مخطوط رقم	3147 م.ك	الموضوع	فقه شافعي
العنوان	الفوائد السنية في شرح الالفية ـ المجلد (1)		
المؤلف	البرماوي ; شمس الدين ابوعبدالله محمد بن عبدالدائم بن موسى النعيمي العسقلاني الشافعي ـ 831 هـ		
أوله			
آخره			
تاريخ النسخ	القرن (9) هـ		
إسم الناسخ			
نوع الخط	نسخ معتاد	عدد الأوراق	243
لغة المخطوط		عدد الأسطر	0
تاريخ التأليف		المقاس	
الملاحظات	الكتاب شرح لمنظومة " النبذه الزكية في القواعد الاصلية " لنفس المؤلف		
مصدر المخطوط	شستربيتي		
المراجع	بروكلمان : 2 / 96 // ذيل بروكلمان : 2 / 113		

PIETERSE DAVISON
INTERNATIONAL Ltd
microfilm service
Chester Beatty
Library
MS

11 10 1978

5 cm

AL-FAWĀ'ID AL-SANĪYA FĪ SHARḤ AL-ALFĪYA, by Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd al-Dā'im b. Mūsā al-Nu'aimī al-'Asqalānī AL-BIRMĀWĪ al-Shāfi'ī (d. 831/1427).

[The first volume of a commentary on his own *al-Nubdhat al-zakīya fī 'l-qawā'id al-aṣlīya*, a metrical treatise on Shāfi'ī jurisprudence.]

Foll. 234. 27 × 18·4 cm. Clear scholar's naskh.

Undated, 9/15th century.

Brockelmann ii. 96, Suppl. ii. 113.

A. CHESTER BEATTY.

P. 1.3.

3/47

الادل من

الفوائد السنيه

في

شرح الالفيه

B. II 96

للبرعادي + 831/1427

17

عن موضوعه هو الباب الاول والاستدلال بالادلة توقف على امور
ذكرت هذه الامور في الباب الثاني ثم هذه الادلة اذا تعارضت وتعذر
تعارض فما يفعل فيه هو الباب الثالث ثم ليس كل احد يصلح ان ينظر
ويقدم ما يقدم ويؤخر ما يؤخر امن كان اصلا وهو المجتهد الذي
الباب الرابع وذكر بعضهم قابله وهو المقلد الذي ليس اهلا للاستدلال
عن سايله وما يتصل بذلك هو الباب الثالثه والمقدمه
كلام متقدم امام المقصود ليتوقف عليه او انتفاعه به
بالجهل طايفة تنقل منه وهو من قدم بمعنى تقدم كما في قوله تعالى
بين يدي الله ورسوله اي لا تتقدموا فاتضح الدال من صاحب اللام الا
قدم او اما مشتقة تقدمه الرجل وهي ما امام الراكب
وهي ما وراه وعلى الفتح حكى الشيخ ابو حيان واد عى ان بعض
النقلة والقصر جمع على الكسر والحق جواز الوجهين بالاعتبارين واعلم ان

المقدمه

من حيث معنى جامع لكثرته، لجهة التحصيل في حقيقته، فطلب المجهول مشغول
ومن يحصل حاصلا مطلوبه، والعلم بالغايه فهو يصل، نقضا لما في حيث قيد
وما استمل عليه يرجع له، ان رام تحقيق الذي حصله، من ذات
بقاعدة كلية وهي حق ان كل من حاول علما من العلوم وطلب معرفته ان
لامور ثلاثة اولها معرفة ذلك العلم اي تصوره بوجه ما فان ما لا
يعرفه محال يريد به العقل وذلك الوجه الذي يعرفه هو المعنى الذي يحتاط
بكثرة ثم يطلبه من جهة تفصيله فان عرفه من جهة التفصيل كان طلبه له تحصيلا
لانه تحصيل الحاصل فلذلك برهنت على الامرين معا وقولي ومن تحصيل
حاصل اي من يريد تحصيل الحاصل فهو مطلول اي مهدر لا التفات له لانه
طالب محال ومن قوله بل وجه باب المفعول اي بل وجه ثم الجهة التي تعرفه
به ان كانت ذاته فانتهى عنها الحد والا فالرسم كما سياتي بيان ذلك وانما
ان يعرف غاية ذلك العلم ليلا يكون سعيه عبثا لانه تشوق للعروف لمعرفة
له فاجده وهو معنى قولي نفيا لما في عبث لعيد ما نصب على المفعول لاجله
وفي عبث متعلق بيعد وقالها ان يعرف ما يستمد منه ذلك العلم اما
اذا رام تحقيقه والاطلاع على اصله الذي نشا منه فلا بد له من معرفة ما استمد
منه ليرجع في تلك المجهولية الى معلوماته واعلم ان اصل هذه القاعدة ان كل
محدوم يوجد يتوقف وجوده على اربعة هي العلة الصورية التي
التي تقوم بها صورته وتتميز عن غيرها فتصوره المركب متوقف على تصور اركانه

يعني المقصود علم وظنية في موضع نصب على الحال اي حال كونه مدونا
التدوين في الامور والمراد على ما ظهر في التدوين في تلك الصناعة المنصوب لها في
المنظوم بين سهولة الحفظ وميل الطبع اليه لا سيما اذا كان لطيفا فان العلم
قلت والعلوم كثرت واذلت فالله تعالى يحسن العاقبة والقيه صفة لموصوف
اي ارجوزة الفيه او قصيدة الفيه وقصري حال من اصول الفقه اي مصورى
ذلك اي اجرى ما فيها من اصول الفقه من الخلاف والادلة ليكون اسرع
الى ضبط الفن وثبوت الراجح في الذهن على قاعده الحاوي في الفقه وظنيه
والفيه ابن مالك في النحو ذلك والمعنى انى ما التزم ذلك ورعا انتفي
لخلاف او دليل في الناد ر فان القصد عدم التزام ذلك لا التزام عدمه
وتعني قولي ونبذي اصل هذا التاصيل اي للمقدمه التي هي قبل ذات خالية
من الخلاف والدليل وسميتها النبذة الزكيه في القواعد الاصليه لان الاصل
لهذا النظم فالنزكي اليها والمحافظه على ما فيها الا اليسير وكثيرا من الاشاره والنبذ
بضم النون وبالذال المعجمه الشيء اليسير وفي حديث ام عطيه جزى نبذة من
قسط واظفار وكثيرا ما تستعمل في الطيب ونحوه كما في الحديث فلذلك قلت في
التسميه الزكيه وفي لي مع زيد هو معدى بمعنى الزياده اي مع زيادة
قولك كذا واشرت بقولي اصولنا وان كان ليس ملتزما في التنبيه بل لقلة
في الاصول الى مراعاة اصول الشافعي في هذا الا لفيه حسب القدرة
وسا ذكره في هذا الشرح ما يظهر من تفريعات في الفقه في بعض المسايل
على ذلك ان شاء الله تعالى والله ارجى قدم فيه المنصوب لافادة الاختصاص
مثل اياك نعبد واياك نستعين والله اعلم ص ابوابها اربعة منظمه

بعد الذي قد جعلته مقدمه اي نبذة على مقدمه واربعة ابواب
المقدمه في تعريف هذا العلم وفايدته وواضعه وما يتصل بذلك من
مقدمات ولواحق والباب الاول في بيان ادلة الفقه وتنقسم الباب
الثاني فيما يتوقف عليه الاستدلال بها والباب الثالث في تعارض الادلة
وما حكم ذلك والباب الرابع في بيان من هو اهل الاستدلال بالادلة
ومقابله ووجه ذلك ان المبحوث عنه في هذا الكتاب او في هذا العلم
المقصود الاصلي واما المتوقف عليه المقصود والثاني المقدمه والاول
الابواب الاربعة التي بناها وذلك لان موضوع هذا العلم الذي يبحث
عن عوارضه الذاتيه له هو ادلة الفقه كما بين الانسان بالنسبه الى علم
الطب واما مسايل كل علم فهو ما يبحث فيها عن احكام تلك العوارض فالبحث

عن موضوعه

وانظامها على الوجه المقصود وتصور البسيط باعتبار تميزه عن غيره مما
شاركه يكون تصوره متعلقه بعينه فيصير كالمركب ولهذا ادخله بعضهم
في المركب تقديرا من هذه الحقيقة وجعله يعرف بالحد الحقيقي الذي هو
بالذاتيات والعلة الغائية وهي الباعث على ايجاده وهي اول في الفكر
متأخر عن سائر العلل وان كانت اخرا في الوجود الخارجي ولهذا سماها
العلم منتهى العمل ويقال ايضا هي علة في الذهن معلوله في الخارج والعلة
المادية هي التي منها تتعلق المركبات اوما في حكمها كما تقدم كالعلوم المتميزة
بمتعلقاتها بدون ملاحظة الهيئة التي هي عليها فان تلك الحيثية الصورية كالصورة
والعلة الفاعلية هي المؤثرة في ايجاد ذلك واخراجه من العدم للوجود ولكن
هذه عند اهل السنة حقيقة لها في شيء من العالم ان الوجود كله بارادة الله تعالى
وتاثيره فيه بالقدرة والارادة وليس لشيء عندهم تاثير في وجود شيء بالذات
وقولي جامع مرفوع لانه صفة لمعنى ومعنى مبتدا وخبره محذوف اي موجود
والجملة في محل خفض باضافة حيث لانها لا تضاف لمفرد الا شذوذا ولانها اسم
من فلا يضاف الا لمعنيين اضافة لقب فالثاني مقصود ناعلم بطرق الفقه
من حيث اجمال لها بوجه وكيف يستفاد منها كذا وحال مستفيدها ذا رسمه
شرحا بينت ان كل طالب علم لابد له من معرفة امور ثلاثة شرعت في بيانها فيما انا
بصدده وهو علم اصول الفقه مركب اضافي في الاصل ثم صار بكثرة الاستعمال و
في عرف اهل الاصول والفقه له معنى اخر غير الاول وصار علما عليه بالغلبة و
لقبا مشعرا بوقعته فينبغي ان يعرف من حيث معناه الاضافي ومن حيث معناه
اللقبي وهو معنى قولي في النظم اضافة ولقب اي ذو اضافة كرجل عدل اي ذو
عدل والمراد معنى اضافة ومعنى لقب فهو على حذف مضاف دل عليه
معنيان اي المعنى الذي دل عليه بالاضافة والمعنى الذي دل عليه باللقب فاللقبي
اللقبي وبدات به لانه المقصود وان كان معرفة المفرد ينبغي ان يكون قبل المركب
بل اعتل ان ذلك فيما تركيبه ملحوظ اما ما صار كالمفرد فلا واعلم ان العلم اما كان
بسيطا كان تنوعه وانقسامه انما هو بحسب متعلقه فجهة معلومات كل علم التي
تجمع كثرته وتضبطها لا بد ان تكون ذاتية كلها بل مع لازم وهو متعلقها المميز لها
الا بالبات وبيل الذي حكيناه عن بعضهم قريبا فالمميز حد له دائما الرسم الاعلى هذا
القول فلذلك قلت بعد فراغ تعريفه ذا رسمه ولم اقل ذا حده فرسم
اصول الفقه من حيث اللقب علم طرق الفقه من حيث الاجمال وكيفية الاستفادة
منها وحال المستفيد فلفظ علم كالجنس فيشمل سائر العلوم والمراد منه هنا ما هو
اعم من اليقين والظن لان بعض مسائل اصول الفقه ظنية خلافا لمن زعم ان الكل

فعلي

قطعي ولمن قال ان الظني فيه يرجع الى القطع وما بعده خاصة خرج به ما سواه
فيخرج علم نفس الفقه وطرق غير الفقه والمراد بالطرق الموصلات اليه
ادلته وان خصت الادلة بالقطع وجعل ما يفيد الظن امارة مهد دخل في الطرق
وانما اتيت بالجمع في قولي طرق اشارة الى التنوع كما اصبغ العلم الى ثلاثة انشا
افاده ان اصول الفقه انواع يصدق على كل نوع منها اي اصول الفقه الخ
الفقه اذا كانت انواعا وكل نوع منها اصول فقه كان كل من الاصول والثلاثة كذلك
ايضا فكل من علم الطرق وعلم الاستفادة وعلم حال المستفيد تحته انواع واقسام اصول
الفقه الى كل من انواعه من قسمه الكلي الى جزئياته من قسم الكل الى اجزائه ولهذا لم
يصر عليها بالفاء لاحظه لهذا اللمعنى فتأمله فانه نفيس وخرج مكونه من
حيث الاجمال علم الادلة في نفس الفقه تفصيلي من حيث التفصيل كما سياتي بيانه في تعريف
الفقه وقولي وكيفيه الاستفاده اي استنتاج الحكم من الدليل بالجهات التي تفصل
في اقسام الاستفادة في تعارض الادلة واشباه ذلك وقولي وحال المستفيد يشمل
المستفيد من الادلة وهو المجتهد والمستفتي وهو المقلد لكن بدليل
اجمالي كما سيأتي وعلم من هذا وجه مغايرة اصول الفقه باعتبار اللقب لغيره
باعتبار الاضافة كونها ادلة الفقه وعلم اصول اللقبي علم متعلق بثلاثة امور الخ
نفس الادلة بالاستقراء فيكفي في ان اصول الفقه هل هو الادلة او العلم الادلة
لما حاصل له لعدم التوارد على محل واحد وابعد منه من يجعل اصول الفقه ادلته
ويجعل العلم بها وبطرق استفادته ومستفيدها من اوصاف الاصولي اما من نفس
الاصول كما وقع في جمع الجوامع لابن السبكي وقرره في شرح المنهاج عما ايشفي فصل كان
المنسوب فيه زيادة على المنسوب اليه قيد له من حيث النسبة هذا لا يعرف والداعي
على الاول الاصول جمع اصل وهو الدليل هنا بوضع والفقه عرفا علم احكام شرعية
مفصل الدليل منه فرعي شرعا تعريف اصول الفقه بالمعنى الاول وهو الاضافي
وكل مركب فانما يعرف بمعرفة اجزائه فاصول الفقه مركب من مضاف ومضاف اليه فاما
المضاف فاصول جمع اصل وهو لغة ما ابتني عليه غيره او ما يحتاج اليه او ما منه
الشيء او نحو ذلك من الاقوال التي لا طايل في اختلافها وفي الاصطلاح يطلق غالبا
على الدليل فاذا وصلته بالفقه فقلت دليل الفقه كان تفسيرا لاصل الفقه من حيث
الاضافة وهو معنى قولي بوصل ثمان المضاف يفسر من حيث هو ومن حيث اضافه
بالمضاف اليه واحترزت بقولي هنا عن اطلاق الاصل على غير الدليل في
مواضع اخرى كما يطلق على الراجح من الامرين في نحو قولك الاصل في الاطلاق
الحقيقة والمجاز اي الراجح وعلى الامر المستمر كقولك اكل الميتة على خلاف
الاصل اي على خلاف الحالة المستمرة في الحكم وعلى ما يقابل الفرع في باب القياس

وسائر واما المضاف اليه وهو الفقه فهو في اللغة الفهم قال تعالى ولكن لا
تفقهون تسبيحهم وعرفه ابن فارس في المجمل بالعلم وجرى عليه امام الحرمين
في التلخيص والكيا الهراسي وابو نصر القشيري والماوردي وقشره الراغب ط
بأخص من الفهم والعلم فقال الوصول الى علم غائب بعلم شاهد وقال الشيخ ابو اسحق
الشيرازي وصاحب اللباب من الحنفية فهم الاشياء الدقيقة وزاد بعض الحنفية عليها بالجر
ولكن لا تفقهون تسبيحهم لم تقلوب ما يفقهون بها ما نفقه كثيرا مما تقول لكن
ذلك كله مظنة الخفا واما في اصطلاح فهو علم حكم شرعي فرعي من دليل
تفصيلي فالعلم كالجنس والمراد به هنا مطلق التصديق وهو ثاني اطلاقات العلم
الآتي ذكرها لشمل اليقين والظن فان مجرد الدليل النقلي لا يفيد الا الظن والفقه
نقليه نعم ما كان يقينا لكونه من ضروريات الدين كاوجاب الصلوات الخمس
والزكاة والصوم والحج وتحريم الزنا والسرقة ونحو ذلك ليس من الفقه في شيء
مستخرجا من دليل تفصيلي وهذا صوب من ادعاء ان الفقه قطعي كما زعمه ابن الهمام
واتباعه كالبيضاوي وصدر الشريعة بعد تصريح المدعي انه ادعى من وجوه
كما بين ذلك في موضعه ثم هيئة العلم التي تعلق ذلك العلم بهذين حيث قال في
جواب السؤال الثاني الظنون فهذا اشارة الى ان العلم بوجوب العمل عند قيام
الظنون فاخذه الامام الهاروني وصاحبه ارادا بالعلم الاحكام التصديق بتعلقها
بافعال المكلفين لا تصورها لان ذلك من مبادي اصول الفقه كما سيأتي والتصديق
بشيء لا ان ذلك من علم الكلام وانما قلت علم بالتنكير ولم اعرفه باللام لان التعريف
انما هو للماهية من غير اعتبار كثرة متخصصاتها ودخول اللام انما هو لكثرة عمومه
او خصوصه بعهد فان ارتيد به الجنس فلم تقيد بزيادة فلا حاجة لها لان اللفظ
المنكر هنا لم يقصد به فرد مبهم شائع بل اريد به مطلق الحقيقة وسيأتي الفرق بين
المطلق والمنكر وخرج بقيد اضافة العلم للحكم ما تعلق بالذات او الصفة او
الفعل وانما اقتصر بالحكم لان علم يتعدى بنفسه وزيادة الباء تحتاج الى تأويله
بتضمين العلم معنى الاحاطة او غير ذلك وان كنت اثبت بالباء في تعريف اصول
الفقه حيث ياتي المتعهد في العبارة لما حصل به من سهولة نظمه حاك وانما اعرف
الحكم والاحكام بالجمع لما ذكر في تنكير علم وايضا فلو اتيت باللام فان
كانت للاستغراق فتخرج فقه الائمة الذين اجابوا في مسائل بلا ادري فلا
يكون التعريف جامعا فقد روى ابن عبد البر في مقدمة التمهيد ان مالكا
سئل عن ثمانية واربعين مسئلة فقال في اثنتين وثلاثين منها لا ادري وحكى
العبادي من اصحابنا في فتاويه ان ابا حنيفة سئل عن خمس مسائل فقال فيها
لا ادري الخنثى الذي له آلة الرجال وآلة النساء ووقت الختان واطفال المشركين

ومن حلف

ومن حلف لا يكلم فلانا دهرا وهل يجوز للقيم نفش غبار المسجد من غلة
الوقف وفي كتاب الفتاوى للشيخ ابي القاسم ابن يوسف الحنفي الخفي مولف
كتاب النافع وغيره مسائل غير المحمد قال فيها ابو حنيفة لا ادري فذكر ما ثبته
ما الدهر وهل اطفال المشركين ووقت الختان واذا بال الخنثى من الفرجة التي
افضل الانبياء ومتى يصير الكلب محرما وسؤر الحمار ومتى يطيب لحم الكلب
فتحصل من مجموع النقلين تسع مسائل وفي مقدمة شرح الهداية للاترازي
عن الامام سمعت احمد بن حنبل يكره ان يقول الادري وفي تركها للسامع
والمتكلم لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد المعتزلي الشافعي سالته مجالسة عبد الجبار
عن الشهادة كان فيها طلاق او ميراث او نفقة عجز او شهادة فقال والله ما
ادري وهذا وان لم يكن من النوع الماضي بل من قبيل الترجيح لكن فيه
التنبيه على ان العالم اذا سئل عما لا يعرف يقول لا ادري حتى ابن عباس رضي
الله عنهما اذا اخطأ العالم لا ادري اصيبت مقاتله ورواه البيهقي في المدخل من
حديث جابر عن الشافعي عنه عن مالك عن [illegible] قال ابن القيم
الحاكم وانا كما قال لكن ذلك لا يكون في [illegible] فان كثيرا من الفضلاء
كانوا يعرفون المحل بالقوة بحيث اذا نبهوا تنبهوا وتكلموا وتكلموا وقف
الجواب بلا ادري ما ضرهم او تركوا الخوض فيما لا خبر فيه والله اعلم ثم اطلاق
انهم علموا معنى القوة مجاز يصار اليه عند الحد ان ادعي قرينة او اشتهار
عرفي صيرورة حقيقة وان كانت اللام للعهد فلا يرد ذلك بعهود ولو سلم فالمراد
الاعم وان كانت للجنس فتقتضي ان يعلم المقلد بعض مسائل الفقه يكون فقيها
ولا قائل به فيكون التعريف مانعا لان ما عرفه المقلد. ليس فقها والمراد
انما هو ان يعرفه من دليله التفصيلي كما سيأتي اذا علمت ذلك علمت ان حذف
تمام التعريف يعني عن الاثبات والاجوبة ولذلك ايضا اقل احكام بالجمع كما
عبر به كثيرون لان الكثرة خارجة عن الحقيقة وهو واضح ففي الافراد سلامة من
ذلك وفي التجريد من اللام نقص للضبط واستغنى عن قرينة تصرف عن العموم
والعهد للجنس وخرج بقيد الشرعي نحو علم الحساب والطب والهندسة وعلوم
العربية من نحو وتصريف ولغة وبيان وعروض وغير ذلك وخرج بقيد الفرعي
الاصلي كاصول الدين واصول الفقه وهو احسن من التعبير بالعملي اي عمل
الجوارح ليخرج الاعتقادات لان فيه مجاز تخصيص العمل ببعضها فواعد في الفقه
ما ليس بعمل جارحة كالنية وأحكامها وسائر المقصود ان كونه في الفقه لا ان
حجاب بانه تابع لافعال الجوارح لا مجرد اعتقاد كعقايد الاصلين وخرج بكون
علم ذلك من دليل تفصيلي ما ليس مكتسبا اصلا كعلم الله عز وجل او كان مكتسبا

ان سيرين

وقد وخرج بقيد التعريف قولك
بانه لم يعرف ذلك من دليله
والله تعالى

من دليل تفصيلي لعلم الملكة وعلم السهل فيما ليس من اشتهارهم حيث جوزناه وكذا
ما علم من الدين بالضرورة كما تقدم وان كان يسمى فروعا بالنسبة الى اصول الدين
كما يقال في كلام الكافر بالفروع مرادهم بذلك الصلاة والزكاة والحج وغيرذلك كما يأتي
وكذا علم المقلد فانه من دليل اجمالي وهو ان كل ما افاده به المفتى فهو حكم الله في
حقه لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقيام الاجماع كما يأتي بيانه
في الباب الرابع ان الذي يعلمه المقلد هو ايضا من دليل تفصيلي باعتبار ما يؤل
اخذه منه فينبغي ان يزاد بالاسناد اليه ليخرج ما نقول علم لكن المقلد ما اخذ من
الدليل التفصيلي وهو معنى قولي منه وهو متعلق بعلم وفاعل العلم محذوف وفاعل
انسان او نحو ذلك فذلك الفاعل مقيد بكونه علمه من الدليل التفصيلي فلم يدخل المقلد
اصلا والله اعلم ص وغاية الفن هو الوصول لكل خير يقتضيه العمل

شرح م

لما فرغ من الثلاثة وهو تصور العلم شرعت في الثاني وهو الغاية والغاية منه
والفن قال الجوهري هو النوع وفنن الرجل كثر تفننه في الاموراي تنوعه ومنه
افنت الشجرة صارت ذات افنان اي اغصان واحدته فنن والدا ذهاب اصول
الفقه فاللام للعهد فغاية اصول الفقه الوصول الى استنباط الاحكام الشرعيه
او معرفة كيف استنبطت حيث تقدم الاستنباط والاجتهاد ليستند العلم الى اصله
وذلك وصل الى العمل والعمل موصل الى كل خير في الدنيا والاخرة وهو معنى
قولي يقتضيه العمل ومعناه هنا يتعرفه ويدل عليه لا التاثير لحديث لن يدخل
الجنة احد بعمله الى اخره وانما الكل بفضل الله ورحمته والله اعلم

ص وما استمد منه فالكلام وعربته لذا الاحكام شرح هذا هو الثالث من الثلاثة

وهو مادة اصول الفقه فهو مستمد من ثلاثة امور من علم الكلام ومن علم العربية
ومن معرفة الاحكام ووجه الحصر الاستقراء ايضا فالتوقف اما ان يكون من
جهة ثبوت حجية الادلة فهو علم الكلام اي اصول الدين فان حجيته الادلة
تستدعي معرفة الصانع خالق الخلق وباعث الرسل اليهم بالشرايع حتى يصدق
بما جاؤا به من عند الله ويتضح من ذلك ما يستدل به في شيء من الكتاب
والسنة والاجماع والقياس وما نشأ من ذلك عند مثبته وثبوت ذلك انما
هو في اصول الدين فحصل التوقف عليه واما ان يكون التوقف من جهة
دلالة الالفاظ على الاحكام اذ الادلة هي موضوع اصول الفقه كما سبق وعوارضها
هي مسايل اصول الفقه والاصل في الادلة الكتاب والسنة وهما عربيان فتوقف
فهمها على معرفة الكلام العربية واحكامها فان كان من حيث المدلول فهو علم
اللغة او من احكام تركيبها فعلم النحو او من احكام افرادها فعلم التصريف او من
جهة مطابقته لمقتضى الحال وسلامته من التعقيد وتحسينه بشتى من وجوه

الحسن

الحسن تعلم البيان بانواعه الثلاثة واما ان يتوقف من جهة تصور ما يدل
عليه وهو الاحكام فانه لا بد من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها
فالحكم على الشيء فرع تصوره والله اعلم ص اذا عرفت ما مضى فاعلم

شرح

فهذا شرح ما ذكرت اصله العلم والدليل ثم النظر والحكم والتفصيل فيما هو اي
اذا عرفت ما قدمته في صدر هذه المقدمة الى هنا تبين لك انه يتبين
من شرح امور اربعة مهمة تضمنها ما سبق وهي العلم والدليل والنظر والحكم
فاما العلم فلوقوعه في التعاريف السابقة واما الدليل فلانه من اول اصول
الفقه الاضافي ولوقوعه في تعريف اللقبي حيث كان هو المراد بالطرق
وتعريف الفقه واما النظر فلان الاحكام اذا كانت من ادلتها التفصيلية
فانما يتوصل اليها بالنظر واما الحكم فلوقوعه في التعاريف ولكون تصوره
هو احد الثلاثة المستمد منها فحقه ان يفصل منها بالتفصيل والايضاح الى اخر المقدمة
وكلام فصل تعني خذ وشرح مفعول به والعلم وما بعده بالجر في خبر مبتداء
محذوف اي وهو ما ذكرت اصله هو العلم وكذا وكذا والله اعلم ص العلم

شرح م

يطلق العلم له معان على اصطلاحات ثمانية احدها مجرد الادراك
ولو مع احتمال ضد او نسبة كما مر وكل هذا منقسم الى تصور وتصديق فهم
فاول حصول صورة ما بلا حكم وثان مع حكم جازم مطابق اثباتا او نفيا وكلاهما ذكري
اما ضروري او نظري فالاول هو المعرف بقوله فالنظري فيها وما انتفى
عن علم الموقف المعين هو الضروري فلا يعرض شرح هذا هو الاول من

ح

الاربعة التي لا بد من شرحها وايضاحها وهو العلم وله اطلاقات في اللغة والعرف
وهو معنى قولي على اصطلاحات فانه يشمل اللغة والعرف اذ المراد هنا اصطلاح
التخاطب المقابل للغة والشرع كما سيأتي وقد ذكرت منها ثلاثة يحتمل ان
تكون حقيقة في كل منها او في البعض مجازا في الباقي او لقدر مشترك من
باب التواطي وتحرير ذلك عسر واطايل في بسطه في هذا المختصر وقولي
لها معاني هو بضم الميم اسم فاعل عانا الشيء اذا لزمه واللغة وقولي مطلق العلم
اي لفظه المطلق السالم من تقييد ومن قرينة احد المعاني الثلاثة بعد الادراك
وبدات بهذه الاعم سواء كان ذلك الادراك جازما او مع احتمال خلافه
رجح ذلك الاحتمال او ضعف او ساوى ولما كان الراجح والمساوي يسمى
ظنا جاز ان يقال علم الشيء اثبت بهما بعد لو في قولي ولو مع احتمال ضد ذلك
اي راجح او مساو واما عند الجزم او الرجحان في الاول فواضح ومن هذا قوله
تعالى فلن هانت له ما علمنا عليه من سوء اذ المراد نفي كل ادراك ولو
توهما وقولي وكل هذا منقسم الى اخره بيان لانقسام العلم بهذا المعنى

حقيقة

العلم وينبغي ان نقدم على هذا التقسيم امرين احدهما قد اختلف في
العلم هل تصوره ضروري او نظري ذهب الامام الرازي الى انه ضروري
لا يحتاج التعريف وكانه مراده بهذا النفي ارادة بالمعنى الثالث الذي
هو اخص من الثلاثة قد عرف ذلك في ضمن تقسيم كما سياتي فنسبته حينئذ
الى المناقضة ليس ببعيد وقال امام الحرمين ان العلم لا بعد لعدم
كونه ضروريا فانه قد اختلف في حقيقته اهو جوهر ام عرض على انه
عرض اهو من مقوله الكيف ولكنه وصف حقيقي تلزمه الاضافة ام هو من
مقوله الاضافة ام هو من مقوله الانفعال او الفعل واذا لم يتجرد انيانه عن
عرضيانه عن تحديده فلا طريق لتعريفه قلت فعاد الى تعريفه بالرسم
وبين انه انما اراد عدم التعريف بالحد بقرينة ظاهر كلام الامام والغزالي في
المستصفى وغيرهما من المحققين ان الخلاف المذكور انما هو في العلم بالمعنى
الذي يأتي في ثالث الاطلاقات وان زعم بعضهم ان المذكور ضابط محل الخلاف
وليس تحت هذا الخلاف كثير فايده فلا حاجه للتطويل فيه الثاني ان مجرد
ايراد اسم الذي فلناه يشارك العلم فيه الفاظ تظن مترادفة لكنها ليعان
تشير بقيود لا ينفهم ان تخلو مريد العلم من معرفتها لكثره دورها في الكلام
فلنذكرها مختصرة في ذلك الشعور وهو اول مراتب وصول العلم الى النفوس
العاقله ماخوذ من الشعار وهو ما يلي الجسد ولهذا كان وصف الكفار بانهم لا
يشعرون ابلغ من نفي العلم ونحوه عنهم تاتي الادراك الذي سبق ذكره وهو
وصول المعقول الى العقل ما خوذ من ادركت الشيء وصلت اليه ثالثها التصور
وهو حصول الصوره في العقل كما ياتي رابعها الحفظ وهو كون المعقول في
العقل واستحضاره خامسها التذكر وهو محاولة القوه استرجاع ما زال من
المعلومات سادسها الذكر وهو فايده التذكر وهو رجوع الصوره المطلوبه
الى الذهن وقلب بضم الدال وكسرها قال ابن سيده هو ضد النسيان وزعم ابن
جني انه بالكسر باللسان وبالضم بالقلب وكان هذا باعتبار الاكثر في الاستعمال
سابعها الفهم وهو متعلق بلفظ من مخاطبك في الغالب فانيها الفقه وقد سبق
تاسعها الدرايه وهي المعرفه الحاصله بعد ترو وسعد ملخصها عاشرها اليقين وهو
ان يعلم الشيء لا يحتمل خلافه الحادي عشرها الذهن وهو قوه النفس واستعدادها
لكسب العلوم عشرها الحاصله الثاني عشر الفكر وهو الانتقال من الامور الحاضره
الى الامور المحضره كما ياتي بيانه في النظر الثالث عشر الحدس وهو الذي يتعين
به عمل الفكر وهو استعداد النفس بوجود التوسط بين الطرفين الرابع عشر
الفطنه وهي التنبه للشيء الذي يقصد معرفته السادس عشر الكيس وهو استنباط

الانفع

وعمل لما بعد الموت ولذلك جعل مقابل العجز في حديث كل شيء بقضاء وقدر
حتى العجز والكيس السابع عشر الراي وهو استحضار للمقدمات واجالة
الخاطر فيها وفيما يعارضها الثامن عشر التبين وهو علم يحصل بعد التباس
التاسع عشر الاستبصار وهو علم بعد التامل العشرون الاحاطه وهي العلم
بالشيء من جميع وجوهه الحادي والعشرون الفهم يقول فهمت الشيء اي عقلته
وتكرر في القرآن لقوم يعقلون افلا يعقلون وفي الحديث في سجود الصنوف
حتى يراى ان قد عقلنا فهو مصدر عقلت الشيء عقله وفي الفرق بين العلم
والعلم اوهما مترادفان خلاف مشهور الثاني والعشرون الحسبان وبابه من
الظن والاخاله وغيرها ذكر في الحربيه في باب ظني واحتمالي وقد تقدم
من الانواع قدر ما قلناه عليك بانواع العلوم ربنا شرح صدري واذهب عني
تذكر من بالذكر فيقيه فرها وتذري يقيناً دهشه سرجها وفي الذكر من عبس الذكي يفطنه
ترك الكيس ما قدمناه وهي كذلك في استبصاره باحاطه وفي الفطنه مع ما قبلها
اذا عرفت ذلك فنرجع للمقصود وهو انقسام العلم بهذا المعنى الى تصور
وتصديق فالتصور حصول صوره الشيء في الذهن بشرط عدم الحكم
والتصديق تصور مع حكم فالاول ساذج اي غير مشفوع فيه عدم الحكم
والثاني مشروط فيه الحكم فليس فيه تقسيم الشيء الى نفسه وما كونه قسم الشيء
قسيمه اذ الفرق ظاهر بين الماهيه لا بقيد وبقيد او من معنى هذا الفرق
تظهر الفرقه بين مطلق الماء والماء المطلق ومطلق الجمع والجمع المطلق وما اشبه
ذلك ومعنى الحكم في التصديق اسناد احد المدلولين الى الاخر ايجابا او نفيا بحيث يمكن
فايا او ليس بقائم فخرج بالاسناد ما فيه [illegible] فيه نسبة قد تصورت
ولم يحكم فيها باثبات او نفي مثل تصديق [illegible] من مطلق التصور لانه
تصورات تصور المحكوم عليه والمحكوم به فلا يكون تصورا مقابلا على ما قاله المحقق
او تصورها معه وهذا هو التصور ايضا من [illegible]
سماه تسميه وبهذا التقرير لا يخرج التصديق عن قوله الانفعال الذي
العلم على قول الاكثرين او من قوله الكيف وهو كل كثير وليس المراد
من الحكم بالنفي او الاثبات الاصل الثاني في الايجاد او احدهما لان ذلك من
مقوله الفعل وهو خارج عن مقوله العلم فيعود معنى الحكم الى اعتقاد الشيء
نفيها او اعتقاده مثبتا وفي الوضع مباحث [illegible] لكن ليس في التطويل بطائل فايده
نعم ذهب الاقدمون كابي سيناء وغيره الى ان التصديق نفس الحكم كيف

وذهب الامام الهادي
فرضته وتلك التصورات الثلاثة السابقة عليه شرطا له
وجمع من المحققين الى ان المجموع هو التصديق فالتصورات السابقة على الحكم
شطر من التصديق لا شرط وانما سمي التصور تصورا اخذه من الصورة لانه حصول
صورة الشي في الذهن والتصديق تصديقا لان فيه حكما يصدق فيه او يكذب
فسمي باشرف جزئيه وهو الحكم في التسمية وقولي وكل ما ذكر الى اخره اي ما علم وسبق
تفسير الدراية والذي هو ما ذكرناه المراد به التصور والتصديق السابقان
اي كل واحد منهما اما ان يكون ضروريا اي يحصل للانسان بالضرورة من غير نظر
او نظريا وهو بخلافه فيها فالاقسام اربعة احدها التصور النظري وهو ما توقف
على تصور اخر بان يكون المتصور مركبا فيتوقف تصوره على تصور ما تركب منه
فيطلب تصوره من تصور مادته وجزئيه الصوري وهو جهة التركيب ولذلك سمي
مطلوبا ولكن مع جزئيه الشامل له ولغيره ثم جزئيه المميز له عن غيره وهما
الجنس والفصل وربما عبرنا عنهما بمادته وصورته [illegible] او في معناه ما كان
مثل البسيط في حكم المركب باعتبار تعلقه اللازم له وان كانت خارجا ليتميز عن غيره
فتصوره وبمثله بالرسم لا بالحد كما سياتي وذلك كتصور حقيقة الصلاة والحج
ونحو ذلك ثانيها التصديق النظري وهو ما يتوقف على تصديق سابق عليه
لكونه دالا عليه فيطلب منه فلذلك يسمى النظري مطلوبا وسياتي بيان الدليل
وكيفية دلالته مثاله الحكم بكون الصلاة واجبة او مندوبة وكون الحج واجبا على
الفور او التراخي وذلك معنى قولي في التصور والتصديق النظري من فاعله
له توقفا فالنظري فيهما وانما قدمت النظري على الضروري لان تقابلهما
تقابل العدم والملكة ولا تعرف الاعدام الا بملكاتها ثالثها ورابعها التصور الضروري
والتصديق الضروري وهما [illegible] مثالها وهو معنى قولي وما انتفى
عنه ذلك التوقف الضروري [illegible] التصديق على تصديق
[illegible]
[illegible] الضروري ونظيره انه [illegible]
[illegible] لا تحصل على شي والمسئلة فيها [illegible]
[illegible] لا يليق ذكرها هذا المختصر لطول بحثها والله اعلم
• اما الذي ثاني معاني العلم • بمطلق التصديق عند النهم • وهو الذي قد قابلوا المعرفه •
لانها بتصور دون صفه • من اجل هذا عد بين الواحد • وهو الى اثنين حكم زائد •
شرح اي الثاني من معاني العلم والاطلاقات ان يراد به مطلق التصديق سواء كان
قطعيا ام ظنيا فالتصور وحينئذ [illegible] بالمعرفة التي هي تصور مجرد لا حكم فيه
وهو معنى قولي دون صفة اي دون حكم وليس مرادي هنا بالصفة ما هو مقابل

للذات

للذات والفصل والحكم ومعنى مقابلته انك تقول اما معرفة واما علم كما تقول
اما تصور واما تصديق ومن اجل هذا ماقررناه كان عرف ونحوها
من مادتها متعديا الى مفعول واحد تقول عرفت زيدا اي تصورته بلا زيادة
على ذلك بخلاف العلم وما تصرف منه فانه متعد الى مفعولين تقول علمت زيدا
[illegible] اذ المتصور نسبة القيام الى زيد فتوقف على مستقل وحكم الى المسند اليه الاول
[illegible] تعالى بعضهم وهم له منكرون ومن الثاني قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات
[illegible] قد جاء علم بمعنى عرف فتعدى لواحد كقوله تعالى لا تعلمهم نحن نعلمهم
[illegible] واخفى يعلم خائنة الاعين حتى نعلم المجاهدين منكم وغير ذلك فالفرق
ان الفرق من العلم والمعرفة بما ذكره جماعة [illegible] في تفسيره
[illegible] ابن الحاجب في مختصره ولكن ذكر بينهما فروقا اخرى [illegible]
[illegible] من ذلك ان المعرفة تتعلق بالجزئيات والعلم بالكليات [illegible]
[illegible] الفكر ونقله غيره عن ابن سينا وقيل العلم ما كان بدليل والمعرفة ما كان
[illegible] الادراك اولا بلا استدلال ذكره ابن الخشاب لكن يلزم منه ان العلم لا
يكون الا نظريا ولا يكون ضروريا وهو ضعيف كما سبق وعلى ذلك لم اعد من
اطلاقات العلم ما كان لدليل فقط وقيل المعرفة علم الشي من حيث تفصيله
بخلاف العلم فانه المتعلق بالشي مجملا ومفصلا ذكره العسكري في الفروق وقيل
المعرفة تكون الا بعد جهل بخلاف العلم فقد يكون بعد جهل لقوله تعالى والله
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وقد لا يكون كذلك كالعلم القديم نقله
ابن اياز في شرح الفصول عن بعضهم وكذا البرماوي في شرح منهاج البيضاوي ورد
بان المعرفة تطلق نسبة الى الله [illegible] بان [illegible]
انما هو بعض [illegible]
[illegible]
[illegible] ابن جني في
[illegible] وسبام ونه ايضا قول
او [illegible] عكاظ قبيله بعثوا الي عريفهم يتوسم وقيل المعرفة [illegible]
كقوله تعالى ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم [illegible] الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم ونحو ذلك بخلاف العلم فانه عام وفروق اخرى اعرضت عنها
[illegible] قولي عدت لواحد اي المعرفة معدى الى اثنين اي العلم للتمييز بينهما
[illegible] والتانيث في الضمير وقولي بحكم زائد تعليل للتعدي الى اثنين لان
[illegible] محكوما عليه ومحكوما به كما قررناه والله اعلم ص
[illegible] الثالث لمعنى الشهير الثابت • حكم الذهن جازم مطابق • لموجب فسر بها لازم حج •

ظن ومرجوح فوهم اضعف ومستوى الطرفين شك بدا ، وان يكن غير مطابق فجاء
يسمى اعتقادا فاسدا وجهلا مركبا أما البسيط فقال ، فهو انتفاء العلم بالمقصود
عن قابل للعلم لا جلود ، شرح الثالث من اطلاقات العلم وهو اشهرها واكثرها
استعمالا ان يكون بمعنى التصديق اليقيني وهو حكم الذهن الجازم المطابق
لموجب لذا عرفه الامام فخر الدين الرازي في المحصول في تقسيم حصره العلم
واضداده ولكن يعدان ذكر قبل ذلك ان العلم ضروري لا يحتاج الى تعريف
واقام على ذلك دليلين ذكرهما ابن الحاجب في مختصره واجاب عنهما فيما
من تناقض كلام الامام وكجواب عنه بان امامنا ادعى بالضروري الذي لا يحتاج لحد وهو
العلم بالاطلاق الاول وهو بعد الادراك وما ذكره في التقسيم انما هو العلم بالمعنى
الثاني المقابل للظن وهو واضح بين ذلك ولا يلزم من كون الامام ضروريا
بهذا المعنى الوجداني وبالجملة فحاصل ما ذكر من قيود هذا التعريف هو لزوم
والمطابقة للواقع في الخارج وكون ذلك لموجب يقتضيه وكل من الثلاثة خرج عن
امور هي اضداد للعلم فلا بد من شرح كل قيد وما احترز به عنه في العلم فقوله
فغير جازم الخ اخرج بيان للمحترز عنه بالقيد الاول وهو الجزم ومعناه ان
يعتقد وجهة يحتمل عدم نقيضه فخرج عنه المحتمل وهو قسمان ما فيه
طرفه راجح وما استوى طرفاه فالاول يسمى الراجح فيه ظنا والمرجوح فيه
وهما والثاني وهو المستوي يسمى شكا وربما اطلق العلم بمعنى الظن مجازا لكنه
ان قلنا العلم حقيقة في هذا المعنى الثالث حينئذ لم يعد من اطلاقات العلم
كونه بمعنى الظن من حيث هو ظن فان ذلك انما يفهم من قرينة ان يقال استعمال
الصحابة رضي الله عنهم له في كذا تكررت لكثرة الاستعمال فمن اطلاق
العلم بمعنى الظن قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات الآية ليس المراد العلم اذ
لا طريق لنا الى ذلك وانما هو بمعنى الظن الناشئ عن القرائن لكن لما كان ذلك
مما يخفى اتى بالمغيا وهو العلم بلفظ الظن الذي هو اخفى منه فاطلق على ذلك
وهو بمعنى الظن قوله تعالى يظنون انهم ملاقوا ربهم فالمراد هنا اليقين لانه من صفات المؤمنين لكن قد يضعف
لم يخل دخل فيه ضعف اعتقاد كما لو قيل ان حسن اسلامكم فلعل بعضكم
حسن اسلامه ويقوى حتى يصير يقينا فمؤمن الطاف الله تعالى فانه اذا كان
بهذا الظن مبتدئا بهذه السعادة فكيف اذا حسن اعتقاده وقوى حتى
من كان يقينه ابتدائيا تنبيه الشك في اللغة مطلق التردد وهو نوع
الاستواء انما هو اصطلاح للاصوليين وزعم النووي انه عند الفقهاء كذلك
فلا يفرق في الفقه بين حالتي الشاك والمرجوح ورد ذلك بان هذا المعنى

في بعض

ان
هو فان يكن ذا سعة وجلا فالسهو يسمى ويطول مداه ويكون نسيانا فكل قسم
اخص مما قبله في الرسم . شرح هذا تقسيم للمحصل البسيط الى ثلاثة اقسام هو
ونسيان وغيرهما وذلك انه اذا ادرك ثم زال سمي سهوا وان زال الاول
ان قصر فيه زمان ذهاب الادراك اشتهر بسببه سهوا وان طال زمانه واضمحل سمي غفلة
ولهذا قال الجوهري السهو الغفلة وان طال زمانه واضمحل سمي مع كونه بسببها
نسيانا لاستحكام الغفلة فيه بالطول فكل واحد من مطلق السهو والغفلة
اخص من مطلق الجهل البسيط وهو معنى قولي فكل قسم اخص مما قبله
في الرسم الخ وقولي يعني به الذي يعرف به ما هو [illegible]
[illegible] خرج ذلك من استقرا استعمال [illegible]
[illegible] النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا او السهو
غفلة عما كان مذكورا او عالما يكن مذكورا فعلى هذا النسيان اخص من
السهو مطلقا فهو باعتبار اخر غير الاول ومنهم من يعرف بغير ذلك
كثير فلا حاجة للتطويل به وذهب كثير الى ان معناهما واحد كما اشار اليه
عياض في المشارق السهو في الصلاة النسيان فيها وقال الشيخ تقي الدين في
شرح العمدة ان الفرق بينهما من حيث اللغة بعيد والله اعلم .
والموجب المذكور اما فرد . او ذو تركب وكل عدد . موجبه من الضروري
محصل ينظر له حوك . فالفرد حتى ظاهر من حس . او باطن فعلم وعد اني
كالعلم او كالجوع ثم ذاني . ما بها الشاهدات تعني . بوجه عقل وزني ضما
فان يكن بديهه اي تلقي . تصور الطرفين فيه يكفي . فذا لدى يعرف بالاولي
او لن يكن فيا سد جلي . فمنه الفطري نحو الاربع . ترج لكون التسع
بمثابة النظر . فالنظري اسم لعلم اشتهر . ومنه ما يكن من عقلين
سمع مكرر مفيد الظن . وذا تواتر وعلما به . تواتري كباقي فاعرفه
ومنه ما تركيبه من عقل . وحس غير السمع بل وصل . مشاهدك كرت تجربه
فالتجربي اسم لعلم اكسبه . وان تكن قرائن قويه . في حدس نوع فظني الحدسيه
بل كل ظني حوى قرائنا . يصير علما قد ورثنا . اي ان الباعث من
قيود العلم كون الجزم المطابق لوجب وهذا الموجب المذكور له اقسام
كثيرة يتنوع العلم بسببها الى انواع ولكل نوع لقب فذكرت في هذه الابيات
ذلك مرتبا على وجه حسن ثم اذكر بعد ذلك ما يخرج بهذا القيد فالموجب
المراد به المقتضي لذلك والمحصل له وهو خلق الله تعالى العلم عنده لا
على جهة تاثير ذلك الموجب كما هو راي المعتزلة في العلل كما يأتي وهو اما
مفرد او مركب والمفرد اما حسي وهو ما ظاهره وباطنه او عقلي وحده والمركب

اما من

اما من حس مطلقا فعقل واما من حس سمع وعقل وكل ما اوجبه شيء من
هذه الموجبات فمحدود عند هم من العلوم الضرورية على خلاف في بعضه
سوى ما استثنى منطوا العقل فانه علم نظري كما يأتي بيانه فاول اقسام
الموجب المفرد الحسي الظاهر اي الذي يكون المدرك للشيء احدى الحواس الخمس والقسم
التي هي البصر والسمع والذوق واللمس والشم كادراك كون الشمس مضيئة وان
صوت البلبل حسن دون صوت الحمار وان ريح الورد طيب وطعم العسل
حلو وان القطن ليّن ويسمى العلم بشيء من الحواس [illegible]
[illegible] الحواس يسمى [illegible] المدرك [illegible]
[illegible] فائدة الحواس التي هو [illegible]
[illegible] وعقل ادراك بالحس [illegible]
[illegible] وهو [illegible]
[illegible] وقع او عطش ويسمى هذا النوع
[illegible] وجداني وكل من المحسوس والوجداني
يسمى شيء بفتح الشين المعجمة وتثقيل الياء المثناة التحتية المفتوحة
معنى حرفي ذو شيء اي مدلوله شيء اي يجد وله شيء بضم الشين المعجمة
ثانيها ان يكون بديهة العقل وهو القضية التي حكم العقل بها لمجرد تصور
الطرفين الموضوع والمحمول سواء كان صور كل من طرفيها بضرورة او بنظر فمعنى
قولي اقسام مثاله قولنا الكل اعظم من الجزء والواحد نصف الاثنين ويسمى
القضايا المطلوبة بذلك الاوليات نسبة الى الاول لحصول العلم بها في اول
مطلق قضية اخرى بخلاف النظريات فانها تحتاج ولحق بهذا القسم ما هو في معناه
وهي القضايا التي قياساتها حاضرة في ذلك بالقوة القريبة من الفعل وبهذا
عنها الذهن عند تصور حدودها تلك القضايا المحكوم عليه وبه كقولنا
الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان الانقسام بمتساويين وسط حاضر في
الذهن دائما عند تصور الاربعة والزوجية فلذلك قيل فيها ان قياساتها
معها من حيث ان لها دليلا هي نظريته ومن حيث انه معه في العلم بديهية
وهذا يغلب فيها ولذلك سميت القضايا الفطرية اي ان علمها بالنظر ومعقول او
ان يكن قياسه معه بشرط ان يكون عطفا على تصور البديهي بقولي اي تلقي
اي يجد بها الخ طلب تصور الطرفين كافيا في حصول العلم او ان كمل قياسه
معه فهو ايضا بديهي وقولي بعد اما بالنظر هو بفتح الهمزة اي اما اذا كان
حصول العلم بالعقل الصرف انما هو بالنظر والتفكر [illegible]
الضرب الثاني من المسمى بالحدسي [illegible]

عليها البرهان نحو العالم حادث أن العالم متغير وكل متغير حادث فانتج
المطلوب والعلم حينئذ يحصل عند الدليل ٢ به كما تقدم تقريره ٢ انه متولد
منه كما يقوله المعتزلة واعلم ان النظري لا يفيد بكون كل من مقدمتي دليله
بالفعل الصرف بل قد تكون احداهما معه حيث افاد الصحيح اليقين بان
يكون من ضروريات الدين كوجود الصلاة ونحوه ومما كانت القضيتان بحيث
يكفي استحضار المطلوب وهما فيهما لعلم به بالفعل الصرف وا يضر كون علم
فيهما والحد الاوسط بعض التصور الموجب لعلم بالمطلوب وا يضر كون علم
هاتين القضيتين بالفعل ببعض اقسام آخر غير ما تركب منه قياس هو سمي بواسطة
كذلك ذلك الصحيح وتكون هذه الضروريات وسيلة بانه في بالنظر يتوصل الدليل
الى معرفة الاخبار ومن امثلة العلوم كونه تعالى قادرا وعالما ونظير ذلك خلاف بعض
ايضا فيه كخلاف كون الفرد الناقص كالواحد وثمود وقوم موسى وعيسى بعض
الائمة كالروم والهند ويسمى الادراك الذي يتركب الموجب منه من عقل وحس غير سمع وهو نوع آخر غير
متكررين تؤدي الى جزم العقل بترتب امر على امر ٢ على سبل الاتفاق كمشاهدة
ترتب الاحتراق على الاحتراق بحكم بان التجربة تفيد سهولة يسمى حدس القضية
التجريبيات وقولنا ان يكون بواسطة قرائن قوية يجزم العقل بسببه توسطها
بالحكم الترتب عليها كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس فانه لما اختلف شكل
الشهر في القرب والبعد من الشمس وبعده منها فكلما قرب من الشمس اخرج
من نوره بقدر ما يقتضيه نوره وكلما بعد عنها اخذ من نوره فيحصل حدس قوي بان
نوره مستفاد منها والحدس عبارة عن تشوف النفس انتقال الذهن من المبادي الى
المطالب وليس بفكر اذ هو في الفكر تحركه ان المبادي تتضح في الذهن
فيحصل المطلوب من غير حركة وتعني قال القضايا الحدسيات واعلم ان كلا
من التجربي والحدسي مقصور حصول العلم به على صاحبه فليس حجة على
غيره لجواز ان لا تحصل التجربة او الحدس لغيره على الوجه الذي افاده العلم
قلت ويجري مثل ذلك في التواتر وغيره فان العلم انما يحصل لمن حصل
عنده الموجب فلا يقصر ذلك على التجربي والحدسي ولكن يميز ان ان لصلها
ظن انضم اليه قرائن قويت حتى افادت العلم بخلاف ما سبق فانه علم بي
اصله وعلى هذا فلا يختص ذلك بها ايضا بل كل ظني انضم اليه قرائن كذلك
عنها يفيد تصير ذلك علميا واليه اشرت بقولي بل كل ظني حوى القرائن الى
اخره وبقيا بيان ان الدليل السمعي لا يفيد اليقين الا بواسطة قرائن
تنضم اليه ومثله ثبوت المروي بالاحاد لا يقطع بصحته عمن نقل عنه الا بقرائن

خلاف

التجربي

خلاف المتواتر والله اعلم ص والحكم الموجب تقليد صحيح الاعتقاد ذا لغير
ش لما بين القيد الثالث في حد العلم وهو كونه لموجب وشرح الموجب ذكر هنا
ما يحترز عنه فاذا كان حكم الذهن لجازم المطابق الموجب سمي ذلك تقليدا
لاستناده الى غير دليل بل ما خوذ بالتسليم ويسمى اعتقادا صحيحا لكونه مطابقا
الواقع وبذلك يفارق الاعتقاد الفاسد وهو الجهل المركب كما سبق والله اعلم
ص الدليل هو ما بكون بالنظر الصحيح فيه يتاتى توصل لطلب تصديقي
استفهمي مقدور التصديق حيث يكون منتجا للحكم هو الدليل عند في اس
لكنه سمي قياسا اذا وما يعرف بالقياس فليلا سما ش لما انهى الكلام
في ول الاربعة وهو العلم شرعت في الثاني وهو الدليل وهو فعيل بمعنى
فاعل من دل يدل دلالة بمعنى الدال على الصحيح وبكسرها وقيل بالفتح في الاعيان
وبالكسر في المعاني نقول دلك على الطريق دلالة وهل الدليل على الحكم دلالة
ومعنى الدلالة الارشاد الى الشي فالدليل ما المرشد حقيقة وانما به الارشاد
والمرشد اما الناصب للذي به الارشاد من العلامات مثلا واما الذاكر اذا كان فمعنى
ما نحن فيه الناصب هو الباري سبحانه وتعالى والذاكر هو الرسول صلى الله عليه
وسلم وما به الارشاد هو كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وما فيهما
عليهما من الاجماع والقياس وغيرها عند من يقول به كما سيأتي واما الدليل
في الاصطلاح ففيه ثلاثة آراء احدها للفقهاء واهل الاصول وكل المتكلمون الا فيما
سيأتي ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو معنى قولي
تصديقي في مسالة الدليل على حدوث العالم فان العالم بالنظر في احواله من
التغير والتحدد والتحول على اختلاف انواع ذلك يتوصل الى المطلوب وهو
الحدوث فيه واما عبر بما يمكن دون ما يتوصل للاشارة الى ان المعتبر التوصل
بالقوة لا بالفعل لان الدليل قد لا ينظر فيه لاخراجه ذلك عن ان يكون
دليلا وقولي بنا نصب على الحال من النظر وقد خرج بذلك ما لا يمكن التوصل
به الى المطلوب او يمكن لكن لا بالنظر كسلوك طريق يمكن ان يتوصل بها اتفاقا
او يكون لا بصحيح النظر بل بفاسده كالذاب المادة في اعتقاد الناظر او يمكن التوصل
بصحيح النظر لكن لمطلوب تصوري لا تصديقي فان المفيد لذلك انما هو التعريف
كما سيأتي فكل ذلك لا يسمى دليلا نعم يدخل في التعريف المذكور ما يفيد القطع
وما يفيد الظن فيعلم ان كلا يسمى دليلا وهو طريقة اصطلاح المتكلمين
لان مطلوبهم يقين فيقيد بزيادة تفيد العلم بالمطلوب الخبري وخرج من التعريف
بذلك ايضا الدليل بعد تمامه مرتبا صحيح المادة والصورة فانه قد يحصل
معه المطلوب فلا يسمى دليلا ان لا يتوصل به لان المطلوب حاصل به من قبل النظر

فهو فرد

فيه في الحال وتحصيل الحاصل محال ويدخل فيه ايضا ما فسد فيه سواء كانت
صورته صحيحة ام لا وكن لك ما يتوصل بها سواء النظر فيه الى المطلوب وما دته
صحيحة فان الوصول مع الفساد انما هو اتفاق ومثل ذلك لا يسمى الوصول بصحيح
النظر فيه الى المطلوب الثاني واليه اشرت بقولي المنطقي الى اخره اي وكل المنطقي
للجنس ثم هذا انما هو مبني على جواز القياس المركب وهو ما كان فيه اكثر من مقدمتين
وعلى ذلك جرى ابن الحاجب بقوله قولان فصاعدا وانما ترك بان ذلك
قياس لا قياس واحد لا يحتاج ان يقول فصاعدا بل يقول لتصديقان
يكون عنها تصديق ثالث وقولي حيث يكون منتجا للحكم اشارة الى ان
التصديق بقيا واكثرانما سمي دليلا اذا كان على وجه ينتج الحكم المطلوب بان
يكون على القانون المبين في المنطق المبرهن على صحته والتصديق بقولنا بكون
عنها قول ثالث اشارة الى شمول ما ينتج القطع والظن امان بتخصيص الدليل
بما ينتج القطعي فيقول يلزم موضع يكون ثم اهل المنطق يسمون ذلك قياسا
سواء افاد الظن او القطع كما سياتي ويقصرونه الى اقتراني واستثنائي
فالاقتراني ما كان مقدماته جزئيتين نحو العالم متغير وكل متغير حادث
فينتج العالم حادث ان المحكوم عليه في المقدمة الاولى وهو المسمى
بالموضوع قد اندرج في المحكوم به فيها وهو المسمى بالمحمول وهذا المحمول
مندرج تحت محمول الثانية لانه موضوع له فلزم اندراج موضوع الاولى
تحت محمول الثانية وسقط الوسط المتكرر ويسمى موضوع الاولى الحد الاصغر
ومحمول الثانية الحد الاكبر والوسط المكرر الحد الاوسط ويسمى ذات
الصغرى ذات الاكبر الكبرى وهذا هو الشكل الاول عدم الذي
محمولا في المقدمتين فهو الشكل الثاني نحو كل ب ا وكل ج ا وكان
في المقدمتين فهو الشكل الثالث نحو كل ب ا وكل ب ج وانتج بعض ج ا
الثلاثة الابعد الدليل الاول غالبا على الوجه المبين في الفن ولما الاشتاي
فهو ما كان بشرط او تقسيم فالاول ويسمى المتصل نحو ان كان في هذا
انسانا فهو حيوان فيحصل الانتاج باستثناء نقيض الثاني فينتج نقيض المقدم
وباستثناء عين المقدم فينتج عين الثاني او نقيض المقدم فلا ينتجان لجواز
ان يكون الازم اعم من الملزوم اما اذا استوى المقدم والتالي في الملازم
فتنتج الاربعة نحو لو كان بشرا لكان انسانا والثاني ويسمى المنفصل نحو اما زيد
اما زوج او فرد لكنه زوج فليس بفرد او فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج

والمراد ان الدليل المنطوق به
ينتج المطلوب لذاته
لما سياتي انه تصديق
بما يتوقف عليه المطلوب
اعني المقدمات
فقوله بعد الفصل اي
بعد ما ذكر من الاصل
والفصل اي
من الصانع كما
في الصانع موجود
المنطقي موجود

فهو فرد او ليس بفرد فهو زوج وهذا مبين في موضعه وانما ذكرته
هنا لتعلم ان قولي حيث يكون منتجا للحكم ومن اراد استيفاء تطلبه من
موضعه تنبيه الحاصل بين الفرق بين تعريف الدليل على الراجح الاول
وتعريفه على الثاني ان الدليل عند الناظر هو المادة والصورة وعند
غيرهم المادة فقط فاذا اريد الدليل على اثبات الصانع حدوث مصنوعه
وهو العالم كان مجموع قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع هو الدليل
على ان العالم له صانع عند الناظر والدليل عند غيرهم العالم فقط لان النظر
فيه يتوصل به الى المطلوب اما بعد ان يترتب ويحصل المطلوب فكيف يكون
دليلا ورجح رأي الناظر بان النظر الى دلالة الشيء بالفعل اقوى من النظر
اليه باعتبار دلالته بالقوة واعلم اني انما قلت مع عدم التصديق ولم اقل قبله
فصاعدا لان التصديق لا يسمى مقدمة حتى يكون جزأ من الدليل فلو
عبرت بذلك لزم الدور وربما تعبير ابن الحاجب بقوله قولان فيه استعمال
القول مقصورا على القضية مع كون القول في الاصل للاعم وقولي وما
يعرف بالقياس تمثيلا محناه ان المنطقي لا يسمى هذا قياسا سمي ما هو معروف
بالقياس في اصول الفقه وغيره تمثيلا لانه احد ادلة المتفق عليها بين الائمة
كالسياتي فتامل ذلك وموضع جملة سما حينئذ نصب على الحال من المفعول
وهو ما الموصولة او على الصفة لتمثيلا والله اعلم ص فان يكن جزمه فطعاما
ينتج القطع مما حصلا . وذا هو البرهان اما ما قضى به ظني فظني يقتضى
وسمه من قال فيما اثاره . وخص بالقطع الدليل اختاره . ش اي اذا كان مقدما
الدليل او مقدماته كلها قطعية فلا ينتج الا قطعيا ويسمى حينئذ برهانا وان
كان قد قضى في مقدماته كلها او بعضها بمقتضى الظن فلا ينتج الا ظنيا ان النتيجة
دايما تتبع اردون المقدمتين وبما يفيد الظن سماه المتكلمون اماره ولم يسموه
دليلا كما سبق فمثال القطع ما سبق ومثال الظن قولنا الوضوء عبادة وكل عبادة
فيه ينتج ان الوضوء فيه ومثال ما اخر كل متيمم فعليه قضاء الاخرى ظنيه
قولنا صلاة الظهر فرض وكل فرض يبين له الاذان فصلاة الظهر يبين لها الاذان
وقولي لغيره جملة حالية اي حال كون هذا القياس: خلاصة هذا القول والله اعلم
ص اما الذي بحسنا الصورا . فهو المعرف وهذا قد يرى . وهو في خمسة اقسام .
الحد والرسم ذوي تمام . اوذ ونه والخاص للمطلق . فالحد ما كان له الذاتي .
جنسا قريبا ثم فصلا يحوجا . والرسم ما يلازم فيا خرجا . فالحد للانسان ان يطابق
بقولنا فيه حيوان ناطق . والرسم فمهوان ضاحك . والناقصان الخس انتاركه
والحد بين الخمر في اللفظي . فيبدل الاشهر بالخفي . وشرط كل كونه مطردا .

مثال حكم بالاحد للمسلم على الكل الآخر كحسنا الذي له كل مسلم سمي
وقولي بنا اي على ادراج هذا النوع تحت النوع الذي

اى يوجب الحد وحدا منعكسا اى منتفى بالانتفاء والمنع والجمع بدون عرفا
ش لما ثبت ان الدليل هو ما يمكن التوصل به الى المطلوب من التصديقات ذكر
ذكرت بعده ما يحترز عنه بهذا القيد واوضحته استطرادا فقلت ان الذى يكتب
التصورات هو المعرف ومعرف الشى هو ما يكون معرفته سببا لمعرفته اعم من
ان يكون معرفه حقيقته وذاته لوجه يميزه عن جميع ما عداه وهذا المعرف
ينقسم الى خمسة اقسام الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص
واللفظى وربما سمى الكل حدودا توسعا كما هو طريقة المنطقيين خلافا للمناطقة
وجرى على ذلك ابن الحاجب حيث قال الحد حقيقى ورسمى ولفظى الخ وهو
وهو معنى قولى وحدا قد ترى اى قد يقال فيه على ما راى انه حد وبالجملة
فلا بد من تفسير كل من الاقسام الخمسة فالحد لغة المنع ومنه الحديد لمنعه سمى
البواب حدادا لذلك فسمى التعريف حدا لمنعه الداخل من الخروج والخارج
من الدخول والتام منه ويسمى الحقيقى ما انبأ عن جميع ذاتيات الشى الكلية الركبة
كالحيوان الناطق فى حد الانسان فقولنا ما انبأ جنس يشمل الخمسة وخرج بالذاتى
الرسمى انه باللازم ويخرج الذاتى التعريف اللفظى لوحدته وباشتراط تسميتها
الناقص وبالكلية الشخصات وان كانت هى ذاتيا للشخص من حيث هو شخص
فانه انما يحد بها حدا حقيقيا لان الحد للكليات لان التشخص خارج عن الماهية
بالمركبة مالم يفسر التركب معها وهو الهيئة الصورية التى تحصل بها صورة
مطابقة لصورة المحدود بل ذلك مجرد ذكر المواد المفردة واستعمالها بعضها
الاجزاء وهو المعنى وذلك بان يذكر مثلا الفصل قبل الجنس بل يكون الصواب
ذكر الجنس ثم الفصل بحسب كما مثلناه بايتال جميع ذاتيات الشى هو عين الشى
بنفسه كما نقول دلالة المحدود من حيث الاجمال والحد من حيث التفصيل
فليس هيئة من كل وجه فصح تعريفه به ولذلك لم يجعل اللفظان مترادفين
على المرجح الا اذا كان الحد لفظيا كما سيأتى واما الناقص فقص منهما فقد يرى
ذكر الفصل وحده كقولك فى الانسان ناطق او يوتى به مع الجنس البعيد نحو
جسم ناطق واما الرسم فماخوذ من رسم الدار وهو اثرها الباقى بعد درسها وهو
ما انبأ عن الشى باللازم له مختص به كالانسان حيوان ضاحك اخذ فيه قوة ان
ان يوتى بتلك الخاصة وحدها او مع الجنس البعيد نحو الانسان جسم ضاحك
واللفظى لفظ مرادف اشهر عند السامع من الذى ذكره فى سوقه كالخمر يسمى
الخمر ويسمى لفظيا ما تعريف المعنى بلفظ ان كان عالما بالمعنى من حيث هو
مدلول اللفظ الاظهر وجاهلا به من حيث هو مدلول اللفظ الاخفى وقد علم

بهذا

بهذا التقرير الفرق بين هذا وبين تصور اللفظ من حيث اللفظ مثلا فانه قد
يكون لمن لا يعرف مدلوله اصلا لا من حيث ذلك ولا من غيره نعم هو راجع الى
الرسم فانا عرفنا مدلول الحد ربما من حيث هو مجهول مدلولا لخمر من حيث
هو معلوم ومدلول الخمر خاصة لمدلول الحد ربما ان نسبة مدلوليه هذا
الى لفظه غير مدلوليه الاخر الى لفظه وان كان المدلولان من حيث هما متحدين
ولاجل ذلك اقتصر اكثر المناطقة على التعريفين الحدى الرسمى التامين وناقشوا
قولى اود وند اى دون التام فيهما وهما الناقصان اى الحد والرسم الناقصان ما
انت تارك فيها الجنس فالجنس مقول مقدم لتاركه واللام فى الجنس للعهد وهو
الجنس القريب فدخل فى ذلك ما ليس فيه جنس اصلا وما فيه جنس بعيد
وقولى وشرط كل كونه مطردا اى شرط المعرفات الخمسة الاطراد والانعكاس ومعنى
كون التعريف مطردا ان يوجد بوجوده المعرف فلا يعرف انسان بانه
جسم نام حساس لوجود الحد فى الفرس ولا محدود ومعنى كونه منعكسا ان
ينتفى المعرف بانتفاء فلا يعرف انسان بالكاتب بالفعل لانتفاء الحد فى الامى
دون المحدود وكذا فى اللفظى ما يولى بلفظ اعم فيوجد وان وجد ولا يوجد
والمحدود موجود ولكن هذا مفهوم من قولهم مرادف وربما عبر عنه بالشرط
بالمساواة فى العموم والخصوص وقولى والمنع فاجمع بذين عرفا من باب اللف
والنشر المرتب اى ربما عرف كون التعريف مانعا بكونه تاما من ذلك وربما
عكس ذلك فجعل الجامع هو المطرد والمانع هو المنعكس وهو بحسب العبارة
وخالف للاصطلاح والله اعلم ص النظر والنظر الفكر الذى يودى
للعلم او الظن الخ اعلم ان هذا شروع منه فى الحد والدليل بالتقريب
ش هذا هو الثالث من المجالات الاربعة الموعود ببيانها فى المقدمة والنظر لغة يطلق
على الانتظار وعلى رؤية العين وعلى الاحسان وعلى المقابلة وعلى الاعتبار
واما فى الاصطلاح فهو ما ذكرناه وهو فكر يطلب به علم او ظن وتسميته فكرا
فى النظم بالمعرف باللام فى الثلاثة للعهد الذهنى والا فلا يبقى ان يقول
كما قررناه فى تعريف العقد وهذا التعريف للقاضى ابى بكر فالفكر كالجنس
ويدخل على ثلاثة معان حركة النفس بالقوة التى آنفا مقدم البطن الاوسط
من الدماغ اذا كانت تلك الحركة فى المعقولات فان كانت فى المحسوسات سميت
تخيلا والثانى وهو اخص من الاول حركة من المطالب الى المبادى ورجوعها فى
المبادى الى المطالب ويراد الفكر بهذا المعنى بترتيب امور حاصلة فى الذهن
بها الى تحصيل غير الحاصل والثالث اطلاقه على جزء الثانى وهو الحركة من المطالب
الى المبادى وان كان فيها الرجوع وهذا هو الذى يشعل ما ذكره القدس كما تقدم
التنبيه عليه فى الفرق بين الفكر والتخيل

وهذا يقتضى ان الفكر
والتخيل
منعكسا لما قدمناه فى تعريف الفكر
فتامل

وهو سرعة الانتقال من المبادي الى المطلب وقولنا الذي يطلبه علم او ظن
هو الفكر بالمعنى الثاني فخرج الفكر بالمعنى الاول والثالث وعلم من قولنا
يطلب به انه مصمن لمبادٍ والمتعلق به ان الطلب من المجهول محال ومتضمن لما
يقع به الطلب وصف ترتيب تلك المبادي وهو معنى قولي وهذا ما مضى الترتيب
اي في الكلام على الدليل وعلى الحدّ فان المطلوب اعم من ان يكون تصورا
او تصديقا وقوله علم او ظن يدخل على علم حصولها والامكان تحصيل الحاصل
وهو معنى قول الحكماء الى تحصيل ما ليس بحاصل ويخرج بذلك حديث النفس
الذي لا يودي لعلم ولا نظر فيه فانه اسوله وشكوك جدوا هاقليل فلا حاجة
لتطويل بها والله اعلم ص اكم الحكم في الشرع خطاب الله المتعلق بافعال
من المكلف اقتضى او خيراه وضعا فالمائي وضعا يكون خبراه وليس مختص بذي تكليف
فاقطن لما ضمن في التعريف ش هذا هو الرابع من الابحاث وهو الثالث
مما استمد اصول الفقه منه كما سبق والحكم الشرعي الانشائي هو خطاب الله
المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا وانما قلت الانشائي ان الوضعي سيأتي
الخلاف في كونه حكما او لكونه خبرا ولن لكم اقتيه في النظم لان الكلام هنا في الانشائي
وسيأتي التنبيه على الوضعي فخطاب جنس وهو يصدق بخطاب لكن المراد به هنا
الكلام المخاطب به بمعنى المصدر الذي هو توجيه الكلام لمخاطب نعم في
تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف ايرجح ابن الحاجب منه شيأ ورجح القاضي
المنع وجرى عليه الاسدي لعدم المخاطب حينئذ بخلاف تسميته في الازل امرا ونهيا
ونحوهما لان مثله يقوم بذات المتكلم بدون من يتعلق به كما يقال في الموصي
امر في وصيته ونهى ولا يقال خاطب وعلى هذا فينبغي التعبير بالكلام بالحكم
الا ان يراد بها عتبار القوة والتهيؤ مجازا وقد يقال العلم يكون الازلي مخاطب
فيه فتغيرت الحقيقة بل ولوجود المخاطب تحصل الخطاب الايصاله
ما خوطب به اما بسماع الخطاب القديم اذا جوزنا ذلك على معنى قوله
سمعته يقرأ بها القديم على الوجه الآتي وهو قول اصل السنة كما في اسماع
موسى عليه السلام واما بسماع ما يدل على القديم من اللفظ كما في قوله فاجره
حتى يسمع كلام الله ونحو ذلك نعم قال ابن القشيري في المرشد ان الصحيح
وقول الاشعري انه يسمى خطابا في الازل وحينئذ فيستقيم التعبير هنا
بالخطاب قطعا وخرج باضافة الخطاب الى الله تعالى خطاب غيره ولا يعترض
بخطاب الرسول وخطاب الملائكة عليهم الصلاة والسلام لان ذلك داخل
على خطاب الله عز وجل وقولي علق بالفعل من التكليف جعله حاليه خرج بالتقييد
بها المتعلق بذات الله تعالى نحو شهد الله انه لا اله الا هو وبفعله نحو خالق كل

ش

شيء وصفته نحو الله لا اله الا هو الحي القيوم وبغير المكلف من الخلق
كسير الجبال وبذوات المكلفين خلقكم من نفس واحدة ونحو ذلك ص ورد
بالمتعلق الذي من شأنه ان يتعلق الا يلزم انه قبل التعلق لا يكون كذلك التعلق
حادث على المرجح عند الامام واتباعه اذا كان المجاز بقرينة لا يضر وقوعه في
التعريف كما سيتقدم اذا مكنا التعلق تقدم كما في المحصول في باب التقاص
واختاره الشيخ تقي الدين السبكي وقال له اعتباران قبل وجود المكلف وبعده
كما هو ظاهر كلام الغزالي في المستصفى وصرح بالثاني في الوسيط في مسألة
طالق ان شاء الله فالاصح في التعليق ان لكم يتعلق بالفعل
قبل حصوله لا يلزم تحصيل الحاصل وهو في حالة عدمه ليس فعلا الا مجازا باعتبار
ما يؤول او باعتبار القابل تعالى وسلم تعلق الحكم قبل المباشرة
وقد علم مما قررناه ان حكم الله وحي يستعلم الميت بدليله
من تقدير فعل
الميت ونحو ذلك فليس
النظر عنه اصلا وكذا سائر الاحكام
ليدخل عقايد الدين والنيات في العبادات
وقولي المكلف بالافراد والفعل كالصلاة وغيره الكل
الواحد كخطاب النبي صلى الله عليه وسلم وكالحكم بشهادة واحد في الربع
كأبي بردة لكن قد ثبت ذلك لغيره كزيد بن خالد الجهني وعقبة بن عامر الجهني
وشبه ذلك والمراد بالمكلف البالغ العاقل اذ الكافر غير ملتجا كما سيأتي ايضاحه
لان تعلق به التكليف والا لزم الدور اذ لا يكون مكلفا حتى يتعلق به التكليف
والتعلق التكليف المكلف نعم لنا خلاف في ان الصبي المأمور باصلاة والصوم
ونحوهما من الولي هل يصير بذلك مأمورا من الشرع ايضا او انا قلنا نعم فيكمل
التعبير بالمكلف وانما ينبغي ان يعبر بما يشمل الصبي لكن الظاهر المنع وما حكم به
من صحة عباداته والثواب عليها من خطاب الوضع كما سيأتي وقولي اقتضى او خيرا
حال والتقييد بها هو آخر قيود التعريف للحكم فيخرج به ما تعلق بفعل المكلف
من جهة الاخبار نحو والله خلقكم وما تعملون فانه اخبار بخلق الفعل لا انشاء
تعلق بالفعل اقتضاء او تخييرا لان الاقتضاء هو الطلب الفعل جزما او غير جزم
او الترك جزما او غير جزم بهي مقصود او غيره والتخيير هو الاباحة فيدخل
الاحكام كلها كما سيأتي ايضاح ذلك نعم في كون الاباحة شرعية خلاف فمن
قال بالمنع فلا حاجة لقولنا او تخيير لكن الصحيح فيها انها حكم شرعي ومشهور
يخرج من هذا القيد بقوله على جهة الانشاء ليتخلص من وضع او في التعريف

حال

قوله ليشمل ما سيأتي قريبا
من ان الصبي مأمور بالصوم
والصلاة ونحوهما من الولي
ان لم يقصد بالامر ايضا
الصبي البالغ عنه

حتى تزول الغفلة واما تعلق الحكم بالمعدوم فعلى ما سبق تقريره ان تعلق به في الازل بالقوة حتى يتأهل فيتعلق به حسا والعاقل وغيره في ذلك سواء فان التعليق مستصحب حتى يزول غفلته ويصير اهلا فان اريد بالتعلق به ان يتعلق به تعلقا جديدا بهذا الوجه فلا فائدة فيه وان اريد بالتعلق به ان يفعله حال غفلته فمحال فافترقت المسلتان والله اعلم

ثم له تعلق بالفعل بعد وجود مقتضيه الاصل عن قبل ان مباشر الفعل في قراءته والفعل مثلا شـ اي مما يتعلق بالمسلة السابقة وهي تعلق الحكم بالمعدوم يتعلقه بالفعل المعدوم من الفاعل الموجود بعد وجود سببه المقتضي له كدخول الوقت مثلا للصلاة وهذه المسلة من اشكل مسائل اصول الفقه لما فيها من اضطراب القول وغموض المعقول وهي في الحقيقة دخيلة فيها وانما هي من عظايم مسايل الكلام وهي قليلة الجدوى في الفقه وانما ذكرناها لمناسبتها لما قبلها بالاستطراد ونلخص ما فيها مذاهب اصل السنة والمعتزلة نذكرها مختصرة احدها ما ذكره في النظم وهو تعلق الامر بالفعل قبل المباشرة له وبسمرقند الى فراغه وعلى ذلك فرق احدها ان التعلق الذي قبل المباشرة على معنى الاقتضاء والترغيب والتعلق حال حدوث الفعل على معنى الطاعة فالاول هو المقصود فيه تحقق نقله القاضي كما في تلخيص الامام عن محققي اهل السنة ونقله ابن الحاجب عن الاشعري وضعفه عامة من رد عند المحققين الثاني ونقل القاضي عن بعض من ينتمي الى اصل السنة انه قبل امر ايجاد الامام وعند ايجاده اقتضاء والتزام على هذا القول الامام وأتباعه ولم يقرر جوابا على ما قبله نجم ضعفه تمام الكلام فيه بعد ان نقله عن اصحاب الشيخ مما معناه انه يلزم منه تحصيل الحاصل وانه مع بقية العقلاء قائل المذهب الثاني وحكاه القاضي عن المعتزلة ومعناه ان التعلق قبل الحدوث وينقطع عند الحدوث ثم اختلفوا الى مقدار من التقدم فقيل وقت واحد والاكثر بأوقات ثم اختلف هؤلاء هل يشترط اجتماع شرايط التكليف في كل الاوقات او عند حدوث الفعل اما قائل لا شرط كون المخاطب ممن يفهم الخطاب ثم اختلفوا في وجه آخر هل يشترط ان يكون فيما قبل الفعل بأوقات لطف ومصلحة زايدة فذلك على التبليغ من البليغ والقبول من المخاطب او لا هذا معنى كلام القاضي وهو اثبت منقول واختار الامام في البرهان مذهب المعتزلة ان الامر قبل الحدوث بعده وكذا الآمدي اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا على امتناعه بعد حدوث الفعل واختلفوا في جواز تعلقه في اول زمان حدوثه فاشبه اصحابنا وفاقه المعتزلة وتبعه ابن الحاجب الا انه نسب القول بعدم انقطاع التكليف حال حدوث الفعل الى الشيخ

وجرى عليه

الاشعري

والصحيح لم يفص عليه انما تلقى من قضايا مذهبه ولا يخفى ما في نقلها من المخالفة للنقول السابقة عند التامل وذكر صاحب جمع الجوامع ان المحقق انه لم يتعلق الا عند المباشرة وانه الملام قبلا على التلبس بالكف للنهي واستصوبه بعضهم قلت وهو عجب فان النهي عن الضد فرع فاذا لم يتعلق على قوله فكيف يلام على التلبس بالكف النهي وقد اجتمعت هذه النقول للتفرقة والاقوال للمتشرة. بما قررناه وقد بسطنا في ايضاح الفصول من منهاج الاصول فاينعم على سريرة الوقوف عليه وفيما اوردته هنا كفاية في غرض هذه المقدمة والله اعلم وقولي والفعل نقلا شملا تتمة ما بعده وهو ص الترك نهو أن يكف نفسه

فكان مطلوبا بانهى مسته شـ اي قولنا في تعريف الحكم المتعلق بفعل المكلف يدخل في الفعل الترك اي كف النفس وحينئذ فيتعلق به النهي على معنى المطلوب ايجاده وكذا الامر بالكف ونحوه هو المطلوب فيه نحو اترك واسكف وما شبه ذلك كما اشرت اليه في البيت الآتي بعد ذلك بقولي لونا فمعناه عطفا على الجر ورد وهو متعلق بمحذوف اي ما بمعنى النهي وهذا اصح المذاهب في المسلة عند ابن الحاجب وغيره وثانيها وينسب للجمهور ان المكلف به في النهي ونحوه فعل الضد المنهي عنه فاذا قال لا يتحرك فمعناه افعل ما يضاد الحركة وثالثها عن ابي هاشم ايضا انتفا الفعل اي عدم الحركة في مثالنا لكن العدم لا يدخل تحت القدرة فان اراد الاعدام رجع للقول الاول ورابعها وهو ظاهر كلام المستصفى ان كان مجرد الترك مقصودا من غير ملاحظة ضد فهو المكلف به كالصوم فلان لك وجبت فيه النية وان كان الملاحظ فيه ايقاع الضد فهو المكلف به كالزنا والشرب وخامسها ما في التلويح والاعلام لابي بكر الصيرفي ان الواجب في المنهيات اذا ذكرها اعتقاد تحريمها وهو على اول الحال من الاعتقاد وسابعها الكف بشرط قصد الترك حتى يأثم اذا لم يقصد الترك وهو غريب نقله ابن تيمية في مسودة الاصول وقولي نمثل هو بكسر الميم وفيه لغة بالفتح واللام في للترك زايدة لانه يتعدى بنفسه والضمير في فكان مطلوبا يعود على الترك والله اعلم ص او ما يضاهيه وكل فعل تعلق الحكم به في الحال يعم ما كان حالا ان يقع

لعلم ربنا بانه امتنع كامره لكافر ان يؤمنا مع علمه بكفره الى الفنا كذاك ما يحاله العاده كحمله لجبل ما اعتاده وما يحاله لذاته كذا جمعه الضدين لكن نبذا وقوع دين دون ما تقدما والسر لا بتلا حيث حكما

ش قولي او ما يضاهيه راجع الى ما سبق كما بيناه وقولي وكل فعل الى آخره اشارة الى ان ما يدخل ايضا تحت الفعل في قولي في التعريف بالفعل ما وقرعه في الوجود محال ويعتبر عن هذه المسلة بان التكليف بالمحال او بما لا يطاق هل يجوز

وتخريج برهان المحال على ثلاثة اقسام المحال لتعلق علم الله تعالى بانه لا يقع اذ لو وقع خلاف معلومه لزم انقلاب علمه ا وعلمه بالشئ على خلاف ما هو عليه وهو محال والمحال باعتبار العاده كصعود السماء ورفع الجبال او المتعسر بالعظم التي ما يعتاد رفعها والمحال لذاته كالجمع بين الضدين وهو المستحيل العقلي ايضا جايز وواقع قطعا وما عبر عنه بالمستحيل العقلي ان جهة استحالته ترجع الى امر عقلي ولكنه خلاف المصطلح وفي المحول للغزالي انه لا يسمى مستحيلا اصلا لانه في ذاته جايز الوقوع فلا يتصور حقيقة ما يعلم فانظر ما بين هذين القولين من التباعد ودليل وقوعه ان الله تعالى كلف الكفار بالايمان قطعا مع علمه تعالى بان بعضهم لا يؤمن كما قال تعالى وما اكثر الناس ولو جهة عدم وقوعه لعدم القدرة عليه حال التكليف مع كونه مقدورا لازالة الاشكال اذ قلنا بانه متعلق قبل المباشرة وكما سبق وقلنا ان القدرة مع الفعل كما يقوله الاشعري فالتكليف كلا على ما مر من التكليف بالمحال واما قال ان القدرة مع الفعل بان القدرة صفة متعلقة بالمقدور ووجود المتعلق بدون المتعلق محال وايضا فقدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو تقدمت القدرة لعدمت عند الحدوث وصعف ذلك ورد واحد من الوجهين الاول بان التعلق لا يقتضي وجودا اذا كان بالقوة وانما يقتضيه اذا كان بالفعل والثاني بانه اذا ذهب مثله فلا يتأتى ذلك لاجل ذلك بل احد هذا قسما اخر هو المستحيل واما الثاني وهو المحال العادي وان كان ممكنا في ذاته كحمل الادمي الجبل وطيرانه وقلب المدر ذهبا ومشي الزمن ونحو هذا ما فيه مانع يمكن زواله عقلا والثالث وهو المحال لذاته تجتمع الضدين فهما محل الخلاف والاصح فيها عند الجمهور الجواز مطلقا ونقل عن الاشعري لانه قضية مذهبه كما سبق ولقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولو كان محالا لما استقام سؤال دفعه والثاني المنع مطلقا وهو قول اكثر المعتزلة واختاره ابن الحاجب والآمدي في شرح المحصول ونقل عن صاحب التلخيص حكايته عن نص الشافعي والثالث الامتناع في المحال لذاته والجواز في المحال للعادة وانه ذهب محققو اصحابنا واختاره الاسدي وصرح به الغزالي في المستصفى واختاره ايضا الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح العنوان فمن نقل عنه او عن الغزالي انها ممنوعة مطلقا ليس بمصيب نعم من وافق المعتزلة من اهل السنة فليس لهم كهم العقلي الدليل اهـ وقولي كمحمل يحيل ما اعتاده اي تكليف الادمي ذلك بخلاف ما لو كلف الجبل مثلا ذلك وقولي لكن نبه الى اخره اشاره الى ما سبق من الوقوع في القسم الاول وعدم الوقوع في القسمين الاخرين ولو قلنا بجواز وقوعها وقولي والاسر الابتلاء اي اسر

في التكليف

في التكليف بالمحال مطلقا حيث حكما بجوازه وبوقوعه اما بتلا والاختبار والله اعلم

ص وبالمكلف اريد العاقل البالغ الذاكر فهو كامل ش لما سبق في تعريف الحكم انه المتعلق بفعل المكلف احتيج الى شرحه وهو الذي ما يخرج منه والمراد بالمتعلق للتكليف كما من تعلق به التكليف والا يلزم الدور كما سبق والمتعلق الذي كمن اتصف بصفات اي مع العقل والبلوغ والذكر للشئ ما من لم يعلم به اصلا او كان غافلا عنه وبما عبر عن هذه الثلاثة بالقهر فيقال شرط التكليف القهر والمراد عدم الاتجاه سيأتي بعد احترازات هذه الثلاثة بيانه والباقي قولي بالمكلف متعلقه بارید ومن اتصف بالصفات الثلاث فهو الكامل وغيره غافل والله اعلم

ص نايم او جاهل او ساهي ٭ وذو جنون او صبي وضاهي ٭ او مخطئ او فاقد الشعور ٭ خطابه خطاب وضع نازل ٭ مثل ضمان متلف في ماله ٭ وليس مكلفا ان طاسه له ٭ فانه مكلف بالحكم ٭ نص على الشافعي في الام ٭ اثر السبب المقترن كفاعل بالاختيار المشاهد ش هذا هو المحترز عنه بالشروط الثلاثة لكن لا على ترتيب ذكرها او لا فيخرج العاقل المجنون بانواعه وكذا شبيهه كالمغمى عليه فانه يشارك في عدم الفهم وان خالفه من وجه اخر فلذلك وضاهي اي وشابه ذلك ما في معناه وخرج بالذاكر النائم والجاهل الذي لم يبلغه الخطاب والساهي ومنه الناسي كما سبق الذي يلحقه نسي اي نسي كون الذي فعله منهيا او نحو ذلك وخرج ايضا المخطئ وهو اسم فاعل من اخطئ يخطئ اخطاء خلاف العمد فان المتعمد ليس ذاكرا واسم المصدر الخطأ بفتح الخاء والطاء واما خطئ بكسر الطاء يخطأ بفتحهما بوزن علم يعلم فمعناه اثم والمصدر الخطأ بكسر الخاء وسكون الطاء قال تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا اي اثما ومنه قوله تعالى قالوا يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا انا كنا خاطئين وقد يطلق الخاطئ بمعنى المخطئ كثيرا اما استعمال القرآن ذلك في كتبه والبالغ يخرج الصبي وهو ما يعبر عنهم في الاصول بالغافل فيقال هل يكلف الغافل او لا والتعبير بالبالغ هل يتعلق به الخطاب والحكم عند الوضعي اجود لان المباح لا تكليف فيه وان كان حكما شرعيا على الاصح فيها والمندوب غير مكلف به وان كان مطلوبا منه على الراجح بناء على ان التكليف الزام ما فيه كلفة او طلب ما فيه كلفة خلافا للقاضي ودليل منع خطاب الغافل قوله تعالى لا جناح عليكم فيما اخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم وهو معنى حديث ان الله وضع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فهو محتج به على الاستدلال بهذا الحديث فان قيه ضعفا يتقيه بعضهم لكنه رواه ابن ماجه وصححه ابن حبان والحاكم وذاك على شرط الشيخين وصححه ايضا عبد الحق وابن الصلاح وانما قلنا في الآية يعني لانه في الآية الكريمة نفى الجناح وهو الاثم عن المخطئ والناسي في قوله تعالى ولكن ما تعمدت قلوبكم نسب التعمد للقلب والناسي ليس

شامل

قلت ح

ص ابن الحاج السلمي ح جميع الحوائج عن

متعمدا بقلبه واما المكره فخارج ايضا بقوله تعمدت قلوبكم لان المكره تعمل
بجوارحه الظاهرة دون قلبه كما قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
وسياتي بيان تكليف المكره وانقسامه الى ملجا وغيره وما في ذلك من الخلاف وادلته
ايضا حديث رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن النايم حتى يستيقظ
والمجنون حتى يفيق رواه الاربعة من حديث علي وقال الترمذي حسن واخرجه
ابن حبان والحاكم وقال صحيح على شرطهما الشيخين واخرجه البخاري موقوفا معلقا
بالجزم ورواه ابو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان من رواية عائشة وقال
الحاكم صحيح على شرط مسلم وقال النووي في الامام انه اقوى اسنادا
من رواية علي وفي التعبير بالرفع تاويلان احدهما انه على حقيقته في كونه يستدرك
بعفو وضع وهو في الصبي المميز كذلك فقد قال السبكي ان الاحكام انما تنيط
بخمس عشرة سنة من عام الخندق واما كانت قبل ذلك تتعلق بالتمييز انتهى والثاني
صحيح اسلام علي رضي الله عنه في الصبا لانه قبل رفع القلم وغلب في المباني مجازا
الثاني ان المراد بالرفع نفي وضعه لقد كما أطلق الاخراج في قوله تعالى
يخرجهم من الظلمات الى النور على عدم دخولهم في الظلمات بالكلية ولا خلاف في
منع تكليف الغافل الا ما خرج من مسئلة السكران بالحال كما أشار اليه البيضاوي
حيث قال بناء على التكليف بالحال اي فانه صحيح فيها أولى وان جوزناه فلا شك
قوله ان منها قتله ابن السمعاني وغيره نعم حكى ابن برهان عن الاوسط ابن برهان
للمتكلمين انه يصح تكليف الغافل على معنى ثبوت الفعل في الذمة قلت ويشهد له قولهم
في المرتد اذا جن يقضي العبادات الفايتة في زمن الجنون الواقع في الردة ولو قلنا
القضا بامر جديد تشبثا في بيان المراد بذلك وقولي خطابه خطاب وضع اي
الغافل يتعلق به خطاب الوضع من سبب وشرط ومانع وصحة وفساد كضمان متلف
النايم ووضوء الصبي وصلاته وبطلانها بالنجاسة وصحة غير ذلك من عباداته
وفسادها وخبر بان الشروط والموانع فيها كذلك كما هو مشتهر محروف في الفقه
وقولي وليس سكران على سواه اي ليس السكران من اقسام الغافل فيما تقدم من
عدم تكليفه ومعنى على سواه اي مثله المتوالي ما صح عليه وانتصر هنا لمسئلة
وهذا هو المرجح فقد نص عليه الشافعي في الام كما نقله الروياني في البحر في كتاب
الصلاة ونقله النووي في التهذيب عن الجويني والقاضي والبغوي ونقله عنه
عن صاحبي الفال واما خروج عن العاقل بتكليفه اياه فقد اجترأ فعل سبب السكر
الذي هو حرام حتى نشاء السكر تنزل ذلك بالنسبة الى ما يقع من افعاله منزلة
الذي فعلها في حالة الصحو بالفتح تغليظا عليه اذ تعاطي السبب باختيار وهو
معنى قوله انزله اي انزل الشافعي رضي الله عنه أفعال السكران منزلة افعال

الصاحي

الصاحي اي تعاطيه السبب واجترائه على هذا الجرم الكبير الذي بمشاءته
صار لا يتناهى من المفاسد فضرره كالمختار في افعاله كلها ولما وقع للسروجي في التاج
وغيره من استثناء السكران من المكلف في باب الطلاق وغيره وزعم في الدقايق انه
ليس من استثنائه انه يصح بيعه وتصرفاته ويقع طلاقه مع كونه غير مكلف فاعتمده
بعض من تقول الغافل له وطلاق الصوابي ان الغافل غير مكلف بالصريح
الناشئ في التقريب منه بخصوصه وذلك العراقي انما سواها لا من النايم فانه ذكر
تنبيهه لكنه قد حكى عن ائمة مذهبه في تهذيب الاسرار والافصاح خلافه الاصح
بل وصاحب قد نص عليه فلا يعمل بغيره فلا حاجة لاستثنايه من المكلف في باب من
الابواب نعم اجتمعوا على ذلك بقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فان المراد
الطافح بدليل حتى تعلموا ما تقولون فقد وجه النهي في حال سكره ونوزعوا في
الاستدلال المذكور باحتمال ان يكون من خطاب الوضع بمعنى ان صلاته في سكره
مستحق بطلانه او ان المراد النهي عن السكر عند ارادة الصلاة كما في قوله تعالى ولا
تموتن الا وانتم مسلمون وكما يقال لا تظلم اي لا تظلم فيدخل بكل ما مر الى الموت
في حال الظلم او ان المراد بالسكر هنا ان يكون بحالة حاضر الوعي وقد ذكر ابن الحاجب
ان الاجوبة ثلاثة على احد هذين الاخيرين ولكن الكل ساقط اما الاول فلانه
لو كان من خطاب الوضع لم يأثم والفرض انه آثم واما الثاني فمثل ذلك محال لا
يعول اليه الا عند تقوم الحقيقة او قيام دليل على ارادته ولا مانع من الحقيقة
فوجب المصير للعمل عليها واما الثالث فلانه يلزم ان من به مبادي الشاة وله
تمييز يحرم عليه الصلاة وهو باطل على ان لفظ الثمل ليس هو كما فهمه من حمل على
الشنوان الذي فيه لو ابل الطرب فانه خلاف قول اصل اللغة ان الثمل هو الطافح
وان لك جا في حديث حمزة في ذبح ابل علي رضي الله عنه [illegible]
الصلاة وهو قال وهل انتم الا عبيد لابي فعرف النبي صلى الله عليه وسلم انه ثمل نعم
في تكليف السكران اشكال من حيث انه يلزم ان يكون مكلفا بالعبادات كلها ومنها
الصلاة ومكلفا بان لا يصلي لهذه الادلة وهما متنافيان قلت ويمكن الجواب بانه
منهي عن قربان الصلاة وهو سكران بل بزيل السكر ويصلي كما يومر من هو محدث
بازالة الحدث ويصلي مع انه منهي عن الصلاة حال حدثه فهو مامور منهي
باعتبارين فان كان ازالته ليس مقدورا له فهو معاقب تغليظا عليه لان التغير
على كونه ليس غافلا وانه يتعلق به الخطاب غايته هنا ان يكون مكلفا لا بفعله
فهو من جواز التكليف بالمحال والله اعلم ص والشرط ايضا عدم الاجحاف
فكره مكلفا تجاني في القتل من اثم ومن قصاص ليس لايثار بالاختصاص
وموضح الاكراه غير محكم بكونه محل هذا المنحتم انه قد صرح الاصحاب

المذهب؟

ع

تغليظا

بانه يتوجه الخطاب الى فعل وهو من امر بعد منه وجه عند من حضور عقله كل الشي
منهيه من شاء من فهو كالآله او كحركة المرتعش يمتنع تكليفه قبل بامكان لكن
الاصح اشار الى انه بطرفه الخلاف من التكليف بالمحال لتصوره ابتلائه بخلاف
الفاعل نعم عندنا وجه في ان الصائم اذا اوجر مكرها يفطر لكن ليس لكونه مكلفا
بل لان المفطر عندنا ما يصل للجوف مطلقا فيترجح لخطاب الوضع فلا تكليف بفعل
المكره اليه حتى انه واجب الوقوع وبتركه حتى انه ممتنع الوقوع واما المكره غير الملجأ فالامتناع
كما صرح به القاضي وامام الحرمين والشيخ ابو اسحق والغزالي وغيرهم ومال اليه
صاحب الحاصول واتباعه قال ابن القشيري وهو مذهب اصحابنا لان الفعل ممكن
والفاعل متمكن وكذلك ابن برهان ومقابله ينقل عن الحنفية وبه نقل عن المعتزلة
لكن الاثبات في النقل عنهم كما قال ابن القشيري لا تمتنع التكليف بفعل المكره عليه
لتمشر اطهم كون المامور به بحيث يثاب عليه وهو لا يثاب هنا لانه ياتي به لداعي
الاكراه لا لداعي الشرع ولا يمتنع التكليف بتركه فانه اذا تركه كان ابلغ في اجابة
داعي الشرع وتركه عليهم القاضي بالاجماع على تحريم القتل المكره عليه قال امام الحرمين
وهذا مقبوض منه ان محل النزاع في التكليف بفعل المكره عليه وتحريم القتل تكليف
بتركه وفيه نظر لان القاضي انما رد عليهم بذلك ان القدرة عندهم شرط في التكليف
والمتحقق الان يقدر على الشيء وضده عندهم ايضا فتحريم القتل الذي اكره عليه
دليل على انه قادر فلا وجه لفهم التكليف بفعل المكره عليه مطلقا هذا كله
بمعنى كلام ابن القشيري ووقع في جمع الجوامع اختيار امتناع تكليف المكره واختاج
ان يجيب عما في المكره على قتل مكافيه من الاثم اي وفي معناه وجوب القصاص
عليه ان تكلف باختياره بقتله بخطاب معجبه غيره لكن يقتل غيره في الحصة بما كله
مع كونه محرما وقرر ذلك بان محل الاكراه ليس هو محل الاثم احتياريا بقاء فضلا عن
بقاء تصير غيره مع عدم اختصاص نفسه في نظر الشرع بمحل اكراه وهما حد الاثنين
ومن المقبول لا اثم فيه كما هو نظير ما في الكفارة المخيرة ان محل التخيير لا وجوب فيه
ومحل الوجوب لا تخيير فيه اي كما ياتي بيانه قال وهو تحقيق حسن انتهى قلت
ويشهد لحسنه على تقديره صحة ما فرع عليه ان من اكره على طلاق احدى امراته فطلق
معينة يقع وان طلق مبهمة لا يقع لان طلاقه المعينة ليس محل الاكراه فهو اختيار
فلما كان هنا يتعذر قتل احدهما لا بعينه لم يات فيه صورة تظهر اثر منع التكليف فيها
والى ذلك اشرت بقولي فاجاي في القتل فحققت ان يكون ما بنسبتي الاثم والقصاص
لاجل الايثار مع انتفاء التكليف وان محل الاكراه غير محل الاثم والقصاص ثم ذكرت
مستندر هذا كله بانه قد صرح الاصحاب بان المكره مكلف فلا يرد السؤال من

اصله

اصله فان القصاص والاثم حيث انما هو لكونه مكلفا فيصح عود الضمير في قولي
يتوجه الخطاب على اصل المكره وقد يقال ان قوله وهو من امر بعد منه وجه عند من
مذكور وهو المكره على القتل بخصوصه فقد سبق عن القاضي عياض نقله
اجماع العلماء على ما سبق من تفسيره وكلام امام الحرمين وما فيه من النظر
وفي تخصيص امام الحرمين مسالة اجماع العلماء قاطبة على قوله النهي عن المكره على
القتل قال وهذا عين التكليف في حال الاكراه وهو ما لا يخامنه انتهى وقال
النجم في شرح اللمع المعتمد الاجماع على ان المكره على القتل مامور باجتناب القتل
ودفع المكره عن نفسه وانه اثم بقتل من اكره على قتله وذلك يدل على التكليف
حال الاكراه وكذلك صرح به الغزالي وغيره وانقضى كلامهم تخصيص الخلاف بما
اذا وافق داعيه الشرع كالاكراه على قتل الكافر واكراهه على الاسلام اما مخالف
فيه داعيه اكراه داعيه الشرع كالاكراه على القتل فلا خلاف في جواز التكليف به
اذا علمت ذلك علمت سقوط السؤال من اصله والاستغناء عن الجواب بهذا
كله بالاصوليين اما الفقهاء فاضطربوا في المكره في مسائل بحسب الادلة
فرة قطعوا بما يسقط علم تكليفه كقطعهم بانه لا يصح من المكره عقد ولا حل
في بيع وطلاق واعتاق الى غير ذلك من المتجزات وكذلك التلفظ بكلمة الكفر
والقلب مطمئن بالايمان وكذلك اباحه شرب الخمر والافطار بلا فطار المال
ونحو ذلك لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولما سبق من حديث
وما استكرهوا عليه فانه يفيد عنه قوله تعالى ولكن ما تعمدت قلوبكم ومرة
قطعوا بما يوافق تكليفه وذلك فيما اذا كان الاكراه بحق كاكراه الحربي المرتد
على الاسلام واكراه الامام بعض المكلفين بقتل من الكفاية واكراه القاضي
المديون على الوفاء عند القدرة وخوف لك ومره رجحوا اسقاط اثر الاكراه
على وفق منع تكليفه كما لو اكره الصائم على ان ياكل والصايمه على ان تمكن من الوطي
واصح القولين لا يفطران بذلك وكما لو اكره من حلف على دخول دار ونحوه
على فعل المحلوف عليه والاصح لا يحنث فيما بين وبين طلاق وعتاق ومرة رجحوا
عدم سقوط اثره موافقة لكونه مكلفا كالمسالة السابقة وهي الاكراه على القتل
فانهم يوجب القصاص على المرجح نعم لك ان تعد من القسم الاول على ما سبق
من حكاية الاجماع على انه مكلف ويكون منشا الخلاف في القصاص انما هو من حيث
ان الشبهة تسقط القصاص فهل هذا شبهة فيسقطه او لا ومن القسم الرابع ايضا
ما لو اكره على الزنا اذا قلنا يتصور فانه لا حد على الاصح والله اعلم

وقد قال الشرط الذي قدمته عاه فخاطب بماله قد وصاه وفرضها مع كافر قد خوطبا
بما الى فروع شرع نسباه فجايز وواقع بالامره والنهي ل وفي حاد بحر

ويستوي الذمي والاصلي لكن ذا في فاسق مرعي، بمعنى ان مقتضيه ان اسلما

فيغفر الله له ما قد مضى الخ لما انهيت الكلام على شرط التكليف على المعتمد
بوفاق او خلاف ذكرت بعده ما اشترط فيه على رأي ضعيف ومن ذلك ان
حصول الشرط الشرعي هل يشترط في تعلق الخطاب بالمشروط كالخاطب بالصلاة
حال كفره والمحدث حال حدثه او انما الشرط العقل فلا بد منه كما سبق في تكليف
الغافل وهذه القاعدة وان كانت كلية لكنها مفروضة في تعلق الخطاب
بالكافر في فروع الايمان اي افعال العباد المتوقفة على الايمان اما الايمان
فكلفون به اتفاقا والمراد به المقاصد الاوائل اي التي لا تتوقف على سبق شيء
ويلحق بها كما قاله القاضي تصديق الرسل والكف عن اذاهم بقتل او قتال
او غير ذلك وان كان ذلك من الفروع نعم حكى الماوردي عن بعض المبتدعة
ان الكفار غير مخاطبين بهذه المعارف فمنهم من قال لها ضروريه وتنهمر
لها كسبيه بطريق العقل ونظره وتردد بعض المتأخرين في كلمتي الشهادة
هل هي من الفروع فيجري فيها الخلاف اتى ولا شك هم مكلفون بها قطعا
والذي ينبغي القطع بالثاني وان كان الايمان هو التصديق بما ثبت بالضرورة وبها
يتحقق حصوله فالمراد بالفروع ما سوى ذلك من صلاة وزكاة وصوم
وحج وعند ذلك وقولي مخاطب بالفعل قد وضعا اي بالشرط والتعبير بالخطاب
اصوب من التعبير بالتكليف لما مر ان الخطاب الوضعي متعلق بهم اتفاقا كما يأتي
وكذا المباح ونحوه مما لا يعد من التكليف لما مر فيه كلفه واطلبه خلافا
للقاضي كما سبق قال الشيخ تقي الدين السبكي الا ان يقال ان اقدامهم على المباح
غير مستند الى الشرع الذي بعث عليهم اتباعه حرام للاجماع على سبع اقدامهم
على فعل حتى يعلموا حكمه فان صح فهم المؤمن على جملة افعالهم وهذا عام في الكفار
وغيرهم وهو مما لم اره لغيري وفيه عندي توقف انتهى وبالجملة ففي المسألة
مذاهب اصحها ان الكفار مخاطبون بفروع الشرع مطلقا وهو معنى قولي فيلزم
وواقع وذلك لورود الآيات الشاملة لهم نحو يا ايها الناس اعبدوا ربكم
الناس اتقوا ربكم يا عبادي فاتقون اقيموا الصلاة واتوا الزكاة كتب عليكم الصيام
ولله على الناس حج البيت وغير ذلك مما لا ينحصر والكفر غير مانع من امكان
ازالته كالامر بالكتابة والقلم قاض بامكانه تناوله وايضا فقد ورد الوعد على
ذلك او ما يتضمنه نحو ما سلككم في سقر وذم قوم شعيب بنقص المكيال
وقوم لوط باتيان الذكور وقوم هود بشدة البطش مع ذم الكل بالكفر وقال
تعالى بعد ذكر قتل النفس والزنا ومن يفعل ذلك يلق اثاما ويخلد فيه مهانا الا من تاب
ذكر الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب اي فوق

عذاب

الكفر

عذاب وذلك انما هو على بقية عبادات الشرع وهل العقوبة تقرر على الشافعي
في موضع من الام فقال في باب صحة الصبي يبلغ والمملوك يعتق والذمي يسلم
فيها اذا اهل كافر فحج ثم اسلم قبل عرفة فجدد احراما وارأى دما لترك الميقات
احراما عن حجه الاسلام لانه لم يكن مسلما في حال الشرك بما كان محرما قال
فان قال قائل فاذن زعمت انه كان في احرامه غير محرم او كان الفرض عنه
موضوعا قيل بل كان عليه وعلى كل واحد ان يؤمن بالله عز وجل ورسوله
الفرائض التي انزل الله تبارك وتعالى غير ان السنة تدل وما لم اعلم اختلفوا فيه
ان كل كافر اسلم اثبت الفرائض يوم اسلم ولم يعد بما عاده ملكه فيه في الشرك
منها وان الاسلام يهدم ما قبله اذا اسلم ثم ارتد انتهى وبحسبي على ذلك اكثر
اصحابه كما قاله القاضي ابو الطيب والماوردي وسليم الرازي والشيخ ابو اسحق والحليمي
وقال امام الحرمين انه ظاهر مذهب الشافعي وفي المحصول انه قول اكثر اصحابنا
واكثر المعتزلة فاني منهاج البيضاوي من نسبته مقابله للمعتزلة ليس بجيد وقال
القاضي عبد الوهاب وابن الوليد الباجي انه ظاهر مذهب مالك وهو اصح
الروايتين عن احمد وحكى عن الكرخي والجصاص من الحنفية والقول الثاني المنع
مطلقا وهو قول جمهور الحنفية وعدد كبار من المعتزلة وواقفهم من اصحابنا
ابو حامد الاسفرايني خلافا لما وقع في النخب انه ابو اسحق فان الرافعي نقل
عن ابي اسحق الاسفرايني اول كتاب الجراح انهم مكلفون ثم ان الذي في تعليقة ابي
حامد انهم غير مكلفين وهكذا قول الشافعي وقال ابن الحج في كتابه في الاصول
انه ظاهر كلام الشافعي وان كان الصحيح من مذهبه الاول وقال الابناري انه
ظاهر مذهب مالك وهو خلاف ما سبق نقله عنه نعم افتاء من اصحابه ابو عبد الله
الحليمي خوز مذداذ البصري وقال في كتابه المناهج انه الذي يدل عليه
مسائل مالك انه لا يتفقد ملاقهم وانجاسهم ولا يجري عليهم حكم من الاحكام وان قطعهم
في السرقة وقتلهم في المحاربة من باب الدفع فهو يعزر بحسب انتهى وقال ابن القشيري
والقائلون بانهم غير مخاطبين انقسموا فمنهم من قال مستحيل عقلا ومنهم من قال
شرعا ومعنى ذلك ان التكليف بما هو مشروط بشرط مع تعذر عن ايقاعه في حاله
عدم الشرط يصير مكلفا بان يفعل وان لا يفعل وهو محال عقلا والقائل بالمنع
الشرعي يقول انهم لما لم يصح منهم فعلها على اذا اسلموا فلا شيء عليهم فيما مضى فلا تكليف
شرعا وجوابهما ظاهر اما الاول فلانه ما كلف ان يفعله بلا شرط بل يوقع الشرط
ثم الشروط وسيأتي فيه تحقيق من كلام امام الحرمين وغيره واما الثاني فجوابه ان
عدم قضائهم تخفيف كسبائي الثالث انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر ان
الكف ممكن حالة الكفر بخلاف فعل الطاعات وايضا فانهم معاقبون على ترك الايمان

هو ابو بكر الرازي

بالقتل والسبي واخذ الجزيه والحد في الزنا والقذف وقطع السرقه وغير
بعضها من العبادات ونقل صاحب اللباب من الحنفيه هذا القول عن ابي حنيفه
وعامه اصحابه وحكاه المرتضى في كتاب الدرر عن بعض اصحاب الشافعي فصارت
في الاقوال الثلاثه وجوها في مذهب الشافعي وكذلك حكاها السرخسي في التحقيق
وقد سبق حكايه الاستاذ وابي اسحاق القولين الاولين عن ان منهم قطع بعضهم بانهم
مكلفون بالنواهي وان الخلاف انما هو في الاوامر وجرى عليه الاستاذ ابو اسحاق
الاسفرايني في اصوله فقال الخلاف بين المسلمين خطاب الزواجر من الزنا
والقذف متوجه عليهم كالمسلم قال الشيخ فقي الدين وهم طريقه حسنه قلت وهي
قضيه بنا المسله على الاصل السابق ان اجتناب المناهي لا يتوقف على الايمان فليس شرطا
فيه وقد علم ان الرجل في كتاب الاشباه والنظائر قد انكر عليه هذا المنهج في
انهم مخاطبون بالاوامر دون النواهي ويرده حكايه الاستاذ الاجماع كما سبق الرابع
تعلق الخطاب بالمرتد دون الاصلي حكاه القاضي حسين الوجيز في الملخص والطرطوسي
في العمد وربما يفهم هذا من كلام الفقها كالشيخ في التنبيه وغيره في كتاب الصلاة
وغيرها ان الكافر ان كان اصليا لم يجب عليه او مرتدا فلا الا ان يؤول ذلك بالاجبار
على العمل كما سبأتي نعم هو مقتضى ما في المحصول الا انه علله بان احكام الاسلام
متعسره على المرتد اتفاقا فاقتضى ان ذلك يقتضي لحمل الخلاف على مذهب مفصل لكن
الاول اظهر فقد نقل الاصحاب عن الحنفيه ان الرده تسقط الاعمال السابقه وتمنع الاداء
في الحال حتى قالوا ان المرتد لا يقضي صلاة ايام ردته فكيف يسوغ حكايه الاجماع
الخامس تكليفهم بما علم الجهات وهو ما توقفت به في النظم قبل الترجيح بالذي قبله
وقال القرافي في هذا المذهب تردد في بعض الكتب التي لا استحضرها الان قبل قد
صرح به امام الحرمين في النهايه فقال والذمي ليس مخاطبا بقتال الكفار وكذلك الرافعي في
كتاب السير قال والذمي ليس من اهل فرض الجهاد ولهذا اذا استاجره الامام على
الجهاد لا يلزم به سهم راجل على احد الوجهين كما لصبي والمراه نعم يجوز للامام استيجاره
عليه في الاصح وهذا يدل على انه غير فرض عليه والا لما جاز كما لا يجوز استيجار المسلم فان
قيل يحتمل ان صحه استيجار الذمي انما هو لكونه واجبا عليه وان لم يجر عليه كالمسلم
تلك المسنه وعليه فرضه وكم من واجب على الشيء واذا وقع لا يقع الا واجبا سقط الفرض
كفعل المستطيع في الحج اذا تكلف وحج والاعمى اذا لم يجد قائدا في الجمعه وتكلف وحضر
والسادس الوقف لتعارض الادله حكاه سليم في التقريب عن بعض الاشاعره واختاره
حامد الاسفرايني عن الاشعري نفسه وفي المدارك لامام الحرمين نحوه للشافعي ورد
القول في خطاب الكفار بالفروع ونقضه في الرساله انهم مخاطبون بها فيحتمل انه اشار
بالرد الى الوقف ويحتمل انه اشار الى القولين وقد سبق نقلهما عنه

الاول

ماسبق

ماسبق من تقدير المسله بان حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف وانه مفروض
في خطاب الكفار بالفروع مشكل من وجوه احدها ان كان فرضها ان الكافر يجب
قتل سقط الايمان لا يمكن تخصيص هذا الشرط بشيء ان ذكر وجه الخصوص فيه ويحمل
محل النزاع والا يطلق الشرط الشرعي وان كان لكونه شرطا شرعيا ليس الا فلم فرضت في
الكافر فقط ولذلك حمل احمد مسله الكافر فرضا لا القاعد ولا فرضا كما فعل ابن
الحاجب واقتضى كلامه ان المحدث متفق عليه ولكن طرد ابو هاشم اعتبار حصول
الشرط في المحدث فالتزم انه غير مخاطب بالصلاه ولوفي سابر وجوهه ورد عليه ابن
حويز منداد وغيره مالك من حيث انه قال في الحايض اذا طهرت قبل الغروب لا
يلزمها صلاه العصر حتى يبقى من الوقت قدر ما تغتسل فيه وتفرغ من الامور اللازمه
وتدرك ركعه فوقت تعلق الوجوب لا على حصول الطاره قلت وقد يمنع ذلك
لعله فالعلم يوقعه الاعلى زمن امكان الطاره لا على نفس الطاره وهو احد الاقوال عند
الشافعي وبالجمله فمن حكى الاجماع كالصفي الهندي وغيره لم يلتفت الى من خالف
او اوله كما اشار اليه امام الحرمين في ازاله الاشكال عن المسله حيث قال التحقيق
ان الكافر يستحيل ان يخاطب بانشاء الصلاه الصحيحه مع بقاء الحدث ولكن هو لا
مخاطبون بالتوصل الى ما يصح الشرط والمشروط والاول والاول والاخر فلا يمتنع ان
يعاقب الممتنع على حكم التكليف مما سبقه من مخالفه امر اتوجه عليه ناجزا ومن
جوز تنجيز الخطاب بايقاع الشروط قبل وقوع الشرط فقد شرع تكليف ما لا
يطاق ثم قال فان اراد ابو هاشم ذلك فحق لا غبار به وان اراد انه لا يعاقب على
ترك الصلاه مثلا بترك التوصل اليها فخرق للاجماع انتهى وجرى على هذا التقرير
الكيا الطبري وابن برهان وبه يزول الاشكال عن ابن حويز منداد وغيره وعايته
ان الاصحاب يقولون المعاقبه بترك الفعل وهو يقول بترك التوصل اليه وهو خلف
لفظي فاذا مضى الزمان الاول يعصي عند الامام بالكفر وعندهم به وبالفروع عاما
يقول لو اتم بالفروع والفرض انها عنهم ممكنه كان تكليفا بما لا يطاق وثانيها ان
الحايض والنفسا فانه ان الشرط الشرعي وهو الطاره ولا يكلفان بالصلاه
اتفاقا حتى ان بعضهم استثنى ذلك من القاعده قلت ان اريد بالطهاره
زوال الحيض والنفاس فليس هذا وقتها والكلام في الشرط المقدور وان اريد
التطهر بعد الانقطاع فهي المسله بعينها التي فيها كلام ابي هاشم والامام وثالثها
مقتضى تفريع المسله على هذه القاعده ان خطاب الوضع لا خلاف في تعلقه
بهم لان الاسلام ليس شرطا فيه وسياتي المسله مبسوطه الثاني انا اجرينا على ما قاله
الامام ان المكلف به التوصل استفاما مايتكرر في الفقه كما سبق ان الكافر
في الصلاه والصيام والزكاه والحج ان كان اصليا لم يجب عليه او مرتدا وجب

ما يتبع اخرا ولا يقتضي الوقوع عليهم
بايقاع المشروط قبل وجود الشرط
قال ولكن اذا مضى من الوقت

قبل ذلك

مع ما عليه من خرق الاجماع كما سبق

ملف لكن المرتد في هذا المعنى كالاصلي فما وجه الفرق نعم هو سبق في الجمع
بين قولهم في الاصول انه مكلف وفي الفقه انه غير مكلف وهو من صرح الامام الهندي
والبردوي وغيرهما بان مراد الفقهاء عدم المطالبة بها في الدنيا ومراد الاصوليين الوقوع
عليه في الاخرة وهو يقتضي ان لا قائدة على القول بتكليفهم الا مضاعفة العذاب في
الاخرة وقد صرح بذلك الشيخ ابو حامد الاسفرائيني والشيخ في شرح اللمع وامام الحرمين
في كتاب السر من التهذيب والقاضي في التقريب والقاضي عبد الوهاب في الملخص والفارسي
الهندي في المحصول وغيرهم ولكن قد ذكر له فوائد كثيرة منها تيسر الاسلام فانه
اذا علم انه مخاطب وهو منشرح الصدر بفعل بخلاف ما كان سيفا في تيسر اسلامه
ومنها اذا غنم الكفار مال المسلم لم يملكوه خلافا لابي حنيفة ومنها حياط العمل بالنذر
ومنها اذا اسلم هل يصلي على قبر من مات من المسلمين في كفره اذا قلنا لا يصلي على الذين
كان من اهل التعرض قاله القاضي محلي في الذخائر كما لو كذا صحة نذر الكافر لكن قضية
قوله ان يصح نذره ولكن الاصح السقوط ومنها ايجاب الضمان على الحربي كما قاله الاستاذ
وسيأتي ومنها لو مات الكافر بالسكتات وهو مريد للنسك فجاوزه ثم اسلم واحرم ولم
يعد اليه عليه دم وقال ابو حنيفة والمزني عليه دم ومنها تحريم نظر الذمية الى المسلمة
على الاصح وغير ذلك مما يطول ذكره الثالث هذه المسئلة من فروع الفقه وانما ذكرتم
في الاصول لتمهيد اصل وهو ان الامكان في الفعل هل يشترط ان يكون فاجزا مع
الخطاب او لا واختلف فيها هل هي من المسائل القطعية او الظنية قال الامام بالاول
وان كان القاضي ابو بكر قائلا بالثاني وقولي لكن ذا في غاية من بعد الاشارة الى الكافر
الاصلي اي انه مخالف للمرتد بين في انه اذا اسلم لا يقضي ما فاته في زمن الكفر من
صلاة وصيام وزكاة ونحوها لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد
سلف وحديث الاسلام يجب ما قبله وايضا فلو التزم بذلك لشق عليه وكان تنفيرا له
عن الاسلام والله اعلم ص اما تعلق الخطاب الوضعي بالكافر فيها تفاق الجمع
اي الا الذي لم يلتزم احكامنا فانه في الشرع ليس ضامنا لكن ما يصرد للتكليف
فانه بالخلف والتزيينه كحرمة التي لها قد طلقناه فانه يفعله تعليقا
ش لما طلقت فيما سبق ان الكافر يخاطب بالفروع وكان ذلك شاملا لخطاب التكليف
والوضع بين هنا ما قاله الشيخ تقي الدين السبكي ان الوضعي باتفاق فان الخلاف ادرك
او ما اليه في النظم وبسطناه في الشرح انما هو في التكليفي فمن الوضعي كون اتلافهم سببا
في ضمانهم وكذا جنايتهم بل هم اولى من الصبي بذلك واشتراط الشروط في معاملاتهم
والطبع كذلك والحكم بصحتها وفسادها وترتب اثار كل عليه من بيع ونكاح وطلاق
وغيرها قال والخلاف في مثل ذلك لا وجه له ويشهد له ان ابا حنيفة قال بصحة انكحتهم
مع قوله بعدم تكليفهم بالفروع قال ولا يخفى من هذا الامكان من خطاب الوضع بالحالي

حلب

خطاب التكليف كحرمة الطلاق تحرم به الزوجة عليه فان مثل هذا يجري فيه الخلاف
السابق ويكون التعلق اصح ومقابله ضعيف وهو معنى قولي بالخلف والتزيين الا
للصاحبة فانه مصحح لجريان الخلاف فيه وليتريب ما سوى الاصح في حصول التكليف
هذا معنى كلام الشيخ ولكن مراده بالالزام هنا التزام احكام شرعنا كالذمي ونحوه اذا كان
ذلك في ضمان ونحوه في الصحة ونحوها ممن لم يلتزم كالحربي فانه حينئذ في النظم
باستثناء ذلك نعم اعترض على الشيخ في دعوى الاجماع في نحو الاتلاف وايجاب
الخلاف فيها موجود فقد حكى الرافعي عن الاستاذ ابي اسحق ان الحربي اذا قتل تجارا
او اتلف عليه مالا ثم اسلم يجب الضمان اذا قلنا مخاطبون بالفروع وفتاوى الصباغ في
في لبقائه فيما اذا صار ذميا وان كان الجمهور قائلين بعدم الضمان وقد نقلوه جهين
فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيدا هل يضمنه اصحهما نعم وكصاحب الوافي وهما سيان
بالاولى فيمن تمكنه من اللبث في المسجد اذا كان جنبا اي نظرا لعقيدته بل لكل
امام الحرمين في الاساليب في كتاب السير ان الكفار اذا استولوا على مال المسلمين ولا
حكم لاستيلائهم واعيان الاموال لم ترتبط بها قال وبنى بعضهم المسئلة على الخلاف في
تكليفهم بالفروع قال وهم مشهورون على استيلائهم وقول الشيخ ان بنوته في حقهم اولى
من بنوته في حق الصبي ممنوع لانسحاب حكم الاسلام على الصبي بخلافهم قلت لا
يرد شيء من ذلك على الشيخ ان سقوط الضمان عند الجمهور في الصورة المذكورة في
آخر كلامه لكونه غير ملتزم وقد قررنا ان مراده الملتزم اذ لا يظن بالشيخ
القول بتضمينه في الكلية مع مواقفته الوجه الضعيف فيما اذا اسلم او عفت له
دمه فيما ذكر في غير الملتزم لما يطابق ما حكاه من الاتفاق فلم يبق فيه الا قول من
قال بخروج على الخلاف في تكليفهم وليس فيه ما يدفع حكاية الاجماع على المعلى
وما نقله في المهذب اولى من الصبي ممنوعة ان انسحاب حكم الاسلام يقتضي الضمان
مع رفع القلم الاخروي حيث خطاب الوضع وايضا فالصغير يختص بالمسلة وكذا المجنون
فمن اجل ذلك عبر بتبعا على ما قاله الشيخ في النظم لحسنه وزدته بيانا باستثناء غير الملتزم
كان عدم تضمينه انما هو لمانع وهو عدم الالزام لكونه كافرا وكذلك يندفع ما
تعلق الخطاب بهم تصحيح انكحتهم مع عدم وقوعها على اوضاع الصحيح في الشرع ان
ذلك من باب التخفيف والعفو حتى لا يقولوا من الاسلام اذا علموا انه يفرق بينهما بتقض
ذلك كله او ضحه الماوردي والله اعلم ص والاقتضاء ان يكن لفعل

وجزم ص

جزم طلبي جاب له بالاصل ، ودون جزم ندبه وان يكن للترك حتما فهو تحريم نصن
اود ونه لكن سلمي يقصد ، فهو كراهة وقد تنقيل ، بنسبة التحريم او تطلق له .
تحاسا من لفظة مستثقلة ، وان يكن في حين امر يولي فالمنع من شيء خلاف الاولى
وما انتفى اقتضاؤه وخيرا ، فهو اباحة لمن قد خيرا . ش هذا راجع الى تقسيم

الخطاب في تعريف الحكم الى اقتضاء وتخيير فهو بيان لما دخل تحت الاقتضاء والتخيير
من الاقسام مفصلا والفاعل في الاقتضاء هو الحاكم وهو الله تعالى فهو احسن
من قول البيضاوي الخطاب ان اقتضى الفعل الى آخره لان اسناد الاقتضاء الى الخطاب
مجاز فان المقتضي للشيء اي الطالب له حقيقة انما هو المخاطب لا الخطاب ولكنه مجاز
شايع وربما يتبع في هذا النظم استعماله ايضا كما في قولي في حد الحكم اقتضاء وخيرا وقولي
فيما بعد ذلك وما انتفى اقتضاؤه وخيرا على انه قد سبق احتمال ان يعاد الضمير الى
الله تعالى في قولي خطاب الله ولئن لا احسن فينبغي ان يكون في قولي اقتضاؤه
وخيرا لذلك فالاقتضاء اما لفعل او لترك فان كان لفعل والمراد به الوجود يقابله
بالترك والا فالترك كف النفس وهو فعل كما سبق بيانه فلا تخلوا اما ان يكون مع
الجزم اي ليس مجوزا فيه مخالفته اي لم يقم على ذلك قرينة او مع الجزم فالاول
الايجاب وهو مصدر اوجب يوجب ومعنى الوجوب سقوط السقوط نحو فاذا وجبت جنوبها
والثبوت ومنه سالك موجبات رحمتك اي مثبتات فعلم ان الايجاب هو الطلب
القايم بالنفس على الوجه المذكور والواجب هو متعلق الايجاب من الفعل كما
سيأتي فانه لما وجبه وجب وجوبا فهو واجب فتسميه الحكم وجوبا مجازا والنظر
ايجاب والثاني الندب وهو لغة الطلب ومنه حديث انتدب الله لمن يخرج في
سبيله اي اجاب له طلب مغفرة ذنوبه يقال ندبته فانتدب ويطلق ايضا
على التاثير ومنه حديث موسى عليه السلام وان يا كجر من باسته اوسعه من ضربتاه
وهو بفتح الدال واصله اثر الجرح وان كان لتزل شيء اي اعدام حقيقته وكف
النفس عن ايجاده فاما ان يكون مع الجزم اولا والاول الحرام اي لذلك الفعل
الاحادي اما بالنظر لتعلقه بالكف عنه فاجتناب له وان كان في تعبيرهم بان ما
تقتضي الترك تحريمه ايهام انه تحريم له من حيث اللفظ وان كان المراد ظاهرا
واصله من حرمة اي منعه ومنه وحرمنا عليه المراضع اي منعناه من رضعهن
وقولي وهو تحريم فصل اي فصل نفسك عن الموقوع في متعلقه عدم ارادته او
ارادة ضده كما في قوله تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم او نهي غير مقصود
فخلاف الاولى كما عبر كثير هنا وذلك بان يكون النهي في ضمن الامر بضده
فسيأتي ان الامر بالشيء نهي عن ضده او يستلزمه على الخلاف وقيل اولا وهو
اختيار امام الحرمين والغزالي كما سيأتي فعلى هذا لا تاتي هذه التفرقة واعجب
من ذلك عزوها لامام الحرمين بل سيأتي ان الخلاف انما هو اللفظي فاين الفرق
والتعبير هنا بخلاف الاولى غير صواب وان عبر به صاحب جمع الجوامع وغيره
والصواب ما عبر به في النظم من قولي او منع من خلاف الاولى واريد بالمنع ما
منع التنزيه كما في الكراهة فذلك ان المنع هو الحكم واما خلاف الاولى فهو الفعل الذي

تعلق

تعلق به المنع وسيأتي الفرق بينه وبين المكروه فما تضمنه الفرق السابق كما في صوم
يوم عرفة للحاج فالاصح انه خلاف الاولى وقيل مكروه وقد يرجح هذا بحديث ابي
هريرة نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم عرفة اخرجه ابو داود والنسائي وابن ماجه
وفيه ضعف وان كان الحاكم صححه وكان على شرط البخاري ومسلم لكن الصائم خلاف
الاولى على ما رجحه النووي وكان الحديث فيه نهي مقصود وقيل يكره وهو ايضا
النفض والتنشيف في الوضوء فيما قاله الرافعي وغيره ذلك وهو كما قال الشيخ تقي الدين السبكي
اول من علمنا ذكر هذا القسم امام الحرمين وسماه اطهر وتبعه والده الشيخ فقال هو
بحمد الله كما قالوه من انه يتعين التعرض لهذا القسم بين الكراهة وخلاف الاولى
ما اهمله المتاخرون ثم فرق بما سبق ومن كلام الرافعي في باب الزكاة في كراهة الصلاة
على غير النبي يقتضي ان الامام اراد بالمقصود الخصوص وبغير المقصود العموم
ويزول الاشكال السابق قلت وسيأتي في كلام الامام ما يقتضي ان خلاف الاولى والمكروه
بمعنى واحد والجواب عنه وهو ما بعضهم ذلك وان المراد ان الكراهة لها مرتبتان ادناها
خلاف الاولى وان لم يكن في الخطاب اقتضاء بل مجرد تخيير بين فعل الشيء وتركه
فهو الاباحة ما هو وده من مادة الاتساع ومنه ماجه الدار اي ساحتها واعلم ان
الاباحة تطلق ايضا على رفع الحرج فيدخل في المباح ما كان من فعل الله وفعل غير المكلف
لكن يلزم من الحكم الاضافة الاذن ولاجل هذا اختلف في ان الاباحة حكم شرعي
او لا فقال بعض المعتزلة بالثاني لتفسيره بنفي الحرج فالخلاف اذن لفظي والمختار
ايضا في ان الاباحة تكليف والقول به منقول عن الاستاذ ابي اسحق الاسفراييني
معنى التكليف ما عتقاد اباحته ولا يخفى ما فيه فان الاعتقاد واجب فهو غير
الاباحة واختلف ايضا في المباح هل هو مامور به بناء على ان الامر حقيقة في
الاذن لا في الوجوب وفي الندب وفي ستاتي المسلة وقولي وقيل يفيد الى آخره اشارة الى
ان الكراهة تطلق احيانا على التحريم ايضا اما مع الاضافة اليه فيقال كرامة تحريم وما
على الاطلاق كما في قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وقع هذا في كلام
الشافعي ومالك والاقدمين كثيرا كقول الشافعي واكره الاتيان العاجز واكره ممر الحايض
في المسجد اذا عمل على حالة خوف التلويث وقوله في باب السلم واكره اشراط الاجل
والشوى والمطبوخ لان الاجل معيب وشرط المعيب مفسد الى غير ذلك وربما اطلق
المكروه ايضا على خلاف الاولى ان جعل قوله كقول امام الحرمين في النهاية في باب
الجمعة ان ترك فعل الجمعة مكروه مع انه نهى فيه كما قاله وهذا عندي جار في كل مسنون
صح الامر به مقصودا انتهى قيل ويوجد نص الشافعي في الام على ان ترك فعل
الامام مكروه وقال الامام في موضع اخر من النهاية انما يقال ترك الاولى مكروه
اذا كان منضبطا كالضحى وقيام الليل وما لا تحديد له واضابط من المندوبات يسمى

تركه مكروها والانسان في كل وقت ملابسا للمكروهات الكثيرة من حيث
انه لم يقم يصلي ركعتين او يعود مريضا ونحوه انتهى فاذا حمل على انه اراد اطلاق
عليه اطلاقا وان كانت حقيقته متغايرة استقام مع ما سنذكره عنه والا
فظاهره التعارض وقد يطلق المكروه ايضا على ما وقعت الشبهة في تحريمه
كلمس السمع وبيع البيض ونحو ذلك من المسائل المختلف في تحريمها كما مر مع
ذلك في الفقه وذكر الغزالي في المستصفى واستشكله بان مقتضى التحريم
حرام عليه وغيره يحمل له فلا وجه للكراهة وقد كان الايماري في شرح البرهان
ليس في الفقه مسئلة اصعب من القول بالكراهة وقد ذكر فيه خلاف الغزالي
ودليلها فهو حق للاجماع قلت قد يجاب بان الخلاف اذا رت في القليل ويسير
فكره كراهة اكل مال من في ماله حرام وكراهة المال المشبوه وغير ذلك مما ليس
فيه دليل صريح بالكراهة واعلم ان في اطلاق الكراهة على هذه الامور المرجحة
خلافا في انه حقيقة في التنزيه مجاز في غيره او مشترك وجهان رجح بعضهم احدهما
ابن سريج وغيره لكن في التنزيه والتحريم وفي المستصفى اطلاق اشتراكه بين الاربعة
ولكن نازعه العبدري في شرحه سهو ثم احدهما سبق في ان خلاف الاولى
بمعنى غير مقصود فيه غير ما سبق امران احدهما ان في كونه منهيا عنه
خلافا مثل الخلاف في ان المندوب مامور به او لا لانه يطلق التبعية له كما سبق
ثانيهما ان ادلة الاحكام لا تفيد استفادتها من صريح الامر والنهي بل تكون
نص او اجماع او قياس والنص اما ان يكون امرا او نهيا او اذنا او خبر المعنى
او اخبارا بالحكم نحو كتب عليكم الصيام ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها
ان الله نهاكم ان تخلفوا ايمانكم احل لكم صيد البحر او بذكر خاصية احدها كوعيد
على فعل شئ او على تركه ووعد على فعل او ترك او نحو ذلك فان لم تتوقف
الا ان يقال اذا ثبت بدليل معنى الامر به تضمن النهي عن ضده باي صيغة
دلت فاعلمه آثاني اختلف في انه تكليف او لا كما اختلف في الندب والخلاف
مفرع على ان التكليف الزام ما فيه كلفة او طلبه وبالثاني قال القاضي والله اعلم

ص وما به تعلق الاحكام، يصاغ منه اسم له اعلام، فالفعل ذو الايجاب واجب وفرض
وحتم ولازم ومكتوب ومحتوم ومرسوم مادام فيه التارك، وتاركه المذنب فلا تشارك
شئ لما كان كثير منها يحكون باطلاق اسم نوع الحكم على متعلقه من الفعل وعكسه
فيقولون مثلا الحكم اما واجب او مندوب الى آخره ويقولون في الفعل انه
ايجاب او ندب الى آخره تعرض للفرق بينهما بحسب الحقيقة وان الواجب
ما تعلق به الايجاب والمندوب ما تعلق به الندب الى آخره فيصاغ لكل فعل

من الحكم

من الحكم الذي تعلق به اسم يحصل به الاعلام والتمييز عن بقية الافعال فيثبت
ذلك وحكمت لكل واحد مما يسمى به من الايجاب وتوابعه وخلاف وتقرى هذه الاسماء
الى تفصيل الاحكام المتعلقة فيصاغ منها اسم لها وذكرت اسم كل نوع من هذه
الافعال للايضاح كما فعل البيضاوي وان لمت حدود هامن حدود الاحكام
المتعلقة بها فالقسم الاول الفعل الذي تعلق به الايجاب موجبه بالفتح اسم مفعوله
وواجب انه مطاوع اوجب كما سبقت الاشارة اليه ويسمى ايضا مكتوبا ومحتوما
من فرض بمعنى قدر قال اطلقته على الايجاب كان حقيقة او مجازا او حقيقة
من اطلاق المصدر على المفعول اي انه مفروض وفي ترادف بعض هذه الاسماء
خلاف مبني على الاتفاق على ان معناها اللازم فالجمهور على الترادف وقالت الحنفية
الفرض ما ثبت بدليل قطعي كالكتاب والسنة المتواترة مثل الصلوات الخمس
وصوم رمضان والواجب ما ثبت بدليل ظني كالوتر وزكاة الفطر ومرادهم ان
ذلك مراعاة للمعنى اللغوي لان الفرض لغة التقدير فلا بد من علم ان الله
قدره والوجوب السقوط فنعلم انه ساقط علينا ولكن لا نعلم ان الله قدره
لنا ان الفرض المقدر اعم ان يكون علما او ظنا والواجب الساقط اعم منهما
ايضا فلم يظهر مناسبة بل قال الشيخ ابو حامد وغيره من اصحابنا لو عكسوا
الاصطلاح لكان اولى لان لفظ الوجوب لا يحتمل غيره بخلاف الفرض فانه
يحتمل معنى التقدير على انهم قد يخالفون ذلك في نحو جعل القعدة في
الصلاة فرضا ومسح ربع الراس فرضا والوضوء من الفصد فرضا والصلاة على
من بلغ في الوقت بعد ما ادناها فرضا والعشر في الاقوات وفيما دون خمسة
اوسق واجبا ذلك وليس في شئ منها قطع وربما فرقوا بينهما كما قاله الشيخ ابو حامد
وابن برهان بان الفرض ما لا خلاف فيه والواجب ما اختلف فيه وحكى القاضي
في التقريب وابن القشيري تفرقة اخرى ان الفرض بنص القرآن والواجب
ما ثبت بغيره وهي مصححة والمراد القاضي بان يكون الثابت بالسنة
فرضا كتبه الصلاة ودية الاصابع والعاقلة وان يكون الاجتهاد عند التباين وقوة
من الدليل وثبوت الثابت بالسنة فرضا قلت الا ان يراد ما ثبت وجوبه فلا يرد
هذا الاخير اشارة لما قاله اصحابنا في باب الحج ان الواجب ما جبر بدم والركن
ما لم يجبر فسووا بين الركن والواجب وبين الفرض والواجب وكذلك ما حكى
الرافعي عن العبادي فمن كل الطلاق واجب على تطلق او فرض كما طلق
ليس لعدم ترادفهما بل لاقتضاء العرف ذلك ونقل عن البوشنجي ان الجميع كنايات
الا لازم لي فانه صريح عند الاكثر فلا اشكال فيه حينئذ ومنها ايضا اللازم من
اللزوم وهو لغة عدم الانفكاك عن الشئ فيقال للواجب لازم وملزوم ونحو

اسماء

ذلك كما في حديث الصدقة ومن لزمه بنت مخاض وليس عنده اخذ منه
ابن لبون اي وجب عليه ذلك وهو شايع كثير وتنهى الحتوم من حتمت الشي احتمه
حتما اذا قضيته واحكمته وحتمته ايضا اوجبته قاله الجوهري قال تعالى كان على ربك
حتما مقضيا اي واجب الوقوع بوعده الصادق والا فهو تعالى لا يجب عليه شي
فيقال في الواجب حتم ومحتوم ومحتم وكذلك وتنهى المكتوب من كتب الشي
اذا حتمه والزم به وتسمى الصلوات المكتوبات لذلك ومنه حديث خمس صلوات
كتبهن الله وقال تعالى كتب عليكم الصيام كتب عليكم القتال اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية الآية فقيل المراد وجب وكانت الوصية فرضا
ونسخت وقيل يجب ان يوصي بما يحتاج الوصية من ذكر الدين والوديعة ونحو
ذلك وقيل المراد كتب في اللوح المحفوظ فلا يكون مما نحن فيه وقولي ومضى اي
لمع وظهر من قولهم ومض البرق اي لمع والمراد ان الواجب ظهر بهذه الاسماء
وامارسم الفعل الواجب فهو ما يذم تاركه فما جنس يشمل الافعال كلها ويذم خاصة
خرج به المباح فانه لا ذم في فعله ولا في تركه وتاركه خاصة اخرى تخرج الحرام فانه يذم
فاعله ويخرج المندوب والمكروه وخلاف الاولى فانه لا ذم في تركها بل يمدح في
الاخيرين والتعبير بما يذم اولى من تعبير الغير بما يعاقب او بما يتوعد بالعقاب
لجواز العفو وان المندوب قد يعاقب فيه مثل القتال تارك الجماعة اولا فان ثمة
رأي وقد يجاب بان المراد الذي من شانه ان يعاقب على تركه لمعنى ما يدل على ذكر
شرعا ولا يلزم في كل تارك كجواز العفو في البعض فلم يدخل وهذا احسن من
الجواب بان الخلف في الوعيد كرم فان خلف الوعد من الله تعالى محال ومن جواب
ابن دقيق العيد بان المراد يعاقب على جنسه ولو بعض التاركين فانه لا بد من
عقاب بعضنا لعصاة لانا نقول تاركه عام بالاضافة فحمله على البعض مجاز ومن
جواب العبدري في شرح المستصفى بانه ليس في الشرع ترتب توعد بالعقاب مطلق
بل بقيد بشرط ان لا يتوب المكلف وان لا يعفى عنه لانا نقول هذا يحتاج الى صحة
استقراء وبيان في كل وعيد وهو ايضا اولى من التعبير بما يخاف على تاركه فقد نص
امام الحرمين بما يظن وجوبه وليس بواجب واعلم اني لم اقيد ذلك كالبيضاوي
شرعا لما سبق ان الفعل لا حكم له بل للشرع ولا بكونه قصد التخرج المتروك بلا قصد
كترك النائم والساهي والكره لانا نقول لا نسلم ان هذا ترك لان التارك من خطر
بباله الشي وكف عنه فالموجود من هؤلاء انتفاء الفعل وهو اعم من الترك والذم انما هو
للترك من نام حتى خرج الوقت يقال فيه لم يصل ولا يقال ترك ولذلك لم يتعرض القاضي
ولا غيره لذلك ولم افيده كالبيضاوي ايضا مطلقا استظهارا على دخول فرض الكفاية
والمخير والموسع وترك المريض والمسافر الصوم فانهم تركوه مع كونه واجبا الا انهم لم

يتركوه مطلقا بل الترك في فرض الكفاية لظن ان الغير فعل وفي المخير لفعل
خصلة اخرى وفي الموسع للفعل في ثاني الحال وفي المريض والمسافر لفعلها بعد
زوال العذر حتى قال الامام المازري ان الواجب عليهما احد الشهرين واما ترك الحايض
فليس من هذا لانه لم يجب عليها بل يقطع بذلك وسياتي بيان ذلك كله لانا نقول
ان من فعل يقال انه ترك فلا يحتاج الى مطلقا وفرض الكفاية وان لم ينقل الا
فلتبين ان الوجوب قد سقط عنه وقولي وانفهم بذكر الندب فلا يتجه اذ
شروع في الفعل الذي تعلق به الندب وبدأت ضابرسمه فذكرت انه يتبقى
فيه هذا القيد وهو الذم لتاركه ويوني معه بانه يمدح فاعله وذلك معنى
قولي بل بمدح الفاعل فيه وليس معنى وبالاولى سنه بهاتم لمستحب طاعة وقربة
مرغبا فيها لمن اتاه فيقال المندوب ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه فخرج بقيد
المدح المباح وباضافته للفاعل الحرام والمكروه وخلاف الاولى فان المدح لتاركها وبنفي
ذم تاركه الواجب فان المندوب يثاب تاركه في ذم التارك واعلم ان المراد بكونه يمدح
فاعله ولا يذم تاركه الذي من شانه ذلك وكذا الوعيد لفظ عمدح يثاب وقصد
ذلك سواء في الواجب والمندوب لانهما قد لا يثاب فاعلهما لعارض كالصلاة في الدار
المغصوبة فان المرجح انها تصح ولا يثاب فرضا كان او ندبا خلافا للحنبلية صاحب المطلب
كما سياتي في موضعه وكترك الزنا وغيره من المحرمات من غير استحضار ويكف النفس
عنه بالقصد فانه واجب ويثاب فيه وكذا ترك المكروهات ولهذا قال القرافي ليس كل
واجب يثاب على فعله ولا كل محرم يثاب على تركه قال فالاول كنفقة الزوجة
والقريب ورد المغصوب والوديعة لا ثواب فيها حتى ينتضمن ويقصد الامتثال
والثاني كترك الزنا وشرب الخمر انتهى قلت ويؤيد ذلك من المندوبات ابرا
المعسر واقراض المحتاج ونحو ذلك بسببان احدهما يوخذ من كون المندوب
لا ذم في تركه انه اذا شرع فيه وتركه لا يذم فلا يكون اتمامه واجبا وانه لا فرق
في تركه بين ان يكون ابتدا او بعد الشروع وخالف في ذلك ابو حنيفة ومالك
فاوجبا اتمامه بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان احيانا يبتوي صوم التطوع ثم يفطر رواه مسلم وغيره فيحمل النهي فيما دله
على التنزيه جمعا بين الدليلين هذا ان لم يفسر ولا تبطلوا بانكم تحبطوها بالردة
بدليل الاية التي قبلها او ان المراد ولا تبطلوها بالمن يا نقله ابن عبد البر عن اهل
السنة ونقل عن المعتزلة تفسيرها بمعنى لا تبطلوها بالكبائر لكن الظاهر تفسيرها بما
تقدم واصح له ايضا حديث الاعرابي قال هل علي غيرها قال صلى الله عليه وسلم
لا الا ان تطوع اي فيلزمك التطوع وان كان تطوعا في اصله وعلى هذا الاستثنا
منقطع دليل ان النبي صلى الله عليه وسلم قد ابطل تطوعه كما بين وقال ابن التين

وفي لي ذلك ما خذ لطيف وهو ان الصوم والصلاة ونحوها عبادة لا تقبل التجزيه فقطعها تجزيه اي ايقاع بعض عباده وذلك حرام لانه تعبد فاسد كل ونظيره عتق البعض يسري للباقي مع اليسار ومع الاعسار لا يسري لامكان التجزيه قال امام الحرمين والاصل المعتمد في هذه المسائل ان كل ما يقبل التجزيه اذا وجد في بعض اجزائه ما يقتضي الفساد وفي البعض الاخر ما يقتضي الصحة حكم بالصحة في البعض الذي وجد فيه المقتضي للصحة وبالفساد في البعض الذي وجد فيه المقتضي للفساد كما لو اشترى عبدين فوجد بأحدهما عيبا فله رد المعيب دون الصحيح وكما لو طلق بعض زوجته طلقت عليه دون الباقي وكما لو اعتق بعض عبده عتق عليه دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بطهارة وبعضها بغيرها صحت في البعض الذي وجد فيه الطهارة دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته في الدار المغصوبة وبعضها في غيرها صحت في البعض الذي وجد في غير المغصوبة دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته الى القبلة وبعضها الى غيرها صحت في البعض الذي وجد الى القبلة دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته قائما وبعضها قاعدا صحت في البعض الذي وجد قائما دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالتيمم وبعضها بالوضوء صحت في البعض الذي وجد بالوضوء دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالفاتحة وبعضها بغيرها صحت في البعض الذي وجد بالفاتحة دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالركوع والسجود وبعضها بالايماء صحت في البعض الذي وجد بالركوع والسجود دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالنية وبعضها بغيرها صحت في البعض الذي وجد بالنية دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالجماعة وبعضها بغيرها صحت في البعض الذي وجد بالجماعة دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالجهر وبعضها بالاسرار صحت في البعض الذي وجد بالجهر دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالجمعة وبعضها بغيرها صحت في البعض الذي وجد بالجمعة دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالاقامة وبعضها بغيرها صحت في البعض الذي وجد بالاقامة دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالاذان وبعضها بغيرها صحت في البعض الذي وجد بالاذان دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالاستقبال وبعضها بغيره صحت في البعض الذي وجد بالاستقبال دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالستر وبعضها بغيره صحت في البعض الذي وجد بالستر دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالنهار وبعضها بالليل صحت في البعض الذي وجد بالنهار دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته في الوقت وبعضها خارج الوقت صحت في البعض الذي وجد في الوقت دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالتشهد الاخير وبعضها بغيره صحت في البعض الذي وجد بالتشهد الاخير دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالسلام وبعضها بغيره صحت في البعض الذي وجد بالسلام دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالقيام وبعضها بغيره صحت في البعض الذي وجد بالقيام دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالقراءة وبعضها بغيرها صحت في البعض الذي وجد بالقراءة دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالركوع وبعضها بغيره صحت في البعض الذي وجد بالركوع دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالسجود وبعضها بغيره صحت في البعض الذي وجد بالسجود دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالقعود وبعضها بغيره صحت في البعض الذي وجد بالقعود دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالاضطجاع وبعضها بغيره صحت في البعض الذي وجد بالاضطجاع دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالاستلقاء وبعضها بغيره صحت في البعض الذي وجد بالاستلقاء دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالاستدبار وبعضها بغيره صحت في البعض الذي وجد بالاستدبار دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالاستقبال وبعضها بغيره صحت في البعض الذي وجد بالاستقبال دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالستر وبعضها بغيره صحت في البعض الذي وجد بالستر دون الباقي وكما لو صلى بعض صلاته بالنهار وبعضها بالليل

الدليل

انه لا يخرج من حكم التطوع الا بانه
محل الفتح بفتح الميم وكسر الراء
كما ذكره الجوهري والمحب الطبري

والرغبة

وبينهما

وربما

الدليل هناك دون هذا وقولي ولينظم الى آخره اشارة الى اسماء الفعل المندوب منها ذلك ماخوذ من لفظ الندب المعلق به والاصل مندوب اليه فحذف الصلة اختصارا لكن هذا انما يحتاج اليه اذا لم يسلط الندب اي الطلب على الفعل نفسه ومنها السنة والاولى والمستحب والطاعة ونحوه كالتطوع وفي الحديث كل عمل غير هاتين الا ان تطوع والقربة وان كانت قد تطلق على الواجب ايضا كما في قوله تعالى ولن يتقرب الى المتقربون بمثل ما افترضت عليهم والرغيبة والنفل ما هو زائد على الفرض وهو المراد في قولنا في الصلاة كذا ركعة ونفلا ومعنى الزيادة انها زايدة على الفرض وضده قوله تعالى نافلة لك ان قلنا ان التهجد في حقه كما قاله النووي في الخصايص في النكاح بل يكون هذا دليلا له وقيل المراد زيادة في الوجوب عليك على ما هو واجب على الامة وقيل لمن احبه متعلق بقولي ثم اي ثم نعريفه بهذه الاسماء وما بعدها المناسب ان يتعرف اسماء هذا النوع واعلم ان ما ذكرناه انما هو على تقدير ان معنى هذه الاسماء كلها واحد وانها مترادفة وهو الاصح وذهب بعض اصحابنا الى التغاير في بعضها فقال القاضي الحسين والبغوي السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعل مرة او مرتين والحق ذلك بعضهم بالمرغب فيه وانتقل انه فعله والتطوع ما لم يرد فيه بخصوصه نقل ورده القاضي ابو الطيب في منهاجه بان النبي صلى الله عليه وسلم صح منه في افعاله فيما هو سنة وكذا لم يفعل للاستسقاء في خطبة الجمعة وهي سنة وقال الحليمي السنة ما استحب فعله وكره تركه والمستحب ما لم يكره تركه وقيل النفل والتطوع واحد وهو ما سوى الفرض والسنة والمستحب من انواعها وقيل السنة ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما امر به صورة فعله او لا او فعله ولم يداوم عليه نقله في المطلب في باب الوضوء كانه نحط في السنة عن الدوام عليه وقيل السنة ما تركت كالرواتب مع الفريضة والنفل والندب ما زاد على ذلك حكاه الشيخ ابو اسحق في الجمع والمهذب تفرقة أخرى ان ما اظهر به الشرع وبالغ فيه سنة واول المراتب تطوع وتاليه وبليه ما فضله ومرغب فيه فيها سميت السنة هيئة كما قالوا صلاتها في العيدين بغير اذان ولا اقامة هيئة للتكبير والتشهد وكما قاله ابو حامد فيما يهيأ به الوضوء كالتسمية وغسل الكفين لكن في الحقيقة ليس هذه التسمية من حيث هو بل في هذا المحل الخاص لمناسبة تخصه وفي نوافل الروضة اول باب صلاة التطوع تسمية السنة هنا عند من يجعلها اسما لمرادفه وانما ابدر اذكره لما سياتي ان الحسن انما سمي به من حيث كونه ماذونا شرعا وقد قال ابن العربي اخبرنا الشيخ ابو عام بكداد انه سال الشيخ ابا اسحق ببغداد عن قول الفقهاء سنة وفضيلة ونفل وهيئة فقال هذا عامة في الفقه والاقبال الا فرض وسنة لا غير ولما انا فسالت ابا العباس الجرجاني بالبصرة فقال هن الفاظ لا اصل لها

وانصرفها في الشرع واسم اعلم ص وما يذم فاعله شرعا فهو الذي فاعله مذموم ش
وهو الحرام المحظور والمعصية والاثم والمزجور عنه والفاحشة والذنب والسيئ القبيح
وجرح عقوبة بخرج ش اي ما تعلق به الحرم هو الذي يذم فاعله فيخرج بقيد الام
ما سوى الحرام والواجب وباضافة الذم للفاعل الواجب والمراد الذي من شانه ان
يذم فاعله ولو تخلف لمن وطئ اجنبية يظنها زوجته كما سياتي ولم اقيد بكونه
قصدا ولا بشرعا لما سبق في الواجب وبا طلاقها وان كان في الحرم ما هو مخير كما سياتي
لان الفعل حتى وجد في المخير كان من موما حراما ولم ازل ويتاب تاركه لان المكروه
يثاب تاركه في ذلك وخلاف الاولى وقد خرجا بقيد دم الفاعل وايضا فقد لا يتاب
لعدم استحضاره كما سبق ويسمى محرما اسم مفعول من حرمه تحريما وحراما وصف
فاعل من حرم بحرم انه مطاوع حرم المضعف كما سبق تقريره في الواجب ويسمى
محظورا من الحظر وهو المنع بسبي الفعل بالحكم المتعلق به ويسمى ايضا معصية واغا وفحشا
ومنجورا ومزجورا وفاحشة وذنبا ومسيئة وقبيحا وعقوبة وبحرجا وجرجا اذا ترتب
على فعله بهذا التقرير بيح تسميته بذلك والله اعلم ص
وما له كراهة مكروه . تاركه ممدوح بإيعهوه . في الفعل دم وخلاف الاولى
مثل ولكن منع كره اولى ش اي ما يتعلق به الكراهة يسمى مكروها ومرهما ويمدح
تاركه ويذم فاعله فخرج بيمدح المباح وتقييده باتارك الواجب والمندوب
فانه ممدوح فيها على الفعل وخرج بعدم دم فاعله الحرام انه وان شارك المكروه في مدح
التارك لكن يفارقه في دم الفاعل واما خلاف الاولى فسمي بذلك لانه خلاف المندوب
الذي من شانه الاولى كما سبق وهو مشارك له في ترسيمه الآن هذا مقيد بكونه
بغير مقصود ليخرج المكروه وحينئذ فالمنع في المكروه اقوى من المنع في
خلاف الاولى وهو معنى قولي ولكن منع كره اولى اي اقوى باعتبار كونه بهي
مقصود فان هذا يدل على الاعتناء بالمنع فقد يطلق المكروه على خلاف الاولى
كما سبق والله اعلم ص وذو الاباحة مباح جائز . موسع ومطلق وجائز .
حلا خلا من مدحه وذم . وقد يحمى اسما لغير المحرم ش المراد ان متعلق الاباحة
من الفعل يسمى مباحا اسم مفعول من اباحه ويسمى جائزا وموسعا اي فيه ومطلقا
وحلالا وما في معناه من الحل والتحلل بالفتح وهو معنى قولي وجائز حلا وقولي خلا
من مدحه وذم هذا رسم المباح وهو ما خلا من مدح وذم اي في فعل فاعل تارك
وخرج بقية الاقسام كلها من ذلك واعلم ان ملامتهم يكون من مدح او ذم اما في
الفعل او في الترك لكن لا بد فيه من الاذن لانه متعلق الاباحة وقد سبق تفسير
الاباحة بذلك فيخرج حكم الاشياء قبل ورود الشرع وفعل غير المكلف نعم المراد بكونه
لا مدح فيه ولا ذم الذي شانه ذلك او بقال لذاته ليخرج ما لو ترك به حرام فانه يثاب

