى أنه كلما وجد وجدت العلة وكلما انتفى انتفت فخرج بقوله أى تابعا الخ (قوله أى تابعا لها) وإنما فسره بهذا التفسير لأنه لما لم تستلزم مماثلته إياها فى ذلك تبعيته لها فيه الذى هو المراد بين المراد بهذا التفسير (قوله فى ذلك) أى المذكور من النفى والاثبات (قوله إن وجدت وجد الخ) وهذا معنى تبعية الحكم للعلة أى إن معنى تبعية الحكم للعلة أن العلة متى وجدت فى محل وجد الحكم معها ومتى عدمت عدم معها فخرج مالو لم تكن العلة كذلك بأن وجدت بدونه أو وجد هو بدونها فى صورة أو صور كما تقدم الأول فى شرط العلة فهذا الشرط أعم من ذاك وما قاله فى الثانى من أن شرط الحكم أن يتفق بانتفاء العلة مبنى على امتناع التعليل بعلتين وبه قال المصنف فى العلل الشرعية . فان قلنا بجوازه لوقوعه كنقض الوضوء الحاصل بالمس والمس والبول ولأن العلل الشرعية علامات والشئ الواحد يجوز أن يعلم عليه بعلامات وهو قول الجمهور لم يقدح فى وجود الحكم بدون العلة المعينة لجواز وجوده بالعلة الأخرى وقد يتمم بناؤه على ماذكر نظرا لأن العلة عند المتقدمين القدر المشترك دون الخصوصيات فانتفاء الكل حينئذ لايتحقق إلا بانتفاء الجميع . وأما العلل

(ومن شرط الحكم أن يكون مثل العلة فى النفى والاثبات) أى تابعا لها فى ذلك إن وجدت وجد وإن انتفت انتفى

العقلية فالصحيح القطع بامتناعه عقلا لازوم المحال من وقوعه وهو الجمع بين النقيضين لأنّ الشيء باسناده إلى واحدة من الاثنين يستغني عن الأخرى فيلزم أن يكون مستغنيا عن كلّ منهما وغير مستغن عنه وذلك جمع بين النقيضين ويلزم أيضا تحصيل الحاصل في التعاقب حيث وجد بالثانية نفس الموجود بالأولى (قوله والعلة هي الجالبة للحكم) أي لامن حيث نفسه بل من حيث العلم بحصول تعلقه التنجيزي فمتى عرفت عرف وجود الحكم معها وهو معنى قول أهل الحق العلة هو المعرف للحكم لمعنى كون الاسكار دالة أنه معرّف أي علامة على حرمة السكر كالخروالنبيذ وحكم الأصل ثابت بها لابالنص خلافا للحنفية في قولهم بالنصّ لأنه المفيد للحكم . قلنا لم يفده بقيد كون محله أصلا يقاس عليه والكلام في ذلك والمفيد له هو العلة إذ هي منشأ التعدية المحققة للقياس . قال السعد في الحواشي : ليس معنى كون الوصف معرفا للحكم أنه لايثبت الحكم إلابه كيف وهو حكم شرعي لابدّ له من دليل شرعي نصّ أو إجماع بل معناه أن الحكم يثبت بدليل فيكون الوصف أمارة لما يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادّة . مثلا إذا ثبت بالنصّ حرمة الخمر وعلل بكونه مائعا أحمر يقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة في كل مايوجد فيه الوصف من أفراد الخمر ، وبهذا يندفع ماقيل إن في هذا التعريف دورا وبيان ذلك أن كون العلة أمارة للحكم يقتضي أن لافائدة لها إلا التعريف الحكم وحينئذ إنما يعرف الحكم بها إذا لم يكن معلوما أومنصوصا أومجمعا عليه وإلافلا حاجة للعلة حينئذ ولاتكون العلة أمارة إلا إذا كانت مستنبطة فيجيء الدور لأن المستنبطة لاتعرف إلا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور . وحاصل الدفع أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والتوقف على العلة هو ثبوت الحكم في المواد الجزئية (قوله بمناسبتها له) أي بسبب أن بينهما مناسبة تقتضي ارتباطا بينهما واجتماعا في الحصول ولو باعتبار مجرّد أن الشارع نصبها علامة عليه فيعلم حصول الحكم وتحققه في محل تتحقق العلة فيه وقد عرفت معنى المناسبة مما مرّ . وقالت المعتزلة إن العلة هي المؤثرة بذاتها في الحكم . وقال الغزالي بإذن الله لابالذات . وقال الآمدي هي الباعثة عليه وقال إنه مراد الشافعية في قولهم الأصل ثابت بها أي إنها باعث عليه . وقال ابن السبكي ونحن معاشر الشافعية إنما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسره بالباعث أبدا ونشتد النكير على من فسرها بذلك لأنّ الربّ تعالى لايبعثه شيء ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث أراد أنها باعثة المكلف على الامتثال نبه عليه أبي رحمه الله تعالى اه (قوله المجلوب) أي من حيث الحكم بحصوله وتحقق تعلقه التنجيزي وقد تكون العلة دافعة للحكم أو رافعة أو دافعة رافعة . مثال الأوّل العدة فانها تدفع حل النكاح من غير الزوج ولا ترفعه كما لو كانت عن شبهة ومثال الثاني الطلاق فانه يرفع حلّ الاستمتاع ولا يدفعه لجواز النكاح بعده . ومثال الثالث الرضاع فانه يدفع حل النكاح ويرفعه إذا طرأ عليه وتكون وصفا حقيقيا وهو مايتعقل في نفسه من غير توقف على شرع وتكون غير ظاهر منضبطا كالعلم في باب الربا أو وصفا عرفيا مطردا يختلف باختلاف الأرقاء كالشرف والحسة في الكفاءة وقد تكون وصفا لغويا كتعليل حرمة النبيذ بأنه يسمى خمرا كالشدة من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة بالقياس وهو الأصح ومقابله لايعلل الحكم الشرعي بالأمر اللغوي وقد تكون حكما شرعيا سواء كان المعلول حكما شرعيا أيضا كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه أو أمرا حقيقيا كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالنكاح كاليد وقد تكون وصفا مركبا كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لمكافئ غير والد . قال ابن السبكي وهو كثير وما أرى المانع منه محاما إلا أن يتعلق بوصف منه و يجعل الباقي شروطا فيه و يئول الخلاف حينئذ إلى اللفظ (قوله لماذكر)

(والعلة هي الجالبة للحكم) بمناسبتها له (والحكم هو المجلوب) العلة) لماذكر

علة لكون الحكم مجلوبا للعلة أى وإنما كان مجلوبا للعلة لما ذكر أى من مناسبتها له وقد يتوهم لزوم الدور فى كل من تعريفى الحكم والعلة لأخذ كل منهما فى تعريف الآخر وهو ممنوع لأنه إنما يلزم لو لم يمكن تصور العلة بغير كونها جالبة للحكم وتصور الحكم بغير كونه مجلوبا للعلة وليس كذلك وقد يقال تعريف الحكم غير جامع لعدم تناوله الأحكام التعبدية إلا أن يجاب بأنها معللة فى الواقع أو يراد بكونه مجلوبا لو اطلع على علته أو بأن التعريف لنوع من الحكم وهو ما ثبت بطريق القياس . فإن قلت اعتبار المناسبة بين الحكم والعلة يشكل عليه جواز التعليل باسم اللقب وربما لايطلع على حكمته بل ربما يقطع بانتفائها فى بعض الصور . قلت يجوز أن يراد المناسبة فى نفس الأمر ولو باعتبار الظنة ويعرف ذلك باعتبار الشارع الربط بينهما إذ لايخلو عن تناسب فى الواقع (قوله وأما الحظر والاباحة) هذا معطوف على قوله أول الكتاب أما أقسام الكلام فهو من جملة تفصيل ما أجمله فى عد أبواب أصول الفقه . ولما أنهى الكلام على تفصيل القياس شرع الآن فى تفصيل الحظر والاباحة لذكره فى التعداد بعد القياس جريا على اللف والنشر المرتب . والحظر هو المنع والاباحة ضده (قوله فمن الناس) هذا مرتب على محذوف تقديره فقد اختلف فى أيهما الأصل بعد البعثة فمن الناس الخ : أى علماؤهم لأنه لاعبرة بقول غيرهم (قوله أن الأشياء الخ) الشاملة للأقوال والأفعال وغيرها والشاملة للنافع وللضار بدليل التفصيل الآتى (قوله بعد البعثة) أى أخذا من قول المصنف الآتى فان لم يوجد فى الشريعة أى بعد تبليغ النبى صلى الله عليه وسلم فيعلم منه أن الكلام فيما بعد البعثة أما قبلها فلاحكم بل الأمر موقوف وانظر ماحكم ماحصل بعد البعثة وقبل التبليغ بأن لم يمض زمن إمكان التبليغ ، ويمكن أن يقال إنه حكم ماحصل قبل التبليغ بالنسبة إلينا لأننا لم نكلف إلا بما بلغنه النبى إلينا ، هذا كله بالنسبة إلينا . أما النبى صلى الله عليه وسلم قبل البعثة فاختلف العلماء فيه هل هو متعبد بشرع أولا فمنهم من نفى ذلك ومنهم من أثبته والمختار الوقف تأسيلا وتخريجا ، وبعد النبوة المختار أنه غير متعبد بشرع غيره (قوله أى على صفة هى الحظر) أشار بهذا التفسير إلى أن الاضافة للبيان والحظر للمنع والحرمة بمعنى أن حكمها بحسب الأصل الحرمة سواء كان ذلك من المضار أو النافع بدليل التفصيل الآتى (قوله إلا ما أباحته الشريعة) استثناء من الأشياء المحرمة أى إن الأشياء كلها محرمة إلا ما أباحته الشريعة أى دلت على إباحته فيكون مباحا ، والمراد بالاباحة هنا الجواز بالمعنى الشامل للوجوب والندب والكراهة لظهور أن الشريعة إذا دلت على جواز شئ فلا يخلو إما أن يكون على وجه كونه مطلوبا طلبا جازما فهو الواجب وإما أن يكون على وجه كونه مطلوبا طلبا غير جازم فهو المندوب وإما أن يكون المطلوب تركه لكنه طلبا غير جازم فهو المكروه وإما أن يكون مع استواء الطرفين فهو المباح والكل غير محرم (قوله فان لم يوجد) هذا تفريع على الاستثناء أى فان كان الشئ مما لم يوجد فى الشريعة مايدل على إباحته كأن لم يرد بإباحته شرع يمسك فيه بالأصل الذى هو الحظر (قوله يدل) أى بطريق التصريح أو غيره من كل مايصح التمسك به كالقياس (قوله فيستمسك) السين فيه لما زائدة للتأكيد بمعنى يمسك فيه أو للطلب أى يطلب من النفس التمسك فيه بالأصل (قوله وهو الحظر) أى وذلك الأصل الحظر أى الحرمة فهذا التفريع لمجرد الايضاح والتأكيد (قوله ومن الناس) معطوف على قوله فمن الناس وقد عرفت مما مر أن المراد بالناس خصوص العلماء منهم لأنه لاعبرة بقول غيرهم (قوله بضده) أى ضد القول الأول (قوله وهو) أى ضد القول (قوله فى الأشياء) قد عرفت أن المراد بالأشياء مايشمل الأقوال والأفعال وسواء كانت فيها منافع

(وأما الحظر والاباحة فمن الناس من يقول إن الأشياء) بعد البعثة (على الحظر) أى على صفة هى الحظر (إلا ما أباحته الشريعة فان لم يوجد فى الشريعة مايدل على الاباحة فيستمسك بالأصل وهو الحظر ومن الناس من يقول بضده وهو أن الأصل فى الأشياء) بعد البعثة أنها

أو مضار (قوله على الاباحة) أى على صفة هى الاباحة أى أنها مأذون فيها قد يقال إن أريد بالاباحة استواء الطرفين فلا وجه للاختصار على استثناء ماحظره الشارع ضرورة أن ماأوجبه الشرع أوندبه مثلا لا يكون على الاباحة بمعنى استواء الطرفين وإن أريد بها مايشمل الوجوب والندب فلا وجه له أيضا لأن العقل لايستقل بادراك الواجب والمندوب بل يدرك أن مافيه النفع مباح لقوله تعالى ـ وخلق لكم مافى الأرض جميعا ـ ويمكن أن يجاب باختيار الثانى . ويجاب عن التعليل بأن القصد معرفة كونه مأذونا فيه لوجود النفع للآية لأجل جواز الاقدام عليه لالكونه واجبا ومندوبا لأنه لابد فيه من صريح الخطاب أو يجاب باختيار الشق الأوّل وأن فى كلامه حذف المعطوف مع العاطف اكتفاء بالمذكور لأنه إذا استثنى ماحظره الشارع علم منه استثناء ماأوجبه أوندبه لأنه مثله فى التعيين (قوله إلا ماحظره الشارع) أى دلّ الشارع على أنه محظور أى محرم فيكون محظورا (قوله والصحيح التفصيل) أى فى الأشياء بعد البعثة أى لايطلق القول بالحرمة ولا بالاباحة كالطلقه القولان المتقدمان (قوله وهو) أى التفصيل (قوله أن المضار) جمع مضرة وهى مايضر و يؤلم لنفسه أو غيره (قوله على التحريم) أى على صفة هى التحريم بمعنى أن الأصل فيها ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن ماجه وغيره « لاضرر ولا ضرار » أى لا تضروا أنفسكم ولا تضروا غيركم فهو خبر بمعنى النهى لأنه لو أبقى على خبريته لزم الخلف فى كلامه لأن الضرر فى نفسه موجود لايسع نفيه (قوله والنافع على الحل) أى أن الأصل فيه الحل لقوله تعالى ـ خلق لكم مافى الأرض جميعا ـ ذكره فى معرض الامتنان ولا يمتّن إلا بالجائز الذى لاضرر فيه . قال ابن قاسم أقول ينبغى أن لايثبت هذا الأصل بمجرد البعثة إذ لافرق بين ماقبلها وما بعدها إلا بورود الشارع بعدها وعدم وروده قبلها لأن العقد لايدرك الأحكام ومن المعلوم أن الشرع لم يتم بمجرد البعثة فأىّ شىء لم يرد حكمه بعد البعثة يكون حكمه كما قبلها فلا يثبت هذا الأصل بعد البعثة إلا بعد نزول مايدل عليه . لاترى أن الصوم والحج مثلا لم يثبت وجوب بهما من أول البعثة بل تأخر إلى نزول مايدل عليه وحينئذ يتضح ماذكره النووى فيما لو وجدنا لبنا ولم نعر أنه لبن مأكول أوغيره أو نباتا ولم ندر أسمّ قاتل أم لا بعد أن نقل عن القاضى تحريم تناول ذلك من أنه يتعين تخريجهما على خلاف لأصحابنا أن الأشياء قبل ورود الشرع أهى على التحريم أو الاباحة أو لاحكم فيها وهو الصحيح أى فيكون بذلك حلالا اهـ فلا يرد عليه أن نفى الحكم إنما هو قبل البعثة والكلام فيما بعدها وذلك لأن الفرض أنه لم يرد فيهما شىء كما قبل البعثة فليتأمل اهـ . أقول فى كلامه نظر لأن موضوع المسئلة مالم يرد فيه من الشارع شىء بخصوصه ولكن يمكن أن يؤخذ حكمه من أطراف كلامه لما لم يرد من الشارع فيه شىء ولا يمكن معرفته ولاورد مايدل على حله بالخصوص فهل نحكم عليه بالحل أو بالحرمة قالوا إننا نتظر فيه فان كان فيه مضرة فنحكم بحرمته لعموم الحديث المتقدم و إن كان فيه منفعة فنحكم عليه بحله للآية المتقدمة ومالم نعرف فيه منفعة ولامضرة توقف فيه إلى أن يتبين أحدهما فنحكم بمقتضاه وأما قوله لأن العقل لايدرك الأحكام فالمراد لايدرك استقلالا وهو لاينافى إدراكه من عموم أدلة الشارع كقوله تعالى ـ وخلق لكم مافى الأرض جميعا ـ الفيد حل كل مافى الأرض جميعا لأن الامتنان لايكون إلا بالحلال الخصوص بقوله عليه الصلاة والسلام « لا ضرر ولا ضرار » الفيد حرمة الضرر فيعلم من مجموعهما حل النافع وحرمة الضار ثم نتتبع الأشياء فما وجدنا منها مضرا حكمنا عليه بالحرمة وما وجدنا منها غير مضر حكمنا عليه بالاباحة ومالا نعرف فيه شيئا منهما نتوقف. وأما ماورد فيه شرع فليس الكلام فيه بل نعمل فيه بمقتضاه

على الاباحة (إلا ماحظره الشرع) والصحيح التفصيل وهو أن المضار على التحريم والنافع على الحل