عليه

عليه من تلك الجهة ويكون واجبا على رأي الكعبي كما سياتي فان ذلك لا يختص
بالمباح وما لو ترك به واجب فانه يذم ايضا من تلك الجهة والمراد بالمدح والذم
ان يرد ما يدل على ذلك بطريق من الطرق كمدح الفاعل او ذمه او وعد
او وعيده او غير ذلك كما سبقت الاشارة اليه وان ابن عبد السلام قسط ذلك
في كتاب دلائل الاحكام وقولي وقد يحمى اسما لغير المحرم معناه ان المباح يرها
اطلق على مقابل المحرم اعم من الواجب والمندوب والمكروه وخلاف الاولى فيخرج
فيه على السواء اي باسمايه فيقال المجائز كذلك والحلال كذلك ايضا كما قال تعالى
احللتم منه حراما وحلالا والحرم هنا كسبب المحرم الشرعي بل المنع لوجود
اختلاف المفسرين وسلك بعض العلماء ذلك في تقسيم الحكم فقال هو قسمان محرم
واباحه ووقع في تعليقة الشيخ ابي حامد في كتاب النكاح انها ثلاثة اقسام
واحظها واباحه ولعله اراد بالاباحة مطلق الطلب والحظر مطلق المنع والله اعلم ص
وكل ما دون بشرع فسن . فذاك واجب مندوب اذن . كذا مباح والذي تعلقا
بنهي به القبيح يما اطلقا . وذاك للحرام والمكروه . خلاف الاولى هو شبيه .
والارجح الذي الامام قاله . ذو الكره منه لا ولا صاله . قلي وبغني يكون مثله .
خلاف الاولى هو بذاك اشبه ش اي اعلم من حد الحكم السابق من حيث اضافة
الى الله تعالى والتقسيم الى اقتضاء وتخييره ان وصف الفعل المتعلق به الخطاب المحسن
او القبيح انما هو باعتبار اذن الشارع وعدم اذنه لا بالعقل كما يذهب اليه المعتزلة
فالحسن ما اذن فيه الشرع والقبيح ما نهى عنه فيدخل في المأذون حينئذ الواجب
والمندوب وكذا يدخل المباح لما تقدم مشابه بالاذن فيه وان لم يطلب بدليل
فما نهي عنه الحرام والمكروه وخلاف الاولى لما يشبهه بالمكروه في كونه منهيا عنه
تنزيه وان كان النهي غير مقصود وهو معنى قولي هو شبيه بغير كون المكروه
وخلاف الاولى من القبيح فيه نظر وان كان في صحح الجوامع صرح بذلك في
المكروه لكن قال تبعا لشارحه الزركشي انه لم يره لغيره وكما اخذ من اطلاق
كثيرين ان القبيح ما نهي عنه كذلك يمكن ان يريد والنهي المخصوص اي نهي التحريم
بل هو الاقرب لاطلاقهم وكان الموفق له في ذلك قول الهندي ان القبيح
عندنا ما يكون منهيا عنه ويعني ما يكون تركه اولى وهو القدر المشترك بين
الحرام والمكروه انتهى فقولي والارجح الذي الامام قاله اشارة الى انظر المذكور
في المكروه وخلاف الاولى والمرجح الذي قاله امام الحرمين ان المكروه لا قبيح
ولا حسن لان القبيح ما يذم عليه والحسن ما يثنى عليه وصريح كذلك فيها ذلك
كما في التنقيح نعم الذي السبكي لم نر احدا نعتمده خالف الامام في هذا الا انا سنجا
ادركنا نام تعلقوا باطلاق بعض البيضاوي النهي بالتحريم ولذلك حمل الاصفهاني كلام

وله في المكروه
سيهم ان جميع ما يتعلق
به نهي حرام وقولي
وهو الى المكروه عنده
من باب اولى

المحرم ام

الاولى
فقولي ليخرج
وهو الى المكروه عنده
من باب اولى

المنهاج على كلام امام الحرمين وهو مفرع على تفسير الحسن والقبيح بما
مدح فاعله او يدم شرعا وغيره على القبيح بالذم قيل وينبغي على
قول الامام ذلك في المكروه كذلك بل اولى بان ينفى القبح عنه من حيث ان النهي
فيه غير مقصود فلت وفيه نظر فان الظاهر ان المراد بالحسن
معنى التفصيل بدليل قوله تعالى في الاية الاخرى حزايا كانوا يعملون
وقد كثر هو المطلوب بالمباح فانه جائز فيه وايضا فيلزم ان يدخل في الحسن الحرام
وغيره انه ما قصد بعمله الكلف فيكون من المتفضل عليه وهو باطل ويكون التفضيل
باعتبار ان بعضه افضل من العمل فانه قيل يجزيهم اجرهم بالنوع الذي هو افضل
من اعمالهم لكن يشكل بما قاله العلما ان كل عمل يجزاه خير منه الا التوحيد فانه افضل
من جزايه ان افعل التفضيل ايضا يضاف الى الجنس حسبما بينا احدها ان يضاف
اخرى في الحسن والقبح اطايل في بسطها وقد اشرت الى شي منها فيما سبق واما
المعتزلة فانهم لما انا طوا الحسن والقبيح بحكم العقل جمد واخبارات منها ان ما
اقدر على العالم بحاله ان يفعله الحسن وخلافه القبيح فيدخل في الحسن الحلال
سوى الحرام والقبيح الحرام فقط ومنها ان الحسن الواقع على صفة يوجب المدح
والقبيح الواقع على صفة توجب الذم فيدخل في الحسن الواجب والمندوب وفي
القبيح الحرام فقط ويبقى المباح والمكروه احسنا وقبيحا الثاني اطلاق الاصوليون
مقابلة الحسن بالقبيح وفيه نظر بان مقابله انما هو التي هكذا تعالى ان احسنتم
لانفسكم وان اسأتم فلها وكذا تعالى واستوكى الحمد والمدح وايضا فالقبيح
اخص من التي هكذا ان اجيل اخص من الحسن بدليل قولهم الحسن اجمل
للرقي من الادنى للاعلى فينبغي مقابله اجمل بالقبيح والحسن بالتي هكذا على ذلك
الشيخ جمال الدين الاسنوي في كتاب المطالع الثالث انا طه الحسن بالاذن اخص
من اناطة البيضاوي له بعدم النهي حتى ادخل فيه فعل غير المكلف كالصبي
والساهي والبهيمة استطرادا انه انما يتكلم في الفعل المتعلق به الخطاب وهو
فعل المكلف والنهوه ان يستطرد الى مثل ايضا فعل الله تعالى الرابع فيما يظهر
ثمرة الخلاف في هذه المسئلة وقد اشار الى ذلك الراعي بعد ان اقتضى كلام
وصرح به غيره ان اصحاب ابي حنيفة وافقوا المعتزلة على الاناطة بهما العقل
فقالوا في باب الزنا لو مكنت البالغة العاقلة مجنونا او صبيا فعليها الحد حتى
لابي حنيفة لان فعلها والحالة هذه ليس بزنا قلنا نسلم انه ليس بزنا بل زنا
ولكن لا يجب الحد انتهى ووجه التخريج ان الزنا انما يكون في العقل قبيحا اذا صدر
من المكلف فما يفعله الصبي ان لم يكن زنا لا يتعلق الحكم منه وهذا قول الشافعي
هو قبيح في نفسه لانه نهى عنه ولو سقط الحد فيه عن الصبي لعدم تكليفه

ولا يخفى ما في هذا وانما ينبغي ان يكون على العكس اي من يقول انه عقلي يوجب
الحد على المكلف لان العقل مدرك لقبح هذا الفعل من حيث هو ومن يقول
شرعي لا يوجب الحد لعدم تعلق النهي بفعل الصبي لان وجوب الحد بالتمكين
انما هو لوقوع الفعل بينهما فهي ذاته وهو ليس بزان لكن ظن بني على فاشش
زوجته او بالعكس احدهما فان دون الاخر وهذا عند ابي حنيفة من قوله
انه اذا قطع يد الجاني فصالحات فلا ضمان فيه عندنا لقوله تعالى ما على المحسنين
من سبيل والمحسن من اتى بالحسن فيندرج في الاية عندنا من كل انه حسن
وقال ابو حنيفة بضمن وهذا يأتي في كل موضع ذكرنا فيه القصاص قلت وفيه
نظر ايضا فان الحسن من الاحسان لا من الحسن ولو دارت المادة على احكام
والسين والنون الا ان في استعمال اللغة التغاير كثيرا وقد سمى الله تعالى القصاص
سيئة تنفيرا منه فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها وايضا فيلزم من ذلك ان فاعل
المباح له الجنة ومن زياده لقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزياده تجب من احسن
ما خرج على الحلاف ما ذكره قاضي القضاة شهاب الدين محمود الزنجاني الشافعي
في كتابه تخريج الفروع على الاصول بعد ان نقب الخلاف بين جماهير العلماء
في تعليقهم التحسين والتقبيح بالامر والنهي وبين المنتمين الى ابي حنيفة من علماء
الاصول بان العقل له مدخل وان الشرع كاشف فقط ومنهم من قال الحسن
والقبح ان اسلام الصبي المميز لا يصح عندنا لعدم تعلق الامر به ويقبل له ان
اسلام الاستسلام فيندرج على طلبا فاذا انتفى انتفى وهم انا طوه بالعقل والعقل
يوجب على الصبي ذلك كالبالغ وهو عجيب فانهم قد ادعوا ان الشرع لا يخالف
العقل بل كاشف فكيف خالفه هنا وان نذر الصوم العيد والتشريق لا يصح
عندنا لصوم صحة الصوم فيها وعندهم يصح ان الصوم عباده في نفسه مامور
بها فكان حسنة ثابتا شرعا وعقلا والنهي عنه في العيد والتشريق لامر خارج
كترك اجابة من دعاه ليأكل عنده فيها وان شهادة اصل الذمة بعضهم
بعض لا تقبل عندنا وعندهم يقبل لان قبح الكذب ثابت عقلا وكذلك
حسن الصدق وكل ذي دين فانه يجتنب ما هو محظور في دينه انتهى والدراع
ص والمراد بمثل ما ذكرناه محرما يكون او منزها فوقت نهي الصلاة تبطل
بل واحد بالشخص او نفل بجهتين كالصلاة فتصح في الغصب لكن مع اثم فتصح
ش هذا من تتمة الكلام في الافعال التي تتعلق بها الاحكام وذلك لانه قد سبق
ان الفعل اما مطلوب الايجاد او الترك فاما ان يكون مطلوبها مع فيه تفصيل
فان كان من جهة واحدة فممتنع لانه جمع بين الضدين فلذلك صدر ابن
الحاجب كلامه في هذه المسئلة بقوله يستحيل كون الشيء واجبا حراما من جهة

واحدة الا عند بعض من يجوز تكليف المحال الى اخره واما ابن السمعاني فغير
عن ذلك بقوله الامر المطلق لا يتناول المكروه قال وذهب اصحاب ابي حنيفة الى
انه يتناوله ثم ذكر ما سياتي حكايته عنه بعد ذلك واختار بقوله المطلق عن
القيد بما يخرج الصور التي يكون الفعل فيها مكروها فلا خلاف حينئذ
مشائخنا واطلاقه المكروه شامل للمكروه تحريما والمكروه تنزيها لان النهي
تركه فلو ان الامر يشمل لكان مقتضيا لفعله فيكون مطلوبا فعله وتركه في
ان واحد وهو محال وسياتي في الاصل ايضاح ذلك ولتعلم ان موضوع هذه
القاعدة ان الواحد هل يكون مامورا منهيا كما ذكرناه لكن الواحد اما واحد
بالجنس او النوع واما واحد بالشخص فالاول كل يكون منهيا مامورا باعتبار
افراده بان يكون بعضها منهيا وبعضها مامورا قال الجمهور نعم كمطلق السجود
واجب لله وحرام لغيره قال تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله وخالفه
ابو هاشم فيما حكاه عنه امام الحرمين فقال ان المهم انما هو القصد الى السجود لا
نفس السجود بناء على اصله ان النوع لا يختلف بالحسن والقبح والقاعدة فاسدة فالمهم
القصد والسجود معدوما في فرد من النوع فلا واحد مختلف في هذا هو الحق
كما سبق في كلام ابن السمعاني وهو اعرف لانه كان هنيئا وقيل لمن لك بالصلاة
في الاوقات المكروهة او صوم يوم العيد والتشريق ونحو ذلك ممتنع لما من غير
من جواز التكليف بالمحال لذاته وان كان لذاته جائزا كالصلاة في المغصوب فيما
مامور به منهي عنه باعتبارين هل المرجح فان قلت ما الفرق بين هذا وبين
ما سبق في فرد من النوع حيث اصح ان يكون مامورا منهيا خلافا للحنفية
قلت لان الجهتين متصلتان في الواحد من النوع كالصلاة في الوقت
النهي فانها اذا امر بها فانما هو من حيث كونها صلاة والنهي انما هو من حيث كونها
صلاة في هذا الوقت فقد توارد امر ونهي من حيث نوع الصلاة ونحو ذلك صوم يوم العيد
والتشريق بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة مثلا فان النهي ليس من حيث كونها
صلاة بل من حيث شغل المكان تصرفا لهم من ان يكون صلاة او غيرها فتفرقا اذا
تقرر ذلك فاعلم ان لهذه القاعدة امثلة منها ما سبق من الصلاة في الوقت النهي
فهي غير صحيحة سواء قلنا النهي عنها تحريم او تنزيه اما التحريم فواضح واما التنزيه
فلما قطع به البندنيجي وهو الراجح فقد صرح النووي في دقائق الروضة
في الكلام على ما اكل الشمس بطلان الصلاة ايضا ولو قلنا كراهة تنزيه وكذا
قال ابن الرفعة في المطلب تحرم عندي انها لا تنعقد جزما وان كانت غير
محرمة ان الكلام في نفل لا سبب له فالقصد به اما هو الاجر وتحريمها او كراهتها
مع قصده وما لا يترتب عليه مقصوده باطل كما تقرر في قواعد الشريعة انتهى

وقد استشكل

وقد استشكل هذا الحكم من وجهين احدهما ان الكراهة التنزيهية
تقتضي الجواز فكيف يجمع بين الفساد الذي تعالى المتصف به حرام لكونه
تلاعبا الثاني انه ينتقض بخصوص يوم الجمعة فانه مكروه وظاهر كلامهم انه
لو صامه صح وقد يجاب بان ما كان لامر خارجي لم يمتنع في الانعقاد والتلاعب
انما يتحقق فيما يكون النهي فيه لذات الشيء او لوصفه اللازم كما سياتي تقريره في باب
الاوامر والنواهي فالصلاة في الوقت المكروه لمعنى التشبه بمن يسجد للشمس
عند طلوعها او غروبها او ظهوره سلطانها تمام او تقاصرا فمثل ان تشبه بها وهذا في
ملازم لنوع الصلاة التي ناسب لها فالساقط من هذه الجهة حصل بالمكروه
من حيث هو وليزم الجواز في المكروه انما هو حيث لم يقترن به ما يوجب بطلان
حتى يكون محرما من هذه الحيثية فقط وان كان جائزا في اصله بدليل حكمه به
خلاف المباحات المخلة بالمروءة الساقطة هكذا تحرم او اما كراهة صوم
يوم الجمعة فانما هو للضعف عن كثرة العبادة والذكر فيه وليس ذلك بوصف
لازم حتى يفيد ما فرقا فتامله ومنها قاله ابن السمعاني عقب كلامه السابق
حيث قال والخلاف تظهر فائدته في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق
فعندنا لا يتناول الطواف بغير طهارة ولا منكوسا وعندهم يتناول فلهم
ان احتجوا واكراهة قالوا فيه بجزئ لدخوله تحت الامر وعندنا يدخل تحته
لا يجوز اصلا فلا طواف بدون شرطه وهو الطهارة ووقوعه على الهيئة المخصوصة
قال وهجنا ان الامر الوجوب حقيقة والندب والاباحة مجازا وليس للكراهة
واحد من ذلك انتهى ومنها قال امام الحرمين ان هذه المسالة مثل المسالة الآتية
بالترتيب في الوضوء فمن اراد ان يتوضأ بماء تكسيس مكروه فلا يدخل تحت الامر بغير
قال الكيا الطبري ان الكراهة في هذا امر خارج وهو مخالفة عبادة
السلف ومحل الخلاف انما هو حيث لا يكون في خارج ثم لا يصح التعليل به الا
اذا كان التكسيس مكروها واذا فعله كان ممتثلا وهذا عندهم واما عندنا
فواجب فتركه يخل بهيئة الوضوء فلا يجزئ كما سبق في الطواف فلك وليس
هذا مخالفا لما سبق من ان المكروه تنزيها باطل على المرجح عند النووي وابن الرفعة
لما بينا ان ذلك اذا كان لمعنى ملازم للعبادة بحيث يكون كالذاتي لها والخارج
غير ملازم ومنها اعاده صلاة الجنازة لا يصح على احد الوجهين عند امام الحرمين فوافق النووي
انها لا تسن وقيل تكره فعلى الكراهة يصدق من هذه القاعدة وكذا على انه خلاف
السنة انه منهي ولو كان بمعنى ضمني لاستقل ومنها لو نذر الاحرام من دويرة
اهله وقلنا انه من الميقات افضل كما رجحه النووي خلافا لترجيح الرافعي انه من دويرة
اهله افضل فانه يصح نذره لانه مقصود وان كان غيره افضل كما في نذر الحج

ما ثبتا وان قلنا المركب افضل قلت وهو له في القاعده من حيث انه على رجح
النووي خلاف الاولى فهو منهي عنه نهيا ضمنيا والصحة فيه اما هي لكونه لمعنى خارجي
كما سبق في نظيره وكذا اذا قلنا بالوجه الضعيف انه من دويرة اهله مكروه فتول
بعض اقتا حيث انه ينبغي ان لا يعتمد على القول بالكراهه عملا بهذه القاعدة
مردود بما قررناه ومنه الصوم يوم الشك تطوعا حرام وهو منعقد للقاعده وفي
انعقاده تردد صوبه وجهان الاصح المنع كالنذر بصوم يوم العيد وهذه الامثله
كلها فيما اذا اجتمع الامر والنهي في فرد من نوع غير شخصي اما مثال الواحد الشخص
اذا كان له جهتان فكما سبق من الصلاه في الدار المغصوبه مثلا فانه يصح ان يدخل
تحت الامر من جهه ويكون من الجهة الاخرى منهيا عنه وهو معنى قولي يقبل
بالشخص اذ يقبل بجهتين اي ان الامر لا يتناول المكروه بخصوصه كان او بعمومه لكن اذا
كان واحدا بالشخص وله جهتان فانه يكون متناولا له فهو منصوب عطفا على فعل
يشمل وهو ما الموصوله في قولي فاقدر بدل وهذه المسله طويله الذيل وبذكرها
الاصوليون مستقله ولكنها فرع من القاعده السابقه كما بيناه فذكرها لتكرر القاعده
وذكرها في الفرع اليق والحاصل ان الجمهور رجحوا كون الصلاه في هذه الصوره
واجبه حداً باعتبارين فتكون صحيحه لان متعلق الطلب ومتعلق النهي في ذلك
متغايران فكانا كما خلاف الحلبي ان كل واحده من الجهتين منفكه عن الاخرى
واجتماعهما انما هو باختيار المكلف فليسا متلازمين فلا تناقض قال ابو علي وابو
هاشم الجبائيان وابو بكر الحنفي والزيديه والظاهريه انها غير صحيحه وحكاه
المازري عن اصبغ المالكي وبه قال ايضا الامام احمد واختاره القاضي ابو بكر
وابن العارض المعتزلي في نكته وحكاه القاضي الحسين وابن الصباغ وجماعه عن
واختاره في المحصول ثم افترقوا فرقتين ففرقه قالت ايسقط بها الفرض وهو المنقول
عن احمد وفرقه ذهبت الى انه [illegible] لكن عند هؤلاء قال في المحصول ان السلف
اجمعوا على ان الظلمه لا يؤمرون بقضاء الصلاة المؤداة في الدار المغصوبه ولا طريق
الى التوفيق بينها الا بما ذكرناه كذا وهو مذهب القاضي ابي بكر انتهى لكن كل
الصفي الهندي الصحيح ان القاضي انما يقول بذلك لو ثبت القول بصحة الاجماع على
سقوط القضاء اما اذا لم يثبت ذلك فلا نقول بسقوط الطلب بها وبعدها انتهى وقد
علمت ان الاجماع لا يثبت مع مخالفة احد ومن سوى ذكره ومن منع الاجماع امام الحرمين
وابن السمعاني وغيرهما وقد حكى القاضي الحسين في تعليقه وجهين اصحابنا ايضا
في ذلك احدهما لا يصح للغصب والثاني يصح لان المعصيه ليست في عين الصلاه بل
للمقام في ارض الغير انتهى وقولي لكن له ثواب متضح اي مع القول بانها تصح هل فيها ثواب
او لا قال النووي في شرح المهذب عن القاضي ابي منصور ابن اخي ابن الصباغ ان

المحفوظ

المحفوظ من كلام اصحابنا بالعراق انها تصح ولا ثواب فيها ونقل عن نصه ابن الصباغ
في الكامل انه ينبغي حصول الثواب هذا من صحح ثم قال القاضي وهو القياس
واعلم ان الرخصه في المطلب كما علوي ان محل الخلاف في الفرض اما فيه فقط
الاداء والثواب فاذا انتفى الثواب صحت وقد كان قالا في ان اداءه تحط الحرج
الاعمال الواقعه في الاسلام وتجب اعادتها لو اسلم وكذا من اخذت منه الزكاة قهرا
لا ثواب وتسقط عنه المطالبة اما اصلاة النفل فالمقصود فيها واحد وهو الثواب
فاذا لم يحصل لا ينعقد اصلا وهو اطلاق من اطلق محمول على الفرض منه
يفرع من هذه المسله فرعان احدهما ان الخارج عن المغصوب مثلا بقصد التوبة
والاقلاع اتى بواجب وان كان المنهي منهيا عليه حتى يثاب ثوابا واحدا وهو فلان لكن قال امام
الحرمين انه مرتبك في المعصيه اي مشتبك فيها قال لكن مع انقطاع تكليف التكليف
اي ان التكليف بترك الاقامه لم يتحصل الحاصل فالمعصيه فيه استصحابيه فتضعف
الضرائي ذلك بان التكليف اذا انقطع فلا استند المعصيه واستبعاد ابن الحاجب
له لاجل ذلك فيه نظر فانه لم يقل انقطع النهي بل التكليف به اي انقطع التزامه
بالكف عن الاقامه لاستصحاب ذلك النهي وذلك كاف في جمع الجوامع ان ما قاله
الامام دقيق قيل نظيره قول الفقهاء من ارتد ثم جن ثم افاق واسلم انه يجب
عليه قضاء صلوات ايام الجنون لاستصحاب حكم الردة ملت وفيه نظر لان القضاء
لا يتوقف على الامر بالاداء بدليل الحائض في الصوم ونحو ذلك واعلم ان الشيخ
ابا محمد نقل في الفروق في كتاب الصوم ان الشافعي نص على ان من دخل
ايضا عاصيا قال فاذا قصد الخروج منها لم يكن عاصيا بمروره لانه تارك للغصب
انتهى وما نقله موجود في المكتوبات في الحج في المحرم اذا تطيب فقال ولو دخل دار
رجل بغير اذنه لم يكن جائزا له فكان عليه الخروج منها ولم ازعم انه يخرج بالخروج
وان كان ينهى حالتئذ ولا يؤذن له لان منشيه للخروج من الذنب بالزيادة منه فهكذا هذا
الباب انتهى وهو من الفوائد ومن مادة هذه المسله لو قال لانسان وطيتك فانت طالق
فيجوز له الوطء على المرجح ونقل عليه في المملا ويومر بالرجع ان الطلاق مع التعقيب
وحال الرجع لا يوصف بانه في حرام وخالف ابو هاشم في المسله فزعم ان فعله متصف
بكونه حراما كلبثه قال نعم قبيح لعينه وان كان مامورا به من حيث هو انه انتهاء
عن اللبث لكنه اخل بالجمله الاخر وهو مع التكليف بالحال فانه قال لو خرج
عصى ولو مكث عصى فهو تكليف بمحال الثاني ما حقق به امام الحرمين غرضه
في المسله السابقه وهي ان القيام قطع حرج ان بقي عليه قتله وان تحول لغة قتل
اخر وهما متلازمان وهي مسلة الناهاية ابو هاشم فجارت به عقول الفقهاء قال امام
الحرمين لم اقف فيها من قول الفقهاء على ثبت والوجه القطع بسقوط التكليف عنه مع

النهي

في م

اجاب به ابن السبكي في شرح المختصر

استرشدكم بحظ الله وغضبه وقد سأله الخزالي عن هذا فقال كيف تقول
لحاكم وانت ترى انه لا يخلو اما قضه عن حكم فقال حكم الله ان لحاكم كذا
الخزالي فقلت له افهم هذا وهذا في غاية التأدب مع امامه ولهذا قال
المتحول في موضع كتول الامام لحاكم فيه لعلا فلا يوسر بحكمه وانتقال وقفله
عن الامام اخر الكتاب ثم قال فلم افهمه بعد وجوز حمله في غير هذا الكتاب
ان يقال يتخرج له بعض المحققين لعل الامام اراد انه لحاكم مجردا عن احكام
الاصلي الذي هو البراءة فان ذلك لا يخلو امامه ولقد نقم ترجيح ابن المنير انه ينتقل
عما الذي سقط عليه بجوان ان يموت المنتقل اليه قبل ان يصير اليه فيلزم من
المعصية فان بقاء على الاول محصيه تخفيفه واقلاعه عنها واجب كالخروج من
الدار المغصوبة ولا يخلو اما قاله من نظر و تقييد المسلة بنا فهو صحيح لنحو من
كان الذي يسقط عليه مسلما والمنتقل اليه كافرا لكنه معصوم بصغير او امان فان
ابن عبد السلام قال بعد فرضها في معصومين الاظهر عندي لزوم الانتقال لان
اخف مفسدة من ان قتل او اسر الكفار جائز عند التترس بهم حيث لا يمكن
ذلك في اطفال المسلمين ايا الكافر غير المعصوم فينتقل اليه جزما والله اعلم ص

والوضع جعل سبب لحكم او شرط او مانع او ماسمى ح لوفقه الشرع صحيحا واذا
خالف فاسدا لذلك تبين ان الحكم الشرعي ضربان ما فيه اقتضاء
او تخيير وما ليس فيه اقتضاء ولا تخيير ولكنه وضعي اي من الوضع الشرعي وسبق
انه خبر الشارع لان الاول وهو التكليفي فلا انتهى الكلام فيه شرعت في
بيان الوضعي والوضع الذي ينسب اليه الحكم الوضعي هو جعل الشارع شيئا سببا
لحكم او شرطا له او مانعا يمنع من اعتباره او جعله اذا كان موافقا للشرع بوجود
سببه وشرطه وانتفاء المانع فيه صحيحا ويسمى بذلك تسميه شرعيه واذا خالف
ذلك باختلال شئ من الثلاثة يكون فاسدا ويسمى بذلك شرعا وقد سبق في
هذا القسم ان منهم من يرده الى الاول وانه يدخله بالتأويل فيما فيه اقتضاء او
تخيير وهو بعيد وان منهم من لا يسميه حكما لانه ليس بانشاء بل خبر وهو ظاهر
اليه جنح ابن الحاجب وقرر ذلك في المنتهى بانه بعد ان يكون الحكم بها شرعيا
لان كون الفعل موافقا للشرع او غير موافق مدرك بالعقل ولكن مراد بان
الشرع اذا كان له في ذلك مدخل فكيف يكون عقليا وبعض شراحه زعم ان
ذلك انما هو في العبادات فقط واما ترتب اثار العقود عليها فشرعي قطعا
ولكنه مردود بعدم الفرق بان الترتب فيها مما مدرك بالعقل وانما حكم على
القول الراجح بانه شرعي لكون الشرع له فيه مدخل كما سبق قبل ولذلك حكم

القاضي

القاضي في العقود بالصحة والفساد وهو حكم الا بشرعي عقلي قلت
لكن هذا مجرى النظر فقد ان ذلك انما هو في غير العبادات الا ان يقال الحكم باهل
الترع وليس منه في العبادات او يكون في العبادات اذا علق بها طلاق او عتق او
نذر كما في الشيخ صلاح الدين العلائي ان انواع خطاب الوضع المشهورة السبب
والشرط والمانع وزاد بعضهم الصحة والفساد والعزيمة والرخصة وجرى عليه الامدي
وزاد القرافي نوعين اخرين الاستدراك الشبيه بالحجاج قال الاول اما السبب
فحكم الحدوم كالمال الذي يكتسب كان الربح من استهلاك فوات عضو فيتيمم مع
وجوده هما واعطا المعدوم حكم الموجود كالمقتول يورث عنه الدية وانما جعلوه
وانورث عنه الا اذا دخل في ملكه فيقدر دخوله قبيل موته والثاني وهو
الحجاج ما يستند اليه القضاء في الاحكام من بينة واقرار ونحو ذلك من الحجج
كل وهي في الحقيقة راجعة الى السبب فلهذا قسما اخرى انتهى مقصود قول
جعل اشارة الى ان الحكم الوضعي هو كون الشئ بحيث يصح ان يكون شرطا او شرطا الى اخره لا
ذات السبب وهذا ذات المسبب كان الاول ليس حكما قطعا وكذا الاخير والباقي ومثل
او ماسمى عطف على ما اضيف اليه جعل اي جعل المسمى صحيحا موافقه ذلك الشرع
والتقدير في اكل جعل سبب الشئ سببا وشرطه شرطا ومانعه مانعا وجعل الصحيح
صحيحا والفاسد فاسدا فمفعول جعل الثاني محذوف في اكل للعلم به والله اعلم
ص فالسبب الذي يضاف الحكم له في عدم او في وجود حصله مثل الزوال والطلاق فاذكر
والشرط ان يرد به ما يجري ش هذا شروع في تعريف اقسام الحكم الوضعي الخمسة
وبيان معانيها السبب الاول وهو لغة ما يتوصل به الى الشئ كالحبل للدلو سبب
الى السماء الا به وفي الاصطلاح قد اشتهر في كثير من كتب الاصول وغيرها انه ما
يلزم من وجوده وجود شئ ومن عدمه عدمه لذاته والتقييد بكون ذلك
لذاته للاستظهار على ما تخلف وجود المسبب مع وجود السبب لفقد شرط
او لمانع كالنصاب قبل الحول ومن قتل مورثه ولكنه قاتل او رقين او نحوهما
وعلى هذا لو وجد السبب مع فقد ان السبب لكن لوجود سبب اخر كالردة
المقتضية للقتل اذا فقدت ووجد قتل بوجب القصاص او زنا محصن فتخلف
هذا التعبير عن السبب لذاته بل لامر خارج نعم كونه يلزم من وجوده الوجود
وعدمه العدم حكم له وحكم الشئ موقوف على تصوره فلزم الدور وايضا فمن
التعبير بالزوم ان السبب مؤثر في وجود المسبب وليس من مذهب اهل السنة كما
سيأتي وحينئذ فالاحسن ما في النظم تبعا لبعض المحققين ان السبب ما يضاف
اليه الحكم اي ما يتسبب اليه وجودا لحكم اذا وجد وعدما اذا عدم اي لذاته
كما سبق وقد اخرت هذا القيد في النظم وجعلته قيدا في تعريف الثلاثة السبب

واش في حكم قطعا ؟

علامة قضى على ص

والشرط والمانع اختصارا ومعنى اضافة الحكم الى السبب فى ذلك اما لكونه
متعلقا به من حيث كونه محله او امارة عليه كما يقوله اهل السنة من ان الدليل
السمعى دل على ذلك واما لان السبب يؤثر فى وجود المسبب على راى المعتزلة
فقيل بذاته وقيل باشتماله على صفة توجب ذلك وقيل بوجوه واعتبارات
مقتضيه ان ذلك كالوطى فانه باعتبار جهة النكاح او الملك حسن يترتب عليه ما
يترتب وباعتبار جهة الزنا قبيح يترتب عليه ما يترتب وعلى الآراء الثلاثة باطلة
لان الله تعالى هو موجد العالم بارادته فهو المؤثر فيه فلو ترتب وجود شئ
عند لتاثير سبب لزم التشريك معه فى موجد به العالم وهو محال ايضا فلو
كان السبب ضامنا مؤثرا فى الحكم وهو قديم لزم تاثير الحادث فى القديم وهو محال
لكن فى الرد عليهم بهذا الاخير نظر لانهم لا يعتقدون قدم الحكم ولا يردعهم
الخصم بلزوم الامر يعتقده وايضا فقد يقال التاثير فى تعلق الحكم لا فى
الحكم والتعلق حادث كما سبق بيانه والخلاف فيه وتوسط الغزالى بقوله
وهو ان السبب موثر باذن الله بل بجعل البارى اياه موثرا وقدرته الاسلم
البارى بان الصادر بجعل ان كان للحكم فالمؤثر الشارع لوضعه ما يوجب
الحكم فيكون المؤثر فى الحكم وصفا حقيقيا بذاته وهذا معنى قول المعتزلة
هذا لفظ سراج الدين الارموى بما لا يعتد به له شيا وسياتى ايضاح ذلك فى العلة
فى القياس ان شاء الله تعالى وقيل يؤثر فيه عرفا فان اريد الدلالة من حيث الوضع
رجع للقول بكونه امارة وان اريد تاثير الايجاد فباطل والمعنى لذكر العرف فيه ان
ان السبب يعتبر فيه ان يكون وصفا وجوده باطرادها منضبطا ليخرج ما كان
وصفا او مضطربا لا ينضبط واتما لم اذكره فى النظر هنا استغناء بذكره فى القياس
فى اوصاف العلة لان العلة من الاسباب وبسط ذلك فيها وبيانه انه لما يتعذر
الحاجة الى تحقيق ما يلحق به الفرع قياسا فالسبب اعم من العلة لانها يعتبر
فيها المناسبة او شبهها ولذلك قسم الامدى السبب الى معنوى وهو ما اشتمل على
حكمه باعثه على شرع الحكم كالزنا لوجوب الحد والطلاق لتحريم الزوجة ونحو ذلك
وغيره وهو بخلافه اى امالكونه امارة محضة كالدلوك لصلاة الظهر ان قلنا
الزوال والقمر ب ان قلنا الغروب وهو ضعيف ووضع للامدى انه الطلوع
ليكون سببا للضحى او الصيد اى لطلبه فانه باوكاستهلال رمضان لوجوب
الصوم او من امانا ووصفا معتبرا فيكون مركبا كصلاة العصر فى كراهة
النفل بعدها اذا صليت فى وقتها واما لكونه مكانا مع فعل كالمرور بالميقات
مع ارادة النسك فانه سبب لوجوب الاحرام واما ان يكون وصفا غير مناسب
كالاعضاء الاربعة فى الوضوء سببا لرفع الحدث ونحوه وحينئذ فتقسيم ابن

الحاجب

الحاجب السبب الى وقتيه ومعنوية مدخول ولا يرد مثاله على تمثيلى فى
النظم الوقتى والمعنوى فقط بان المثال لا يخصص وسياتى فى باب القياس
لذلك مزيد بيان وقولى فى تفسير كونه يضاف الحكم له فى علم او فى
وجود حصله المراد تحصيله على ما كقول اهل السنة او ايجاد كقول المعتزلة
فالسبب موجود على الاول عند السبب لا به وينبغى ان يحمل النظم على
ما هو على الراجح من الخلاف فهل يوجد معه او بعده تفصيل فى السبب
ما يوجد معه قطعا وما يوجد معه على الراجح وما يوجد قبله فالاول كعبارة
المباح من المال بالاستيلاء عليه بصيد واحتطاب وغنيمة ونحو ذلك والثانى كوقوع
العتق او الطلاق المعلق على شرط حتى الملك على الاصح فى المذهب كما قاله الرافعى
وغيره وهو اختيار الاستاذ والمحققين كالامام والغزالى وابن عبد السلام
وغيرهم واختار الشيخ ابو اسحاق واتباعه الوقوع عقبه من غير تخلل زمان والثالث
كملك القتيل دية نفسه حتى تورث عنه مع كون السبب موته وهو متاخر
عنه صلى الله عليه وسلم الضحاك بن قيس بان يورث امراة اشيم الضبابى من
دية زوجها وسيأتى ما يقرب من ذلك فى كون السبب سابقا على مسببه كبعض الاحرام
سببا للاحرام وهو متاخر عنه ولهذا لا تصلى فى اوقات الكراهة حينئذ لا
لسبب لها تاخره نعم استشكل بان السبب انما هو ارادة الاحرام وهى متقدمة
وذلك كالنوى فى شرح المهذب ان عدم الكراهة قوى والله اعلم وقولى
والشرط ان يرد به ما جرى مما مر قولى ما يمر
على تعريف الذى يعرف بعد وجوده وعدمه لعدم لشئ لذاته اى حيث عدم
شئ اى واما الثانى من اقسام الحكم الوضعى وهو الشرط فعرفه بما ذكر
وقولى هنا للاحتراز عن الشرط المذكور فى غير هذا المكان وذلك ان
الشرط فى اللغة مختص من الشرط بفتح الراء وهو العلامة وجمعه اشراط
وجمع الشرط بالسكون شروط ويقال له شريطة وجمعه شرائط واما فى العرف
فله ثلاثة اطلاقات الاول ما يذكر فى الاصول هنا مقابلا للسبب والمانع
وفى نحو قول المتكلمين شرط العلم الحياة وقول الفقهاء شرط الصلاة الطهارة
شرط البيع كذا وهذا الذى يذكر هنا تعريفه والثانى الشرط اللغوى والمراد
به صيغ التعليق بان ونحوها وهو ما يذكر فى الاصول فى مخصصات العموم
نحو وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن ومنه قولهم ان الغصب العتق او على
شرط والطلاق كذلك نحو ان دخلت فانت حر او فانت طالق وقولهم كما يجوز
تعليق البيع على شرط ونحو ذلك وهذا كما قال القرافى وغيره يرجع الى كونه
سببا يوضع للعلق حتى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم

هوم

لذاته وهم من فسره هناك بتفسير الشرط المقابل للسبب والمانع كما وقع لكثير
من الاصوليين وسياتي بيانه هناك والثالث جعل شيء قيدا في شيء كشرط الدابة
بشرط كونها حاملا وبيع العبد بشرط العتق وهو المراد بحديث نهى عن بيع
وشرط وما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله وخرج بذلك
وهذا الثالث يحتمل ان يعاد الى الاول بجعل مواضعة المتعاقدين كانها قالا جعلنا
معتبرا في عقدنا بعدمه فان اللغة الشرع لغا العقد وان اعتبرا لا
يلغي العقد بل يثبت الخيار ان اخلف كما فصل في الفقه ويحتمل ان يعاد الى
الثاني كانها قالا ان كان كذا فالعقد صحيح وان لا فلا وقد بسطت ذلك في شرح
العمدة في باب شروط البيع فراجعه فانه نفيس اذا تقرر ذلك فالمتصور
هو القسم الاول وقد اشتهر ايضا تعريفه بانه ما يلزم من عدمه العدم ولا
يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته وشرحه بعلها سبق في السبب
هنا بكونه انما يمكن مقارنته للسبب فيلزم الوجود وجوده لكن عند عدم
مقارنته لمانع فيقارن العدم لكن لا مر خارج عن ذاته ولكن لما كان هذا معنى
الشرط فلا ينبغي ان يعرف به المدور كما سبق تقريره في السبب عرفته بانه الذي
يتوقف عليه تعريف السبب الذي هو معرف للحكم على قول اهل السنة ما اثر
المعتزلة وعبرهم كما سبق ومن ثم قلنا ثم يعبر بما يتوقف عليه تاثيره لوثوقه
ما عبر به الامام في المحصول واتباعه كالبيضاوي في المخصصات المتصلة فتى
يوقف مبني للمفعول مشددا للقاف والمراد ان حصول السبب عند وجوده
السبب متوقف على حصول الشرط فان وجد حصل السبب والا فلا كما يقال
في غروب الشمس انه سبب لوجوب هذه الفطرة بشرط الاسلام فلا يوجد الوجوب
حتى يوجد الاسلام ولو كان السبب هو الغروب مع وجوده وقولي فهذا
الى آخره هو تقرير للتوقف اي ان معنى توقف اعمال السبب في مسببه انه آن
عدم الشرط بعدم الشيء وط بخلاف العكس اي لا يلزم من وجوده وجود
الشروط كالطهارة في الصلاة ان عدمت حيث تعتبر عدمت الصلاة ولا يلزم من
وجودها وجود الصلاة ولا عدمها واعلم ان هذا الشرط على ضربين احدهما
ما يسمى شرط السبب والثاني شرط الحكم كالاول ما يكون عدمه مخلا بحكمة السبب
كالقدرة على التسليم في اشتراط البيع الصحيح الذي هو سبب ثبوت الملك المستعمل
مطلقا وهو حاجة الانتفاع بالمبيع وهي موقوفة على القدرة على التسليم فان عدمها
مخل بحكمة المصلحة التي شرع لها البيع والثاني ما اشتمل عدمه على حكم يقتضي نقيض
حكمة السبب مع بقاء حكمة السبب كالطهارة في باب الصلاة فان عدم الطهارة مع
القدرة عليها مع الاتيان بالصلاة يقتضي نقيض حكمة الصلاة وهو العقاب

نقيض

نقيض وصول الثواب جعله للسبب والشرط اطلاق اخر في الفقه في باب
الجنايات اصطلحوا على غير ما سبق حيث قسموا ما له مدخل في الجناية الى
مباشرة وسبب وشرط مفرقين بان ما اثر في التلف وحصله المباشرة
وما اثر ولم يحصل السبب وما لا ولا الشرط مع كون الكل في الحقيقة اسبابا وهذا
التقسيم بذلك يتضح رجوع الكل لذلك ويحمل ايضاحه الفقه والله اعلم
كالطهارة للصلاة اما للمانع فانتفاء التقيض واقع للحكم فهو متفق انه وجد
مع كون مقتضاه مفقودا مثل اصالة لم تعتد ما يقتضي القصاص لم تجد
شرط هذا المثال راجع الى الشرط المتروح فيما قبله وسبق بيانه وما بعده
تعريف للقسم الثالث من خطاب الوضع وهو المانع واصله اسم فاعل من المنع
ومعناه اصطلاحا على المختار وصف دائم للحكم مع وجود مقتضيه لشمل مثل
التعريف بنقيضه فوضعه للحكم بهذا المعنى اي بمعنى التاثير كما قررنا مثله
في السبب والشرط ولابد ان يكون وجوده ظاهرا منضبطا ليخرج العدمي
والخفي والتفاوت المضطرب وانما اقيده في النظم بذلك استفتاحا بما سياتي
في باب القياس في مانع العلة ان بعضهم قال ليس كما في السبب على ما
سبق تقريره فالذي قولي بتعريف للسبب متعلق بدافع وقولي فهو
منتف اي فيترتب على كونه دافعا له انه ينتفي بوجوده الحكم وفيه ايضا الان
تعريفه بانه ما يلزم من وجوده العدم ومن عدمه الوجود دخول
على ما سبق بيانه وعلى كل حال فالمراد بانتفائه عند وجوده وجود المانع كونه
لذاته فيخرج بذلك مقارنة المانع لوجود سبب اخر فان الحكم لم ينتف مع
وجود المانع كالاب القاتل في المثال الاتي اذا ارتد ومن قتله ولده فانه
يقتل بالردة وان لم يقتل قصاصا لان المانع انما هو احد السببين وقولي
مع كون مقتضى له ما فقدا اي مع كون المقتضي للحكم وهو سببه وتوفر شروطه
موجودا لم يفقد مثاله اذا قتل الاصل الفرع او جني عليه دون النفس عمدا
موجبا للقصاص لو كان اجنبيا فان الحكم وهو القصاص منتف مع وجود
مقتضيه وهو الجناية المذكورة لكن لمانع الاصالة لان الاصالة وصف
وجودي ظاهر منضبط يشتمل على حكمة تنافي الحكم وهو القصاص والحكمة
هي كون الاصل سببا في وجود الفرع فلا ينبغي ان يكون الفرع سببا في
اعدامه وهذا نوع من المانع لان المانع نوعان مانع الحكم ومانع السبب فالاول
ما يدفع الحكم باشتماله على حكمة تناقض الحكم كما قررناه في المثال وكما يقع لنا
يعتبر فيه ما لابد منه والمقصود هنا الاصالة ليدخل كل اصل ذكر او انثى
بواسطة وغيرها فهو اوضح في العموم من لابوة والثاني ما كان وجوده على

حكمة السبب كالدين في الزكاة مع ملك النصاب عند من يقول بانه شرط
الزكاة ووجه ذلك ان حكمة وجوب الزكاة في النصاب الذي هو السبب كثرة
كثرة يحتمل المواساة منه شكرا على نعمه ذلك لكن لما كان الدين مطالبا بصرف
الذي يملكه في الدين ضيق كالعدم والنوعان داخلان في قولنا التعريف
بالنقيض اي اما كونه مشتملا على حكمة تنافي الحكم او يكون وجوده
منافيا للحكمة التي اشتمل عليها سبب الحكم وسمي الاول مانع الحكم لان سببه موجود
حكمته لم يوثر والثاني مانع السبب لان حكمته فقدت مع وجود صورته فتفطن
والله اعلم ص وكما قيل من المكروهي ماهي هذه الذات في قولك
شرب ان كما في تعريف السبب والشرط والمانع من لزوم الوجود او العدم
فكلمة مقيل بالذات اي يكون ذلك لذات ذلك الوصف وان تخلف عنها مجازا
كما سبق تقريره فيها ص احدها قول يلتبس السبب بالشرط من حيث ان
الحكم يتوقف وجوده على وجودهما وينتفي بانتفائهما وان كان السبب لم
من وجوده وجوده بخلاف الشرط فاذا شك في وصف هو سبب ام شرط
نظر ان كانت كلما انتفت مناسبة الحكم فالكل سبب او كلما انتفى مناسب فكل واحد
سبب والا فالاول كالقتل العمد المحض العدوان والثاني كاسباب الحدث فان
قاسب البعض في داته والبعض في غيره فالاول سبب والثاني شرط كالملك
والحول فالنصاب يشتمل على الغنى ونعمة الملك في نفسه فهو السبب والحول
لكمال نعمة الملك بالتمكن من التنمية في مدته فهو شرط قلت هذا
فرق القرافي لكن هذا لا يكون الا في السبب المعنوي الذي يكون علة
كما في السبب النهائي ونحوه فالصواب ان يقال ان كان الوصف هو المتوقف
عليه الشيء في تعريفه او تاثيره على الخلاف فالسبب وان لا فالشرط كما فهم
حدهما فيما سبق الثاني الشرط وعدم المانع كلاهما معتبر في ترتب الحكم فقل
يلتبسان حتى ان بعض الفقها جعله اياه كما عد الغزالي والفزاري
اصحابنا من شرائط الصلاة ترك المناهي من الافعال والكلام والاكل ونحوه
ونبهما الرافعي في شرح الوجيز في المرد والنووي في الروضة لكن في شرح
المهذب الصواب انها ليست شروطا وان سميت بذلك فمجازا وانما هي بطلانه
وكذلك في التحقيق غلطوا من عدها شروطا انتهى والفرق بينهما على
تقدير التغاير ان الشرط لا بد ان يكون وصفا وجوديا واما عدم المانع
فعدمي ويظهر اثر ذلك في ان عدم المانع يكتفى فيه بالاصل والشرط لا
بد من تحققه فاذا شك في شيء يرجع لهذا الاصل ولذلك عدت الطهارة
شرطا لان الشك فيها مع تيقن ضدها المستصحب منع انعقاد الصلاة قالوا

ويلزم

ويلزم من ادعى اتحادهما اجتماع النقيضين فيما لو شككنا في طريان المانع
او تاخيره نشك في عدمه والفرض ان عدمه شرط فهو حيث انه شرط لم يوجد
الشروط ومن حيث ان الشك في طريان المانع اثره فيوجد للشروط
وهو تناقض الثالث السبب ينزل منزلة السببان ما توقف عليه
المتوقف عليه متوقف عليه كالاعانة في الكفارة بسبب السفر على الزنا
يتوقف على الفطر المحصل له والسبب والشرط والمانع تقسيمات اغفرى ذكرت
لم يسع هذا المختصر ذكرها والله اعلم ص والرسم في الصحاح
الشرع ذو رحمين ما وافق عبادة تكون او معاملة فتغلب الاول فيما نزل
على عباده بصفة استقلالها تعقل او تجزئ وخرج الفاسد لانه ترتب
عليه من اثار ما تعقب الا لامر خارج كالخلع تبين في فاسده في الشرع
وهذا الفاسد من كتابة يعتق فيها ما ادا اثبت شرح الرابع والخامس
من اقسام الحكم الوضعي وهما الصحة والفساد فرسم الصحة موافقة ذي الوجهين
الشرع سواء كان ذلك الموافق عباده او معاملة فما ليس له وجهان لا يوصف
بصحة ولا فساد كالمعرفة بالله تعالى وكرد الوديعة فانه اما ان يعرف الله عز
وجل او لا يعرفه والمراد برد الوديعة اولا يردها خلاف نحو الصلاة والصوم
والبيع والاجارة فان صورة تقع على وجهين ما اجتمع فيه الشروط وانتفت
عنه الموانع فيكون صحيحا وما اختل فيه شيء من ذلك فيكون فاسدا وانما
قلت ان صورة كذلك لان الاطلاق الشرعي على المختل بركن او شرط منفي
بالحقيقة لان المركب ينتفي بانتفاء جزئه ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم
للمسيء صلاته ارجع فصل فانك لم تصل وهو احسن ما حمل عليه قول الاعرابي لا
والصلاة الا بفاتحة الكتاب اي كامل شرعا ولا صلاة شرعية فيه نفي
حقيقي حيث كان خاليا مما ذكر حتى يحتاج لتقدير محذوف نحو كل الاجزاء
في شرح المحصول في تناول الحقيقة الشرعية الفاسد من صلاة وبيع ونكاح
ونحو ذلك ثلاثة مذاهب ثالثها يشمل ما كان من اسماء الاصالة والاعمال من
غسل ووطي ولا يشمل ما كان من اسماء الاحكام كتسمية الغسل طهارة انتهى
وقد حكى اصحابنا قولين في العقود اصحهما الخصوصية بالصحيح ولهذا لو
حلف لا يبيع لم يحنث بالفاسد على الاصح ووقع في الرافعي في ايمان اليسار
خلاف في العبادة هل تحمل على الصحيح كما لو حلف لا يبيع لم يحنث بالفاسد
على الصحيح كما لو حلف لا يصلي او يصوم واستنكر ذلك عليه بانه لا خلاف
عندنا في اختصاصها بالصحيح وان الخلاف في العقود ثم قال لو حلف لا يحج
يحنث بالفاسد لانه ما يعرف فيه بين الفاسد والباطل كما سيأتي وقولي فيعقب

الاثار فيه بازائه اى ان الصحيح وهو الموافق بامر وجهين الشرع عباده كانت
او فيها عقاب الاثار فيه صحته ٢ ان يعقب الاثار نفس الصحة كما قال البيضاوي
ان الصحة استباح الفاعل بريد ترتب الاثار حل بصحة العباده يترتب اثرها
وهو سقوط التعبد او يسقوط القضاء على الخلاف الاتى وبصحيح التعبد يترتب
اثره من ملك وجواز تصرف وغير ذلك وقولى فى عباده تصحيح بشاشارة الى
مسلك احدهما ان اثر العباده اذا الصحة ترتب يحيرو سقوط التعبد وهذا
الصحيح ويقابل عن المتكلمين والثانى سقوط القضاء وينقل عن الحنفية وذلك
بان وجوب القضاء انما يتحقق بعد خروج الوقت فلا يتصور ان القضاء امر جديد
لا بالامر الاول واذا امر به فكيف يسقط ثم ان هذا قاصر على موقت يخرج
القضاء فى البحث فى صحة العباده مطلقا وبنى على الخلاف فصلا معنى ظن امر
سقطه لهم بان جهد فانه يصح معه التكليف وزوال القضاء لما فى نفس الامر
ولكن الايتى بقواعد الفريقين العكس وذلك بين وقبل الشروع فى تعيين هذا المبانى
نظر ان من ذلك موافقة الامر ان اذا الامر اوجب فلم يسقط الا بالامتثال
بالظن فقط بتبين فساد الظن فيلزم ان لا يكون مجزيا من حيث عدم موافقة
الامر الاصلى لا الامر بالعمل بالظن وما قاله ظاهر موافق لما نقل عن الحنفية فى
نظر فقد صرح اصحابنا فى صلاة الجماعة بان الصلاة الصحيحة انما يتبين عدم
انها لا حكما وجهين فى وصفها فاذا ظهر بين بالصبر الصبى بعد ما
للقضاء الجديد قالوا ويجرى الخلاف فى كل صلاة يجب قضاؤها وقابل فعل
فى الاذان وفى جواز الخروج منها وايضا كفيه من عبادة هى ظاهرا
يقال مجمله اوشبهه كالامساك فى رمضان ثم تبين الفجر فى المتصيد فى القول
ان الخلاف المذكور فى العبادة الصحيحة لتظهر فائدة الخلاف فى هذا ما يجزى
فتل اذى حاصله وبنا سواء فى هذا القسم لكن ذكر الاتقانى فى الصلاة الذا بتبين
القضاء مرده وقد حكى ابن الحاجب فى مختصره فى مسئلة الاجزاء ان القضاء
المراد ان المكلف اذا لم يوجبوا القضاء على تقدير استمرار الحال لو لم يرد نصه بلزوم القضاء
لكنه ورد بايجاب جديد كما حكاه فى المسبحى عنهم وعن قول مثله فيما اذا صلى متحريا
لم يعلم او يكشف الغيوم ساعتها انه يجب القضاء وقد اتفقا الامر حلك
التلبس وفى التلخيص ما ذكر من ان الخلاف فى الجديد فى اصل وجوب
الصلاة فى الاداء المفعوله بجميع ما كونها على خلاف مقتضى الشرع وذلك ان الصحيح
ما اوجب قضاؤه ولو خالف مقتضى الشرع الاول الثانية يترتب على صحة العبادة
وقد اختلف فى معناه هل كونها بحيث يسقط فرض التعبد او كونها بحيث يسقط القضاء
على ما سبق تقريره فى العبادة فى الصحة والفساد فقيل بين معنى الصحة ولكن الفرق

من وجهين

من وجهين احدهما ان محل الصحة اعم من محل الاجزاء فان الصحة مورد ها
العباده وغيرها ومورد الاجزاء العباده فقط بل زعم قوم اختصاصه بالواجب
وانه لا يجرى فى كل مطلوب حتى ان من اوجب الاضحية استدل بحديث اربع لا
يجزى فى الاضاحى فلو لم تكن واجبه لما عبر بالاجزاء وكذا قوله عليه السلام لا يرد
ولن يجزى عن احد بعدك على احد الوجهين فى ضبطه وهو ضم التاء وبالمد ٢ على
فتح التاء بلا هاء معنى تقضى وتغنى لكن يمنع ذلك بان الدليل دل على انها ناقصة فى
هذا الحديث دليل على استعمال الاجزاء فى السنة ونقله الشيخ تقى الدين السبكى عن
الفقهاء واعتذر ٥ بان اصحابنا قد استدلوا على قراءة وجوب الفاتحة بقراءة الدارقطنى
لا تجزى صلاة لا يقرا فيها بام القرآن وقالوا انه ادل على الوجوب من رواية الصحيحين
لا صلاة لا بفاتحة الكتاب واسكتوا ايضا على وجوب الاستنجاء بحديث اذا ذهب
احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار فانها تجزى عنه والاجزاء لا يقال
الا فى الواجب قلت وقد اجاب بانهم انما اوردوه ردا على مخالفتهم لا عتقاده
ان الاجزاء لا يقال الا فى الواجب والرد يقع بما يعتقده الخصم وان لم يعتقده الراد
ثانيهما ان معنى الاجزاء عدمى ومعنى الصحة وجودى وذلك لان العبادة المأتى
بها على وجه الشرع لها وصفان وجودى وهو موافقة الشرع وهذا هو
الصحة والاخر عدمى وهو سقوط التعبد به او سقوط القضاء على الخلاف
فيه وهذا هو الاجزاء وهذان الامران يفهمان من قولى فى النظم ففى عباده يجز
اى ما فى غيرها وقولى اسقطها تقبل اشرح وصفى للعباده بانها صحت وتصدى
بما سبق الصحة بانها موافقة الشرع فلت وفرق ثالث ان الاجزاء مترتب على الصحة
وهو معنى قولى فتجزى اى فتكون مجزيه فالاجزاء حينئذ يكون الفعل على وجه
يسقط التعبد نفس استوفى والاسقاط لم يقع فى عبادة كنيرة وقولى وضدها
الفساد اى ضد الصحة الفساد ليعرف بضد تعريفها فيقال الفساد عدم موافقة
الفعل ذى الوجهين الشرع وذلك اما لانتفاء شرط او لوجود مانع وحكم ايضا فى
ترتب الاثار ضد الصحة فلا يترتب شئ من آثار ذلك الفعل عليه سواء كان عباده
او غيرها اما ان يكون من امر يقتضيه خارج عن حقيقته ذلك الفعل شرعا كون
الفاسد قد يضمن وجوده والغرض بذلك التنبيه على الرد على من اعترض بان
الفاسد قد يترتب عليه اثار والصحيح كما ان الصحيح قد يتخلف ترتب اثاره عنه
سواء فسرنا الصحة والفساد بالترتب كما يمضاوى او بالموافقة ولكن يترتب كما يقتضيه
انه الصواب وذلك كما يسد الخلع والكتابة فانها يترتب عليها البينونة والعتق مع
انها من آثار الصحيح فيقال لم تحصلا من حيث كونها خلعا وكتابة بل من حيث
تضمنها الطلاق وحدث العتق فيتم مع كونهما لم يوقعا الا بعوض فيطمع الزوج

والسيد في ذلك حيث لم يجعلا ذلك مجانا وجب العوض وترتب ما يترتب في
الصحيح من البيونة والعتق لانتظام المعنى المذكور في الصحيح من حيث اقتضاء
كما اوضح الفقهاء ذلك في موضعه وبين ما فيه وبين الصحيح من المخالفة من قبل
التعليق وعدمه ولذلك لا يلزم بالفاسد من العوض المسمى بل يجب رد ما وقع
البدل الشرعي بخلاف الصحيح ونحو ذلك ايضا مما يترتب على الفاسد فيفارق
فيه بين الفاسد والباطل كما سبق ولما عكس ذلك وهو تخلف الاثر عن الصحيح
كامتناع بيع المبيع قبل القبض في ثمن الخيار ونحو ذلك فيصح مع ان الاثر وهو
ما لقوله بالفعل لانه تخلف لمانع دليل تبين صحته لتبين عدم زوال المانع كملك
الزوائد ونحوها وبعد لمن قال ان بعض الاثار يوجد دون اصله وهو امتناع الفسخ
قبل القبض والاستبدال والوقف ونحو ذلك مما يرد عليه ظهر ذا ولا عكسا واعلم
ص وباطل كذا سد وان صح لوصفه والاصل فيه قد شرع ه بهم لما التقربن في ابواب
كالحج والخلع بلا ارتياب ه وهكذا كتابة عارية ه ونحوها باوجه فقهية ه
ش لما بينت ان الفساد يقابل الصحة بينت ان البطلان يقابلها ايضا فيكون مرادفا
للفساد بل قال ابو العباس بن تيمية لم يقع في الكتاب والسنة الا لفظ الباطل في
مقابلة الحق واما لفظ الصحة والفساد فمن اصطلاح الفقهاء واستدرك عليه بنحو قوله
تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اي لاختل نظامهما وتاسك ان الفاسد للمكروه
معناه المثل وايضا في السنة ذكر لفظ الاجر الكاسد وهو قريب من معنى
الصحة وخالف الحنفية ففرقوا بين الفساد والبطلان فسموا ما لم يشرع باصله ولا
وصفه باطلا كبيع الملاقيح وهي ما في بطون الامهات وبيع المضامين وهي ما في اصلاب
الفحول لما فيه من الجهل والغرر وسموا ما شرع باصله دون وصفه فاسدا كبيع
الربا فان كلا من العوضين اتتابع فيه مشروع لكن لما انضم اليه وصف الربا وهو علة
مشروع فسد فالفساد اعم من البطلان مطلقا ورسموا على ان الفاسد يملك فيه بالقبض
ملكا خبيثا اي صعبا والباطل لا يملك به شيء اصلا ويضمك ذلك بان التفرقة ان ثبت
شرعيته فاين دليلها واين مستند ما خالفوا به من الترتب عليها بل في قوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ما يبطل التفرقة فان التمانع فيه بين وجود
العالم منتظما حيث لا شريك وبين عدم وصوله حيث قدر الشريك وجوده
على هذا التقدير يرجع من الخلل فسمي الله ما لا يثبت حقيقة اصلا فاسدا والله
اله قد تسامحنا باعتبار هذا الفرق بطريق التسمية تفرقة في احكام كمن اشترى
جارية بشرط فاسد او بعوض فاسد مقصود ووطئ يكون وطؤه وطئ شبهة يترتب
عليه اثبات النسب والعتد والمهر ونحو ذلك وان كان مع صغير او عوض فاسد
غير مقصود ووطئ يكون زنا يترتب عليه احكامه ولا يثبت فيه شيء من احكام

المسبحة

الفرق

التسبيه استنادا في الاول الى انه من شبهه الطريق اي طريق قال بعالم
بخلاف الثاني وليس هذا موافقا في تفرقتهم بل حكم مرتب على تفرقتهم ثم
ان اصحابنا مواضع في الفقه فرقوا فيها بين الفاسد والباطل بمعنى اخص
اشهرها اربعة الحج والعارية والخلع والكتابة فالحج يبطل بالردة وقبل
يفسد كما حكاه ابو علي السنجي في شرح الفروع ويفسد بالجماع وحكم الباطل
انه لا يجب المضي في احرامه والقضاء والفاسد يجب اكماله وقضاؤه واختلف فيما اذا احرم به
مجانا فقيل ينعقد صحيحا وقيل فاسدا ورجحه الرافعي وقيل لا ينعقد اصلا
فيكون باطلا وصححه النووي ولو افسد العمرة بجماع لم احرم بالحج انعقد فاسدا
على الاصح وقيل صحيحا وقيل لا ينعقد اصلا واما العارية فقال الغزالي في
الوسيط بعد حكايته الخلاف في اعارة الدراهم والدنانير فان ابطلنا هافي
طريقة العراق انها مضمونة لانها اعارة فاسدة وفي طريقة المراوزة انها غير
مضمونة لانها غير قابلة للاعارة فهي باطلة انتهى نعم كان ينبغي ان يقول
فان لم نصححها ففي طريقة العراق الى اخره لان عدم الصحة هو المنقسم الى فساد
وبطلان لان البطلان هو المنقسم لان الشيء ينقسم الى نفسه وغيره والعارية
مسألة اخرى وهي اذا قال احفر بئرك جاريك بشرط ان تعتني فرسك ونحو
ذلك ففيها وجهان اصحهما انها اجارة فاسدة والثاني عارية باطلة ويخرج
عليها وجوب الاجرة والضمان وعدمهما واما الخلع والكتابة فالباطل
فيهما ما كان على عوض غير مقصود كالدم وهو من مثله بالميتة ومنها ما قصد
كالخمر او رجح لخلل في العاقد كصغر وسفه والفاسد خلافه
كان كان على خمر وخنزير مجهول وحكم الباطل ان لا يترتب عليه شيء والفاسد
يترتب عليه البيونة والعتق ويرجح الزوج بمهر المثل والسيد بقيمة العبد
كما سبق فلت لكن اطلاقهم ان الخلل في العاقد من الباطل فيه نظر فقد
صرحوا بان خلع السفيه فاسد نعم يقع به الطلاق رجعيا لا بائنا لتعذر
العوض وبان خلع الامة بعين مال سيدها بغير اذنه يقع بائنا بمهر
المثل واعلم ان وراء هذه المواضع الاربعة مواضع اخرى اشرت اليها
في النظم بقولي ونحوها منها الاجارة فالفاسد منها ما كان لجهالة للعوض
ونحوه فيجب فيه اجرة المثل والباطل ما كان لخلل في المستاجر كما لو استاجر
صبيا رجلا ليعمل عملا لم يستحق شيئا منه الذي فوت على نفسه او في الاجير
حيث كان صبيا او سفيها وتلفت العين في يد المستاجر فيجب الضمان ولو
كان فاسد لم يجب كما فرقوا به خلافا لمن استاجر بشرط فاسد ونحوه فانه
لا يضمن ما تلف تحت يده لان فاسد كل عقد كصحيحه في الضمان وعدمه

وهذا الهبة تقدر من الصبي او السفيه و تلف العين في يد المشتري يجب
الضمان بخلاف الهبة بشرط فاسد او بخيار ذلك للقاعدة قلت وقد يقال ان
الضمان في الاجارة والهبة المذكورتين انما هو من حيث انه استولى على مال غيره
بغير طريق شرعي فكان غاصبا لان الباطل كالعدم وانما لم يضمن في صورتي الاذن
منها لحصول الظن والامل فيه الا ان يقال المستثنى كله انما خرج لطرو خارجي
فهذا في ذلك وغيره سواء ومنها في البيع كالرافعي في المغصوب يبيع فاسد
بحضرة مالكه وكل فيما لو باع صبي انه ضمن فيما يتسلمه الصبي فيه فهو باطل وانما
لكان يضمن ومنها في البيع ايضا اذا فرقنا على تفرقة ابي حنيفة بين الفاسد
والباطل كما سبق تقريره فالمشتري انما دخل في الباطل بحكم انه يرى انه شهادة
فيترتب فيه احكامه وفي الفاسد لا يجب ويترتب عليه احكام وطي الشبهة عن ذلك
من شبهة الطريق التي تكلم بها عالم بخلاف الذي قبله ومنها فيه ايضا لو كان
بجنب ولم يذكر ثمنا وسلم وتلفت العين في يد المشتري هل عليه فيه وجهان
احدهما نعم لانه بيع فاسد والثاني لا لانه ليس بيعا اصلا فيكون اقباضا فيدخل
هذا المسلة ونحوها في سلك من تعقد كان محبجه مضمونا فان فاسده يكون ايضا
مضمونا للقاعدة فالاضمان فيه من ذلك نحلل في العاقد مثلا يكون باطلا
ومنها لو وكل المديون اعزل قدم حتى عزله ثم قال فاوفك عليه المبيع
لانه لم يملكه بالعزل فاذا تصرف المأمور فان اشترى بالعين فهو ملك لموكل لشغله
في الذمة للقراض وتتعلق فيه فوجهان احدهما الشراء للقراض ويكون قراضا
فاسدا يستحق فيه اجرة المثل لكن الربح لرب المال والثاني يكون قراضا باطلا
فاسدا وانما صححنا ومنا لو نكح بلا ولي فهو فاسد يوجب مهر المثل والحد ولو نكح
السفيه بلا اذن فباطل لم يترتب عليه شيء الا ان يكون الزوج قد سفيه على ما في
فتاوى النووي وفيه كلام محله الفقه ومنها الشركة فقالوا شركة الاملاك وشركة
الوجوه باطلة وشركة العنان التي هي الاصل صحيحة لاشتراط فيها شرط فاسد كشرط
التفاوت في الربح مع استواء المالين او عكسه فتفسد الشركة ويستحق تصرفها
ولكل منها اجرة عمله وهو نظير ما سبق في القراض وكل صورة في الباب
نفذنا فيها التصرف مع الفساد كان الحكم كذلك ويتضح الفرق لك الصلاي وقد
حاول بعض شيوخنا الايماء الفرق بين هذه الابواب وغيرها ثم ابدى في
كثير مما سبق امورا لا تنافي وقوع الفرق ظاهرا لمن تامل وحكى عن الشيخ
زين الدين الكتاني اربعة اخرى الوكالة والاجارة والعتق وعقد الجزية وهو كما
بعضهم فان الوكالة تفسد بالتعليق ويستفاد بها جواز التصرف وتبطل بخلل
العاقد كتوكيل الصبي وتوكيل المراة في النكاح قلت وفيه نظر لان جواز التصرف

اذا استفيد من عموم الاذن بعد ان بطل خصوص الوكالة كالواعتق عبدا
عن كفارته او كل اعتق مملوكك عني على الف فبطل الخصوص وبقي العموم
وصورة القاعدة كثيرة فلو صحت التفرقة بذلك لقيل في الكل انها
فاسدة لترتب بعض اثر الصحيح عليها ولما الاجارة فمن تصويرها والبحث الذي
فيها وفي الهبة واما العتق فكالوعتق عبدك عني على خمر او مغصوب
فقد نقد العتق عن المشتري ولزمه قيمة العبد بخلاف مملوك على دم ونحوه
ويلتحق به الصلح عن الدم قلت الحكم عليه بانه اذا يكفي في الرد ان الكلام في
العقود واما الجزية فان تعقد بخلال شرط والحكم انه يجب بتمام سنة او اكثر
لكل سنة دينار ولا يجب المسمى بخلاف الباطلة كعقدها مع بعض الاحاد فان
اصح الوجهين انه اذا اقام مدة بذلك لا يجب شيء وبالجملة فهذه التفرقات كلها
لمدارك فقهية كما عرفته واليه اشرت في النظم بقولي باوجه فقهية والتتمة
فيها تابعة للحكم بخلاف تفرقة ابي حنيفة فان الاحكام عنده تابعة للتفرقة بين
حقيقتها والله اعلم ص مسايل لها تعلق بما قدمته او فحمتها مهمتها

اولها المطلوب ان لم يكن معينا فهو مخير عيني . كخصال الكفارة المخيرة .
يطلب لا بعينه في الخيرة فوضع التخيير غير الطلب . وعكسه وفيه تخيير بطلب .
من وجه التعلق في هذه المسايل بين في كل منها الاولى المطلوب شرعا ما فعل
معين كصلاة الظهر او مبهم من امور معينة كاحدى خصال الكفارة المخيرة لا
بعينه فالاول يسمى العيني والثاني المخير اعم ان يكون في واجبا ومندوبا
فلذلك عبرت بالمطلوب ليشمل القسمين وان كان المشهور التعبير بالواجب المخير
وكذا فيما سيأتي من التعيين والابهام في جانب الفاعل وهو فرض العين وفرض
الكفاية وفي الوقت وهو المضيق والموسع ينبغي ان يعبر بالمطلوب ايضا كما عبرت
في النظم فان السبيل الثلاث احوال وكل منها مثال للمندوب كما سياتي تقريره
وتصور المندوب في المطلوب المخير حيث فضح الكفارة مثلا واعلم ان المراد
بالمعين هو الفعل المتميز بنوعه اما بتخصيصه فلا يكون الا مجردا وقوع الفعل في
الخارج ولا يطلب حينئذ وكذا قولنا في المخيران المطلوب احد امور معينة
المراد معينة بالنوع بحضورة ليخرج المعينة بالشخص كما تقدم ويخرج نحو
الرقبة المامور بصفتها فليس بمجمل وسياتي تحقيق هذا البحث قريبا وانما مثل
المخير في بالكفارة المخيرة في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية
وجزاء الصيد في قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية ومثل المجبر ان في الزكاة
في قوله صلى الله عليه وسلم في خمس وعشرين درهما وما زاد فبحسابه
الواجب في الاربعين من

للابس لكنه بالشروع او المحل عليه وامثال ذلك والمسئلة فيها مذاهب احدها
ان الواجب احدها لا بعينه ونقل القاضي اجماع سلفنا عليه وبه قال المعتزلة
ونقله الشيخ ابو حامد الاسفرائيني عن مذهب الفقها كافة وكذا قال في المحصول
انه قول الفقهاء وفي الاحكام للآمدي انه قولهم وقول اشاعره والثاني وبه
قال المعتزلة وبعضهم قوم من الفقها كما نقله القاضي الكل واجب لا على معنى انه
يجب الاتيان بكل بل على انه لا يجوز الاخلال بالجميع فعلى هذا الاختلاف في المعنى
بل في العبارة فاما مذهب المعتزلة ان الحكم عندهم يتبع الحسن والقبح العقليين
فلو كان احد الخصال واجبا لزم خلو الباقي عن الحسن المقتضي للوجوب فيترتب
المقتضى في كل واحد واحد كذا قرر ان الخلاف لفظي القاضي والشيخ ابو حامد
وامام الحرمين وابن برهان وابن السمعاني وسليم الرازي وابو الحسين
البصري والامام الرازي واتباعه وكذا القاضي ابو الطيب بل الخلاف معنوي
فظاهرهم في اطلاق اسم الوجوب على الجميع اجماع المسلمين على ان الواجب في الكفارة
المخيرة احد الامور وكذا الاصفهاني الذي يظهر من كلام الغزالي وابن قودك
انه محتوى واختاره الآمدي وابن الحاجب وغيرهم وقيل يظهر فائدته فيما يترتب
في الثواب والعقاب اذا فعل الجميع او اخل بالكل وهو ضعيف والمذهب الثالث
ان الواجب واحد معين عند الله بمعنى عند التكلف لكن علم الله انه لا يختار الا افضل
ما هو واجب عليه فاختياره يشرف انه الواجب في حقه فيتبين فيخلفها الواجب
بحسب الفاعلين قال في المحصول ان اصحابنا يقولون للمعتزلة وللمعتزلة الاصفهاني
واتفق الفريقان على فساده ويسمى قول المترجم لان كلا من الشيخ ابي الحسن الكرخي
وعندي انه لم يقل به احد وانما نشأ من مبالغة المعتزلة في الرد عليها في اسباب
تعلق الوجوب بالجميع ولسان حال اصحابنا له عنا لمعتزلة فلا وجه له لما فاتتهم
قواعدهم انتهى وفي ذلك كله نظر فان ابن القطان من اصحابنا قد حكاه عن بعض
الاصوليين فلا وجه لانكاره وعناد الرابع انه معين عند الله فان فعل المكلف
غيره كان نفلا يسقط الواجب به وفاقا على انه فعل الواجب لا بدل وهو
من يقول اذا اختار المكلف واحدا فقد عينه الله فيكون قد اختاره ثم وجبه بانه
الوجوب ثابت قبل اختياره وايضا يقتضي انه اذا مات ولم يفعل شيئا منهم ولا غيره لم
لا وجوب ثم على القول الاول الذي صححه جماعة ان الواجب اما اختيار المكلف
ام بالفعل قولان حكى الاول ابن دقيق العيد في شرح الالمام فنصر الاقوانسته
وحكى قول سابع بالوقف وقولي في موضع التخيير غير الطلب وعكسه اشاره الى ما
ابن الحاجب من ان محل الوجوب في التخيير شيئا واحد ومحل التخيير هو خصوصيات
الخصال التي فيها القدر المشترك الذي هو الواجب السبكي كذا حرر بعض

الاشاعرة

الاكثرين

حتى يثاب على فعله ويعاقب على تركه الواجب وانما يفترقان
في كون المطلوب هنا تتعلق به الفاعل ونحن لبنا ما وبيانه كما قال
تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا والمطلوب كنايه يقصد حصوله قصدا ثانيا
وقصد الفاعل فيه تبع لذلك وقولي وابتدا التسليم قصر الضرورة وهو
مثال لسنة الكفايه واعلم ان فروض الكفايه كثيره عدها اصحابنا اولها
السير طايفة واما سنن الكفايه فزعم القاضي حسين وغالب من لقيته انها
لا ابتدا السلام فالجمع ورد ذلك بانه تسمية العاطس بين جمع والاضحية
في حق اهل البيت والاذان والاقامه في حق كل جماعه اذا قلنا بالصحيح انها
سنتان وتسميه الاكل من جماعه فانه اذا سمى واحد منهم اجزا عن الباقين
نص عليه الشافعي كما نقله عنه المزني في الطبقات والاذكار وقولي وهو على
الكل اي فرض الكفايه اردت به تتعلق بكل المكلفين حيث خوطبوا به لا بالبعض
كنظيره في الخبره لتعذره فخطاب المجهول بخلاف خطاب المعين بالمجهول
هذا قول الاكثر وهو منصوص الشافعي في الام حيث قال حق على الناس
غسل الميت والصلاه عليه ودفنه اصبح عامتهم تركه واذا قام به من فيه
كفايه اجزا عنهم ان شا الله تعالى وهو كما يجب عليهم ان يجهزوه واذا
انتدب منهم من يكفي الناحيه التي يكون بها اجتهاد اجزا عنهم والفضله
اهل الولايه من ذلك على اهل الفضل منهم وقال ايضا من باب السلف فيمن
حضر كتاب حق بين رجلين ولو ترك كل من حضر خفت ان يأثموا بل لا أراهم
يخرجون من الاثم واحد قام به اجزاهم عنهم وذكروه في الشهود اذا دعوا
للاداء وجرى عليه اصحابه في طرقهم ومن الاصوليين الصيرفي في الدلائل
وابو اسحق والغزالي واختاره ابن الحاجب ونقله الآمدي عن اصحابنا وجب
الامام الرازي وتبعه واتباعه الى انه على البعض واختاره صاحب جمع الجوامع
محتجا لذلك بالاجماع والجمهور كما قال واحتج هؤلا بطلو الصرف قول موكله بقاله فلو الفعل
من كل فرقه منهم طايفه لا جميعا ولكن سكم اسم يدخل فيه الواحد والاثنان
من الطوايف الاخر والاولون نظروا للمعنى وقال ان الظواهر قد يسقط
بها وهو محل وفاق انه يسقط بفعل البعض قالوا فليس كالمطلوب
التخييري كالكفارة اذ لا يقتل تاثيم طايفه غير معينه وانما اثمهم واحد يمكن ان يقال
معنى موجب الصيغ التعلق بالكل فان قتل فالاثم على القول تعلقه
بالكل بيد وبين المطلوب حينيذ عاصوه من ملاحظه ايضا الفاعل في المعين
وملاحظه حصول المطلوب في الكفايه من غير نظر بالذات للفاعله
فلذلك اذا فعل البعض سقط حتما من غير خلاف المعين فهو فيما نزله

والقاضي م

تباين النوعين خلافا للمعتزلة في قولهم تباين الجنسين اذ الواجب والمندوب
صادق على الامرين بالنظر الى من حيث ان كلا منهما امر بفعل ووقوعه
بمحصل لما يترتب عليه من الثواب فليس لفظ الفرض والسنة مثبتا كما بينهما
اشتراكا لفظيا فانهم نصوا على انه لو قال ان على الكل فكيف يسقط بفعل
البعض قيل ان المقصود قد حصل وطلبه بعد ذلك طلب لتحصيل
الحاصل ومن هنا يعلم انه انما يسقط بالتمام من فعل قبلهم لا بالشروع فقط ولا
ان ينقطع بالخروج منه قبل وبحتمل ان يبنى على انه يلزم اتمامه بالشروع.
وسيأتي الخلاف فيه وقيل يكفي لهوان انقطاعه لعير الاختيار كموت او عجزه
نعم انما يسقط الفرض عمن لم يفعل اذا علم او ظن ان غيره قام به والواقع ان
احدا لم يفعله وهذا معنى قولي حيث ذاك يضبط اي انما يسقط حيث حصل الظن
ان غيره فعل لعلم او ظن وأعلم انه انما يسقط بفعل من هو مكلف كما ذكره في
من اجماعه السلام الا ان يجعل المقصود بتمامه فعله كصلاته على الجنازة
حمل الميت ودفنه ونحو ذلك قال في شرح المهذب وكالصبي اذا اذن له
الا ان فرض كفاية وهل يعتبر فيمن سبق ان يكون ادميا مكلفا او جنسا
لم يتعرض لهذه الثانية قيل ويتفرع على ان الجن هل هم مكلفون بالاحكام
فان قلنا نعم وهو الصحيح الكثير لهم ولم يتعرض للاولى الا الشيخ ابو اسحق
في تذكرة الخلاف في مسئلة تغسيل الشهيد لجنب ان غسل الملائكة لا يسقط
ما يقتضيه بالادمي في حق الميت تركب وقياس سائر فروض الكفايات كذلك
قلت وهو يقتضي ان الشهيد هنا يغسل لكن الاصح انه لا يغسل فانه صلى
الله عليه وسلم لم يغسل حمزة وروى كما تقدم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لجبريل
جبريل عليه السلام انه قتل جنبا فغسلته الملائكة وقال صحيح الاسناد الا ان
يقال ان غسل الملائكة للشهيد لجنب خصص بمعجزة علمناه باخبار النبي
صلى الله عليه وسلم وكذلك اخبر في حنظلة لما قتل في احد او يقال ان الشهيد
اسقطت التغسيل والاخبار بتغسيل الملائكة اكرام وخصوصية لا يتعدى
الى غيره [illegible] احد حالين اذا قلنا انه يتعلق بالجميع فهل المعنى يتعلق
بكل واحد او بالجميع من حيث هو جميع في تلخيص الامام عن القاضي ما يقتضي
الاول وظاهر عبارة الاكثرين الثاني وذكر الشيخ تقي الدين في تحقيقه
على المحلى ثلاثة مقامات احدها ان يكون معناه ان كل مكلف مخاطب بهذا
فاذا قام به بعض سقط عن غيرهم رخصة وتحتم لحصول المقصود والثاني
ان الجميع مخاطبون بايقاعه منهم من اي فاعل فعله ولا يلزم على هذا ان
يكون الشخص مخاطبا بفعل غيره وكل ما نقول كلفنا بما هو اعم من فعله

وفعل

وفعل غيرهم وذلك معقول ويحصل منهم ان كلا قادر عليه ولو لم يفعله
غيره وفرض العين المقصود منه انما يكون كل واحد مأمورا بفعل
ذلك الفعل منوطا به فيه بحيث لا يقوم غيره مقامه وقد يكون من فروض
الاعيان على جماعة قال الزركشي في فعل كل منهم فعل غيره كما يجعله من فروض الاعيان
على جماعة والثالث ان كل مكلف مخاطب ما لم يقم به غيره فان قام به غيره سقط
انه لم يخاطب به انتهى قلت اما الاول والثاني فهما القولان السابقان
في تكليف كل فرد او بالجميع واما الثالث فهو ما حكاه الاولى في مقابلة الاول
بتعلقه بالجميع وحاصل قوله بانه تعلق ببعض بعينهم يتعين بفعله ونظيره
في مسئلة المخيران الوجب يتعين بفعله كما سبق وعلى هذا يضاف قوله بانه
يتعلق ببعض معين عند الله كما قيل بنظيره ايضا في المخير وعلى ابن
السمعاني قوله يكون خاسئا وهو التفصيل بين ان يغلب على ظن المكلفين ان غيره
قام به فلا يتعلق به لولا يتعلق فيتعلق بكل واحد وبه تظهر ثمرة الخلاف
السمعاني الخلاف في المسألة يقتضي ونوقش بان فائدته تظهر فيمن فعله
بعد فعل غيره هل يقع فرضا وفي انه هل يلزم بالشروع كما تأتي الثالث
وهو مما سبق الوعد به هل يلزم فرض الكفاية بالشروع كما ابن الرفعة في
المطلب في كتاب الوديعة انه لا يلزم وشك في باب اللقيط ان مقابله اذا
هو تحت للامام فلم يرجح الرافعي والنووي شيئا على الاطلاق بل هو عندهما
من القواعد التي لا يطلق فيها ترجيح لاختلاف المرجح في فروعها كما في البرا
هل هو اسقاط او تمليك والذي يسلك به مسلك الواجب او الجائز ونحو
فبقي ايجاب يلزم بحضور الصف وفي صلاة الجنازة وما يتعلق به يجب اتمامه
ومحمل المتعلم اذا انتفى من نفسه النجابة انه يجوز له الترك بعد ان فعلا
عن القاضي الحسين انه يحرم لان الشروع لغير حكم كالشروع فيه
وقد سبق في اتمام الحج والعمرة تطويل الكلام في مباحث الندب ينبغي
ان يراجع وحمل بعضهم ذلك قاعدة كلية مستثنى منها قال البارزي في التمييز
يلزم فرض الكفاية بالشروع في الاصح الا في الحج والعمرة وصلاة الجنازة للنهي
وخروج صدر لما في الاول من تخويل اللقيط والمقلوب ولما في الثاني
من هتك حرمة الميت نعم هذا كله اذا شرع من غير ان شرع فعله عينه
فان كان كذلك فمحل نظر وفي البحر لو شرع في صلاة الجنازة بعد ما صلى
عليها هل له الخروج يحتمل وجهين ينبنيان على اصل وهو ان الصلاة الثانية
تقع فرضا فيه جوابان القياس عندي لا لان الفرض حال لا يجوز تركه
على الاطلاق انتهى وينبغي جريانه في سائر فروض الكفايات نعم جزم الرافعي

ذلك

ما سقط

والنووي في هذه الصورة بوقوع الناسه فرضا ... هل يلتحق بعيب الامام بالموت
في لزومه فيه خلاف صنف فيه ابن السماني وكذا العبدري لو اخر الامام شخصا
بتحمير ميت تعين عليه وليس له استنابة غيره وراجع له فلك وصرح ايضا
في تعيب الامام طبقه للجهاد بالوجوب وفي الكفاية عن ابن الصباغ وابن
انها حكيا وجهين فيما لو عين الامام شخصا للقضاء هل يتعين عليه وهذا انما
يصير لتفويضه وخوف وقوع الفتنة بمخالفته بل لو امر بشئ كان كذلك كما
قاله النووي في فتاويه في امر فيها بالصوم في الاستسقاء انه يصير واجبا الرابع
اذا اجتمع بعض فروض الكفاية دفعة بحيث لو انفرد كل منها سقط كان كل منهما
واجبا والا لزم التحكم كما ذكره امام الحرمين في باب الجنائز عن الاصحاب ثم قال ينبغي
ان يجعل كصحيح الراس في الوضوء دفعة هل الفرض الكل او ما يقع عليه
الاسم وقد يقال القطن بهذه الفرضية فوق السيد وكل محل من الجسد فيه
ان لا يحترم الفرضية وقد قام بها امر به وهذا لطيف كما يصح مثله في الشرائع
ومن هنا قال النجم في شرح الالمام اذا باشر فرض الكفاية اكثر من يحصل
تاديه الفرض هل يوصف فعل الجميع بالفرضية او لا قال وبحث اذا تنازعوا
الشروع والابتداء بمن يقع منهما في حقهما والتسوية فيه مع غيره فان قلنا
بفرض الكفاية على التعاقب فالثاني فرض كما قاله النووي في باب الاذان من
تحرير التنبيه وسبقه جزم الرافعي والنووي في صلاة الجنازة به ولكن الروياني
حكى فيه وجهين وفصل ابن عبد السلام بين ان يكون الاول حصل تمام
المصلحة فلا يكون الثاني فرضا او لا فيكون كان يخرج للعدو من يسد
بدونهم ثم يلحق آخرون قبل انقضاء القتال في فرض وان تفاوتت رتبهم
في الثواب والتحم قتال الاولين عدم عوده قبل ان يسلم بل وكذا ان
سلم من حيث ان صلاة الجنازة لا تقع نفلا كما قاله الرافعي والامام والغزالي لا
لا خلاف فيه وفيه نظر فقد سبق ان في البحر فيه في اصل فرض الكفاية
وجهين وكرد السلام بعضهم بغيره ونحو ذلك وقولي من ثم كان فعل اكثر
قال النووي في الروضة في كتاب الجزية من زوائده قال امام الحرمين
في كتابه العيافي الذي اراه ان القيام بفرض الكفاية افضل من فرض العين
لان فاعله يساعي في صيانة الامة كلها عن الاثم ولا شك في رجحان من حاول
المطلب اجيب في القيام بما لم يتم من مهمات الدين انتهى وفيه قصور عن
المقول فقد قاله والد الامام في كتابه المحيط والاستاذ ابو اسحق في شرح كتاب
الترتيب ونقله عنهما ابن الصلاح في فوائد الرحلة ونقله ابو عمرو النسبي اول
شرح التلخيص عن اهل التحقيق فقال عامته ان فرض الكفاية اهم من فرض

الاعيان

الاعيان والاشتغال به افضل من الاشتغال بادا فرض العين هذا صواب
المعمل فمن زعم على هوج انهم قالوا ان فرض الكفاية افضل من فرض العين
فقد وهم نعم قد يقال ان في كلام الشافعي والاصحاب ما يخالف ذلك ففي الام
ان قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة او الراتبة مكروه اذ لا يحسن ترك
فرض العين لفرض الكفاية وجرى عليه اكثر اصحابه كما رايته في باب ما يكره في الصلاة
فيمن يترك الصلاة ويحرص على تحصيل الثياب ليبيعها قصدا لستر العورة يتم
ان ذلك حرام انه لذاب وقد يجاب بان الاهمية ليست في كل موضع بالحكم
يختلف باختلاف الاحوال ففي من يفقد غريقا وهو لا يتمكن منه الا بالافطار
يفطر جزما لا يفوت مصلحة فرض الكفاية وصوما لا يستدرك وفيمن تعارض
معه مكتوبة وجنازة يقدم المكتوبة لان صلاة الجنازة تستدرك بل قد تقدم
السنة على الفرض حيث يخشى فواتها دون فواتها كما سيوضح مع مكروهات
الوقت وتخشى الامثال والفقهية يتامل المواطن ويتنزل كلام العلماء على ما يليق به
واعلم انه ياتي في سنة الكفاية ما سبق فيمن اتى بها احد ان فعلت او دعه
وفي كون الاشتغال بها اهم من سنة العيد ونحو ذلك والله اعلم

والعيد

فصل في المواسع

باول الوقت الا بفعله ان يشرع الفاعل حيث شاء ما لم يعين وما نذرها

او يفوت اول وقت فعله بلا عذر او بمضيق او بمنعه

المطلوب

الثالثة في التخيير من زمان الفعل المطلوب والتضيق فالفعل باي جزء اوقعه لا بد
له من زمان يوقع فيه بالضرورة فذلك الزمان ان كان مقصودا بان عين الشارع
ابتداءه وانتهاءه فيسمى الموقت والا فالمطلق وهذا المطلق هل هو على الفور او على
التراخي يأتي بيان الخلاف فيه في فصل الامر والاول اما ان يساوي فيه الوقت
الفعل او ينقص عنه او يزيد عليه فالثالث هو المقصود هنا وهو المسمى بالموسع
وهل هو المراد بقولي ان يفوت الوقت فعل الموقع اي يزيد عليه ولهذا
سمي موسعا لكون الوقت فيه اوسع من الفعل وهو مجاز بان الموسع في
الحقيقة الوقت لا الفعل ومثله بمثالين فرض وسنة فالفرض كالظهر فيما
بين الزوال وصير ظل الشئ مثله والسنة كصلاة العيد فيما بين طلوع الشمس
والزوال والحكم في هذا القسم ان الطلب يتعلق بالفعل اول الوقت ليفعله في
اي وقت شاء من اوله الى آخره ووجه ذلك في الظهر مثلا انه تعالى قال اقم
الصلاة لدلوك الشمس اي من ابتداء زوالها وميلها الى جهة المغرب مع ما
ورد في حديث امامة جبريل الوقت ما بين هذين فاقتضى ما ذكرناه وكذا
ما لم يضق الوقت بان عمر حتى لا يبقى منه الا قدر الفعل سواء كان التخيير برفع

او بضيق على المكلف بحيث انقطاع الوقت بموت كان قدم للقتل او تخصص كما
به الامام في الهداية بان اعتادت حمى الحيض ذلك الوقت او طرآن جنون منقطع
اعتبر ذلك الوقت وهو معنى قولي عالم بصيرورته اي قدره وهو بضم الزاي
والمد اقتضاه كلام الاخفش وعليه اقتصر صاحب المشارق لكنه في الصحاح
في القتل وهو ايضا بالام بدل للزاي وقولي او يضق عطف على يصير المنوم
بلام وكسر الفاء الساكنة وقولي او بحاله يمنع وقوع الفعل الجنون
المنقطع كما سبق وللعلم في اثبات الموسع طريقان احدهما الاعتراف به وبه كان
الجمهور من الفقهاء والمتكلمين والاشاعرة وغيرهم ولضارة الامام واتباعه وخلق من
جم من الحنفية منهم الاستاذ ابو منصور بعد ان نقل عن اصحابنا انه مذهب
اليه من اهل الرأي محمد بن شجاع البلخي ونقله ابن برهان في الاوسط عن ابي يزيد
منهم والثاني انكاره استنادا الى انه لو وجب لم يجز تاخيره اذ التاخير ترك
والواجب لا يترك كما سبق نظيره في خصال الكفارة وبجاب عن هذا بان
ان كل قدر من المبهم وكل جزء من الوقت له جهة عدم وقوع فيه اشبه
خصوصه هو الشخصي الذي يتميز به عن غيره ومتعلق الموجود جهة العموم
تجيز فيه الا يجوز تركه اي بان تخلى جميع الوقت منه او يترك جميع الخصال من
التجيز جهة الخصوص ويتركها يكون تاركا للواجب وقد سبق تقريره في المبهم
مبسوطا وفي قدر طريق المنكرين للموسع هذا هو احد ان الوجوب لتعلق
في المندوب بمختص باول الوقت فان اخر فعنه فقضاء لحديث الصلاة في اول
الوقت رضوان الله وفي اخره عفوا الله وليس المقتضي للعصيان بالاخير
بخروج الصلاة عن وقتها وهذا حكاه ابو الحسين في المعتمد عن بعض الناس وحكاه
صاحب الصادر عن بعض الشافعية وكذا الامام في العالم والبيضاوي في المنهاج
حيث قال ومنا من قال كذا ان اراد من الشافعية اما ان اراد من الاصوليين فقد
كما وقع في المحصول والمنتخب اذ قائله من اصحابنا ان هذا القول لا يعرف عن الشافعي
كما قاله الصيلمي سلمت ابن الرفعة وهو احد الشافعية في زمانه فكما لم اتركه من الكتب
المشهورة في المذهب شيئا الا وقد طلبت هذا القول منه فلم اجده وكما ان
الناس لا تعرفه في مذهب الشافعي ولعل من حزاما التبس عليه بوجه الاصطخري
المشهور ان ما يفعل قبل الوقت نفلا زاد على صلاة جبريل في الصبح والعصر بكون قضا نفلا
فاسد لان الوقت عنده لم يخرج منه لكن عن ان يكون موسعا منهم من احتج من
تضييق وقت الضرب على الكبير وهو فاسد لان ذاك من المضيق كما يأتي ومنهم
من كل احتج به من قولهم ان الصلاة تجب باول الوقت فظن ان اول الوقت للصلاة
وليس كذلك انما هو للايجاب وقيل احتج به من قول الشافعي رضوان الله عليه الذي

عفوه

عنوه وقيل من نقله في الام في كتاب الحج ان قوما من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي
ممن يقول ان وجوب الحج على الفور يقولون ان وجوب الصلاة يختص باول
الوقت حتى لو اخرها عن اول وقت الامكان عصى بالتاخير انتهى وكانه ظن ان
الشافعي وافقه على قوله وهو وهم واضح وايضا فقائله لم يقل ان الوقت يخرج
ويصير قضاء بعد اوله كما هو صريح نقل الامام الرازي في المعالم بل انه يقضي
بالتاخير ولا يلزم من العصيان خروج الوقت نعم هو قادح في حكايه القاضي الاتي
وجرى عليه ابن الحاجب الاجماع على عدم تاثيم من اخر عن اول الوقت وقد بعضهم
عبر عن هذا القول بانه اخر الوقت قضاء بعد مداه او ما نقله الشافعي رحمه الله
اثبت واولى ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ثم في تقريب القاضي وكذا في الاصول
لابن القشيري ان القائلين بانه يجب باول الوقت وهو قضا في الثاني يجوزون التاخير
كذا نقل عن مالك قريب مني ذلك في الحج وغيره من العبادات المتعلقة بالعمر
وراي نقل ذلك في الصلاة انتهى الثاني ان الوجوب يختص باخر الوقت وان اوله
سبب للجواز فالمأتي به في الاول تعجيل لا خراج النكاه قبل الحول وظاهر كلام
امام الحرمين في البرهان اختياره وبرده ابن التلمساني بان التعليم لا يصح فيه بنيه
التعجيل اجماعا نعم هو منقول عن الحنفية لو اكثرهم كما نقله ابو بكر الرازي وكذلك
شمس الائمة السرخسي نقل عن البلخي واكثر مشايخ العراقيين ذلك ولكن ابو يوسف
الحنفي ولكن بعض شارحي الهداية قال انه قول ضعيف لبعض اصحابنا وليس
منقولا عن ابي حنيفة والصحيح عندنا انه تجب باول الوقت وجوبا موسعا انتهى ضعف
بان النفل لا يقوم مقام الفرض ابدا حتى لو صلى الف نفل عن فرض الصبح ما
سقط فان اريد ان النافلة فيه باعتبار المبادرة الى الطاعة قبل استحقاقها رجع
للذي قبله على ان لنا صورا يسقط الفرض فيها بفعل النفل لكن لا من حيث كونه نفلا
كفعل اللمعة في المرة الثانية او الثالثة اذا تركت في الاولى او عند نسيان انه توضا
فيعيد الوضوء وتفعل اللمعة المتروكة اولا او كقيام جلسة الاستراحة مقام الجلوس
بين السجدتين حيث سن السجدة الثانية فسجدها وكصلاة الصبي على الكفارة
ح وحولها بالغ وكالصبي اذا صلى ثم بلغ في الوقت بعد الشروع او في اثنائها الرابع ان
الوجوب يتعلق باخر الوقت اذا بقي منه قدر تكبيرة الخامس ويقبل حل الكرخي من
الحنفية ان الاتي بالعبادة اول الوقت ان بقي بصفة الوجوب الى اخر الوقت اي بصفة
يقتضي تعلق الطلب فيكون ما فعله في الواجب نفل ومنهم من يقول هو انه قال
ان كان اخر الوقت بصفة الوجوب ويقتضي ذلك انها اذا زالت وعادت يكون كما لو بقيت

المعلمة

من النقل عن الحنفية
ح والكرخي من الحنفية
ح سن الاتي بالعبادة اول الوقت
ح والاخر الوقت بصفة الوجوب
ح ومن الوقت بصفة الوجوب

الى اخر الوقت قلت وقد يقال ان مراده بالاخر ما بعد وقت الفعل الذي فعله
الى ان يتضيق الوقت عن الاخير المتحمل جنسه وهي الاولى وسطا بان مدرك الكفر في
الوقت متمكن من الكليف فلم يتب تعلق الامر فيه والا فقد وجد اول الوقت يمكنه
التكليف فزال صفة التكليف وعودها آخر الوقت لا معنى له وعلى هذا التقدير
يتحمل الفعلان ويصيران قولا واحدا السادس ان الوجوب لو الندب يتعلق بالفعل
اي وقت يشرع فيه الى ان يضيق الوقت فيتعين الفعل حينئذ وان لم يفعل ينقل
ذلك عن الباقلاني وادعى الصفي الهندي انه الشهور عن اكثرهم ونقل عن الكرخي
قولا اخر ان الوجوب يتعلق بالفعل اي وقت كان يخرج من هذه المقولات مما
سبق اقوال كثيرة عن الكثيرين منهم - الاول قيل ان هذا الخلاف لفظي لان
القائلين بالواجب الموسع لا يجوزون فعله اولا وانما الخلاف في تسميته واجبا ولكن ذكر القاضي
ابو الطيب انه معنوي وفائدته هل يشترط في جواز تاخيره العزم وسياتي بيانه
وفي ان الفعل اذا مضى من الوقت مقدار فعله وطهرت حائض او جنون او غيرها
فات الوقت يجب قضاؤه على قولنا وما يجب على قولهم الثاني من العلماء من جعل
من الوسع ما كان وقته العمر كالحج حتى يجوز في ما سبق والمختار خلافه كما سياتي
الثالث هل يستقيم على القول بالوسع الوجوب بمجرد دخول الوقت او بامكان
فعل الصلاة فيه قولان في البحر الاصح عند اصحابنا الثاني وحكي عن ابي حنيفة وحكى الشيخ
ابو حامد انه مذهبنا وحكى الاول عن ابي يحيى البلخي من اصحابنا وهو اصح للدليل
عند الحنابلة ايضا وعندنا وجه ثالث انه ليستقر حتى يدركه الوقت اذا خرج وهو
قول ابن سريج قال والا لما جاز ان يفعلها اذا سافر اخر وقتها لاستقرار فرضها وردّ
بان القصر من صفات الاداء قالوا وهذا يدل ان ابن سريج رجوع الى قول الكرخي وجوبا
آخر الوقت والله اعلم ص فان بين خلاف ما قدمناه فعله بعد اداء ما
ش اي اذا ظن لتكامل ضيق الوقت بتوقع موت او حيض او جنون وقتا يتضيق
عليه فلا يجوز تاخيره وعسى اخر عصى اتفاقا لكن لو زال ذلك بان عفى عمن قدم
للقتل او لم يات معتاد الحيض او نوبة الجنون ذلك ثم ان شك العباده في الوقت
حيث يتسع في غير هذه الصورة اذا فهل يكون في هذه الصورة اذا نظر الى ما في
نفس الامر من بقاء الوقت او قضا نظر الى انه بعد وقته يقتضي فيه وكلا القولين
ابو بكر في التقريب بالثاني لانه لما ضيق لم تفعل صار كما لو خارج الوقت وكلى ذلك
عن القاضي الحسين من اصحابنا قيل والا يعرف عنه الان يكون احد ذلك من مسئلة
افساد الصلاة ثم فعلها في الوقت فانه من القائلين بانها قضا كما سياتي وكذلك الجويني
كالغزالي وغيره بالاول لبقاء الوقت ولا عبرة بالظن الذي تبين خطاه وعمل
بخلاف اذا مضى من وقت الظن الى حين الفعل ما من يسع للفرض حتى تبين الخطا

بالقضا

فائدة الرحبي شرح
جمع الجوامع ن

الشاق
الكرخي

ما بالقضا اما اذا لم يمض ذلك وبقي بقيه من ذلك المقدار فشرع فيها فلم يكن على
الخلاف فيما اذا اوقع بعض الصلاة في الوقت وبعضها خارجه والاصح كما سياتي
ان اوقع في الوقت ركعة فالكل ادا والا فقضا وما ورد به راي القاضي ان ظن
المكلف انه يموت من الاحكام التكليفية وقد اثرها فانبه بالتاخير واما في الصحيح
كون الوقت باقيا فلا لان الثواب والاثم يتبع الاعتقادات وان يغلب حقيقة
للمقدرات ويظهر اثر الخلاف في المسئلة في ثبت الاداء والقضاء وفي انه لو مرض ذلك
في اثنائه لا تقضى جمعة بل ظهرا وما لو كان في السفر وقلنا فائت السفر كما يقصر
ولو صلى في السفر وان كان الراجح خلافه قولي ففعله مبتدا خبره اداء فصل
بينهما بالظرف المبني على الضم لقطعه عن الاضافه اي بعد التبين وايجاب
الشرط وقولي هنا بالحاء والتشديد النون المراد به الاشاره للزمان وان كان
في الاصل للمكان والقصد به تعيين الفعل بانه في الوقت قبل خروجه ومن ورود
لاشارة للزمان قول الشاعر حنت نوار وبات هناحنت وعكس ان هنا اشارة
للمكان على بابه والمراد في مكان هذا التصويت بيننا الحكم كما يقول من هنا قبل
بكذا وكذا فالظرفيه مجازيه ص وما يسبب هذه القاعده من الفروع باع مال
مورثه وظن حياته فبان ميتا قولان ارجحهما الصحة وبحث بان ايضا فيما لو زوج
امة ابيه على انه حي فبان ميتا وهو وارثه او باع العبد على انه ابق او مكاتب
فبان زاجعا او فاسخا للكتابه ولو وطئ امة نفسه جاهلا ذلك ثبت الاستيلاد
على اصح الوجهين وغير ذلك مما لا ينحصر وكله راجع الى تغيير الامر الوضعي بالظن
او لا فان غلب فيه التعبد اثر الظن فيه كمن حلف من ظنه امراة او حنث فبان
ذكرا فانه باطل لما ذكرناه وانت اذا تتبعت الفروع لم تجدها تخرج عن ذلك والله اعلم
ص والشرط في تاخيره للثاني عزم على الفعل له بدا لي ش اي يتفرع على
القول المرجح في الوسع وهو تعلق الامر باول الوقت ليوقعه متى شاء من
الوقت ان ترك الفعل اول الوقت هل يشترط فيه ان يعزم على الاتيان به في الثاني
وهكذا الى ان يتضيق أو لا يشترط هيئتان من جمعتان ومنى هكذا وجهين لاصحابنا
الاصفهان الطبري والماوردي والشيخ في اللمع المختار منهما الاشتراط فقد
قال الامام انه قول اصحابنا واكثر المعتزله ونصره القاضي ونقله عن المحققين
وجزم به الغزالي في المستصفى ونقل عن جمهور المتكلمين واليه ايضا صار ابن
فورك ونقله القاضي عبد الوهاب المالكي عن اكثر اصحاب مالك وقال النووي
في شرح المهذب انه الصحيح من الوجهين ولهذا اوجبوه على المسافر فيما لو جمع
التاخير ونظيره ان من عليه دين يجب عليه العزم على اداءه عند المطالبة لو له
لاتفاق اصحابنا في الامر المطلق على وجوب العزم عند ورود الامر وفي عدم

أو الحكم

في ح

صاحب جمع الجوامع ان وجوب العزم لا يعرف الا من القاضي ومن تبعه
كالامدي وبالغ في التشنيع على هذا القول فقال انه من هفوات القاضي
ومن العظايم في الدين وانه ايجاب بلا دليل قال وليس في نصوص الشافعي
ومتقدمي اصحابه هذه المقالة قال وانما موضع النظر ان من نوى الترك هل يعصي
بالنية والحكم فيه انه ان لم يفعل عصى بها جميعا لحديث انما يعمل الاعمال
بالنيات وهل عصى بالنية التي كذا بها الفعل فيه نظر واحتمال وحديث الترجمة يدل
او يكاد به دليل على عدم التعصية انتهى وما نحن فيه لا يسع ولا ينبغي ان
ننسبه الى هذا الانكار الكبير القدر وكذا القاضي ابو الطيب ان قال لم يقل
اصحابنا المتقدمون ولا يحفظ عن ان نفى وهي الطريقة التي يوجب العزم
وهي تعزى لاكثر الفقها ومن انكر العزم القاضي امام الحرمين قيل لتحيله انه
من دلالة صيغة الامر عليه وانه جعل العزم جزءا من نفس الفعل ولكن
انما اخذه من دليل العقل الذي هو اقوى من دليل الصيغة من حيث ان ما
لا يتوصل الا به فهو واجب والعزم هنا بدل من تقديم الفعل ما من الفعل
نفسه كما زعمه الجباي واقتصر على التنبيه هنا على ان الواجب لا يجوز تركه وفعل
انما وجب ليتبدا الواجب عن غيره واختاره القاضي ابو الطيب فهذه ثلاثة اقوال في
مدرك ما صنف به القول بوجوب العزم انه يلزم تعدد البدل والمبدل
واحد وجوابه منع التعدد ولذلك قال امام الحرمين ان الذين قالوا بذلك
اراهم يوجبون تجديد العزم في جزء بعد جزء بل يكون بان العزم المتوالي
على جميع الازمنة المستقبلة كالنسيان الذي هو طي العباده الطويلة مع عزوبها وقال
قال ابو نصر القشيري ايضا انه محمول على ذلك واختار الغزالي كغيره التباين بين
عزم الفعل والترك فلا يجب عليه العزم وبين من خطر ذلك بباله فيجب فانه
اذا لم يعزم على الفعل فقد عزم على الترك ضرورة واستحسنه الغزالي في الاحياء
ولكنه في الحقيقة راجع الى الوجوب مطلقا اذ ليس لنا قايل بوجوب العزم مع الفعل
لما منه محال وذكر المازري انه دار بينه وبين ابي الحسن الخشني البحث في ذلك فلم
يتكبر العزم وتبعده فلم يكن الا قليل حتى قرا القاري على البخاري اذا الشمس كورت
بسبقها احدث وفيه تعليل النبي صلى الله عليه وسلم كون المقتول مخالنا بانه يكون حريصا فقلت له هذا يدل للقاضي فلم يحب ان يطيل استماعه وقوله لعدم
جملة حالية او صفة لوقوعها بعد معرفة بان الجنسية وعضاه انه يقاربه ويتصل
به والله اعلم ص وان يكن وقتيا وفي الصلاة كالصوم ضاق يغلي
وان يكن اقل فللتعلق لقصد تحصيل اذا تحقق لو التعاقب ليل النهار اذا
بقي من الوقت تكبيرا اذا ش هذا شاره الى القسم الباقي من التقسيم السابق

وهما

وهما القابلان للوقت الموسع احدهما ان يكون الوقت مساويا للفعل لا يزيد عليه
ولا ينقص عنه كالصوم فانه من الفجر الى الغروب وكصلاة المغرب على
الجديد من مذهبنا وكالواجب يوما للعمل فيه وتحرز ذلك مما سبق فيما اذا
ضاق الوقت الا قدر الصلاة وان كان في غالب ذلك بالتقريب لا بالتحديد
فيسمى الوقت في ذلك كله مضيقا لانه لا يخلو اجزء من الوقت من الفعل وهو معنى
قولي لا يخلا بالبنا للمفعول اي لا يخليه الفاعل من الفعل لوقوعه وقت الخفيفة
المتساوي الى ما يكون الوقت سببا لوجوبه كصوم رمضان والى ما لا يكون كذلك
كقضاءه الثاني ان يكون الوقت اقصى من الفعل وفيه اعتباران احدهما ان جميع م
يتفضل ان يوقع الفعل في ذلك الوقت الذي لا يسعه وهو محال لما منعه من
تمنع التكليف بالمحال وثانيهما ان يقصد بما مر بذلك ان يبتدي الفعل في اول الوقت
ويتمه فيه فيجوز قطعا وهذا موجود فيمن اخر حتى ضاق الوقت عما
اوجبه وفيمن زال عذره وهو بحيث يمكنه ان يشرع في الصلاة كمن زال الصبا
مع وجود الشروط او القصد ان يتعلق الفعل بجزئه حتى يأتي به قضا
خارج الوقت حيث تجوز الشروع فيه قبل خروج الوقت كوجوب الصلاة
على من زال عذره من جنون او صبي ليس موجودا فيه شرط الشروع او حيض
او نفاس او كفر وان تسامح الفقها في اطلاق العذر على الكفر لانه ليس بعذر
حقيقة لكن شرط هذا القسم كله ان يبقى من الوقت قدر تكبيرة على المرجح وفي
قول بركعة وفي قول زياده طهر وان كانت الصلاة تجمع مع ما قبلها فقها
خلافا لاصبغ وتفصيل مشهور في الفقه وشرطه ايضا ان لا يحكم من الشروع بعد
الوقت بفساد ما يسع العباده واجزاءها كما هو موضح في الفقه ايضا وقولي
بقي من الوقت تكبيرة اذا اصله اذن لكنها وقف عليها بالالف والله اعلم
ص وليس من موسع ما وقته محرم كحج فجاز ذكره ش هذا شروع في القسم
الثاني وليس من الموسع وليس عند التحقيق منه لانه ليس مخصوصا بوقته وايضا
الموسع هو الذي يعلم المكلف سعته بحيث يسوغ له تاخيره عن اول الوقت
الى ثانيه وما كان آخره آخر العمر لا يتحقق فيه ذلك كالحج اذ قلنا بالمرجح
انه على التراخي لا الفوري وكقضاء العبادة التي فاتت بعذر من صلاة او
صيام فهذا ليس من الموسع وان ذكره فيه كثير من الاصوليين والفقها
ولهذا قال البيضاوي في منهاجه فرع الموسع قد يسعه العمر الى آخره وذلك لوفيه
جملة من آخر ظانا بقا الوقت ومات انه يعصي فاقتضى كلامه ان كل ما كان
على التراخي ليس موسعا وليس كذلك كما سبق تقريره وممن صرح بذلك الشيخ
تقي الدين السبكي قال لان المكلف اذا لم يعلم آخر الوقت كيف يحكم بانه موسع

جميع م

علم

قال الرهوني
في الوسيط

او مضيق ولا تكليف الا بعلم فلذلك فسيهم ذلك موسعا ما زال ممتدا الوسع ذلك
ولاجل ذلك انت الحقيقة ذلك قسما آخر مقابلا للاقسام الثلاثة السابقة وهي
هي الموسع والمضيق والناقص وقته عنه عبر واعنه ما لا يعلم زيادته على السبب
كالحج وسببه الواجب المثل لانه احق شيء من الصلاة بما عتبار انه يستغرق قابله
ومثل الصوم باعتبار ان السنة الواجبة بالشرع فيها الا حجة واحدة واصلا بانه
لا يدري انقضى العمر بعد الفعل او فيه واعلم ان هذا يفارق الموسع ايضا في
عصيانه اذا اخر مع ظن السلامة كما سبق عن البيضاوي الاشارة للسبب والحاصل
انه هنا اذا مات قبل الفعل مات عاصيا على المرجح لانه لم يعلم بالاخر فان
التاخير له شرط السلامة الباقية بخلاف الموسع وهو السلوم للطرفين فظهر
الفرق بين الشيخ بعصيانه ابتدا بعدا وهو اختيار القرافي وفرقوا على الاول
الراجح بينه وبين الموسع ايضا بان الموت في الحج خروج وقته وبالموت في الصلاة
الصلاة لم تخرج وقتها ونظير الصلاة اي او قبله مما لا يسعها فانه يعصي حينئذ
اعلم ... ذات انقسام بين ... ان وقعت في وقتها المعين
شرعا عبادة فذي اداء ... ابعده فهي اول قضاء ... وربما اجروا كذا بعضا
من ركعة آخر وقت قضي ... وان تكن قد صبقت بمثل ... فهي اعاده ولو بالشكل
ولا لوقت فالذي عدا فيه صلاة ما بعين اذا ... شيء المسلة الرابعة من
المسائل المتعلقة باسبق بل كل قيا انقسام العبادة الى اداء وقضاء والى ابتدائية
وذلك ان العبادة ان لم تكن موقتة بوقت محدود الطرفين فلا يوصف بادا
ولا قضاء سواء كانت لها سبب كتحية المسجد وسجود التلاوة او لا كالنوافل المطلقة
وقد يوصف بالاعادة كمن اتى بذات السبب مثلا مختلة فتداركها حيث يشرع
التدارك وان كانت موقتة سواء كانت فرضا او نفلا وصفت بالاموور الثلاثة
خلافا لمن زعم انها لا توصف الا اذا كانت الواجب فان وقعت في وقتها المعين شرعا
فادا كالصلوات الخمس وتوابعها وصوم رمضان ونحو ذلك او بعد خروج الوقت
فقضاء او خوطب بالاداء اولا وامن لم يخاطب به امكنه فعله كصوم المسافر
والمريض فامتنع منه عقلا كقضاء الصلاة او شرعا كقضاء الحايض الصوم
فالاول في تسميتها قضاء بعد الوقت على انعقاد سببها وجوب في حقه وان
تخلف الوجوب لمانع وكذا انعقاد سبب السبب وان تخلف لمانع نعم في
تسمية قضاء الحايض خلاف في كونه حقيقة او مجازا وسبق عن القرافي ان
ذلك مجاز في قول عائشة كنا نؤمر بقضاء الصوم قال للاجماع على عدم الوجوب
عليها ولعل ان اذا كان المعتبر انعقاد السبب فلا امتناع من اطلاق القضاء حقيقة
نعم ان لم ينعقد سبب الامر لم يكن فعله بعد انقضاء الوقت قضاء الا حقيقة

ولا مجاز

ولا مجاز اذا صلى الصبي الصلوات الفايته في حالة الصبا ان المامور بامر الصبي
بالصلاة هو الولي وليس الصبي مامورا بذلك شيئا حتى يقضي فثواب الصبي
على عباداته من خطاب الوضع نعم حكى الجيلي وجهين عن فتاوى الروياني في ان
الولي يامره بقضاء ما فاته من الصلاة وعلى القول بامره هل امره انه كالاداء
ليتمرن على العباده وان حكى خلاف في ان سبيله سبيل النفل او الفرض
حتى لا يصلي قاعدا فحكى ابن الرفعه في الكفايه في ذلك وجهين لكن الظاهر
هو الاول فلذلك رجح النووي في التحقيق وشرح المهذب ان الصبي حاز بنوى
الفرضيه فلك لكنه لا يصلي قاعدا مع القدره وان رجح وجهين ثم على المرجح
فليس جاريا على سنن واحد نعم شرط الصلاة في الحايض هزيمة لعدم
انعقاد سببها امر في حقها حتى لو ارادت بعد الظهر ان تقضي صلوات زمن
الحيض وقالت انا اتبرع بذلك كان ذلك حراما عليها كما نقله ابن الصلاح في طبقاته
في ترجمة ابي بكر البيضاوي انه ذكرها في كتاب تعليل مسايل التنبيه لان عايشه
رضي الله عنها نفت المراه عن ذلك وكلت اخرويه انت نعم في شرح الوسيط للجيلي
الكراهه وكذا في البحر للروياني ولكونه عزيمه ايضا لو طهرت ثم حاضت لم تقضي
صلاة زمن الردة خلافا لمن حكم ثم ارتد فانه يقضي زمن الردة في الجنون وكذا لا
تتاب الحايض على الصلوات التي تركتها في زمن الحيض بخلاف المريض المسافر
حيث كتب لكل منهما مثل فواضل الصلاة التي كان يفعلها في صحته او حضره الجيلي العذر
كما قاله النووي في شرح مسلم فرق حدث ابن عمر في نقص عقلهن ودينهن فان قيل
هذا التعريف للاداء غير مطرد وللقضاء غير منعكس فان فعل ما فات من رمضان
بعذر لا يجوز تاخيره الى ما بعد رمضان الثاني فهو موقت وقد فعله في وقته
مع كونه قضاء فيتجه ان يراد المقيد او يخرج ذلك من تعريف الاداء ويدخل في
تعريف القضاء وكذا في رمى الجمار لمن فاته ولتاويل التشريق وتداركه في بقيه
الايام فانه اداء على الاظهر مع انه بعد وقته وقيل قضاء ما بعد ايام التشريق
فقضاء فقط لكن لها بقضي الرمي بل بالدم كما في قضاء الجمعه ظهرا فالجواب عن الاول
منع ان يكون هذا توقيتا للعباده بوقت مقصود بل توسيع من الشرع في
القضاء ليكون على الفور لكن توسيع الى غايه بدليل انه لو صامه بعد ذلك يقال
فيه انه قضاء القضاء انما هو قضاء للاصل وعن الثاني بان ايام التشريق كلها
وقت لكل الرمي وان شرط فيه ان يقع ابتداوه في وقت معين على الراجح فيكون
له وقت اختيار ووقت جواز كما في الصلاه كما قرر في موضعه في الفقه قولي ورمى
احرما الى آخره اشارة الى انه قد يجري في بعض العبادات وهو الصلاة فعل
البعض في الوقت بمنزلة كله حتى يكون اداء واجزاء ما فعل بعضه خارج الوقت

المعين
صلة
محاول

بمنزلة فعل الجميع خارجه حتى يكون قضاء وقد مشى للاول فيعلم منه قول
الثاني وذكر انهم قالوا فيمن صلى بعض صلاته في الوقت وبعضها خارجه ان كان
الواقع في الوقت ركعة كان الكل اداء والا كان الكل قضاء على الاصح وقيل الحكم
اداء مطلقا وقيل الكل قضاء مطلقا وقيل ما في الوقت اداء وخارجه قضاء وقيل ان
اقتدى بمن كان الكل منه قضاء والا فما فعله الامام يحتاج بناء لدخول ما فيه ركعة في
الاداء واخراج ما فيه دونها عنه وادخاله في القضاء وكذا على بعض الاقوال السابقة
ايضا فهذا معنى قولي اجزاء الكل بعضا لكن للرجحان كان ما في الوقت ركعة فعل
البعض كالكل في كونه اداء ودونها فاجزاء البعض كالكل في كونه قضاء وقوله
في ركعة احتراز عن بعض اي فعل فالتعبير بالركعة تصريح بالحالة الاولى وبيان
الحالة السابقة من مفهوم ذلك كما سبق ولو اطلقت اجزاء البعض كان الكل كذلك
يشمل الصورتين لكن لما يعرف الفرق بينهما فرد قولي في ركعة الى الخلاف بين
الفرق على الراجح في المسئلة وهذا التعبير على ما قررته هو الصواب والمذكور في
صاحب جمع الجوامع دخول الحالة الاولى في الاداء لقوله فعل بعض وقيل كل
وخالفه وهما من تعريف القضاء بفعل بعض الوقت فعل كل وقيل جميعه خلل منه
منا انه لا يدخل في حد الاداء الا الصوم والحج والا داء في الصلاة اذا فعلت كلها
في الوقت بالنصف بل بنحو ركعة بالخطاب وانما متوجه التعريف لفرد واحد من افراد
الحقيقة وان ضعف فساده ومنشأ شمول البعض ما كان دون ركعة وجه خلل
في تعريف الاداء انما هو خلاف في بعض الصور وقد منا ان التعريف لا يشترط فيه
الخلاف ان كان بالذاتي فرد الضد او بالخاصة فيعود الى كونه
خاصة او فلسي الخلاف في كونه تعريفا او تعريفا له يدخل فيه ما لو فعل بعض قبل
الوقت وبعض فيه وهو فاسد مع التعمد ويمنع عدم سقوط الفرض فعلا وتركا
ان هذا من فروع الفقه لا علقة له بكليات الاصول ومنها ان قوله في القضاء ما فيه
ما قلناه في الاداء انما هو بالعكس حسب ما يمكن ايراده فما سلمه تم هو ان اداء
يحقق بقوله في تعريفها فعل ان الاداء والقضاء انما هو الفعل المفعول كما وقع ذلك
في عبارة المنهاج وغيرها من كتب الاصول وما وضح ذلك بعده من بعد فالمؤدى
ما فعل والمقضي المفعول ولكن يحقق ما طايل تحته فان الاداء والقضاء في عبارة
الاصوليين والفقهاء يراد بهما المفعول من اطلاق المصدر على المفعول وانه معروف ذلك
في استعمالهم حتى صار حقيقة عرفية وايضا فالصلاة قبل ايقاعها ليس لها وجود
خارجي يقع الفعل عليه حتى يكون مفعولا حقيقة وسيأتي الفرق فيه بين الفعل
والمفعول فحينئذ اتباع العبادة دون موضوعها ومحلها وذاتها كلها واحد فتصح وصف
العبادة بالاداء والقضاء والمؤداة والمقضية فاعلم ذلك فان قيل اذا كانوا قد احرزوا

فعل

فعل البعض في هذه الصورة بمنزلة الكل حتى صارت اداء فقد خرجت عن التعريف
الذي ذكرتم للاداء فلا يكون منعكسا وفي دون الركعة في الوقت خرج ايضا عن تعريف
القضاء فلا يكون منعكسا فالجواب انا في الاولى لما جعلته الشارع مدركا بالركعة
صار ما بعد الوقت الى اخر الصلاة داخلا في الوقت في حقه فلم يفعل الكل الا في الوقت
وذلك انه صلى الله عليه وسلم لما قال من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس
فقد ادرك العصر ومن ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك
الصبح وقيس ما سواهما عليهما في ذلك اذا فارق وجب ان يقضي شيئا مثل
ذلك اه وفي القضاء مقابلة ان بعض الركعة نزل منزلة العدم فكانه فعل الكل
خارج الوقت كذا قرره الشيخ تقي الدين السبكي بعد ان قال ان المتبادر من كلامهم
تسميته اداء مع الحكم بخروج الوقت وان ما بقي معفو فعل خارج الوقت لكن في كلام
الشافعي ما يدل للاول فانه قال في المختصر فاذا طلعت الشمس قبل ان يصلي
من ركعة فقد خرج الوقت فافهومه انه اذا صلى ركعة لم يخرج وقتها وان لم يقتها
يخرج الا بالنسبة الى من لم يصل ركعة ويشهد لذلك ما اذا جمع بين الصلاتين في وقت
تاخير فان الوقت يكون اداء على الصحيح مع ان وقت الاولى خرج تنزيلا لوقت
الثانية منزلة وقت الاولى وهذا واضح فان قيل من افسد صلاة فحاء وها يكون
قضاء على طريقة فقد على تعريف الاداء مطردا وعلى تعريف الاداء عكسا وايضا فلو شهد
برؤية الهلال من شوال ولم يقبل الا بعد الغروب كان وقت التكبير بعد فيصلي
العيد من الغد اداء مع انه خارج الوقت وايضا فصدقة الفطر اذا اخرجت في
رمضان كانت اداء مع كونها موقتة بما بين غروب ليلة العيد وغروب يومه والجواب
اما الاول فنسلم انه اداء وبتقدير القول الاخر فهو على ان الوقت خرج
بالنسبة الى هذا دون غيره كما سبق نظيره وعن الثاني فان الشهادة الغيت بالنسبة
الى الصلاة وان قلت في غيرها المدرك للوقت في الفقه فكان الوقت لم يدخل فلم يصل
خارج الوقت قبل فيه والشهادة قد تتوزع كما في العدل في حال رمضان واذا وقع
التوزيع في الاحكام بالدليل فلا تناقض حينئذ وامام الكاف فانه ما يسامح الشرع
فيه بالتجيل قبل وقته كتعجيل الزكاة قبل الحول فهو مسقط للواجب اذا تقيده
قبل تقدم ان الحج ليس وقته موسعا وانه من باب التزاحم فصلى هذا اذا
لم يكن موقتا معلوم الطرفين بحالة الطرف الاخر فلا يوصف باداء ولا قضاء بنفسه
الفقهاء اياه بذلك على سبيل التجوز او تفريعا على كونه من الموسع ومن مات وحج عنه
يسمى ذلك ايضا قضاء مع كون الفاعل غير من خوطب به وكله مجازا وان المراد القضاء
اللغوي كقضاء الدين ونحوه لا القضاء الاصطلاحي وقولي وان تكن قد سبقت مثل
بيان للاعادة وهي ان يكون فيما ليس موقتا كما سبق وبابي وفي الموقت في اداء وقضاء

شامح

القضا

قلد لك عممت العبارة محلا لما لوهمه كلام البيضاوي توهما من عبارته المحمولة على
قضية الاداء ان لعاده ان سبقت بمثلها سميت اعاده مع كونها مسمى في الوقت فقط
وفيما بعده قضاء غايته ان لها في كل حاله اسمين وبين الاعاده وكل من الاداء والقضاء
عموما وخصوصا من وجه ومن صرح بانه لا يعتبر الوقت في الاعاده سلم الراجح
في التقريب فقال الاعاده اسم للعباده عند بعضهم لا تتم لها اما بان لا يقع
صحيحه واما بان يطرا الفساد عليها وقد يعيد هافي الوقت فتكون اداء وبعد
الوقت فيكون قضاء انتهى لم السابقه ان كانت مختله بركن او شرط فظاهر
ظاهر كلامهم مع كون الثانيه اتما هي مثل الاولى في الصوره والشكل من جميع
الوجوه والاتيانات الاخرى فاسده وليضا فالمختل كالعدم وله ذا قال صلى
عليه وسلم للمسي صلاته ارجع فصل فانك لم تصل وقد تكون الثانيه مثل الاولى
في الشكل والصوره والاولى مختله بشرط او ركن لكنه صحيح من حيث ترتيب
فيه الصلاه فاقد الطهورين ولذا كل عباده وجب مع الحدث فسادها وكان
اعادتها بدون الخلل واجبه كالصلاه التيمم لحضر اذا وجد الماء والمتوضي
البرد وغير ذلك مما هو مشروط في محله من الفقه وربما وجبت الاعاده مع
تحقق السلامه من الاخلال في الاولى او الثانيه بل مجموعهما تتحقق السلامه
كاعاده المتيمم الصلاه على الراجح من القولين وان كانت غير مختله لكن اتى
لمقصود شرعي كصلاه الثانيه اكملها لخصوص ذلك كاعاده من صلى منفردا
في جماعه او في جماعه ثم يعيد هافي جماعه افضل من الاولى لكثره وتحو هما
مع التساوي خلافا لمن لا يعلم للمقبول شيئا ومن ذلك صلاه الراجي للماء
الوقت ثم يعيد بعده وجوبا فالمراد ضوء ذلك وهو تبع اطلاق الفقهاء بتسمي
ان ذلك كله يسمى اعاده خلافا لما تقتضيه كلام الاصوليين بل هو لغوي ايضا
باسم الاعاده لان ذلك انما يوصف القصور وهذا مثله في عدم الخلل فالاعاده
فيه حقيقه نعم يجب مثل هذا في الحج بان يحج صحيحا ثم يحج بعد من سنته لفرضه
وكذا الصوم ان الثاني غير الاول اما من حج فاسدا ثم حج صحيحا فلا يمتنع ان
اعاده وان لم يسم اداء كما في زناه فتلخص ان الاعاده لا تتوقف على كون ما سبق
صحيحا وفاسدا ولا كونه اداء او قضاء او موقتا او مطلقا نعم من العبادات ما يوصف
بالاداء دون القضاء لجمعه ما لما توقفت على امور يتعذر اجتماعها كل وقت امتنع
فيها القضاء لاستكمال هذا بانها لم توصف بالقضاء في كيف توصف بالاداء ويوصف
بالشيء انما يوصف بضده وقد يجاب بالمنع او بان ما امكن يعمل فيه وما تعذر
فلا او انه لما امكن قضاؤها بالظهر اذا فاتت ترك منزله قضاء جمعه وقولي في
الوقت الى اخره راجع الى قولي ولو بالتكمل اي ولو كان الذي اعيد على صوره

الاول

الاولى الذي حكم بفساده فعل في الوقت ثم اعاده والوقت باق فعكس القاضي
حسين في تعليقه وتبعه في التتمه والبحر كلام في باب صفه الصلاه ان ذلك قضاء
باعتبار ان الوقت تضيق بالاحرام بالصلاه امتناع الخروج منه فلم يبق لها وقت
شرع بل الوقت استدامه فالاحرام بعد ذلك خارج عن وقتها بالنسبه الى ذلك
كما لغرب اذا قلنا بالجديد فانه اذا احرم الاحرام عن وقتها وهو في الوقت الا ترى
الى انه قد يطرا فسادها ويستوعبها وخمس ركعات او سبع على ما فصل في الفقه بعارت
قضاء الذي يفيد ان لو كان نفلا يلزمه القضاء امتناع الخروج منه قال ابن الرفعه ان
في نص الام اشاره اليه حيث منع الخروج من الفرض بعد التلبس به ثم قال فان خرج
منه بلا عذر كان مفسدا اثما انتهى قلت وكان وجه الاشاره ان الخروج العباده عن
وقتها هرام فلو قلنا ان فسادها يصيرها قضاء لما منع من الخروج لكن فيه نظر لان ذلك انما
هو لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم فابطال الفرض لا يجوز فان قلت هذا تقدم في الشامل
عن نص الشافعي رضي الله عنه انه لو احرم مسافر بالصلاه وهو يعلم ان له وطنا
ثم سلم من ركعتين وجب عليه قضاؤها لانه عقدها اربعا فاسلم من ركعتين منها
فقد فسد افسادها فجعلها قضاء قلت مراده وجوب الاعاده على كل حال
لا القضاء بالمعنى الاصطلاحي لانه مصرح لبيان لعوا لاحق في ذلك فان اطلاق اكثر
الاصوليين والفقهاء وبه جزم الشيخ ابو اسحق في المهذب وشرحها انها اداء وهو اللائق
بالقواعد لان الوقت باق وبافساده الصلاه زال التضييق لان فعله لا يقبل دليل
ارجح فصل فانك لم تصل وانما يظهر التضييق ان لو استغرق صحيحه فلذلك
جريت على هذا في النظم بقولي ما يوجب اداء اي مع كونه ايسمى اعاده ايخرج
عن كونه اداء فقول بخطابه الزركشي في شرح جمع الجوامع التحقيق انه
اداء لا قضاء بل اعاده ليس بجيد لان الاعاده لا تتاتى في الاداء كما قدمناه وقد
قرره هو في موضعه على الصواب وكذا قول الشيخ ابو اسحق ما نصه اما اذا
دخل فيها فسدها او نسي شرطا من شروطها فاعادها والوقت باق سمي اعاده
انتهى وظهر من كلام الشيخ ان الصوم لا تختص بالافساد بل كل ما يكون الاحرام
ليس قبلا اما صحيح في نفس الامر والاعتقاد او في الاعتقاد فقط ويخرج عنه
الاحرام المعتدى به في اعتقاد خلله سهوا انتهى نفس الامر كذلك اما واما شاد القاضي
ومن تبعه لشبهه بالغرب فقيه نظر وقد فرقت بينهما ان النحل يدخل في فعله
وفي المغرب من تقدم الشارع الى اباحه يجوز له الخروج من الفريضه في الوقت سواء
اذا امكن تداركها في الوقت واي كان المرجح خلافه لكن يوخذ منه ما قاله الشيخ
ابو اسحق واقتضاه كلام غيره كما بيناه انها لا يمكن ان يجوز تفويت الصلاه في
الوقت والاتيان بها بعده واما الحج فسبق ان المختار انه ليس من المتسع وليس قضاء

في تركه فصار تركه لاثم فيه بل قد يكون الاثم في فعله أو في تركه اجزوا الجمع بين
كونه رخصة وحراما كالجمع في الصلاة في المغصوب بين الوجوب والتحريم باعتبارين
ولا في نهي التنزيه ا ، وما رخص فيه من المندوب الى مباح . الى الحرام ا ، الى المكروه
الى خلاف الاولى ووجه الترخيص نحو ما سبق لانه كان مطلوبا فصار غير
مطلوب او مطلوب الترك ق ، وما رخص فيه من المكروه الى الواجب ا ، الى مندوب
ا ، الى مباح ، الى خلاف الاولى لانه ايضا رخص فيه باعتبار انه كان منهيا
عن تركه فصار غير مطلوب او مطلوب الترك لا مطلوب الفعل عنها او انه
اوماء ذا فيه فقط او نهى عنه نهيا موكدا كالنهي الاول ا ، وما رخص فيه
من منع خلاف الاولى الى واجب م الى مندوب ا ، الى مباح ن والقول في
وجه الترخيص كما سبق فما وجد من امثلته غير ما سبق يكون فائده يسترجحها
الفقيه الماهر وقولي فما انتفى فيه الحرج يتضمن تعريف العزيمة بما انتفى فيه
قيد من قيود الرخصة كانتفاء تغير الحكم او كون التغير الى اسهل او لاسهل لكن لا
لعذر سواء كان ذلك في واجب او مندوب او مباح او مكروه او حرام او خلاف
الاولى على معنى الترك في الثلاثة فيعود المعنى في ترك الحرام مثلا الى الوجوب
وهذا ما جرى عليه البيضاوي وغيره وقيل يختص بالواجب والمندوب فقط قاله
القرافي لانها طلب موكد فلا يجيء في المباح وذلك قوم لا تكون العزيمة الا في الواجب
فقط وفرقوا بالتزام العباد بالتزام الله اي بايجابه على ما صرح به الغزالي وتبعه
الآمدي وابن الحاجب في مختصره الكبير ولم يصرح في الصغير بشيء وكانهما اعتمدوا
بالقيد الاخير عن الندب والله اعلم ص ما وجب مالا يتم الواجب
شرعا بطلق مندوب وجب ان يك مقدورا سواء وقفا وجوده عليه او ان يجزاه
شرعا او عقلا او عادة شرطا ري او سببا فرعيا كصيغة الامر واللام النظر
والتمكن الحج وظهر حتب في كصلاة وكترك الضد في الامر بالفعل فوق الحد
شرح هذه المسألة هي المعبر عنها في الاصول والفقه بما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب وربما قيل بما لا يتم الماموربه الا به يكون ماموربه وهو اجود من حيث ان
الامر قد يكون للندب فيكون متعلقه مندوبا وربما كانت واجبة كالشرط
في صلاة المتوضئ الا انه لما وجب الكف عن فاسد الصلاة عند ارادة التلبس
بالصلاة مثلا وجب ما لا يتم الكف عن التلبس الا به فلم يخرج ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب وانما اقتضى الامر في متعلقه الواجب انما واجبة عدى الى المندوب بما
يليق به في الامر من كما ذكرناه فلذلك عبرت في النظم بالوجب والحاصل ان ما
يتوقف عليه الفعل الواجب اما ان يكون جزأ للواجب واما خارجا عنه كالشرط
والسبب فالاول واجب اتفاقا لان الامر بالمركب امر بكل واحد من اجزائه

مرعيا

فيبقى التناول وهو واجب فكيف يكون حراما وهو لبس له وجهين وكالاول ما يجب
شارح البزدوي خلافا لبعضهم في حكم لبسه ونحوها في حالة الضرورة هل هي مباحة
او تبقى على التحريم وعدم رفع الاثم كما في الاكراه على الكفر وهو واجب عند ابي يوسف
وقيل الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى ارتفاع الحرمة وذكر للخلاف فائدة بين الحكمين
انه اذا جاع حتى مات لا يكون آثما على الاول بخلافه على الاخر الثاني اذا خاف
ان يأكل حراما فتناوله في حال الضرورة يبحث على الاول ولا يبحث على الثاني
ظاهر اطلاق كثيرين الرخصة لا تكون حراما ولا مكروها كحديث ان الله يحب ان تؤتى
كما يحب ان يوتى عزائمه وهذا داخل في اشارة قولي والمرضي كذا وكذا اي لا
غيره نعم قد يوهم من كلام الاصحاب في مواضع خلاف ذلك كما التحريم فكالاستمتاع
بالذهب والفضة فانه حرام مع كونه استمتاعا بغير ما رخصه وقول الروضة تبعا
للشرح ويجوز بقطعة ذهب وفضة انما المراد به صحة الاستمتاع بذلك والا كتفاء
فاعلمه كما صرح به في التحقيق ان اكل والاصح اجزاؤه بذهب وفضة واما
الكراهة فكالقصر في اقل من ثلاث مراحل فانه مكروه كما قالاه وردي في
الرضاع وكذلك اتباع الجنائز فانه مكروه على الاصح في الروضة انظر
الى فعل حرام وقد قالت ام عطية نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا وقيل
حرام الثالث من تقدير مجامعه الرخصة الوجوب ونحوه ان الرخصة فالت
احلال الشيء بعد الغير بالتسهيل ثم قد يعرض له وصف اغير من الاحكام
الاحلال لدليل كحل اكل الميتة لوجوده من وجوب حفظ النفس كما سبق فلذلك
انقسمت الرخصة الى الاحكام السابقة بل لها اقسام اخرى باعتبار حاليتوالى
الانتقال من نوع من الاحكام الى نوع اسهل منه من حيث ما هو اشد منه فيه
ولو كان في المنقل اليه تشديد باعتبار اخر بيان ذلك ان المنتقل عنه ستة
الايجاب والندب والاباحة والتحريم والكراهة والنسخ والمنتقل اليه ستة مثل ذلك فيحصل من ضرب ستة في ستة ستة وثلاثون فيسقط
منها الانتقال من كل الى نفسه يبقى ثلاثون يسقط منها ما فيه انتقال من اخف
الى اثقل كالانتقال من المباح الى الحرمة الاخرى كانه شيء اخف من المباح
الى الحرام ومن خلاف الاولى مكروه فهذه اربعة اخرى ساقطة يبقى احد وعشرون
وهي ما رخص فيه من محرم الى واجب الى مندوب الى مباح . الى مكروه
الى خلاف الاولى من ايجاب الى مندوب الى مباح الى حرام الى مكروه الى
خلاف الاولى ووجه الترخيص في الثلاثة الاخيرة انه لما كان واجب الفعل كان

في تركه

ضمنا فالامر بالصلاة مثلا امر بما فيها من ركوع وسجود وغير ذلك والنزاع هو
محل الخلاف واصح الاقوال فيه الوجوب مطلقا لكن بشرطين احدهما ان يكون
دليل وجوبه مطلقا اعم من حاله وجود التوقف عليه كالحج فانه مشروط بالاستطاعة
وكالزكاة فانها مشروطة بملك النصاب وبالحول وكالجمعة فان صحتها مشروطة
بالجماعة والوطن ونحو ذلك لكن الفعل بالجملة ظاهر ان صحة فعلها متوقف
على ذلك اما الزكاة والحج فان التوقف فيهما كما ذكرناه فيما اسباب الفعل لا نفس الفعل
والكلام انما هو فيما توقف عليه صحة الفعل لا ايجابه والا فالايجاب يتوقف على
شرطه وهو البلوغ والعقل وغيرهما مما سبق من شروط التكليف نعم هذا
الشرط من اصله ينبغي اختصاصه بمقدمة الوجب اذا كانت سببا طالما فان
السبب يلزم من وجوده الوجود وبعد وجوده لو امر بسببه لكان امرا بتحصيل
الحاصل الا ان يفرض ذلك في سبب عادي كالسفر للحج كما يأتي فانه لا يلزم من
وجوده وجوب الحج الا ان يقال انما وجب لتمكن من الحج بسبب لفعل الحج لكن يمكن
من الحج لما كان شرطا فيه جعل السير سببا للحج الشرعي فانه يكون التوقف عليه
مقدمة وترك التكليف بالتوقف ان عبر للمقدور به يتحقق بعد وجوب الفعل وذلك
كارادة الله تعالى وقوعه وكالداعية التي يخلقها الله تعالى للعبد على الفعل وهي الصارفة
للصم وقدرة العبد عليه فانها مخلوقة لله تعالى والا لتوقفت على مثلها وذلك على
اخره ويلزم التسلسل وكما يجب ذلك اتفاقا لكن هذا الشرط انما يعتبره من لم يجوز
تكليف مالا يطاق كما قاله الهندي واما من يجوزه فلا نعم تقرر عنده المانع
من تكليف الابطاق مثلا ان المقدمة مثلا اذا لم تكن مقدورة فالاصل
عدم مقدوريته كونه مقدمة والعجز عنه يمنعه فالموقف حينئذ لوجوب
الواجب فهو كالسلوع وسلالم الاعمى التي بها الفعل وقد تقدم انه ليس محل
النزاع ثم قول التاج السبكي نهايته جازما به مغلوطا في ذلك ولم اره فيما
يجتمع به الوجوب الا القدرة والداعية وتقرير ان الايجاب لا يتوقف على
القدرة والداعية ولو قبل بمنع تكليفه بالابطاق وكان ذلك لانتفاء الصارف في تكليفه
بالابطاق وهو الاختبار والامتحان فيه دون المقدمة فيه نظر لان تلك فائدة
المهمات انتهى وحاصله منع ان المقدمة اذا لم تكن مقدورة لا يكلف بالاصل
الذي هو غير مقدور لانتفاء الصارف في المنذور ... قد يمنع ان الامر
بالماهية امر بكل جزء منها بلا خلاف وحينئذ فيشترط ان يكون مقدورا له اتفاقا
حديث اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم نعم اذا سقط وجوب البعض
المعين هل يبقى وجوب الباقي المقدور قاعدة الكافي في اصل ابقاء الدين الذي
لقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ويعبر عن القاعدة بان الميسور لا يسقط بالمعسور

كوجوب

وازيد صح عن القاعدة فوق
سقط وجوب الباقي
او انتظاما او على الراجح
م م

كوجوب القيام على من عجز عن الركوع والسجود لعلة بظهره مثلا وواجد بعض
ما يكفيه لطهارته وبعض ما يجب من الفطرة وغير ذلك لما بالقطع او على
الراجح فان ذلك لمدارك خفيه محلها الفقه لكن سنذكرها ونذكر طرفا من
الفروع في اواخر الكتاب في الكلام على القواعد المبني عليها فقه الشافعي
رضي الله عنه ومولى سواد وقفا الى اخره بيان لجهة التوقف على المقدمة
وذلك اما ان يتوقف عليها وجوده شرعا او عقلا او عاده كما يأتي بيانه في
تقسيم المتوقف عليه واما ان يتوقف عليها العلم بوجود الواجب كالتباس بغيره
حادثا او اصلا بنفس وجوده كمن نسي صلاة من خمس لا يتحقق العلم بانه صلى
ما عليه حتى يصلي الخمس وكستر شئ من الركبة مع انها ليست بعورة على الاصح اجمالا
ستر الفخذ الذي هو عورة على الاصح في الرجل المراه فقطعا ومن امثلة ذلك
ما لو اختلطت المنكوحة بالاجنبية فانه يجب الكف عنها وكذا لو طلق احدى
اربعة او بعينها ولكن نسي نعم وقع اضطراب في فروع لهذا المدرك كمسح
الزائد في الراس على ما يطلق عليه الاسم من المسح على قول انه في ان الواجب
مسح بعض الراس فهل يكون الزائد واجبا لكونه لا يتميز او يمكن التمييز فيكون
الزائد سنة وكذا الزائد في البعيرة في الزكاة الخارجة عن خمس وعشرين
من الابل التي واجبها في كل خمس شاة حتى لو اخرجه عن خمس يكون اربعة اخماسه
سنة وكذا الزائد في البعيرة عن المذبوحة عن الشاة او الشاتين ستة اذا وجبت
الشاة مثلا في خمس لو اضحيته لو نذر وكذا الواقع في اثناء الوليمة في النسك والزائد
في تطويل اركان الصلاة على القدر المجزئ من قيام او ركوع او سجود او غير ذلك
مما ليس بعضه بالوجوب اولى من بعض مما هو مبسوط بها الفقه ولك ان
تقول هذا القسم ايضا يتوقف عليه الوجود فيتحد مع ما قبله لان الماهية
تنتفي بانتفاء شرطها والعلم بوجود المامور به شرط فيه فتنتفي الماهية بانتفائه فقل
يتوقف الوجود على ذلك لكن بواسطة تتوقف الواجب على العلم والعلم على فعل
الواجب بواسطة او بغير واسطة وقولي شرعيا او عقليا او عاديا بيان لاقسام
المقدمة المتوقف عليها وقد سبق ان محل النزاع في وجوب المقدمة محصور
في غير السبب والشرط وكل منهما اما شرعي او عقلي او عادي فهذه ستة اقسام مثال
السبب الشرعي صيغة الحنث في الواجب من كفارة او نذر وكذا صيغة الطلاق
حيث وجب كما مر والدلوك به على المعتمد في الفتوى ومثال السبب العقلي
النظر الموصل للعلم ومثال السبب العادي السير للحج على ما سبق في تقرير مثال
الشرط العادي عمل الزائد على حد الوجه في غسل الوجه لتحقق غسل جميعه

معنى السبب الشرعي والعقلي والعادي

وهو معنى قولي والعمل لغرض الحد وفي ابيت الذي بعده للوجه فالام
الاولى مزيده لتقويه العامل لكونه فرعا في العمل لان المصدر فرع عن الفعل
في ذلك واللام الثانيه للعلماي لاجل الوجه اي لاجل تحقق عمل الوجه
وهذا القول بوجوب هذه الاقسام السته هو المرجح عند الاصوليين وهو
قول الامام واتباعه والامدي وبه جزم سليم في التقريب لكن اختلفوا
في كون وجوب المقدمه مستفادا من نفس صيغه الامر بالاصل او من
دلالة الصيغه فقولان الثاني منهما قول الجمهور وذكر ابن برهان ان المستفاد من
الصيغه ما كان مسموعا منها ويحمل ذلك الى ان الدلاله عليه بالتضمن او
بالالتزام وقد صرح بالاول امام الحرمين في البرهان والتلخيص وتقرر انه
اذا تقرر الوقت ثم جاء الامر كان كانه مصرح بوجوب المجموع والقول الثاني في
اصل المسئله انه واجب مطلقا وهو قول المعتزله وحكاه ابن الحاجب في مختصره
الكبير وان كان كلامه في الصغير في اثنا الاستدلال يقتضي ان اهل المذهب
مجمع عليه وحكاه ابن السمعاني في القواطع عن اصحابنا والثالث يجب في السبب
باقسامه دون الشرط باقسامه ويعزى للشريف المرتضى وهو احيا وصلب
الصادر من المعتزله والرابع ما ارتضاه امام الحرمين واختاره ابن الحاجب
في مختصره الصغير وهو يجب بالسبب مطلقا والشرط الشرعي دون الشرط العقلي
فانها لا يجبان بل نزعم الابياري انه لا خلاف في وجوب الشرعي ونزعم تلميذ
ابن الحاجب انه لا خلاف في وجوب السبب ويرد عليهما كما به غيرهما الخلاف وانما
ان هذا الخلاف هل هو في الكلام النفسي او في اللساني فيطرقان يظهر ان
الاستدلالات في المسئله واذا قلنا بالايجاب فهل هو شرعا وعقلا فيه خلاف
ولعل ما خذ ما سبق من كونه ماخوذا من الامر او من دلالة الامر وهل هو
بالتضمن او بالالتزام وقد اوضحنا والله اعلم ص للوجه فالمانع في المتوسل
لترك فظ واجب وذا جلي في الكل فالكبير ان اراد بقضيا المباح ذا اجادا
فالشي قد يكون ذا وجهين كقتل عقب بصلاه دين وان اراد النفي مطلقا فذاه
من اهمل الرأي فايا ما ابذا ص قتلي للوجه متعلق بما قبله من شرح وقولي
فالمباح الى اخره هو تفريع مسئله الاصوليه على القاعده السابقه وهي ان المباح
اذا كان وسيله لترك حرام كان واجبا ان ترك الحرام واجب وما توقف عليه
الواجب واجب نعم لا يلزم من ذلك انتفاء المباح من الشرع بالكليه وان كان
الكبير قد تعلق في معنى المباح بهذه القاعده والكعبي هو ابو القسم عبد الله
بن احمد البلخي المعتزلي تلميذ ابي الحسين الخياط توفي سنه عشر وثلثمائه
طاينه ابيمون البلخيه قوا فقوه على ابطال المباح وحكاه ابن الصباغ عن اكثر

الدقاق وهو معتزلي ايضا ونقله القاضي عبد الوهاب عن معتزله بغداد
ونقله الباجي عن اكثر المتوجه من المالكيه فان كانت هذه الطائفه انكرت الاصل المباح
كما هو ظاهر نقل امام الحرمين في البرهان عن الكعبي وكذا هو ظاهر نقل ابن برهان
في الوجيز والاوسط والكيا الهراسي والآمدي وغيرهم عنه فهو ظاهر الشذوذ
مخالف لاجماع عصابة الملم المنعقد قبل المخالف ان من احكام الله عز وجل قسم
المباح وان كانوا لا ينفرونه اصلا وانما يقولون لا يقع الا وسيله لترك الحرام
فيكون واجبا حتى ان القاضي في مختصر التقريب نقل عن الكعبي ان المباح
مامور به دون امر الندب والندب دون امر الايجاب وكل انه وان اطلق
الامر على المباح فلا يسمى المباح واجبا ولا الاباحه ايجابا وتبعه على ذلك الغزالي
في المستصفى وابن القشيري في اصوله وباجمله فقد اقاموا على هذه الدعوى
دليلا قويا فقالوا لو فعل المباح يترك به الحرام وكل ما يترك به الحرام واجب
فعل المباح واجب بيان الصغرى ان فعل المباح لا يكون فاعلا للحرام في ان
واحد لاستحاله اجتماع الضدان فهو تارك له وبيان الكبرى من قاعدتين احداهما
مقدمه الواجب واجبه والثانيه ان ترك الشي يجب بواحد اضداده كما يأتي
بيانها وقد اجيب عن هذا الدليل بمنع الصغرى لان ترك الحرام لا ينحصر في كونه
ضد المباح عينا بل بواحد من نوعه او بواحد من نوع الندب او من نوع الواجب
او نوع المكروه بل وبواحد من نوع الحرام غيره يحصل به تركه وهو معنى قولي
وذا جلي فما الكل اي في كل الاحكام حتى الحرام باعتبار فعل حرام اخر ولا يضر ذلك
لكونه من جهتين كما ستعرفه وضعف الامدي وابن برهان وابن الحاجب وغيرهم
هذا الجواب بانه لم يخرج عن كونه واجبا غايته انه ليس واجبا عينا بل على التخيير
والواجب المخير يقتضي الوجوب قطعا كما سبق فلا يتصور وقوع مباح
الا واجبا سواء قلنا في المخير الكل واجب او واحد لا بعينه ولو قلنا ان محل الوجوب
لا تخيير فيه ومحل التخيير لا وجوب فيه لانه بعد الفعل ينطلق عليه اسم الواجب فلا
يتصور تحصيل وقوع مباح الا واجبا وهو مدعى الخصم قالوا وتلخيص ما قاله
الكعبي الا يمنع ايجاب المقدمه وهي احدى الثنائيتين السابقتين او اي يمنع
الاخرى وان لم يتعرضوا لذلك اما لكون منع الاولى يلزم منه منع الاخرى او لدعوة
ممنوعه في نفسها كما قال امام الحرمين ان من منع ان النهي عن الشي امر باحد
اضداده تقول له فلك بذلك لزمك القول بمسئله الكعبي اما اذا قلنا
بالقاعدتين فلا سبيل الى مخالفة الكعبي غايته ان يكون للشي جهتان ولا يمتنع ذلك
كالصلاه في المغصوب وانما يتجه الاعتراض عليهم في تعيين المباح وبانه يلزم ان
يكون الحرام المفروض تركه بحرام اخر واجبا وهو ممتنع ولكن لهم ان يجيبوا عن

ولا يضر

اي مقدمه الواجب

الاول بانهم لم يحصروا بل وجه ذلك هنا لكونه اوضح لانه ليس داخلا في الاقتضاء لا
والثاني بان ذلك ممتنع ولا يمتنع كالعلاء في الدار المغصوبة وخو ذلك
وقال الامدي بعد زعمه ان كلام الكعبي صحيح على ما سبق عسى ان يكون عند غيرك
حل هذا الاشكال وحاول بعض المتاخرين الجواب بما سوراه ك منها انا لا نسلم ان الذي يفرض
له جهتان انما هو في العقل دون الخارج اذ الفعل الواحد في الخارج لا يكون
واجبا مندوبا حراما واما هو الماهية المتقومة بفصلين او فصول متعاندة
ومنها ان الفعل كما يلزم ان يكون تركه لازما يلزم ان يكون تركا للواجب والمندوب
ونحو ذلك اللوازم اذا تعارضت تساقطت فيبقى اصل الاباحة وهو
لو فرضنا جميع الافعال دائرة والافعال المباحة خمسة فاذا جعل الفعل
الملبس به فهو من كبرة الدائرة واذا كان مباحا بالذات الذي اقتضى الكعبي جعل
الفعل المذكور نسبة الى كل خمس من اجزاء الدائرة والفرض انه مباح فتساقطت
النسب الخمس وبقيت الاباحة الدائمة وهو قريب مما قبله قلت ويمكن التعبير
عن ذلك كله وهو منع تعدد متعلق الامر الصحيح بانه تعدد امر اخر وهو ان الكف
عن الحرام الذي هو مناط التكليف في النهي على الارجح كما سبق فعل بخلاف سائر
الافعال الوجودية التي هي متعلق الحرام فهو اخص من عدم فعل الحرام اذ يصح
الكف لقصد فاذا لم يوجد فلا يكون اثما واجب ولهذا لا يثاب على فعل
الذي هو الكف واذا تقرر ذلك فاجتماع الترك ما يفرض من فعل مباح
او مندوب او غيرهما اجتماع اتفاقي لا على وجه اللزوم لان كلا من فعل الحرام
وغيره يفرض ولا ترك موجود على الوجه الذي قررناه انه اخص من انتفاء
الحرام فالكف هو الموصوف بالوجوب لا ما يقارنه من الفعل المباح او غيره فلا
يستحضر الحرام ولا كف فهذا ليس بشيء من اصل الحرام بل يكتفي فيه بالانتفاء
الاصلي وهذا احسن ما يحقق به هذا الموضع بين فتح الله عز وجل فهمه الكاظمه
وقولي كشغل غير بصلاة دين الصلاة التي هي عليه دين واجب عليه اي
حتى يجتمع فيها الوجوب والتحريم وحينئذ فقولنا بنوين صلاة ودين صفة له
ولو تركنا بلا تنوين على اضافة الموصوف للصفة كصلاة الاولى لم يتضح ويأتي نحو
الذهبان الشهيران للكوفيين والبصريين والله اعلم

اما ادلة الفقه فاولى ادلة الفقه ادلة الفقه على اتفاق
بين الائمة الكتاب اجماعي والسنة الاجماع والقياس وذا من الدين امر قطعي
اي الباب الاول من الابواب الاربعة بعد الفراغ من المقدمة وبيان موضوع
علم اصول الفقه وهو ادلة الفقه والمتفق عليه منها اربعة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والمراد اتفاق الائمة الاربعة وغيرهم وما اعتداد بخلاف من لا يعد

اما ما

اما ما كالنظام في مخالفته في الاجماع على اختلاف النقل عنه هل من جهل الاجماع
لا يتصور او يتصور ولكن يتعذر نقله على وجهه او لا يتعذر ولكن لا حجة
فيه وهذا الثالث هو ما نقله عنه القاضي والشيخ ابو اسحق وابن السمعاني
والامام الرازي واتباعه والنقل ذا لا وان نقله القاضي عن بعض اصحابه
عنه والنظام هذا هو ابو اسحق ابرهيم بن سيار النهري شيخ المعتزلة والمنسوب
اليه الطائفة احد فرق المعتزلة تنسب اليه عظائم كانكار الاجماع والقياس
والخبر المتواتر ونحو ذلك مما جعل به من يقابل لو النظام كان ينظم
الخرز في سوق البصرة وزعم بعض المعتزلة ان ذلك لكونه ينظم الكلام يقال
سقط وهو سكران فمات سنة بضع وخمسين ومائتين ونقل الضامن حجة
الاجماع عن بعض الشيعة والخوارج وانما يستدلون به اذا كان فيهم امام معصوم
ونحو ذلك مخالفة الرافضي في القياس وسنذكر في اخر الباب الخلاف في
ذلك مبسوطا واما مخالفة الدهرية في الكتاب والسنة كما يحكيه عنهم بعض
الاصوليين كابن برهان في اول الوجيز وغيره فلا يضيع ان يذكر فانهم كفار بالعصل
بهم اصولا وكان شيخنا شيخ الاسلام البلقيني رحمه الله يعيب على ابن الحاجب
وغيره ذكر خلاف الملحدة في الشيخ ونحو ذلك في اصول الفقه فان موضوع
اصول الفقه ما يتعلق باحكام الشرع لا ذلك فان موضوع عدم الرد على المبطل في المطالب
عن ادلة الفقه المختلف فيها كالاستصحاب والاستحسان وقول الصحابي ونحو
ذلك وسنذكرها في فصل اخر الباب الثاني وقولي الكتاب الباقي اي غير نسخ
بل هو مستمر بايدي اهل الدين وان خلفه تنزيل من حكيم حميد
فخرجت الكتب السوالف والايات المنسوخة وقولي قطعا من الدين لاشارة الى
القياس اي ان القياس ليس منه بل هو من الدين على الاصح من الاقوال
الثلاثة ومن حكاها ابو الحسين في المعتمد فقال واما كون القياس من الدين
فلا ريب فيه اذا عرف انه ليس ببدعة وان اريد غير ذلك فعند الشيخ ان الدليل
لا يطلق عليه ذلك لان اسم الدليل يقع على ما هو ثابت مستمر وابو علي الجبائي
يصف بذلك ما جاء به ونسخ وبه وكلام عبد الجبار ارجح وقال الروياني في البحر
القياس عند نا دين الله وحجته ومن عده وقال ابن السمعاني انه دين الله
ودين رسوله بمعنى انه دل عليه نعم لا يجوز ان يقال مراده قول الله تعالى الخ
فان ذلك جريت عليه في المنظوم ان ادلة القياس نحو فاعتبروا واولي الابصار
وقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقول معاذ له صلى الله عليه وسلم
اجتهد برأي واقره وما شبه ذلك كلها استعرنا الامر بالقياس وكل ما امر نا به

الذي هو

و اتبع فهو دين الله فلذلك قلت لا مرد له اى لم يقس العمل الا بامر من الشارع
فكيف لا يكون من الدين واما قول شيخنا الزركشي في شرح جمع الجوامع انهم ان
عنوا حكما منصوصا في نفسه فليس القياس من الدين وان عنوا ما قصد به ما هو
دين فنفيه نظر لان كلا طلب الشرع سواء كان لذاته او للتوصل الى اخر فهو دين فان
الدين ينقسم الى مقاصد ووسايل وما يستفاد هنا ان الشافعي رضي الله عنه
انما اقتضاه نقل الربيع عنه في اختلاف الحديث ذكره ما يقتضي ان الكتاب والسنة
مشتملان على جميع الفروع الملحقة بالقياس اى ان اشتمالها على الاحكام لما اندرج
بالواسطة كما ان الشافعي والقاضي رحمه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم انما فصلا ما يجمل
فيها ولا ينقص ثم رأيت ان الشافعي كما القياس ضرورة نقل العبادي ذلك في
طبقاته فقد يقال انه يأتي الاول الا ولا يقال بانه مضطر اليه لكونه موسطا
بخلاف نفي الكتاب والسنة لهذا قال ابن حزم جميع ما احكام بالنص لكن بعضها يعلم بظاهر
وبعضها باستدلال وهو القياس ولولا ذلك لبطل اكثر الاحكام وعلى هذا ايضا يحمل قول
ابن حزم ان النصوص محيطة بجميع الحوادث لا ينكر اصل القياس وما يقال من ان
في القياس انه هل يفيد من اصول الفقه ام لا فقد ما انه لا يفيد الا الظن والحق من ذلك
الاول واما الثاني فضعيف جدا فان القياس قد يفيد القطع كما سيأتي ولو قدرنا انه يفيد
الا الظن فمجرد الواحد وهو ما يفيد الا الظن بل ادلة الفقه كلها ظنية كما قررناه في غير
هذا الموضع وما يستفاد ايضا ان القياس فرض كفاية عند تصدي المجتهدين لكن اذا
احتاج المجتهد اليه وكان واحدا فقط مع ضيق الوقت يصير فرض عين واما فيما يجوز
حدوثه ولم يحدث بعد فيكون مندوبا كما في غيره من الادلة لما الشرعية بل ما
ويضبط منها ما لم يحدث ويجوز ان يحدث وانما قدمت هذه المسئلة هنا وان كنت
اخرت الكلام في كون القياس هل هو دليل يحتج به او لا وهل ذلك على العموم او في
بعض الاشياء تحيلا تاخيره الى موضع تعرضه لتعلقه بالتعريف والله اعلم

قال احمد

قوله

ص اول القرآن نزل على محمد عليه الافضل من الصلاة والسلام معجزا
بلفظه مكتوب بالآية المعجز ان بتلاوته له تعبدا المنسوخة التي لها قصدا اه
شرح الاول من ادلة الفقه القرآن وهو الكتاب ايضا لقوله تعالى انا سمعنا كتابا
انزل من بعد موسى من بعد قوله يستمعون القرآن وفي الاية الاخرى انا سمعنا قرآنا
عجبا وهو اصل للادلة كلها قال تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فيه بيان
بجميع الاحكام قال الشافعي في الرسالة وليس ينزل بأحد في الدنيا نازلة الا وفي كتاب
الله تعالى الدليل على سبيل الهدى فيها وقد بعضهم ما بثبت استقراء السنة اوفى
قال ابن السمعاني ما ثبت ما هو من كتاب الله في الحقيقة لانه اوجب علينا فيه
اتباع الرسول وحذرنا من مخالفته كما ان فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم

علیہ وسلم فضل نعمت الله قيل انه هي والقرآن ما خوذ من قرأ اذا جمع سمي به المقروء كما
سمي الكتوب كتابا قال ابو عبيد سمي بذلك لانه يجمع السور ويضمها قال ابو عبد الله
القرطبي في كتاب التذكار في افضل الاذكار اختلف في القرآن هل هو مشتق او غير
الشافعي سمي الله تعالى كتابه قرانا تسمية اسم علم لا بوضع اجراوه على وجه الاشتقاق
قال وجوز ان يقال سمي قرانا من حيث انه يتلى ويقرا اصوات تنتظم وتتوالى
وتتعاقب ثم قال القرطبي والصحيح انه مشتق من قرات الشيء جمعته وذكر وجوها
في الجمع قلت كلام الشافعي محمول على انه صار علما ولو كان في الاصل مشتقا اي
الاشتقاق اصلا واعلم ان القرآن يطلق مرة على الكلام القديم القائم بذاته سبحانه
وتعالى ومرة باعتبار التنزل الدال على القديم الذي هو مقروء الالسنة محفوظ في
الصدور مسموع بالآذان مكتوب في المصاحف الحق بقوله تعالى فاجره حتى يسمع
كلام الله وقوله تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون وقوله تعالى قرآنا فرقناه
لتقراه على الناس على مكث وقوله تعالى ونزلناه تنزيلا وقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن الى غير ذلك من الايات دون الاحاديث فالاول هو محل نظر المتكلم
لانه صفة من صفاته عز وجل والثاني هو محل نظر الفقهاء والاصوليين وسائر
خدمة الالفاظ من المحدثين واللغة والتصريفيين واللغويين والبيانيين ونحوهم
وهو المراد هنا بالتعريف المذكور وهو انه قول منزل على سيدنا محمد عليه افضل
من الصلاة والسلام معجز متعبد بتلاوته فقولنا جنس وهو احسن من التعبير
بلفظ لان القول اخص فهو جنس قريب ولم اقل فيه القول لان الحقيقة لا يوتى بها
بدال على كلية كما سبق تقريره مرات وما بعد فهو الفصل المخرج لغيره فخرج بقيد
كونه من الكلام النفساني وكذا كذا لفاظ الناس وغيرهم مما لم يتزل فان قيل ما معنى
انزال القول مع كونه لا يوصف بحركة ولا تنزل لكونه عرضا والنزول للاجسام قلنا اما
معنى النزول من علو الى اسفل كنزول المطر واما بمعنى الحلول في الشيء كتنزل الجيش البلد
قيل هو مؤول على ان الملك لما تلقى من الله سبحانه وتعالى ما يدل على كلامه القديم ان
تلفظه تلفظا روحانيا على الوجه المعلوم عند الله او تلقاه من اللوح المحفوظ على ما
قاله بعضهم ونزل فتلقاه منه الانبيا على الوجه المفصل في الوحي وبيان انواعه فجعل
كان القول انزل كما قال تعالى نزل به الروح الامين على قلبك وهذا القدر كاف في
تقرير هذه المسئلة وان كانت طويلة الذيل مبسوطة في محلها من اصول الدين
وخرج بكون الانزال على محمد صلى الله عليه وسلم ما انزل على غيره كتوراة موسى
وانجيل عيسى وزبور داود وصحف شيث وموسى وابراهيم عليهم الصلاة والسلام وفي
حديث ابي ذر فيما رواه ابن حبان وغيره ان الله تعالى انزل مائة واربعة كتب فخرج
بكونه انزل للاعجاز السنة فانها وان كانت منزلة ومما كانت معجزة ايضا لكن لم يقصد

بيان الاعجاز وانما قلنا ان السنة مبينة لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي كما قرر ذلك الشافعي في الرسالة في غير ما موضع وكذلك في باب ما ابان الله من فرضه لخلقه وفي باب ما فرض الله في كتابه من اتباع سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ان المراد بالحكمة في قوله تعالى وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وقوله تعالى وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به وقوله تعالى وما يتلى في بيوتكن من ايات الله والحكمة وبهذا السنة فقد ذكر الله الكتاب وهو القرآن وذكر الحكمة فسمعت من ارضى من اهل العلم بالقرآن يقول الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا يشبه ما قال لان القرآن ذكر اتبعه الحكمة وذكر الله منة على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة فلم يجز والله اعلم ان الحكمة هاهنا الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك انها مقرونة مع كتاب الله الى آخر ما ذكر والحديث المروي من طريق ثوبان يعرض الاحاديث على القرآن كما قال الشافعي مما رواه اهل بيته حديث مدخول في شيء صغير او كبير قال ابن معين انه موضوع وضعفه الزنادقة ولذا خلا ابن عبد البر في كتاب جامع العلم عن ابن مهدي ان الزنادقة والخوارج وضعوا حديث ما اتاكم مني فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه وان خالف فلم اقله وكل الشيخ وقد عرضناه على الكتاب فلم نجد فيه ذلك اذ ليس فيه ما نقلوه من الحث والامر باطاعة وتحريم المخالفة عن امره نعم مثل الشافعي في الرسالة فوان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسن سنة قط الا ولها اصل في الكتاب واعني ابن برجان في كتابه الارشاد بفتح ذلك وكل نبهنا عليه السلام على ذلك في كبير مثل اعدد ذنبا الصالح الامين ورأيت الى قوله اقرأوا ان شئتم فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وساق من ذلك كثيرا لو سلكوها لما كونها قد تكون معجزة فلان وجوه اظهار القرآن من البلاغة التي لا يقدر احد على مثلها والاخبار عن الغيبات وغير ذلك يوجد في كثير من السنة وما خرج بهذا القيد ما في السنة ايضا من حكايته اقوال الله تعالى فانه ليس من قبيل ايضا انه لم يزل للاعجاز والمراد بالاعجاز ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بعض امته عاجزا به فيقول هل تقدرون ان تاتوا بمثل ما قلته فيعجزون عن ذلك فعلم بعجزهم ذلك القول فهو معجز قابله معجزا بالقوة لكونه لم يطلب منهم ان ياتوا بمثله بالفعل لكونه علم ان يأتوا بمثله ما سر الله تعالى بالتحدي به ولم يامره ان يتحدى بالسنة الفعلية بقولي معجزاي بالفعل لانه الحقيقة وما بالقوة مجاز فلم يدخل السنة لان الحقيقة هي المرادة عند الاطلاق وقولي بل سورة بل اية اذ قد يعجز اشارة الى ان الاعجاز قد وقع بالتحدي بالقرآن كله في قوله تعالى قل لين اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله اي فاتوا بمثله ان ادعيتم القدرة فلما عجزوا اتحداهم بعشر سور بقوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات فلما

اذكرون

عجزوا

عجزوا واتحداهم بسورة بقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله اي من مثل القرآن او من مثل النبي صلى الله عليه وسلم فلما عجزوا اتحداهم بدون ذلك وهو قوله فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين واكتفيت بقولي بل سورة عن عشر سور لان من لا يقدر على سورة اولى ان لا يقدر على اكثر منها واتيت بقولي بل اية فافاد ان التحدي وقع بدون السورة خلافا لمن خالف في ذلك كما سيبينه ثم لك ان اكتفيت به عن السورة لان ذاك مصرح به في قولي بل سورة واما قوله عز وجل فليأتوا بحديث مثله فيحتمل تنزيله على المنصوص بالتعيين وهو القرآن او عشر سور او سورة ثم اختلف في الاعجاز بالسورة قال الآمدي في الابكار والتزم القاضي في احد جوابيه الاعجاز في سورة الكوثر وامثالها تعلقا بقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والاصح ما ارتضاه في الجواب الاخر وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق وجماعة من اصحابنا ان التحدي انما وقع بسورة تبلغ في الطول مبلغا بينا في مراتب البلاغة فانه قد يصدر من غير البليغ او ممن هو ادنى في البلاغة من الكلام البليغ ما يماثل بعض الكلام البليغ الصادر عمن هو ابلغ منه وربما ادعاه فاقتضى تقييد الاطلاق في قوله فاتوا بسورة ان تقييد المطلق بالدليل واجب اتفاق والاضراب بل بعد قولي معجزا اشارة الى ان مرادي معجز بكله والا فقولي قول صادق على الكل وعلى عشر سور وعلى سورة وعلى اية فالتفصيل للايضاح وان كان قد يفهم من الاجمال في قولي قول معجزا فاقل ما وقع به التحدي به اية لكنها انما يتحدى بها حيث تكون مشتملة على ما به الاعجاز في نحو ثم نظر فيكون للبعض في حديث مثله اي مثله في الاشتمال على جامه بضع الاعجاز لا مطلق الكلام والقول فاذكر قلت اذ معجزا مطلقا ويجاد على سورة ايضا ان جريا على ما سبق نقله عن الامدي نعم هو بعض المعجز فقط فاقله دخول في الاعجاز متضمنا الى غيره لا منفردا فالقرآن كله معجز لكن منه ما لو انفرد لكان معجزا بذاته ومنه ما اعجازه مع الانضمام ولذلك لم اقل في النظم كما قال غيري للاعجاز بسورة منه بل اطلقت الاعجاز ثم فصلته بالاضراب الانتقالي لا الابطالي وما قررته في الآية الواحدة هو كلام امام الحرمين في الشامل اذ قال في بيان اقل ما وقع به الاعجاز ينبغي ان يحمل على ان التحدي وقع بكل اية منه ولو قصرت نحو ثم نظر ان مثل هذا معجزا حد من النطق به فيعلم بالضرورة انه ما تحداهم بمثله كما انا نعلم انه لم يتحد لهم بكلمة او كلمتين منه عالم منه الى اية انتهى وقال ايضا في الآية بعد عجز عن قرآن تحدى الله وقدر على ايات متفرقة يلزم لكن بشرط ان يكون كل اية مفهمة قال الغزي في شرح المهذب المختار ما اطلقه الاصحاب اي امة من القرآن ولو كان على حدته غير مفهم فانظر كيف ادخل في المعجز ما هو مفهم وما ليس بمفهم وزعم ان غير المفهم يجزي

على ان يقيد المطلق بالدليل واجب

هذا ٣ م

فقال السوكي ان اطلاق الاعجاز يقتضي انه لم يخرج عن القرآن وفي معنى ذلك قولهم في كتاب الصداق فعلم لو لعدم تعليم سوره فلقنها بعضي ايه اشر نسيته ناصب له على ان ذلك البعض يسمى قرانا لعدم الاعجاز والمراد ليعلم اعجازه منفردا على ان هذا الحكم هو قول ابن الصباغ وقضيته انه لا حرج مثل ذلك على الجنب للمن صرح الصوراني وغيره تابع وما يتبعه له ان قولي في النظم مجيد احسن من قول غيري للاعجاز ما يقتضي انحصار علة الانزال في الاعجاز والفرض انه نزل لبيان الاحكام والمواعظ ولكنه مع ذلك مقصود به الاعجاز ايضا وخرج بقيد التعبد بتلاوته الآيات المنسوخ لفظها سواء بقي الحكم او لا فانها بعد النسخ صارت غير قرآن لسقوط التعبد بتلاوتها ولذلك لا تعطى حكم القرآن في مس المحدث وقراءة الجنب وقراءتها في الصلاة ونحو ذلك فان قيل يلزم من تعريف القرآن بالقول او باللفظ انه يسمى في حال كونه مكتوبا قرانا وكذا حال كونه مخزونا ولم ينطق به وخلاف انه قرآن وان جرت له احكام بخلاف موجب ذلك كما مر له الجنب والحائض القرآن على القلب من غير تلفظ فانه ليس بحرام وكاحراق الجنب المكتوب فيه القرآن ونحو ذلك فالجواب كما مر بدليل قولنا في تعريف القرآن بالقوة وذلك وان كان مجازا الا ان المجاز يقع في التعريف اذا دلت على ارادته قرينة كما قرره الغزالي في المستصفى وهنا متفق على ارادته ذلك فان قيل لو كان التعريف اما ان يكون لمجموع القرآن او للاعم من ذلك ومن بعضه فان كان الاول فمتى ان البعض يسمى قرانا وان لا عصت اذا حلف لا يقرا قرانا فقرا شيا منه ولا قايل بذلك وان كان الثاني فكل كلمة من القرآن قرآن وانقاسه حينئذ الى من الافراد انتظام الكل الى جزيئاته فالكل حينئذ لما هيته من حيث هي فيتصف بقيد الاعجاز لغوا لان الكلمة او الحرف ليس فيه اعجاز قطعا فالجواب التزام الاول ولا يلزم في القرآن حينئذ للعهد في جملته فالبعض حينئذ وان كان قرانا لكنه لم يطلق عليه القرآن باللام العهدية كما قررناه وكما يشهد لذلك نص الشافعي رضي الله عنه فيما حكاه عنه البويطي في ابواب العتق انه لو قال لعبده ان قرات القرآن فانت حر انه لا يعتق الا بقراءة الجميع فان ظاهره يقتضي انه لو قال قرات قرانا بالبعض لما قررناه واما قول الامام الرازي وابا حيه كالبيضاوي في اثنا الاستدلال على اثبات الحقيقة الشرعية لجعلهم يقرا القرآن حتى بعضه محمول على ان اللام للجنس حتى يكون بمعنى قرانا بالتنكير فان قيل قالشافعي اطلق في الحرف بال لم يرد به جملة وما يتصل جنس قلت كان الحرف صار في مثله بجعل اللام على بعض الجملة والاصل الشمول على كل جزء من اجزاء وسمي الايمان على الحرف والحاصل ان النظر الى لفظ القرآن باعتبارين باعتبار جملته وهيأته وتعريفه باللام فيه حينئذ للعهد والثاني اعتبار حقيقته من حيث هي

بالنظر

بالنظر الى لازم كمية وترتيب ونحو ذلك فاللام فيه حينئذ للجنس فان قصد منها استغراق كان كل حرف وكلمة وآية وسورة جزيئات له اجزاء بخلاف الاعتبار الاول فانها فيه اجزاء اجزيات ولعل من يقول في تعريفه الكلام المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه انما يقصد مراعاة الاعتبار الاول واما من يراعي الاعتبار الثاني فيقول ما انزل للاعجاز وحاصله ان يقول بسورة منه او يقول ذلك ليدل ان من فيه لابتداء الغاية او للتبعيض فتحقق هذا الموضع كما قررته لك فانه من النفايس وقد اطلت فيه لجهل الكاتبه والله تعالى اعلم وقولي والسنة التي اليها قصد اتمامه قول بعد قول المصنف خير الورى، وفعله سواء ان يعتبرا، مكلفا او لا يكون كافرا، ولو اضافتا على فعل بري، فذاك جا بزله وغيره، ما لم يكن داع على تقديره شرعت في تعريف اول الادلة وهو القرآن والسنة فقولي والسنة مبتدا. خبره قول النبي العطني الجامع والمراد ما قول النبي الذي لم يات به قرانا على ما سبق والورى الناس وقولي التي اليها قصد اشارة الى ان لفظ السنة وان كان معناه في اللغة الطريقة يقال حدث من سن سنة فله اجرها واجر من عمل بها الى اخرها وقال الخطابي اذا اطلقت في الحمودة وان اريد غيرها قيد كقوله من سن سنة سيئة وان في الاصطلاح قارة تطلق على ما يقابل القرآن كما هنا ومنه احاديث كثيرة منها في صفة صلاة العيد سنة الله فانكانوا في القراءة سواء علمهم بالسنة الحديث قارة على ما يقابل الفرض ونحوه من الاحكام كما سبق في بيان المندوب وربما يراد الاستقبال الفرض فقط كفروض الوضوء وسننه او الصلاة او الصيام او غير ذلك فانه قد يقابل بالحرام والمكروه فيها وان كانت المقابلة انما تنهض له لكنها لم تفصل وتارة يطلق على ما يقابل البدعة فيقال اهل السنة واهل البدعة والمقصود بها الاطلاق الاول وهو معنى قولي التي اليها قصد اتمامه المقصود في هذا الموضع وقصد يتعلق تارة بالى كما استعملته في النظم وتارة باللام وتارة بنفسه وكف السوكي في التحرير وقد اجتمعت الثلاث في صحيح مسلم في حديث واحد في اول لا اله الا الله والحديث عن جرير بن عبد الله البجلي ان رجلا من الشرق كان اذا اراد ان يقصد الى مجلس من المسلمين قصد اليه فجلس اليه وان رجلا من المسلمين قصد قفلة انتهى فالسنة محضورة في قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله والتروان كان من الفعل فانه عمل بجارحة اللسان ولكن الحاق استحالة في مقابلة القول بهم من الفعل عمل القلب والترك فانه كف النفس وقد سبق انه تكليف الافعل وان المكلف به في النهي وما في معناه صوم لكن فاذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه امر بامر ذلك كان من السنة الفعلية كحديث انس رضي الله عنه اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يكتب الى عظماء الناس من العجم فقيل له انهم لا يقبلون كتابا الا مختوما فاتخذ خاتما من فضة

ذلك ٥

رواه الشيخان في باب اللباس ومثله حديث جابر اراد الني صلى الله عليه وسلم
ان ينهى ان يبنى على اوجره وامليح وبيارو نافع وكود كم ثم رئيه سكت بعد
عنه فلم يقل شيا ثم قبضه ولم ينه عن ذلك رواه مسلم في الادب ومثله حديث
عايشه اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان ينهى عن الغيل ان يغشى باسامه وقلت عايشه دعني عني
انا الذي فعل قال يا عايشه اجيه فاني احبه رواه الترمذي في المناقب وحديث
عبد الله بن يزيد اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاذان اشيا لم يضع سباشا
الحديث رواه ابو داود في الصلاة الى غير ذلك من هذا الباب وهذا غير ما
سياتي من همه صلى الله عليه وسلم بالشي وياتي الفرق بينهما واذا فعل عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه ترك كذا كان ايضا من السنة الفعليه كما سبق في حديث التشهد
ذلك قال ابن السمعاني اذا ترك الرسول شيا وجب علينا متابعته الا قرى انه صلى
عليه وسلم لما قدم اليه الضب فلم ياكل منه وترك اكله امكل الصحابه وتركوا حتى بين
لهم انه حلال ولكنه يتقاذر ولهذا لما صلى الذابح وترك خشيه ان يفرض على الامه
ومثل هذا العذر هو تقاعد والى الصلاه وما زع بعض العلماء في ذلك وعمل بالترك
كما هو مبين في محله ولكن المعتمد لهذا النوع حتى يروى عنه اما قوله انه ترك
كذا او فعلهم الصحابه عند الراوي الذي يروي هذا انه ترك كذا وقولي منه ان يقرر ما
اي من الفعل يقرره صلى الله عليه وسلم مطلقا على فعل شي ولو كان ذلك الفعل
فوقه او نحوه ولا ينكره عليه فيدل على جواز ذلك الفعل له ولغيره وذلك بان يفعله
بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم او يخبره ويعلم به ولا ينكره لكن بشروط اضافيا ان
يكون قد بين فحه قبل ذلك فان بين قبح الفعل ولكن قد يفعل فاعله امرا خر شرعي
كخشي من قدره بالجهل من الكفار الى الكتبه للتعذيب فان ذلك لا ذلك على
جواز الفعل اتفاق الثاني ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قادرا على ازالة ذلك المنكر
كذا شرط ابن الحاجب وغيره ولكني قد قال لا حاجه اليه لان من خصايصه صلى
الله عليه وسلم ان وجوب انكاره المنكر يسقط عنه بالخوف على نفسه وان كان ذلك
انما هو لعدم تحقق خوفه بعد اخبار الله تعالى بعصمته من الناس بقوله تعالى
والله يعصمك من الناس وقوله تعالى انا كفيناك المستهزئين الثالث ان يجوز
الانكار بفعل فان كان الانكار لا يزيل الفاعل الجراة واعتقد انه لا يمكنه على الجواز
الفعل وهذا منقول عن المعتزله وفي كلام امام الحرمين ما يفهمه حيث قال
التقرير دال على رفع الحرج الا في موضع واحد وهو ان يعتقد ان مرتكب
الله صلى الله عليه وسلم اباحه عليه ممتنعا عن القبول لما يستحيل وفي اخبره الله تعالى
انه ما جوز من بقوله تعالى سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون فاذا راه يسجد
لصنم يعلم انه انكر عليه مرارا ولكن حمل سكوته على ياسه من القبول فلا يدل على

تقرير

تقرير شرع انهى اذا نقله عنه تلميذه ابو نصر ابن القشيري لكنه في البرهان مثل
بالكافر والمنافق فالمختار انه لا يشترط فمن اجل ذلك التفت عن رد هذا الشرط
ورده بقوله ولم كافرا ومنافقا ثم خالفه الرازي في التمثيل بالمنافق كما قدمنا
عليه الحد لجريان الاحكام على الناس ظاهرا وعلى الغزالي في التمثيل بالمنافق
المنافقين خلافا وعلى الكيا الهراسي الى ما قاله لاسامه كان لا يعلم انه صلى الله عليه وسلم كان كثيرا ما
يكف عن المنافقين علما منه ان العظة لا تنفع فيهم وان كلمة العذاب حقت عليهم الى
وهو مستمد من قوله في النهاية من باب التعزير فمن علم ان التاديب لا يحصل الا بالضرب
المبرح اله ليس له الضرب المبرح لانه يهلك ولا غيره لعدم افادته لكن قال الماوردي
ان الحدود والتعازير لا ينبغي ان تزل لمثل هذا وهو واضح وقد مر الرافعي مثاله
الامام وقال ينبغي ان يضرب ضربا غير مبرح اقامة لصورة الواجب وقولي على فعل
يرى اي يعلمه الا البويه البصريه فقط لما قدرنا من قبل تعم لو انتشر انتشارا يبعد
ان لا يبلغه فقال الاستاذ ابو اسحق في شرح التنبيه اختلف قول الشافعي في حد
سنه ولذلك جرى له فتوان في حد الاقل في القطعه انه ما علم اهل اخراجهم القطع
في زمنه بلغه او لا انتهى نعم قد جاء التصريح به مرفوعا فلذلك كان الراجح جزما
وقولي من اك جاز اي مباح كما قرره ابن القشيري مانا دنى درجات ما رفع فيه
الحرج وذهب القاضي الى انه يحتمل الاباحه والوجوب والندب فيتوقف فيه ولم يقف
الشيخ تقي الدين السبكي على النقل حين ساله عن ذلك صدر الدين ابن الوكيل فقال غاية
دلاله السكوت انه لا حرج في الفعل فمن اين اقتضا الاباحه ثم اجاب بان الاقدام على
فعل لا يعرف حرام فلو لم يكن هذا الفعل مباحا لحرم الاقدام عليه بخلاف السكوت
عند السوال فانه يحمل على عدم نزول الحكم انتهى نعم يشكل تحريم الاقدام على فعل لا
يعلم حكمه بقولهم بالبراءة الاصليه ثم اذا قلنا في مسئلتنا بالاباحة وهو المشهور على ما تقدم
فاختلفوا في حكم الاشياء قبل ورود الشرع على وجهين حكاهما الكيا والماوردي والروياني احدهما
انها مباحه بالاصل المستدام وهو البراءة الاصليه اي فهو استصحاب حال والثاني انها محظورة
بالشرع حتى التقرير عليه قال الماوردي وهما الوجهان في الاصل قبل الشرع هل
هو على الاباحه حتى حظرها الشرع او على الحظر حتى اباحها الشرع وقولي له وغيره
اي ولغيره فعطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار على حد تسالون به والارحام
بالخفض والمراد ان التقرير مما ذا دل على الاباحه لا يختص بمن قرر بل يعم سايم المكلفين
على الاظهر الذي اختاره امام الحرمين والماوردي ونقله عن الجمهور وان خطاب الواحد
خطاب للجميع وذهب القاضي الى انه يختص بان التقرير ليس له صيغه نعم وعلى
القول الاول اذا تقدم عموم تحريم كان التقرير فيما لم يقم دليل على خصوصية
المقرر به او بعد سوال من فيه ذلك المعنى فيلحق به قياسا والا لم يلحق به فيكون

تخصيصها للعموم وقد نص الشافعي رحمه الله على ان تقرير النبي عليه الصلاة والسلام
للصلاة فيما سلف منه وهو جالس ناسخ لامره السابق بالقعود كما اوضحت ذلك في
شرح العمدة مبسوطا وقولي ما لم يكن داع على تقريره اشارة الى ما سبق من الشرط
ويعلم منه اطلاق السلام انه لا فرق بين ان يكون تقريره مع استبشاره بذلك الفعل
او لا انه مع الاستبشار ابلغ ولذلك تمسك الشافعي في قبول قول القائف في
الحاق النسب بقول مجزز المدلجي وقد بدت له اقدام زيد واسامة ان
هذه الاقدام بعضها من بعض فدخل على عائشة مسرورا الحديث وجعله
دليلا ولم يرى في قول مجزز الحديث كما لا يخفى على من تأمل في حكم رسول
وهو يحتمل انهما كانوا معتقدين القيافة عاملين به ووقع منهم مدح في شيء ليس
من شرعنا بخلاف لو نبههما فاستبشر الى صلى الله عليه وسلم في رد قوله ذلك مما يعتقدونه
من القيافة بقول مجزز القائف ولا يلزم ان يكون ذلك حاله لمن يرد على خصمه
بما يعتقده الخصم وشيخ الغزالي في المنخول اقتصر في الدلالة على
التنبيه ورد عليه الطرطوشي بانه لو رد عليهم بما لا يعتقدونه لدحضت حجته
وه لو اكيف يحتج علينا بالاقول به وقال الكيا ان هذا السوال اورده على
ان الاستبشار انما كان لانقطاع مطاعن الكفار عن نسب اسامة فقال لي
فقال ليس يكفي القيافة اصل شرعي بنبشر لما فيه من ابهام الحق وقد كان
شليل الاحكام بظاهر الشبه ومن تمسك بقوله الحاصل شرعي فمن
ان استبشاره لكون المستبشر مجتهدا شرعيا انتهى بمعناه والله اعلم
صرد الهم نحو ما في الاستسقاء في القبر او لا تقبل الردا شرعي معطوف على
المؤول في قولي ان يقترن اي ومن المعلوم الهم بالشيء فاذا هم رسول الله صلى الله
عليه وسلم بفعل وعائشة عاين كان ذلك الفعل مطلوبا شرعا لانه لا يهم الا بحق محبوب
مطلوب شرعا لانه معبوث ليبين الشرع بيانا وذلك كما في حديث عبد الله بن زيد بن
عاصم الذي رواه ابو داود والنسائي وابن حبان والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم
وقال صاحب الالمام في رجاله رجال الصحيح استثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم
خميصة سوداء فاراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يأخذ ما سلبها فجعله اعلاها
فلما ثقلت قلبها على عاتقه واما عيب في اظهر الردا لان اصل الحديث في الصحيح
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حول ردآءه فكما من حديث الخميصة ان ذلك الرداء
كان خميصة فالمراد لو لا نقل الخميصة فاستدل الشافعي لاحد حديث الخطيب
في الاستسقاء مع تحويل الرداء بكيفية تحصل اعلاه اسفله وايمن صدقهم بالامر
ايمن بالضم اذا عزم عليه قال قلت ما الفرق بين هذا القسم وبين ما سبق من
قوله صلى الله عليه وسلم قلت هذا اخص لان الهم عزم على الشيء بقصد وتاكيد

والله اعلم

لبنده غضبه صلى الله عليه وسلم على تحريم ذلك الشيء وكذا في سائر افعالهم كما
فقد كان بعضهم من الصحابة والكبار مطلقا الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
وافقه امام الحرمين في الارشاد على منع قصورهما منهم وان خالف في موضع
في قصور الصغائر مع انهم قطع ومن نفى ذلك كله عنهم القاضي عياض وابو بكر بن
مجاهد ومن هو محل كما نقله عنهما ابن حزم في الملل والنحل وكذا نقله الذكي بن
الله عنه واختاره ابن برهان في الاوسط ونقله في الوجيز عن اتفاق المحققين
وحكاه السبكي في مواجهة عن المعتبر وقال القاضي الحسين في اول
الشهادات من تعليقه انه الصحيح من مذهب اصحابنا وهو قول ابي الفتح
الشهرستاني والقاضي ابي يعلى عطية المعتمد عند قوله تعالى واعلموا انما
لك وعبارته الذي اقول انهم معصومون من الجميع وان قول الرسول صلى الله
عليه وسلم اني لاتوب في اليوم واستغفر كحديث سره انما هو رجوعه من حاله الى
ارفع منها لتزيد علومه واطلاعه على امر الله فهو يتوب من المنزلة الاولى
الى الاخرى والتوبة هنا لغوية انتهى قلت فذكر ذلك للتشريع للامة وتعليمهم
همم انفسهم واعتقادهم التقصير وكلا وهو من لفظ العصيان وكره في حق
احدهم فانه سوء بذلك وما شابهه وليس لنا ان نتكلم به الا في محله من قرآن
وسنة هذا هو الذي اعتقده وانقهره لله تعالى ومن جرى على ذلك
شيخنا شيخ الاسلام ابو حفص البلقيني رحمه الله تعالى وغيره من شيوخنا وكذلك
الشيخ تقي الدين السبكي وولده في جمع الجوامع والحمد لله سبحانه احدها
اختلف في معنى العصمة فقيل انها ممكنة فعل المعصية وقيل يمكن ولكن يصرف
دواعيهم عن ما يطلبهم اياه من ترغيب وترهيب وذلك التلمساني في العصمة
عند الاشعرية بتمكنة العبد للموافقة مطلقا وذلك راجع الى خلق القدرة
على كل طاعة فاذن العصمة توفيق عام وكلت المعتزلة خلق الطاعة تقرب الى
الطاعة ولم يريدوها للقدر لان القدر عندهم على الشيء صالحة لضده وكل الفريق
ابو بكر بن مجاهد بطلق العصمة في حق الانبياء والملائكة اي الا بفريضة ارادة معنى اللغوي
وهو السلامة من الشيء ولهذا قال الشافعي في الرسالة واسباب العصمة وجهل على
ذلك كثير من العلماء والحاصل ان السلامة اعم من وجوب السلامة فقد يحصل لا
عن عبد الشيء ولذلك نفاقا لا وجوبا الثاني ما يدخل في اعتقاد العصمة مطلقا
امتناع وقوع الذنب شيئا كما صرح به الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة وكذا
حكى القاضي عياض الاجماع على امتناع السهو والنسيان في الامور البلاغية وغير
الخلاف بالافعال وان الاكثرين على الامتناع وردوا الاحاديث الواردة
في سهو النبي صلى الله عليه وسلم انه يقصد به ذلك للتشريع كما في حديث ولكن

اضاء

على معنى ان التوب في اليوم واستغفر سبعين مرة

على هو العصمة

الشيء الى الناس ومنهم من يجبر في هذا بانه قصد ذلك ليشرع البيان فيه بالفعل
ولكنه خطأ لقصره عليه السلام البيان في قوله انما انا بشر انسى كما تنسون فانا
سيئ فذكروني لان الافعال لم يستقل الصلاة والبيان كان بالقول
فلا ضرورة الى الفعل وهيهات قل بالجواب فالشرط بالاتفاق ان ما يقترن بالبيان
فمناط بيانه البلاغ الثالث يجوز الاغياظ الانبياء مرض وفعل القاضي الحسين
في تعليقه في كتاب الصيام عن الداركي انه يحرم ساعة وساعتين شهرا
وشهرين فاما يسيرا كالحنون فلا يحرم وقولي بل ليس في احكامه مكروه معناه
ان الكراهة لا تليق بالمعصوم عليهم السلام لان الناس بهم مطلوب فيلزم ان يبقى
بهم فيه فيكون جائزا وايضا فانهم اكمل الخلق وليم اعلا الدرجات فلا يلزم ان
يقع منهم ما نهى الله عنه ولو نهى تنزيه فان الشيء الحقير من الكبير اعظم
وتقرر ذلك بامر اخر هو انه لا يتصور ان يقع منهم ذلك مع كونه مكروها
قال ابن الرفعة في الكلام على الجمع بين الاذن والافعال التي قد تكون مكروهة
انه صلى الله عليه وسلم البيان بالجواز وليكون افضل في حقه وخلاف الاولى كما
وقع بتعريضه الله وقد ذكر السودي في وضوء النبي صلى الله عليه وسلم مرة ومرتين
قال العلماء ان ذلك كان افضل في حقه من الثلث ليبان التشريع قلت وهذا
قرينة اولى من هذا لانه لم يتعين بيان الجواز في الفعل فعي القول ما يغني
عنه وفيه التزام ان يكون للفعل جهتان من جهة التشريع يكون فاضلا
ومن جهة انه نسي عنه يكون مكروها وهذا ايضا اجود من قول بعضهم ان
المكروه لا يقع منهم لانكم تعلمون ان وقوعه من آحاد الناس نادر فكيف من خواص
الخلق فيه التزام انه قل يقع فتولي ادعى لعدم التنزيه اي في ثبوت المثال لهم فا
فهو ناه التنزيه عن ان يقع منهم المكروه والله اعلم

فضائله ان كان ناجبله. اوخصه الله به اجله. اوحلى بنصر اوقربه.
صفته وجوبا اوضربه. كذي استثال وبيان نجاء. اصلها في الحكم حيث وقعا.
فواضحات ذي والاعجب. ومثله اسنه مرتب. ما في الذي خص والمجلي.
فاصل شرعة عموم الكل. مني اي اذا ثبت ان فعله صلى الله عليه وسلم غير محرم
لعصمته وغير مكروه لما سبق فهو اما واجب او مندوب او مباح لكن على اي شيء يحمل
وما حكم امته في التاسي به لذلك فيه التفصيل الذي سيرد وحاصله ان فعله صلى الله
عليه وسلم اقسام احدها الفعل الجبلي اي الواقع بمقتضى جبلة البشر من اكل وشرب
وقيام وقعود ونحو ذلك ومنه ما كان من قصير الاعضاء وحركات الجسد مثل
ابن اسحاق لا يتعلق بذلك امر ولا نهي عن مخالفته بل هو مباح فالامر فيه واضح
اذ ليس مقصودا به شارع ولا تعبدنا به فهو كالواقع منه من غير قصد

ولذلك

ولذلك سبب الجبلة وهي الخلقة كذا بالجوهري وسند قوله تعالى والجبلة الاولين
وقراها الحسن بالضم والجمع جبلات انتهى وجبلي فان تاسى به مناسك فلا
اس فعل كان ابن عمر الحج بحر حظام ناقته حتى يترك حيث تركت ناقة النبي صلى
الله عليه وسلم بيده كما بآثاره الشريفة وان تركه ارعاية واستنكافا فلا باس فعل
القاضي والضرائي المشغول قوله اي يندب التاسي به فيه وفعل الاستاذ
وجهين احدهما هذا وعزاه الى اكثر المحدثين والثاني لا يتبع فيه اصلا فيصير
الاقوال ثلاثة مباح مندوب ممتنع وحكى قول رابع بالوجوب في الجبلي
وغيره قبل وهو لذلك فان احتمل الفعل ان يكون جبليا وغيره من حيث انه والدليل
على عدم حذاء مبتدأ تعارض الاصل والظاهر فان الاصل عدم التشريع والظاهر
في افعاله التشريع لانه مبعوث لبيان الشرعيات فيكون ان قول الشافعي وقد جاء
عنه انه حكى لبعض اصحابه اسقني فقام فاه صلى الله عليه وسلم شرب قائما قبل
وحكاها الاستاذ وجهين كما في اصل الجبلي كما سبق وحكى الكيا قولا ثالثا بالوقف
قال والذي عليه الاكثرون مباح باجماع الصحابة عليه ولذا جزم به ابن القطان والروياني
والروياني في كتاب القضاء وفي الصحيح عن ابي عبيد بن جريج قلت لابن عمر
رايتك تصنع اربعا وفيما رايتك تلبس النعال السبتية فقال رايت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يلبسها وفي البخاري في باب الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم حديث
ابن عمر اتخذ خاتما من ذهب فاتخذ الناس هو ايهم فنبذه وقال لا البسه ابدا
فنبذ الناس خواتيمهم تتمة وهو في الفقه في مسايل ادب منها قال الاكثرون وفي
مسلة ذهابه العيد في طريق ورجوعه في اخرى انه يستحب التاسي به في ذلك
وفي الحاوي للماوردي هناك فعله وجهان اظهرهما اذا شككنا في فعل هل
تختص به صلى الله عليه وسلم او يشاركه فيه غيره ان المستحب ان يفعله لذلك قال
لبن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قد يفعل الشيء لمعنى يختص به صلى الله
عليه وسلم ثم يصير ذلك سنة لمن بعده كالاضطباع والرمل قال الا ان ابا اسحق
واباعلي اتفقا على ان ذلك مستحب في وقتنا وانما اختلفا اذا علم ان ذلك لمعنى
يختص به هل يكون مستحبا في وقتنا او لا فحند ابي اسحق لا يستحب وعند ابي علي
يستحب انتهى وفي تعليق ابي حاتم القزويني اختلف اصحابنا في جلسة الاستراحة
انها سنة او لا والصحيح الاول ومنها ركوب الذي صلى الله عليه وسلم في الحج وتعليه
عند احرامه وعند تحلله وكذا دخوله مكة من ثنية كدا وغسله بذي طوى
ونحو ذلك والصحيح سنة في الكل ومنها الاضطباع بان يركعتي الفجر وصلاة
الصبح سواكان له تعلق بالحج او لا والصحيح سنة وغير ذلك وحاصل ما رجح في ذلك كله
انه ليس من الحلي بل من الشرعي الذي يتاسى به فيه ومن يرى ان محل المثل الجبلي وغيره

على انه حلى مفهوما داخل فى هذا القسم محلى كل من الطريقين ليس قسما خارجا عن
الاخرين فلذلك لم افرده فى النظم فمايل حدقته من قول صاحب جمع الجوامع
وفيما تردد بين الجلى والشرعى كالجمع ما كما ترد داى فى كونه من هذا القسم او
من الاخر ففى الحقيقة لم خرج عن القسمين فاعلم القسم الثانى من اقسام
صلى الله عليه وسلم ما قصده الله به عن الامر اجلالا له وهو معنى قولى او حصله
به لجلله فيحتمل حمله اجلاله ان يكون حالا اجلالا له بذلك ويحتمل الدعا اى اجله
الله كما يقال صلى الله على محمد فانه دال دليل على اختصاصه به فلا سبيل الى الناسى
به فيه ليلا يفوت معنى المخصوصية ذلك كوجوب المشاورة فى الامر فغير النبى
فى مقام من فى عصمة نكاحه واباحة الوصال فى الصوم وصفى المغنم والزيادة فى الخلع
على له مع نحو ذلك مما بسطه الفقها فى كتاب النكاح وغيره وقسموها قسما ثم
تم امام الحرمين توقف فى هذا انه هل يسوغ التاسى به فيها ولا لعدم وجدنا
الصحابة قد تابعه على ذلك ابو نصر ابن القشيرى وابو عبد الله المازرى قال ابو شامة
فى كتاب التحقيق فى علم الاصول فيما يتعلق بافعال الرسول صلى الله عليه وسلم ليس
احد التنبه به فى المباح من خصائصه كالزيادة على اربع وبيع الشئ به فى
الواجب عليه كالضحى والتنزه عن المحرم كالكمال به بيع كبيه وطلاق من نكح وكل
هذا تفعل حسن لا نزاع فيه لمن فهم الفقه وقواعده قال ولعل الامام ومن وافقه
خفوا بكونه لم ينقل عن الصحابة انهم فعلوه اى لمجرد الاقتداء والتاسى بل لادلة
منفصلة قلت وبانى هذا كونه خصوصية لان التشبه فى اصل الفعل او فى
الترك ليس فيه تنبيه به فى وصف الفعل والترك فلم يقع مساويا الا ان يعتقد انه مثل
فى الوجوب والتحريم والاعتقاد لذلك كفر ولهذا قسم الماوردى والروياني هذا النوع
الى ما ابيح له وحظر علينا كالمناكح والى ما اتيح له وكره لنا كالوصال والى ما اوجب
عليه وندب لنا كالسواك والوتر والضحى اى حيث قلنا بخصوصية ذلك لكنه
متعقب كما بين ذلك فى محله من الفئة الثالثة ان علم صفة فعله صلى الله عليه وسلم
من وجوب او ندب او اباحة وهو معنى قولى وجوبا او قربة بجهة اى مقارنة بجهة
وقيد بذلك لانحصار فعله فى الثلاثة وانه يكون محرما للعصمة وما كره وهو خلاف الاولى
او المكروه وايضا لكراهة ان فعله يكون بيانا لجواز فعله فهو ليس مكروها
فى حقه وان كان مكروها لنا على ما سبق من نظريه ثم علم صفة فعله اما بنص
صريح كان يقول هذا الفعل واجب على او مندوب او مباح او معنى ذلك فيكون
خاصا به من خواصه او بجوذلك او يسوى به وبين فعل اخر معلوم الصفة فيقول
انه مثله او مساو له او بجوذلك واما بمرشة تى صفة من الثلاثة فاما الوجوب
فكالاذان فى الصلاة فقد تقرر فى الشرع ان الاذان والاقامة من امارات الوجوب

ولهذا

ولهذا الاطلبان فى صلاة عيد ولا كسوف ولا استسقا ونحوها قيل او يكون مخيرا
لو اجب كما كان كما نقلوه عن ابن سريج فيه وقطع اليد فى السرقة وزيادة ركوع
وقيام فى كل من ركعتى الكسوف ونقضى ذلك سجود السهو والتلاوة فى الصلاة
فانها نسخ انها بطلان لو لم تشرعا ولذا رفع اليدين على التوالى فى تكبيرات العيد
ونحوه وكذا زيادة الركوع والقيام فى الخسوف على ما رجحه النووى فى شرح المهذب
من كونها اذا صليت كسائر الصلوات جاز فان قيل قد يجاب بان الدليل يدل
على سنيته هذه الامور والكلام حيث لا دليل قبل المقصود انما هو اثبات القاعدة
باستقراء الشرع حتى ينزل عليه عالم يعرف فانا انقضت بما دل عليه الدليل
ارتفع ما ثبت بالاستقراء ومن قرائن الوجوب ايضا ان يكون قضاؤه علم وجوبه
او يجود ذلك واما الندب فكفعل القربة مجردا عن دليل وجوب وصريحه والدال
على ذلك كثير واما الاباحة فكالفعل الذى ظهر بالقرينة انه لم يقصد به القربة
وقولى كذا امتثال او بيان الى اخره اى ان من هذا القسم وهو ما علمت صفته ان
يكون الفعل امتثالا لامر علم انه امر ايجاب او ندب فيكون هذا الفعل تابعا
لاصله فى حكمه كالصلاة سواء بعد قوله تعالى اقيموا الصلاة وكالقطع من الكوع
بيانا لاية السرقة ونحو ذلك ويجئ فى المواظبة بيانا للفعل امر لغيره كقوله صلى الله
عليه وسلم صلوا كما رأيتمونى اصلى فقوله او فعله فان الى بالفعل بيانا اى بوجه ان
كان الفعل بيانا لواجب او اباحة بالنسبة للامة فالفعل حينئذ جهة
التشريع وصفة الوجوب وجهة ما يتعلق بحكم الامة تابع لاصله من ندب او
اباحة وقد دخل العطف فى قولى تبعا اصلها اى سواء كان اصلا واحدا او اصلين
باعتبارين فاعلم ذلك قولى فواضحات ذى اى هذه الاقسام السابقة كلها واضحات
الحكم اما الجبلى فلم يفعل للتشريع فهو على الاباحة واما الخصائص فكذلك كما
علمت صفته وقد بين ايضا حكمها وقولى وان لم يجب اى وان لم يكن فعله النبى
صلى الله عليه وسلم لما فى هذه الاقسام المذكورة فالصحيح من المذاهب انه محمول
على الوجوب وبه قال ابن سريج والاصطخرى وابن خيران وابن ابى هريرة وبعض
الحنفية وهو الصحيح عن مالك قال ابن السمعانى وهو الاشبه عند الشافعى
قال وهو الصحيح الا انه لم يتكلم الا فيما ظهر فيه قصد القربة ولم يعرف هل لمجرد
وقيل محمول على الندب وهو عن اكثر الحنفية والمعتزلة والصيرفى والقفال الكبير
وامام الحرمين وحكى ايضا للشافعى وبالغ ابو شامة فى نصرته وقيل للاباحة ونقل
عن مالك واختاره امام الحرمين فى البرهان وقيل بالوقف ونقل عن جمع ثم قيل
بين الكل وقيل بين الوجوب والندب مطلقا وقيل بينهما ان ظهر قصد القربة
وفصل الآمدى وابن الحاجب بين ما ظهر فيه قصد القربة فندب والا فاباحة

واخباره اوسامه واستدل بانه كيف يحرى قوله بالاباحة مع قصد القربه
فبين الترجيح واستوا الطرفين فتأمل وقد يجاب بانه تبين للامه جواز الاقدام
عليه بالفعل فقصده القربه مع كون الفعل مباحا قلت وهذا نظر الى كلام
في قصد القربه بالفعل من حيث هو لا من حيث كونه سببا للشرع وقولي وشبهه
ترتب الخ اخرا اى ما سبق في حكم فعله صلى الله عليه وسلم بالنسبة اليه واما بالنسبة
لامته فحكمهم وجوب حكمه الا فيما يستثنى فان كان الفعل واجبا علمه فهم كذلك
او مندوبا او مباحا فكذلك للايات والاحاديث الواردة باطلاق الامر بالاتباع
والنسي عموما وخصوصا نحو صلوا كما رايتموني اصلي اخرجه البخاري وقوله
يوم النحر وهو على راحلته خذوا عني مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه
رواه مسلم وغير ذلك مما لا ينحصر ولما اشرت اليه من السعي وهو عموم شرعه
لكل احد بقولي فاصل شرعه عموم الفعل وقولي الا في الذي خص والا لجعلي استثنا
من قولي ومثله امته ترتب اى ينبغي من اتباع امته له في افعاله لو ان ما كان
جبليا وما كان من خصايصه وقد سبق بيان الناس فيها والخلاف في ذلك فيما
عدا سوى هذين امته مثله فيه ومن ذلك ما كان من افعاله بيانا فانه وان وجب عليه
من حيث البيان فقد يكون مندوبا او مباحا باعتبار اصله الذي هو منه اذ بالقول
بالفعل او بخصوص ذلك فيهما كان في فعل المبين منهم الجهتان المذكورتان وفيما علمت صفته
مذهبنا ما قدناه ان امته مثله الا ان يدل دليل على تخصيصه وثانيا قول القاضي
انه كالذي لم تعلم صفته في حقهم حتى يجري فيه قولي المندوب وقولي الاباحة والوقف
والوقف ثالثا انهم مثله فيه في العبادات وهو قول ابي علي بن خلاد من المعتزلة
واما الوقف فقال الرازي كالسابق وشامه الذي لقوله انا اذا علمنا ان فعله واجب فان
كان علينا وعلينا فلاجله للاستدلال بفعله على وجوبه علامة لوجود دليل العموم
فينا وان كان خاصا به فهو القسم السابق في خصايصه فان شككنا فلا دليل على الوجوب
علينا لادلة القايلين بالوجوب فيما لم يعلم صفته فلاجله لم نعرض هذا القسم وهو
اذا علمت صفته كذلك وان علمنا انه ندب فهو على اختيار القاضي الندب في محل الفعل
او مباحا فهو الذي لم يظهر فيه قصد القربه انتهى وفيما لم تعلم صفته للذاهب
ابن السمعاني والكيا الطبري لكنه قال ان القائل بالفعل يقول دليل صحة السبع
ايضا ومن اعترف الذاهب الى الحظر خلافا معتبرا يحرم اتباع غيره له فيه الا بدليل
دال على ذلك وهو الذي حكى هذا المذهب على انه في نفسه حرام وانه بناء على جواز
المعاصي على الانبياء كما نقل عن المعتزلة والآمدي والهندي ورد ذلك وجعلوا ذلك من
توهمهم هذا المذهب فقد صرح القاضي ابو الطيب وابن القشيري بان هذا لا ذهب

يقول

يقول يحتم اتباعه وهو بنا على اصلهم في الاحكام قبل الشرع انها على الحظر وقد
ذكرت صحة المذهب ليلا يغتر به وان كان الادب تركه بالكلية والله اعلم ص
وبين فعلين تعارض منع ما لم يمكن دليل تكرار وضع شيئا نقرر انهما
السنة في القول والفعل فاعلم انه اذا تعارض دليلان من ذلك اما قولان او فعلان
او قول وفعل فاما القولان فسيأتي حكم تعارضهما في الباب الثالث وهو التعادل والترجيح
واما تعارض الفعلين او الفعل والقول فنذكره هنا لتعلقه باحكام الفعل المقصود
بالاصل ومعنى التعارض بين الامرين تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى
الاخر فالمشهور ان الفعلين اذا منع بينهما تعارض صحيح يكون احدهما ناسخا للاخر
او مخصصا لجواز ان يكون حكم احد الفعلين في وقت مغاير لحكمه في وقت الاخر
او لانا عموم في الفعل في ذاته لا في وقته نعم اذا كان مع الفعل الاول قول يقتضي
وجوب تكريره جاز ان يعارضه الفعل الثاني كما قال الكيا وعلى مثله بنى الشافعي من صلى
في ثوبه نجاسة قبل السلام وبعده وقال ان آخر فعليه قبل السلام قلت
والدليل الدال على تكرار الاول على ما قبل هو ما ورد من الامر بسجود السهو حيث
وجد مقتضيه لكن فيه نظر فانه لا بد ان يكون في النص ما يدل على انه بعد السلام
وليس فيه تصريح بشيء وانما ينبغي ان يمثل له بما سيأتي في صلاة الخوف على ان في
اصل المسئلة نظرا ايضا لان التعارض في الحقيقة انما هو بين القولين المقتضي لتكرار الاول
وعليه الجمهور وقال امام الحرمين ان الفعلين قد يتعارضان والتاخر منهما ناسخ قال
وفي كلام الشافعي صفوا اليه فان هذا هو مذهبه في تقديم رواية ميمونة بن جبير في
صلاته دلت الرفاع على رواية ابن عمر انتهى ومراده ما بين الحديثين من التخالف الشديد
في محل الفضة والحديث وقد اوضحته في شرح العمدة وممن وافق الامام على ذلك ابن
القشيري وقال ان الشافعي قد رجح رواية ابن عمر في غزوة سابغة قال وله مسلك اخر
وهو تسليم كونها في غزوة واحدة ولكن رواية خوات اقرب للاصول بعلة الحركة
وقربها للخشوع انتهى والذي في الرسالة انما هو تقديم رواية خوات لانه متقدم الصحبة
والسن بعدل رجحا وقيل لموافقته ظاهر القرآن ولانها اقوى في مكايدة العدو
على ان الذي قاله القاضي وقال امام الحرمين انه ظاهر كلام الاصوليين وقال الكيا
انه الحق الذي لا يجوز غيره وانفرد الجاني ان الفقهاء افتوا على صحة الفعلين وانما اختلفوا
في الافضل ولا سلم ان الخلاف في الجواز فلما بل ان يقول ان الفعل الاول دل ظاهر
القرآن على تكريره وهو عموم قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة الاية فليس
من تعارض محل الفعلين كما سبق تقريره قلت لكن هذا على تقرير انه موافق للحديث
ابن عمر اما اذا جعل موافقا لحديث خوات وجعلنا مخالفا فلا على ان تعارض الفعلين

قد حكى فيه ابن العربي المالكي في كتابه المحصول ثلاثة اقوال التحيير فقدم الناظر
طلب الترجيح وقال القرطبي من قال ان الفعل محمول على الوجوب قال النسخ
مناخران علم التاريخ وان جهل فالترجيح وان قلنا لا يدل على الوجوب فهما متعارضان
كالقولين والقول بان المتاخر ناسخ نقله الغزالي في المحصول عن مجاهد وفصل
ابن القشيري بين الفعل الوارد بيانا وغيره كان المتاخر هو الناسخ في الوارد بيانا
كالقولين فينسخ احدهما او لهما لان فعل البيان كالقول والله اعلم

والفعل والقول اذا تعارضا . ولم يرد دليل اقتضى . فان كان خص بقول نسخه
ثانيهما والمجمل فبالراجح . وقف وان خص بنا فيهما . والثاني ناسخ لنا ان لزما
فيه تاس ويجعل يعمل . بالقول والقول اذا يشمل . كما مضى في السبق وان يجملا
نعم اذا الظاهر لفظا شملا . يخص بالفعل عموم وذا يجي عن الذكر بما تقدما
هذا بيان حكم تعارض القول والفعل وقيدت الفعل بكونه دل على تكرره
دليل والا فلا تعارض بينه وبين ما خرجه فان امكن معارضته لقول سابق فليس
هذا قيدا لكن لما كان الغرض تقسيم يشمل المتقدم والمتاخر احتيج ذكره في
مورد التقسيم للاحتياج اليه في بعض الاقسام والذي ليس يحتاج اليه وفيما
يحتاج الى التنبيه عليه والحاصل ان لكل من الاحوال باعتبار ان القول اما
ان يكون خاصا بالنبي صلى الله عليه وسلم او خاصا بالامة او عاما له صلى الله عليه وسلم
ولهم فالاول ان يكون خاصا به صلى الله عليه وسلم فان علم المتاخر من القول والفعل
فهو ناسخ للمتقدم كما لو قال لصوم عاشوراء واجب علي ونفل انه اعطى فيه قبل الخروج
القول او بعده ولا تعارض بينهما في حق الامة لعدم تناول القول لها بالزام وان جهل
التاريخ بينهما فقول احدهما يعمل بالقول لقوته بالصيغة وانه حجة بنفسه وهذا
قول الجمهور وظاهر كلام ابن برهان انه المذهب وجزم به الكيا والاستاذ ابو منصور
وصححه الشيخ في اللمع والامام في المحصول والامدي في الاحكام والثاني فتقدم الفعل
لعدم الاحتمال فيه ونقل عن اختيار القاضي ابي الطيب والثالث انهما سواء لا يرجح
احدهما الا بدليل ونقله ابن القشيري عن القاضي ابي بكر ونصره واختاره ابن السمعاني
الا ان الشيخ في اللمع وابن الشيري والغزالي حملوا محل الخلاف في القول والفعل اذا
كانا بيانا لمجمل او مبتدا بين وعكس القرطبي الثاني ان يكون القول خاصا بنا فهو صلى
الله عليه وسلم اسوة لنا في حقه لعدم تناول القول له واما في حقنا فان دل
دليل على وجوب التاسي به في ذلك الفعل فالمتاخر ناسخ للمتقدم وهو ان لم
يدل دليل على وجوب التاسي فلا تعارض بالنسبة الينا فان جهل التاريخ رجحت الاقوال لان
الاخير هو صحبة ابن الحاجب وغيره هنا القول وفيما اذا كان القول خاصا به الوقف

احتياجا

احتياجا في التعبد للقول والفعل واما في حقه فاما ان يقتضي القول فقط
كما سبق الثالث ان يكون القول عاما لنا وله صلى الله عليه وسلم كالوجوب في
الثاني السابق صوم عاشوراء علي وعليكم او نحو ذلك فهذا يعلم حكمه مما سبق
في القسمين قبله فان تقدم القول نسخه الفعل في حقنا وحققه ان الفعل انما
دل دليل على وجوب التاسي وان تقدم الفعل نسخه القول كان الفعل دليلا
الدليل له على تكرر مقتضى الفعل وان جهل جاء الاقوال فيه فيما وهما ان
القول بالوقف فيه وبالقول فيما وما مثل به هذا القسم قوله صلى الله عليه وسلم
ابيحت لي ساعة من نهار وقوله لا يبولن احدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه
عموم حكمه كما سبق في باب العموم وصح انه صلى الله عليه وسلم كان يتبع الماء في
جانب الصحفة ولا يدري ايها السابق ونحوه نهيه عن الشرب قائما وعن الاستقبال
بفرجه حال قضاء الحاجة مع ثبوت انه فعله قلت لكن سبق ان محل ذلك حيث كان دخوله على
الله عليه وسلم بالنص لا بظهور العموم فيه والا فيخص به مطلقا تقدم او تاخر او
جهل فلكن هذا منه وهو ما اشرت اليه في النظم بقولي نعم اذا الظاهر لفظا شملا
الى اخره اي ان ما سبق انما اذا كان الحكم لنا وله مع كونه منصوصا عليه فيه كما مثلنا
في صوم عاشوراء علي وعليكم اما اذا كان دخوله بطريق العموم كقوله صومه واجب
او كل على الناس او نحو ذلك وقلنا المتكلم داخل في عموم كلامه فيكون الفعل
مخصصا له من العموم ومانعا حينئذ الا ان يكون العام سابقا وقد دخل وقت
الفعل الذي لم يفعله كما سبق تقريره في باب العموم والقول بانه في الظهور مخصص
في غير ما ذكرنا حكي عن مالك في رحمه الله وانه حمل منه قوله عليه الصلاة والسلام
من قرن حجا الى عمره فليطف لهما طوافا واحدا وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه طاف
طوافين وعمل بعضهم منه نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة بعد العصر ثم
صلى الركعتين بعدها قضا لسنة الظهر وعمل وشذ عليه بعد ذلك لا نهيه عن
استقبال القبلة واستدبارها عند الحاجة ثم فعل ذلك في بيت حفصة نعم
اختلف في مثل ذلك هل يكون مخصصا بالفعل في مثل الحال التي فعل فيها
فيكون عاما في الامة من حيث ان الغرض وجوب التاسي بكل ما له سبب يفعل
وقت الخاص لذلك والاستقبال والاستدبار في البنيان كذلك ويكون من
خصائص النبي صلى الله عليه وسلم ولا يكون الامة مثله فيه قولان الاول قول الجمهور
والثاني نقل صاحب الحاصل عن عبد الجبار وبما نقل عن الشافعي ايضا وفي
المسئلة قول ثالث بالوقف وطلب الترجيح واعلم ان تعارض القول مع الفعل
هو الاكثر وقوعا فيما ذكرناه كتابة ونحو خذ من طريقي الامام والامدي وصولها
الى ستين قسما في المحصول ان المتاخر من القول والفعل اما ان يعقب الاول او تتراخى

بايات الصفات ومنهم من اولها بالمعنى اللايق ومنهم من يميل مع اعتقاد
التنزيه عما لايليق به ومنه الحروف المقطعه في اوايل السور فمن قايل
انها استاثر الله تعالى بعلم معناها ومن قايل لها معنى وفي تعيينه اقوال كثيره
تزيد على ثلاثين قولا منها انها اسما السور او ان الله ذكرها للجمع ولوحي السر
الى استماع الآي بحالة عادا تهم بستيقظ قلوبهم من الغفله فيحصل الفهم
او انها كنايه عن مسمياتها من اسما الله تعالى فالالف من انا
والهاء من هادي والعين من عليم والصاد من صادق او انها ابطال لحساب
اليهود فانهم كانوا يحسبون هذه الاحرف بحساب الجمل ويقولون ان مثل
دولة الاسلام كذا فانزلت هذه الاحرف ليختبط الحساب عليهم او ذكرت
على عادة العرب في ذكر النسيب اوايل الخطب والقصايد او غير ذلك
والثالث يجب انه اريد به المتشابه فيما سبق والرابع ما ظاهره كلام
المخلوق ان خلاف المشويه فيه الا انه استدل بما يقتضي ان الخلاف في
الكلام لا يفيد ويجب القطع فانه لا يمكن ان يعبر به بشي وهو معيد في نفسه
وناز عه ايضا بعضهم بانا لا نعلم في الامة من يقول ان الله يتكلم بكلام لا يعني
به شيا ولعل النزاع في انه هل يترك ما يفهم معناه وهو الخلاف المشهور في ايات
الصفات وما معنى النقله عن المشويه قلت سبق الامام الاشعري عن الجبار
وابو الحسين في المعتمد ومدرك المانع التحسين والتقبيح العقليان وفي الاقوال
السابقه في الحروف المقطعه ما يوافق عباره الامام وحكى ابن برهان الاجماع في
اربعين في ان كلام الله تعالى هل يشتمل على ما لا يفهم معناه ثم قال والحق
التفصيل بين الخطاب الذي يتعلق به تكليف فلا يجوز ان يكون غير مفهوم
المعنى اذ ما يتعلق به تكليف يجوز نسخه هل يجوز ان يقال في القران او
في السنه زايد كالحروف الزايده في نحو ما من اله الا الله هل تحسر منهم من احد
وما ربك بغافل عما يعملون ليس كمثله شي وامثاله ذلك ورجح على الاساسي
نحو فاضربوا فوق الاعناق ان كل نا فوق اثنتين على اي ان فوق زايد
بانه الذي لا معنى له اصلا فلا يجوز اطلاق ذلك لما سبق من صونه عن العبث
وايضا فيفيد التاكيد فلا ينبغي ان يسمى زايدا ولن اريد بالزايد ما لا يحتمل معنى
الكلام بدونه الذي لا فايده له اصلا فالاكثرون على جواز اطلاقه ما نعه على
لغة العرب فانها العرب يقال في جميع ذلك فلا منع وايضا فانها هي في مقابلة المذكورات
اختصار افضيت زايدا بهذا الاعتبار وسع من ذلك بان درستويه وغيره وان
شك ان الادب عدم اطلاق نحو هذا المكلمه الشايعه ان يطلق لفظ له معنى
ظاهر وخفي ويراد الخفي من غير دليل يدل عليه فلا يجوز ذلك فلانا الوجيه ان

عنه فلي ارجعه كل منها امامع كون القول خاصا بصلى الله عليه وسلم اوغيرا أو
عاما فيه او صارت اشنى عشر ومع الجهل بخصوص القول او عمومه ثلاثة
تصير خمسة عشر وفي احكام الامدي انقسام الفعل الى اربعة باعتبار انه
اما ان يدل دليل على تكرره وتاسي الامة او لا يدل على بيان مجمل او
مبتدا وفيما اذا كان القول عاما اما بالنصوصية او بالظهور وانه اما ان يمكن
الجمع بطريق اخر منها بان يحمل الفعل على الندب والقول على الوجوب او
على انه خصوص في حقه فاذا عرفت هذه الاحوال فيما سبق يلحق ذلك لتبرا
قاله قولي والجهل فيما ارجاوقف اي وحكم المجمل وقف فيه حتى يقوم
لدليل له معنى الكلام عليه وقولي وذا يعني عن الذكر اي ان بيان حكم تعارض
الفعلين او الفعل والقول هنا يغني عن عادته في ما به وهو باب المعلوم
والراجح والله اعلم صي وليس في القرآن ولا في السنة لفظ بلا معنى ولا وجد فيه
بلا دليل والذي اجمل من ذلك في بيانه زكن منى لما انتهى الكلام
في كل من الدليلين الاولين وهما الكتاب والسنة ذكر مسائل ثلاثة يتعلق بها
مما الاولى يجوز ان يكون القرآن العظيم ما ليس له معنى اصلا وكذا السنة كما
قال في المحصول اذ عبارته لا يجوز ان يتكلم الله ورسوله بشيء ولا يعني به شيئا اذا
للحشوية قال الامدي في مرامهم يتعرض لذلك فيما عزاه قلت ومعاني
من نفس ان معنى ما يدل عليه والدليل يخطئ ذلك كيف كان انه محمل هذيان
مثله بصان عنه كلام الفصلاء فكيف لا يصان عنه كلام المعصوم والحشوية يقولون الشيء
لا معنى له امامن الحشو اما نهم يقولون بوجود الحشو الذي لا معنى له في الكلام المعصوم
او القول بالتجنيس ونحو ذلك ويقال ايضا الفتح لما يروى ان الحسن البصري
لما تكلم بالسقط عنده قال ردوها الى حيث اخذتموها ويقال فيهم غير ذلك
واعلم ان هنا مقامات اربعة ان يكون اللفظ بلا معنى اوله معنى لا يفهم
او يفهم ولكن اريد غيره او فهم اللفظ ولو كان له معنى وضع له ولكن لم
يرد به معنى اصلا لا ما وضع له ولا غيره فالاول لا يظن بعاقل ان يقوله واما
الثاني فهو الخلاف المشهور في المتشابه في قوله تعالى واخر متشابهات
تعالى يختص بعلمه واهل العلم هل الوقف على الا الله وان
ان الراسخين في العلم ايضا يعلمونه خلاف غيرهم وليس من شرط المفيد في
الخطاب فهم كل احد فان ذلك يخاطب العقلاء بما لا يفهم الصبيان ولا العوام
بالنسبة للعالم فيه وقد قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وباقي
في الكلام على اللغة تفسير المتشابه والفريقان متفقان على وقوعه ولا شك

بليات

بايات الصفات ومنهم من اولها بما يليق بالمعنى اللايق ومنهم من اولها بما يول مع اعتقاد
التنزيه عما لا يليق به ومنه الحروف المقطعة في اوايل السور فمن قايل
انها استاثر الله تعالى بعلم معناها ومن قايل لها معنى وفي تعيينه اقوال كثيرة
تزيد على ثلاثين قولا منها انها اسما السور وان الله ذكرها للجمع داعي العرب
الى الاستماع لما يخالف عاداتهم بستقطع قلوبهم من الغفلة فيحصل الاعتنا
او انها كناية عن سايرحروف المعجم او ان كل حرف من اسم الكاف من كافي
والهاء من هادي والعين من عليم والصاد من صادق او انها ابعاض الحساب
اليهود فانهم كانوا يحسبون هذه الاحرف بحساب الجمل ويقولون ان منتهى
دولة الاسلام كذا فانزلت هذه الاحرف ليتخبط الحساب عليهم او ذكرت لها
على عادة العرب في ذكر التنبيب اوايل الخطب والقصايد او غير ذلك
والثالث يمكن ان يراد به المتشابه فيأتي فيه ما سبق والرابع ما ظاهر كلام
المحصول ان خلاف الحشويه فيه الا انه استدل بما يقتضي ان الخلاف في
العلم بما لا يفيد وبيناه فيما مر ويمكن ان يعنى به شيء وهو مفيد في نفسه
وادعاه ايضا بعضهم بانا لا نعلم في الامة من يقول ان الله يتكلم بكلام لا يعني
به شيئا ولغا النزاع في انه هل يترك ما لا يفهم معناه وهو الخلاف المشهور في ايات
الصفات ولا معنى لنقله عن الحشويه قلت سبق الامام الى ذلك عبد الجبار
وابو الحسين في المعتمد ومدرك المانع التحسين والتقبيح العقليان وفي الاقوال
السابقة في الحروف المقطعة ما يوافق عبارة الامام وحكى ابن برهان الخلاف في
الوجهين في ان كلام الله تعالى هل يشتمل على ما لا يفهم معناه ثم قال والحق
التفصيل بين الخطاب الذي يتعلق به تكليف فلا يجوز ان يكون فيه غير مفهوم
المعنى او ما يتعلق به تكليف فيجوز ويسمى هل يجوز ان يقال في القرآن او
في السنة زايد كالحروف الزايدة في نحو ما من اله الا الله هل يحتمل منهم من احد
وما هم بغافل عما يعملون ليس كمثله شيء وانباه ذلك وربما عدى للاسامي
نحو فاضرب ما فوق الاعناق ان كان فوق اشتمل على اي ان فوق الزايد
بانه الذي لا معنى له اصلا فلا يجوز اطلاق ذلك لما سبق من صونه عن العبث
وايضا يفيد التاكيد فلا ينبغي ان يسمى زايدا وان اريد بالزايد ما لا يحتمل معنى
الكلام بدونه الذي لا فايدة له اصلا فالاكثرون على جواز اطلاقه نظرا على
لغة العرب والفرق العرب يقال فيما ذكر فلا منع وايضا فانها هي في مقابلة المذكورات
اختصارا فضيت نظرا لهذا الاعتبار وسمع من ذلك بن درستويه وغيره ولا
شك ان الادب عدم اطلاق لفظه الشايعة ان يطلق لفظ له معنى
ظاهر وخفي ويراد الخفي من غير دليل يدل عليه فلا يجوز ذلك خلافا للرجيه لان

اللفظ بالنسبة الى غير الظاهر كالمجمل فامتنع وفرعها ابو الحسين على قاعدة
التقبيح والتحسين العقليين نعم محل الخلاف في ايات الوعد واحاديثه هل هي
الاوامر والنواهي واحترز بقيد عدم الدليل عن نحو ورود للعام وتاخر الخاص
له وعبارة الشافعي في الرسالة فكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم على ظاهره
والمرجيه بالهمز طائفة منا لقدريه لانهم يرجون الاعمال من الايمان من
الارجاء وهو التاخير وهم قبل المرجيه بتشديد الياء بلا همز القائلة اختلف
في بقاء اللفظ المجمل في القران او السنة بلا بيان الى ما بعد وفاة النبي صلى الله
عليه وسلم على ثلاثة اقوال المنع لان الله تعالى قد اكمل الدين فلا يبقى فيه بيان
والجواز لان الاجمال قد يتصل بكلمة وثالثها تفصيل امام الحرمين وابن القشيري انه
يجوز فيما لا تكليف فيه ويمتنع فيما فيه تكليف حذرا من تكليف ما لا يطاق وهذا
القول هو الراجح وهو ما اقتصرت عليه في النظم بقولي والذي المجمل من الى اخره
اي هو المجمل فحذف عدم الصلة من الذي لطولها وعلم صلاحيه المذكور وصله ولو
ترك والذي اجمل يمتنع حينيذ فلا يجوز الى هذا التصوير ان تكون الصلة جملة
فعلية لكن التعبير الاولى اصرح في ذكر الصلة المقصوده ومعنى ركن علم وهو بالزاي
المعجمه من ركنت الشيء اركنه بالضم اي علمته والمراد ان المكلف به لابد ان يكون بيانه
قد علم خلافا لغيره والله اعلم ص والثالث الاجماع الاتفاق من المدبرين لاجتهاد او نافوا
من امة النبي بعد موته في اي عصر كان مع تنوعه على الذي راه ولو في بديهة
فلا اعتبار بعوام لم يتاهوا لشيء لما فرغ الكلام من الاصلين الاولين وهما الكتاب
والسنة شرعت في بيان الثالث وهو الاجماع ولم يخالف في حجيته وكونه من الادلة
الا النظام وبعض الخوارج وكذا الشيعة فانهم وان سلموا حجيته فقد شرطوا فيه
الامام المعصوم كما ياتي ففي الحقيقة الحجة في المعصوم لا في الاجماع وبالجملة
فلا التفات الى شيء من ذلك مع قيام الادلة وسنشير الى شيء منها والاجماع لغة
العزم قال تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقولك للنبي صلى الله عليه وسلم لا صيام
لمن لم يجمع الصيام من الليل ويطلق ايضا لغة على الاتفاق خلافا لقوم كما حكاه القاضي
عبد الوهاب وجزم به اكثر فعلى الصحيح يقال اجمع القوم صاروا ذوي جمع
كما قاله ابن السيد كما يقال البن وامر صار ذا لبن وتمر صار ذا تمر اصطلاحي من هذا
واضح نقل من الاعم الاخص واما من الاول فاستشكل بانه متعد بعلى والاجماع
بمعنى العزم متعد بنفسه واجيب بانه يتعدى بعلى ايضا وان كان الافصح تعديته
بنفسه كما قاله صاحب المفاتيح وانما في الاصطلاح فهو اتفاق مجتهدي امة محمد
صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من الاعصار على اي امر كان بعد اجتهاد وانما
وراءه فالاتفاق جنس والمراد به الاشتراك في قول او فعل دال على اعتقادهم

وراءهم

وراءهم انما تاكان او نفيا وخرج بالاتفاق قول المجتهد الواحد اذا لم يجد سواه
فانه لا يكون اجماعا وسياتي بيانه ويفيد الاجتهاد وما عبر عن قوله بالعمل
الكل والعمد خرج العمل وهو خرج بتعميم المجتهدين ما لو اتفق البعض دون الباقي
وسياتي ايضاح ذلك في مسايل الاحتراز واما اشتراط كونهم من امة محمد صلى الله
عليه وسلم فخرج به مجتهد والامم السابقة فلا يكون اتفاقهم اجماعا وهو صحيح
اقتضى كلام الامام ترجيحه وصرح به الهندي هنا ونقله الشيخ ابو اسحق في اللمع عن
اكثر من لقيناه والذي رجحه الاستاذ ابو اسحق وجمع انه كان حجة قبل النسخ قلت وهو
ظاهر نص الشافعي في الام حيث في مناظرة في باب

وتوقف القاضي والامدي
في موضع اخر وقول امام الحرمين ان كان سندهم قطعيا فحجة او ظنيا فالوقف والبقية
التفات على اصلين احدهما شرع من قبلنا هل هو شرع لنا الثاني ان الاجماع
ثابته بما ذا ان قلنا بالقران كما استدل به الشافعي رحمه الله استنبطا ظاهر من غير ان
يسن اليه كما رواه البيهقي في المدخل في حكايه طويلة منها انه تكلم الناس ثلاث مرات
حتى استخرجه من قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المومنين الايه فانه توعد على المخالفة لسبيلهم وجرى على الاستدلال
بذلك القاضي ابو بكر وغيره من الاصوليين ومنهم من يستدل له من القران بقوله
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا او قلنا بالسنة وهي قول النبي صلى الله عليه وسلم
لا تجتمع امتي على خطا وفي رواية على ضلالة كذا في كتب الاصول والمعروف في الحديث
ما في سنن ابي داود عن ابي مالك الاشعري ان الله اجاركم من ثلاث خلال ان لا يدعو
عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا وان لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق وان لا تجتمعوا
على ضلالة وسنده جيد وورد من طرق اخرى فيها ضعف لكن يقوي بعضها بعضا
فلا نحتاج غير هذه الامة من الامم في ذلك وان قلنا دليله لنا فيستحيل في العادة
اجتماع مثل هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في حكم شرعي من غير اطلاع
على دليل قاطع يوجب في كل اجماع نقل بعض قاطع فيه ممكن بخطيه مخالفه
كما استدل به ابن الحاجب وغيره على ما فيه من التعقبات فلا يختص ذلك بعهد
الصحابة ثم لو سلم انه محمد فالكلام في تصويرا الاجماع الذي يستدل به في شرعنا
وذاك كان وقع ولو قلنا ان شرعهم شرع لنا فمن اين نعرف ونبتغي اليه وخرج بقيد
كونه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ما اذا كان في حياته كما ذكره القاضي ابو بكر
والاكثرون منهم الامام الرازي واتباعه وابن الحاجب في اثناء ادلة الاجماع ان قولهم
دونه لا يصح وان كان معه فالحجة في قوله وقولنا في عصر بيان لعدم اشتراط كون
الامة الى يوم القيامة والا فمن يجعل به وانه لا يختص بعصر الصحابة وانه لا حاجة

تحقق

الى انقراض المجمعين ان وقت اجماعهم قد صدق عليه عصر وكل زمن بعده فعصر
احتراز المراد من العصر وقت من الاوقات وقولنا خلافا لاى امر كان اى سواء كان شرطيا
كخل النكاح وحرمة قتل الصيد بغير حق او لغويا كالكون الفا للمنقلب لا نزاع في
هذين او عقليا كحدوث العالم وخالف في هذا امام الحرمين مطلقا وابو اسحق
الشيرازي في كليات اصول الدين كل الحدث العالم واثبات الثبوتية دون نحو بانة كجواز
الرؤية او ثبوتيا كالارادة والحروف وتدبير الامر الى غيره وفيه من هان مشهوران
المرجح منهما وجوب العمل فيه بالاجماع ص دخل في قولي كما الذي يراه القول
والفعل وفيما اذا اتفق مجتهد والامة على عمل من غير قول خلاف في انعقاده اجماعا
قيل وهو الارجح ينعقد به لعصمة الامة فيكون كفعل الرسول صلى الله عليه وسلم وبهذا
قطع الشيخ ابو اسحق وغيره وقال في المحصول انه المختار وصرح به ايضا صاحب
المعتمد وتبعه في الحاصل وقيل لا وبقله لامام الحرمين عن القاضي بل كون ذلك في وقت
واحد مما لا يتصور ونعم الذي في التقريب انما هو الجواز ثم قال لامام الحرمين ان فعلهم
يحمل على الاباحة ما لم يقم قرينة دالة على الندب او الوجوب وامثلة القولي في
المسئلة قول رابع ابن السمعاني ان كل فعل خرج مخرج الحكم والبيان ينعقد به الاجماع
وبالا فلا كان اجمل منا فعالا لرسول لا يثبت تشريعا وقد يركب الاجماع على القول
الاول وهو الراجح من قول وفعل بان يقول بعضهم هذا مباح ويقدم الثاني على فعله كما نقله
القاضي عبد الوهاب ومما يتفرع على المسئلة ان اهل الاجماع اذا فعلوا فعلا فقيه لكن لو
يعلم فعلوه واجبا او مندوبا او مقتضى قياس المذهب انه كفعل الرسول فانا الهنا
باتباعه صلوا على ان هذا التعريف انما هو على الراجح في كثير من المسايل كما سياتي الاشارة الى
مزية ذلك ولذلك اشار ابن الحاجب بقوله ومن ثم قراض العصر اذا الى انقراض
العصر ومن ثم الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من حي او ميت يرجع لم يستقر
خلافه انتهى اي وكذا من يرى عدم اختصاصه بهذا الامة ينقض هذا القيد ومن ثم
دخول العوام بيد المجتهدين باهل العصر ومن يرى اختصاصه بالامة يأتي به على
شرطه وهو ظاهر لمن تتبعه وقولي فلا اعتبار بقول ملتوى تتمة قوله بعد ص
عن فان ذاك الحكم كالاصولي في الفقه او عكسه لان الاقوال ش المراد بالاقوال العوام
مخالفتهم في الحكم الذي قد اجمع عليه خاصة اصل العلم وصور من ماده اللتي كما في قول
تعالى وان تلووا او تعرضوا وقول النبي صلى الله عليه وسلم في الواجد يحل عرضه وعقوبته
اي استتابته من زاد الحق الذي عليه وحاصل المسئلة ان مخالفة العوام للمجتهدين تارة
لهم كما لهم اذا اجمعوا على شيء لاعتبارهم ولو خلا الزمان عن مجتهد حيث جوزنا
ذلك وسياتي ذلك في موضعه وعبر ابن الحاجب عن هذه المسئلة بان المقلد لا يعتبر
وفاقه ولا مخالفته بذلك بل العامي اعم ان يكون مقلدا او لا فالتعبير به اولى لشموله

والقول

والقول باعتباره حكاه ابن الصباغ وابن برهان في بعض المشكلين ونقله الامام
وابن السمعاني والهندي عن القاضي وكذا قال ابن الحاجب ان ميل القاضي الى اعتباره
اي المقلد لكن امام الحرمين في مختصر التقريب يقتضي ان القاضي لم يعتبر خلافهم ولفظه
وفاقهم قيل والذي في التقريب تحرير الخلاف على وجه آخر فان القايل بعدم اعتباره
العامة قال لقوله تعالى واولي العلم وقال النبي صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الانبيا
وقال تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فهذه العوام الى قول المجتهدين واقايل
باعتبارهم قال ان قول الامة اذا كان حجة لعصمتها من الخطا فلا يمتنع ان يكون لعصمة
الفقيه الاجتهاد عن الكل فلا يلزم نبوة البعض فقال القاضي وحاصله ان الخلاف
يرجع الى اطلاق الاسم يعني ان المجتهدين اذا اجمعوا اهل بيد قد ان كان ذلك لا يقدح في تبيينه وهو
يدخل العوام فيهم نجاوا لا يعتد به اجماعا بيد قد ان كان ذلك لا يقدح في تبيينه وهو
خلاف لفظي ان تخالفهم لا تقدح في الاجماع فقط اعتبر القاضي كثير من المتأخرين على ان
اختلف لفظي راجع الى التسمية لكن ابو الحسين في المعتمد نقل عن قوم ان الاجماع ينتج
بالاجماع وفاق العامة وذكر الشيخ تقي الدين السبكي معلوم من الدين بالضرورة وتوقف
السلة وفي مسلة اعتبار العوام قول ثالث حكاه القاضي عبد الوهاب وابن السمعاني
انه يعتبر في الاجماع على عام وهو ما ليس بمنصوص على العلة واهل النظر كالعلم بوجوب
التحرم بالطلاق وان الحدث في اثناء يبقض الطهارة وان الحيض يمنع اداء الصلاة
وهو بها خلاف الخاص لدقايق الفقه قيل هذا التفصيل يزول الاشكال وينبغي تنزيل
اطلاق المطلقين عليه وخص القاضي ابو بكر الخلاف بالخاص وقال لا يعتبر خلاف غير
في العام اتفاقا وجرى عليه الروياني في البحر وقولي كالاصولي في الفقه الى آخره اشاره
الى ان من مسئلة مخالفة العامي ووفاقه العالم المجتهد في فن بالنسبة الى مسئلة في فن
آخر كالنحوي في الفقه وعكسه لان قوله في ذلك بلا دليل استخفه سوء ان الفرض عدم
اهليته لذلك وكالاصولي في مسايل من الفروع وعكسه اي قول الفروعي في مسئلة من
الاصول فمن يعتبر العامي كما وفاقا وخلافا لا يعتبره هنا لذلك وانما ذكرت هذا المثال
في النظم وهو الاصولي في الفروع وعكسه لان فيه مذهب اصحها المنع لما سبق وثانيها
يعتد مطلقا لانه في الاصلية المناسبة للفتيين لتلازم الفتيين وثالثها يعتبر الاصولي
في الفقه لانه اقرب الى مقصود الاجتهاد دون عكسه ورابعها العكس لانا عرفنا مواضع
الاتفاق والاختلاف والله اعلم ص والمحصون شرطهم اسلام كذا عدالة اختلوا
ان جعلت ركنا في الاجتهاد لكن ذا راى بلا سداد ش هذا عطف على المركب
على تعريف الاجماع عن السايل وهو ان المعتبرين شرطهم الاسلام فلا اعتبار بكافر ولو انتهى
الى مرتبة الاجتهاد ولما علم من اختصاص الاجماع بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيدخل في الكافر
للبتدع اذا كفرناه بدعته لانه ليس من الامة المشهود لهم بالعصمة وان لم يعلم هو بكفر

نفسه لم يكفر الذي لا ينبغي ان يكون تكفيره انما هو باجماع عناد وحده ليلا يلزم الدور بل اما لموافقته أو بقيام الأدلة على كفره انما الخلاف في المبتدع الذي لم تكفره بدعته وبهذا الفرق بين النوعين من محل من اصول الدين فمن انكفره بدعته الاصح فلان الاجماع لا ينعقد بدونه لانه من الامة وقيل لا يضر مطلقا وقيل يعتبر في قوله في حق نفسه فقط خلاف غيره فله مخالفة الاجماع المنعقد وليس ذلك لغيره هكذا الاسنوي وابن الحاجب كل بعضهم انه لم يره لغيرها وهو في الحقيقة تصوير المتولين المنعقد بمن لمن تامل ذلك فان من اعتبره مطلقا لكونه من الامة فانما هو في حق نفسه لانه عن نفسه من الامة ومن لم يعتبره مطلقا فانما هو له ثم اعتبار كونه من مجتهدي فيجيء عدما وقيل يفرق بين الداعية وغيرها نقله ابن حزم عن جماهير سلفهم قلت مما يوجد في كلام بعض الائمة في بعض المبتدعة انه لا اعتبار بهم فمثل ان يكون لاعتقاد كفرهم وان يكون لغير ذلك من المقتضي لعدم اعتبار المبتدع غير الكفر مطلقا او في بعض الفنون فمن ذلك قول الاستاذ ابو منصور كل اصل لم يجتمع فيه الاجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة ولا اعتبار بخلاف هؤلاء المبتدعة في الفقه وان اعتد في الكلام هكذا روى اشهب عن مالك وروى ايضا عن الاوزاعي وهشيم بن بشير وكذا ابو ثور انه قال لبعضهم الحديث اتاني وكذا الصيرفي هل يقدح خلاف الخوارج في الاجماع فيه قولان وبخود ذلك والله اعلم وقولي كذا عدالة بها احترام الى اخره اي ومن شروط المجتهد ايضا العدالة حتى لو خالف فاسق لا اثر لمخالفته على احد وجهين كما في الاسناد ابو منصور والبيدق هي معظم الاصوليين كما قاله امام الحرمين وابن السمعاني وكل البزدوي من الحنفية انه الصحيح عند ائمتنا كما قال ابن برهان وهو قول كافة الفقهاء والمتكلمين ونقل عن شرذمة من المتكلمين منهم امام الحرمين انه ذهب الى ان خلافه مقدح انتهى وقد جزم بهذا الشيخ ابو اسحق الشيرازي واختاره الغزالي في المحصول بان المعصية في الفعل دون الاعتقاد لا تزيل اسم الايمان وقولي ان جعلت ركنا في الاجتهاد واشاره الى ان اشتراط العدالة مرتب على اشتراطها في اصل الاجتهاد فان جعل ركنا في الاجتهاد كشرطها في المجتهد والا فلا لكن القول بركنيتها في الاجتهاد ضعيف غير سديد والاكثرون على خلافه فيتوقى ترجيح اعتباره مطلقا بذلك وناتها في مسئلة الاجماع تعتبر مخالفته في حق نفسه دون غيره واختاره امام الحرمين فهو مقيد لمن نقل عنه اطلاق اعتباره كما سبق ومما يتبين ماخذ ما اعتبره الاقلال ابن السمعاني والباسي به له هذا كله في الفاسق بلا تاويل واما الفاسق بتاويل فاعتبر في الاجماع كالعدل كذا قال وقد نص الشافعي على قبول شهادة اهل الاهواء انتهى على ان بعضهم علل عدم اعتبار الفاسق في الاجماع

كان ر

بان

بان اخباره عن نفسه لا يوثق به فيما اخبر بالوفاق وهو مخالف وبالعكس فيلزم تعذر الوصول الى معرفة قوله مسقط اعتباره وحينئذ فلا يبقى على اعتبار العدالة في الاجتهاد بل يمنع ولو قلنا بانها ليست ركنا في الاجتهاد لكن الذي قاله ابن برهان وغيره البناكاسبق وايضا فقد يتوصل الى معرفة اعتقاده بقرائن تنضم الى اخباره لا مجرد اخباره والله اعلم ص وليس شرطا على التواتر لا واصل ليس من نظر ش اي وعلم مما تقدم من كون الاجماع اتفاق مجتهدي الامة انه لا يشترط بلوغ عدد التواتر الآتي بيانه في موضعه هذا قول الاكثر ونقله ابن برهان عن معظم العلماء ونقل مقابله الذي كاد به القاضي ابو بكر وصوان اجماع عدد التواتر لا ينعقد عقلا عن طوائف من المتكلمين ومعنى قولهم عقلا انهم انما لم يبلغوا عدد التواتر لامتناع عقلا تواطوهم على الخطا لكن هذا انما هو تفريع على ان حجية الاجماع علة ذلك وقد سبق ان المعتمد انما هو القرآن والسنة ومن اختار عدم الحجية فيما لم يجتمع الى عدد التواتر ايضا امام الحرمين فانه لما نقل عن بعض الاصوليين انه لا يجوز ان يخطأ عالم الامة في عصر عن اقل عدد التواتر وان الاستاذ ابا اسحق كاد يجوز ويكون حجة حتى في الواحد كاد والذي ارتضيه وهو الحق انه يجوز انخطاط العلماء عن عدد التواتر بل يجوز شذوذ الزمان عن العلماء كل واما القول بان اجماع المنحطين عن مبلغ التواتر حجة فهو غير مرضي فان ماخذ الاجماع مستند الى طرد العاده فوافق ابا اسحق على احد القولين وهي انخطاط علماء عصر عن التواتر وخالف فيما لاخرى وهي كون اجماعهم حجة من اجل ان منشا حجية الاجماع عند العاده اما اذا فقدنا منشاه الا ثبت والاحاديث وهو الصحيح كما سبق فالحق خلاف ما قاله نعم قول ابي اسحق ان الواحد حجة الفقار خلافه وان عزاه الهندي للاكثرين لعدم صدق كونه اجماع الامة وكذا ابو اسحق قد يطلق على الواحد امة كما قال تعالى ان ابرهيم كان امة قال ابن سريج في كتاب الوداع حقيقة الاجماع هو القول بالحق فاذا حصل القول بالحق من واحد فهو اجماع وقد طالب ابو بكر الصديق رضي الله عنه بين حنيفة بالزكاة فامنعوها وحدهم ثم وافقه الكل بعد ذلك على انه حق انتهى والاوجه في الامرين اما تسميه ابرهيم عليه السلام امة فمجاز باعتبار انه المقصود من ام اذا قصد وهو غير المعنى المراد بقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة واما الثاني فلما وافق كل الصحابة ابا بكر في ذلك كان اجماعا من الكل لا من ابي بكر وحده وهم من يجعله حجة ويجعله اجماعا ما بينه وكذا الغزالي اعتبر انا العوام ووافقوه فهو اجماع الامة فيكون حجة والا فلا والله اعلم ص والشرط ايضا عدم المخالفة من بعضهم كواحد قد خالفه ش اي وعلم من تعميم الامة انه لو تاخر بعضهم عن

عدم حجية قول العلماء

عن قول الاكثر اى فالظاهر ان يكون قول الاكثر اجماعا وحجة وهو الصحيح من
المذاهب وقول الجمهور والثاني انه حجة لا اجماع وبه جزم ابن الحاجب فقال
لو ندر المخالف مع كثرة الجمع لم يكن اجماعا قطعا والظاهر انه حجة بحيث لا يجوز
الراجح مسلك المخالف انتهى وهو مبني على ان حجية الاجماع لاستحالة العادة
وقد سبق ضعفه ونحوه قول الصيرفي القاهر من قال انه اجماع فانما يحصل اجماعا
ظنيا لا قطعيا والثالث انه اجماع وحجة نقل عن بعض المعتزلة ونقله الآمدي
عن محمد بن جرير الطبري والبيضاوي تبعا لامام الحرمين ابي محمد الجويني في البسيط ونقله ابن برهان
في البحر عن احمد والرابع اجماع لا حجة ولكن الاولى اتباع الاكثر وان كانوا اقل علما
مخالفهم ولا يخفى ضعف هذه الزيادة لما ان انتفاء قول الاكثر ليلا وجهلا اعم
والا فلا اعتبار به اصلا والخامس ان كان المخالف واحدا فصوفادرا اعتبار به او
اثنان فصاعدا لم ينعقد الاجماع بدونه او دونهم والبه اشرت بقولي في النظم كواحد
قد خالفه اي خالف الحكم الذي قال به الكل غيره والسادس مخالفة الواحد والعشرة
لا يعتبر ويعتبر الثلاثة فصاعدا والسابع ان بلغ المخالف عددا لو اثر قدحوا لا
فلا حكاه الآمدي وفي مختصر التقريب انه الذي يصح عن ابن جريج والثامن ان
سوغ الاكثر للمخالف ان يجتهد اعتد بخلافه كابن عباس في الصرف وان انكروا عليه
فلا كمتعة وربا الفضل المنقولين عن ابن عباس ولذلك رجع عنهما والى هذا
التفصيل ذهب ابو حنيفة وحكاه السرخسي عن ابي بكر الرازي والتاسع
ان مخالفة الاقل ان دونهم لم تعتبر كخلاف ابن مسعود بقية الصحابة
في اثبات الفاتحة والمعوذتين من القرآن والا اعتبر وهذا بهذا التفصيل الرويني
في البحر في كتاب القضاء وهو قريب مما قبله والعاشر انه يقدح في مخالفة
القليل في اصول الدين دون غيره من العلوم حكاه القرافي عن بعض
من المعتزلة والحادي عشر لا يعتد بخلاف تابعي الصحابة واسامي غير هذين الصنفين
فيقدح مخالفة الاقل وآثاني عشر التفصيل بين ان ينشأ المخالف منهم مخالفهم
او ينشأ بعدهم ويتولد من المسائل الآتية هذا هو حاصل ما ذكروه لمن تأملها والله اعلم

ثم سكوتيا بعض من هو من غير وفاق جمع وفتحي قشمية له اذن اجماعا

ومن هنا تعرف الاستغناء عن هذا استدراك ما تقرر في السادسة السابقة
على المرجح ان تخلف بعض مجتهدي الامة ينفي كون قول الباقين اجماعا وهو فيما
ان ذاك فيما اذا صرح من لم يقل به بالمخالفة اما اذا سكتوا او لم يصرحوا بموافقة ولا
مخالفة فهو المعبر عنه بالاجماع السكوتي وفيه مباحث ارجح انه حجة بالشرط
الآتيه واجماع ايضا على المختار وهو معنى قولي وفتحي قشمية له اذن اجماعا
اي مختارا ذلك ويستند وكما للجوهري بعد ان قرر ان اصل الانتخاء الاعتماد في

السير

السير على الكاهل لا يسير انصرافه الا متعالي الاعتماد في كل وجه انتهى وانما كان ذلك
حجة ان سكوت الساكت تقرير بما وافقه وانكار لما انكره ذلك وهو مستند من
مسلة سكوته صلى الله عليه وسلم على فعل احد ملا ما تقدم فانه بمنزلة
قوله صلى الله عليه وسلم ان ذلك الفعل جايز واما كونه اجماعا فانه لو لم يكن كذلك لبادر
من ينكر عليه من حجيته قول غيره الله ورسوله ممتنعة الا ان يكون اجماعا لما قام الدليل
على حجية هذا النوع هذا ان اجماع ظني او قطعي وانما لم اصرح بذلك في النظم لوضوحه
ولان القطع مع تمام الاحتمال في السكوت لا يمكن وقد نص الشافعي على ما قلناه في
ان اجماع السكوتي كما نقله الاستاذ ابو اسحق من ان قول الواحد اذا انتشر فلم
يجز مخالفته وقال الرافعي في كتاب القضاء المشهور عند الاصحاب حجة انهم
لو لم يسايعوه لاعترضوا عليه وهل هو اجماع فيه وجهان انتهى وكذا له ابو حامد اول
تعليقه ونقله في البحر عن الاكثرين وفي شرح الوسيط للنووي الصواب ان
مذهب الشافعي انه حجة واجماع ظني وهو موجود في كتب اصحابنا العراقيين
ويشهد له ايضا ان الشافعي اصح في كتاب الرسالة به كخبر الواحد وكذا
ابا حنيفة انه قول اكثر اصحابنا المالكيين والقاضي ابو الطيب وسخنا ابي اسحق
واكثر اصحاب الشافعي انتهى ومال ابن برهان اليه وذهب كافة اهل العلم طرا له
والقول الثاني انه حجة لكن ليس باجماع وهو احد الوجهين عند نا كما سبق
ونقله في المعتمد عن ابي هاشم ونقله النبخ في اللمع وابن برهان عن الصيرفي
واختاره الآمدي ووافقه ابن الحاجب في مختصره الكبير وتردد في الصغير ومنع
من كونه قطعيا وظنيا سواء قلنا اجماع او الاقول ثالث ورابع انه اجماع قطعي
او حجة قطعية والقول الخامس انه ليس باجماع ولا حجة لاحتمال توقف السكوت
او ذهابه الى تصويب كل مجتهد وحكاه القاضي ابو بكر عن الشافعي واختاره
وقال انه اقوى اقواله وامام الحرمين وقال انه ظاهر المذهب اذ قال الشافعي
لا يجب الرد الى قول وهي من عبارته الرشيقة وقال الغزالي في المنخول
انه نص عليه في الجديد وذكر غيره ان الشافعي نص على ذلك في الرسالة في قوله
ان ابا بكر قسم قسوي بين الحر والعبد ولم يفضل فقسم عمر فالقى العبيد
ثم قسم على رضي الله عنه الى ان كل فلا يقال لتفي بين هذا اجماع ولكن
يقال لابي بكر فعله والى عمر فعله والى علي فعله ولا يقال لغيرهم لم خالفتم
فيهم موافقة ولا اختلاف ولا يجب لا سكات قول انتهى وقد حمل المحققون
هذا النقول عن الشافعي على نفي الاجماع القطعي وانه لا ينفي انه اجماع ظني ويؤيد
معنى قوله لا يجب الى سكات قول اي صريح لا نفي الموافقة التي هي اعم من التصريح

كما يقول في سكوت البكر عند الاستذان انه اذن ولا تسمية قولا وكذا الولي اذا سكت عند
الحاكم عن التزويج بمن حضر ولا يسمى قولا بالاتفاق وسبق في تقريره صلى الله
عليه وسلم انه ليس سنة تقريرية ولا يسمى قولا ولو اخذ انسان مال غيره وهو ساكت
يضمن للتلف اذا لم يأذن صريحا ولو سكت احد المتناظرين عن الجواب لا يعد انقطاعا
الا باقراره او قرينة حالية ظاهرة ونحو ذلك وفروع الفقه في ذلك كثيرة مختلفة
الحكم لاختلاف المدارك كما هو مبين في موضعه ومن هنا نشأ الخلاف في كون السكوت
يسمى اجماعا للواقعة او لعدم التصريح كما حكى ذلك الاستاذ ابو اسحق البندنيجي في
الذخيرة وصرح ابن الحاجب في لفظه وعبارة الروياني في البحر هو حجة منطوق بها
وهل يكون اجماعا فيه قولان وقيل وجهان اكثرون انه اجماع واثبتني المنع كان هو
خلافه اجماعا للاسم لا خلاف انه اجماع يجب اتباعه وتحرم مخالفته قطعا انتهى
وفيه نظر للسبكي وبابي من بقية الزاهد واعلم ان ابن السمعاني وغيره نزلوا النص
الشافعي على حالين باعتبار اجماع الصحابة دون غيرهم او باعتبار ما تقدم البلوى به كخبر
الواحد والقياس دون غيره اولا ولا خلاف الا ما عد عليها النص الذي ذكرناه في قسم
ابي بكر وعمر وعلي فانه لم يجعله اجماعا مع انه في الصحابة وفيما تعم به البلوى النزل
الثاني مع انه اجماع بشرط انقراض العصر وبه قال ابن دجي من اصحابنا وفي اللمع
للشيخ ابي اسحق اذا ذهب السابع انه اجماع ان كان قضاء احكاما وهو قول ابن ابهرية
كما حكاه عنه الشيخ ابو اسحق والماوردي والرافعي وابن السمعاني والامدي وابن الحاجب
يكفي في المحصول عند انه ان كان من حاكم وبينهما فرق احتمال ان يكون فتيا من هم
حكما وهو ما نقله عنه الروياني في البحر وابن برهان في الوسط التاسع كما
قاله ابو اسحق المروزي ان الاصل في الحكم ان يكون عن مشاورة ووقع في النهاية
للهندي نقله عن الاستاذ ابي اسحق وهو وهم فان ابن القطان قد حكاه عن ابي
اسحق والصيرفي وابن القطان اقدم من ابي اسحق الاسفرايني التاسع ان كان في
شيء يفوت تداركه كالمرافعة دم او استباحة فرج كان اجماعا والا فلا حكاه ابن السمعاني
العاشر ان كان في عصر الصحابة كان اجماعا والا فلا حكاه الماوردي الثاني عشر ان
كان ذلك مما يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه يكون الكون فاجماعا وهو ما
اختاره امام الحرمين في اصول السلة الثالث عشر انه يحتج به اما لكونه اجماعا
قطعيا او ظنيا وهو مختار ابن الحاجب في مختصره الصغير كما سبق نقله عنه
ولكنه مما لا حقيقة هو القول بانه حجة مع التردد في تسميته اجماعا او لا وفي كيفيه
الخلاف طرق كثيرة في بيان محله ومحل القطع يطول ذكرها ولا فائدة فيه وقولي في
عبارة اشاره الى ان حجية الاجماع السكوتي عند من يراه يشترط فيه امور يدخل كلها
تحت انتفاء الداعي عن السكوت من غير موافقة منها كون ذلك في المسائل التكليفية دون

يكون

كون في محل الاجتهاد وان يطلعوا على ذلك وان لا يكون هناك امارة تسخط وان لم
يسبقوا به وان تمضي قدر مهلة النظر عاده في تلك الحاله وان لا يكثر ذلك مع طول
الزمان فخرج ما ليس من مسائل التكليف نحو قول القايل عمار افضل من حذيفه
او بالعكس لا يدل السكوت فيه على شيء اذ لا تكليف على الناس فيه وما اذا كان للاجماع
الثابت القطعي فالسكوت عنه ليس دليلا على موافقته وخرج ايضا ما لم يطلع عليه
الساكتون فانه لا يكون حجة قطعا والمراد القطع باطلاعهم او غلبة الظن من كل شيء
وشهرته كما صرح به الاستاذ نقلا عن نص الشافعي واختيار له اما ان احتمل واحدا
فلا كما نقله ابن الحاجب عن الاكثرين ومقابله قول انه حجة وقال الامام الرازي
والذي عندي ان القول اذا كان فيما تعم به البلوى كمتفرض الوضوء مس الذكر فهو حجة والا
فلا لكن صور ذلك في عصر الصحابة بناء على ان قول الصحابي حجة كما صرح به الامام
وغيره هذا مسلم واما اذا فلا فيحتمل ان عدم موافقة الباقين انما يتصور القول
بكونه حجة وقد علمت ان هذا التفصيل قول في اصل المسلة كما بيناه وخرج
ايضا ما اذا كان هناك امارة تسخط فانه ليس بحجة بلا خلاف كما انه اذا كان بحضرته
رضي يكون اجماعا بلا خلاف كما قاله الروياني والقاضي عبد الوهاب المالكي نعم الامام
الامام الرازي كالصريح في جريان الخلاف فيما ظهرت امارة السخط وخرجها اذا انقضى
مدة النظر وذلك يحتمل ان الساكت كان في مهلة النظر ومن شروط محل الخلاف ايضا
ان لا يطول الزمان مع تكرر الواقعة فان كان كذلك فهو محل الخلاف السابق كما هو
مقتضى كلام امام الحرمين وخرج بما بين المسائل وان يكون قبل استقرار المذاهب
فاما بعد استقرارها فلا اثر للسكوت في قطعا كما فتا مقلدا سكت عند المخالفون للعلم
مذهبهم ومذهبه كشافعي يقضي بنقض الوضوء بمس الذكر فلا يكفي سكوت من يخالفه
كما نص عليه موافقة قاله الكيا وغيره نعم ينبغي ان يدخل في المسلة ما اذا افضل
بعض اهل الاجماع فعلا ولم يصدر منهم قول وسكت الباقون عليه ان يكون هذا اجماعا
سكوتيا بناء على ما سبق من الترجيح في اصل الاجماع انه ظهر في بين القول والفعل بل
يتولد من ذلك ان الفاعل لو كان غير اهل لان اجماع واطلع عليه اهل الاجماع ولم
ينكروا عليه وادعى لعدم انكارهم ان يكون ذلك حجة لان تقريرهم لتقرير الرسول
صلى الله عليه وسلم شخصا على فعل كما وضحناه وانما اطلت في هذه المسلة بالنسبة الى هذا
المختصر لانها من مهمات الاصول ومن المحتاج الى ايضاحه والله اعلم قولي ومن هنا يعرف
الامتناع وجده ص في الاكتفا بمجمع التخيير او بالتخيير مع حاذق
ش لي اخذا لفصل بيان لكون المسايل التي ليس فيها اجماع كل امة ليست حجة اي ومن
حيث ان اعتبار جميع مجتهدي الامة في عصر صعب جدا وقد يتعذر بل هو الراجح يعرف امتناع
ما ادعى انه اجماع في مسايل ولم يجمع فيها الا بعض الامة مع مخالفة غيرهم فيها اجماع

التحيب ابي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما زعم بعضهم انه حجة لقوله
عليه الصلاة والسلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رواه احمد وابن ماجه
والترمذي وكذا حسنه وابن حبان في صحيحه ولكن له طرق في بعضها ضعف
يقوى بعضها بعضا فقول المجمع المنتخب باجتماعها فانها اذا اجتمعت حكم
قد توافقا عليه دون غيرها او صح موافقه بعض الامة لها صدق انه باجتماعها
وبهذا اجماع الخلفة الاخرين اللذين هما عثمان وعلي رضي الله عنهما مع انتخب
فيصير اجماعا من الاربعة قال ابو حازم ما كان للعجب والذي من الحنفية انه جعل ذلك
ذلك في زمان المعتضد في توريث ذوي الارحام والمراد عليه ابو سعيد البردعي
باختلاف الصحابة كل العمل بقول الخلفاء الاربعة وحكى موفق الدين الحنبلي في الروضة
رواية عن احمد مثل ذلك نعم لا يلزم منه ولا من احتجاج ابي خازم ان يكون اجماعا
بل حجة فقط وحينئذ فلا معنى لتخصيص ابي خازم وكم شاهدي وابن ماجه فانه
ينقل قول الشافعي فقد كان ابن كج في كتابه اذا اختلفت الصحابة على قولين
وكنا نحن الاربعة مع احد الفريقين كان الشافعي في موضع يصار الى قولهم
وفي موضع يطلب دليلا سواها ثم ظاهر كلام ابي بكر الرازي يدل على ان ابا خازم
انما نباه على ان خلاف الواحد والاثنين لا يقدح في الاجماع لكن لنا ان يقال
يذكر ان مستنده قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين
من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ رواه احمد وابو داود والترمذي وابن ماجه
والحاكم في المستدرك وقال على شرطهما والمراد بالخلفاء الاربعة لقوله عليه
الصلاة والسلام الخلافة من بعدي ثلاثون سنة رواه ابو داود بلفظ خلافة النبوة
ثلاثون سنة ثم يؤتي الله الملك من يشاء ك سعيد ابا بكر ستين وعمر عشرا
وعثمان اثنا عشرة وعلى كذا البقية الحديث واخرجه الترمذي والنسائي وكذا ابو
داود وغيرهم المراد بسنتي ابي بكر وعمر كما مر بن معين وابو
سعيد وثقه يحيى ابن معين وابو
يعني
حاتم ومن ثم صار ابن حبان يحتج بمرسله وكذا في عمر على الاختلاف في
ليكمل الثلاثين لكن لما لم يتسع مدته حتى يظهر اقواله ومواقفته او مخالفته اجمع
ابو خازم ومن قال بقوله مع الاربعة قلت وهذا لا يخلص في الجواب فان المراد
اتفاقهم في اي وقت كان صدق اجتماعهم على قول كل واحد واحد في زمن خلافة
كما في موت الاقران مثلا صحابها خلاف فتامله ولنا ان ابن عباس خالف جميع
الصحابة في نحو مسايل في الفرايض انفرد بها وابن مسعود مارب وغيرها بغير ذلك
ولم يجمع عليهم احد باجماع الاربعة وانه حجة لا ابو خازم في الحديث السابق لمعارضة
لحديث اصحابي كالنجوم لكن هذا ضعيف وبتقدير صحته فلا معارضة فان المراد

منه

منه ان الخلفاء يخبر فيهم ان قول كل حق واما حديث عليكم بسنتي وسنة الخلفا
فسياقه يفيد ان قول كل حق ويمكن ان يكون وجه من رجح الشرع وانما الجواب ان المراد ان ما ابتدع الانسان عالم
كان في نفسه وافقا عليه الصحابة في زمان الخلفاء الاربعة لقرب عهدهم بتلقي الشرع
من الرفيق للشيخ ابي حامد انه اذا عد الخلفاء الاربعة عقل اجماعهم
يلزم وابيض على اصح قولي الشافعي ونسبه اليه ابن القاص في تلخيصه في باب
الاحياء واستغربه السبكي في شرحه وكان يشبه ان يكون تفريعا على القديم من
تقليل الصحابي واما على الجديد فلا فرق والله اعلم ص كذا اهل البيت اعني فاطمة وبعلها وابناءها كان عالما من ذلك
قول الشيعة والمراد هم من ينسب الى حبهم علي رضي الله عنه وزعم انه من شيعته
وقد كان في الاصل لقبا للدين اتبعوه في حياته كسلمان وابي ذر والمقداد وعمار
وغيرهم ثم صار لقبا بعد ذلك على من يرى بتفضيله وبامور اخرى قالوا بها باطلها
على كرم الله وجهه ابدا او تبرؤا منهما من رافضي وزيدي وغيرهم والمراد
من الملاة الاصوليين وغيرهم الشيعة في اقوالهم الفاسدة هنا المسلة وهي ان الاجماع
يكتفي فيه بانفراد اهل البيت وهم فاطمة رضي الله عنها وبعلها وابناءها
الحسن والحسين رضي الله عنهم اجمعين احتجوا بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت الاية ففي عنهم الرجس والخطاء من جملة الرجس وفي الترمذي لما
نزلت لف صلى الله عليه وسلم اكساء عليهم وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا وفي مسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي وجواب ذلك ظاهر مشهور وبما قالت الشيعة ان اهل البيت على وحده كما
نقله الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع واجل ذلك ضربت لهم البيت في النظم لضعف
هذه المقالة والله اعلم ص كذا كل اهل الحرمين وكذا بكر فة مع بصرة بل انذا
شذ ومن ذلك ايضا اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة مع مخالفة غيرهم ليس
بحجة انهم ليسوا كل الامة خلافا لمن زعم ذلك من الاصوليين وكذا اجماع اهل المشرق
الكوفة والبصرة زعم قوم انه حجة والصحيح في المسئلتين خلاف ذلك وانه لا اثر
للاجماع وان شرفت مع ان من حوته ليس كل الامة الذي جعلت حجة في قولهم
كل القاضي ابو بكر وانما صار من صار الى ذلك لاعتقادهم تخصيص الاجماع بالصحابة
وكانت هذه البلاد موطن الصحابة ما خرج منها الا شذوذ منهم انتهى اي فلا يظن
ان القايل بذلك يقول به في كل عصر وقولي بل بذا اي اطرح هذا الاعتقاد
فلا تعتقد حجية شئ من ذلك فالف في ابتداء بدل من نون التوكيد الخفيفة واصله
انبذن والله اعلم ص وهكذا اجماع اهل طيبة اذ ليس في كل هجر الاتية
من اي ومن ذلك ايضا اجماع اهل المدينة نقل عن مالك انه حجة قال الحارث المحاسبي

في كتاب فهم السنن قال مالك واذا كان الامر بالمدينة ظاهرا معمولا به لم ار احدا
خلافه ويجوز ما هذا نصه انتهى فمن اصحابه من قال بظاهر ذلك فلذلك لطلق
النقل عنه بذلك الصيرفي في الاعلام والروياني في البحر والغزالي في المستصفى
ويكفي في تضعيف هذا القول قول الشافعي في كتاب اختلاف الحديث كل
بعض اصحابنا انه حجة وما سمعت احدا ذكر هذا له الا عابه وان ذلك عندي عيب
انتهى وقال ابو يحيى من اصحاب مالك انما اراد فيما طريقه النقل المستفيض كالاذان
والمد والاقامة وهدم المكوس في الخمر ونحو ذلك مما مضى العادة ان يكون في
زمن النبي صلى الله عليه وسلم اذ لو تغير عما كان عليه لعلمه فاما مسايل الاجتهاد فهم فيها
سواء وحكاه القاضي في التقريب عن شيخه الابهري وجرى عليه الغزالي في شرح
المنتخب وان خالفه في موضع اخر وقيل اراد ان فعلهم يرجح على فعل غيرهم وقد ذكر
الشافعي نحو هذا في القديم وقيل اراد بذلك اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقيل اراد الصحابة والتابعين وتابعيهم حكاه القاضي وابن الصباغ وعليهم يحمل ما
حكي عن ابي حنيفة انه من جهات الشافعي واحد وقيل محمول على اجماع اهل المدينة
من اهل المدينة ونحوه ما قال يونس بن عبد الاعلى قال لي الشافعي اذا وجدت
مسئلة بين اهل المدينة على شيء فلا يخلجن في قلبك شك انه الحق وما جاء فيها خبر بخلاف
فلا تلتفت اليه وفي رواية فلا تشكن انه الحق والله اني لناصح وكل شاك قدم على
ابن شهاب فريضة فسالته ثم ترك المدينة فقال كنت اسكنها والناس ناس فما اغير الناس
تركتهم يراه عبد الرزاق قيل فان تعارض دليلان كحديثين او قياسين يرجح احدهما
بعمل اهل المدينة او افضل الشافعي ومالك نعم وعند ابي حنيفة لا وعن احمد قولان
وقيل غير ذلك مما يطول ذكره وقد استدل من ذهب حجيته قوله في حديث انما المدينة
كالكير تنفي خبثها ويصفو طيبها متفق عليه من حديث جابر وخطأ على بن ابي طالب فاذا كان متفاوتا
فلم يجعله كالكير قلت ويصح طيبها فهو بالصاد والصين المهملتين واول الفعل مثناه
تحت وطيبها بالنشديد مرفوع بالفاعلية على المشهور ويروي بالنصب فتصح مثناه
فوق والفاعل ضمير المدينة لكن قال التوزري لم اجد لتصح في الطيب وجها وانما
هذه الكلام بتصوح طيبها اي يفوح ويروي يفضح بمعجمتين والاحاديث في فضل
المدينة كثيرة كحديث ابي هريرة في الطبراني في الاوسط باسناد لا باس به المدينة
فيها الاسلام ودار الايمان وارض الهجرة ومثوى الحلال والحرام كما لو اضافان
الصحابة كانوا مجتمعين عليها وجواب الاول ان فضل كما بين لا اثر له في عدم
مثل ذلك انما كان في حياته صلى الله عليه وسلم فلم يخرج من المدينة الا لخير فيه وبعد
وفاته فقل خرج منها اخيار وسكنها في غيرها وكذا قاله القاضي عياض لكن قال

السنوك

الزركشي ان هذا ليس بظاهر لما صح ان تقوم الساعة حتى تسير المدينة شرارها كما تنفي
الكير خبث الحديد وهذا والله اعلم في زمن الدجال وجواب الثاني ان الصحابة لم
يكونوا مجتمعين بالمدينة بل تفرقوا في الامصار واما بعد الصحابة فالعبرة بما عليه
في الامصار غيرها اهـ اذا قلنا ان اجماع المدينة حجة فقال الابياري المالكي ليس
باجماع جميع الامة حتى يشق مخالفه وينقض قضاؤه وانما هو ما اخذ شرعي نمط
وبالجملة فالمسالة طويلة الذيل موصوفة بالاشكال افردت بالتصنيف صنف فيها
الصيرفي وغيره وفيما اشرنا اليه كفاية وقولي طيبة هي من اسماء المدينة وهو مخفف
من طيبة بالتشديد كما في نظايره ويقال لها طابة ولها اسماء كثيرة وقولي اذ ليس في
كل جميع الامة هو تعليل للمسايل المتقدمة من قولي ومن هنا يعرف ان المسئلة الى
هنا اي ان كل واحد من المسايل التي ادعى عجيتا مع كونهم بعض الامة يمتنع اجماعهم
ليس كل الامة والله اعلم ص وليس شرطا انقراض العصر خلافا لبعض اخرين
ش اي شرط بعضهم في الاجماع زيادة على ما سبق انقراض العصر وشرط اخرون ان
الاجماع لا بد فيه من وجود امام معصوم والاصح عدم اشتراط شيء من ذلك اما المسئلة
الاولى ففيها مذاهب اصحها وهو الصحيح عند المحققين هذا فيكون اتفاقهم حجة بمجرده
حتى لو رجع بعضهم لم يعتد به ويكون خارقا للاجماع ولو نشا مخالف لم يعتد
بقوله بل يكون الاجماع حجة عليه ولو ظهر للكل ما يبيح له الرجوع فرجعوا كلهم بمجيء
اجمعهم ذلك بل اجماعهم الاول حجة عليهم وعلى من بعدهم حتى لو جاء غيرهم مجمعين على خلاف
ذلك لم يجز ايضا والاصح ايضا ان الاجماع الذي هو حجة هو اجماع المذاهب الاربعة
في النهاية حيث استدل للقول بقول ابن عباس ان الامر لا يحجب الى السدس الا باثنين اخوة وقال القاضي
في التقريب انه قول الجمهور والباجي انه قول اكثر الفقهاء والمتكلمين وقال ابن السمعاني اصح
المذاهب اصحاب الشافعي وقال الرافعي في الاصح الوجيز انه صحيح الامام في النهاية
والدبوسي في تقويم الادلة وقال ابو سفيان انه قول اصحاب ابي حنيفة وقال ابو بكر
الرازي انه الصحيح وحكاه عن الكرخي والمذهب الثاني انه يشترط وهو قول احمد ونصره
محققوا اصحابه واختاره ابن قدامة وسليم ونقله ابن برهان عن المعتزلة ونقله الاستاذ
عن الاشعري واختلفوا هل فايدته امكان رجوع المجمعين او اعتبار قول من بقي
فما لم قبل الانقراض على وجهين واختلفوا ايضا هل اشتراط انقراض الكل او الاكثر او
الشرط موت العلماء فقط اقوال مبنية على المسايل السابقة فالقايل بالثاني هو القايل
بان خرق المخالف لا تقلع والقايل بانقراض الكل هو القايل بانه لا عبرة بموافق
العوام والقايل بالكل هو الذي لا يعتد بشيء من ذلك والمذهب ان الذي لا انقراض
يعتبر في الاجماع السكوتي لضعفه بخلاف غيره وبه قال البلخي واختاره الامدي
ونقل عن الاستاذ ابي منصور البغدادي وانه قال انه قول اكثر اصحاب الشافعي

ايضاء

مداء

الشارع

ل

وقال القاضي ابو الطيب انه قول اكثر الاصحاب ونقله امام الحرمين عن الاستاذ
ابي اسحق لكن الذي في تعليقه عدم الاشتراط بل جعله سليم محل الخلاف في
غير السكوتي وان الانقراض في السكوتي لا خلاف فيه والراجح ان لستند الاجماع
لقاطع فلا يشترط انقراضه والا اشترط تمادي الزمان وبه قال امام الحرمين
في البرهان واختاره الغزالي في المنخول وذلك والمراد في طول الزمان ما يقرض
وضعفه ابن السمعاني بانه اذا علم استنادهم لقاطع فذلك القاطع هو الحجة واذا
لم يعلم استندهم فكيف الوصول الى معرفته والخامس يشترط قبل الانقراض ما
امهلة فيه مما لا يمكن لستدراكه من قبل نفس او استاحه فرع دون غيره
ابن السمعاني عن بعض اصحابنا وهو نظير ما سبق في السكوتي وفي المحاولي الاولى
ان ما لا يتعلق به اتلاف يشترط فيه الانقراض قطعا وما لا يمكن استدراكه فيه خلاف
والسادس الشرط ان لا يبقى الا دون عدد التواتر فيجيء اذا مات بالتي وتكلم
الاجماع بخلاف ما اذا بقي اكثرهم كاه القاضي في مختصر التقريب واشار اليه ابن برهان
في الوجيز والسابع ان كان الاجماع عن قياس اشترط الانقراض والا فلا نقله
ابن الحاجب عن امام الحرمين ولكن الذي نقله الهندي وغيره عنه التفصيل
بين ان يعلم ان مستندهم ظني فيشترط طول الزمان او لا فلا وقد بنى الثامن ان
القاضي وسليم ثم قيده بالدليل الاجتهادي دون مسائل الاصول التي يقطع
فيها بعدم المخالف التاسع شرط الانقراض في اجماع الصحابة دون اجماع التابعين
وغيرهم وظاهر كلام الطوفي ينبغي ان ادنى المراد بالعصر من زمان المجمعين
قل او كثر حتى لو ماتوا عقبا لاجماع دفعة يقال انقرض العصر الثاني الذي
للانقراض لا يشترطون كون الاجماع حجة قبل الانقراض بل يقولون يصير حجة به لكن
لو رجع راجع قدح او حدث مخالف قدح ونظيره ان ما يقوله الرسول صلى الله
عليه وسلم او يفعله حجة في حياته وان احتمل ان يتبدل بنسخ علما بالاصل في
الموضعين فاذا رجع نبين انهم كانوا على خطا لا يقرون عليه لانه صلى الله عليه
وسلم فان قوله وفعله حق في الحالين واما الملة الثابتة فالمخالف فيها الروافض
بناء على قولهم الفاسد ان الزمان لا يخلو من امام معصوم فان كان ذلك الامام
في الاجماع فحجة والا فلا فيقال لهم فالحجة حينئذ انما هي قول الامام المعصوم
النافي وقد اشرت الى ذلك بقولي والامام عصموا في دهر اي ولا يشترط وجود
من قرر لا بد للاجماع من مستند ظني والله اعلم
فرع كل ما سبق في تاصيل قواعد الاجماع اعلم ان الاجماع لا بد له من مستند

اي دليل

اي دليل من الشرع وقال الشافعي ما نقله عنه الامام في النهاية في كتاب التفليس
الاجماع وان كان محمدا فلا يحكم اصل الاجماع باجماعهم وانما يصدر
الاجماع عن اصل انتهى والدليل اما كتاب كاجماعهم على حد الخمر والسرقة وغير
ذلك مما لا ينحصر او سنة كاجماعهم على توريث كل من الجدات السدس وتوريث
المرأة من دية زوجها بخبر امرأة اشيم الضبابي ونحو ذلك وصوابه او قياس
كاجماعهم على ان الجوليس في الزكاة كما يشير الى ما سيأتي فيه من النظر وانما كان
الاجماع ينتهي الى مستند لانه من المجتهدين والمجتهد لا يقول في الدين بغير دليل
وان القول بجيد دليل خطأ وايضا فكان يقتضي انتهاء شرع مستأنف بعد النبي
صلى الله عليه وسلم وهو باطل وذهب بعضهم كما نقله عبد الجبار عن قوم انه يجوز ان
يحصل البحث والمصادفة والمعنى ان الاجماع قد يكون عن توقيف من الله عز وجل
من غير مستند واجابوا عما سبق من الدليل بان الخطأ انما هو في الواحد من الامة
اما كل الامة فلا واقول ذلك بان الخطأ اذا اجتمع لا ينقلب صوابا ان الصواب
في قوله اقل انما هو عدم العلم بعدم الخطأ من كل فرد ومنهم الآمدي ان الخلاف انما
هو في الجواز لا في الوقوع وزعم ان الخصوم استدلوا بوقوعه فيما علم انهم
انما محل النزاع ما استدلوا بها قلت وفيه نظر فان من يدعي الجواز هو الذي يدعي
الوقوع واستدل له به ومن يمنع الجواز فلا يسلم وقوع ذلك مع بقاء الحالة
في الجواز عن الاصل ومن ثم انما اشارة الى ان المستند يجوز ان يكون قياسا
على الراجح والمخالف بعض الظاهرية زعم انه لا يجوز وصوابا على الصحيح في
منع القياس لكن سبق ان جمهورهم انما منع غير الجلي نعم الغزيب موافقه مجد بن
جرير الطبري من ايمتنا لم في ذلك مع انه كان يقول بالقياس ونقل عنه القاضي في
التقريب انه منعه عقلا لاختلاف الدواعي والاغراض وتناقضهم في الذكاء فطنة
وقيل يجوز ان يقع على قياس ولكن لم يقع وزعم ان ادلة الصديق مستند
الاجماع فيها القياس كقول عمر رضي الله عنه رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا افلا
نرضاه لدنيانا فاورد كما قال ابن القطان قوله مثل ذلك لعبد الرحمن بن عوف
حيث صلى الله عليه وسلم خلفه لانه امام الصديق وعبد الرحمن قد وجد به فصل
خلفه فالفرق ظاهر وباجماعهم في الجد مع الاخوة انه كالاب وهو القياس قلت على
ما في هذا المثال من نظر فان الفرجس تحته نوع الحراب ونوع الكاموس
واذا دخل في لفظ البر كانت الزكاة فيه نصا قياسا نعم مثل بارك الله ونحو
نحو الخرج اذا وقعت فيه ان رد قياسا على السمن وحرم شحم الخنزير قياسا
على لحمه المنصوص عليه ونحو ذلك وصرح كثير وقيل وقع ولكن لا نحرم مخالفته وقيل
نحو من القياس الجلي وقيل عن قياس المعنى دون قياس الشبه والله اعلم انه يعبر عن

وان الخ

هذه المسئلة تارة بذلك وتارة بان الاجماع عن اماره هل يجوز او لا قال الروياني
كل فقهائنا مجمعون على جوازه وكل عامة اصحابنا وهو المذهب والتعبير بهذا يدخل
فيه خبر الواحد والقاهيم ونحو ذلك وقولي جاز من مجتهد اي يجوز ان يكون
للمستند القياس وليس كون القياس انما صدر منهم فان القياس في الحقيقة كاشف
عن الحكم لا منشئ له ولهذا كان دليلا شرعيا والله اعلم ص لكن علمنا بوجوبه
والاتفاق بعد خلينا وجواز صحة منهم ومن غيرهم والاخذ بالاقل ما تقتضي
ش اي اذا تقرر ان الاجماع لا بد له من مستند فلا يلزم ان يطلع عليه بل بنفس
حصول الاجماع ارفع النظر الى المستند واذا وجدناه موافقا نصا وغيره لجواز
ان يكون هو المستند بل يجوز ان يكون غيره لكن يقوى ان يكون هو المستند لان الاصل
عدم خلافه قال الاستاذ ابو اسحق واجب على المجتهد طلب الدليل الذي وقع الاجماع
بحسب ظهر له دليل او نقل اليه كان احد ادلة المسئلة ثم حكى ابن السمعاني في
القواطع خلافا في انعقاد الاجماع هل هو على الحكم الثابت بالدليل او على نفس الدليل
كذا وبنى عليه ان الاجماع الواقع على وفق خبر من الاخبار هل يكون دليلا على
صحة قولان اولاهما انه يدل لجواز الاستناد الى غيره او اليوم ضميمة اخرى فاعلم
ان ابن برهان نقل عن الشافعي ان خبر الواحد اذا وجد موافقا وجهلنا مستنده ان
ذلك الخبر هو المستند كذا حكاه الاصوليون انتهى وحمل غيره كلام الشافعي على
انه اراد غلبة الظن بانه المستند لا يقينه واحترز بالواحد عن المتواتر فانه يكون
مستندهم بلا خلاف كما قاله القاضي عبد الوهاب لانه يجب عليهم العمل بموجب النص
انتهى قلت وفيه نظر لانه لا يلزم من القطع بالدليل ان يستند وا الى غيره لذلك
قبل بالفرق بين هذا وبين المجتهد اذا علل حكم الاصل بعلة مناسبة فنع انهم
كون تلك علة بجواز ان تكون العلة غيرها لان الاحكام لا بد لها من علة وقد
وجدت وهي مناسبة فتعين لان الاصل عدم ما سواها قبل ان مسلتنا النقض
الدليل فيها الاجماع فلم يحتج الى معرفة غيره من الادلة وان وجد موافقا فهو
من باب كثرة الادلة واما القياس فلا يتعرض للاحاق ما لم يثبت العلة فتعين الاستدلال
بها وقولي والا تفاق بعد خلف اوجبوا الى اخره اشاره الى مسئلة ما لو وقع الاتفاق
بعد الاختلاف وهي مبنية على ان مستند الاجماع يكون امارة ظنا فلن لك عينها
ما سبق ولها صورا حداها ان تختلف اصل عصر على قولين ثم يتفق اصل عصر بعد
على احد القولين فان كان ذلك قبل استقرار خلاف الاولين اي قبل مضي مدة
على ذلك الخلاف بحيث يعلم ان كل قابل يحكم على قوله لا يخفى عنه فاجمعوا حينئذ جواز ذلك
كخلاف الصحابة في بيع امهات الاولاد وكذا خلافهم في قتال مانعي الزكاة واجماعهم بعد ذلك

القطع بالنزوم

لا يكن استقرار ونقل الهندي عن الصيرفي انه لا يجوز لكن الذي في كتاب الصيرفي
ظاهره يشعر بموافقة الجمهور ولهذا قال الشيخ في اللمع ان المسئلة تصير حينئذ
اجماعيه بلا خلاف ودعوى للقرافي عكس هذا فزعم ان محل الخلاف انما هي لما لم يستقر
خلافهم وهو عجيب فان محله اذا استقر فاذا كان الاتفاق في عصر بعد استقرار
خلاف في عصر قبله ومضى اصحاب الخلاف عليه مدة مفيدة وجهان اصحابنا بل
نقلها ابو الحسن السهلي في ادب الجدل قولين للشافعي وان الجمهور ان الخلاف لا
يرتفع وكان المخالف حاز اذ ليس موته مسقطا لقوله فيبقى الاجماع كما تقدم
ابو اسحق هو قول عامة اصحابنا وكذا سليم الرازي هو قول اكثرهم واكثر الاشاعرة
وكذا قاله ابن السمعاني ونقله ابن الحاجب عن الاشعري كما مام الحرمين ونسبه اليه
ميل الشافعي ومن عبارته الرشيقة الذاهب لا تموت بموت اربابها ونقله ايضا
الكيا الهراسي عن برهان عن الشافعي وقال ابو علي السنجي انه اصح قوليه ونقله القاضي
في التقريب عن جمهور المتكلمين وبه قال ايضا احمد والصيرفي وابن ابي هريرة
وابو علي الطبري والقاضي ابو حامد والامام الغزالي وهو الذي نصره ابن
القطان وانه مذهب الشافعي انه كل حد الخمر ثمانون لانه من هب الصديق
ودل اجماعهم بعد ثمانون اذ قالوا ترى اذا سكر هذى واذا هذى
افترى فلم يجلده احد فكان اجماعا لسبق خلاف الصديق قيل ولا يتكيل على هذا قوله في
الجديد ينقض قضاء من حكم بجميع امهات الاولاد لاجل اتفاق التابعين بعد
ما كان من اختلاف الصحابة لان الصحابة عادوا واتفقوا على المنع وعلى رضي الله
عنهم فهم والقول الثاني انه جائز وعليه اكثر الحنفية وعليه من اصحابنا الكرخي
المحاسبي والاصطخري وابن خيران والقفال الكبير والقاضي ابو الطيب وابن
الصباغ والامام الرازي واتباعه ونقله الكياعن الجبائي وابنه وابي عبد الله
البصري وقواه المتاخرون ولذلك جزمت في النظم عليه لقوته وفي المسئلة
قول ثالث حكاه ابو بكر الرازي ان كان خلافا يؤثم فيه بعضهم بعضا كان اجماعا
والا فلا والقائلون بالجواز قال اكثرهم يكون حجة ويرتفع به الخلاف المتقدم
وتصير المسئلة اجماعيه وقيل لا يكون حجة وقيل يكون حجة ولكن ليس باجماع
نقله ابن القطان عن قوم وانهم قالوا وجه الحجة ان لهم ان يرجعوا عن قولهم الاول
بانفراده في عصر منهو المعتمد قال وليس بشيء الا على قوله في القديم ان الصحابة
اذا اختلفوا يجوز ان يجمعوا بعد ذلك بقول لا كثرا ما على المشهور من مذهبه فلا فرق بين القليل
والكثير قيل والحق في المسئلة انه اجماع ظني لا قطعي والى هذا اشار كلام امام الحرمين
وفي كتاب تقويم الادلة لابي زيد الدبوسي عن الحنفية انه من اذا من حوله
الاجماع هل وقع ذلك الظاهر ما سبق عن الشافعي رضي الله عنه والله اعلم

وقوعه وقال ابن الحاجب الحق في مثل هذا الاجماع انه يعتبر وقوعه زمانا غالبا لا يكون عن جلي ويبعد غفله المخالف ثم وقع قليلا كاختلاف الصحابه في بيع ام الولد ثم زال باتفاقهم على المنع وكاختلافهم في نكاح المتعه ثم اجمعوا على المنع قلت لكن هذا لا يصح التمثيل بهما لما يأتي وهو بصوره الثانيه ان يختلفوا على قولين ثم يرجع احد الفريقين الى قول الاخر فيتفقوا بانفسهم على ذلك القول فان كان ذلك قبل استقرار الخلاف فاجماع وكذا بعده خلافا لقوم بقولهم انه اجماع بعده ولعل مرجع ابن الحاجب بينهما وهل ذلك وفاق او على خلاف فيه ما سبق في التي قبلها عن العبدري وغيره وان كان بعد استقرار الخلاف فقيل يمتنع لتناقض الاجماعين الاختلاف والاتفاق ثانيا كما اذا كانوا على قول وهجعوا عنه الى اخر وبه قال القاضي واليه يميل الغزالي وغيره ونقله ابن برهان في الوجيز عن اكثر معي وبه جزم النووي في اللمع واختاره الامدي وابن الحاجب وقيل يجوز ان يكون مستندهم قاطعا واذا قلنا بالجواز فهل هو حجه واجماع او حجه فقط فيه ما سبق وهنا اولى بكونه اجماعا وحجه لانه قول كل الامه اذ لم يبق قائل بخلافه احي وانت وقيل ان كان في القرون لا يحرم معه تحرم الذهاب للقول الاخر خلافا لما فيه تاثيم وتضليل وقيل ان قرب عهد المخطئين فاجماع او نادى فلا وقبل عبر ذلك الصوره الثالثه ان يختلفوا على قولين ثم يرجع احد الفريقين وهو حجه ايضا لانهم صاروا كل الامه وكذا لو انقرض احد الفريقين بقتال احدى الطائفتين يكون قول الباقين حجة لانهم كل الامه وقد حكى الاستاذ ابو اسحق في الصورتين قولين المرجح ما سبق واختاره الرازي والهندي وصحح القاضي في التقريب الثاني لان الميت في كل الباقي الموجود ونقل المنصف انه المرجح وجزم به الاستاذ ابو منصور البغدادي وفي الخلاف ابو الحسن السهيلي خلافا في اجماع التابعين بعد اختلاف الصحابه وهو ظاهر الصوره الرابعه ان يموت بعض احد الفريقين ويرجع من بقي منهم الى قول الاخرين قال ابن فيج وفيها وجهان احدهما انه اجماع كما تم اصل العصر والثاني المنع لان الصديق جلد في حد الخمر اربعين وقد اجمع الصحابه على ثمانين في عهد عمر فلم يجعلوا المسئله اجماعا لان الخلاف كان قد تقدم وقد حكاه من قال بذلك بعض ورجع بعض الى قول عمر فحيث لم يجمعوا وخالف من خالفه بدعته فلم يعتد بخلافه ثم رجع عن بدعته ولكن بقي خلافه في تلك المسئله التي خالفوا فيها من كل وجه بنى على انقراض العصر ان اعتبر لم يكن اجماعا وان لم يعتبر وهو الاصح وجب كونه اجماعا كما لو بلغ صبي او اسلم كافر وبلغ مرتبة الاجتهاد اذا خالف لم يعتد به لان الاجماع قد سبق والتفريع على اعتبار انقراض وعلى الصور

كلها

كلها يشملها قولي في النظم والاتفاق بعد خلف اوجبوا صحته منهم ومن غيرهم اي اوجب العلماء على القول الراجح في الكل انه اجماع صحيح وحجه شرعيه والله اعلم وقولي واخذ من بالاقل مما قد نمى اي نقل وتمهد قولي بعد من من الخلاف بانتفاء الدليله تمسك بمجمع مقول شب اشاره الى قاعده تمسك الشافعي رحمه الله وهي الاخذ بالاقل فاقبل وذكرتها هنا تبعا لكثير كابن الحاجب وان ذكرها كثير في ادله المخالف فيها لما ترجع الى اجماع كما سياتي تقريره وقد وافق الشافعي عليها القاضي وكثيرون وخالفه فيها وصوره المسئله كما قال ابن السمعاني ان يختلف العلماء في مقدر بالاجتهاد فيوخذ بالقليل اذ المزيد دليل على الزايد وربما قصر ذلك على اختلاف الصحابه كما فسره به ابن القطان وقال القفال الشاشي هو ان يرد فعل من النبي صلى الله عليه وسلم مبنيا للمجمل ويحتاج الى تحديده فصار الى اقل ما يقع عليه وهذا كما قال ان الشافعي في اصل الجزيه انه دينار لان الدليل قام على انه لا بد من توقيف فاعتبر الشافعي في مسايل كثيره كمقدار مسافه القصر وحد الحيض واقله وما لا يجب غسله من النجاسه حتى يتغير بقلتين وان دية اليهودي ثلث دية المسلم وعلى التقرير الاول تمثل مسئله الديه ايضا بما قيل من قايل من الصحابه وغيرهم ان دية اليهودي او النصراني نصف دية المسلم ومن قايل دية مسلم ومن قايل ثلث دية مسلم فكان هذا اقلها ومثلوا ما ذهب اليه في الايمان انها خمس وقيل اربع فالاقل خمس اقل فالاقل فيما مجمع عليه لاجماع الكل فيه الا ترى ان الاقل في الجميع والنصف مشتمل على الثلث في مثال قدر الديه نعم نفي الزايد التمسك فيه بالبراءه الاصليه ولذلك كان فرض المسئله فيما كان فيه الاصل براءة الذمه فالاصل في مسئله الديه مثلا براءة ذمة القاتل من الزايد على الاقل وقد ظهر بذلك انه لا يرد على هذه القاعده الجمعه حيث اختلف في عدد ما ينعقد به فقيل اثنا عشر وقيل دون ذلك كالاثنين والثلاثه ونحو ذلك مع ان الشافعي اخذ فيها بالاربعين وهو اكثر ما قيل لانا نقول الجمعه ثابته في الذمه بيقين فلا تخرج عن عهدتها الا بيقين والبيقين هنا هو الاكثر لان القليل قيل من كل جمعه يحضرها الاربعين قال به في الاربعين فالمجمع عليه هو الصحه بالاربعين فلم نخرج عن القاعده بخلاف ما سبق في الديه ونحوها على ان ابن السمعاني حكى في ذلك وجهين في ما خذ الشافعي في هذه القاعده احدهما ما ذكرناه والثاني ان الشافعي انما اعتبر الاربعين بدليل آخر فعلى الاول يراد بالقاعده الضمان ظنا ان المراد الاخذ بالحق وطرح المشكوك فيما اصله البراءه والاخذ بما يخرج عن العهده بيقين فيما اصله شغل الذمه ورجح هذا الاخذ لبعض المتاخرين قال قبل الجمعه الذي

تنبيه اوله في النظم والاتفاق بعد خلف الى اخره يشمل الصور الذكوره للشيخ لان عدم الاعتداد بالخلاف بعد الاتفاق مما اختلف فيه هل هو من الاتفاق بعد الخلاف او من الاتفاق فليتامل

اليوم

غر

لا هما في الذمة بعد وجود سببها وقبل وجوده تكون الذمة خالية منهما فقط
سواء أجاب أنا قيدوا ارتباط بعضه ببعض لا يعتد بعضه منفردا فالفعل
بان كان بعضه فان المجموعين فعلهم مرتبط بعضه ببعض وعلا يرتبط كالدية يعتد
ببعضه جنس منفردا لان من وجب عليه عشرون درهما لزمه ما يؤدي بتأدية كل
خصوصه فيفيد الزائد تحقق شغل الذمة فيفارق المجموع ولكن هذا جواب
آخر هنا واما على تصوير القفال للقاعدة فقد كان ان الاربعين في المجموع هو الذي
ماردي انه عليه السلام جمع بهم وما نقض به القاعدة العقل من وجوب الكفارة
ناخذ فيه بما قل ما قيل بل هو الاكثر وهو السبع وورد النص فيها واهل
فيها لم يرد فيه نص بل دار من اصول مجتهد بها والسبع ورد النص فيها واهل
ان من شروط القاعدة ان لا يكون دليل يدل على الزائد والواحد كل منهما
فرض انه اقل ودليل دل على الاقل بخصوصه وسبق فيما لا مثله ما يوضح ذلك
وما يتفرع على القاعدة ما نقل عن الشافعي فيمن سرق شيئا فتعدد شاهدان
فشهد بسرج وشاهد آخر قميص دينارا لا يقطع وكذا لو شهد شاهد على بالف آخر
بالف وخمسمائة لا يحكم عليه الا بما اتفقا عليه وهو الالف صورة ان احدهما اذا كان
الاخذ بما قيل ما قيل من شيئين اجماع وبراءة اصله فيما زاد كما سبق وقد ذكر
كذلك القاضي في التقريب والغزالي وغيرهما فكيف ادخلته في مسايل الاجماع
بنازع المخالف الثالث في فيه بانتفاء الاجماع فيه باعتبار الزائد كما قرر ذلك في الجواب
وغيره والجواب انه من حيث الاقل عمل مجمع عليه فدخل في مسايل الاجماع وزال
الشق الاخر مستند البراءة الاصلية وقد قررته كذلك العبدري في شرح الوهبانية
نظير هذه المسئلة اختلافهم فيما اذا اتلف عليه مفتيان هل يأخذ بقول
او يخير ذكر هذا الاصل الماوردي في الحاوي في باب جزاء الصيد وبني عليها
حكم عدد ان بقل واحد ان باخرهم وجهان يجريان على ذلك والله اعلم

والحق الاجماع بالمخالفة محرم فامنع ان اخالفه ٥ احداث قول ثالث ولو اتى
مفصلا بخارق ما تبتا ش خرقنا اجماع بمخالفة احكم المجمع حرام لان الله
عز وجل لوعد على قوله وسبيل غير سبيل المؤمنين قوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا فان كان مستنده النص فقطعا وان كان عن قياس وخبر
الاحاد ومقابلة قول حكاه عبد الجبار انه يجوز احتمال خلافا جماعهم وبعد
ما نقل اجماع قد انقطع النظر والاجتهاد وصار دليل شرعيا مخالفته وقد سبقت
مذاهب في مسايل تشبه هذا وسبق ضعفها منها نجوز لابي عبد الله البصري انعقاد
اجماع بعد اجماع مع كون الثاني خرقا للاول ومنها من نفى في الاجماع السكوتي انه
ليس حجة بما لم ينقرض عليه العصر وبنى عليه ذلك وصور كثيرة وحيث قلنا في خرق

الاجماع

سقط الاولى
رسمه هكذا
ان ما

بدء

اجماع انه حرام فهل يكون كفرا فيه تفصيل يأتي آخر الفصل وقولي فامنع اذا ما
خالفه الى آخره اشارة الى أن هذا الاصل يتفرع عليه مسايل احدها ان الامة
اذا اجمعت على قولين هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث غير القولين المتقدمين
وفي معناه ولن يتعرض الاكثرله ان يجد ثوابهم او بعضهم القول الثالث فيه مذاهب
اصحها عند جمهور المنع مطلقا كما لا يجوز احداث قول ثالث ونص الشافعي في الرسالة
قال بعض هو قول الجمهور وقال الكيا انه الصحيح وبه الفتوى وقال
ابن برهان انه من حيث وجزم به القفال الشاشي والصيمري والقاضي ابو الطيب
والروياني والثاني الجواز مطلقا لانه لم يخرق اجماعا سابقا فانه قد ارتفع شيا
مما اجمعوا عليه وحكاه ابن القطان عن داود وحكاه الصيمري والروياني عن بعض
المتكلمين وقال القاضي ابو الطيب رايت بعض اصحاب ابي حنيفة يختاره ويقسم
وكذا نقله ابن برهان وابن السمعاني عن بعض الحنفية والظاهر هو نصر انكره
ابن حزم على من نسبه لداود والثالث وهو الحق عند الناظرين ان القول الثالث
ان لزم منه رفع ما اجمعوا عليه كان خارقا ممتنعا وان لا فلا يمتنع وقضية
كلام البغوي في الاشراف انه مذهب الشافعي فانه قال ومن فرق من القولين
فوافق هذا الوجه لا يعد خارقا للاجماع كما ذكرناه وطي الثيب هل يمنع
الرد بالعيب خرجت الصحابة حزبين ذهبت طايفة الى انه يرد بها ويرد معها
عقرها وذهب جزب الى انه لا يرد بها فاخذ الشافعي في اسقاط العقر بقول حزب
وفي تجويز الرد بقول حزب ولم يجد ذلك خرقا للاجماع انتهى ومن فصل هذا
التفصيل مثل ما يلزم من رفع مجمع عليه بوطي المشتري البكر ثم يطلع على عيب
يقبل منع الرد وقيل يجوز مع الارش فالرد مجانا بلا ارش خرق باجماع الثوابين
على منع الرد قطعا وانما تلك قهرا لهما اذ اثر اضا على الرد مع الارش
او على الامساك واخذ ارش العيب القديم جاز فان نشا حافا الصحيح اجابة
من يدعو الى الامساك واما استدلال الامدي رحمه الله بوطي الثيب في حل العود
فيه نظر فانه على التقرير الذي ذكره الهروي يكون من امثلة ما لا يرفع ويستاني
امثلته على التقرير الذي سبق في البكر مردود بقول اصحابنا انه جرى بخلافه وهو
احد اقوال الصحابة فنقل عن زيد بن ثابت ومن امثلة ما يرفع الارش
في الكل مع الاخ فقيل الاجنبي كله للجد وقيل يقاسمان فجريان الجد خارق اما
مثال ما لا يرفع مجمعا عليه فالفسخ في النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجذام والبرص
والعنة ان كان في الزوج والقذف والرتق ان كان في الزوجة فقيل
لكل منهما ان يفسخ بها وهو مذهبنا وقيل لا ونقل عن علي ابن ابي طالب كرم الله
وجهه كما نقل عن ابي حنيفة انه يفسخ ببعض دون بعض وعن الحسن البصري

ايضا

تتمة

ان المراة تفسخ دون الرجل بتمكين الزوج بالطلاق قول ثالث لكنه لم يرفع الخ
وافق في كل مسئلة قولا وان خالفه في اخرى ومثله الام مع زوج واب وفي زوجة
واب قيل للام الثلث من الاصل في المسئلتين وهو قول ابن عباس وقيل لها
يبقى بعد نصيب الزوج او الزوجة قولان لها الثلث في احدى المسئلتين
وثلث الباقي في المسئلة الاخرى لا يرفع القولين بل موافق في كل قولا وهذا معنى
قولي فامنع الخ وقيل تحته القول الثالث المباين لهما والمفصل فالزم منه
مخالفة ما اعتمداه فيه فانه يكون خرقا للاجماع ومفهومه انا اذا لم نلتزم ذلك
لا امتناع فيه وهو ما ذكرنا ان المتاخرين يجيبون به عما عرض لبعض المحققين من
هذا المفصل بانه لا نزاع في ان القول الثالث استلزم ابطال جميع
ما قالوا الجد فقط لا بجواز احداث قول سوى ما تقدم وما قاله يقتضي ان الجد
فيه اقوال العشرة الخ اشتراكهما ومن حكى القول بحرمان الجد والاخوة الخ ثم
ثم كلام الصيمري ايضا يقتضي اختصاص ذلك باختلاف الصحابة فقط ولكن ظاهر كلام
غيره عدم الاختصاص وظاهر كلام الصيمري ايضا تقييد المسئلة بان يستغرق الثلث
فيهم فاما اذا اهلي فنوى واحد ولم يستغرق قوله فيجوز الخروج عنه الى ما
قام عليه دليل الثاني اذا تعدد محل الحكم لكن اجمعوا على ان لا فصل بينهما بقول
حكم على احد المحلين كان الاخر مثله كذا لكل الوجه يمنع احداث قول بالفصل
بينهما بالخلاف ولكن الخلاف مشهور حكاه القاضي في التقريب وحكاه في الجمع
احتمالا للقاضي ابي الطيب فينبغي ان يقول على الصحيح وان لم ينصوا على ذلك ولكن
علم اتحاد الجامع بينهما فهو جار مجرى النص على عدم الفرق كما لو خالف من
ورث احداهما وورث الاخرى ومن منع منع لان الماخذ واحد وهو القول
المجهول اذ لم يصرح الفريقان بتسويته والاصل الجامع فلا يكون التفصيل خارقا
فقولنا فيما سبق ان يكون الثالث خارقا مقيد لما قلناه والله اعلم ص

اما دليل حادث او علة الخ اوضح باويل فجوز كله س هذه ثلاث مسايل
وبما يظهر لك من الخارق وليس كذلك الاولى اذا استدل اهل عصر على ليطلان
لمن بعدهم احداث دليل آخر اذا لم يكن فيه ابطال للاول عند اكثر اصحابنا
الصيمري وسليم وابن السمعاني وغيرهم وحكاه ابن القطان عن اكثر اصحابنا ان الشي
قد يكون عليه ادلة قال وذهب بعض اصحابنا الى انه لا يجوز ان الاولين افا

اجمعوا

اجمعوا على دليل كان لاتيان بدليل اخر خلاف ما اجمعوا عليه فهو غير سبيل
المومنين التي سلكوها في الاستدلال وما نفى فساد ذكر ان الطلب من
الادلة احكامها لا اعيانها فنفي احكام باق وغير الدليل الاول ما عينوه ولا نفوه
المنع من كل قول من مجتهد لم ينقرض الا ولون له وفصل ابن حزم وغيره بين
ان يكون الحادث نصا اجماعا يطلع عليه الاولون فيمتنع او لا فلا يمتنع وشكك
صاحب الكبريت الاحمر قولا ايجابا بالوقف وذهب ابن برهان الى قول
خامس بالتفصيل بين الدليل الظاهر فلا يجوز احداث غيره وبين الخفي
فيجوز لجواز اشتباهه على الاولين الثاني انه اذا علل بعلة ثم احدث
بعدهم علة اخرى فيجوز ايضا على الصحيح بناء على جواز تعليل الحكم الواحد
بعلتين وهو الصحيح كما ياتي في باب القياس اما اذا قلنا لا يجوز تعدد
العلل فيمتنع احداث علة اخرى كان علتهم مقطوع بعدمها فيه دليل على ابطال
غيرها وهذا ذكره القاضي عبد الوهاب ان العلة ان كانت تحكم عقلي فلا يجوز
احداث علة اخرى له لان الحكم العقلي لا يعلل بعلتين اتفاقا اذا قالوا ولا دليلا
للفظ هل لمن بعدهم احداث تاويل اخر الصحيح الجواز كما سبق وقيل لا
يجوز لانه كالمذهب الا كالدليل واختاره القاضي عبد الوهاب كما ان الايه مثلا
اذا احتملت معاني واجمعوا على تاويلها واحدها صاروا كالافتاء في حادثة يحتمل
احكاما فلا يجوز ان يقول بغيره كما لا يفتي بغيره كما افتوا به سئلوا قبلوا
المسايل الثلاث بما اذا لم ينصوا على منع غير ما ذكروه بان يصرحوا بفساد غيره
او يجمعوا على انه لا دليل على كذا الا ما استدلوا به حيث شاع ذلك في الخلف
للقاضي عبد الوهاب ان الدليل الثاني ان كان مما تتغير به دلالة صح الاجماع على
كونه دليلا وقولهم لو ادى العلة لاهله للحكم الاحد او يكون العلة الثانية تخالف
الاولى في بعض الفروع فان الثانية تكون فاسدة ولم اقيده في النظر لانه
لا يحتاج اليه فانهم اذا افسدوه لم يكن دليلا ولا تاويلا ولا علة قبل هو لغو
باجماعهم والكلام في احداث شئ لم يسبق ابطاله منهم وكذلك قيد والسايل
بما اذا لم يكن في المحدث ابطال ولا لغا ما قالوه الاولون ولا احتاج ايضا اليه
من ابطالية الاول بصيرورته ادعى ان هذا هو الدليل او التاويل او التعليل
فتدخل في الاجماع بمخالفته اذ لا يقال اذا لا صح بقاء الاول وهذا واضح
والله اعلم ص وحيث لا خلاف في انعقاده يكون قطعيا في افراده الخ
س اي اذا ثبت ان الاجماع صحيح وانه لا يجوز خرقه ومخالفته هل ذلك
لكونه صحيحا قطعيا حتى يكفر منكر جميعه او يضلل وهل انكار احد عواطبه
مكفرا او على ما ياتي من التفصيل او انه حجة ظنية لا يتعلق بها شئ من الامرين

ذهب الاكثرون الى الاول والامام والآمدي الى الثاني وفصل المحققون بين الاجماع
الذي لا خلاف في ثبوته وانعقاده قطعيا او فيه خلاف كالاجماع السكوتي وما
لم ينقرض عصره والاجماع بعد الاختلاف وماندر المخالف فيه فمن هذا القبيل
ابن الحاجب ونحوذلك فلا يكون قطعيا وقول على انفراده اي لانتاج لانه تمام
دليل آخر يعيد به قطعيا والله اعلم ص فجاحد لجمع ضروري
في الدين كافرٌ بالتقرير وهكذا في الجمع المنصوص وغيره ان تحقق خصوص
ش اي يتفرع على كون الاجماع قطعيا تكفير منكره في بعض الحالات واعلم
ان انكاره اما ان يكون راجعا الى نفس الاجماع كالانكار لحجية الاجماع او تصوره
في الاصل او تصور محرفه واما ان يرد على نفس الاجماع بل كونه ذلك
السلم وقع امر اولا فما اجمعوا عليه من الحكم يجب نفس الحكم فالاول هو المكفر
في عدة من الادلة ولم اتعرض له في النظم لان موضوعه ترك الخلاف فقط كما
في الشرح او آخر الباب التعرض لشيء منه فالمخالفون في الاجماع الذي هو قطعي
مبتدعة والقول في تكفيرهم كالقول في تكفير سائر اهل البدع والاهواء والمختار
انه لا يكفر احد من اهل القبلة نقل ذلك عن ائمتنا الشافعي وابي حنيفة والاشعري فاما
عن ابي حنيفة والاشعري فصحيح واما الشافعي فقيل اخذ من قوله لا اكفر اهل
اهل البدع والاهواء الالخطابه فقيل ولا دلالة فيه انه يلزم من عدم تكفيرهم اصل
البدع والاهواء في كلهم عدم تكفيرهم اذا انتهوا الى ما يكفرون به وقد صح عن
الشافعي تكفير القائل بخلق القرآن رواه الحاكم عن حرملة بن يحيى فقال الشافعي
عن القرآن فقال كلام الله غير مخلوق قلت من قال هو مخلوق فما هو عندك قال
كافر قلت اقول كافر فاذا الى هذا قلت اقول قاله الشافعي قال نعم قال ابن المنذر
كان هو كافر وقال ابن حنبل سمعت الربيع يقول تكلم حفص الفرد عند الشافعي
بان القرآن مخلوق فقال له كفرت بالله العظيم وذهب جمع من اصحابنا الى تكفير
المجسمة انهم جاهلون بالله يعبدون غير الله انما نفر حيث يكفر المبتدع ما يصير
من اهل القبلة وفيه يجتمع القول فقد حكى الرافعي فتجه في الروضة في باب الشهادات
جمهور الفقهاء من اصحابنا وغيرهم لا يكفرون احدا من اهل القبلة لكن اشهر عن
الشافعي تكفير الذين ينفون علم الله تعالى بالمعدوم قالوا وقبل الصحابيون عنه تكفير
النافين للرؤية والقائلين بخلق القرآن وقاوله الامام ما يمنع في الناظرة الزمهم بالكفر
مراد النووي لما تكفير منكر العلم بالمعدوم او بالجزئيات فلا شك فيه من اثبات نفي الرؤية
او قال بخلق القرآن بالمختار تاويله وسيتقبل شرح الامام ما يوديه وذكر ذلك بعد
بحو صفحة وهو ظاهر قال وقد تاوله البيهقي وغيره بما لا يخرجهم عن الملة فلو
لم يلتزموهم بالكفار في الارث والانكحة ووجوب قتلهم وقتالهم وغير ذلك انتهى