وأما ماستدل به من العموم والحتم فهو قبل إيجابها مما لم يطلع فيهما على مضرة ولامنفعة فيتوقف فيهما إلى ورود الوجوب وهو لاينافي أن ما كان من القائم على الحل بمعنى مستوى الطرفين لايعني مايشمل الوجوب والندب لأن كلا منهما يثبت بالطلب والكلام فيما لم يرد فيه شيء (قوله أما قبل البعثة) أي قبل تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الشريعة إلى الخلق فهو مقابل لمحذوف . التقدير هذا كله فيما بعد البعثة أما قبل البعثة الخ وهذا الظرف متعلق بقوله لاحكم ولا يرد أن مابعد الفاء لايعمل فيما قبلها لأنه مقدم من تأخير وتقديمه لأجل الفصل بين الشرط والجواب دفعا للقبح اللفظي كما هو مقرر في محله (قوله فلا حكم) لا أصليا ولا فرعيا كما هو المنقول عن الأشاعرة وجمع من غيرهم ولهذا قال المصنف إذ لا تعبد أصلا ولا فرعا إلا بعد البعثة وإن اعتمد النووي خلاف ذلك تبعا للحليمي وغيره حيث قال في شرح مسلم إن من مات في الفترة على ماكانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو في النار وليس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم الدعوة من إبراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام اه وهو خلاف ماعليه الأشاعرة من أهل الكلام والأصول والشافعية من الفقهاء أن أهل الفترة لايعذبون ونحو ر الكلام فيهأن الأحكام قسمان :أحدهما أحكام فروع وهي لاتثبت إلا في حق من بلغته الدعوة من رسول أرسل إليه باتفاق الأشعرية والماتريدية والمعتزلة .وثانيهما أحكام أصول وقد وقع بينهم خلاف في الاكتفاء في ثبوتها بأي رسول قيل يكتفي فيه بأي رسول وقوّاه النووي وعزاه بعضهم للماتريدية وعلى هذا فكل من بلغته دعوة رسول من الرسل ولو آدم كلف بالايمان و إن لم يكن مرسلا إليه فمن عاند وتكبر عن اتباعه استحق التعذيب وأما من لم تبلغه بأن شذ في أطراف البلاد فهو معذور وقيل لا يكتفى فيه بدعوة أي رسول بل يجب كل رسول مع أمته وهذا هو الصحيح الذي تدين الله عليه وتلقاه عليه فأهل الفترة وهم من لم يكونوا في زمن رسول أولم يرسل اليهم ناجون و إن عبدوا الأوثان لعذرهم و يعطيهم الله تعالى منازل من جنات الاختصاص لامن جنات الأعمال لأنهم لاعمل لهم هذا تحقيق هذه المسألة فاحفظه و إذا علمت أن أهل الفترة ناجون على القول الراجح علمت أن أبوي النبي صلى الله عليه وسلم ناجيان لأنهما من أهل الفترة بل هما من أهل الاسلام لاحياء الله لهما تعظيما له صلى الله عليه وسلم فآمنا به بعد البعثة. فان قلت قد صح من تعذيب جماعة من أهل الفترة فكيف نقول إن أهل الفترة ناجون . قلنا إنه خبر آحاد لا يعارض القطع بعدم تعذيبهم أو أن تعذيب من صح تعذيبه منهم لأمر يختص به يقتضي ذلك علمه الله تعالى ورسوله نظير ماقيل في الحكم بكفر الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام مع صباه (قوله فلا حكم يتعلق) المتبادر منه انتفاء التعلق مع ثبوت الحكم بناء على ماهو شائع في النفي الداخل على كلام مقيد من توجهه للقيد وهو ثبوت الحكم مع انتفاء التعلق وهو ماصرح به غيره لكنه خلاف ماصرح به في شرح جمع الجوامع من انتفاء نفس الحكم أيضا حيث قال وانتفى الحكم الذي هو الخطاب السابق أي المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزي اه و يمكن حمل كلامه هنا على ذلك بجعل النفي لكل من القيد والقيدفانه قديستعمل لذلك أيضا وانتفى القيد فقط كما تقرر في محله وظاهر أن البعثة قد تتفق ولايتفق تعلق الحكم كما في النبي الذي ليس برسول وكما في أمة عيسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام بالنسبة إلى بعثة نبينا عليه الصلاة والسلام فانهم مخاطبون بشريعة عيسى عليه السلام إلى بعثة نبينا عليه الصلاة والسلام وهذا كله قول أهل السنة وأما المعتزلة فاعتقدوا تعلق الحكم قبل البعثة أيضا بناء على اعتقادهم التحسين والتقبيح العقليين وتفصيل مذاهبهم بأدلتها ومايبطلها في محله.

أما قبل البعثة فلا حكم يتعلق بأحد

[تنبيه] عبارة المصنف والشارح شاملة لبعثة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام وبعثة غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فكل بعثة لا يتعلق الحكم قبلها بالمبعوث إليهم أي باعتبارها ولا ينافي أنه قد يتعلق بهم الحكم قبلها باعتبار بعثة سابقة عليها كما في أمة عيسى عليه الصلاة والسلام كما تقدم ويتعلق بهم بعدها ويجري في الأصل الحظر أو الاباحة الخلاف السابق (قوله لانتفاء الرسول) هذا تعليل لعدم الحكم (قوله الموصل له) أي للحكم إلى الخلق وانتفاء الرسول الموصل صادق مع وجود الرسول وانتفاء الايصال كما بين مجيء الحكم إليه والتبليغ بأن لم يمض زمن يمكن فيه التبليغ ويلزم من انتفاء الرسول كذلك انتفاء ترتب الثواب والعقاب لقوله تعالى ـ وما كنا معذبين ـ أي ولا مثيبين ـ حتى نبعث رسولا ـ ويلزم من انتفاء ترتيبهما انتفاء ملزومه من تعلق الحكم (قوله ومعنى استصحاب الحال الخ) فيه أن هذا السياق يقتضي أنه قد تقدم ذكر الاستصحاب لفظا لامعنى وليس كذلك وكان الأنسب له أن يعنون له بمسئلة لأنه زائد على الأصول التي عددها أول الكتاب (قوله الذي يحتج به) مقصوده بهذا الوصف جواب اعتراض تقديره ما فائدة ذكره هنا مع أنه ليس من الأصول التي ذكرها إجمالا فيما تقدم . فأجاب بأنه مما يحتج به وهو ثلاثة أقسام استصحاب العدم الأصلي وهو حجة جزما وهو الذي اقتصر عليه المصنف واستصحاب العموم أو النص إلى وجود المغير من مخصص وناسخ وهو حجة جزما قبل ورود المخصص أو الناسخ إلى ورودهما واستصحاب حال الشرع على ثبوته لوجود سببه كثبوت الملك بالشراء وهو حجة دفعا ورفعا . وقيل حجة في الدفع دون الرفع كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فانه دافع للارث منه وليس برافع لعدم إرثه من غيره للشك في حياته فلا يثبت استصحابها له ملكا جديدا إذ الأصل عدمه أي إن استصحاب حياة المفقود لا ترفع ما ثبت له من عدم إرثه من مورثه الحاصل ذلك من الشك في حياته بل يوقف إرثه من مورثه وإنما كان الثابت للمفقود عدم إرثه من مورثه لأن شرط الارث تيقن حياة الوارث وهنا لم تتيقن حياته فيثبت له عدم إرثه من مورثه فلا يرفع ذلك باستصحاب الحياة بأن نورثه بل نبقيه على عدم الارث إلى تبين الحال . وقيل حجة بشرط أن لا يعارضه ظاهر مطلقا . وقيل ظاهر غالب ذو سبب أولا. وقيل ذو سبب ليخرج عن الاعتبار استصحاب طهارة الماء الكثير الماء وقع فيه بول فوجد متغيرا واحتمل كون التغير به أو بغيره مما لا يضر كالتغير بطول المكث فان استصحاب طهارته الأصل عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة ذات السبب فقدمت على الطهارة على قول اعتبار الظاهر كما تقدم الطهارة على قول اعتبار الأصل والحق التفصيل ففيه جمع بين هذين القولين وذلك بأن نقول إن قرب العهد بعدم تغيره فلا يعمل بالأصل بل بالظاهر وإن بعد عملنا بالأصل دون الظاهر (قوله كما يأتي) أي في قوله فان وجد في النطق ما يغير الأصل وإلا استصحب الحال فما هنا بيان معناه وما هناك بيان حكمه (قوله أي العدم الأصلي) أي العدم المنسوب إلى الأصل فانه يستدل به عليه حيث يقال الأصل عدم كذا قال في شرح جمع الجوامع وهو أي العدم الأصلي نفي أي انتفاء ما انتفاء الشغل بمعنى لم يدرك وجوده لا أنه أحاله ولم يثبته الشرع انتهى (قوله عند عدم الدليل الشرعي) متعلق بالاستصحاب والمراد بعدم الدليل باعتبار ما يظهر للمجتهد لا بالنظر للواقع ونفس الأمر بدليل تصويره الآتي آنفا بقوله بأن لم يجد الخ (قوله وهو حجة جزما) أي كما قاله بعضهم ومنهم من حكى الخلاف فيه أيضا ، ولهذا عبر التاج السبكي في شرح المنهاج بقوله والجمهور على العمل بهذا ولاخي بعضهم فيه الاتفاق اه وكأن الشارح لم يلتفت لحكايته لقول الهندي وذهب جمهور الحنفية وجمع من المتكلمين كأبي حسين البصري إلى أنه ليس بحجة في الأمر الوجودي فقط ومنهم من نقل الخلاف في الوجودي

لانتفاء الرسول الموصل له إليه (ومعنى استصحاب الحال) الذي يحتج به كما يأتي (أن يستصحب الأصل) أي العدم الأصلي (عند عدم الدليل الشرعي) بأن لم يجده المجتهد بعد البحث الشديد عنه بقدر الطاقة كأن لم يجد دليلا على وجوب صوم رجب فيقول لا يجب باستصحاب الأصل أي العدم الأصلي وهو حجة جزما

والمدى جميعا لكنه بعيد إذ تغاير بعضهم يدلّ على أنّ استصحاب العدم الأصلى حجة لا يقال مراده جزما عندنا لأنّ ذلك لايناسب مقابلة ذلك بقوله الآتى عندنا دون الحنفية. فان قلت إن الاستصحاب إنما يفيد الظنّ وعدم وجوب صوم رجب قطعى فكيف يستفاد من الاستصحاب . أجيب بأنّ الناقل للوجوب قد يعلم عدم صحابه كما هنا فالاستصحاب حينئذ يدلّ على سبيل القطع وقد لايعلم كما فى وجوب الوتر فاستصحابه حينئذ على الظنّ إنما تطرّق للاستصحاب لاحتمال وجود النقل فيجزم بنفى هذا الاحتمال يجب القطع بالنفى (قوله وأما الاستصحاب الشهور) أى والتعريف المتقدم فى غير الاستصحاب الشهور ، وأما الشهور الذى ينصرف إليه اللفظ عند إطلاق اسم الاستصحاب فهو ثبوت أمر الخ . قد يقال كلام المصنف يحتمل كونه من القسم الشهور فانه يعبر عنه أيضا باستصحاب الحال كما عبر به العضد والأسنوى وغيرهما ولا ينافيه قوله عند عدم الدليل الشرعى لأن ثبوت الحكم فى الزمان الثانى كثبوته فى الأول شرطه عدم الدليل الشرعى الدالّ على عدم ثبوته فى الزمان الثانى فهو حمله الشارح على القسم الأول إلا أن يجاب إنما حمله عليه لقوله الآتى فاذا وجد فى النطق مايغير الأصل وإلا فيستصحب فان هذا يدل على أنّ المراد بالأصل العدم الأصلى لاالثبوت الذى هو القسم الثانى ، وأما استصحاب حال الاجماع فى محلّ الخلاف كأن أجمع على حكم فى حال واختلف فيه فى حال أخرى فلا يحتج به خلافا لجمع. مثاله الخارج النجس من غير السبيلين لاينقض الوضوء قبل خروجه إجماعا فهو يستصحب عدم النقض حال خروجه وفيه الخلاف (قوله الذى هو الخ) صفة للاستصحاب كاشفة لحقيقته (قوله ثبوت أمر الخ) أى ثبات أمر فى الزمن الثانى لثبوته فى الزمن الأول وهو ماقبل ذلك الزمن بأن دلّ الشرع على ثبوته فيه . قال التاج السبكى كالصفى الهندى ودوامه لم فان أراد أنه دلّ على الثبوت على وجه يفهم منه الدوام ويحكم له به فذاك وإن أراد أنه دلّ صريحا على الدوام أشكل فى كثير من صوره أو أكثرها بل لامعنى للاستصحاب حينئذ ثم صرّح التاج باتفاقهم على أنه لابدّ من استفراغ الجهد فى طلب الدليل إلى عدم وجدانه فخرج بقوله ثبوت أمر فى الزمن الثانى الخ عكسه وهو ثبوت أمر فى الزمن الأول لثبوته فى الزمن الثانى كأن يقال فى الكيال للوجود الآن كان على عهده صلى الله عليه وسلم باستصحاب الحال فى الماضى وقد يقال فيه ليظهر الاستدلال به لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت أمس إذ لاواسطة بين الثبوت وعدمه فيقتضى استصحاب أمس الحالى عن الثبوت فيه بأنه الآن غير ثابت وليس كذلك لأنه مفروض الثبوت الآن فدلّ ذلك على أنه ثابت أمس أيضا (قوله فحجة) جواب أما أى فهو حجة عندنا معاشر الشافعية (قوله دون الحنفية) فيه أن نفى الحجية عن الحنفية فى هذا القسم الشهور يقتضى أنه لاخلاف بيننا وبينهم فى القسم المتقدم الذى هو خلاف الشهور وليس كذلك . قال شيخ الاسلام جميع أقسام الاستصحاب محلّ خلاف بيننا وبين الحنفية وإن كان أكثرها متفقا عليه عندنا أى معاشر الشافعية بسبب حجية الاستصحاب وقد تقدم الكلام عليه آنفا والاعتذار عنه قال التاج السبكى كالهندى فالاستصحاب ليس بحجة إلا فيما دلّ الدليل على ثبوته ودوامه لشرط عدم المغير له ويوضحه أن الصحيح أن مطلق الأمر لا يقتضى التكرار ثم قال التاج فاذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلى أو شرعى وليس راجعا لعدم العلم بالدليل بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظنّ انتفاء المغير بعد بذل الجهد فى الطلب ثم صرّح باتفاقهم على أنه لابد من استفراغ الجهد فى طلب الدليل إلى عدم وجدانه (قوله ناقصة) أى عن النصاب (قوله تروج) أى بأن يرغب فيها بقيمة كاملة (قوله بالاستصحاب) أى لعدم وجوب الزكاة

وأما الاستصحاب المشهور الذى هو ثبوت أمر فى الزمن الثانى لثبوته فى الأول فحجة عندنا دون الحنفية فلا زكاة عندنا فى عشرين دينارا ناقصة تروج برواج الكاملة بالاستصحاب

فيها الذى كان فى عهده عليه أفضل الصلاة والسلام لكن قد يقال بأنه لم يثبت فى عهده عليه الصلاة والسلام عدم الزكاة فى الناقصة ولو رائجة فكيف يتأتى الاستصحاب بالنسبة للرائجة . ويجاب بمنع عدم الثبوت لأن سيئة العموم فى قوله عليه الصلاة والسلام « ليس فى أقل من عشرين دينارا شئ » وقوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة » جميعا عدم الزكاة فى الرائجة أيضا لدلالة العام على كل فرد والعين فى الاستصحاب قال غير واحد الطف على القاعدة ومعناه أن الناظر يطلب الآن صحة ما مضى (قوله وأما الأدلة) هذا معطوف على قوله أما الكلام فهو من جملة تفصيل الأصول المذكورة إجمالا ذكرها بعد القياس تبعا لما ذكره إجمالا جريا على طريق اللف والنشر المرتب والمراد ترجيح بعضها على بعض لا بيان حقيقة الأدلة ولهذا ترجم له صاحب جمع الجوامع بقوله الكتاب السادس فى التعادل والتراجيح وكان الأنسب للمصنف أن يذكرهما البحث مع ذكر التعارض لأن الترجيح عند التعارض كما صنعه صاحب جمع الجوامع بأن يقدم هذا أو يؤخر ذاك إلى هنا إلا أن يقال إنما ذكر التعارض هناك لما بينه وبين الناسخ والمنسوخ من المناسبة وأخر هذا إلى هنا لأن الترجيح يجرى فى الأدلة الأربعة فلذا ذكره هنا بعد تمام الكلام على الأدلة وكان هذا البحث لبيان مراتب الأدلة فيثبت كان الترجيح عند التعارض ذكر لك أولا ما لا يمكن تعارضه وتعادله فنقول : اعلم أنه يمتنع تعادل النقيضين أى تقابلهما بأن يدل كل منهما على منافى ما يدل عليه الآخر إذ لو جاز ذلك لثبت مدلولاهما فيجتمع النقيضان وكذا يمتنع تعادل الأمارتين فى نفس الأمر من غير مرجح لأحدهما وإن توهم فيهما التعادل فغيه أقوال التخيير بينهما فى العمل أو التساقط أو الوقف أو التخيير فى الواجبات والتساقط فى غيرها وأقواها التساقط مطلقا كما فى تعارض البينتين وإن نقل عن مجتهد قولان متعاقبان قائما أخر قوله وإلا فما ذكر فيه للشعر بترجيحه وإلا فهو مقلد بينهما ووقع للشافعى فى بضعة عشر مكانا وهو دليل على علو شأنه علما ودينا قال الشيخ أبو حامد الاسفرايينى مخالف أبى حنيفة منهما أرجح من موافقته لأن الشافعى إنما خالفه لدليل وعكس القفال والأرجح الترجيح بالنظر وإن وقف فالوقف وإن لم يعرف للمجتهد قول فى المسئلة ووجد نظيرها فى مسئلة أخرى فهو قوله المخرج فيها والأصح أنه لا ينسب إليه مطلقا بل مقيدا ومن معارضة نص آخر للنظير نشأ الطرق وهو اختلاف الأصحاب فى نقل المذهب فى المسئلتين فمنهم من يقرر النصين فيهما ويخرج بينهما ومنهم من يخرج نص كل منهما فى الأخرى فيحكى قولين منصوصا ومخرجا وعلى هذا فتارة يرجح فى كل نصها ويفرق بينهما وتارة يرجح فى إحداهما نصا وفى الأخرى المخرج وبذا كر ما يرجحه على نصها والترجيح تقوية أحد الطريقين والعمل بالراجح واجب (قوله فيقدم الجلى منها على الخفى) أى يقدم عند تعارض الأدلة الجلى منها على الخفى منها سواء كان من الكتاب أو السنة والمراد بالجلى منها ما كان ظاهرا فى المراد بأن يتبادر منه كاستعمال الصلاة فى الأقوال والأفعال وبالخفى ما كان غير ظاهر فى المراد بأن كان دلالته عليه على خلاف التبادر والجلاء ولو بالدليل كالمؤول بالدليل من حيث معناه بالنسبة للآخر بأن يتبادر منه (قوله على الخفى) أى بالنسبة للآخر وإن كان جليا فى نفسه كالظاهر بالنسبة للنص (قوله وذلك) أى المذكور من تقديم الجلى على الخفى (قوله الظاهر والمؤول) قد تقدم أن الظاهر المستعمل فى أظهر معنييه والمؤول المستعمل فى مرجوحهما من غير دليل لأن الأول أظهر من الثانى (قوله فيقدم) تفريع على تقديم الظاهر على المؤول (قوله اللفظ فى المعنى الحقيقى الخ) أى فيقدم اللفظ المستعمل فى معناه الحقيقى على المستعمل