قيل

يكفرون

ملخصا

ملخصا فانظر كيف قال في ثاني الامرين انه لا شك في كفره واول عبارة الضابط
انه لا يكفر الا من ينكر ما يعلم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة كالحشر والعلم
بالجزئيات وكذا نحو قذف عائشة كما صرح به النووي في زياداته فالرفض فيما
قاله انما هو بدعة المبتدع الى حد يكفر به وهو تكذيب القرآن وتكذيب ما علم
في الشرع صدقه بالضرورة ويبقى النظر هل من ذلك كذا وكذا او كل ذا او كالجسمة
وجود ذلك وعلم انهم بما يكفرون به يخرجون عن اصل القبلة فلا ينافي اطلاق
الامام انه لا يكفر احد من اهل القبلة وان السبكي في تاويل اطلاق تكفير من
لا يعلم انما هو ان ذلك لا مر لم يتنه عند القول الى مرتبة التكفير به اما المستحل
للمحرمات فان كان بتاويل لغير ما علم من الدين بالضرورة فلا يكفر وان كان
بلا تاويل او بتاويل لما علم بالضرورة فانه يكفر فان كان الانكار اجماعيا
كالسكوتي وما لم ينقرض فيه المجمعون ونحو ذلك فلا خلاف انه لا يكفر ويبدع
الثاني انكار ان الاجماع وقع في تلك المسالة بعد ان بلغه فيقول لم يقع وانه لو
وقع لقلت بفلان اخبر عن قوله الخاصة والعامة كالصلاة كفر وان اخبر
الخاصة دون العامة كاثر بنت الاعز البدر سمع بنت الصلب لا يكفر على الاظهر
فان ادعى في القسم الاول انه لم يبلغه ولكن كان يكون قريب العهد بالاسلام
او نشا بباديه بعيدة صدق في ذلك الثالث انكار الحكم المجمع عليه وهو يقطع
فيه فان كان معلوما من الدين بالضرورة كفر قطعا كمن انكر ركنا من اركان الاسلام
لكن ليس كفره من حيث كون ما جحده مجمعا عليه فقط بل مع كونه مما اشترك الخلق
في معرفته فانه يصير بذلك كانه جاحد لصدق الرسول صلى الله عليه وسلم وعني
كونه معلوما من الدين بالضرورة ان يستوي خاصة اهل الدين وعامتهم في معرفته
حتى يصير كالمعلوم بالعلم الضروري في عدم تطرق الشك اليه وانه يستقل ادراك
العقل به فيكون عالما ضروريا وان من قاعدة الاشاعرة ان ما ثبت حكم شرعي
بدليل ما بضرورة العقل وما كان بالدليل لا يكون نظريا بل نظريا وهو
معنى قولي كافر بلا تفسير اي لا يفسر بما يخرجه ويعذر فيه بل هو مرتد
بمجرد قوله بالردة بانكار المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة وان لم يكن معلوما
من الدين بالضرورة ولكنه منصوص عليه مشهور عند الخاصة والعامة فيشارك
القسم الذي قبله في كونه منصوصا ومشهورا ومخالفته من حيث انه لم يبلغ الى
كونه ضروريا في الدين فيكفر به جاحده ايضا وان لم يكن منصوصا لكن بلغ
مع كونه مجمعا عليه في الشهرة مبلغ المنصوص بحيث يعرفه الخاصة والعامة
فهذا ايضا يكفر منكره ايضا على اصح الوجهين اللذين حكاهما الاستاذ ابو اسحق وغيره
انه يتضمن تكذيبهم كتكذيب الصادق وقيل لا يكفر لعدم التصريح بالتكذيب وان

وان لم يكن منصوصا ولا بلغ في الشهرة مبلغ المنصوص بل هو خفي لا يعرفه الا الخواص
كما مثلنا من استحقاق بنت الابن مع بنت الصلب السدس فاذا لا يكفر جاحده لهذا الخفاء
لهذا الخفاء قالوا بعض العلماء انه لا يكفر لشكل به الامة ورد بانهم اكفروا
صريحا اذا فرض حيث لم يكن مشهورا فهو مما يخفى على مثله وهو معنى قولي وغيره
لا يخفى وقصر في النظم للضرورة اي وكذا اذا اجمعوا على غير منصوص وهو
غير خفي بل ظاهر للكل بخلاف الخفي فانه ليس كذلك في التكفير به هذا
ما تحرر في الجمع من كلام ابتداء وغيرهم خلافا لما وقع في كلام الاسدي وان الكمال
من كلام المستغني المحتاج للتأويل لما في ظاهره من الامور المشكلة فلنذكرنها
من كلام الايمة ثم كلام الاسدي ثم ابن الحاجب فنقول كل لا ستاذ ابو منصور البغدادي
فاما ما اجمعت الامة عليه او ورد فيه نص يوجب العلم فاصل بنفسه يأثم المخالف
فيه ولا يعتبر فيه خلاف العقلاء الاهواء نزعا او نوعهم خلافهم الكفر كخلاف الخوارج
الخوارج في سقوط الرجم وخلاف من اسقط منهم حد الخمر وكل البغوي
وابن التهذيب الاجماع نوعان خاص وعام فالعام اجماع الامة على ما يعرفه
والعام كاجماعهم على اعداد الصلوات والركعات ووجوب الزكوات والصوم
والحج بكفر جاحده وان كان امرا لا يعرفه الا الخواص كاجماعهم على بطلان
نكاح المتعة وان لبنت الابن السدس مع البنت الواحدة من الصلب فلا يكفر
جاحدهما وبين له الحق وكذا الرافعي فيمن ترك الصلاة جاحدا لوجوبها
لان يكون قريب عهد بالاسلام يجوز ان يخفى عليه ذلك وهذا يقتضي
ان الصلاة بل يجري في وجوب كل حكم مجمع عليه كما ذكره النووي وليس هذا على اطلاقه
من جحد مجمعا عليه فيه نقض وهو من امور الاسلام الظاهرة التي يشترك في
معرفتها الخاص والعام كالصلاة والزكاة والحج والزنا والخمر فهو كفر
مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه قلنا
لا نص فيه فمحل الحكم بتكفيره خلاف ثم صحح في باب الردة من الخلاف التفصيل
بالتكفير وذكر ان هذا قول ابن السمعاني ومثل ما يشترك فيه الخاص والعامة
فاعداد الصلوات وركعاتها والحج والصيام وتحريم الزنا والخمر ولحم الخنزير
كل فالجاحد لذلك كالجاحد لصدق الرسول صلى الله عليه وسلم ومثل الاجماع
يعرفه ان العلماء يحرمون نكاح المرأة على عمتها او خالتها وافساد الحج قالوا على قول
يعرفه وتوريث الجد السدس وحجب ابن الابن بالجد ومنع توريث القاتل
ومنع الوصية للوارث قال فجاحد ذلك لا يكفر بل حكم بخطأه وضلاله
وجرى على مثل ذلك المعنى امام الحرمين في البرهان والهندي في النهاية اما الاسدي
فقد ذكر انهم اختلفوا في تكفير جاحد المجمع عليه فاثبته بعض الفقهاء وانكره الباقون

ح انتهى

مع اتفاقهم على ان انكار حكم الاجماع الظني غير موجب هذا والمختار ما هو التفصيل
وهو ان اعتقاد الاجماع اما ان يكون داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات
الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة او لا يكون كذلك كالحكم بحل
البيع وصحة الاجارة ونحوه فان كان الاول فجاحدها كافر لكن ان انكر حقيقة
الاسلام له وان كان الثاني فلا انتهى فقال ابن الحاجب في مختصره انكار حكم
الاجماع القطعي قالوا المختار ان نحو العبادات الخمس يكفر فقد اختلف في
مراده بالعبادات الخمس اركان الدين الخمس او الصلوات الخمس وايا ما كان
يلزم خلاف ما يوهمه قول ان منكرها يكفر وما يعرف هذا وان منكرا لخفي فيه قول
انه يكفر وقد ذكره كثيرون لكن سبق ان بعض الفقهاء قاله هذا ظاهر
كلام الرافعي حتى ان النووي تعجب عليه كما ذكرناه ومن يؤول كلام ابن الحاجب
مراده ان القائل بانه لا يكفر يقول لا يكفر لمخالفة مجرد الاجماع وان
كان يكفر من حيث انه ضروري في الدين فيكون ممن بالصانع اشرح وبهذا
الاسدي اشكالا في قوله انه لا يكفر انها يكون داخلا تحت حقيقة الاسلام
فيخرج انكار حل البيع مع انه يكفر انه منصوص بمجمع جليه نعم ليس في كلام
الاسدي التصريح بان المذاهب فلان فذكا بن الحاجب وبالجملة فقد اتضح المسلك
والحق بيد الله الحمد وانما اطلت فيها بالنسبة لهذا المختصر فان امر التكفير مفضل
وخطر عظيم عصمنا الله من الزلل وبعدنا من خطأ والخطل والله اعلم ص

والرأي القياس حمل معلوم على نظير في الذي به حكم لكونه مثله في معنى
له اقتضى الحكم حيث عنا سنذكر هذا بيان الرابع من ادلة الفقه السابق
ذكرها وهو القياس والكلام فيه في امرين احدهما في حقيقته والثاني في موضع
حجيته الاول القياس مصدر قاس يقيس ويقال في المصدر ايضا قيس بزنة
ضرب ومعناه في اللغة التقدير تقول قست هذا بهذا اي قدرته به والتسوية
ومنه قاس النعل بالنعل اي حاذاه قيل ولم يذكر اهل اللغة الا الاول ففي
الحكم قست الشيء قياسا وقياسا فانا قدرته وكذا الجوهري وكل ذلك في لغة اهل مكة
اقوسه كل ولا يقال اقسته انتهى وكان من اثبت ذلك اخذه من عادة المقلدين
فان المعنى فيما يتقارب وممكن ان يحمل ما استشهد به على الساداه على معنى
التقدير لما قلنا وهو كما قال الشاعر وخف ما كنهم على عرض مرفوه
مثال كل سنيه لا يقاس بكاه اي لا يساوك او لا يقدر ك وتعدى بها بالباء كما مثلنا
والمنتقل الى المعنى الاصطلاحي عدى بالباء وجلي وعرف بتعريفات كثيرة اصحها
ان حمل معلوم على معلوم في حكم لشاركته له في المعنى المقتضي للحكم والمراد بالحمل
اثبات مثل حكمه كما عبر به الامام في المعالم وتبعه البيضاوي وغيره قال الامام ونعني بالاثبات

القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت بثبوت حكم او بعدمه
وخرج بالمثل اثبات خلاف الحكم واشبه به ايضا لي ان الحكم المثابت في الفرع
ليس هو عين الثابت في الاصل فان ذلك مستحيل قلت ويدخل تحت المثل في
كلامي النظم وقلت في الذي به حكم اي في الحكم ولم اقل مثل الذي به حكم وهذا
كما قال اصحابنا فيما لو اوصى له بنصيب ابنه ان المراد مثل نصيب ابنه فيصح في
المرجح وكذا لو باع بما باع به فلان فرسه وهما يعلمانه فان المراد مثله فيصح على
على ان المقترح قد حكى خلافا في ان الحكم الذي ثبت بالقياس في الفرع هل هو عين
الحكم الذي في الاصل نظرا الى القدر المشترك او المتحد بالمحل او مماثل له
لامتناع بقاء العرض وبهذا جواب النقض الاول مع بقاء الفرع والثاني في ان حكم مختلف فرع عن
متعلقه ومثل قولي ما علم على نظيره اي على ما علم الموجود كان المعلوم او العدم
ولو عبرت بمحل شيء او موجود حاصله لخرج القياس العدم على مثله اذ العدم
عند الاشاعرة ليس شيئا ولا موجودا ثم المراد بالمعلوم ما تعلق به العلم
او الظن او الاعتقاد فالفقها يطلقون العلم على مثل ذلك ولذا اعبر عن
المعلومين بالاصل والفرع كما عبر بذلك الحاجب تبعا للآمدي بانه مساواة فرع
لاصل في علة حكمه ان كونه اصلا او فرعا امر تبعي على وجود القياس فلو عرف
به لزم الدور وايضا فبوم تخصيصه بالموجود ان الاصل ما تولد منه شيء
والفرع ما تولد عن شيء وانما فلك لكونه مشاركه في المعنى المقتضي للحكم بان
القياس لا يتحقق بدون العلم ولم اقل في اخر التعريف عند الحامل ليدخل
فيه الصحيح والفاسد كما عبر بذلك الامام الرازي والبيضاوي بان الفاسد انما هو
باعتبار اعتقاد القايس بل اطلقت ليتخلص التعريف بالصحيح بانه المقصود اذ
المراد القياس الشرعي الذي هو اصل في الدين فاطلق القياس هنا لورود
على التعريف للقياس بما يقتضي مساواة الفرع للاصل قياس العكس وهو تحصيل
نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم فيكون غير جامع مثاله لو
يقول الحنفي لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف في الاصل لم يكن شرطا
بالنذر اذ لو نذر ان يعتكف صائما لم يلزمه الجمع بخلاف ما لو نذر ان يعتكف
صائما والثابت في الاصل نفي كون الصلاة شرطا لها وفي الفرع اثبات كون
الصوم شرطا لها فحكم الفرع ليس مثل حكم الاصل بل نقيضه واجيب بان هذا في
الحقيقة تمسك بنظم التلازم الا ان احد مقدمتي التلازم اثبتت بالقياس كانك
تقول لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف بالاصالة لم يكن شرطا له بالنذر وهذا
شرط له مطلقا فانك تقول لكنه شرط له بالنذر فيكون شرطا له بالاصالة فيستثنى
نقيض التالي فينتج نقيض المقدم ثم تبين وجه التلازم بين شرطيته بالاصالة

وشرطيته

وشرطيته بالنذر بالقياس على الصلاة فتقول عدم كونه بالاصالة شرطا من لازم
عدم وجوبه بالنذر كما ان عدم وجوب الصلاة في الاعتكاف من لازم لعدم
وجوبه فيه بالنذر لوضوح ان يكون حصلها فهذا داخل في القياس بنظم
التلازم خلافا لجماعة على اصطلاح الاصوليين كما سياتي فالحكم بنظم بعكس
تم في جميع قياس العكس خلاف كلام الشيخ ابي حامد فيقتضي المنع لكن
الجمهور على خلافه ويمن حكى الخلاف في ذلك الشيخ ابو اسحق في الملخص وقال
بعد ان حكى عن الشافعي انه استدل به على ابي حنيفة في ابطال علته في
الربا في الامثال قال لو كانت الفضة والحديد يجمعها علة واحدة في الربا لم يجز
اسلام احدهما في الاخر كالحنطة والشعير لما جمعتها علة واحدة لم يجز اسلام
احدهما في الاخر فلما جاز الاجماع اسلام الفضة في الحديد دل على انه لم يجمعها
علة واحدة كالحنطة فاختلف اصحابنا في الاستدلال به على وجهين احدهما وهو
المذهب انه صحيح وقد استدل به الشافعي في عدة مواضع والدليل عليه ان
الاستدلال بالعكس استدلال بقياس مدلول على صحته بالعكس وان القياس
في الطرد وهو غير مدلول على صحته فلأن يصح الاستدلال بالعكس وهو قياس
مدلول على صحته اولى ودليل عليه ان الاستدلال به وقع في القرآن والسنة وقول
الصحابة في ما القرآن فنحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فدل
على انه ليس اله الا الله لعدم فساد السموات والارض واذا كان من غير
غير الله لوجد وانه اختلافا كثيرا والاختلاف فيه فدل على ان القرآن من
عند الله بمقتضى قياس العكس واما السنة فكحديث ماعز الاسلمي المشهور
وهو حين قال اما يتم لو وضعها في حرام يعني كان يعاقب قال نعم قال فمه
قياس وضعها في حلال فوجب عليه وضعها في حرام فيؤخذ من تقييض العلة واما الصحابة
ففي الصحيح عن ابن مسعود قلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الذنب اكبر قال ان
تدعو لله ندا وهو خلقك قلت انا ومن مات يشرك بالله شيئا دخل النار قلت انا ومن مات
يشرك بالله شيئا دخل الجنة وفي بعض اصوله
سلم انه يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة كل
وقلت انا من مات يشرك بالله دخل النار وكذا عزاه لهم الحميدي وهو وكل
منها يحصل المقصود ولم يكن ذلك احد من الصحابة عليه نعم هذا امر ظاهر
مرفوعا فلا حاجة للقياس وايضا فاذا كانت الروايتان السابقتان قد صحتا فوقعت
فلا قياس نعم الجمع بين الروايتين انه عند ذكر كل لفظة كان ناسيا للاخرى كما جمع
به النووي فظهر بذلك كله انه حجة الا انه هل يسمى قياسا حقيقة او مجازا الذي
اقول ان جعلنا الثاني فان بعضه تلازم كما سبق ونقل عن صاحب المعتمد وقال ابي
قياسا اصلا وبه صرح ابن الصباغ في العدة قال فان غايته انه من نظم التلازم
وهو امر لا يختص بالقياس فلا يسمى قياسا

للتمثيل عن استدلام المقدم

وما احتج به الشافعي من قياس العكس سوى ما سبق قوله في المختصر في كتاب الزكاة
فلم اعلم مخالفا اذا كان ثلاثة خلطاء لو كان لهم مايه وعشرون شاة اخذت
منهم واحدة نصف قواصرفة الواحد فنقصوا الساعين شاتين من مال الخلطاء
الثلاثة الذين لو تفرق مالهم كان فيه ثلاث شياه لم يجز اخذ شاة منهم ولو كانوا خلطاء
بين ثلاثة كانت عليهم شاة واحدة فصرفة الخلطاء صرفة الواحد انتهى فقد سوى بين
خلطاء وحكى الشيخ ابو حامد في تعليقه مناظرة بين الشافعي ومحمد بن الحسن
رضي الله عنهما اذ قال الشافعي له لم قلت لا تقوطع من شارك الصبي فقال لانه شارك
من لا يجري عليه القلم فقال له الشافعي فاوجب القود على من شارك الاب لانه شارك
من يجري عليه القلم واذا لم توجب على شريك الاب فعورك لم اصلك ثم اجاب اصحابنا
عنه بهذا الالزام واجاب اصحابنا عما قاله بما سيأتي بسطه في غير هذا الموضع
انما الغرض تمثيل الشافعي في المسألة بقياس العكس وما تمسك فيه الاصحاب بما
جاب به الشيخ ابو حامد في باب مسح الخف في تعليل جواز الاقتصار على
لما كان اسفل الخف كظاهره وفي انه يجوز ان يكون اسفله
كالبلاء في الاقتصار عليه بالمسح اذا كان ممسحا الا انه رده بانه قياس عكس اي
وهو لا يجوز عند كما نقلناه عنه ومثل ذلك في الفوض يجب له الفهد بالدلي على
القولين وثانيهما بالعفو فخرج القاضي الحسين قولا ثالثا انه لا مهر اصلا من القول
في ولي المرتضى ايجاب المهر فباذن الراهن يلتقي اما بما حصان لا مهر فيه
بجامع الاذن من مالك البضع فيرد على تخريجه بقياس العكس فيقال في الصوم
محترم فيجب فيه المال واوفى كما ان الزنا لا يوجب مالا ولو شرط فكالا يتعلق به
شرطا لم يتعلق به ابتداء وعلى المرتضى فهو ان الله يشرطه مهر محترم يوجب المهر
ان اذن له كالو شرط فالمال لم يثبت به بالاصل لم يثبت فيه بالشرط وغير ذلك وهو
كثير وقد اطلت في هذا النوع لحل الحاجة الى ايضاحه وقد علم مما سبق في جواب
ورود قياس العكس على التعريف بانه مما لا يلزم انه لا يرد عليه اقياس لا يلزم
والقياس الاقتراني نحو كل جسم مركب وكل مؤلف حادث ينتج الجسم حادث لان
الاصوليين لا يسمونه لذلك قياسا فلا يرد بن اخر جه وكذا يرد ايضا على التعريف ان
قياس الشبه خارج عنه وكذا قياس الفارق مع انه داخل في الاول معينه وداخلة في
الثاني عند الجمهور كما سياتي تقريره في محله وقد يجاب بان الجامع التقديري
كالتحقيقي فلم يخرج عن التارك في شيء له اقتضاء بالقوة وايرد الاسري ايضا على
التعريف ان اثبات الحكم هو اثر القياس وباشي عنه فاهذه في التعريف مع توقفه
عليه دور وضعفه الغزالي بان الماخوذ في التعريف اثبات واثر القياس الفرع عنه

الثبوت

الثبوت الاثبات ونحوه من الحمل قلت وفيه نظر فان القياس لا يثبت حكما انما يظهره
لغيا سما الان يقال انه على كل حال غير الثبوت وقولي لما اقتضاه الحكم حمله في
محل حذر صنه لمعنى ومعنى حيث عارضه ومعنى الاقتضاء التعريف الغائي
كما سياتي تقريره في باب ما يكون القياس في الله اعلم ص وهو ادل حجة في الاربعة
وغيره الا القياس المعلوم في كل خلقي وعادي فلا والشهادة الركن بحي منفصلا
ش اي اذا عرفت حقيقة القياس وقد سبق تقرير كونه من الادلة فلا بد من بيان المحل
المستدل به فيه هل هو على العموم او الخصوص وكما بينا لكم مواضع من الخلاف
فيه وان سبق بعض ذلك فنقول لكم طائفة كون القياس دليلا شرعيا يجب
العمل به واول من باح بذلك النظام كما سبق نقله عنه قال ابن عبد البر في كتاب
جامع العلم ما علمت احدا سبق النظام الى القول بنفي القياس والاجتهاد ولم ينفرد به
الناس وقد خالفه فيه ابو الهذيل ورد عليه انتهى نعم وافقه بعض المعتزلة على ذلك
ونقل انكاره عن غيرهم ايضا والحق خلاف ما قالوه لما سبق من الامر بوجوده من الدين
ثم المنكرون منهم من ينفيه شرعا وهو ما نقله القاضي وغيره عن داود وحكى عنه الامدي انه
انما ينكر غير القياس الجلي لكن داود انما يقول بالجلي لانه فحوى الخطاب كما مر في القياس وهذا
كلام من لم يمعن في كتاب الاحكام وهو اعلم بمذهب داود واصحابه كما يقولون بشيء من
القياس سواء كانت العلة فيه منصوصة او لا وكذا نقل عنه الاستاذ ابو منصور في كتاب
التعديل فانه قال قبل لنا حرمت الميتة لانها مسكرة فحلوم بدليل ذلك على تحريم حلوا خرج
عن ابن حزم انه يدعي ان النصوص تستوعب الحوادث اي منصوصة تستغني عنها بالعمل
وقيل بالعمل به لانه دليل جلي فلا حاجة الى الشرعيات ونحوه قول من قال
انه قول باطل في الدين ومنهم من منعه عقلا فقيل لانه قبيح في نفسه فيهم وقيل
لانه يوجب على الشارع ان ينصح لعباده وينصرهم على الاحكام كلها وهذا على رأي
المعتزلة المعلوم فساده وحكى صاحبا ابني القولين امام الحرمين وقيل ان الاحكام الشرعية
جاءت على وجوه لا يمكن العمل بها قياسا لتقول العاقلة الدية واجبا في القسامة بالوث
والحكم بالشفعة والفرق بين المجبرة والمعاقلة مجمعت الشريعة بين اشياء مختلفة وفرقت
بين اشياء متفقة فامتنع القياس حكاه الاستاذ ابو منصور وقيل غير ذلك مما لا طائل في
ذكره وقيل يمنع شرعا وعقلا حكاه ابن قدامة عن النظام وحكى ابن برهان في شرائط
الاحكام ان يحتج به عالم يضطر بان حدث الحادثة وتقتضي الضرورة معرفة حكمها
وابو جعفر بن بابويه فيما حكاه ابن الصباغ واستغرب الغاني بان ذلك لا يعرف
به من المناظرين في مقام الجدل قال وثانيا الشرط الاول فظريف يا ليته وضع
الايمة الكتب الطافحة بالمسائل القياسية من غير تقييد بالحادثة وقيل غير ذلك مما
يطول والقائلون بحجيته اختلفوا هل ذلك بالشرع او العقل قال الاكثر الاول وقال الغزالي

وابو الحسين بالبصرة بالثاني وان الادلة السمعية ورد ت موكده ولوم يرد لكان العمل
به واجبا وكل الدقاق بجب العمل به في الشرع والعقل حكاه في اللمع وجزم به ابن
قدامه في الروضه وحكاه عن احمد واما محل العمل به على القول بانه ظني فهو
ماذكرنه في النظم ففي الامور الدنيويه بلا خلاف كما قاله الامام الرازي وذلك كما
في الادويه والاعديه والاسفار واما قياس اللغة فياتي في باب اللغات واما
غير ذلك فالصحيح انه لا يجري في كل الاحكام لانه لا بد من اصل منصوص يقاس عليه
وحتيل يجري في الكل بانه شرعي فيشمل الجميع وهذا مردود وذلك لان الاحكام
في بعض الانواع مختلفه ولان من الاحكام ما لا يعقل معناه كما سبق في الديه على
العاقله وكفره ولهذا كان الراجح انه لا يجري به في الامور العاديه والخلقيه كله
التنخع او السعوط ومثله باقل الحيض والنفاس واكثرهما واقل مدة الحمل واكثره
فلا قياس فيه بل طريقه خبر الصادق ومنعه قوم في الاسباب والشروط والموانع كجعل
الزنا موجبا للحد والجماع موجبا للكفاره وقياس اللواط على الزنا في وجوب الحد قالوا
لانه لا يحسن ان يقال في طلوع الشمس انه موجب للعباده كغروبها واختاره الامدي
وابن الحاجب والبيضاوي لكن في الحاصل لبعضنا الجواز وقد صرح بالخلاف في
الشروط والموانع وقد صرح به الكيا قال وقد نفى ان في اشتراط الاسلام في الاحصان
كما قاله بالجلد فقال الجلد على انواع العقوبه استوى فيه الكافر والمسلم والكفار
فالرجم كذلك ومنعه ابو حنيفه في الحدود كما يجاب قطع النباش قياسا على السارق
بجامع كونه اخذ مال خفيه لحديث ادرءوا الحدود بالشبهات وفي الكفارات كما يجابها
على قاتل النفس عمدا قياسا على المخطئ وفي المقدرات كاعداد الركعات كما نه غير معقول
المعنى منع الشافعي ان الخنثى ناقض الصلاه فاوجب الكفاره بالافطار لا كل
قياسا على الافطار بالجماع وقيل الصيد خطأ قياسا على قتله عمدا وفاسد في المقدرات
حتى قالوا في الجائفه اذا ماتت في البئر يجب كذا وكذا وفي الغاره اقل من ذلك وليس
ذلك عن نص ولا اجماع فهو عن قياس وذكر القاضي ابو الطيب في كتاب الحجة
التقويم عنوانا لمنزله سبر الاحكام ومنعه ايضا في الخصص ونقل الامام وغيره ان
الشافعي نحا اليه في ذلك فيجوز القياس فيها وفيما سبق وفيه نظر فقد نص في كل من
على المنع فقال اكره له العيد وانقدي بالخصص مواضعها وكذا نقله البيضاوي
ومنعه الحنفيه والجبائي ايضا في اثبات اصول العبادات حتى لا يجوز الصلاه بالايماء
بالحاجب قياسا على الايماء بالطرف ومنعه قوم من الحشويه وغلاه الظاهريه في العقليات
والاصح الجواز كما نقل في المرديه المباركيه انه موجود وكل موجود يرى ودافعهم
على المنع ابن برهان في الوجيز ومنع قوم القياس في الحدي الحاكي اذا لم يجد
نص على وفقه من قبل الشارع حكاه ابن التركماني عن الاشباه والنظائر وشله بصوم

ضمان

ضمان الدرك القياس الجزي يقتضي منعه منه ضمان ما لم يجب ولكن عموم الحاجة
اليه موجود لمعاملة الغرباء فقال ابن سريج بالمنع جعله قولا مخرجا والاصح صحته
لعدم قبض الثمن لا قبله والله اعلم انتهى الباقي مما وقف عليه الاسدادي

والسند الاخبار عن ضبط متن او فصل لوقيه وسطه وذلك احاد وفي جواز
قال الثاني نقل احد من ائمة الحديث عليهم يتبع التواطؤ فيه في الكذب عن عصر من الاعصار
او خبر عن مثلهم الى انتهاء ذلك المحسوس فهو المنتهى سمي انما قدمت من انواع
الاربعه ما يتوقف فهمه من حيث الثبوت ان الكلام في الشيء انما يكون بعد ثبوته ثم بدلوه
ما يتوقف عليه من حيث دلالة الالفاظ ثم بعد الصحة بوجه النظر الى ما دل ذلك
الثابت ثم بيانه ما يتوقف عليه من جهة استمرار الحكم وبقاءه فلم ينسخ ثم بيانه ما
يوقف عليه الدليل الراجح وهو القياس من بيان اسم كانه وشرطه وحكمه ما نه
مشروع عن الشافعي الاولى ان يقاس الاعلى ما ثبت بوجه منها كما يأتي وقولي
في الترجمه وهو السند اشارة الى ان المراد بالثبوت صحة وصوله الينا شفويا
في نفسه وكونه حقا فان ذلك مبحث في الاولين الكتاب والسنه في اصول الدين وهو
الثالث وصفة الاجماع في محله من اصول الفقه وهو ذكر كونه من الادله وقد سبق
في الباب الاول فالنوع الاول السند ويقال فيه الاسناد ايضا وهو الاخبار عن
المتن وهو كان او فعلا او راجعا الى احدهما ومعنى قولي ضبط اي ان ذلك الاخبار عن
المتن هو الذي ضبطه وقيد معنى عرفه المخبر به دفعي ولو فيه وسطا اي ولو كان
الاخبار بواسطه مخبر اخر عمن يجب المتن اليه واصل السند في اللغه ما يستند اليه او
ما ارتفع من الارض واحد الاسطلاحي من الثاني في اكثر مناسبة فان ذلك كما ابن طيب
اسندت اعرب رفعه الى المحدث فيحتمل انه اسم مصدر من اسند يسند اطلق على
السند اليه وان يكون موضوعا بمعنى المسند اليه ولما المتن وهو المخبر به كما سيأتي ومادته
في الاصل راجعه الى معنى الشد يقال بعير متن اي صلب من الارض متنه اجمع متان وسيمي
اسفل الظهر من الانسان واسفل كل شيء متنا ايضا والجمع متون وقولي وذاك احاد وذو
تواتر تقسيم للسند فمنه احاد ومتواتر انه اما ان يفيد العلم بنفسه فالمتواتر او
فالاحاد وربما اطلق على المتن ذلك فيقال حديث متواتر واحاد على معنى متواتر
احاد سنده والاحاد جمع احد كرسل واسطال وهو احد مبدلة من واو الواحد
واصل احاد احاد بهمزتين ابدلت الثانيه الفا كدم دال التواتر للتتابع بفعل تواتر
المطر ونحوه جاؤا متواترين بفعله وقولي الثاني مخرج من شرح كل من القسمين وقد
الثاني لقوته دلان القرآن متواتر وهو اول الادله واصلها واعلم ان ما خرج
من تعريفه هو الاحاد وان ذلك كما لمده والعدد فالتواتر جمع جمع تواطؤهم على الكذب

عن محسوس او عن خبر جمع مثله الى ان ينتهي الى محسوس اي معلوم باحدى
الحواس الخمس كمشاهدة او سماع فخرج بالقيد الاول اخبار الاحاد ولو كان مفيدا
وسيأتي بيانه خلافا لدعوى لاوردي في الحاوي والاستاذ ابي اسحق وجمع
انه قسم اخر ثالث وخرج بالاضافة الى المحسوس ما كان عن معقول اي معلوم بدليل
عقلي كاخبار اهل السنة دهريا بحدوث العالم فانه لا يوجب له علما بالتجويز مثلا
فلا اعتقاد بل هو معتقد ذلك وايضا فالمخبر به نظري والمتواتر بديهي
العلم الضروري فيصير الفرع اقوى من اصله قلت مثل ذلك لم يتفق المخبرون على
واحد بالشخص الذي هو شرط في التواتر بل كل احد انما يخبر عن اعتقاد نفسه
وان توافقوا نوعا واجل ذلك لم يكن الاجماع من قبيل الخبر المتواتر وبحيثية
فيه انما هي من حيث ثبوت الشرع على توافق اعتقاد الامة وان العادة تحيل تواطؤهم
على اعتقاد باطل على ما سبق من المدركين فيه نعم قال الاستاذ ابو منصور
وكذا القاضي وامام الحرمين وابن السمعاني والامام المازري ان التقييد بالحس
لا معنى له وانما المدار على العلم الضروري ليدخل ما استند فيه علم المخبرين الى
قرائن الاحوال كاخبارهم عن الحجر الذي علموه بالضرورة من قرائن الحال فالحس
وان وجد لكن لم يكتف به ان الخبر انما تدرك بالحس ذاته وهو الحجل لجمرة
العصب وانما يفرق بينها امر يدرك عن ضبط العادة واجيب عن ذلك بان
القرائن تفيد الحس تارة اما لحالية او مقالية [illegible] يسمى هذا النوع متواترا
اصطلاح الفقهاء والاصوليين وبعض اهل الحديث لا يفيد كما ذكره وفي كلام ما يشعر
بانه اتفق فيه اهل العلم قال وكان ذلك لقلة ترتيبه عندهم حتى لا يكاد يوجد الى
افهوا اعترض عليهما ان الحاكم وابن عبد البر وابن حزم وغيرهم ذكروه ويجاب بانهم
لم يذكروه بهذا الخاص عند الاصوليين بل بمعنى الكثرة كما قال ابن عبد البر في
حديث المسح على الخفين انه استفاض ونواتر ونحو ذلك والله اعلم

لذا يفيد كالعلم بالضرورة. في جملة اسلفناها مشهورة فيفيد العلم به قد حصلا
فانه اجتماع شرط فصلا اي فلا حاصل ان المتواتر خبر من يستحيل عادة تواطؤهم
على الكذب كان مفيدا للعلم عند عامة اهل الضروري يحتاج الى نظر وقد اسلفت في
المقدمة فمن يقيد العلم بالعلم الثاني ان موجب العلم فيه لما ان يكون حسا
او عقلا او مكررا والحس اما سمع وهو المتواتر الى غير ذلك من الاقسام للفيد
للعلم بالضرورة وهي محصورة لكن التواتر انما يفيد العلم بالضرورة بشرط وقد
علمه اجتماعها افادته العلم وهو معنى قولي فانه اجتماع شرط فقلا اي حصل
الشرط وساذكر هنا تفصيل الشروط فالكلام يقع في ثلاثة امور افادته العلم

وكونه

وكونه ضروريا وتفصيل الشروط فالاول ذهب الجمهور الى ذلك وقالت المعتزلة
يفيده وهو بضم الباء الهلة وتشديد الميم طائفة من عدة الاصنام يقولون
بالتناسخ وينقل ذلك ايضا عن البراهمة طائفة لا يجوزون بعثة الرسل وعن
السوفسطائية بضم السين المهملة الاولى وبالفاء وبعد الميم السوفسطائية نسبة
بعد الالف قوم ينكرون الحقايق وكان شيخنا شيخ الاسلام يعيب ذكر الالف
مثل هذا في اصول الفقه كما سبق ذكره في موضع اخر نعم لو اذكر لغرض معرفة
شبههم ورد ها كما يعتنى به مسلم الملابس وحمل امام الحرمين مخالفة السمنية
اي ومن وافقهم على عدم افادة المتواتر العلم على معنى ان الصدد وان كثر
فلا اكتفاء به حتى ينضم اليه ما يحرك محرك القرينة ومن هنا اخذ الامام يقوله
باستناد العلم للقرينة المجردة الاخبار المتواتر وكذلك قال ابن برهان في مختصر
المنتهى لم يقع خلاف في كون المتواتر يفيد اليقين الا من لا يعبأ به قال وهم السوفسطائية
ومكابره يحتاج لتفويه فانه كاذب بلسانه على ما في نفسه انما الخلاف في جحود وقوع
اليقين فقوم جاحدوه بالذات وقوم جاحدوه بالعرض وقوم جاحدوه ملتبسا انتهى وحاصل قوله
ان الخلاف لفظي كما ذكره ابن الحاجب ان قول المنكر افادته العلم بعث فانا نجد العلم
ضرورة بالبلاد النائية والامم الخالية والانبياء صلوات الله وسلامه عليهم الخلفاء المجردة
الاخبار كما في العلم بالحس وفي الملة قول ثالث انه يفيد في الخبر عن الموجود لا مفيد
عن الماضي فان قلت هل لهذه المقالة ذكر في النقل قلت نعم اذا فرعنا على ان بيع
الغائب باطل فهل يقوم مقام الرويه خبر المتواتر يضبطه حتى يصير كالمشاهد كما
الروياني في البحر كما لو عدم من اصحابنا مخبران فيه طريقان أحدهما القطع بجواز البيع
كالمرئي والثاني قولان انتهى الثاني ذهب الجمهور الى ان العلم فيه ضروري كما سوف
على نظر دلائله للكعبي وصرح امام الحرمين في البرهان موافقته لكنه وكل فيه
كثرت المطاعن على الكعبي من اصحابه ومن غيرهم وانتقاد عليه فلم يعد من اهل
عد كثرة المخبرين على النظر في ثبوت اماله جامعه وانتقاد عليه فلم يعد من اهل
نظرا عقليا وفكرا سريا على مقدمات ونتائج فليس ما ذكره الكعبي انتهى واوضح
الفرق في المعتمد ذلك فقال ان تحقيق القول فيه ان ضروري بمعنى انه لا يحتاج
في حصوله الى النظر بتوسط واسطه مفضيه اليه مع ان الواسطه حاضرة في
الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطه انتهى فيرجع حاصلها الى قوله
الجمهور وانه لا خلاف في المعنى فالنقل عنهما انهما يحيلان لفظان في افادته العلم ضرورة
ليس بجيد ثم نقل الشيخ ابو اسحق عن البلخي موافقة الكعبي وحكاه ايضا غيره عن
الدقاق وابي الحسين فان حمل على تاويل امام الحرمين ارتفع الخلاف اصلا وهذا هو اللايق
فان حصول العلم فيه بالضرورة امر مشاهد ثم في الملة قول ثالث انه يفيد علما

البلخي ص

بين الكتب والصدور كما قاله صاحب الكبريت الاحمر فان على ما قاله الامام فظاهر لا
فلا حاصل له وقول رابع وهو الوقف في المسئلة قاله الباقلاني والمرتضى وجماعة من
الصادر واشاره الامدي الاستدلال الشرط احدها تعدد المخبرين ثانيها
ان يبلغوا ما يمتنع في مثله التواطؤ على الكذب عرفا وهل لذلك عدد
معين الصحيح المنع وسياتي بيان ذلك قائلها الاسفرائيني للحسين او للعلم الضروري
كما سبق بيان الخلاف فيه ولا يخفى خروج هذا من التعريف رابعها كون
السامع له غير عالم بمدلوله او استدلالا كالاخبار بان السامع فوق الارض وبان
العالم حادث لكن هو سلم وهذا خارج من قولنا يفيد العلم لانه لم يفد شيا لان
العلم بذلك كان حاصلا وقد اسمع ان لا يكون السامع معتقدا خلافه لان
اعتقاده مانع من حصول العلم من التواتر شرط المرتضى قيل ليثبت به تواتر امامه
علي وان المانع من افادة السامعين العلم اعتقادهم خلافه وتبين بان ذلك يعقب
سنده فلم ينقل ذلك فضلا عن تواتره ثم الاعتقاد لا يدفع ان يحصل من التواتر ما
يرفعه ويزيله ان الفرض فيمن يستحيل تواطوهم على الكذب بسادسها كون المخبرين
قاطعين بذلك شرطه جمع كالقاضي لكني قائل ابن الحاجب انه غير محتاج اليه لانه
ان اريد علم الجميع فباطل لجواز ان يكون بعضهم ظانا ومع ذلك يحصل العلم ان
اريد علم البعض فلازم من لازم اشتراط العلم بسابعها اشتراط ان يكون المخبرون
على صفة يتعذر بهم معها الاتفاق عادة والكثرة ولكن هذا مفهوم من استحالة التواطؤ
على الكذب لان الداعي والكثرة قد يكون بعد اجل ذلك واذا جوز السامع كذبه فلا
يفيده علما وثامنها ان يتواطئوا اخبارهم لفظا ومعنى او معنى فقط كما سياتي بيانه
وهذا مفهوم من اشتراط التواطؤ وعلم لم يتواطؤا على الكذب فالله اعلم

ص وليس فيه عدد معين لكن ذا اربعة ما يمكن ش سبق ان المخبرين
شرطهم ان يبلغوا مبلغا يحيل تواطؤهم على الكذب عادة واخبروا به فهل لذلك
عدد معين او لا هي لا اذ الضابط ان يفيد العلم بسبب استحالة تواطؤهم على الكذب
والاعداد لا دخل لها في ذلك فكم من قليل يتصف بذلك وكثير لا يتصف
به نعم الاربعة لا يمكن ان يكون تواترا لان قولهم لو كان يفيد العلم لاستحال تواطؤهم
على الكذب لما وجب على القاضي ان يقتل الاربعة في حد الزنا مثلا ولكنه
اخبر عدد اوفى العدم من اهل على قول بفسقهم وهم نوح وابراهيم
وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم وعلى الثاني فاربعة قول الاربعة لا يفي
بشرطهم من المومنين اولياء الله ومعهم سادس ليس منهم حتى يكون ملتبسا بهم

قال

قال القاضي وخالف ذلك سائر المذاهب وقيل يشترط عشرة وينسب للاشعري
ان مساويها جمع قلة وقيل اثنا عشر عددا نقبا بني موسى عليه السلام
بعثهم ليعرفوه احوال بني اسرائيل ليحصل العلم بقولهم وقيل عشرون لقوله
تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون الاية نقل عن ابي الهذيل وغيره من
المعتزلة وقيده الصيرفي بما اذا كانوا عدولا لكن المصابرة في القتال علقة
لها بالاخبار وايضا فقد نسخ ذلك فينبغي ان يقال نسخ به وهو المائتان التي قيل فيها
غلب مائتين وقيل اربعون عددا لجمعه لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن
اتبعك من المومنين وكانوا اربعين وقيل سبعين لقوله تعالى واختار موسى
قومه سبعين رجلا وقيل ثلثمائة وبضعة عشر بعدد اصل بيعة اهل بدر لانهم يحصل
بخبرهم العلم للشركين والبضع بكسر الباء ما بين الثلاثة الى التسعة وفي التقريب
للقاضي والبرهان للامام والوجيز لابن برهان واحكام الامدي تعيينهم بثلاثة
عشر وهو قول من عدتهم حكام الدنيا لهم وقيل عشرة وقيل خمسة وهو الذي
في كتب الحديث ولكنه لم يات برواية وثلاثة عشر كما توهمه الدميري لان الذين
خرجوا للقتال ثلثمائة وخمسة وأتى خلق النبي صلى الله عليه وسلم منهم في القسمة فانه
أسهم لهم ولم يحضروا فاعتبرهم الحاضرين فصارت العدة بهم وثلاثة عشر
وقال بعضهم بدل في التواتر من عدد اصل بيعة الرضوان وكل امام اخبر بهم
الف وسبعمائة لكن الذي في الصحيح عن البراء وهو رواية عن جابر الف واربعمائة
وقال النووي انه الاشهر وعن سلمة رواية عن جابر الف وضعفه وعن
عبد الله ابن ابي اوفا الف وثلثمائة وقال الواقدي وموسى بن عقبة الف وستمائة
وقيل غير ذلك وتعيين الاعداد في التواتر بهذه الشبه لا يخفى ضعفه ويلزم
ان يقول مثل هذا تسعة عشر لقوله تعالى عليها تسعة عشر وثمانية وثمانون لقوله
تعالى وثامنهم كلبهم واشباه ذلك مما لا يخفى ويتكلف له مناسبة كما تكلف في هذه
المذكورات ولا قائل به والله اعلم ص كذا كل ما يشترطهم فيه الله
واسلامهم اصالة والا فتخالفهم في بلده من اجل ذا القرآن على السند
ش هذا ايضا اقوال ضعيفة في شروط التواتر منها اشتراط العدالة والا فقد اخبر
الاصليه بالنص على امامة علي كرم الله وجهه ولم يقبل اخبارهم مع كثرتهم لفسقهم
ومنها اشتراط الاسلام والا فقد اخبر النصارى مع كثرتهم بقتل عيسى عليه السلام ولم
يصح ذلك لكفرهم وجوابه فيهما ان عدد التواتر فيما ذكر ليس في كل طبقة فقد قتل
بخت النصاري حتى لم يبق منهم الا دون عدد التواتر واعلم ان كلام الامدي
يوهم ان الشارطين للاسلام والعدالة واحد وليس كذلك والافكان الاقتصار على
العدالة كافيا واحمل ذلك قد مت مسئلة العدالة على الاسلام في النظم وفعل هذا

الابهام الواقع في لفظ المختصر وغيره ومنها اشتراطان لا بد منهما احدهما
ان يتواطوا على الكذب وردبان اهل الجامع لو اخبروا بغير مستوطن الخطيب كفاه
خبرهم العلم فضلا عن اهل بلد ومنها اشتراط اختلاف نشأتهم او دينهم او
وطنهم لما ذكراه ورده وراضح ايضا ومنها اشتراط تتبع الامام المعصوم
وهو فاسد لان قول المعصوم كان في حاجه الى افهامه احد معنيين
اشتراطان يبلغوا بعددهم بلدا ولا يحصرهم عدد اى لكثرتهم وهو غير
ما سبق من نفي المحوا بهم في بلده لضرار ابن عمرو لا بد من خبر قول كل الامة
وهو الاجماع حكاه القاضي في التقريب وقيل غير ذلك من الشروط الفاسده
والله اعلم وقولي من اهل فالقران عالي السند تمامه قولي بعده
صار بايدينا من تواتر سوى ما كان حكما فواحد روى كالبدا في فاتحة بالبسمله
وغيرها الى ان قال البسمله شي اي من اجل ان التواتر يفيد القطع كان يثبت
القران بما يفيده من التواتر لكونه منظوما به انه معجز عظيم فكان ما تتوفر
الدواعي عادة على نقل جملته وتفاصيله لدوران الاسلام عليه فلا بد من
تواتره والقطع به فما لم يتواتر لم يثبت كونه قرانا الا فيما اعطى حكم القران فانه انما
يحتاج الى التواتر وذلك مفهوم في البسمله من اول الفاتحه ومن اول كل سوره
بعدها سوى براءة والحاصل في المسئله ان بسم الله الرحمن الرحيم متواتره في سوره
النمل فهي قران قطعا وليست في اول سوره براءة اجماعا اما لكون البسمله
ليست منها وهذه السورة نزلت بالسيف كما قاله ابن عباس وقد لحقت باسرار
المنافقين ولذلك تسمى الفاضحه وبعضهم البحوث واما انها مستقله بالانفصال
سورة واحده واما لغير ذلك كما ياتي لكونها موصله لما قبلها واما اوائل غير
براءة من السور فقطعي الشافعي قوله بانها ايه من اول الفاتحه واختلف قوله فيما
سواها ففي قول انها ايه من كل سوره وفي قول بعض ايه وفي قول ملحقه في
قول بعض ايه وعزي للايمه الثلاثه بل لاينبغي احد منهم غيره في اول سوره وفي قول
راجح انها ايه مقروه للفصل بين السور وهو غريب لم ينقله احد من الاصحاب
عن الشافعي ولكن في الطبقات لابن هدايه عن البويطي عن الشافعي
يقول اول الحمد لله بسم الله الرحمن الرحيم واول البقره الم ذلك الكتاب ولعل
وجهه انها ثبت اداء في سوره الفاتحه كانت في باقي السور اعاده لها وتكرارا فلا يكون
من تلك السور ضروره ولان كلا منها يقال هي ايه من كل سوره بل هي ايه من اول
كل سوره كل بعض الثاني وهذا احسن الاحوال وبه يجمع الادله فان اثباتها
في المصحف بين السور شواده واجماع الصحابه ان لا يكتب في المصحف ما ليس
بقران وان ما بين دفتي المصحف كلام الله فان في ذكره ليلا واضحا على ثبوتها كذا

القاضي

قال القاضي ابو بكر والغزالي والنووي وغيرهم هو من احسن الادله وابينه دليل
على كونها ايه من كل سوره ولكن ذهب ابو بكر الرازي من الحنفيه الى انها ايه
مفرده انزلت للفصل بين السور حكاه عنه ابن الصباغ في الاحكام وحكى النووي
عن اصحابنا وجها انه ان كان الحرف الاخير من السوره قبله ياء ممدوده كالبينه
فالبسمله ايه كامله منها وان لم يكن كذلك كما في اقتربت الساعه فبعضها ايه وهما
اسكل بدليل انها ليست في الفاتحه غير ما سبق من تضمن مصاحف الصحابه فمن بعدهم
لها بل وفي سايرالسور بخط براءة ما صح عن ام سلمه ان النبي صلى الله عليه وسلم قرا البسمله
في اول الفاتحه وعدها ايه وعن ابن عباس في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا
من المثاني والقران العظيم قال هي فاتحة الكتاب قيل فاين السابعه قال بسم الله
الرحمن الرحيم اخرجها ابن خزيمه في الصحيح وغيره وعن ابن عباس قال كان النبي صلى
الله عليه وسلم لا يعرف فصل السوره حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابو
داود والحاكم وقال على شرط الشيخين وعن علي وابي هريره وابن عباس وغيرهم ان
الفاتحه هي السبع المثاني وهي سبع ايات والبسمله السابعه وفي بعض الروايات
عن ابي هريره ذلك مرفوعا رواه البيهقي والدارقطني والروايات في ذلك كثيره
ونحن نعتمد في ذلك انه قران بل اما ان نقول افاد القطع بانضمام القرائن اليه
فان خبر الآحاد اذا احتفت به القرائن اوجبه القطع افاده القطع او نقول انه
وان لم يتواتر عندنا فقد تواتر عند من قبله وهو الامام الشافعي رضي الله عنه
وربما تواتر يكون في زمن دون اخر ولشخص دون اخر واثباتها ذلك قرانا
والقران لا يثبت الا بالتواتر يدل على تواترها عندنا او نقول انها ليست من
القران القطعي بل من الحكمي وهو اصح الوجهين الذين حكاهما الماوردي في انها
هل هي قران على سبيل القطع كساير القران او على سبيل الحكم لاختلاف الصحابه
فيها ومعنى سبيل الحكم انه لا يصح الصلاة الا بها في اول الفاتحه وتكون قرانا
بكاملها الا بها فانه وجمهور اصحابنا على انها قران حكما لا قطعا قال ابن السماني فيكون
قرانا على هذا قال كالحجر من البيت من طاف به في الاستقبال فهو كمن يقطعه وكذا
ضعف امام الحرمين القول بانها قران قطعي وقال انه عناد عظيم من قائله لان ما
العلم حاصل بكونه قطعا محال وصحح ايضا النووي بانها حكمي واستدل الى منع تكفير النافي
لها اجماعا كما هو المعروف وان كان العمراني حكى في زوائده عن صاحب الفروع
انا اذا قلنا انها من الفاتحه قطعا كفرنا نافيها وفسقنا تاركها لكن الصفات لا تدرك
ومن اجل ذلك قال ابن الحاجب وقوة الشبهه في بسم الله الرحمن الرحيم منعت من
التكفير من الجانبين اي جانب المثبتين لها كالشافعيه والنافين لها كالايمه الثلاثه
والقاضي ابي بكر ذكر هذا انما هو اذا اثبتنا كونها قرانا قطعيا اما اذا اثبتناها كما ليس

النووي

فما اقتضى التكفير حتى يدفع بالشبهة وكذا اذا قلنا انه قطعي بتواتره ما عند القائل
به دون غيره او ان القطع بالقرائن كما سبق على ان القطع وحده لا يوجب التكفير
النافي بل لابد ان المقطوع به مجمعا عليه معلوما من الدين بالضرورة ثم قال ان الواجب
والقطع انما هو بتواتر الى آخره وهو عجيب فاني نقطع مع قوة الشبهة بما قوله وكذلك
سيلقنه القاضي في تحقيقه القول بانا من القرآن بما لا نعلم على ان ذلك كلي
قطعي او بتواتر حصل له او يقطع بقرائن كما سبق بيانه نعم كونه قرآنا كما هو
اوضح الاوجه الثلاثة فلذلك اقتصرت عليه في النظم بقولي سوى ما كان حكميا اي
فان الحكمي لا يحتاج لتواتر وبهذا يدفع الاشكالات كلها ان شاء الله تعالى وقولي
براءة الصلة اي التي توصل بما قبلها من غير فصل بالبسملة كما قال ابن عباس رضي الله
لعثمان ما حملكم على ان قرنتم بين الانفال وهي من المثاني وبراءة وهي من المئين فلم
تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطول فقال عثمان نزلت بالمدينة وبراءة من
اواخر ما نزل فكانت القصة تشبه بعضها وقبض صلى الله عليه وسلم ولم يذكر لنا فقرنا بينهما
وهذه المسألة من الحقيقة من مسائل الفقه وانما ذكرناها تفريعا على ما بيناه في الادلة
الثلاثة من انه لا بد من ثبوته بالسند فهو تقسيم لسند ما في كتاب التواتر وكل من
السند والاجماع يكون بالتواتر والى آحاد كما سيأتي بيانه والله اعلم

وما قراه السبعة متواتر انه منه بقطع سائر [illegible] الاختلاف في وجوهه الاداء
مثل مقادير مدود منه كذا اماله وهمز سهلوا او خففوا او وصف حرف بشدة
او اصل كل هو قد تواتر اما الشدة في فرات تترك [illegible] اي اذا اقترن ان القرآن
يضم في ثبوته التواتر انبني على ذلك مسلمان القرآن السبعة والقرآة الشاذة هما
الاولى وهي ما قرأه الائمة السبعة المشهورة وتواترت عنهم من القرآن يجب ان
يكون متواترا الى النبي صلى الله عليه وسلم لكونه قرآنا ولا يكون الا متواترا كما سبق
واحترزت بقولي وتواترت عما يحكى عن بعضهم احادا فان ذلك من الشاذ لانتفاء
ايمانه كما لو قرأ بها غيرهم والخلاف في تواتر السبعة هكذا السرخسي من اصحابنا وكذلك
الصوم منا لقاضيه فكان القرآن السبع متواترة عند الائمة الاربعة وجميع اهل
السنة خلافا للمعتزلة فانها احاد عندهم انهى ومن ادعى انها احاد ايضا الأبياري
شارح البرهان كذا واسانيدهم تشهد بذلك ونازع بهذا قول الامام في البرهان
انها متواترة وقال صاحب البديع من الحنفية انها مشهورة لا متواترة وفي مختصر
الروضة للطوفي من الحنابلة انها متواترة خلافا لبعضهم فنقل ابن الحاجب لقالوا
لم تكن متواترة لكان يجوز القرآن غير متواتر كمذهب مالك ونحوها الى آخر ضعف
الدليل مع مخالفته خلافا لقول بعض الشراح انه دليل لا على خلاف لان كون تواتر
السبعة لا خلاف فيه ممنوع لما بيناه وما اشار اليه شارح البرهان وتبعه جمع عليه

من ان

قوله حكاه السرخسي من اصحابنا في مقدمة شرح الجامع الصغير للسرخسي اسمه محمد ابن احمد السرخسي الشهير بشمس الائمة السرخسي والسروجي في الغاية هو الغايتي نسبة الى غاية البيان شرح الهداية للامام برهان الدين علي بن ابي بكر المرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣ هـ

من ان اسانيدهم من تتبعها يجدها آحادا فيكون التواتر انما هو منا اليهم فقط ممنوع
فانها تواترت لهم ومشاركهم من بلغ معهم حد التواتر ولكن اشتهرت عنهم لا يكون كل
منهم منفردا باسانيد القرآت تدل على ذلك ثم على تقدير تسليم ما قاله القطع حاصل
من حيث تلقي الامة لها بالقبول وسواء السلف والخلف على القطع بها كما قال
ابن الصلاح في احاد شاذ بحسب وسيأتي بيانه وما قيل فيه من النظر وما
احسن قول الامام كمال الدين ابن الزملكاني انحصار الاسانيد في طائفة يمنع
مجيء القرآت عن غيرهم فقد كان يتلقاه من اهل كل بلد بقرآة امامهم الجم الغفير
عن مثلهم وكذلك دواما فالتواتر حاصل لهم ولكن الائمة الذين فصلوا وضبطوا
الحروف وحفظوا اشياخهم فيها جاء السند من جهتهم وهذا كالاخبار الواردة في حجة
الوداع منقولة عمن يحصل بهم التواتر عن مثلهم في كل عصر فينبغي ان
ينطلق لذلك وان لا يعتبر بقول القرافي واشرت الى ذلك في النظم بقولي
لانه منه بقطع سائر اي ان ما قراه السبعة من القرآن كما هو مقطوع به في
كل عصر ومصر فهو سائر في الاعصار والامصار وقولي لا الاختلاف الخ اخذه
بيان ان ما اطلقه الجمهور من تواتر السبعة ليس على اطلاقهم بل يستثنى منه كما
ابن الحاجب ما كان من قبيل المد والامالة وتخفيف الهمزة ونحو ذلك
بالتمثيل بالمد والامالة مقادير المد وكيفية الامالة اصل المد والامالة فانه
متواتر قطعا فالمقادير كمد حمزة ومدورش بقدر ست الفات وقيل خمس وقيل
اربع ونحوه وعاصم بقدر ثلاث والكسائي بقدر الفين ونصف وقالون
بقدر الفين والسوسي بقدر الف ونصف ونحو ذلك وكذلك الامالة تنقسم
الى ممحضة وهي ان ينحى بالالف الى الياء بالفتحة الى الكسرة وبين بين وهي كذلك
الا انها تكون الى الالف او الفتحة اقرب وهي المختارة عند الائمة اما اصل الامالة
فمتواتره قطعا وكذلك التخفيف في الهمز والمد بما فيه منهم فيسهل ومنهم من
يبدله ونحو ذلك بهذه الكيفية هي التي ليست متواترة ولهذا كره احمد رضي الله عنه
قراءة حمزة لما فيها من طول المد والكسر والادغام ونحو ذلك وكذا قراءة الكسائي
لانها كقراءة حمزة في الامالة والادغام كما نقل ذلك السرخسي في الغاية فلو كانت متواترا
لما كرهها احمد لان الامة اذا كانت مجمعة على شيء فكيف يكرهه وقولي ووصف حرف
يسهل هو مما زاده ابو شامة في المستثنى على ما ذكره ابن الحاجب في استثنائه وهي
الالفاظ المختلف فيها بين القرائي وجه تاديتها كالحرف الشديد يبالغ فيه بعضهم حتى
كانه يزيد حرفا وبعضهم لا يرى ذلك وبعضهم يرى التوسط بين الامرين وهو
معنى قولي ووصف حرف يسهل هو بضم اوله من اسهل الرباعي بمعنى سهل
الشيء اي يختلف في وجه تسهيله وهذا الذي قاله ظاهر ويكون دخوله تحت

من ج

مواتي السروجي

اي الخلاف الخ في القرآت

قول ابن الحاجب في الاحتراز عنه فيما ليس من قبيل الأداء على أن بعضهم قد نازع أبا
شامة بما لا تحقيق فيه والله أعلم وقولي أما الشاذ ودني قراءة ترى تماما فولى
لم يحو غير جواب أما ص فليس قرآنا لا الإقراء وذاك بعد سبع قراءه
والعشر جمع طرق البغوي مني أنه وراء عشر يجري يكون حجة إن ثبتا
نص عليه الشافعي مثبتا ش أي إذا علم أن القرآن لا يكون إلا متواترا
منه أن القراءة الشاذة ليست قرآنا لأنها آحاد فحينئذ فلا تجوز القراءة بها قال ابن
عبد البر إجماعا وقال النووي في شرح المهذب لا في الصلاة ولا في غيرها وكذا قاله في
فتاويه فقال فإن قرأها في الصلاة وغيرت المعنى بطلت صلاته إن كان عامدا عالما وقال
كمال ... السخاوي لا تجوز القراءة بها لخروجها عن إجماع المسلمين وعن الوجه الذي
يثبت به القرآن وهو التواتر وإن كان موافقا للعربية وخط المصحف ونقل الرافعي عن
المستظهري عن القاضي الحسين أن الصلاة بالقراءة الشاذة لا تصح نعم نازع الشيخ أبو حيان
ومع في جواز القراءة بها وليس مخالفه لما نقل من الإجماع لأنهم بنوه على تفسيرهم الشاذ بما
سوى السبع وأما ليس بشاذ على رأيهم وعضد أبو حيان ذلك بأن السلف كانوا
يصلون خلف أصحاب هذه القراءات كالحسن البصري ويعقوب وطلحة بن مصرف
وابن محيصن والأعمش وأضرابهم ولم ينكروا ذلك هذا لكن كلام الرافعي يقتضي جواز
القراءة بالشاذ من غير أن يبنيه على تفسير الشاذ بغير المشهور منه فإنه قال
تسوغ القراءة بالسبع وكذا بالقراءة الشاذة إن لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف
ولا نقصانه ونقل النووي في شرح المهذب أن كلام الرافعي في الصحة لا في الجواز
يعني فلا يبقى في كلامه إشكال وكأنه يريد بذلك أن كلام الرافعي في صحتها
وثبوتها بالسند الصحيح لا في جواز القراءة بها وكلنا تأويل بعيد وقد جزم هو
في الروضة بأنه تصح الصلاة بالقراءة الشاذة إن لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف
ولا نقصانه وقولي وذاك بعد سبع قراءات أشير إلى تفسير الشاذ وهو لغة المنفرد
واصطلاحا ما لم يتواتر من القراءات أما الشذوذ في الأحاديث فسيأتي بيانه وقد
اختلف في ضبط القراءة الشاذة فالمشهور أنها ما وراء السبعة المعروفة وهو ظاهر كلام
الرافعي السابق ولذلك حكيت عليه في النظم ونقل عن البغوي أنه ما وراء العشرة
أي هذه السبعة مع يعقوب وخلف وأبي جعفر يزيد بن القعقاع واختاره الشيخ
تقي الدين السبكي وغيره وقالوا إن قراءة الثلاثة المذكورين تواترت كالسبعة وقد حكى
البغوي في تفسيره الإجماع على جواز القراءة بها قال أبو حيان وهو مذهب هذا الشأن
لا نعلم أحدا من المسلمين حظر القراءة بالثلاثة الزائدة على السبع بل قرئ بها في سائر
الأمصار وقال الشيخ تاج الدين السبكي القول بأنها غير متواترة في غاية السقوط ولا يصح
القول به عمن يعتبر قوله في الدين انتهى وقال القاضي أبو بكر ابن العربي في القواصم

ضبط

ضبط الأمر على سبع قراءات ليس له أصل في الشرع وقد صنع قوم ثماني قراءات وقوم
عشرا قال وأصل ذلك أنه صلى الله عليه وسلم قال أنزل القرآن على سبعة أحرف
فظن قوم أنها سبع قراءات وهو باطل انتهى قلت وقد ينتج ما قالوه بأن كونها سبعا إنما
هو بحسب الواقع اتفاقا لا للحديث والحديث في الصحيحين من حديث ابن عباس
وأبي بن كعب وعمر رضي الله عنهم قال أبو حاتم ابن حبان اختلف في المراد بذلك
على خمسة وثلاثين قولا وقد وقفت منها على كثير انتهى ورجح القرطبي قول
العلماء أن المراد به أنه وسع عليهم في مبدأ الإسلام أن يعبروا عن المعنى الواحد
بما يجري على لغة إلى سبعة ألفاظ لأنهم كانوا أميين لا يكتب إلا القليل منهم فشق على
أهل كل لغة أن يتحول إلى غيرها فلما كثر من يكتب وعادت لغاتهم إلى لسان النبي
صلى الله عليه وسلم ارتفع ذلك فلا يقرأ إلا باللفظ الذي نزل ثم نقل ذلك عن ابن عبد البر
وعن القاضي أبي بكر ومن ذلك أن أبي بن كعب كان يقرأ للذين آمنوا انظرونا
للذين آمنوا أمهلونا للذين آمنوا أخرونا وممن اختار هذا القول ابن العربي أيضا
وإن كان في قوله إن لم يعمل بسبعة أحرف ما يقتضي أن المراد السبعة في لغات فإنه
ما نزل إلا بواحدة والتوسيع ليس من المنزل في حكم الآن وإن أنزل أن يقرأ على
سبعة أحرف واعلم أن ممن نقل عنه أن المراد به القراءات السبع الخليل بن أحمد وهو
أضعف الأقوال وليس هذا موضع بسطها وقولي ثم يكون حجة إلى آخره إشارة إلى أن
القراءات الشاذة إذا صح سندها فالصحيح أنه يحتج بها لأنها إذا بطل خصوص كونها
قرآنا لعدم التواتر بقي عموم كونها خبرا وقد أطلق الشافعي فيما حكاه البويطي عنه في
باب الرضاع وفي تحريم الجمع الاحتجاج بها وعليه جمهور أصحابه كالقاضي أبي الطيب
الطيب والروياني وكذا الرافعي وقد احتجوا على قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود
والسارقون والسارقات فاقطعوا أيمانهم ونقله ابن الحاجب عن أبي حنيفة حيث
احتج على وجوب التتابع بما نقل عن مصحف ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات
بعد أن اختار تبعا للآمدي ونسبه للشافعي أنه ليس بحجة وكذا قال الأبياري في شرح
البرهان إنه المشهور من مذهب مالك والشافعي وقال النووي في شرح مسلم مذهب
الشافعي قال وإن ناقلها لم ينقلها إلا على أنها قرآن والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر وإذا
لم تثبت قرآنا لم تثبت خبرا وكذا زعم إمام الحرمين في البرهان أن الشافعي أظهر يقال بالتتابع
كأبي حنيفة لأن عنده أن الشاذ لا يعمل به وتبع الإمام في ذلك أبو نصر القشيري والغزالي
في المنخول والكيا وابن السمعاني ولكن المذهب إنما هو ما سبق عن نص البويطي وغيره
فهو الأرجح ومسألة التتابع حكى الماوردي فيها قولا بالوجوب احتجاجا بقراءة متتابعات
ولكن الأرجح عدم الوجوب لا للدون القراءة الشاذة غير حجة بل لأنها إنما نقلت تأويلا لا قراءة
أو لمعارضة ذلك بقول عائشة نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات

اخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح او لغير ذلك ويخرج من كلام الماوردي
قول ثالث التفصيل في المسئلة فقد قال في موضع من الحاوي ان اضافها الراوي
الى التنزيل او الى سماع من النبي صلى الله عليه وسلم اجريت مجرى خبر الواحد والا
فهي جارية مجرى التاويل وبذلك صرح الباجي في المنتقى فقال فيها ثلاثة اقوال ثالثها
التفصيل بين ان يسند او لا فيلتزم في شرح مسلم للقرطبي محل الخلاف اذا لم يصح
الراوي بسماعها ويخرج من كلام بعض الحنفية مذهب رابع فقال ابو زيد في
كتاب الاسرار انه يعمل بالقراءة الشاذة اذا اشتهرت وكذا قال صاحب البسوط
قال ولهذا لم يعملوا بقراءة ابي بن كعب فحده من ايام اخر متتابعة لانها
قراءة شاذة عندهم وقبلها لا يثبت الزيادة على النص بخلاف قراءة ابن مسعود
ثلاثة ايام متتابعات فقد كانت مشهورة في زمن ابي حنيفة وكذا قال ابو بكر
الرازي انهم انما عملوا بها لاستفاضتها وشهرتها في ذلك العصر وان كانت انما
نقلت الينا بطريق الاحاد وقولي نعم يكون حجة ان ثبت اي ان ثبت ذلك
المروي من القراءات شذوذا بالسند الصحيح اذا لم يثبت عن الرسول ذلك عنه او ثبت
لكن لا على انه قراءة والله اعلم ص وثبت للسند والاجماع به
كذا كل الاحاد ليس يشتبه لكن تواتر يستدل به بل نفى غير المتواتر فيما قبل
ثم لما فرغ من بيان السند من الدليل الاول وهو الكتاب شرعت في بيانه
في الدليلين الآخرين وهما السنة والاجماع فذكرت ان كلا منهما يكون بالتواتر والاحاد
لكن التواتر في السنة قليل حتى ان جمعهم فقد اذا كان لفظيا وهو ان يتواتر اللفظ
بعينه واما اذا كان معنويا كأن يتواتر معنى من الفاظ مختلفة ولو كان ذلك
المعنى المشترك فيه بطريق اللزوم ويسمى التواتر المعنوي وسبأتي بيانه وقد بين
ابن الصلاح قال ان المتواتر ما بلغه اخاص اعلم الذي يفيد العلم النظري لمن سمعه
حتى لا يبقى له معه ريب وبين التعقب عليه وشيء من ذلك ثم قال ومن امثل عن ابراد
مثال لذلك فيما يروى من الحديث اعياه تطلبه وحدث انا الاعمال بالنيات ليس من
ذلك بسبيل وان نقله عدد التواتر وزيادة ان ذلك مطرح لطيف وسط اسناده
ولم يوجد في اوايله يشير بذلك الى ما رويناه عن امير المؤمنين عمر بن الخطاب
عن علقمة بن وقاص الليثي وعن علقمة الاعلم ابراهيم التيمي وعن محمد بن ابراهيم
سعيد الانصاري ثم اشتهر فرواه عنه خلق كثير قبل سبعمائة وقيل غير ذلك وتواتر
حتى الآن نعم تعقب عليه بانه قد رواه نحو العشرين صحابيا وانه قد توبع الثلاثة
الذين بعد عمر وجوابه ان ما ذكر من ذلك انما هو معنى الاعمال بالنية لا بلفظ انما
انما هو في التواتر لفظا ومعنى وان المتابعات الواقعة لا تنتهي الى حد التواتر كما
ابن الصلاح ثم حدث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه شاذا ان ذلك

فانه

فانه نقله من الصحابة رضي الله عنهم العدد الجم الى آخر ما ذكره وقد تعقب عليه
غيره من الايمة هذه احاديث بانها متواترة كحديث ذكر حوض النبي صلى الله عليه وسلم
اورده البيهقي في باب البعث والنشور رواية عن اربعين من ثلاثين صحابيا وافرده
الحدسي بالجمع قال القاضي عياض وحديثه متواتر بالنقل وحديث شفاعته وكل
القاضي عياض بلغ التواتر وحديث المسح على الخفين قال ابن عبد البر رواه ثمانون
صحابيا واستفاض وتواتر وقال ابن حزم في المحلى نقل تواتر يوجب العلم قال وكذلك
ذلك احاديث النهي عن اصلاة في معاطن الابل وحديث النهي عن اتخاذ القبور ومساجد
وحديث قول المصلي بعد ذلك احد الى آخره وجواب ذلك يحتمل ان مراد قائل ذلك
بالتواتر انما هو المشهور كما عبر به كثيرا عنه او انه تواتر معنى او غير ذلك والا
فالواقع فقدان شرط التواتر في بعض طبقاته والى هذا اشرت بقولي بل نفى غير
المعنوي منه قيل واما الاجماع فنقله بالتواتر كثير نعم وقع خلاف في اصل الاجماع
اذا قلنا بامكان تصوره هل يمكن معرفته والاطلاع عليه فاثبته الاكثرون لجهة
الحدسي ونفاه الاقلون ومنهم احمد حنبل في احدى الروايتين عنه ان مدعي
الاجماع كاذب ولكنه محمول على الاستبعاد اي بعيد مع كثرة العلماء وتفرقهم في البلاد
الثانية ان يعرف الناقل عنهم اتفاق مجتهديهم مع امكان ان يكون قوله او
فعله المنقول عنه مخالفا لمعتقده لغرض فاسد وتسليمه فقد رجع عنه قبل الوفاة
الباقين فلو مع ان لا ينقل لكذلك وقد يكون ثم مخالف لم يطلع عليه او انه
قال ذلك في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف ان احدا قد اطلق القول
بحجية الاجماع في مواضع كثيرة وجعل ابن تيمية قوله ذلك على اجماع غير الصحابة
انتشارهم لهم فعرفون محصورون ونقل ابن الحاجب ان المانع احتج بان
نقله مستحيل عادة لان الاحاد لا يفيد العلم بوقوعه وهو قطعي لا بد ان ينقل
قطعي والتواتر يفيد واجاب عن ذلك بالوقوع فانا قاطعون بتواتر النقل عن
اجماع ط تقدم النص القاطع على الظن ولم يتعرض لرد ان الاجماع يفيد ولكنه
مردود بان قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله اقوى منه ومع ذلك يثبت بالاحاد
ويجب العمل به قال الماوردي وليس احد من سنن الرسول عليه الصلاة والسلام وهي
تثبت بنقل الواحد وعلى هذا جرى امام الحرمين والآمدي وان نقل ابن الحاجب المشهور
اشتراط نقله بالتواتر وهم من فروع المنع حتى كون الاجماع حجة قطعية ونقل ذلك
عن الجمهور وقال القاضي في التقريب انه الصحيح ولكن لا يلزم فانه وان كان
قطعيا في نفسه لكن طريق وصوله قد تكون ظنية بدليل انه كما قررناه
وذهب جمع من الفقهاء الى نقوله بالاحاد بالنسبة الى العمل خاصة لكن لا يرفع به
قاطع ولا يعارضه سنة قول القليل لا اعلم خلافا بين اهل العلم في كذا لا يكون

لا يكون معلوما الاجماع كما قال الصيرفي كذا الاختلاف وكذا قاله ابن حزم في الاحكام وفي
كتاب الهداية ان الشافعي نص عليه في الرسالة وكذا احمد قال الصيرفي في اثناء
شروع هذا من بحث المتشابه بديع علم اصول العلم وجمله وقال ابن القطان ان
قائله ذلك ان كان من اهل العلم فهو جهله والا فله ويكفي ان يقال لمن يشترط
ان لم يكتف من اهل الاجتهاد المحيطين بالاجماع والاختلاف علم ثبتا اجماع بقوله
والا فيه خلاف مرجحها ورد ابن حزم على مثل هذا اجماعا بان الخلاف قد يخفى على
اهله الكبار فقد كان الشافعي رضي الله عنه اعلم خلقا في انه يصح اقل من
ثلاثين منهم مع ان المسئلة مشهورة ان الزكاة في خمس من الابل وكما تاثر في
الوطء في الحكم برد اليمين وهذا الاختلاف فيه بين احد من الناس اعلم معان الخلاف
شهير فكان عثمان يرى برد اليمين ويقضي بالنكول وكذا ابن عباس ومن التابعين
الحكم وابن ابي ليلى وابو حنيفة واصحابه وهم كانوا القضاة ذلك الوقت والله اعلم

ص وخبر الاحاد بالاتفاق الى المتواتر وغيره للتهي ان شاع من اصل الى اخره

والمستفيض سواء والمذكور اقله اثنان وقول الواحد يجعل في المفتي به والشاهد
ش لما ثبت ان السنة والاجماع يثبتان خبر الواحد شرع في تعريفه وتقسيمه
واحكامه وهو اجل المقصود من هذا الباب اما تعريفه فخبر الواحد هو ما يحتمل
صدقه او كذبه اي ما ان روي وهو من دون العدد الذي يصير به خبره في التواتر وهو الجمع
تقدم بان يروي اربعة فاكثر وما اورد به عدد التواتر ولكن لم ينتهوا الى افادة
العلم باستحالة تواطوهم على الكذب او لم يكن ذلك في كل الطبقات او كان ولكن لم
يجمعوا من محسوس او غيره ذلك ما بينته في التواتر كما سبق وقد علم ذلك من التقسيم
اول الباب من ان ما افاد العلم منه من الاخبار هو الاحاد وعلم ايضا انه ليس
المراد به ما يروي الواحد فقط كما قد يفهم من اطلاق خبر الواحد والاحاد لما ذكره
وقولي وغيره انتهى الى اخره اشارة الى ان ارجح الاقوال ولقوا صافي الشهود
ان قسم من ذلك غير التواتر والآحاد وذهب ابو بكر الصيرفي والقفال الشاشي الى انه
قسم التواتر بعني واحد وثالثا ان الشهرة من التواتر وهو طريقة السمعانيين قال ابن
الصلاح ومعنى الشهرة مشهور وهو يقسم الصحيح كحديث انما الاعمال بالنية وغيره
صحيح كحديث طلب العلم فريضة على كل مسلم ونقل عن احمد ان اربعة احاديث تدور
عليها السماء ليس لها اصل الى اخرهم كذا وينقسم الى ما هو مشهور بين اهل الحديث
وغيرهم نحو المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده وبين اصل الحديث خاصة كقنوته
صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا يدعو على رعل وذكوان ثم ذكر وجه اختصاصه
بالشهرة عندهم فقال وفي المشهور المتواتر الى اخره ما سبق نقله عنه وقرره الماوردي
في الحاوي والروياني في البحر وما يقتضيه انه اخص من التواتر واعلا منه فيكون قولا

رابعا

ثم اخذ

آحاد وسمي اصحاب الشافعي
ومن تبعهم من الاصوليين
اخبار الآحاد

رابعا لا الاستفاضة ان ينتشر من ابتدائه بين البر والفاجر ويتحققه العلماء بها هل
ويشك فيه سامع الى ان ينتهي عنها استوا الطرفين والواسطة كلا وهو اقوى
الاخبار واثبتها كما والتواتر ان يتداولها جمع الواحد بعد الواحد حتى يكثر عددهم
ويبلغوا حدا يمتنع في العادة تواطوهم على الكذب فيكون مبدأ اوله من اخبار الآحاد
وفي اخره من التواتر ومرادها باوله اول اسمه واول الطبقات مما يلي الآحاد
كما لا فرق بينها من حيث ذاته وجه احدها هذا وثانيها الاستفاضة بمعنى الانتشار
التواتر وثالثها ان الانتشار في الاستفاضة من غير اصل والانتشار في التواتر ما قصد
ويستويان في انتفاء الشك وفي وقوع العلم بها وعدم الحصر في العدد وانتفاء التواطو
على الكذب من المخبرين ومثالها المستفيض بعد الركعات والمتواتر وجوب الصلوات
وما اشترطه في الاستفاضة من عدد يمتنع تواطوهم على الكذب متفرع على
قولها في مشهورية الاستفاضة بذلك وبه قال ابو الصباغ والغزالي والآمدي
قال الرافعي وصرائب بكلام الشافعي ولكن الذي اختاره الشيخ ابو حامد والشيخ
ابو اسحق وابو حاتم القزويني ان اقل ما يثبت به الاستفاضة اثنان والى مثل الامام
الحرمين وقولي ان شاع عن اصل تخرج ما شاع عن اصل يرجع اليه فانه منقطع
يكذب به قولي والمذكور اقله اثنان اي هذا الذي يسمى المشهور والمستفيض اقله
اثنان وقيل عدد يمتنع تواطوهم على الكذب وقد سبق تقرير القولين وتعيين قائلها
وقال الامدي هو ما نقله جماعة تزيد على الثلاثة والاربعة وقيل المستفيض ما نقله
الى بالقبول وعن الاستاذ انه ما اشتهر عن ايمة الحديث فلنضم هذه الاقوال الى
ما سبق قد علم من قوله على المرجح عند الاحاد انه يفيد الظن كما مر في
لكن الظني او كان من غيره ومن سوى بينه وبين التواتر وقال انه اعلامه فهو يفيد
عنده القطع وكذا من يشترط له الكذب في رواته والله اعلم وقولي وقيل لواحد
الى اخره وجده ص وهكذا او لوفي دين سمعا وبصر بالبينة

الا اذا انضم له قرينة وشرطه ذكره مبينة عدالة الراوي كذا مروءته
وضبطه فهذه شريطة ش هو بيان لحكم خبر الاحاد والكلام فيه في ثلاثة مواضع
في الاحتجاج به وهل يفيد الظن او اليقين وفي شروطه الاول يجب به باجماع في ثلاثة
اماكن في الفتوى وفي الحكم وفي الشهادة سوا شرط العدد او لا كما سيأتي
فان لك استثنيت ان التصريح به هناك وفي الشهادة سوا شرط العدد او لا كما سيأتي
عن الاحاد وفي الرواية في الامور الدينوية كالعلامة ونحوها واما في الامور الدنيوية
فقيل الصحيح من الخلاف الآتي بيانه وان لك قلت ولو في دين ايما الى انه محل الخلاف
وممن صرح بان العلامة الاولى محل وفاق كما القفال الشاشي في كتابه والماوردي والروياني
وابن السمعاني حيث قصر اخبر الواحد الى ما يحتج به فيه باجماع كالشاهد والمترجم العامل

العامله

الاخبار باذن صاحب الدار في دخولها واكل الهدية باخباره قال القاضي في قوله تعالى واذا دعيتم فادخلوا فاكل الماء دي ومن بعده لابد في هذه الحالة من خبر واحد اي يكون الشخص الى خبره فيقبل من كل مرو فاجر مسلم وكافر وحر وعبد فاذا قال الواحد منهم هذه هدية فلان اليك او من الجارية وهبها فلان لك او كنت امرته بشرائها فاشتراها للمخبر قبول قوله اذا وقع في نفسه صدقه ويحل له الاستمتاع بالجارية والتصرف في الهدية وكذا الاذن في دخول الدار وهذا شئ متعارف في الامصار من غير نكير ويلتحق بذلك خبر الصبي فيما يحتمل قلت لعل هذا ونحوه من المعاملات الدنيوية فيه نظر وانما ينبغي ان يكون امرا من الدنيء وقع فيه الاجماع واطراد العادات فيه والمتعارف والا فاكل الهدية للفقير فيها وطي الجارية حكم شرعي ويرشد الى ما قلناه ان الفتوى والتهادي اجماع مع انها من الدنيء ايضا ولذلك اشار الشافعي في الاستدلال على عمل ما سواها من الدنيء عليها الا ترى فانه لما صنف كتابا في اثبات العمل بخبر الواحد اوسع فيه الباع وساق فيه نحو الثلثمائة حديث عمل فيها بخبر الواحد قال بعد ذكره من الاذى بتكرر خبر الواحد والحكام احاد والمفتون احاد والشهود احاد وقد افتتح الشافعي رضي الله عنه هذا الكتاب بحديث هم الله امرأ سمع مقالتي فاداها كما سمعها الحديث المشهور فاعترض ابن داود بانه انما خبر الواحد فقال اصحابنا ان مراد الشافعي رضي الله عنه انما استدل بما تضمنه مجموع ما ذكرها من الاحاديث وسنشير الى بعض شئ منها وحاصل ما في العمل بخبر الواحد وفي الامور الدينية من الخلاف المشهور اقوال احدها ان العمل به جايز عقلا وواجب سمعا وهو قول الجمهور وقال ابو العباس بن القاص بخلاف بين اهل اللغة في خبر الاحاد وانما وقع في بعض اهل الكلام خبر الاحاد لعجزه عن الذين زعم انه لا يقبل فيها الا ما توا تر مخبر من يجوز عليه الغلط والنسيان وهذا ذهب الى ابطال السنن فان ما شرطه لا يكاد يوجد اليوم سبيل وقد استدل لساك في بقضية اهل قبا لما اتاهم آت وقال ان القبلة قد حولت فرجعوا اليه وبلرسالة صلى الله عليه وسلم اعلاه واحدا بعد واحد لبخبروا الناس بالشرايع وبسط كلامه في فلك في الرسالة بسطا شافيا وما احتجوا به ايضا قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ونحو ذلك من الادلة ولنا بصدد ذلك في هذا الشرح المختصر فاصحاب هذا القول اتفقوا على ان الدليل السمعي دل عليه من الكتاب والسنة وعمل الصحابة ورجوعهم كما مثلنا ذلك على السمع وبمعنى قولي في النظم سماعي فقط ان مفهومه انه يعمل به بخبر السمع وذهب الاقلون الى ان العقل دل ايضا فنقل ذلك عن احمد وابن سريج والصيرفي في القديم

قوله م

مناوي الجيزي

مناوي الجيزي البصري من المعتزلة قالوا احتياج الناس الى معرفة بعض الاشياء من الخبر وفي ترك ذلك اعظم الضرر وان العمل به يفيد دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجبا واجاب صلى الله عليه وسلم مبعوث الى جميع الناس ولا يمكن مشافهة الكل وايجاب ذلك يوجب الهرج وارسال عدد يقع التواتر بكل الاقطار قد يتعذر فلا يلزم ذلك فوجب ان يكتفى بالاحاد وذكروا نحو ذلك مما لا ينهض عند التامل ان يدل عقلا وقد استغرب عهد ذلك الى عبد الحسين المعتزلي مع انهم ايدوا اصل السنة فقيل لان القال كان اول امره معتزليا فلعله قال ذلك وقت اعتزاله وابن سريج كان مناظرا بن داود فلعله بالغ في الرد عليه فتوهم منه هذا القول واما احمد رضي الله عنه فيمكن الاعتذار عنه بانه اراد انه ليس في العقل ما يمنع العمل به او قصدا هو معلوم من ان الادلة العقلية لا تخلوا عن مقدمة عقلية في الدلالة وان كانت تلك المقدمة العلم بها فلا يمنع ان يصرح بها عند وجود المعاند وربما يعتذر عن الجمع بين ذلك ومن قال بهذا توهموا العمل به عند قطعي ومن قال بالاول فكذلك ايضا ان ما استدلوا به مقطوع به بالضرورة قال ابن دقيق العيد والحق عندنا في الدليل بعد اعتقاد ان المسلة عليه انا قاطعون بعمل السلف والامة بخبر الواحد وهذا القطع حصل لنا من تتبع اثر بعد بلوغ جزئيات لا يمكن حصرها ومن تتبع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين وجمهور الامة ما هذه الفرقة البيرة المخالفة علم ذلك قطعا واعلم ان امام الحرمين اول البرهان قال ان اطلاق وجوب العمل بخبر الواحد فيه تساهل لان تفسير الخبر لو اوجب العلم لعلم ذلك منه وهو لا يشعر بها وانما وجب العمل عند سماعه من دليل اخر وهي الادلة القطعية على وجوب العمل عند رواية الاحاد فالتحقيق وهو قوله المحققين انه يوجب العمل عند ه به كل وهكذا القول في العمل بالقياس القول الثاني ان العمل بالاحاد لا يجب وان كان جايزا عقلا ونقل ذلك عن ابن داود والرافضة ونقله ابن الحاجب عن القاساني لكن سياتي انه ممن يقول بمنعه عقلا فلا ينبغي ان ينقل عنه هذا المذهب وتحملوا لهذا القول بخو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن واجيب بانه محمول على ما يجب فيه العلم بالبينة كالاعتقادات كما سياتي بيانه القول الثالث انه لا يجوز العمل به لعدم الدليل على حجيته الرابع ان العمل به غير جايز عقلا وهو قول جمهور القدرية وطايفة من الظاهرية كالقاساني وغيره ونقله ابن الحاجب عن الجبائي لكن الصحيح في النقل عنه تفصيل ياتي ذكره كلوا لانه يودي الى تحريم الحلال وتحليل الحرام اذا روى كل منهما في محل واحد بالاحاد وكان احدهما فاسقا فلم يكن ترجيح احدى الجهتين بهي الفاسقين اولى من الترجيح بالعكس مردودا بانا ان قلنا المصيب من المجتهدين واحد فان كان الراجح هو الحق في نفس الامر فواضح وان كان غيره فلم يكلف الا بما غلب على ظنه وان كان خطا

في نفس الامر وعند النازري يوقف الى ان تتبين الرجحان فلا يلزم شيء مما قلتم الرابع
الخامس لا يعمل به في الحدود لان الحدود تدرأ بالشبهات وكونه لم يروا الا واحدا
شبهة وهذا قول الكرخي وغيره من الحنفية ومحل هذا القول المنع فيما ينتفي بالشبهة
وذلك اعم من ان يكون حدودا او غيرها كما قال وايضا فان الكرخي يقبله في اسقاط
الحدود وانما يقبله في إثباتها الخامس لا يعمل به في ابتداء النصب بخلاف غيرها
والفرق ان ابتداء النصب اصل والزايد فرع فيقبل في انصباب الزايد على خمسة
اوسق ولا يقبل في ابتداء نصاب الخمسة والعجب ان هذا أصل نقل ذلك ابن السمعاني
عن بعض الحنفية السابع لا يعمل به فيما عم الاكثر محلا فدل على ان عمل الاكثر مرجح به لا
مانع الثامن لا يعمل به اذا خالف عمل اهل المدينة وهو قول المالكية ولهذا نقضوا اخبار
المجلس التاسع لا يعمل به فيما عم به البلوي وهو قول الحنفية ولهذا انكروا خبر نقض
الوضوء من مس الذكر وجهر البسملة وغيره العاشر لا يقبل اذا خالفه راويه نقل عن الحنفية
ولذلك لزم بوجب السبع في الولوغ لمخالفة ابي هريرة لروايته وقال صاحب البديع منهم
ان محله اذا خالفه بعد الرواية فان خالفه قبل الرواية فلا يرد ولذا اذا جعل الشارح
الحلاوي عشر عن الحنفية انه لا يقبل ما عارض القياس ولهذا رد اخبار المصراة
وفيه البيضاوي بكونه عند عدم فقه الراوي فان كان فقيها فلا يرد ولو خالف
القياس ونحن نقول في اللمع لنشيخ ابي اسحق ان اصحاب مالك اطلقوا انه لا يقبل اذا خالف
القياس وان اصحاب ابي حنيفة قالوا ان اراد وا بالاصول القياس على ما ثبت بالاصول
فهو قول المالكية وان اراد وا انفسر الاصول التي هي الكتاب والسنة والاجماع فليس
معهم فيما ردوه لكتاب ولا سنة انتهى نعم الصحيح عند الحنفية وحكاه في البديع عن
الاكثرين تقديم الخبر على القياس مطلقا وقال الباجي انه الاصح عندي من قول مالك
رضي الله عنه فانه سئل عن حديث المصراة فقال اوه احرج في هذا الحديث رأي في
المسلة قول ثالث اختاره الامدي وابن الحاجب ان كانت العلة تثبت بنص راجح
على مخبر في الدلالة وهي موجودة في الفرع قطعا فالقياس مقدم او ظنا فالتوقف
او ثبتت بنص راجح فالخبر مقدم وقول رابع انهما متساويان مطلقا حكاه الباجي
عن القاضي ابي بكر الموضع الثاني من الكلام في خبر الواحد انه وان وجب العمل به فانه
انما يفيد الظن ولا يفيد القطع الا بقرينة وهو معنى قولي ولا يشترط اليقين الى
اخره والمسلة فيها ثلاثة اقوال احدها انه لا يفيد العلم الا اذا انضم اليه قرائن يقطع السامع
مع وجودها بصدق المخبر كما اخبار ملوك اذا مات ولده المريض عنده مع قرينة
البكاء واحمرار الكفن والآت الدفن ونحو ذلك واما مجموعان يكون قد اعمى عليه فلا
يقوم في المسلة بل في المثال فيبقى الفرض فيه مما يمتنع احالة على الاغلب من قرينة اخرى
والمراد القرائن الى ما يحصل معه القطع اذ منها ما لا يعبر عنه كما اظهر بوجه

الجلل

الخامس

الثاني

الحمل والوحل ولهذا قال الرازي ان القرائن لا يمكن ان تضبط بعبارة وكل
عبارة يمكن ان تضبط بها يمكن اليها النفس كالممكن للمتواتر او قريب منه بحيث
لا يبقى فيه احتمال بعيد ومن القرائن المفيدة القطع مجيء الاخبار بحضرته صلى الله
عليه وسلم فلا ينكره او بحضرة جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب او تتلقاه الامة بالقبول
اتفاق الامة على صحته فهو مقطوع بصحته والعلم القطعي حاصل فيه خلافا لمن نفى
ذلك مخيما بانه لا يفيد في اصله الا الظن واما تلقيه الامة بالقبول فانه يجب عليهم
العمل بالظن والظن قد يخطئ قال الشيخ وكنت اميل الى هذا واصحبه قويا ثم بان
بان لي ان ما اخترته هو الصحيح ان ظن من هو معصوم من الخطا لا يخطئ ولا سبيل في
اجماعهم معصومة من الخطا ولهذا كان الاجماع المبني على الاجتهاد جهة مقطوعا بها
والتزاجماعات العلماء لذلك انتهى قال النووي ان الشيخ قد خالفه في ذلك المتقدمون
والاكثرون فقالوا يفيد الظن عالم بتواتر ان اخبار الاحاد تفيد الا الظن ذكره
من اجماع الامة على العمل بما اجماعهم على انه مقطوع به من كلام رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومن انكر هذا من المتقدمين كابن بركان وابن عبد السلام وغيرهما فان لم يحقق
بالاحاد قرائن فلا يفيد البتة لاحتمال الغلط والسهو ونحو ذلك وبهذا التفصيل
قال الامام الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وغيرهم من المتاخرين القول
الثاني انه لا يفيد العلم مطلقا وبه قال الاكثرون وقال الحارث المحاسبي في
كتاب فهم السنن هو قول اكثر اهل الحديث من اهل الرأي والفقه الثالث وصوله
الظاهر انه يفيد العلم مطلقا ونقله ابو عمر البر عن الكرابيسي والباجي عن احمد
وابن خويز منداد فاذا ما روى وله نسد الى مالك وانه نص عليه لكن نافذه
بانه لم يعثر لمالك وكذا لعله رأى مقالة شيخه الباقلاني ولكنها متاولة الرابع انه يجب العلم
الظاهر دون الباطن نقله الماوردي واراد والده بثمرة الظن القوي والا فالعلم لا يتفاوت
كما رد ذلك الصيرفي وابن فورك وحينئذ فيرجع الى القول بانه لا يفيد العلم
ولهذا نقله الصيرفي عن عموم العلماء من الشافعي وحمل بعضهم ما نقل عن اهل ذلك
اراد الخبر المشهور وهو الذي صحت له اسانيد متعددة ساله عن الصفي الهندي الخامس
فانه يفيد العلم النظري لكن لا بالنسبة الى كل احد بل الى الحافظ المتبحر فقط السابع
فانه يفيد العلم مطلقا وهو غريب انه يوجب العلم ان كان في اسناده امام مثل مالك واحمد
وصفيان والاولا والا سدرن غير المتعين منه لا يفيد العلم والمستفيض يفيد
العلم النظري بخلاف المتواتر فانه يفيد الضروري سمعه على الخلاف في المسلة
لفظا وليس كذلك من قواعده هل يفيد جاحد ما ثبت بخبر الواحد ان قلنا
يفيد العلم كفر وتقدم ان حاصل من الحنابلة في تكفيره وجهين ولعل هذا مفرع
لكن التكفير لمخالفة المجمع عليه لا بد ان يكون معلوما من الدين بالضرورة كما سبق فلا

الازري

على

اولى اذ لا يلزم من القطع ان يكفر منكره وسيأتي ما له يفيد حيز الواحد في اصول الديانات ثانيا
قلنا يفيد العلم قبل والا فلا وقيل وشرطه اذ كره مبينه اى وشرط الراوى مروءته
وضبطه وسياتي شرحها في الابيات التي بعد هذا موضحه ان شاء الله تعالى وانما
شيئية على الحال من ذكره لكون اضافته غير محضه والمراد بالشرط مجموع الشروط
لان المفرد المضاف يعم وضابط المشروط في رواية صفات تغلب على الظن ان الخبر
صادق ولم اذكر من الشروط ما ذكره البيضاوي وغيره مما يرجع الى المعنى فتكون
اللفظ لا يخالفه فاطلع ان هذا الشرط جار في كل عمل بظني خصوص خبر الواحد
وانما يرجع الى نفس الخبر كانا لناظر الراوى في كيفيه رواية لان ذلك مما يتحقق به وجود
الرواية وصدق من روت عنه ان من شرائط العمل به تقدم وجود ذلك فيه
اعلم ص اما العداله فملكه مانعه اقتراف كل صلكيه
كبيرة تكون او اصرارا على صغيره اى اكثارا ش الشرط الاول من شروط الراوى
الذى يجب العمل بخبره العداله وهى لغة التوسط في الامر من غير ميل الى احد الطرفين بل
يكون معتدلا لا افراط ولا تفريط ولما في الشرع فهى ملكه مانعه من اقتراف كبيره
ومن اصرار على صغيره فملكه جنس وهى الصفه الراسخه في النفس اما الكيفيه النفسانيه
في اول حدوثها قبل ان ترسخ فتسمى حالا ولذلك يجيب على صاحبها بدبيع في تعبيره
بان العداله صفه في النفس اى خبر فلتشمل الحال والملكه ويعرف هذا الرسوخ بغلبه
الطاعات كما قال الشافعي في الرساله ما نصه وليس للعدل علامه تعرف بها يقينا ويبين
غير العدل في جوهره ولا لظهر وانما علامه صدق فيما يخبر عن حاله في نفسه فاذا كان
الاغلب من امره ظاهر الخير فعلى انتهى وهو معنى قول ابن القشيري ان الذى
صح عن ابن فحى انه قال ليس في الناس من محض طاعه فلا يرجح معصيه ولا
من الذنب من محض المعصيه ولا يرجح طاعه فالسبيل الى رد الكل والى
قبول الكل فان كان الاغلب من امر الرجل الطاعه والمروه قبلت شهادته وروايته
وان كان الاغلب المعصيه وخلاف المروة رددت وكذا جرى على نحو ذلك ابو بكر الصيرفي
وغيره وما احسن ما تاسى بذلك محدث بحبى في تعليقه فذكر الغزالي من اعتاد
العمل بواجب الدين واتبع اشاره العقل فيه برهه من الدهر حتى صار
ذلك عاده وديدنا له والعاده طبيعه خامسه فيغلب دينه عكم التمرين والتروض
في النفس فيوثق بقوله بخلاف الفاسق فانه الذى يتبع نفسه هواها فالف وتركن
المحظورات واقتضاه الشهوات فضعف وازع الدين بسبب ذلك فلا يوثق بقوله
انتهى وخرج بقيد كون الملكه مانعه من اقتراف الكبيره والاصرار على الصغيره
من لا يمنعه من ذلك وهو الفاسق وسياتي بيان ذلك موضحا فان قلت قد
ادخل الشافعي في العداله مراعاه المروة وكذا في عبارة الاكثر من الفقها والاصوليين

حتى

حتى جرى على ذلك من المتاخرين البيضاوي وغيره وعبارة جمع الجوامع في
تعريفها العداله ملكه تمنع من اقتراف الكبائر وصغائر الخسه والرذائل المباحه وهو كون
النفس داعيه لفعل الخير وكف الشر فيشمل بالاول اجتناب الصغائر الرديه المباحه
بالمروة مع كالبول في الطريق ونحوه مما سنذكره في موضعه ويعلم النفس
الرمادكره والده الشيخ تقي الدين من تفقهه من الاحتراز به عن انباع الاغراض
حتى يملك نفسه عن اتباع هواها والا لمنع من ذلك حتى الاعتدال والاستقامة
من التعريف فالجواب عن ادخال المروه ان مرادالشافعي ومن تبعه على
ذلك ذكر العداله المعتبره في الشاهد والراوى فالعداله من حيث هي تعم
المروة مطلقا لذلك وانما هي في الحقيقه شرط في قبول الشهاده والروايه كما قرره
في الضبط ولا يدخل في حقيقه العداله ولهذا ترك في كتب اصحابنا كما في شرح
الرامي والروضه وغيرها جعل العداله والمروة شرطين متغايرين في قبول الشهاده
في العداله اكتفى بالعداله وجعلت شرطا واحدا ومن تعقب على البيضاوي
في ذلك السبكي في شرحه واجاب عما اجيب به عن الشافعي والاصحاب بانه
لم يقصر على ذلك بل جعل اخوانها عن الماوردي وان منها ما هو شرط
في العداله فانما جرى ذكره بتمامها في الكلام على الشرط الثاني وكل من يخل
بالمروة في العداله فانما يخل بمرتبه من ذلك نوعا منها لا يجمع انتهى ومراده بكونه
في نوع منها انه شرط فيما يشترط فيه كما انه من حقيقه ذلك النوع حتى يحتاج
لذكره بل ذكره شرطا مقررا لقبول الشهاده والروايه اوضح واولى للابتهام
انه من حقيقه العداله ويستغنى في العمل بالمروه عن التعرض لنوعيه وهما كونه
بمعصيه كرمضان او مباحا كالبول في الطريق وحينئذ فلم يصح الى قوله
وصغائر الخسه ثم ظاهر كلام الشافعي ان ابن العداله المعتبره في الشاهد هي
المعتبره في الراوى وان شرط في الشاهد زياده الذكوريه والعدد وبذلك قيد ابو
بكر احد الوجهين المحكيين عن الاصحاب ان عداله الراوى هل يشترط ان تنتهي
الى عداله الشاهد لم اكتفا ابن عبدان في شرائط الاحكام لاحدهما بانه يعتبر في
الراوى عداله من يقبله الحاكم في الدما والقروح والاموال وثانيهما يقبل في
الروايه من ظاهره الدين والصدق واما زياده الاحتراز عن هو كما ينقص
فستفنى عنه بالملكه انه بنا عليه ومما يويده ما سبق نقله عن محمد يحيى مولى
مانعه لاقتراف هو صفه لملكه واطلاق الملكه على ما ذكرها نه سبب الهلاك قال
تعالى انهم هلكون الا انفسهم وفي حديث الجامع في رمضان هلكت واهلكت
واقعت اصلي في رمضان وفي الحديث كاسيات احتنبوا السبع الموبقات اى المهلكات
في الهلاك وهو العذاب ولم اجمع لفظ الكبيره بل افردت فقلت كل ملكه وان غير

كثيرا بالجمع كالبيضاوي نعلوا يمنع من اقتراف الكبائر بان ذلك يوهم ان اقتراف الكبيرة
الواحدة لا يقدح واما جواب بعض الشراح عن ذلك بان الملكة اذا قويت على
دفع جملة قويت على دفع البعض من باب اولى فمع ظهوره فيه انه يقال بتفاوت
الواحد ونفر التنزع عن الكثير فتكون الملكة موجودة ولكنها ضعيفة فانعكس المعنى
الذي قاله وقولي كبيرة الى اخره هو تفصيل الذنب الذي هو ملكة اي انه اما كبيرة
واما اصرار على صغيرة وهو ما جعل الاصرار من الكبائر كما قال الغزالي في الاحياء وكذا
التردد ان الصغيرة بالاصرار تصير كبيرة وحينئذ فاما ان يكون مراده بذلك انها
من الكبيرة لما يترتب عليها من المعنى الذي اطلق عليها كبيرة مجازا لذلك او انها كبيرة
على الحقيقة او تكون كبيرة حقيقة لكنه عطف على الكبيرة من عطف الخاص على
العام لكن الاول اوضح بل قال ابو طالب القضاعي في كتاب تحرير المقال في موازنة
الاعمال ان الاصرار حكمه حكم ما اصر به عليه وان الاصرار على الصغيرة صغيرة كما
وقد جرى على انه الصغيرة لا صغيرة مع اصرار وهو ما جاء في حديث وليس انهى
وما قاله من ان الاصرار على الصغيرة صغيرة هو وجه نقله الذهبي من اصحابنا
في ادب القضاء والذي خالفه هو قولي اي الاكثار تفسيرا للاصرار وان المراد بالاول
انفعال النفس الكلي كما ابرازه وهم اظهر في ضابط عايشيخ الصدر وقد عرفه
بعضهم بالدوام وحينئذ فهل المعتبر المداومة على نوع واحد من الصغائر او الاكبار
من الصغائر سواء كانت من نوع واحد او انواع ويخرج من كلام الاصحاب فيه وجهان
كما لم اعني ويوافق الثاني قول الجمهور من سلب عدالته طاعته كان يرد شهادة
كما اذا فعل بعض المباحات على نوع واحد من الصغائر ان اخلت الطاعات
وتعمل الاول بخلاف كما لو اعتاد الرقص ان قضيه كلامهم ان مداومة النوع تقدح
الوجهين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فانه في ضمن حكايته قال الناكار
من النوع الواحد كالاكثار من الانواع وحينئذ فحسن معه التفصيل نعم يظهر ان
فيما لو اتى بانواع من الصغائر ان قلنا بالاول لم يضر وان قلنا بالثاني ضر فتنبه واعلم
ان صاحب المهمات دعم ان الرافعي والنووي قد خالفا ما قالاه من ذلك في كتاب
الشهادات بما ذكراه في الضياع وفي النكاح اخر الكلام على ولايه الفاسق ان الفضل
انما يكون فسقا ان قل الكبر فيما حكاه بعضهم ثلاث ثم هل الثلاث باعتبار
نكحه ثلاثا او باعتبار عرض الحاكم مرات وان في النكاح الواحد فيه نظر انتهى قلت
لكن سبق من كلام ابن الرفعة ما يلزم منه موافقته ما في النكاح لما في الشهادات فلا
تناقض اما الاصرار الحكمي وهو العزم على فعل تلك الصغيرة فجعل النزاع منها
الاول بينه وبين العدالة التقوى عموم وخصوص من وجه لان التقوى تفسر بان

يطاع

يطاع الله فلا يعصى فيخرج العبد بطاعته عن عقوبته فيتقي الشرك ثم المعاصي ثم
يتقي الشبهات ثم يتقي الفضلات عن حاجته وكما يشترط ان يكون عند ملكة في ذلك
والعدالة ملكة وكما يشترط فيها ترك المعاصي كلها بل الكبائر والاصرار على الصغائر
كما سبق الثاني تفسير العدالة بما سبق يتضمن اعتبار البلوغ بما سنقرره والعقل
والاسلام فيمن يتصف بهما وكذا عدم الفسق فجعل الثلاثة الاول شرطا برأسها على
العدالة مغايرة لها ليس تحقيقا الا ان يراد بذلك ايضاح بالتصريح وزيادة البيان
بكثرة الشروط فلذلك عقبت تفسير العدالة بما خرج عن الامور المذكورة بقولي
والله اعلم ص فيخرج المجنون والصبي وكافر وفاسق متقضى
ش لما خرج المجنون بقيد العقل الذي تضمنته الملكة فواضح واما الصبي فانه دون
ولقوله صلاته مما يفسق به غيره فليس ذلك لملكة قايمة به بل لعدم سبب الانفقي
وحينئذ فيتصف بذلك دعوى من يصف الصبي بالعدالة وان البلوغ انما هو شرط
لقبول روايته او شهادته ونحو ذلك واما الكافر فينفي عنه هذه الملكة فضلا عن وصفه
بانه عدل في دينه في نحو ولاية النكاح ونظر الوقف وايضا يعد الكفار ونحو ذلك
انما هو بالنسبة لمعتقدهم فهي ملكة نسبية لا على الاطلاق وهي العدالة الحقيقية التي هي
شرطنا وسياتي في ذكر مزيد بيان في مرتكب الفسق في اعتقاده دون نفس
الامر وعكسه ومن اللطايف في رواية الكافر ما رواه احمد في مسنده عن عمر بن
عمرو الثقفي سمعت اعرابيا يطلب يعني علم النبي صلى الله عليه وسلم فكان سمعت الاعرابي يقول اشكو ترق وانا مكفر فتعذب وسمعته الحافظ الضرير ففي غريب رواية
ابي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم واعلم ان الصبي اعم من ان يكون مميزا او غير
مميز فان الجمهور على عدم قبول المميز في الرواية والشهادة لاحتمال كذبه كما في
الفاسق بل اولى لعلمه بانه غير مكلف وانه لم تواخذ بالكذب بل لاجل ذلك فلا
يمنع له عن ارتكابه وكان الصحابة رضي الله عنهم لم يقبلوا الا بالغا ولان النبي صلى الله
عليه وسلم لم يرسل لتبليغ شرعه الا بالغا وهذان الامران هما العمدة في تثبت خبر الواحد
وقيل يقبل الصبي المميز فيما طريقه الظن بصدقه ويرده ما سبق بل في مختصر الذهب
للقاضي ابي بكر انه لا يقبل بالاجماع لكن رده ابن الصباغ بان الخلاف فيه شهير
اي للاصوليين والمحدثين والفقهاء وقد حكى فيه امام الحرمين وجها بل حكى القاضي الخلاف
الخلاف قولين للشافعي في اخباره عن القبلة وحرى عليه الرافعي والنووي وقيده اه
بالمميز وحكى في باب التيمم فيه وجهين ايضا الا انهما قيداه بالمراهق وفصل التفصيل
بين المراهق وغيره ابن عبد الحق في كتابه الواضح بل في المنخول للغزالي ان محل
الخلاف في المراهق اثبت وساتي مسايل كثيرة من ذلك وفي المسئلة قول رابع للمالكية
انه يقبل في الدماء دون غيرها قال ابن الحاجب في مختصر الاصول واما جماع المدينة

غير م

على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الدماء قبل تفرقهم مستثنى المالكية ذلك
بينهم منفردين اى على اصل المالكيه لكن انتقل عليه فى ادعاء اجماع المدينه والشهره
فى عصرهم انما هو نقله عن على ومعاويه وعروة ابن الزبير وشريح وعمر بن عبد العزيز
بل قال ابن حزم انهم احد قبل مالك كل هذا لم يدع انه يدعى فى ثبوت ذلك فى
ذكره فى مراسيل القاضى عبد الوهاب منهم تحمل على وابن ابى ليلى والمخالف لهما
كل وحكى انه قول عمر فان يكون ذلك غلطه من الحاجب فى دعواه اجماع المدينه
لكن قال القاضى عقب ذلك ان عدم قبولهم كان به ابن عباس وعطاء الحسن فان
فكيف تقول انى لف لهم على تقدير صحة اجماع المدينه فقد سبق انه عذر جمه
خلافا لمن زعمه منهم وحكى النووى فى شرح المهذب فى باب الاذان فى مسئله اذان
الصبى عن الجمهور قبول اخبار الصبى المميز فيما طريقه المشاهده بخلاف ما طريقه النقل
كرواية الاخبار وسبقه الى ذلك المتولى فيكون هذا ايضا خامسا فى المسئله على انه قد وقع
فى الفقه مسايل تعتبر من الصبى المميز اخبارا وانشاءا اما قطعا او بخلاف ولها مدارك
غير ما نحن فيه من الوثوق بالصدق وان كان العلائى جعل فى القواعد ان الخلاف فيما جار
من الخلاف فى رواية الصبى وليس بمراد شئ منها لتكميل الفايده على ترتيب الفقهاء
المرجح فيها ان يخبر بتنجيس الماء او الثوب او الارض فى كل وجه ان الاصح عدم القبول
وكذا اخباره بان هذا الارض مغصوبه حيث يجب البيع وبسق بيانها ومنها اذا نه يصح وبسق كلام
النووى فيه وفيما اسبقه وفيها اسامه جايزة عندنا ولكن لا يعمل به الا بعد ان فى النفس
ولا يخفى ما فيه من النظر ومنها اذا اخبر بهديه الهلال وجعلناه رواية فشاهد فلان
جريان الخلاف فيه لكن المشهور المردود خلافا للماسى ومنها اذا جامع فى نهار رمضان
عمدا وصيامه كفارة على اصح الوجهين ولو قلنا بان عمده عمد لعدم التزام العبادات
ومنها اذا حج وباشر محظورات الاحرام عمدا كلبس ونحوه وجب الفديه على اصح
لان عمده فى العبادات كالناسى كما لو تكلم عمدا فى الصلاه او اكله فى الصوم وفيه قول
غريب حكاه الدارمى انه ان كان يلتذ بالملابس والطيب وجبت والا فلا ومنهم من فرق
بين صوره المساله وصلاة الجماع فى الصوم ان النسيان هناك وجبت فعلى الاول وهو
الاصح ان كان قد احرم بالذى هو فهو من خطاب الوضع او فى حال الصبى وهو اذا
احرم بعد ان نه فهو من قبيل الاتلاف بخلاف الجماع فى الصوم بدليل ان الفديه
تجب فى الحلق والتقليم ونحوهما ولو نسيانا بخلاف الطيب ولبس المخيط ولما الصوم
فانما تجب الكفاره فيه حيث كان عمدا بالنظر الى حرمه والصحه انما عليه ولا يخفى ما فيه من
نظر ومنها بيعه وشراوه واخباره الرسل يصح قبل البلوغ على وجه ومنها اعتماده فى
الاذن فى دخول الدار وحمل الهديه على الاصح لكن للفرضيه المجرد اخباره وفى البحر
للهروى فى كل الذى يجوز توكيل الصبى فى طلاق زوجته وغلطه فيه ومنها اخباره

قوله

بان الشريك

بان الشريك قد باع حتى تسقط الشفعه بالماخبره وفيها وجهان اصحهما لا تقبل الشفعه
باقيه وكذا اخباره بان المرض مخوف حتى تحسب نصف المريض من الثلث الاصح لا
تقبل ومنها تصح وصيته على قول والاصح المنع ومنها لو قتل مورثه عمدا وقلنا عمده
خطا وان الخطا لا يمنع الارث فعل يرث او ومنها وعلى الصبى حج ثبت للعاشره
ان قلنا ان عمده عمد كان كوطى الزنا ان والا فكالمجنون واجروا مثله فى وطى المجنون
ومنها لغير بطلب صاحب الدعوه له قال الماوردى والروياني بلزمه والاجابه الا
ان الروياني اشترط ان يضع فى قلبه صدقه وريبته ان ذلك للقرينه فى مثل الدعوى
ومنها خلع الصغيره المميزه يقع رجعيا على الاصح عند البغوى والمتولى ورجح امام
والغزالى انه لا يقع شئ بناء على ان عمده ليس عمدا ومنها قال للصبيه انت طالق
ان شيت فقالت شيت فيه وجهان ومنها اذا شارك فى الجنايه بالغا فان قلنا
عمد اقتص من البالغ والا فلا ومنها تغليظ الديه عليه ان قلنا عمده عمد ومنها تحمل
العاقله عنه وغير ذلك من الاحكام المتعلقه بالعمد ومنها اسلامه فيه قولان المنع
المنع وكان شيخنا شيخ الاسلام البلقينى يرجح الصحه وقال العلائى اخبرنى من اثق
به ان قاضى القضاه بدر الدين ابن جماعه حكم به ومنها نجاسه وصيده حلال على
الاصح ان عمده عمد ومنها وجوب رد السلام عليه ومنها ان قيامه بصلاه الجنازه
يسقط فرض الكفايه عن غيره ومنها فى امامته طريقان المشهور الصحه وقيل فيه الخلاف
فى تدبيره ووصيته ومنها نذره فيه قولان الاصح المنع وعلى ذلك فى الفقه فى الكافر
ايضا مسايل اختلف فى قبول الكافر فيها والمراد غير المكفر ببدعته فان ذلك سياتى
بيانه قال الشافعى رحمه الله فى باب صلاه الجهل بالقوم اذا يعرفونه انه اذا علم
انه غير مسلم او علموه من غيره اعاد واكل صلاه صلوا خلفه انتهى قال الشيخ تقى الدين
السبكى ولو اخذ هذا النص كان يظهر الان العمل واجب بذلك ومنها لو اخبر كافر
الشفيع بالبيع ووقع فى قلبه صدقه لم يكن عذرا فى تاخيره قاله الماوردى والذى
الاصحاب ان اخبار الكافر يكون عذرا للشفيع فاما ان يكون قد خالفهم ولعلهم
يحملون الامر على انه لم يقع فى قلبه صدقه قال الشيخ تقى الدين وعلى هذا ينبغى ان
يكون القول قوله انه لم يقع فى قلبه صدقه ومنها فى باب الوصيه من الملقى بجانبه وجه
عن الخطابى انه يجوز العدول من الوصى الى اليتيم بقول طبيبه الكافر بخلاف الدوا
من بيده ولابد ذكى اذا اخبر الوصى ان الصبى احرم قولا ولم يستبعد لم يقبل فيما اذا اخبر بان المرض
مخوف فى باب الوصيه اما قبول شهاده الكافر على كافر فيها الخلاف المشهور بقولين
الكتبه وقيل يشهد اليهودى والنصرانى على مثله لا على الاخر والله اعلم

قوله

ان لا تقبل

ص ومن عمى فى نقصه فادى ، بعد الكمال فاقبل المردى ش
اى ما سبق من عدم قبول الناقص اذا ادى فى حال نقصه اما اذا كان قد تحمل فى حال

النقص وادعى زوال الحال فانه يقبل اعتبارا بحالة الاداء ويفرض ذلك في ثلاث
موضع ان يعدل وهو صبي او كافر فاسق ويودي بعد بلوغه واسلامه وتوبته
فالاولى القبول فيها هو الصحيح المنصوص وعليه يحمل ما وقع في كلام كثيرين
من مختصر التقريب دليل الراجح القياس على الشهادة وهو اجماع واعترض بان الرواية
تقصي شيء غالبا فما احتيط فيها بتوفر دواعي الشهادة اضيق فلذلك يتعرف فيها مالا يعتبر في
الرواية كالسماع واستدل ايضا باجماع الصحابة على قبول رواية نحو الحسين وابن عباس وابن الزبير وانعان
بشير والمسور بن مخرمة وغيرهم عن النبي صلى الله عليه وسلم وحنكه وفاته لم يكن احد منهم
بلغ الا ابن عباس على قول وهو القاضي ابو بكر في قوله في مختصر التقريب انه كان
حينئذ ابن سبع سنين فان ذلك لم يقله احد بل قيل انه كان ابن عشر وقيل ثلاث
عشرة وقيل خمس عشرة ورجحه احمد واستدل بانه اناخ ولد قبل الهجرة بسنتين او ثلاث
والاتفاق على ان اقامته صلى الله عليه وسلم بالمدينة عشر سنين فاذا دققت العدد
وهذه الطريقة في الاستدلال توقف على ان من رد روايته قبله انه لم يكن يعلم
ذلك الامن جهتهم وهو مستند رد واما من يتمشى ان يستدل باجماع الامة على قبول
رواية هؤلاء مع احتمال تحملهم صغارا وقد يجاب عما قاله بان الاصل انهم لم يكونوا
يحدثون سامعيهم الا من جهتهم حتى يتبين طريق غيره واعلم ان شرط تحمل
الصغير التمييز ونقل عن المحدثين اعتبار خمس سنين وقيل اربع وذلك لما روى البخاري
متى يصح سماع الصغير وكان ابن سعد البر انه حفظ ذلك وهو ابن اربع سنين او
خمس سنين وجه الاستدلال انه لم يعده بسبع ولا يتصور ان يعقل الجمعة والصلوات
ان يعقل غيرها سمعه ثم الظاهر ان من يعقل مثل ذلك يكون مميزا ومتى اذا
فسرنا التمييز دون السبع كان هو المعتبر وقيل الراجح عند محققي الاصوليين اعتبار التمييز
وان تميز كان ابن سبع سنين فلا يناقش به الا من حيث مثله وان كان القول باعتبار
الخمس هو قول الجمهور الذي نقله القاضي عياض في الالماع عن اهل الصنعة وكان ابن
الصلاح انه الذي استقر عليه عمل اهل الحديث ويدل على اعتبار التمييز قول احمد
وقد سئل متى يجوز سماع الصبي للحديث فقال اذا عقل وضبط فذكر له عن رجل
انه كان يجوز سماعه حتى يكون له خمس عشرة سنة فانكره وقال بئس القول قلت
وعلى القول باعتبار الخمس او دونها فانما ذلك للمحافظة على جملة الاسناد الخصوص
بها من الامة ثم اعتبار التمييز انما هو لاهل ضبط اللفظ ثم المعتبر في الرواية وقيل
يعتبر معرفة المعنى قال ابن الاثير في شرح المسند وعليه فينحدر رواية الحديث الا
على بعض افراد الثاني ان يحمل حالة الكفر وبودك بعد الاسلام فيقبل ايضا على

والسائب بن يزيد

الصحيح

ومن ذكر المسئلة القاضي في مختصر التقريب والارشاد مثاله حديث جبير
بن مطعم المتفق على صحته انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور وكان
قد جاء في فداء اساري بدر قبل ان يسلم وفي رواية للبخاري وذلك في اول
ما وقر الايمان في قلبي وفي رواية فواقفته وهو يصلي باصحابه في المغرب او
العشاء فسمعته وهو يقول وقد خرج صوت النبي ان عذاب ربك لواقع ما له
من دافع فكانما صدع قلبي وفي رواية فسمعته يقرأ ام خلقوا من غير شيء ام هم
الخالقون ام خلقوا السموات والارض بل لا يوقنون فكاد قلبي يطير الحديث
الثالث ان يجهل حاله الفسق ويودي بعد التوبة المعتبرة فيقبل لان التوبة تجب
ما قبلها والشهادة كالرواية في ذلك اذا كان قد ردت شهادته ثم ادى بعد التوبة
تلك الشهادة فان الراجح قبولها لزوال التهمة بخلاف العبد والصبي كما بينه في موضعه
قلت ومن وعى حتى اذا تحمل حال الجنون وادى بعد زواله فانه اعتبر بحاله
لم يكن عند التحمل واعيا فسقبل المسئلة بل لو كان منقطع الجنون وتحمل في افاقته من
ابيح تحمله الاداء كان زمن جنونه لم يؤثر في ضبطه عند افاقته والله اعلم
والفسق اما قول او فعل سفلي والضبط في كيفية لفعلها ما اشعرا وتكابه الكافي
بانه في الدين ذو تهاون كعدم مبالغته كالقتل الا بحق وزنا ولواط وشرب خمر فانه
وسرقة وغصب وما اشبهها وغيره معه بالاولى اشترط لمن العدالة
ملكة تمنع من اقتراف الكبيرة ومن الاصرار على صغيرة بينت هنا ان ارتكاب ذلك هو
الفسق شرعا فمرتكبه هو الفاسق اذا كان عالما بذلك مختارا لكنه سيقال انه ارتكبه
الا اذا كان لذلك فاجاه او المكره معذور وان الاكراه المكره قد يؤثر فلعله انه مكلف
كما سبق في موضعه وسبقت الاشارة الى ما يعذر فيه وما لا يعذر وسيأتي في اقدم
خلاصة الاصل لم تتضح عنه المؤاخذة بهذا العذر ولا وبينت معنى الكبيرة والصغيرة
والفرق بينهما فاما الفسق لغة فهو الخروج عن الطريق قال تعالى الا ابليس كان
من الجن ففسق عن امر ربه اي خرج عن طاعته واما الفرق بين الكبيرة والصغيرة
فانما هو مفرع على القول بانقسام الذنب اليها وعليه الجمهور وقال الاستاذ والقاضي
ابو بكر بن الشيخ ابي الحسن الاشعري وجميع الذنوب كبائر ونقله ابن فورك عن الاشعري واختاره
نظرا الى من عصى به جل وعلا قال القفال كانهم كرهوا تسمية معصية الله صغيرة اطلاقا
له مع موافقتهم في الجملة انه ليس مطلق المعصية بل منه ما يقدح ومنه ما لا يقدح
وانما الخلاف في التسمية دليل الجمهور قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية وقوله
عليه الصلاة والسلام في تكفير الصلوات الخمس واجتناب ما يجتنب ما اجتنبت الكبائر
لو كان الكل كبائر لم يبق بعد ذلك ما يكفر بها ذكره وكذا قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق
والعصيان فغاير بين الفسوق والعصيان لكن ليس هذا من محل الجواب ان المغايرة بين

الصحيح

ما نهى عنه فاعله وما لا يستحق به وقد سبق ان ذلك محل وفاق وفي الحديث كل ما ذكر
الكبائر سبع وفي رواية تسع وعدها فلو كانت الاذنب كلها كبائر لما ساغ ذلك
التالية منها اختلفوا فقيل لا يعرف ضابطها قال الواحدي الصحيح ان الكبائر ليس لها
حد تعرف به والا لاقتحم الناس الصغائر واستباحوها ولكن الله عز وجل اخفى ذلك
عن العباد ليجتهدوا في اجتناب المنهي عنه رجاء ان يجتنب الكبائر ونظيره اخفاء
الوسطى وليلة القدر وساعة الاجابة ونحو ذلك وهذا الاكثرون ضابط المعروف
فقال شيخنا النووي ما تعلق بحق الله محضا وما تعلق بحق الادمي كبيرة وذكر
اصحابنا في ضابطها غير ذلك فحكى الرافعي وغيره اربعة اوجه احدها ان الكبيرة
ما فيه وعيد شديد بنص كتاب او سنة ثانيها ما اوجب حدا كالرافعي وهو ال
ترجيح هذا السبكي والاول يوجد اكثرهم وهو الاوفق لما ذكروه عند تفصيل
الكبائر فانا ثالثها كل معصية بحد في جنسها حد من قتل وغيره
وترك كل فريضة ساوى بها على الفور والكذب في الشهادة والرواية واليمين رابعها
ما قاله امام الحرمين في الارشاد كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين وزهته
الديانة وفي معناه ما في المحرر يؤذن الصادر ان دل على الاستهانة بالدين ولكن
بغلبة التشهي ويمرن عليه لا الصغيرة فهو كبيرة وان صدر من قلة خاطر او لفته
ناظر فصغيرة انتهى ملخصا ومعنى قوله بالدين اي اصل الدين فان ذلك كفر وهو
معنى قوله في العبارة الاخرى قلة اكتراث ولم يقل عدم اكتراث والكفر وان كان
اكبر الكبائر فالمراد تقرير غيره مما يصدر من المسلم وهذا ما اقتصر عليه الرافعي
الاوجه وتبعه في الروضة ورجح التاذون مقاله الامام لضبط الضبط بهذا وعلى التنزل
في النظم ولعلها وافية بما ورد في السنة من تفصيل الكبائر التي بيانها وما الحق
بها فيما ثم قال ابن عبد السلام اذا اردت معرفة الكبائر والصغائر فاعرض مفسدة
الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان نقصت عن اقل مفاسدها كبائر فمن
من الصغائر وان ساوت اذنى مفاسد الكبائر او اربت عليها فمن منها فمن ثم الله
سبحانه وتعالى او الرسول صلى الله عليه وسلم او استهان بالرسل او كذب واحدا منهم
او ضحى الكعبة بالعذرة او القى المصحف بالقاذورات فهذا من اكبر الكبائر قلت
يصرح اكثرهم بانه كبيرة انتهى واعتقد عليه بان هذا كله مندرج تحت الشرك الله
الذي هو اول المنصوص عليه من الكبائر اذ المراد منه مطلق الكفر اجماعا لا
خصوص الشرك اما تعبيرا بالبعض عن الكل وخص بالذكر لغلبته بل الترجيح
واما تنبيها بهذا التوقي على الآخر قلت وعلى الكل بنا على تفسير الكبيرة بالاعم من
الكفر وغيره على المعنى الذي سبق من مقتضى كلام امام الحرمين رحمه الله ابن عبد
السلام وكذلك من امسك امرأة محصنة لمن يزني بها او امسك سلعا لمن يقتلها فالشرك

ان مفسدة

ان مفسدة تدانس الذنب بغير عذر وكذا لو كذب على انسان يعلم انه يقتل به
واطال في ذلك الى ان قال وقد ضبط بعض العلماء الكبائر بان قال كل ذنب قرب
به وعيد او حد او لعن فهو من الكبائر فتخرج به ما ورد كبيرة لاقتران اللعن به
فعلى هذا كل ذنب يعلم ان مفسدته كمفسدة ما ورد الوعيد به او اللعن او الحد او
كان اكثر مفسدة فهو كبيرة انتهى وذيل ابن دقيق العيد على ذلك انه لا
ترد المفسدة مجردة مما يقترن بها وامر آخر فانه قد يقبح المقارن في ذلك
الا ترى ان السابين الى الدهن في مفسدة اخذ السكر وتشويش العقل هان اخذا و
هذا مجموعه لزم ان لا يكون شرب القطرة الواحدة منه كبيرة لخلوها عن المفسدة
المذكورة لكنها كبيرة لمفسدة اخرى وهي التجري على شرب الكثير المودع في المسكر
فبهذا الاقتران تصير كبيرة سه قال بعض المحققين ينبغي ان يجمع هذه
التعاريف كلها ليحصل بها استيعاب الكبائر المنصوصة والمقيسة لان بعضها لا
يصدق عليه هذا او بعضها لا يصدق عليه الاخر فكلت لكن تعريف الامام
اياها يخرج عنه شيء ممكن تأمله وقولي والفسق مبتدأ خبره قولي حصل
بذلك اكتراثه اي بما لا يتوقاه الاخيار مثله والمراد برقة الدين ضعف الدين
وقولي في الدين متعلق بالتهاون والمعنى ان التهاون في اداء الدين فان ذاك
كفر وقد سبق كلام الامام في النهاية وايضاحه وقولي غير مبال فيه خبر بعد خبر
لان التوليد المصدرية اي غير مبال في ذلك امر او غير مبال فما يعاب عليه
الدين وهو معنى قول الامام رقة الدين قولي كالقتل الى اخره من الكبائر المنصوصة
وغيرها وقد ذكر الرافعي وغيره طائفة منها ناسب بايرادها تكميل الفائدة وفي الصحيحين
من حديث ابن عمرو ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اجتنبوا السبع الموبقات
قيل يا رسول الله وما هن قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق
واكل الربا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات وساتي في رواية
ذكر تسع على ان في تعيين السبع اختلافا في الروايات يعلم منه عدم الحصر فيما ذكر
وان ذلك العدد كان تحت القام بانتظار السائل او غيره لكن وصف هذه
كبائر رواه ابو القاسم البغوي وابن عبد البر في التمهيد بسنده من طريقه عن
طيلسة بن علي قال اتيت ابن عمر عشية عرفة وهو تحت ظل اراك وهو نصب الا
الماعلى براسه فسالته عن الكبائر فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هن
تسع قلت وما هن قال الاشراك بالله وقذف المحصنة وقتل النفس المؤمنة والفرار
من الزحف والسحر واكل الربا واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين والالحاد بالبيت الحرام

والبا قي هم

الذي يشبه

فلكم احياء امواتا ومراما لخطب في الحفاظ بلفظ الكبائر جميع وذكرها دون قذف المحصنة والالحاد في الحرم واخرجه البخاري في كتاب الادب المفرد عن طيلسة بن يحيى عن ابن عمر موقوفا وقال بعد حافظ المزي طيلسة وثقه ابن حبان ر. هو بن عباس بدل فيه ايضا طيلسة بتقديم السين على اللام وقال العلائي في القواعد ان للنصوص عليه من الكبائر مجموع احاديث كثيرة وانه كتبها في مصنف مفرد اشرك بالله عز وجل وقتل النفس بغير حق والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل الربا واكل مال اليتيم وقذف المحصنات والاستطالة في عرض المسلم بغير حق وشهادة الدور واليمين الغموس واليمين بالسرقة وشرب الخمر واستحلال سبت الحرام وتلك الصنعة وترك السنة والتعرب بعد الهجرة بعد الصحبة والياس من روح الله والامن من مكر الله ومنع ابن السبيل من فضل الماء وعدم التنزه من البول وعقوق الوالدين والتسبب الى شتمهما والاصرار في الوصية هذا مجموع ما جاء في الاحاديث منصوصا عليه انه كبيرة انتهى وفي النظم من ذلك القتل وقيد بلفظ الاذى احترازا من القتل بحق فانه ليس على وجه الاذى ويفهم منه ايضا انه يكون عمدا خطأ وشبه عمد وحذف حرف العطف من عبده لاستقامة الوزن وان المقصود سرد هذه الانواع بعطف بعضه والزنا وبياس به اللواط للحد فيهما بل اللواط افحش ويلتحق به على الاوجه والاصرار في الموضع المكروه وشرب الخمر اي وان لم يسكر مطلقا في معناه بل ازال العقل بغير ضرورة والسرقة والغصب للتوعد بالنار في السرقة والتوعد واللعن في حديث لعن الله من غير منار الارض كما سبق رواه مسلم وفيد العباد في وشح الهروي بما سيأتي فيمن سرق دينارا انهم قاسوه على السرقة اما سرقة الشيء التافه فصغيره الان كان السرقون منه مسكينا او هي بما اخذه فيكون كبيرة فالمكاس لكنه من جهة ايذائه الناس بالسرقة فقط والغصب مثله ايضا واشرت بقولي وما تبعها الى ما في الكبائر وسبق منها من كلام العلائي ما يفيد ذلك انه في الاحاديث فذكرها فيها القذف والتشبيه وشهادة الزور واليمين الغموس وقطيعة الرحم وعقوق الوالدين والفرار من الزحف ومال اليتيم كما سبق في الاحاديث وخيانة الكيل والوزن لقوله تعالى وويل للمطففين وتقديم الصلاة على وقتها وتأخيرها عنه وعليه حمل حديث الترمذي من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم عمدا جلي كما جزم به الكذب على غيره كما قال الشيخ ابو محمد وكذا شك في ذلك فيما يكون احلالا لحرام او تحريما لحلال وضرب المسلم بغير حق وفي معناه ضرب الذمي بغير حق وفي حديث صفان من اهل النار قوم معهم كاذناب البقر يضربون بها الناس رواه مسلم وكتمان الشهادة والرشوة والديانة وهي الاستخفاف بالاصل والقيادة وهي الاستخفاف على غير اهله والسعاية عند السلطان بما يضر الناس ولو كان صدقا

ومنع الزكاة والياس من رحمة الله والامن من مكر الله والظهار واكل لحم الخنزير والميتة من غير ضرورة وفطر رمضان والغلول وهي الخيانة في مال الغنيمة اويت المال او الزكاة وقيل من للغنم فقط والمحاربة والسحر وبيع الربا وعلى ما سبق في الاصرار على الصغيرة ان قلنا ان نفس كبيرة يعد أيضا منها نعم حكى الدميري في ادب القضاء وجها كما سبق انه ماق على كونه صغيرة وسبق ايضا نقله عن غيره ومن الكبائر ايضا كما في الشرح والروضة ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة وسيأتي القرآن واهانة الحيوان قال وقد اشار الغزالي في الاحياء الى بعض هذا النوع فقال انتهى وتعقبه البوري في تبيان القرآن بحديث ابي داود والترمذي عرضت علي ذنوب امتي فلم ار ذنبا اعظم من سورة في القرآن او اية اوتيها رجل ثم نسيها قال لكن في اسناده ضعف وتكلم فيها الترمذي وقولي وغيره صغيرة بلا انتهاء اشارة الى ما سبق من انها قد تصدرت الكبيرة واشلتها هي الصغيرة وكانتها لا مثلتها واحصر فان لك ان ترد لها ما لا يوضحه ولا باس بذكر شيء من ذلك زيادة في الايضاح او للخلاف فيه فمن ذلك ما نقله الرافعي عن صاحب العدة النظر الى ما لا يجوز والغيبة والكذب الذي لا حد فيه وتضرر الاشراف على بيوت الناس وهجر المسلم فوق الثلاث وكثرة الخصومات وان كان محقا والسكوت على القبيحة والصياح وشق الجيب في المصيبة والنتف في المشي والجلوس مع الفساق اينما سالم والصلاة الى امام قوم يكرهونه لعيب فيه والعبث في الصلاة والتخطي رقاب الناس يوم الجمعة والكلام في الامام يخطب والتخوط مستقبل القبلة او في طريق الناس وكشف العورة في الحمام قال ولك ان تقول في كثرة الخصومات من المحرمات ان لا تكون معصية اذا راعى حد الشرع وتجنب الريب وانه محدود من المكروهات انتهى وكلام الامام يخطب على الاظهر كما في الروضة والمختار ان التخطي حرام للاحاديث فيه كلها والصواب في الخصومات ما قاله الرافعي وان البيع والشراء في المسجد وادخال الصبيان اذا لم يغلب تجيئهم اياه والعبث في الصلاة من المكروهات مشهورة وكل من الصغائر القبلة للصائم التي تحرك شهوته والصوم على الاصح والاستمناء بمباشرة الاجنبية بغير جماع وعلى الوجه المقطوع به قبل التكنيه والرجيعة والخلوة بالاجنبية ومسافرة المراة بغير محرم وترجيع المغني وكثرة نغمات وتحريش والاحتكار والبيع على بيع اخيه والسوم على خطبته كذلك وبيع الحاضر للبادي وتلقي الركبان والتصرية وبيع العيب من غير بيانه واتخاذ الكلب الذي لا يباح اقتناؤه واكل الجرغد المحرمة وبيع العبد المسلم من الكافر والمصحف وسائر كتب العلم الشرعي واستعمال النجاسة في البدن بغير

ابواب

حاجة وكشف العوره في الخطره لصريحه على الاصح وانتباه ذلك والله اعلم

ص من اجل هذا يقبل المبتدع ، اما نحو مجسم يبتدع ، فلا يقبل من كذب الكتاب ،

سيأتي مزيد الخطابي ص اي من اجل ان العدالة قد تنافي رواية المبتدعة

وشهادتهم وهم الذين انتظموا اما المسوغ عليه اهل السنة من العقايد وانما قلنا لحصول الملكة عندهم لان المبتدع منهم انما قال ببدعته جهلا منه انها ليست معصيه فضلا عن كونها كبيره لكنه يستثنى منهم من يستبيح الكذب كالخطابيه فانه لا يقبل وهم قوم من غلاة الشيعة اصحاب ابي الخطاب الاسدي كان لعنه الله يقول بالهية جعفر الصادق ثم ادعى الالهيه لنفسه وكان يزعم ان الائمه انبيا وفي كل وقت رسول الى غير ذلك من الضلال الواحد منهم خطابي وهو معنى قولي كالخطابي وملخص ما في المسئلة مذاهب ارجحها ان المبتدع يقبل مطلقا الا حيث كفرناه ببدعته او لم نكفره ولكن من عقيدته جواز الكذب كالخطابيه ولكن محل ذلك اذا لم يوافقوا اباالخطاب على ما هو كافر به والا فلا يقبلون لهذا وللكفر فانما يصح التمثيل به بالتاويل الذي ذكره وانما ذكرت في النظم استثنا من يستبيح الكذب بمن من يكفر ببدعته داخل فيما سبق من رد الكافر مطلقا وهذا معنى قول ابن الحاجب ان المبتدع بما يتضمن الكفر كالمكفر عند الكفر وبقضاه ان ذلك باتفاق سواء كان يعتقد حرمة الكذب او لا لكن مستند حرمة الكذب مع الحكم بتكفيره ببدعته كالقول بنبوته علي وغلط جبريل في الرساله والمجسمه عند من يكفرهم ونحو ذلك فيه من هبان مشهور بان كثيرا من اكثرون منهم القاضي والغزالي والامدي وغيرهم لا يقبل وقال ابو الحسين البصري والامام الرازي واتباعه يقبل فان كان مكفرا ببدعته ولكن هو ممن يعتقد جواز الكذب تقبل مردود اتفاقا قال ابن السبكي في شرحي المختصر والذي ادى ان موضع الاتفاق فيمن اعتقد الحل مطلقا واما من ذهب اليه لما اعتقد حله في امر خاص كالكذب في ضروره عقيدته او في ترغيب وترهيب او نحو ذلك فيرد في ذلك المحل الخاص وهو فيما سوى ذلك المحل كغيره في جريان الخلاف وخرج من ذلك قول ثان ان المبتدع مقبول لو كان كافرا بشرط ان يعتقد تحريم الكذب وقول ثالث بالرد فيما يعتقد حل الكذب فيه دون غيره القول الرابع ان المبتدع مردود مطلقا وان لم يكفر ببدعته وبه قال القاضي والاستاذ ابو منصور والشيخ ابو اسحق في اللمع قال الخطيب البغدادي ويروي ذلك عن مالك واستبعده ابن الصلاح بان كتب الائمه طافحه بالروايه عن المبتدعه وقال ابن دقيق العيد لعل هذا القول مبني على ان كفر ببدعته ورد بان الغرض فيمن لم يكفر وانما ما خذهم ان

البدعه

البدعه نفسها فسق ولم يتذرعوا جهلا بتاويله قالوا فهو فاسق ببدعته ويجعله بها الخامس ان كان داعيه الى بدعته اي باظهارها وتحقيق علتها لم يقبل فان كان مع ذلك يحمل الناس على القول بها قال ابو الوليد الباجي لا خلاف في ترك حديثه ومن قال بالتفصيل بين من يدعو الى بدعته او لا يسلم في الجمله وحكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن مالك لقوله لا تاخذ الكذب من صاحب هوى يدعو الى هواه وقال القاضي يحمل ذلك ويحتمل ان مراده لا يقبل مطلقا ان المبتدع يدعو الى هواه فهو بان لسبب تهمته وقال هو المعروف من مذهبه وقال الخطيب والتفصيل ايضا مذهب احمد ونسبه ابن الصلاح للاكثرين وقال هذا اعدل المذاهب واراه في الصحيح كثير من احاديث المبتدعه غير الداعيه احتجا واستشهادا كعمر بن الخطاب وداود ابن الحصين وغيرهما ونقل ابن حبان الاجماع على ذلك وقال ابن القطان في بيان الوهم والايهام ان الخلاف في غير الداعيه وان الداعيه ساقط اجماعا وتبعه على ذلك ابن دقيق العيد لكن لم يعتمد بل نقله عن بعض متاخري اصحاب الحديث السادس ما قال ابن دقيق العيد انه المختار ان الداعيه اما ان يروي ما ينفرد به عن غيره فيقبل للضروره واما ان يروي ما يتابع عليه غيره فلا يقبل وهو تفصيل غريب سبقه الى احدهما ان ما قلنا انه ارجح المذاهب هو المنقول عن نص الشافعي كما نقله الخطيب عنه انه قال اقبل اهل الاهواء الا الخطابيه من الرفضه لانهم يرون الشهاده بالزور لموافقيهم وقال ويحكى ايضا عن ابن ابي ليلى والثوري وابي يوسف القاضي وقال ابو نصر ابن الصباغ ذهب الشافعي الى هذا وميل الشافعي وكذا قال ابن برهان انه الصحيح وقول الشافعي لعوله اقبل شهاده اهل الاهواء والبدع الا الخطابيه فانهم يستحلون الكذب وكلام محمد في الحكم يقتضي قبول الخطابيه اذا كان لا يعتقد ذلك وهم يعتقدون ان من كذب فسق فلان تقبل روايته اهل الاهواء وهم يعتقدون ان من كذب كفر من طريق الاولى قال ابن برهان وتحقيق ما ذكرناه من قبول المبتدعه هو ان ايمة الحديث كالبخاري ومسلم وغيرهما رووا في كتبهم عن اصل الاهواء حتى قيل لو حذفت رواياتهم لذهب اكثر الكتب انتهى واعترض الهندي في النهايه على كون الخطابيه من هذا القبيل بان الحكي عنهم في بدعهم ما يوجب كفرهم فليسوا من اهل القبله فاستثنا ان فعني لم ينقطع قلت قد سبق تاويل كلام من استثناهم اما على ان فهم من كل منها يقتضي الرد واما على ان المراد من تبع ابا الخطاب على غير ما كفر به على ما فيه من بعد على ان الشافعي في المختصر لم يعين خطابيا ولا غيره وان سبق نقل الخطيب عنه بعينهم ونص المختصر في اول كتاب الشهادات قال اردت ذا دة

الرجل من اهل الاهوا اذا كان لا يرى ان يشهد لموافقته بتصديقه وقبول
شهادته من يرى كذبه شركا بالله ومعصية يجب بها النار ولو لى ان يطيب
النفس بقبولها من شهادته من غير تأثم الى منتهى كل شئ حكوا عن مالك
وغيره يعنى بذلك الخطابيه وهم قوم من الخوارج يرون الكذب كفرا يوجب
التخليد فى النار فاذا حلف احدهم لصاحبه بايمان حيه يشهد له فى دعوى
او نقل شهادته مطلقه فان بين السبب من بيع او اقرار او غيره قبل كما ذكر
يعنى انا فى ان الغالب الى قول من يرى الكذب كفرا او موجبا للتخليد اسكن
بعد ما لم يكن من الخطابيه انتهى فتبين ان الجمع بين كلامى الشافعى اولا وآخرا
فاعلم ان الشهرستانى وابن السمعانى وغيرهما ممن ترجم الخطابيه ذكروا
امورا كثيرة من كفرهم ولم يذكروا استحلالهم الكذب ولا التكفير به ولكن من
حفظ حجة على من لم يحفظ على ان الامام الرازى واتباعه على هذا المزعوم
الا ان يكون قد ظهر عنادا للمبتدع فلا يقبل قوله لان العناد كذب ظاهر
لم اذكر ذلك لان من ظهر عناده وتعمد الكذب يعرف انه يستحل الكذب
فهو داخل فى مستحل الكذب الثانى يشفاد مما ذكرناه من الراجح فى قبول
المبتدع مسلة من اقدم على مفسق مظنون معتقدا انه غير مفسق لم يقبل
لان المبتدع قد اقدم نظنه على مفسق مقطوع به وسيء ذلك يقبل فهذا
اولى وهو ما سبق نقله عن الشافعى من قبول كل الاهوا والاخذ ما خوذ من
قوله فى شارب النبيذ ما كنى احده واقبل شهادته اى لانه لم يتيقن حل
بجاءة ودليل تحريمه ليس قطعيا حتى لا يسع ظن معه فتحقق بذلك ان
المراد على المذهب المنافسه كما سبق تقريره نعم حكى فى المحصول الاتفاق فى
المظنون على القبول وكالهندى والاكثرين توقف الخلاف فيه كما فى
الشهادة اذ لا فرق بينهما فيما يتعلق بالعدالة اما من يقدم جاهلا بالحرمة
او اكل ذلك من تفاريع الفقه واذ ذاك لم التعرض لهذه المسلة فى النظم والله
اعلم ص ثم طريق العلم بالعدالة سمع لبعضهم جدلة ش
اى ما سبق من الشروط المؤدى منه ما هو ظاهر يطلع عليه بمعرفة البالغ
والعقل والاسلام ومنه ما هو خفى لا يطلع عليه الا بعد ورود هو العدالة
ذكر فى طريق معرفتها امور الاول السمع من الكتاب والسنة وذلك كالصحابة
رضى الله عنهم فان عدالتهم دل عليها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فهم المخاطبون بحقيقة
هذا الخطاب الشفاهى حتى نقل بعضهم اتفاق المفسرين على ان الصحابة هم
المراد من هاتين الايتين ولكن حكاية الاتفاق مردودة بان الخلاف شهير فى

كثير

كثير من الصحابة بعد ذلك او هو عام لكل الامة لكن الاختصاص هو المقبول
الاكثر ويشهد له ما ثبت فى السنة والعرف ومثل ذلك قوله تعالى والذين معه
اشداء على الكفار رحماء بينهم وفى الصحيحين من حديث ابى سعيد الخدرى رضى الله
عنه فوالذى نفسى بيده لو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم
ولا نصيفه والحديث وان ورد على سبب فالعبرة بعموم اللفظ وايضا يكون الخطاب
بذلك لاصحابه ايضا ان المعنى ما يعم غير اصحابه كما يعم بعضكم بعضا وفى
الصحيحين من حديث عمران بن الحصين خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث
وفى رواية ابن مسعود خير الناس قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فى الترجمة
من عبد الله بن مفضل مرفوعا الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن
احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانى ومن اذانى
فقد اذى الله فيوشك ان ياخذه وغير ذلك مما لا ينحصر فان قيل هذه الادلة
دلت على فضلهم فاين النص على عدالتهم قلنا سبب من اثنى الله ورسوله عليه بهذا الثناء
كيف يكون عدلا فى الجملة بل يثبت بقول اثنين من الناس لاحد فى الاولى
كما سيأتى فكيف بثبت العدالة بهذا الثناء العظيم من الله ورسوله وهذا امر هو
المعتمد بل حكى ابن عبد البر وغيره الاستيعاب الاجماع عليه من اهل السنة الجماعة
وقال القاضى ابو بكر انه قول السلف وجمهور الخلف وحكى فيه ايضا امام الحرمين
الاجماع وقال والسبب فيه انهم نقلة الشرع ولو لم تثبت توقف فى رواياتهم لم يحصل
الوثوق بشئ من احكام الشرع وهذا يعصار كذلك الطبرى ان عليه
كافة اصحابنا واما ما وقع بينهم من الحروب والفتن فبنى على الاجتهاد فما الذى
يجتهد مصيب واما المصيب واحد وغير المصيب معذور بل ماجور بل ليس
من الاحتياط اثارة القاعدة وكما قال عمر بن عبد العزيز تلك دماء طهر الله منها
سيوفنا فلا نخضب بها السنتنا وقد اجاد المذهب اقوال ضعيفة بل باطلة منها
انهم كفروهم فى الفصل عن عذابهم ومنها انهم عدول الى من قتل عثمان رضى الله
عنه لظهور التبين من يومئذ ولكن ان عثمان قتل ظلما وحكم الصحابة من باشره
قتله ولم يتول قتله الا شرطة مرتزقة ولم يحفظ عن احد من الصحابة الرضى بفعله
بل المحفوظ ان كلا منهم انكر ذلك ومنها قول المعتزلة كما حكاه ابن الحاجب انهم
عدول الا من قاتل عليا فاسق لخروجه على الامام الحق وهذا ايضا باطل فان
مسلة الاحنف بن قيس حين اجتنب ان يقتتل على رضى الله عنه فيها الخبر لصلحه وهو ان عائشة
رضى الله عنها اصابت صلحه وكل ما جرى على اجتهاده فالواقع كما جرى لها سهل
ظاهر فالصواب التسليم فيما شجر بينهم الى ربهم جل وعلا وبرائة من يطعن فى احد منهم
ويعتقد ان المخالف فى ذلك مبتدع زايغ عن الحق تعرف ادلة ذلك ومنها ان

من قلت صحبته فكفره والحكم بالعدالة اما في لمن اشتهرت صحبته كالراوي وبها قول من كل عدول ومن خرج منهم عن الطريقة كابني صحابيا وغير ذلك من الاقوال الواهية الباطلة منها احدها ليس المراد بكونهم عدولا ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية عليهم انما المراد انه لا يكلف البحث عن عدالتهم ولا طلب التزكية فيهم وقد سبق ان غالب الخبر في العدالة كما فيه الثاني قال الحافظ العراقي من الفوائد انه لم يوجد قط رواية عمن لم يثبت بالنفاق من الصحابة الثالث من فوائد القول بعدالتهم مطلقا اذا قيل عن رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كذا كان كتعيينه باسمه كما سووا الكل في العدالة وقال ابو زرعة الدمشقي فيما يعمل برواية السلف ويكتفوا عن الرد مع الانتشار ومكون موافقه للقياس والا فلا تصح بها ولا يخفى ضعف ذلك والله اعلم ص ثم الصحابي الذي قد اجتمع مع النبي ولو مدة ارتفع وان لم يكن لرؤيته طول ولم يطل اوما غزا مع الرسول الا غزوة واحدة اذا فقد ان الصحابة عدول فلا بد من بيان الصحابي من هو وما الطريق في معرفة كونه صحابيا فذكر ثم في هذين البحثين المقام الاول وقد اختلف في تسمية الصحابي على اقوال منتشرة الخمسة منها ما اقتصرت عليه وهو ان الصحابي من اجتمع مؤمنا بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم اولم يره لكونه اعمى كابن ام مكتوم وخرج بمن لم يجتمع النبي صلى الله عليه وسلم حتى كشد له منهم لبلة المراد غير هلوس رآه في غير عالم الشاهدة كالمنام وكذا من اجتمع بمن الانبياء والملائكة في السموات ان مقامهم اجل من رتبة الصحبة وكذا من اجتمع به في الارض كعيسى والخضر ان صح ذلك فانا المراد الاجتماع المعروف على الوجه المعتاد لخوارق العادات فيدخل لا يرد على هذا التعريف شيء من ذلك والتعبير باجتمع اجود من التعبير برأى النبي صلى الله عليه وسلم او راه النبي لما ذكرناه واحترز ايضا من التعبير بصحب لئلا يلزم الدور مالم يحمل صحب على المعنى اللغوي وان الصحبة عرفا تتوقف على ملازمة ونحوها وخرج ايضا بالاجتماع من رأى النبي صلى الله عليه وسلم بعد موته قبل الدفن كابي ذؤيب الشاعر خالد بن خويلد الهذلي لما بلغه اسلام واخبر بمرض النبي صلى الله عليه وسلم سافر ليراه فوجده مسجى فحضر الصلاة عليه والدفن فلم يعد صحابيا نعم ابن عبد البر انما يعتبر في الصحبة ان تقيم في حياته صلى الله عليه وسلم وان لم يره فالذي رآه سنة من باب اولى على ان الذي صبى ابنا في التجريد للصحابة فقد عد منهم اباذؤيب وقد اوا شيخ الاسلام ابو حفص السلفيني وقال الظاهر انه يعد صحابيا ولكن مرادهم كالم الصحبة لكنه التي سنبينها احتفت الصحبة وخرج بالتقييد بالايمان من رآه واجتمع به قبل النبوة ولم يره بعد ذلك كما في نبيل بن عمرو بن نفيل مات قبل المبعث وقال النبي صلى الله عليه وسلم انه يبعث امة وحده كما رواه النسائي واما ذكر ابن منده وغيره له في الصحابة

ممن لوسح

فمن التوسع الآتي بيانه ليس ورقة ابن نوفل من هذا النوع فانه انما اجتمع به بعد الرسالة لما صح في الاحاديث انه جاءه بعد مجيء جبريل له وانزال اقرأ باسم ربك عليه وبعد قوله لخديجة يا خديجة فانا جبريل ارسلت اليك وانك رسول هذه الامة وقول ورقة لها بشري يا خديجة انك الذي بشر به ابن مريم وانك على مثل ناموس موسى وانك نبي مرسل ورؤيته عليه الصلاة والسلام لورقة في المنام وعليه ثياب خضر وجاء انه قال لها تنبوه فاني رأيته وعليه حبرة او جبتان رأسه كالثغام في الثلج ومن ثم استدرك واما قول الذهبي في التجريد ان ابن منده وكل اختلف في اسلامه والاظهر انه مات بعد النبوة وقبل الرسالة فبعيد لما ذكرناه فهو صحابي قطعا بل اول الصحابة كما كان شيخنا شيخ الاسلام البلقيني يقرره وخرج ايضا بالاجتماع من ارتد بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم او قبله وقتل المرتد كابن خطل وغيره فانه بالردة تبين انه لم يجتمع به مؤمنا فقر بها على قول الاشعري رحمه الله ان الكفر والايمان لا يتبدد ان خلافا للحنفية والاعتبار فيها بالخاتمة اما من ارتد ثم رجع للاسلام كالاشعث بن قيس فقد تبين انه لم يزل مؤمنا فتم له ارتد ثم راجع ثانيا مؤمنا فاوضح ان الصحبة قد حصلت بالاجتماع الثاني قطعا وخرج ايضا من اجتمع به قبل النبوة ثم اسلم بعد البعثة ولم يلقه الظاهر انه لا يكون صحابيا بذلك الاجتماع الخ حتى كما لم يكن مؤمنا كما رواه ابو داود عن عبد الله بن ابي الحمساء بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان يبعث موعدته فلقد شققت على انافي انتظارك منذ ثلاث ثم لم يقل له اجتمع به بعد المبعث ودخل في الاجتماع ايضا من التقى به الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو غير مميز لصغره كعبد الله بن الحارث بن نوفل او قبل فيه كمحمود بن الربيع بل مجه بالماء وهو ابن خمس سنين او اربع كما سبق ببانه فيما مر وشمل ما اذا عمي بعد رؤيته او صم او فقد احدى يديه او رجليه او ذهب بعض الصاد وضح العين المهملتين وكون ذلك فيه كما صححه وان اختار جماعة خلاف ذلك كما هو ظاهر كلام ابن معين وابي زرعة الرازي وابي حاتم وابي داود وابن عبد البر وغيرهم وكانهم اعتمدوا الصحبة الموكدة كما سيأتي واعلم ان بعض العلماء شرط في الصحابي زيادة على ما ذكرناه والمختار خلافه من ذلك ما اشرت اليه في النظم بقولي وان لم يرو الى اخره شرط بعضهم ان يروي عنه ولو حديثا والا فلا يكون صحابيا وشرط بعضهم ان تطول الصحبة وتكثر الى اخره على طريق التنزل له والا فالمعتمد عنه ويقل ذلك عن اهل الاصول او بعضهم ورده الخطيب في الكفاية بانه خلاف ما في اصل اللغة ان ما اشتق منه الصحابي وهو الصحبة لا تحد بزمن وطول فتقول صحبته سنة وصحبته لحظة وبما قاله نظر لان الكلام في الصحبة الصطلاحية والافليس