(وأما الأدلة فيقدم الجلى منها على الخفى وذلك كالظاهر والمؤول فيقدم اللفظ فى المعنى الحقيقى على معناه المجازى

فى معناه المجازى لأنّ الحقيق هو الظاهر من اللفظ إذ الأصل فى اللفظ الستعمل أن يكون مستعملا فى معناه الحقيق وكذا يقدم الحقيق على الستعمل فى الحقيق والمجازى لأنه باعتبار ذلك مؤوّل فان دلّ دليل على أنّ المراد منه معناه المرجوح كان هو الراجح (قوله ولتوجب العلم الخ) . فيه أنه لا تعارض بين ما يفيد العلم وبين ما يفيد الظنّ حتى يحتاج إلى مرجح وذلك كما إذا ظنّ أن زيدا فى الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها فلا دلالة للعلامة الذكورة على كونه فى الدار حال مشاهدته خارجها فلا تعارض بينهما حتى يحتاج إلى الترجيح . ويجاب بأن الكلام فى التقابلين فان الظنى منهما باق على دلالته حال دلالة القطعى وإنما قدم عليه لقوّته وإلا فمثله بالتواتر والآحاد أو يقال إنّ المراد بها مراتب الأدلة من تقديم القطعى على الظنى وإن لم يتعارضا حقيقة (قوله فيقدم الأوّل) أى التواتر أى على الثانى أى الآحاد لأن التواتر كما تقدم يفيد العلم والآحاد يفيد الظنّ فى أفاد العلم أجلى وأظهر مما يفيد الظنّ. فيه أن اللازم التواتر إنما هو العلم بوروده وهو لا يستلزم كون مدلوله قطعيا وحينئذ فلا وجه لتقديم التواتر على الآحاد إلا أن يراد بالتواتر ما كان مدلوله قطعيا لكن يشكل عليه حينئذ قوله إلا أن يكون عاما الخ لأنه يفيد أن التواتر إنما يقدم إذا لم يكن عاما والظنّ خاص وإلا خصص عمومه بخصوص الظنى فلو أردنا بالتواتر اليقينى لزم تقديم الظنى على العام القطعى وهو يستلزم إلغاء القاطع بالمظنون . ويمكن أن يجاب عن أصل الاعتراض بأن يراد بالتواتر أعم من أن يكون مدلوله قطعيا أو ظنيا ويمنع عدم وجود وجه لتقديم التواتر على الآحاد ولأنهما وإن كان مدلولهما ظنيا لكن كونه معلوم الورود يرجحه على مظنون الورود فيقدم الموجب للعلم بمعناه كالتواتر القطعى الدلالة على الموجب للظن كالآحاد الظنى الدلالة والموجب للعلم بوروده كالتواتر الظنى الدلالة على الموجب للظن بوروده كالآحاد الظنى الدلالة. وبقى ما لو كان التواتر ظنى الدلالة على الحكم والآحاد قطعى الدلالة عليه فهل يقدم الثانى فيه نظر ولم أر فيه شيئا (قوله إلا أن يكون) أى التواتر عاما والثانى أى الآحاد خاصا فدخل فى الستثنى منه وهو تقديم التواتر على الخاص ما إذا كان التواتر خاصا والآحاد عاما وهو الصحيح فانّ الآحاد يخصّ بالتواتر وفى التخصيص تقديم الخاص إذ التعارض إنما هو فى القدر الخصوص وما إذا كان التواتر غير قطعى المتن وتساويا فى الخصوص أو العموم وتأخر الآحاد ولم يمكن الجمع بينهما لكن فيه أن المتقدم حينئذ الآحاد لأن الصحيح جواز نسخ التواتر بالآحاد كما تقدم (قوله فيخصّ بالثانى) أى فيخصّ الأوّل العام بالثانى الخاص (قوله كما تقدم) أى فى مبحث التخصيص (قوله من تخصيص الكتاب بالسنة) مثاله - يوصيكم الله فى أولادكم - الخ فانه متواتر عام لشموله ما إذا كانت الأولاد كفارا أو مسلمين فقد خصص بالخاص الآحاد وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم » فانّ هذا الحديث خاص باعتبار إفادته عدم التوارث بين الكافر والمسلم وإن كان عاما من جهة شموله للأولاد وغيرها فبينهما عموم وخصوص من وجه فلما خصص عموم ذلك بخصوص هذا صار معناه يوصيكم الله فى أولادكم المسلمين (قوله والنطق) أى ويقدم النطق وهو كلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله من كتاب وسنة) بيان للنطق سواء كان كل منهما متواترا أو آحادا (قوله على القياس) أى مأنواعه ولو قطعيا بأن قطع بعلة حكم الأصل وبحصولها فى الفرع ويمكن أن يقال بالنص على حكم الفرع المخالف لحكم الأصل بتعين اختصاص الأصل بالعلة فلم يقطع بحصولها فى الفرع فلا ترجيح أصلا (قوله إلا أن يكون النطق عاما) أى والقياس خاصا قد يقال فى اقتصاره على استثناء التخصيص بالقياس نظر لما تقدم من تصحيح جواز نسخ النطق بالقياس فانّ

(والموجب العلم هو الموجب الظنّ) وذلك كالتواتر والآحاد فيقدم الأوّل إلا أن يكون عاما فيخصّ بالثانى كما تقدم من تخصيص الكتاب بالسنة (والنطق) من كتاب أو سنة (على القياس) إلا أن يكون النطق عاما

اكتفى في ترك هذا لعلمه مما سبق لزمه مثله فيما ذكره لأنه سبق أيضا ولا يقال إنّ القياس مستند إلى النصّ فكأنه التاسع فيرجع إلى تقديم أحد النصين على الآخر لأن القياس المخصص كذلك فيستلزم أن يترك استئناؤه بل ويترك التعرّض لتقديم النطق على القياس ويجب النظر في حال مستند القياس (قوله فيخصّ بالقياس) أي فيخصّ النطق العام بالقياس الخاص (قوله كما تقدم) أي في بحث التخصيص. فيه أنه لم يتقدم فيه تخصيص النطق بالقياس إلا أن يقال إنه يؤخذ من عموم قوله فيما تقدّم فان كان أحدهما علما والآخر خاصا فيخصّ العام بالخاص لكن فيه أن هذا في النطقين لا في النطق والقياس. ويمكن أن يقال إن الكاف للتنظير أي نظير ما تقدّم في تخصيص النطقين ولكن في تخصيص النطق والقياس المظنون على خلاف بخلاف القطعي فانه على وفاق (قوله والقياس الجلي على الخفي) أي ويقدم القياس الجلي على الخفي. والجلي كما تقدم ما قطع فيه بالغاء الفارق كقياس الأمة على العبد في تقويم حصة الشريك على شريكه الموسر وعتقها عليه فانه يقطع بالغاء الفارق بالذكورة والأنوثة لو كان احتمال الفارق ضعيفا كقياس العميماء على العوراء في المنع من التضحية وإن احتمل الفرق بأن العميماء ترشد إلى المرعى الجيد فترعى فتسمن والعوراء توكل إلى نفسها وهي ناقصة البصر فلا ترعى حق الرعي فيكون العور مظنة الهزال. والحق هو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص فان أبا حنيفة رحمه الله تعالى يرى أن القتل بمثقل شبه عمد لانتفاء القصاص فيه ويفرق بأن المحدد وهو المفرق للأجزاء آلة موضوعة للقتل والمثقل كالعصا آلة موضوعة للتأديب بالأصالة فكان ذلك شبهة في عدم القتل فمنع القصاص ولا يخفى أن قوّة احتمال الفرق لا يمنع إلغاءه كما تقرر في محله. وقد أجيب عن هذا الفرق بأن المراد بالمثقل الملحق بالمحدد ما يقتل غالبا كالحجر والهبوس الكبيرين (قوله وذلك) أي تقديم القياس الجلي على الخفي (قوله كقياس العلة) وهو ما كانت العلة فيه موجبة للحكم بحيث لا يحسن عقلا تخلفه عنها عقلا (قوله على قياس الشبه) هو الفرع المردّد بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبها بل ويقدم على قياس الدلالة أيضا وهو كما تقدم الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر وهو أن تكون العلة دافعة على الحكم ولا تكون موجبة له (قوله فان وجد في النطق الخ) انظر ما وجه ارتباطه بما قبله فان الكلام في ترجيح أحد الدليلين على الآخر ويمكن أن يقال إن وجه المناسبة أن هذا من نكتة ترجيح أحد الدليلين على الآخر وذلك أن العدم الأصلي من جملة الأدلة عندنا كما تقدم فيقدم على خلافه ملم يرد نص على خلافه فيرجح (قوله ما يغير الأصل) وذلك كأن تجد شيئا ونجد فيه غضا فنحكم عليه بأن الأصل فيه الجواز وعدم الحرمة فان وجدنا فيه ما يغيره من النصّ إلى خلاف هذا الأصل عملنا به وطرحنا الأصل فمثلا قال مواضع الخ فهو جواب الشرط (قوله أي العدم الأصلي) وإنما فسره ثانيا هنا مع أنه قد فسر فيما تقدم دفعا لما يمكن أن يتوهم أن ليس المراد بالأصل هنا الأصل فيما تقدم (قوله الذي يغير) صفة للعدم باعتبار وصفه بالأصلي والضمير في الاستصحاب يعود على الذي وباستصحابه متعلق بيغير (قوله فواضح) جواب إن وقوله أنه يعمل الخ أن وما دخلت عليه في تأويل المصدر فاعل بواضح ومعنى العمل به أن يعتقد عادلا عليه ويعمل بمقتضاه إن كان من العمليات (قوله وإن لم يوجد) أي في النطق وقوله ذلك أي ما يغير الأصل (قوله فيستصحب الحال) أي العدم الأصلي) وإنما فسره لما مر من دفع توهم عدم المغايرة (قوله أي يعمل به) أي بالأصل فهو تفسير لاستصحاب الأصل وضمير به يعود على العدم ومعنى العمل بالعدم الأصلي أن يعتقد عدم وجود حكم فيه ويعمل بمقتضاه وظاهر أن ما يغير

فيخصّ بالقياس كما تقدم (والقياس الجلي على الخفي) وذلك كقياس العلة على قياس الشبه (فان وجد في النطق) بين كتاب أو سنة (ما يغير الأصل) أي العدم الأصلي الذي يغير من استصحابه يستصحب الحال فواضح أنه يعمل بالنطق (وإلا) أي وإن لم يوجد ذلك (فيستصحب الحال) أي العدم الأصلي أي يعمل به

الأصل فى النطق شامل لمنطوقه ومفهومه كيف والمفهوم مدلول اللفظ كما يستفاد من تعريفه بأنه مادلّ عليه اللفظ لا فى محل النطق بل وشامل للقياس على مافيه لأنه يستفاد من حكم الأصل للمنطق بملاحظة وجود العلة فيه ثبوت حكمه فى غيره مما وجدت فيه علته وبذلك يندفع ما للشارح التاج هنا وكأنه توهم أنّ المراد بالنطق هنا الكتاب والسنة غير النطوق والمفهوم . واعترض بأن قوله فان وجد فى النطق مايغير الأصل وإلا فيستصحب الحال كلام ناقص فان العدول إلى الاستصحاب لا يكون عند عدم النطق فقط بل عند عدم المنطوق والمفهوم والقياس جميعا وهو سهو قطعا لأن المراد بالمنطوق والمفهوم اللذين يشترط عدمهما فى العدول إلى الاستصحاب ما كان من الكتاب والسنة للعبر عنهما بالنطق لامن غيرهما فهما قد فهما من قوله وجد فى النطق لأنّ ماوجد فيه المعنى المفهوم من منطوقه ومفهومه فلهذا آثر المصنف التعبير بقوله وجد فى النطق مايغير الخ على قوله وجد نطق يغير ولعلّ هذا من دقائق الورقات والاجماع يقدم على النص لأنه يؤمن فيه النسخ بخلاف النصّ وإجماع الصحابة على إجماع غيرهم وإجماع الكلّ على ماخالف فيه العوام ومفهوم الموافقة على المخالفة والنبه على النافى والنهى على الأمر والأمر على الإباحة والخبر على النهى والأمر والحظر على الإباحة والوجوب والكراهة على الندب والندب على المباح وتافى الحد على موجبه والمعقول معناه على ما لامعقول معناه والحكم الوضى على التكليفى ويرجح القياس بقوّة دليل حكم الأصل وكونه على سنن القياس أى فرعه من جنس أصله والمقطوع بوجود العلة على المظنون بوجودها والظنّ الأغلب بذلك على الظنّ غير الأغلب بذلك وما كان أقوى مسلكا على غيره وغير ذلك من المرجحات بما هو مذكور فى المطوّلات

(ومن شرط المفتى) وهو المجتهد (أن يكون عالما بالفقه أصلا وفرعا خلافا ومذهبا) أى بمسائل الفقه قواعده

(قوله ومن شرط المفتى) لما أنهى الكلام على الأدلة شرع الآن فى بيان المفتى وذلك لأن الناظر فى الأدلة هو المفتى لاالمقلد وعرفه المصنف ببيان شروطه فكأنه قال المفتى وهو المجتهد هو المستكمل فيه هذه الشروط وإنما أتى بمن إشارة إلى أن هناك شروطا أخر لم يذكرها وهى البالوغ والعقل (قوله وهو المجتهد) يحتمل أن يكون المراد أنهما متحدان مفهوما أو أنهما متحدان مصداقا لأن الذات الذى يصدق عليه لفظ المجتهد يصدق عليه لفظ المفتى وأما مفهوميهما فمختلفان لأنّ المجتهد ذات ثبت له الاجتهاد والمفتى ذات ثبت له الفتيا إلا أن يراد باتحادهما مفهوما اتحاد المفهوم الاصطلاحى (قوله عالما بالفقه) أى بأن يصير له ملكة به والمراد بالفقه هنا مسائل علم الفقه لا العلم الذى ذكره المصنف فى أوّل الكتاب وإلا كان المعنى اشتراط علمه بمعرفة الأحكام وهو لايصح لأنه خلاف المراد (قوله أصلا وفرعا) منصوبان على التمييز محوّلان عن المضاف أى عالما بأصول الفقه وفروعه وهو تسليم فى علم الفقه (قوله خلافا ومذهبا) منصوبان على التمييز كذلك أى عالما بالفقه من جهة الخلاف ومن جهة المذهب الذى سيذهب هو عليه بأن لم يخالف الاجماع (قوله أى بمسائل الفقه) إضافة مسائل إلى الفقه للبيان أى بمسائل هى الفقه وقد بين هذه المسائل بإدخال القواعد وما بعدها منها (قوله قواعده) بدل من مسائل الفقه أى سوره الكلية قال البرماوى وغيره قواعد فقه مذهبنا كثيرة جدّا غير أنّ القاضى حسينا لما بلغه حكاية أبى طاهر الدباس إمام الحنفية بما وراء النهر حيث ردّ جميع مذهب أبى حنيفة إلى سبعة عشر قاعدة وأنه كان يضنّ بتعليمها ردّ القاضى مذهب الشافعى رضى الله عنه إلى أربع قواعد : الأولى اليقين لايزال بالشك ومن مسائلها من يتيقن الطهارة وشك فى الحدث فهو متطهر وعكسه . الثانية المشقة تجلب التيسير ويخرج عليها جميع رخص الشرع كجواز القصر والجمع

والنظر فى السفر وتخفيفاته كأعذار الجمعة وغير ذلك مما لاحصر له فى العبادات ومن التخفيفات فى المعاملات ما أبيح من الغرر الممنوع كبيع البيض بقشره والزمان والبطيخ ونحو ذلك وكالعوذج الثالث ومنها الطلاق والرجعة وجميع فروض الكفايات وسنتها. الثالثة الضرر يزال وسن مسائلها الرد بالعيب وجميع أنواع الخيار ونصب الأئمة والقضاة. والرابعة العادة محكمة ومن مسائلها أقل الحيض يوم وليلة وضم بعض أمتنا إلى هذه خامسة ، وهى الأمور بمقاصدها ومن مسائلها وجوب النية فى نحو الطهارة من العبادات جميعها وفى نحو كنايات البيع وغيرها ورجع العز بن السلام الفقه إلى قاعدة واحدة وهى اعتبار المصالح ودرء المفاسد بل قال قد يرجع الكل إلى اعتبار المصالح فقط ودرء المفاسد من جلبها . قال الشيخ تقى الدين السبكى التحقيق عندى أنه إن أريد برجوع الفقه إلى الخمس بتعسف وتكلف وقول جملى فالأمر كذلك وإن أريد الرجوع بوضوح فانها تزيد على الخمسين بل على المائتين . قال البرماوى قواعد الفقه وإن كانت كثيرة تزيد على المائتين لكن ليس شئ منها فى العموم كهذه الخمسة وقد نظمها بعضهم فى قوله :

خمس محررة قواعد مذهب ... للشافعى بها تكون خبيرا
ضرر يزال وعادة قد حكمت ... وكذا المشقة تجلب التيسيرا
والشك لا ترفع به متيقنا ... والنية اخلص إن أردت أجورا

وفروعه وما فيها من الخلاف ليذهب إلى قول منه ولا يخالفه بأن يعمل قولا آخر لاستلزام اتفاق من قبله لمذهبهم إياه على نفيه

(قوله وفروعه) أى المندرجة تحتها لعل المعتبر فيها معرفة جملة يمكن من العلم بها استخراج مايرد عليه إذ لايتصور العلم بجميعها لأنها لاتتناهى بتوارد الأزمان (قوله وما فيها) أى فى مسائله (قوله من الخلاف) أى حيث كان فى السنة خلاف . قال التاج الفزارى : أى من أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم ويجوز أن يريد بقواعده مسائل أصول الفقه مطلقا : أى صوره الكلية والجزئية وتكون الاضافة فى مسائل الفقه بمعنى مطلق اللابسة أعم من ملابسة الشئ لأجزائه نظرا لأن المراد بالفقه المجموع وبمسائله المسائل على التفصيل ومن ملابسته لأصله الذى يرجع إليه ويبنى عليه (قوله ليذهب الخ) علة لاشتراط معرفة مافيها من الخلاف : أى إنما اشترط العلم بها ليتمكن من أن يذهب إلى قول منها بأن لايخرج عنه ولو ملفقا منه كالتفصيل الموافق كلا من قولين مثلا بأحد شقيه (قوله ولايخالفه) معطوف على يذهب عطف لازم على ملزوم لأنه يلزم من الذهاب إلى قول منها عدم الخروج عنها وعدم مخالفتها (قوله قولا آخر) أى مغايرا للأقوال بالكلية فلو لم يعلم الخلاف لم يأمن من مخالفته له فعلم من ذلك امتناع إحداث قول زائد على المذكور (قوله لاستلزام الخ) تعليل لمحذوف مفهوم من التعليل السابق التقدير فيمتنع إحداث قول زائد على أقوالهم وذلك لاستلزام الخ : أى إن إحداثه قولا زائدا على أقوالهم يستلزم القول بما أجمعوا على نفيه لأن ذهابهم لهذه الأقوال يقتضى نفيهم غيرها والجمع على نفيه يمتنع القول به لامتناع مخالفة الاجماع بالأدلة البينة فى محلها. لايقال ان استلزام عدم الذهاب إليه الاتفاق على نفيه ممنوع لأن المراد بعدم الذهاب إليه هو السكوت عنه والسكوت عن الشئ لايناقى تجويزه لجواز أن يكون السكوت عنه لعدم اعتقاده أونحو ذلك. لأنا لانسلم أن عدم الذهاب إليه هو السكوت عنه بل مرادهم بعدم الذهاب إليه الذهاب إلى ماينافيه كما هو ظاهر من السياق ومن قولهم إنه يحرم إحداث قول ثالث فى مسألة اختلف فيها أهل العصر على قولين وإحداث التفصيل بين مسألتين لم يفصل بينهما أهل العصر إن خرج مخرج الاجماع لامطلقا والاستلزام فى غاية الوضوح (قوله لعدم ذهابهم) علة لاستلزام اتفاق من قبله على نفيه فقوله على نفيه متعلق باتفاق ولو أخر هذه العلة عن قوله على نفيه لكان أظهر

بأن

بأن يقول لاستلزام اتفاق من قبله على إنفيه لعدم ذهابهم إليه وظاهرأنه لايجب حفظ جميع مسائل الخلاف بل يكفي أن يعلم أو يظن أن مذهب إليه غير خارق للخلاف أخذا بما يأتي في اشتراط معرفة مواقع الاجماع . واعلم أن الشارح قد فسر كلا من قول المصنف أصلا وفرعا بقوله : أي بمسائل الفقه قواعده وفروعه على سبيل اللف والنشر المرتب وفسر قوله خلافا بقوله وبما فيها من الخلاف ولم يفسر قوله مذهبا إلا أن يقال إن قوله مذهبا معطوف على خلافا من عطف السبب على سببه لأن العلم بالخلاف سبب لعلم مايسوغ الذهاب إليه حينئذ وهوما لايكون خارقا لذلك الخلاف أو أن المراد به المتفق عليه بقرينة مقابلته بالخلاف فيكون إشارة إلى اشتراط معرفة مواقع الاجماع ، ثم اشتراط كونه عالما بالخلاف إنما هو شرط لايقاع الاجتهاد كما قال السبكي لا لكونه صفة فيه وماذكره المصنف من اشتراط كونه عالما بالفقه مخالف لتصريح غيره بعدم اشتراطه الذي جزم به في جمع الجوامع وشرحه حيث قال ولا يشترط في المجتهد علم الكلام لامكان الاستنباط لمن يجزم بعقيدة الاسلام تقليدا ولا تفاريع الفقه لأنها إنما تمكن بعد الاجتهاد فكيف تشترط فيه أولا إلا أن يجاب بأن منصب الاجتهاد إنما يحصل في زماننا بممارسة الفقه فهو طريق تحصيل الدراية فيكون ماذكره المصنف من الاشتراط بالنسبة لتحصيل منصب الاجتهاد في هذا الزمان (قوله وأن يكون كامل الآلة) أي ومن شروط الاجتهاد أن يكون كامل الآلة والآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله بأن يستكمل من الآلات مايتوقف عليه الاجتهاد (قوله عارفا) خبر بعد خبر وهو من قبيل ذكر الأخص بعد الأعم للاهتمام بهذا الأخص مع تضمنه الأعم في الجملة (قوله بما يحتاج) متعلق بعارفا وفاعل يحتاج راجع للمجتهد وضمير إليه عائد للموصول (قوله في استنباط الأحكام) أي استنباط جزئياتها من أدلتها (قوله من النحو) أي ومنه الصرف . والنحو هو علم يعرف به أحوال أو آخر الكلمات عند التركيب إعرابا وبناء . والصرف هو علم يعرف به أحوال الكلمات صحة واعتلالا وتصاريفها من أمر ومضارع ومصدر إلى غير ذلك كنصر ينصر نصرا (قوله واللغة) وهي الألفاظ الموضوعة المنسوبة للعرب بأن يعرف معناها ولو بالقوة فيما يظهر بأن يتمكن من معرفة معاني مايرد عليه من الألفاظ بمراجعة كتب اللغة والبلاغة من المعاني والبيان لأن الشرع عربي بليغ فلا يمكن التوصل إليه إلا بفهم كلام العرب والواجب معرفته من ذلك هو القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال بحيث يميز بين صريح الكلام وظاهره وبين دلالة المطابقة والتضمن والالتزام وبين المفرد والمركب والحقيقة والمجاز العام والخاص إلى غير ذلك ولا يشترط أن يكون متبحرا في هذه العلوم حتى يكون في اللغة كالخليل وفي النحو كسيبويه بل يكفي معرفته لجل من كل علم منها وهو أمر سهل في هذا الزمان كما قاله ابن السبكي . فان العلوم قد دونت وجمعت (قوله ومعرفة الرجال) ظاهره أنه معطوف على قوله النحو ولايخفى فساده لأن المعنى عليه أن يكون عارفا بمعرفة الخ ويحتمل أن يكون معطوفا على أن يكون عالما بالفقه : أي ومن شروطه معرفة الرجال ويحتمل أن يكون معطوفا على قوله في الاجتهاد : أي ومن شروطه أن يكون كامل الآلة في معرفة الرجال : أي معرفة حال رواة الحديث في القبول والرد ليقدم المقبول على المردود أو يعمل بروايتهما عند إمكان العمل بهما أو يحكم بتعارضهما عند عدم امكان العمل بهما فيرجح رواية المردود أو يتوقف حيث المرجح لأنه إذا لم يكن خبيرا بذلك لم يمكنه جميع ذلك ويكفي في الخبرة بحال الرواة في زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك من المحدثين كالامام أحمد والبخاري ومسلم وغيرهم فيعتمد عليهم في الاسديا ، والتجريح لتعذرهما في زماننا إلا بواسطة وهم أولى من غيرهم فالخبرة

(وأن يكون كامل الآلة) في الاجتهاد عارفا بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام من النحو واللغة ومعرفة الرجال الراوين) للأخبار ليأخذ برأيهم بما يقبول منهم دون المجروح

بهذه الأمور اعتبروها فى المجتهد وبين التاج السبكى أنها شرط فى الاجتهاد لاصفة فيه (قوله وتفسير الآيات الواردة فى الأحكام) معطوف على الرجال أى ومن شروطه أن يكون كامل الآلة فى معرفة تفسير الآيات الواردة فى الأحكام وهى كما قال البندنيجى والماوردى وغيرهما خمسمائة آية. واستشكل العراقى بأن العلم بحصر دلائل الأحكام يتوقف على استقراء جميع جمل الكتاب والسنة وفهم مقاصدها فكيف لهم الاقتصار وكيف يأمن أن يكون وراء ما حووه وحصروه أدلة يمكن استفادة حكم الواقعة منها لأن وجوه دلالة الدلائل قد تختلف باختلاف نظر المجتهدين فيخص البعض بادراك ضروب منها ولم يدركه غيره ولهذا عد من خاصية الشافعى رضى الله عنه التفطن لدلالة قوله عليه الصلاة والسلام « إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده فى الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لايدرى أين باتت يده» على نجاسة الماء القليل بوقوع النجاسة فيه من غير تغير ، ودلالة قوله عليه الصلاة والسلام «تقعد إحداهن شطر دهرها لاتصوم ولاتصلى» على تقدير أكثر مدة الحيض بخمسة عشر يوما ودلالة قوله تعالى ـ ومابقيى للرحمن أن يتخذ ولدا إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبدا ـ على أن من ملك بعضه عتق عليه وما أظن أهل العصر عدوا هذه الآية من أدلة الأحكام اهـ . ويمكن أن يجاب بأنه يكفى تقليد جمع من الأئمة يحصل بقولهم الظن الغالب ولايضر احتمال بقاء شئ أوخفاء بعض الأدلة عليهم كما اكتفى بالعلم بجملة غالبة من الأخبار ولم يضر عدم الاحاطة بجميعها ، ولما قال بعضهم إن المراد ماهو مقصود الأحكام بدلالة المطابقة إما بدلالة الالتزام فخالف القرآن بل جميعه لايخلو شئ منه عن حكم يستنبط منه ولايشترط أن يكون حافظا لها على ظهر القلب بل يعرف مظان الأحكام فى أبوابها وبراجعها وقت الحاجة إليها (قوله وتفسير الأخبار الواردة فى ذلك) أى فى الذى كورمن الأحكام بأن يكون عالما بمواقعها متمكنا عند الحاجة من الرجوع إليها ومن فهم معانيها وإن لم يحفظ متونها وعن الماوردى أن أحاديث الأحكام خمسمائة حديث (قوله ليوافق الخ) أى إنما اشترط معرفة ماذكر ليكون متمكنا من موافقة ذلك أى موافقة تفسير الآيات والأخبار فى اجتهاده (قوله ولا يخالفه) وإنما ذكرهذا بعد قوله ليوافق للاشارة إلى أن المراد عدم المخالفة وهى أعم من الموافقة إذ يشمل أيضا ما إذا صرف الآيات والأخبار بدليل عن ظاهرها إلى مايظن مذهبها إليه فانه يصدق عليه أنه لم يخالف (قوله وماذكره) أى المصنف (قوله من جملة آلة الاجتهاد) أى من جملة أفرادها وليس هو جميعها لأن هناك آلات أخر فقوله من جملة متعلق بمحذوف خبر عن قوله وما ذكره أى إن ماذكره المصنف من قوله عارفا إلى آخر الشروط التى ذكرها هى من جملة شروط الاجتهاد لا كلها (قوله ومنها معرفته بقواعد الأصول) أى مسائل أصول الفقه كمعرفة أقسام الكلام . والأمر وهو طلب الفعل والنهى وهوطلب الترك وما يتعلق بها . والعام وهو لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر . والخاص وهو ضد العام والمطلق وهو مادلّ على الماهية بلا قيد . والمقيد وهومادلّ على الماهية بقيد . والمجمل وهوالذى لم تتضح دلالته . والمبين وهوضد المجمل والنص وهو مادلّ دلالة قطعية . والظاهر وهو مادلّ دلالة ظاهرة على شئ واحتمل غيره وغير ذلك مما تقدم وما يتعلق بها . وأما أصول الدين فلا يشترط معرفتها فى الاجتهاد كما قاله الغزالى ومن وافقه وجزم به فى جمع الجوامع كما تقدم لك نص عبارته لكن قال الرافعى عن الأصحاب من شروط الاجتهاد معرفة أصول العقائد . قال الغزالى وعندى أنه يكفى اعتقاد جازم ولا يشترط معرفتها على طريق المتكلمين اهـ ولا يخفى وجاهة ما قاله ويمكن حمل كلام الأصحاب عليه (قوله وغير ذلك) أى مما هو مذكور فى المطولات كمعرفة مواقع الاجماع بحيث يعرف أن ما أدى إليه اجتهاده ليس

(وتفسير الآيات الواردة فى الأحكام والأخبار الواردة) فيما ليوافق ذلك فى اجتهاده إلى آخره ولا يخالفه وما ذكره من قوله عارفا من جملة آلة الاجتهاد ومنها معرفته بقواعد الأصول وغير ذلك

مخالفا للاجماع بل يعلم أنه موافق لمذهب أو واقعة تجددت لاخوض فيها لأهل الاجماع وكثرة الناسخ والمنسوخ ليقدم الأول على الثانى وأسباب النزول فان الحيرة بها ترشد إلى فهم المراد ومعرفة شرط التواتر والآحاد ليقدم الأول على الثانى والصحيح والضعيف ليقدم الأول أيضا على الثانى ، ثم حقق السبكى أن ما ذكر من معرفة حال الرجال ومواقع الاجماع وما بعده شروط لايقاع الاجتهاد لا لقيام صفة الاجتهاد ، وقال فى شرح جمع الجوامع وهو الظاهر وكالدليل العقلى وكالاستصحاب حيث لادليل من نقل عن نص أو إجماع أوغيرهما كما قاله الامام الرازى تبعا لجمعية الاسلام وككيفية النظر فليعرف شرائط البراهين والحدود وكيفية المقدمات واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ فى نظره وهذا لا يفيده إلا المنطق فيكون المنطق شرطا فى منصب الاجتهاد فلا يمكن حينئذ أن يقال إنه منهى . ولا يقال العلماء المتقدمون كالشافعى لم يكونوا عالمين بالمنطق فيكون قادحا فى اجتهادهم لأنا نقول إن العبارات الحامضة والاصطلاحات المعينة فى زماننا لا يشترط معرفتها مع فهايل معرفة معانيها والشافعى ومالك عارفان بها لكن لابهذه الأسماء أو يقال إن المتقدمين اكتفوا بقوة فطرتهم عن المنطق فلا يقدح عدم معرفتهم له فى اجتهادهم ، وقال كثيرون منهم البيضاوى والأسنوى والسبكى باشتراط معرفة القياس وشرائطه لأنه مناط الاجتهاد وأصل الرأى ومنه تشعب الفقه وأساليب الشريعة بل قال ابن أبى هريرة إن الاجتهاد هو القياس ونسبه إلى الشافعى وهذه الشروط كلها للاجتهاد المطلق الذى يحوم عليه تقليد غيره فى الأحكام ويليه مجتهد المذهب وهو المتمكن من تخريج الوجوه التى يبديها على نصوص إمامه فى المسائل ويليه مجتهد الفتيا وهو المتبحر فى مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر أطلقهما والصحيح جواز تجزؤ الاجتهاد بأن يحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد فى بعض الأبواب كالفرائض بأن يعلم أدلته بالاستقراء منه أومن مجتهد كامل. والأصح أن الاجتهاد جائز فى عصره صلى الله عليه وسلم .