في الفه اشتراط الاسلام في الصحبه وشرط سعيد بن المسيب ان يقيم معه سنه او يغزو معه غزوة او غزوين وقد اعترض عليه بنحو جرير بن وفد عليه في السنه العاشره وما قاربها الان يرد الصحبه الموكده فيستقيم وسيأتي ما اشرنا اليه في النظم فالاخذ بما شرطه بعضهم من اللزوم حكاه الواقدي عن اهل العلم وبه خرج عبد الله ابن الزبير الحسن والحجن وانظارهم وشرط بعضهم كونه من البشر ليخرج من ابن به من الجن الذين قدموا عليه من نصيبين وهم صحبه من اليهود اوثابته واذا كانوا نزلوا من بعد موسى وذكر في اسمايهم شاصر وماصر وناشي وحشي وداحث وزوبعه وشق وعمرو بن جابر وقد استدرك ابن الاثير في اسد الغابه قولهم ذكرهم في الصحابه ومحل نظر واشترط ابو الحسين بن القطان العداله كالوليد الذي شرب الخمر ليس بصحابي وانما صحبه الذين هم على طريقته والصحيح خلافه كما قال لما سبق من ثبوت عداله الصحابه الطلقه وقد سبق بيان معناها سيهان احدهما ذكر ابن الجوزي في كتاب التلقيح نقيب الصحابه به تجتمع اكثر الاقوال الشاذه وتنقح مواركها قائليها فجعلها مراتب الاولى الصحبه المؤكده المشتمله على المعاشره وكثره المخالطه بحيث لا يعرف صاحبها الا بها فيقال هذا صاحب فلان الثانيه مطلق الصحبه التي تصدق بمجالسه او مماشاه او مقاربه او ان لم يشتهر بصاحبها وقال في حكاية كلام سعيد ابن المسيب محمول على اراده القسم الاول وكلام غيره على القسم الثاني فلان لك عدوا جر بما شاهده ومن لم يثبت له صحبه الثالثه من توفي النبي صلى الله عليه وسلم وهو صغير السن ممن لا تمييز له كابناء من راه ولم يجالسه ولم يماشه اي وهو المرتبه الثالثه فالصحبه بالمعنى الاخص كما قاله كان حقيقه الصحبه لم توجد في حقه اي فمن صحبه الحاقيه لشرف قدر النبي صلى الله عليه وسلم لا لاستوا الكل في انطباع طلعه المصطفى فيهم برويته اياهم او برويتهم اياه مؤمنين وان تفاوتت رتبهم انتهى وهو كلام فيه نظر الثاني قد يجمع من الاصوليين كالامدي وابن الحاجب ان الخلاف في ذلك لفظي وليس كذلك فان من قال بالقول بعداله الكل وقد اشار اليه ابن الحاجب في كلامه تعارض بين اوله واخره فانه قال بعد ذكر الخلاف في ضابط الصحبه وهي لفظيه وان انبني عليها ما تقدم اي في عداله الصحابي فيقال له اذا كان مبنيا عليه ذلك فكيف تكون لفظيه ومن فوايدها الوارسل جدنا فان مرسل الصحابي حجه بخلاف مرسل غيره على ما سيأتي من الخلاف ومنها ان قول الصحابي هل هو حجه وسيأتي الخلاف فيه فوقف على معرفه من هو الصحابي ومنها من شرط ان الاجماع من الصحابه معتبر دون غيرهم فاعل اجتمع وقولي بدار نفع اي عظم قدره وارتفع شانه بهذا الوصف والله اعلم صح ومدعي الصحبه وهو عدل معاصر تقبله فالكل بالنص تعديلهم وهما

له ابن

له ابن عبد البر باقي العلماء كابن الصلاح راي واستدل لهم ارسل ضعفه بدا شر هذا هو للقسم الثاني وهو طريق معرفه الصحابي وله طرق ظاهره وطرق خفي فاقتصرت على الخفي لان الظاهر معلوم من باب اولى ممن الطرق الظاهره التواتر والاستفاضه بكونه صحابيا او يكون من المهاجرين او من الانصار وقوله صحابي ثابت الصحبه ان هذا صحابي او ذكر ما يلزم منه ان يكون صحابيا نحو رايت انا وفلان عند النبي صلى الله عليه وسلم او دخلنا عليه او نحو ذلك لكن بشرط ان يعرف اسلامه في تلك الحاله في ذلك الحال له واستمرار ذلك كما علمته مما سبق واما الخفي فهو اذا ادعى العدل المعاصر للنبي صلى الله عليه وسلم انه صحابي كان لم يقبل ان وازع العداله يمنعه من الكذب اي مثل ما روى البخاري في المغازي عن الزهري عن سنين ابي جميله وكان ممن ادرك النبي صلى الله عليه وسلم وهو مع معاذ الفتح وحكى صاحب المذهب ايضا ابو بكر الصيرفي ومنهم من توقف في الثبوت بذلك لانه يثبت رتبه لنفسه وهو ظاهر كلام ابن القطان المحدث وبه جزم ابو عبد الله الصيمري من الحنفيه وانه لا يجوز ان يقال انه صحابي الا عن علم ضروري او كسبي وهو ظاهر كلام ابن السمعاني ايضا ويخرج من كلام بعضهم حديث ثالث بالتفصيل بين مدعي الصحبه البعيده فيقبل لا قد يتعذر اثبات صحبته بالنقل اذ قد لا يحضره حين اجتماعه بالنبي صلى الله عليه وسلم احدا وحال رويته اياه ومدعي طول الصحبه وكثره التردد في السفر والحضر لا يقبل ذلك منه لان مثل ذلك يشتهر ونقل قيل والمنع مطلقا قوي لان الشخص اذا قال انا عدل يقبل القول بشيء رتبه فيقبل منه لوجود عدالته ولم يقف ابن الحاجب على نقل في المسله فقال لو قال المعاصر العدل انا صحابي احتمل الخلاف فرع اذا اعتبرنا عدل من التابعين او تابعيهم انه صحابي قال بعض شراح اللمع لا اعرف فيه نقلا قال والذي يقتضيه القياس انا نقبل ذلك مرسل لكونها قضيه لم يحضرها قتيل والظاهر خلاف ذلك لانه لا يقول مثل ذلك الا عن علم الظاهري او اكتسابي وقد قال ابن السمعاني ان الصحبه تعلم بالطريق القطعي كالتواتر وظني وهو خبر الثقه قلت مراده بخبر الثقه حيث لم يفض كونه مرسلا والاستدلال انه لم يقل ذلك الا عن علم ضعيف والا لزم الاحتجاج بالمرسل مطلقا والتفريع على انه ليس بحجه عالم بفضل كما سياتي سنه اذا قال العدل انا تابعي او اني ادركت الصحابي رويه او اجتماعا الظاهر انه مثله ولباعا فاثبت كون التابعي كذلك فيما يتوقف في الكلام على المرسل وقولي فالكل بالنص تعديلهم هذا وان من علم من قولي فيما سبق طريق العلم بالعداله سمع الا اني اعدته للايما الى ان من له ان هذا العلم مثل الصحابه في ثبوت عدالتهم من غير غلب تزكيتهم للنص فيهم كالصحابه وهو ابن عبد البر فكل حامل علم معروف العنايه به فهو عدل محمول في امره ابدا

على العدالة حتى يتبين جرحه واسند ذلك بحديث رواه من طريق ابي حصين العقيلي
من رواية سحنون بن رفاعة السلامي عن ابرهيم بن عبد الرحمن العذري قال
قال النبي صلى الله عليه وسلم يحمل هذا العلم عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال
المبطلين وتاويل الجاهلين اورده العقيلي في كتاب الضعفاء في ترجمة معاذ بن
رفاعة وقال لا يعرف الا به ورواه ابن ابي حاتم في مقدمة كتاب الجرح والتعديل
وابن عدي الكامل وهو مرسل بمعضل ضعيف وابرهيم الذكور سئل عنه ابن
القطان فلم يعرفه البتة في شئ من العلم غير هذا وقال الخلال في كتاب العلل
احمد بن حنبل عن هذا الحديث فقيل له كانه كلام موضوع فقال لا هو صحيح فقيل
له ممن سمعته قال من غير واحد فقيل له من هم قال حدثني به مسكين انه يقول عن
عن القاسم ابن عبد الرحمن ومعاذ ليس به وثقه ابن المديني ايضا قال ابن القطان
وخفي على احمد من امره ما علمه غيره ثم ذكر تضعيفه عن ابن معين وابن ابي حاتم والعقيلي
وابن عدي وابن حبان وقد ورد هذا الحديث كما قاله شيخنا الحافظ زين الدين
عبد الرحيم من العراقي مرفوعا مسندا من حديث ابي هريرة وعبد الله بن عمر وعلي بن
ابي طالب وابن عمر وابي امامة وجابر بن سمرة بطرق كلها ضعيفة قال ابن عدي ورواه
الثقات عن الوليد بن مسلم عن ابرهيم بن عبد الرحمن العذري كما اخبرنا النقد
من اصحابنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فذكره ومن وافق ابن عبد البر
على قوله هذا من المتاخرين ابو بكر ابن المؤاف بضم الميم وتشديد الواو وآخره فاء
فقال في كتابه يعضده الاسناد اصل العلم محمولون على العدالة حتى يظهر فيهم خلاف
ذلك واعلم ان ابن الصلاح كان في قول ابن عبد البر ذلك ان ما قاله فيتتابع
عليه ممنوع واستدلاله بذلك لا يصح من وجهين احدهما الاهمال والضعف واثاني
عدم صحة كونه خبرا لان كثيرا ممن حمل العلم غير عدل فلم يبق الا حمله على الاكثر وهو
انه اسم الثقات حمل العلم لان العلم انما ينقل عن الثقات ويدل له ان في بعض طرق ابن
ابي حاتم ليحمل هذا العلم بالامر الاشر والله اعلم ص ويثبت التعديل بالشهرة
كفى بها للهدى الاخيار ش هذا هو الطريق الثاني مما تثبت العدالة وهو ان يكون
الشخص ممن اشتهر بالامامة في العلم وشاع عليه بالثقة والامانة فلا يحتاج في
مع ذلك الى تزكية خاصة بل كونه كذلك غاية في تزكيته وثبوت عدالته كما ذهب
الصلاح هذا هو الصحيح في مذهب الشافعي وعليه الاعتماد في اصول الفقه ومن
ذكره من اهل الحديث الخطيب ومثل ذلك كمالك وشعبة والسفيانين والاوزاعي
والليث وابن المبارك ووكيع واحمد بن معين وابن المديني وممن جرى مجراهم في
نباهة الذكر واستقامة الامر وقال ابن دقيق العيد هذا واستدلال ابن الصلاح عمن خفي
امره عن الطالبين انتهى وقد سئل ابن معين عن ابي عبيد فقال سئل ابو عبيد عن

ابي عبيد سئال عن الناس كسئيل احمد عن اسحق بن راهويه فقال مثل اسحق يسئال
عنه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني الشاهد والمخبر انما يحتاجان الى التزكية حتى
يكونا مشهورين بالعدالة والرضى وكان امرهما مشكلا ملتبسا ويجوز فيه العدالة
وغيرها قال والدليل على ذلك ان العلم يظهر شذوذهما واشتهار عدالة التعديل ذلك
اقوى في النفوس من تعديل واحد لواحد ممن يجوز عليهما الكذب والمحاباة الى اخر
كلامه في ذلك ويدخل في قولي ابو الهدى الاحياء من ذكر ومن لم يذكره هو كما قالي
حنيفة والشافعي رضي الله عنهما وكذلك داود بن علي الظاهري وغيره من ائمة
وكذا اصحاب الائمة الاكابر المشهورون والله اعلم ص كذا كالتزكية العدد
ولو بواحد كجرح ذكره وعدد يشرط في الشهادة جرحا وتعديلا الا زائدة
ش هذا هو الطريق الثالث في معرفة العدالة وهو التزكية سواء في الراوي والشاهد
والتعديل بالمخبر يشمل امورا منها ما يعتبر في لفظ التزكية بان يقول هو عدل
وهذا كاف في الاصح لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم او اخبر بمطلق
العدالة الموافق اطلاق الائمة وهم القاضي ابو الطيب عن نص الشافعي في حرملة
وقيل لا بد ان يقول في الشاهد عدل علي ولي وحكاه الروياني عن نص الام والمختصر
قال ابن الصباغ وبه اخذ اكثر الاصحاب وزاد بعضهم ان يقول عدل رضي لي وعلي
ومحل بسط ذلك كتب الفقه وقال القرطبي عن ناما بد ان يقول عدل رضي ولا
يكفي الاقتصار على احدهما لما لزمه من شهادة عليها هذا في التعديل واما الراوي فلا
الفاظ عبر ذلك بتوسعا وجعلوها مراتب اعلاها ان يجمع بين لفظين متفقي المعنى
تاكيدا كان يقول ثبت حجة او ثبت حافظ او ثقة متقن او نحو ذلك او يكرر لفظ
ثقة ثقة او ثبت ثبت كما له الدمياطي في مقدمة الميزان الثانية وهي دونها
ابن ابي حاتم وابن الصلاح ان يقول ثقة او متقن او ثبت او حجة او حافظ كل
الخطيب اوفع الصفات ان يقول حجة او ثقة اثبت الناس ان يقول لا اعرف منه او
صدوق او خيار الرابعة ان يقول محله الصدق او رووا عنه او شيخ او وسط او
صالح الحديث او مقارب بفتح الراء وكسرها كما حكاه صاحب الاجوبة على ابن ابي حاتم
ابن الصلاح جعلا محله الصدق من المرتبة التي قبل هذه لكن صاحب الميزان جعلها
من الرابعة ودون ذلك ان يقول صويلح او يروى ان شاء الله تعالى قال الحافظ ابن حجر
في ذلك كتب علوم الحديث ومنها ما يعتبر في التزكية يطول صحبة معهم وتضاربه في
التعديل والجرح مطلقا على احوال من تزكيه بطول صحبة معهم وتضاربه في سو
وعلانيته سفرا وحضرا فلذلك صعبت التزكية جدا ثم اختلف في ذلك في مسايل
الاولى هل يشترط في المزكي عددا ويجوز ان يكون واحدا وكذا في الجرح هل يشترط
العدد او لا سواء ذلك في شهادة او رواية واصح المذاهب لا كتفا بواحد في الرواية

تعدیلا وجرحا وهو محل قول ولو بواحد لجرح ذکره ای ذکرها الجارح ولا الشاهد
فیشترط فی معدل اوجارحه عدلان جریا فی کل منها علی اصله وکان العدد شرط
فی الشهاده اعتبر فی تعدیلها وجرحها العدد والروایه لا یشترط فیها ذلک
فلا یشترط فی تعدیلها وجرحها ذلک لان الفرع لا یزید علی الاصل ونقل هذا الاتفاق
ابن الحاجب والهندی عن الاکثرین قال ابن الصلاح وهو الصحیح الذی اختاره
الخطیب وغیره وهذا یعنی قولی وحدد یشترط فی الشهاده ای فی ذی الشهاده
وهذا هو القول الثانی ان العدد فی التزکیه والجرح شرط مطلقا فی
الروایه والشهاده وهو ما حکاه القاضی ابو بکر عن اکثر الفقهاء من اهل المدینه وغیرهم
وقال الابیاری انه قیاس مذهب مالک الثالث الاکتفاء بالواحد مطلقا فی الشاهد
والراوی جرحا وتعدیلا واختاره ابو بکر وقال الذی یوجبه القیاس تزکیه کل
مرمی ذکرا وانثی حرا وعبدا شاهدا ومخبرا قال الماوردی والرویانی لا فرق حاصل
الخلاف فی ذلک ان تعدیل الراوی هل یجری مجری الخبر او مجری الشهاده لانه حکم علی
غائب نعم جعلا الخلاف السابق فی التعدیل فقط وجزما فی الجرح بالتعدد
لانه شهاده علی باطن مغیب لکن القاضی ابو الطیب اجری الخلاف فی الامرین التعدیل
والجرح کما ذکرناه اولا ع ا اکتفینا بالواحد فقد اطلق فی المحصول
قبول تزکیه المراه وحکی القاضی ابو بکر عن اکثر الفقهاء انا لا نقبل فی التعدیل
الا فی شهاده ولا روایه ثم رجحنا قبولها فیهما کما تقبل روایتها وشهادتها فی بعض
المواضع وهذا اجار علی اعتباره فی قبول الواحد فی تزکیه الشاهد کالراوی بنا
علی ان ذلک بحسب روایه وغیره یقبل شهاده کما سبق عن الماوردی والرویانی فی
ذکر مشائخ العراق اما تزکیه العبد فقال القاضی یجب قبولها فی الخبر دون الشهاده
لانه خبره مقبول وشهادته مردوده وبه جزم صاحب المحصول وغیره تحمل الخطیب
والاصل فی هذا سوال النبی صلی الله علیه وسلم بریره ذلک قبل ان تعتق والاول
اظهر ویعتبر فی الجرح ما سبق اعتباره فی التعدیل من اللفظ الدال واهلیه
ویکتفی فیه بمجرد واحد کما سبق فمن الفاظ التجریح عند المحدثین سوی
التصریح بفسقه ونحوه مراتب ایضا الاولی ان یقول کذاب او یکذب او وضاع
او یضع الحدیث او دجال لمتروک الحدیث او ذاهب الحدیث او ساقط او یکذب
حدیثه وانما کان ذلک خارجا عما اشتهر من التصریح بالفسق لعدم استلزامه
للفسق لجواز ان یقع منه ذلک عن غیر قصد او نحو ذلک الثانیه ان یقول متهم
بالکذب او بالوضع او ساقط او هالک وفی رای ان هذا من القسم الذی قبله الثالثه

رد حدیثه

رد حدیثه اورد واحدیثه اورد والحدیث او ارم به او لیس بشی او لا شی او لا
یسوی شیا او لیس بشی او ضعیف او منکر الحدیث او حدیثه منکر او مضطرب او
واه او ضعفوه او لا یحتج به او لا یعتمد علیه او مقلوب او ضعف او فی حدیثه ضعف
او تعرف وتنکر او لیس بذاک او لیس بالقوی او لیس بالمتین او لیس عمدة او لیس بالرضی
او مطعون فیه او مطعون او سی الحفظ او لین او لین الحدیث وهذا الامر کالاول
بسطوا کتب علم الحدیث وفی هذه الاشاره کفایه لمناسبه محلها التی هی کونه کالمقدمه
فهی من الجرح او هل هی من التعدیل ذکرت لمناسبه محلها التی هی کونه کالمقدمه
ان شاء الله تعالی والله اعلم ص فانها الاخبار عن خصوص ای یترافع مع الخصوص
وعن عموم مطلقا هو الخبر او مبنی الذاهب فی المختصر لاجل ذلک خص الشاهد
بشرط التعدد والزیاده س لما وقع التفصیل فی التزکیه والتجریح بین الشهاده
والروایه فی الاکتفاء بواحد اهیج للعرف بین حقیقتهما وهو من المهمات فی هذا
العلم وغیره وقد خاض کثیر فیه ذلک ولکن غایه ما یعترض به بینهما اختلافهما
فی الاحکام کاشتراط العدد والحریه والذکوره ونحو ذلک مما یعتبر فی الشهاده
ولا یخفی ان هذه احکام مترتبه علی معرفه الحقیقه فلو عرفت لحقیقه بها لزم
الدور قال العراقی فی وقت حره انتطلب الفرق بینهما حتی ظفرت به فی شرح البرهان
للامام ای فذکره ما حاصله ان الخبران کان عام لا یختص بمعین لا یترافع فیه
بحکم وعلی هذا فهو الروایه وان کان خاصا وفیه ترافع ممکن فهو الشهاده ومن ثم
من هذا الفرق العرفی فیما اختصت به الشهاده من العدد والحریه والذکوره ونحوها
واعترض بامکان الترافع عن الروایه عن خاص معین فانه لا ترافع فیه ممن انتهی
ملخصا قلت هذا الفرق بعینه فی کلام الشافعی رضی الله عنه بین المراد من العموم
والخصوص هنا فقال فیما نقله عنه المزنی فی المختصر فی باب شهاده القاذف
سمعت من ارضی من اصحاب الحدیث یحدث عن الزهری وعطاء بن ابی رباح
وبعض من ارضی من اهل العلم ان رسول الله صلی الله علیه وسلم اجاز شهاده امراه
وحلف معها واحد ممن یرضی من اهل العلم بالشهاده قضی بذلک فی غیر حد
وبهذا نقول نحن نجیز شهاده امراه فی الولاده کما نجیز الخبر عنها من قبل
ان الشهاده انما تجوز فیما یثبت بالخبر ولا یثبت الخبر الا بما یثبت به الشهاده
الا ان یکون الخبر عن شی لا یطلع علیه الا النساء فیجوز خبر امراه واحده
کما یجوز خبر القابله وحدها فی الولاده وخبر الصبیان بعضهم علی بعض فی
الجراح اذا لم یکن معهم غیرهم ممن یجوز خبره فی ذلک وکما یجوز خبر الواحد
فی الاذان والقبله وما اشبه ذلک مما یجوز فیه خبر الواحد ولا یجوز فیه
الشهاده انتهی ما نقله عنه وقد اعترض علیه بان الشافعی رضی الله عنه
لم یفرق بین الشهاده والروایه بل بین الخبر والشهاده وقد علم ان الخبر
اعم من الروایه والشهاده فلا یلزم من عدم قبول الخبر عدم قبول الروایه
وقد اجاب عن هذا الاعتراض الشیخ تقی الدین السبکی فی فتاویه بما حاصله
ان الشافعی رضی الله عنه لم یرد بالخبر ما یقابل الشهاده بل ما یقابل الحکم
والفتیا فان الحاکم والمفتی لا یعتمدان فی الغالب الا علی ما یشاهدانه
بانفسهما من قول او فعل او تقریر او علی ما یخبر به عدلان فصاعدا
فالاول هو الشهاده والثانی هو الروایه وان کان خاصا وفیه ترافع ممکن فهو الشهاده
من هذا الفرق العرفی فیما اختصت به الشهاده من العدد والحریه والذکوره ونحوها
واعترض بامکان الترافع عن الروایه عن خاص معین فانه لا ترافع فیه ممن انتهی
ملخصا قلت هذا الفرق بعینه فی کلام الشافعی رضی الله عنه بین المراد من العموم
والخصوص هنا فقال فیما نقله عنه المزنی فی المختصر فی باب شهاده القاذف
سمعت من ارضی من اهل العلم یحدث عن الزهری وعطاء بن ابی رباح
وبعض من ارضی من اصحاب الحدیث ان رسول الله صلی الله علیه وسلم اجاز شهاده امراه
وحلف معها واحد ممن یرضی من اهل العلم بالشهاده قضی بذلک فی غیر حد
وبهذا نقول نحن نجیز شهاده امراه فی الولاده کما نجیز الخبر عنها من قبل
ان الشهاده انما تجوز فیما یثبت بالخبر ولا یثبت الخبر الا بما یثبت به الشهاده
الا ان یکون الخبر عن شی لا یطلع علیه الا النساء فیجوز خبر امراه واحده
کما یجوز خبر القابله وحدها فی الولاده وخبر الصبیان بعضهم علی بعض فی
الجراح اذا لم یکن معهم غیرهم ممن یجوز خبره فی ذلک وکما یجوز خبر الواحد
فی الاذان والقبله وما اشبه ذلک مما یجوز فیه خبر الواحد ولا یجوز فیه
الشهاده انتهی ما نقله عنه وقد اعترض علیه بان الشافعی رضی الله عنه
لم یفرق بین الشهاده والروایه بل بین الخبر والشهاده وقد علم ان الخبر
اعم من الروایه والشهاده فلا یلزم من عدم قبول الخبر عدم قبول الروایه
وقد اجاب عن هذا الاعتراض الشیخ تقی الدین السبکی فی فتاویه بما حاصله
ان الشافعی رضی الله عنه لم یرد بالخبر ما یقابل الشهاده بل ما یقابل الحکم
والفتیا فان الحاکم والمفتی لا یعتمدان فی الغالب الا علی ما یشاهدانه
بانفسهما من قول او فعل او تقریر او علی ما یخبر به عدلان فصاعدا
فالاول هو الشهاده والثانی هو الروایه وان کان خاصا وفیه ترافع ممکن فهو الشهاده ومن ثم

من الاحكام وترتيبه على ما افترقت به حقيقتها من المعنى وذكر بعض احكام
قياسا على البعض وداعيا خصه الذى قد سلم المعنى وفرق فى الاحكام بما ذكر
فان قلت فان اعتبارا امكان التراخى فى الشهادة دون الرواية فمن كلام الشافعى
بين قوله وانما الزم الشهود عليه فان اللزوم ليست هى خاصة دون افتقار
قيل ليس فيما نقلت عن الشافعى ولا فيما نقله القرافى عن المازرى ذكر لغير
فى الشهادة من لفظ اشهد وكونه عند الحاكم او المحكم او سيد العبد والامة
حيث سمع عليها البينة وقاموا شهودا ذلك وانما انتهى ذلك
مختص بالشهادة قلت انما لم يذكر لكونها احكاما وشروطا خارجة عنا لحقيقة
وعلى كل حال فقد علم مما سبق وجه المناسبة فيما اختص بالشهادة دون الرواية
الاخبار قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام لان الغالب من ايمان الناس
على رسول الله صلى الله عليه وسلم تحمل شهادة الزور فاحتيج الى استظهار
فى الشهادة وايضا فقد ينفرد الحاكم بسماع الشهود واحد فى المحاكمات
وبهذا يظهر ما سيأتى من تركيه الواحد فى الرواية انه لكونه احوط وايضا فان كثيرا
من المحدثين وعدالتهم قد تحمل على شهادة الزور دون بعض خلاف الاخبار
النبوية انتهى ملخصا وفصل غيره المعنى فيما اعتبر فى الشهادة لما العدد فانها
لما تعلقت بمعين تطرق اليها التهمة باحتمال العداوة فاحتيط لها بتعدد
بالعدد بخلاف الرواية وبأتى اخر الفصل الاشارة الى خلاف ضعيف فى اشتراطه
فى الرواية ايضا واما الذكورة حيث اشترطت فلان الزام المعين فيه نوع
سلطنة وفضل للنفوس ناباه وامسا من النساء لنقص هن ولين ودينهن
بخلاف الرواية لما سيأتى بيانه ولان فى النفوس ضعف الالم وايضا فلنقص الناس
بكثرة غلطهن ولا يتكشف ذلك غالبا فى الشهادة لانقضائها بانقضاء زمانها بخلاف
الرواية فان يتعلقها بالعموم يفتح المكشف عما فيها من ساعاه وقع من البراءة من
غلط وغيره واما الحرية فلان فيها بعيدا مستحبا على النفوس وايضا فقد يحمل
الرق على المحتمل فى المعين لقوة الحرية فيدخل بذلك من التهمة ما لا يدخل فى
المتعلق بالعموم فلذلك اكتفت بعدده الشروط وغيرها من انتفاء العداوة وفرط
التهمة فى المباشرة بخلاف الرواية وهو معنى قولى لاجل ذكر الى اخره فالشرط
المشهور هو ما ذكرناه ونحوه فانه زايد على شروط الرواية التى شاركت فيها الشهادة
وقد تصح بحمد الله والله اعلم ص وقد يثاب فى الاحكام
معناها كراهية الصيام شرح اى تجب على ان سبق انها هى فى الرواية المضمنة
كالاحاد بشانه بخلاف الشهادة المضمنة كالشهادة بجميع عين او اجارة او نكاح او طلاق

وقد يكون

وقد يكون الشئ فيه شايبة الرواية والشهادة فموضع الاحكام باعتبار اغلب
المناسبة فيه الخبر بدوه الهلال لرمضان فانه من جهة عموم اهل المصر
او الافاق او لبعد مسافة القصر او لمخالفة المطلع على الخلاف فى ذلك
رواية ومن جهة اختصاصه بهذا العام وهذا القرن من الناس شهادة فرجحت
شايبة الشهادة باعتبار الخبر بدوه الهلال كما نص عليه الشافعى فيها ولفظ الشهادة على
الارجح من الخلاف فى الطرق ولذا اعتبر كونه عند القاضى فيه خلافا لم قطع
بالمنع ابن عبدان والغزالى والبغوى ومن شهد فيه على شهادته تعتبر العدد
على الارجح ورجحت شايبة الرواية بالاكتفاء بواحد على الاصح قول الشافعى فى اكثر
كتبه كما قاله الرافعى وغيره وقطع بعطايفه والثانى لا يقبل الا عدلان تغليبا
للشهادة وقال البيهقى ان الشافعى رجع اليه قيل وينبغى ان يكون الغزى ولكن فى
الام فى كتاب الصيام التعبير بان الاكتفاء بواحد انما هو للاحتياط فى الصوم وان
كان هو فى ذاته لا يقبل فيه الا عدلان فلا منافاة بين النصين حينئذ فلحظه
قال الشافعى فان لم تر العامة الهلال رمضان ورآه رجل عدل اقبله للاثر والاحتياط
اخبر فالدراوردى عن محمد بن عبد الله بن عمر وبن عثمان عن ابيه عن فاطمة بنت
الحسين عليها السلام ان رجلا شهد عند على عليه السلام على رؤيه هلال رمضان
فصام وامر الناس بصيامه وقال اصوم يوما من شعبان احب الى من
ان افطر يوما من رمضان ثم قال الشافعى بعد ذلك ولا يجوز على رمضان الا شهران
انتهى وللعمل فى صوم رمضان دليل من حديث ابن عباس فيما رواه الاربعة وصححه
وحسنه ابن عمر فيما رواه ابو داود وصححه الحاكم وغيره مما ذلك مشهور فى الفقه وما
يدل على ان ذلك احتياط فى الصوم انه لا يجهر فى حلول الاجل وما علق طلاق او عتق
او نحو ذلك فطرها الان بتاخر التعليق عن ثبوته ويعلق به فانه ينصرف عرفا
الى الثبوت الذى هو الصيام وهذا مقتضى ما اشرت اليه فى الجمع بين النصين من كون
العمل الواحد للصوم احتياطا والعدلين فى سايرالاحكام ثم يكثر على هذا
الجميع نصوص الشافعى المصرحة بانه لا يصام الا بشهادة عدلين فيما قاله فى صوم
من الايجر ولفظه ولا يلزم الناس ان يصوموا الا بشهادة عدلين فاكثر وازيدك
لا يفطرون واحب الى ان يصوموا بشهادة العدل لانه لا مؤنة عليهم فى الصيام
ان كان من رمضان اوه وان لم يكن يجوت ان يوهم وايه انتهى وهو صريح
فى ان الصوم بعدل مستحب احتياطا لا واجب فيه وان الوجوب بعدلين وانا
قلنا فى قبول الواحد للصوم على القول بانه شهادة كالرواية فى الواحد فقط
لما فى حديث صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاقدروا له زيادة
النسائى فيه على البخارى وان شهد شاهدان فصوموا وافطروا فيما هو شهادة

الشافعى

فى

الصغير

فلما جاء حديث الواحد لم يزل عنه حقيقة الشهادة بل وصف المحدث وشبهه على ما
قاله القرافي الفارق الخبر بالحاق النسب فانه من حيث خصوص اثبات بنوة زيد
لعمرو شهادة فينبغي اعتبار العدد فيه ومن حيث اتصافه بالعموم رواية فيكفي
الاكتفاء فيه بواحد ثم ذكر ما يقوي الاول لكن الاصح عند الشافعية وابن القاسم
من اصحاب مالك رحمه الله ترجيح قبول الواحد لانه صلى الله عليه وسلم قبل خبر مجزز المدلجي حكم
وانه شبيه بالحكم لان فيه اجتهادا وفصلا للخصومة فاشبه الفتوى والقضا
بكل الراضي وعلى هذا التشبيه والحكم عن نص الشافعي في الام حتى لو كان القاضي
قائما قضى بذلك بناء على الاصح في حكمه بعلمه قلت فيه نظر فقد صرحوا بان
هذا الخبر من الرواية والشهادة بل هو غير حاكم عند فقده ومنعا ما قاله القرافي
ايضا المترجم للفتاوي والخطوط كذلك يكفي الواحد وقيل لابد من اثنين ومنشا
الخلاف الثابتان لانه نصب نفسه عاما واخباره عن معين من فتوى او خط
انتهى ملخصا والظاهر انه رواية محضة واصله حديث ابي جمرة الضبعي كنت اترجم
بين يدي ابن عباس وبين الناس الحديث في مسلم وغيره فالخبر عن الفتى كراوي
الاحاديث بالحكم وغيرها الشهادة على الخط على من هب من رقادها فشبهوها بالقاضي
وغيره ما سبق ومنه المترجم للقاضي وعنه واسماع القاضي الاصم والتبليغ فنظائرهم
فيهما اعتبار العدد ولفظ الشهادة ومنه المزكي عند القاضي المشهور لذلك متردد
بينهما والاصح ترجيح الشهادة ومنه الحاكم والاصح فيه الاكتفا بواحد ومنه القاسم
من جهة الحاكم والاصح فيه الاكتفا بواحد لكن لشبههما بالحاكم فيه ما سبق في
الترجمان هذا ان لم يكن مزكيا والا فلا بد من العدد والاذان بنوص اليه سماع بينه
القيم ومنه الطبيب في مواضع في كون المشتمس مزيلا البرص ان قلنا بالجلاء
بقول الاطبا وفي كون المايض حتى يعدل الى النيم والاصح فيها قبول الواحد
لان ذلك بحق الله في العبادات فلا يوكل العدد وفي كون المرض مخوفا في
حجر المريض فيه من الثلث والاخبار عن المجنون انه ينفصه الترويج وكذا الحجر
في صدق اعتبار العدد لان فيه حق ادمي ومنه الاخبار بانه عيب في المبيع
اذا اختلفا لتبيان فيه ومنه بعث الحكمين عند الشقاق بين الزوجين والاصح
العدد لظاهر الاية وقال الرافعي ويشبه ان يقال ان جعلناه تحكيما فلا يشترط
العدد او توكيلا فكذلك او في الخلع فيكون على الخلاف في تولي الواحد طرفي
العقد وغير ذلك من الفروع وبسطها وبيان المعتمد في ترجيح احد ما تباينت
فيه وادراك محله الفقه والله اعلم ص وليس في التعديل كالجرح
شرط خلاف الجرح في التجنب لكثرة الخلاف واسبابه والتفصيل بعد في بابه
ش اختلف في كل من الجرح والتعديل هل يقبل من غير ذكر سببه او لا على اقوال مشتهرها

ان الجرح

ان الجرح والمعدل يخبر فيصدق او حاكم ومفت فلا يشترط احدها وهو الصحيح
المنصوص للشافعي كما قاله القرطبي وهو الاكثر من قول مالك كما قاله الخطيب وهو
اليه الائمة من حفاظ الحديث ونقاده كالبخاري ومسلم وعليه اقتصرت في النظم
التفريق بين التعديل فيقبل بلا تفسير والجرح فلا يقبل الا مع ذكر السبب
لامرين ذكرهما احدهما كثرة الاختلاف في اسباب الجرح بخلاف التعديل
والثاني ان اسباب العدالة كثيرة ولا بد من ذكرها كل فريق فيشق ذكرها بخلاف قول
العدل ليس بمفعل كذا ولا كذا الى اخر الجهات بل يفعل كذا وتفعل كذا والكبائر
الطاعات المرتكبات بخلاف الجرح فان ذكر الواحد من اسبابه يغني في ثبوت
الجرح قالوا وربما اسفر الجارح فذكر ما ليس بجرح فروى الخطيب بسنده
الى ابي محمد حفص الدوني قال قيل لشعبة لم تركت حديث فلان قال
رايته يركض على برذون فتركت حديثه الى غير ذلك مما نظن جرحا وليس
بجرح وهو معنى ثالث لكن يمكن دخوله في الاول فانه اختلاف في السبب فان
كان القول باحدها او هما او نحو ذلك قلت لكن يرفض الرد وان كان مما يكون
مفسقا او مخلا بالمروة فلا ينبغي ان يمثل به لذلك وفي انواع الشهادات مواضع
اختلف في الاطلاق فيها هل يكتفى به او لا بد من السبب وقد يخلفه ترجيحا وجزما
ليس ذلك موضع بسطها فنوض اكثرها العلائي في قواعده وغيره القول الثاني
عكس الاول وهو انه يقبل الجرح بلا نصب والتعديل الا مفسرا لان اسباب
العدالة يكثر التفاخر بها فيتهيأ فيها المعدل على الظاهر حكاه صاحب المحصول
وغيره ونقله امام الحرمين في البرهان والغزالي في المنخول والكيا في الملخص
وابن برهان في الاوسط عن القاضي ابي بكر لكن المعروف عنه ما سيأتي في الالف
يعتبر في كل منهما ذكر سببه لانه قد يجرح بما لا يقدح وقد يبني المعدل على
الظاهر والامر بخلافه حكاه الخطيب والاصوليون وجزم الماوردي
ايضا قال وقد روى ابن عمر زكى عند رجل فسأل الزكي عن حاله فذكر
له ما لا يكتفى به الرابع انه يكفي الاطلاق في كل منهما ان الجارح والمعدل
ان لم يكونا بصيرين بالاسباب لم يصلحا لذلك فان كانا بصيرين بها فالمعتمد
ذكرها ايا ما هو هذا منصوص عليه القاضي ابو بكر في التقريب وكذا نقله عنه الخطيب
في الكفاية والغزالي في المستصفى والمازري في شرح البرهان والقرطبي في الوصول
والامام الرازي والآمدي وابن الحاجب وابن التيمي وردوا على الامام ما نقله
في البرهان عنه وانما قال امام الحرمين والامام الرازي يكفي الاطلاق فيما لا
العلم بأسبابه دون غيره فلم يخرج عن القاضي وهو الاكتفا بالاطلاق فيما الان

غير العارف لا يصلح للتعديل ولا للتجريح قال القاضي تاج الدين السبكي والبخاري في شرحه ان التفصيل بين الجرح والتعديل كما ذهب اليه الشافعي وفي الرواية الاكتفاء بالاطلاق في الجرح والتعديل اذا عرف مذهب الجارح فيما يجرح به قلت وفي اختياره نظر من وجوه احدها مخالفة امامه الشافعي والجمهور والثاني ان الجارح اذا عرف مذهبه فيما يجرح به نزل ذلك منزلة ذكره الثالث ان الذي يظهر في معتمده في اختيار ذلك ما قاله ابن الصلاح ان لقائل ان يقول انا نعتمد الناس في جرح الرواة وردهم على الكتب التي صنفها اهل الحديث في الجرح وقلما يتعرضون فيها للسبب بل يقتصرون فيها على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشيء ونحو ذلك فاشتراط بيان السبب في جرح الرواة يفضي الى تعطيل ذلك وسد باب الجرح في الاعم الاكثر قال وجوابه ان ذلك وان لم يعتمد في اثبات الجرح وذلك به معتمل في التوقف عن قبول حديث من قالوا فيه ذلك بناء على انه اوجد من نادرة فهو يوجب مثلها التوقف ولهذا لو سئلت عنه هذه الرتبة فبحثت عن حاله فظهر ما يوجب الثقة به قبلناه كذا رجح بكثير منهم صاحب الصحيح مع ان فيهم مثل هذا الجرح انتهى ملخصا وهو معنى قول الروياني في شرح مسلم ان المعتمد جدم قبول الجرح المطلق في الراوي وجوب التوقف عن العمل برواياته الى ان يبحث عن السبب وهو حسن يزول به عن الصحيح الاشكال قبل ذلك ويزول به اشكال اخر وهو ان الجرح مقدم على التعديل فكان على مقتضى ذلك كل من جرح بوجه لا يقبل مطلقا سواء وقع بعض من دخل في الجرح والتعديل في كتب الائمة الكبار وهو اسلم الا القليل فبهذا التوقف لا يلتفت لتجريح احد اخذا لهم امامته وجلالته وعدم اعتياجه كما سبق لمعدل فافهم ذلك واجعله عقيدة لك في الأئمة تسلم والله اعلم ص وقدم الجرح على التعديل ما لم يكن موخرا التعديل اي هذا كله اذا لم يتعارض الجرح والتعديل فاما اذا تعارضا سواء كان الجرح مبينا السبب او مطلقا وقلنا بقوله كما هو الصحيح من المذاهب في المسئلة ان الجرح مقدم مطلقا سواء كثر الجارح او المعدل او استويا وبه جزم الماوردي والروياني وابن القشيري وقال نقل القاضي فيه الاجماع ونقله الخطيب عن اكثر اهل العلم جمهور الصلاة وقال الامام الرازي والآمدي وابن الصلاح انه الصحيح لان مع الجارح زيادة علم يطلع عليها المعدل فهو موافق له على ان ظاهره كذلك ومخبر عما خفي عن المعدل وقال ابن دقيق العيد هذا انما يصح على اعتقاد ان الجرح لا يقبل الا مفسرا اي فان قبلناه مجملا فالاقوى حينئذ ان يطلب الترجيح لان قول كل من الجارح والمعدل ينفي ما يقوله الاخر وقال وبشرط اخر وهو ان يبني الجرح على امر متجزم به لا بطريق اجتهادي كما اصطلح اهل الحديث في الاعتماد في

الجرح على اعتبار حديث الراوي مع اعتبار حديث غيره والنظر الى كثرة الموافقة والمخالفة والتفرد والشذوذ انتهى وقولي ما لم يكن موخرا التعديل بيان ان ذلك انما هو حيث لم يكن التعديل موخرا فيما قول عليه عن سبب الجرح والمراد بذلك ما استثناه اصحابنا من تقديم الجرح انه اذا جرحه بمعصية وذكر المعدل توبته فانه تقبل توبته اي مع مضي مدة الاستبراء حيث اعتبرت ابدا ان الجارح قد يجرح بما ليس في نفس الامر جارحا والمعدل اذا عدل شخصا بنى على ظاهر حاله وهذا يتحقق بطريق سلامة من كل جارح وهذا حكاه الطحاوي عن ابي حنيفة وابي يوسف لكن قضيته تعليله بما سبق تخصيص الخلاف بالجرح غير المفسر بناء على قوله الثالث يقدم الاكثر من الجارح والمعدل حكاه في المحصول لان الكثرة لها اثر في القوة ورد ذلك الخطيب بان المعدلين وان كثروا فليسوا مخبرين بعدم ما اخبر به الجارح وهو واحد وايذلك كانت شهادة نفي محمولة على الاثبات تعارض الامر عن فلا يقدم احدهما الا برجح حكاه ابن الحاجب واعلم ان القاضي في التقريب جعل موضع الخلاف فيما اذا كان عدد المعدلين اكثر فان استويا قدم الجرح اجماعا وكذا قال الخطيب في الكفاية وابن القشيري وابو الوليد الباجي واعترض على حكايتهم ذلك بان ابن القشيري حكى قبل ذلك الخلاف فيما اذا استوى عدد المعدلين والجارحين فلا يجري ان الخلاف وبه صرح ايضا الباجي حكاه لا خلاف في تقديم الجرح وكذا للماوردي لا شك فيه وعلى هذا فيحمل ما في محل الخلاف ثلاث طرق والله اعلم ص وثبت التعديل ايضا بعمل من يثبت العمل بخبره على المذهب كذا اذا عنه روى مشاهده ش التعديل والترجيح اما بالتنصيص واما بالتضمن لما سبق فالمتضمن اقسام الاول شرعت في الثاني فذكرت في التعديل اربعة اوجه احدها ان يعمل بخبره وحكمه صوم بان الاولى عمل العالم برواية داود فقد علم من قاعدته انه لا يعمل الا بمقبول العدل يكون تعديلا له كما حكاه القاضي ابو الطيب عن الاصحاب ونقل الآمدي فيه الاتفاق ورد بان الخلاف محكي في تقريب القاضي ومنقول الغزالي وكذا حكى لهم الحرمين وابن القشيري فيه اقوالا ثالثها الصحيح ان امكن ان يعمل به لدليل اخر فليس بتعديل والا فهو تعديل ورجح هذا او يقرينة ان عمله انما هو بالخبر الذي رواه ذلك الراوي فتعديل ورجح هذا ايضا القاضي في التقريب قال وفرق بين قولنا عمل بخبره وعمل موجب لخبره ثم الشرط

كما قال القاضي والامام والغزالي ان لا يكون ذلك من مسايل الاحتياط وظهر ان عمله به للاحتياط فانه حينئذ ليس تعديلا وكذا لو كان من باب الاحتياط ولم يكن من المحظورات التي يخرج المتحلي بها عن سمة العدالة لم يكن تعديلا كذا ذكره ومن فروع هذه قبول المرسل وفي المسألة مذاهب اخر لبعض المتاخرين وهو التفصيل بين ان يعمل بذلك في الترغيب والترهيب فلا يقبل لانه يتسامح فيه بالضعف او فيما فيكون تعديلا وهو ضعيف الثاني يعمل بالحكم بشهادة تعديل له كما قاله القاضي والامام بل قال القاضي انه اقوى من التعديل باللفظ وبقيه الطرق والشرط كما بينا ان لا يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذي لا يكذب بل شرط فيه العدالة كما قيد بذلك الآمدي وان اطلق الامام الرازي واتباعه المسألة لكن قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد هذا قوي اذا منعنا حكم الحاكم بعلمه والا فيحتمل انه انما قضى بعلمه بالشاهد فلا يكون تعديلا الا ان تيقنا انه انما حكم بشهادته وقد ذكر ذلك صريحا البزدوي في كشف الاسرار الثاني ان يروي عنه من عادته انه لا يروي الا عن عدل كيحيى بن سعيد القطان وشعبه ومالك ونحوهم كذا قيده البيهقي وقد تقع روايته بعضهم عن بعض الضعفاء لخفاء حاله كرواية مالك عن عبد الكريم بن ابي المخارق فيكون تعديلا له على المختار عن امام الحرمين والقشيري والغزالي والآمدي وابن الحاجب والهندي والباجي وغيرهم بشهادة ظاهر الحال واليه ذهب البخاري ومسلم في صحيحيهما وقال الرازي انه قول الحذاق وهذا على قول من لا يشترط بيان سبب التعديل اما من يشترط فلا يكون مجرد الرواية عنه تعديلا ولو كان من عادته ان لا يروي الا عن عدل لانهم قد يروون عمن لو سيلوا عنه لجرحوه ووقع ذلك كثيرا قلت هذا يأتي على كون من عادته ان لا يروي الا عن عدل فان الظاهر انه لو سئل عمن روى عنه لعدله ولم يجرحه ويعرف كونه لا يروي الا عن عدل اما بصريح قوله او باعتبار حاله واستقرائنا لمن يروي عنه وهو دون الاول قاله ابن دقيق العيد قال ولا يكتفى بذلك في قبول روايته عمن لا يعرفه فيه وفقه بعض اصحاب الحديث من المعاصرين وفيه نظر ملخصا وذكر التفصيل في اصل المسألة ووان المنع مطلقا وبه جزم الماوردي والروياني وابن القطان وهو محكي عن اكثر اصحاب الحديث وقال في التقريب للقاضي انه قول الجمهور وانه الصحيح وكونه تعديلا مطلقا والا لكان غشا حكاه الخطيب وغيره وخرج من تصرف البزار في مسنده قول اخر ان روايته كتبرين العدل وعنه تعديل بخلاف القليل وحيث قلنا تعديل فهو تعديل على جواز تعديل الراوي لمن روى عنه وفيه في باب ما اقتضيه من الحاوي حكايه وجهين في انه هل يجوز للراوي تعديل من روى عنه كالخلاف في تزكية شهود

الفرع

الفرع للاصل مولى من يشترط العدالة اي العدالة فهو مصدر لكنه يستعمل في الوصف مجازا ومعناه نصب على الحال كان اضافة غير محضة والتقدير معتادا اياه والله اعلم ص وليس ترك العمل بما شهد الخ وما روى جرحا هذا الجهد شئ هذا عكس صورتي الامر الاول وهو عمل العالم برواية والقاضي بشهادته فاذا لم يعلا بها فهل يكون تركهما للراوي دالا قاصدا اولا الجمهور على المنع ان العمل قد يتوقف على امر اخر زايد على العدالة فيحتمل ان يكون الترك لاجل عدم ذلك لا لانتفاء العدالة وقال القاضي يكون جرحا اذا تحقق ارتفاع الدوافع والموانع وابه لو كان ثابتا للزم العمل به اما ان لم يتبين قصده الى مخالفته اخبر فلا يكفي جرحا قلت وفي الحقيقة مخالف الاول قول ذا للمجتهد اي راجع الى راي المجتهد فيما زاد على اصل العدالة والله اعلم ص اما المروءة فقد قال لا يليق بالحال اذا تعالى به وصغيره خسه وهو ما يباح من رذايل فيلما كمشي في السوق وكلعب بخو شطرنج دواما بركبة وهذا هو الشرط الثاني فيما يعتبر في الراوي حتى يجب العمل بروايته ويقبل في الشهادة وهو ان يكون ذا مروءة وقد سبق ان الغايه بينه وبين العدالة هو ما في كتب اصحابنا الفقهيه وان ذلك وجود من اوخاله في حد العدالة وسبق الجواب عن نصوص الشافعي الذي يتوهم منه خلاف ذلك فتنبيه عليه كثير وعلى كل حال المروءة معتبره في الراوي وان شهد وان من لا مروءة له لا يومن ان يكذب بانه لا يكترث بما يقع منه ما يعاب عليه كما بجوهري المروءة الانسانيه ولكن ان تشدد اي ترك شيئا من البرة وتشدد الواحدي قال ابو زيد مرؤ الرجل صار ذا مروءة فهو مرئ على فعيل وقد اكثر المتكلمون من الاصوليين والفقهاء في استعمال المروءة فنسبوا الى تاركها ما لا يليق بحاله ونسبوا الى فاعلها ما لا يليق بحاله فلا يليق بالانسان ما لا يليق به نسبة اليه فلا يليق بالعالم ما لا يليق بمثله كفقيه قبا او قلنسوه لم تجر عادة الفقهاء بمثله ومد رجله بين الناس والاكل في السوق واكثار الحكايات للضحكه والاكباب على لعب الشطرنج ونحو ذلك وهو معنى قولي اذا يبالي اي اذا كان ذلك الذي يتركه يبالي بفعله في العاده لمثله اما ما لا يبالي به كتخطي حرفه دنيه وهي تليق به فلا تضر فيقبل بحوحجام وكناس ودباغ وقيم حمام على الاصح كما نقله الغزالي عن الاصحاب الحرف هي التي تليق به وكان ذلك صنعة اباه فما غيره فسقط صرفه بها كما له اعني وضوحه وتفصيل ذلك مستوعبا محله الفقه وما ذكر فيه ان من اعتاد ترك السنن الرابته وتسبيحات الركوع والسجود مرات شاذة لنحو نسيان لم ترد شهادته والذي يظهر ان ذلك بقلة مبالاته بالعبادات وفي صحيح مسلم ان الترك الوتر دليل على ضعف الايمان فتخلف الناس عنه

للرواية فيه بين ان يكون معصيه او بما حاوشك للاول بسرقه اللقمة
والثاني بمداومه التطفيف كما سبق في الامثله واشرت بقولي بحوشطرح
الى ما المراد فيه هل المصاب والقطر لنخرج ما هو قاذر ونحوه من المضرات كالزبد
على الصحيح فيهم فيه هل يخل بالعداله او لكونه صغيره ولا يخل الا الاصرار
عليها سبق ترجيح الاول والوعد بتقسيم الماوردي بينه وان الغناء خلافه
والذي قاله الماوردي المعروف على ثلاثة اضرب ضرب منها يطرق الى الرذيله كالرقص
ومما ينقص من الكلام الموذي الى الضحك وترك ما قبح من الفعل الذي لم يقبح به
او يستقبح فاعله ذلك من المروءه اشترط في العداله وارتكاب مفسق وضرب يكون
سخرا فاوهو الافضال بالماله والساعة بالنفس والجاه وضرب مختلف فيه وهو
على ضربين عادات وصنايع فاما العادات فضربان يقتدى فيها باهل الصيانه دون
اهل البذله مما في مأكله وملبسه وتصرفه فلا يتحرى من شيا به في مأكل ولبس فيه اهل
الصيانه فيأتيهم ولا ينزع سراويله في بلد يلبس فيه اهله السراويلات ويأكل على قارعه
الطريق ولا يخرج عن الصرف في مضغه ولا يغالي بكثره اكله ولا يمشي ايتباعا كوله
ومشروبه وجمله من بلد يتخامله اهل الصيانه وفي اعتبار هذا الضرب من المروءة
من شرط العداله اربعه اوجه احدها انه غير معتبر بها والثاني انه معتبر بها وان
لم يفسق والثالث ان كان قد نشا غالبا من صغره لم يقدح من عداله وان استحسنها
في كبره قدمته والراجح ان اختفت بالدين قدحت كما سبق فايا وفي المراكب
وكشف عورته اذا خلا وان تجمل بمساوي الناس وان اختصت بالدنيا لم يقدح
كالاكل في الطريق وكشف الراس في الناس انتهى ملخصا فائده قال ابن الرفعه
في المطلب في كتاب الشهادات سمعت من قاضي القضاه تقي الدين ابن رزين ان
بعضهم من لقبه بالشام من المشايخ كان يقول في تحريم تعاطي المباحات التي يرد بها
الشهاده ثلاثه اوجه قالها ان تعلقت به شهاده حرمت والا فلا لكن في النهايه
والبسيط الجزم بعدم التحريم مع ردّ الشهاده والله اعلم صح

والضبط ان يكون ايقاظا وهو الذي يسيانه قد يجر ويكون حافظا مرويه
ان كان قد حدث من حفظه او من كتابه روى فضابطه له
فعالما بما يحيل المعنى فذا بحرز مطلقا اذ يعني ش هذا هو الشرط
الثالث فيما يعتبر في الراوي ومثله الشاهد ايضا وهو ان يكون ضابطا فمن
ليس بضابط لكونه مغفلا كثير النسيان والغلط لا تقبل روايته ولا شهادته
والمغفل هو الذي لا يحفظ ولا يضبط قال الرافعي لان شهل معناه بين وقت
التحمل وكانه فانه يزول الريبه عن شهادته وتقبل انتهى والرواية كذلك اما
من لم يكن يكثر نسيانه وغلطه بل كان يسيرا فلا يقدح في شهادته ولا روايته

كان ذلك

ان ذلك لا يسلم منه احد وجعل ابن الصلاح وغيره من الضبط انه ان حدث
من حفظه فيكون حافظا مرويه او حدث من كتابه فيكون حاويا لمحافظه
من التبديل والتغيير هذا اذا كان يروي باللفظ اما اذا كان يروي بالمعنى فشرطه
ان يكون عالما بما يحيل المعنى والا فقد يظن انه معناه وهو ليس كذلك وقد
نص الشافعي رحمه الله في الرساله على ذلك بكله فقال لا تقوم الحجه بغير الحاضة
حتى يجمع امورا منها ان يكون من حدث به ثقه من رجاله مسموعا فالصدق في
حديثه عاقلا لما يحدث به عالما بما يحيل معاني الحديث من اللفظ او يكون ممن يؤدي
الحديث بحروفه فكما سمعه حدث به على المعنى اذا احدث به على المعنى وهو
عالم بما يحيل معناه ولم يكن لعله يحيل الحلال الى الحرام او الحرام الى الحلال اذا اداه
بحروفه فلم يبق فيه وهم يخالف فيه احاله الحديث حافظا ان حدث من حفظه
حافظا لكتابه ان حدث من كتابه اذا شرك احد الحفظ في الحديث وافق حديثهم
بريا من ان يكون مدلسا حدث عمن لقي ما لم يسمع منه وحدث عن النبي صلى الله عليه
وسلم بما حدث الثقات خلافه ويكون هكذا من فوقه ممن حدثه حتى ينتهي بالحديث
موصولا الى النبي صلى الله عليه وسلم او الى من انتهى به اليه دونه لان كل واحد منهم
من حدث شيئا ويثبت على من حدث عنه فلا يستغني في كل واحد منهم عما وصفت
بصده وهو يحتمل على قوله كثيرا منها سبق ومنها ما سيأتي وقيده على بعني كلامه فيه
بقوله قول نسيانه قد جر اي كثر وقولي او من كتابه روى فضابطا اي يكون
ضابطا لما علم مما سبق في قولي وان يكون محافظا على ما رويه وقولي او المعنى روى
ما سقطا اي او يكون روى بالمعنى ولم يرو اللفظ حال كون ش المعنى متعلق موجودا
ما سقطا بان حفظه منه بلي وقولي فذا بحرز مطلقا اي بعد استكمال بقية الرواية
بالمعنى هل هي جايزه او لا وتمامه قوله صح وان لم يكن لم يتغير او يتغير

مرادف بالاولى من تغيير ش والحاصل ان في جواز الرواية
بالمعنى مطلقا وهو قول الاربعه سوى ما نذكره من النقل عن مالك فانه نقل
عنه منعه وبالجواز ايضا قال الحسن البصري واكثر السلف وجمهور الخلف
والكمليين لكن بشروط احدها ان يكون الراوي عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف
مواقعها وهو معنى قول الشافعي في الرساله فيما سبق ذكره ان يكون عالما
بما يحيل المعنى وفي مختصر المزني قال الشافعي الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في
صدقه الغنم معنى ما ذكره ان شا الله ثم سرده قال الشافعي لم يضعه جميع اللفظ
فذكره بعضا وما عرف بما يحيل المعنى وهو يجوز للعارف ليكون مساويا للاصل
بلا زياده ولا نقص فغير العارف قد يخالف وان لم يقصد فيمتنع روايته بالمعنى
بالاجماع كما في تقريب القاضي ثانيها ان لا يكون متعبدا بلفظه كالقرآن فلها

ان المروي

وان نقل عن ابي حنيفة في ترجمة الفاتحة بغير العربية ما سنذكره في فوائد
الخلاف وكالتشهد فلا يجوز نقل لفاظه بالمعنى اتفاقا كما نقله الكيا والغزالي
واشار اليه ابن برهان وابن فورك وغيرهما لانها ان لا يكون من باب المتشابه
ليقع الايمان بلفظه من غير تاويل او بشاء على الذهب المشهور من روايته
بالمعنى تؤدي الى الخلل على الرايين زايدها ان لا يكون من جوامع الكلم كقوله
عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وقضاياه
واخباره وانتظم بها عنان وجوامع الطيب وغير ذلك مما لا يختص وقيل على
بعض المحنفية فيه خلافا في بعض مشايخهم خاصتها ان لا يكون من مصنفات الناس
فان كان منها فلا يجوز قطعا كما ابن الصلاح وهذا الخلاف انما هو جايز واجب
الناس فيما نعلم فيما نضنه يطون الكتب فليس لاحد ان يغير لفظ شيء في كتاب مصنف
ويثبت فيه بدله لفظا اخر بمعناه فان الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لمكان
عليهم في ضبط الالفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت
عليه بطون الاوراق والكتب والله ان ملك تغيير اللفظ فليس ملك تغيير تصنيف غيره
انتهى وقد تعقب على ابن دقيق العيد في ذلك بانه ضعيف وكل ما قيم ايده
يقتضي تجويز هذا فيما يقال من المصنفات في اجزاء الحاديث فانه ليس فيه تغيير المصنف
وليس هذا جاريا على الاصطلاح فان الاصطلاح على ان لا تتعدى الالفاظ بعد الانتهاء الى
المصنف سواء رويناها فيه او نقلناها منه انتهى وكل بعض شيوخنا وقال بل ان سلم
ان سلم انه يقتضي جواز التغيير فيما نقلناه الى محاوضايل لا يجوز فنقله عن ذلك الكتاب لا
يلفظه دون [illegible] في مصنفاتنا وغيرها قلت واما لم اتعرض في النظم لذلك
الشرط لان غير العارف لا يتحقق هو ولا غيره انه وافق المعنى واما المتبحر
الناقد فالغلط فيه مقصود والاخلال به اخلال المعنى الذي قصد به فلا يوافق
ومثله يقال في الوارد من جوامع الكلم الذي ينظيره من كل وجه ونحوه
الكتب المصنفة فان المقصود فيها ما اعتبر فيها الا الفاظ حتى ان مصنفها كالمدعي
انه لا شيء يودي معناها الذي قصده فلا تخلوا كلها من نظر فاستغنى عن الشرح واوافقه
المعنى ... ما استدل به على جواز الرواية بالمعنى ما روي عن تصريح غير
واحد من الصحابة يدل عليه وابيهم للحديث الواحد في الواقعة الواحدة بالفاظ
مختلفة وما رواه ابن منده في معرفة الصحابة من حديث عبد الله بن سلمة
بن اكيمة الليثي عن ابيه كل قلت يا رسول الله اني اسمع منك الحديث لا استطيع ان اوديه
كما اسمع منك فيزيد حرفا او ينقص حرفا فقال اذا لم تحلوا حراما وتحرموا حلالا واصبتم
المعنى فلا باس قد كرهت ذلك للحسن فانك لو اصدا ما حدثناه اخرجه الطبراني في الكبير
ومعاجيبه من حديث سواد بن قيم في حجة الوداع عن حلق قبل ان يذبح فقال لا

اذبح

اذبح ولا حرج وقال اخر انه نحر قبل ان يرمي فقال ارم ولا حرج قال الراوي
وما سمعت النبي يسئل عن شيء قدم ولا اخر الا قال افعل ولا حرج فان
هذا الحديث يدل على انه لم يقل افعل بل قال اذبح وارم وغير ذلك فعبر عن
الاكل بالفعل الذي هو معناه قال المحدثون يعني للراوي بالمعنى ان يقول عقبه او كما
قال او نحوه او شبهه من الالفاظ الدالة على انه ليس لفظ الاصل على التحقيق بل
هو او معناه روى ذلك عن جماعة من الصحابة منهم ابن مسعود المذهب الثاني في اصل
المسلة المنع مطلقا نقله امام الحرمين وابن القشيري عن معظم المحدثين وبعض
الاصوليين ونقل عن ابي بكر الرازي من الحنفية ونقله القاضي عبد الوهاب
عن الظاهرية وحكاه ابن السمعاني عن ابن عمر وجمع من التابعين من شهر
ابن سيرين وبه اجاب الاستاذ ابو اسحق وهو صاحب التحصيل فمزاه للشافعي
ونقله القاضي عن كثير من السلف واصل التحري في الحديث وقال انه مذهب
مالك لكن ابن الحاجب قال وعن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء اي مثل بالله
وتالله قال وحمل على المبالغة في الاولى وقال غيره ابن الحاجب انه ذهب منه
الى منع نقل الحديث بالمعنى وانه كان يقول لا ينقل حديث رسول الله صلى الله
عليه وسلم بالمعنى بخلاف حديث الناس فهذا من هب ثالث ملفقين ونقل
الماوردي ذلك عن مالك لكن قال الباجي لعله اراد به من لم يعلم له بمعنى
الحديث وقد تجد الحديث عنه مختلف الفاظه اختلافا يتعذر معه ان يقال انه يجوز الرواية بالمعنى
المذهب الرابع التفصيل بين ما يوجب العلم من الفاظ الحديث فالمنقول فيه على المعنى
وما يجب مراعاة اللفظ واما الذي يجب العمل به فمنه ما لا يجوز الاخلال باللفظة كقوله عليه
الصلاة والسلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وخمس قيلن في اكمل الحرم حكاه
ابن السمعاني وجها لبعض اصحابنا الخامس التفصيل بين ان يقطع انه معناه او يظن
فان قطع بانه معناه جاز او ظن لم يجز قاله امام الحرمين السادس يجوز ان نسي اللفظ
بانه قد تخيل اللفظ والمعنى وعجز عن رد هما فليؤد معناه الاخير لانه لو كلف بذلك يكون
كما للاحكام فان كان يحفظ اللفظ لم يجز ان يؤدي بغيره لان في كلام رسول الله صلى الله
عليه وسلم من الفصاحة ما يعجب في غيره وبهذا قال الماوردي في الحاوي لكن جعل
محل الخلاف في الصحابي واما غير الصحابي فلا يجوز له قطعا فيكون ذلك من هبا سابعا
الثامن يجوز ابدال اللفظ بالمرادف دون غيره وهلى ذلك جرى الخطيب البغدادي
والسادس والثامن اشرت بقولي في النظم وان يكن لم يفض الى اخره التاسع ان يورد
ظاهره الاحتجاج والفتيا فيجوز لا التبليغ فلا يجوز لظاهر حديث البراء امنت برسولك
الذي ارسلت قاله ابن حزم في كتاب الاحكام العاشر التفصيل بين الاحاديث الطوال
فيجوز دون القصار حكى عن القاضي عبد الوهاب ويخرج من كلام الناس مذاهب اخرى غير

ذلك فيما نظن فلذلك اضربت عن حكايته خشية الطول وقولي بالامن من تغيير
تعليل القول الراجح اعني بجواز اداء المعنى جلاء وخفاء سبب الامن من تغييره
مسئلة ان كان لم ينس او كان النظر غير مرادف نزر ظهر لهذه المسئلة فوائد
وربما جعلت ثمرة الخلاف في اقامة احد المترادفين مقام الاخر اضياء الاحسن
الاول ما زعم منهم من جعل الرواية بالمعنى من فروع تلك وليس بجيد لان
اتحاد المعنى قد يكون مع الترادف لكون اللفظ مركبا والمترادف من قسم المفرد
ولذلك جاء ما ضاق بالفهم بين المترادف وغيره كما سبق او عجيا والمترادف
من اقسام لغة العرب وان امكن ان يكون في غيرها وسيأتي لذلك مزيد بيان في موضعه
وعلى كل حال فهذان المرادفان قسمان احدهما الترجمة عن الالفاظ العربية بغيرها وله
اصحاب احدها يمتنع فيطلقا كترجمة القرآن بلغة اخرى وسيحكى عن ابي حنيفة من
تجويزه قراءة القرآن بالفارسية صح انه رجع عنه حكاه عبد العزيز في شرح البزودي
وعلى تقدير انه لم يرجع تأوله بعض اصحابه بانه اراد عند الضرورة والعجز عن القرآن
ثم رأيت القفال في فتاويه عندي انه لا يقتدي بمن اخذ ان يأتي بالقرآن بالفارسية
قيل له فاذن لا يقتدي باحد ان غير القرآن فقال ليس كذلك لان هناك يجوز لانه
بعض مراد الله ويعجز عن البعض اما قراءته بالفارسية فلا يمكن ان يأتي بجميع مراد
الله تعالى وقال غيره الفرق بين معنى الترجمة ومعنى التفسير ان الترجمة بدل اللفظ بلفظ
يقوم مقامه في مفهوم المعنى للسامع الحاصل بمجرد اللفظ فلذلك امتنع والتفسير انه
ما في النفس من المعنى للحاجة والضرورة فهو مصدق السامع بما فهم المترجم وامتنع وهو
وصف فيه حسن وبمن وافق القفال على احالة ترجمة القرآن ابن فارس في فقه اللغة
واوضح الدلالة على ذلك ومثل ترجمة القرآن الدعاء غير المأثور اذا اختر عه وأتى
به في الصلاة بالعجمية فيمتنع قطعا كما قاله امام الحرمين والثاني ما يجوز قطعا للقادر
والعاجز كالبيع والخلع والطلاق ونحوها ويكون صريحا في الاول والثالث يمتنع
على الاصح للقادر دون العاجز كالاذان وتكبيرة الاحرام والتشهد لما فيه من معنى
التعبد وكذا ما شرع الدعاء للذكر في الصلاة والسلام وخطبة الجمعة والرابع ما
يجوز على الاصح للقادر والعاجز كالنكاح والرجعة واللعان وكذا الاسلام وما يجوز
للعاجز دون القادر كتكبيرة الاحرام القسم الثاني التعبير باللفظ العربي عما في نفس
العربي وهو ايضا اربعة اضرب ما يمتنع قطعا كالفاظ المتعبد به كقول القاضي
قبلت بالله فيقول بالفهر فانه لا يقع الموقع حتى لو صمم حمل فاكلا فلو أبدل الحرف
فقال قبل بالله فقال والله او بالله في الحكم بكفره وجهان ولو اكره على الطلاق
بطلقت فقال رجعت وقع الطلاق وما يجوز قطعا وما يمتنع على الاصح كقوله في التشهد
وغيره اعهد وضع اشهد وما يجوز في الاصح كطلقتي على الف فقال قبلت او

ان يحبران قال ابن الرفعة والمسئلة شبيهة بما لو قال لها طلقي نفسك فقالت اخترت نفسي وقد
ومن هذا القسم في الاصل ان قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله معناه يقبلون هذا اللفظ لكن في المنهاج للحليمي انه يقوم مقامه الفاظ
اخرى نقلها عنه البرماوي اضر كتاب الردة واقرها وان كان في بعضها نظر وفي التحقيق
والاذكار وغيرهما الوهم في التشهد اللهم صل على احمد لم يكف خلافا للسبكي والرمولي
ومعنى كلامهم انه لو عبر في التشهد ايضا للهرمز عوضا عن النبي المذكور في اوائله
وبالنبي عوضا عن الرسول المذكور في اواخره لم يكف والفرق في ذلك كثير وانما
هذا نموذج تتعرضه القواعد وبالله تعالى أعلم

ويقبل الذي له تساهل في الحديث وكذا الواصل بكثرة الحديث ان امكن له
تحمل الرؤى وذاك الزمن لما ذكرت الشرط الثالث في الراوي وهو كونه ضابطا
وانطرقت الى مسئلة الرواية بالمعنى وجبت الى ما يتعلق بالشرط المذكور وهو كون الضابط
هل مضطر تعدم الضبط او لا والاكثار من الحديث هل هو مظنة التساهل
فهاتان مسئلتان الاولى التساهل ان كان تساهله في الحديث سماعا واسماعا كالمتهاون
بالنوم في السماع لو حدث من اصل صحيح او خود لك فلا تجب روايته خلافا
كما قاله في المحصول وغيره نعم اذا كان تساهله يسيرا بحيث لو قابل معه الامام كان يضبط
واما بعد من التساهل في الحديث تساهل المصرين عرف بالتأويل لما مر فيه فمن
اهمال المعنى تأويله وتجويزه في موضع زيادة تصح بها صلاته او ينقص او يضر
ذلك فلا يوثق بخبره قاله ابن السمعاني ومن المتساهلين ايضا من عرف بقبول التلقين في
الحديث فيروي فيمن كان لقن ما ليس من حديثه عن الشيخ ومنه الكثير من الشواذ والمناكير في
حديثه ومن عرف بكثرة السهو في رواياته اذا لم يحدث من اصل صحيح مثل هذا يخرم
الثقة يضبطه وان كان تساهله في غير الحديث وهناك في الحديث قبلت روايته على
الاصح وقيل يرد المتساهل مطلقا ونص عليه احمد وانكر على من قبل روايته انكارا
شديدا وهو ظاهر كلام ابن السمعاني وغيره المسئلة الثانية والباقي الشرب يقبل وكذا
الحاصل بكثرة الحديث فاذا اكثر مع قلة مخالطته لاهل الحديث فان أمكن تحصيل
ذلك الذي من الاحيان في ذلك العصر مع الزمان قبل اخباره والا فلا اما القليل من
سماع الحديث وروايته الذي لم يشتهر بمجالسة الحديث ومخالطتهم فمقبول وكذا
من لم ير والاسر الحديث واحد كما كان في المحصول فانه مقبول ايضا مثله قبلت
الصحابة خبر اعرابي لم ير ولم يسمع غير حديث والله اعلم

واقبل سيلانا ليبقى ٠ بغير مشهور وكذاك باسم لغيرهم بذاكا
او هو هارحلة أو اراكا لما كان الدليل له شبهة بالتأويل ناسب ان اذكره

عقبه وهو لغة كتمان العيب في مبيع او غيره ويقال دالسه خادعه كانه
من الدلس وهو الظلمة لانه اذا غطى عليه الامر اظلم عليه واما في الاصطلاح
فهو قسمان قسم مضر ممنع القبول وقسم لا يضر فالثاني وهو ما بدات به
في النظم له صور احدها ان يسمي شيخه في روايته باسم له غير مشهور ويعني
ومرادي بالاسم ما يقصد التعريف به من اسم وكنية ولقب ونسب ووصف كقول
ابي بكر بن مجاهد المقرئ الامام حدثنا عبد الله بن ابي عبد الله يريد ابن ابي داود
السجستاني وقوله ايضا حدثنا محمد بن سند يريد النقاش المفسر نسبه الى جد
له وكقول الخطيب الحافظ حدثنا احمد بن ابي جعفر القطيعي ومرة الروياني
هو وكقوله ثنا علي بن ابي علي المعدل ومرة البصري وهو هو ونحو ذلك ويسمى
هذا تدليس الشيوخ ذكره ابن الصلاح بعد ما ذكر ما سمي تدليس الاسناد وهو ان
يروي عمن لقيه او عاصره ما لم يسمعه منه موهما سماعه منه قائلا قال فلان او عن
فلان ونحوه وربما لم يسقط شيخه واسقط غيره ومثله غيره بما رواه الترمذي
عن ابن شهاب عن ابي سلمة عن عائشة مرفوعا لا نذر في معصية وكفارته
كفارة يمين ثم قال هذا حديث لا يصح لان الزهري لم يسمعه من ابي سلمة ثم ذكر
انه بينهما سليمان بن ارقم عن يحيى بن ابي كثير وان هذا وجه الحديث وممن
ذكر هذا القسم ايضا الماوردي والروياني قال ابن الصلاح ان هذا القسم مكروه جدا
ذمه اكثر العلماء وكان شعبة من اشدهم ذما له فقال مرة التدليس اخو الكذب
ومرة لان ازني احب الي من ان ادلس وهذا منه افراط محمول على المبالغة في الزجر
عنه والصحيح فيه التفصيل بين ما رواه بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع والاتصال وهو
فكالمرسل وما بين كسمعت وحدثنا واخبرنا فمقبول محتج به وهذا واقع من
كثير من الرواة في الصحيحين وغيرهما كقتادة والاعمش والسفيانين وهشيم بن بشير
وغيرهم وقد ذكر انه ضرب من الايهام لا كذب وطرد الشافعي ذلك فيمن دلس
مرة وكذا قال حكيا الطبري من قبل المراسيل لم يرد للتدليس اثرا الا ان يبين
لضعف من سمع منه فلا يعمل به الا ان يقول حدثني او اخبرني او سمعت وحكى
عن الشافعي ايضا نحو ذلك وذهب فريق من اهل الحديث والفقه الى الجرح
بهذا التدليس مطلقا ولو بين سماعه وانما لم اذكر هذا القسم في النظم لما علم
من كونه قادحا عند عدم التصريح بالسماع فيخرج بالمفهوم لانه خارج عما ذكرنا
قبول للتدليس فيه واما عند التصريح فيخرج عن كونه تدليسا واما القسم الذي
بدات به وسميته فقال ابن الصلاح ان امره اخف وفيه تضييع للمروي عنه
وتوعير لطريق معرفته على من يطلب الوقوف على حاله واهليته ويختلف الحال في

كراهته

كراهته بحسب الغرض الحامل عليه فقد يحمل عليه كون الشيخ غير ثقة او متأخر
الوفاة قد شاركه في السماع منه جماعة دونه او اصغر سنا من الراوي عنه
او كونه كثير الرواية عنه فلا يحب الاكثار من ذكر شخص واحد على صورة واحدة
قال وتسمح بذلك جماعة من الرواة المصنفين كالخطيب في تصانيفه انتهى وليس
فيه تصريح بحكم الجرح به وقد قال ابو الفتح ابن برهان هو جرح الا ان يكون
من عدل لغرض اسمه من اهل الاهواء صونا له عن القدح مع ان بعض العلماء
وقال محققو الاصوليين انه غير قادح وقال ابن السمعاني هذا اذا كان بحيث لو سئل
عنه اخبر عنه باسمه كما كان ابن عيينة يدلس فاذا سئل عمن حدثه بالخبر نص
على اسمه ولم يكتمه اما من لو سئل عنه لم يبينه فعلمه يرد وفصل الآمدي بين
ان يكون تغيير الاسم لضعف المروي عنه فيكون جرحا او لصغر سنه او لكونه
مختلفا في قبوله وهو يعتقد القبول كالمبتدع لم يسمه باسمه المشهور حتى لا يقدح
فيه من لا يعتقد قبوله او نحو ذلك فلا يكون جرحا وما قاله حسن ظاهر
لا يؤدي الى العمل بخبر غير الثقة اما اذا لم يعلم تغييره لماذا المحمل الصورة الثانية ان
يسمي شيخه باسم شيخ آخر لا يمكن ان يكون رواه عنه كما يقول تلامذة الحافظ ابي
عبد الله الذهبي حدثنا ابو عبد الله الحافظ تشبيها بقول البيهقي فيما يرويه عن
ابي عبد الله الحافظ وهذا لا يقدح لظهور المقصود الصورة الثالثة ان يأتي في
التحديث بلفظ يوهم امرا لا قدح في ايهامه ذلك كقوله حدثنا وراء النهر موهما
انه نهر جيحون وهو نهر عيسى ببغداد او الجيزة ونحوها بمصر
فلا حرج في ذلك قاله الآمدي لان ذلك من باب المعاريض وان كان فيه ايهام ايضا
الرحلة الا انه صدق في نفسه ونحوه ان يقول حدثنا فلان بالعراق يريد موضعا
باخميم او بزبيد يريد موضعا بقوص او بحلب يريد موضعا متصلا بالقاهرة وقولي موهما
رحلة او ادراكا اي او موهما ادراك من لم يدركه وقد عرف انه لم يدركه فلا يضر غايته
ان يكون الحديث منقطعا والثقات تروي المنقطع ولا يقدح ذلك فيهم وهذا هو
المميز عنه فيما سبق في تعريف تدليس الاسناد ان يروي عمن لقيه او عاصره ما لم
يسمع منه لا سيما مع انه اذا لم يعاصره والغفلة انه غير تدليس على الصحيح المشهور
وحكى ابن عبد البر في التمهيد عن قوم انه تدليس قال وعلى هذا ما سلم من التدليس
احد لا مالك ولا غيره والله اعلم ص اما مدلس المتون المدرج ثم
سوية بغيره فيمزج من غير تمييز فذا مجروح ، ان كان قصده لذا فجرح ،
ش ما سبق من الصور الثلاث هو الذي لا حرج فيه كما علمته اما هذا القسم فهو الذي يكون
جرحا وقد سبق القسم الذي بدا به ابن الصلاح وانه جرح في بعض احواله فيضم الى هذا
ثم لم يذكر ابن الصلاح هذا القسم الذي ذكرناه هنا فيما يسمى تدليسا بل افرده بنوع اخر

الحاكم ابو عبد الله

وهو المسمى بالمدرج والبسط لغة المدرج بكسر الراء اسم فاعل ومدرجه مفعوله
فالراوي لحديث اذا دخل فيه شيأ من كلامه اولا او اخرا او وسطا على وجه يوهم
انه من جملة الحديث الذي رواه وهذا المراد بقولي فمدرج من غير تقييد بسبب هذا
قد ليس الحوف وما عاله مجروح ان كان فعله عن قصد لما فيه من التدليس اما
لو اتفق ذلك من صحابي او غيره من غير قصد فلا ومن هذا النوع كثير وقد افرده
افرده بالتصنيف الخطيب البغدادي فمن ذلك وكفى بمن امثلته المشهورة حديث ابن
مسعود في التشهد كان في اخره فاذا قلت هذا فقد قضيت ان تقوم فقم وان شئت
ان تقعد فاقعد من كلامه ثابت من الحديث المرفوع قاله البيهقي والخطيب وكل
النووي في الخلاصة اتفق الحفاظ على انه مدرج ولا يعارضه قول الخطابي اختلفوا
فحكوه من قول النبي صلى الله عليه وسلم فان مراده اختلاف الرواة فيه وهذا من
المدرج اخرا ومثال المدرج اولا ما رواه الخطيب بسنده عن ابي هريرة رفعوا
الوضوء ويل للاعقاب من النار فان اسبغوا الوضوء من كلام ابي هريرة ومثل الوسط
ما رواه الدارقطني عن بشرة بنت صفوان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول من مس ذكره او انثييه او رفغه فليتوضأ قال هشام الانثيين والرفغ ما
انما هو من قول عروة الراوي عن بسرة والبسط في ذلك محله علم الحديث
ويعرف الادراج بان يرد من طريق اخرى التصريح بان ذلك من كلام الراوي
وهو طريق قد تتوى كما اذا وقع في اخر الحديث فقد يضعف كما اذا وقع في
اثنائه قلت ويمثل بزيادة الثقة لاحتمال كون ذلك منه وسيأتي ايضاحه
في احد اقسام الشاذ ورد في الروياني وابن السمعاني مدلس المتون فانه
من يجرد ما سمع من مرويه وكان مرادهم التقديم والتاخير المخل بالمعنى او
بايهام غير المعنى بوجه ما واما ما سبق من تسمية الادراج تدليسا فهو ما
قاله ابو منصور البغدادي الثاني من اقسام التدليس ما هو خفي كما
ورد في بعض الروايات عن الحسن البصري انه كان يحدث ابو هريرة قال
قوم لم يسمع من ابي هريرة وانما اراد بقوله حدثنا حديث اهل بلده ونحو
فهم بفهم دليل قاطع على عدم سماعه منه فلا تدليس ومن الخفي ايضا قول
ابن اسحق ليس ابو عبيدة ذكره ولكن عبد الرحمن بن الاسود عن ابيه فظاهره
ان المراد سماعه من عبد الرحمن بن الاسود عن ابيه ولم يقل قبله ليس ابو عبيدة
ذكره به عاند لكن يضيق العيد في الاقتراح قال والتدليس بعيد وله
محله المفيد قد يخفى ويصير الراوي مجهولا فيسقط العمل به مع كونه
عدلا ولما الصلة فكلتاهما ادعاها استراح التدليسات والتاذ لك الى من
يراد لنفاد حفظه ومعرفته بالرجال ومن التدليس ايضا ما يعرف بتدليس

التسوية

التسوية ولم يذكره ابن الصلاح وهو شر الانواع وهو ان يروي حديثا عن شيخ
ثقة وذلك الثقة قد رواه عن ضعيف عن ثقة فيأتي المدلس بالثقة الذي لم يسمعه
الضعيف لفظ محتمل وهو غرور شديد ومن نقل عنه فعله فعليه بقية الوزر
والوليد بن مسلم ومن التدليس ايضا ان يسقط اداة الرواية ويذكر الشيخ بقول
فلان وهذا يفعله اهل الحديث كثيرا ولا يضر كما على بن هشام كنا عند
ابن عيينة فقال الزهري فقيل له حدثكم الزهري فسكت ثم قال الزهري فقيل له
سمعته من الزهري كلما سمعته من الزهري وما ممن سمعته من الزهري حتى
عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وقد مثل ابن الصلاح بهذا القسم الاول
وهو تدليس الاسناد وسبق ما ذكره في حكمه وانه اذا كان بصيغة لا تقتضي
يقدح كما يأتي الحديث بقبل تدليس ابن عيينة لاجل ذلك قال ابن عبد البر
بكا وبوجد له حديث وليس فيه الا وقد تبين سماعه من ثقة ثم مثال ذلك
مراسيل كبار الصحابة فانهم ربما يسقطون الا عن صحابي الثالث في اقتصاري في
النظم على شرط الراوي الثلاثة اشارة بانه لا يشترط عدد ذلك وقد اشترط الى
بعض ما لا يشترط ما فيه خلاف ولم استوعبه لكثرة من ذلك ما يشترط ان لا
يصر او في الشهادات من الرافعي حكايته وجهين في رواية الاعمى والراجح عند
الاكثرين الجواز خلافا للصحيح الامام والغزالي وكل محل الخلاف فيما تحمله وهو
اعمى اما سمع قبل العمى فانه ذلك مقبول قطعا للاجماع على قبول روايات
ابن عباس وغيره ممن طرأ عليه العمى انهى لكن الشرط فيمن تحمل حاله العمى ان
يحصل الثقة به بان يكون ضابطا للصوت ويدل له اجماع الصحابة على قبول
حديث عائشة من خلف ستر فانهم في حال الحجاب كالعيان وقبلوا خبر ابن ام
مكتوم وعثمان بن ابي العاص وغيرهما وسنة لا يشترط النطق فيقبل الاخرس الذي له
اشارة مفهمة وبناه بعضهم على الخلاف في شهادته ان قلنا تقبل قبلت روايته
من باب اولى اولا فوجهان الظاهر القبول لان باب الرواية اوسع وسنه
الذكر لا يشترط فيقبل رواية المراهق والصبي ونقل صاحب الكافي عن ابي حنيفة
انه لا يقبل اخبار النساء فيما لا يطلعن عليه الا اخبار عائشة وام سلمة رضي الله عنهما وغلطه
الروياني بان الكثرة لا يعرفون هذا النقل ولكن يلزم ان لا يقبل قول اهل الفتوى
كما اجزم به ابن الصباغ وغيره لانهن فوق الاعمى تعم ظاهر كلام
الروياني الاتفاق على قبولها في الفتوى وفيه نظر وفي تعليق ابن ابي الدم عن بعضهم
وجهين فيه وما بعد جزم به نفاها في رواية وسماعي الراجح خلاف في وجهان
في رواية الرجل عليها وسنه الحري ان شرط فتقبل رواية العبد كالكافر
بالخلاف وسنه ان يشترط ان يكون فقيها عند الاكثرين سواء خالفت روايته

القياس أو خلافا لابن ابان ملك برد حديث المصراة وتابعه اكثر متاخري الحنفية كالدبوسي لكن الكرخي واتباعه لم يشترطوا ذلك قال صاحب التحقيق منهم وقد عمل اصحابنا بحديث ابي هريرة انا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لو اروا لقلت بالقياس ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فتبين ان قول محدث قلت وكل هذا بنا على ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها والصواب خلافه فقد كان من فقهاء الصحابة وممن افرد التاريخ فتنى الدين السبكي جزءا في فتاويه وما احسن ما قال شارح البزدوي بل كان فقيها ولم يعلم سبب اثبات احتهاد وكانه ينبغي في زمن الصحابة وما كان ينبغي في ذلك الزمان الا مجتهد وقد انتشرت عنه معظم الشريعة فلا وجه لرد حديثه بالقياس انتهى وعنه ما يشترط ان يكون عالما بالعربية وان يكون عالما بما رواه كالا يخفى ان جهله بمعنى الكلام ما يمنع ضبط الحديث ولفظه لفظه حفظ القرآن وان لم يعرف معناه ولهذا قال صلى الله عليه وسلم فربت مبلغ اوعى من سامع ولا يشترط ايضا ان يكون معتنيا بشأن علوم الحديث كما جزم به الكيا الطبري وغيره وان رجح عليه رواية من اعتنى بالروايات وما يشترط كونه اجنبيا فلو روى خبرا ينتفع به نفسه او ولده قبل ان نفصله او يختصر به ولده من حياته وما يشترط ان يكون لفظه سمعت واخبرنا خلافا للظاهرية ولا يشترط ان يعمل بروايته وعن علي رضي الله عنه انه كان يذهب الى تخليف الراوي على روايته وحكاه الاستاذ ابو اسحق ايضا وهل يشترط في الراوي العدد عن الحنائي اشتراطه ان يروي اثنان عن اثنين حتى ينتهي الى المخبر عنه اعتبارا بالشهادة ونقل عن القاضي ابو الطيب انه مذهب الصديق وعمر رضي الله عنهما لطلبهما الزيادة في الرواية ولكن ما روي من ذلك كله محمول على الاستظهار والتاكيد لا ان ذلك شرط ورد عليه الكيا الطبري بانه يلزم منه الخروج عن الحصر كما في تضعيف اعداد بيوت الشطرنج وبان الفرق بينه وبين الشهادة ان الاحكام تتعلق الشهادة بخصوص كافراد بينها في احكام كثيرة على ان الجماعي قد نقل عنه اشتراط ان يعضده ظاهر يقوم ذلك العاضد مقام راو اخر وما ينبغي ان يستفاد ان الحاكم نقل ان البخاري اشترط في صحيحه رواية عدلين عن عدلين وخطاه في ذلك ابن الجوزي وغيره والصحيح لكن احتياط من البخاري اشترطه في الصحيح للدارقطني وجامع الاصول ابن الاثير ان بعضهم اشترط اربعة عن اربعة الى ان ينتهي وقال الاستاذ ابو منصور منهم من اعتبر ثلاثة عن ثلاثة ومنهم من اعتبر خمسة ومنهم من اعتبر سبعة ومنهم من اعتبر عشرة ومنهم من اعتبر عشرين ومنهم من اعتبر سبعين وكل هذا غريب انما ذكر بعض ذلك في شروط عدد التواتر لا الاحاد ومنهم

من شرط

من شرط في الخبر غير هذا مما يطول ذكره وبهذا ذكرنا به في هذا المختصر والله اعلم

تحقق الشروط فيه معتبر فليس يقبل الذي قد استتر

فيما يظن وظاهر من جهل بعينه هذا كما قبل من لما ذكرت شروط الراوي الاتية نبهت بهذا التنبيه على انه لا بد من تحقق وجود الثلاثة فما لا يتحقق فيه اجتماعها لا يكون حجة ويتضح ذلك بمثال احدها ان المرسل يقبل والمراد به المجهول وهو على ثلاثة اقسام مجهول العدالة في الباطن ذو الظاهر وقد صرح الرافعي في كتاب الصيام العدالة الباطنة بانها التي يرجع فيها الى اقوال المزكين اي حيث احتيج اليها فخلاف من لم يحتج فيه لذلك كما سبق عنه اليه الامام في النهاية والمراد انه بحيث يحكم الحاكم بشهادته وان لم تقع تزكية عند وهو المعروف من قول الشافعي رضي الله عنه فعلم من ذلك ان المستور من يزكي بالحكم لشهادته اي بكونه لم يزكه مزكيان فاكثر معاينة النقص المذكور بنظام الراعي غير مستقيم وكذا ادعاء ان المراد بالعدالة الباطنة ان تقع التزكية عند الحاكم وحكم بالعدالة وكذا ادعاء ان امام الحرمين في اصوله المستور هو الذي لم يظهر منه ما يقتضي العدالة ولم يتبق البحث عن باطنه في العدالة وفي كلام غيره من الاصوليين كالقاضي في التقريب ان العدالة الباطنة هي الاستقامة بالزوم اداء واجر الله سبحانه واجتناب مناهيه وما يثلم مروءته سواء ثبت عند الحاكم اولا وبالجملة فهذا القسم اقل عند الشافعي واحمد واكثر اهل العلم وعبارة الشافعي في اختلاف الحديث المحتج بالمجهول وكذا قال البيهقي في المدخل ان الشافعي رجح برواية المجهولين وجرى على صحيح القبول الماوردي والروياني وغيرهما من اصحابنا وجزم به ابو الحسين بن القطان ونقله الكيا عن الاكثرين ونقله شمس الائمة السرخسي وحكى نص في كتاب الاستحسان على ان خبر المستور كخبر الفاسق وذهب ابو حنيفة الى قوله اكتفى بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا وافقه من اصحابنا ابن فورك كما نقله الفاروقي في شرح البرهان وسليم في كتاب التقريب له وعزاه قوم للشافعي فوهموه من نصه على انعقاد النكاح بالمستورين وهو غلط فالفرق بينهما ان المقصود بحضور شاهدين ولوكانا بهذه الصفة الاشهاد عند الاحتياج اليها واما غير النكاح فيقضي ذلك فرق بين القضاء بالمستور والاعتماد به ولهذا عند النجاحد في النكاح لا يقضي الا بعدلين وحكى ابن الصلاح ان الاحتجاج بقول بعض الائمة فيه وبه قطع سليم قال لان امر الاخبار مبني على حسن الظن بالراوي وان رواية الخصم تكون عند من يتعذر عليه معرفة العدالة في الباطن فاقتصر فيها على معرفة ذلك في الظاهر وتعارف الشهادة بانها تكون عند الحكام وما يتعذر ذلك عليهم فاعتبروا فيها العدالة ظاهرا وباطنا قال الشيخ وينبغي ان يكون العمل على هذا في كثير من كتب الحديث

اذا كانا عدلين في الظاهر

في جماعة من الرواة تقادم العهد بهم وتعذرت خبرتهم بأحوالهم وصححه الخطيب
الطبري ايضا وقال النووي في شرح مسلم في المقدمة احتج به كثيرون من
المحققين وحكى الرافعي في الصوم فيه وجهين من غير ترجيح وقال في شرح
المهذب الاصح القبول وفي المسئلة مذهب ثالث حكاه ابو بكر الدبوسي في الشوق
ان المجهول ان نقل عنه العدل وسكتوا عن رده عمل به ما لم يخالف القياس
بسببان احدهما وذكر صاحب البديع وغيره من الحنفية ان ابا حنيفة انما قبل ذلك
في صدر الاسلام حيث الغالب على الناس العدالة فاما اليوم فلا لكثرة الترك لغلبة
الفسق ومن هذا ما استقرى في كتاب الثقات لابن حبان ان يوثق من كان في
الطبقة المتقدمة من التابعين الثاني كل امام الحرمين ان رواية المستور موقوفة
الى استبانة حاله فلو كنا على اعتقاد كل شيخ فروى لنا مستور تخرجه فالذي اراه
وجوب الاكشاف عما كنا نحمله الى تمام البحث عن حال الراوي كل وليس ذلك
ككما يحظر المترتب على الرواية وانما هو توقف في الامر والتوقف في الاباحة
يتضمن الاجمام وهو في معنى الحظر فهو اذن حظر ما خوذ من قاعدة على الذريعة
مهدة وهي التوقف عند علم بعد ظواهر الامور التي استبانتها فاذا ثبت العدالة
والحكم بالرواية اذ ذاك انتهى ولا بنا في ما سبق من رد المستور فان المراد انا لا نعمل
به في الحال ولكن نا تركه اصلا بل نبحث عنه نعم لو كنا على اعتقاد في كل
شيء الى اخره زعم ابن الانباري انه اجماع ورد بان الاجماع لا يعرف وبان الحجة
انه ان روى خبرا مخالفا للقياس الاصلية فانه احتجاج واما اذا كان العمل مستندا
لدليل شرعي فلا وجه للاحتجاج به انتهى قلت ويرفع بالشك وبهذا صححه فيمن كل
وكلوها هل ان كنت حاملا فانت طالق انه لا يحرم حتى يظهر الحمل الثالث قبل مثال رابعه
المستور ما روى عن ابي سهل عن مسته بضم الميم وتشديد السين المهملة الازدية
عن ام سلمة كانت النساء تعد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين يوما
ونحن نظلي على وجوهنا الورس تعني من الكلف كذا قال القاضي ابو الطيب ابو سهل
ومسته مجهولان لكن الحديث رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه وكذا
الترمذي لم تعرفه الا من حديث ابي سهل عن مسته الازدية كذا وكذا محمد
ابن اسمعيل ابو سهل نفته وامير كثير ابن زياد وصرفته وكذا الخطابي حديث مسته
اثنى عليه محمد اسمعيل ثم ذكر ما سبق قيل ومن امثلته حديث عبد الرحمن بن
وعلة الضحاك عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما اهاب دبغ فقد طهر
فقد كل احد من هذا بزعمه الا ان غيرا حل عرفه وثقه فقد روى عنه زيد بن
اسلم ويحيى بن سعيد وغيرهما وثقه ابن معين والعجلي والنسائي وروى له مسلم
والاربعة السابع ما جرينا عليه من كون العدالة شرطا فلا بد من تحققها اجود

من قول

من قول ابن الحاجب والبيضاوي وغيرهما ان الفسق مانع وانه طارئ بدين تحققه فجمعوا
بين متنافيين ان جعلنا ما يقتضي اكتفينا بان الاصل عدمه لم تحقق عدمه
وان جعل شان الموانع فجعل عدم المانع شرطا غير مستقيم فتامله قولي لو ظاهر
اشاره الى المسئلة الثانية وهو مجهول العدالة ظاهرا وباطنا وقد علم من ذكر حالته
ظاهرا انه مجهول باطنا بخلاف العكس وهو القسم الذي بدأت بروايته فحاصل ان
المجهول ظاهرا وباطنا اي وهو معروف العين بروايته عدل لم يقبل روايته
كل بعضهم بالاجماع وجرى عليه في جمع الجوامع وهو مردود بحكاية ابن الصلاح
فيه عن الجماهير انه لا يقبل وعن ابي حنيفة انه يقبل وحكى غيره قائلا ان كان الراوي
عنه انما يروي الا عن عدل قبل والا فلا وهذا القول لا حقيقة له لما سبق ان مثل
ذلك تعديل فهو عدل مستور قولي ومن جهله بعينه الى ضم اشارة الى
المسئلة الثالثة وهي مجهول العين قال المحدثون كما يرويه عن الامراد واحد
ومثله الخطيب بجبار الطائي وعبد الله ابن اعز الهمداني والهيثم بن حنش
وسلك ابن اعز وسعيد بن ذي حدان امروهم عن ابي اسحق السبيعي وذكر
امثله اخرى عليه في بعضها نقل فهذا القسم ظاهرا في جمع الجوامع مثالان
على عدم القبول وصرح مصنفه بذلك في غيره وليس كذلك فقد حكى ابن
الصلاح وغيره الخلاف فيه وحاصل الاقوال فيه عنه احدها وهو الصحيح
الذي عليه اكثر اهل الحديث وغيرهم انه لا يقبل مطلقا وثانيها يقبل مطلقا
وذلك حيث روى عن لم يشترط في الراوي غير الاسلام وثالثها ان كان المنفرد بالرواية
عنه لا يروي الا عن عدل كما بن مهدي ويحيى بن سعيد واكتفينا في التعديل
بواحد كالافلا رابعها ان كان مشهورا في غير العلم بالزهد او النجدة اي القوة
في الدين قبل والا فلا وهو قول ابن عبد البر وخامسها ان زكاه احد من ائمة الجرح
والتعديل مع روايته وصدقه قبل والا فلا وهو اختيار ابي الحسين بن القطان
في كتاب بيان الوهم والايهام قال ابو العباس المتحفيف انه متى عرفت عدالة الراوي
قبل خبره سواء روى عنه واحد او اكثر وعلى هذا كان الحال في العصر الاول من
الصحابة وتابعيهم الى ان انقطع الى يتون انتهى وتعقب ابن الصلاح على الخطيب
بان البخاري قد روى عمرو ابن الاسلمي ولم يرو عنه غير ابن ابي حازم واعترض
بانه روى عنه ايضا زياد بن علاقة ونحو ذلك مما ذكر الحاكم في النوع السابع
والاربعين انه سلم روى عن ربيعة ابن كعب الاسلمي ولم يرو عنه غير ابي سلمة بن
عبد الرحمن واعترض بانه قد روى عنه محمد بن عمرو بن عطا وابو عمران الجوني
ونعيم المجمر وحنظلة بن علي وايضا فرداس وربيعة صحابيان وكلهم عدول
واسلم عن المجهولين من اقسام المستور وايضا من عرف بذكره في الجملة عينه وعرفه

ولكن جهل تعيينه كابهام الصحابي وكقول الراوي اخبرني فلان او فلان والفرض
انها عدلان فهذا لا يضر اما لو جهلت عدالة احدهما او قال اخبرني فلان او
غيره اخبرنا الثقة او نحو ذلك فهل يشترط فيه بان لكونه غير معين او مذهب
فيكون كابهام الصحابي او احد العدلين فلا يضر كما سبق ويسميه بعضهم التعديل المبهم
فيه مذاهب احدها انه يحتج به وبه جزم القفال الشاشي والخطيب والصيرفي والماوردي
ابو الطيب والشيخ ابو اسحق وابن الصباغ والماوردي والروياني كلهم او جمهورهم كما قاله
ابن الصباغ قال وهو المنصوص لانه لو لم يكن عدلا لما روى عنه
جميع ما رواه ثقات ثم روى عن لم يسمه او يقل هو كذا نعم لو قال العالم كل من روى عنه
وسماه كما سبق والثاني يحتج بذلك مطلقا لما سبق من ان ابهام العدل لا يضر وبه قال ابن
الصلاح عن ابي حنيفة والثالث التفصيل بين ان يعرف من عادته اذا اطلق ذلك
ذلك ان يعين به معينا هو معروف بانه ثقة فيقبل والا فلا حكاه شارح اللمع
البياني عن صاحب الارشاد والرابع وهو الصحيح المختار الذي قطع به امام الحرمين
وجزمت عليه في النظم ونقله ابن الصلاح عن اختيار بعض المحققين بانه ان كان
القائل لذلك ممن عرف بانه لا يعدل الا من يثق به وهو خصوص في العدل وقد ذكره
في مقام الاحتجاج فيقبل بان مثل هذا لا يطلق في مقام الاحتجاج الا في موضع يامن
ان مخالفا فيمن اطلق عليه انه ثقة وانما اهملت في النظم ذكر كونه في مقام الاحتجاج
لان هذا لا يهمنا اذ كون ذلك في مقام الاحتجاج خلاف المبحث الذي غايته
رواية الحديث فقط مسألة احدها عاب بعض المتعنتين على الشافعي مثل
ذلك قال لانه مشعر بتوقفه ايضا فهو ضرب من الارسال والمرسل عنده
غير محتج به جواب عن الاول ان الامام الحافظ قد يعتني بشيء في التعبير مع
عدم شكه في عدالة فيتورع عن التعيين احتياطا وقد فعل ذلك الامام مالك
مالك في الموطا في باب الزكاة عن الثقة عنده عن سليمان بن يسار وعن الثاني
بانه قد استقر كما عليه انه لم يهم ذكر الراوي الا في حديث معروف عند اهل الحديث
براو مجهول الاسم والصفة فلا يضر تركه كما نبه عليه الشيخ ولي الدين في شرح المنهاج
ذلك ان قول المحتج اذا قال له من يثق به بالعدالة هذا ما يجب
بسببه كذا يلزمه قبوله ولو قال له من هو من اهل التعديل اخبرني عدل بذلك
ولم يسم فيجب ان الحكم كذلك وهذا الجزم موجود لما قلناه وموجود لكن المحدث
اذا روى عن رجل من الصحابة يحتج به وان لم يكن الصحابي معينا
كما سبق للعلم بعدالة الكل الثاني اذا قال اخبرني من لا اتهم كما يقع في كلام الشافعي
كثيرا وهذا كان دون اخبرني الثقة كما قاله الحافظ ابن حجر ليس مثله فيما سبق تماما نفي التهمة

ولم يتعرض لانتفائه وما ذكره هو وجه وجيه انه مثله ان ذلك اقوى من مثل
الشافعي في الاحتجاج فانه يريد به ما يريد بقوله ثقة على ان الذهبي قد يسوغ ذلك
من فحول اصحابنا ففي كتاب الدلائل والاعلام الصحيح في اذا قال المحدث عدثني
الثقة عندي وحدثني من لا اتهم لم يلزم حجة كان الثقة عنده قد لا يكون ثقة عندي
وذكر نحوه الماوردي والروياني في القضاء فاقتصار السبكي في جمع الجوامع على الاول
وتصوره ان يريد ان الذهبي يفرق بين ثقة لا اتهم وهو ما يخالفون فيه طبعا كما
اوضحناه عند حكايته المذاهب نعم قول الصيرفي حدثني الثقة عندي يقتضي التصوير
بقيد عندي حتى لو كان الثقة واطلق لم يكن كذلك الثالث قال ابن الصباغ في
العدة ان الشافعي انما يطلق ذلك في ذكر اصحابه ان الحجة عنده على هذا الحكم
تام الاحتجاج به على غيره ولذا قال القاضي ابو الطيب قال وقيل انه كان
قد اعلم اصحابه بذلك ولهذا قيل في بعضهم احمد وفي بعضهم يحيى بن حسان وفي بعضهم
ابن ابي اويس وسعيد بن سالم القداح وغيرهم وقال الماوردي والروياني الشهور عنه
انه يعني به ابراهيم بن اسمعيل وقال ابن برهان قيل انه كان يريد به مالكا وقيل مسلم
بن خالد الزنجي الا انه كان يرى القدر فاحترز عن التصريح باسمه لهذا المعنى وقال
ابو حاتم بن حبان اذا قال الشافعي اخبرني الثقة عن ابن ذئب فهو ابن ابي فديك واذا قال
الليث فهو يحيى بن حسان او عن الوليد ابن كثير فهو عمرو بن ابي سلمة واذا قال
ابن جريج فهو مسلم بن خالد الزنجي او عن صالح مولى التوأمة فهو ابراهيم بن يحيى واذا
مالك فقال بعضهم اذا قال عن الثقة عنده عن بكير بن عبد الله بن الاشج فهو
مخرمة ابن بكير او عن عمرو بن شعيب قيل عبد الله بن وهب وقيل النضر وفي
المعرفة للبيهقي في باب الاستشفاء من الهيج اذا قال الشافعي اخبرنا الثقة فهو
يحيى بن حسان واذا قال عن الثقة فهو ابراهيم بن يحيى واذا قال بعض اصحابنا
فهو عبد العزيز الدراوردي واذا قال بعض اصحابنا من اهل العراق واذا قال بعض اصحابنا
الشيخ ذكر الغالب فان اكثر ما رواه الشافعي عن الثقة هو يحيى بن حسان قال
في كتبه اخبرنا الثقة وهو يريد به غير يحيى بن حسان قال البيهقي وقد فصل ذلك
شيخنا الحاكم تفصيلا على غالب الظن فقال بعض ما قال اخبرنا الثقة اذا اراد اسمعيل
بن علية وفي بعضها اذا اراد اسامة وفي بعضها عبد العزيز بن محمد وفي بعضها هشام
ابن يوسف الصنعاني وفي بعضها احمد بن حنبل وغيره من اصحابه وربما عرف ذلك
بالقرائن الا ان يكون قيد كلامه في موضع آخر انتهى واذا طلت هذا احتاج الشافعي
لشاهد الله اعلم ص وليس بمحتج بما انقطع سنده لجهل من سقط منه انتهى
ش اي اذا عرف انه لا بد من تحقق شروط الراوي فاحديث المنقطع الذي قد يسقط
منه الراوي ليس بحجة للجهل بحاله والانقطاع في نسل الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم

ضربان احدهما سقوط راو فاكثر ممن هو دون الصحابي فالاول هو المسمى في اصطلاح
المحدثين بما مثاله الحاكم بالمنقطع اما الحديث او الاسناد على ما يوجد في كلام
من لا اطلاق لهم اذ مرة يقولون في الحديث منقطع ومره في الاسناد منقطع
فالمنقطع بهذا الاعتبار اخص من المطلق المنقطع المقابل للمتصل الذي هو موضوع
التقسيم في قولي ما قد انقطع سنده فما كان فيه راو لم يسمع من فوقه سواء كان
الساقط واحدا او اكثر اذا كانت الطبقة واحدة فان كان الساقط اكثر من
واحد باعتبار طبقتين فصاعدا ان كان في موضع سمي معضلا وان كان في موضع
سمي منقطعا من هو موضعي كحديث عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن ابي اسحق
عن زيد بن يثيع بضم النون ثم مثلثة بعدها ياء ثم تصغير والعين
مهملة عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان وليتموها ابا بكر فقوي
امين فان صورته متصل ولكن سقط بين عبد الرزاق وسفيان بن ابي نجيح
المكي نسبة الى خندف بفتح الجيم والنون بعدها ياء مهملة ثم فاء والثوري بضم
الثاء المثلثة وفتح الواو وبعدها ياء ساكنة ثم راء نسبة الى ثور بن عبد مناة
عن موسى بن ابي عائشة الهمداني الكوفي عن ابي العلاء بن عبد الله بن الشخير
عن رجلين عن شداد بن اوس عن النبي صلى الله عليه وسلم في الدعاء في الصلاة اللهم
اني اسالك الثبات في الامر الحديث فانهم من ليسميه ايضا منقطعا لمن لا يعلم
كالمنزه لكن المختار انه يسمى معضلا في اسناده مجهول والمثال المذكور نقله
ابن الصلاح عن الحاكم والذي قاله الحاكم انما هو عن رجل بالافراد عن شداد
وكذا رواه الترمذي والنسائي عن رجل من عقيله وكل بعضهم في تفسيره
يشبه ان يكون هو المطلب بن عبد الله لحنطبي لكن كل شيخ ابا مسلم البلخي
رحمه الله في كتابه محاسن الاصطلاح انه وجده في اصل من علوم الحديث للحاكم
مسموع بلفظ رجلين كما اورده ابن الصلاح وجعل من ذلك ايضا مسلم الجرمي
ما لوكان في خبرك عدل واعلم ان ورد ما ذكرناه مذاهب في المنقطع والمعضل
مبسوطة في علوم الحديث فانظرها وانما الغرض هنا ان هذه الاقسام لا
مشاحة في اي اسم سميت والله اعلم ص ولو كان ساقط صحابي
فظاهر فمثل يراد به رأى وذا يسمى مرسلا ومما جاء في الاصول يرسمه معمما
من هذا بيان القسم الثاني مما يتصل به الاسناد لسقوط الصحابي الراوي
له عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو المسمى بالمرسل بان يقول التابعي كقول رسول الله
صلى الله عليه وسلم كذا او فعل كذا او نحو ذلك من صوره السند السابق بيانها
سواء كان من كبار التابعين وهو من لقي جماعة كثيرة من الصحابة كعبيد الله
بن عدي بن الخيار حتى ان ابن عبد البر وابن حبان وابن منده عدوه صحابيا
لكونه ولد في حياة صلى الله عليه وسلم على من تكلم في ذلك كما سبق وكسعيد بن المسيب

وعلقمة بن قيس النخعي الامام فقيه العراق وقد ولد في حياته صلى الله عليه وسلم
وكابي مسلم الخولاني الذي يقال له حكيم هذه الامة ومسروق وكعب الاحبار
واشباههم او من مخضرميهم وهو من لم يلق من الصحابة الا الواحد والاثنين ونحو
ذلك كيحيى بن سعيد الانصاري وابي عثمان ومحمد بن شهاب الزهري كما قال
ابن الصلاح وان انتشر عليه بانيف على عشرين من الصحابة واكثر كما بسطت في محله
حتى عد الحاكم من كبار التابعين واجيب عنه بان مراده بالواحد والاثنين ذلك
ونحوه الى العشرة وفوقها بقليل فيكون هذا كالتمثيل وبما يخفى ضعف الجواب
ص ٢١ واجود منه ان مراده بلقي الواحد والاثنين مع انضمام ان يكثر من الرواية عنه
والزهري انما وقع له ذلك في الواحد والاثنين ونحوهما وان رأى من الصحابة
كثيرا وعلى هذا يحمد بحو كثير بن العباس وابي ادريس الخولاني قال ابو داود
في سؤالات الاجري سمعت احمد بن صالح يقول لهم يقولون ان مولد الزهري
سنة خمس قال ابو داود وانا احمد بن صالح ما عبد الله عن الزهري قال
وفدت الى مروان بن الحكم وانا محتلم ونقل ابن عبد البر عن قوم ان ما كان من
قبيل مراسيل التابعين في ذلك ليس مرسلا بل يسمى منقطعا ايضا لكثرة الوسائط الغلبة
رواياتهم عن التابعين عن غير كثير دون التابعين في ذلك لكن المشهور كما قال ابن الصلاح
وغيره التسوية بين التابعين في اسم الارسال وان تفاوتا في حكم الاحتجاج على قول
الشافعي كما ياتي قبول ولو يكون ساقطا صحابي اسم كان موضع وهو صحابي انه
وان كان نكرة لانه في سياق الشرط فيقتضي العموم وذلك من صيغ العموم
بانكره وقولي في ظاهر وقد يراد راى اي رآه عدل الصحابي بان رأوا الذي
زاد واذا احتمل سقوط غير الصحابي ممن يحتمل ان لا يكون عدلا لم يتحقق عدالة الراوي
وكون الساقط هو الصحابي فقط انما هو بحسب الظاهر وتحمل اكثر كما بيناه وقولي
وذا يسمى مرسلا اي باتفاق في التابعي الكبير وعلى الراجح في الصغير وقولي ومما
جاء في الاصول رسمه بعمم اشارة الى ان ما سبق في تعريف المرسل هو الراجح فانه
قول الاكثر بل المشهور الذي قطع بها كثير منهم وعزى الى اصل الحديث وهي عليه تبعا
من الاصوليين ومما وجد في اصول الفقه تصريح باعم من سقوط الصحابي وسقوط
غيره بحتة طريقتان احداهما تسمية ما سقط من الاسناد واحدا واكثر سواء
للصحابي وغيره مرسلا فيتحد مع السابق في المنقطع بالمعنى الاعم كما سبق ويدخل فيه
حينئذ المعضل وهو ما تعدد فيه الساقط على ما سبق تفسيره قال ابن الصلاح في
الفقه واصوله ان كل ذلك يسمى مرسلا والبه ذهب من اهل الحديث الخطيب
وقطع به الان اكثر ما يقع ذلك بالارسال من حيث الاستعمال ما رواه التابعي عن النبي
صلى الله عليه وسلم واما ما رواه تابعي التابعي عنه فيسمونه المعضل انتهى وعبارة ابن برهان

المرسل ان تعدد الراوي واحدا بينه وبين عائشة كقول التابعي قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم او فعل كذا وقول واحد من تابعي التابعين كقال ابو بكر وبحو نظم اه ما قلته
واسمعه وفي المستصفى للغزالي عنه ايضا بل وبوجد مثله في كلام الخطيب ثم غيره
غير الخطيب فقد نقله النووي في شرح مسلم عن جماعة من المحدثين الطريقة الثانية ان
يقول من دون الصحابي كقال رسول الله صلى الله عليه وسلم او نحو ذلك كعلم من ان يكون
تابعيا لو دونه كقال ابن كعب في تحريمه هو قول غير الصحابي كقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم فالخص في تفسير المرسل اربعة اوجه اوفيه ايضا خامس وهو اذا
قيل في الاسناد فلان عن رجل او عن شيخ عن فلان ونحو ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم او
نحو ذلك مما يذكر فيه الراوي عمن فوقه كما قال ابن الصلاح فالذي ذكرناه كالحاكم في معرفة
علوم الحديث انه مايسمى مرسلا بل منقطعا وهو في بعض المصنفات المعتبرة في اصول
الفقه محدود من اخواع المرسل انتهى قيل وكانه يريد بعض الصفات المعتبرة
البرهان وامام الحرمين فانه قال فيه ذلك كذا وكذا كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم
التي لم يسم حاملها وانما صاحب الحصول على ذلك كان الراوي اذا سمى الاصل ما سمع
ما يعرف بمفهومه كالمرسل على ان هذا موجود في كلام اصل الحديث ايضا فقد ذكر
ابو داود كثيرا ما يهم فيه الرجل في كتاب اسرائيل على ان المختار انه مايسمى مرسلا
ولا ينقطعا بل متصلا في اسناده مجهول كما نقله الحافظ رشيد الدين العطار
في الغرر وعزاه الاكثرين وقال السوذي في شرح مسلم في البيوع في الرجل الذي لم يسم
انما يجيء في مرة كان القاضي قول الراوي حدثني غير واحد او حدثني الثقة او نحو
بعض اصحابنا ليس هو من المقطوع ولا من المرسل ولا من المعضل بل هو من باب
الرواية عن المجهول انتهى ومثله اخبر في الثقة سبق ترجيح ان الجهالة فيما ذلك
ان كان قائله اماما معتبرا لما اذا قوي الابهام في الواسطة بين التابعي والنبي صلى الله
عليه وسلم صرح في ذلك المبهم بانه صحابي فليس من المرسل بان الصحابة عدول وقد
نقله الحافظ عبد الكريم في القدح المعلى عن اكثر العلماء وما وقع في سنن البيهقي من
جعل ذلك مرسلا ان اراد في الجملة مع كونه محتجا به كمرسل الصحابة فاذ يسمى مرسلا
وهو حجة كما سياتي فقريب والا فممنوع فقد صرح بخلافه البخاري عن الحميدي والاكثرين
عن اهل العلم فرق ابو بكر الصيرفي بين ان يصرح التابعي بسماعه من الصحابي فيقبل
انه عدل او يقول عن رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فلا يقبل احتمال واسطة
بينه وبين الصحابي وهو حسن متجه وكلام من اطلق محمول على قلت عن محموله
عند عدم علم الاتصال كما سياتي فلا فرق حينئذ ويتقيد برد التسليم فالفرق بينه وبين
مسلتنا ظاهر فان التصريح بان الواسطة صحابي نادر به المحتمل والواسطة غير الصحابي
والله اعلم ص نعم يكون حجة مرسل من لم يرو الا عن عدل ونحوه

كابن

كابن المسيب الذي يرسله عن صهره ابي هريرة اعني ش هذا استدراك
على اطلاق ان المرسل من المنقطع الذي لا يحتج به وقد حكى في ذلك عشرين قولا بعضها
ضعيف جدا وبعضها داخل في الاقوال المشهورة فيه فلنقتصر في ذكر خمسة
لكونها اقوى غيرها في مسئلة مرسل الصحابي فما تاتي من بعد احد الاقوال الخمسة
انه يحتج به مطلقا وهو قول ابي حنيفة ومالك في اشهر الروايتين عن احمد وحكاه
في المحصول عن الجمهور ومراده جمهور الاصوليين واختاره ايضا الهندي وذكر محمد
بن جرير الطبري ان التابعين اجمعوا باسرهم على قبول المراسيل ولم يات عن احد
انكاره الى راس المائتين كذا قال ابن عبد البر قال ابن جرير يعني ان الشافعي اول من
رد المرسل انتهى قيل ان صح هذا عن ابن جرير فهو محمول على انه لم يكن يعمل به
الى راس المائتين حتى يحتاج لانكار فلا عمل به انكره من انكره والا فابن جرير يرى
من اجلا ان فيه يعد ان يدعي خرق اجماعه الاجماع واما ما ادرى عما وقع
الاجماع والاختلاف من امثاله وصدر اسلم وابن عبد البر والخطيب يقولون رده
عن الجماهير كما سياتي قلت الجواب حسن الا كونهم لم يكن يعمل به الى راس المائتين
فيه نظر فان ابا حنيفة ومالكا من اقدم القائلين بقبوله والعمل به قيل ويحتمل ان
مراد ابن جرير مراسيل الصحابة فان المخالف فيها الاستاذ ابو اسحق وهو بعد
المائتين قلت لكن بكثير فان وفاة عاشر المحرم سنة ثماني عشرة ومائتين فكيف
يكون راس المائتين غايته لذلك الا ان يكون للاستاذ سلف في راس المائتين كذلك
ابن جرير ذلك لاجله وغلا بعضهم فادعى ان المرسل اقوى من المسند من حيث
ان المرسل كانه التزم صحته من حيث اخفى بخلاف الموصول ويحكى ذلك عن بعض
الحنفية وحكاه صاحبا ابو يوسف والشافعي رضي الله عنه عن ابي حنيفة واشار
الى رد ذلك حيث ذلك بعد المرسل الذي اعتضد بما سيذكره عنه حتى صار رجحه
ما نصه ولا يستطيع ان يزعم ان الحجة ثبتت بها تبوته بالمتصل وذلك ان معنى المنقطع
مغيب يحتمل ان يكون حمل عن يكون يرغب عن الرواية عنه اذا سمى المأخوذ
فاشار الى انحطاطه عما فيه من الاحتمال هذا مع الاعتضاد فكيف بالمجرد وقيل
بحجيته واذا لم يبادوه فكيف يكون لقوي الثاني الرد مطلقا قال ابن عبد البر وهو قول
اهل الحديث كذا في ابن الصلاح وهو المذهب الذي استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث
ونقاد الاثر اي كما قاله الخطيب في الكفاية وجزم به القاضي ابو بكر من الاصوليين في
صدر صحيح مسلم المرسل في اصل قولنا وقول اهل العلم بالاخبار ليس بحجة وهذا
وان قاله مع غيره لكنه اشتهر نعم ظاهر كلام ابن الصلاح في قوله بالذي انا هو
في غير ما قلته من المرسل الصحيح به كما سذكره عن الشافعي الا انه لما نقل عن مسلم ذلك
اقتضى ان مراده الرد مطلقا فبين كلاميه بعض تناف ان لم يرد الا ان كان المرسل

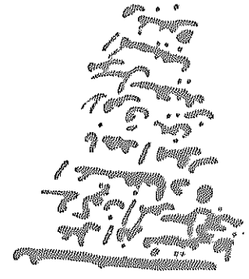
من اية النقل قبل والا فلا واختاره ابن الحاجب والتاج وهو قول عيسى بن ابان
ان كان من مراسيل الصحابه والتابعين وتابعي التابعين ومن كان من ائمه النقل
قبل والا فلا وقد يدعى اتحاده مع ما قبله لان الظاهر بقوله التابعين وتابعي
التابعين من هو من ائمه النقل منهم واما الصحابه فكلهم ائمه النقل فان اراد عموم
التابعين وتابعي التابعين قضايا كلية بعيد نعم هي في الحقيقه راجعان الى قبول
المراسيل مطلقا اذ المراد بائمه النقل اهل الجرح والتعديل ومن ليس كذلك لا يقول
احد بقبول مرسله لان اعتماد القائلين له انما اعتمدوا على ان تركه تعديل له والا
لما جاز له الجزم بان الحديث عنه صدر ذلك منه لكن اختار ابن برهان في وجيزه
قريبا من ذلك وهو مع كونه من ائمه النقل ان يكون من عهد في الجرح والتعديل
موافقا لمذهب من يرى العمل بمرسله في ذلك الخاص وهو ما اقتصرت عليه
النظم لانه مذهب الشافعي الذي نص عليه وهو راجح الا ان المرسل لا يحتج به بمجرده
ومن الطف ما استدل به الشافعي في ذلك وتبعه عليه الناس عنه كالغزالي وغيره
الاجماع على رد المرسل في الشهاده وهو ان يذكر الشاهد من تقبل شهادته ثم
يجهل او تركه تعديلا له فكذا الرواية اذ لا فارق بينهما فانا بعد رجوع الى العدالة نعم لنا
انضم الى المرسل ما يتقوى به يمكن وجه من ذلك اذا كان المرسل له ممن عرف
انه لا يروي الا عن عدل وقد اعترف مراسيله فوجدت مسانيد كسعيد
ابن المسيب رضي الله عنه لكن هل يحتاج مرسله الى انضمام ما يؤيده كما سيأتي من
غيره او لا قال الماوردي في باب بيع اللحم بالحيوان ان القديم صحيح وهو انه يرسل
حديثا لا يوجد مسندا وانه لا يروي الا عن ابي الصحابه وانها فان مراسيله
فكانت ماخوذة عن أبي هريره لما بينهما من الوصله والصهاره فصار ارساله كاسناده
عنه وهذا هو الشافعي في الجديد ان مرسل سعيد وهو ليس بحجه وانما قال
في مرسل سعيد ما قال من اجل هذه الامور التي وصفناها بذلك الى الاصل الذي
قدمنا وسيأتي بيانها قال استقرينا مراسيله واعتبرناها على ما قارنه من الادلة فصار
المرسل معها قارنه صحيحا انتهى فظاهره ان الجديد احتياج لمعاضد وهو خلاف
ما حكاه ابن الصلاح عنه من كونه لا يحتاج بخلاف مرسل غيره نعم هو ظاهر نص الشافعي
في الرهن الصغير فانه لما قيل له فكيف قبلتم عن ابن المسيب منقطعا قلنا لا
نحفظ ان ابن المسيب روى منقطعا الا وجدنا ما يدل على سنده ولا نادرا روى عن احد
نرضاه عرفناه عنه الا ثقة محدثا فمن كان مثل حاله قبلنا منقطعه كما قبلنا
غيره بيسير المسهول ويسمى من رغب عن الروايه عنه ومرسل عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل
عن لم يلق من الصحابه المستكثر الذي لا يوجد له شيء يرده ففرقنا بينهم لافتراق
احوالهم ولم نحابِ أحدا ولكنا قبلنا في ذلك ما وصفنا من

صحة

صحة رواية انتهى ويمكن تاويل هذا النص بان المراد قبلتم مرسل سعيد بشرطه
ويكون مراده ما تقدم في التنبيه على احد الشروط التي نقلها عنه وهو ان يكون
المرسل للحديث اذا سمى لا يسمي الا ثقة فلا يخالف ما نقله الماوردي عن الجديد من انه
قال البيهقي ان لا ابن المسيب مراسيل لم يقبلها الشافعي حين لم يجد ايضا ما يؤكدها
ومراسيل غيره قبلها حين وجد ايضا ما يؤكدها انتهى ومنه يعلم ان ذلك مختص
بسعيد كما هو ظاهر نص الرهن الصغير وان زعم الروياني انه يقتضي اطراده بسعيد
وكان نظر اول النص دون قوله بعده فمن كان الى اخره ويدل كذلك ايضا رد على من
زعم ان الشافعي يحتج بمرسل سعيد والحسن دون غيرهما فلت ويكون مرسل
سعيد مبدلا له من الاعتضاد كقول الشافعي في المختصر في باب بيع اللحم بالحيوان
بعد ان روى عن مالك عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن ابن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن بيع اللحم بالحيوان وعن ابن عباس ان جزورا نحرت على عهد ابي بكر فجاء رجل
فجاء بعناق فقال عطوني جزأ بهذا العناق فقال ابو بكر لا يصلح هذا كمالك
وكان القسم بن محمد وابن المسيب وعروة وابو بكر بن عبد الرحمن يحرمون بيع اللحم
بالحيوان الى ان قال ولا نعلم احدا من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم خالف في ذلك
ابا بكر وارسال ابن المسيب عندنا حسن انتهى ثم اختلف اصحابنا في قوله حسن على
وجهين حكاهما الشيخ ابو اسحق والبغوي والخطيب في احدهما معناه صحيح به
وصرح الفعال في شرح التلخيص بنقله عن النص فقال وقال الشافعي مرسل ابن
المسيب عندنا حسن والثاني معناه يرجح به وان لم يكن صحيحا وصححه الخطيب فان قيل
ما المراد بانا تتبعت فوجدت مسانيد اي تتبعت كلا فظهر ان سعيدا اسند احاديث
غير هذه الطريق او انها تتبع غالبها فكانت كذلك فكانا كلا مسنده الى هذا الوجه
ولهذا قال الخطيب ان من مراسيل سعيد ما لم يوجد مسندا بحال من وجه صحيح
وهذا غير ما سبق عن البيهقي ان بعضها لم يعتضد فلا يظن اتحادهما ولو ادعى ادعاه
وان اوهم كلام ابن الصلاح لما احتاج الى متوا خر على ان في اعتبار اجتماعه مع
المسند المروي اشكالا ياتي تقريره وجوابه ومما يدل على نفي ارادة ذلك قول الشافعي
ولا نعلم باثرا اعلى من الثقات على انه قد اختلف في اختصاص مراسيل سعيد بما ذكر
بحسب الواقع وان كان الشافعي قال ان كان مثله يكون كذلك فقيل مختصر وكانه
قال اذا قلت كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم كما اعني ان ابا هريرة اخبرني بذلك
فهو مسند هكذا وكذا لما انحط عن درجة المسند الصحيح احتاج الى المتوى وقيل
مختص بانه قد يوجد المعنى المذكور في غيره سر احدها ما سبق نقله عن
مختصر المزني من المرسل في بيع اللحم بالحيوان اسنده الترمذي من رواية ابن لهيعة عن
سلمة الساعدي والبزار من رواية ابن عمرو الحاكم من حديث الحسن عن سمرة وقد صح

البخاري ولحسن عزمه فهذا عاضد اخر لمرسل سعيد فاعرفه على ما في المختصر
الثاني من الفوائد المهمة ان الشافعي قال في الرسالة ما نصه وكل حديث كتبته منقطعا
فقد سمعته متصلا او مشهورا روي عمن يقبل عامة من افتقي يروونه عن عامة
ولكني كرهت وضع حديثها اتقنه حفظا وخفت طول الكتاب وغاب عني بعض
كتبي انتهى وهو يشمل كل منقطع اورده في كتبه مرسلا او منقطعا بغير لفظ الارسال
فيكون متصلا لما ذكره وقد انكشف بذلك عن الناظر في كلامه غطاء غفلة
الحمد الثالث قولي الذي يرسله عن مصعب ابي هريرة اشارة الى ما سبق نظمه
عن اما وردي من ان سعيدا كان مرسل حديث ابنه ابي هريرة رضي الله عنهما والمعنى
انه اذا ارسل فانما يرسله عما رواه عن ابي هريرة مما دل عليه الاستقراء وان كان قد
روى عن غيره من الصحابة فروى عن عمر كما في السنن الاربعة وعن اخي وعن ابي
وابي بكر عند ابن ماجة وروى عن علي وعثمان وسعد وابي موسى وغيرهم
وعايشة وروى ايضا عن ابيه وغيرهم في الصحيحين وغيرهما وروى عنه خلايق وقد
كان مراسيله اقوى من مراسيل اقرانه كابن المسيب وغيره كما سيأتي ايضاحه
وتحسين فالذي يرسله مبتدا خبره الجملة الطلبية وهي عزه اي انسبه او صفه
بفعل وعزيم اي اعز الذي يرسله راوه عن مصعب على قاعدة الاشتغال في العربية بل
هذا ارجح ان الاخبار في الجملة الطلبية قليل والله تعالى اعلم ص
وقد يكون نابيا كبيرا كما راه الشافعي بخبره شيء من هذه في موضح خفي
علينا على من اتى اضيفت الى مرسل في قولي ثم يكون حجة مرسل بين والمراد الشافعي
بهذه الصورتين من مراسيل احداثا مرسل من لم يرد الا عن العدول كما يأتي بيانه
والثانية من يروي عن العدول وغيرهم ولكنه تابعي كبير فان الغالب في حاله ان لا يروي
الا عن الصحابة وهم عدول كما علمته فيما سبق باعتبار نفس المرسل وفي الثاني باعتبار نوع
المرسل فافترقا والتقييد بالتابعي الكبير هو ما قرره الشافعي وحرره في نصه الاتي نقله
عن الرسالة مبسوطا وشرح ما يشكل منه والمراد بالتابعي الكبير والصغير سيأتي بيانه
قريبا وقولي تخبره مفعول له ثان لقولي اي الذي الشافعي ان هذا القيد هو الحق
والله اعلم ص بشرط ان يعضد كالمسند اقول او فعل الصحابي بعضد
او وفقه المتون الاكثر او مرسل مثله يوثق عمن روى عنه شيوخ الاول
او القياس او قياس جلي او عمل العصر فيحصل حجية المجموع لا المرسل
مجردا والذي لا عضد عالم يكن مسندا فان كلا احد دليل
يمنع في الترجيح ما نقول ش المراد بقولي يعضد كما تقدم من التصريح انه شافعي وهذا
على ما سبق من ترجيح ان مرسل سعيد بن المسيب ونحوه يعمل به عند الشافعي الا
اذا عضد والحاصل ان العمل بالمرسل مطلقا عنده مشروط فيه شرط في القسم

المتن



الثاني زيادة على اشتراط المتون الثلاثة شرط كونه من كبار التابعين وقد صرحت
به في البيتين الذي قبله وان يكون بحيث لو سمي لم يسم مجهولا وان ما ينفرد عن الثقات
يعني مرسله ولم اصرح به ما في النظم ان الثالث يعلم مما سيأتي في زيادة الثقة
فانه يدخل فيه التفرد بالثقات وزيادته بعض حديث انفرد به عن الثقات
واذا كان في هذا السند يقبل الا بشرط ان ما خالفه الثقات في المعنى ففي المرسل
اولى واما الثاني فيخرج من اشتراط كون التابعي كبيرا الان العلة فيما ياتي رواية
غالبا عن الصحابة وهم عدول فتقدم في الغالب اذا سمي لم يسم المجروح ومعلوم
العدالة لم يسم مجهولا وحينئذ فتصريح الشافعي رضي الله عنه بها للايضاح والبيان لا شافي
في ذلك فلذلك كرر نصه في الرسالة بحروفه لما اشتمل عليه من القواعد والفوائد
ومن ثم احتاج الى البيان وما تضمنه من صور الاعتضاد ثم ذكر ما زاد بعض
اصحابه منها مما استخرج بعضه من غير ذلك كقول الشافعي رضي الله
عنه في باب الحجة على تثبيت خبر الواحد حيث ذكر انه قال له قائل فهل يقوم
بالحديث المنقطع حجة على من علمه وهل تخالف المنقطع او صورا فقلت
له المنقطع مختلف فحيث يشاهد اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من التابعين
فحدث حديثا منقطعا عن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر عليه بامور منها ان ينظر
الى ما ارسل من الحديث فان شركه فيه الحفاظ المامونون فاسندوا الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل معنى ما روى كانت هذه دلالة على صحة من
قبل هذه وحفظه وان انفرد بارسال حديث شركه فيه من يبينه قبل بانفراده
به من ذلك ويعتبر عليه بان ينظر هل يوافقه مرسل غيره ممن قبل العلم عنه
من غير رجاله الذين قبل عنهم فان وجد ذلك كانت دلالة تقوى له مرسله وهي
اضعف من الاولى فان لم يوجد ذلك نظر الى ما يروي عن بعض اصحاب النبي صلى
الله عليه وسلم قولا له موافقه فان وجد موافق ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
كانت في هذه دلالة على ان لم يأخذ مرسله الا عن اصل يصح ان شاء الله تعالى وكذلك
ان وجد عوام من اهل العلم يفتون بمثل معنى ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم
يعتبر عليه بان يكون اذا سمى لم يسم مجهولا ولا مغموزا عن الرواية عنه فيستدل
بذلك على صحة فيما يروي عنه ويكون اذا شرك احدا من الحفاظ في حديثه لم
يخالفه فان خالفه وفي حديثه انقصه كانت في هذه دلائل على صحة مخرج حديثه
بما وصفت احببنا ان نقبل مرسله وان استطعنا ان نزعم انا نجد حديثا ثبت بهذا المعنى
وذلك ان معنى المنقطع مختلف يحتمل ان يكون حمل بعض من حمله ان يقبل
قبيل وان قول بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اذا قاله برايه او وافقه علم يصح
على مخرج الحديث دلالة قويه اذا نظر فيها ويمكن ان يكون اغفل فيحتمل سمع

حال عن مرغب
عن الرواية عنه
اذا سمى والباعث
المنقطع مع ان
وافقه
مرسل غيره
فيحتمل
ان يكون

بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وعمل مثل هذا فمتى يوافقه عن بعض التابعين
من بعض الفقهاء الى السابع فما بعد ذلك والتابعين الذين كثرت مخالفتهم
لبعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فلا اعلم احدا منهم قبل مرسله ولا مسنده اذا
انهم اذا لم يحفظوا فمن يروون عنه والاخبار التي يوجد عليها الادلة فيما ارسلوا
يضعف بمخالفة من هو اكثر منه والاخر كثرة الاحالة في الاخبار
كان ممكن للوهم وضعف من يقبل عنه انتهى وممن روى كلام الشافعي هذا ابو بكر
الخطيب في الكفاية وابو بكر البيهقي في المدخل باسنادهما الصحيح اليه قال
البيهقي اخبرنا ابو عبد الله الحافظ ابو العباس محمد بن يعقوب اخبرنا الربيع
ابن سليمان قال الخطيب اخبرنا احمد بن عبد الله الكاتب قال اخبرنا احمد بن
جعفر بن محمد بن مسلم قال اخبرنا احمد بن موسى الجوهري ح واخبرنا احمد بن عبد
الغفار الهمداني قال اخبرنا صالح بن احمد الحافظ قال اخبرنا عمر بن محمد بن الطبقي قالا
اخبرنا الربيع بن سليمان قال قال الشافعي فتطلع مخالفنا الى ما وصفه فقد ذكر الشروط التي
السابقة ولا يقال ان قوله لم يخبر عليه ان يكون اذا سمى من روى عنه لم
يسم مجهولا انما هو من الغوامض كما زعمه الامام في المحصول واتباعه حتى لا يكون
شرطا في المرسل كما نقول لو اراد ذلك لقال وكذلك ان يكون اذا سمى
الى اخره ونحوه لكن عدوله الى قوله ثم يخبر الى اخره كالصريح في اخباره في
المرسل من حيث هو والمعنى في اشتراطه مطلقا واضح ولهذا عطف عليه قوله
ويكون اذا شركه احد من الحفاظ فانه لا يصح ان يجعل من المتويات بل اشتراط
ان المرسل اذا روى معناه من وجه اخر ان يكون مساويا لما رواه لو انفرد في
المعنى وهو معنى قوله او فاسنده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل معنى
ما روى فان خالفهم اشترطان يكون مخالفتهم له بالنقصان من المعنى فان قبل
في تخصيص المزني في حديث اذا كان الذين لم يحل خساوك دخشا
اخرهم الى ما ضعف بسببه ثم قال ان ابن جريج روى باسناد لم يحضرني الشافعي ذلك
بزيادة بعد الا بحجر وكذا قال في الام والمسند وقال ابن الرافع والذي رجحها
للعمل ان الاسناد الذي لم يحضر الشافعي كما ذكره اهل العلم بالحديث محمد بن عجلان
ابن عقيل ان يحيى بن يعمر اخبره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء
قلتين بقلال هجر الحديث وهو كذلك الدارقطني قال ابن الاثير وهو مرسل
فان يحيى تابعي مشهور انتهى فقد عمل الشافعي بالمرسل مع كونه مخالفا للمسند
بزيادة فالجواب انه انقص معنى لعموم قوله قلتين الواقع في جواب الشرط
كل قلتين فتخصيصه بقلال هجر نقص معنوي فهو انقص وكذا يجاب عن كل
ما اشبه ذلك كحديث قضى بالشاهد واليمين ونحوه والله في امر لطعم

بخالفه

بخالفه المرسل وابو الفتح انه ان يتوى حينئذ بما رووه بل يضعف ثم حاصل
ما في كلام الشافعي من المتويات اربعة احدها ان ما في معناه مسند اكثر من طريق
احد وهو اقوى الاربعة ودعم من تخير الشافعي في ذلك بقوله شركه في الحفاظ
المسندون فاسنده ان من شرط ذلك المسند ان يكون صحيحا خلافا لما ذكره
الامام في المحصول ان مراد الشافعي السند الضعيف ثانيها ان يوافقه
مرسل احد من ارساله العلم من غير من اخذ مضى مرسل الاول ثالثها ان
يوافقه قول بعض الصحابة رابعها ان يوافقه قول اكثر العلماء وهو معنى قول
الشافعي هو لم من اهل العلم اذا لم يقل هو لم اهل العلم حتى يكون اجماعا لا
قال بعض اهل العلم حتى يكون اقل وزاد الماوردي وغيره عن الشافعي ان يوافقه
قياس او انتشار من غير وافق اعمال اهل العصر به او فعل صحابي وهذا الاخير
وما روى في النصراني اسلم فتيه بعد ما سبق من المتويات ما لفظه نظير الى ما يروى
عن بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فرواه او فعله لكن هذا داخل فيما ذكره
الشافعي ثالثا وهو عمل بعض الصحابة فانه يشمل القول والفعل فلذلك لم يعده هنا
بهما في النظم وذكرت عن السبعة عاملا ما وقع في ترتيب ان فعل كما تراه واهمل النظم
واسقطت التقييد بجعل اهل العصر انه اذا كان قول اكثرهم فقول الاولى
وباقي فيه ما سنذكره في اجتماع المرسل والمسند من كونهما دليلين وزاد الماوردي
تاسعا وهو ان لا يعرف دليل سواه ويقابله ايضا امام الحرمين عن الشافعي قال
الامام وكان اجمع كل من نقل عن الشافعي من احد القولين والحق ابن السمعاني في التغليط على
رد المراسيل وانا اقبل بغيبة مال وابن فان كان في نفسه حجة فلا فاحجة لفقد
الدليل وان لم يكن حجة فسواء وجد دليل اخر او لا ومثل هذا بعيد عن التعمل
نعم ان ارسل عن لا يعتد بمثل المرسل فقد دليل مخالفه فيرجح عليها فاما اضعف منه
ضعيفة ما تقادم من شيوخ الاولاد لا الرواة المحاملي لفقد غيرها فاما اضعف منه
قلت وروايته في كلام الماوردي ما يعتمد ذلك فقال في باب زكاة الفطر في قول
الشافعي اخبرنا مالك بن انس عن حميد بن قيس عن طاوس ان معاذ احد من
ثلاثين بقرة تبيعا ومن اربعين بقرة مسنة فان قيل هلا جعلتم معاذ مرسل
ان طاوسا لم يدرك من عمر وكان له سنة حين مات معاذ والشافعي يقول بالمرسل
فكيف يعتمد عليها قيل الجواب عنه من ثلاثة اوجه الى ان قال والجواب ان الشافعي
انما يقبل المراسيل اذا كان هناك مسند يعارضه فان كان مثله هو لا يعارضه
فالاخذ به واجب انتهى نعم تسميته ذلك مرسلا انما هو على طريقة كما سبق الان

الاصح

ان في ح

يحمل على ان معاذا انما اخذ من ثلاثين بقرة تبيعا او تبيعة بعض صدقة باس الذي
صلى الله عليه وسلم له بذلك حين وجهه الى اليمن كما جاء في اصل الحديث فانه يحتمل
رواية طاووس عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو مرسل على كل حال على هذا التقرير
ويمكن جواب اخر عن قول الشافعي والامام وهو ان المرسل اذا دل على منع
شيء مباح بالبراءة الاصلية وجب ان يكون ذلك احتياطا لا لكون المرسل حجة كما
قاله امام الحرمين في المجهول اذا روى خبرا انه يجب الانكفاف عنه بحث عن حاله
وقد سبقت الاشارة الى هذا وزاد بعضهم مقويا لما ذكرناه وهو ظاهر عبارته المحصول ان يكون
ممن يعلم من حاله انه لا يرسل الا عن ثقة فيوجد مسندا كابن المسيب لكنه تقريب على ان مرسل ابن المسيب
ونحوه فتح به مجرده من غير انضمام عاضد وقد سبق ان الراجح خلافه وسيأتي
التنبيه عليه فهو في الحقيقة مسند ومعنى قول الشافعي احببناه كما قال البيهقي اخيرا
وان كان كلام الشافعي في شرح التلخيص ان الشافعي يقول احب وعليه به الاستحباب وهو
في تقريب القاضي ابي بكر ان معناه الاستحباب فيلزم ان الاخذ بالمرسل عنده
مستحب واجب وضعف بان الشافعي لم يرد به قسم الواجب اذ ليس في الادلة ما
يستحق الاخذ به ولا يجب فالمراد قصوره عن مرتبة المسند كما صرح به حقيقة واجب
من ذلك قول النووي في شرح الوسيط ان المرسل ليس بحجة عندنا الا ان اقترن به
يجوز الاحتجاج بمرسل الكبار من التابعين بشرط ان يعتضد بامور ويأتي بعده
ان شاء الله وهو اشارة الى البعض فقيد بالجواز تعلقا بقول الشافعي احببنا لكن الذي
اراده اذا الجواز انه يسوغ الاستدلال به كما يراد به يعني انه دليل التخيير
في تركه اللهم الا ان يريد النووي بالجواز انه يسوغ الاستدلال به كما يراد به يعني انه دليل التخيير في تركه فقول المصنف بعد ذلك
اشارة الى سؤال مشهور اورده القاضي ابو بكر على الشافعي وتبعه اولوا الاصوليين
وهو ان الامام فخر الدين عن الحنفية وتقريره ان المرسل اذا اسند من طريق اخر
فالعمل بالمسند وان لم يسند وانضم اليه ما يكون حجة كعوام الفقهاء ان كان
الشافعي اراد به الاجماع والقياس الصحيح ونحوه فالعمل بالمنضم لانه حجة على
استقلاله وان لم ينضم اليه ما ليس بحجة كمرسل اخر وقول صحابي وفتوى الاكثر
ان اراده الشافعي بقوله عوام من اهل العلم ونحو ذلك فقد انضم غير مقبول
الى مثله فلا حجة فيما يجانس هذا الشق وان المرسل لما كان ضعيفا لم يجبر بما انضم
اليه وان ضعفه يجايز بل التهمة فيه عن الراوي المحذوف فاحتج بمجموع الامرين
كما يفهمه قول الشافعي رحمه الله يقوي المرسل وسبق تقرير الماوردي لهما
المجلت فيما ارسله وهن وافي المنضم وحده واما الجواب عن الشق الاول فان
المسند اذا انضم الى المرسل كما قاله ابن الصلاح كانه بين ان الساقط في المرسل عدل

صح به فوجب ان يكون دليلا ولا امتناع ان يكون للحكم دليلان وتظهر فايدته
في الترجيح عند التعارض واما عند انضمام اجماع او قياس فكذلك
فيه ودلالته على صحة سند المرسل فيكون ان دليلين ايضا كما في انضمام المسند لكن
في حالة انضمام المسند لكن في هذه انضمام اجماع نظر فان الاجماع على وفق
دليل لا يلزم ان يكون مستنده والقياس على وفق شيء لا يلزم منه صحة ان الاعتماد
في القياس على دليل الاصل المقاس عليه فلذلك اذكر في النظم الاحاد المسند
المسند التي ذكرها ابن الصلاح على ان ابن الحاجب قد سلم ورود الاعتراض
في هذا الشق واقتصر على الجواب عن الشق الاخر منها ان احدها ما
ذكره الشافعي في كون المرسل اذا لم يعتضد لا يكون حجة ما قال فيه اخبرنا
ابن عيينة عن محمد بن راشد المكحول ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له يا رسول الله
ان لي مالا وعيالا وان لابي مالا وعيالا وهو يريد ان ياخذ مالي ويطعم عياله فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك قال الشافعي فحلب المكحول هذا به
في الفقه والفضل والورع ولكن لا نذكر عمن قبل هذا الحديث الثاني
هل منحصر التقوية فيما ذكر او لنا ان نقوي بغيرها اذا ظهر الظاهر نعم ان
اراد سلم ويحتمل المنع لانها من تخريج الاصحاب في العلم العالمين بمواقع الانجبار
وما سبه المرور في هذه الازمان قصرت الافهام فنات التحقيق فيعد الاتيان بظن
والله تعالى مولى الحكمة من يشاء ويختص بفضله من يريد والله اعلم

ص

ش لما كان
وجب ان لم

والاخذ بالذي يقول الصاحب، قال رسول الله حكم واجب
الاتصال شرطا في السند لتحقق اجتماع الشروط كما سبق وجب ان يكون المراد عن عمر
صحة تدل على عدم الوسط صريحة نحو حدثني واخبرني وسمعته ليث وفي
ذلك وهذا يرفع الدرجات سواء في الصحابي وغيره وان قصرها الامام الرازي واتباعه
على الفاظ الصحابي او ما وجه من احتمالين وعليها اقتصرت في النظم فان الاولى واضحة
لكن لغير الصريح مراتب وهي في الصحابي واما غيره فسيتضح لما يمكن ان يجري
فيه من ذلك فالمرتبة الاولى اذا قال الصحابي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم او فعل
كذا او نحو ذلك يحمل على الاتصال وان لا واسطة بينهما فيكون ذلك حكما شهد به
العمل به وبجبر عن هذه المسئلة بمرسل الصحابي على صحيح او الاكثرون انه حجة
خلافا لما يحكى عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني لان ليس حجة الا ان يقول انه لا يروي
الا عن صحابي اي فيما لا يكذبه ادراكه وكما يمكن انه لا يروي الا عن النبي صلى الله عليه وسلم او
يعتضد بما سبق في مراسيل التابعين وهذا بناء على التردد في تعليل المنع بان الصاحب
قد يروي عمن لا يعلم عدالته مالم يثبت هنا كالتابعين ومقابله تعليل الاتفاق ذلك
باحتمال روايته عن صحابي قام به مانع كاعرابي وسارق وذا مضر انه لا يخفى ما فيه من نظر

وفي بعض كتب الحنفية التصريح بانه لا خلاف في الاحتجاج به وكذا في النهاية للحنفية انه ظاهر في قوله خلافا لما يظهر في الروايه عنه صلى الله عليه وسلم وتقديره روايته عن الصحابه فغير قادح لجواز عدالهم واما احتمال روايه الصحابي عن تابعي فنادر وقد جرى على هذا السبكي في شرح المختصر حيث قال ابن الحاجب انه محمول على انه سمعه منه وقال القاضي مترددا بين ذلك وبين ان يكون سمعه من غيره عنه صلى الله عليه وسلم بناء على عدالة الصحابه اي فان قلنا الكل عدول قبل والا كان كمرسل التابعي بل يحتمل ان يكون الصحابي سمعه من تابعي عن صحابي فقال ابن الحاجب الذي نقله المصنف عن القاضي تبع فيه الآمدي وتابعه والذي نص عليه القاضي والغزالي حمل قال على السماع ولم يحك فيه خلافا فانظر من احد فيه خلافا انتهى وهو عجيب فان ظاهر اطلاق الغزالي وابن برهان وغيرهما ان الشافعي يرد المرسل مطلقا ولو كان مرسل صحابي الا بانضمام مقوٍّ وان الذي يحتج بمرسل الصحابه انما هو بعض المالكيه بل المرسل وكذا قال القاضي عبد الوهاب في الملخص ان من قول الشافعي رد المراسيل مطلقا ومن اصحابه من يقول ان من عادته قبول مراسيل الصحابه وفي الوسيط لابن برهان اختلف اصحابنا في مراسيل الصحابه فمنهم من قال انها مقبوله لان الشافعي قد قبل مراسيل سعيد فلان يقبل ذلك من الصحابه اولى ومنهم من قال لا يقبل لان الشافعي ما قبل المراسيل وانما عمل بمراسيل سعيد لانه تتبعها فوجدها مسنده فقبلها من حيث انها مسنده لا من حيث انها مرسله وهذا اصح الوجهين ونقله سليم عن الاشعري وان الشيخ ابا اسحق حكاه في التبصره عن الاشعري وحكى الخلاف ايضا بعض المحدثين ثم ابن الصلاح جزم بان ذلك في حكم الموصول المسند لكنه فرض المسئله في تعديل الصحابي به ويؤخذ منه ان كبار الصحابه من باب اولى وكذلك مسئله السوفي في شرح مسلم بقول عائشه رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع الوحي في الرويا الصالحه وهي من كبار الصحابه فقد روت قضيه ما يمكن ان تكون حضرتها فيحمل على انه صلى الله عليه وسلم حدثها بذلك وانما قبلنا مراسيل الصحابه كما قال ابن الصلاح لان الظاهر عن الصحابه وايجاده بالصحابي غير قادحه ان الصحابه كلهم عدول وما اشار اليه من رواياتهم عن الصحابه انما هو بعض الغالب وربما كانت روايتهم عن التابعين وقد ذكر الخطيب في اضعفه فيمن روى من الصحابه عن التابعين نحو ثلاثين نفسا وان كان الغالب انهم اشترطوا في روايتهم ان لا يكون موقوفا عليه والمرفوع من ذلك قليل كحديث سهل بن سعد عن مروان ابن الحكم عن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم املى عليه لا يستوي القاعدون من المؤمنين فجاء ابن ام مكتوم الحديث رواه البخاري وحديث السائب بن يزيد عن عبد الرحمن بن عبد القاري عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من نام عن

حزبه

حزبه او عن شئ منه فقراه ما بين صلاة الفجر الى صلاة الظهر كتب له كانما قراه من الليل رواه مسلم وحديث بعيد ابن امية عن عنبسة بن ابي سفيان عن اخته ام حبيبة عن النبي صلى الله عليه وسلم من صلى ثنتي عشره ركعه بالنهار او بالليل بني له بيت في الجنه رواه النسائي وغير ذلك مما يطول ذكره والله تعالى اعلم

وعن وان والدي كان يراه او هم او خص فيما اثراه من الروايه الشاذه من الفاظ الصحابي المحتمله للاتصال بحيث لو بينه لغيره ان يقول الراوي عن الصحابي يرفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم او عن رسول الله او يقول ان النبي او رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كذا او فعل كذا ما شابه فيكون فيما بين الصحابي والنبي صلى الله عليه وسلم وفيما بين من دونه وبين من فوقه ويسمى ذلك كله عند المحدثين العنعنه وهي ايراد الحديث بلفظ عن من غير تصريح بالتحديث كما في الصلاح وقد يعد بعض الناس من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغير ذلك كما يحتجا بانما احتمال الاتصال والانقطاع احتيط في امره وجعل مرسلا ان كان من قبل الصحابي ومنقطعا ان كان من قبل غيره والجيب بان عن ما بد لها من متعلق كروى او حدث او نحوه فيكون متصلا كما قال ابن الصلاح والصحيح الذي عليه الجمهور انه من قبيل الاسناد والمتصل اي حتى لو تبين عدم اتصاله بوجه اخر يكون ذلك كالارسال الخفي والى هذا ذهب ابو بكر الصيرفي وغيرهم واودعه المشترطون للصحيح في تصانيفهم فيه وقد ذكر ذلك ابن عبد البر بعد حكاية الحديث على ذلك لهذا وجاهه لقوله كذا يقول من يقتدى به وصرح في مقدمة التمهيد بان اهل العلم وفقهاء الامصار قاطبة قديما وحديثا يقبلون هذا النوع من الحديث وتظهر في كتب من شرط الصحيح في النقل ومن لم يشترطه فوجدتهم اجمعوا على قبول الاسناد المعنعن متصلا بعضهم بعضا بهذا حتى ذكر اذا جمع شروطا ثلاثه وهي عدالة الجميع ولقاء بعضهم بعضا بجائز ومشاهدة وان يكونوا برآء من التدليس ثم قال وهو قول مالك وعامة اهل العلم انتهى قال ابن الصلاح وادعى ابو عمرو الداني المقرئ الحافظ اجماع اهل النقل على ذلك قلت وكذلك ايضا ادعى مسلم الاجماع في خطبة الصحيح وان اعترض عليه في ذلك نعم يشترط في غير الصحابه ما سبق نقله عن ابن عبد البر من شروط وذكرها ايضا ابن الصلاح سوى شرط العداله فلم يذكرها فانه شرط في الاحتجاج بالحديث ان يكون متصلا ولذلك يتصور فيه التفصيل الذي ذكره البيضاوي والهندي في تصحيح الاتصال فيما اذا كانت العنعنه من الصحابي في قال ابن صلى الله عليه وسلم ومقابله التوقف كما اقتضاه المحصول وانما ذكر ابن الصلاح اختلافا في قول الراوي ان فلانا قال كذا وكذا اهل هو بمنزله عن فلان على الاتصال اذا ثبت التلاقي بينهما حتى يتبين فيه الانقطاع مثاله مالك عن الزهري

ان سعيد بن المسيب قال كذا قلت في كذا دون محل النزاع مثل ما ذكره من الفتح
بعد ان بلفظ قال ونحوه نظر فان ذلك لا يخط عن درجة قال المجرده
عن اقرانه لم يرد فيه الا ما يدل على التاكيد والذي يظهر ان يكون محل النزاع
ان يقول مثلا فلان ان فلانا فعل كذا او قال لفلان كذا او نحو ذلك من غير ان
يذكر لفظا يدل على انه حدثه بذلك او سمعه منه وكما لو اتى الصلاح وهو يناقش
مالك انه كان يرى رأي فلان وان فلانا سوآ وعن احمد لبسا سوآ انتهى واعترض
عليه بان احمد لم يقل ذلك كما رواه الخطيب في الكفاية بسنده الى ابي داود فقيل
له ان رجلا قال عروه ان عايشة كانت تسرق وعروه عن عايشة فقال
ندل على التحديث والاشكال في ذلك فكان متصلا فلو قال ان عايشة قالت
قلت يا رسول الله كان متصلا وحكى ابن عبد البر عن جمهور اهل العلم ان عنعنة
وعن ابو الزهري الى ابي بكر ان حرف ان محمول على الانقطاع حتى يتبين السماع في
ذلك بخبر يعينه من وجه اخر قال ابن عبد البر وعندي ما معنى لهذا اجماعهم
على ان الاسناد المتصل الصحابي سواء قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم او قال سمعت
الله او عن رسول الله او سمعت قال ابن الصلاح وجزم مثل ذلك الحاكم عن ابو بكر
الحافظ الفيل يعقوب بن ابي شيبه في مختصر النخعي فانه ذكر فيه ما رواه ابو الزبير
عن ابن الحنفيه عن عمار قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه
فرد علي السلام وجعله مسندا موصولا وذكر رواية قيس بن سعد ان ذلك عن
عطا ابن ابي رباح عن ابن الحنفيه ان عمارا اتى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلم عليه
مرسلا وكجيب عن ذلك بمثل ما سبق في قول احمد وذلك لان ابن الحنفيه لم يسند
القصه الى قول عمار ولو قال ان عمارا قال مررت بالنبي صلى الله عليه وسلم لما كان مرسلا
ولكنه لما قال ان عمارا مر كان حاكيا لقصه لم يشهدها فيحتمل انه ليس في الام
ابن شيبه ولا احد ما يدل على الاستواء الان يريد اما سبق الاشارة اليه من ان
عن تتعلق بحذف اذا كان محذوفه وكذلك ان فارقا ويظهر اثر هذا الفرق
في نحو حديث عايشة في بدء الوحي فانه مرسل صحابي كما قاله النووي كما سبق فانها
لم تسنده الى قول النبي صلى الله عليه وسلم وانما ذكرت انه قد بدئ بهذا من مبدا ان
كما لو قيل عايشة عن النبي صلى الله عليه وسلم اول ما بدئ به الوحي الى اخره كان
ذلك ظاهرا في انه صلى الله عليه وسلم حدثها بذلك وسمعته يقوله وانظر ربما في
ذلك بلفظ قال ونحوه والضابط كما قاله ابن عبد البر ان الراوي لقضية ان امكن
ان يكون قد ادركها حكم بالاتصال او لم يدركها وكان صحابيا فرسل صحابي او تابعيا
حكم بالانقطاع الا ان يثبت سماع الصحابي ومن حكى اتفاق اهل النقل على ذلك ابو
عبد الله بن المواق قد ذكر في عند ابي داود حديث عبد الرحمن ابن طرفه ان

سواء قال ليس به بأس او الى الصنعاني
عن عروة عن الاولى ادرك
قول عايشة ولا ادركه
الثقه فكان منقطعا صح