(ومن شرط المستفتى أن يكون من أهل التقليد فيه)

[مسئلة] لا ينقض الحكم فى الاجتهاد لامن الحاكم به ولا من غيره باتفاق فان خالف نصا أوظاهرا جليا ولو قياسا أو حكم بخلاف اجتهاده أو حكم بخلاف نص إمامه غير مقلد غيره حيث يجوز نقض (قوله ومن شرط المستفتى) أى من يطلب الفتيا من غيره ويسوغ له العمل بفتيا غيره من حيث إنه كذلك وأتى بمن التبعيضية إشارة إلى أن هناك شروطا أخر وهى التمييز وأن لا يكون ملتزما لمذهب معين على أحد أقوال ستأتى وأن لا يكون استفتاؤه مما يمتنع التقليد فيه (قوله أن يكون من أهل التقليد) أى من أهل جوازه بأن لا يكون من أهل الاجتهاد سواء كان عاميا محضا أولا ولكنه لم يبلغ منصب الاجتهاد كما أشار إلى ذلك المصنف بقوله الآتى وليس للعالم أن يقلد لأن فيه إشارة قوية لطيفة إلى تفسير المقلد بمن عدا العالم أى المجتهد وبهذا يظهر أن فى كلام المصنف ما يفيد معرفة المقلد وأنه لادور فى أخذ التقليد فى شرط المستفتى ووجه الدور أن المستفتى متوقف على أهل التقليد لأنه شرطه وأهل التقليد متوقف على المستفتى لأنه حقيقته . وحاصل الجواب أن أهل التقليد هو من عدا المجتهد لا المستفتى حتى يلزم الدور وإنما كان من شرطه ما ذكر أن الأخذ بقول الغير تقليدله (قوله فيقلد) تفريع على الشرط المذكور فهو بالرفع أى وجوبا أنه من أهل التقليد وأما مجتهد المذهب فيجوز له على الأصح الافتاء بمذهب إمام مجتهد اطلع على ما خذه وإعتقده مطلقا وإن وجد المجتهد هكذا حكى الخلاف الآمدى فيه لكن الذى قاله التاج السبكى ، شرح المختصر وتبعه جمع أنه لاخلاف فيه وإنما الخلاف فى مجتهد الفتوى

فالأصح فيه جواز الافتاء أى عند عدم المجتهد المحاجة اليه لامع وجوده وحكى فى جمع الجوامع قولا آخر بجواز إفتاء المقلد وإن لم يقدر على التخريج والترجيح لأنه ناقل لما يفتى به عن إمامه وإن لم يصرح بنقله عنه قال الشارح فى شرحه وهذا الواقع فى الأعصار المتأخرة انتهى وفى شرح الهذب فيمن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه فى الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف فى تقرير أدلته وتحرير أقيسته أنه يعتبر نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه وفيما لايجده منقولا إن وجد فى المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكرة أنهم لافرق جاز إلحاقه به والفتوى به وكذا مايلم اندراجه تحت ضابط فى المذهب ومالبس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى به إلا أنه يبعد كما قاله إمام الحرمين أن تقع مسئلة لم ينص عليها فى المذهب ولا هى فى معنى المنصوص ولامندرجة تحت ضابط قال وشرط كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه اه وصاحب هذه المرتبة ليس فيه من الاجتهاد شئ .

[تنبيه] قال العلامة الزيلى فى حاشيته على متن الارشاد الفقى المستقل قد عدم من دهر طويل وصارت الفتوى إلى المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتبوعة . والفقى المنتسب أربعة أحوال : أحدها أن لايكون مقلدا لامام لا فى المذهب ولا فى الدليل لاتصافه بصفة المستقل وإنما ينتسب اليه لسلوك طريقه فى الاجتهاد ثم فتوى الفقى فى هذه الحالة كفتوى المستقل فى العمل بها والاعتماد بها فى الاجماع والخلاف . والحالة الثانية أن يكون مجتهدا مقيدا فى مذهب إمامه مستقلا بتقرير أصوله بالدليل غير أنه لايجاوز فى أدلته أصول إمامه وقواعده وشرطه كونه عالما بالفقه وأصوله وأدلة الأحكام جملة وتفصيلا بصيرا بمسالك الأقيسة والمعانى تام الارتياض فى التخريج والاستنباط بالحاق مالبس منصوصا عليه لامامه بأصوله ولايعرى عن شوب تقليد له لاخلاله ببعض أصول المستقل قال وهذه رتبة أصحاب الوجوه والعامل بفتوى هذا مقلد لامامه لاله . الحالة الثالثة أن لايبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ لمذهب إمامه عارف بأدلته قائم بتقريرها تصورا وتحريرا وتقريرا وتمهيدا وترجيحا لكنه يقصر عن أولئك لقصوره عنهم فى حفظ المذهب والارتياض فى الاستنباط ومعرفة الأصول ونحوها من أدواتهم وهذه صفة كثير من المتأخرين إلى أواخر المائة الرابعة المصنفين الذين رتبوا المذهب وحرروه وصنفوا فيه تصانيف فيما يمثل اشتمال الناس اليوم ولم يدعوا الذين قبلهم فى الترجيح . وأما فتاواهم فكانوا يستنبطون فيها استنباط أولئك أو قريبا منه ويقيسون غير المنقول عليه غير مقصورين على القياس ومنهم جمعت فيه ٧ ولايبلغ إلحاقها فى المذهب مبلغ فتاوى أصحاب الوجوه . الحالة الرابعة أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه فى الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف فى تقرير أدلته وتحرير أقيسته فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص إمامه أو تفريع المجتهدين فى مذهبه ومالايجده منقولا إن وجد فى المنقول معناه بحيث يدرك بغير كثير فكر فكأنه لا فرق بينهما جاز إلحاقه به والفتوى به وكذا مايلم اندراجه تحت ضابط معهد فى المذهب ومالبس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى فيه ومثل هذا يقع نادرا فى حق المذكور إذ يبعد كما قال إمام الحرمين أن تقع مسئلة لم ينص عليها فى المذهب ولا هى فى معنى المنصوص ولامندرجة تحت ضابط وشرطه كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه قال أبو عمر ينبغى أن يكتفى فى حفظ المذهب فى هذه الحالة والتى قبلها بكون المعظم على ذهنه وتمكن له رتبة من الوقوف على الباقى على قرب والله سبحانه وتعالى أعلم اه.

أقول ومفتى عصرنا الممارسين للفتاوى وتحريرها فيها بحيث يقتدرون على إلحاق جزئيات الحوادث

الغير المسطورة فى كتب المذهب بالمسطورة فيها من هذه الطبقة و إلا لما جاز العمل بفتواهم وعمل الناس من زمن طويل على العمل بفتواهم ولكنهم مع ذلك ليس لهم فى الاجتهاد شئ والعامل بفتواهم مقلد لإمامهم وهم مجرّد واسطة فى بيان أن الحادثة المذكورة من جملة ما اندرج فى قواعد إمامه أو تحت العلة المسطورة فى المذهب فهذه الطبقة هى المذكورة فيما نقل عن شرح المهذب و يجوز لهم قياس حوادث غير المنصوصة على المنصوصة فيما يقطع فيه بعدم الفارق ونصّ إمامه أو مجتهدى مذهبه إذ المأخوذ من نص إمامه كنصّ الشارع بالنسبة إليه ، وقد أطلت الكلام على بيان أنهم من هذه الطبقة فى رسالتى المسماة [القدرة البهية فى كيفية استخراج زكاة القدرة الحبشية] ، فليرجع إليه من أراده (قوله المفتى) أى المجتهد العدل العلوم أهليته وعدالته بأن اشتهر بهما أو للظنون أهليته بأن انتصب للفتيا والناس يستفتونه وإن كان قاضيا وكذا غير العدل إذا علم بالقرائن صدقه أواعتقده فيما يظهر (قوله فى الفتيا) متعلق بيقلد أى فيقلد فى جواب مسألة هو أوغيره عنه أوأجاب به من غير سؤال : أى يأخذ بجوابه بأن يعتقده لقوله تعالى ـ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون ـ واختلفوا فى جواز التقليد فى مسائل الاعتقاد فقيل النظر فيه حرام لأنه مظنة الوقوع فى الشبه والضلال لاختلاف الأنظار والأذهان بخلاف التقليد فيجب ، وقال كثير منهم ورجحه الامام الرازى والآمدى لايجوز التقليد بل يجب النظر لأنّ المطلوب فيه اليقين . قال الله تعالى لنبيه ـ فاعلم أنه لاإله إلا الله ـ وقد عرفذلك . وقال تعالى ـ واتبعوه لعلكم تهتدون ـ ومن جملة مايجب اتباعه فيه اتباعه فى العلم بأنه لاإله إلاالله و يقاس غير الوحدانية عليها وعن الأشعرى لايصح إيمان المقلد لكن قال القشيرى هذا القول مكذوب عليه ، والتحقيق إن كان أخذ قول الغير بغير حجة مع احتمال شك أووهم فلا يكفى وإن كان جزما فيكفى عند الأشعرى وغيره قاله التاج السبكى (قوله فان لم يكن) مفهوم قوله أن يكون من أهل التقليد (قوله بأن كان من أهل الاجتهاد) تصوير لمن لم يكن من أهل التقليد والمراد بالاجتهاد الاجتهاد المطلق كما هو ظاهر (قوله فليس له) أى لهذا المجتهد (قوله أن يستفتى) أى يطلب الفتيا وهو جواب المفتى يعنى أنه ليس له أن يعمل بجواب غيره من حيث إنه جواب غيره ليعتقده ، وأما من حيث موافقة اجتهاده لاجتهاد غيره فلا ضرر فيه كموافقة الشافعى لزيد بن ثابت فى الفرائض فانه ليس بتقليد له بل لاجتهاده أداه إلى ما أدى إليه اجتهاد زيد (قوله أى المجتهد) أى المطلق لأنه المراد من العالم كالمفتى حيث أطلق فى الأصول أى يحرم عليه أن يقلد غيره و إن كان أعلم منه وضاق الوقت عن الاجتهاد ولايصح تقليده ولاالعمل المبنى عليه سواء اجتهد وظنّ الحكم المطلوب أولا لأنه يجب عليه اتباع اجتهاده إن ظنّ حكما ولتمكنه من الاجتهاد فيه الذى هو أصل التقليد عند عدم ظنّ حكم ولايجوز العدول عن الأصل مع إمكانه إلى بدله كما فى الوضوء والتيمم فانه لايجوز العدول إلى التيمم عند إمكان الوضوء ، وقيل يجوز التقليد عند عدم ظنّ حكم لعدم علمه بالحكم فى الحال ولقوله تعالى ـ فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون ـ والمجتهد والحالة هذه غير عالم . وأجيب بأنه لايخرج عن كونه عالما بكون المسألة غير حاضرة فى ذهنه مع التمكن من معرفتها و بأنه من أهل الذكر لأن أهل الشئ من تأهل لذلك الشئ لامن حصل له ذلك الشئ فلا يكون مأمورا بالسؤال (قوله لتمكنه من الاجتهاد) علة لقوله ليس للعالم أن يقلد أى ليس له أن يقلد غيره سواء اجتهد ولم يظهر له شئ أو لم يجتهد أصلا لتمكنه من الاجتهاد (قوله والتقليد) لما بين أن العالم لا يجوز له التقليد بين معنى التقليد عقبه ليتحرّر معنى حرمة التقليد عليه (قوله قبول قول القائل) أى اعتقاد الشخص قول غيره بمجرد أنه

(المفتى فى الفتيا) فان لم يكن الشخص من أهل التقليد بأن كان من أهل الاجتهاد فليس له أن يستفتى كما قال (وليس العالم) أى المجتهد (أن يقلد) لتمكنه من الاجتهاد (والتقليد قبول قول القائل)

قول غيره فى شئ بلاحجة كقبول العامى قول مثله وهو مأخوذ من قوله قلده بالقلادة جعلها فى عنقه . قال أبوالخطاب فالمفتى جعل الفتيا قلادة فى عنق السائل (قوله بلاحجة يذكرها) أى ذلك القائل وشملت العبارة قبول العامى قول المفتى فسيأتى مافيه وقبول القاضى قول الشهود وقبول خبر الواحد وقبول المجتهد قول مجتهد آخر حيث جوّزناه بخلاف مااذا منعناه فانه لايتحقق اعتقاد قول غيره من حيث إنه قول غيره وقد صرّح ابن القاص فى التلخيص وتبعه شارحه كالقفال بأن قبول خبر الواحد وقبول البينة تقليد وجزم الرافعى فى باب استقبال القبلة بخلافه فى خبرالواحد وقال ليس من التقليد فى شئ ، وحكى ابن السمعانى فيه وجهين وخرج بقول القائل قوله وتقريره فليس بتقليد وخرج بقوله بلاحجة يذكرها مااذا ذكر له حجة فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الحجة إنما يكون للمجتهد لأن معرفة الحجة من الجهة التى باعتبارها تفيد الحكم لاتكون إلا للمجتهد (قوله فعلى هذا) أى على الحدّ (قوله قبول قول النبى الخ) أى واعتقاده (قوله يسمى تقليدا) أى لانطباق تعريف التقليد عليه لكن فى البرهان خلافه فانه قال وذهب بعضهم إلى أن التقليد قبول قول القائل بلاحجة ومن سلك هذه الطريقة منع أن يكون قبول قول النبى صلى الله عليه وسلم تقليدا فانه حجة فى نفسه اه وكأنه حمل قوله بلاحجة على انتفاء نفسها لاعلى انتفاء ذكرها كما حمل عليه الشارح هنا ليطابق التفريع وقياس ما فى البرهان على هذا منع أن يكون قبول قول العامى قول المجتهد تقليدا أيضا بناء على أن قول المجتهد حجة فى حق العامى وفيه ملايخفى (قوله ومنهم) أى من العلماء (قوله قبول قول القائل) أى ومايعتقده ويختصّ به وله فى الجملة من حيث إنه قوله (قوله وأنت لا تدرى) أى والحال أنت أيها الآخذ بقوله لا تدرى من أين قاله (قوله مأخذه) أى علّة أخذه ، قيل هذا التعريف أخصّ من التعريف السابق لصدق ذلك مع العلم بمأخذ القائل دون هذا وفيه نظر لأنه إذا علم بمأخذ القائل فلا يكون مقلدا له وبوافق هذا الحدّ قوله فى جمع الجوامع التقليد أخذ القول من غير معرفة دليله وقال الشارح فى شرحه فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الدليل إنما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه أى والأصح خلافه وهى متوقفة على استقراء الأدلة كلها ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد اه لكن قال المصنف فى البرهان وهذا الحدّ غير مرضى عندنا فان التقليد مبنى على الاتباع المتعرى عن أصل الحجة فاذا لم يكن فى تحديد التقليد مايغنى عن ذلك لم يكن الحدّ مرضيا اه (قوله فى ذلك) أى ذلك القول وهذا الحدّ غير شامل للأخذ من الغير فى الأفعال ، ولهذا قال بعض المحققين إن الأولى فى تعريف التقليد عندنا أن نقول هو اتباع من لم تقم باتباعه حجة ولم يستند إلى علم فيندرج تحت هذا الحدّ الأقوال والأفعال وقد خصص معظم الأصوليين حدودهم بالقول ولامعنى للاختصاص به فان الاتباع فى الأفعال للبنية كالاتباع فى الأقوال . وأجيب بأن القول يطلق على الرأى والاتباع إطلاقا متعارفا وشاع ذلك حتى صار كأنه حقيقة عرفية فهو مجاز مشهور وهو يدخل الحدود . ثم ذكر المصنف عن معظم الأصوليين ماحاصله أن أخذ العامى قول المفتى تقليد على الحدين وعن القاضى ليس بتقليد لأن قول المفتى حجة فى حقّ العامى وأشار إلى تأييد ذلك لكن بالغ التاج السبكى فى رده على الحد الثانى (قوله فان قلت) هذا تفريع على التعريف أى فاذا جرينا على هذا التعريف ففيه تفصيل . فان قلنا إنه كان يجوز له أن يقول بالاجتهاد وهو القول الصحيح لوقوعه منه صلى الله عليه وسلم لما عرفت من دليله فيما تقدم فيجوز أن يسمى قبول قوله تقليدا لعدم درايتنا مأخذ

بلاحجة) يذكرها (فعلى هذا قبول قول النبى صلى الله عليه وسلم) فيما ذكره من الأحكام (يسمى تقليدا ومنهم من قال التقليد قبول قول القائل وأنت لاتدرى من أين قال) أى لا تعلم مأخذه فى ذلك (فان قلنا إن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول بالقياس)

قوله أمن الاجتهاد أو من الوحى وإن قلنا بعدم جواز الاجتهاد فلا يسمى قبوله تقليدا كما يأتى (قوله بأن يجتهد) تفسير المراد بقوله كأن يقول بالقياس ويؤيده تعبير البرهان بالاجتهاد بدل القياس فيجوز جواب أن (قوله أن يسمى) أن ومادخلت عليه فاعل يجوز فضيته أن الخلاف فى جواز التسمية فقط أى على هذا التعريف هل يجوز أن يسمى أخذ قول النبى اجتهادا أولا قال بعضهم إن جواز هذه التسمية مبنى على جواز الاجتهاد. فان قلنا بجوازه فيجوز وإلا فلا وأما على التعريف الأول فلا يسمى أخذ قوله تقليدا سواء قلنا بجواز قيامه أولا لأن قوله حجة فى نفسه كما تقدم (قوله لاحتمال) علة لجواز تسميته تقليدا أى وإنما جاز أن يسمى أخذ قوله تقليدا لاحتمال أن يكون قوله عن اجتهاد أى أوعن الوحى فحيث احتمل قوله أن يكون عن أحدهما صدق على أخذ قوله إنه قبول قول القائل وأنت لاتدرى من أين أخذه فيكون قول الشارح لاحتمال من باب الاكتفاء لأنه يلزم من احتمال كونه عن اجتهاد احتمال كونه عن وحى وهذا إذا لم يعلم أنه عن وحى أو اجتهاده وإلا فتضيته كلامه أنه لايسمى تقليدا للعلم بمأخذه وهو مسلم فيما إذا كان المأخذ من الوحى لإذا كان عن اجتهاد لعدم العلم بالأهلية المؤدية للحكم ولعل هذا هو حكمة الاختصار فى التعليل على احتمال أن يكون عن اجتهاد (قوله لا يجتهد) أى لايجوز له ذلك وإنما يقول عن وحى بدليل قوله تعالى - ومايتطق عن الهوى إن هو إلاوحى يوحى (قوله فلا يسمى قبول قوله تقليدا) لعدم صدق التعريف المذكور عليه للعلم بمأخذ قوله وقد عرفت أن الصحيح الأول. ويجاب عن الاستدلال السابق بأنه يجوز أن يكون معناه ومايصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ماالقرآن إلا وحى يوحى (قوله ومايتطق عن الهوى الخ) هذا اقتباس وهو أن يضمن الكلام شيئا من القرآن أو الحديث على وجه لا يكون فيه إشعار بأنه منه أشار به إلى صحة هذا القول فانه يدل على أن جميع الأحكام الصادرة عنه عليه الصلاة والسلام كانت بالوحى (قوله فلا يسمى الخ) تفريع على هذا القول وإنما لم يسم تقليدا لعدم صدق التعريف المذكور عليه لمعرفة المأخذ (قوله لاستناده إلى الوحى) فالمقتد يعلم من أين أخذه والصحيح الذى عليه الجمهور منهم الشافعى وصححه فى جمع الجوامع وغيره جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ووقوعه لقوله تعالى - ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض - عوتب على استبقاء أسرى بدر فداء ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحى فيكون عن اجتهاد وأما قوله تعالى - وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى - فيجوز أن يكون معناه وما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ماالقرآن إلاوحى يوحى وهذا لايستلزم أن كل ماينطق به عن وحى ولوسلم فهو لاينافى الاجتهاد لأنه إذا أوحى اليه بأنه يجتهد كان اجتهاده مستندا اليه وحيا كما قاله الامام الرازى لكن نظر فيه البيضاوى بأن ذلك حينئذ يكون بالوحى لا الوحى ويمكن أن يجاب بأنه إنما سماه وحيا مبالغة فى حقيته لقرينة الأدلة الأخرى الدالة على جواز الاجتهاد قال الأسنوى كغيره وعلى الخلاف على ماقاله القرافى فى شرح المحصول فى الفتاوى أما الأقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالاجماع والفرق أن الأقضية ناشئة عن نزاع فطلب تعيينها ولو بالاجتهاد فصلا للنزاع بخلاف الفتوى قال التاج السبكى ومما يدل على جوازه فى الأقضية مارواه أبو داود من حديث أبى سلمة رضى الله عنه قال «أتى النبى صلى الله عليه وسلم رجلان يختصمان فى مواريث وأشياء قد درست فقال إنى إنما أقضى بينكم برأيى فيما لم ينزل على فيه شىء» اه قال حجة الاسلام وإذا اجتهد النبى صلى الله عليه وسلم فقاس فرعا على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع لأنه صار أصلا بالنص قال وكذلك لو أجمعت عليه الأمة (قوله وأما الاجتهاد) قد مر غير

بأن يجتهد (فيجوز أن يسمى قبول قوله تقليدا) لاحتمال أن يكون عن اجتهاد وإن قلنا إنه لا يجتهد وإنما يقول عن وحى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى فلا يسمى قبول قوله تقليدا لاستناده إلى الوحى (وأما الاجتهاد

مرة نظيره أنه معطوف على أما أقسام الكلام فهو آخر تحصيل أصول الفقه والمراد بالاجتهاد عند الاطلاق هو الاجتهاد في الفروع من حيث استنباطها من الأدلة ليخرج مجتهد المذهب فانه وإن كان مجتهدا في الفروع أيضا لكن لا من حيث الاستنباط المذكور بل من حيث تخريج الوجوه عن نصوص إمامه ويخرج بذلك أيضا مجتهد الفتيا فان اجتهاده في الترجيح كما تقدم لك ذلك. والاجتهاد لغة استفراغ الوسع في تحصيل الشيء ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة كقولك اجتهدت في حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت في حمل النواة وهو مأخوذ من الجهد قال بعضهم بفتح الجيم وضمها الطاقة وبعضهم بالفتح استفراغ الوسع واستيفاء القدرة في الشيء وبالضم الطاقة واصطلاحا ما ذكره المصنف (قوله فهو) أي الاجتهاد اصطلاحا (قول بذل الوسع) بضم الواو أي صرف الفقيه وسعه ومقدوره من النظر في الأدلة (قوله في بلوغ الغرض) أي الوصول إليه والغرض ما لأجله إقدام الفاعل على الفعل ومن لازمه أن يكون مقصودا فوصفه بالمقصود في قوله المقصود من وصف الشيء بلازمه إلا أن المراد بالغرض الغرض بالفعل بل ما يمكن أن يكون غرضا. واعلم أن الغرض والعلة متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا لأن المصلحة من حيث إنها مطلوبة للفاعل بالفعل تسمى غرضا ومن حيث إنها باعثة للفاعل على الاقدام على الفعل وصدور الفعل لأجلها تسمى علة غائية كما أن بين الفائدة والغاية كذلك لأن المصلحة الحاصلة من الشيء من حيث إنها في طرف الفعل تسمى غاية ومن حيث إنها تترتب وتتيجته تسمى فائدة فالأمور الثلاثة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار لكن الأخيران أعم من الأولين مطلقا لانفرادهما عنها فيما لو حفر مريد الماء فظهر له كنز فانه يقال له فائدة وغاية لا غرض وعلة غائية لأنه ليس مطلوبا من الفعل ولا باعثا عليه وقال بعضهم الفائدة أيضا أعم مطلقا من الغاية لانفرادها عنها فيما لو حفر مريد الماء وظهر له كنز على نصف الحفر مثلا ولم يقطع الحفر بل أتمه فانه يقال لهذا الكنز فائدة لا غاية لأنه ليس في طرف الفعل وردّ بأنه في طرف الفعل الذي انتهى بوجود الكنز وأما بعده ففعل جديد (قوله من العلم) إما لمناسبة المقصود على أن المراد بالعلم التصديق المتعلق على الاستدلال وبالغرض المقصود منه هو الحكم الشرعي المطلوب إثباتا أو نفيا وبلوغه هو علمه وإما لبيان الغرض المقصود على أن المراد بالعلم هو العلم بالحكم المذكور وإما للتبعيض لأن علم الحكم من جملة أفراد الحكم (قوله ليحصل) أي ذلك الغرض قد يشعر هذا الحل بأن في قوله في بلوغ ظرفية اعتبارية إذ لو حملها على السببية والتعليل للبذل أي البذل لأجل بلوغ الغرض أي الوصول إليه لاستغنى هذا التعليل إلا أن يجاب بأنه يحتاج إليه مع ذلك البيان في إرادة الحصول للباذل وإن كان هو للتبادر احترازا عن العلم الآتي (قوله له) أي الباذل فخرج بذل غير الفقيه وبذل الفقيه دون الوسع وسعه في بلوغ العلم بحكم غير شرعي أو شرعي ليحصل لغيره كالعلم وجوز أن لا يكون مراده تعريف الاجتهاد الشرعي بل تعريف مطلق الاجتهاد فلا يحتاج للتقييد بالفقيه ولا بالحكم الشرعي بل يجب تركه (قوله فالمجتهد الخ) هذا تفريع على تعريف الاجتهاد أي إذا عرفت حدّ الاجتهاد بما ذكر فالمجتهد الخ أي فالمتصف بصفة الاجتهاد المطلق المتصرف اليه الاسم عند الاطلاق ولا يكون إلا كامل الآلة في الاجتهاد وحينئذ فيكون قوله إن كان كامل الاجتهاد الخ إما تأكيدا له لدفع توهم المساعة ببعض ما يعتبر في الاجتهاد في الحكم المذكور أو احترازا عن مجتهدي المذهب والفتوى وان لم يتقدم لهما ذكر إذ هما مجتهدان لم يكمل فيهما آلة الاجتهاد وإن كان الذي يظهر جريان هذا الحكم فيهما أيضا إلا أن الكلام في المجتهد المطلق أو أن إذ فيه بمعنى إذا كما قيل في قوله تعالى ـ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ـ أو أن المراد بالمجتهد فيه من أراد الاجتهاد لا من هو صفة الاجتهاد (قوله كما تقدم) أي من أن شرط

فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض) المقصود من العلم ليحصل له (فالمجتهد إن كان كامل الآلة في الاجتهاد) كما تقدم

الاجتهاد أن يكون كامل الآلة فى الاجتهاد إلى آخر ماتقدم (قوله فان اجتهد) جواب إن فهو تفصيل لبيان الحكم المترتب على اجتهاد ما بأن هذا المجتهد إذا اجتهد فلا يخلو الأمر إما أن يصيب أو يخطىء لأن المعتمد أن الحق واحد فان أصاب فله أجران و إن أخطأ فله أجر واحد (قوله فى الفروع) أى الاجتهادية أى لأجل حصولها (قوله فأصاب) أى بأن وافق ما اعتقده باجتهاده أنه الحكم فى الواقع (قوله أجران) أى ضعيفان من الثواب يضاعفهما الله سبحانه وتعالى كيفية وكيفية (قوله على اجتهاده و إصابته) أى أجر على اجتهاده لأجل كونه طاعة وأجر على إصابته أى لأجل موافقته الحق . فان قلت إن الاصابة ليست من صنعه فكيف يثاب عليها . قلنا قد يثاب الشخص على ما ليس من صنعه لكونه من آثاره و يجوز أن يكون الأجر على كونه سنّ سنة يقتدى بها فتبعه فيها المقلدون فالأجر بالحقيقة ليس على نفس الاصابة بل على مايترتب عليها (قوله و إن اجتهد الخ) هذا مقابل لقوله فان اجتهد فأصاب ومعنى الخطأفيه أن لايوافق ما اعتقد أنه الحكم لما فى الواقع ونفس الأمر (قوله على اجتهاده) أى لأجله ولا إثم عليه بسبب خطئه لأنه ليس باختياره إلا إن قصر فى اجتهاده بأن لم يبذل وسعه فلا أجر له وهو آثم (قوله وسيأتى دليل ذلك) أى دليل ماتضمنه ماذكر من أنه ليس كل مجتهد فى الفروع مصيبا كما يفهم من إيراد الدليل فيما يأتى أو نفس ما ذكر فان الدليل الآتى يفيد ذلك أيضا وعبر بالفاء فى جانب الاصابة والواو فى جانب الخطأ إشارة إلى أنّ الاصابة نتيجة الاجتهاد بخلاف الخطأ والفاء فى جانب الخطأ أيضا فى الحديث الآتى فى رواية لمجرد العطف فلم من هذا أنه ليس كل مجتهد فى الفروع مصيبا وهو الصحيح . وقول الجمهور بناء على أن حكم الله فى الفروع واحد وعليه أمارة والمصيب واحد والمجتهد مكلف باصابته لإمكانها ولم يأثم عند عدم إصابته حيث بذل وسعه كما تقدّم لعدم تقصيره (قوله ومنهم) أى الأصوليين كالأشعرى والقاضى وأبى يوسف ومحمد صاحبى أبى حنيفة وابن سريج (قوله فى الفروع) أى الاجتهادية التى لاقاطع فيها (قوله مصيب) واحتجوا عليه بوجهين :

الأول أن الحقّ عند الله متعدد لأنه لو لم يتعدد لزم تكليف ما لايطاق لأن المجتهد مكلف باصابته الاجتهاد على الصواب إذ لاقائدة فى الاجتهاد سواه فلو كان الحق واحدا كان مكلفا باصابته بعينه وذلك ليس فى وسعه لتعوض طريقه وخفاء دليله فيجب أن يكون الحق بالنسبة إلى مجتهد ما أدّى إليه اجتهاده وردّ بمنع أن المجتهد مكلف باصابة الحق بالاجتهاد لأنه ليس فى وسعه بل هو مكلف باستفراغ الوسع برعاية شرائطه سواء أدّى إلى ما هو الحق عند الله أولا والتكليف به يفيد الأجر ووجوب العمل بموجبه فلايلزم العبث ولايقال إن المجتهد مأمور بما أدّى إليه اجتهاده وكلّ ما كان كذلك فهو حقّ فيلزم تعدد الحق لأنا نقول يكفى فى المأمور به كونه حقا بحسب الدليل وظنّ المجتهد و إن كان خطأ عند الله كما لوقام نص على خلاف رأيه لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد فى الطلب فانه مأمور بما أدّى إليه ظنه و إن كان خطأ لقيام النص على خلافه وأيضا الحكم له أمارة يمكن الاطلاع عليه فهو فى وسعه فى الجملة والوجه الثانى القياس على القبلة للصلى فانها متعددة اتفاقا فى حقّ المجتهدين فيها بدليل أنهم مأمورون باستقبالها فلو لم يكن جميع الجهات التى أدّى إليها اجتهادهم قبلة لما تأدى فرض المخطىء منهم واللازم باطل بدليل أنهم لايؤمرون بالاعادة وردّ بأن عدم إعادة المخطىء لأن الكعبة غير مقصودة إلا أن الشارع جعلها وسيلة للقصود وهو وجه الله تعالى فأقيمت غلبة الظنّ فى إصابتها مقام إصابتها ويدلّ على أن الحق واحد أنه لو تبين الخطأ وجب عليهم إعادة الصلوات التى صلوها بالاجتهاد فلو كان حقا لما وجب عليهم الاعادة واختلف هؤلاء القائلون بتعدد الحقّ فمنهم من قال بتساوى الجميع فى الحقية ومنهم من قال يكون البعض أكثر

(قان اجتهد فى الفروع فأصاب فله أجران على اجتهاده وإصابته (و إن اجتهد فيها وأخطأ فله أجر واحد على اجتهاده وسيأتى دليل ذلك (ومنهم من قال كلّ مجتهد فى الفروع مصيب) بناء على أنّ حكم الله فى حقه وحق مقلده

نوابا يعنى أن من اجتهاده أداه إلى وجوب الشيء أكثر نوابا ممن أداه اجتهاده إلى عدم وجوبه (قوله ما أدى إليه اجتهاده) وهذا القول مبنى على أن الحق متعدد وأن كل مجتهد مصيب وقد عرفت أن الصحيح وفاقا للجمهور أن المصيب فيها واحد ولله تعالى فيها حكم قبل الاجتهاد وعليه أمارة و بينها و بينه ارتباط بحيث ينتقل منها إليه (قوله الكلامية) أى المنسوبة لفن المسمى بالكلام (قوله مصيب) خبر كل أى مصيب فى اجتهاده بأن وافق ما أدى إليه اجتهاده ماهو الحكم فى الواقع أى بل قد يكون خطأ خلافا للمعتبرى فى قوله كل مجتهد فيما مصيب ، وقال الضد كثيره فان أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث خروج عن المعقول و إن أراد عدم الاثم فمحتمل عقلا ولنا فى نفيه الاجماع قبل ظهور الخلاف على قتل الكفار وقتالهم وعلى أنهم من أهل النار لايفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بأنهم لايعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد . قال فى الحواشى وفى ورود الدليل على عدل النزاع بحث لأن الاجماع إنما هو فى الكافر المخالف للملة صريحا والنزاع إنما هو فيمن ينتمى إلى الملة و يكون من أهل القبلة و إلا كيف يتصور من المسلم الخلاف فى خطأ مثل اليهود والنصارى له و يمكن أن يجاب بأن مجرد الانتماء إلى الملة والدخول فى عداد أهل القبلة مع مشاركة الكفار فى سبب كفرهم لايفيد فالدليل و إن لم يكن شاملا بطريق التصريح كان شاملا بطريق القياس أفاده سم (قوله أهل الضلال) أى الباطل فى اجتهادهم المؤدى إلى ضلالتهم أى لو كان كل ما أدى إليه اجتهاد كل موافقا لماهو الحق فى الواقع لزم منه تصويب أهل الضلال واجتماع الضدين لاختلاف الاجتهادات فى شىء واحد وكلاهما باطل فما أدى إلى الباطل فهو باطل (قوله فى قولهم بالتثليث) أى بكون الآلهة ثلاثة لله والمسيح ومريم على مايحمد له قوله تعالى ـ أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله ـ أو كون الله ثلاثة إن صح أنهم يقولون ثلاثة أقانيم الأب والابن وروح القدس و يريدون بالأب الذات و بالابن العلم و بالروح القدس الحياة فهم قائلون فى الحقيقة بكونها ذوات لأنهم قائلون باتتقال أقنوم العلم إلى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام والمستقل بالانتقال هو الذات لامتناع الانتقال على الأعراض فقد قالوا بذوات قديمة (قوله بالأصلين للعالم) أى قائلون بأن العالم له أصلان (قوله النور والظلمة) أى فانهما عندهم قديمان وأصل العالم من امتزاجهما ولعلهم أرادوا بالنور والظلمة خلاف التعارف و إلا فالظلمة عدم الضوء مما من شأنه أن يكون مضيئا والنور ماقام بالمضيء لغيره كالقمر بخلاف الضوء لذاته كالشمس فهوضوء . قال السيد إذا قو بل الضوء بالنور أريد بهماهذان المعنيان فهماعرضان لايقومان إلا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولاقدمهما وهم قد قالوا بقدمهما فتعين أن لا يكون المراد بهما التعارفين (قوله فى نفيهم التوحيد) أى إنكارهم كون الإله واحدا بخلاف مانسبق للنصارى كقول الثنوية من الثنوية إن فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة . قال السيد وضدها ظاهر لأنهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الإله محتاجا إليه وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى التعارف فانهم قالوا النور حى عالم قادر سميع مبصر له (قوله و بعثة الرسل) أى ونفيهم بعثة الرسل إلى الخلق بأن أنكروها بالكلية (قوله والمعاد) أى ونفيهم المعاد الجسمانى أى عود الجسم فى الآخرة بأن يبعث الموتى من القبور و برد الروح إليها ومعتقد السلف والخلف أن المعاد الجسد بعينه واختلفوا فى كيفية الاعادة قال جمع إن الأجسام تعدم إلا عجب الذنب لحديث الصحيحين «ليس من الانسان شىء إلا يبلى إلاعظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة»