جزء

الاول وهو المعتمد أو مثلاً ان يتبع الاذان بوتر الاقامة رواه البخاري
وغيره عن انس وقولهم عطفه لو فرضان تخرج في العيد بن الحيض وفوات الخلاف
وامر الحيض ان يعتزلن مصلى المسلمين وغيرها ايضا نهيا عن اتباع الجنائز ولم يعد
عليها ولا هاتي الصحيح وفي حديث زيد ابن ثابت في النسائي امر فان يصبر الكل
بركعتين ثلاثا وثلاثين وفي مسلم عن عائشة امر فان يستغفروا لاصحاب محمد فضيلة
وفي البخاري عن انس حرمت علينا الخمر وما نجد خمر الاعناب الا قليلا وعامة خمرنا
البسر وفي ابي داود والترمذي في عام رخص للحائض ان تنفر اذا حاضت
واما مثلة للمبني للفاعل مصرحا به فكثيره كحديث عبد الله بن مغفل في مسلم امر
رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب لحديث وحديث ثعلبة ابن حاطب في الصحيحين
امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع وبنهاي عن سبع الحديث وفي حديث عائشة بن
عامر في ابي داود والترمذي والنسائي امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نفطر الصائم
وبركعتين وحديث ابي هريرة كنا نصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين ان نرجع
وحديث جابر في مسلم ايضا خصنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لآل عمرو بن حزم في الرقية
الحديث الى غير ذلك والله اعلم ص وقول راوي الصحابي المنتشر يرفعه
بنحو او يبلغ به ش في الالفاظ المتعلقة برواية الصحابي وان لم يذكر فيها
لفظة ان نقول لراوي الحديث غير فحوه او بنحوه او يبلغ به فانه محمول على انه رفعه
للنبي صلى الله عليه وسلم قال ابن الصلاح حكم ذلك حكم المرفوع صريحا وذلك
كقول سعيد بن جبير عن ابن عباس التداوي بثلاث شربة عسل وشرطة محجم
وكية نار ثم قال ترفع الحديث رواه البخاري وكحديث ابي الزناد عن الاعرج عن
ابي هريرة يبلغ به كان الناس تبع لقريش في الخير عن ابي هريرة رواية فاذا زاد
فوقها صار الاعين الحديث وروى مالك في الموطا عن ابي حازم عن سهل بن سعد
كان الناس يؤمرون ان يضع الرجل اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلاة
قال ابو حازم لا اعلم الا انه ينمي ذلك قال مالك في رفع ذلك هذا رواية عبد الله بن يوسف
ورواه البخاري من حديث القعنبي عن مالك بلفظ ينمي ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فصرح
بالرفع والمراد بقوله يرويه او في الصحابي الراوي عن الصحابي اذا لم يلق الراوي لمن روى
الصحابي فالحديث مرفوع منقطع وكذا اذا كان من دون التابعي حينئذ يقول عن التابعي
انه يرفعه او ينميه او يبلغ به ونحو مرسل لسقوط الصحابي والله اعلم ص
وهكذا اقول الصحابي يقول من السنة كذا او من السنة فعل كذا ش اي من السنة
ان يقول من السنة كذا ويذكره فانه ايضا محمول على الرفع عند الاكثرين وان المراد
سنة النبي صلى الله عليه وسلم اي شرعه الذي تلقاه الصحابة عنه وذلك شامل لما
رضي الله عنه من السنة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرة رواه ابو داود وفي

روايه ابن داسته ابن الاعرابي قال ابن الصلاح فالاصح انه مسند مرفوع ان الظاهر
انه لا يريد به الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يجب اتباعه وقال ابن الصباغ
في العده يعني ابي بكر الصيرفي وابي الحسين الكرخي وبعضهم انهم قالوا يحتمل ان يريد
به صوب غير النبي صلى الله عليه وسلم فلا يحمل على سنته انتهى ونقل هذا امام الحرمين عن
المحققين وجرى عليه القشيري وقال الماوردي ان القول الجديد للشافعي انه مجمل
وان كونه محمولا على سنة النبي صلى الله عليه وسلم هو القول القديم انتهى وعلى نحوه
من قول مسلم في التقريب وابي الطيب في شرح التلخيص في باب
اسنان ابل الخطا وغيرهم حتى قيل انها من المسايل التي نبقى مبهما لتعارض في اصوله
لكن الشهور ان هذا هو الجديد وان الشافعي قال في القديم المراد تعاقل الرجال
ثلث الدية اي يساويه في العقل وان زاد او نقص على الثلث صارت على النصف
قال الشافعي في الجديد كان مالك يذكر اثر السنة وكنت اتابعه على ذلك وفي نفسي منه
شيء حتى علمت انه يريد سنة اهل المدينة فرجعت عنه فدل على ان عنده ان من بقول
السنة كذا انما يعني به سنة النبي صلى الله عليه وسلم لسوا الصحابي او دونه الا ان من دون
الصحابي يكون مرسلا فلم يتبين ان القايل من السنة كذا لا يريد الا سنة رسول الله صلى
الله عليه وسلم وشله ما قال الشافعي ايضا وقد روى عن سفين عن ابي الزناد قال
سالت سعيد بن المسيب ان الرجل ليحدثني فيتفق على امرأته كل يفرق بينهما قال ابو
الزناد قلت له وسنة قال سعيد سنة قال الشافعي والذي بقيته قول سعيد ان يكون
سنة النبي صلى الله عليه وسلم ومن ثم قال القاضي ابو الطيب الظاهر من مذهب الشافعي انه
اخرج على قراءة الفاتحة بصلاة من خلف امام والجهر بها وكل ما فعل من الفعلا
انها سنة وكذا قال ابن السمعاني انها سنة من هبات الشافعي قلت ونص عليه في الام في باب
عدد الكفن فقال معروف كرا بن عباس والضحاك ذلك انهما رجلان من اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا يقولان السنة الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحينئذ فخلص
ان مقتضى القديم والجديد وجزم الرافعي به في كتاب التيمم وكذا النووي
في شرح المهذب في القدوة انه المذهب الصحيح المشهور وجرى عليه كثير من المتاخرين
الامام والغزالي ثم شرط الحاكم وابو نعيم كون الصحابي ممن لقي وفاته صحبوه واشعار
بان من قصر صحبته لا يكون كذلك فيكون ذلك قولا ثالثا وفي المسئلة قول رابع
انه في حكم الموقوف ونقله ابن الصلاح والنووي عن ابي بكر الاسماعيلي تنبيه
احدها اذا قلنا بان من السنة مرفوع فهل يكون ذلك دلالة على الحكم من وجوب
او ندب فقيل بالثاني ويرد به الندب كما في السنة وضع الكف على الكف في الصلاة والوضوء
كما في الصحيحين من حديث ابي قلابة عن انس من السنة اذا تزوج البكر على الثيب
اقام عندها سبعا ثم قسم واذا تزوج الثيب على البكر اقام عندها ثلاثا ثم قسم قال

قلت

واختاره الرازي تبعه وجزم به الماوردي وقال وليس اكد من المسه وهي تنقض به
وقد سبقت المسألة وفي هذا الباب ومما يشهد لذلك حديث المغيرة بن شعبة
كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتهمونني بأنه مالا اظنهم يكذبون عليه
يتوهمه من ليس من اهل الصنعة مسندا انه موقوف عالذكر رسول الله صلى الله عليه
وسلم فيه وليس مسندا بل موقوف وذكر الخطيب نحوه وقال اعني ابن الصلاح لكنه
مرفوع بل اولى لما سبق لكونه اجرى باطلاعه صلى الله عليه وسلم عليه ولعل الحاكم
وهو ممن يرى بان ما سبق موقوفا انما قال ذلك هنا نفيا لكونه مسندا فوقفا لفظا
بالمعنى فوقع عنه معنى هذا معنى كلام ابن الصلاح ونقل النووي في اوائل
شرح مسلم في فصوله المفترقة عن جماعات في اصل المسألة انه ان كان ذلك
الفعل لا يخفى غالبا كان موقوفا والا كان موقوفا فالقول بعض الانصار كذا
بجامع فكيل لا تفضل قال وبه قطع الشيخ ابو اسحاق الشيرازي من الشافعية
واختار القرطبي اضافة هذا التفصيل ومثل الشرح المستقر الذي لم يجئ بقول
ابي سعيد كنا نخرج صدقة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا
من تمر او صاعا من شعير الحديث ومثل ما يمكن خفاؤه بحديث نافع بن خديج
كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى روى لنا بعض عمومتي انهم
الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك وكذا في القطعة التي له عند البخاري ان الناظر
كلام كثير من المحدثين اقوى مما نقلناه انفا عن شرح المهذب وان كنت في النظم
انما ذكرت مقالته في شرح المهذب والله اعلم ص وما يقوله الصحابي مما
لم يكن الرأي له فيه حكما فحكمه حكم المرفوع واما مستنده عند الصحابي فربما يعلم
وربما لا فان قال الصحابي مثل هذا لا اجتهاد فيه مجال ولا مقال مثل من قبل الرأي
فحكمه حكم المرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم ان الظاهر انه سمعه من النبي صلى الله
عليه وسلم كذا الامام في المحصول والحاكم في علوم الحديث ومثل ذلك يقول
ابن مسعود من اتى ساحرا او عرافا فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه
وسلم وخوذ لك واقتضاه ايضا كلام ابن عبد البر وغيره من الائمة التفات
الى قول ابن حزم ان ذلك وان كان لا يقال مثله من جهة الرأي فلعل الصحابي
سمعه من اهل الكتاب كما سمع جمع من الصحابة من كعب الاحبار فقد روى
عنه العباده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حدثوا عن بني اسرائيل ولا حرج قبل
ويخرج كون ذلك مرفوعا من قول الشافعي في مسئلة الاحتجاج بقول الصحابي الآتي
ذكرها في باب الادلة المختلف فيها بما نقله الكيا ان من مذهبه قبول مراسيل
التابعي في قبول مرويه الجوسي بثمان مائة درهم ونحو ذلك على ما قال بعض اصحابه
في سبب ذلك انه كان يرى الاحتجاج بقول الصحابي اذا خالف القياس من حيث انه

لا محل

واحمل له سوى التوقيف فيتلخص ان قوله حجة اذا لم يكن مدركا بالقياس وان
ما اذا كان للقياس فيه مجال قال بعض المحققين وهذا القول هو المختار
وبه تجتمع نصوص الشافعي حيث قال ان قول الصحابي ليس بحجة اراد اذا كان
للقياس فيه مجال وحيث قال انه حجة اراد اذا لم يكن وكذا حكاه القاضي في
التقريب والغزالي استنباطا من قول الشافعي في اختلاف الحديث انه روى
عن علي رضي الله عنه انه صلى في ليلة ست ركعات كل ركعتين بسجدتين
ثم قال ان ثبت عن علي ذلك قلت به فانه مجال للقياس فيه فالظاهر انه جعله
توقيفا قال القاضي وهذا من قول الشافعي يدل على انه كان يحتمل ان
الصحابي اذا قال قولا ليس للاجتهاد فيه مدخل فانه ما يقوله الا سماعا وتوقيفا
وانه يجب اتباعه على انه لم يقل ذلك الا عن خبر انتهى نعم الغزالي جعله
حجة من قفاديع القديم وهو مردود وان كتاب اختلاف الحديث من الكتب
الجديدة قطعا رواه عنه الربيع بن سليمان بمصر وجزم بهذا الحكم ايضا ابن
الصباغ في الكامل في الكلام في الكيا في الذي اليه الصحيح وسياتي في الكلام
على قول الصحابي من يد بيان ان شاء الله تعالى لهم هنا نفسه وهو ان حكم
نقله له عن القديم عاسبق من كون اختلاف الاثر جديدا وقال انما هذا
تفريع على قوله ان مذهب الصحابي حجة وليس هو قولا بل هو جديد
ثم ذكر نصوصا له في الام تدل على انه حجة وسياتي ان شاء الله تعالى ذكرها هناك
وذكر ايضا نحو هذا في كتاب اجمال الاصابة في اقوال الصحابة ولكن الشيخ تقي الدين
السبكي جعله مستثنى مما هو مشهور عن الجديد انه ليس بحجة ثم ذكر في اختلاف
الحديث وجرى على هذا الشيخ جمال الدين الاسنوي في التمهيد وقال بعض المحققين
في عصرنا ان نقل ذلك عن اختلاف الحديث غلط والظاهر انهم قلدوا في النقل الغزالي
فليس ذلك في اختلاف الحديث فقد تتبعنا الكتاب في عدة نسخ فلم نجده
نعم في كتاب اختلاف علي وابن مسعود من كتاب الام في ترجمة الصلاة في النازلة
قال الشافعي ما نصه وبلغنا عن عاصم الاحول عن زر عنه عن علي عليه السلام
انه صلى في ليلة ست ركعات اربع سجدات في خمس ركعات وسجدتين حتى
ركعة ولسنا نقول بهذا لانا لا نعلم في شيء من الآيات الا في كسوف الشمس والقمر
ثبت هذا الحديث عندنا عن علي فقلنا بهذا يثبتونه وبما يقولون به يقولون يصلي
ركعتين في الزلزلة في كل ركعة ركعة هكذا عن ابن يونس عن ابن حسن ان عليا صلى
في كسوف الشمس خمس ركعات في اربع سجدات ولسنا والايام نقول بهذا اما
نحن فنقول بالذي روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم اربع ركعات واربع سجدات

نقول ص

كل

الى اخر ما ذكر وقد اخرج في الزلزلة ابن ابي شيبة في مصنفه باسناده عن
ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم صلى بهم في زلزلة كانت اربع سجدات قيل ستا
قال فلعل الغزالي وقع له نسخة صحف فيها الناسخ لفظ زلزلة بليلة وسبق وهمه
الى انه ذلك في اختلاف الحديث وانما هو في اختلاف علي وابن مسعود انتهى والله
اعلم وقولي واما مستند غير الصحابي في المرويات ص قراءة الشيخ قرأ ويقرأه
ثم سماع ما علم يقرأ شيء والمراد بذلك ان مستند غير الصحابي في الروايات الحرات
وان كان بعضها يكون في الصحابي مثله كما سبق في عكسه وهو ان الفاظ الصحابي
قد يكون منها ما هو في غير الصحابي لكن الضرورة داعية الى بيان مستند غير الصحابي
والاصطلاح فيه ولو كان الحكم فيهما سواء وقد اشتمل هذا البيت على ثلاث منها اعلاها
وهو اعلى المراتب كلها عند الاكثر ان يقرأ الشيخ والراوي عنه يسمع سواء كان املاء او
تحديثا املاء فيه وسواء كان من حفظه او من كتابه قاله الماوردي والروياني سواء
كان عن قصد او اتفاقا وسواء كان ما بالقصد استرعاء او في مذاكرة او غير ذلك
خلاف الشهادة وسواء كان المحدث اعمى او اصم او شيخا فلو كان المتحمل اعمى صح سماعه
اذا عرف ان ذلك صوت شيخه بطريق معتبر فاذا حدث ما سمعه فان كان من
حفظه صح اذا وثق به او من كتاب به صح ان كان بصيرا بشرط ان يكون ذاكرا لوقت سماعه
واثقا بكتابه وسمع ابو حنيفة ان يروي الا من حفظه كان ضعيفا قال الماوردي والروياني
ولو صح ذلك لبطلب قابل الكتب فقد صارت الرواية في عصرنا من الكتاب اثبت منها
اصحابنا بالحديث من الحفاظ ومقابل قوله الا ثلاثة اقوال القراءة على المحدث اقوى من قراءته
لانه ابعد من الخطأ والسهو وانما كان اكثر العمل على النبي صلى الله عليه وسلم بتحديثه لانه
اعلم الاسناد وهو الحديث الا من حفظه وغيره ليس كذلك وجواب الاكثرين ان
يجوز الخطأ والنسيان في صورة القراءة على الشيخ وهو بعيد اقربه وسبقني لذلك مرزبان
واعلم ان كل مرتبة للتحمل بها لفظ معين به عن تحمله هو من وظيفة اهل الحديث
ولذلك لم اتعرض له في النظم لكني اتعرض هنا لشيء منه تتميما للفائدة ففي هذه
المرتبة يقول حدثنا واخبرنا وانبأنا وسمعت فلانا يقول وقال لنا فلان وذكر لنا فلان
وقد نقل القاضي عياض الاجماع في هذا كله فلذلك تعقب بعضهم على ابن الصلاح
في قوله بعد ان حكى ذلك ان فيه نظرا وانه ينبغي فيما شاع استعماله من هذه الالفاظ
مخصوصا بما سمع من غير لفظ الشيخ على ما سيأتي ان لا يطلق فيما سمع من لفظ الشيخ
لما فيه من الايهام والالباس ووجه التعقب عليه معارضته للاجماع وانه يجب على
السامع ان يبين هل كان السماع من لفظ الشيخ او غيره ثم اطلاق لفظ انبأنا بعد ان
اشتهر استعمالها في الاجازة يوهم ان يكون ذلك في الاجازة والفرض انه قد سمعه من
الشيخ قال الخطيب ارفع العبارات سمعت ثم حدثنا وحدثني ثم اخبرنا وهو كثير في

الاستفهام

الاستفهام ثم انبأنا وانبأنا وهو قليل في الاستعمال وقال احمد من صالح واخبرنا وانبأنا
دون حدثنا وقال احمد اخبرنا اسهل من حدثنا كان حدثنا شديد وبسط هذا
الخلاف وتوجيهه محله كتب علم الحديث المرتبة الثانية ان يقرأ هو على الشيخ والشيخ
يسمع ويسمى آلئ المحدثين العرض وكان القاري يعرض ذلك على الشيخ واصل ذلك
حديث انس في الرجل الذي جاء من اعرابيه وهو ضمام بن ثعلبة فقال يا محمد اتانا
رسولك فزعم لنا انك تزعم ان الله ارسلك قال صدق قال فمن خلق السماء قال
الله قال فمن خلق الارض قال الله قال فمن نصب هذه الجبال ونصب فيها نصب
ما جعل قال الله قال فبالذي خلق السماء وخلق الارض وخلق هذه الجبال
الله ارسلك قال نعم قال وزعم رسولك ان علينا خمس صلوات في يومنا وليلتنا قال صدق
الحديث واختلف في كون هذه المرتبة دون التي قبلها او فوقها او مثلها على ثلاثة اقوال
ارجحها وهو قول الجمهور من اهل المشرق الاول وذهب ابن ابي ذئب وابو حنيفة الى
الثاني وحكاه ابن فارس عن مالك وعن ابن جريج والحسن بن عمارة ويروى للخطيب عن
مالك والليث وشعبة وابن لهيعة ويحيى بن سعيد ويحيى بن بكير وغيرهم والثالث انه
وهو منهور من مذهب مالك ومعظم علماء الحجاز والكوفة وقول البخاري الثالثة ان يقرأ
غير الشيخ على الشيخ والراوي يسمع وليس هذا عرضا كالذي قبله وفي الرواية به خلاف
حكى الزهري عن ابي عاصم النبيل المنع وحكاه الخطيب عن وكيع وعن محمد بن سلام
وكذا عبد الرحمن بن سلام الجمحي وجمهور العلماء منهم الائمة الاربعة على خلاف ذلك نعم
شرط بعض العلماء في العرض ان يكون الشيخ ممسكا لاصله ان لم يكن حافظا لما يقرأ عليه
او ممسك غيره الشيخ من الثقات على خلاف في هذا لبعض الاصوليين وفي معنى
امساك الثقة اصل الشيخ حفظه ما يعرض على الشيخ والثقة مستمع او يكون القاري
بنفسه هو الحافظ فيقرأ من حفظه والشيخ يسمع ثم شرط بعض الظاهرية اقرار الشيخ
بصحة ما قرئ عليه نطقا والصحيح ان عدم انكاره ولا حامل له على ذلك من كراهة
او نوم او غفلة او نحو ذلك كاف لان العرف قاض بان السكوت تقرير في مثل
هذا والا لكان سكوته لو كان غيرا دخاما به واعلم ان التحديث بهذا العرض يسمى
عند هم هنا لفظه يقول فيه الراوي حدثنا واخبرنا سواء قيد ذلك بقوله بقراءتي
عليه او سماعي عليه او اطلق على الاصح عند ابن الحاجب وغيره فقد نقله الحاكم ابو عبد الله
عن الائمة الاربعة وذهب ابن المبارك ويحيى بن يحيى واحد في رواية والنيسابوري
الى المنع مطلقا وقيل يجوز اخبرنا ولا يجوز حدثنا وهو قول الشافعي ومسلم وجماعة
اهل المشرق وعليه العمل وذهب سليم الرازي وابو اسحق الشيرازي وابن الصباغ
وابن السمعاني الى انه لا يقبل شيئا من ذلك الا ان يقرأ الشيخ نطقا وانما يقول قرأت
عليه او قرئ عليه وهو يسمع كما افترقا على انسان كتابا فيه انه اقرأ بدين او بيع او نحو ذلك

نصب

صح

لم يقدم لا يجوز ان يشهد عليه وقد يعرف بما سبق من اطراد العرف في نحو ذلك
بخلاف باب الشهادة فانه ضيق فوقي فيما فيها النصف الاول من الباب بفتح الواو
وفي اخره النصف الثاني بالضم مبنيا للمفعول والله اعلم

ثم اجازة مع المناولة فان يجيز دون أن يناوله دون ما سبق او لها ان يجيز له شيء ناوله اياه اي يدفع الشيخ الى الطالب اصله
بروية وفرعا مثاله بلامه ويقول له هذا سماعي او من روايتي فاروه عني او اجزت لك ان ترويه عني ثم يملكه اياه بطريق او يعيره له ينقله ويقابله
به وفي معناه ان يجيء الطالب بذلك الى الشيخ ابتدا ويعرضه عليه فيتأمله الشيخ
او يعرف الخط ويقول نعم هذا سماعي او روايتي بطريق كذا فاروه عني او
اجزت لك ويسمى هذا عرض المناولة كما ان سماع الشيخ يسمى عرض القراءة كما سبق
والرواية بهذا النوع جائزة ح ك للماضي عبد الغني الاجماع بالاجماع وكذا كل الذي
انه لا شك في وجوب العمل به وقد ذكر لي وهب ان يحيى بن سعيد سأل مالكا
عن شيء من احاديث فكتب له مالك بيده احاديث واعطاها له فقال ابن
وهب أقل ما يجزي عليه فيما يجيء افقه من ذلك اي لتساوا الامرين لكن الصيغي
حكى الخلاف في المسئلة وان المانع خص هذا النوع بالمنع وقال لم يقل احد بجواز
بل كل من اشتهر عنه فيما بلغني قال القاضي عياض مشهور وهو قول الشافعي في كتاب القاضي
القاضي لا يقبل حتى يشهد ابن القاضي قراءه عليها او نحو ذلك دون ما كان مختوما الا
ان يقال باب الرواية اوسع وان كان كلام البيهقي يقتضي ان الشافعي يرى التسوية
بينهما في ذلك وما استند اليه في اصل المناولة دون القراءة ما قال البخاري ان اصل
الحجاز احتجوا به عليها حديث النبي صلى الله عليه وسلم حيث كتب لامرائه الى السرية
ما تقرأه حتى تأتي مكان كذا وكذا فلما بلغ ذلك المكان قرأه على الناس واخبرهم بامر
النبي صلى الله عليه وسلم لكن اشار البيهقي الى انه لا حجة في ذلك وهو ظاهر لاحتمال ان
النبي صلى الله عليه وسلم قرأه عليه فيكون واقعة عين يسقط بها الاستدلال للاحتمال
وامير السرية هو عبد الله بن جحش المجزع في الله وذلك في رجب في السنة الثانية
والحديث المذكور رواه الطبراني موصولا واعلم اني اشرت بقولي ثم اجازة مع المناولة الى
ان هذا ليس كالسماع بل منحط عنه وهو الصحيح حكاه الحاكم عن فقهاء الاسلام المفتين
في الاعصار كلهم الشافعي وصاحبيه المزني والبويطي واحمد واسحق وابن المبارك ويحيى
ابن يحيى فقال وعليه عهدنا ايمتنا واليه نذهب واما مقابله فقول النخعي وزيد
ويحيى بن سعيد ومالك وجماعة وابي الزبير وابن عيينة وقتادة وابي الحالية وابن
وهب واما قولي فان مجردون ان يناوله بفتح ان فيها اشارة الى انه اعلا من
الاجازة المجردة وهو الراجح الذي قاله الاكثرون وان كان الاصوليون هالفوهم في ذلك

كما صرح به امام الحرمين وابن القشيري والغزالي وكقولنا اناوله ليست شرطا وافيها
مزيد تأييد وانما هو فيما زاده تكلف احدثه بعض المحدثين واعلم ان الفاظ الراوي
بهذا النوع ان يقول ناولني واجازني بما فيه او نحو ذلك او يقول اخبرني اجازة
مناولة وهذا باتفاق اما الاقتصار على حدثني واخبرني فالراجح المنع ومن اجاز
قاسه على العنعنة وهو ساكت بل هذا اولى ولا يخفى ما فيه والله اعلم

ثم فلان مع فضل يرجع هذا القسم الاجازة المجردة عن المناولة والله اعلم
مصدر اجزت لفلان اذا اوجزت فلانا فمن عداه بحرف الجر فهو بمعنى سوغت له
واجبت له ومن عداه بنفسه فهو بمعنى عديته الى مفعول بنفسه او مرادفا لاوصيت
قولهم اجزته ما اسقته ما لارضه او ماشيته ونحو ذلك ومنهم من قال هي من المجاز
القابل للحقيقة لان حقيقة المحل هو بالقدر الساع فاسواه مجاز وصيغ في المصطلح
ما تذكره في كل قسم من اقسامها وقيل ذلك لقول وقع الخلاف فيها في مواضع منها
ما يتعلق بها من حيث هي ومنها ما يتعلق ببعض الاقسام فتقدم الاول هنا ان
المنقول بها الاشتهر به ما ليس في المرسل والمنحول للغزالي قول غريب انه يعمل
بها في احكام الآخرة دون ما سواها ومنها اختلفوا في الرواية بها والراجح الجواز
بل كلي ان صنيعا بكر والباجي وغيرهما من الاصوليين الاتفاق عليه وهو عجيب فقد
قال بالمنع شعبة كما صححه الاجازة لبطلت الرحلة وقال به ايضا ابو نعيم
الرازي وقال لا صحت لاهب العلم وابراهيم الحربي كما نقله عنه الخطيب ثم ابن الصلاح
وان اضطرب في النقل عنه واختاره القاضي ابو بكر بن والد وابو ذر الهروي وقبله
حسن نصر الشافعي وهلال بن وهب عن مالك انه قال لا ارى هذا يجوز وما يعجبني
قال ابو محمد صالح الدباس سألت الحنفيه عمن قال لغيره اجزت لك ان تروي عني فقال ما اراه يجوز
ما اراه يصح واصحح ابن الصلاح للاجازة بانه اذا اجاز له ان يروي عنه مروياته فقد
اخبره بها جملة فتقبل برقوله اخبرتك اني اروي هذا الكتاب واذنت لك ان تنقله عني
وما معنى قول الراوي اخبرنا فلان اجازة الا هذا فهو شبيه بمن كتب الوجيه ويقول
لشخص اشهد علي بما في هذا المكتوب فقد جوزه محمد بن نصر المروزي من اصحابنا لانه متصل
عليه بما فيه والرواية لولي واما ما حكي عن الشافعي فيحمل على كراهة ذلك كما انه يمتنع كذا
اقتضاه كلام البيهقي وحكى عن منيته الحاكم انه قال قضى الله عن الامام الشافعي كيف كان
الكره عند اكثر ايمة هذا الشان انتهى وقد صرح بالجواز في القديم والجديد بما في
القديم فهذا كالدليل ان الشافعي لما قدم بجيي الى بغداد اتيته فقلت اتاذن لي
ان اقرأ عليك كتبك قال نعم فمن كتبك انهنعة اني فانسخها فقد اخبرتك فاخذتها اجازة
واما في الجديد فروى الربيع عن الشافعي الاجازة لمن بلغ سبع سنين واختلفت ايضا

فلان كذا ام

فهو كالواخبره بها غير
واخباره بها غير
متوقف على الصحيح
فطفقا كما في القراءة
على الشيخ فتأمل
اهـ مصححه

فما يقول الراوي بالاجازه فانه قال اجازني او اجاز لنا فهو الاجود وهل يقول اخبرنا
او حدثنا قال ابو الحسين بن القطان لا يقول ذلك بل تحكي لفظ الشيخ كما ذهب
الى هذا ابو بكر وقال المازري يستنبع حتى يقول بالاجازه وقال امام الحرمين الاول
اصح بما واقرها ابن الصلاح وساق في بعض الاقسام في ذلك زيادة بيان اذا
تقرر ذلك عدنا الى الاقسام وذكرنا منها حكم الاول اجازه خاص بخاص وهي
اعلاها فيقول مثلا اجزت لك او اجزت فلانا الموجود ايجابهم الكتاب للفلاني او ما
اشتملت عليه فهرستي هذه وذلك حيث فيها وزعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها
وان الخلاف انما هو في غير هذا القسم والصحيح الجواز حيث لا خلاف للكل كما اطلقنا
فيما سبق الثاني الاجازه لخاص لكن بجامع وهو معنى قولي او نحوه المروي فانه وان كان
مطلوبا فمقصود دون الذي قبله اعتمادا على ظهور ذلك بالتقدم ووضوح ان الاجازه
بالعلم دون الاجازة بالخاص حتى كان ذلك بديهي وذلك مثل ان يقول اجزت
لك او اجبت كل جميع مسموعاتي فالخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والمنع فيه
امام الحرمين اذ قال يبعد ان يعمل العلم الا بالتحويل على خطوط مشتملة على
سماع الشيخ فان تحقق ظهوي سماع لموثوق به فاوفاك وجهات انتهى والجمهور
على جوازه ايضا وغاية ما قاله استبعاد الثالث على الثاني وهو الاجازه لعام
بخاص مثل اجزت لكل من ادرك حياتي او نحو ذلك بالكتابة الفلاني الباب الاجازه
لعام بما اجزت لاهل العصر بجميع مروياتي ومنذ فكذا اجزت لمن شاء الا البدعي
وجوزه الخطيب وغيره وعد فعل ابن منده ذلك اجزت لمن شاء الا البدعي وغيره
وحكى الجواز لمن ادركه من الحفاظ كابي العلاء الهمداني وغيره
انهم كانوا يبيحون للجواز وحكى الخطيب عن القاضي ابي الطيب الطبري انه جوز الاجازه
بجميع المسلمين من كان منهم موجودا عند الاجازه وذلك ابن الصلاح ابن عدم اليسير
فيما احد من يقتدى به فيما استعمل من الاجازه ذلا عن الشيخ فيما المجوز وهو ظاهر
في اصله ضعف ومزداد بهذا التوسع ضعفا كثيرا ينبغي اجتنابه قال بعض شيوخنا
ممن اجاز هذا ابو الفضل بن حرون البغدادي وابن برشلا الكلي والسلفي وغيرهم
ورده ابن الحاجب وصحح النووي من زيادة الروضة واخرها لحافظ ابو جعفر بن حمدين
الحسين بن ابي البدر البغدادي كتبا بخطه اجاز هذه الاجازه ومن شمل بها
من يتعين على خروف العجم لكثرتهم واعلم ان من الاجازه للعموم ان يعمم نوعين
خاص فيكون الى المجاز اقرب كما قاله ابن الصلاح ومثله القاضي عياض لمثل هذا حمل
من هذا الآن من طلبة العلم بلدكذا او لمن قرأ علي قبل هذا قال فاحبهم لتلفيقها
في جوازه اي ممن يصح الاجازه له محصور فهو كقوله لاولاد فلان او لاخوتي
فلان الخامس الاجازه للمعدوم تبعا للموجود كاجزت لك ولولدك ولعقبك ما

تناسلوا

تناسلوا وهي جائزه فقد اجاز الفقهاء في الوقف مثل هذا وقد فعل هذا
ابو بكر ابن ابي داود السجستاني فانه سئل الاجازه فقال قد اجزت لك ولاولادك
ولعقبك الجملة بعني من لم يولد بعد وهذا معنى قولهم ثم فلان مع نسله وجعل اكي
هي دون ما سبق في المرتبه بسببها احدها دخل في اطلاق جواز الاجازة
على ما قبل اجازه المجاز كاجزت لك مجازاتي او اجازة ما اجيز لي بروايته وهو
الصحيح خلافا لبعض المتاخرين وقد كان الفقيه نصر المقدسي يروي بالاجازة عن
الاجازه وعليه العمل في زماننا الثاني علم من اقتصارك على من الخمسه الاقسام
ان ما سواها لا يجوز ولا يحل به فمن ذلك الاجازة للمعدوم ابدا دون ذكر
موجود يكون تابعا له نحو اجزت لمن يولد لفلان وقد اجاز ها ابو يعلى بن
الحنابله وابو الفضل بن عمرو من المالكيه وخطئ بن الناقد فيه والصحيح
الذي استقر عليه راي القاضي ابي الطيب وابن الصباغ انها لا تصح ان الاجازه
في حكم الاخبار وحمله بالمجاز كما تقدم مكرا لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح اجازته
كما قال ابن الصلاح وهو الصحيح الذي لا ينبغي غيره ونظيره في الوقف لا يجوز عندنا
واجازه اصحاب مالك وابي حنيفه فجوزوا الوقف على من سيولد ويوجد من نسل
فلان اما الاجازه للمعدوم تبعا للموجود كما جزت لمن يوجد بعد ذلك مطلقا فلا خلاف
بالاجماع وكما في اجازه من معه وهم ومنه الاجازه للمجهول او بالمجهول كاجزت
لرجل من الناس او لفلان وشريك في ذلك الاسم جمع او اجزت لك ان تروي
عني شيئا وكذا بالاسلوب وهو يروي عده من كتب فما لا سبيل للمعروفه بذلك
ولا تفيده ترشد للراد فهذا اجازه فاسده لا فايده لها وليس من هذا الاجازة
لمتعين معينين فانها بهم والجهل بها عيانهم فلا يقدح كما لا يقدح معرفه
من هو حاضر بمجلس بشخصه وكذا لو اجاز للمتعين من الاستجازه ولم يعرفهم باعيانهم
وانسابهم ولا بمعرفتهم واحدا واحدا فان ابن الصلاح فاك ينبغي ان يصح كما يصح
من حضر مجلسه للسماع منه وان لم يعرفهم واعدادهم وانتسابهم ومنه الاجازه المعلقه
بشرط مثل اجزت لمن يشا فلان او نحو ذلك فلا يصح ايضا كالذي قبله لما فيه من الجهالة
والتعليق وقد افتى القاضي ابو الطيب انه لا يجوز ذلك فلو
اجزت بعض الناس وكان ابو يعلى الحنبلي وابو عمرو من ابا لكي يجوز ذلك فلو
قال اجزت لمن شاء فقط كاجزت لمن شاء فلان بل هو اكثر جهاله وانتشارا من جهة
تعلقها بمشيه من لا يحصر عددهم نعم صححوا فيمن اجاز لمن شا الاجازة منه اما لمعين
جاز لمن شا الرواية عنه فقط واولى بالجواز من حيث ان قضيه كل اجازة تفويض الراوي
بها الى مشيه من اجاز له فكان هذا مع كونه بصيغه التعليق تضمنا بما تقتضيه

عدم ح

الطلاق من حكاية الحال تعليقا ولهذا اجاز امحابنا في البيع بقدهذا ان شئت
يقول قلت وسنة الاجازة لمن ليس اهلا كالطفل والمجنون والكافر (تحمل كما
الخطيب سالت القاضي ابا الطيب عن الصبي هل يعتبر تمييزه في الاجازة له
كالسماع فقال لا نقلت قد منع بعض امحابنا انه لا يصح الاجازة لمن لا يصح سماعه
فقال قد يصح تحمل الغائب عنه ولا يصح السماع له واصح الخطيب ان الاجازة اقوى
للرواية فلا فرق بين الكافر غير ذي الكفر والصبي والمجنون واما الكافر فقد صح تحمله
تحملها اذا اداه بعد الاسلام فلقياس جواز الاجازة له ووقعت المسئلة في زمن الحافظ
ابي الحجاج المزي بدمشق فكان طبيب ليسمع مجلسه فسمع الحديث وهو
يهودي على ابي عبد الله محمد عبد المؤمن الصوري وكتب اسمه في طبقات
السماع مع الناس واجاز ابن عبد المؤمن لمن سمع وهو من جملتهم وكان السماع
والاجازة بخطه للمزي وبعض السماع بقراءته ولم يذكر هذا الذي ذكره ابن عبد
السلام الا سلام وحدث ومحل الطلاب عندي كشيخنا الحافظ عبد الرحيم العراقي
وابنه ولم أسمعه رفع اما الاجازة للمجهول فيجيء اذا علم بصفته
او بنسبه او نحو ذلك كما سبق واما الاجازة للفاسق والمبتدع فادعى من الكافر بل
لا يتفق الشك في جوازها واما الحمل فيفهم من قول الخطيب لم يقع انه وقع
لم يرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا لكن ان علم اذا دفع حمل جوز ولا دعوا في بعضه
من المعدوم ويتوجه اذا اجيز له تبعا لاصله ويحتمل ان يبنى على ان الحمل يعلم او يعطى
حكم المعلوم ام لا لان ان قيل بالثاني وهو الاصح فيصح ومنه الاجازة لما لم يتحمله
الحي ليرويه اذا انفصل لكن قال القاضي عياض في الالماع لم ار من
تكلموا فيه وترتيب بعض البعضي بين فعلوه لكن ابو مروان عبد الملك الطبني اي بضم
الطاء والهاء مشددة ثم نون كنت عند القاضي ابي الوليد بونس بقرطبة فعلم
انساب الاجازة بما رواه وسايره في بعض فغضب فقلت ما اخذ فقال
ما لم ياخذ فقال ابو الوليد هذا خواني كل عياض فهذا هو الصحيح على هذا
يتعين ان يقال المسئلة على ان الاجازة اخاذ بالجاز او اذن وعلى الاول لا يصح
اذ لا خبر ولم يوجد او بالثاني فينبغي الخلاف في نظيره من الوكالة فان الاذن
في بيع العبد الذي يريد ان يشتريه قد اجازه بعض اصحابنا والصحيح
خلافه ومنه الاذن في الاجازة كاذنت لك ان تخبر عني من شئت قال السبكي في
شرح منهاج البيضاوي لم ار من ذكره وقد وقعت في عصرها وسئلت عنها قبل
البيعة كوكل في بيعها هذا يكون مجازا من جهة الاذن ويحتمل الماذون
له في ان يجيز صوت الاذن كما ينعزل الوكيل بموت الموكل كان ولو كان اذنه

لكن ان

تناول الاعلاه وصيه

كان تخبر عني فلانا فاذني بالجواز والله اعلم

ثم هذه انواع اخرى مخلطة بما سبق وقد يجمع كثير
وجادة ترتيب البقيعة
فيها البقية ما سنفصله لكن جريت ضيقا على قول المصنف من لغوية بل كلام فيه
يدل على الجواز في الاول وهو الوجادة كما شاني وليس فلكثرة الفائدة
باستيعاب ما ذكر من المدارات وقولي ترتيب البقية تنبيه على ترتيبها فكل احد
اعلى مما بعده اولها المناولة المجردة عن الاجازة واصالة الاعطاء
بالبد ثم استغلت عند المحققين وعمم بعضهم اعطاء كتاب او جزء كذلك
او نحو ذلك ومثلوا المناول له هذا سماعي من فلان او اجازني او رخص لي عنه بخلاف اذا
وسوا ثال مع ذكر هذه او قاوله الفعل ساكتا او لم يفهم الا اني بالرواية على
ما مضى ذكره ليسمى المناولة المجردة وهي المراد بقولي تناول لانه مطلوع قاوله
مناولة والمرجح هنا الاكثر فيما انه لا يصح الرواية بها وهو الخطيب
قوم انهم صححوها وبه قال ابن الصباغ قال الهندي وكلام الامام يميل اليه
فيه وكلام غيره يدل على المنع وقال ابن الصلاح انها احاد
بها وعابها عن واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين كما ذكره الصيرفي
المنع عند الاصوليين والفقهاء التاسعة الاعلام المجرد عن المناولة والاجازة كان تقول
هذا سماعي من فلان او روايتي عنه او نحو ذلك ولا يخفى هذا وصحاوي
بالمنع من التي قبلها والبيهقي بعد ولعدم من المحدثين وغيرهم وهو قطع
ابو حامد الطوسي من الشافعية كما قاله ابن الصلاح والظاهر انه اراد بالغزالي
فانه كذلك في المستصفى قال انه لم يأذن في الرواية فلعله لم يجزم فانه
يعرفه فيه وان سمعه انتهى وان كان في ان فعله كثير ابو حامد الطوسي لكن
لا يعرف لهم تصنيف فيه هذا عند المستصفى وجزم بجوازه بعض المتاخرين كما
ابن الصلاح وهو مقتضى كلام الامدي وذهب كثيرون الى الجواز منهم ابن جريج
وعبيد الله التيمي بفتح الفوقية المعجمة وباقر المصلة وصاحبه الذهبي وطايفة
من المحدثين والفقهاء والاصوليين واصل الظاهر ونصر الوليد بن بكر الغمري
بالمعجمة ايضا وبه قطع ابن الصباغ وحكاه القاضي عن كثير واجازه الوليد بن
خلاد والزاهري وقال حتى لو كان لمعن سماعي لكن لم يروها عني ولا
اجيز لكم ايضا ذلك قال القاضي عياض فيما قاله صحيح ما يقتضي النظر
سواء كان سمعه من لفظه او قرئ عليه وهو خطه او اصله وسواء كان
ابن الصلاح بانه لم يشاهد ليسمع من لفظه لكن شافهني بذلك ليس له
ان يشهد على شهادته اذا لم يأذن له في ذلك وذلك مما تناوت فيه الرواية
والشهادة انتهى لكن القاضي عياض قد تعرض للجواب عن هذا فان الشهادة

على الشهاده لا تصح الا مع الاشهاد والاذن في كل حال سوى ما لو سمعه اداى عند الحاكم فان فيه اختلافا واما الروايه فليس فيها ذلك فان الحديث عن السماع والقراءه يحتاج فيه الى اذن ما تقاق فافترقا وقد يجدش هذا الجواب بان الحديث عن السماع والقراءه وان سماعه عند القاضي يؤدي ونحو ذلك يحتمل شيئا اخر بخلاف ما لو سمع شخصا يقول اني اشاهد على فلان بكذا فلا فرق بينهما في ذلك حينئذ فاعلم ان هذا كله في جواز الروايه اما العمل بما اخبر به فالصحيح انه سماعه او مرويه فانه يجب عليه اذا صح اسناده كما جزم ابن الصلاح وحكاه عياض عن محققي اصحاب الاصول انهم لا يختلفون فيه الثالث الوصيه بان يوصي قبل موته او عند غيبته بان فلانا يروي عنه كذا وكذا فعن بعض السلف انه يجوز للموصى له ان يرويه عن الموصي فروى الزهري عن مروان بن الحكم وعن ربيعه عن ايوب قال قلت لمحمد بن سيرين ان فلانا اوصى لي بكتبه افاحدث بها عنه قال فنعم قال لي بعد ذلك لا اعلم الا انه قال وانا اجاده وكان ابو قلابه قد سافر الى ايوب ان كان حيا والا فحدث بها عنه وعلل ذلك القاضي عياض بانه نوع من الاذن قال ابن الصلاح وهذا بعيد جدا وهو اما زله عالم او محمول على انه اراد ان يكون ذلك على سبيل الوجاده الرابع الوجاده بكسر الواو وهو ان يجد بخط شخص احاديث او غيرها فله ان يرويها بلفظ وجدت بخط فلان او قرأت بخطه قال ابن الصلاح وبين الوجاده والمناوله بون بعيد فان المناوله مقرونه بالاذن والاجازه وفي الوجاده لا اذن ولا اجازه وانما فيها اعلام الكاتب بانه كتبه او امر غيره بكتابته وهذا لا يكفي في الروايه ولا يجوز الاقدام على الرواية بالوجاده لما فيها من التدليس وايهام السماع والاتصال وقد شدد في ذلك جماعه من المحدثين والفقهاء حتى قال ابن وهب لان اعض على جمر حتى يطفأ او يبرد خير لي من ان اقول في شيء من العلم وجدت او حدثت ولم يسمع ذلك من الاجازه وقال ابن بكير لان يزني احب الي من ان اعطي كتابي احدا ليس فيه سماعي وقال ابن وهب ايضا لان يخر من السماء احب الي من ان اقول في شيء من العلم حدثني او اخبرني ولم يسمع ذلك منه وقال ابو عبد الله الزبيري لا يحل لاحد ان يروي عني شيئا من علمي الا ما حدثته به من كتابي او ما كان في بيتي وقال ابو عبد الله الحميدي لا يقول حدثنا الا الذي سمع مع الناس وقال الاوزاعي لا يقول حدثنا الا الذي حدثنا ولا يقول اخبرنا الا الذي اخبرنا وقال ابو نعيم الفضل بن دكين لا يقول حدثنا الا من حفظ حديثه من اوله الى آخره وقال ابو بكر الصيرفي الشافعي لا يقول حدثنا الا من حفظ حديثه من اوله الى آخره وقال ابو بكر الصيرفي الشافعي لا يقول حدثنا الا من حفظ حديثه من اوله الى آخره وقال ابو بكر الصيرفي الشافعي لا يقول حدثنا الا من حفظ حديثه من اوله الى آخره

الاجازه مطلقا من عجوز ان تعذر بكونها اجازه فحكاه عياض عن ابن جريج وهو من المستنكر بين وقال الوليد بن بكير انه مذهب مالك واجل المدينيين وهو ايضا امام الحرمين وخالفهم غيرهم من اهل الاصول وغيرهم وجزم به ابو نعيم وابو عبد الله الزبيري بانه ليس مقتضى قولهم اجزت لك ما سمعته مني او ما رويته او نحو ذلك وبعد الالاف نون ان يقول اخبرنا دون حدثنا الا الذي يقول حدثنا او اخبرنا اجازه كما يقول في المناوله اخبرنا او حدثنا اجازه او نحو ذلك والحديث الثاني الكتابه بان يكتب الشيخ الى غيبه سمعت فلان كذا للمكتوب اليه اذا علم خطه او بلغه انه خطه او شاهد من يكتب ان يجعل به او يرويه عنه ان اجازه به وكذا ان لم يعرفه عند كثير من الفقهاء والمحدثين حتى قال ابن السماني انه اقوى من الاجازه واقضى كلام الكتابي انه كالسماع قال ان الكتابه احد السماعين بعد كان صلى الله عليه وسلم يبلغ الغايب بالكتابه اليه قال والبعث اليه رسوله والكتب اليه بالحديث حلف له الراويه عن الرسول بنقل كلام الرسول مضمون الكتاب بل اوثق منه وكان صلى الله عليه وسلم يكتب الى عماله بالاحكام وبرسل اخرى وتقل الصيرفي عن اهل العراق انه كان يكتب ويقول كتابي هذا او حتى يأتيك بي رسولي اخرى وروه عنه قال السهمي وبه اخذ كثير من التابعين واتباعهم من بعدهم فدل على انه واسع عندهم والكتب الى صلى الله عليه وسلم الى عماله بالاحكام شاهدة لقولهم الا ان ما سمعه من الشيخ فرواه او قرئ عليه واقر به يحفظه ليجوز له ولي بالقبول ما كتب به اليه او حاف على الكتاب من التغيير والاحالة افتراى وقال ابو الحسين بن القطان في بعض اعتباراتنا صدق على الكاتب بانه كتبه على حد شرط كتاب القاضي وصفته الراويه بهذا النوع كتب الي واخبرني كتابة وهو الامام فخر الدين ان مطلق اخبري وان لم يقل كتابه وحي عليه ابن دقيق العيد في شرح العنوان بحمل قول الراوي كتابه اذا لم يشترط وتقل نحو ذلك عن الليث بن سعد انه يجوز اطلاق حدثنا واخبرنا والمختار الراجح الاول وضع قوم من الرواه بالكاتبه كالماوردي والروياني لها عن كتب النبي صلى الله عليه وسلم بان لا عتماد ان على اخبار الرسل له وقال إنكار ذلك ايضا عن الدبري وقطع قال امام الحرمين في النهايه كل كتابا سطير كره حامله مهر مرسل قلت وانا ادكر هذا النوع في النظم ان ذكره عند القابل به احداس بين الوجاده وان فارقها من حيث انه قد يقترن بالوجاده والاخبار اجازه على ما سبق من تفاصيلها وان فارقها من حيث ان فيها لفظا بخلاف الكتابه فاكتفى بذكرها ومن اراد التوسع في ذلك فليراجعه من محله وهو علم الحديث والله اعلم

خاتمه

كذا في اصل ولعله يضبط مرة فانه قد يضبط والشيخ نا- فاذا ما فنا

اوشك فصل للقبول ادنى شرح هذه الخاتمة في مسائل كالمدخل هل ما تأصل
من القواعد في خبر الواحد وما شرط فيه وما يخرج من ذلك شروطا اخرى في
قبول خبر الواحد سوى ما تقدم لكن على اذا تعارضت ترجح وتارة تتضح والنظر
ينظر في الراجح فيه الاول اذا كذب الاصل فرعه فيما رواه عنه هل يسقط
ذلك المروي عن درجة الاعتبار فيرد ولا يعمل به اوقولان اصحهما
وصححه علم جرت في النظم وقال ابن السمعاني كما سبق وجرى
عليه صاحب جمع الجوامع لموافقته للقواعد انه لا يسقط وبه انه قد يضبط
الفرع ويكون الشيخ ناسيا له فيكون اعتمادا على غلبة ظنه انه ما اخبره ولهذا
كان الخلاف على غلبة ظنه والاسنخلافه بحث ومن اختار ذلك ايضا ابو
بكر بن القطان من السمعاني في القواطع وجزم به الاوردي والروياني
الا انهما قالا ان الشرح لا يجوز ان يروي عن الاصل وهو مشكل بانه اذا كان
المروي معتمدا فلم لا يجوز للشيخ القول الثاني سقوط ذلك المروي وهو
المشهور وذكر امام الحرمين ان القاضي عزاه الى نصه ونقله ابن السمعاني في كتاب
القواطع عن الاصحاب وان خالفهم بل ربما حكي الاتفاق عليه كما هو مقتضى
كلام السندي في بعض كتبه ومقتضى كلام النووي في شرح مسلم في باب
الذكر بعد الصلاة وفيه نظر لما سبق وفي المسلة قولان ثالث بالوقف لتعارض
قطع الشيخ بكذب الراوي وقطع الراوي بان الشيخ رواه له وليس احدهما
باولى من الاخر وهو ظاهر كلام ابن الصباغ في العدة ونقله ابن القشيري عن
اختيار القاضي ابي بكر خلافا لما نقله عنه امام الحرمين والخطيب في
الكفاية من السدو على قطع الموفق بطلب الترجيح وفي شرح المختصر لابن
السبكي تاييد القول الاول بانه كان يلزم ان يقول الاصحاب اختلفوا اجتمع اصل
والفرع في شهادة فرد وقد ادعاها يقولون بهذا فتضيته انه اجماع وصح
للشيخ كما اتفق فيه الشيخ بدر الدين في شرح جمع الجوامع ثم قال لكن يناقش
في ذكر قول الهندي انه لا يصير بذلك واحدا منها بعينه مجهولا وان كان
لا بد من جمع واحد منها لا بعينه كما يتبين السكاذب بذلك في قوله تعالى
في قول وايكل واحد منهما وشهادته اذا انفرد وعدم قبول شهادته
وروايته معا اجتماعا ولو كان في غير ذلك الحديث انتهى قال السبكي وقد
حكوا قولين فيما اذا ادعى رجل على رجلين انهما رهناه عبدهما فهم كل واحد
منهما انه ما رهن نصيبه وان شريكه رهن وشهد عليه بذلك احدهما لا يقبل
لطعن كل واحد منهما في صاحبه واصحهما يقبل وبه قال لاكنزون انهما رهنا

وما

وما يتفرع من ذلك الفقه البنيان منكاذبان يتعارضهما ويتدح ذلك في عدالتهما
واذا قال لامراته ان كان هذا الطائر غرابا فانت طالق وعكس اخر بالعكس
الطائر لا يمنع احد منهما غشيان امراته صح ان امراة احدهما طالق في نفس الامر
وكذا المجتهدان في اناءين كل منهما توضا بانا احدهما الاخر والوعلق عتق
عبده بكون الطائر غرابا والاخر بكونه ليس غرابا ثم ملك احدهما العبد الاخر
واجتمعا في ملكه عتق احدهما لا بعينه وهو نظير ما ان الفرق ان مسالتنا
يقال فيها ان تعين احدهما لا بانه في كونه ناسيا فلا ترد شهادته بالاحتمال
[illegible] احدهما حمل الخلاف اذا انكر الشيخ الحديث بالجملة اما لو انكر لفظة
منه فقط فلا خلاف في وجوب العمل به قاله القاضي عبي التقريب وحمل ما
اذا كان الشيخ الملكي واحدا اما لو كانوا كثيرا بعدالهم تسوا وحفظ الباقون
فانه يكون قادحا قطعا قاله ابن فورك وحمله ايضا اذا كان الشرح جازما به
فان كان شاكا فلا يخفى انه لا يعمل به ان شرط العمل بما الجزم وان لم يكن الشرح
مكلفا مع الانكار وحمله ايضا اذا انكره لفظا وهو يعني قوله تكذيبه لما لو
انكره فعلا بان رواه له ثم عمل بخلافه فان كان مما يقبل التاويل فيجوز ان يكون
ذلك حق له اولا وان لم يقبل فقال ابن الاثير في شرح مسند الشافعي انه مردود
وقاله ابو بكر بن الحسن الحنفي لكن عنا من هنا انه لا يرد بذلك
مطلقا لان الصحابة جائز وعلى ما يتبين كما تقدم من واحد فانه لم يعمل
الشيخ خلافه ولكن ترك العمل به لا يشعر بانه لو كان صحيحا لما تركه والظاهر
انه كان رأى قبله الشافعي ان الرواية في هذا تخالف الشهادة فان الاصل فيها
انكر بطلت شهادة الفرع الذي هو شاهد على شهادة الاصل اذا لم يقع الانكار
الا من اصل الشيخ كما ان الشيخ فان لم يكن المنكر عليه من مشاهير اصحابه فمثل
ابن بهان عن اصحابنا انه يرد كما رد واحد بيث ابي خالد الدالاني اجتراهم اصحاب
قتادة وليس منهم قال ابن بهان وما تخيلوه ليس بصحيح لان الفرض ان الناقل ثقة
عدل فكيف يرد وغاية ذلك زيادة ثقة فالاصح عندنا انه لا يرد فان
كان الانكار من الراوي نفسه بان قال كنت وهمت او اخطأت فقال ابن الصباغ
الظاهر ان يكون كما سبق لاحتمال النسيان وقال القاضي ابو الطيب يقبل الانكار
كما قبل اولا تحديثه اما لو قال لم تعدث الكذب فقال الصيرفي لا يجعل هذا كالحديث
ولا يشبه من نقله فان قال عدل مرتضى في روايته عدل انها ليست بصحيحة
ولم يبين لتوله وجها لم اسمع منه قال الكيا الطبري قال ومثله رددنا قول ابن
معين لم يصح في النكاح بغير ولي حديث الرابع من اصله المسلة ما رواه البخاري
في رفع الصوت بالذكر عن محمد يحيى ابن ذبان عن ابي سعيد مولى ابن عباس

على ابن عباس فان الشافعي لم يلقه لان الحديث معلول بان ابا معبد انكر تحديثه
بقوله عمرا بذلك كذا قاله الشافعي وكانه يشير الى ما في سؤالات الآجري لابي داود سمعت ابا
داود قال ابن المبارك كابن زوج ابن شبان مكابرة حدثني بحديث ثم قال لم احدثك
المسئلة الثانية اذا لم يكن السماع اتم شك او ظن انه لم يحدث فرعة او كان كاذبا وصحة
ما عزاه الى الراوي ثقة جازم بذلك فالاكثر على قبوله والعمل به وان اشترط قوم
فاذا ما قلنا او شك فهو للقبول ادنى اي اقرب للقبول من الذي سبق في انكار الشيخ وهذا
هذا اصحابنا ومحمد بن الحسن قال الشافعي وهو مذهب اكثر الفقهاء والمحدثين من
اصحاب مالك والشافعي وابي حنيفة وكان مسلم انه قول اصحاب الحديث ساير وبعض
الحنفية قال ابن الهمام وهو ما اختاره القاضي وادعاه مذهب ابن عباس كما روى ربيعة
عن سهيل ابن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد
واليمين ثم قال سهيل لا ادري ثم صار بعد ذلك يقول حدثني ربيعة عني انه حدثه
بذلك كذا رواه ابو داود وهو في الترمذي وابن ماجه بدون قوله سهيل لا ادري
ادري واستدل ما نفاه رد ذلك ولم يكن احد على جوازه وان كان ابن الحاجب ضعف
الاستدلال به بانه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل والخلاف انما هو في ذلك ورد
بانه اذا جاز ان يعمل به ثبت استحق بجاز العمل به كذا لبسكي في شرح المختصر ومن ظريف
ما اتفق في ذلك ان ابا القاسم بن عساكر صرا ستاذ زمانه حفظا واتقانا ووهما حدث
عن سعيد بن مبارك الدهان بحضرة الدارقطني فقال له ايها الشاطل ذكيي الحديث فاطل
بذلك كما حفظ ابا سعد ابن السمعاني فكان ابن السمعاني في غيابة سعيد بن المبارك
وعرفته ليعزه احكامه فقال ابا القاسم فقال له ابن السمعاني وانت حسكر مني اوثق رواية
جمع له الحفظ والمعرفة والاتقان ولعل ابن الدهان نسي وذهب الكرخي والرازي
والكرخية الى ان الحديث فيه من المسئلة لا يقبل ولذلك رد واخبار ايا امراة
نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل لان رواية الزهري قال لا اكيه وكذا حديث
سهيل في الشاهد واليمين كما سبق وذكر الرافعي في باب الاقضية ان القاضي ابن كج
حكاه وجها عن بعض اصحابنا وبنظمه شارح اللمع عن اختيار بعض حامل المروزي
فانه قال الشهادة فان كان المراد في شهادة الشاهدين فهو القاضي وهو يقول
لا اعلم قولا استدل به قائله من الحنفية ولكن الصحيح ان باب الشهادة اضيق وفي المسئلة
مذهب ثالث قاله ابو زيد الدبوسي التفصيل بين ان يكون الاصل ممن يقبل نسيانه
وامتناعه ذلك فيقبل او لا فلا ورابع قاله الكيا التفصيل بين ان يكون هناك دليل
مستقل فلا يعمل به لانه بمنزله خبرين تعارضا والترديورث ضعفا فقدم الاخير
وان لم يوجد دليل مستقل فهو اولى كذا وهو حسن جدا وقول خاسانه محوز لكل

حد

احد ان يرده الا الذي رده حكاه بعض شراح اللمع عن اهل العين ان صاحب
الاقتال حكاه عن بعض اصحابنا وهو معنى ما حكاه ابن كج وجها انه هو لا يعمل
به ويعمل به غيره وكان ذلك لكون الراوي لا يعمل بخبر احد عن فعل نفسه كما في
الصلى بنجاسة على ما لا يعتقده دليله حديث ذي اليدين لم يعمل بخبره حتى اجرى
نعم وتذكر بذلك ما لنسي وبه اجيب عن رد الشاهد بين يشهدان على القاضي
وهو لا يختص لكن الفرق في القاضي كما سبق واما في مسئلتنا فموضع الفائدة من
الرواية نسبته الى النبي صلى الله عليه وسلم والناس في ذلك كلهم سواء قال الصيرفي فان
قيل هلا حملتم النسيان على الفرع قيل هو جازم مثبت والنسيان انما هو في جانب
من قال ادري او شك اما اذا لم يكن الراوي جازما فان قال اشك فلا يقبل قطعا
وان قال اظن فيحتمل كما قاله ابن القطان وقال صاحب الانصاف فيه نظر اصولي
ولتجويزه وهمه ولعدا لجزم ان روى على الخط بخلاف الشهادة وفي باب مسلم في
باب الاغتسال عن ابن جريج عن عمرو بن دينار اكثر ظني والذي يخطر على بالي ان
ابا الشعثاء اخبرني عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل
بفضل ميمونة واعتذر بعضهم عن مسلم بما ذكره متابعة لا اعتمادا ينبغي ان
ان يجري في العمل بها الخلاف في الشاهد بالاستفاضة اذا ذكرها في مستنده وكان شيخنا
الاسلام يختار انه لا يضر ذلك لانه اذا كان حقا فلا يضر التعرض له كذا الصندي اذا
كان الظن الذي سمعه منك فقال الشيخ اشك او لا اذكرها لا شبهة ان يكون من صور انكار
الشيخ فلا يقبل او يقبل على الخلاف السابق سنه كره العلا لاجل هذا الخلاف في
الرواية عن الاحياء منهم الشعبي وعبد الرزاق والشافعي حكاه الخطيب فما كتبه وذكر
البيهقي في المدخل ان ابا بكر روى عن الشافعي حكايه فانكرها الشافعي ثم ذكر
فقال له لا تحدث عن حي فان الحي لا يؤمن عليه النسيان وصنف الدارقطني جزءا
فيمن روى عند بعد نسيانه ثم صنف في ذلك الخطيب وذكر اصل الدارقطني
من ذلك والله اعلم

نعم

نقلها

ص ويزاد على الثقات من رتبه يقبل فهو يكون في رتبته
الا اذا كان الذي لم يروها مثلهم لا يغفلون مثلها او ما دواعي تقبل توفرت
فان يروا الاحفظ عنه قبل ذكره او كان قد صرح بالنفي لها على الذي يقبل حينئذ وجها
تعارضا فان رجحا كذه وترك الحديث فيها مره فكم ايمن صيغا قدما
وان تكن قد غيرت اعرابا ما يبقى تعارضا وما فيه انفرد من واحد لحيا قبل انفرد

ش المسئلة الثالثة من سابيل هذه الخاتمة زيادة الثقة في الحديث ما لم يروه غيره
من الثقات الذين رووا الحديث ولم ينافه اهول ان يعلم تعدد المجلس او اتحاده
او يعلم واحد منها لا الاولى وهي ان يعلم تعدد المجلس فيقبل ما انفرد به كل
الا بارى وابن الحاجب والهندي بلا خلاف وانتقد بان ابن السمعاني قد احكى فيها

الخلاف الآتي الثاني ان لا يعلم واحد منهما فكالذي قبله الثالث ان يعلم انه لم
المجلس فان صرح الذي لم يعدها بنفيها او بسكت فان صرح بنفيها فكبائن
ان حكمها التعارض وطلب الترجيح وانما يصرح بنفيها لو سكت ففيها مذاهب
احدها وهو قول الجمهور من الفقهاء والمحدثين انها مقبولة مطلقا ولهذا قبل
النبي صلى الله عليه وسلم خبر الأعرابي عن رؤية الهلال مع انفراده وقبل خبر
ذي اليدين وأبي بكرة وعمران انفرد واعن جميع الرواة ومن نقل عنه اطلاق
القبول مالك كما حكاه عنه القاضي عبد الوهاب في الملخص وعن ابي الفرج
من اصحابه وعن اصحاب ابي حنيفة وجرى على الاطلاق ابو الحسين بن القطان
وامام الحرمين في البرهان والغزالي في المستصفى وكذا سواء كانت الزيادة من
حيث اللفظ او المعنى والشيخ ابو اسحق في اللمع وابن برهان واختاره ابن القشيري
ايضا واطلق امام الحرمين وغيره نقل ذلك عن الشافعي لكن سبق في الرسالة
ان كلام الشافعي في الرسالة يدل على ان الزيادة ليست مقبولة مطلقا بل مقيدة بما
سبق هناك نعم له نص صريح في لام بائي ذكره الثاني انها تقبل اذا كان الساكت
عنها اتقل مثلهم عن مثلها عادة اما لكثرتهم او نحو ذلك وبه قال ابن السمعاني وابن
الصباغ قال فان كان الراوي للزيادة واحدا والساكت عنها واحدا فالاخذ برواية
الضابط منهما فان كانا ضابطين تقيين فالاخذ بالزيادة اولى وفي المحصول قريب
من ذلك وكذا قال الآمدي ان من لم يرو الزيادة إن انتهى الى حد لا يقتضي العادة
بغفلة مثلهم عن سماعها الذي رواها ولحدث فمن سمعه وذكره والا فاتفق جماعة من
الفقهاء والمتكلمين على القبول خلافا لجماعة من المحدثين وقاعدة في احدى الروايتين
منهم وجزم به ابن الحاجب والقرافي وغيرهما ونقل ابن السمعاني عن اصحابنا
ذلك مع زيادة استثنائه ما اذا اتحد المجلس وان يكون الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله
كذا وهو المختار وعليه جرت في النظم بقولي الا اذا كان الذي لم يروها الى آخره
في قولي وما دواعي يوصل معنى الى قولك اعلت الضمير من نقلها ان يخل
بضم وله وكذا لشهير قد تغفل يخل بضم اللام نعم ذكر بعضهم ان مسلة توفر
الدواعي ليست في القواطع لابن السمعاني قلت يجوز ان يكون قالها في موضع آخر
على نقله وابطلوا بذلك ما نقله الروافض من النص على امامة علي رضي الله عنه ابطلا
به ايضا قول العيسوية وهم اتباع ابي عيسى الاصفهاني اليهودي عن النواة ان موسى
عليه السلام اخبر بمجيء بعض انبياء بعده وكان كذلك لان كتمان اخبار اليهود في نهي رسول الله صلى
الله عليه وسلم مع شدة عداوتهم وتبديلهم ما في التوراة من بعثه واخفاء نعوته مما تتوفر
الهمم والدواعي على نقله وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار
وفشو عنه فلم يرو حرفا في طول المحفل وفي صدور الرجال وان كان في القطع

يكذبه نظروا انما ينبغي ان يكون مقدما الظن كذبه وعلى كل حال فجريان مثل ذلك
في الزيادة اولى وآثاره ان تقبل مطلقا وعزاه ابن السمعاني لبعض اصل الحديث
ونقله عن الحنفية وحكاه القاضي عبد الوهاب عن ابي بكر الابهري وغيره من
اصحابهم وذكر وعلى هذا بنوا الكلام في الزيادة الواردة في حديث علي بن حاتم
وان اكل ناسيا وكل الرابع لو قضيتا رض اصل عدم الزيادة مع اصل قبول الفقيه
الحاسر ان الزيادة لا تقبل الا اذا افادت حكما شرعيا فحكاه ابن القشيري والآمدي عن
عبد الوهاب فان لم تفده لم تقبل كعدد لم في محرم وقصده ناقته في احايين حيث ان
ذكر الوضع لا يتعلق به حكم شرعي نعم قد يقال الواقع في الحديث الاباول الساعة
عكسه وهو القبول اذا رجعت الزيادة الى لفظ متضمن حكما زائدا حكاه ابن
القشيري السابع تقبل الزيادة ان كانت باللفظ دون المعنى حكاه القاضي
في التقريب الثامن ان اشتهر بنقل الزيادات منفردا بها لم يقبل والا قبل نقله
الابياري في شرح البرهان التاسع لا يقبل ان كان الساكت عنها احفظ او اكثر
ممن رواها ونقل عن نص الشافعي في الام في مسلة اعتاق الشريك في الكلام على
زيادة مالك وانباءه في حرف والافقد حقق عند ما حققت اذ قال الشافعي انما
يغلط الرجل بخلاف من هو احفظ منه او باتي بشيء يشك فيه من لم يحفظ منه
ما حفظ منه وهم عدد وهو منفرد انتهى فظاهره ان زيادة الثقة انما ترد حيث
خالف بها من هو احفظ منه او لم يخالف وانما انفرد بها عنه وهم كثير وهو واحد
وتحوه قول الشافعي ايضا في حديث سعيد بن ابي عروبة وان كان معمرا
استثنى العبدي في قيمته ان هذه الزيادة وهي ذكر الاستسعاء تفرد بها سعيد
وخالفه الجماعة فلا يقبل وممن يروي من اصحابه قبول الزيادة مطلقا هو ظاهر
ما اشتهر عن الشافعي بقوله ذلك فقال سليم الرازي ارد الشافعي ان غير سعيد رد
كل قتادة ويستسعي فجعله من قول قتادة فيكون مدرجا في الرواية الاخرى فلم
من اوضح الادراج لانه رد زيادة من زاد الاستسعاء لكونها زيادة وكذا الكيا
الطبري ان مراد الشافعي ان الزيادة انما يعمل بها عند معارضة حديث اخر لها
فقد يرجح الدليل المقدم خبر السامع على خبر اسماعيله لتفرد رويه وهو
سعيد بن ابي عروبة وبيان ان المختار في هذه المسلة التعارض والتعاشر
ما عزاه بعض المتاخرين الى المحققين من اهل الحديث حصوصا مستدلهم بجبي
القطان وعبد الرحمن بن مهدي ومن بعدهما كاحمد وعلي ابن المديني وابن معين
والبخاري وابي زرعة وابي حاتم الرازي ومسلم والترمذي والنسائي واشالهم
والدارقطني ان مقتضى نصرفاتهم في الزيادة قبولها وترجيح بالنسبة الى ما
يقوي عدد الواحد منهم في كل حديث قلت كذا غاير بعضهم بين هذا وبين ما سبق

قوله الكيا هو في المعجم الكبرى ابي يعلى الطبري ثم رايته معجمة على لفظ جمع
جزة موضع بالشام معروف كذا
هذا الايتاب مع

من الاقوال وظاهر انه قول عثمان الوقف الذي سبق فاسله وسلف مناظهر اخر
يمكن عودها الى ما سبق لا بقول بها قولي فان يرى الاحفظ عنها لم تكن الى
قولي نقارضا اشاره الى مسلتين كالمستفى مما سبق ايضا فيكون عدها قبل الخاتمة
في المسلة مضموما الى ما سبق لان لكل منهما النعارض حتى يرجح احدها الامر مرجح
من الخارج كما قاله الامام في المحصول احدها ان يكون السكت عن الزياده احفظ
واضبط من رواتها والثانيه ان يصرح من لم يرو الزياده بنفيها نعم تقيد انما يتم
يكون النفي على وجه يقبل ماخوذ من عضون كلام الامام في المسلة وان لم يصرح به
في الاول وذلك حيث كان لوصرح لامسك بنفي الزياده فمثلا ان النبي صلى الله
عليه وسلم وقف على قوله فباعت السماء ولم يات بعد بكلام اخر مع انتفاء لم
هنا يتعارض الوقوف ويصار الى الترجيح وذكر ابو الحسين في المعتمد ان من لم
ما علم بالزياده لقال لما سمعتها ولم يقطعه قاطع عن سماعها فانه يكون ناقلا للنفي
ولا مع انتفاء الموانع كما نقل الاخر الزياده فتتعارض الروايتان وان قال لم اسكن
ه فالزياده فاسه يحتمل ان يكون ذلك سوء ضبط اجتهاد ويحتمل ان يقال رواية المثبت
اولى لانه يحتمل ان يكون انما نفى الزياده بحسب ظنه ويحتمل ان يرجع الى
النافي اذا كان اضبط ونقل الابياري في المسلة ان قوما قالوا بالتعارض وان كون
بتقديم الزياده وهو الظاهر عند نا فانه اذا لم يكن بد من طرف الوهم المعتد
لاستحاله كذبهما واستنع الحمل على تعدد الكذب لم يبق الا الذهول والنسيان الذي
ترشد الى ان نسيان ما جرى اقرب من تخيل ما لم يجر وحينئذ كان الساكتون احفظ
فتضم المخالفه مع كون الساكت احفظ اما غير ذلك فالذي يظهر ترجيح التعارض كما
في مسلة النفي بل اولى وقولي فان رواها اكثر وترك التحديث بها مره فكثر وابتين
فيما قلنا بالاشارة الى ما سبق فيما اذا كانت الزياده من بعض الرواه دون بعض
يجري الحكم فيها النفي فيما اذا كان الراوي للزياده هو الساكت عنها في مرة اخرى حتى
يتصل فيه بين اتحاد مجلس سماعه الذي يروي عنه وتعدده والمراد بالمكن
حيث امكنه من الشروط والاقوال ما لا يمكن وهو ظاهر فلا يرد علي من قولي ما
قلت ما شمول الجمل وما قلناه في المسلة هو ما قاله ابن الحاجب وغيره وقوله وكرر بتين
اي حكم الروايتين هكذا لحظ المصنف ويقع في بعض النسخ قبل هذا بيت تشبه
راو وضوء صح وذكر في المحصول ان روى الزياده مره ولم يروها اخرى فالاعتبار
بكثرة الرواه ولو تساوت قبلت واعلم ان ابن القشيري وكذا الناصر في التقريب نقل عن
شعبة انه ترده من الراوي الواحد ولا ترد من اكثر الرواة ونقل ابن الصباغ
في الجدال صح بانه سمع الناقص في مجلس والزايد في اخر قبلت وان عزاهما
لمجلس واحد او تكررت روايته بغير زياده ثم روى الزياده ولم يقل نسيت

هذه الزياده قبل منه وان لم يقل ذلك وجب التوقف في الزياده وقال ابو الحسين
في المعتمد محله في الواحد اذا لم يقترن استهانه فلو روى الحديث تاره بالزياده
وتاره بحذفها استهانه وقلة تحفظ سقطت عدالته ولم يقبل حديثه بسبب
مثال زياده الثقه سكت عنها بقيه الثقات حديث ابي هريره عن النبي صلى الله
عليه وسلم في قوله قسمت الصلاه بيني وبين عبدي فاذا قال العبد الحمد لله رب
العالمين يقول الله عز وجل حمدني عبدي وصرح بذلك صحيح ثم روى عبد الله
بن زياد بن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريره الحديث
وذكر فيه فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى ذكرني عبدي تفرد
بالزياده عبد الله بن زياد وفيه مقال وحديث ابن عمر في صدقة الفطر
امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تخرج صدقة الفطر صاعا من شعير او
صاعا من تمر انفرد سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبد الله بن عمر عن نافع
عن ابن عمر بزياده اوصاعا من قمح وحديث ابن عمران النبي صلى الله عليه وسلم
قال من شرب من اناء ذهب او فضه فانما يجرجر في جوفه نار جهنم نفرد فيه
يحيى بن يحيل الحارثي عن زكريا بن ابرهيم ابن عبد الله بن مطيع عن ابيه عن جده
عن ابن عمر واوقفه في ستي من ذلك ومثال زياده الراوي مره وتركها اخرى
حديث سفيان بن عيينه عن طلحه بن يحيى بن طلحه عن عبد الله بسنده الى عايشه
قالت دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت انا خبأنا لك خبيئا فقال لما اني كنت
اريد الصوم وذكر قريبه اسنده الشافعي عن سفين هكذا ورواه عن سفيان كذلك
بالشك في الصوم وذكر فيه واصوم يوما مكانه ثم عرضته عليه قبل موته بسنه فذكر الزياده
وقولي وان امكن قد عدت اعرابا مما يبقى نقارضا اشاره الى ان ما سبق كله محله
ما لم تعتبر الزياده اعرابا مما بقي من الحديث كما لو روى راو في كل اربعين شاه شاه
وروى الاخر في نصف شاه فيتعارضان كما هو الحق عند الامام الرازي واتباعه وحكاه
الهندي عن الاكثرين قال لان كل واحد منهما يروي غير ما رواه الاخر فيكون نافيا
لما رواه وخالف ابو عبد الله البصري اتباعا لكن الذي في المعتمد عن ابي عبد الله البصري
قبول الزياده سواء اثرت في اللفظ او لا اذا اثرت في المعنى وأن الناقص عند الجبائي
يقبل اذا اثرت في المعنى دون ما اذا اثرت في اعراب اللفظ وقولي وحافظه انفرد
الى اخره اشاره الى انه هل يشترط العدد في الراويه كما شرط ذلك في الزياده
على الصحيح اطلاق الادله في العمل بخبر الواحد وان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتفي
لتبليغ الاحكام بغير الواحد والمخالف في المسلة الجبائي اشترط العدد في كل خبر
ونقل القرافي عمن كتب المحصول من العزى ان الجبائي اشترط في قبول الخبر
اثنين وشرط على الاثنين اثنين وهكذا الى ان ينتهي الخبر الى السامع ونقله الشيخ عنه

ى اللمع ويدخل من هذه المسئلة ان العدد لا يشترط في المنفرد عنه الثقة بالزيادة
حتى لو انفرد بها واحد من واحد فانها مقبولة عند الاكثر كما سبق في كلام
ابن الصباغ ومن ثم غاير في جمع الجوامع بين هذه المسئلة وبين مسئلة الجاي
حيث ذكر هذه المسئلة هنا قائلا لها عن الاكثر بعد ان صحح عدم قبول
عما يجهل انه لابد من اثنين او اعتضادها بظن الاتحاد وان كررها
زمعه فيحتاج في شرحه ومعنى الاعتضاد الذي اشار اليه ان يأتي له شاهد ضعيف
لقويه والله اعلم ص ومسند او رافع ما ارسلوا او قفوا مقدم قيل
ش هذا استطراد للزيادة في المسند دون المتن وقد ذكرت في هذا البيت
منه مسئلتين احداهما اذا اسند الراوي حديثا ورواه غيره مرسلا وانتفت
اذا رفع الراوي الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم ورواه غيره موقوفا وهو
معنى قولي ما ارسلوا او قفوا فقوله لف ونشر مرتب والحكم في المسئلتين قبول
من هو الزائد وهو ثقة منهما من وصل وحسن ورفع وفي حكم من اسند
وارسل من وصل السند وقطعه غيره اي رواه منقطعا فلذلك
اقتصرت في النظم على احدى المسئلتين لكون الاخرى في معناها وان كان
ابن الحاجب صحح ما اقتضاه مثاله في مسئلة اسناد اسرائيل بن
يونس عن جده ابي اسحق السبيعي عن ابي بردة عن ابيه ابي موسى الاشعري
عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث لا نكاح الا بولي ورواه سفيان الثوري وشعبة
عن ابي اسحق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا فقضية البخاري
ان وصله وكل زيادة الثقة مقبولة مع ان المرسل له شعبة وسفيان وهما
من هما حفظا واتقانا ومثال من رفع ووقفوا حديث مالك والموطا
عن ابي النضر عن بسير بن سعيد عن زيد بن ثابت رضي الله عنه مرفوعا
عليه افضل صلاة المرء في بيته الا المكتوبة وخالفه موسى بن عقبة وعبد الله
بن عبد بن ابي عتيق وغيرهما فرووه عن ابي النضر موقوفا وعادتي مثل هذا
كثيرا في حديث مالك واعلم ان قولي فيقبل يحتمل ان يكون جزما وليس
زيادة الثقة ويحتمل ان يكون على الراجح لكون الراجح قبولها فيكون تنبيها
على الراجح من زيادة الثقة وعبارة ابن الحاجب وابن السمعاني ان ذلك كالرابح
فيقتضي جريانا الخلاف الذي فيها وليس بسديد وان كان اكثر الفقهاء ساكتا
ونقل بعضهم ان الراجح من قول ابن الحديث ان الرفع والوقف متعارضان
وصل مع ارسال وهو نظير الوقف فيما سبق من الخلاف في زيادة الثقة
لو كان الذي ارسل واسند واحدا مرة كذا ومرة كذا اما ظاهر الغيوب
بهم الامام وانتماه وان كان في عبارة البيضاوي في المنهاج خلاف

لكن

لكن الخلاف انما ينقل عن بعض المحدثين فيحتمل ان يكون البيضاوي اراده وخرجه
بحكايته عن طريقة امامه وحمل السبكي في شرحه قوله ان ارسل ثم اسند
قيل وقيل الخ على انه اذا كان من شأنه ارسال الاخبار واسند خبرا اصل
يقبل والا الخلاف في هذه المسئلة مشهور واحتج المانع بان اصالة ذكر الراوي
في الغالب السبب لضعف الراوي فيكون سترة له حيث انه دلسها فلا يقبل
وفيه نظر حتى ان يكون الاكثر الاقتصاد او طريقة النسائي وانا قلنا بالراجح
وهو القبول فمال الشافعي انما يقبل من حدثه ما قال فيه حدثني او سمعت بالنقط
الظاهر وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا وكل صحيح بل الراجح
الذي رأيته في شرح جمع الجوامع ان للنصف اصل ما اذا ارسل ثم اسند او وقف
ثم رفع وهو في المنهاج ورجح القبول انتهى وقد عرفت انه انما ذكر ما اذا ارسل
ثم اسند وفي كون الوقف والرفع في معناه نظر وايضا فقد حمله السبكي
في شرحه على ما سبق فحمله لذلك اصله في جمع الجوامع على انه في جمع الجوامع
وقع له في المسئلة سبق قلم فانه قال اوقف ورفع او قفوا وهو بالعكس اي رفع
ووقفوا والله اعلم ص وحذف بعض خبر ما عينا حكما بما جاز قد حررا
ش من مسايل الحذف ايضا اذا انفرد الراوي بالنقص عن الثقات بنقص بعض لفظ
عكس مسئلة الزيادة فهل يكون ذلك جائزا او لا الاكثرون على الجواز اذا كان مستقلا
بمعناه كالخبرين وقد فرق الآبي حديث جابر الطويل في صفة حج النبي صلى الله عليه وسلم
على الابواب كثيرا ما يفرق البخاري الحديث لقصد الاستدلال او لغير ذلك واما
اذا لم يكن مستقلا فاما ان يتغير بحذفه حكم الباقي او لا ان لم يتغير حكم الباقي
فهو جائز وان تغير فلا يجوز كما لو كان الساقط بعض الشرط حتى تعرضوا واستقلوا لم تبيعوا الذهب بالذهب الا سواء بسواء او صفة
نحو في الغنم السائمة الزكاة او شرطا نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فالحذف فيه
الخ او كنت في شرح جمع الجوامع ان للنصف اصل ما اذا ارسل ثم اسند او وقف
ثم رفع وهو في المنهاج ورجح القبول انتهى وقد عرفت انه انما ذكر ما اذا ارسل
ثم اسند وفي كون الوقف والرفع في معناه نظر وايضا فقد حمله السبكي
في شرحه على ما سبق فحمله لذلك اصله في جمع الجوامع على انه في جمع الجوامع
وقع له في المسئلة سبق قلم فانه قال اوقف ورفع او قفوا وهو بالعكس اي رفع
ووقفوا والله اعلم ص وحذف بعض خبر ما عينا حكما بما جاز قد حررا
ش من مسايل الحذف ايضا اذا انفرد الراوي بالنقص عن الثقات بنقص بعض لفظ
عكس مسئلة الزيادة فهل يكون ذلك جائزا او لا الاكثرون على الجواز اذا كان مستقلا
بمعناه كالخبرين وقد فرق الآبي حديث جابر الطويل في صفة حج النبي صلى الله عليه وسلم
على الابواب كثيرا ما يفرق البخاري الحديث لقصد الاستدلال او لغير ذلك واما
اذا لم يكن مستقلا فاما ان يتغير بحذفه حكم الباقي او لا ان لم يتغير حكم الباقي
فهو جائز وان تغير فلا يجوز كما لو كان الساقط بعض الشرط حتى تعرضوا واستقلوا لم تبيعوا الذهب بالذهب الا سواء بسواء او صفة
نحو في الغنم السائمة الزكاة او شرطا نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فالحذف فيه
الخ او كان فيه تغيير معنوي كما في
بيان المجمل فيه او تخصيص العام او تقييد المطلق او نحو ذلك وهذا التفصيل
بين ما يغير وما لا يغير هو ذاك المذهب الصحيح المرضي عند الناظم كما نقل
الآمدي واختار جمع امام الحرمين وابن القشيري ثم حكاه عن قول بالجواز مع التغيير
للمعنى في ثوبة نقد وقيده قال الهندي والابياري في التخليص انه خلاف
في عدم جوازه وفي المسئلة قول رابع حكاه القاضي في التقريب والشيخ في اللمع
انه ان كان نقل ذلك هو او غيره سره بما مر جاز ان ينقل البعض وان لم
ينقل ذلك احد ولا غيره لم يجز ثم قيد الغزالي وغيره الجواز كيف كان بان
لا يتطرق اليه سوء الظن بالناقل بما ضطراب النقل وقول خلس ان كان

ان كان الحديث مشهورا بحيث يقبل بعضه والا فلا قائله بعضهم سواء علم
وسادسها ان لم يعلم الامر من جهته فان تعلق به حكم لم يجز ان يقول منه نسي او ان
لم يتعلق به حكم فان كان فقيها جاز له ذلك لانه حينئذ لو حدث فقد لم يجز له
ان يقول كذا وان لم يكن فقيها وقسم الايبارى غيرها بالتعلق الى الاقسام
احدها ان يقطع بذلك ولا يجوز فيه المنع هذا حسنا للدليل وجدير
من الافضل الى موضع الاشكال ثانيها ان يظن فلا يجوز ايضا لكن في حال ثالثها
ان يعلم ذلك بنوع من النظر فخلاف الحنفية بالمعنى العام فهو باطل
فالمسئلة قريبة من مسئلة المراسيل وهي بالمعنى سبعة ان احدها حاصل حديث
مسعود في الاستنجاء بالحجر انتهت الى صلى الله عليه وسلم بحجرين وروثة
فاخذ الحجرين وروى بالروثة فاذا احدوك ليقتلي بحجر فالت هذا يدك
على جواز حذف بعض الخبر وان تعلق به حكم يفوت بالحذف لكن حكاه
الكيا الطبري الحق التفصيل بين ان يكون الناقل فقيها كان مسعود فيجوز
الحذف او لا يكون فلا ان ابن مسعود حضر حتى لم يفعل الامر بالاتيان بحجر
الثالث كان مقصوده منع الاستنجاء بالروث وجيث كان مقصوده من الجملة
نقل جميعه وكذا قال امام الحرمين نعم لو قال فقه رضي الله عنه نهى على ان الانتقال
زيادة تحمل بالمعنى لا يجوز حمل في حديث ابن مسعود طلب الحجر الثالث على
انه عالم بعضهم اراه لظهوره وما اشار اليه الشافعي فاصر ان الابهام
حاصل على اي التقديرين كان الثاني سبقه هذا ما في البحث فيه انه اذا
استدل بانية واو ونحوها حرف عطف او نحوه هل يسوغ اسقاط ذلك حيث استقام
المعنى بدونه. ظاهر تصرفهم الثاني جواز في الوسيط للغزالي في اول الصلاة
كان الله تعالى فيجوا الصلاة وفي كتاب البيع احل الله البيع وفي الصحيح البخاري لم
ينزل على احد من العباد من يمثل ذرة خيرا ولا شرا في الترمذي لا تاخذ
لكم من ترضون خلقه فزوجوه الا تفعلوا تكن فتنة في الارض وفساد كبير
ويجوز قد والله اعلم ص ثم الصحابي اذا كان راوي اذا معنيين ولفظا فذكر
بقبل حمله على ما اداه كما مالم يكن ظاهر قد تركا مثل هذه المسئلة نعني ما
اذا كان راوي الحديث فيما يقبل او يعمل بالحديث وقد اختلفوا فيما
ان يكون الخبر عاما فيحمله الراوي على بعض افراده وسياتي ذلك في باب
تخصيص العام موضحا او يدعي تقييد في مطلق فكالعام مخصصه او يدعي نسخ
وسياتي ذلك ايضا في النسخ او مخالفته بترك نقل كحديث ابي هريرة في الولوغ سبعا
وقوله يغسل ثلاثا وبعضهم مثل ذلك لتخصيص العام وقد صح ان الصحابة
اما سئلنا فذهب الشافعي فيما ان الاعتبار برواية لا برايه خلافا للحنفية وكل

القاضي

القاضي عن ابن امان انه ان كان من الامة فقد دل على نسخ الخبر وكل امام
اكبر منه قبل التتبع كان تحققنا نسيانه للخبر او فرضنا مخالفته لخبر لم يروه
وجوزنا انه لم يبلغه فالعمل بالخبر او روى خبرا يقتضي رفع الحرج فيما
فيه حظر ثم رايناه يتحرج بالعمل بالخبر رايناه دخل تحت حمله على الندب
وان ناقض عمله روايته ولم نجد مجالا لان الجمع امتنع التعلق برواية لا
يظن عن هواه للراوي ان يتعمد مخالفة ما رواه الا من شيء يوجب
المخالفة قال ابن القشيري وعلى هذا فلا تقطع بان الحديث منسوخ كما يقوله
ابن امان ورب ما ظن الراوي شيئا ناسخا وليس بناسخ ولهذا قال الصحابي
في خبر انه منسوخ ما بلغت النسخ بذلك كما سياتي ثم قال امام الحرمين ان هذا
غير مختص بالصحابي بل لو روى بعض الائمة خبرا وعمل على خلافه كان على هذا
التفصيل وسياتي المسئلة قريبا وما نقل من مخالفته لابي حنيفة حديث خيار المجلس
وكذا مالك محمول على ان ابا حنيفة لما قدم القياس ومالكا عمل اهل المدينة تركا
ظاهر الحديث لذلك وقد بينا السنة في محلها ومن لم يجعل سبب المخالفة كان
في ذلك تضعيف للحديث عند المخالف وسماه وهو مسئلة الكتاب ان روى الصحابي
خبرا محتملا لتخصيص ويحمله على احدها فان تنافيا كالقرينة الراوي على
الظهار وجب الرجوع الى حمله كما قاله جمهور اصحابنا كالاستاذين ابي اسحاق وابي
منصور وابن خرزك والكيا وسليم ونقله القاضي ابو الطيب في باب بيع الثمار
عن نص الشافعي وذلك رجع ابن القشيري ابن فرقا التفرق في حيد المجلس
بالابدان والتقدير حمل الكلية بفعله الى نتاج الناتج والى فعل غيره في غاية
انه الشافعي في مجلس العقد وقال النخعي ابو اسحق في اللمع بعد حكايته هذا
القول وفيه نظر لان مجمل فك بعضهم قول بلا وقف وعلى جري في جمع الجوامع
ولا يخفى ما فيه فان ظاهر الرد به تضعيف القول به والوقف في المسئلة
وقال ابو بكر الصيرفي في دليل الراوي اذا لم يقدح في الامارات ما
يقتضي رد حكايته الان يقوم دليل على خلافه فالحكم للدليل وهذا
معنى قولي في النظم يقبل حمله على ما اداه كما اي يقبل حمل الصحابي الحديث
على المعنى الذي رآه واراه بما عتقاده وهو معنى قاصرين اي فاكتفى بهذا القدر
اما اذا لم يكن بين الصحابي خلاف فان قلنا اللفظ المشترك ظاهر في جميع
محامله كالعام فتعود المسئلة الى التخصيص وقول الصحابي وقد سبقت الاشارة
اليه واحالته على محله. وان قلنا لا يحمل على جميعها ففي البديع يجمل فيه على
ما حمله راويه وعينه ان الظاهر انه لم يحمله عليها الا بقرينة كذا لا يبعد ان
يقال لا يكون تاويله حجة على غيره فان ذلك مجتهد تاويل غيره بدليل حمله

النفوس

على

النظم

عليه والافتقيني الراوي صالح للترجيح انتهى نعم محل ذلك اذا لم يجمعوا على ان المراد احدهما دون الآخر كما مر وكما سيأتي في الحادي حديث ابن عمر في التفرق في خيار المجلس هل هو التفرق بالابدان او بالاقوال كذا جمعا على ان احدهما كان حاضرا لقضية الراوي كما في فتح وقد قال ابو علي بن ابي هريرة واعله عليها حملا لما في الحالين اخبار بالخبر الاول وردّ وهذا صحيح لو كان الاجماع منعقدا على ان المراد احدهما وأعلم ان الخلاف كما قاله الهندي فيما اذا ذكر ذلك الراوي بطريق التفسير للفظ والافتقيد اولى بلا خلاف وقولي في موضوع المسئلة الخاص يقتضي قصر المسئلة عليه وهي طريقة الآمدي وابن الحاجب ومن تبعهما القرافي وان كان امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما في ضوهما في الراوي سواء كان صحابيا او غيره وهو كذلك لكن بشرط ان يعرف ذلك الراوي من الأدلة ومأتي للمسئلة مزيد بيان في تخصيص العموم بما يظهر منه ترجيح ما ذكرنا هنا على غيره هنا من القصر على الصحابي وقولي ما لم يكن لفظا صريحا مثلا اي مما يحتمل قوله في حد على احد المعنيين اذا استعملوا في حد على الآخر اما اذا حمله على المرجوح وترك الظاهر كما اذا حمل ما ظاهره الوجوب على الندب او بالعكس او ما هو حقيقة على المجاز او بخو ذلك فالعبرة بالظاهر لا بحمله على اصح المذاهب كذا قاله الآمدي ولهذا قال الشافعي في ترك الحديث لمن زعم صحابته بحجته فانه يقتضي قصور الشافعي في ذلك فيما يعين فيه وهو مخالفة الصحابي لظاهر ما روى مع الفرض انه قال ذلك في الأغلب من هذا ومن مخالفة حديثه وان لم يكن هو راويه كذا قيل ولكن في النفس من بينهما نظر ومقابل الراجح قول ثان هو اكثر الحنفية العمل بقول الراوي مطلقا لانهم لا يفعل ذلك الا عن توقيف وقول ثالث هو اختيار الكرخي من الحنفية انه يحمل على تاويله ان صار الى خلافه بقصد لسبب اطلع عليه من مشاهدته قرائن تقتضي ذلك فان جهل وجود ذلك ان يكون لظهور نص او قياس وغيرهما وجب النظر في الدليل فان اقتضى ما ذهب اليه وجب والا فلا ورد هذا مذهب الى قول رابع انه ان علم ما خص خلافه وانه ما بوجهه صير اليه اتباعا للدليل وان جهل حمل بالظاهر لان الأصل في خبر العدل وجوب العمل به ومخالفة الراوي للظاهر يحتمل النسيان واعلم ان هذه المسئلة غرضا سبق في صدر الكلام ان يكون الخبر نصا في شيء فيخالفه الصحابي وعلى ذلك يحمل ما روي عن قول الشافعي كيف نترك الكلام المعصوم الى لعب المعصوم وذلك اولى من هذا ان يحمل عما روي على ما يوافق ذلك اقتصرت في

النظم

قوله

مترك

النظم عليها فيما اذا خالف الحديث عمل اكثر الأمة وقلنا بالراجح ان ذلك ليس اجماعا فالعبرة بالحديث على الصحيح واستثنى ابن الحاجب من ذلك اجماع اهل المدينة بناء على قاعدة المالكية وقد سبق بيانه في باب الاجماع وان ذلك ليس حجة بل مقتضى كلامه هنا تقديم اجماع اهل المدينة بكونهم اكثر الأمة وقد قيل به بل ما بحجيتهم وذكر انهم اقل الامة اولا حجة في قولهم مطلقا الان قول عبارته مان الاستثنا منقطع واما مسئلة تعارض القياس مع خبر الواحد فسأتي في باب القياس والله اعلم

اصح الاسانيد ما توقف عليه الاسند لان من حيث هو المعنى من هو اللغة كتاب ربنا وسنة نبينا افصح لفظ من كلام العرب فمتى لما فرغت من النوع الاول مما يتوقف عليه الاسند الى الادلة الثلاثة الكتاب والسنة والاجماع وهو طريق شروعها شرعت في النوع الثاني وهو ما يتوقف عليه من حيث دلالتها وذلك في الكتاب والسنة اللذين هما اصل الاجماع بل واصل القياس وربما كانا دالين على الاصل المقيس عليه كما سيأتي وذلك هو معرفة اللغة بمعاني فيها يتوقف على معرفة ان هذا هو معنى لوله لغة ان القرآن والسنة عربيان فلا بد للمستدل بهما من معرفة لغة العرب بل هما افصح الكلام العربي قال تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقال تعالى وهذا لسان عربي مبين وقال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وغير ذلك من الايات قال قيل من سبق نبينا صلى الله عليه وسلم من الانبيا الرسلين انما كان مبعوثا لقومه خاصة فهو مبعوث بلسانهم واما محمد صلى الله عليه وسلم فمبعوث لجميع الخلق فلم يبعث بلسان بعضهم وهم العرب فاجاب بانه لو بعث بلسان جميعهم لكان كلامه خارجا عن المعهود ويبعد بل يستحيل ان يرد كل كلمة في القرآن مكررة بكل الالسنة فتعين البعض وكان لسان العرب احق لانها اوسع واوضح وكانه لسان الخاطبين وان كان الحكم عليهم وعلى غيرهم كذا قيد ابن السمعاني السؤال والجواب وهو حسن قولنا في الترجمة فهم المعنى هو متعلق بمتى عنيت كذا اي قصدته فالمراد به القصد هنا ثم المراد بالقصد المفعول كما اصله بمعنى المقصود وعنى يتعدى لمفعولين ثانيهما بالجار تقول عنيت بزيد بكذا كما قال ابو علي المعنى هو القصد الى ما يقصد اليه وقال الخليل معنى كل شيء محنته وحالته التي يصير اليها اهـ وقال ابن الاعرابي يقال اعرف معناه ومحناته فالمعنى في كل شيء كما قال ابن فارس هو القصد الذي يجري ويظهر في الشيء اذا بحث عنه واما اللغة فقال الجوهري اصلها اللغي او اللغو فردد بين ان يكون من ذوات

هذا ما وقفت عليه من شرح المحلي على جمع الجوامع للشيخ عبد الرحمن البناني المالكي رحمه الله تعالى

الياء وسمي بذوات الواو والالف عوض وجمعها لغات ولغات والشبه بالقوى
ولا يقال لغوى اى بفتح اوله انتهى لكن فيه لغة ضعيفة حكاها صاحب تثقيف
اللسان كما قال لوا المرى بفتح أوله نسبة الى أميّة وان كان ضعيفا والمراد باللغة اللفظ
الموضوع فخرج المهمل وسيأتى تفسير الوضع وبلغه علوم كثيرة تسمى علوم اللسان
سنتكلم ايضا بعد ذلك بتوفيقه من لطف الله تعالى حروف الموضوعات اللغوية
لمعرفة ما في الضمير سواء قلنا الواضع الله او البشر باقداره تعالى والحاصل وجه
الحاجة الى ذلك ان الله عز وجل لما خلق النوع الانساني وجعله محتاجا لامور لا يستقل
بل يحتاج في القيام بها والمعاونة وبد للمعاون من الاطلاع على ما في نفس المحتاج اليه
بشيء يدل وذلك اما لفظ أو اشارة او كتابة او مثال وكان اللفظ هو اكثر افادة لتيسر
اما كونه اكثر فلان اللفظ يقع على المعدوم والموجود الغائب والحاضر بخلاف الكتبة
والمثال من الباقي يتوقف ذلك واما كونه اسهل فلانه موافق للامر الطبيعي لكل احد
كيفيات تعرض للنفس للضرورة وانما تقرر لاحتياج الوضع فكلما اشتدت الحاجة
اليه افتقر الى ما يوضع له والا لكان ذلك عبثا بمقصود الوضع وما لا تشتد اليه
الحاجة يجوز ان يوضع له لما فيه من الفوائد وان لم يوضع له لانه قد لا يحتاج اليه
قال المازري في ادب الدين والدنيا وانما كان نوع الانسان اكثر حاجة من جميع
الحيوان لان غيره قد يستقل بنفسه عن جنسه واما الانسان فمطبوع على الافتقار
الى جنسه في الاستعانة به فهو صفة لازمة لطبعه وخلقة قائمة في جوهره
ولذلك كان تعالى وخلق الانسان ضعيفا اى ضعيفا عن الصبر عما هو اليه مفتقر
واهتمال ما هو عنه عاجز وانما خص الانسان بكثرة الحاجة وظهور العجز فيه على
ولطفا بجليس لذل الحاجة وسماجة العجز خار جاس طبقات الغنى وكفى القدرة
اذ هما مركوزان في طبعه كما تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى ولذلك
لما خلقه محتاجا عاجزا جعل له فيما يحتاج اليه في دفع حاجته وقضاء وطره حيلا
وخلق له عقلا يهتدي اليها به وكل ذلك ليتصف بالعبودية لله تعالى والرهبة منه
فسبحان من هذا من بديع صنعه قولي افصح الاشارة الى ان الكتابة والسنة
مع انها عربيان جاءا على افصح لغات العرب كما لابن مالك نزل القرآن بلغة الحجاز
وما فيه من لغة تميم اى نحو ما الاغليلا كادغام ومن يشاقق ومن يرتد في قراءة
عن نافع وابن علمر والاكثر انما هو لغة الحجاز بالفك نحو فليملل وتحيك ويردكم
ومن يشاقق ومن يحادد واستفزز ونحو ذلك وهو كثير وكذا وقد اجمع
القراء على نصب الاتباع الظن ونصب ساحذا بشرا وقد غلى بعض الطلبة بجمع ما في
القرآن من غير لغة الحجاز ونسبها الى الحلبي والله تعالى اعلم ص

وليس في القرآن من معرب وهو الذي ليس بلفظ عربي اما الذي كان من استعرف

وعدة من نحو الحق فانه توافق في اللغة فحرى بكله وانتفت

لكن ما يكون من ذا علما فهو حكايه لما قد علما ش لما ذكر ان الوقوف على
معرفة لغة العرب لكون الكتاب والسنة عربيتين ذكر جوابا عن سؤال مقدر
وهو ان في القرآن ما ليس بعربي وهو المسمى بالمعرب بتشديد الراء كما ذكره ابو حيان
في لغتهم وليس منها والمعرب لفظ استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم
وفي القرآن من ذلك الفاظ كثيرة جمعها بعضهم في قوله

استبرق صلوات سندس طور — السلسبيل وطه كوثر بيع
زوم وطوبى وسجيل وكافور — والزنجبيل ومشكاة سرادق مع
قائم دينار القناطير مشهور — كذا قرا طبيس ربانيهم وغسا
وبوت كفلين مذكور ومنظور — لذاك قسورة واليم نامية
فيما حكى ابن دريد فنه تثور — له مقاليد فردوس فعد كذا

على ما في بعض هذه الالفاظ من خلاف في كونه عربي الاصل او لا مشهور في التفاسير
وقد ذكر في غير ما نظم كثير فيه خلاف كرجان وغيره ولسنا بصدد الكلام في
ذلك ولا تفسير معانيها ولا عزو كل الى اهل النوع فقط على ايراد قد عنى بجمع ما في
لغة العرب مطلقا من ذلك ابن جواليقي ورتبها حسب حروف المعجم على الاصول او خماسيها عن بعض
ضوابط كقول ابن جني وغيره من الشاه متى خلا اسم ثنائيا على الاصول او خماسيها عن بعض
حروف الذلاقة الستة المجموعة في فر من لب يكون مجيبا وقول الجوهري وغيره
متى اجتمع جيم وقاف في كلمة فهي عجمية كمنجنيق وجردق ومجلق ونحوها الى غير
ذلك من الضوابط فقلت في جواب هذا السؤال انه من توافق وضع العجم مع وضع
العرب فيظن الظان ان العرب اخذت لفظ العجم واستعملته في لغتها وليس كذلك
وهذا انما عده في الواقع في القرآن فقط لما سبق من الدليل على ان القرآن كله عربي
واما وقوعه في لغة العرب فلا خلاف وان كان جازم في مناهج البلغاء وذكر
تعبا طويلا رعا قدح في مذهب الاتقان لسنا بصدد بسطه انما الخلاف الى وقوعه
في القرآن او لا فممن اثبته فيه ابن عباس وعكرمة ومجاهد وجمع واختاره ابن الجواليقي
حي نقل نفيه عن الاكثرين وان كان الامدي لم يرجح شيأ ولكن ذاهب اليه
الاكثرون هو الاصح منهم القاضي ابو بكر والقفال وابو الوليد الباجي والشيخ
ابو اسحق وابن الفخر وكل من على المحققون وجرى عليه الامام الرازي واتباعه
وقال ابن فارس في بسيطه اللغة ان قول العرب ونص عليه الامام الشافعي
رضي الله عنه في الرسالة في الباب الخامس فقال وقد تكلم في العلم من لو امسك عن بعض
ما تكلم فيه لكان امسك لحاله فقال لم نجد احدا من اهل العلم قبل ان في القرآن عربيا واعجميا والقرآن
يدل على انه ليس في كتاب الله شيء الا بلسان العرب وقد نا قبل هذا القول ومن قبل

عبد الرحيم بن الحسين

عبد الوهاب بن علي السبكي كما
في نسخة المصنف له
وقد رواه شيخنا
الحافظ الامام
ابو الفضل العسقلاني
رحمه الله
وذرية ثم مهمل
والسعد الدماميني
والاتابكي
مذكور
وقطنا وانا ثم مشقا
دارست فهم منه مهمور
وعيث والشكر الاداء مع
نصب واوفى نعته والاتباع
منظور من اصبري وفيوض المآ
مع وذر ثم الرقيم مناص
والسنا النبراس

وعدة

ذلك منه تقليدا وتركا للمسئلة عن جمهور وجملة عصره ممن خالفه وبالتقليد افضل
من اعمل منهم والله يغفر لنا ولهم انتهى ومن نقل هذا النص انما نقله ابو حامد وتبعه
وقال انه قول عامة اهل العلم وقول المتكلمين بهم ولم ينصره فان قلت المنقول لهم
انما نه أيمة فكيف يقول الشافعي ذلك قلت قد اجاب هو في الرسالة عنه بانه
لعل قائله اراد به ما جهل معناه بعض العرب ولهذا قال عمر رضي الله عنه لما سمع
فاكهة وابا لا أدري ما الابّ وقول ابن عباس ما كنت ادري معنى افتح بيننا حتى سمعت
أعرابيه تقول تعالى الى القاضي يفتح بيننا ولا يلزم من كونه غير معلوم لواحد او
اثنين ان لا تكون عربيه واجاب غير الشافعي بان الوضع في الاصل للعجم فلما استعملها العرب موافقا
في لفظها كان ذلك وضعا لفظ غيرهم وإليه ذهب ابو عبيد في غريبه بحيث نقل عن
ابن عُبيلة معمر ابن المثنى ان من زعم ان في القرآن لسانا سوى العربية فقد اعظم
على الله القول وقال ان من ذهب الى اشباه كابن عباس وغيره وان كانوا اعلم
من ابي عبيده فانما اراد وا باعتبار الاصل وهو اراد باعتبارها لما استعملت صار
عربيا فكلاهما مصيب ان شاء الله وهذا الجواب قريب مما ذكرته في النظم الذي سبق
تقريره الا ان ذاك احسن باعتبار جريانه على ان اللفظ توقيفيه او اصطلاحيه وهذا
انما هو على كونها اصطلاحيه أما وقوع المعرب في اللغة فمجزوم به كغيره ان كان الفقري
وغيره نفوا الخلاف الذي في القرآن فيها ايضا ولكون هذا بعيدا لم اتعرض في النظم
له وقد وجب البخاري في صحيحه باب من تكلم بالفارسية والرطانة واسند فيه عن ابن
قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وعلى قيصاه منه فقال النبي صلى الله عليه وسلم
سنه سنه قال ابن المبارك هي بالحبشية حسنه وفي الصحيح ايضا وكنية الفرج قبل وما
الهرج قال القتل قال ابو موسى الاشعري هي لغة الحبشة قولي لكن ما يكون من ذا
علما الى هنا اشاره الى ان الاعلام الاعجميه خارجه عن الخلاف في العرب كما قرره الهندي
وغيره وانما الخلاف في اسما الاجناس كالتجام والفرند والفيروزج والياقوت والعقود
والسجاب والابريق والطست والخوان والفلفل والقرنفه والخولنجان والياسمين والكافور
وتحو ذلك مما سيق من المذكور في القرآن وغيره وذلك ان نحو ابراهيم واسمعيل واسحق
ويعقوب من اسما الانبيا والملايكه حتى قال ابو منصور كل اسما الانبيا العجميه الا اربعه
ادم وصالح وشعيب ومحمد صلى الله عليهم وعلى هذا يكون الاعلام مقربه لكن قد قصه
في القرآن قطعا ولا يستطيع من اجاب عن المعرب بغيرها بانه مما توافق اللغتين ان
يقول لم نسلم وضع العرب وجب ان يكون عربيا وصرف والفرق منه من الصرف
للعلميه والعجمه انما ان يقال بانه لما كان في الاصل من وضعهم تميز عالم يكن من وضعهم
اصلا بل محض وضع عربي منع ذلك من الصرف دون هذا على ما فيه من تعب وحينئذ
فلا سبيل حتى من الاعلام الاعجميه معربا ولعل صاحب جمع الجوامع اخرجه من تعريف العرب

لذلك

علم الله لا يحدث
؟؟ يتعرض في
الاعلام حتى
مدلولها الا ها

لذلك حيث قال العرب لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم
لكن اعتمد عليه بانه انما خرج من الخلاف في وقوعه لما من تسميته عربيا بانه اعجمي
استعملته العرب وهذا معنى التعريب وعلى كل انها خارجه من التعريب بالطريق الذي
اشرت اليه في النظم وهو انه حكايه الفاظ الاعلام كما هي كما ان العجز اذا حكيت اعلاما
عندنا كمحمد واحمد لا يصير بذلك وضعا عجميا اذا سبيل الى ان يجيء في الاعلام
من مدلولها الا بما يخالف الاسما الاجناس ليكون العلم وضع لمعنى لا يشارك شيء
من مدلولها الا بها - احرها قال ابن دقيق العيد الخلاف في العرب مبني على اثبات اسم تعتقد
الشرعيه من اثبتها وجعلها مجازات لغويه لما يلزم من قوله ان يكون القرآن غير
عربي ولكن يرد ذلك قول ابي نصر القشيري ان هذا ليس هو الخلاف في الاسما
الشرعيه وهو ظاهر ان الاسما الشرعيه نقلت الى معنى غير الاول والعرب باقٍ على
معناه فكيف يكون هو اياه او معها عليه الا بصر الثاني علم من اخراج الاعلام
من الخلاف ان استدلال ابن الحاجب بما تشبثه الابياري بذلك ليس بجيد لكونه اما عد
عربيا ومعربا ليس بخلاف في وقوعه في القرآن كما سبق بل سبقها الى ذلك ظن
وربما عزو ذلك الى نص سيبويه في كتابه فيما لا ينصرف ومن النسب ومن المسئلة وغير
ذلك وجرى عليه ابن خروف وغيره الثالث ان منشأ الخلاف في اشتمال القرآن على العرب
انه لما وصف في عدة آيات بكونه عربيا كما سبق اول الباب وكما اشار اليه الشافعي فيما
ذكرناه من نص الرسالة فهل يكون المراد الجميع كما فهمه من منع او الاكثر كما اوله
من اثبت وقوعه لكن الحقيقه هو الكل فلذلك كان ارجح والله اعلم
ص لذا توقف الدليل منها على الذي في لغة قد يجاء وفي الاصول يعتني بذكره
مهم اقتسام لجول الفكر ش اي لاجل ان القرآن والسنة عربيان توقف الاصل الاول
بهما على حكم من الاحكام على معرفه ما نقل من لغة العرب وهم فيها على اختلاف
فنوعه ان علم لسان العرب اما ان يبحث فيه عن مدلول اللفظ فهو علم اللغه
وان كان في الاصل يشمل كل علومها لكنه لما طال وكثر خاص وامّا ان يبحث
فيه عن هيئه المفردات واحوالها وهو علم التصريف او عن المركبات وما يعرض لها
فهو علم النحو او عن فصاحتها وبلاغتها ووجوه حسنها فهو علم المعاني والبيان
والبديع فمن لا يعرف قدرا لحاجه من هذه العلوم ولا يخوض في اسرارها لا يفهم
القرآن والسنه على الوجه اللايق فان قيل سيأتي ان الالفاظ تكون غير لغويه
اما شرعيا وعرفيه فلا يكون الاستدلال في تلك متوقفا على لغه العرب فلا يطلق
ان الاستدلال دايما متوقف على لغه العرب فيه اللغه ولذلك قال الابياري في شرح
البرهان ان الافتقار الى اللغه انما هو حيث علم الشرع لم يتصرف في الفاظ اللغه وانها
باقيه اي ولا ارشد فيها الى اتباع العرف في مدلول اللفظ فان علم تصرفه بذلك

ان ع

فلا تحتاج الى معرفه اللغه بل لمعرفة تلك الاوضاع الشرعيه اى او العرفيه فالجواب
ان معرفه اللغه لا بد منها مع معرفه هذه الاوضاع لجواز ان يصرف اللفظ عنها
الى اللغه قرينة كما سبق ذلك في احوال التعارض فقد توقف في الجمله النظر
في علوم اللغه المذكوره لا يخلوا اما ان يكون عن جزييات او كليات وعاده الاصوليين
ان يتكلموا على بعض انواع من الكليات لكثره دورانها لان لها ضوابط تضبطها
فتشتد الحاجه في الاستدلال بها فهي من الاقسام المهمه في فن الاصول فلذلك
اعتنوا بها وهذا معنى قولي لحول النكره اى لجولان النكره اى في اى شيء يكون فيه
اللفظ المستدل به حتى يرد اليه والله اعلم ص فاللفظ صوت معتمد على مخرج ما
بالقصد والقول لمعنى وضعا ش لما سبق ان من لطف الله تعالى حدوث
اللفظ الموضوع للمعنى احتيج الى تفسير اللفظ والوضع وبيان الاصطلاح
في اسمائها ليفهم المراد عند اراده تلك الاقسام وقد اشتمل هذا البيت على
تفسير اللفظ وما يبنى اذا وضع فاللفظ في اللغه مصدر لفظ الشيء اى طرحه ثم
استعمل في المطروح كالصيد بمعنى المصيد وفي الاصطلاح الصوت المشتمل على بعض
الحروف فقولنا ليخرج بذلك تصويت الجادات وغير الناطق من الحيوان وان تحمل
في صدره بعض الحروف لكنه بغير قصد فليس بلفظ فلذلك قيده بقولي
بالقصد وربما عبر عن ذلك بالصوت المعتمد على مقاطع الحروف حتى يخرج
بالاعتماد ساد كرناه وصوت بمعنى قولي بعض الحروف ومعنى مقطع مفعول مقدم
على ناصبه وهو معى اى حوى وانما سمي لفظا لانه مطروح بلسان اللافظ الى سمع السامع
ولو بقتل بران لو كان سامع وآما القول فهو المصدر كقولك يقول اذا نطق
ثم نقل اصطلاحا الى المقول من اللفظ المستعمل فالقول هو اللفظ الموضوع لمعنى وهو
معنى قولنا بعضهم المستعمل ليخرج بذلك اللفظ المهمل وهو الذي لم يوضع كديز مقلوب
لفظ زيد وضع مقلوب جعفر فانه لفظ مستعمل من القول مطلقا وهو معنى قولي والقول
لمعنى وضعا اى الذي من اللفظ وضع لمعنى والله اعلم ص

والوضع جعله دليل معنى اوما يجعل في اشتهار بمعنى شيء لما سبق ان
القول ما وضع لمعنى احتيج الى تفسير الوضع في الاصطلاح وله اطلاقان خاص وهو
تخصيص اللفظ بمعنى ليدل عليه وهو المراد هنا فاللام فيه للعهد الذهني ان اللام
في الالفاظ وعام وهو تخصيص شيء بشيء بحيث يدل على سواه فيه ما سبق وجعل
القادر اله على مقدراتها من موزون ومكيل ومذروع ومعدود وجعل مركبات
الاداه ولا غذيه بازاء ما وضعت له فالضمير في قولي جعله عائد على اللفظ سواء
كان اسما كرجل وقام او فعلا كقام او حرفا كثم وبل وهو قولي او ما يجعل اشاره
الى ان الوضع قد لا يكون تخصيصا بل قد يكون بالاشتهار لفظ في معنى اما في الشرع

او في

وان اللفظ اذا وضع لمعنى هل هو موضوع للمعنى الخارجي اى الموجود في
او للمعنى الذهني وهو ما يتصوره العقل سواء طابق ما في الخارج او لا والمعنى
من حيث هو من غير ملاحظة كونه في الذهن او في الخارج على ثلاثة اقوال
الراجح منها الاول وبه جزم ابو اسحق في شرح اللمع في تضاعيف الاحكام ونص
ابن مالك في كتاب التسهيل واختار الثاني الامام الرازي واتباعه كما يفاوك
لدوران الالفاظ مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فان الانسان اذا راى
شخصا من بعد تخيله ثم لما سماه بذلك فاذا قرب منه وظنه متجاسما
بذلك فاذا قرب منه وراه رجلا سماه بذلك وردد بين ذلك فهو هو عند
مطابقة الذهني للحاجي وهي فالمدار على الخارجي والثالث هو مختار السكاكي
في جميع الجوامع لغلبة جدواها وكذلك استغلت به ليس لكل معنى لفظ بل كل
معنى محتاج للفظ يدل عليه اما بخصوصه حقيقة او مجازا او في ضمن عموم
لوضوح المراد به وقلة نفعها في الاستدلال والله اعلم

والرسم للدلالة اللفظية ودعاوى للبقية هو كون اللفظ بحيث للقاء
يفهم معناه الذي تحققا

لما ذكرت في الوضع انه جعل اللفظ دليلا
احتجت لتفسير الدلالة التي صار بها دليلا فلذلك ذكرت في رسم الدلالة اللفظية التي
الكلام فيها انها كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى الذي هو المحقق
ما له وضع فيفهم من تعريف انه موضوع له كدلالة انسان على حيوان ناطق
من حيث كون في رسم هذه الدلالة انما فهم المعنى عند ذكر اللفظ مجرد ومن ثم بين
احدهما ان فهم المعنى فرع عن كون اللفظ دل له فلو عرف به لتوقف معرفة
الدلالة عليه فيلزم الدور الثاني ان الدلالة في اللفظ موجود سواء فهم او لا
فالصواب ما قلناه ان الدلالة هي كون اللفظ بحيث الخ الذكورة الفهم ومعلوم
بداهة من ان يكون دلالة عليه من حيث وضع اللغة او من حيث اشتهاره
شرعا او عرفا وقولي وهم ما عدى للبقية الضمن في عدى الرسم المذكور اى وربما
عدى هذا الرسم لبقية الدلالات بعد اللفظية بجعل رسمها لها معناها
والمراد كما قدمناه بل الكلفظية من العقلية الطبعية فقط وان لم يسبق لها ذكر
كان ذكرها الضد ينتظر بضده كالعمى والبصر والحر والبرد كما في قوله تعالى
سرابيل تقيكم الحر وقوله تقل والبرد لعلمه من ضده وما اشبه ذلك وما كان الكلام
في الدلالة اللفظية التي هو وضعيه دخل ايضا في لفظ البقية ضد الوضعية
من اللفظية ما هو لفظي لكن غير وضعي كما سيوضح ذلك والحاصل ان الدلالة
من حيث هي اما وضعية كدلالة الاقدار على مقدوراتها ونحو ذلك كما سبق

ومنه دلالة

ومنه دلالة الشك على السبب كالدلوك على وجوب الصلاة ودلالة الشروط
على وجود المشروط كالصلاة على الطهارة والاصحت او عقليه كدلالة الاثر
على المؤثر ومنه دلالة العالم على موجده وصانعه جل جلاله وعلا وجب له
من الصفات الثبوتية والسلبية وما يجوز له من صفات الافعال ومنه ايضا
دلالة الدليل على ما يستدل به عليه كالمعلل متين على النتيجة او اللفظية وهي المقصود
لوجود اللفظ اذا ذكر وهذه التي لهذه الدلالة اقسام اما عقلية كدلالة الصوت
على حياة صاحبه او طبيعية كدلالة الراح على وجع الصدر او وضعية اى
وضع اللغة او الشرع او العرف لذلك اللفظ وهي عند الوضعية التي هي قسيم
اللفظية فالوضعية من الدلالات اللفظية التي هي المرادة وبالبقية حاصل
والله اعلم

وما على بعض له ضمن هو ما هو في التزام بين والعقل في بين دخول
من حيث الانتقال الذهني الى المراد باللزوم الذهني لا خارج فانه لا يعني
شرح هذا تقسيم للدلالة اللفظية الوضعية الى ثلاثة اقسام مطابقة وتضمن
والتزام فدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام مسماه كالانسان على حيوان
ناطق ويقع على عبارة كثير على تمام مسماه وهي فاصل الخروج فالاجزاء له
كاسم الله تعالى وكالجوهر الفرد فلا يقال فيه تمام لانه لا جزء له ودلالة التضمن
هي دلالة اللفظ على جزء مسماه كدلالة انسان على حيوان فقط او ناطق فقط
سمي بذلك لتضمنه اياه ودلالة الالتزام دلالة اللفظ على ما هو خارج عن المسمى
لكنه لازم له كدلالة انسان على كونه ضاحكا قبل بشرط ان يراد في تعاريفها حيث
هو كذلك ففي المطابقة من حيث هو جزء وفي الالتزام من حيث هو لازم لدفع ما
يرد على ذلك من كون اللفظ قد يكون مشتركا بين المسمى وجزئه او بين المسمى ولازمه
كاسم للدينة والاقليم جميعه والشمس لقرصها والضوء الذي هو لازم لها فانها
يكون مطابقة من حيث الوضع للمسمى وتضمنا من حيث الوضع للجزء والتزاما
من حيث الوضع للازم وذلك قيل به صاحب الحاصل وقليل صاحب
التحصيل لكن في دلالتي التضمن والالتزام فقط وينبغي ان يقيدا بهو والمطا
ايضا على ما قدمناه لكن المتقدمون وكثير من المتاخرين لم يتقيدوا بذلك لان
الكلام في كل دلالة من حيث الوضع للمسمى ثم من وضع اخر خرج عن دلالة اللفظ
اذا اريد نفس اللفظ نحو لفظ زيد مبتدا قام فعل ماض ثم حرف
عطف فان الدلالة هنا ليست راجعة الى معنى اللفظ فلت لكن مدلوله
هنا كذلك فهو كما تقول قلت لفظ زيد ولذلك يصدق كما قال ابن مالك في الكافية وان تشأ تأد حكما فابن او اعرب واجعلها اسما

ثم استشكل انحصار الدلالة في الثلاثة بدلالة العام على جزئي مدلوله المركب
على ما يفهم فانه ليس مطابقة اذ ليس هو جميع المركب ولا تضمنا لانه ليس
جزأ منه بل جزئيا وسيأتي بيان الفرق بينهما في باب العموم ولا التزاما لانه
داخل في مدلول المركب بوصف الشركة وقد يجاب بادعاء كونه من المطابقة
باعتبار صدق الشركة عليه من حيث هو وهو موضوع اللفظ والكلية فيه
بالكلية والجزئية خارجة عما وضع له اللفظ الذي هو الكلي وبادعاء كونه من
الالتزام لان لازم هذه الماهية الموضوع لها العموم كل فرد فرد فافهم
وسيأتي في باب العموم مزيد بيان قولي مكون معنى اللفظ الى آخره
اي المطابقة ان يكون كذلك وقولي وما على بعض له اي الذي وضع له وقولي
وللازم اي وهو ما دل فيه على اللازم المعنى هو التزام وقولي والعقل في دين
له دخول الى آخره اشاره الى التحقيق من الخلاف المشهور في الدلالات
الثلاث انها كلها لفظيه او المطابقه فقط والاخيران عقليتان او المطابقه
والتضمن لفظيتان والالتزام عقليه ثلاثة مذاهب الاول هو المعزى الاكثرين
لان المستفاد للفظ في كل من الثلاث انما هو الدلاله على المعنى والاقسام
فكان كالمطابقه والثاني هو اختيار الامام في المحصول وتبعه ابن الحاجب
والهندي وغيرهما ان اللفظ للموضوع للكل انما هو وضع للمعنى فقط واللازم فدلالته
الا بواسطه تضمنه له عقلا او زمنيته له عقلا ولذلك ينتقل الذهن من
المسمى اليها انتقالا من اللازم الى اللازم وان الثالث هو الاسدي وابن الحاجب
لان الجزء داخل فيما وضع له اللفظ بخلاف اللازم فانه خارج عنه فذكرت في
النظم ما هو الحق ان للعقل دخولا في التضمن والالتزام مع الاستناد اللفظ
فليسا لفظيا محضا كما في المطابقه ولا عقليا محضا حتى لا يحتاج اللفظ فيهما
فكانهما لفظيتان باعتبار عقليتان باعتبار حتى زعم بعضهم ان الخلاف
معنوي فيهما قطعا والا فكان يلزم ان يدخل في القسم ما ليس منه وقولي منه
المراد باللزوم الذهني اشارة الى ان المعتبر في ذلك الالتزام اللزوم الذهني
على الراجح لا الخارجي وذلك لان اللفظ غير موضوع للازم فلو لم يكن اللازم
بحيث يلزم من تصور المسمى للفظ تصوره لما فهم من اللفظ وهو معنى قبيل
المنطقيين لكونه المتبادر عندهم بكون الذهن منتقل من المسمى الى اللازم
قيد في المحصول اللزوم الذهني غالبا ظاهرا ان اللفظ غير معتبر والا لم يجز
اطلاق اليد على القدرة فان اليد ليست منتفيا عنه القدرة بحسب القطع
اذ قد تكون شلاء ولكن لزوم القدرة لليد انما هو لزوم خارجي باعتبار
ما ركبه الله فيها دليله ان اليد لا يلزم من تصورها تصور القدرة لها

والتخلف

القطع

والتخلف في الخارج قد يكون لمانع كما في الثلاثة وقد يكون لامتناع لهذا القيد
اصلا وانما لم يعتبر اللزوم الخارجي كالسرير مع الامكان لانه اذا لم يلتفت
الذهن اليه لم يحصل الدلالة البتة وقد تحصل الدلالة وليس هناك لزوم
خارجي كدلالة العمى على البصر والبرد وغيرهما كثيرا من الاصوليين
واصل البيان اللزوم مطلقا اعم من الذهني والخارجي وسواء كان الذهني في
ذهن كل احد كما في العلم والملكة او عند العالم بالوضع او غير ذلك ولهذا
يجري فيه الوضوح والخفاء بحسب اختلاف الاشخاص والاحوال لكن عند
التحقيق تراهم يرجعون الى لزوم ذهني ولو بقرينة تدل عليه واصله خارجي
وذلك حتى يتقل الذهن كما بيناه فلذلك عرفت في النظم على اطلاق اعتبار
اللزوم الذهني وفاقا لمن قاله فانه الظاهر وقولي او خارجي اي ليس المعتبر مجرد
اللزوم الخارجي بان الدلالة قد توجد وليس هناك لزوم خارجي كما سبق والله
اعلم

ص والقول ان جزء له دل على جزء معناه بقصد وصلا

مركب وما ليس له كذلك مفرد والبدء في تقسيم هذا اولى لما ثبت ان اللفظ
الموضوع لمعنى يسمى قولا وثبت معنى الوضع ومعنى الدلالة وتقسيمها ذكرت هنا
ان القول ينقسم الى مفرد ومركب وقدمت في النظم تعريف المركب لان التقابل بينهما
من تقابل العدم والملكة والاحكام انما تعرف بذكر ملكاتها وانما قدم ابن الحاجب
المفرد لمناسبته بتخاذه في الصرف بين المفرد والمركب كما سيأتي فالمركب ما دل جزء
على جزء معناه الذي وضع له سواء كان تركيبه اسنادا كقام زيد او اضافيا
كغلام زيد او تقييديا كرجل العالم او مزجيا كخمسة عشر وبعلبك فانه لا يدل
جزئه على جزء معناه بالقصد لعدم كون المضاف اذا كان علما
نحو عبد الله وقولي بقصد وصلا اي انما يكون مركبا اذا كان ذلك الجزء
دالا على جزء معناه بالقصد ليخرج حيوان ناطق علما على انسان فانه مفرد
وان كان جزء دل على جزء معناه من حيث هو وبعضهم يقول لم اجده لهذا
القيد فانه يعلم عليه كما يصدق ان جزءه دل على جزء معناه كان كلا من
جزيه صار بالعلمية بمنزله حرفي الهجاء فيه كالراي من زيد فكما لا يدل على جزء
من ذات زيد كذلك هذا وعلى هذا يكون هذا القيد ايضاحا وقولي ان
جزء له دل على جزء معناه خرج به نحو انسان فانه وان دل جزيه على الشريحة
لكن لم يدل على جزء معناه وبعضهم يسمي هذا مؤلفا مركبا والمشهور المنع وان
المؤلف بمعنى المركب وهم من يفرق بينهما بان المؤلف بين جزيه الفه مخلاف
المركب وردبان المراد بالتركيب انما هو على الوجه المعتبر في كلام العرب بالطبع
انضمام لفظ الى آخر فحينئذ لا يوجد مركب الا وبين جزيه الفه وزعم بعضهم

يكون م

عبد قياد
المفرد
والمر
وعلا
بمعانيها

انه يخرج بذلك ايضا ان حروف زيد مثلا كل واحد يدل على شئ في الجملة وهذا
لا يخفى فالذي نقول على نوعه وكذا الياء في ضرب فاسد لانه ان اراد بالدال اللفظ
المجرد عنه بالتاء والياء والدال فليس لذلك دلالة اصلا وان اراد هذا اللفظ مع
زائد يا دال فهذا الشيء الذي تركيب منه زيد بل من مدلولاته فتامله وقولي ان جزء
دل فلم اقل كل جزء اشارة الى انك اذا قلت زيد قايم فانما دل من الاجزاء كلمة زيد
وكلمة قايم لا كل حرف من حروف كل منهما ان كل حرف من حروف الكلمتين محالا دلالة له
اصلا لا على جزء المعنى ولا غيره كما بيناه وانما يكون ذلك في الجزء القريب فلذلك
قيد بعضهم فان قلت فعلى ذلك انه اذا دل جزء على جزء المعنى يكفي في
ذلك وان لم يدل بقيه الاجزاء على باقي المعنى والغرض انك ان قلت مثلا زيد قايم فزيد
دل على جزء المعنى وقايم دل على جزئه الاخر فكان ينبغي ان تقول كل واحد من اجزاء
القضيه اذا افرد دل لا يضاح كما تقدم قلت الاصح لذلك انه متى جزء على جزء المعنى
فان الجزء الاخر الاعلى باقي المعنى بالضروره ليلزم ضم مهمل الى مستعمل بل يصير
مجموع اللفظ عبثا واف بجملة المعنى والفرض خلافه اويقال المراد ما ذكرته ويدل
عليه ان النكره في سياق الشرط للعموم ويكون المراد ان كل جزء قريب يدل على جزء
المعنى وقولي وما سواه هذا المفرد بيان لان كل ما احتمل فيه قسمة من تعريف المركب
يكون مفردا فيدخل ما لا جزء له اصلا كالباء ونحوها مفرد وان لم يستعمل بالنطق بها
دالا بالدلاله على معنى في نفسها لكونها حرفا وما له جزء لكن لا يدل كزيد او يدل على
هذا المعنى كما سبق في ان من انسان او يدل على جزء المعنى لكن في وضع اخر في ذلك
الوضع كما سبق في حيوان ناطق علما لانسان سمي بهذا المركب
والمفرد هو اصطلاح النطقيين وعندهم من اهل الاصول وامّا اهل العربيه فيخرج
اليهم تفرقه اخرى وهي ان المفرد اللفظ كلمة واحده والمركب بخلافه ولختار هذا
ابن الحاجب فخرج بالكلمة في تعريف المفرد الكلام ونحوه من المتضايفين فغيرهما وما قبل
او هو المركبات الناقصه والمركب الذي هو علم كعبد الله وحيوان ناطق على الانسان
فهو وان كان كلمة لكنه غير مفرد اذ المفرد عندهم لعض من الكلمة ثم فرع ابن الحاجب
على الفرقين ان نحو بعلبك مركب على طريق اهل العربيه ولختاره دون الاخرى
ونحو يضرب بالعلمية اي يكون على طريقة النطقيين واهل الاصول مركبا وعلى طريق
اهل العربيه مفردا وهو واضح ثم قال وليس مرادي اي النطقيين ومن تبعهم ان نحو ضارب
من اسماء الفاعلين ومخرج ونحوه لك ما لا يتحصل مركبا لان الالف من ضارب والميم
من مخرج جزء دال على جزء من المعنى وما ادعاه من الالزام لم يتم لان الدال
على وصفية الفاعل مجموع اللفظ لا الالف وحدها والميم وحدها وقد اوضح هو هذا
في اماليه فقال ان الالف من ضارب والميم من مخرج واحرف المضارعة والالف ويسكر

وغضي

وغضي ونحو ذلك اسئت كلمات مستقلة بل جزء كلمة كذلك وقد تحتمل كون حروف المضارعة
كلمة بعض المتاخرين وهو غلط والفرق بين هذه الحروف وانشاهها مما ليس بكلمة وبين القسم
من كلمات ان هذه لا تدل على المعنى الذي قصد بزيادتها له الا بعد ان ضم اليها ما
حتى صار كالجزء منه واما الحرف الذي هو كلمة فيجيء ما بعضم اليه مستقلا في دلالته
قبله ونحوه موضوعا لذلك بمجرده وان اشترط في استعماله ذكر متعلقه كاللام من
لزيد فان كلا منهما يفهم معنى مستقلا بخلاف الالف من ضارب والياء من يخرج انها كما
ملحوظ به بهما ان قوله ونحو يضرب بالعكس اي ما يكون مركبا على طريقة النطقيين
قال بعضهم لعدم استقلاله بالدلاله على ما قرره فتحقق ذلك فانه نفيس والله اعلم وقولي
والمد في تقسيم هذا الوجه اشاره الى ان كلام المفرد والمركب له تقسيمات من وجوه لابد
من معرفتها فشرع في ذكر ذلك وبدات هنا بالمفرد لسبقه على المركب وان كان في
تصيره وقع الامر بالعكس لما قررناه من تقسيم المفرد بقولي فان يكن تصور المعنى
منع من شركه فيه فجزئي وما سوى هذا الكلي تقسيم يكثر والرضي وهو ان
ينقسم الجزئي وكلي وفي الحقيقة انهما قسمان لمعنى اللفظ لكن بطريق التسمية فنقول معنى
اللفظ ان منع تصوره من وقوع الشركة فيه عقلا فجزئي كزيد اذ لم يمنع عقلا كانسان
وكل فخرج بالكلي ما قبل الالف واللام ودخل بنحو ابن آدم وقد يجاب بانه يقبل لولا مانع
الاضافه والكلي له تقسيمات منها انه اما ان يوجد منه شئ في الخارج اولا فان وجد اما
ان يوجد واحد فقط او كثير وما وجد منه واحد اما ان يكون غيره ممتنعا وجوده او جايزا
وما وجد منه كثير فاما ان يكون محاطا بها او غير محتواه والذي لم يوجد منه شئ اما ان
يمكن وجوده او يستحيل فهذه ستة اقسام وبهذا يعلم ان التعبير بقولنا ان لم يمنع
الاخصر اولى من نحو قول ابن الحاجب ان اشترك في مفهومه كثيرون لخروج بعض
هذه الاقسام عن تعبيره الا ان يحمل قوله ان اشترك على الاعم والاشتراك بالفعل
او بالقوه ولا يخفى ما فيه فمثال ما وجد منه واحد وغيره ممتنع الدال الله تعالى
الا غيره ويمكن وجود الله غيره لو كان فيها الهه الا الله لفسدتا ومعنى دخول
لفظ الله في تقريفنا الكلي انه لا يمنع تصور معناه من الشركة في معناه باعتبار الصور
في الذهن وان باعتبار الامكان في الخارج فلهذا دخل من دخل بالاشتراك ولو كانا واحدا
بضروره العقل لما وقع ذلك من عاقل ولكنه معقول اصلا بارهما عاقل من شاء وا
وعلى كل في ذكرها لهذه الطريقة هذا المثال نوع من اساءة الادب فلذلك اهملت في النظم
ذكر هذا التقسيم بالكليه واشرت الى انه غير مرضي بقولي والرضي كذا وكذا ما ذكره
من التقسيم بعد ذلك وتعرضته في الشرح ليلاحظ الناظر في كتبهم عالم يقف عليه
فيضل عن سواء السبيل ومثال ما وجد منه واحد وما يمتنع وجود غيره الشمس ومثال
ما يوجد منه في الخارج كثير متناه انسان ومثال الكثير الذي لا يتناهى فمعدوم على قول

ص م
لا لنفس اللفظ؟

دلّ م

لا م

اصل اسد اذ ما فی العالم شیء من الوجودات الا وهو متناه ومثال ما لا یوجد منه
شیء اصلا ویمکن وجوده بجزء من ربیع ومثال ما یستحیل وجوده کشریک الاله
فانه محال ولا یخفی ما فی التمثیل به من الاتیان علی نحو ما سبق بیانه احترازا
عما یجری من بعض الالفاظ قیل التشخیص والتعیین فی التصور والاصدق انه لهما
مع تصور ما من وقوع الشرکة فیه اذ لا مرد من اشتراک ولو فی اخص صفات النفس
ثم المراد بالجزئی الحقیقی ان الجزئی قد یکون اضافیا ای بالنسبة اضافة لما هو
اعم منه مع کونه کلیا بالنسبة الی ما هو اخص منه کحیوان فانه جزئی بالنسبة الی الجسم
کلی بالنسبة الی انسان کما سیمر مثل ذلک نوعا اضافیا وان کان النوع الحقیقة انما هو
المقول علی کثیرین مختلفین بالحقیقة الثانی زاد الشریف فی تعریف الکلی قیدا ان
یکون ذلک فی الایجاب فان زیدا یشترک فی مفهوم کثیرون باعتبار سلبه عن
مفهوم خلافه مع انه لیس بکلی قلت وهذا عجیب فان اللام فی تصور حقیقی الکلی
والجزئی والسلب والایجاب امر زائد علی ذلک فتولی والمرضی قائم ما بعده وقد
سبق انی استرشدت ذلک الی عدم ارتضاء نحو ما سبق من تقسیم الکلی الی وحدیة وکثرة
ومثل ذلک تقسیم الکلی الی طبیعی ومنطقی وعقلی مثاله الانسان من حیث الحیوانیة
التی فیه فقط هو کلی طبیعی وهذا موجود فی الخارج لانه جزء الانسان الموجود وجزئی
الموجود موجود کذلک حیث ان تصوره غیر مانع من تصور الشرکة فیه کلی منطقی وهذا
لا وجود له لانه من حیث لا یتناهی وقد سبق ان وجود ما لا یتناهی فی العالم محال فی
حیث ملاحظة الامور معا کلی عقلی ولا وجود له ایضا لاشتماله علی ما لا یتناهی وخالف
فی ذلک افلاطون فقال انه موجود ومحل ذلک الا لیق به غیر هذا المحسوس وشبه ذلک
ذلک تقسیم الکلی الی جنس ونوع حقیقیین فالجنس هو المقول علی مختلفین بالحقیقة
والنوع هو المقول علی متفقین بالحقیقة وقد یکونان اضافیین ای بالنسبة الی ما فوقهما
ودونهما کما سبقت الاشارة الیه ونحو ذلک والله اعلم ص

من ذلک الکلی ان تفاوت افراده وما بها تفاوت فمتواطی وما سواه
مشکک لشکک من یراه ش ای من المرضی فی تقسیم الکلی انقسامه الی متواطی
ومشکک فالمتواطی ما تساوت افراده باعتبار ذلک الکلی الذی تشارکت فیه کالانسان
بالنسبة الی افراده فان الکلی فیها وهو الحیوانیة الناطقیة لا تتفاوت فیها مع زیادة ما فیض
وسمی ذلک من التواطؤ وهو التوافق ذاک قائلی لیواطؤا عدة ما حرم الله وهذا
معنی قولی وما بها تفاوت ای ولم یتفاوت ذلک الکلی بها ای فیها کما فی والباقی بها
متعلق بتفاوت وهو فعل ماض والضمیر فیها للافراد وموضعه نصب علی الحال
والمشکک ما سوی ذلک وهو ما تفاوت فی افراده الکلی اما باعتبار الوجوب والامکان
کالوجود للقدیم والحادث واما باعتبار الاستغناء والافتقار کالوجود للممکن للجوهر

المستغنی

المستغنی محل العرض المفتقر الی محل یقوم به او بالشدة کبیاض الثلج وبیاض
العاج وکالنور لضوء الشمس وضوء السراج وسمی مشککا لما فیه من تشکیک الناظر
فی معناه هل هو تواطی لوجود الکلی فی افراده او مشترک لتغایر افراده فعلی الاول
من شک المضعف من شک اذا تردد مد اشتراط عدم التفاوت فی التواطی کیف
یجامع قولهم سمی مشککا لشک الناظر فی کونه متواطیا لکن یدفع الشک والفرض انه
متفاوت وقد شرط فی التواطی عدم التفاوت ویمکن الجواب هنا بان التواطی
والتشکک متقابلان فالاعم والاخص فالمتواطی اعم من المشکک ویکون المراد بقولهم ان تفاوت
افراده ای لم یشترط فیها تفاوت بل سواء اتفق فیها وقوع تفاوت او لا بان ینظر الی
کونه متواطیا من حیث الاشتراک وبذلک یجمع بین قول ابن الحاجب فان تفاوت
کالوجود للخالق والمخلوق فمشکک والا فمتواطی وقوله فی مسئلة وقوع الاشتراک فی
جواب اسئل لا یرتضیه واجیب بان الوجوب والامکان یمنعان التواطؤ فجعله
متواطیا منع ومشککا اخری فلیس ذلک الا لما ذکرناه لانا قضینا وقوع ما یعد
جواب سؤال ابن السمانی المشهور انه لا حقیقة للمشکک بان ما حصل به الاختلاف ان
دخل فی التسمیة کان اللفظ مشترکا والا کان متواطیا انا نتولی هو داخل فی المسمی
ولا یلزم ان یکون مشترکا لان الاشتراک ما لیس بین معنییه قدر مشترک سمی بذلک
الاسم ولا یکون خارجا من المتواطی بان التواطؤ اعم ما تساوت افراده او تفاوتت
لانا نقول اذا کان فیه تفاوت فهو مشکک وهذا احسن من جواب القرافی عنه بان
کلا من التواطی والمشکک موضوع للقدر المشترک ولکن الاختلاف ان کان بامور
من جنس المسمی فمشکک او بامر خارج فمتواطی بان ذلک انما یبقی فیه التفاوت ما لم یزل
والضعف فقط فیما هو مختلف بالامکان والوجوب او بالاستغناء والافتقار ونحو
ذلک واعلم انه سیاتی لنا فی مسئلة حمل المشترک علی معنییه ان الشافعی رحمه الله یحمله
من قبیل العموم ولا یکون ذلک الا اذا کان بینهما قدر مشترک فاذا قد رمدر مشترک
اشبه ذلک المشکک وسیاتی فیه مزید بیان هنالک والله اعلم ص

وایضا الکلی ان یستغرق اشخاصه فذو العموم حقیقة وان یکن ذلک علی الماهیة
فقط فمطلق بلا کمیة ش هذا هو القسم الثانی من تقسیمی اللذین ذکرتهما وهو
انقسامه الی عام ومطلق وذلک ان الکلی ان وضع اللفظ فیه لیستغرق ما له نصه
او عرفا مفهوم العام نحو اقتلوا المشرکین ونحو ورد نقل لها ثم اذا اراد جمیع انواع
الجمع فموضوعه عرفی کما سیاتی فی باب المفهوم فی باب العموم وسیاتی فیه مزید
بیان لحقیقته وانقسامه وقد یکون العموم عقلیا وسیاتی هنا لان الکلام فی تقسیم
اللفظ وذاک یذکر فی باب العموم من حیث هو وان لم یکن کذلک بل دل علی
الماهیة من حیث هی من غیر نظر الی افرادها التی لها الی توحد حقیقتها الا

لعله مشکک

عند انقسام النسبة بین المتواطی والمشکک العموم والخصوص

مرله واجیب الخ هذا سقوط قول اسئل الی واجیب

في شئ منها فهو المطلق كذلك الرجل خير من المرأة اي هذه الحقيقة جنس من هذه
الحقيقة وان في بعض افراد هذه ما هو افضل من اكثر تلك لكن ثامر خارجي
وسيأتي ايضاح ذلك في موضعه والفرق بينه وبين النكرة وما يترتب على ذلك
وقولي بلا كمية اي مراعاة أفراد كثيرة وقليلة فهو منسوب الى الكم المسؤول بها
من عدد الشئ والقاعدة في مثله التضعيف للحرف الثاني فلذلك شددت تأمل
والله اعلم ص وذلك الجزئي ما مثابع، فيه نكرة لا مانع،
وان يكن معنى فالمعرفة، فابو ضع التعيين اعرفه، فالعلم المعروف والشخصي
ان كان في الخارج والجنسي، ان كان في الذهن فذا فترقا، فمن اسم جنس قال من حققا،
من لما فرغت من تقسيم العلمي شرعت في تقسيم مقابله وهو الجزئي فذكرت انه
ينقسم الى نكرة ومعرفة وذلك ان الجزئي ان قصد به فرد مشخص بين محال الكلي ولم
يقصد عموم المحال كلها كما هو العام على ما سبق فذلك الفرد ان قصد شيوعه
في الافراد اي يكون مبهما بحيث له كل فرد فرد على البدل فهو النكرة مفردة كان كرجل
او مبهما حقيقيا كرجال ومسلمين وما لا يجمع كقوم ونساء وتمراه بحيث لا كذلك وهو
وان قصد به فرد معين فهو المعرفة والتفرقة بينهما معلومة لفظية وهو دخول النكرة
تربت او الى المرة للتنبيه او نحوه لكاس وظبيا لتجوك فاك قيل اذا كانت النكرة
شيوع كانت مما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه من حيث هو فيه ولهذا كان
داخلا في الجمع ونحوه كما في الاعداد نحو ثلاثة دعشرة لان الجمع ليس ما يمنع ان يكون
جمعين كالعشرة عشرتين فتامل ذلك فانه دقيق ومعنى يوضع التعيين الى
آخره تقييم للمعرفة الى علم وغير علم والعلم الجزئي شخصي وغير شخصي فالاول هو
المتعلق بمثل الاسم في قولي اعرفه اي اعرف هذا النوع باسم العلم الذي يكون العلم اياه
والحاصل انه لما تقرر ان للمعرفة هي التي فيها تعيين بخلاف النكرة فاذا شئ يفيد التعيين
المعرفة الى ما يكون التعيين فيه بالوضع وهو العلم والى ما يكون التعيين فيه
بالوضع بل بامر خارجي وهو غيره من المعارف كما سيأتي بيانه ثم التعيين الوضعي
في العلم اما ان يكون بحسب الوجود الخارجي فيسمى العلم حينئذ علم شخص نحو زيد
وهند واما باعتبار التصور في الذهن فيسمى علم الجنس كاسامه علما لحقيقة الاسد
المتشخصة في الذهن وهو معنى قولي ذا تشخص والضمير في قولي انه ان عاد على
التعيين في البيت الذي قبله وكذا في قولي ان كان في الذهن وينقسم العلمان باعتبارات
مرة يكون المدلول ذا علم كما بينا الله تعالى اعلام ومرة لكنه اعلام بالغلبة نحو للملك
لجبريل او الانبياء كموسى او جعل لغير ذي علم اصلا كحيوان غير مألوف كاسامه للاسد
وثعالة للثعلب او مألوف لا حق في عين لصاحبه وشذ قم لجعل وداشق لكلب او
لا مكنة كبغداد او لا تشبه كرمضان وغير ذلك وينقسم مرة الى اسم وكنية ولقب لانه

ان بدى

ان بدى باب اوام فكنيه او دل على رفعة المسمى كزين العابدين او وضعة كابليس
فلقب والا فاسم ومرة الى منقول كفضل وغير منقول وهو المرتجل كادد وغطفان
وينقسم مرة الى مفرد كزيد ومركب اضافي كعبد الله او اسنادي كبرق نحره وغير
ذلك وكل هذه الاقسام موضحة في محلها من النحو وقولي بهذا افترقا الضمير
فيه عائد الى علم الجنس اي بهذا المعنى المذكور في علم الجنس وهو قيد التشخص
في الذهن افترق من اسم الجنس الذي هو النكرة نحو اسد فان اسما اذا اطلق على
فرد شائع كما سبق او على الحقيقة من حيث هي بقيد تشخص فرد منها في الذهن ان
حضر فرد مشتمل على الحقيقة مما يمكن ان تكون الحقيقة فيه كما يراد افراد
في الذهن مطلقا وقولي قالا لمن حققا اي قاله المحققون وملخص الخلاف في
المسألة ان علم الجنس واسم الجنس هل معناهما واحد وانما فرق بينهما بالاحكام
اللفظية كمنع الصرف في علم الجنس مع علة اخرى ووقوعه مبتدأ بلا سوغ وكذا
محل الحال منه بلا سوغ وكامتناع دخول ال والاضافة فيه وغير ذلك او بينهما
فرق من جهة المعنى قال الاول مالك به جمع منا الشاه منهم ابن مالك كما مر عنه
في شرح التسهيل اذ قال انه نكر معنى معرفه لفظا وكذا هو في خلاصته بقوله
ووضعوا لبعض الاجناس علم كعلم الاشخاص لفظا وضع اي في الاحكام اللفظية
وصرحا في الايضاح عموما بدليا كاسم الجنس والثاني وهو قول كثير من المحققين
كالسراج وابن الخروشامي كان يفرق بين علم الجنس واسم الجنس ويقرر ويقرر
لم اسمع من احد لامنه وكان يقول ما في البلاد المصرية من يعرفه اي هذا الفرق
مشكل حتى ان بعض الايمة ينفيه كما سبق فقال الخروشامي ان الموضوع للماهية
من حيث حضورها في الذهن علم الجنس ومن حيث عمومها هنا في افرادها اسم
الجنس وهو معنى ما ذكرناه من كون اسد مثلا موضوعا للحقيقة من غير اعتبار
قيدها اصلا وعلم الجنس الذي هو اسامه مثلا موضوع للحقيقة باعتبار حضورها
الذهني الذي فيه نوع تشخص لها مع قطع النظر عن افرادها ونظيره الفرق
بين النكرة وبين المعرفة بلام الحقيقة فانه دال عليها باعتبار حضورها في الذهن
وان كانت عامة بالنسبة الى افرادها فهي باعتبار حضورها اخص من مطلق الحقيقة
فان الصورة الكائنة في الذهن من حقيقة الاسد جزئية بالنسبة الى مطلق الحقيقة
لان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في زمان ومثلها يقع في زمان اخر وفي ذهن
اخر والجميع مشترك في مطلق صورة الاسد وفي كلام سيبويه اشارة الى هذا الفرق
اذ قال في ترجمة باب من المعرفة يكون الاسم الخاص فيه شائعا في امته ليس واحد
منها باولى من الاخر بمنزلته اذا قلت هذا ابو الحارث انما يريد هذا الاسد اي هذا
الذي سمت باسمه او عرفت اشباهه ولا يريد ان يشير الى شئ قد عرفته بمعرفة

قف
على الفرق
بين اسم الجنس
وعلم الجنس

بأنه

كريد ولكنه اراد هذا الذى كلى واحد من اسمة له هذا الاسم ومعنى قولهم
معرفته عرفته بشخصه الخارجى فانظر كيف جعله سببا به يمتاز له المعرف باللام
التى للحقيقة وقوله هذا اشاره الى شئ بعينه فصار اسامه يغنى عن هذا كان وبدا
يغنى عن قولك الرجل المعروف بكذا وكذا وكون اسامه فى الخارج على كل اصل انما
كان لان التعريف فيه للحقيقة وهى بوجوده فيه هكذا قرره بعض محققى
شرحه ولك تقريبه يا رجل اذا اريت معينا فاى رجل اقبلت عليه وناديته كان عرفه
لوجود القصد اليه وكذا اسامه اى اسيد ما ايده فانك تريد هذه الحقيقة الموجوده
وبكذا فالقصد دليل بطريق الاصل لتلقى وكما ان حالك فقال بعد حكايته نص
سيبويه انه جعل خاصا شائعا فى جاله واحده مخصوصه باعتبار تعينه لحقيقته
فى الخارج ثم باعتبار ما لكل شئ من انتشار صوره قسطا من تلك الحقيقة
فى الخارج فلك وهذا يفكر على ما ادعاه من كونه مثل العلم الشخصى لفظا ومثل
النكرة فى المعنى وفرق ابن الحاجب فى شرح المفصل بين اسامه واسد بان اسدا
موضوع لفرد من افراد النوع لا بعينه فالتعدد فيه اصل الوضع واسامه
موضوع للحقيقة المتحققه فى الاعيان وفى اختار الشيخ تقى الدين السبكى ان علم
الجنس ما قصد به تعيين الجنس حيث لا يقع النظر عن افراده واسم الجنس
ما قصد به اسم الجنس باعتبار وقوعه على الافراد حتى اذا دخلت عليه لام
واللام الجنسيه صار شائعا بالعلم الجنس لان الالف واللام الجنسيه لتعريف الماهيه
ومرجع ذلك ان العلم الجنس لا يثنى ولا يجمع لان الحقيقة من حيث هى
تقبل جمعا ولا تثنيه والجمع انما هو للافراد لكن صرح ابن السيد فى بان اللام
واللام الداخله على اسم الجنس لعهد الجنس للتعريف ما يجعله فى حكم النكره
متفاوت به لكنه تحتاج الى نقل يدل على قصد العرب فى وضعها ذلك كما ادعاه
حيان بعد ان قرر ما حكيناه عن مالك من ترادف اسم الجنس وعلم الجنس
وان اختصر احدهما باحكام لفظيه قال وقد رام بعض المتعقبين من المتاخرين
التفرقه بين اسامه واسد من جهه المعنى فذكر ما نقلناه عن ابن الحاجب ثم قال
وما اظن ان العرب قصدت شيئا من هذا الذى ذكره هذا المتاخر فى علم الجنس
وايضا فانه ما من نكره الا ومعناها الذهنى مفرد ومنكره فلا اختصاص لاسامه
بذلك كله نهى وقد علمت ان فى كلام سيبويه امام اللغه والعربيه الاشعار بالفرق
قليل من حيث انه سوى تفرقه المتقطعين اى المتعقبين فى الكلام وامثال العرب
لا تقصد بذلك فقد يمنع بانها كان لها دقايق فى كلامها مستمره وان لم يكن
دليل على انها قصدتها هل يستدل عليها بالاستقراء او لا تركيبا بل بما وضع
لاستخراج ذلك الاسرار المستقراه من كلام اهل البيان والمعانى ونحو ذلك كذا فى الخضرى

السابق

السابق ذكره فى كلام الشريف هو الامام العلامه شمس الدين الشافعى ابو محمد بن محمد
الامام الرازى روى عنه الحافظ الدمياطى واخذ عنه ايضا الخطيب بن الاذرعى
رحمهم الله تعالى والله اعلم ص او تقريبه ذكى الشيخ
محمد ونحوه يبين ش هذا مثال لقولى ان كان التعيين بالوضع وهو
القسم الثانى من المعرفه اى وهو ما يكون فيه التعيين بالوضع بل بقرينه وهو
الضمير ان التعيين بقرينه الاشاره اليه او الخطاب نحو انا وانت والعليم
نحو هو ومثله بقيه المعارف كاسم الاشاره فانها بقرينه الاشاره اليه والمعرف
باللام بقرينه انضمامه اليه والمضاف بقرينه الاضافه لمعرفه والموصول بقرينه الصله او الالف لنظا
التقعد والاقبال وهذا كله مبنى فى محله فى كتب النحو وهو معنى قولى فنباهى فيه كالذى
يتميز واما بياض فاوضح التعريف فبين فى محله وقد علم بهذا ان قولى جميع كالبياض
ان الذى لا يستقل بافاده المعنى بل يحتاج لتعريفه هو المضمر ليس بجيد بل والمنادى بقرينه
وغير المضمر كالاشاره وغيره من بقيه المعارف كما سبق سيد اختلف فى
المضمر هو جزئى او كلى فالاكثرون على الاول لانه لمعين بل هو اعرف المعارف
عند الاكثرين وقال القرافى والاصبهانى فى شرح المحصول عن الاول انه كلى
وهو الاظهر وقال بعض المتاخرين انه الصواب لان نحو انا وانت ليس لكل احد
مخاطب بالتعيين بل كل من كان كذلك وهذا حقيقة الكلى فالمتعين انما هو من حيث ان ص
عند الاراده وتعريفه على حسب الوقع فاشبه لفظ الشمس والشيوع المانع
منه فى الوجود واحد بل ولا ينبغى ان يختلف هذا الخلاف بالنسبه لكل العارف
عند العلم كذلك ولهذا حكى الشيخ ابو حيان الذى يختاره ان الضمير كلى وضعا
جزئى استعمالا فكل اذا كان الوضع انما هو لافاده المعنى وقت النطق والمعنى
يشترك فى مفهومه كثيرا وقليل الاشتراك من حيثه هو وكان الوضع انما هو
لجزئى والكلى انما هو الذى وضع لا بمنع تصوره من وقوع الشركه فيه بالفعل
الوضع والاستعمال فيكون ذلك خروجا مثاله أنا لم تضع العرب لمعنى
يمنع تصوره من وقوع الشركه فيه مع المتكلم به بخلاف انسان فمن اجل
ذلك ادخلنا المضمر كلها فى قسم الجزئى والله اعلم ص
وكل هذا عند اتحاد المعنى واللفظ تعدد واذ تعنى س اى كما قدناه
من تقسيم المفرد الى كلى وجزئى وتقسيم كلها حيث كان اللفظ واحدا والمعنى تعدد
واحدا لا حيث تعدد اللفظ والمعنى وحيث تعدد اللفظ واتحد المعنى
فالمسمى بما عيه سبق منها القسم الاول والثلاثه الاخرى المشار اليها بقولى
تعددا وليس فانه يشمل التعدد فى كل من اللفظ والمعنى والتعدد فى اللفظ فقط
والمعنى فقط يأتى بيانها واحدا واحدا والله اعلم ص كتبه السابق الناصف

من حيث ان ص
تعدد ص

والمعنى وحده هو المرادف ، ش اشتمل هذا البيت على قسمين احدهما اذا
كان المتعدد فيها متغايرا مشاركا عدد كل عدد الآخر بحيث يكون لفظ
محض حصته فهو المتباين الالفاظ المتباينة وهذا معنى قولي المتباين المتخالف اي الذي
وقع فيه التخالف بين كل اثنين بحيث يرد بعد عدد الالفاظ على عدد المعاني
سواء كانت قليلة اي ليس احد كالارتباط ما لا حركة للانسان كالفرس وضربه
زيدا عمرا وتواصلت بان كان بعض المعاني صفة للبعض الاخر كاسم العلم
فان الصفة اسم للحد بها المعرف فقط مع كونه كالكاتب والصارم اسم للقاطع والكاتب
والقطع والصارم والمراد انه يمكن اجتماعها في شيء واحد ونحو ولو كان احدهم
جزء الاخر كالانسان والحيوان القسم الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى واحدا
فيسمى مترادفا لان كل لفظ مرادف في المعنى للفظ الاخر ماخوذ من الردف
وهو كون شيء خلف اخر وتابعا له كالانسان والبشر والبر والحنطة وجلس
وقعد وذهبت النار في هذه الدار بصفة والله اعلم ص ذا واقع مثل اجلس واقعد
واغن بكل غير ذي تحيد ش اشتمل هذا البيت ايضا على قسمين متغايرين
بالترادف احدهما انه واقع في كلام العرب في الاسماء والافعال والحروف
فمن الاسماء جلس مقعد ومن الافعال جلس وقعد وهو ما مثلت به في
النظم بقولي اجلس واقعد ومن الحروف الى وحتى ومنها الفاء هذا اصح الاقوال
في المسئلة وقول الجمهور وفي سنن ابي داود والترمذي وابن ماجه من حديث
العباس رضي الله عنه كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم بالبطحاء فمرت
سحابة فقال صلى الله عليه وسلم اتدرون ما هذا فقلنا السحاب فقال
والمزن فقلنا والمزن قال والعنان الحديث والثاني ان الترادف لم يقع مطلقا لان
وضع اللفظين لمعنى واحد يخل بالوضع عنه وانه قائل به قيد وبان
الاكثر في سبب الترادف ان يقع من واضعين قال الامام الرازي وليس بسديد
واعترض بانه لا معنى للالتباس وقد يكون من واضع واحد لفائدة التوسعة
في التعبير عن المعاني المطلوبة حتى نقل عن بعض المعتزلة انه كان
ينفي في القرآن كان يجتنبها بالاتيان بالمترادف الذي ليس فيه والثالث ونقل
عن شذوذ امتناع وقوع الترادف في اللغة لما سبق في المذهب الذي قبله مع
رده ومن فوائده ايضا تيسير النظم للهدى والنثر للوزن بالجناس والمطابقة
واختار هذا العزل ابن فارس في فقه العربية وحكاه عن شيخه ثعلب وكذا
حكاه عنه ابن السراج ورد عليه بان اللغة طافحة به كقعد وذهب ونحو ذلك
ومن منع ذلك ايضا الزجاج وصنف في رده كتابا سماه الفرق كجلوس
وقعود فالقعود ما كان عن قيام والجلوس ما كان عن نوم ونحوه لابن دحية