ما أدى إليه اجتهاده (ولايجوز أن يقال كل مجتهد فى الأصول الكلامية) أى العقائد (مصيب) لأن ذلك يؤدى إلى تصويب أهل الضلالة من النصارى) فى قولهم بالتثليث (والمجوس) فى قولهم بالأصلين للعالم النور والظلمة (والكفار) فى نفيهم التوحيد و بعثة الرسل والمعاد فى الآخرة

وفى رواية لمسلم « كلّ ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب » وفى رواية لأحمد وابن حبان « قيل وما هو يارسول الله ؟ قال مثل حبة خردل منه تنشئون » وهو فى أسفل الصلب عند رأس العصص يشبه فى المخ عل أصل الذنب من ذوات الأربع وقال المزنى والصحيح أنه يبلى كغيره قال تعالى ـ كلّ شئ هالك إلا وجهه ـ وتأوّل الحديث بأنه لا يبلى بالتراب بل بلا تراب كما يميت الله الملك الموت بلا ملك الموت والأول هو الأصحّ وعليه تعاد الأجزاء الأصلية بعد إعدامها وهو جائز عندنا معاشر أهل السنة خلافا للحكماء والكرامية والبصرى من المعتزلة. ولنا أنه لوامتنع وجوده بعد عدمه فاما أن يمتنع لذاته أولشئ من لوازمه فيلزم امتناعه ابتداء أولشئ من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه وبالنظر إلى ذاته من حيث هو قابل للاعادة وأشار السعد إلى تغير الأصلية بالباقية من أوّل العمر إلى آخر العمر وغيرها غيره بالأجزاء الحاصلة فى أوّل النطفة أى أول تعلق الروح بالبدن . قال فى المواقف هل يعدم الله الأجزاء ثم يعيدها أو يفرقها ثم يعيد فيها التأليف والحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيها لانفيا ولا إثباتا لعدم الدليل اه وبوافقه قول حجة الاسلام فى الاقتصاد وعبارته : فان قيل ماتقولون أتعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعا أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض . قلنا كلّ ذلك ممكن وليس فى الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات . وقال بعضهم الحقّ إعادة الأمرين إعادة ما انعدم بعينه وتأليف ماتفرّق اه وهوحسن وفى الحديث «يحشر الناس عراة غرلا» ثم يزاد فى أجساد أهل الجنة لتتوفر عليهم اللذات وفى أجساد أهل النار تغليظا للعقوبات وفى الحديث أيضا «أهل الجنة جرد مرد مكحولون أبناء ثلاث وثلاثين سنة على خلق آدم لطولهم ستون فى عرض سبعة أذرع » وورد أن سنّ الكافر كأحد ولو خلق شخص بغير يد أو رجل . قال بعضهم فالظاهر أنه يعاد بيد ورجل ولا إشكال فى إحراق النار لمايزاد فى الجسم لأنه آلة لتعذيب الروح كالحطب يحرق توصلا لتعذيبها ومن ثم قال تعالى ـ كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ـ والفلاسفة عن آخرهم أنكروا بعث الأجساد واختلفوا فى بعث الأرواح فقط فأنكره الطبيعيون منهم وأثبته الالهيون (قوله واللحدين) من الالحاد وهو الميل عن الاستقامة يقال لحد فى دين الله تعالى حاد عنه وعن ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى ـ إنّ الذين يلحدون فى آياتنا ـ هو تعديل الكلام ووضعه فى غير موضعه وهذا أعمّ من جميع ماقبله لشموله بعض المسلمين المائلين عن الاستقامة (قوله فى نفيهم صفاته تعالى كالكلام) دخل فى الكاف جميع صفات المعانى كالفلاسفة فانهم قالوا إنّ مايجوز إطلاقه على الخلق لايطلق على الحقّ حقيقة لانتفاء المماثلة بينه و بين الخلق وهو يثبت الاشتراك فى مجرّد التسمية عندهم وهذا باطل لأنه لو كانت المماثلة فى التسمية تثبت الاشتراك لتماثلت المتضادات وذهب المتأخرون من الفلاسفة إلى أنها عين الذات وهو يقرب من قول المعتزلة إن الله عالم بلا علم بل بالذات حىّ بلا حياة بل بالذات وكذا البواقى فقالوا إنّ صفاته عين ذاته بمعنى أنّ ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما و بالمقدورات قادرا وهكذا و يردّ عليهم أنه يلزمهم كون العلم مثلا قدرة وحياة الخ لأن كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات تكون كلّ واحدة منها عين الأخرى ويكون الواجب غير قائم بذاته لأن الصفات غير قائمة بذاتها فاذا كان الله تعالى هو الصفات وجب أن لا تكون قائمة بذاته قد يقال إن هذه اللوازم إنما تلزم لو قالوا بثبوت صفة هى عين الذات ولم يقولوا بهابل قالوا إن ذاته تعالى يترتب عليه مايترتب على الصفات بلاحاجة إلى صفات أزلية فقد يجاب

(واللحدين) فى نفيهم صفاته تعالى كالكلام

بأن الذات من حيث هو ذات لا تعلق له بشيء بالضرورة فلا بد في التعلق أن يكون بأمر زائد على الذات وهو النسبي بالصفة (قوله وخلقه الخ) أي وفي تفهيم خلق الله تعالى أفعال العباد الاختيارية حيث قالوا إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقوّة خلقها الله تعالى فيه واستدلوا عليه بأنه لو كان أفعال العباد بخلق الله تعالى لزم أن لا يكون العبد مكلفا بالأوامر والنواهي و إلا لزم تكليف العاجز كالجمادات واللازم باطل وأن لا يرتب على فعل العبد مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب لأن الشخص لا يمدح ولا يذمّ ولا يعاقب ولا يثاب على فعل غيره واللازم باطل لثبوت المدح والذمّ والثواب والعقاب على ما مصدر منهم . ويجاب بأنّ ذلك إنما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار وأما نحن معاشر أهل السنة والجماعة ثبت الكسب والاختيار كما هو مقرّر في محله (قوله وكونه) أي وفي تفهيم كونه مرئيا في الآخرة واستدلوا له نقلا بقوله تعالى ـ لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فان استقرّ مكانه فسوف ترانى ـ فان لن تفيد النفي المؤبد وعقلا بأن الرؤية لا بد فيها من المقابلة ومن اتصال الأشعة من الرائي وهو مستحيل عليه تعالى . وأجيب عن الأوّل بأنّ الله تعالى علق رؤيته على أمر جائز وهو استقرار الجبل والمعلق على الجائز جائز فيبطل كون لن للتأبيد وأيضا يستحيل على الأنبياء سؤال المستحيل وعن الثاني بأن هذا من قياس الغائب على الشاهد وهو باطل ويجوز أن تكون الرؤية بغير ذلك وقدرة الله صالحة لذلك وفي تفهيم غير ذلك من الصفات كالمعتزلة فانهم نفوا الكلام النفسي وقالوا إنه متكلم بكلام لفظي قائم بغيره ليس صفة له وإن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار وأنه تعالى لا يرى في الآخرة إنما مثل بثلاثة أمثلة لأنّ الصفة ذاتية كالكلام أوفعلية كالخلق أواعتبارية ككونه يرى (قوله وغير ذلك) ككونه تعالى يحب عليه فعل الصلاح والأصلح مما خالف النصوص ويخالف ما عليه أهل السنة والجماعة وتحرير مذاهب الفرق المذكورة وأدلتها مع إبطالها مذكورة في محلها من كتب الكلام (قوله ودليل من قال) وهم جمهور العلماء من الأصوليين (قوله ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا) أي بل قد يصيب وقد لا يصيب ويدل عليه أيضا الكتاب والاجماع والعقل وأما الكتاب كقوله تعالى ـ ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض. عفا الله عنك لم أذنت لهم ـ عوتب على استبقاء أسرى بدر بالفداء وعلى الاذن لمن ظهر نفاقهم في التخلف عن غزوة تبوك ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاد قد أخطأ فيه كذا قيل ولكن الذي عليه الجمهور أن الخطأ في اجتهاده صلى الله عليه وسلم لا يجوز تنزيها لمنصب النبوّة عن أن يقع الخطأ في اجتهاده . وأجابوا عن الآية الأولى بأنها ليست عتابا للنبي صلى الله عليه وسلم بل لبيان عظيم فضله من بين سائر الأنبياء صلوات الله عليهم وسلم. والمعنى والله أعلم ما كان هذا لنبي غيرك وعن الثانية بأنها لا دلالة فيها للعتاب لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان مخيرا في الاذن وعدمه صرح بذلك غير واحد من الأئمة فما ارتكب إلا صوابا صلى الله عليه وسلم قال تعالى ـ فأذن لمن شئت منهم ـ فلما أذن لهم أعلمه الله بما يطلع عليه من سرهم بقوله ولو يأذن لهم لتعدوا فكان ذلك من كرامته عند ربه سبحانه وتعالى ولكن هذا خلاف الظاهر من اللفظ وهو لا ينافي الصحيح من أنّ الخطأ لا يطرأ على اجتهاده صلى الله عليه وسلم تنزيها لمنصب النبوّة لامكان أن يكون المراد عدم الخطأ من غير تنبيه وهو قد نبه وقوله تعالى ـ ففهمناها سليمان ـ والضمير للحكومة أو الفتوى . ووجه الاستدلال أنّ داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث يتمتع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فبرد كلّ إلى صاحبه وكان حكم داود

وخلقه أفعال العباد وكونه مرئيا في الآخرة وغير ذلك (ودليل من قال ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا

عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحي وإلا لما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد أصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذكر وجه فانه وإن لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب فثبت أن الحق واحد وأن المجتهد قد يصيب وقد لا . وأما الاجماع فان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وإن لم يكن ثابتا به صريحا وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير فاذا ثبت بالاجماع أن الحق واحد ثبت به كون المجتهد قد يصيب وقد لا . وأما العقل فلأن كون الفعل محظورا ومباحا أو صحيحا وفاسدا أو واجبا وغير واجب يمتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين وهو يمتنع والممتنع لا يكون حكما شرعيا وذلك كأن يستفتي عالمي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فأفتاه أحدهما بإباحة الشيء والآخر بحرمته ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وأيضا إذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الأول حتى لزم اجتماع النقيضين بالنسبة إليه وإلا لزم النسخ بالاجتهاد وهو ممنوع فما أدى إليه كذلك وإنما اقتصر المصنف على السنة للاختصار المناسب لهذه المقدمة مع الكفاية وترك الشارح التنبيه عليها لطول الكلام عليها (قوله قوله صلى الله عليه وسلم) أي وقوله عليه الصلاة والسلام لبعض الصحابة « إن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة » رواه الحاكم وفي حديث آخر جعل المصيب أجوران والمخطيء واحد وقال ابن مسعود رضي الله عنه إن أصبت فمن الله تعالى وإن أخطأت فمني ومن الشيطان (قوله وجه الدليل) أي وجه دلالة هذا الدليل (قوله خطأ الخ) أي حكم بخطئه تارة حيث قال ومن اجتهد وأخطأ وصوّبه أخرى أي حكم بإصابته حيث قال ومن اجتهد وأصاب وهذا ينتج النزاع لا غير (قوله الشيخان) أي البخاري ومسلم إلا أن هذا اللفظ ليس لفظ البخاري وإنما قال الشارح ولفظ البخاري الخ (قوله إذا اجتهد الحاكم) ظاهره أنه لو لم يكن حاكما لا يحصل الاجران وليس مرادا فحينئذ المراد بالحاكم مثبت الحكم والمراد من قوله حكم أثبت الحكم (قوله فله أجران) أي أجر على اجتهاده وأجر على إصابته كما تقول في الحديث للملك (قوله فله أجر) واحد أي على اجتهاده ولا يبعد أن يؤجر على الحكم أيضا فيكون أحد الأجرين على مجموع الاجتهاد والحكم والظاهر أن أحد الأجرين على مجرد الاجتهاد ولكنه يزيد بانضمام الحكم إليه وقد يقال يؤجر على قصد الحكم بالحق . فان قلت قد ينافي هذا الحديث الحديث الذي رواه الحاكم وهو « إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر واحد وإن أصاب فله عشرة أجور » . قلنا لامتناع أن الاخبار بالقليل لا ينافي الكثير وبالجواز أنه أعلم أولا بالأجرين فأخبر بهما ثم بالعشرة فأخبر بهما أو أن الأجرين يساويان العشرة . فان قلت العشرة يصح أن تحصل أجرا واحدا أو اثنين فما فائدة جعلها عشرة . قلت يجوز أن تكون أنواعا من الثواب مختلفة يبلغ عددها هذا المقدار فنبه بذكر هذا العدد على ذلك واعترض هذا الدليل بأمور : الأول أن هذا الحديث آحاد والمسألة أصولية قطعية . الثاني أنه إن سلم أن هذا الحديث ليس آحادا بل متواترا فلا نسلم دلالته على المطلوب لأنها قضية شرطية وهي لا تقتضي الوقوع ولا إمكانه . والثالث ولئن سلمنا أنها تقتضي الوقوع ولكن هذا الدليل يجري أيضا على القول الأول وهو القول بأن كل مجتهد مصيب لأنه يتصوّر فيه الخطأ أيضا وذلك عند عدم استفراغ الوسع فان كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو خطيء آثم وإن كان يظن العلم به فهو

قوله صلى الله عليه وسلم «من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد» وجه الدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم خطأ المجتهد تارة وصوّبه أخرى والحديث رواه الشيخان) ولفظ البخاري «إذا اجتهد الحاكم فحكم فأصاب فله أجران وإذا حكم فأخطأ فله أجر» والله أعلم .

يخطئ غيره آثم فاعل هذه الصورة المرادة بالحديث فلا يكون الحديث دليلا على أن الحق واحد والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب . وأجيب عن الأول بأن الحديث وإن كان آحادا لكنه فى معنى المتواتر لورود معناه من طرق كثيرة كما تقدم فتضمن الروايات و إلا لم يصح الاستدلال به على الأصول كما قالوا وقد يقال أى ضرورة لاشتراط القاطع فى هذه المسألة والمسائل الأصولية قد تكون ظنية وأجيب عن الثانى بأنه قد تقرر فى علم المعانى أن أصل إذا الجزم بوقوع الشرط فى اعتقاد المتكلم بخلاف إن وقد ورد التعبير بإذا فى بعض الروايات كما فى رواية البخارى السابقة فيحمل عليها غيرها مما عبر فيه بما لا يفيد الوقوع . فان قلت حمل غيرها عليها ليس بأولى من العكس فلا بد من مرجح . قلت المرجح ظهور أن مقصود النبى صلى الله عليه وسلم بهذا الكلام تعليم الأمة بحكم الشرع فلولا أن هذا الشرط ممكن الوقوع بل يقع بالفعل لما كان للاهتمام ببيان هذا الحكم فائدة معتدّ بها وذلك لايجوز فى حقه عليه الصلاة والسلام. وإمكان الوقوع واللاوقوع يستلزم اتحاد الحق إذ لو تعدد الحق لما أمكن وقوع الخطأ ، واتحاده يستلزم وقوع الخطأ بالفعل ضرورة لاختلاف المجتهدين بالفعل فى القضية الواحدة على وجوه كثيرة . وأجيب عن الثالث بأنه إن وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه ثبت المدعى وهو خطأ بعض المجتهدين فى الجملة وإن لم يقع لم يجز حمل الحديث عليه لما تقرر عندهم من وجوب حمل اللفظ على الشرعى ثم العرفى ثم اللغوى .

[خاتمة : فى مسائل] إذا تكررت الواقعة وتجدد لها مايقتضى الرجوع عما غلب فيها ولم يكن ذاكرا للدليل الأول وجب تجديد النظر فيها قطعا وكذا إن لم تتجدد لا إن كان ذاكرا له إذ لو أخذ بالأول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان أخذا بشئ من غير دليل يعمل عليه بخلاف مالو كان ذاكرا للدليل فلا يجب تجديد النظر فى واحدة من الصورتين إذ لاحاجة إليه وكذلك العامى إذا استفتى عالما ثم وقع له مثل تلك الحادثة فان حكمه حكم المجتهد فى إعادة النظر فيجب عليه إعادة السؤال إذ لو أخذ بجواب الأول من غير إعادة لكان آخذا بشئ من غير دليل ويجوز تقليد المفضول على المختار إن اعتقده أنه فاضل أو مساو ومن ثم لم يجب البحث عن الأرجح ، فان اعتقد رجحان واحد منهم تعين والراجح علما فوق الراجح ورعا على الأصح . ويجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة مطلقا ولابن دقيق العيد مالم يندفع الزمان بتزلزل القواعد وبعد ثبوت جوازه فالمختار لم يثبت ووقوعه لحديث الصحيحين بطرق ولا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله : أى الساعة كما صرح بها فى بعض الطرق . قال البخارى وهم أهل العلم . فان قلت إن ظهورهم على الحق لايقتضى أن يكونوا بمرتبة الاجتهاد والكلام فيه . قلنا إذا أطلق الشئ انصرف للفرد الكامل وإذا عمل العامى بقول مجتهد فى حادثة فليس له الرجوع عنه إلى غيره فى مثلها لأنه قد التزم ذلك القول بالعمل به بخلاف ما إذا لم يعمل به والأصح أنه يجب على العامى وغيره ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد التزام مذهب معين يعتقده أرجح أو مساويا وينبغى فى المساوى السهل فى اعتقاده أنه أرجح وفى الخروج عنه أقوال: أحدها لايجوز لأنه التزمه وإن لم يجب التزامه. وثانيها يجوز لأن التزام مالا يلزم غير ملزم. وثالثها لايجوز فى بعض المسائل وهو فيما لم يعمل به ويجوز فى البعض الآخر وهو ماعمل به والأصح أنه يمتنع تتبع الرخص فى المذهب بأن يأخذ كل من مذهب ماهو الأهون فيما يقع من المسائل ويشترط فى العمل به شروط ستة تسمى شروط التقليد. الأول أن يكون مذهب المقلد به مدونا لتتمكن فيه عواقب الأنظار ويتحصل العلم اليقينى بكون المسئلة المقلد بها من هذه المذاهب . الثانى حفظ المقلد شروطه فى تلك المسئلة الثالث أن لا يكون التقليد فيما ينقض فيه قضاء القاضى

بأن لا يكون خلاف نصّ الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس الجلى . الرابع أن لايتتبع الرخص بأن يأخذ من كل مذهب بالأسهل لتنحلّ ربقة التكليف عن عنقه . قال الشيخ ابن حجر ومن ثم كان الأوجه أنه يفسق به . وقال الشيخ الرملى الأوجه أنه لايفسق وإن أثم به وهذا ليس شرطا لصحة التقليد كما صرّح به المتأخرون بل هو شرط لمنع الحكم كنهى الصلاة فى الأرض المغصوبة . الخامس أن لايعمل بقول فى مسئلة ثم بضدّه فى عينها كأن أخذ بشفعة الجوار تقليدا لأبى حنيفة ثم باعها ثم اشتراها فاستحق أحد مثله بشفعة الجوار فأراد أن يقلد الشافعى ليدفعها فانه لايجوز لأن كلا من الإمامين لايقول به حينئذ وفيه نظر لأنه مبنى على امتناع التقليد بعد العمل والأصحّ جوازه فما نقل عن الآمدى وابن الحاجب من منع التقليد بعد العمل محمول على مايلزم عليه من أثر الأوّل مايلزم عليه مع الثانى تركب حقيقة واحدة مركبة لايقول بها كل من الامامين . السادس أن لايلفق بين قولين تتولد منهما حقيقة واحدة مركبة لايقول كلّ من الامامين بها كتقليد الشافعى فى مسح بعض الرأس ومالك فى طهارة الكلب فى صلاة واحدة كما قاله الشيخ ابن حجر ، وقال ابن زياد فى فتاويه نقلا عن البلقينى أن التركيب القادح فى التقليد إنما يوجد إذا كان فى قضية واحدة كما إذا توضأ فقد أبا حنيفة فى مسّ الفرج والشافعى فى الفصد فصلاته حينئذ باطلة باتفاق الامامين على بطلان طهارته . وأما إذا كان التركيب من حيث القضيتان كطهارة الحدث وطهارة الخبث ، فالذى يظهر أن ذلك غير قادح لأن الامامين لم يتفقا على بطلان طهارته لايقال اتفقا على بطلان صلاته ، لأنا نقول إنما نشأ ذلك من تركيب القضيتين وهذا غير قادح كما فهمناه من كلام الأصحاب ، وقد صرّح به البلقينى فى فتاويه وزاد بعضهم شرطا سابعا وهو أنه يلزم المقلد اعتقاد أرجحية أو مساواة مقلده على غيره . قال الشيخ ابن حجر بعد ما نقله عنه لكن الشهور الذى رجحه الشيخان جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل . قال العلامة ابن عابدين فى حاشية الحرّ المختار ذكر فى التحرير وشرحه أنه يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل ، وبه قال الحنفية والمالكية وأكثر الحنابلة والشافعية ، وفى رواية عن أحمد وطائفة كثيرة من الفقهاء لا يجوز ، وزاد بعضهم شرطا ثامنا وهو أنه لابد فى صحة التقليد أن يكون صاحب المذهب حيا وقت التقليد . قال ابن الجلال فى فتح المجيد : وهذا مردود لأن الشيخين اتفقا على جواز تقليد الميت وقالا وهو الصحيح اهـ .

[فائدة] اعلم أن الأصح من كلام المتأخرين كالشيخ ابن حجر وغيره أنه يجوز الانتقال من مذهب إلى مذهب من المذاهب المدوّنة ولو لمجرّد التشهى سواء انتقل دواما أو فى بعض الحادثة وإن أفتى أو حكم أو عمل بخلافه مالم يلزم منه التلفيق كما فى الفوائد وغيرها قال فى الفوائد وكذا يجوز الأخذ والعمل لنفسه بالأقوال والطرق والوجوه الضعيفة إلا بمقابل الصحيح فان الغالب فيه أنه فاسد ويجوز الافتاء به للغير بمعنى الارشاد وبه قال الشيخ ابن حجر فى الفتاوى وهذا فى التقليد قبل العمل . وأما التقليد بعد العمل فقد قال الشيخ ابن حجر فى التحفة ومن أدى عبادة اختلف فى صحتها من غير تقليد لقائل بالصحة لزمه إعادتها إذا عم فسادها حال تلبسه لكونه عالما تخرج من مس فرجه مثلا فمسى أوجهل بالتحريم وقد عذر به فله تقليد أبى حنيفة فى إسقاط القضاء إن كان مذهبه صحة صلاة من وافق مذهبه وإن لم يقلده . قال السيد عمر فى الحاشية نقلا عن فتاوى ابن زياد إن العامى إذا وافق فعله مذهب إمام يصح تقليده صحّ فعله وإن لم يقلده توسعة على

عباد الله اهـ من نشر الأعلام . وفى فتاوى السيد سليمان بن يحيى مفتى زبيد عن البدر الامام الحسن بن عبد الرحمن الأهدل أن جميع أفعال العوام فى العبادات والبيوع وغيرها مما لايخالف الاجماع على الصحة والسداد إذا وافقوا إماما معتبرا على الصحيح إلى أن يرشدوا إلى الاحتياط فى الخروج من الخلاف إلى أن قال عن العلامة أبى بكر بن قاسم الأهدل ، وما أفتى به من أن العامى لامذهب له معين يكاد أن تتعين الفتوى به فى حقّ العوام فى هذه الأزمنة وإن كان عن المتأخرين الصحح من أنه يجب عليه التزام مذهب معين لكن من خبر حال العوام فى هذا الزمان سيما أهل البوادى منهم جزم بأن تكليفهم التزام مذهب معين قريب من المستحيل و بأن الفتوى ما أفتى به البدر الأهدل أنه لامذهب للعامى معين كالمتعين والله المستعان اهـ ملخصا من فتاوى السيد سليمان .

قال ابنه العلامة عبد الرحمن بن سليمان نحن لقلة معرفتنا بالأصول والدليل وغيرذلك عولنا على كلام المطلب .

والله المستعان ، وعليه التكلان . والحمد لله أولا وآخرا ، وصلى الله على من كان خاتما للنبيين وآخرا وعلى آله وصحبه وسلم تسليما وتعظيما وتكريما .

أقول وأنا الفقير إلى الله المجيب المرتجى منه العفو والغفران بجاه رسوله الحبيب [أحمد بن عبد اللطيف الخطيب] قد تم تسويد هذه الحاشية المباركة فى اليوم الخامس والعشرين من شهر رمضان ، من سنة ألف وثلثمائة وستة من هجرة سيد الانس والجان .

هذا وكان الفراغ من كتابة هذه الحاشية المباركة من نسخة المؤلف فى يوم الجمعة المباركة الموافق لثمان من ربيع الثانى سنة ١٣٠٨ على يد الفقيرعبد الله بن محمد بدوى غفرالله له ولوالديه أجمعين آمين .

تقـريظ

العلامة الأديب الشيخ

حافظ عثمان دده الموصلى المولوى

أحمد من وفق الفقه أئمة أثنوا أصوله ، وصنفوا متونه ، وشحوا أبواب سبله لكل سالك ، فهل من مجيب يرغب كأبى عبـد الكريم العلامة الشيخ أحمد الخطيب الشكباوى الجاوى فى السلوك إلى هذه المسالك ، فانه قم المتقدم فى نيل المعالى ، والسابق فى حلبة سباق الشرف العالى ، وناهيك مؤلفه الشهير الذى ليس له فى بابه نظير المسمى :

بالتفحات على شرح الورقات

فلعمرى ماشاهدت فى أصول الفقه فوق ما شاهدت من ترتيبه ، ولا تبويب فى هذا الفن أنفع ولا أمتن فيما غايث من تبويبه ، ولاعبارة أوضح للطالب من عباراته ، ولاإشارة للنص أصح من إشاراته ، فيكفيه به ماشاء من الفخر ، وله من المولى المنعم إن شاء الله تعالى عظيم الأجر :

لأحمد فى مراقى المجد فضل ... بدر عقود منطقه تحلى
له شهدت تآليف عظام ... وذا قلب الخطيب عليه دلا

فهـــرس

كتاب [حاشية النفحات على شرح الورقات] للشيخ «أحمد بن عبد اللطيف الخطيب»

صفحة		صفحة	
٢	خطبة الكتاب	٤٣	المجاز
٣	مبحث البسملة	٤٤	الحقيقة
٩	مقدمة في المبادي العشرة	٤٦	المجاز بالزيادة الخ
١٣	تعريف الأصل	٤٨	المجاز بالنقصان
	تعريف الفرع	٥٠	المجاز بالنقل
١٤	تعريف الفقه		المجاز بالاستعارة
١٦	والأحكام الرائدة في أصول الفقه	٥٢	تعريف الأمر
١٨	تعريف الواجب	٥٥	الأمر لايقتضي التكرار
٢٠	تعريف المندوب	٥٧	الأمر لايقتضي الفور
	تعريف المباح	٥٩	تتمة الأمر بشيء مؤقت الخ
٢١	تعريف المحظور		الأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم الفعل إلا به
٢٢	تعريف المكروه	٦١	إذا فعل المأمور به يخرج عن العهدة .
	تعريف الصحيح		الذي يدخل في الأمر والنهي ومالا يدخل
	تعريف الباطل	٦٤	الكفار مخاطبون بفروع الشرائع
٢٤	تعريف العلم	٦٦	الأمر بالشيء نهي عن ضده
٢٦	تعريف الجهل	٦٨	النهي استدعاء الترك
٢٧	تعريف العلم الضروري		يدل النهي للطلق على فساد المنهي عنه
	مبحث الحواس الخمس والقوى الباطنية	٧١	تنبيه . واعلم أن من القبول دليل الصحة الخ
٢٨	العلم المكتسب		تتمة فيما ترد له صيغة النهي
٢٩	تعريف النظر		اعلم أن الأمر يرد لستة وعشرين معنى
٣١	تعريف الاستدلال	٧٣	مبحث العام
	تعريف الدليل	٧٤	ألفاظ العام الموضوعة له
٣٢	تعريف الظن	٧٧	والعموم من صفات النطق
	تعريف الشك		تنبيه كما تكون النكرة عامة بعد أداة النفي الخ
	تعريف أصول الفقه		تتمة اعلم أن جميع ماذكره المصنف من ألفاظ العموم بالوضع وقد يعم اللفظ بالعرف الخ
٣٦	أبواب أصول الفقه	٧٩	تتمة حكم العام
٣٧	مبحث أقسام الكلام	٨٠	مبحث الخاص والتخصيص
٣٩	تقسيم الكلام إلى أمر ونهي الخ		
	تقسيم الكلام إلى تمنٍّ الخ		
٤٠	تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز		

صحيفة	
٨٠	تنبيه يتمسك بالعام الخ
٨١	تقسيم المخصص إلى متصل ومنفصل
٨٣	تنبيهات فى حكم الاستثناآت المتعددة
٨٥	والشرط المخصص يجوز أن يتقدم على الشرط
٨٦	مبحث المقيد بالصفة
٨٨	يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب الخ
٩٠	تنبيهات : يجوز التخصيص بالمنهوى
٩١	مبحث المجمل
٩٢	تتمة الأصح وقوع الاجمال فى الكتاب والسنة
	مبحث البيان
٩٣	تتمة والأصح أن المظنون يبين المعلوم الخ
	مبحث النص
٩٤	مبحث الظاهر
٩٥	مبحث المؤول
٩٦	مبحث أفعال صاحب الشريعة
١٠٠	إقرار صاحب الشريعة
١٠٢	مبحث النسخ
١٠٩	تقسيم النسخ
١١٠	تتمة النسخ واقع عند كل المسلمين
١١٣	مسائل متعلقة بالنسخ
١١٤	خاتمة فيما يعرف به النسخ
	فصل فى التعارض
١٢٤	مبحث الاجماع
١٢٥	إجماع هذه الأمة حجة دون غيرها
١٢٧	والاجماع حجة على العصر الثانى
١٣٠	الاجماع السكوتى
	قول الواحد من الصحابة ليس حجة على غيره
١٣١	الأخبار
١٣٣	الخبر المتواتر
١٣٦	خبر الآحاد
١٣٧	الحديث المسند
	الحديث المرسل

صحيفة	
١٣٩	فائدتان فى نقل الحديث بالمعنى وفيما يحتج به من قول الصحابى
١٤٠	العنعنة تدخل على الاسناد
	فائدتان متعلقتان بالعنعنة
١٤١	كيفية الأداء
١٤٢	كيفية الاجازة
١٤٣	القياس
١٤٤	قياس العلة
١٤٥	قياس الدلالة
١٤٦	قياس الشبه
	تنبيه فى مسالك العلة
١٤٨	من شروط الفرع الخ
١٥٠	من شروط الأصل الخ
١٥١	من شروط العلة الخ
١٥٢	تنبيه فى قوادح العلة
١٥٣	من شرط الحكم الخ
١٥٤	تعريف العلة والحكم
١٥٥	تعريف الحظر والاباحة
١٥٧	أما قبل البعثة فلا حكم
١٥٨	مبحث الاستصحاب
١٥٩	أما الاستصحاب المشهور
١٦٠	أما الأدلة الخ
١٦٣	ومن شرط المفتى
	قواعد مذهب الشافعى
١٦٧	ومن شرط المستفتى الخ
١٦٨	تنبيه فى بيان أقسام المفتى
١٦٩	مبحث التقليد
١٧١	مبحث الاجتهاد
١٧٨	خاتمة الكتاب فى مسائل
	شروط التقليد ستة وهو قوله ويشترط فى العمل به شروط ستة
١٧٩	فائدة يجوز الانتقال من مذهب إلى مذهب
١٨٠	العامى لامذهب له معين وهو قول الحسن

[تمت]

بحمد الله تعالى قد تمّ طبع [حاشية الشمنى على شرح الورقات] للشيخ « أحمد بن عبد اللطيف الخطيب الجاوى الشافعى » .

وبهامشه [شرح الورقات] للامام « جلال الدين المحلى » مصححا بمعرفتى

رئيس التصحيح

أحمد سعد على

من علماء الأزهر الشريف

[القاهرة فى يوم الخميس ٧ ذو القعدة سنة ١٣٥٧ هـ — الموافق ٢٩ ديسمبر سنة ١٩٣٨ م]

ملاحظ الطبعة

محمد أمين عمران

مدير الطبعة

رستم مصطفى الحلبي