المادة

التناصف

ولهذا ام

عبد ابن الحسحاس
ان حرود الجد
لاستعاقب

وموعه

او لا يعهد كونه
ع موكنة تعيينه

التعدد بالعرض
بخلاف المترادفة

المادة على معنى الارتفاع وكل واحد ذهب المحققون من العلماء واشار اليه
المبرد وغيره حتى ان بعض اهل العربية فرق بين صيغ المبالغة مثلا يفعل
فعولا كصبور وعلى بعض القوة في الفعل وفعالا لما تكرر منه كعلام ومفعالا لما
كان عادة له كمغوار وامثاله ذلك وكل ايضا المحققون ان حروف الجر يتعاقب
وبابه كسيبويه في جواز تعاقبها ابطال حقيقة اللغة وافساد الحكم بها وممن
اختار ذلك من المتاخرين ابن الخشاب في اليتابيع وقال اكثر ما يظن انه مترادف
مختلف لكن وجه الاختلاف خفي وبالجملة فلا يخفى بعد ما ذكروه ووجه
القول بوقوع الترادف نظم هو على خلاف الاصل حتى اذا كان للفظين
ان يجعل مترادفا او متباينا يرجح التباين لانه الاصل سه الاول
محل الخلاف في وقوعه من لغة واحدة اما من لغتين فلا ينكره احد كما
الاصبهاني وكذا العسكري بل انه ممن ينكر المترادف الثاني فرع المترادف
ايضا في الاسماء الشهيرة كما في اللغة وقبلها واختاره في المحصول والمنه مختلف
لقوله ان الفرض والواجب مترادفان خلافا لابي حنيفة الثالث اذا قلنا
بوقوعه في اللغة فهل وقع في القرآن نقل ابو اسحق الشهير بابن المراة في
اول كتاب الارشاد عن ابي اسحق الاسفرايني منعه وهو ظاهر كلام المبرد
وغيره ممن يبدي لكل لفظ معنى مغايرا لكن الصحيح لقوله تعالى ولتعرفنهم
في لحن القول ولقوله الاخرى ارسلنا وهو كتب المسئلة الثانية ما ذكر في النظم
ان احد المترادفين هل يقوم مقام الاخر فامن حيث هو فلا خلاف
كما قاله ابن الحاجب في المنتهى وعنده واما اذا اقترن احدهما في تركيب فهل
يلزم صحة وقوع الاخر في محله في ذلك التركيب فيه مذاهب اصحها نعم
ويمكن عن ذلك بالمذهب كما قال في المحصول واتباعه والمراد يلزم
ان يصح وفرع كل من الردفين مكان الاخر لان كل واحد معناه معنى الاخر
وكلا في احد المثلين من حيث هما مثلان يجب ان يكون في الاخر ضرورة
وصححه ابن الحاجب والثاني المنع واختاره في الحاصل والتحصيل تبعا للمحصول
في موضع وانصر في موضع اخر بخلافه والثالث ان يصح اذا كان من لغة واحدة
لا من لغتين واختاره البيضاوي والهندي والرابع الجواز ما لم يكن تعبد بلفظه
ويتفرع على هذه القاعدة مسايل منها عقود البياعات ونحوها ما لم يتعبد بلفظه
يجوز فيها استعمال احد الردفين مكان الاخر اما ما تعبد بلفظه فالمنع منه
ظاهر حتى بان جوهر لفظه مقصود فلو تغير بما يقابل المراد وهو منشا الخلاف في
انعقاد النكاح بالعجمية والصحيح الجواز قال الزمخشري لمن لم يحسن العربية بناء على ان
ذلك ان ذلك اللفظ متعبد به اولا ومحصول ذلك قراءة القرآن بالعجمية لتغير لفظه

خلافا لمن اجازه وعزوه الشيخ والشهيد بسببه ما يشبه الترادف وليس منه الحد
والمحدود كالانسان حيوان ناطق ولا خلاف في وقوعه وانما لم يجعل مترادفا
لان الترادف من عوارض المفرد دلت لانه الموضوع كما سبق والحد مركب ولو سلم
فالترادف ما اتحد فيه المعنى ولا اتحاد لان المحدود دال من حيث الجملة والوحدة
المجتمعة والحد دال من حيث التفصيل بذكر المادة والصورة من غير وحدة ومن
ذلك ايضا التوابع نحو حسن بسن وشيطان ليطان وخاز باز ونحو ذلك وزعم
بعضهم انه من المترادف ورد بان التابع وحده غير مفيد انما يتبع المتبوع بوصف
فيه ابن خالويه كتابا سماه الاتباع والاتباع وكذلك عبد الواحد اللغوي وابن فارس
وهو ثلاثة الفاظ كثيرا كحسن بسن قسن ولم يسمع في اكثر من خمسة نحو كثير بثير بذير
بجير بجير وقيل بجير ومن ذلك انتاكيد نحو قام القوم كلهم اجمعون اكتعون ابصعون
ابتعون فليس من الترادف لعدم استقلاله كما سبق في الذي قبله والله اعلم ص

اما الذي المعنى فيه متعدد فان يكن بالوضع تعددا فذلك المشترك المعهود
من بوقوعه فيما هو مسطور ش هذا هو القسم الرابع وهو ما تعدد لفظه وتعدد
معناه وله انواع الاول ان يوضع لكل واحد من ذلك المعنى المتعدد فيسمى المشترك
واصله ان يقال المشترك فيه فحذف لفظه فيه توسعا لكثرة دوره في الكلام او
لكونه صار لقبا كما قاله ابن الحاجب في شرح المفصل نحو القرء للطهر والحيض والعين
الباصرة وعين الذهب وعين الشمس وعين الماء وغير ذلك كما هو مشهور وحكى
الامام فخر الدين تفسيره انه حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها والحد البديع اشترط
بقوله بالوضع قد تعدد اي كل فرد من المعنى المتعدد هو موضوع له لا المجموع
نحو العشرة فان المجموع ذلك العدد لا لكل واحد منه واحترزت بالوضع عما لو
وضع لواحد فقط ثم نقل الى غيره فانه لا يكون مشتركا كما سيأتي بيانه وقولي وقوعه
فيما هو مسطور متضمن لمسألتين من المشترك احداها انه واقع في اللغة ويلزم من ذلك
انه جايز الوقوع لان من لازم الوقوع الجواز بالضرورة والمسألة الثانية انه مع وقوعه
في اللغة وقع في القرآن وهو معنى قولي فيما يتلى ان المتلو هو القرآن فاكتفيت باخص
المسألتين عن اعمهما فتضمن المسائل الثلاث اصلها جائز الوقوع في اللغة ام لا واذا جاز
فهل وقع فيها ام لا واذا وقع فيها فهل وقع في القرآن ام لا وما عكسته هو الاصح
في الثلاث اما الاول فلان الاصل دلالته لا يمنعها شيء واوجبه البلخي والابهري على ما حكاه
كثير منهم وفصل الامام الرازي فمنعه في النقيضين فقط قال لخلوه عن الفايده
لان سامعه لا يستفيد غير التردد بين الامرين وهو حاصل بالعقل فالوضع له عبث
لكن هذا انما يكون عند اتحاد الواضع اما اذا تعدد وهو السبب الاكثري فلا وذلك
كالشذ فانه بضم السين وسكون الدال المهملة وسبها فاعتمى الصحاح انه في لغة بجد

الظلمة

الظلمة في لغة غيرهم الضوء وعلى تقدير ان يكون الواضع واحدا فلا نسلم انتفا
الفايده بل له فوايد هي الاصل وضع المشترك كغرض الابهام على السامع حيث يكون
التصريح سببا لمفسدة ومنها استعداد المكلف للبيان كما قاله الامام الرازي وغيره
ثم منع المجرد وهذه من ايمة اللغة وقوعه من واضع واحد وحكاه الصفار في
شرح سيبويه الا انه واقع في اللغة كثيرا في الاسما كما سبق وفي الافعال كعسعس
لاقبل ولادبر وعسى للترجي والاشفاق والمضارع للحال والاستقبال على الارجح لا
الحصر فيه وكذا وقوع الفعل الماضي خبرا ودعا نحو غفر الله لنا ولك وانشا نحو بعت
وفي الحروف على طريقة الاكثر كما سنذكره في فصل الادوات كالبا للتبعيض وبيان
الجنس والاستعانة والسببية وغيرها وذهب قوم الى المنع وحكي عن ثعلب الابهري
والبلخي انهم لا يحيلون وقوعه كما سبق نقله عنهم بل يمنعون وقوعه ويردون ما
نقل من ذلك الى المتباين لكن يتكلف في الفرق ويتعسف ثم القايلون بالوقوع
اختلفوا فقيل واجب الوقوع لان الالفاظ قليلة والمعاني كثيرة فاذا وزعت حصل
الاشتراك وهذا ظاهر الفساد لا حاجة الى الاطالة فيه ومنهم من يرد القول بوجوب
الوقوع والقول بالاحالة الى انه هل وقع او لا فان الواقع يجب ان يكون موجودا
وما لم يقع يمتنع ان يكون موجودا ولذلك لا يحكى ابن الحاجب القول بالوقوع
وعدمه ويرد بان سبب الوجوب امر زايد على ذلك وكذا سبب المنع كما بيناه
فالتغاير ظاهر الثاني حكي عن ابن داود الظاهري انه لم يقع في القرآن ويرد
بنحو القرء والصريم وعسعس وغيره مما سبق من اشتراك الفعل الماضي بين الخبر
والدعا نحو والخامسة ان غضب الله عليها في قراءة تخفيف النون وكسر الضاد من
غضب ومن اشتراك الحروف ونقل عن قوم منعه في الحديث ولعلهم هم
الذين منعوه في القرآن لان الشبهة في ذلك واحدة كما قاله صاحب التحصيل وغيره انه
لو وقع فاما ان يقع مبينا فيطول الكلام بغير فايده او غير مبين فهو غير
مفيد واجيب بان فايدته انه اجمالي ٥ المشترك ولو ثبت وقوعه فانه على
خلاف الاصل اي الغالب خلافه حتى اذا جهل كونه مشتركا او منفردا رد الى الغالب
واختلف في ذلك في الاسما الشرعية فقال الامام الرازي الحق الوقوع لان لفظ
الصلاة مستعمل في معان شرعية مختلفة بالحقيقة ليس فيها قدر مشترك بين الجميع
والله اعلم ص كالقرء فيصح ان يرادا كل معانيه لمن ارادا
ثم اذا خلا عن القرينه فاحمل الكل مع التباين لا ان تنافيا كما عطفنا
بعض الذي يحكى انه بينا ش قولي كالقرء مثال لما سبق من وقوع المشترك في
القرآن وقد سبق بيانه وقولي فيصح ان يراد الى اخر الابيات الثلاثة فيه مسألتان
متعلقتان بالمشترك الاولى يصح ان يريد المتكلم بالمشترك جميع معانيه اذا امكن

فلو كان ذا معنيين فكذلك فليس قولي معانيه قيدا فاستعمال المشترك في احد
معنييه او معانيه جايز قطعا وهو حقيقة لانه فيما وضع له واما اطلاقه على الكل معا
في حاله واحده ففيه مذاهب احدها وهو الصحيح صحح ونسب للشافعي وقطع به
من اصحابنا ابن ابي هريرة في تعليقه ومثله بقوله تعالى ان الله وملايكته يصلون
على النبي فان الصلاة من الله تعالى الرحمه ومن الملايكة دعاء وان كان في الاستعمال
بذلك مباحث مشهوره وكذلك لفظ شهد في شهد الله انه لا اله الا هو وشهادته
تعالى جله وغيره اقرأ بن لك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء نكاح
العقد والوطي مرادان منه اذا قلنا مشترك وقطع بذلك القاضي ابو بكر ونقله
امام الحرمين عن التخصيص عن المحققين وجماهير الفقهاء ونقل ابن القشيري
عن القاضي انه المختار عندنا اذا دلت عليه قرينه وان نازع ابن تيميه في صحة ذلك
عن القاضي وحكى هذا ايضا عن اكثر المعتزله واكثر اصحاب ابي حنيفه وحكاه ابو سفيان في
الصيرون عن ابي يوسف ومحمد هذا ان حلف لا يشرب من النهر على الكرع والشرب من
الاناء وان كان ابو حنيفه يحمل على الكرع وحده ونسبه القاضي عبد الوهاب لمذهبهم
قال وهو قول جمهور اصحاب العلم وقال كل سيبويه يجوز ان يراد باللفظ الواحد الاشياء
على البدل ويعبر عن حالة في نحو الويل له ثم اختلف المجوزون فقيل ان ذلك بطريق الحقيقة
وقال الصفاني وهو الاليق عندهم انه يوجب جملة الجميع كما سندكره ونقل
ايضا عن الشافعي والقاضي ونقل صاحب التلخيص عن الشافعي انه يطلق عن المجاز والبيه
سال امام الحرمين واختاره ابن الحاجب وتبعه في جمع الجوامع الفعل الثاني المنع وقيل
انما الصايغ في المفرده وبه قال ابو هاشم والكرخي وابو عبد الله البصري والامام المازري
وغيرهم وحكاه الكرخي عن ابي حنيفه ونقل عن جميع من اصحابه ووقع في الرافعي في
باب التيمم ان الاشبه ان اللفظ المشترك لا يراد به جميع معانيه ولا يحمل عند الاطلاق على
جميعها وقال في باب الوصيه في مسئله الوصيه بضوء في حمل المشترك على الجميع قولان الاصوليين
ولم يرجح شيئا فلا ينبغي ان يعول على ذلك لما سبق من النقل عن الشافعي والاصحاب
من مخالفة ذلك واختلف المانعون في سبب المنع فقيل لانه لا يصح ان يقصد من حيث
اللغه لكونه لم يوضع الا لواحد قاله الغزالي وابو الحسين البصري وضعف بانه لم
يخرج بذلك عن استعمال اللفظ فيما وضع له وقيل السبب انه استعمال في غير ما وضع له
وهو على البدل فيكون مجازا وهو في الحقيقه راجع لما قبله وفيه تسليم الجواز ولكن مجازا
كما سبق ان احد القولين نصر بها على الجواز الذي صححناه بجواز استعماله في معنييه
ان كان معه قرينه منفصله وهو ظاهر كلام الامام في البرهان وسبق نقل ابن القشيري
له عن القاضي ان الرابع محمول في النفي دون الاثبات لان النكره في النفي تعم وردبان النفي
لم يرفع الا ما يقتضيه الاثبات وقد حكى هذا القول ابن الحاجب وانما هو احتمال لصاحب

المعتمد

علله

المحصل تبعا للامام الرازي نعم الماوردي حكاه وجها لاصحابنا في كتاب الاشربه وهو
ظاهر كلام الحنفيه فحكى ثلاثه اوجه ثالثها الفرق بين الجمع والسلب الخاص فجوز ان
كان الشرك جمعا كما تعدى بالا فرا او معنى كقرئ ان كان خفرا الان الجمع في حكم تعدد
الالفاظ وهو وجه اصحابنا فيما حكاه الماوردي كما سبق وهو ممنوع على جواز ان يقصد
الشرك وجمعه باعتبار معنييه او معانيه وقد منعه اكثر النحاه كما حكاه ابن الحاجب
في شرح المفصل واختاره وصحح ابن مالك الجواز مطلقا كما في حديث ايدي الابل فان فعل
ابن عصفور بين ان يتقفا في معنى التسميه نحو الاحمران الذهب والدم عقران فيجوز اولا
فلا كالعين للباصره والذهب ولا يخفى ما فيه من نظر لان الاطلاق ان كان باعتبار ذلك
وصف فليس ذلك من المشترك اللفظي بل من المعنوي الذي هو المتواطئ وان كان
لا باعتباره فلا موقع لهذا التفصيل ووجه تفريع هذا المذهب على هذا الخلاف
واضح ومنهم من يجعل الخلاف فيجعل تثنيه المشترك وجمعه منهيا على استعماله في
كل معانيه او قال ابن الحاجب والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه مبني عليها على
الخلاف في المفرد ان جاز ساغ والا فلا ووجه الثاني ان التثنيه والجمع تابعان لما يوضع
استعمال المفرد فيه وقال بعضهم يجوز ان لم يجز في المفرد كما سبق وحكم اللفظ
متعدده السادس التفصيل بين ان يتعلق احد المعنيين بالاخر فيجوز نحو
او لامستم النساء فان كلا من اللمس باليد والوطي لازم للاخر والنكاح للوطي والعقد
كذلك وان لا فلا حكاه بعضهم شراح اللمع ولا يخفى ما في ابهامه ضعف التابع الوقف
واختاره الامدي وبسببه محل هذا الخلاف اصطلاح الشارع في كل من معنييه او معانيه
في حالة واحدة اما في الكل المجموعي كالخمسه فان كل واحد حينيذ هو مدلول الخلاف
استعماله في الجميع فان كل واحد تمام المدلول وقد عد الاصفهاني في شرح المحصول
اندراج في مصنف خلافا لصاحب التحصيل ان الخلاف في الكل المجموعي كما ان اكثرهم
صرحوا بان الشرك عند الشافعي كالعام قلت هذا عليه لا له فان دلاله العام على كل
الكل على جزيياته لا الكل على اجزايه والا لتعذر الاستدلال بالعام على بعض افراده
واما اذا لم يستعمل في وقت واحد بل في وقتين مثلا فان ذلك جايز قطعا وهما
اختلف فيه القايلون بالجواز ان ذلك هل هو ارادة واحد او لكل الساعي او لكل
معنى اراده وهو من الخلاف الذي لا طايل تحته لكنه الثانية هل يجب على
سامع الشرك الحكم بمعناه عملا او اعتقادا ان جمله على معنييه او معانيه وهي ما
اشرت اليه في النظم بقولي ثم اذا خلا عن القراين الى اخره بحيث صورة ان لا يكون هناك
قرينه لا باعمال ولا الغاء وقرينه باعمال في متعدد او الغاء بعض وهي متعدد
لا مرينه حتى بعضه وعلم من ذلك انه اذا دلت على ارادة واحد بعض قرينه وجب
الحمل عليه او الغاء بعض وبقي واحد فعين ذلك اما لو دلت قرينه على ان المراد

ملك ان نفضله مسز
صلى الله عليه وسلم قال
الابري فلانه فداه العطيا
وهذا المعطى فقراء و ملا
السايل السنبلي ن

واحد الكل والمعين ولكن مبهم غير مجمل قطعا لعدم امكان حمله على معين بلا دليل
وعلى الكل وحاصل ما في مسلتنا المتبدة بما سبق من اصالة اصحابنا وجوب الحمل على الكل
نقله الرافعي في المناقب عن القاضي عبد الجبار ونقله البيضاوي عن الجبائي كابن
الحاجب وعليه يدل كلام الشافعي فانه حمل ولسهم للنبي على الجنس بالدليل الذي هو به
حقيقة وعلى الوقاع الذي هو فيه مجاز قال واذا قال ذلك في الحقيقة والمجاز ففي
الحقيقتين اولى وقال الاستاذ ابو منصور انه قول اكثر اصحابنا ولهذا قال جمهور
الشافعية المتون في النقل عنه هذا خللا وقال ابو العباس ابن تيمية ليس للشافعي
فيه نص صريح بل مستنبط من قوله فيما لو اوصى لموالية ولموالي من اعلى وموالي من
اسفل او وقف والاصل ذلك انه يصرف للجميع ولكن يجوز ان يكون ذلك لكون المولى
عن لفظا مشتركا بين معانيها من القدر المشترك وهو الموالاة والناصرة ونقله ابن
الرفعة في الكفاية عن نسخة الشيخ ابي حامد الدمشقي قبل يحتمل ان ذلك لكون المضاف عم
ولا يخفى ما فيه فان العموم تابع للمراد لو كان والنقل عن القاضي ايضا غير سديد
لان من اصله الوقف في صيغ العموم وانما يحمل على الاستغراق عليه جزم في المشترك
بالحمل على معانيه قال والذي في كتبه ان المشترك لا حقيقة له وانما هو مستعمل فيما
بين معنى مشترك بين الافراد انتهى منها اجاب الهندي والقرافي عن القاضي بانه انما ينكر
وضعا لا استعمالا والكلام فيه والحمل فرع عنه لكن بعض المحققين قال ان الذي
فهمه كلام القاضي في التقريب ونقله عنه الامام في التلخيص انه انما يحمل على الكل بقرينة
والا فيتوقف فلم يعن بما عدته في الصيغ وانما انكار ما عزي للشافعي فيه فرده
بعض منتوخنا بنصوصه اد قال في ام في الكتابي في قوله تعالى ان علمتم فيهم خيرا
المراد بالخير الامانة والقوة اذ قال ما نصه وانما نعلم الخير قوة العمل بما له الكتاب
الا كتساب مع الامانة فاحب ان لا امتنع من مكاتبته اذا كان كذا انتهى وفي ام ايضا
في حديث حكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك كان الشافعي فكان نهي النبي صلى الله عليه وسلم
ان يبيع المرء ما ليس عنده يحتمل ان يبيع عين غيره الشيء كما يراه ابايع عند نفسها
اي فيكون المعنى في سلامته من النهي ان يكون ذلك وكيلا يحتمل ان يبيع ما ليس
عنده ثم يملك لغيبته فلا يكون موضوعا مضمونا على البايع بيع خذ به وافي ملكه فيلزمه
ان يسلم البيع انه كغيبته انتهى وهذا ذهب للعنبي وكذا في اوائل النسائي تابعا
وغيره ذكر قلت ولكن هذه المواضع كلها مكررة يرجع الى انه الاولى لا قوله ان
الخير القوة ثم جعل القوة امرين الاكتساب والامانة وكذا الباقي لمن تامل والثاني فضله
الهندي عن الاكثرين انه لا يحمل اصلا وقد سبق ما في باب التيمم من الرافعي وابن عرفة
بان ذلك انما هو قول الحنفية كما قاله ابو زيد الدبوسي في مقوم الادلة قال ولهذا

قال علماؤنا

قال علماؤنا من اوصى لمواليه وله موال من اعلا واسفل ان الوصية باطلة واذا قال
ان مات فرسي لك فمات طالق لم يتصرف للعقد والوصي جمعا بينهما فخالف المتولي
وبه قال الامام ايضا تفريعا على جواز الاستعمال الثالث الوقف اذ بعضها لبعض بالاولى
من بعض فيجب التوقف حتى يدل دليل على الكل او البعض الرابع ان كان بلفظ
الشرط كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وجب الكل وبه قال القاضي من الحنابلة فان قيل اذا كان
للترجيح في مذهب الشافعي الحمل على الكل فلم لا حمل عليه لو قال انت طالق في كل قدر
طلقة على انها تطلق في الطهر طلقة وفي الحيض طلقة تلك اجابوا للفرق على ان
حقيقة في الطهر فقط فلا يدخل الحيض واما لكون قرينة كونه في الحيض بدعيا
عيقت اراده الطهر ولو قلن مشترك فيهما الاول القايلون بوجوب الحمل على
الجميع لقائلون في سبب ذلك هل ضد لكونه من باب العموم او ان ذلك احتياط فالاول
قال امام الحرمين وابن القشيري والغزالي والامدي وجرى عليه ابن الحاجب حتى انه
ذكره في باب العموم وقال الاستاذ ابو منصور انه قول الواقفية في صيغ العموم
وتوجيه ذلك ان شبه المشترك الى معانيه كشبه العام الى افراده وعند التجرد يعم الافراد
فكذا المشترك واما صدق اللفظ بالوضع على كل فرد كما يصدق العام على كل
فرد من افراده ولو افترقا من حيث ان العام صدقه بواسطة امر لم يشترك فيه والمشترك
صدقه بواسطة الاشتراك فرد ان اللفظ وضع لكل واحد فيفهم من ضد التصوير
الرد على من قيد ذلك بان العام انما دل لما اعتبر المشترك والمشترك ليس مثل حتى
قال القشيري ايضا ان الائمة لم يريدوا العموم بحقيقة انما هل الزيادة من
جهة النقلة عنهم لما رأوا انهم يقولون في اطلاق المشترك على معنييه طلبوا انهم اجمعوا
بالعام في معنى استغراقه مجازا لا لانه وضع له حقيقة بل لان سبب المشترك
عند احتياطا قال الامام الرابع كما يحمل المطلق على الكل عند النايلة هيطها بكذا بين الحيض
في ثبوت قوله بالحمل الكل على الكل او البعض الرابع ان كان بلفظ الشرط
او المعاني تناف كاستعمال لفظ الامر في الامر والتهديد وهذا قيد في الاستعمال
ايضا والى ذلك اشار بقولي ان تنافيا اي فلا يستعمل ولا يحمل مجموعا جمع
للمكلف وهذا التقييد ذكره ابن الحاجب بقوله ان صح الجمع والبيضاوي بقوله في
جميع معهوداته العبرة المقاصد وان لم يذكره اباه لكن فهم عبارته مع ضعفها يدل
لادخال ال على غير محل فان التضاد لا يلزم منه النافي بدليل انه لو قال عندي
بسره واراد الحيض والطهر صح او قال لكون ملبوسي بربد واراد الابيض
والسود فكذلك ان يريد بتضادها في المحل بها اما بالنسبة الى الجمع فيصدق
الى صحي النافي ولهذا مثل الامام وغيره محل النزاع بلفظ القرء وهو البيض

من حيث هو دبو خذ من قيد عدم المنافي ان بعض المعاني اذا تعذ
مع الاخر كان خارجا عن المسئله فطعا كالوكل لوكيله اعطه عينا فانه لا يحمل
على ما يمكن ان يبين من محله ويعطى كعين الذهب وعين الميزان والعين
الجاريه على معنى تمكنها له او نحو ذلك لا عين الشمس ولا العين باصره ولا عين
الركبه ونحوها فانه لا يكون مرادا وهو معنى قولي يعطى الذي يمكن اتعيين
اذا علمت ذلك فمن ما يتخرج على القاعده في جانب الممكن اذا قال لفلان على
كذا هو اسمى خمسه اشهر مقيدا بوقوع محاذره فكان مولبا على الصحيح وقيل
لا يحمل على الظهار خاصه لندرك آخر خارج عن الجمع في المشترك بين الكل
معنيه وهو عدم الحلف صريحا ولكن الصحيح انه لا يتقيد وفي جانب المنافي
اسلم على اكثر من اربع نسوه وغيرناه فقال لواحد منهن فارقتك فقد انافي
لو الطيب يكون ذلك لاختيار الزوجيه ثم يتطلق انه صريح في الطلاق الرجعي
يستلزم الزوجيه فاشبه ما لو قال لها طلقتك والاصح كما قاله الرافعي انه صريح
للنكاح كقوله اخترتك قطع نكاح كل وليس بطلاق وبذلك ابن الصباغ فيكون
حقيقه فيها ولكن مختص بالموضع الذي يقع فيه قبله والامر على ما قاله
ابن الصباغ من كونه على هذا التقدير مشتركا ولكن بين معنيين متضادين
فان احدهما يقتضي اختيارها للنكاح والاخر يقتضي خلافه فلا يصح الاعلال
فيها ولا الحمل عليهما معا منافيان فينبغي ان يراجع احدهما الا بالنيه تعود على
ابن الصباغ انه يخصص بالموضع ضعيف بان الموضع هنا صالح لما قاله فحمل على
الفسخ ترجيح بلا مرجح هذا مقتضى القواعد فينبغي حمل كلام الرافعي عليه وهو ان
مراده اذا نوى بالفراق فرقا الفسخ لكن يشكل من وجه اخر وهو ان لفظ الفراق
حقيقه في بابه وهو الطلاق ووجد نفاذا في موضوعه فلا يصرف الى غيره
بالنيه ونحو ذلك لفظ مشترك يكون بمعنى اشترى وبمعنى باع لقوله تعالى
وشروه بثمن بخس دراهم معدوده ويتصور بالتردد فيه بان يكون كل
كل منهما في بيع وشرا فيقول احدهما للاخر شريتك كذا ونحو ذلك
والله اعلم ص والجمع في المجاز والحقيقه او في مجازين كذلك الطريقه
شب لما ذكرت مسلتي استعمال المشترك في معانيه واحمل من السامع استطرد
منه الى ذكر المسلتين في امرين احدهما المجاز والحقيقه والمجاز ان يستعمل
اللفظ الذي له حقيقه ومجاز هل يصح اطلاقه عليهما وهل يجب على السامع احمل
عليهما وبيانها اذا تعذر حمل اللفظ على معناه الحقيقي او قام دليل على انه غير
مراد وعدل الى المعنى المجازي اطلاقا او حملا وكان المجاز متعددا فهل يجوز
ارادة الكل وهل يجوز لسامع احمل على الكل فمتى في الحقيقه اربع مسايل

مذكرت

فاما

مسئلا وفي بعضه الظاهر فانه كذلك والصحيح ان الوقف ويقال بها متشابهة من ذلك يؤتى بها متشابهة على الوقف ومن قرن على اربعة اشهر م

ذكرت ان حكمها على الاصح كما مضى في المشترك اطلاقا وحملا وهذا معنى قولي
كذي الطريقه اي كما في الطريقه المذكوره في المشترك ثم محل ذلك في الحقيقه والمجاز
ما اذا ترجح المجاز ترجحا من الخارج حتى ساوى الحقيقه وفي المجاز من اذا لم يترجح اصلا
والا فالحقيقه متعين قطعا والمترجح من المجازين مقدم قطعا وانما اصلت التقييد
بذلك في النظم لظهوره من التشبيه بالمشترك اذ هو لا نسبه الى معانيه سوا
لعدم القرينه كالسبق فلو لم يكن في الحقيقه والمجاز او في المجازين تساو لم يتعين
شيء بالمشترك وما يجئ ايضا ان محل الجواز فيها حيث لا نافي كما هو في المشترك
وهاس حيط السايل قليلا اما مسئله استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه كاطلاق النكاح
للعقد والوطي معا اذا قلنا بحقيقته في احدهما مجاز في الاخر ففيها مذاهب اصحها
وهو مذهب الشافعي وجمهور اصحابه كما قاله النووي في كتاب الايمان من الروضه
انه يجوز وان كان الرافعي قد خالف ذلك كما سبق انه قاله ان استعمال اللفظ
في الحقيقه والمجاز مستبعد عند اهل الاصول وهو قول القاضي صرح به
في كتاب التقريب ونقل بعضهم ان الرافعي ذكر المنع وهو غلط عليه انما قال ذلك
في مسئله اهل الاداء وحيث قلنا بالاطلاق هنا على ذلك فهو مجاز قطعا لان
بعض المعاني مجاز قطعا قيل ولا يعرف احد يقول حقيقه والمراد حقيقه
في كل منهما اما كونه في الحقيقه حقيقه وفي المجاز مجازا فهو ظاهر لا شك فيه بل
هو التحقيق في المسئله خلافا لاطلاق ابن الحاجب وغيره ان ذلك مجاز الثاني المنع
وهو قول الحنفيه واختاره من اصحابنا ابن الصباغ وابن برهان ونقله صاحب
المعتمد عن ابي عبد الله البصري وابي هاشم والكرخي ويحيى بقيه المذاهب السابقه
في المشترك هنا ايضا ويقال كل من جوزها هناك جوزها هنا ومن منع منع ومن
فصل بابق تفصيله ولهذا قرن ابن الحاجب بينهما في الخلاف والجمهور مع
خالف الثاني في ذلك وقال ان استعماله فيهما محال لان الحقيقه استعمال
اللفظ فيما وضع له والمجاز فيما لم يوضع له وهما متناقضان ولا يصح ان يراد بالكلمه
الواحده معنيان متناقضان لكن قد سبق ان محل الخلاف عند تساوي المجاز
والحقيقه وحينئذ فلا تناقض في المرادين وهو وضع البيا نافي محل النزاع ومنهم
من قال ان القاضي انما يخالف في الحمل ومنهم من نقل انه لا يمنع الاعند تعذر
الجمع وهو وفاق ومنهم من نقل عنه غير ذلك فالنقل عنه مضطرب واما مسئله
حمل اللفظ على حقيقته ومجازه عند المساواه كما سبق فالمنقول عن الشافعي وجوب
الحمل طردا لاصله في مسئله الاطلاق في الحقيقه والمجاز وطردا لاصله في الاطلاق
والحمل في المشترك كما سبق من الرقعه في باب الوصيه من المطلب انه نص على ذلك
فيما اذا عقد لرجلين على امراه ولم يعلم السابق منهما وقال امام الحرمين وابن القشيري

والراجح

هذا م

بحمل لقدري مشترك بينها الحمل وما كالحمل وهو مطلق تخصيص اللفظ بحمل يدل
عليه قيها ظن بسياق الكلام لان لفظ الكتبة على المعنى المذكور حقيقة عرفية
لانه بنى الاصطلاحي لان وضع اللغة تم هي منقوله منه واختلف في كيفية
النقل فقال البيضاوي تبعا لامامه ما معناه ان الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى
الثابت او المثبت نقل الى العقد المطابق ثم الى القول المطابق ثم الى المعنى ١٨ ب
الاصطلاحي وبهذا يندفع ما قيل ان فعيلا منه ان كان بمعنى فاعل لغة والثابت
من حق الشيء بحق بالضم بمعنى ثبت والثابت حينئذ على ما في الكشاف
او بمعنى مفعول من حققت الشيء اثبته فهذا وان كان يستوي فيه المذكر والمؤنث
كجريح لكن الشائع فيه نقل اللفظ فيه من الوصفية الى الاسمية بان يستعمل بدون
موصوفه كقوله تعالى والنطيحة اي والبهيمة النطيحة ولولا اخراجها بالاسمية
لقيل والبهيمة النطيح بلا تاء ثم نقل هذا اللفظ وهو الحقيقة صوابا بمعنى اثبات
او المثبت الى العقد الحق ثم نقل منه الى النسبة الصادقة ثم الى الكلمة
الدالة على مدلولها الاول وهذا احسن مما يقتضيه كلام ابن الحاجب
والقول المطابق واللفظ الموضوع او الثابت في شيء منها فكيف اذا قال
ولا ثابت اصلا ثم تعقب على القول بانه لم اجد من نقل الحقيقة الى هذه الوسائط منقذ ك
ولم لا يقال انه نقل الى الاصطلاحي من الاول لانه ضرورة الى وساطتها
مقتضى كلام ابن حبيب انه نقل اصلا فانه قال في الحكم الحقيقة في اللغة
ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه. والحجاز بخلافه وتبعه في المحصول في
ابن جني واعترضه بانه غير جامع لخروج الشرعية والعرفية وردبان
المراد به في اللغة ما بقي على اول وضع كما ابوضح للفظ
والله اعلم صرح دي الدلالات والقيام كالاسد والكالصلاة ونحوه
ثم اي اذا ثبت القيام بالمتقل الى الثلاث فاعلم انها واقسامها اللغوية
فظهما كالاسد للحيوان المفترس لما للشرعية فكاطلاق الصلاة على ذات
الركوع والسجود وهذه على الاصح كما سياتي وانما اصلها الدعاء ولما العرفية
والعام منها كالدابة على ذوات الاربع وانما اصلها لغة لما بدت على الارض
وهو معنى قولي ركبته ولكني قصرته وتركت بينه وبين للضرورة
زالت منه احدى الياءين والحاصل منها كما ذكرته في اول البيت الذي
بعد هذا وهو ما يذكره الاصوليون واهل الجدل كما سياتي في باب القياس
ومثاله الكعبة والبيت والسقف وكالمتجد او الخبز والمحال والتيمم في اصطلاح
الشاه وكاصطلاح على الجزء على المال والعبد والجدي وما اشبه ذلك في جاري
العلوم وكذا اسباب الصانع في تسميه الاتها وغيرها وهذا القسم لا خلاف فيه

قيل ولا

قبل ولا الذي قبله وهو العامة وورد بحكايه الاسدي الخلاف فيه تبعا للمصول لكن
استغربه شارحه الاصفهاني عليه وكاشفه فقد حكى الخلاف فيه صاحب
المحصول ان كان الاكثر طلاق الوقوع ثم قال في المعتمد ان من اجاز ذلك شرط
ان لا يتعلق بالاسم اللغوي حكم شرعي فان تعلق لم يجز نقله الشرف قطعا
قال فانه يرجع حينئذ للتكليف انتهى فيخرج منه ثلاث مذاهب قيل حتى
من كلام القاضي وابنائه والامام الرازي مذهب رابع وهو ان
خصص لعرف عموم المعنى اللغوي كالدابة لحمت بمعنى الحافر او كان ناقلا اللغوي
مناسبة ما ولو هجرت الحقيقة كلفظ الغائط بخلاف غيرها وورد ذلك ولم
ينقلوا فيما ليس من الامر بكسبي فانه وضع او للفعل الماضي والمستقبل
فيه قطعا بل الاستقبالي في الانشائي شهد ذلك في الفاظ الشرع كما سبق في تصوير
اصل الوضع اول الفصل وانه لتعيين المعنى احالم الشارع ما نوضعه له وكلا
ابن برهان الشرعي ان يستفاد اللفظ من اللغة والمعنى من الشرع او المعنى
من اللغة واللفظ من الشرع لكن القول الاول اعم لشموله اربعة اقسام
ما اذا كان اللفظ والمعنى معلومين من اللغة لكنهم يضعوا ذلك اللفظ
لذلك المعنى كلفظ الصلاة سمى الله عز وجل ولهذا قالوا والله اعلم لا نعلم
الاسماء الا ما علمنا ومما انما نعلم من اللغة اللفظ والمعنى كاويل السور
ومما اذا علم اللفظ ولم يعلم المعنى كالصوم والصلاة والحج وغالب الامور التي علم
ومما اذا علم المعنى ولم يعلم اللفظ كالاب بالتشديد وهو المرعى ولهذا قال
عمر رضي الله عنه ما الاب وكذا قرأ الهدى الاشام الا بهمة وقد نظمها بذلك
نكم حكى الماوردي في كتاب الصلاة خلافا لاصحابنا في ان الشارع احدث وجود
اللفظ كالعقد المعنى او قد علم مما قررناه انه ليس من الالفاظ بالتي الكلام
فيها وفيها الخلاف في الذي عبر عنه ما اصطلح عليه عند الشيخ من الفقهاء والاصوليين
من الفرض والواجب والمندوب ونحوها وكذا السبب والشرط والمانع وما
اشبه ذلك بل هي عرفية محضة من عرف عليائه كما تقدم في النفض وكما
كذا قرره القاضي عضد الدين وهو واضح ولذلك تراهم في الاستدلال انما
يقولون الشارع وضعها وهي بوضع الشارع ونحو ذلك نعم قد يقع من
الفاظ الشارع صلى الله عليه وسلم او الوارد عنه لفظ ونكر رفي النبي الذي
اصطلح اهل الشرع على وضعه له فيكون عرفا للشارع وعرفا لاهل الشرع
كما في قوله صلى الله عليه وسلم فيما فرض الله على عباده فرض رسول
الله صلى الله عليه وسلم كذا فلا منافاة فاعلمه اذا علمت ذلك والقول الاول

من الحلاف في الاسماء الشرعيه انها لم تقع قال المازري في شرح البرهان وهو رأي المحققين من اهلنا الفقهاء والاصوليين وبه قال القاضي ابو بكر وابن الطيب وغيرهم من اصحابنا وأنهم قالوا لم ينقل الشارع شيئا من الأسامي اللغويه انما هاطنها صلى الله عليه وسلم بلسان العرب ونقله الاستاذ ابو منصور عن القاضي ابي حامد المروروذي وغيره من الاشعريين كالسيباني فالصلاة الدعاء والذكره الصوم والصوم الامساك والحج القصد لكن على كل وجه مخصوص ولهذا يعرف ذلك نعم اختلف هل يزيد في معناها في الشرع على المعنى اللغوي ما هو داخل في المدلول الشرعي ام لا والاول هو المختار عند لمي قوم كما نقله عن الاشعري وبه قال بعض الفقهاء كما نقله امام الحرمين وابن السمعاني الا انه يؤول الى ان النقل المدعى ان تلك الزيادات تصير داخله في المدلول الشرعي خلو المدلول اللغوي عنها وهذا حقيقة النقل فيكون الخلاف لفظيا وهو اذا لم تنقل فلم تزد في معناها اي ان يزيد في المعنى فيها شرطا وحكما ونحو ذلك من الامور الخارجيه والقول الثاني من الاصل ان الشرعيه حقيقه لغويه وهو قول الجمهور من الفقهاء والمعتزله وحكاه ابن برهان وابن السمعاني عن اكثر المتكلمين والفقهاء وصححه كما نقله الاستاذ ابو منصور عن اصحاب الشافعي على انه قد نقل عن الشرع انما كثيره عن مسمياتها في اللغه الى معان سواها الا انها عانها المروروذي والاشعري كذلك كالايمان في اللغه فانه بمعنى التصديق وقد صار عند اصحابنا الشافعي اسما لجميع الطاعات وعند الاشعري انه الآن ايضا بمعنى التصديق وكذلك نحو الصلاة والحج والعمره انتهى ونقل نحو ما ايضا عن الاشعري ابن فورك في جزء لطيف الاسم والايمان نعم هذا يتعين بعد حدوث الايمان في الخلاف وذلك نحو اثبات الالفاظ الدينيه على احد تفسيريها الاتيين كالشرعيه وهو منقول عن المعتزله انهم يثبتون معاني لكن بمعنى ان الشارع اخترع اسماء اخر من اللغه لمعان انتهى شرعا اسامي فخالفتهم في اثبات الشرع الامرين لكن الوجه المذكور وان لوحت عبارة ابن الحاجب بعضهم بشيء منها مخالفون في الدينيه بل ضالفون في الشرعيه لكن الصواب ان خلافهم في الدينية ايضا وان لم يصرح ابن الحاجب في بعض الحله بذلك فانه محل وفاق. نعم اختلف القائل عنهم في تفسير الدينيه فعني القاضي والمعتزلي للقاضي والامام وبرهانه انه ما تعلق باصول الدين كالايمان والكفر والفسق بخلاف نحو الصلاه والحج والزكاة والصيام وكذا نقل عن العلامه الشيخي والغزالي وعنهم وهو الصواب ونقل الامام المازري وجمع عنهم ان الدينيه اسما الفاعلين كالمؤمن والفاسق والمصلي والصائم بخلاف الايمان والفسق والصلاة والصيام فان ذلك شرعي لا ديني ورد بانه يلزم تسمية اللفظ باسم ما يجب

في المتن

والشتمه والمختار وفاق للشيخ ابي اسحق الشيرازي ولابن الصباغ واكثر اصحابنا ان النقل اما وقع في الشرعيه لا في الدينيه واختاره ابن الحاجب وغيره ومنهم من جعل الخلاف في الايمان فقط في كل دين وقد نقل محمد بن نصر المروزي عن ابي عبد الله استدل على ان الشارع نقل الايمان بانه قد نقل الصلاة والحج ونحوهما الى معان اخر كما قال الايمان فهذا يدل على تخصيص الخلاف بالايمان الا ان يراد ونحوها من الالفاظ المتعلقه به وهو الامور الدينيه وعلى كل حال فمحله اثباته الى ان من اثبت الدينيه كالايمان دون غيرها فارق للاجماع فالحاصل من الخلاف اما في النقل مطلق كما هو قول القاضي ومن تبعه واما اثباته مطلقا كالمعتزله ومن وافقهم كما سبق واما التفرقه بينه وبين الدينيه فان اثبت لهم المعتزله ولما غيرهم فلا يثبت ان الشارع له في ذلك عرف مغاير للعرف حتى يحتاج الى اجراء الخلاف فيه ثم اختلف المثبتون للشرعيه اخترع لمعنى المعاني فاضافت الفاظا من اللغه او انه نقلها عن معناها اللغوي والثاني هو اختيار الامام في المحصول فخرج عن كلام العرب وان لم تخرج المعنى الذي اتت لاجله اللفظ وان المجاز مضروب للغه العرب باعتبار العلاقه فيجعل من اوضاعهم بهذا الاعتبار وحينئذ فيقال انه يوضع الشرع باعتبارها قال الماوردي في كتاب الصلاه من الحاوي ان الذي عليه جمهور اهل العلم ان الشرع لاحظ في الالفاظ التي هي المعنى اللغوي انتهى وقال الشيخ شمس الدين ابن اللبان في تنزيب الام للشافعي رضي الله عنه ان نصوصه صريحه في انها مجازات لغويه وبالاول قالت المعتزله لكن تارة تضاف الوضع الشرعي علاقته بينه وبين اللغوي اقتضاء بل اتفاقا وتارة لا يضاف فليست حقيقة لغويه ولا مجازا لغويا وهو افهم من اصحابنا كابن السمعاني الا انه قال في ذيل المله ويجوز ان يقال هذه الاسماء حقيقه شرعيه فيها معنى اللغه كان الصلاه لا تخلو عن الدعا في قالب الاحوال والاخرس ناذرها قد يخلوا في بعض المواضع عن معظم الافعال المعتبره وهو ظاهر في عوده الى القول الاخر وتظهر ثمرة هذين القولين في ان المعنى الشرعي هل يحتاج لعلاقه او لا فعلى القول الاول لا يحتاج وعلى الثاني يحتاج بعض ما قاله الاول فقد علم ان الخلاف لفظي انما هو في وقوع الشرعيه لما الجويني فمع الامام الرازي والآمدي والهندي انه لا خلاف فيه حتى عبر ابن الحاجب في المنتهى بان الجواز ضروره واستظهر له في الصغرى عدم الاتفاق او ان الخلاف شاذ لكن ابو الحسين في المعتمد حكى عن بعضهم انه منع من امكانها وكذا نقله ابن برهان في الوجيز عن طائفه فيبقى ذلك دعوى الدلاله على وقوع واحد وهو ان نقلها من اللغه الى الشرع لا يؤدي الى قلب الحقائق وعدم بوديي ثم حكى ابن برهان خلافا اخر تنزيلا على الجواز هل يصير حينئذ كالشرع او قبيحا لما يلزم عليه من اسقاط الاحكام الشرعيه الثابته لا يختص الخلاف في الوقوع

حقائق

ولانا لو اعتبر ذلك بعد تحققه وبعض المرضى عبارة الحم للمرجح فدلا على المعنى

في الشرع

العرب في كلام

ما اسس الشيخ على ما اسس عليه الشارع الى آخره

ابو الحسين

بالحقيقة الشرعيه بل يجري في المجاز ايضا وانما اذكره في النظم لان الحقيقه اذا انتفت
لزم ثبوت مجازها فان كل مجاز ناشئ عن حقيقته كما سيأتي ثم لا يختص ذكر الاسما
ولا بنوع منها بل يكون في الالفاظ المتباينة كالصلاه والزكاه والشركة فالاصح
وقوعه في الشرعيه كالعقود ان قلنا حقيقته في الصحيح والطهور كالصلاه على الكامله وكل
ناقصه تكون اوشبهه كصلاة المصلوب ونحوه ومحل الفرض قاعدا للعجز عن القيام
ومثله الهندي بالطهور للماء والتراب وفيه نظر فانه بينهما قدرا مشتركا وهو النظافه بالماء
والتيمم بالتراب خلافا لمن زعم ان هذا من المشترك وكالصلاه الفرض والنفل وفيه
النظر السابق ملء وفيما قبله من قبله ايضا واما المراد فهو معنى المحصول الاظهر انها
لم توضع ورد بان الفرض والواجب مترادفان شائعان لكن سبق ان عرف اصل الشرع
على عرف الشرع الذي الكلام فيه وقد يستعمال ولكن يمنع بانها في ذلك اجمعها
قلت ويمثل بالزكاه مع الصدقه فان الصدقه كثيرا ما تطلق شرعا على الزكاه
نحو خذ من اموالهم صدقه اما الصدقات الايه وفي الحديث ليس على المسلم في عبده ولا
فرسه صدقه الا زكاه الفطر في الفيق فاستثنى لفظ الزكاه مما هو بلفظ الصدقه
ونحو ذلك ومن ذلك ايضا لفظ التزويج والانكاح وما شابههما اما الايجاب فلم يوجد
الا بلفظ اصادرها كصلى من الصلاه وزكى من الزكاه ونحو ذلك اما المعرف فليس في
الشرع استعمال حرف بغير معناه اللغوي بكون منقولا منه الا باعتبار متعلقه
فيكون نقله شرعا نقلا للحرف بالتبع الا ان يثبت ان الشرعي المراد به هنا هو الذي استفيد
معناه الاسي الشرع وربما يطلق الشرعي على تعلق احكام الشرع كالامام المحرمي في
الاسليب الذي يعنيه الفقيه بالشرعي هو الواجب المندوب ويشهد له قول الاصحاب
ان الجماعه في النفل المطلق لا تشرع اي لا تندب وان كانت مباحه وفي زيادات الروضه
في باب صلاه الجماعه بمعنى قولهم لا تشرع لا تستحب وقد يطلق الشرعي على المباح كما يقول
بيع المحصل غير مشروع وشرع السلم للحاجه ونحو ذلك السرابع قبل الخلاف في هذه
المسله يضعف من التحقيق فان الزياده على المعنى اللغوي لم يستفد الا من الشرع والمعنى اللغوي
موجود في الشرعي وهذا مردود بما سبق من تقسيم الشرعيات اول المسله وايضا فهي قاعدة
ضعيفه ان الفسق عند المعتزله منزلة بين الايمان والكفر بنا على ان الايمان نفل الجميع
الطاعات والفاسق يخل ببعضها فليس مؤمنا ولا كافرا لتصديقه قيل وللاجماع على انه
ليس بكافر فيه نظر فان الخوارج تكفره بالكبيره وعلى كل حال فمحل المعتزله على ذلك الاحاديث
الوارده في نفي الايمان عنه مثل لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ونحو ذلك وغير
المعتزله يرى ان الايمان باق على المعنى اللغوي وان مرتكب ذلك لو مات فلم يخرج الفاسق بذلك
عن الايمان واولوا الوارد اما على نفي الكمال او على المستحل لانه ليس متلبسا بفعل
من الايمان بل خارج عن الايمان وان كان في ذاته مؤمنا الى غير ذلك وكذا القول في

الاسما

الاسما الشرعيه كمن صلى بغير قرآه هل يقال لم يصل لان الصلاه نقلت شرعا للهيئه المخصوصه
او انه يسمى بذلك لوجود المعنى اللغوي وهو الدعا بالفعل او بالقوه ومن ثم اشكل
الامام في الصلاه على الناقص ان الماهيه للركبه تنتفي بانتفاء جزئها واذا كان الايمان كذلك
من قولهم عملوا عملا وعتقا وينبغي اذا انتفى العمل ان ينتفي الايمان ومنهم انه سوال
صعب لكني خدمت فوكر هذا السوال محمد بن نصر المروزي واجاب عنه بان الايمان
له اصل معنى نقص ذره زال اسم الايمان عنه وما بعده ان فعله فقد ذهب ايمانه
على ايمانه وان لم يفعل الشهاده لم ينتفي الاصل الذي هو التصديق قال كشجره ونحوها
على مجموعها اذا ازيل منها غصن لا يزول اسم الشجره عنها بل تبقى شجره ناقصه ومن ثمره
الخلاف ايضا ان الاسم الشرعي ومن ينفي كالقاضي فقياسه ان يحمل على اللغوي لكن
المعقول عن القاضي انه يحمل ويشارنه في التركيب بحيث لو قيل ان يراد
الاقل او الشرع او هما وصف مشكل على اصله ان لم يكن له قول هنا ثابت الحقيقه
الشرعيه نعم كل السهروردي ان تردد القاضي بين الحال والصفه محكوما
الاحوال بانه لا صلاه الا فاتحه الكتاب ليس لاعترافه بالصفات الشرعيه بل بانه
يدرك الاضرار ولا تعيين لاحد الاضارين والحاصل الخامس من المنقولات الشرعيه
صيغ العقود كبعت واشتريت والحلول كفسخت وطلقت واعتقت وانما اصلها
الخبر هذا قول الاكثرين منهم الامام الرازي واتباعه ونقل عن الحنفيه انها
انشائات على حالها فيقدر في مثل انت طالق مثلا طلقتك ليطابق خبرها مخبرها
لكن انكر القاضي حسين الدين المروزي من الحنفيه في كتاب الغايه ذلك وقال العرف
عندنا بخلافه لانشائات وكل صاحب اديب منهم انه الحق وانما اختلفوا بعد اتفاقهم
على ثبوت احكامها عند التلفظ بها صل يثبت مع الصرف من عرفها او وقعه ثم
كل الاصفاني في شرح المحصول ان الاول للخيار انبه النظر من الخلافين والله
اعلم

ص والنقض والجاز ما يستعمل في ثان وضع حيا فصل

علاقة له وضع انقسم كعين حقيقة ثلاثا فلنضم ش قولي والنقض بالجر
عطف على الاشكال الذي قبله وسبق بيانه وقولي والجاز مبتدا خبره ما بعده وهو اشاره
الى تعريف المجاز في الاصطلاح اما لفظ المجاز في الاصل فمفعل من الجواز وهو العبور
والانتقال فاصله مجوز استثقلت حركه الواو وانها حرف علة فنقلت الى الساكن قبلها
فانقلبت الواو الفا فاجتمع الفان فحذفت احداهما وهي الثانيه لان الالف لا تحرك
فالمجاز بالمعنى الاصطلاحي اما ما خوذ من الاول أو من الثاني لان كلا منهما
فيه بخلافها فانه ان كان من الصدر فهو متجوز به الفاعل للابسه كعدل بمعنى
عادل او المكان له فهو من اطلاق المحل على الحال وعلى ذلك ففيه تجوز اخر لان
الجواز حقيقه للجسم لا للفظ لانه عرض لا يقبل الانتقال فهو مجاز باعتبار

اذا ورد مجرد اعن القرينه
مثل اللغوي والشرعي حمل على الشرعي

مثل المنقول كون وضعا ومكانا ومصدرا

كما انه مجاز منقول من مجاز اخر فيكون مرتجلا كما مر الامام واتباعه كما يشعر
فاللفظ هو اللفظ الجائز من شئ الى اخر تشبيها بالجسم المنتقل من موضع الى اخر فحقق
ذلك والتعبير في هذا المعنى اصطلاحا ان يقال المجاز قول مستعمل بوضع
ثان لعلاقة فقول جنس جنس عنه في النظم لان الكلام في تقسيم القول المفرد
فيعلم ان المراد ما يقال لفظ لانه جنس بعيد والعلاقة هي العلقة الحاصلة بين
المعنى الاول والمعنى الثاني بحيث ينتقل الذهن بواسطتها على ما سنفصله بعد
ذلك وكان القياس فتح عينها لان الصحيح في المعاني كما تقول علقت وجئت علاقة
اي احببته وما شذ يكاد والكسر في الاجسام ومنه علاقة السوط وحبله فاما ان
يقرا بالفتح على الاصل او بالكسر على التشبيه بالجسم وخرج بقيد الاستعمال ما وضع
كان الحقيقة فانها للمستعمل بوضع اول كما سبق وبحيث لم يرد المجاز موضوعا بقول في
غير ما وضع له لكن الارجح كما سيأتي انه موضوع على الوجه الاتي بيانه وعلم انه
لا يشترط في المجاز الاسبق وضع فقط سواء تيقن استعماله اولا وهي مسألة ان المجاز
هل يتقدم الحقيقة اولا والثاني هو مذهب السعدي ونقله صاحب البديع عن المحققين
واختاره في المحصول في موضع وبالاول قال ابو الحسين البصري وابن السمعاني والامام الرازي
في موضع اخر واحتجوا على ذلك بانه لو لم يستلزم لتقرر الوضع عن الفائدة وهو باطل
لان الفائدة انما تحصل باستعمال من وضع له او ما تنزل منزلته فيجوز فيتحصل الفائدة بالمجاز وضع
بعد العلاقة العام المنقول ولو تحققت العلاقة في اول نقله الا ان استمراره لانه
انما هو لمجيده للوضع مع عدم الالتفات الى غيره وحينئذ فالمنقول اما حقيقة ايضا
او الحقيقة ولا مجاز وهو ما وضع لشئ ثم استعمل فيه وانتقل عنه وهجر الاعلام على
ما قدرناه وقد يكون حقيقة ومجازا باعتبارين اما بحسب وضعين لغوي
او لغوي وشرعي او بحسب ذلك اذا وضعين مختلفين كالفاظ العلوم المخصوص على قولنا من
يقول انه حقيقة باعتبار دلالته على ما بحسب مجازا باعتبار دلالته على ما اخترع اما
بحسب وضع واحد فمحال لامتناع اجتماع النفي والاثبات من جهة واحدة وكلام ابن
سبق في تعريف المجاز قد يورد عليه مجاز التركيب فان المركب غير موضوع عندكم
غير جامع لانواع المجاز الا ان يقال الكلام انما هو في المجاز اللغوي واما المجاز العقلي
الواقع في الاسناد فمع كونه من تبعة خلاف كما سيأتي بيانه ليس مقصودا ومولي
وضعه انقسم الى اخر اشارة الى ان المجاز ينقسم بحسب جهة وضعه الى ثلاثة اقسام
لغوي وشرعي وعرفي كما انقسمت الحقيقة الى ذلك فاللغوي كالاسد للشجاع لعلاقة
الوصف الذي هو الجراءة فكان اهل اللغة اعتبروا النقل لهذه المناسبة وضعوا الاسم
ثانيا للمجاز والشرعي كالصلاة لمطلق الدعاء انتقالا من ذات الاركان للمعنى المتضمن لها
من الخضوع والسؤال بالفعل او القوة فكان الشارع بهذا الاعتبار وضع الاسم ثانيا

لما كان

لما كان بينه وبين اللغوي هذه المناسبة والعرفي الخاص والعام كذلك فكل معنى
حقيقي بوضع هو مجاز بالنسبة الى وضع اخر لهذا مثلنا به فيما سبق لما يكون
حقيقة ومجازا باعتبارين على هذا فيرد على كل مجاز الى حقيقة كافر رباه وهو
معنى قولي فليضم ـــــ احدهما قد سبق الخلاف في لزوم المجاز الحقيقة
ودفع في جمع الجوامع تفريعا على انه لا يشترط سبق الاستعمال انه قيل بذلك
مطلقا والاصح بما عدا المصدر وتوقف كثير من المحققين في مجاز المصدر
بذلك حتى ان شيخنا بدر الدين الزركشي رحمه الله لم يتعرض لشرح ذلك بل بعض
له وقد العمى الله سبحانه وتعالى مقصوده بذلك من كلامه في شرح المختصر
فانه لما تكلم على استدلال ابن الحاجب على عدم الاستلزام بانه لو استلزم لكان
للفظ الرحمن حقيقة اي وليس كذلك لان رحمان فعلان للمبالغة في الكثرة وصفات
الله تعالى لا تقبل ذلك قال وايضا فهو من باب الرقة ومنقل الى اسمائه تعالى
مستحيل على الله تعالى ولم يستعمل الا في الله تعالى وهذا منقلي ان اسمائه تعالى
صفات الاعلام اما اذا قلنا اعلام فالعلم ليس حقيقة ولا مجازا وما يقال من انه
بوضعه رحمان اليمامة ثم نزلت رحمانا في مسيلمة فقد اجاب الزمخشري بان ذلك من
تعنتهم في كفرهم وهو غير مفيد لان التعنت سبب في الاطلاق وعلى ثبت الاطلاق
قام الدليل وانما الجواب السديد انهم لم يستعملوا الرحمن الا لله تعالى والام والكلام
فيه ثم قال وعندي هذا اقول من هجاف المجاز بسبب انهم استعمال اللفظ المشترك
فيه بطريق الحقيقة سواء استعمل مع ذلك ما يحقق فيه استعمال بالمجاز ام لا فلو
مثلا انا استعمل رحمان اذا استعملت العرب الرحمن اذا استعملت الجهة كان لنا ان
نتصرف فيما يشتق منها من فعلان وفاعل ومفعول وغير ذلك وان لم تنطق به
العرب البتة واشترط ان تكون العرب استعملت رحمان الذي هو فعلان بجهة
ثم قال انتقد بعض ابن الحاجب من الاعتراض عليه في استدلاله بان هذا
ترك الالتزام في الوضع بمعنى ما ذكره لا مخلص له عنه انتهى ملخصا قلت وصاحب له
نظر من وجوه الاول ان قوله ان صفات الله تعالى لا تقبل القلة والكثرة انما ذلك
في صفات الذات انما قد يمنع اما صفات الافعال على الفعل الراجح وهو قول
الاشاعرة بحدوثها فتقبل باعتبار متعلقاتها ثانيها ان هذه السلامة عن مثله الاعلام
ان المبالغة لا يدخل في اللفظ الا بالذات بل بطريق النقل للمصدر ثم هذا فاذا
قلنا المجاز في رحمان باعتبار المبالغة في فعلان اما اذا قلنا بان المجاز في المادة
فلا ثالثها ان قوله ان الاصح ما عدا المصدر يقتضي انه خلاف مفعول وهو في
شرح المختصر انما جعله هذا المنقسم رابعها ان قوله لما عدا المصدر يقتضي اشتراط
الاستعمال في المصدر على الاطلاق سواء تجوز بالمصدر لغير معناه او بالتشبيه لما

انتفى منه اما تجوزه عن معنى ذلك اللفظ حقيقة ام اليها معا لكن لا ينفي
الثاني يقتضي ان ذلك اظهر بالنسبة للمستقات فقط خلافا لمن قوله ان
هو ما لزمخشري عن رحمان اليمامة لا يفيد ممنوع وذلك لان تضمهم في كفرهم
ادام الى ان ياخذوا ما جاء النبي صلى الله عليه وسلم من الالفاظ التي لا تعرفها
ويستعملونه فيما شاؤا ولا يلزم من ذلك استعمالهم لها قبل أن يأتي بها الشارع
نعم ان ثبت استعمالهم لها قبل ذلك اتضح ما قاله ابن السرد مستدلا ان ما اجاب
به من انهم يستعملونها بالالف واللام عجيب فان المجاز والحقيقة والتفرد والتردد
لا شك في ذلك ولا شك ان كل كلمة اخرى تؤديه على المفرد الذي لا لام فيه
الثاني ما اطلقه ابن وقوع المجاز هو الاصح خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني
كما نقل عنه لكن استبعد الامام والغزالي باعتبار رجالاته فلا يقع ذلك عنده
قال الامام فان اراد الاستاذ ان اصل اللفظ بموضوعه مجازا بل حقيقة عند القرينة
ممنوع فان كتبهم مشحونة بتلقيبه مجازا ولو سلم ذلك لم يقدح في تسميتهم لهم
في كون الشيء يكون مجازا انتهى وفيه تعجب من الكيا كيف اجاب عنه بهذا الجواب
واما ما قد منعه وقال الغزالي في المحصول لكن استنكره
ونقل عنه في موضع اخر ان النص عندهم هو الحقيقة وان الظاهر هو المجاز وقال
في قواعد العقائد لكن تليه ابن جني وهو احد من ذهب اليه نقل عنه ابن الصلاح
ان للمجاز غالب على اللغات كما هو اختيار ابن جني انه غالب على لغة العرب وغيرها
كذا نقله عنه في المحصول فانه ان نحو قام زيد يقتضي نسبته جميع افراد القيام اليه
ان للقام حبس كل واحد بذلك ان المصدر انما دل على ما يصدق عليه من الفرد
المشترك لا على جميع افراده نعم ابن جني قال ان نحو ضربت زيدا لم يقتض الا بعضه
راعى منه تمثيل ابن سريج المتكلم بان التاء وضع لكله وما قاله ضعيف في نسبة الضرب
في نسبة الضرب الا ان لم يكن ان الضرب الذي هو اسناد شيء ما وقع في بعض الكل
اثره وان كان في الكل ونقل ابن السمعاني عن ابي بكر الدقاق ان المجاز غالب على
اللغات كما نقل عن ابن جني قيل وغرض ابن جني بذلك خلق الله عز وجل
فخالب الحمل لقوله تعالى خلق السموات والارض لو لم يكن ذلك لكان
خالقا محالا لان يكون خالقا للكفر والعصيان ونحوهما تعالى الله عن ذلك
وقد لا يرجع الى امور صعبة منها نفي علم الله تعالى وغيره وعدها ابن جني في ذلك
كلها ظاهر وسبع قوم وقوع المجاز في القرآن وذكره الغزالي في المحصول للحنفية
وحكى عن الاستاذ وابن خويز منداد وبه قال ايضا ابن القاص من اصحابنا
كما حكاه عنه العبادي في الطبقات وحكاه عن داود وابن برهان احد اصحابنا وقيل

انما انكرت

انما انكرت الظاهرية مجازا لاستحالته عندهم عند الضبط وانه منزه عن ذلك ورد
بانه يلزم ان لا يكون في القرآن توكيد ولا نحوه من تنفيه الخصوص وايضا
فالمجاز فيكون ابلغ من الحقيقة لامكان المعين به وغير ذلك من الفوائد
ومنع ابن داود وقوعه في السنة ايضا كما حكاه في المحصول لكن استنكره
الاصفهاني في شرحه وكذا نقله بنقله لكن هذا مردود بقول ابن حزم
في الاحكام ان قوما منعوه فجهل وفي شرح المفصل عن الحاجب في باب الاضافة
ذهب القاضي الى انه لا مجاز في القرآن وان مثل واسال القرية محمول على ان
القرية تطلق على الاهل والجدران معا على وجه الاشتراك وهو بناء الجدران
ووقفها على القرية وقيل ان تعلق به حكم شرعي لا يجوز والا جاز وقد
ابحث هذه المذاهب العلامة سلطان العلماء عبد السلام الى ان يصنف
كتابه الحافل في مجاز القرآن الذي اطال فيه واجاد وعم نفعه اقطار البلاد
الثالث الحق خلاف الاصل بان الاصل بقاء اللفظ على حاله على حقه الاول
وكذا يقال في المنقول شرعا او عرفا الاصل عدم النقل وعدم الاشتقاق
الذي يصير به حقيقة فيها وحينئذ فالعدول الى المجاز مع امكان الحمل
على الحقيقة غير جائز نعم هو والنقل اولى من الاشتراك لاحتياج المشترك
الى قرينة فان لم تكن قرينة فهو محمل بالفهم بخلاف الحقيقة والمجاز فان اللفظ
يحمل على الحقيقة ما لم يكن قرينة المجاز فيحمل عليها وقيل الاشتراك اولى
لتوقف المجاز على وضعين وعلاقة بخلاف المشترك بين واضع واحد وتوقفه
على نسخ الحقيقة اللغوية قلت لكن متى يحمل المشترك على معنيين او رجح المجاز
وانقل عليه مطلقا بل من حيث يتعذر الحمل فاذا تعذر نعم انما نعدل عن الحقيقة
الى المجاز مع الامكان لثقل لفظ الحقيقة على اللسان كالمشتق اسم الفاعل
فنعدل الى لفظ النائب او الحاد منه او نحو ذلك او ثقلا غير كالعدول في اسم
الخابح البنح الى الخابط او جهل الحقيقة من المتكلم او المخاطب او نعدل الى
المجاز لبلاغته في سجع او تجنيس او غير ذلك من انواع البلاغة او لكونه اشهر
من الحقيقة او حيث لا يكون للمعنى الذي عبر عنه بالمجاز لفظ حقيقي او يقصد
المتكلم اخفاءه او نحو ذلك اما اذا تعذرت الحقيقة استحالة او امكن
المجاز فعدل اليه قطعا الا ان استحالت الحقيقة لا يتعين كون المجاز
معتدا به بذلك بل لا بد من دليل يحمل على ان المتكلم اراده وخلف ابو حنيفة
فقال يتعين حمل اللفظ على المجاز بعد تعذر الحقيقة تصحيحا للكلام حيث فاته
والمبني على هذا الخلاف ما لو وكل لغلامه الذي هو اسن منه هذا ابني فعدله
يتعين حمله على المجاز اي مثل ابني في اكرامه فيعتق وعندنا يلغى لفظ التعذر

ولا يحقق فقد يقصد المتكلم مجازا اجراء مثل ابى فى الحنوا وخوذلك كقول
ى لما اوصيت له بنصيب ابنى فوجهان احدهما عن العراقيين والبغوى بطلان
الوصيه لورود ها على حق الغير وعزاه الرافعى لابى حنيفه وهو مشكل على
اصله والثانى وبه قال مالك يصح وكانه قال مثل نصيب ابنى لكن استعمل مثل
ذلك وصححه الامام والرويانى وغيرهما وجريان فيما لو قال بعت عبدى عباع
به فلان فرسه وهما بعيدان قد يه ولم يكن ذلك بعينه انتقل الى ملك ان ترى
ويخرج ذلك واعلم ان الفرق بين هذه المسئله وبين حاسبنى من ان الحقيقه
اذا تعذرت تعلق للمجاز ان ذلك فى الاستعمال وهذا فى اكمل فلك وضوحها
نشا كلام الصحابه فى الايات والاحاديث الوارده فى الصفات المشكله فان الحقيقه
حسيه فيها متعذره بالادله القطعيه عقلا ونقلا على طريقة اهل السنه فهل يحمل
مستبعد لحمل على المجاز بمجرد التعذر ما قلناه من اعتقاد ارادته مالا يعرفه
حسيا طريقتان طريقة السلف الثابته مع اعتقاد التنزيه خلفا فالمناسبه
المتبوعه لهم من الاجراء على الظاهر وطريقه من بعدهم حمل الاولى ان يحافظ
على التنزيه ومن الوهم فالفريقان متفقان على التنزيه بل القول الواجب وفى هذا
الزمان العمل بطريقة التاويل للمسلمه المتدعه من الحلول والاتحاد ومن الجهميه
والتجسيم ونحوهم من لم يعتقد ذلك معطلا والداعى لهذه الجحد عنه العوام
لضعف عقولهم عن ادراك الحقايق التوحيديه وقد ايضح الشرح وقد ثبت فى
مقدمه كتاب المسمى بتحقيق النزول بالصفات عن شيخ الاسلام ان الصفات وجوبا
الترجيح بينها نقلناه عن ابى حنيفه من وجوب الحمل على المجاز عند تعذر
الحقيقه وقد تمسك به من حظا بالله ورسوله انما هو باللسان العربى وجريا
المرسل استعمل مثل ذلك فى هذه المعانى التى يؤول بها المشكل مجازا فقد
ان يقطع بان ذلك هو المراد ومن ان سلوك التاويل يدفع توهم ما هو محال
والقدر العظيم الحاصل من عوامهم لعوام اجنبين وعدم تعرض الاولين لذلك
انما كان لخلوهم عنهم عن مثل هذا الفساد وبما نهوا عن الاشتغال بعلم الكلام
كما يروى ذلك عن الامام الشافعى وغيره رضى الله عنهم خشيه من تخيل ضعفا
العقول ما يجب من التنزيه اما من كمل عقله واذا نه فواجب تفهيمه لكى لرد
المتظلمين وافامه الحجج عليهم وقد تكلم فى ذلك نفس الايمه الناهين عن ذلك
بما يشفى الصدور رضى الله عنهم اجمعين وقد اوسع الكلام فى كل فن من الفقه
وغيره فى بيان احكام عسى ان تقع او تجرى فى الحال فادعاء ان الصحابه ما كانوا
يتكلمون فى الفقه يوهم ان ذلك لما قرروه من اعتقاد ظواهر المحالات وليس
كذلك انما هو تشييد الوقوع فيما لا يجوز كما وقع فى هذا الزمان فكل هذا ظاهر

الاخيار

الاخيار والله اعلم صـ والاستدلال بما على عرف الذى خاطب محمول فقد ابلغ
فى خطاب الشرع شيء فحوى ولغة العرف فى اللغوى شيء ثبت
ان الحقيقه اما لغويه او شرعيه او عرفيه وان المجاز كذلك ذكرت هنا ان اللفظ
اذا سمع من كلام الجهات الثلاثه فانما يجب حمله على ما يفيده الشرع فى تلك
الجهه فاذا سمع من الشارع وجب حمله على ما بينه الشرع من مدلول اللفظ واذا
سمع من اهل اللغه حمل على ما يعرف فى اللغه واذا سمع فى عرف علم او خاص
دل على ذلك العرف فاذا تعذر احمل على ما يدل عليه الدليل
من المجاز فى عرف من خاطب بناى بحسب العلاقه المعروفه فيه وعلى ذلك جرى
كثير من مسايل الفقه والاهم من هذا ما اشرت اليه بقولى فى خطاب الشرع الى
اخره معطوفا على ما سبق بالى المشعره بتبعيض عنه وهو ان خطاب الشرع بلفظ
يجب حمله على عرف الشرع ان كان صلى الله عليه وسلم مبعوثا ببيان الشرعيات ولذلك
كان الناسخ المتاخر يجب حمله عليه ولهذا ضعفوا احمل حديث من اكل لحم الجزور فليتوضا
على التنظيف بغسل اليد ورجح الشوكى التوضو منه لضعف الجواب عن الحديث
الصحيح بذلك فهذا هو ارجح المذاهب فى الملة فان تعذر الحمل على الشرعى حمل
على العرفى عادة المبادرة الى الفهم ولهذا اعتبر الشرع العادات فى مواضع كثيره
كما سياتى ذلك فى قواعد الفقه التى ذكرها القاضى الحسين فى الكلام على العرف قاعدة
تحكيم العاده ودليلها من السنه فاذا تعذر العرف ايضا حمل على اللغوى كقوله عليه
الصلاه والسلام من دعى الى وليمه فليجب فان كان مفطرا فليطعم كل ان كان صايما
فليصل حمله ابن عبان فى صحيحه على ضيف فليتبع فان تعذر حمله على الضيف
ان دعاه على الجماع كما سبق بيانه انتهى قال هذا مخالف لقول الفقهاء بالبناء
لا ضابط فى الشرع ولا فى اللغه يرجع فيه الى العرف فان فيه تاخير العروض عن
اللغه فالجواب من وجوه احدها ما قاله الاصوليون على لفظ الشارع وما
قاله الفقهاء على لفظ غيره وضعفه فان الفرع قد استعاره كذلك فى البيض والاجر
والحرز ونحو ذلك من الفاظ الشرع وثانيها وبه اجاب ابن عبان ان كلام الاصوليين
فى العرف الثابت فى زمنه صلى الله عليه وسلم وكلام الفقهاء فى عرف غيره وضعف ايضا
بانه لا يظهر بينهما فرق فى الجزئيات حيث يتبادر الاذهان اليه وثالثها وهو
الاجود ان مراد الاصوليين مدلول اللفظ ومراد الفقهاء ضبط المعنى المقصود
وتحديده ولهذا يقولون ما ليس له حد فى اللغه ولم يقولوا ما ليس له معنى فى
اللغه اما يفيده الذاهب فى الوارد من لفظ الشارع فقال ابو حنيفه يحمل على اللغوى
الا ان يدل دليل على ارادته الشرعى كان الشرعى مجاز والكلام بحقيقته حتى
يدل دليل على الجاز وجيب بانه بالنسبه الى الشرع حقيقه والى اللغه مجاز فذلك

دليل عليه لاه وثمرة الخلاف في مسائل منها ان الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة
عندنا ويوجبه لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وهو لغة
الوطء فقيل حقيقة فيه مجاز في العقد فيحمل على الحقيقة لحاق اشبهه به المعنى الذي ليس مثله في الزنا وفي
قوله عليه الصلاة والسلام لا ينكح المحرم ولا ينكح حجة الخصم عقد النكاح
للحرم حملا للحديث على ان النكاح بمعنى الوطء ومنها قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره
تكلم هو لا ان ينكح المحصنات الآية جوز والكتابيات نكاح الامة ويجوز
العقد لذلك ومنها حديث لا صلاة الا بطهور وحديث لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب وحديث لا نكاح الا بولي كلها يحمل عندنا على النفي حكما لعادل
دليل على ارادة غيره حمل عليه كما في حديث لا صلاة لجار المسجد الا
ذلك في الفقه وفي الغز الي والآمدي تحمل اللفظ في الاثبات وما في معناه
كالامر على الشرعي لما سبق لقوله عليه الصلاة والسلام اني اذن اصوم اي
الصيام الشرعي حتى يستدل به على جواز النية في النفل ليلا ونهاي عن صوم
وما في معناه وهو النهي فانه حقيقة في قول الغزالي يحمل على النهي عن صوم
يوم النحر اذ لو حمل على الشرعي للزم صحة الصوم فيه وانه باطل اجماعا
يمكن ولو حمل على اللغوي لما ان هذا الكلام المتكلم على فهم عرفه وكان الاولى
يحمل على اللغوي للاستحالة المتقدمة والاصل اللغة ويضعف حذفها
الاتفاق على حل نحو قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة ايام اقرائك على المعنى
الشرعي فاتفاق مع انه في معنى النهي — قدم الحقيقة الشرعية
معادلا للحقيقة لاشتراكه معها في غير حقيقة شرعية او عرفية او ترجيحا لقرائن على
ضعف الحقيقة اللغوية بحيث لا ثمرات اصلا او انها تساوي مع المجاز وفي ذلك
خيبة صدا احدها تقدم الحقيقة اللغوية لانها الاصل وهو قول ابي
حنيفة وسبق ذلك في معارضة الشرعية والعرفية والخصم هنا سيذكر القرائن
وذلك كما لو حلف ليشربن من هذا النهر فان حقيقته ان يكرع فيه ومجازه
الراجح المعادل الحقيقة ان يغترف بانائه ويشرب فالحقيقة ليست مرادة
اصلا بان كثيرا من الرعاة وغيرهم يكرعون فيه وتارة يقدم المجاز لغلبته
وهو قول ابي يوسف واشاره القرافي الى ترجيحه بالظاهر والتكليف انما تعلق
بالظهور وتارة يقدم الحقيقة وهو المختار وعند البيضاوي وجمع وعزي للشافعي رضي الله
مجمل للتعارض لان كلا منهما راجح من وجه ويجوز ان يقال انما يحكم بانه مجمل انما
ان يحمل اللفظ على حقيقته ومجازه عند عدم القرينة واما اذا قامت لكن قرينة فيحمل
عليهما معا وفي كتاب الايمان من الرامي لو حلف لا ياكل من هذه الشجرة فاكل

الاكل

من ثمرها دون الورق والغصون بخلاف ما لو حلف لا ياكل من هذه
الشاة فان اللبن يحمل على كمها دون لبنها ولحم ولدها لان الحقيقة فيه متعارفة
تتم في المطلب لان الرفعة في باب الايمان محل الخلاف في الاثبات اما في النفي
فيعمل بالمجاز الراجح جدا فلهذا كان لا احد معك صريحا في الايمان ان حقيقته
الاجتماع اشكل وعبارة بعض هذه المسئلة مشكلة ذكرها في المحصول وحاصله يكون
هو المراد من هذا الخطاب ويمكن ان يراد منه غيره الى الاول والصحيح
الثاني ان الراجح كما سبق عن الشافعي وغيره جعل اللفظ على حقيقته ومجازه
عند عدم الدليل على تعيين احدهما مثاله في قوله تعالى او لامستم النساء فلم
تجدوا ماء فتيمموا فالتيمم لمعنى المس المجازي وهو الجماع ثبت بالدليل فعلم
هو المراد من الآية حتى استدل بها على الانتقاض بالمس الذي هو المعنى الحقيقي
في اوساط وهو تماس البشرتين او استدل على انه المراد بل يجوز ان يكون
المراد المعنى المجازي والحقيقي وهو صحيح حاصل الخلاف في ان المجاز
هل دخل هاهنا حتى صارت الحقيقة مماتة ليكون الدليل قام على ارادته
او لم تمت الحقيقة بان كون الدليل قاما على ان المجاز مراد لا يدل على اماتة
الحقيقة بل كل الشيخ علي الدبوسي في تقويمه بالايضاح انه وان لم يمنع
ارادة الحقيقة مع المجاز لكنه يرجح اعتبار المجاز وذهب الامام في شرح
المحصول الى ان هذه المسئلة انما هي مفرعة على القول بمنع الحمل على الحقيقة
والمجاز معا وان الذي يقول بان الحقيقة تراد مع المجاز حيث حمل عليهما
بل بان موجب الحقيقة قايم لم يمنعه مانع وغايته ان المجاز دل دليل على
ارادته وتلك المسئلة حيث لا قرينة قلت لكن سبق تقرير ان الدليل الذي
قام على المجاز لم يدل على انه هو المراد فقط فيقال انه لم يقم دليل على ان
احدهما هو المراد بل على ان انه مراد وفي قرنهما والعدول بعضهم بل
يعمل باللفظ فيهما معا ولا يتاتى هنا القول بانه يكون مجملا لان المجاز هنا
مراد قطعا للدليل والحقيقة ليست مماتة اذ لا مانع من ارادتها ايضا وهذه
المسئلة بما سبق من ان الاجماع على وفق دليل لا يدل على ان ذلك الدليل
هو مستندهم بل يجوز ان يكون دليلا اخر على الاصح اي الاجماع لما قام على
ان المجاز مراد هل مستنده ان الحقيقة لا يعمل بها فيتعين المجاز او ان اللفظ
يحمل على حقيقته ومجازها والله اعلم

ض اما العلاقة التي تعتبر
نوعا فيه فوصف يظهر او شكل او مكان او وقت بالقطع او بالظن المعمول
او متعارف وكالزيادة والنقص والصدر ارادة او سببا مكون او مسببا
والكل للبعض وعكس نسبا ومتعلق لما تعلقا وجزئه بضم وجزء حقيقة

وما نقل اطلقوه بالنقوه . لجواز امثله مدعوه من هذا نفسه لما سبق
من اعتبار العلاقة في المجاز وبيان اعتبار الواضح معناها وانواعها اما اعتبارها
في الجملة فبالاتفاق والا لكان الكلام كلها اوخارجا عن كلام الذي المجاز باعتبار
وضعه من نوع أو لغته او عرف واما اعتبار الواضح معناها فلمراد اعتبار نوعها
من كونها من اطلاق الكل على البعض او عكسه او المجاورة او نحو ذلك مما سياتي فان
ذلك هو معنى الوضع في المجاز كما سبق وليس المراد اعتبار وضع كل فرد من النوع ويجب
عن هذه المسلة ايضا بعدم اشتراط الشيخ في المجاز اي الصحيح في النوع لا الفرد المتخيل فقط
ولا في كون العلاقة راجعة اليها اصلا لا بد من علقة بالاتفاق بل المراد اعتبار
النوع وهو ما اختاره امام الحرمين في التلخيص والامام الرازي واتباعهم قيل
لا حاجة الى سماع النوع ايضا بل يكفي وجودها وان لم يسمع نوعها ورجحه ابن الحاجب
وغيره وان لم يرجح الآمدي من القولين شيا نعم في كلام السمرقندي من الحنفية في
كتاب الميزان ما يشعر بخلاف في جزئيات كل نوع فانه قال قيل انه موضوع
لانها بوضع اول وقيل الموضوع طريقة دون لفظه وقيل لم يضعوا العقول طرا لهم
لان العلاقة علقة فاذا وجدت العلة وجد المعلول فلو شرطنا سماع العلاقة لزم
ان يكون الحكم منصوصا في علل الاحكام فيرتفع المجاز اصلا انتهى وهو يخفى ما في
ذلك من نظر لان النص على العلة لا يلزم منه ان يصير الحكم منصوصا وكذا لزم الحاجة
في امثاله الانصاف ان المجاز ان كان باعتبار الالفاظ مفرده احتاج الى النقل وان
كان باعتبار المعاني الحاصلة باعتبار الالفاظ مثل طلع الخ فمجاز عقلا وثابت له
باسناده اشباههم لم يحتج بنقل قلت وكانه يشير الى ان المجاز العقلي غير موضوع
بخلاف المجاز المفرد وان كان في اسناده مجاز الافراد ومجاز التركيب على انه في
مختصره بردّ المجاز العقلي في مثل ذلك كما سياتي فضعف هذه التفرقة اما
بيان انواع العلاقة فقال في المحصول الذي يحصرها اثنا عشر قسما وانهاها
الهندي في النهاية الى احد وثلاثين وزاد غيره على ذلك وحكى بعضهم ان
تاجا حلا وقد ذكرت في النظم ما يضبطه مع قشرها ثم نذكر بعض زيادة
وتشبيه وجملة داخل فيما لم يذكره الاول مجاز المشابهة في معنى كالاسد الشجاع
بشرط ان يكون صفة ظاهرة لا خفية ليصح اطلاق الاسد على الابخر كما ان الجرئ
شيء وكل الفراجان يكون اشهر صفات المشبه به ومنه نحو قوله تعالى وارد لهم
اي اشبههم في الحرمة ولذلك لو قال لعبده انت لبنى وكان بحيث يمكن فانه يعتق
الثاني مجاز المشابهة الصورية كالاسد على ما صوّر منه من مجسد او منقوش ونحوه
بحيث العلاقتان نحو فاضرب لهم طريقا في البحر اليبسا حوار الثالث اطلاقة باعتبار
ما كان وذلك كتسميه المعتق عبدا لكن بشرطان لا يكون ملتبسا الان بضد

باعتبار

باعتبار ما كان وكالثوب المصبوغ ابيض باعتبار ما كان وكالجسم اسلم كافرا باعتبار
ما كان وكانهم بريدون بذلك ان لا يطرأ وصف وجودي محسوس قايم به
والا فالفرق بين ذلك وبين تسميه العتيق عبدا باعتبار ما كان وقد قال
اصحابنا في حدث المفلس صاحب المتاع احق بمتاعه اذا جعل كذلك باعتبار ما كان
ببيان صاحب المتاع الآن هو المفلس الا انه ليست صفته وجوده به وبجمله ولا
يخفى ان ذلك كله من نظر الرابع اطلاقه باعتبار ما يؤول اليه اما بالفعل كاطلاق
الخمر على العنب كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا وبالقوة كاطلاق السكر
على الخمر ومنهم من اعتبر ان يؤول بتغير ليخرج ان العبد لا يطلق عليه حرا باعتبار
ما يؤول اليه وقولي بالقطع الى آخره اشارة الى اعتبار كون المآل مقطوعا بوجوده
نحو انك ميت وانهم ميتون او غالبا كما سبق في تسمية العصير خمرا فان الغالب
انه اذا بقي يصير خمرا اما اذا كان نادرا او محتملا على السواء وهو معنى قولي لا
المجهول فلان لكن ضعفا صحابنا حمل الحنفيه فنكاحها باطل على ان المراد
يؤول الى البطلان لكون الولي قد يرده ويفسخه فان ذلك ليس قطعيا وانما الكلام
وشرط الكلام القطع وكذا احتجاب سيبويه في تعليقه والجمهور على ان الغلبة كالقطع
الخامس اطلاقه باعتبار المجاورة كالاطلاق لفظ الراوية على ظرف الماء وانما هي في
الاصل للبعير ومنه جبكا للجراب وتجوز من تحتها الانها اذا لم تحمل من مجاورة
اي ما الجراب او ما الانها السادس الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فالكاف
زايدة اي ليس مثله شيء وقيل الزايد لفظ مثل حكاه امام الحرمين وكذا احتمالا ما وراي
وغيره وجعين لاصحابنا واحكم بزيادة احدهما لئلا يلزم ان يكون للباري تعالى مثل
ان نفي مثل المثل يقتضي ثبوت مثل وهو محال او يلزم نفي الذات الشيفة لانه مثل
مثل الشيء هو ذلك الشيء وقد اجيب بانه يلزم ان المراد نفي المثل وذلك انما يلزم
الكاف او مثل نم ادعى كثير عدم الزيادة والتخلص من المحذور بغير ذلك لا سيما على
القول بانه لا يطلق انه في القرآن ولا في السنة الا كما سبق بيانه وذلك من وجوه
احدها ان سلب المعنى عن المعدوم جايز كسلب الكتابة عن ابن فلان الذي صفته
معدوم فلا يلزم من نفي المثل عن المثل ثبوت المثل ثانيا ان المراد نفي بلفظ
المثل الصفة كالمثل سبحانه كما قال تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون فالتقدير
ليس كصفته تعالى شيء ثالثها ان المراد بمثل ذات نحو قولك مثلك لا يبخل اي انت
لا تبخل كما قال الشاعر ولم اقل مثلك اعني به غيرك فردا بل هذا البيع
من الكناية الملغز فيها بالصريح ليتضمن اثبات الشيء بدليله وامعانه لو قرر شيء مثل
ولن لكان مثل مثل كان لا مثل للاصل فيلزم من نفي مثل المثل نفيها حاصل معنى
المكتوب عنه ذلك بالضرورة لانه المرضوع وكل منها بقدر مثليته وقد نفياه

خامسها قاله يحيى بن ابرهيم السلماسي في كتاب العدل في منازل الايمان الاربعون
الكاف لتشبيه الصفات ومثل لتشبيه الذوات فنفي الشبهين بكليهما عن نفسه فقال ليس
كمثله شئ اى ليس له مثل ولا كهو شئ انتهى ولا يخفى بعد وسخافة هذا الكلام العربي منسه
وكالقاضي عبد الوهاب في الملخص فقال اختلف في كون هذا مجازا فذهب الجمهور ان
الكلام يصير بالزيادة مجازا وقيل ان نفس الزيادة هي المجاز دون سائر الكلمات بخلاف
سائر المعاني المستعملة في غير موضوعها واما المثل فمستعمل في موضوعه كذا والصحيح
الاول لان الحرف الواحد لا يفيد بنفسه وما لا يفيد بنفسه لا يوصف بانه حقيقة
ولا مجاز وانما يوصف بذلك الكلام المفيد ففي هذا تفريع على ان المجاز لا يكون في
الحرف وسادسها المعلة التابع علاقة النقصان بان ينقص لفظ من المركب
ويكون كالموجود للاقتداء به سواء كان مفردا او مركبا جملة او غيرها كقوله
تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله اى يحاربون عباد الله او اهل دين الله او نحو
ذلك ومثل فقبضت قبضة من اثر الرسول اى من اثر حافر فرس رسول الله ومنه في
قتاد ومثل من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فافطر فعدة
كذا جزاؤه القرآن جملة وتفصيلا وعد اوردها ابن عبد السلام في كتاب المجاز ثم رتب
نظم القرآن من أوله الى آخره بل صرح بكتابه لكن حكى الامام خلافا في ذلك
هل يسمى مجازا او لا لان المجاز هو اللفظ المستعمل كما جرى مثله في الزيادة حتى زعم
بعضهم ان المجاز التركيب واختاره الاصفهاني وغيره وانا نخفى ضعفه ثم دخول في الحاجة
الافرادي قيل باعتبار تغيير الاعراب الذي مر في بعضهم في الجار حتى يخرج من ذلك
ما سبق في نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول قال فلا يسمى ذلك مجازا لعدم تغيير
ما لم يستعمل في غير ما وضع له ومثل القاضي للاول وهو الظاهر والخلاف في ذلك
سهل ولهذا قال الكيا ان الخلاف لفظي على ان طريقة البيانيين تقتضي الثاني ومن
امثلته المشهورة قوله تعالى واسأل القرية اى اهل القرية لكن هذا اذا لم يجعل
القرية اسما للناس المجتمعين بها من قريت الشئ جمعته ومنه نحو وكم قصمنا من قرية
كانت ظالمة او القوية مشتركة بين الابنية والمجتمعين بها وادرج الثاني او ان يقال
المجاز في اطلاق المحل على الحال او المراد سؤال الابنية لتجيبكم ويكون ذلك معجزة
والارجح من هذه الاقوال انه من مجاز الحذف ونص عليه الشافعي في الرسالة وجعله
من دلالة اللفظ على باطنه دون ظاهره فقال بعد ذكر الآية لا يختلف اهل العلم باللسان
انهم انما يخاطبون أبا هم بمسألة القرية واهل العمران القرية والعمران بيان عن
من فهم انتهى قال المطرزي انما يكون كل من الزيادة والنقصان مجازا
اذا تغير بسببهما حكم فان لم يتغير فلا فلو قلت مررت بزيد منطلق وعمرو وحذفت الخبر لم
يوصف بالمجاز كما لم يعد الى تغير حكم من احكامها مع ان الامام فخر الدين علاقة

المضادة

المضادة بان يطلق اسم الضد على الضد كاطلاق الصبر على الاعمى وهم من قال
باطلاق المجون للاسود او الابيض لان اللفظ مشترك فاطلاقه على كل حقيقة
واكثر ما تقع هذه العلاقة عند التقابل نحو وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله وقوله صلى الله عليه وسلم فان الله يمل
حتى تملوا على ان بعضهم رد هذا النوع الى المجاز المشابهة ولو بوجه ما وبعضهم
هذه العلاقة بالملزوم الذهني ورد بانه كان يلزم ان يصح الامر باذانا وانما هو من قبيل
الاستعارة التمثيلية قابل منزله المناسبة بواسطة تلميح او تخلل كاطلاق الشجاع
على الجبان التابع اطلاق السبب على المسبب وربما قيل العلة على المعلول
وكتبه ارجو لهم ان العلة اما فاعلية هو نزل السحاب اى المطر لكن فاعليته
باعتبار العادة كما يقول احرقت النار كما في قوله عليه الصلاة والسلام بلوا ارحامكم
ولو بالسلام اى صلوها او مادية كتسمية العصير عنبا وقد يرد هذا المجاز باعتبار
ما كان او صورية كاطلاق اليد على القدرة في نحو قوله تعالى بما قدمت ايديهم وقد
يرد هذا المجاز للتلبسية في امر لائق بالمقام او غائية كتسمية العصير خمرا او الحلية بد
خاتما وبعضهم يرد هذا الى مجاز ما يؤول لكن بشرط ان يكون بقطع وخلية
باحتمال نعم هو يشبه ما سيأتي من اطلاق ما بالفعل على ما بالقوة على ان فيه نظرا
من حيث ان العلة الغائية انما هي في الذهن وهي معلولة في الخارج فان روعي الخارج
فهو من اطلاق المعلول على العلة كتسمية الخشب شجرا او الذهن فهو من اطلاق العلة
على المعلول ان الصلة حينئذ اراده ذكر العاشر كذا قيده وهو اطلاق المسبب على السبب
العلة في الحقيقة هي ارادته ذكر العاشر كذا قيده وهو اطلاق المسبب على السبب
كتسمية الارض المهلكة موتا وهو من السبب العادي ومنه قوله شربت الا لما حتى خل فعلى
كذا اى الام يذبح بعضوب بالعقوق كما ان الله عز وجل لقدرته على المعنى اذا بلغ فيهم
رسولا الا بيا اى اعطاهم ان من يعطى عن لكن الاستثناء ليس بمحمود الامن الله
لان عطاءه من فضله ظله المنهود اما من غيره فمذموم كما قال بعضهم
ما انفقوا منا ولا اذى وانما الخير هذا النوع عن الذي قبله لاولويته ذلك السبب
العين يستدعي جانبا كزنا المحصن فان الرجم والسبب المعين لم يستدع سببا
معينا كالمعاهة الدم لمرده او زنا محصن او ترك صلاة او هو وجب قصاص او دفع صيال
او بغي وما يقتضي اليمين اقوى مما يقتضي المطلق انه يقتضي التطلق وزيادة وباقي
فيه الاقسام الاربعة الباقية اطلاق السبب على المسبب انا على والمادي والصوري
والغائي وقد يخفى امثلتها مما سبق في كوبها كذا عند باعتبار الكلية وصور اطلاق
الكل على الجزء كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان الناظر في الوجه
العين فقط ومثله البيضاوي باطلاق القرآن على بعضه وفيه نظر فان ذلك من

الكل على الجزئي ومثل ذلك انما هو حقيقة كما فرر ذلك فخر الاسلام وهو ظاهر
كان المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له اولا والجزئي ليس غير الكلي كما انه
ليس عينه ولاجل ذلك لم اذكر في النظم اطلاق الكل وارادة الجزئي الثاني عشر
باعتبار الجزء به عكس ما قبله بان يطلق الجزء ويراد الكل نحو قعدت فوقه للفرق
انما هو للكل لا للرقبة فقط وعلى اليد ما اخذت حتى تؤدي به المراد صاحب اليد
كماله وخود ذلك فلان مملوك كذا باسا من الغنم وهو لهم للجماعة مع ان
الكلام على الكلام نحو كلا انها كلمة اشارة الى قوله رب ارجعون لعلي اعمل صالحا
فيما تركت وقيل العلاقة في هذا ان له وحدة جعلية كالمفرد فاطلق عليه
اسم المفرد ومثله البيضاوي باطلاق الاسود على الزنجي فان بياض عينيه يمنع
مانع من ذلك حقيقة وتعقب ذلك بعضهم بانه من القسم الذي تقبله وهو
اطلاق الكل البعض وفساده ظاهر لانه يشتمل على بعض اسود وبعض ابيض
فاطلاق اسم احد البعضين على الكل مجاز باعتبار ذلك قطعا وقد فرع بعض اجوبتنا
على ذلك اضافة الطلاق الى جزئها من يد ونحوها لكن الاصح ان ذلك من باب
السببية لان اطلاق البعض على الكل دجرى ذلك في العتق وفي البيع ونحوه لو
قال بعت نصفك من الدار حل هو كناية اولا ومحل بسط ذلك كتب الفقه بسطه
اذا تعارض هذا والذي قبله كان ذلك دليلا على ان الكل ليس لازما للانسان وفيه نظر
فان استلزامه ليس من حيث كونه مطلق جزء بل لكونه جزءا خاصا وهو كونه جزءا
للجزء الاعم الذي هو الحيوان الثالث عشر علاقة التعلق وهو اما اطلاق المتعلق
بالفتح على ما تعلق به واما بالعكس وهذا يستدعي صورا كثيرة لانا نقتصر فنقول
المصدر اسم للمعنى الصادر من الفاعل او ما هو الصادر كما حدث القيام به ثم
تصاغ منه الافعال الثلاثة ووصفا الفاعل والمفعول ومن وصفا الفاعل صيغة المبالغة
المشهورة وهي الخمسة المشهورة نحو فعال ومفعال وفعول ومفعيل وفعيل وغيرها مما
الالة والزمان والمكان وغير ذلك مما هو مشهور في التصريف واللغة فاذا اطلق المصدر
على شيء من ذلك او اطلق شيء منها واريد به المصدر كان مجازا والعلاقة هنا التعلق
اما اطلاق المتعلق على التعلق او بالعكس او اطلاق بعض المتعلقات على بعض فلا بأس
بذكر بعض صور منه فمنه نحو قوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه ومنه نحو قوله
شيء من علمائي حلوه ولو كان المراد حقيقة العلم لما دخله علم من التبعيض
لان القديم لا يتبعض ونحو لحل لكم صيد البحر اي مصيده ومنه اطلاق الفقه
على المفقوه والشعر على المنحو وهو باب واسع ومنه اطلاق المصدر على الفاعل
كعدل وصوم بمعنى عادل وصائم ما لم يقتض ذو عيال او ذو صوم فيكون من
مجاز الحذف وعكسه نحو قم قائما اي فيما دامت سالما اي سكونا ما لم تجعل ذلك

حالا

حالا

حاله وكذه ويتفرع على الاول من الفقه ما لو كان انت طالق او للعبد انت عتيق او
حريه فانه كناية فيها ان نوى انه بمعنى طالق ومعتق او محرر وقع ومنه قولك
ضربا زيدا بمعنى اضرب زيدا لانه اقيم مقام الفعل فهو مجاز ومن عكسه نحو
اياته سيكلم البرق اي اراكم ونتسمع بالحيدي اي سماعك ومن جواز التعلق نحو
نهاره صايم وليله قايم على الخلاف بين السكاكي وغيره في كونه مجازا او كناية كما
هو مبين في علم البيان ومنه قوله تعالى ففي رحمة الله هم فيها خالدون اي في الجنة لانها
محل الرحمة ومنه حجابا مستورا اي ساترا انه كان وعده مأتيا اي آتيا على طريقة وفي
تقرير هذه المواضع مباحث لا يليق ذكرها بهذا المختصر انما الغرض تقرير اصل هذه
العلاقة بامثله توضحها ومن امثلتها ايضا نحو واجعل لي لسان صدق في الاخرين
اطلق اسم الآله وهو اللسان على المعمول بها وهو الذكر وفي كثرة الصور والانواع
اشرت في النظم بقولي بصور قد حققت اي كثيره نكرتها للكثرة الرابع عشر
اطلاق ما بالفعل طما بالقوة وربما عبر عنه بمجاز الاستعداد كاطلاق الخمر
على العصير في الدن قبل ان يتخمر واطلاق كاتبه على العارف بالكتابة حاله تركها
واعلم ان منهم من يوجد بين هذه العلاقة وبين علاقة ما يؤول السابق ذكرها وهو
ظاهر مثل المحصول وابن الحاجب والحق تغايرهما كما غايرت بينهما في النظم
ان المستعد للشيء قد لا يؤول اليه بان يكون مستعدا له ولضده كما ان العصير
قد لا يؤول الى الخمرية وان كان مستعدا لها نعم سبق انه يشابه مجاز العلة الغائية
وسبق تقرير وبيان الفرق فيه فلت لكنه على كل حال يعكر على من شرط في مجاز
الا يؤول القطع او الظنية لا مطلق الاحتمال غايته انه عند مطلق الاحتمال
ليس مجازا بما يؤول اليه وليس مجاز القابلية فان اريد ذلك فالتسمية اصطلاح
لا لغوية مع وجود اصل التجوز فصل في علاقات اخر قد يدعى دخولها في ما
سبق وقد يدعى دخولها فيما ذكرها تمام الفايدة منها اطلاق اللازم على الملزوم
كالمس على الجماع وهذا على الغالب والا فقد يكون الجماع بحائل ومنه قوله آزاد حرواندوا
مازرهم دون النساء ولربانت ما ظهار فالمراد ما يشمل الامتزال عن النساء فمن
لوازم الامتزال وهذه العلاقة قد يدعى دخولها في اطلاق السبب على المسبب
ومنها عكس ذلك وهو اطلاق الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم
سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون اي يدل على ذلك والعلاقة من لازم الكلام
ومنه قولهم كلما سمت ما فمن بموجده اي دال على وجود محدثه وقد يدعى
دخول هذا في اطلاق المسبب على السبب ومنها تسمية الحال باسم المحل كقوله
تعالى فليدع ناديه اي اهل ناديه ولم يحل من الحذف اي اهل ناديه او يقال ان النادي اسم لهم
وكالغايط للخارج وانما اصله المكان المطمئن من الارض كانوا يقتاضونه لقضاء الحاجه

قوم حو

مجاز

جس م

اشار الزدلك
المصدر حو

المؤلف رحمه الله على الخلاف المشهور بين الاصوليين
من ان المراد وجوده خارجا او ذهنا فانه يصح الاخبار
عنه بالوجود الخارجي والذهني ما
الحقيقة
ومنه قولهم لا فضل لله فاك اي اسنان فيك ان لم يحصل من الحذف وقد يدعى
ايضا انه من مجاز الحذف ومنها ومنه عكسه نحو قوله تعالى خذوا زينتكم اي ثيابكم التي هي
محل الزينة وقد يدعى انه من مجاز العكس ومنها اطلاق السبب على المسبب ومنها
اطلاق المنكر واراد المعرف نحو اعلم نفس ما قدمت اي علمت ان كان المراد بالعلم حقيقته
وقد يقال ان المعرفة حيث لم تسبق آن اطلاق النكرة عليها مجاز حقيقة
ومنها عكسه نحو ادخلوا الباب سجدا ان قلنا المأمور به دخول اي باب كان وقد
يقال انا لانت اللام فيه للجنس كان المراد ذلك وكون اللام للجنس حقيقة ومنها
اطلاق اسم المقيد على المطلق كقول الناعي نعى النعمان نفسا ونصف الناس نعمان
المراد مطلق البعض لا خصوص النصف نحو قول الشاعر اذا مت
كان الناس صنفان شامت ... والخبر ما الذي لنت لفعل ... بجعل الهوا بين الاخبر
كان الناس صنفان وحمل عليه بعضهم الظهور شطر الانسان المراد بعض منه وقيل
فيه غير ذلك وقد يقال انا قصد في ذلك حقيقة النصف باعتبار
الافراد ومنها عكسه نحو قوله تعالى فتحرير رقبة عند من يرى بان المراد بها جميعه
وقد يقال ان التقدير فتحرير رقبة مومنة فحذف الصفة فهو مجاز بالحذف ومنها
تسمية البدل كتسمية الدية في قوله صلى الله عليه وسلم ألا ان قتيل الخطأ شبه العمد
قتيل السوط والعصا مائة من الابل منها اربعون خلفة في بطونها اولادها
قضاها في نحو قوله تعالى فاذا قضيتم الصلاة وجواب ذلك انا نراد بالقضاء الفرغ
لا فيجب بان يكون في الوقت او خارجه فهو حقيقة والتفرقة اصطلاحية
شرحية حادثة وذكر بعضهم ان النحاة في شرح الجمل اذا تعارض شذوذ
لها الاصوليون قيل لان المجاز فيها في التركيب لا في الافراد وعندي انه لو سلم المجاز
فيها في الافراد فدخولها فيما سبق ممكن من ذكر الغلبة نحو خرق الثوب المسمار وعلى ما
ان مناقشة لتنوب العصبة على القول بان المراد تنوء العصبة وجواب ذلك ان الخلل
الاعراب لا المدلول كما بين المجاز والاضمار فهو ضرب خبير بكم مع كونه مضمحلا من ذلك
وقد قيل به ومنه التشبيه لقوله تعالى كسراب بقيعة كذا قاله ابو حيان في الارتشاف تبعا
لبعض الحنابلة والحق ان التشبيه حقيقة لا مجاز ومنه قلب التشبيه نحو كان لون
ارضه سماوه ولا يخفى ان من المبالغة في التشبيه التي جعلت حقيقة ذلك ادعاء ومنه
الكناية بعد التعريض على رأي لكن الراجح انها حقيقة كما سياتي بيانه ومنه المدح في نحو
الذم وعكسه نحو ما اشجره فانه الله وحذف انكرت العمر والكتم ويكون دخولها
تحت مجاز المضادة نكتة او تكلما ومنه المستثنى المنقطع من غير الجنس وقد يقال
انه متناول بدخوله تحت الجنس يكون من مجاز المشابهة او نحو ذلك ومنه ورود لا
بصيغة الخبر وعكسه نحو والوالدات يرضعن اولادهن وقوله تعالى اسمع بهم وابصر

وقد يقال

وقد يقال ان ذلك من المضادة او المبالغة بتنزيله منزلة الذي استعمل فيه حقيقة
بحسب اعتقاده ومنه ورود الواجب او المحال في صورة الممكن كقوله تعالى عسى ان
يبعثك ربك مقاما محمودا وقد يقال انه لا يخرج عن اطلاق اللازم على الملزوم
الحقيقة ومنه التقدم والتاخر ونحو الذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى والغثاء
ما احتمله السيل من الحشيش والاحوى الشديد الخضرة وذلك سابق في الوجود
ويمكن ان يدعى انه من التجوز بما كان عليه ومنه اضافة الشيء الى ما ليس له نحو اي
مكر الليل والنهار وقد يدعى ان الاضافة بادنى ملابسة فلم يخرج عن كونها حقيقة
ومنه ايراد المعلوم مساق المجهول وربما عبر عن ذلك بجعل العارف اذا
كان في غير كلام الله ومثلوه بنحو وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وقد
يقال ان هذا من باب التشكيك على المخاطب فلم يخرج عن كونه حقيقة وقول
لهذه امثلة مل عوماي وان كانت في النظم غير ممثلة اي فينبغي ان يبحث عن امثلة
ويستدعي حضورها والله اعلم

ص وقد يرى المجاز في الاسناد

ش لما بينت ان المجاز في المفرد وذكرت انواعه شرعت
في مسايل يجري الخلاف فيها في بعض المفردات وفي غير المفرد بالكلية وجريت فيها
على الراجح الاولى هل يجري في المجاز في الاسناد او الراجح نعم ويجري فيه وان لم يكن
في ينتظم المسند والمسند اليه نحو وذلك بان يسند الشيء الى غير من هو له بضرب
من التاويل بلا واسطة وضع فتح قتيل ضرب التاويل الكذب ويقبل نفي الوضع
مجاز المفرد ومثال مجاز الاسناد قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم
ايمانا نادت انعش اضللنه كثيرا فكل من طرفي الاسناد حقيقة وانما المجاز في اسناد
الزيادة الى الايات والاضلال الى الاصنام وكذا نحو ينزع عنها لباسها والمال
لذلك في افعل هو الله تعالى ويسمى ذلك المجاز العقلي والحكمي ومجاز الطرفين
النسبة في المركب اسر عقلي بخلاف المجاز في المفرد فانه وصفي من اللغة وهذا
من هب عبد القاهر الجرجاني وانكر السكاكي المجاز العقلي وعده الى انه استعارة
بالكناية فنحو انبت الربيع البقل استعارة عن الفاعل الحقيقي بواسطة المبالغة
في التشبيه على تاملة الاستعارية ونسبة الانبات اليه قرينة الاستعارة وهكذا
يصنع في بقية امثلته وتعقب عليه بما هو موضح من الجرجاني وابن الحاجب
الى ان ذلك اما حقيقة او من مجاز المفرد وحرك على ذلك ابن الحاجب في
امليه وفي مختصره الكبير في اصول الفقه واستبعده في الصغير وحاول رده
الى الحقيقة وعلى المنع فقيل المجاز في المسند فنحو انبت الربيع البقل انبت فيه
بمعنى تسبب والمراد التسبب العادي وهذا راي ابن الحاجب وقيل في المسند
اليه فهو في الربيع في المثال فاطلق على الفاعل الحقيقي مجازا ثم وقع الاسناد وهو

صان للمراد من انكار السكاكي

رأى السكاكي ان جعله من الاستعارة بالكناية واختار الامام الرازي في نهايته
الايجاز من قصر بابا ان هذا ونحوه من باب التمثيل للاستعارة فيه كما في البيت
في الاسناد قال صوابه او ولتصور هذا فينتقل الذهن منه الى اثبات البقاء
المثال المذكور ويقاس عليه غيره وكل الناس من عصر الامام الى الحق انه لا فرق
عقليه ولا عبرة فيما لم يمكن والنظر الى قصد المتكلم وعقله كما هدا الدهر بلا
اعتقاد اي ان هذا الذي اصدر من المسلم الصنم كان مجازا لانه لا اعتقاد له في
كون الدهر او غيره من المخلوقات موجدا لشيء بخلاف ما لو صدر من غير المسلم
اعتقاد ان الدهر فعال فانه يكون حقيقة لكونه مما حكى الله تعالى عنهم وما
يهلكنا الا الدهر ونحو ذلك لكون المعتقد لخلق الله فعل العصية فانها
بريء خلق العبد قدرة الخلق للفعل وان اسناده ذلك لله تعالى مجاز
لعقل كون المتكلم بذلك معتقدا او لا فيحمل على قرينة ان وجدت نحو قول المنجم
النجم قد اصبحت ام الخبار رمت عني وذنبا كله لم اصنع من ان رأت راسي كراس
الاصلع مبرغة تنزعاض تنزع جذبها الليالي ايطاء او اسرعي فلا قائل بعله
ذلك اذا قبل الا الشمس لطلعي عرفنا انه قصد المجاز في اسناد صير الخيبة
الليالي بسبب هل السبب المجاز في العقلي بسبب اسناد او الكلام المشتمل عليه كل منه
امكن في بالاول وقيل لس احدهما عين الاخر لكن الموجود في اهل المجاز
لان السبب بالمعنى الكلام لا الاسناد وعليه جرى السكاكي في المفتاح قبل والخلاف لفظي
وقد اختلف فيه ايضا هل هو امر عقلي او لغوي وبنوه على ان التركيبات موضوعة
وليس هذا محل التطويل في ذلك لقلة جدواه فيما نحن فيه والله اعلم

وهكذا في الفعل والحروف، ومضوا في المسلم المعروف
تجري كذا في الافعال اي وما كان في معناها من اسم الفاعل والمفعول والصفة
المشبهة وبخرج بذلك ما اشتق من المصدر او الاسم الجامد في ذلك كله كما يجري في
الجوامد كالاسد للشجاع وسواء كان المجاز في الافعال وغيرها من المشتقات
بطريق التبعية للمصدر كما مثلنا لي بمعنى دعى مجازا لاطلاق الصلاة ونس على
دلكم او بطريق التبع كاطلاق الفعل الماضي نحو الاستقبال نحو يجيء غدا
لكنه مجيء وانا جئتك اصحاب ابجيء اي فيما ذوق واطلاق الضارع نحو وانشوا
ما تلوا الشياطين اي تلته والتعبير بالجزء عن الامر نحو الوالدات يرضعن
اولادهن وعكسه نحو فليمدد الرحمن مدا فليتبوأ مقعدك من النار اراد المستحق
وضع ماثبت على احد الاوجه كما سيأتي في باب الامر وكاطلاق اسم الفاعل
بمعنى الاستقبال او الماضي على المرجح كما سيأتي في مسائل الاستثناء ومنع الامام
في المحصول دخول المجاز في الافعال والمشتقات الا بالنقل للمصدر الذي هي

مشتقة

بعني الاسنى ٥

مشتقة منه قال لان المصدر في ضمن الفعل وكل مشتق فيمتنع دخول المجاز
في ذلك لامتعدد دخوله فيما هو في ضمنه ضعف مشاح المحصول وخيرهم منه
الامام بما سبق من التجوز في الافعال بالاستقبال والمضي وكذا في الاوصاف
اذا دخل المصدر في المجوز بذلك واكتفيت في النظم بذكر الفعل عن المشتقات
لان المعنى في الجميع واحد والخلاف واحد. المسئلة الثالثة هل يجري
المجاز في الحروف كما في الاسماء والافعال الراجح نعم كما في حل يجوز ابقاء الامر
كقوله تعالى فهل انتم مسلمون اي فاسلموا والنفي نحو فهل ترى لهم من باقية اي
ما ترى والتقدير نحو هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم
لا سيما على القول بان كل حرف ليس له الا معنى واحد واذا استعمل في غيره كان
مجازا خلاف من يرى بالاشتراك اللفظي وبوضعه للقدر المشترك من باب القواطع
ولبسط ذلك موضع اليق به وخالف الامام في المحصول في المسئلة وكذا يجري
المجاز في الحروف لا بالنسبة لوقوع المجاز في متعلقه فكان مفهوم الحرف غير
مستقل فان ضم الى ما يتبع صنه البيان كان حقيقة والا كان مجازا لكن من مجاز
التركيب لا من مجاز الافراد وبشبهه مخالفة الامام في المشتقات والحروف منع
البيانيين الاستعارة في ذلك الا بالتبع للمصدر والمتعلق الحرف فيمنع المجوز
في ذلك اقول لا يسري الى الحق فلا يقال نطقت الحال بكذا واريد به دلت عليه
حتى يستعار نطق الحال للمعنى الذي دلت هي عليه ثم يعدى ذلك من الفعل للحرف وكذا
لعل مثلا يتعدى الاستعارة في معنى الترجي ثم يجعل لعل في ذلك المعنى ومن خالف
الامام في ذلك كله ابن عبد السلام واطال في ذلك في كتاب مجاز القرآن وكذا
النقشوان ورد مقالة الامام بان الحرف مثلا اذا انتقل من موضوعه الاول لعلاقة
واستعمل في الثاني كان مجازا نحو لاصلبنكم في جذوع النخل فشملت في عن الظرفية
واستعملت في غيرها المسئلة الرابعة هل يجري المجاز في الاسم العلم للعرف عند
اهل العربية بما وضع لمعين لا يتناول غيره كما سبق بيانه وانقسامه الى علم
شخص وعلم جنس لا يجري في الاصح من المذاهب المنع مطلقا لا بالذات ولا
بالواسطة بان الاعلام وضعت للتعريف بين ذات وذات فلو يجوز فيها
لبطل هذا الغرض ايضا فنقلها الى مسمى آخر فانما هو بوضع مستقل لعلاقة
وشرط المجاز له لانه وهذا مذهب الامام الرازي وتبعه البيضاوي وغيره
وثانيا يجري فيه مطلقا حكاه الابياري كما يقول قرأت سيبويه بتريد كتاب
سيبويه نقلت علم صاحبه اليه مجازا وردّه بانه على حذف مضاف مضوف
مجاز الاضمار وقد قال ابن يعيش في شرح المفصل قال النحويون العلم
ما يجوز تبديله وتجيبه ولا تتغير الصفة بذلك فانه يجوز ان تسمي ولدك

خالدا ثم تغيره الى الجمع او محمد خلاف اسم الجنس مثلا بل لو اردت تسمية
الرجل فرسا والفرس رجلا جاز لغة وعن كل القولين فيه القاضي
عبد الوهاب في الملخص وصاحب الميزان من الحنفية وكل ان الاكثرين
على دخول المجاز فيه نعم ذكر ابهري ان الخلاف في الاعلام المنقولة وكل
عجوة الصواب جريانه في الاعم من المنقول والمرتجل وتالتهما التفصيل بين
ما يلحق به صفة فيجوز كاسود وحارث دون العلم الذي وضع للفرق
المحقق بين الذوات كزيد وعمرو وبه قال الغزالي واستحسنه بعضهم لكن
من بعض شرح المحصول ان الغزالي انما فصل ذلك بناء على رايه في علة
اعتبار العلاقة وفيه نظر ان مقتضاه جنيد انه يجوز مطلقا من غير
تفصيل لانه يصدق على كل انه استعمل في غير موضوعه قبل ويجب ايضا
ان تخصص الخلاف بالاعلام المنقولة اما الاعلام التي هي وضع اللغة فيجب ان
يقال انها حقايق فقول العلم لا يوصف بكونه لا حقيقة ولا مجازا محله
في غير ذلك والله اعلم ص ويعرف المجاز بتبادر غير القرينة في الخاص
وصحة النفي وان لا يطرد احتياطا بالتزام ان يقيدا ونحوه فالصحيح في يتزوج
ما في متخصص بالنوع فقط ش قد استشكلت هذه الابيات على مسالك
احدها ما قاله في المجاز من الحقيقة وقد ذكرت عدة من العلامات
واشرت الى عدم الانحصار في ذلك بقولي ونحوه احدها يتبادر غيره الى
الفهم عند الاطلاق حيث لا قرينة هناك حاضرة بخلاف الحقيقة فانها هي
المتبادرة اذا كانت واحدة او لا تتبادر هي ولا غيرها اذا تعددت فالمجاز
فان قيل المجاز الراجح يتبادر ايضا قيل ان رجح بقرينة فالكلام حيث لا
قرينة او رجح بالشهرة فقد صار حقيقة بحسب ما اشتهر فيه من عرف
او شرع فلا تتبادر الا لكونه حقيقة وان كان مجازا باعتبار وضع اخر ولم
يتبادر من حيث كونه مجازا تابعا بصحة النفي كقولك للبليد ليس بحمار والبليد
ليس بانه بخلاف الحقيقة فانها لا تنفي وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا
عما اذا كان ذلك لظن ظان فانه دليل عليه وقول صاحب البديع هذا حكم
المجاز بعد ثبوت كونه مجازا فلا يتوقف عليه علم لزم الدور فقد يجاب
بان نفيه انما صحته باعتبار التعقل لا باعتبار ان يعلم كونه مجازا فتنفيه فانه
يعدم وجوب اطراده بل قد يطرد نادرا كالاسد للشجاع ولا يطرد اخر كي
يخبر واسال القرية اي اهلها فلا يقال واسال البساط اي اصحابه بخلاف الحقيقة
فانها واجبة الاطراد واما قول ابن الحاجب ان الاطراد لا وقوع الاطراد
عكس المجاز فانه ما يجب وقد يطرد فان قيل فالحقيقة قد تنظر

كالقاروره

كالقارورة المزجاجه مع كونها من القرار الذي ان لمنزلة القرع كونه من
الدور فلا يسمى كذلك فقرار وقد يوجد ذلك قيل عدم اطراده لكون
المحل المعين قد اعتبر في موضع الاسم فلا يسمى ما وجد اصل المعنى فيه للمراد
الثاني فلا يتملك ونظيره لو علل في باب القياس الجمل او جزء واوازه
لم يقس غيره عليه كجوهرية النقدية الغالبة في الربا في الذهب والفضة
اغالم تطرد ولم تعد لمعنى اخر لتعدد وجود العلة فيه وسياتي بيانه في القياس
رابعها بالتزام تقييده فلا يقبل في ذلك المعنى الا طلاق كمناح الدواة
الكرباسة لو استعملت الجناح والنار في معناها الاصلي جاز بلا تقييد لكن لو
قيدت لم يمتنع كالمتروك قد يقيد في احد المعنيين لكن الذي هو موضوع
قولي وبالتزام ان يقيدا وما يدخل تحت قولي ونحوه اعتبار المجاز بان يكون
صيغة جمعه على خلاف صيغة جمع الحقيقة كالامر الصيغة الاتي ذكرها في
باب الامر يجمع على اوامر واما بمعنى الفعل او نحوه مما سياتي بيانه فيجمع
على امور لكن سياتي ان هذا على راي الجوهري وانه لم يوافق عليه في اللغة
وكذا ان يتوقف جواز استعماله على وجود سمع اخر له كيكون حقيقة فيه سواء
كان ملفوظا به نحو مكروا ومكر الله فلا يقال ابتدا مكر الله او معقولا نحو قال الله
اسرع مكرا مع انه مذكور فيما سبق بالمعنى وزعم بعضهم انه لابد من سبق
المعنى الحقيقي كما مثلنا وصرح به في حديث فان الله يمهل حتى عملوا
فان المجازي فيه متقدم لمقابلة الحقيقي المتاخر وكذا يكون معناه الحقيقي
مستحيلا فيدل اطلاقه على المحل الذي هو مستحيل فيه على ان المراد المجاز
نحو واسال القرية ومن هذا الايات والاحاديث الواردة في الصفات التي
معناها الحقيقي مستحيل في حقه تعالى كاليد العين والنزول والاستواء
ونحو ذلك فيجب ان يعتقد ان الحقيقة ليست مراده بالاتفاق واما غيرها
فللناس طريقان احدهما تعيين ما يحمل عليه من المجاز وهم الذين يرون الاولى
والثانية طريقة السلف علم التعرض للتاويل والايمان بها على ما اراد الله
منها من غير الحقيقة المستحيلة وهو معنى قولهم مع التنزيه فالاجمال على تعيين
مجاز ما على التردد بين حقيقة ومجاز كما يزعمه المبتدعون تلبيسا على
من هلكة عن فاركي وتلبيساتهم وقد سبق في المسالة كون المجاز معتمدا حيث
تستحيل الحقيقة او لا معينا فمن الفرق بين جعل استحالة الحقيقة من علامات
المجاز وكون الترجح ان المجاز ليس بمعتمد حيث يستحيل الحقيقة وسبق التحذير
من تدليسهم فرجعه المسالة الثانية الحدي المجاز من سمع والمراد كما سبق
ان يسمع اعتبار العرب نوع العلاقة على المختار وقول اكثرهم وانه لا يشترط سماع

كل فرد فرد من مجال كل علاقة حتى يتوقف اطلاق الاسد مثلا على الشجاع على نقل من
العرب بل المراد اطلاق النوع بالمشابهة المعنوية كما سبق بيان ذلك كله وما فيه وسبق
ايضا الاشارة اليه في النظم لكن من حيث تصور اعتبار العلاقة ثم زدناه هنا بعدما
والله اعلم ص ثم الكناية الذي يستعمل في اصل معناه ولكن يعلم
منه لازم فهذا كمثل الكرم بكثرة الرماد يعني اذ يمني فهي حقيقة وتعريض كذاه
لكن تلوح بغير نبذا ش لما فرغت من المجاز وانواعه ذكرت ما قد يلتبس به
ولم يسمه وهما الكناية والتعريض وهما المقابلان للتصريح فاما الكناية فهي اللفظ المستعمل
في معناه الحقيقي ولكن اريد به لازمه وهو الكرم وان كان بواسطة لازم اخر
لان لازم كثرة الرماد انما هو كثرة الطبخ ولازم كثرة الطبخ كثرة الضيفان ولازم كثرة
الضيفان الكرم وكل ذلك للعادة في الدلالة على المعنى الحاصل بالوضع وعلى اللازم بانتقال
الذهن من الملزوم اليه ومثله قولهم طويل النجاد كناية عن طول القامة لان نجاد
الطويل يكون طويلا بحسب العادة وعلى هذا فهو حقيقة لانه استعمل فيما وضع له
وان اريد به اللازم ولا تنافي بينهما فان لم يرد المعنى الحقيقي وانما عبر بالملزوم عن
اللازم بان يطلق المتكلم كثرة الرماد على اللازم وهو الكرم وطول النجاد على اللازم
وهو طول القامة من غير ملاحظة الحقيقة اصلا فهو مجاز لانه استعمل في غير
معناه والعلاقة فيه اطلاق الملزوم على اللازم وقد علم من ذلك ان الكناية تكون حقيقة
وتكون مجازا ولا تخرج لها عنهما وهذا على طريقة بعض المتأخرين واليه ذهب الشيخ
تقي الدين السبكي وغيره وهو الراجح وفي ذلك ثلاثة اقوال احدها انها مجاز مطلقا
نظرا الى المراد منه وهو مقتضى قول صاحب الكشاف عند قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم
به من خطبة النساء او اكننتم في انفسكم حيث فرق الكناية بانه يذكر الشيء بغير لفظه
الموضوع له ثم شرط في الكناية امكان المعنى الحقيقي ذكره في قوله تعالى ولا ينظر اليهم
يوم القيامة فقال انه مجاز عن الاستهانة والسخط فاطلاق النظر الى فلان بمعنى الاعتداد
به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا
يجوز عليه النظر وعلل ذلك بان من يجوز عليه النظر اذا اعتد بانسان التفت اليه واعاره
نظره فكثر حتى صار عبارة عن الاحسان وحاصل ما ادعاه ان المجاز اعم من الكناية
فمن يجوز عليه النظر كناية ومجاز ومن لا يجوز عليه النظر مجاز فقط الثاني انها حقيقة
مطلقا واليه جنح كثير من البيانيين منهم ابن عبد السلام في كتاب المجاز فقال الظاهر ان
الكناية ليست من المجاز لانك استعملت اللفظ فيما وضع له لكنك اردت به الدلالة على غيره
كدليل الخطاب في ولا تقل لهما اف وكذلك نهيه صلى الله عليه وسلم عن التضحية بالعوراء
والعجفاء قلت وتحقيق المراد عن الاول والحكم والمقرفان ينسب اليها ليلزم منه وهو
النسب ثالثها انها لا حقيقة ولا مجاز وكلام السكاكي وتبعه في التلخيص وافق السكاكي
وهو لازم

موضع اخر

موضع اخر البيانيين في كونها حقيقة وجمع بعض الشراح بين كلاميه وقال الامام في
نهاية الايجاز ان اللفظ اذا اطلق واريد به معناه الاصلي ولازمه يكون كناية وان
اريد اللازم فقط يكون مجازا ثم قال وليست الكناية من المجاز بل لانها تفيد المقصود
معنى اللفظ الى اخره ولكن هذا يقتضي انه لا يكون كناية حتى يراد المعنى الحقيقي والمجازي
معا ولا يقال كثير الرماد الا عند وجود الرماد حقيقة والا كان كذبا لانه ...
فان كان المراد الكرم ليس الا فهو مجاز الا ان يقال انما يكون كذبا ان لو اريد باللفظ
المعنى الحقيقي بالذات فقط فاما ان اريد به التوصل الى المعنى اللازم فلا يكون كذبا فان
قيل هل بقي من تفسير الكناية ما ذكره تفسير الاصوليين والفقهاء بانها اسم استتر فيه مراد
المتكلم لتردده بين محتملين كقوله في البيع جعلته لك بكذا او في الطلاق انت خلية ونحو
ذلك من ذكر المجمل ونحوه مما لم يتضح دلالته مأخوذا من كنيت اذا لم تفصح بالشيء
ويقابلها الصريح لانه اسم لما ظهر المراد منه للسامع بحيث يسبق الى فهمه المراد
ولا يسبق غيره عند الطلاق كقوله انت طالق وانت حر ونحو ذلك وسمي
التصريح لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية والغرض من العدول الى الكناية
اما التجوز عن تبجح التصريح نحو او جاء احد منكم من الغائط واما اخفاء الكناية عند ارادة
نسبته الى حيث ... وكذا الباقي فاحد المعنيين لازم للاخر والمقصود اللازم لا
الملزوم فلذلك افتقرت الكناية الى قرينة تمنع عن ارادة المعنى الاصلي ومن هنا خرج جواب
سؤال وهو ان من قاعدة الشافعي حمل اللفظ على حقيقته ومجازه ويجعله له اصنعا
للطف مراد المتكلم وذلك في الفاظ الشرع التي اضطرنا الى الحمل لها في غير كلام الشارع
فليس لنا ان نحتاط ونوقع ما لا احتمال لها وذلك لانها تدل على الشيء لا بارادة
بالوضع كما سبق تقريره واما التعريض فهو القول المستعمل في معناه مرادا منه
ذلك لكن مع التلويح بغيره كقول ابرهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم هذا غضب
ان تعبد معه الاصنام الصغار فكسرها فاما المقصد التلويح بان الله تعالى يغضب
لعبادة غيره ممن ليس باله من طريق الاولى مما ذكر وبذلك يعلم ان اللفظ اذا
لم يطابق في الخارج معناه الحقيقي لا يكون كذبا اذا كان المراد به التوصل الى
غيره بكناية كما سبق او تعريض كما هنا وان سمي هذا كذبا فمجاز باعتبار الصورة
كما جاء لم يكذب ابرهيم الا ثلاث كذبات المراد صورة ذلك وهو في نفسه حق
وصدق لانه هو وسائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون وقد علم
من تفسير التعريض بذلك انه حقيقة لا مجاز لانه مستعمل فيما وضع له والفرق
بين التعريض والكناية ان اللازم هناك واضح بانتقال الذهن اليه
تنبيه الكناية تنقسم الى اقسام ذكر شيخنا الشيخ بدر الدين الزركشي
في كتاب علوم القرآن منها عشرة اقسام اعجبها ان يعمد الى جملة ومعناها على خلاف
رده

الظاهر فيما من الخلاصة سواء من غير اعتبار مفروغا عنه بالحقيقة او المجاز فتعد بما عن مقصوده
وهذه الكناية استنبطها الزمخشري وخرج عليها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
فانه كناية عن الملك لان الاستقرار على السرير يحصل الامر الملك فجعلوه كناية عنه
وقوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيمة الاية فانه كناية عن عظمته وجلاله من
غير ذهاب بالقبضة واليمين الى جهتين حقيقة ومجاز وقد اعترض الامام في ذلك
بان فيه فتح باب تاويلات الباطنية فلهم ان يقولوا المراد من قوله تعالى فاخلع
نعليك الاستعراف في الحذر من غير ذهاب الى نعل وخلعه ونظائر ذلك وجوابه ان الكلام
انما يصار اليه عند قيام دليل على عدم اجراء اللفظ على ظاهره مع قرينة تخصه والدليل
المراد كما سبق من الاشاعرة خلاف خلع النعلين ونحوه وقولي لكن يلوح بغير تبذا
اي لم يقصد باللفظ الدلالة عليه مع عدم قصد اصلي بل المقصود هو الاصلي والاخر
انما لوح به من غير ان يكون مقصودا بحيث له اللفظ بل مطرحا والله اعلم ص

اما المركب الذي تقدمه فان يفد فبالكلام وسما ش لما فرغ من بيان
المفرد من القول واقسامه شرع في ذكر المركب منه واقسامه فالمركب ان افاد فهو المسمى
بالكلام والا فالاول المقول يعني وبتسميتها بهذا جزم ابن حاجب وخرج عمرو وظاهر
كلام الزمخشري وابن الحاجب واختاره أبو حيان ان الجملة والكلام مترادفان فهو
ان الجملة ان قصد بها ما لا يفيد او لا يفيد فائدة يحسن السكوت عليها كجملة الصلة وجملة
الشرط وجملة الجزاء ونحو ذلك مدخل في قولنا في تعريف الكلام مقول كل لفظ له
معنى سواء المفرد والمركب التام وغير التام وسواء الكلم وهو ما فيه ثلاث كلمات وما ليس
بكلم وهو ما دون ذلك وخرج بقيد الافادة كل ما سوى الكلام وقد علم من تعريف الكلام
بذلك أمور الاول اعتبار التركيب فيه كما ذكرنا فلا يسمى شيء من المفردات كلاما خلافا لابن
طلحة من المغاربة في ذلك تعللا بان حرف الجواب كنعم وبلى وما في جواب نحو أقائم زيد أم
ليس زيد بقائم مفيد فيكون كلاما مع كونه مفردا ورد بان المفيد من المقدر بجعله فهو الكلام
اذا التقدير نعم قام زيد وبلى قام او ما قام الثاني اشتراط الافادة فيه وهو المشهور
وزعم بعضهم ان المهمل يسمى كلاما بن فارس ونحوه حاكى بعض شراح اللمع وفي المحصول
ان أبا اسحق حكى في كتابه الايجاز وجهين في انه هل يسمى كلاما في المهمل كلام ام كلام لانه
انه يسمى كلاما مجازا الثالث ان التركيب المفيد هو الذي تالف من مسند ومسند اليه
وذلك المسند اما ان يكون اسما او فعلا فلا يتالف الكلام الا من اسمين او اسم وفعل او من
حرفين لعدم ما يصلح ان يكون مسندا او مسندا اليه او من حرف واسم لعدم صلاحية
الحرف ان يكون مسندا او مسندا اليه وخالف في ذلك الخوجاني وطائفة فمثلوا بنحو
يا زيد فتالف من حرف النداء والمنادى وردوا بانه مقول بفعل محذوف دل عليه
حرف النداء التقدير يا دعو انادي زيدا ومعناه معنى الانشاء لا الخبر كما يأتي انه

قيل العامل

هذا

ان لا فتصار

ثم العامل فيه هو الحرف لانه صار بدلا من الفعل ولا بأس في ذلك كونه نائبا
من المحذوف الذي هو دل عليه الا ترى الى قولك سيبويه في اما ان معناها بعض
من شيء فكذا فجعل الحرف قائما مقام اداة شرط وجعله شرطا فالكلام في الحقيقة هو ذلك
المحذوف مع ما بعده ولا يتركب الكلام ايضا من حرف وفعل لعدم المسند اليه وخالف
القاضي وامام الحرمين فقالا بافادته نحو قد قام وزيد بان فيه ضميرا مستترا والاصل
فعلين لعدم المسند اليه ايضا فالاقسام ستة اثنان صحيحان واربعة فاسدة
ما ذكر في المركب بين ما فيه ستة نحو قم اي انت او محذوف ما بعضه محذوف
سائلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله اي خلقهن الله او نحوه كما في حروف
الجواب كما سبق الخامس المراد بالقيد هو ما حسن السكوت عليه فلا يحتاج لتقييد
الافادة بذلك لان الافادة هي ذلك خلافا لمن زعم ان المفيد ضربان تام وناقص
فالتام ما يحسن السكوت عليه فيقيد ليخرج الناقص كجملة الصلة ونحوها زعم ذلك
ابن طلحة في شرح الجزولية وغيره وتبعهم بدر الدين بن مالك في شرح الخلاصة وشرح
على جلالة فقد قرر والده في شرح الكافية الجلالة قصار على مفيد كما بينه وهذا
ظاهر لان الفائدة هي حصول حكم زائد والناقص ليس فيه كل هذا نعم كنت بين
البناء كالزمخشري وابن الحاجب كما سبق ليسمى جملة الشرط وجملة الصلة ونحوها
كلاما لوجود اصل الفائدة وان لم يحسن السكوت عليها وانه اختاره ابو حيان
وهو ابلغ من جعلها مفيدة لا كلاما كما سبق عن ابن طلحة ومن تبعه والذي نص عليه
سيبويه في مواضع وتبعه المحققون انه لا يسمى كلاما ما يفيد الا ما يحسن السكوت
عليه وجرى عليه الجزولي وابن معطي وابن عصفور وغيرهم السادس يوخذ من
الاقتصار على قول الافادة ايضا انه ما شرط ان يكون مقصودا وعبارة التسهيل
توهم اشتراطه اذ قال والكلام ما تضمن من الكلم اسنادا مفيدا مقصودا لذاته
وقال المصنف في شرحه انه احترز بالقصد عن نحو كلام النائم والساهي وبعض
المطبوع انه احترز به عن مجمل الموصول ونحوه فان جملة الصلة مقصود بها
لذاتها ولكن تعقب كلامه بانه انما شرط ذلك في الاسناد لا في اللفظ المتضمن له ان
الاسناد وان كان مفيدا اذا تضمن الاسناد المقيد بهذا القيد والا فيستغني عنه الافادة
اصلا والحاصل ان من قيد اللفظ بالافادة لم يحتج الى قصد وازاله ومن قيد به
الاسناد الذي تضمنه اللفظ فهو محتاج للتقييد المذكور ثم ذكر على اذ التصريح
بالاسناد يغني عن التقييد المذكور لان غير القاصد لا يقال انه اسند وما يوضح
ذلك ان المقيد في الحقيقة انما هو المتكلم واسناد الافادة لغيره انما هو مجاز لكونه
من اسناد الشيء الى متعلقه وهو آلته هنا وهو ما قررت به كلام التسهيل ليجري
تاويله بالحمل على مطلق القائل الناطق والمصطلح عليها وحمل كلامه في الكافية وكلامه

ثم ذكر المصنف ان المركب الذي يفيد ما ذكر ينقسم الى كلام وغيره

على الفائدة المصطلح عليها او انه في التسهيل اراد ان ينص بالصريح على ما يفهم من غيره بطريق اللزوم فان في ذلك تعسفا و تظنيا وهي معهم على اشتراط القصد في الكلام مسايل في اللغة كسجود الملائكة ليوسف والنائم والساهي وحجر الطيور وغير ذلك وكلام اصحابنا معروف فيه بعدم الاشتراط في الجميع ولو جعلنا بكلمة قبلا وهو ناير وبعض عليه لم تكن السابع بهذا من الاقتصار على بعض ايضا لانه لا يشترط في افادة تحصيل الكلام العاري عنه و قد حكى ابن دقيق العيد ان بعضهم شرط ذلك وحصل له ما يلزم منه ان القضايا البديهية ليست شيئا من الكلام مع انها واحد منها اثنين وليس كذلك بل يسمى كلاما لانها فايده يصح السكوت عليها والمراد انما هو على ذلك سواء استفاد المخاطب بالكلام ما لم يكن يعلمه او لا بل يكفي ان المخاطب اذا كان يعلم حكما و اخبر به لم يخرج الكلام بذلك عن كونه كلاما نعم يشترط في هذا من الخلاف كونه مفيدا اذ قد فرق بينهما صدر من متكلم او اكثر وذلك بالنسبة الى شيئين على ان يذكر هذا الفعل والاخر الفاعل او احدهما المبتدا والاخر الخبر فالمخالف في ذلك القاضي والغزالي في المستصفى فالكلام على تخصيص العموم فقط الاولى والثاني في شرح التسهيل عن بعض العلماء ولعله فقد هذين او ظاهر ان من ذلك به ليس من النحاة وان النحاة انما تتكلم فيما يتعلق بالاعراب والبناء والكاتب عن كونه كتابة فكذلك هذا وهو ممن تحكم النحوم ايضا ويوجبان في الكلام ما تقدم ذكره ابن مالك في شرح التسهيل ايضا وهو الحق والتحقيق ان الكلام لابد له من اسنادية وهو لا يكون الا من واحد فان وجد من كل منهما اسناد بالاراده فكل منهما كلام مركب لكن حذف بعضه لدلالة الاخر عليه فلم يوجد كلام من متكلمين بل الاول منزاشيء وما يشرح عليه ذلك يقال لي عليك الف فقال الخاطب الاعشرة او نحو ذلك او نحو فكل منهما يكون مبتدا بما في الالف فيه خلاف قال في القاعدة المذهبية انه يكون مقتضى التاسع هذا التعريف للكلام انما هو في الاصطلاح النحوي وهو ما يذكره من الاصوليين فانما اخذوه منهم اما الكلام في اللغة فله عندهم اطلاقات لغوية مطلق اللفظ ومنه حديث البراء بن عازب ما رأيت اعرب منه ما يكوت وبمعنى الكلام وحديث ابن مسعود وان ما احدث ان تتكلموا في الصلاة وتقول تكلم الصبي قبل اصل اللفظ وان لم يفد ولو حلفت لا تكلم فلانا فمضت طلقت لتفسيرها للمعنى القايم بالنفس وسياتي بيان الخلاف في اثبات هذا القسم الخامس وقوله تعالى ما يبدل القول لدي وقوله بين ذلك لا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا فاستثنى الرمز من جنس الكلام المذكور قبله والاحوال انه تطلق حقيقة ومجازا قول الشاعر ... امتلات ببطني كما استدل على ان من بمعنى في قوله اشارت بطرف العين خيفة اهلها اشاره مدعور وما تكلما فاثبت ان الطرف قد يتكلم مرحبا وسهلا بالحبيب المتيم

اعلام ولكن

ولكن ليس في هذا كله لفظ الكلام بل القول وانما ينبغي ان يستشهد في الرمز بقوله ارادت كلاما فاتقت من رقيبها فلم يك الا رمزها بالحواجب اقامة مقام الكلام الدال على ما في نفسه وفي حديث النفس لو كنت قد وبخت بالبخل علم سليمان كلام النمل قال الجوهري النمل بضم النون والكاف وسكون الكاف ما لا يسمع له صوت فعلى هذا يكون المراد ما يفهم من احوال النمل وبناء على ان الكلام حقيقة في اللفظ جعل كلام النمل لفظا حقيقيا لا يسمعه الانسيون مجازا له فلا شاهد فيه حينئذ والله اعلم

حقيقة لفظ الكلام انه اسم مصدر لتكلم تكلما او اما مصدر كلم تكليما ومصدر كالم مكالمة وكلام بكسر الكاف والتخفيف فيهما دل مجادله وجدالا وجدل الجوهري كلاما بكسر الكاف والتشديد اخر تكلم كالخود ان جوابا باتا كذابا وظاهره انه قياس لكنه سماع ومصدر تكالم الكالم بضم اللام على انه قد اختلف في مدلول اسم المصدر هل هو مدلول المصدر حتى يكونا مترادفين فيدل هو مدلول لفظ المصدر ذلك على مدلول المصدر بواسطة كما انه مرادف له وبه خلاف النحاة لاصالة

تحته الحاكي عن علم من تعريف الكلام انه مما يحتاج التعريف ونقل عن القاضي ابي يعلى ان في كونه نفسيا نجدا او ايجابه والمنع قال انه مركب من الامر والنهي والخبر والاستخبار وغير ذلك وغيره ذلك وغيره محيط به وانما يتبين بالتفصيل كانه شيء لما انه ليس له حقيقة مشتركة بين اقسامه وهذه الشبهة هي المذكوره في ان العلم ما يجده والحق خلاف ذلك كما سبق والله اعلم

والخلاف فيه قيل في النفساني حقيقة وقيل في اللساني مشتركا وحكي القولان عن الامام الاشعري والثاني محل بحث الفن او كتب نحو او بيان لانها النحو

ش قد سبق ان الكلام قسم من اقسام القول لكن قد يقوم معناه بنفس المتكلم من غير تلفظ وبيان هذا الكلام النفسي وهو في المخلوق انكره الذي يرد وجوده الناس في نفسه قبل ان يعبر عنه باللسان كما قال الاخطل ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا وعن عبد ابن مالك المكي قال وصل الكتاب اشار الله عمر رضي الله عنه بقوله وكنت زورت مقالة اعجبتني اردت ان امدها بين يدي ابي بكر ومن ذلك قوله تعالى ويقولون في انفسهم وقوله تعالى يجدون الله يشعل ان الناقص لكاذبون وهي المعلوم ان قولهم انه يسوءني ابني حزن وان الكذب انما هو لعدم موطاة لسانهم ما استروه في انفسهم ولهذا قال تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الى غير ذلك مما لا سبيل الى انكاره واما في الجنان فالمراد به صفة قايمة بذاته تعالى ليست بحرف وصوت وما غير ذلك مما يكون حادثا وقد اختلف في اطلاق الكلام على كل من الامرين اللفظي النفسي في النفس وحديث النفس في الموضعين على ثلاثة اقوال احدها انه حقيقة في

النفساني مجاز في اللساني من باب اطلاق اسم المدلول على الدال كما نقول سمعت
علما بل سمعت عبارة تدل على علم واختاره امام الحرمين في باب الامر
من البرهان وهو احد قولي الاشعري وطوائف لكن قدم النفساني
اقدم لاطلق النفساني فانهم موافقون على انه في الحادث حقيقة في اللفظ
فعلى هذا لا يكون ما سيق من اطلاق الكلام على النفسي فيه دليله في محل
النزاع وان كانت فوائد كثيرة في الاستدلال انما يستشهد به على اثبات النفساني
فيما لجاجة واو كان يطلق عليه كلام مجازا واما ثبتا في القديم فانما يثبت
بالبراهين القاطعة المذكورة الشهورة في فن اصول الدين فانها اصعب مسائله
وانما صاره الى اثباته بالدليل رد على المعتزلة دعواهم المؤدية الى خلق القرآن
وعلى الحنابلة دعواهم المؤدية الى ان ذاته تعالى تكون محلا للحوادث
القول الثاني له مشترك بين النفساني واللساني وهذا القول الثاني من
قولي الاشعري ونقله الهندي عن الاكثرين وحكاه في المحصول عن
المعتقين وقال امام الحرمين انه الطريقة المرضية عندنا وكذا قال ابن
القشيري والشيخ ابو الحسن وعبارته في ذلك في كتاب الحدود الكلام نوعان
قديم وحديث فالحديث كلام المخلوقين وينقسم الى معنى في النفس وهو
كل ما قابل بالضرورة قبل ان ينطق به والى ما يكون اصواتا مؤلفة ونظاما
على الحقيقة كلام الله القديم وهو كلام الله تعالى قايم بذاته المقدسة لا يشبه
كلام المخلوقين ولا يتبعض بحرف ولا صوت لان الكلام صفة ومن شان الصفة ان
تتبع الموصوف فاذا كان الموصوف لا يشبهه شيء فكذلك صفاته وانما غلط
الخصوم في ذلك لانهم الفوا بالشاهد فقالوا لما تحصل ان كلام الخلق ينقسم
الى لفظي ونفسي بخلاف القديم كما تقول ثم المخلوق ينقسم الى ضروري
وكسبي بخلاف القديم فانه ان عقلنا لا يشبه علمه كذلك كلامنا لا يشبه كلامه
وان كان للكلام في الجملة حد جامع وهو الصفة التي ينتزع من قامت به
ان تشتق له اسم المتكلم لكن يختلفان في التفصيل كل ومن اصحابنا من
قال كلام الخلق في الحقيقة هو ما في النفس وما يوجد باللفظ يسمى
كلاما مجازا كل والاول اصح لما قلناه ولانه اسم للشيء ابتداء وعلى
حدثين اصوليين اقتصرت في النظم عليهما الرماني والمتقدمان عن الاشعري
ولا يكاد يرجح احدهما على الاخر والقول الثالث وهو قول المعتزلة
انه حقيقة في اللساني فقول ضعيف لم يشتهر عن احد من الائمة اصل المذهب
موافقته عليه ثم نقل عن الاشعري ايضا لكنه بعيد عن مواضع فلذلك
لم اتعرض في النظم له وهذه المسئلة اصل عظيم من اصول الدين حتى قيل

انه انما

انه انما سمي علم الكلام لاجلها لانها اعظم مسئلة فيه وقيل لغير ذلك وقولي
مشترك نصب على الحال وقولي عن الامام الاشعري اشاره الى انه اماما
وقد ونا نلقى الله عز وجل باتباعه في معتقداته وهو الشيخ ابو الحسن
علي بن اسمعيل بن ابي بشر اسحق بن سالم ابن اسمعيل ابن عبد الله
بن موسى بن بلال بن ابي برده عامر بن ابي موسى عبد الله بن قيس الاشعري
امام المتكلمين وناصر السنة مولده سنة ستين ومايتين ووفاته سنة اربع
وعشرين وتلمذ به ببغداد في فقه على مذهب الشافعي من فوايد الخلاف فيما
المذكوره في الفقه ان المصلي اذا انظر في مكتوب وهو في الصلاة وفهم ما عليه
من غير تلفظ لم تبطل وقيل تبطل ان طال كما ابن حبيب ومنها لو قرا الجنب
او الحايض القرآن في نفسه ولم يتلفظ به لم يكون حراما لان المدار في الامرين
على اللفظ باللسان ولم يوجد بخلاف ما اذا ذاكر المحكم على الاصم كما يفيده
بالقلب من غير تلفظ فانه حرام كما صرح به الغزالي في الاحياء وتبعه
النووي في الاذكار لان الصمت عن الشخص عما يكرهه فلا فرق بين اللسان
والجنان ومنها في قوله صلى الله عليه وسلم في الصايم فان امرؤ شاتمه او قاتله
فليقل اني صايم هل يقول بقلبه او بلسانه وجهان نقل الرافعي عن
الاجوبة الاول وصحح النووي في الاذكار ولغات التنبيه الثاني وفي شرح
المهذب انه الاقوى فان جمع بينهما احسن واستحسن الروياني وجها
التفصيل بين النفل فيقوله بقلبه والفرض فبلسانه ومنها حلف لا يتكلم
فتكلم في نفسه وكل الجواهر زمي في الكافي يحنث وجهين احدهما الاصح
ويحمل على الكلام المتعارف بين الناس بكل والاصح انه يحنث بما نواه كلام
حقيقة ومنها لو تكلم بطلاقها في قلبه من غير تلفظ لم يقع طلاق على الاصح وكذا
العتق ونحوه وكذا الصوم والاعتكاف والاستثناء في الطلاق ونحوه
بالقلب وكان ذلك كله ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها ما لم تتكلم
او تعمل بغير لو حرك لسانه بالطلاق ولم يرفع صوته بحيث يسمع السميع
لكن يدرك من التحريك انه نطق به وقع الطلاق على اصح الوجهين
والثاني لا لان المدار فيه على التصويت فكلام النفس لا يحصل مثله قراءة
كلاما وفي النذر بالقلب وجهان اصحهما عدم الصحة وقولي والثاني محل
بحث النص اي ان الكلام وان كان يطلق على النفساني على الخلاف
السابق فانما محل كلام اصل في اصول الفقه في اللساني لانه الذي يتنزل
به في الاحكام وينظم على الاقسام الموصلة الى فهمه وكذلك هو ايضا محل كلام المفسر
واهل علم المعاني والبيان والنحو ونحو ذلك من تقريب وخوض وغيرها

كما سبق بيانه في تعريف القرآن اول الباب الاول والله تعالى اعلم ص

فاجابوا بقيد الطلب فامر او نهي اذا طلبا فعل وترك ولذا استقام ان كان فيه طلب الاعلام وبه ذا التفيه فيايعني كالعرض والتحضيض والتمني كالترجي وما بلفظ حصل وجوز الانشائية حيث حل ش اي اذا كان الكلام اللساني هو محل بحثنا اصول الفقه فلا بد من بيان انواعه والفرق بينها ليحمل الاستدلال على المراد وان كان تلك الاقسام في النفسانية على المدرج لفظ لكن الحاجة لما في اللسان كما بيناه وللناس في القسم طرق فمنهم من يقسمه الى خبر وانشاء نه ان احتمل الصدق والكذب بمفهوم الخبر والا فهو الانشاء وذلك الانشاء اما طلب او غيره وهو المشهور باسم الانشاء والطلب اما امر او نهي او استفهام نحو قم وما تقعد وهل عندك احد وبيان الانشاء وهو الذي يقترن معناه بوجود لفظه بعتك واشتريت واعتقت وطلقت وما اشبه ذلك ومنهم من قسمه ثلاثة اقسام خبر وطلب وانشاء ويرى بان الانشاء ليس منه الطلب بل قسيمه لان المطلوب مستقبل الحصول في المستقبل والانشاء مدلوله يحصل في الحال ولفظ الانشاء سبب لوجود معناه وان اريد بالانشاء احداث شيء لم يكن فكل انشاء ان الخبر احداث الاخبار به والا فلا بد لذلك ومنهم من يقسمه الى خبر وطلب كما قال ابن مالك في الكافية قول مفيد طلبا او خبرا هو الكلام كاستقم وسترى وكما نه راى ان الانشاء فرع عن الخبر كما سياتي بيانه فيكتفي بذكر الخبر او عبر ذلك وقد بسطت السلة بسطا شافيا في شرح الصدر وشرح زوائد الشذور لابن هشام في النحو فليطلب منه فانه مهمة وحيث يتيسر فهذا اللائق على تقسيمه الى ثلاثة اقسام انه ارجح الطرق واوضحها فبدات بذكر الطلب بمقولي مما بدانه بقيد الطلبا والتقييد بلفظ بدانه للاحتراز عما يفيده بالالزام او بالقرينة نحو ان الطلب منك ان تخرج بكذا او ان سفينتي ما آوان تترك الاذى او نحو ذلك فان هذا وان كان دالا على الطلب لكن لا بذاته بل لصلة لغيرات تلزم الطلب ولا يسمى الاول استفهاما والثاني امرا والثالث تمنيا لذلك وكذا نحو قوله انا عطشان كانه قال فاسقني فان هذا طلب بالقرينة لا بذاته وربما عبر عن هذا القيد بكونه بالوضع وربما عبر بما يفيده افاده اولبه والكل صحيح وقولي فامر او نهي الى آخره اشارة الى انقسام الطلب الى امر ونهي واستفهام وانه ان طلب به تحصيل فعل فامر او ترك فنهي وربما قيد لهكونهما من الاعلا الى دونه فان كان بالعكس فدعا وان كان من مساو فالتماس هذا في الاصطلاح واما في اللغة فالامر في كلام السلة في باب الاوامر والنواهي وان الاستفهام ايضا لا يفيد وان كان الطلب للاعلام بشيء لتحصيل فعل او ترك فهو استفهام استعمل من افهم فالسين للطلب وما احسن ما عبر عن ذلك البيانيون فقالوا في الامر والنهي انهما طلب ما هو حاصل في

الذهن

الفصل

ما يفيد مع ما اورده الامام الرازي من انه اذا كان طلب خبر ما يفيد اذا عرفت هذا لزم عليه ما قدمناه من ان يا انشاء واداعو خبر

الذهن ان يحصل في الخارج وفي الاستفهام بالعكس اي طلب ما في الخارج ان يحصل في الذهن نحو الا تنزل عندنا والتخصيص نحو هلا تنزل وهو اشد وابلغ من العرض والتمني تحوليت لي مالا فانفق والرجا نحو عسى الله ان ياتي بالفتح والفرق بينه وبين التمني ان الترجي في الممكن واما التمني فيكون في المستحيل واستغني بذكر الترجي عن الاشفاق وهو ما يكون في المكروه وربما توسع باطلاق الترجي على الاشفاق وهو مما تقدم في قوله تعالى عسى ان تكرهوا شيا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيا وهو شر لكم وهذا القسم ليس طلب صريحا بل آيل الى الطلب فلذلك يتعرض له بقولي وشبهه اي شبه الطلب الصريح فليت اشاره الى الاستفهام بل لمطلق الطلب ولكونه ليس طلبا بالوضع جعله قوم كالبيضاوي في قوله حيث قال ان الكلام اما ان يفيد طلب بالوضع وهو الامر والنهي والاستفهام او لا فالاول يحتمل الصدق والكذب تنبيه وانشاء محتملها الخبر ولذا عبر به في جمع الجوامع وللنحاة ايضا يعبر به التنبيه من الانشاء والكونه مما طلب تعالى ان الانبيا تيين يطلقون عليه اسم الطلب فيجعلون الطلب امرا ونهيا واستفهاما وتمنيا وعرضا وتحضيضا وترجيا وجود الانشاء اشاره الى ما سبق في تعريف الانشاء بانه الذي يحصل معناه بوجود لفظه فالانشاء منصوب بالفعل الذي بعده وهو شيء سببي الاول ادعى القرائن في الشروع الاجماع على ان الامر والنهي والقسم والترجي والنداء من اقسام الانشاء وهو جار على ما قرره من تقسيم الكلام الى خبر وانشاء وجري عليه البيانيون في جعل الانشاء من الطلب اما على الطريقة الراجحة في جعله ثلاثة اقسام فلا يتاتى ذلك لهذا جعل الامام الرازي واتباعه الطلب عدا الانشائي فجعله جملة خبرية ولو كانت صيغها انشائية فطاهر هما ان القسم جملة انشائية يؤكد بها جملة خبرية ولو كانت صيغها اقسم ونحوه من المضارع ان لو قلنا انها خبر لكان وعدا بالقسم بها وما الذي دار بين كونه طلبا ولهذا يقال في النادي هو المطلوب اقبال القلب والخاطر لسماع الكلام تنبيها ان بالقه تنبيه السامع ولهذا يذكر غالبا للاقبال بالقلب والخاطر لسماع الكلام وتلقي ما يريده وكونه انشاء ان يا في نحو يا زيد نابه منابه ادعو ونحو ذلك وهذه الصيغة المقصود بها انشاء الاخبار وقد يفرق بذلك تعقب الامام الرازي في نفيه في سورة البقرة وغيره بان يا انشاء وادعو خبر فكيف يقدر ذلك وباسورا خرى كلها ترجع الى هذا التشكيك الذي قدمت حوله بادعا ان ادعو او انادي انشاء خبر وكذا ما اورده على مذهب سيبويه حيث قدر في يا زيد يا انادي زيدا من ان انادي خبر عن النداء والخبر عن الشيء غيره اي ويا زيد ذا قطعا فلا يكون تقديره انادي زيدا وجوابه ما سبق ان انادي انشاء فيكون يا للتنبيه وانادي بعدها للانشاء الخ فقال ابن هشام في نحو يا زانيه او يا فاسقه

الاول ادعى القرائن
في الشروع
الاجماع على ان الامر والنهي والقسم والترجي والنداء من اقسام الانشاء وهو
جار على ما قرره من تقسيم الكلام الى خبر وانشاء وجري عليه البيانيون في جعل الانشاء
من الطلب اما على الطريقة الراجحة في جعله ثلاثة اقسام فلا يتاتى ذلك لهذا
جعل الامام الرازي واتباعه الطلب عدا الانشائي فجعله جملة خبرية ولو كانت صيغها
انشائية فطاهر هما ان القسم جملة انشائية يؤكد بها جملة خبرية ولو كانت صيغها
اقسم ونحوه من المضارع ان لو قلنا انها خبر لكان وعدا بالقسم بها وما الذي
دار بين كونه طلبا ولهذا يقال في النادي هو المطلوب اقبال القلب والخاطر لسماع الكلام
تنبيها ان بالقه تنبيه السامع ولهذا يذكر غالبا للاقبال بالقلب والخاطر لسماع الكلام
المتكلم وتلقي ما يريده وكونه انشاء ان يا في نحو يا زيد نابه منابه ادعو ونحو
ذلك وهذه الصيغة المقصود بها انشاء الاخبار وقد يفرق بذلك تعقب الامام
الرازي في نفيه في سورة البقرة وغيره بان يا انشاء وادعو خبر فكيف يقدر ذلك
وباسورا خرى كلها ترجع الى هذا التشكيك الذي قدمت حوله بادعا ان ادعو
او انادي انشاء خبر وكذا ما اورده على مذهب سيبويه حيث قدر في يا زيد
يا انادي زيدا من ان انادي خبر عن النداء والخبر عن الشيء غيره اي ويا زيد ذا
قطعا فلا يكون تقديره انادي زيدا وجوابه ما سبق ان انادي انشاء فيكون
يا للتنبيه وانادي بعدها للانشاء الخ فقال ابن هشام في نحو يا زانيه او يا فاسقه

انه خبر لانه ما يحتمل الصدق والكذب وغلطوه اذ لا فرق بين هذا الاسم وذاك
الصفة وذهل الكذب انما هو من جهة الوصف به من جهة الدلالة بالوصف وهما غيران
وفي الفرق بين الدهان قريب من مقالته فانه قال اذا نادى وصفا فكلامه خبر به
او اسما فكلامه غير خبر به ولهذا قال بانه يجب الحد انتهى وهكذا فرع اصحابنا على
الاصح الذي ذكرناه في المنادى فيما لو قال لها يا طالق ان شاء الله انه لا يصح عود
الاستثناء الى المنادى لانه ليس بانشاء فاكتفوا بقوله يا طالق انت طالق ثلاثا فان
نشاء الله ان الاستثناء يعود الى الجملة الاخيرة لكونه انشاء يقبل الاستثناء فلا يقع الثلاث
ويقع عليه بقوله يا طالق طلقة واحدة فلو اخر المنادى فقال انت طالق ثلاثا ان شاء الله
يا طالق لم يقع عليه شيء لان قوله يا طالق مرتب على قوله اذا انت طالق ثلاثا وذاك
لم يقع به شيء لتعقيبه بالاستثناء لكن كون المنادى لم يكن انشاء انما هو
من جهة انشاء الطلاق واما من حيث انه انشاء لدعاء وطلب فلا يمتنع الثاني من
الانشاء صيغ العقود والفسوخ كما تقدم وهو خبر فيما اصل بذلك ولكن لما
استعملت في الشرع في معنى الانشاء اختلفوا فيها هل هي باقية على اصلها من الخبرية
او نقلت الاكثرون على الثاني والحنفية على الاول على معنى ان الاخبار عن ثبوت الحكم
فيعني قولك بعت الاخبار عما في قلبك فان اصل البيع هو التراضي فصار يعبر باللفظ
الدال على الرضى عما في ضمير كل منهما قبل وجود القبول اللفظي للضرورة وغايته ذلك
ان يكون مجازا وهو اولى من النقل لدليل الاكثرين انه لو كان خبرا لامكان لعاقد ان
او حال او مستقبل والاولان باطلان لئلا يلزم ان لا يقبل الطلاق ونحوه التعليق
لانه يقتضي توقف شيء لم يوجد على ما لم يوجد والماضي والحال قد وجدا لكن
قوله التعليق اجماع والمستقبل يلزم منه ان لا يقع به شيء على ما مر بمذهب الشافعي
والفرق خلاف الواقع في كل ما ذكر من ادلة التي لم نسلم بعد دها في هذا المختصر والله اعلم

ص — وما ليس الكلام خارج . يصدق او يكذب ويدرك الرابع
فخبره فيها بخصوصه بطبقه له وبني نقيضه . لا لاحتمال مفرد او جمعه
فينتفي بوسط فدعه — ش اشتملت هذه الابيات على امرين احدهما تعريف
الخبر الذي هو احد الاقسام الثلاثة للكلام كما بينه والثاني بيان اقسامه فاما
الاول فالخبر اما له من الكلام خارج اي نسبته وجود خارجي في غير ذلك الحكم بالنسبة
وبعبارة فرد ذلك هو خارج عن كلام النفسي المدلول عليه بذلك اللفظ فصح عن
ذلك الطلب امرا او نهيا او استفهاما فانه كلام محكوم فيه بنسبه ولكن ليست خارجيه
اذ ليس النسبة الطلبية خارج عن نفس الطلب ولا هو دليلها خارج عن نفس
المتكلم فالخارج على كل حال قابل لمطابقتها ومافي النفس من الحكم بالنسبة فيكون صدقا
ولعدم المطابقة فيكون كذبا وهو معنى قولي يصدق او يكذب ويخرج ايضا بقيد

كونه لن

كونه له خارج الانشاء فان مدلوله موجود به فلا خارج له وبهذا التعريف يرجع الى
قولي من عرفه بما يحتمل الصدق والكذب او بما يحتمل التصديق والتكذيب فانه
ذلك مقتض لكونه له خارج فهو القيد المخرج للطلب والانشاء ان نفس كونه
محتملا هو المخرج لهما خلافا لمن توهم ذلك حتى يوهم مقتضى ذلك على التعريف
السؤلة تحتاج الى الجواب بها على من كل ما يحتمل التصديق والتكذيب انها لغرض
للخبر والنوع المايز فيجتمعان في الجنس فاذا عرف به الجنس ليرد الدور
وهو به ما قرناه ان الغرض المخرج انما هو نفس التصديق والتكذيب في الكلام
له خارج وايها التصديق او التكذيب اعتقادا كون الخبر صدقا او كذبا او الاخبار
بذلك ولو سلم ان المراد الاخبار به فتوقف الخبر عليها توقف على وجود احدهما
على تصوره فاختلفت جهة التوقف فلا دور وبهذا اجاب السنتي في بان سايا عن الخبر
بما يعرف التصديق والتكذيب بما لا يعرف نفس الخبر فاذا ذكره ذلك انتظم
بالتفصيل معنى الخبر وتبين له مدلول لفظ الصدق والكذب ومنها على ان
يترك ما يحتمل الصدق والكذب انه لا يحتمل الا واحدا منهما والا لزم اجتماع
الضدين فينبغي ان يقال الصدق او الكذب حتى يكون الواقع احدهما فقط كذا
حتج به امام الحرمين وهو بان القابلية لهما لا تنافي في حاله واحده واما الوقوع فلا
يكون الا احدهما فقط وذلك لا يلزم من تنافي القبولين تنافي القبولين الاخرى
ان الممكن قابل للوجود والعدم ولو وجد لعدا القبولين دون الاخر لزم استحاله
ذلك للقبول فان كان المستحيل هو الوجود لزم كون الممكن مستحيلا وان كان المستحيل
هو العدم لزم كون الممكن واجب الوجود هما لان ذلا يتصور الا بهما لا جتماع
القبولين ومنها ما قاله القرافي في الفروق وغيرها ان الخبر بالوضع اللغوي انما هو
للصدق لا يكذب بان معنى قام زيد حصول قيامه في زمن ماض فالاخبار
للكذب انما هو من حيث المخبر من حيث اخباره وجوابه ان المركب غير موضوع وعلى
تسليم كونه موضوعا فالواضح انما وضع نحو قام زيد للحكم بالنسبة الوقوع النسبة
فلو لم يكن الحكم الوقوع والحكم محتمل للامرين من حيث هو فلم كونه قد يكون صدقا
قطعا فجهة العصمة والعلم بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين والاستدلال
كالحكم بحدث العالم وقد يكون كذبا قطعا كالمعلوم عدمه ضروره او استدلالا
فانا ذكرنا خارج كما قرره الامام ذلك في المحصول واطال في الاستدلال عليه
ولا التفات الى ما تعقب به عليه فانه ظاهر الفساد وايضا لا تفاق على انقسام
الخبر الى صدق وكذب وهذا التقرير يعلم جواب من شاء ان يقول الخبر يقتضي التعبير بالصدق
والتكذيب لا بالصدق والكذب بان من الاخبار ما يحتمل احدهما دون الاخر فيجاب
بما سبق — احدهما قد علم ان الخبر مشتمل على محكوم عليه ومحكوم به

ومن ثم عبّر ذاك بعضهم بوسند وصوّبه ابن يونس وبعدوه الى مطلق
الكلام واما المنطقيون فيسمون الخبر بقضية لما فيها من القضاء على شيء وبعمول المقضى
عليه موضوعا والمقضي به محمولا لانك تضع الشيء وتحمل عليه حملا ويقسمون القضية
الحقيقية وهي ما حكم فيها بالحكم على الافراد من حيث هو على الآخر من حيث هو بالنظر الى
افراده نحو الرجل خير من المراة ونحو للمرتضى غير طبيعية وهي التي فصل الحكم فيها
على منقض في الخارج لا على الحقيقة من حيث هي بل بنظر فان حكم فيها بامر وجودي
سميت شخصية نحو زيد قائم او على محصور فان ذكر فيها سور الكل او البعض في نفي
او اثبات سميت محصورة نحو كل انسان كاتب بالقوة وبعض الانسان كاتب بالفعل
او بعض الانسان ليس كذلك ان لم يكن للقضية سور والمراد الحكم فيها على الافراد
لا على الحقيقة من حيث هي سميت مهملة نحو الانسان في خسر والحكم فيها على بعض ما صدق
فهو المتحقق والا فصدق قليلة نعم اذا كان فيها السور كما في الانسان كاتب يطلق عليها
ابن كما هو عبارة انها كلية نظرا الى ما قاده الى للعموم فمعنى قل كل ان لم يكن ذلك في
اصطلاح المنطقيين الثاني سأل بعضهم ان شئة النبي صلى الله عليه وسلم فيما الامر
والنهي والاستفهام واشباع التنبيه وغير ذلك كيف يسمى كلها اخبارا فيقال اخبار
النبي صلى الله عليه وسلم واجاب عنه القاضي ابو بكر بن العربي بوجهين احدهما ان الكل اخبر بما تبنى
صلى الله عليه وسلم من حكم الله فيه ونهيه وما اشبههما وهو في الحقيقة خبر عن حكم الله
تعالى الثاني انما سميت اخبارا لتنزل الوسطان منزلة المخبرين بها عن اخرهم
الى ان ينتهي الامر من امره النبي صلى الله عليه وسلم او نهاه فان ذلك يتولد ذلك ونحوه
والذي عليه يقول اخبرنا فلان قال نا فلان قال نا رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ونهى الشيء
الثالث نعم منع ان الخبر صوري فلا يجري فيهم الامام الرازي ثم ان كل احد يعلم
انه موجود ويخبر بوجوده الخبر بذلك جزئي من مطلق الخبر ونظيره ما قيل في العلم
وجوابه كجوابه وقد سبق وقيل لا يحد لانه عرض كما سبق انتهى العلم ومثالها
الوجود والعدم ونحوهما الرابع ذكر القرافي فرقا بين الخبر والانشاء احدهما
قبول الخبر الصدق والكذب كما سبق بخلاف الانشاء الثاني ان الخبر تابع لمخبره
في اي زمان كان ماضيا او حالا او مستقبلا والانشاء متبوع بمتعلقه فيترتب عليه
بعد الثالث ان الانشاء سبب لوجود متعلقه فيتعقبه آخر صرفه على الخلاف في
ذلك الا ان يمنع مانع وليس الخبر سببا ولا معلقا عليه بل يظهر خطأ ذلك
وهذا الفرق راجع الى ان الخبر له خارج يصدق او يكذب كما ذكرته والله
اعلم ومما ينبغي على الفرق بينهما ان الطهارة هل هو خبر او انشاء قال القرافي
قد يتوهم انه انشاء وليس كذلك بل هو خبر لان الله تعالى انما رتب الكذب الظاهر ثلاث مرات
بقوله تعالى ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللائي ولدنهم وانهم ليقولون منكرا من القول

وزورا

وزورا كذلك لانه حرام وسبب لتحريمها لا لكونه كذبا واجاب عنه القاضي
التحريم انه قائم مقام الطلقات الثلاث وذلك حرام على راي وانما قلنا في ذلك لجزئي
راجع الى قصده من انشاء التحريم وهذا مثل قوله انت علي حرام فانه قصده
انشاء التحريم فان ذلك وجبت الكفارة حيث لم يقصد بوطلاقا ولا اظهارا لامن
حيث الاخبار بكونه انشاء ضهارا ان ذهب اذن الشرع فيه كما اراد الحنفي كما الآتي
وضرب لم يأذن فيه الشرع ولكنه رتب فيه حكما وهو الظهار رتب عليه تحريم الزوجة
اذا عاد حتى يكفر وقوله انه تحريم لما يقصد طلاق او ظهار رتب عليه التحريم حتى يكفر
قال الشيخ تقي الدين السبكي ينبغي ان يسمى هذا الانشاء الثاني باطلا واما الاول فان
وقع بشروطه الشرعية فصحيح والا فاسد او باطل فكل انشاء باطل لا يترتب عليه
اثر اصلا بخلاف الباطل في القسم الثاني وهو الظهار والنحو حيث يترتب عليها حكم
شرعي بان البطلان فيها الغاء الشارع لها لانتفاء شرط او وجود مفسد الامر الثاني ما يحصل
في البيع والنكاح وغيرهما لانتفاء شرط او لوجود مفسد الامر الثالث في ما يحصل
عليه الابيات انه قد علم انقسام الكلام بحسب مطابقته للخارج الذي هو نفس الامر
وعدم مطابقته الى صدق وكذب وما خرج لكن فيه اعتد الجمهور وخالف
في كل من الامرين ضرار فاما الاول فقد قيل ان صدق الخبر هو مطابقته
لاعتقاد المخبر سواء طابق الخارج ام لا وبه جزم الآمدي وكذبه عدم مطابقته لاعتقاده
سواء طابق الخارج ام لا وبه جزم ابن الحاجب وغيره والمعتمد ان الصدق مطابقة الخبر
للاعتقاد له فيما يتعلق بكل من الطرفين كذا حكاه صاحب التحبير البناي قال ايضا حقيق
وهو متوجه غير ما يكله سوى القاضي جلال الدين وان كان ظاهر عبارة ابن الحاجب
تقتضيه ايضا لكن شراح كلامه على خلاف ذلك وجوز الخطيبي في شرح التلخيص
ان يكون ايراد هذا القول الثالث بين الصدق والكذب واسطة باعتبار انه ان طابق
الاعتقاد فهو صدق وان خالفه فكذب وان لم يطابق ولا خالف يكون واسطة
وجرى على ذلك في جمع الجوامع قال ولا يعرف هذا القول عن احد وانما اثبت
الواسطة على ما سيأتي بحثي في الامر الثاني فاجمله فقل استدل لهذا القول بقوله
تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون بوجه سماهم كاذبين مع مطابقة قولهم
للواقع واجيب بان المراد لكاذبون في شهادتهم كما في حجم او في مطابقة
لما في اعتقادهم او في تعمدهم شهادة والشهادة هي المطابق لما في الاعتقاد
الامر الثاني وصف انه واسطة بين الصدق والكذب حلف فيه الجاحظ
فقال في الصدق ان يطابق اعتقادا فيقتضي لزوم الاعتقاد حتما وله يكون الاعتقاد
ظنيا كما نقله ابو الحسين في المعتمد عنه والكذب عدم مطابقته لها فانه يطابق
احدهما سواء طابق الآخر او لا فليس بصدق ولا كذب فيدخل في الواسطة

بينهما اربعة اقسام وقد استدل له بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة الزاد
الحصر في الافتراء والمجنون ضرره عدم اعترافهم بصدقه فعلى تقدير ان لا يكون
مجنونا يكون صادقا انهم لا يعتقدون صدقه لانه لا يتهم قيم الكذب على
ما زعموه فثبت الواسطة بين الصدق والكذب واجيب بان المعنى افترى
كذبا ام لم يفتر فيكون مجنونا ان المجنون لا افتراء له لعدم قصده واستدل ايضا
بقول عائشة عن ابن عمر في حديث ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه انما كذب
ولكنه وهم واجيب بان المراد ما كذب عمدا بل وهم الى التعريض فنافه هذين
اين هين اشرت بقولي في النظم الا عتقاد مفرد الى آخره اي ليس المدار على
المطابقة لاعتقاد المتكلم وعدمه كما هو القول الاول ولا له مع الخارج حتى يتجه
الواسطة كما هو القول الثاني وفي المسئلة مذاهب قال ابو القاسم الراغب
في كتاب الذريعة ان الصدق التام هو المطابقة للخارج والاعتقاد مطابق لهم
بشرط ان لا يكلم بكلام يكون به مخادعا ما بل اما ان لا يوصف بصدق ولا كذب كقول
المتكلم الذي لا قصد له ريد في الدار فلا يقال انه صدق ولا كذب واما ان يقال
له صدق وكذب باعتبارين وذلك اذا كان مطابقا للخارج غير مطابق للاعتقاد
او عكسه كقول المنافقين نشهد انك لرسول الله فيصح ان يقال لهذا صدق باعتبار
المطابقة لما في الخارج وكذب لمخالفة ضمير القائل وكهذا ان هم الا يكذبون
اذا قال من لم يعلم ان زيدا في الدار انه في الدار صح ان
يقال صدق وان يقال كذب بنظر المخلفين انتهى وتحرف هذا الذهبي
صاحب جميع الجوامع فاورده على غير وجهه ويمكن ان لا يكون ذلك مذهبا آخر
بل توفيقا بين الاقوال فلذلك اوردته في النظم كغيره مما اومى اليه فالباعث للذهب
الضعيف [illegible] احدهما يتفرع على انقسام الخبر الى صدق وكذب فقط
مذهب الجمهور ان اخبرني ان فلانا قدم فانت طالق انه يحنث اخبارها
صادقة او كاذبة وهو مذهب ايضا ومثله من اخبرني بقدوم زيد فهو حر
فاخبره كاذبا بحيث يخلاف من بشرني فان البشارة اخبار الاول للسار الصادق
يشكل على هذا الامثلة التي اصحابنا فيها اذا قال ان لم تخبريني بقدوم زيد فانت طالق
فانت طالق ان ظهر لي الخلاص ان يذكر عددا ناقصا عن ثم يزيده واحدا
الى حد يمكن ان يجاوزها الزمان فان مقتضى كون الخبر يكون صدقا وكذبا ان
يبر باي شئ قاله ولو كان كذبا ونحوه ان لم تخبريني بعدد الصلوات في اليوم والليلة
ونحو ذلك وقد يجاب بان القرينة قامت في هذه الصور على ان قصد الاخبار
الصدق او مطلق الخبر الثاني سورة الصدق والكذب في الخبر هو النسبة الا تية
لا ما يقع في احد الطرفين من النسب التقييد به فاذا قلت زيد بن عمرو قائم فهما

اسناد

اسناد القيام لزيد والنسبة بقضيته لعمرو كما قرره السكاكي وغيره من البيانيين
وتشاغل كما ضرح ذكره الهروي في الاشارات والمرتدي في الحاوي والروياني في البحر
وصورة الشهادة اشهد ان فلان بن فلان وكل فلانا فقبل شهادته بالتوكيل ولما
وصل يكون شهادته بالتوكيل مع ذلك منعقدا وبعضهم صححه بناء المذهب الصحيح
عندنا ان شهادة بالغيب ضمنا ويشهد لذلك ما في البخاري مرفوعا انه يقال
للنصارى ما كنتم تعبدون ويقولون كنا نعبد المسيح بن الله فيقال كذبتم
ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد ايضا فقد استدل النبي وغيره من الائمة
على صحة الحكم الكفار بقوله تعالى وكانت امرأة فرعون فتقرر ان مثل ذلك
يدل على ان المحمول الموضوع بالمطابقة وعلى ما تضمنه التركيب من النسب وغير
ذلك بالالتزام نعم ينبغي فيما قصد فيه النسبة التقييد به القطع فيها بالدلالة
نحو الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم للمقصود
الوصف بهذه الصفة الحاصلة من النسب التقييد به مع النسبة الاسناد به فلو
يقل بدا لتبع فيه لغات القرض ونحوه اذا قلت في التعريف للانسان هو
حيوان ناطق فان المراد الحكم بالمجموع فلو جعل الاخبار بالموصوف فقط
لفسد الحد وبحوا الزمان حد حامض فلذلك رد على من جعله من قبيل
الخبر اما حد الصاحد فصخر ندى خاء كاتب فان كل واحد فارغ كل واحد
اسناده مقصود والله اعلم ص وما بعدي كلمتين الكلم

واحده كلمة اذ تفهم س لما بينت الكلام واقساما ذكر ما يفرق بينه وبين
الكلم وهو ان الكلم ما زاد على كلمتين كان كانت ثلاث كلمات فاكثر فانه اسم جنس جمعي
يفرق بينه وبين مفرده بالتاء كتمر وتمرة ونبق ونبقة وهو بعض قولي واحد
كلمة فهو كالتعليل لما تقدم من كلمتين في الكلم وقولي اذ يفهم معناه ان
يكون واحد الكلم ما يسمى كلمة وهو ما وضع لمعنى مفرد كما سبق فيخرج اللفظ
المفرده اذا لم يكن لها معنى فانها لا تسمى كلمة ولا المجتمع منها كلما والكلمة فيها ثلاث لغات
فتح الاول وكسر الثاني وهو الفصيح وبها جاء القرآن انها لغة الحجاز وفتح الثلاث
جارية في كل ما وزنه فعل بفتح اوله وكسر ثانيه سواء كان فيه تاء التانيث او لا فان
كان وسطه حرف حلق ففيه اربعة وهي كسر الاول اتباعا لكسر الثاني وقد علم من
تفسير الكلم بما ذكر ان بينه وبين الكلام عموما وخصوصا من وجه ان اقل ما يتركب
منه الكلام كما تقدم كلمتان مع الافادة والكلم ثلاث فصاعدا لفاد او لم يفد
واعلم ان كثيرا من الاصوليين يفسر في هذا التقسيم الكلم الاسم والفعل والحرف
والفعل الماضي وامره ومضارعه وذكر اسمي الفاعل والمفعول والزمان والمكان والآلة
وشبه ذلك والفرق بين هذه الحقايق وقد اسقطت ذلك كان محله النحو والله اعلم

عدد ان النسبة بين الكلام والكلم العموم والخصوص الوجهي

ابن الكريم

الى ذكره هنا واما ذكر اقسام الكلام لتوقف الاستدلال عليها لغرضه والاخلال
فيها ويتعرض بعضهم ايضا الى ما يذكر في النحو من اطلاق الكلمة على اللفظ المهمل
بقوله كلامنا كلمة اشارة الى قول القايل بر اهجوني لستي اعد الحاء فيما تركت نحو
ذكر وهو من المجاز الشايع اما من اطلاق الجزء على الكل او باعتبار وحدة حصلت
فيه فافهم الكلمة المفرده وانتباه ذكر والله اعلم ص

وكل ما ليس لمعنى معنى فذاك المهمل حيث لا يستفاد ان التواضع
اللفظ الموضوع لمعنى وقسمناه الى مفرد ومركب وذكرنا اقسامها بيت معلن
اللفظ اذا لم يكن موضوعا لمعنى يسمى المهمل ولم اقيده بالمفرد فيشمل ما كان مفردا
ومركبا نحو البيضاوي ومثل المركب عنه بالهذيان مصدر هذى بالمثال المجرد كرمى
الجرد هذى في منطقه يهذي هذيا وهذيانا وكذا الامثلة في المتن
في المركب المهمل الاشارة الى انه غير موجود لان الغرض من التركيب هو الافاده وهو
ذلك في المنتخب وتبعه عليه صاحب التحصيل والحاصل وهو ضعيف فان الخلو
دليل على ان المهمل غير موضوع وهذا مسلم قانا العلم في ان العرب وضعته لهيئا
والمسلم موضع للعدم والتحصيل ولا يلزم من ذلك وجوده على ان العدم المحصل
ان ما قاله الامام حق ان عنى بالمركب ما يكون موضوعا من لفظين كيف كان ولكن
لا يخفى اجراية وما لا يسمى مركبا كالحد فان هو باطل قلت وبهذا ظهر
المراد بالتركب هنا الاجتماع لفظا لا التركيب المعتبر للافاده وقولي من معنى
فيه رايه في اسم ليس ومعنى عنا عرض في اسم علم ص

اللفظ جامد ومشتق ورد والاشتقاق الاقتطاع فورد اصله اللفظ كورق للصفة
وفي حروفه اصول للمبنى مع تغير ولو مقدرا ولو بحذف اخر فقدري ص

شي هنا تقسيم للفظة راجع للمفردات بتوقف الاستدلال في كثير من المسايل
عليه كما سياتي بيانه فاحتيج الى ذكره في مباحث اللفظ والمعنى اما
جامد كمشتق وهو معنى قولي ومشتق وهو ما فصل من احوال من الضمير في ورد
العايد على اللفظ والمشتق اشرف لان فيه فايدتين افادة ذات الشي ولفاده وصفه
وزاد الجويني فايده ثالثة وهي تسهيل السبيل على الواضع والمتعلم قال الامام علم
الاشتقاق من اشرف علوم العربية واد قها وعليه مدار علم التصريف وانقسامه
اللفظ الى جامد ومشتق هو الصحيح المشهور وعليه اكثر المحققين وذهب ابو
عبيد وقطرب وغيرهم وقيل الالفاظ كلها جامدة وليس شي منها مشتقا
من شي بل كلها موضوعات وبه يرد ظاهرا من اصحاب داود ظاهري
ينتهي الى هلا وقيل الكل مشتق وتكلفوا لجامدات اشتقاقا والصحيح الاول
والزجاج حتى انه صنف كتابا ذكر فيه اشتقاق جميع الاشيا وحتى ان ابن كل

ان الاشتقاق

ان الاشتقاق يقع في الحرف فان نعم حرف جواب ونعم والنعيم والنعماء ونحو
مشتقة منه اذا علمت ذلك فالاشتقاق لغة هو الاقتطاع افتعال من الشق
وصلاحه قطع والمعنى الاصطلاحي كما خذ ضرب من الضرب موجود فيه ذلك كما
قال الجوهري الاشتقاق اخذ شق الشي كله واشتقاق الحرف من الحرف اخذه
منه اتى واما معناه في الاصطلاح فهو على ثلاثة اقسام اكبر واوسط واصغر
فالاكبر اتفاق اللفظين في بعض الحروف واصلية كعلم وعلم ومن هذا قول الفقها
مثلا الضمان مشتق من الضم لانه ضم ذمة الى اخرى فلا نعترض بانهما مختلفان في
بعض الاصول لان الواو ليست في الضم والضمان ليس منه العين واللام بخلاف الضم
قال ابو حيان لم يقل احد من النحاة الا ابو الفتح وكان ابن الباذش يأنس به والصحيح
انه غير معول عليه لعدم اطراده وانتفى قبله كما ذكره ايضا ابن فارس وبنى عليه كتابه
المقاييس في اللغة واما الاوسط وتناسي الاشتقاق الصغير فاتفاق اللفظين
في المعنى وفي الحروف دون ترتيبها كجبذ جذب وخرج باشتراط اتفاق المعنى نحو
حلم ولحم وملح فليس بعضها مشتقا من بعض اصلا واما الاصغر وهو المراد
حيث اطلقوا الاشتقاق في الغالب وافاد واغيره فقيدوه بالاكبر او بالاوسط
والصغير فللعلما فيه تعاريف اشهرها تعريف السيد في نقله عنه الامام الرازي
وابن عبد السلام وهو قال هو اتفاق اللفظين تناسبا في المعنى وعلم من قوله اللفظين
انه لا بد من تغاير بتغير ما ولو تقديرا كما سياتي بيانه والا فهو لفظ واحد
واطلاقه اللفظين من غير تعيين اسم او فعل جار على كل مذهب من مذاهب النحاة
فان البصريين يقولون باشتقاق الفعل والوصف من المصدر والكوفيون
يقولون باشتقاق المصدر والوصف من الفعل وابن طلحة يقول ان كلا
من المصدر والفعل اصل بنفسه كما نقله عنه في الارتشاف وقيل غير ذلك كما
هو مبسوط في محله فلو لم يطلق اللفظين لجرى على بعض الاقوال دون بعض
او خالف الكل فان قيل اطلاق اللفظ يدخل فيه الحرف وليس بمشتق وما مشتق
منه قطعا قيل لم يرد كل لفظ بل مطلق لفظين فيحمل على الممكن فهو مطلق لا
عام وفيه نظر فان مقام الشرح والتعريف ينافي الابهام والمراد بالتناسب
التركيب الموافقة في الحروف الاصلية كما عبر بذلك البيضاوي احترازا من الزايد
فان التي لف بها ليضرب كضرب وضارب وخرج بهذا القيد اللفظان المترادفان
فان احدهما وان وافق الاخر في المعنى لكنه لم يوافقه في الحروف الاصلية سواء
كانت الاصول موجودة لفظا او تقديرا ليدخل نحو خاف من الخوف وكل
من الاكل وعلم من هذا التعريف ان للاشتقاق اربعة اركان مشتق ومشتق منه
وموافقة في الحروف وتناسب في المعنى غيرهم اورد واعليه امورا منها ان

ما يذكر من اقسام الكلام
والكلم وكلام الصلاح الدين

العدول فالمصدر ليسا مشتقين من العدول عنه والكبير صدق التعريف
عليها فلا يكون الحد مانعا وجوابه ان التناسب في المعنى يقتضي ان معنى ما
ليس متحدا من كل وجه وهذا يتحقق في المعنى من كل وجه وبحيث
يقتضي ان الاشتقاق فصل المتكلم لانه كل فرد احدهما الى الاخر ولكن هذا
انما هو كواضع اللغة ونحن انما نستدل بامارات استنهيه على وضع ذلك
منه وحوله يوجد ما سبأتي في جوابها الذي بعده ومنها قوله ان يختل
يقتضي ان الاشتقاق هو الوجدان وليس كذلك انما الاشتقاق والرد يعد
الوجدان لا نفس الواجدان وجوابه متوقف على معرفة المراد بالرد في قوله
نريد ان اراد اقتطاع لفظ من لفظ ثانى صالح لورود المعنى انه حول
من الاول الى الثاني حتى صار كذلك فالرد حينئذ على ما اراده حينئذ متوجه
وان اراد بالرد الاعتبار والعلم فيكون الثاني مردودا للاول بمعنى اعتبار
انه قد اخذ منه فالرد حينئذ علمي فلا يراد حينئذ ما يعد
وبالذي قبله فان وجدان التناسب المذكور هو الاشتقاق اي معرفة ان
الثاني ماخوذ من الاول لمعرفة ما بينهما من التناسب المشروح ولعل هذا هو
مراد الميداني وغيره ان المقصود بعد استقراء اللغة انما هو معرفة
الماخوذ منه لا الاقتطاع الاصلي لان ذاك امر قد انقضى والمراد الآن انما
هو معرفة ما دل عليه بالاستقراء حتى يصح في كل مشتق الى نقل فاعله
فانه دقيق وقد اوضحت في شرح رائيه الاقتال لابن مالك هذا المعنى فانظر
الفرق بين الاشتقاق والتعريف بما يتعين الوقوف عليه اذا علمت ذلك
فما استرت في النظم الى الاشتقاق بالاعتبار الذي قدمته بالاقتطاع
ومرادي به اقتطاع خاص وهو ما ذكرت فيما بعد استغنائه وكاني قلت
اقتطاع لفظ من آخر لموافقته له في المعنى وفي الحروف الاصلية مع تغيير
ما وهذا هو الذي باعتباره تصرف الواضع وضعه ثم ذكرت الاشتقاق
بالاعتبار الثاني وهو العلمي الذي هو مراد الميداني بما يظهر مرتبا عليه
بالذات كالشعر بالعبقرية لان الثاني مسبب عن الاول فقلت فبرد لاصله اي
فبسبب الاقتطاع يرد المقتطع الذي هو فرع لاصله الذي هو مقتطع منه
لاجل العلم بموافقته له فيما لمعنى وفي الحروف الاصلية التي هي حروف
بنائه على هذه الصورة وصرحت باعتبار التغيير لاجل قولي او اوفق للمعنى
بخلاف من يعتبر التناسب فانه قد يقتضي به عن التصريح بالتغيير كما قدمناه
ولذلك لما قال ابن الحاجب ان المشتق ما وافق اصلا تحرفه الاصول ومعناه
كل وقد يزاد بتغيير ما اي للايضاح خلافا لمن رد عليه بانه يقتضي انه ك

والمعنى

تمام الحد وانما هو من شروط المغايرة وليس كذلك لما علمته وقولي ولو
مقدرا تنبيه على ان التغيير قد يكون ظاهرا كعالم من العلم وقد يكون مقدرا
كطلب من الطلب وضرب من الضرب وجلب من الجلب فيقدر زوال الفتحة
التي في العين ومجيء فتحة اخرى بها بناء الفعل كما فعل سيبويه في حيث للمفرد
والجمع وانضمة النون في الجمع عرضة النون في المفرد تقديرا انتهى
فحركة تمام الفعل في نحو طلب بناء آخر المصدر اذا حرك انما هو اعتبار الاصل
فتقديرا وقولي ولو مجازا اشارة الى مثل خلافته وهي ان المجاز لا يشتق
منه اولا يكون الاشتقاق الا من حقيقة فنحو الصلاة اذا قلنا حقيقة الدعاء ومجازا
ذات الركوع والسجود فهل يقال من الثاني صلى ويصلي ومصلي من حيث كونه
مجازا قبل ان يصير حقيقة شرعية او يقدر ان هذا اخذ من الصلاة
بمعنى الدعاء ثم يجوز به كما يجوز باصله المجهول على الاول وخالف القاضي ابو بكر
والغزالي والكيا فمنعوا الاشتقاق من المجازات وانه الاشتقاق الا من الحقائق
ودليل الجمهور اجماع البيانيين على صحة الاستعارة بالتبعية وهي مشتقة
من المجاز فان الاستعارة تكون في المصدر ثم يشتق منه وقولي ثم طردا قد
يرى بيان لكون الاشتقاق قد يكون عطردا وقد يتعسر على محله فمن
الاول غالب المشتقات كاسمي الفاعل والمفعول ونحوهما ومن الثاني نحو
لفظ القارورة كما ذكرته اول البيت الذي بعد هذا ومثله بذلك فان
القارورة مختصة بالزجاج وان كانت ماخوذة من القرار في الشيء فلم يجد هذا
الوصف فيما يقر فيه الشيء من خشب او خزف او نحو ذلك وكالدراري بمنزلة القمر
وان كان من الدر لكون عدم الاطراد لكون التسمية لهذا المعنى
فقط بل لمصاحبته له وفرق بين تسمية العين لوجود المشتق منه فيه وهو
الاطراد او بوجوده فيه وهو ما لا يطرد سمه لتعرض البياض
لاجتماع التغيير وبلغ بها مسه عشر قسما وبين امثلتها وان كان في
بعضها نظر ولم يدرك امامه الاتسعة فلذكر الاقسام كلها وامثلتها مستقيمة
لتكميل الفائدة فنقول التغيير اما بزيادة حرف او حركة او هما او بنقص حرف
او حركة او هما واما بزيادة حرف ونقصانه او بزيادة حركة ونقصانها ولما
بزيادة حركة مع زيادة حرف ونقصانه او بنقص حرف مع زيادة حركة
ونقصانها او نقص حركة مع زيادة حرف ونقصانه واما بزيادة حرف وحركة
مع نقصان حرف وحركة مع الثلثة فاما الستة الاولى فنحو كاذب من كذب
نصر من نصر ضارب من ضرب ذهب من ذهاب سفر جمع مسافر اسم
فاعل من سفر مرهن من سير لكن مع اعتبار حركة الاعراب وقد عثل بصعاب اسم

(بقية كلام)

تمام المحد

فاعل الصفة وأما الأربعة التي بعدها فخرج من ذكر جميع ما ذكر وصف
من حذر وعاذ اسم فاعل من عذ فذ خرج من رضي وأما الأربعة التي بعدها فهي نحو
أمر بمن ضرب سخاف من خوف وعذ فعل أمر من وعد كال اسم فاعل من كال
ومثال الخامس عشر أدم من دمي وتقريرها واضح فلا نطول به نعم ان نعرف ان
المراد بالحركة جنسها لا خصوص حركة وان حركات الاعراب لا أثر لها وان حركات البناء
على ما قاله بعض المحققين كان الاصل في البناء السكون وما في بعض ما سبق
من الامثلة من بنائه على اعتبار حركات الاعراب والصاقه اركبناه للضرورة
في التعامل مع ما سبق من التنبيه على ذلك منه ويقاس الباقي ويعرف ان التمثيل بنا
على ان المصدر هو الاصل وهو قول البصريين وجردتها من الالف واللام اشارة
الى انها لا مدخل لها في ذلك والله اعلم ص او كفى قارورة ومن به

وصف يشتق له من اسمه ان يك والذي خلا يتبع عالم بزل فلا يجاز يرجح
ش قولي لو كفى قارورة متعلق بما قبله من تمام التقسيم وتمثيله وقد تقدم بيانه
وقولي ومن به وصف الى آخره بيان لثلاث مسائل من الاشتقاق مهمة وهي
ان من قام به هل يجب ان يشتق له من اسم ذلك المعنى اسم ومن لم يقم به هل
يجوز ان يبنى منه له مع قدمه مع ومن ثبت له وصف ونحوه هل يبنى ذلك الاسم
الذي بني منه حتى يكون الوصف حقيقة او يكون مجازا والقصد بسط المسائل فتعد
قواعد من اصول الدين والفقه كما ستذكرها بعد ذلك فمن ما يتعلق بالأولين ان اهل
السنة يجوزون الله متكلما باعتبار الكلام النفساني القديم القائم به تعالى وعند المعتزلة
انه متكلم بكلام قائم به لا بهم يمنعون الكلام النفساني كما سبق ويقولون انه تعالى
سمى نفسه متكلما لخلقه كلاما في اللوح المحفوظ او في الشجرة في قصة تكليم موسى عليه السلام
او نحو ذلك فاشتقوا اسم المتكلم من غير قيام كلام به ونقولوا ان يسمى اللوح او الشجرة متكلما
قيام الكلام بها فالمسئلة الاولى يجب ان يشتق اسم لمن قام به وصف له اسم من ذلك الاسم
كلاما لم كمتكلم لمن قام به الكلام ومريد لمن قام به الارادة وضارب لمن قام به الضرب
وهكذا وهو معنى قولي ان يك اي ان يكن له اسم فان لم يكن له اسم كانواع الروائح والالوان
لم يجب ذلك وهذا التفصيل هو الحق كما قرره في المحصول الا ان في كلامه ما يميل الى
قول المعتزلة فانه قال ليس من شرط الشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق اذ الكلي
والجوهر ونحوهما مستقة منها مع امتناع قيامها بمن له الاشتقاق وزد ما قاله بعضهم
ان هذا من الاشتقاق بان اهل اللسان انما ادعوا ذلك في الاشتقاق من المصادر التي هي
من اسماء المعاني لا من الذوات واسماء الاعيان فقد ذكر الصفاني وغيره ان من الجوزي
انتقض منه على الاصحاب بذلك في غير محله انما يرد على قولهم ان للمعنى اذا لم يقم بالمحل
لم يشتق له منه اسم فيقال لهم هذه أجسام لم تقم بها وقد اشتق منها اسماء لكن جوابه انه

معنى

لما كانت الاجسام لابس في العالم لما لم يصح قيامها
بالمحال فلو اطلق على غير محلها التبس الامر كذا قيل ولو قيل ان المراد انها هي التي
وهي موجودة بالمحال وان لم يوجد لنسبة الى المكان لهو جاز اي فيكون كلام الناس
على اطلاقه وحاجة للتقييد المسئلة التاسعة والباقي اشرت بقولي والذي خلا الى آخره
اي الذي خلا من الوصف يمنع ان يشتق له منه اسم والفرض انه لم يقم به والمعتزلة
وابنهم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم خالفوا في ذلك فقالوا ان الله عالم بعلم
قائم به لا بالذات وكذا قالوا في جميع الصفات الذاتية المجموعة في قول القائل بعباءة
وعلم قدرة وارادة وسمع وبصر وكلام صح لبقا فهو عندهم حي بالحياة قادر
بالقدرة مريد بالارادة سميع بصير بالسمع والبصر متكلم بالكلام لا بقا فيثبتون
العالمية والمريدية ونحوهما بل ون العلم والارادة نعم تحرير النقل عن ابي علي ابنه
كما مر هابه في كتبهما الاصولية انهما يقولان ان العالمية بالعلم لكن علم الله عين ذاته لا
انه عالم بلا علم كما اشتهر في النقل عنهما في كلام الرازي واتباعه كالبيضاوي وكذا
القول في بقية الصفات واما اهل السنة فيعللون العالم بوجود علم قديم قائم بذاته
تعالى وكذا في الباقي لكن اختلفوا في محل امرين احدهما ان العلم هو العالمية والقدرة
هو القادرية او وصف تابع عليها وكذا في الباقي كما لا يخفى والثاني في القائم
ابو بكر بالاول وثانيهما ان ذلك كله في الصفات الثابتة غير البقاء واما البقاء فقائم
بالمشترك واتباعه انه صفة زايدة على الذات قائمة بها مغايرة تعالى باق ببقاء قديم قائم
بذاته وقال القاضي وامام الحرمين والامام الرازي ووالده والبيضاوي كما يقوله
جمهور المعتزلة انه باق لذاته لا ببقاء والا لزم ان يكون للبقاء بقاء ويتسلسل
ولكن يجاب ان البقاء لا يحتاج الى بقاء آخر لانه تسلسل وكذا كونه قديما هو
يلزم لكن لذاته لعدم احتياجه لغيره ان قيام الصفة بالصفة محال اصح اصل السنة بان
موضوع اللغة في عالم مثلا ذات لها علم فلو انتفى العلم لانتفى العالم واما شبهة
المعتزلة فان هذه الصفات ان كانت حادثة لزم قيام الحادث بالقديم او قديمة
لزم تعدد القديم والنصارى كفروا بالتثليث فكيف بادعاء تسعة الذات وثمانية
صفات واجاب الامام عنها في الاربعين وغيره انهم عدوا ذوات حقيقية لذاتها
ونحن نقول انها بمواحد وهذه صفات هي ممكنة في نفسها ولكن وجبت للذات
لا بالذات فلا تعدد في قديم لذاته فلا قديم لذاته الا الذات الشهيرة على ان المعتزلة
لم يصرحوا في قاعدة الاشتقاق بما نقل عنهم وانما اخذ من انكارهم الكلام النفساني
فلزم من مذهبهم صدق المشتق على من لم يقم به المعنى المشتق منه لكن لازم المذهب
ليس بمذهب ولزكن يا يجب للشافعي الاقوال المرجوعة على اصوله فقد يقول المعتزلة
هنا ان مقتضى اللغة ما ذكرتم ولكن الدليل العقلي منع منه فاستثنى ذلك من الاشتقاق

مطلب في الخلاف في صفات الذات وصفات الافعال من حيث القدم والحدوث

لوجود المانع الخاص ولهذا لا يقولون بذلك الا في صفات الله تعالى فقط كما
سبأتي وقال امام الحرمين في الرسالة النظامية ظن من لا يحيط علما بهذا الباب ان
المعتزلة وصفوا الرب تعالى بكونه متكلما وزعموا ان كلامه مخلوق وليس ذلك مذهبا
لهم انما الكلام عندهم فعل الخالق يفعل كلاما في اذن من يسمع او في محل كما
يخلق اصواتا في جسم من الاجسام تدل على ارادته لهم ولو لم تقم هذه الاصوات
عندها الى صفات الافعال فانهم في قاعدتهم ان صفات الذات وصفات الافعال
حادثة وانكار مذهب الاشعري وغالب اهل السنة ان صفات الذات قديمة
وصفات الافعال حادثة واذا قلنا بذلك او بان صفات الافعال كالخالق والرازق
حادثة على قول الاشعري وقولهم خلافا للحنفية فكيف يشترط في الاسم المشتق قيام
المشتق منه به مع ان الخلق والرزق لم يقم به والا لزم قيام الحوادث به تعالى
الله عن ذلك فما دال الاخر صفة عن قاعدة الاشتقاق للدليل العقلي فانتفى
هذا وحينئذ فيحتاج الى الفرق بينه وبين صفات الذات مع انه يفرق في هذه
القاعدة بين اشتقاق وصف الفاعل والمفعول وانهما والمكان والآلة وغيرذلك
فتلخص من ذلك مسايل منها ما قاله المعتزلة في مسئلة الشيخ قبل الفعل انه لا يجوز
فاسد اصل السنة عليهم ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولده ثم نسخ قبل التمكن
فاجابوا بانه ذبح ولكنه كان يلتئم فابطلوا عليهم ذلك باتفاقهم على ان اسمعيل
عليه السلام هو المقول بانه المامور بذبحه من بوح واختلافهم في ابرهيم هل كان فاعلا
فقيل اسحق بذلك فقيل لانه كان يقطع والولد غير مذبوح للالتيام وقيل لا فان ذلك
والمذبوح محال فيقال لهم لا كيف تكليف ذبح ولا مذبوح معه قولكم بجواز اشتقاق
اسم الله جل لم يقم به الفعل ولم ان يجيبوا بالتبار الفعل اتفاق وان لم يكن مذبوح
لان المذبوح من ذهبت روحه فلا ذبح واذا انتفى الفعل فكيف يشتق وصف الفاعل
وفرقه في جميع المواضع على العكس من ذلك فكان ومن بناهم اتفاقهم على ان ابرهيم
عليه السلام ذابح واختلافهم هل اسمعيل مذبوح ولا غلوا من نظر وهما في الصفة
دون المذبوح يأتي في الحلف فيما لو حلف لا اكل مما اشتراه عمرو وغيره بخلاف ما لو حلف لا
ياكل مما اشترى زيد فان الصيغة فيه بالحال فقط لان المستقبل من صفات الماكول والذي
من صفات الاكل فيقال اكل لذيذ انتهى قلت وفيه نظر قلت وصحة ان لذيذ
فعيل بمعنى مفعول فلا فرق بينه وبين مستلذ الا ان يحمل لذيذ على صفة للصدر
لا مفعولا كما هو ظاهر عرف الرد بانا لم نكن هذا انما هو بقصد الحالف ذلك ومنها
لو حلف لا يفعل كذا فوكل من يفعله لا يحنث ان الفعل لم يقع منه فلا يسمى فاعلا
وكذا لو وكل في البيع او الطلاق ثم قال والله لست ببايع وما طلقت لانتفاء الصلة
لانه اطلاق المشتق باعتبار المستقبل مجاز اتفاقا قيل وفي حكايته الاتفاق نظر

فان ابا

مطلب صحة اطلاق المشتق باعتبار المستقبل مجازا

فان اباحنيفة قال في حديث المتبايعين بالخيار انهما المتساومان وهما متبايعين
ما اخذا في مباداة البيع وسيصير متبايعين فردان معنى بانه يصح نفيه وهو
دليل المجاز فلا تحمل الحديث عليه وكل الشافعي فيقال في المتساومين انهما غير
متبايعين حتى لو قال امرأته طالق ان كنا متبايعين وقد كانا متساومين لم
تطلق انتهى وقد يقال يحتمل ان ابا حنيفة عمل به مع كونه مجازا لانضمام قرينة
اليه فرده الشافعي بانه مجاز ولا قرينة لان الاصل عدمها واطلاقه باعتبار ما ال
حقيقة اتفاقا وباعتبار الماضي فيه ثلاثة مذاهب اصحها وعليه الجمهور في المحصول
انه الاقرب انه مجاز باعتبار ما كان كما سبق ان ذلك من انواع العلاقة كالضرب
بعد انقضاء الضرب ويصح نفيه باشتراط بقاء المشتق منه في صدق المشتق حقيقة
سواء كان المشتق ما يمكن حصوله بتمامه وقت الاطلاق كالقيام والقعود او لا يمكن
كما لو كان من الاعراض السيالة كالكلام وانما طريق الاطلاق الحقيقي في هذا ونحوه
ان يكون عند آخر جزء فلا يطلق على من قال زيد قايم او متحدث او حدث الا
عند نطقه بالميم ونحوها لان اسم المجموع الحروف ويستحيل اجتماع تلك
الحروف في وقت واحد لانها اعراض سيالة لا يوجد منها حرف الا بعد انفصال الاخر
هذا ما بحثه في المحصول وهو حسن ينزل عليه اطلاق الجمهور وان كان ظاهر
كلام الهندي ووافقه ابن السبكي في جمع الجوامع ان الجمهور صرحوا بذلك وليس
كذلك لانه في حقيقة مطلقا ونقل عن ابن سينا وابي هاشم قبل وان كانا لا
يشترطان صدق الاصل لكن ذاك في صفات الله تعالى بخلاف غيره
فان المعتزلة كلهم سواهم فوق عليها وسبق رد كلهم فيه نعم قال الاصفهاني في
شرح المحصول ان نقل هذا عن ابن سينا وابي هاشم فيه نظر اما ابن سينا
فليس له موضوع في اصول الفقه ولا العربية حتى يوجد خلافه منه نعم
كما ان الاصطلاح في علم المنطق ان قولنا كل ح ب لا يعني به ما هو بينك
دايما او في الحال او في وقت معين بل هو اعم من ذلك فاذا قيل الضارب متحرك
لا يلزم ان يكون ذلك حكما على الضارب في الحال بل على ما يصدق عليه الضارب
سواء كان في الماضي او الحال او المستقبل وهذا اصطلاح ومن المعلوم ان
الاصطلاحات لا تناقشه فيها ولا يلزم من صحيح الاصطلاح المنطقي ان يكون موافقا
للاوضاع اللغوية العربية الا ان ادعى صاحب الاصطلاح الموافقة والمناطقة
كلهم مطلوبون على ذلك حتى ان الامام الرازي فتعجب ابن سينا لامعنى له واما ابو
هاشم فهو لا يشترط في صدق المشتق ثبوت اصله الا ان ذلك في صفات الله تعالى
كما تقدم ايضاحه وان ذلك غير ممكن وجوده كالمتكلم فيكون بعد انقضايه
حقيقة للمعنى وهو به الناطه باخر جزء كما سبق وهذا المذهب نقله الآمدي

ولكن في موضع في المحصول ان هذا الفرق لم يقل به احد من الامة وفي موضع صرح باختياره ومنع دعوى الاجماع فيه السابع الواقف حكاه بعض المتاخرين كالكي قيل ولا يوجد منقولا وانما جوزه بعض شراح المختصر فيه كالقاضي عبد الوهاب اذا كان قيل لبن الحاجب الى التوقف واما التوقف وحده فنصر حوا بان الحاجب اختاره والصواب ان ث المنقل ثم الاسدي لما حكى المذاهب الثلاثة ولم يرجح منها شيئا ويدل على انه يقول بالوقف ويخرج مما سياتي في التنبيهات في تعريم محل الخلاف من الصاحري بتفاصيل لكن الحق انه خرج محل الخلاف تفصيل ثم يخرج من كلام الماضي لبي الطيب في صلة خيار المجلس قول كثير بالتفصيل بين اطلاقة المعنى المشتق منه فيكون خصبة وبين ان يتطاول الزمان فلا وفي كلام ابي الخطاب الحنبلي نحوه — احدها عدم الخلاف ما اذا لم يطرا على الحل ما يفيد الوصف الذي زال كالقاتل والسارق اما لو طرأ ذلك كتسميه اليقظان نائما باعتبار النوم السابق فجاز قطعا وهو منبه انه من اطلاق احد الضدين على الاخر هذا مقتضى كلام الامام في المحصول والمنتخب وتبعه صاحبا الحاصل والتحصيل وصرح به الاسدي في الاحكام اذ قال في آخر المسئلة لا يجوز تسميه القائم قاعدا والقاعد قائما للتضاد والقصد السابق باجماع المثلين واصل اللسان اي حقيقة بل مجازا او نحمل الخلاف ايضا اذا لم يمنع مانع من اطلاقه اما اذا منع فلا يطلق حقيقة ومجازا كاطلاق الكافر على من اسلم لتضاد الوصفين فلا يكون حقيقة ولما فيه من اهانة السلم واما اطلاقه تعظيما له فذلك يسمى موسما في حاله نحو محمد واطلاقا منتهيا شائعا وله كان مجازا بل لو قيل انه حقيقة ترجيه او مستثنى من القاعدة اللغوية لذلك لم يكن بعيدا كما سبق نحوه وحينئذ فاستاذ منع ذلك الى المانع اولى من البقول باستناده الى عدم المقتضي لكون الاصل عدم المقتضي وعدم المانع ثم نقول اما ذلك عند الاحتمال وهما قد قدمنا ان المانع ثم سياتي في القياس ان الخلاف فيما ان المانع بشرعي وجود المقتضي او لا ومحل الخلاف ايضا كما قاله القرافي اذا كان المشتق محكوما به كزيد مشرك او زان او سارق اما اذا كان متعلق الحكم نحو اقطعوا المشركين والزانيه والزاني فاجلدوا والسارق والسارقه فاقطعوا الايات فيكون حقيقة اذ لو كان مجازا لكان من ابنك كل وزني او سارق وقت زمان نزول الاية والخطاب به فيكون مجازا لا يدخل فيها لان اصل هذا المجاز ولا قائل بذلك اي واذا كان باعتبار الاتصاف في الماضي فيبعد ذلك ايضا كما لا يخفى من الامثلة الاخر ونحو لان الله تعالى لم يحكم في تلك الايات بشرك احد ولا بسرقته وانما حكم بالقتل والجلد والقطع على الموصوف بهذه الصفات ثم هو متعلق عن الاحكام انتهى وتكلف خطفا وجوابه وان كان الاصفهاني في شرح المحصول قد ذكر نحوه فاجاب بعضهم عن ذلك بان المجاز

وان كان

وان كان الاصل عدمه الا ان الاجماع انعقد على ان المتصف بهذه الصفات بعد ورود النصوص متناولهم وبينت تلك الاحكام فيهم ولكن الجواب الحق انها ستبين اطلاق اللفظ واراده المعنى من غير تعرض لزمان كقولنا الخمر حرام فانه صادق سواء كانت الخمريه موجوده او انما طلاق الخمر في هذه الحالة حقيقة لان المراد بالحال حال التلبس بالملفظ وكذلك خوابات اقتلوا المشركين والزانيه والزاني والسارق والسارقه لم يقصد احد ان يتصف بالشرك والزنا والسرقه وقت تلبسه وذلك حقيقة ومثله اطلاق ذلك بعد الانصاف فانه لم يخرج عن ذلك الذي قد اطلق حقيقة واستمر وانما يتجوز عند اراده المتكلم اطلاق الوصف باعتبار ما كان عليه او ما يؤول اليه كما قاله الشيخ تقي الدين السبكي وانما يرى الوهم للعراقي من اعتقاده ان الماضي والحال والمستقبل حيث كان اطلاق اللفظ والقاعدة صحيحه في نفسها ولكن لم ينطبق احدهما حق فهمها فالمدار على حال التلبس لحمل اللفظ على انه قد يوقف القرافي في مواضع منها قوله ان متعلق الحكم ليس مرادا يرد عليه قولك لكل قاتل يقتل او الكافر يقتل تريد به محصورا حاضرا فانه لا يكون حقيقة حتى يكون القتل قائما به من حيث الخطاب وايضا فان قوله تعالى اقتلوا المشركين يحمل الى الذين يشركون فهم محكوم عليهم وبالجملة فلا فرق بين ان يكون المشتق محكوما عليه او متعلق الحكم او غير ذلك فالمدار على ما قدرناه الثاني تحمل ما تحمد في جواب شبهه القرافي ان اللفظ على اربعه اقسام قسم وضع للزمان المعين كامس وغدا والان وقسم وضع بحسب الدلاله على الزمان تضمنا والتزاما كما سبق فهذا لا يتصف من حيث الازمنه بحقيقة ولا مجاز وقسم وضع للحدث والزمان المعين كالافعال فالزمان فيها جزء من مدلولها فهي حقيقة فيما وضعت له مجازا ان استعملت في غيره فالفعل الماضي وضعه للحدث والزمن الماضي كقام فاذا اريد به الاستقبال نحو غفر الله لك ونحو نفخ في الصور فاخرجنا الان ونحو اتى امر الله فلا تستعجلوه كان مجازا فطعا والمضارع فيه فيه مذاهب [illegible] حقيقة في الحال ومجازا في الاستقبال كالمشترك فيهما وظاهر التسهيل اختياره فمتى استعمل في الماضي [illegible] في غير ما هو موضوع له علة القابل به وقسم وضع [illegible] والصفات المشبهة ونحو ذلك فالزمان فيها [illegible] المشبهة مطلقا ولا دلالة له على زمان معين بل يصح [illegible] حمل نحو اقتلوا المشركين ونحو الزانيه والزاني والسارق والسارقه فان قصد به الحدوث كما يقصد بالافعال ولهذا اهمل عمل الفعل فدلالته على الزمان

هذا ما حذف من الحر الاصلي وعباره الصواب واضح فليراجع

بهامش

بالالتزام لا بالنص كما هو شان الفعل فطريقه الانقسام للحقيقة والمجاز وباني
فمنه ماسبق في اصل اللغة الثالث نشا ما فيه رفاه الاختلاف في مسايل منها
رجوع البايع في سلعته على المشتري لقوله صلى الله عليه وسلم ايما رجل مات او
افلس فصاحب المتاع احق بمتاعه ان قلنا انه صاحبه باعتبار ما مضى حقيقة
رجع والا فلا فيحتاج الى حمل على المصير وجوابه انه وان كان مجازا فقد قام
الدليل على ارادته كما ذكر ذلك في محله ومنها قال الكافر انا مسلم هل يحكم باسلامه
فيه اضطراب في الشرح والروضة والجملة فيها الخلاف فيه انه قد يريد انا اسلم
بعد ذلك فيكون وعدا وقد يريد الماضي بعهد ينه الذي هو عليه في الماضي
ولكنه سماه اسلاما ومنها لو قال انا مقر بما يدعيه كان اقرارا لانه حقيقة في الحال
ومنها ان لزيد وجها ما لو قال ان طلقتك فانت طالق ثلاثا ان اراد اني ما اردت
عليه طلاق قبل ذلك صدق ومنها هل يزول كراهية السواك للصايم بالغروب قبل
فطره او بعده من افطاره لانه ليس حينيذ صايما وقد قال صلى الله عليه وسلم لخلوف فم
الصايم اطيب عند الله من ريح المسك قال الكثر على انه يزول بالغروب لانه قد
افطر شرعا ومنها لو اوصى او وقف على حفاظ القران لا يدخل من لم يحفظ الا ان
ذلك مجاز ومنها وقف او وصية لورثة زيد ومن لم يرثه لا يصح لانه ليس وارثا الا
باعتبار المستقبل وهو مجاز ومنها في مسئلة كما لو لدت واحدة فقصدوا بها طوالق
هل تخرج عن الصبين وقع عليها الطلاق او لا ها صاحبه باعتبار ما كان
من مسايل الاشتقاق ان المشتق لا اشعار له بخصوصية الذات
بالاسود مثلا ذات لها سواد ودليل على حيوان لا غيره والحيوان ذات لها
حياة لا خصوص انسان ولا غيره وكل الهدى لا بالطايفة ذكرا كانت من وجوه
انه يدل بالالتزام فان اراد مطلق الجسم فسلم او نوع معين فلا والله اعلم

ص لتسجيع اخر ش وهو ما اتفقت فاصلته والمراد بالكلمة اخرى كما تراه
وهو انقسامه باعتبار محل الدلالة الى مسطور ومفهوم اذ لا تخلو الدلالة عن
القسمين لكن تكمل منهما اقسام وشرطها ياتي ان شاء الله تعالى بيانها
واضحه ص اللفظ ان كان ينطق به فمنطوق والا فمفهوم

ش المفهوم والمنطوق نصا فما معنى لا يوقف بلا احتمال الذي قدمناه
فيه احتمال ظاهر قلعها اي ان المعنى المستفاد من اللفظ ان استفيد
من حيث النطق به سمي منطوقا ومن حيث الكون اللازم للفظ سمي مفهوما
والمفهوم وان كان في اصل عام الكل ما فهم من نطق او غيره لانه اسم مفعول
فهم بفهم لكن اصطلحوا اختصاصه بهذا النوع وهو المفهوم المجرد الذي لا يستند
الى نطق لكونه فهم من غير تصريح بالتعبير عنه بل له اسناد الى ظرين عملي القسم

الاول

حد

الاول وهو المنطوق ينقسم الى نص وظاهر فالنص ما افاد معنى لا يحتمل غيره
كزيد وهو معنى قولي بلا احتمال اي ذلك المعنى فاين لبيك علام
الاحتمال فيه فسمي اللفظ الدال عليه نصا لارتفاعه على غيره من الالفاظ في
الدلالة ماخوذ من قولهم نصت الظبية جيدها اذا رفعته ومنه منصة العروس
بفتح الميم قاله المطرزي فقولي معنى مرفوع بفعل محذوف على قوله تعالى وان احد
انفطرت والظاهر ما افاد معنى مع احتمال معنى غيره لكنه ضعيف بسبب ضعفه
خفي فلذلك سمي اللفظ له لاخفائه مقابله وهو القوي الظاهر كالاسد فانه
ظاهر في الحيوان المفترس ويحتمل ان يراد به الرجل الشجاع مجازا لكنه احتمال ضعيف
والكلام في دلالة اللفظ الواحد ليخرج المجموع المبين فانه وان افاد معنى لا
يحتمل غيره فانه لا يسمى مثله نصا واعلم ان النص كما يطلق في مقابلة الظاهر
يطلق ايضا في مقابلة الاستنباط والقياس فيقال دلالة النص اقوى من دلالة الفحوى
فهو اعم من ان يكون معه احتمال اخر او ليس معه وهذا كما ياتي في ان العلة هل هو نص
او مستنبط وفي ان شرط الفرع هل يكون منصوصا ونحو ذلك ومن هذا قولهم
نص الشافعي كذا مقابله قول مخرج او نحوه يعنون به اعم من النص والظاهر
والله اعلم ص كلاهما المحكم والقابل فمتشابه اذا يقابل

ش يستثنى الله تعالى وقد يطلق بعض اصحابنا المحكم على ما ظهر ايضا والظاهر يسمى محكما من الاحكام في هو الاتقان لانه احكم بظهور المراد منه اما بلا
احتمال اصلا او بمرجحان احتمال يظهر المراد فيحمل عليه فهو ناظر القدر المشترك بين
القسمين وهو عدم المرجوحيه وهل الاحسن من تعبير بعضهم بالراجحيه لان مع احتمال
فيه احتمال راجح فالحكم هو المتضح المعنى ومقابله يسمى المتشابه وهو ما لم يتضح فيه
المعنى يسمى بذلك لتشابه المعاني فيه وعدم ظهور المراد منها فيدخل تحته
ما احتمل معنيين على السوا وهو المجمل وسياتي بيان جهات الاستوا وما كان ظاهر
في احدهما او احدهما ولكن قام دليل على ارادة المرجوح فيقبل اللفظ بالحمل عليه
فدليل التشابه اما ان المجمل والمؤول باعتبار القدر المشترك بينهما وهو عدم
الرجحان وفي تقرير الماوردي عن الشافعي رضي الله عنه ان الحكم ما لا يحتمل من التاويل
الا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل وجها والمراد بالوجه الواحد الذي تعين
العمل به سوا كان لاحتمال وحده او معه احتمال مرجوح وبالاول وحده ليس فيه تعين
للعمل كما بيناه بل على كل الماوردي يحتمل ان الحكم ما كانت معاني احكامه معقوله بخلاف
المتشابه كاعداد الصلوات واختصاص رمضان بالصيام دون شعبان وفي تفسير
الحكم والمتشابه سوى ما سبق لهوال كثيرة منها ان الحكم ما خلص لفظه من الاشتراك
ولم يشب غيره والمتشابه بخلافه اوان الحكم ما اتصلت حروفه والمتشابه ما تقطعت

الاول

كالحروف المقطعة اوايل السور او ان للحكم ما قد عدد السياق والمتشابه ما اخفى
عقابه او ان المحكم ما احتج الله به على العباد والمتشابه خلافه او انه الوعد والوعيد
في الاحكام والمتشابه القصص كسير الاولين او ان المحكم نعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم في التوراة والكتب المتقدمة والمتشابه نعته في القرآن او ان المحكم
الناسخ والمتشابه هو المنسوخ او ان المتشابه ايات القيامة والمحكم ما سواها
او مخرج ذلك من اقوال المنتشرة وكل ابن السماني احسنها ان المحكم ما امكن معرفة
المراد بظاهره او بدلالة تكشف عنه والمتشابه بخلافه قيل وكل من كلامه في
المحكم المولد يجمع بينه وبين ما سبق من القول الراجح انه من حيث هو كان متشابها
لعدم ارادة الظاهر منه فبعد قيام الدليل على ارادة المرجوح صار محكما بالنسبة
اشرت بقولي اذا يقابل اي اذا اردت ان تقابله بالمحكم وان اطلق عليه في
بعضها هو له حكما باعتبار اخر وقولي بيتا ثم له بعد بيان حكم المتشابه
وان اوهمت عبارة جمع الجوامع انه نفيض له كما ذا بو منصور وان حزا
قول كثير من اصحابنا المتكلمين والفقهاء كالحارث والقلانسي وحققوا في قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله على ذلك وهو الاصح عن ابن قول الصحابة كابن عباس
وابن مسعود وابي بن كعب وهو اختيار ابي عبيد والاسمعي واحد من يحيى النحوي
وقال ابن السماني انه المنقول على طريق اهل السنة والحكاه الاشعري في تفسيره عن
الاكثرين من الصحابة والتابعين وبه قطع الزبيري من اصحابنا فيما
في كما بالسكت ومقابله قول الاشعري والمعتزلة انه لا بد ان يكون من المراد بحيث
في العلم من جملة والوقف عند هذا في الاية على هذا وجملة يقولون امنا به نصب
على الحال من الراسخين فقط دون المعطوف عليه لتعذر فقوفه عليه مخصصه
لتقبل الحال بالمعطوف كما في وهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان نافلة حال
من المعطوف وهو يعقوب لانه ولد الولد دون اسحق لانه ولد وقال ابن
الحاجب انه الظاهر لان الخطاب بما لا يفهم بعيد وقال النووي في شرح مسلم
في كتاب الايمان انه الاصح لانه يبعد ان يخاطب الله عباده بما لا يفهمون وصحح هذا الشيخ
ابو اسحق ان الله تعالى اورد هذا مدحا للصادقين فلو كانوا لا يعرفون معناه لشاركوا
العامة وبطل مدحهم وصححه ايضا سليم في التقريب وحكاه القاضي ابو بكر
وامام الحرمين في البرهان عن اكثر القراء والنحاة قال وهو مذهب ابن مسعود
وابي بن كعب اي عكس حكاية الاشعري عنه والى هذا اشرت بقولي وقد
وقد يطلع بعض اصفياه والاصل اصفياءه ولكن ضرورة للضرورة واعلم انه قد
سبق في باب الادلة عقب ذكر الكتاب والسنة الخلاف في انه هل يجوز ان يكون
فيها لفظ له معنى لكن لا نفهمه وبيان خلاف الحشوية ليس في هذا القسم كما زعم

بعضهم

بعضهم وانما ورد لفظ لا معنى اصلا فانه لا يظن بعاقل ان يتوله وان الامام
في المحصول انما حكى خلاف الحشوية في كون اللفظ له معنى ولكن اريد غيره
وان كان قد اقام دليلا يقتضي ان خلاف الحشوية في التكلم بما لا يفيد فراجعه
فانه مهم مسرا [illegible] الاول قد يطلق الحكم على ما احكم على وجه ما تفاوت
فيه فالقرآن كله بهذا المعنى محكم ولهذا قال تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت
ويطلق المتشابه بمعنى اخص من الدلالة والاعجاز فالقرآن كله متشابه
بهذا المعنى ولهذا قال تعالى كتابا متشابها مثاني اثنا في قاعدة الحكم والمتشابه
في هذا التقسيم بيان القسم الذي يجب الايمان به ولا يتعرض للكشف عنه على الجملة
القابل لمعاني الله تعالى يتفاضل بعلمها اما على الطريقة الاخرى فالبحث في تحقيق
معناه فان ينتهي العالم باستفراغ وسعه حتى يكون ظنه اقوى من الاشتراك في حق المعنى
بالدليل وقيل بل المخلف في المسألة لفظي فان من قال ان الراجح في العلم بحكم
تاويله اراد به انه يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال لا يعلم اراد انه لا يعلم حقيقته
وانما ذلك الى الله والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقلاء وقال ابو اسحق ان الكلام
ثم عند قوله الا الله ومعنى ما يعلمها لهم يريد ون المتشابه الى الحكم ويستدلون على
المعنى بالجلي لانهم لا يعلمونه اصلا واما علم الله تعالى فهو بالعلم القديم الذي لا
يتوقف على شيء وعلم غيره موقوف على التذكر والتدبر وهذا في الحقيقة قول
متوسط بين القولين السابقين واختاره السهيلي وللتفصيل الثاني قول بالوقف
اذ قال القول ان يحتمل وانكر ان يكون في المتشابه ما لا يعلم ومنهم من جمع بين
القولين بان الله تعالى يعلم ذلك على التفصيل والراسخون يعلمونه على الاجمال
ويجعله فالمختار الوقف على الا الله فاذا جمع ما ذكرناه زال الاشكال واجتمع القولان
الثالث الخلاف في المتشابه هل يجري في آيات احكام الشريعة كما قال الاستاذ
ابو اسحق اذ ليس شيء منها الا وعرف بيانه وليس في السنة ما يشاكله وفي المحصول
للغزالي ان المتشابه في الايات المتضمنة للتكليف محال وشبه المقصود منه
جرى مسلة في آية الاستواء قال مالك لما سئل عنه الاستواء معلوم والكيف مجهول
والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقال سفيان بن عيينة يفهم منه ما
يفهم من قوله ثم استوى الى السماء وقد تجرب الناس فيه فضل قوم فاجروه
على الظاهر فان من قطع بنفي الاستقرار وان تردد في محله فلا يجاري عليه فان
تعليم الاول على نفي الاستقرار باره واجبا على الآحاد بل يجب على كل شخص في
اقليم ان يقوم ليدفع البدع اذا ثارت انتهى الرابع من هذا الخلاف تشبث
العلماء في آيات الصفات واحاديثها المشكلة هل يجب تاويلها بناء على ان بعض الراجح
في العلم قد يطلعون على المعنى او لكونه مما استاثر الله تعالى به ويحتمل ان المراد

غيرها اولى به وعرون الامساك عنه لذلك والطريق الى معرفة ان
المراد منه مبين في مثل هذا الوقت رجحان طريقه التاويل واظهاره لما
حدث من البدع وتلبيس بعض المبتدعة على ضعفى العقول وحملهم
على ان يعتقدوا ظاهرها الذى قامت الادلة القاطعة على استحالته
وقام الاجماع من الفريقين على عدم ارادة ظاهره فهو من باب النصح
الواجب والله اعلم ص وسم بالمجمل ما لم يتضح دلالة لاشتراك لم يتضح
او رجحان مساوى عقبة وكل ما يساوى ش لما كان كثير من
المتشابه مما لم يتضح المقصود منه دون تحته نوعين احدهما ما لم يرد ظاهره
وثانيهما ما يساوى محتملاته او محتملاته وهو المجمل وسبق الكلام في
القسم الاول مبينا هنا القسم الثاني الذى هو المجمل وحاصله من المجمل وهو
المجمل كما بين تعريفا اجمالا الشئ جمعته عن تفرقة واجمل الحساب
جمعه وقال ابن دريد اجملت الحساب اجمله عربيا صحيحا فالمجمل ما لم يتضح
دلالته من حيث الاستواء اما للاشتراك وعدم قرينة ترجح مشتركا من
المستعمل اما بان لا قرينة اصلا او لكل قرينة اما لم تحمل المجاز حتى يساوى
الحقيقة واما لتعذر الحقيقة مع تكافؤ المجاز المتساوى فيه او نحو
ذلك وبهذا سقط قولى بعده وكل ما يساوى الى اخر الابيات الاربعة فعممت
الحكم بذلك لكل متساو وبينت به ان الصورتين المتقدمتين مثال للحصر
واحترزت هنا بقولى للاشتراك الى اخره عن القسم الاول الذى هو المجمل
وهو الذى لم تتضح دلالته لكونه لم يرد به المعنى الظاهر وارید الخفى
ولكن لما لم يتعين وجهه من الخفى نشأ من ذلك مسئلة هل يؤول المشكل من الايات
والاحاديث او يسكت عنه وقد سبق التنبيه على علتهما اعلم انه انما يخفى
ان ذلك حيث لم يحتمل المشترك من الحقيقة والمجاز والمجازين على الكل فان
وجب الحمل حيث امكن فلا اجمال وقد سبق بيان ذلك في محله والله
اعلم ص فان بين الدليل مراد المقدار منه قل او كثر او ضدا
في اصل اجماله فمبين مبينا لمقدار ذلك منه ش هذا خبر عن المبدا
الذى هو في اخر البيت الذى قبله وهو قولى وكل ما يساوى اى ما يساوى
فيه المجمل فالحكم فيه ذلك وادخلت الفاء في خبر المبتدا لتضمنه معنى الشرط
اى اذا عرف معنى المجمل وانه مالم تتضح دلالته لتساوى ما يحتمله فان دل
دليل على المقصود منه سمى مبينا بفتح اسم مفعول من بينه تبيينا وربما
سمى بالمبين مالم يكن مجملا قط وانما هو واضح من الابتداء لكونه بين اى قصد
فيه البيان وان لم يطرأ عليه فالمبين نوعان وهو معنى قولى لقصد ذلك منه

اى لاجل

على ما تصحه او لم يوقف او يكون غير مقصود للحكم فالاول ما توقفت دلالة على مقدر
اخر سمي دلالة الاقتضاء والاشارة بقولي فان توقفت الى آخره وجه التوقف
ثلاثة ما يتوقف فيه صدق اللفظ وما يتوقف تصحيح الحكم عقلا وما يتوقف
صحة الحكم شرعا فالاول مثل قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان
فان ذات الخطاء والنسيان لم ترفع فيضمر ما يتوقف عليه الصدق من لفظ الاثم
او الواحده او نحو ذلك والثاني مثل قوله تعالى واسئل القريه اي اهل القريه
اذ لو لم يقدر ذلك او نحوه لم يصح عقلا اذ لا تسال والا يخفى ما في نسبة ذلك
للعقل من السهو ولذلك قالوا ان هذا بناء على انهم لم يكن مسموعا حقيقة
من باب المجاز له وهو مبني ايضا على انه لم يعبر بالقريه عن اهلها اذ الجاز
حينئذ مجاز استعاره او مجاز اضمار ومثله قوله تعالى ان اضرب بعصاك البحر
فانفلق اي فضرب فانفلق والثالث كقول القايل اعتق عبدي عني على كذا
او وكلني بعتاقه عني في الاول بيع ضمني وفي الثاني هبة ضمنية لاستحقاق صاحب
العبد عليه شيئا بخلاف الزنا اذ لا يقع عن المستدعي ولكن المذهب خلافه
وكذا لو سكت على اعتق ولم يذكر شيئا فانه هبة ضمنية وكاستحقاق شيئا على اصح
الوجهين وقيل يستحق وانما توقفت الصحة والتعميم فيذلك لان العتق شرعا لا
يكون الا لمملوك وهو معنى قولي في النظم وعتق العبد السيد على فقبل اي
قبل اعتقني فيشمل الثلاثة ستة حمل الاقسام الثلاثة اقتضاء هو قول
اصحابنا وذهب جمع من الحنفية كالبزدوي الى ان المقتضى ما توقف عليه الصدق شرعا
دون الاول والثاني سموا ذلك اضمارا وفرقوا بين المذهبين والمقتضى بان المقتضى
لا يتغير فيه ظاهر الكلام عن حاله والا عما به عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله
بخلاف المضمر كما سال القريه ورفع عن امتي الخطاء ونحوه والله اعلم ص

وهاذل بلفظه فصلا اشارة الى الآن بامر دائما ش هذا هو
القسم الثاني مما ذكره ابن الحاجب من اقسام غير الصريح واما القسم الثاني وهو الاتي
وهو ما فيه قصد المتكلم ولا يتوقف على اضمار شيء ولكنه اقترن بحكم لو لم يكن لاقترانه
به علة له لكان بعيدا فمن الشارع ان يقرنه به وهو اجنبي وسمي تنبيها وايما
وسياتي مثاله في باب القياس من جملة الطرق الدالة على العلية ولهذا اسقطه
من النظم هنا وان الحكم ليس مسندا بالدلالة اللفظ عليه البته واما هذا الثاني الذي
ذكرته هنا في النظم وهو ما له عليه دلالة ولكن لم تقصد دلالته فيسمى اشارة
كقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسايكم فانه بدل بالصريح على جواز
المباشرة الى الصبح ولكن يلزم منه صحة الصوم جنبا فلو لم يكن ما بين الفجر الى تمام الغسل
صايما لكان مستثنى مقداره قبل الفجر بالمباشرة في الليل وهو معنى قولي في الآن

باشروا بل رأى في قوله تعالى فالآن باشروهن الآية تجد المثال للمسئلة وكذلك نص بزمن
الحمل بستة اشهر من قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقوله تعالى
وفصاله في عامين ومن امثلة ابن الحاجب قوله عليه الصلاة والسلام في النساء ناقصات
عقل ودين ثم قال في نقصان دينهن تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي
فقيه ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما مع انه غير مقصود من الحديث بل من حيث ان
لفظ الشطر يشعر به لان المبالغة تقتضي ان اكثر ما يتعلق به الغرض ذلك ولو كان نصابا
الذي ترك فيه الصلاة اكثر من ذلك لذكره نعم كان من دقيق العيد في كتابه الامام
البيهقي انه قال تتبعت هذا اللفظ اي لفظ الشطر فلم اجده في شيء من كتب الحديث
وحينئذ فيعجب من القاضي ابي الطيب في اعتماده عليه في كتاب الحاج في الاستدلال
على اقل الطهر مع معرفته بالحديث وقد اجاب تلميذه الشيخ ابو اسحق بانه لم يذكره
في كتاب النكت وقال في كتاب المهذب لم اره الا في كتب الفقه ولعله اراد في
كلام البيهقي ذلك ثم في بعض كتب الحنابلة ان القاضي ابا يعلى عزاه الى السنن
لابن ابي حاتم والذي لفظ رواه البخاري في ذلك ليس اذا حاضت لم تصل انهم
قال بلى قال فذلك من نقصان دينها ولمسلم نحوه وفيه وتمكث الليالي ما تصلي
وتفطر في رمضان فيه جمع ليله حتى ما تقضي كل يوم وليله مسهرا ان الاول
حمل الاقتضاء والاشارة من اقسام المنطوق وكذا التنبيه والايما اللذان سيذكرهما
هو طريقة ابن الحاجب على خلاف ما صرح به الغزالي في المستصفى وجرى عليه ايضا
وغيره من كونها اقساما للمفهوم وحكى هذا بعضهم وتعقب على ابن الحاجب
ما ذكره في احكامه ان ذلك ليس من المنطوق ولا من المفهوم وعلى وقع بين
الشيخ علاء الدين القونوي وشمس الدين الاصفهاني بحث في ذلك وكتبا فيه
رسالتين وانتصر الاصفهاني لابن الحاجب وهو الظاهر ان اللفظ دالة كان لبعض
شيوخ خياط يمكن ان يجعل ذلك واسطة بين المنطوق والمفهوم ولهذا اعترف
بعض من ينكر القسم الثاني من قسمي الحنفية دلالة الاشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين
الآية قالوا دليل على ان الكفار يملكون اموال المسلمين بالاستيلاء مع انها انما سيقت
لبيان استحقاقهم من الصدقة ووجه الاشارة الى انهم يملكون اموال المسلمين بالاستيلاء
ان الله تعالى سماهم فقراء مع اضافة الاموال اليهم والفقير من لا مال له فما لم يصر
لهم الى المال وان كان ملكا له فلو كانت باقية على ملكهم لزم المجاز وهو خلاف الاصل
وضعف بان الشبه وان دلت على ما ذكروه لكن اضافة الاموال اليهم عدل على تملكهم
اذ الاصل في الاضافة الملك فليس حملها على الاضافة المجازية اولى من القسم المذكور على الحقيقة
بأولى من العكس والله اعلم ص وان يكن ما في محل النطق دل لمفهوم ي ص
ش هذا مقابل ما سبق في دلالة اللفظ بمنطوقه فالمفهوم ما دل لا في محل النطق

على ما تصحه

وسبق وجه تسميته مفهوما واختلفوا في وجه استفادة الحكم منه على صور بدلالة العقل من جهة التخصيص بالذكر او مستفادة من اللفظ على قولين نظم لمام الحرمين في البرهان بالثاني ورواه ابو العزج في لمعه فان اللفظ لا يشعر بذلك انما دلالته بالوضع واشكل ان العرب لم تضع اللفظ ليدل على شئ مسكوت عنه لانه إما ان يشعر به بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وليس لهم واحد منها وبنى على هذا انه لا يصح الاستدلال بكون أصل العربية جاروا الى المفهوم فانهم انما اخذوه بطريق الاستدلال بالعقل وقد يخطئون فيكونون كغيرهم نعم لا خلاف ان دلالته ليست وضعية انما هي انتقالات ذهنية من باب التنبيه بشئ على شئ وبالجملة فالمفاهيم التركيبية من عوارضه مولى ففهوم يرى يعدل هو جواب الشرط فيقرا مفهوم بالرفع خبر مبتدا محذوف اى فهو مفهوم ويجوز ان يقرا بالنصب مفعولا به اى ترى لان رأى بمعنى علم متعدى لمفعولين ويصدق في محل نصب على الحال والله اعلم ص وان يكن مسكوتا فموافقا

مثل كذه يكن حكما موافقا فهوى الخطاب ان يكن بالاولى وكذا عكسه استوى أيجلى

واما في فقد اى الموافقة من القياس لا بمفهوم الموافقة فقها ولا بنقل اللغة للاعم

عرفا ولا قرائن بذلك عم مثب اذا علم معنى المفهوم فهو على ضربين مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالاول ما وافق فيه حكم المذكور وهو معنى قولي يكون مرادفا اى يسمى ذلك المسكوت في اصطلاح موافقا ويسمى للمفهوم فيه موافقة لموافقته المراد المعنى اللغوي فقولي فقد وافقا المراد به المعنى اللغوي وقولي موافقا اخرا ليشمل المراد به المعنى الاصطلاحي حتى لا يختل الشرط والجزاء والضمير المخفوض في مسكوته عائد على اللفظ المذكور في صدر التقسيم ومراده وقولي فهوى الخطاب الى اخره اشاره الى ان مفهوم الموافقة نوعان ما هو موافق بطريق الاولى وما هو موافق بطريق المساواة والاول يسمى لحن الخطاب اى معناه المفهوم على سبيل القطع كما يشعر به اشارة المصنف والمراد بالمصنف في الاساس نحوى اصلام ما تفسر فيه من الفحوى وهو ابراز الخفي ومثله قوله تعالى ولا تقل لهما اف فهو من النهي عن الضرب ونحوه من باب اولى وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية مفهومه ان ما فوق الذرة من باب اولى وقوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فان فهما الاولى ان مادون القنطار من باب اولى ومفهوم الثاني ان ما فوق الدينار من باب اولى وقوله تعالى لا تقتلوا اولادكم خشية املاق وفي الاية الاخرى من املاق فان مفهومها تحريم قتلهم بدون الاملاق وخشيته من باب اولى ومن ذلك ايضا قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يفهم وجوب

الكفارة

الكفارة في العمد من باب اولى الا ان يقال ذنب العمد اعظم فلا يلزم ان يتلافى بالكفارة وكذا قوله عليه الصلاة والسلام من اسلف في شئ فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فان اصحابنا قالوا اذا جاز في الاجل القليل الحال ففي باب اولى انه اقل غررا واقل خطرا واما اقتضيه تمثيل الكفارة بان العمد اشد فلا يجبر بكفارة بخلاف الخطا وتضعيف تمثيل السلم بانه ليس من الغرر شئ يكون الحال فيه كالمؤجل فجوابه بان الكفارة شرعت للزجر والزجر في العمد اشد وفي الخطا اقل وان البيع لما في الذمة له فوائد جوز اسلما حالها وتلك الفوائد موجودة في الحال كما في المؤجل مع كونه اقل خطرا وذلك كله مبسوط في محله من كتب الفقه والثاني وهو المساوي يسمى لحن الخطاب ايضا معناه كما قال تعالى ولتعرفنهم في لحن القول مثاله قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الآية والاشكال ان سائر الاتلافات كذلك من الوعيد وظاهر كلام ابن الحاجب ان هذا القسم غير معتبر وان الاولوية شرط في الاحتجاج حيث اقتصر في الموافقة على فحوى الخطاب وذكر امثلته ثم قال وهو تنبيه بالادنى اى على الاعلى وقد يعرف ذلك بمعرفة المعنى وانه اشد مناسبة في الحكم نعم قوله في صدر المسئلة ان يكون المسكوت موافقا في الحكم دليل على عدم الفرق بين الاولى والمساوي وكذا قوله في مفهوم المخالفة وشرطه ان ينتفي الحكم عما عدا المنطوق به والمساواة على ان اشتراط الاولوية هو ظاهر كلامهم ان فحوى الخطاب في الرسالة كما نقله امام الحرمين في البرهان وبه جزم الشيخ ابو اسحق وغيره من المتاخرين وقاله الكمذري عن الاكثرين والقول بانه لا يشترط هو طريقة الغزالي والامام الرازي واتباعه وهو ظاهر استدلالات الائمة بالمساوي كالاولى وان خصوها بالتنبيه الاولوي بالاشتهار وحكى الماوردي في الفرق بينهما وجهين احدهما ما سبق والثاني ان التنبيه ما نبه عليه اللفظ والحن ما لاح في اثناء اللفظ وزاد القفال في فتاويه النحوي ما دل للمظهر على المسقط والحن ما يكون مما لا على غير المراد في المحل والوضح والمفهوم ما يكون المراد به المظهر والمسقط وقيل غير ذلك والخلاف في الاصطلاح والمشاحة فيه وقولي والشافعي قد رأى الموافقة الى اخره بيان لمدرك الاستدلال في صوره النحوي المذكوره على السكوت بحكم المذكور وصل بمبطريق المفهوم السابق بيانه او بطريق لحن الخطاب اخره فاعرف وحاصل ما فيه بالاتفاق ان قول الاول يقدم لان الاولى منها بالمفهوم وهو المشهور وجرى عليه ابن الحاجب والبيضاوي تبعا لاصلهما فلذلك ذكرناه في اصل التقسيم ونقله سليم في التقريب عن المتكلمين باسرهم الاشعرية والمعتزلة وسماه الحنفية دلالة النص الثاني انه من باب القياس قيس المسكوت على المذكور قياسا جليا كما سماه ابن

ش

ش

غررا

وقيل انها زواجر للكافر وحوامر للمسلم

بد لكن فانه يشترط في القياس الجلي كون الحكم في المقيس اولى من المقيس عليه وقد حكى الشافعي القولين في احرام صل داله النص في ذلك لفظه او قياسه وبالثاني صدر كلامه في الرسالة واوضحه بالامثلة ثم قال وبنحو بعض اهل العلم ان يسمى قياسا ما ثبته معلوم من النص وهو معنى قوله الراعي ايضا في باب القضاء الاكرين وكذا الهندي في النهاية وعبارة الصيرفي في شرحه جعلها البيضاوي الشافعي وكذا رجح في المنهاج انه الصحيح وشرح جمهور القفال الثاني الثالث ان اللفظ الدال على الاخص نقل عرفا الى الاعم فنقل ولا نقل انها اق الى معنى وكاتوذ جعل السرابي انه اطلق على الاعم اطلاقا مجازيا من باب اطلاق الاخص على الاعم ولم يبلغ في الاشتهار ان يصير حقيقة عرفية وانما دل على ارادته المجاز فيه السياق والقرائن وقال به كثير من المحققين كالغزالي في موضع وان كان في موضع اخر اطلق ان النصر له بالعموى كانه جرى على اصطلاح المنطقيين وحقق ذلك وكذا ابن الحاجب وهو الذي اختاره ابن الحاجب خلافا لما وقع في شرح المختصر الاصلي وغيره وهما المحققان ليس في ذلك موضع ذكرها نعم زعم قوم كابن السمعاني ان الشافعي رضي الله عنه لم يرد بحقيقة القياس بل شبهه والحق ان الجميع جعله هو بها قياسا حقيقة وجعله هو بها مستندا الى اللفظ والامتناع ان يكون الشيء اعتبارا ان فلان لك اجمع على القول به مشبتو القياس وهكذا وكل نظر الى جهة وقد قال ابن سريج لابي بكر بن داود ما تقول فيمن يعمل مثقال ذرة خيرا يرى ذره وذره شرا يرى ذره وفسق كل امام المحدثين فتكلم وظهر خزه اي لان انكاره القياس لا يجري القياس في نفيه فلزم ثبوت اللفظ لها ومن هنا يعلم وجه الخزي في اجتماع النقيضين عن الغزالي حتى لا يلفظ وافقه الى اخره تعصب بمذاهب الغالطة المذكورة في المسئلة على خلاف المرجح الذي هو نص الشافعي وان لفت قد جزمت بالاول منها بصورة التقسيم كما بينت ذلك ولهذا لم اتركه بل عقبته بالتحقيق الذي هو النص فاعلمه سر

الاول كما صاحب كشف الاسرار من الحنفية ما نصه ومن بعضهم فاعلم هذا قياس جلي واصله الثابت بعينه وفرعه الضرب وعلة دفع الاذى وليس كما ظن ان الاصل في القياس يجوز ان يكون جزئيا الفرع بالاجماع قلت هذا عجيب فانه انما قيس الكيوت على المنطوق الاعم على بعضه والعجب انه انما نقض للضرب فقط لا مطلق الايذاء حتى يكون اعم من الشافعية الثاني اشار امام الحرمين في كتاب القياس الى ان الحلاف لفظي وليس كذلك بل من فوائده ما سيأتي في باب النسخ انا اذا قلنا دلالته لفظية جاز النسخ به والا فلا ومنها ان يقدم عليه الخبر ان كان قياسا والا فلا قاله الغزالي في المستوك ثم حكى الاستاذ ابو اسحق هو قياس

فنقله

موعد العزيز ابن احمد البني

ولكن لا يقدم عليه الخبر قلت وسيأتي ذلك كله ما سبق ان له اعتبارا الضرب استناد النص قيل ولا شك في تقدم عمد على القياس لانه اقوى منه لكن لو كان القياس علته منصوصة فالظاهر تقدم القياس عليه لانه بمنزلة النص وبما قاله صاحب الكشف ايضا انه هل يعمل هل النص او لا حتى لا يجري فيما يمتنع فيه القياس من الحدود والكفارات اي بناء على مذهبهم وقد سبقت المسئلة في باب الادلة في الكلام على القياس ومنها ما سياتي ايضا في تخصيص العام بالقياس كقوله صلى الله عليه وسلم في الواجد يحل عرضه وعقوبته اي وعقوبته هل يختص ذلك بغير الوالد لقوله تعالى فلا تقل لهما اف فلا يجوز الوالد كانه امام الحرمين لعظم الاصحاب ونسبه الراجح في باب القياس لترجيح البغوي وزاد النووي انه الاصح في المذهب وغيره ومقابله وجه صححه الغزالي وجزى عليه صاحب الحاوي الصغير ومنشأ الخلاف مصلحة تخصيص الفحوى او القياس للعموم وسياتي فيه مزيد بيان في باب التخصيص والله اعلم

وان يكن خالف المخالفة فخذ ... ما جاء ترافي واصفه ودليل الخطاب ان يضف سم به ذا النوع وما فوصف ... هذا الضرب الثاني من المفهوم وهو مفهوم المخالفة وهو ان يكون السكوت مخالفا في الحكم المذكور ويجب اخذ به والاحتجاج في انواع يأتي ذكرها وصفا وما يشترط في العمل بها ويسمى هذا النوع دليل الخطاب وهو معنى قولي ان يضف اي عند اضافة لفظ دليل الى الخطاب فلما ياتي نظمه بصورته عبرت عنه بذلك وانما سمي بذلك لان دلالته من جنس دلالات الخطاب او لان الخطاب دال عليه او المخالفة منظوم اللفظ كما في محصول الفزالي عن من ذكر على ان بعضهم حاول من قابيها والحق خلافه ومنهم من يسميه لحن الخطاب وقد سبق ان لحن الخطاب عند الجمهور اسم لما دل عليه لا موافقه واعلم ان التخالف بين المذكور والمسكوت هل هو لكون حكم المذكور ضد حكم المسكوت او نقيضه زعم الترافي في قواعده الاول وله اسند بعض اصحابنا بقوله تعالى ولا تقل لهما اف على حرمة ما فوقه من ايذاء وجوب الصلاة على المؤمن اي فضل النهي عن الصلاة لهما وضعف بان المخالفة تصدق بالاعم وهو النقيض فالاقتصار على الضد يستدعي دليلا وجيزيد تقدم النهي عن الصلاة على الناخير عدم النهي عن الصلاة على غيرهم وهو اعم من الايجاب والندب والاباحة فلا دلالة فيه على خصوص الوجوب اذ لا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص والله اعلم

وشرط ان لا يكون سكوتا عنه لخوف او جهل ثبتا ... او لو الطابق المحصوره او حادث ونحوه من يقضي ... تخصيص ذكر غيره لا يقتضي

اي يشترط في العمل بمفهوم المخالفة وهو اثبات خلاف المذكور للمسكوت شروط

الثاني عن قول اعد الضراعي

بعضها راجع للسكوت وبعضها للمذكور من الاول مبدأه ابن الحاجب ان ما تظهر فيه
اولويه بالحكم من المذكور ولا مساواه اى فائده حينئذ مفهوم الموافقه كما سبق في
مفهوم المخالفه وانما اذكر ضمنا شرطا في النظم كما انه معلوم من لفظ المخالفه المشار
اليها بقولي او ان يكن حالف فالمخالف فان لا اولويه والمساواه منتفيان لذلك
ومنه ان لا يعرف السكوت ترك ذكر حكمه لخوف على المخاطب امرا مثلا فان الظاهر
ان هذا قائم التخصيص للمذكور بالذكر او لكون المتكلم يخاف من التصريح بحكم
السكوت امر او ذلك وهذا في المتكلم اذا كان غير الشارع والا فان ذا فان
في قوله لخوف نعم كلام ابن الحاجب يقتضي ان هذا من شرط المذكور لكن على معنى
ان المذكور صريحه لرفع الخوف كقولك لمن خاف من ترك الصلاه الموسعه في
اول الوقت تركتها اول الوقت جائز ليس مفهومه عدم الجواز في باقي الوقت
وهذا الى ان يتضيق كما سبق في الوضع ومنه ان لا يكون سكت عنه لكون المخاطب
غير جاهل بحكمه يمكن جعل هذا من شروط المذكور على معنى ان يكون ذكره
لاجل جهاله المخاطب اياه بخلاف السكوت فانه يعلمه كما لو قيل صلاه السنه فروضها
كذا وكذا فلا يقال مفهومه ان الفرض ليس كذلك لان ذلك معلوم وزعم القرافي ان
المتكلم جاهل بحكم السكوت وذلك في غير الشارع كما سبق نظيره في المخوف فيكون
المتكلم غير الشارع انما ترك حكم السكوت جهلا فظهر للتخصيص بالمذكور سبب اخر
وربما يزيد على ان ذلك من شروط المذكور على معنى انه خص بالذكر لجهل حكمه
ومن القسم الثاني ان لا يكون فيه ذكر لكونه الغالب عاده فاما ان جرى على الغالب
فانما يعتبر منه كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم فتقييد
تحريم الربيبه بكونها في حجر لكونه الغالب فلا يدل على جواز الربيبه التي ليست في
حجر كما ذهب اليه داود لي حجوركم اي في بيوتكم واختلفوا فيه في اعتباره فذهب
داود انه شرط في تحريم الربيبه ومذهب الشافعي وابي حنيفه وجمهور الفقهاء
انه هو لم انتهى قلت ومن قال بقول داود علي بن ابي طالب فيما نقله عنه ابن
الطبري في احكامه قال فيما رواه عنه مالك بن اوس اذا لم تكن الربيبه في حجر الزوج
وكانت في بلد اخر وفارق الام بعد الدخول فله ان يتزوج بها ومثله فان خفتان
لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فان الخلع جائز في حالة الشقاق
وغيرها خلافا لابن المنذر من اصحابنا حيث اشترط الشقاق وتخصيص الخوف
بالذكر انما هو لاجل الغلبه وقوله تعالى وان كنتن على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهن مقبوضه
مذكر للعاده لان الغالب في فقد الكاتب ومثله ايضا قوله عليه الصلاه والسلام
ايما امراه نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل لان الغالب ان المراه انما تحتال
مستنده العقد على نفسها حيث ايتها من الماكسه على فرجها عند رهاق الولي

ايا ها بمنعه فلا يفهم منه انتفاؤها اذا نكحت نفسها باذن الولي يكون صحيحا كما هو
قولي أبي نعم واعلم ان امام الحرمين تعقل هذا الشرط عن الشافعي ثم قال والذي
اراه ان خروج الكلام على الغالب لا يسقط التعلق بالمفهوم لكن ظهوره اضعف
من ظهور غيره انتهى لكن الشافعي انما صار الى ذلك بناء على اصله ان التقييد
بد له من فائده والفائده منحصره في نفي الحكم عما عدا المنطوق فاذا لم يرد
التخصيص فائده اخرى غير نفي الحكم تطرق الاحتمال الى المفهوم فيصير
الكلام مجملا حتى لا يتقاضى في السكوت بموافقه ولا مخالفه اشارة الى ذلك في
الرساله حيث قال لا تعارض القرائن في المفهوم كتعارضها في الاحتمالات في المنطوق
فيكتسب تعارضها اجمال الامام وان لم يسقط التعلق به لكنه قال ذلك صحيحه حتى
لو عارضه دليل اقوى منه قدم عليه وذكر الغزالي في المنخول نحوه ووافقهما
الشيخ عز الدين بن عبد السلام على ذلك وزاد انه ينبغي العكس وهو انه لا
يعمل بالمفهوم الا اذا خرج مخرج الغالب محتجا بان القيد اذا كان الغالب يدل
عليه فذكره حينئذ تعقيب فائده اخرى وهو المفهوم منه بخلاف ما اذا لم يخرج
مخرج الغالب لكنه اجاب في امالية بان المفهوم انما قدم به لخلو القيد عن
الفائده لولاه واما اذا كان الغالب وقوعه فاذا نطق باللفظ اوافهم القيد
لاجل غلبته وذكره بعد يكون تاكيدا للحكم المتصف بذلك القيد فيفيد
فائده امكن اعتبار القيد فيها فلا حاجه الى المفهوم بخلاف غير الغالب واعلم ان
ابن دقيق العيد في شرح العنوان بعد ان قرر مقاله الجمهور قال ينبغي ان يعمل على
الشافعي في قوله في شاه الغنم الزكاه فانه قال فيه بالمفهوم واسقط الزكاه في
المعلوفه مع ان الغالب والصائمة السوم فمقتضى هذه القاعده ان يكون
هذا التخصيص مفهوم انتهى وهذا من جهه ان قاعده الشرع ان لا زكاه فيما
اعد للبذله واجب في الاموال الناميه فعلم من ذلك اعتبار السوم فتم قصد
القفال بذلك ابطال المفهوم بالكليه ولكنه مردود وسيأتي من نص الشافعي ما يدل
على انه انما اوجب في السائمه دون المعلوفه تعلقا بما في الحديث من التقييد ومنه
اما لا يكون المذكور خارجا لسؤال معين مثل ان يكون الحكم على الضد في العام
نظير ما قيد في الذكر غير الحكم بالضد ومنه ايضا ان لا يكون خرج ليبان حكم
حادثه اقتضت بيان الحكم في المذكور كالوحيل بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم
لربيب غنم سايمه فقال في السايمه الزكاه اذ القصد الحكم على تلك الحادثه به لا النفي
عما عداه ومن هذا قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
ما كان لتعاطفه في الحال انه اذا حل الذي يقول لست للابنه اما ان تعطى
واما ان تزيد في الاب فيضاعف له ذلك مضاعفه كثيره وضاعوا له وهو

ا لم يحملوها سوى والحادثة مرتبة صارفة عن القول بعدم الحكم في المسكوت
ولم يحملوا ذلك في ورود العام على سوائل واحادث صارفا له عن عمومه
على الارجح بل لم يعدوا هذا ما اعدوه هناك من الخلاف في ان العبرة بعموم اللفظ
او خصوص السبب وان كان ابن تيميه قد استرد فحكى عن القاضي ابي يعلى
واصحابهم فيه اقوالين وقد يحاب بان المفهوم لما ضعف عن المنطوق في
ادلة له اندفع بذلك ونحوه وقوة اللفظ في العام بخلاف ذلك حتى ان الشيء
ادعوا ان دلالة العام على كل فرد من افراده قطعية كما سياتي في موضعه فلم يندفع
ذلك على الطريقة الراجحة نحو ولي ونحوه مما يقتضي الى اخره اشارة الى ان
احتمال وجود قائم للتخصيص بالذكر يجعل الامر عليه حتى لا يعمل بالمفهوم
ليس منحصرا فيما ذكر بل كما وجد له قائم غير نفي الحكم عن المسكوت فمن
الفوائد ايضا ان لا يكون عدد خاص كان يكون مهموزا له او معرف اللف الذي يحتاج
اليه في التعريف فلا دل على نفي الحكم عما عداه ومنها ان لا يقصد بذكره
زيادة الامتنان على المسكوت كقوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا فلا يدل
على منع القيد ومنها ان لا يخرج التفخيم والتاكيد كحديث لا يحل امراة تومن
بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت الحديث فقيد الايمان للتفخيم في الامر وان
هذا الايمان ممن كان موصوفا بما يذكر من شروطها فهو مفهوم انه لا يعود على الاصل
الذي هو المنطوق فيه بالابطال كحديث اتبع ما ليس عندك لا يقال مفهومه
صحة بيع الغائب اذا كان عنده الموصوف فيه لصحح في المذكور وهو الغائب الذي ليس
عنده لانا نمنع في الامرين واحد لم نعرف احد منهما وقد ذكرت شروط اخر
عند ما سبق قولي لا يقتضي اي لا يقتضي العمل بالمفهوم اي ان هذه يقتضي تخصيص
المذكور بالذكر لا نفي الحكم عن غيره ولكن وتر آهنا تحت اخذ وهو ان المقترن
من القرائن بما يمنع القول به لوجود فائدة يقتضي التخصيص في المذكور بالذكر
كما سبق ذكره هل يدل ذلك على القائد وحده كالعدم فيصير المعروض
لقيد القرائن اذا كان فيه لفظ عموم شاملا للمذكور والمسكوت حتى لا يجوز
قياس المذكور بجامعه لانه منصوص فلا حاجة لاثباته بالقياس اولا
بل يدل على غايته الحكم على المذكور وما عدا المذكور مسكوت عن حكمه فيجوز
حينئذ قياس عليه مثاله في الصحيح لو قيل صل في الغنم السائمة زكاة فيقول
المزني في الغنم السائمة زكاة فغير السائمة مسكوت عن حكمه فيجوز قياسه على
السائمة بخلاف ما لو بقي لفظ السائمة وصار التقدير في الغنم زكاة فلا حاجة
حينئذ لقياس المعلوفة بالسائمة لان لفظ الغنم شامل لها بقي ذلك خلاف في الثاني
حتى ان بعضهم حكى فيه الاجماع وهو ظاهر ما اورده ابن الحاجب في اثنا سله

مفهوم

منهوم الصفة على ذكر اعتراضات من جهة القائل بنفي مفهوم الصفة ومن جملتها
ان سلم ان فائدة التقييد بالصفة نفي ما عداها فلم لا تقوية حكم المذكور بحيث
لا يجوز اخراجه من العموم المعروض اي كما يمنع اخراج صورة السبب من العموم
الوارد عليها فاجاب ابن الحاجب بان ذلك فرع العموم اقابل به اما القائل بالمفهوم
فظاهر وان الثاني فلا يقول انه مسكوت عن حكمه لكن ابن الحاجب لم يرجح
به في مسئلتنا بخصوصها بل مما لعلم يقل بالمفهوم مطلقا فلم ليقتضيه لم ينفع
ان يكون كذلك اذ لا فرق فلا ينبغي ان ينقل عن ابن الحاجب ادعاء الاجماع
في عين المسئلة والله اعلم ص اقسامه الوصف وضده علة
ظرف وحال عدد قد انتهوا ش اذا علم مفهوم المخالفة فله اقسام ذكرنا
واحدا واحدا احدها مفهوم الصفة وقد منه انه راس المفاهيم وكان ينبغي
الحصين لو عبر عنه بمفهوم عن جميع المفاهيم بالصفة لكان ذلك منقحا كان
المعدود والحدود موصوفا ان يعد دها وحدها ثم قال بعد ذلك وكذا سائر
المفاهيم انتهى ومراده ان معنى الوصفية يدعى رجوع الكل اليه باعتبار وان
كان المقصود هنا نوعا من ذلك خاصا بالاعتبار الاتي بيانه فيخصص اطلاقه
بتعليق الحكم باحد كي صفتي الذات او اوصافها كقوله صلى الله عليه وسلم في
سائمة الغنم زكاة وهو حديث معناه ثابت في الصحيح لحديث كتاب
الصدقة الذي ارسله الى انس حين وجهه الى البحرين كما يه عن فرض رسول
الله صلى الله عليه وسلم وفيه وفي الغنم في سائمتها اذا كانت اربعين الحديث
وقال فيه فاذا كانت سائمة الرجل ناقصة عن اربعين واحدة فليس فيها
صدقة فاي الغنم ذات والسوم والعلف وصفان لها ومثله تعليق النفقة في
البيتونة على الحمل وشطر ثمرة النخل للمبايع اذا كانت مؤبرة فهو يدل على ان
لا زكاة في المعلوفة وان لا نفقة للحامل وان لا ثمرة للبايع النخل غير المؤبرة وما عبر
عن ذلك بتقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ اخر مختص ليس بشرط ولا استثناء
ولا غاية وبالجملة فليس المراد بالصفة النعت فقط كما هو اصطلاح النحاة وذلك
يمثلون بمطل الغني ظلم مع ان التقييد به انما هو بالاضافة نعم يرد على
بان هذا نعت محذوف منعوته اذ التقدير مطل الشخص الغني الخ
وانما دخال الاضافة في مفهوم الصفة في نحو في سائمة الغنم زكاة فان التقييد
فيه بالاضافة كما مثل به البيضاوي لا بلفظ الغنم لما يكون ذلك من
مفهوم اللقب لانه اسم جامد فلا فرق حينئذ في قوله في الغنم السائمة
زكاة وفي سائمة الغنم زكاة مع ان كلا منهما من مفهوم الصفة الا ان ظاهر
كلام البيضاوي استواؤهما في المفهوم ولكن الظاهر التغاير فالمقيد في

الاول العدم موصوف السوم و في الثاني السايمة بوصف كونها من الغنم فمفهوم الاول عدم
وجوب الزكاة في معلوفة الغنم ومفهوم الثاني عدم الوجوب في سايمة الغنم من الابل
والبقر قال ابن السبكي في منع الموانع ان هذا هو التحقيق اما عدم وجوب الزكاة في
الغنم المعلوفة بالنسبة للتركيب الثاني فمن باب مفهوم اللقب كما ان عدم وجوب
الزكاة في الابل والبقر بالنسبة الى قولنا في الغنم السايمة الزكاة من مفهوم اللقب
ايضا لان المقيد في هذا وهو الغنم لم يشمل غير الغنم فلم يخرج بالصفة التي لو اسقطت
لم يختل الكلام والمقيد في سايمة الغنم وهو السايمة لم يشمل المعلوفة حتى يخرج
بقيد الاضافة للغنم التي لو اسقطت لاختل الكلام ولذلك قال ابو عبيد
في مطل الغني ظلم الان مفهومه ان مطل غير الغني ليس بظلم لان غير المطل
ليس بظلم وانا ان الغني الذي ليس بماطل ليس بظالم وقد علم بما تقرر ان لكل من
التركيبين منطوقا ومفهوما صفة ومفهوم لقب فمنطوقهما واحد وهو وجوب الزكاة
في السائمة من الغنم ومفهوم الصفة فيهما مختلف وكذا مفهوم اللقب ايضا فيما مختلف
كما سيتقرر انتهى ملخصا قلت قد تقرر انه ليس مرادهم بالصفة النعت الذي هو احد
التوابع في التحويل الاعم منه وما يكون صفة في الاصل فورد على الصفة في سايمة
الغنم هو لفظ الغنم وان تعددت صفتا لكونها اضيفت له ولذلك وقع الخلاف
في اضافة الصفة للموصوف بين البصريين والكوفيين فالكوفيون لما جوزوه لم
يحتاجوا الى تاويل والبصريون اولوه فلم يخرج عن الرابعين بذلك من كونه
صفة الاضافة فقط فيتفرع على هذا مفهوم التركيب مثلا كما ابداه ابن السبكي
احتمالا لا بحثا وان رجح هو خلافه ومن زعم ان التحقيق كما سبق فجعل مفهوم
في سايمة الغنم الزكاة ان لا زكاة في معلوفة الغنم من مفهوم الصفة لا اللقب كان
اللقب كما سيأتي انه ترتب فيه الحكم على محكوم عليه جامد وهذا مشتق ولكنه
كان الوصف مضافا لو حظت الاضافة فيه تبعا فيخرج من سايمة نحو البقرة
لفظ الغنم باضافة السايمة قيد في خروج الامرين معا وبهما من مفهوم الصفة
وقد تعرض ابو عبيد في مطل الغني ظلم للثاني بخلاف بدون الاول لوضوح وجه
فاعلم وبيان في هذا التركيب مباحث اخر في الضمان الآتية وبالجملة فمفهوم
مفهوم الصفة حجة مقبولة بها هذا خلافا لنعم وبه قال الشافعي ومالك
واحمد وابو عبيد ومقتضى المنتقى فيما حكاه القاضي في التقريب وامام الحرمين
وغيرهما ونقله الامدي وابن الحاجب وابن السمعاني عن ابي عبيد والقفال
والشاشي ونقله ابن الحاجب عن امام الحرمين وحكاه سليم الرازي عن اختيار
المزني والاصطخري وابي اسحاق المروزي وابن خيران وابي ثور وداود
الظاهري ومنهم من نقل عنه انه انما يقول بمفهوم الموافقة لا المخالفة فالنقل

عند مضطرب

عنه مضطرب وهو منصوص الشافعي في كتاب احكام القرآن للشافعي
ونقله عن نص الشافعي اذ قال ومعقول في لسان العرب ان الشيء اذا كان له
وصف فوصف باحد هما ان لم يكن بذلك الصفة بخلافه انتهى وكذا حكاه ابن
القطان عن نصه في كتاب الزكاة وحكاه القاضي عبد الوهاب عن اكثر اصحاب
مذهبنا واحد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا مفهوم ذلك يدل
على ان غير الفاسق لا تتبينوه وقال ايضا في اثبات الرؤية بقوله تعالى كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان مفهومه اثبات الرؤية لاصلحاء زجرا
على القول به اكثر اصحابنا وفي صحيح البخاري في كتاب الايمان عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات
لا يشرك بالله شيئا دخل النار وقلت انا من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة قيل وهذا
يصير منه الى القول بالمفهوم لان الجملة حاليه ومفهوم الحال من باب الصفة
كما سيأتي قلت وقد سبق في باب القياس احتمال انه من باب القياس العكس
لا امتناع انه يدل بالطريقين وهو يشبه قول الشافعي في مفهوم الموافقة
انه من باب القياس لكن ذاك قياس مستو وهذا قياس عكس وسبق انه
جاء موقوفا عن النبي صلى الله عليه وسلم فلم يصح لمفهوم ولا قياس المذهب الثاني في
حجيته والبرذهب ابو حنيفة واصحابه ووافقهم من اصحابنا ابن شريح والقفال
وابو بكر الدقاق وطوائف من المالكية ونقله الامام في المعالم عن مالك لكن
القاضي عبد الوهاب في الملخص نقل عن اصحاب مالك انه حجة وانه ظاهر
قول مالك انتهى واختاره الغزالي والامدي وصاحب الحاصل على خلاف
ما اختاره في المعالم الثالث قال الامام الرازي التفصيل بين ان يقع ذلك
جوابا للسؤال فلا يكون حجة او ابتداء فيكون حجة لانه لا بد لتخصيصه بالذكر
موجب فلما خرج عن الجواب ثبت وردود البيان قال وهذا هو الظاهر
من مذهب الشافعي وقول جمهور اصحابنا قيل وينبغي ان لا يجعل هذا من
الشافعي من شرط القول بالمفهوم في الاصل ان لا يظهر للتخصيص بالذكر
فائدة غير نفي الحكم الرابع قول امام الحرمين في البرهان بالتفصيل بين ان
يكون الوصف مناسبا فيكون حجة كحرمة في الغنم السايمة الزكاة فان صفة الوصف
مناسبة للمواساة بالزكاة وبين حالا مناسبة فيه فلا نحو الانسان الابيض ذو
اراده كل بني السحاني وهو خلاف مذهب الشافعي فان العلة ليست من
شرط الانعكاس لكن الامام قد اورد هذا على نفسه واجاب بان قضية
اللسان هي الدالة عند اهاله الوصف على ما عداه بخلافه وكل ان هذا وضع
اللسان ومقتضاه بخلاف الاصل المستنبط الخامس قول البصري وهو ابو علي

خلاه عند صاحب المعتمد انه جعله في ثلاث صور احداها ان يكون الخطاب ورد للبيان كالسايمة في قوله عليه السلام في الغنم السايمة زكاة فانه ورد بيانا لان الزكاة انما تجب ان يكون ذو ر وللتعليم اي لابتداء العالم بحكمه ولا بيانا لحديث اذا اختلف المتبايعان تحالفا فان في رواية اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا فمفهومه ان السلعة اذا لم تكن قايمة لا تحالف وهو من مفهوم الحال الاتي بيانها من اقسام الصفة كذا اورده وقرره ابو الحسين في شرح المعتمد وبحديث بهز الزيادة رواه الدارقطني باسناد ضعيف الثالثة ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين ان المفهوم وهو الشاهد الواحد داخل تحت لفظ الشاهدين ومثله حديث القلتين فان العلة الواحدة داخلة تحت القلتين اي فلو لم يكن الحكم في الواحد مخالفا لما كان لذكر الاثنين فايدة ويخرج مما سياتي في اقسام الصفة مذاهب اخرى وهي بعض هذه المذاهب ايضا في غير مفهوم الصفة كما سنشير اليه في كل واحد منها ان شاء الله تعالى

كان ما

الثاني اذا انتفت فما يكون له مفهوم من حيث سبق للتخصيص ويكون ذلك في النكرات كرجل صالح او للتوضيح وهو في المعارف وربما تردد بين الامرين واحتملهما كقوله تعالى وضرب الله عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فيحتمل ان يكون للتخصيص فيكون مجيء الملائكة وهو القدر المتيقن عندنا ان العبد يملك بتمليك السيد وان يكون للتوضيح اي شانه ان لا يقدر على شيء فيكون مجيء العبد من هذا انما يملك وكذا قوله عليه الصلاة والسلام لما استعار من صفوان ابن امية اذ قال له صفوان اغصبا يا محمد فقال بل عارية مضمونة محتمل لامتناع ان العارية شانها ذلك فهو حكم العارية مطلقا ويحتمل التخصيص اي انه شرط فيها من الضمان فلا تكون العارية مضمونة حتى يشترط ذلك فيكون حجة للحنفية انما لا تضمن الا بالشرط ومثله في الفروع الفقهية لو كل اذا شاء من فلانة الجميد فانتشر على ظهرها مني ثم تزوجها فظاهرها هل يصير مظاهرا من الاولى وجهان اما اذا سبق النعت للتوكيد نحو نفخة واحدة او للمدح كصفات الله تعالى نحو بسم الله الرحمن الرحيم او للمجرد الذم نحو الشيطان الرجيم او للترحم والتحنن نحو انظر لعبدك المسكين فهذه كلها لا مفهوم لها تابعا لما سبق من مثل مفهوم الصفة اذا كان هناك اسم يجري عليه الصفة منتقدما او متاخرا على ما قررناه اما لو ذكر الاسم المشتق بلفظ نحو في السايمة الزكاة فهل هو كالصفة لان غايته ان الموصوف قد اخذ وفاقا مفهوم له ان الصفة انما جعل لها مفهوم اذا فايدة لها الا نفي الحكم والا لم يكن لها

يختل

قال النحوالي بل هو ملحق بدلالة الاشارة وجعله ابن الحاجب من اقسام المنطوق غير الصريح وسياتي في مباحث القياس ايضاح الثاني مفهوم الظرف فاذا قال الرجل لغيره اصليت الظهر فيقول اذا دخل وقت الصلاة بين يوم الجمعة وهو جمعة عند المخالف فيقول نعم فهل يعلم اكمهن الغنم الى ان يقول لوكيله بع يوم الخميس فليس له ان يبيع في غيره فان باع فيه قد يقول ذلك لوكيله بع يوم الخميس كما لو اليوم بيع الغرر في اشتاق لو كان غدا يوم الخميس يرجح ذلك اليوم كما لو اليوم بيع الغرر في اشتاق لو كان غدا يوم الخميس يرجح ذلك اليوم فقيل الوقت المطلق او وجبتي يوم الخميس فالمتبادر انه اذا اطلق فقيل ذلك الوقت يرجح ويعده يقع واستشكل الفرق بين جواب الاول حيث علم بعد الوقت الاذن ومنعه فقال لا يمنع فيه مستصحبا لما قبل عدم الاذن اصلا ولو اوقع عليه بعد عشر فقال لا يمنع اليوم يكون اقرارا ان الاقرار كبيت بالمفهوم نقله الهندي عن القاضي حسين واما الكاف نحو فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهو جمعة كما نقله الامام والغزالي في التحول ولو كان بيع في مكان كذا انقضى على انها صحيح تم ضايقت وهو الله صل شرط كون ان عمل في المعمول جمعا في الكاف مقتضى كلام الشيخ انه لا يشترط وقد قيل اصحابنا بخراسان فقالت زيدا في المسجد فانت طالق نشترط وجود الظرف فيه والمعمول ان قد قيد بها في المسجد فانت طالق نشترط وجود الظرف فيه والمعمول به والتحقيق فيه هذه القاعدة المتفصيل بين الحسي فيشترط وجوده كالمثال الاول والمعنوي لا يشترط كما انفا بيانه ونشات هذا الخلاف بيننا وبين الحنفية في حديث صلى على سهيل بن بيضاء المسجد فهل يقولون كان النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد وسهيل خارجه وبعض نصوله كانا في المسجد وبعضه خارجه ان الصلاة من الحسي فلا بد من وجود الفاعل والمفعول في الظرف ورد قولهم ايضا ان الواقع ان ليس في حائط المسجد صلى الله عليه وسلم فرجه من جهة القبلة دون يكون النبي صلى الله عليه وسلم بيراه منها فيصلي عليه وهو خارج ظن المسجد ونحو ذلك ايضا الصائم في المسجد يطيب فهل ينتشر من المسجد ان يقول في خارجه وهذا العمل الثالث مفهوم الحال كقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ذكره ابن السمعاني في التواطح وان لم يذكره الاخرون وقد اله كالصفة وهو ظاهر صح ته اكالصفة في الحصر فيقيد بها الرابع مفهوم العدد اي تعليق الحكم بعدد مخصوص كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة وهو كالصفة كما قاله الشيخ ابو حامد وابن السمعاني وجرى عليه الامام والغزالي وابن الصباغ في العدة وسليم الرازي وهو قبلها في نصاب الزكاة والتحريم بخمس رضعات وقبله الشيخ ابو حامد عن نص الشافعي وكذا الماوردي في باب بيع الطعام قبل ان يستوفى ومثله بقوله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة وقوله صلى الله

جسام

عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لكن في الثاني نظر فقد كان
ابن الصباغ من الحنفية ان مذهب الشافعي ان مفهوم العدد حجة الا
اذا كان في ذكر العدد وتنبيه على ما زاد عليه نحو اذا بلغ الماء قلتين
لم تحمل فانه تنبيه على ان ما زاد عليها اولى بان لا تحمل انتهى ومثله
كان الشافعي في اختلاف الحديث ان محل حديث اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل
خبثا لا نتبين احيانا ان ما بلغ قلتين فاكثر لم يحمل نجسا والا فانه
اذا كان دون قلتين فانه يحمل النجاسة ان قوله اذا كان الماء كذا لم
يحمل النجاسة دليل عليه انه اذا كان كذا حمل النجاسة وهذا موافق
حديث ابي هريرة في غسل الاناء من ولوغ الكلب في الاناء كلفت صغار النهى
وعلى هذا الثاني يحمل كلام الماوردي وان حمله بالنسبة لاعلم النقصان لا
الزيادة كذا بالرفع في المطلب في باب انجاسة ان القول بمفهوم
العدد هو العدة عندنا في عدم تنقيض الجماعة من في استنجاء من لاقته
والزيادة على ثلاثة ايام في خيار الشرط ويتجه من النووي رحمه الله
في قوله ان مفهوم العدد باطل عند الاصوليين قال ولعله سبق الى
اليه من اللقب انتهى ونقل اعتباره ايضا ابو الخطاب الحنبلي ايضا عن منصور
بن احمد وبه كذا مالك وداود واما القول بانه غير حجة فهو رأي
منكري مفهوم كالقاضي وامام الحرمين وبه قال صاحب الهداية من
الحنفية ونقل عن بعض الحنفية عند ذلك فعندهم اختلاف فيه
ومن انكر مفهوم العدد الامام الرازي في تفصيل مطول حاصله
انه دليل على نفي الحكم فيما زاد او نقص الا بدليل اجمعوا
محل الخلاف فيه في عدد لم يقصد به التكثير كالالف والسبعين ونحو
هما يستعمل في لغة العرب للمبالغة قال الله تعالى فورك وغيره فان تكثير
اسم العدد نصوص انما هو حيث ترد قرينة تدل على ارادة المبالغة نحو
جئتك الف مرة فلم احبك وبذلك يعلم ضعف استدلال من استدل
عليه صلى الله عليه وسلم لما نزل ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فزاد على
على السبعين فعلم ان عدد لم يكن بالمفهوم فيه وذلك من اشهر صحيح
المعتبرين بمفهوم العدد دليل وجاب عنه بانه لعله قال ذلك لعدم الحصول
الغفران بناء على ان حكم الاصل وهو الرجاء الذي كان ثابتا قبل نزول الاية باقية
فيه من التقييد واما حديث انقاضي بكر والامام والغزالي ومن تبعهم
بالطعن في الحديث فعجيب فانه في الصحيح لكن بلفظ سبعين كذا بزيادة
الراوي فأما ساقه ابو عبيد ان زيادة على السبعين ففي رواية باطلة لا صح

ولا يجوز

ولا يجوز فانه يمتنع غفران ذنب الكافر وانما المروي لو علمت انه يغفر له
اذا زدت على السبعين لزدت انتهى وهذه الرواية في البخاري في باب
الاخبار بلفظ لو اعلم اني ان زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها
وحكى ابن فورك رحمه الله لتوهين الحديث لانه فاسد صحيح وليس بمستنكر استغفار
عليه السلام لانها لا تستحيل عقلا ولا اجابته بمكفه ولو خلينا ظاهر الآية
لكان الزايد على السبعين الغفران لم يكن نزل بعده ولا نقل على احد
منهم مات ابدا فدل ذلك على ان حكم المفهوم فان صلاته صلى الله عليه
وسلم توجب المغفرة ولهذا استنبط من الصلاة على الدين وتلطف ابن المنير
فقال لعل القصد بالاستغفار التخفيف كما في الدعاء لولي طالب قوله
ان يجزى على السبعين اي فعل ذلك لم اثاب على الاستغفار فانه عبادة
الثاني قال الشيخ تقي الدين السبكي التحقيق عندي ان الخلاف في مفهوم
العدد انما هو عند ذكر نفس العدد اما العدد فلا يكون مفهوما
فيه لقوله عليه الصلاة والسلام لعلمت لنا سبعين مرة فان عدم
علم تحتم سبعين ثم ذكر تقبيل الاصوليين يقوله عليه الصلاة والسلام
اذا بلغ الماء قلتين ولم يقصد انه ليس فيه ذكر عدد واحتمال بان العدد
يشبه الصفة والعدد قد يشبه اللقب فاذكره ان لم يكن تنقيح مناط فهو
تفصيل حسن والله اعلم صب والشرط والغاية حصرا ما
بالنفي واستثناء او بإنما او بتقديم الفضل او تقدمه معمولا بان عدم المفهوم
شيء من اقسام مفهوم المخالفة مفهوم الشرط نحو والشرط عطف على قوله
الوصف فلما فرغت من الوصف واقسامه شرعت في بيان ما في المفاهيم وقد
اشتمل البيان فيها على اقسام احدها الشرط والمراد به ما علق من الحكم
بإداة شرط كان واذا ونحوها وهو المسمى بالشرط اللغوي وليس المراد
الشرط الذي هو قسيم السبب والمانع السابق بيانها من خطاب الوضع
مثال الشرط اللغوي قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن دل منطوقه
على وجوب النفقة على اولات الحمل فعل دل بالمفهوم بالعدم على العدم
حتى يستدل به على منع وجوب النفقة للمتوفى عنها زوجها الحامل او ذهب الشافعي الى
دلالته عليه وكل من قال بمفهوم الصفة يقول به اقوى منه واما المنكرون له
فاختلفوا فمال به بن سريج وابن الصباغ والكرخي وابو الحسين البصري ونقله
امام الحرمين عن اكثر العلماء وبالغ في الرد على منكره وابن القشيري عن
معظم اصل العراق وابو بكر الصيرفي في ادب الجدل عن اكثر الحنفية وذهب
اكثر المعتزلة كما قال في المحصول الى المنع وقالوا انما ينتفي بل هو باق على الاصل

السنة

كان ذكر العدد
قال الزركشي
وعلى هذا فلو ذكر
العدد وعلم
ان الحكم
ينتفي عند
ذلك العدد
لم

ندى كان قبل التعليق ورجحه المحققون من الحنفيه ونقل عن ابى حنيفه ونقله
ابن التلمساني عن مالك واختاره القاضي والغزالي والآمدي فلخص انه لا خلاف
في انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكن هل الدال على الانتفاء صيغه الشرط او البقاء على الاصل
فمن جعل الشرط رجحه كل بالاول ومن انكره كل بالثاني وقد احتج القاضي حسين
في باب بيع الاصول والثمار من تعليقته على الحنفيه بحديث يحيى ابن ابي كثير انه
قال لعمر بن الخطاب لماذا تقصر وقد امنا وكل تعالى ان خفتم فقال عجبت مما عجبت
منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقه تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
قال وكلها من صميم العرب واجاب الشافعي ان المفهوم انما ترك لقول النبي صلى الله عليه
وسلم ذلك وهو جواب لما منع في نحو قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا فان الاكراه حرام اردن تحصنا ام لم يردن فلو كان معتبرا لقيد بارادة
التحصن بل جوابه انه خرج مخرج الغالب اذ الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة
التحصن فلا يعمل بمفهومه كما سبق وانه معارض بالاجماع على تحريم الاكراه على
البغاء مطلقا فلا يعمل بالمفهوم معارضه الاجماع وهذان اجاب بهما ابن الحاجب
واحسن منهما الجواب بانه لا يتصور الاكراه عند عدم اراده التحصن لان الاكراه حمل
المرء على ما يكرهه فاذا لم يتصور الاكراه جاز ان يقول ليس بحرام لانه غير متصور
والتحريم فرع كونه متصورا وعلى هذا فالبناء في الشرط التخصيص على فرض تعلم
وتشبيه عليهم وانما يعتبر مفهوم الشرط وغيره حيثما يظهر للتخصيص فايده
كما سبق وقد ظهر للتقييد بارادة التحصن فايده كما قررناه ومثل ولتكرهوا الله
ان كنتم اياه تعبدون وقول القايل لابنه اطعمني ان كنت ابني فان المراد
التنبيه على السبب الباعث للحكم [illegible] هذه هي العله الذي نشأ منه
الخلاف فيها ان لفظ انت طالق وانت حر مثلا طلقة في حصول الطلاق والعتق فاذا
قيد بشرط كانت طالق او حر ان دخلت الدار فيقال ان دخول الشرط هل يمنع انعقاد
العله او لا يمنع الا الحكم فعند الحنفيه يمنع انعقاد العله وعندنا لا يمنع فاذا ثبت
العله منعقده مع وجدان الشرط وجب الحكم عند وجود المعلق عليه وفقيه
عند عدمه واساعدهم فاذا انتفت العله لم يكن انتفاء الحكم مستندا الى انتفائها
والخلاف بين الفريقين في ذلك طويل محله ما وضع للحجاج الثاني مفهوم الغايه وهي
مدلول الحكم باداة الغايه كالى وحتى واللام ونحوها والحق بعضهم به نحو صوموا
صوما الى غره الليل فكل الهندي وفيه نظر فشأن الغايه بحرفها قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تقربوهن حتى يطهرن وحديث لا تزكاه في مال حتى
يحول عليه الحول وهو جمهور كما نص عليه الشافعي في الام وحاصل ادله الغايه
انها حكم بعد حتى الغايه غيرها قبل مضربها ثم مثله بقوله تعالى واذا ضربتم في

الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاه الايه وكان في شرط القصر حاله موصوفه
دليل على ان حكمهم في غير تلك الصفه غير القصر انتهى وقد اعترف به جمع ممن
انكر مفهوم الشرط كالقاضي ابي بكر والغزالي والقاضي عبد الجبار وابن الحسين
والبه ذهب معظم نفاة المفهوم كما قاله القاضي في التقريب كل وكان ضربا المثل
حكم الغايه والاصح عندنا الان المنقول به ولهذا اجمعوا على تسميتها حروف الغايه
وغاية الشي نهايته فلو ثبت الحكم بعد ما لم يعد تسميتها غايه واحتج القاضي ايضا
بالاتفاق على تقدير ضد الحكم بعد ما فمتى وانقربوهن حتى يطهرن يقدر فاقربوهن
في حق تنكح زوجا غيره يقدر فيحل ونحو ذلك ولا شك ان القصر كالمنوط انه
انما اضمر للسبقه الى فهم العارف باللسان فكانه نص اهل اللغه على انه منطوق وهذا
من القاضي يدل على ان انتفاء الحكم فيما بعد الغايه من جهة المنطوق لا المفهوم على
خلاف ما نقله ابن الحاجب عنه ولهذا قال الصفي الهندي في المستوفى وابن الحاجب في
تعليقه المستصفى وجرى عليه صاحب البديع من الحنفيه ذهب بعضهم من الحنفيه
الى انتفاء الحكم فيما بعدها مع انه ذهابهم الى عدم اعتبار مفهوم الغايه تصحيحا على
انكار المفاهيم وافقهم الآمدي ونقله الرازي عن الاردبيلي تلميذ القاضي
[illegible] اذا تصور في الغايه تطاول هل يتعلق الحكم باولها او يتعلق الموقف على
تمامها الاكثر على الاول فنظهر فايدته في قوله تعالى فمن تمتع بالعمره الى الحج فاستيسر
من الهدي يجب دم التمتع عندنا اذا فرغ من العمره واحرم بالحج انه ليس حينئذ
متمتعا فيكفيه باولها وكذا لو مات عالما بقضيه بعرفه كما يجب دم التمتع وكذا عطا لم
يرم جمره العقبه منتشا ذلك انه لا يكفيه باول الغايه ولنا قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل والاتفاق على التعلق باوله وليس استيعاب الليل كما مضى ببعض منه
شرطا الثالث مفهوم الحصر وذكرت هنا اربعه امور اولها الحصر بالنفي والاستثنا
سواء فيه الاستثنا من التام والاستثنا المفرغ وسواء كان النفي فيه عاما او ليس
اولم وان او ما صوفي معنى النفي نحو هل يهلك الا القوم الفاسقون وما بالدار
ان يقوم سواء كانت اداة الاستثنا الا او غيرها نحو لا اله الا الله وما لي سوى الله
رضيت بكلام الله ربا فلن ازكي ادين الها غير ك الله واحدا ونحو ما قام القوم الا زيدا
وما رايت الا زيدا ونحو ذلك من الامثله وهي واضحه وقد اعترف الكل منكري
المفهوم كالقاضي والغزالي باعتبار المفهوم هنا واصر الحنفيه على نفيه ثم الصحيح ان
الدلاله هنا بالمنطوق بدليل انه لو قال له علي الا دينار كان ذلك اقرارا بالدينار
ولو كان بالمفهوم لم يؤاخذ به لعدم اعتبار المفهوم في الاقرار وبه جزم ابو
الحسين بن القطان في نحو نكاح الا ولي والا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فان كان
النفي والاثبات كلاهما بالمنطوق وليس احدهما بالمفهوم فانك لو قلت ما قط رايتك شيبا

الامر

الا ان دخل ان ركان العطا والنفي منصوصا عليها ومن جزم بانه منطوق ايضا
الشيخ ابو اسحق في اللمع وصححه القرافي في القواعد واما ادخلته في القاصر
تبعا للتشهور في الاصول قال الزركشي في قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله
صلاة بغير طهور انه دل على قبولها بالطهور ونفى الحكم عن تلك الصفة موجب
انتفاء عند عدمها وهو الظاهر من مذهب الشافعي وذهب بعضهم الى ان
حمل ما عدا الاثبات في انما موقوف ان يجعل ما عدا المنفي هنا موقوفا انتهى وظاهره
ان الدلالة على النفي بطريق التضمن للفظي وان الاثبات هو محل الخلاف فهو صريح
بالمنطوق او بالمفهوم وسياتي في الخصائص في جريان الخلاف في ان الاستثناء من
النفي اثبات وعكسه فنوع لم يجعل فيه الاستثناء من النفي اثباتا المدارك فقهية لكن في
تحرير ما ذكر الاقيام به نظوق القيام لزيد منطوق فقط وانما النظر في نفي القيام عن غيره
هل هو بالمنطوق او بالفهم والظاهر ان الحال مختلف بحسب التراكيب ولهذا قال الكمال
المفهوم يجري في النفي لا الاثبات فلا فرق بين قولنا القطع في ربع دينار وقولنا لا
قطع الا في ربع دينار كل من قال اذا قلنا لا قطع الا في ربع دينار كان
نفيا للقطع بالربع مفهوما فيما فوقه ودونه قلنا فان محل النزاع في التراكيب
موضع النفي وانه يختار عدم الدلالة فيكون فيه الامر آتيا لانه هل هو بالمنطوق او بالفهم
او بالحال كما هي آتي انا كما سياتي وقد سبق اشارة الماوردي الى ذلك والثاني
الحصر بانما واجهود على انها تفيد الحصر وهو اثبات الحكم المذكور ونفيه عما عداه وبه
قال النفي ابو حسن العبادي والكيا والامام الرازي واتباعه وغيرهم كما نقله عنهم
ابن السبكي في جمع الجوامع لكن العزالي انما نقل عن القاضي انها ظاهرة في الحصر
محتملة للتاكيد ثم قال وهو المختار وعبارة القاضي في التقريب انها محتملة للحصر
وتاكيد الاثبات وان العرب استعملتها لهما ثم قال وبعد انا ظاهرة في الحصر
انتهى وقد نص الشافعي على ذلك في الام فقال واذا سلم الرجل على بعض القوم
واحد ثم جاء اخر لم يرد اليه السلام انما اللام لمن اعتق وهذا يدل
على معنيين احدهما ان الواو لا يكون الا لمن اعتق والثاني لا يجوز ان يعم من اعتق
انتهى فهذا قال الماوردي في الحاوي من مذهب الشافعي وجمهور اصحابه انها في
قوة الاثبات والنفي وذهب ابن سريج وابو حامد المروروذي الى ان حكم ما بعد الاثبات
موقوف على الدليل بما تقدم من الاحتمال والمذهب الاول انتهى والقول بانها
ليست للحصر جزم به الامدي وكذا ابو حيان لكن يفهم ذلك من اخواتها المكفوفة
بما مثل لعلما واذا فهم من انما حصرها هو من السياق انها تدل عليه بالوضع
والبحث في انكار ذلك ونقله عن الحصر بحث فيه نظر فان امام اللغة الازهري نقل
عن اهل اللغة انها تقول نحو انما الربا في النسيئة اي كله بعد ان الحنفية لا يعبانة

ومنظوم

ومنظوم قلت وكلام النحاة في تقدير يقدم المبتدا على الخبر وعكسه وتقدم
الفاعل على المفعول وعكسه حيث حصروا انما اتفاقا او تماوا على الاصح كما صرح في
الخلاف في افادته انما الحصر والامام بترتب الحكم المذكور وفاقا بوجوان ممن قرر ذلك
في كتبه النحوية كشرحي الالفية والتسهيل والارتشاف وشرح الكافية والمختصر
التقريب وغيرهم ومن تامل كلامهم تبين له في اجماعهم عليه نعم ذكروا طرقا في
افادتها امتوا هانقل اللغة واستقراء استعمالات العرب اياها في ذلك واضحها
طريقة الامام الرازي واتباعه ان للاثبات وما للنفي واجتماعهما يجعل
الاثبات للمذكور والنفي للمسكوت وربما منع من الامرين معا فان لتاكيد النسبة
اثباتا او اثباتا لخوان زيدا قائم وما كافة انابية على الرجح وعلى تقدير التسليم
فلا يلزم استمرار المعنى في حالة الافراد حالة التركيب وقال السكاكي ليس الحصر
في انما كون النفي كما يفهمه من الوقوف له على النسوة انما لو كانت للنفي لكان نقضا
الصدر ثم حكى عن ابن عيسى الربعي واستظهره ان لتاكيد اثبات المسند
للمسند اليه وما موكدة فناسب معنى الحصر انتهى وفيه نظر اذ ما يلزم من حصول
تاكيد على تاكيد الحصر كما في قام القوم كلهم اجمعون وقال بعضهم احسن ما استدل
به انفصال الضمير بعدها في نحو انما يقوم انا افتح عن احسابهم انا او مثلي اي فكانها
نفي واستثنا تقدر اداة فيه ايضا نظر فان ذلك لاجل ايء من قصر الصفة على الموصوف
واما استدلال ابن دقيق العيد وغيره بفهم ابن عباس الحصر من انما الربا في النسيئة
فيه نظر ايضا فان ابن عباس رواه عن اسامة بلفظ ليس الربا الا في النسيئة
كما في مسلم فيحتمل انه مستند ابن عباس لكن قد يجاب بانهم قد رووا انه استدل
بذلك وانهم لما وافقوه كان كالاجماع وان كان قد رواه مرة اخرى بصيغة الا
وغايته ان الصيغتين سواء فاستدل بهذه تارة وبهذه اخرى وقال الشيخ تقي الدين
السبكي مثل قليل انما قائما الحصر قوله تعالى فان تولوا فانما عليك البلاغ اذ لو لم
تفد انما معنى عليك البلاغ لما استقام الكلام لانه عليه الصلاة والسلام عليه البلاغ
تولوا ام لم يتولوا وفي المسالة مذاهب ثالثها انها تفيد الحصر بالمنطوق حكاه الشيخ
ابو اسحق في التبصرة عن القاضي ابي حامد المروروذي كما صرح به دليل الخطاب
وكذا حكاه الماوردي وجماعة اصحابنا ايضا واذا قلنا انه انما انتفى بالمفهوم فقد اختلفوا
ايضا في ان ذلك من لسان العرب لغة او لحجة دليل الخطاب شرعا مستند
بعضهم غرة الخلاف في نحو انما قام زيد وعمرو هل يكون وغيره تخصيصا او نسخا اي انا
قلنا ان التخصيص نسخ واذا لم يشترط تراخي دليل النسخ والاصح في الحنفية اخراج بعض
العام ومن فوائد الاستدلال على الحنفية المنكرين للمفهوم بقولهما الشفعة فيما لم يقسم فان

يتبع

كان الحصر في انما بالمفهوم فلا يستدل به عليهم واعلم ان هذا كله في صيغه انما بالكسر
واما انما بالفتح الهمزه فقد ادعى الزمخشري افادتها ايضا القصر يعني الحصر في قوله
تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد وقال ان القصر في انما المكسوره الاولى في
الايه قصر الحكم على الشي وفي انما الثانيه المفتوحه قصر الشي على الحكم بيد بذلك قصر
الصفه على الموصوف وعكسه وبنى المسله على ان المفتوحه فرع المكسوره على اصل اذا صح
ولهذا تزهم سيبويه بان واخواتها بباب اخر فرق المكسوره والمفتوحه
واحد وقيل المكسوره فرع المفتوحه وقيل كل منهما اصل برأسه فيتبين بذلك
ان انكار ابي حيان على الزمخشري ذلك وانه تفرد به ممنوع لهذا البناء اعترض
عليه بانه يقتضي انه لم يوح اليه سوى التوحيد وليس كذلك من قصر القلب
فاردفها به بذلك للشريك اي ما يوحى الي في الربوبيه الا التوحيد لا الاشراك
الذي يعتقدونه وايضا فتقدير كونه قصرا حقيقيا قد يلتزمه انه مخبري على
رأيه الفاسد في الاعتزال من انكار الصفات بل لعله ما حمله في تقرير الحصر
هناك على ذلك لكن لا يخرج ذلك عن كونه غير حقيقي لانه قد ادعى انه خرج الصفات
من فروع الشريعه والاخبار وغيرها والذي اظنه انا الشيخ ابا حيان انما اعترض ما
قاله سهوا لان الكلام فيما حصر بانما الاخرج المفتوحه وذلك حصر الحكم في واحد وهذا
حصر حقيقي لا تردد فيه وانما يصلح هذا التقرير اعتراضا على الحصر في انما الاولى
وهي المكسوره فان ابا حيان ينازع في افادتها الحصر ايضا كما سبق لكن كلامه
مصرح بذلك في انما الاخيره ثم قد يقع قول الزمخشري بان حصرا المبتدا في الخبر
مستفاد من نفس الكلام فان لفظ الحكم اسم جنس مضاف فيعم وقد حصر في واحد
بالاخبار بذلك غير محتاج الحاجه الى اسناده الى انما ولهذا جوز المحققون ان ما في انما
من موصوله وما بعده صله حذف صدرها اي هو الحكم على ان عباره ابي حيان
يمكن ان تؤول باعادة الكلام للاول وكأنه بحث خوض في المفتوحه وجعلها كان قرده
في المكسوره لا نافي انه واحد ولكنه بعيد والثالث الحصر بضمير الفصل نحو زيد
هو العالم ومنه قوله تعالى فالله هو الولي ان شانيك هو الابتر ذكره البيانيون
وكذا ابن الحاجب في امالية صاريا بعض العلماء وجعلوا منه قوله تعالى وان
جندنا لهم الغالبون فانه لم يثبت الا للاعلام بانهم الغالبون دون غيرهم وكذا قوله
تعالى وان الشر كيم اصحاب النار وان الله هو الغفور الرحيم والثاني انه ليس
موضع الافاده لا فايده هو مثل قوله ولكن كانوا هم الظالمين على الحصر الرابع
الحصر بتقديم المعمول نحو اياك نعبد واياك نستعين اي نخصك بالعباده ونستعينه
وهذا معنى الحصر كما سنذكره من بعد وسواء في المعمول المفعول والحال والظرف

والخبر

والخبر بالنسبه للمبتدا نحو تميمي انا وبه صرح صاحب المثل السائر وانكره عليه صاحب
الملك الدابر وقال لم يقل به احد وانكاره عجيب فكلام البيانيين طافح به وقد
احتج اصحابنا على تعيين لفظي التكبير والتسليم بقوله صلى الله عليه وسلم تحريمها التكبير
وتحليلها التسليم وصنعه الحنفيه لمفهوم المخالفه وتبعه امام الحرمين بان الحصر
مستفاد من الحصر المدلول عليه بالمبتدا والخبر فان التحريم محصور في التكبير
زيد في صلاتك اذا قلت صديقي زيد ولكنه لا يخرج عن كونه مفهوما
ثم قرر الشيخ بهاء الدين السبكي وجه الحصر فيه بان المبتدا ما يكون اعم من الخبر
لا نقول الحيوان انسان فاذا قلت زيد صديقي كان الخبر صالحا ان يكون اعم
من المبتدا فجعله كذلك ولذلك قالوا لا يلزم انحصار الصداقه في زيد بخلاف
قولك صديقي زيد فلا يمكن اخبار الذي هو زيد اعم من المبتدا فما بقي الا
ان يجعل مساويا والا كان الخبر اخص من المبتدا وهو غير جائز والا كان مساويا
لزم الانحصار ضروره صدق ان كل صديق هو زيد بعكس الاول
افاده التقديم الاختصاص الذي قال به البيانيون خلافا لابن الحاجب في
شرح المفصل ان سر ذلك دعم تكلم بالتقديم في نحو بل الله فاعبد
ضعيف لوجود فاعبد الله فيلزم ان الموجب لعدم الحصر لكونه نقيضه
واجيب بان التاخير التزم حصرا واحدا ولا يلزم من عدم افاده الحصر
افاده نفيه لا سيما وخلفا في قوله تعالى فاعبد الله مخلصا معين حصر افاده
الحصر وقال الوجيان من تمسك في رد دعوى الاختصاص ان سيبويه وكل
ان التقديم للاهتمام والعنايه فهو في التقديم والتاخير كما في ضرب زيدا
وضرب عمرا زيدا قال وهذا يدل على الاختصاص فكذلك مثالنا واجيب
بان تنبيه سيبويه انما هو في اصل الاستاد وان التقديم يفيد الاهتمام والاختصاص
لا يلزم من ذلك نفي الاختصاص وما استدل به بعض المتاخرين على
المنع ايضا ورود باسم الله مجراها من رسمها واقرا باسم ربك ونظير ما يجاب
عنه بما سبق بل يقال ان اقرا باسم ربك انما يمنع ان يقرا غير الاسم وباسم الله
مجراها لا يمنع انها لا تجري الا اسمه وكذا صاحب الملك الدابر الحق ان الدليل
على الاختصاص الا بالقرائن والا فقد كثر في القرآن التصريح به مع عدم الاختصاص
نحو ان لك ان تجوع فيها ولا تعرى ولم يكن ذلك خاصا بها فان خواص الجنه
كون الاختصاص بالحصر فهو اي الجمهور خالف الشيخ تقي الدين السبكي وذلك
فانه ليس معنى الاختصاص الحصر خلافا لما يفهم كثير من الناس ان الفعل
كالمتروك لم يجز وان نحو ذلك الا بالاختصاص والفرق بينه وبين الحصر
ان الاختصاص افتعال من الخصوص والخاص مركب من عموم ومعنى بفضله فالضرب

عبارة سيبويه فانهم يقدمون الذي هم بيانه اهم

تعروا

مثلا عام فاذا قلت ضربت خصيصه بسائده لك فاذا قلت لزيد احضت
ضربك بوقوعه على زيد فالمتكلم اما ان يكون مقصودا بالافاده او بعضها
فتقديمه احدهما يشعر باختصاصه لها من مطلق الضرب لدلالته الاشارة
بالنفي على الاهتمام ويسمى ذكرا باقي بالتجنيس للعقد وليس فيه حينئذ ما في
الحصر من نفي غيره واما جاء الحصر فمن اياك نعبد ونحوه للعلم به من
خارج ومن نفس اللفظ بدليل ان بقيه الايات مشيطر فيها ذلك الا ترى ان
قوله تعالى افغير دين الله يبغون ليس المراد انكار كونهم يبغون الا غير
دين الله مطلقا انتهى ملخصا وقد يخص للتعارض بقوله تعالى يختص برحمته
من يشاء فان رحمه الله تعالى حصل الثاني مما ذكر من صيغ الحصر الغير منفوه
حصر المسند اليه في الخبر ولذلك صيغتان احداهما نحو صديقي زيد صح بذلك
امام الحرمين والغزالي واكثر المحققين بان صديقي عام فاذا
اخرج عنه خاص وهو زيد كان حصرا لذلك العام وهو واحد فاكثر هم
في الخبر وهو زيد اذ لو بقي من افراد العموم عالم يدخل في الخبر لزم ان
يكون المبتدأ اعم من الخبر وذلك لا يجوز كما نقله الغزالي الا لغو ولا اختلاف
نقول لا يجوز ان انسان كالزوج عشرة ان يكون المبتدأ الخصر او مساويا
ثم رأيت الكاتب في اسالبه فيه ثلاثة اقوال احدها هذا الثاني عن امام
الحرمين فقال لعم ان كان اخبرت بصديقي عن زيد كانت الصداقة غير محصورة
في زيد وان قلت ما كانت محصورة قيده فكلامه متضمن بان صديقي
هو الخبر في الجملتين جميعا ووجه ما قال ان صديقي بمقتضى الخبر به افادة
للنسبة الى زيد فاذا كان خبرا فاجعل ما لهم للحصر لجواز ان يكون الخبر
اعم فاذا قلت ما هو مع كونه خبرا فلم تفد منه الا لغرض وذلك هو مقتضى الحصر
والقول الثاني مثله الا ان ايهما قدمت منه فهو المبتدأ لكن تقديم صديقي يفيد
الحصر وتقديم زيد لا يفيده كما قدمناه ووجه ذلك ان المعرفتين اذا اجتمعا
كان اسبقهما المبتدأ وتوجيه الحصر في تقديم صديقي وعدمه في تاخيره
ما سبق لابن الحاجب وليس القولان بشيء وان اشتد استيا التقدم وان اخر
كله الدليل على ان المعرفتين اذا اجتمعا فالمقدم هو الثابت مذكورا في
وضعه وحينئذ فاما ان تريد بصديقي خاصا او عاما ان اردت خاصا فالحصر
سواء قدمت او اخرت وقريب من ذلك قول العبدري في الرد على الغزالي ان
صديقي ولو كان عاما انما عمومه من حيث هو اما اذا وقع مبتدا او خبرا يجب
ان يكون مقصورا على خصوص ما اخبر عنه او العكس وانكر القاضي وجمع
من المتكلمين وتبعهم الآمدي افادة نحو ذلك لحصر اختلف القائلون بالحصول

هو من

هل هو من حيث المنطوق او المفهوم والاول قال الامام الرازي وأتباعه
وبالثاني كان الغزالي وبعض الحنفية الثاني نحو العالم زيد ونحو
العالم اذا جعلت اللام للحقيقة او للاستغراق لا للعهد كانه قال الخارج في مقابله
مثل هذا الضابط ودليل هذا التقييد قيام الدليل من خارج ان غرض
المنصوص عن صوم الرابع والعشرة الفاسدة الضمان فيها وخراج الضمان
اما اذا كان الخبر لكن نحو زيد قائم فالاصح لا يفيد الحصر كما في حديث الصيام
جنة فانه لا يمنع ان غيره الخياطة ولهذا جاء فليتق النار ولو بشق تمرة وقيل لفظه
قبل قطعا وقيل فيها ان اعلمت ذلك ظهر لك انه استعمالي في النظم لهذا النوع
وهو حصر المبتدأ في الخبر لانه من الغموض والاختلاف والله اعلم ص
واظهر الاقسام ما استثنا فما من المنطوق قدمنا كفايه بعد ذلك الشرط
فصفه نسبيه فاضبط فغيرها من صفه العدد فحد فما يتقدم وقد
شرحت ما ذكرت اقسام المفهوم بينت هنا ترتيبها باعتبار القوه والضعف ليعلم
بذلك فايده ذلك في الترجيح فاظهر الاقسام ما كان من الحصر بالنفي والاستثنا
ان قلنا انه بالمفهوم لكن سبق ان الارجح كونه منطوقا وعلى هذا النوع كل
ما قبل بانه من قبيل المنطوق وان كان القول بذلك ضعيفا اذ لو افاده لما
جعل منطوقا على قول وهو معنى قولي فما من المنطوق قيل وقنا اي قالوا
هو من المنطوق قيل به حال كونه واقعا فوقنا مصدر منصوب على الحال وذلك
كالغايه فقد قيل انه بالمنطوق كما سبق وكذا الحصر بانما فهما في الرتبه سواء كما قرره
السبكي في شرح المختصر وجعل بعدهما حصر المبتدا في الخبر مقدما على الشرط
لانه لم اذكره في النظم لما سبق لم التعرض له في الترتيب ثم بعد ذلك مفهوم اللقب
لانه لم يقل احد بانه بطريق النطق ثم بعده الصفه وانما قدم على العدد لانه قد ذهب
به من لا يقول به كابن شريح كما اسلفناه والصفه لها مراتب اعلاها المناسبة وهو
معنى قولي تنبيه فعله بمعنى الفاعل وان كان من غير الثلاثي وانما قدمت الثناء
القائلين بالصفه علما وثانيه في المستصفى حملا من قبيل الاشاره وهي قريبه من
النطق ثم بعد ذلك الصفه غير المناسبه سوى العدد فالعلل تحت ذلك العلة
والظرف والحال فتكون في مرتبه واحده لكن ينبغي تقديم العلة لدلالتها
على الايما فترتبت هنا من المنطوق ثم بعد الثلاثه من الصفه العدد وان كان كثيرا له كما سبق
وان كان الارجح خلافه ثم بعد ذلك مفهوم تقديم المحمول المسبوق من انكار بعضهم
افاده الاختصاص وبتقدير ذلك فضل الاختصاص الحصر اواعم منه فاخر في
الكل لذلك والله اعلم ص وما باسم علق الحكم لقب ولي حجة وبعض ركب
شيء ما سبق من المفاهيم هو المعتبر واما مفهوم اللقب فليس بحجه ومفهوم اللقب

ان تعلق الحكم باسم علم نحو اكرم زيدا او اسم نوع نحو في الغنم السائمة زكاة فلا
دليل على نفي الحكم عما عداه وقد نقل الشافعي ذلك عن ائمة اللغة
وكذا الاستاذ ابو اسحق لم يخالف قول الشافعي وصرح به في قولي وبعض
الناس اي وقد ارتكب بعض العلماء القول بحجية مفهوم اللقب والشهرة عند
ابي بكر الدقاق محل محل بعض الائمة من اصحابنا في الفقه الشافعي ناظرة
الاستاذ ابو اسحق فيه وكذا عده في شرح التلخيص انه ممن ينسب الى اصحاب الحديث
وان فقه وكان معتزليا لمن هب في الاصل وعزيت هذه المذهب الكعبي في ان
اصل الاشياء على الحظر وتوفي الدقاق سنة اثنتين وثمانين وثلثمائة
وغيره لم ينقل مفهوم اللقب من اصحابنا غيره وليس كذلك فقد نقل ابو تمام
صار اليه من اصحابنا الدقاق وغيره وكذا ابن فورك عن اصحابنا كافة
وهو الصحيح وكذا نقل الكيا في التلويح عن ابن فورك انه كان يميل اليه ويقول انه
الاظهر والاقيس وهذا السهيلي في نتائج الفكر في باب العطف عن ابي بكر
الصيرفي قيل ولعله تحرف عليه بالدقاق ابي بكر ونقله عبد العزيز في التحقيق
عن ابي حامد المروذي لكن المعروف ان ابا حامد ينكر المفهوم مطلقا وكذا
امام الحرمين القول باللقب صار اليه طوائف من اصحابنا ونقله ابو الخطاب الحنبلي في
التمهيد عن منصور ابن احمد ومنهم من عزاه الى احمد نفسه قال ابو الخطاب
وبه قال مالك وابن داود وبعض الشافعية ونقله المازري عن ابن خويز منداد
من اصحاب مالكية وحكاه الباجي عنه وعن ابن القصار وهو خويز منداد باليم للكسر وعن
ابن علية والبرماوحدي ويدل له ما ذكره المازري نسب الى مالك القول به استدلال مالك
في اللعان وغيره على عدم اجزاء الاضحية اذا ذبحت ليلا بقوله تعالى ويذكروا الله في ايام
معلومات فذكر الايام ولم يذكر الليالي وزيف هذا المذهب بان الضمير
اليه يلتفي تعينه كلما اعتبر الشارع عنه وسيلة الى مقصوده الى آخره
قولنا زيد جالس ويلزم تكثير من قال عيسى رسول الله ليكون الجواب عن ذلك
بان المفهوم انما يحتج به عند عدم معارضة منطوق وفي المسئلة مذهب ثالث
بالتفصيل بين اسماء الانواع فيحتج بمفهومها وبين اسماء الاشخاص فلا يحتج وقع
في كلام جماعة من المتأخرين كالشيخ ابي حامد وابن السمعاني وغيرهما ذكر مفهوم لقب
كالواو هو كقولك في هذا الرجل حج قالوا وهو كاللقب
والتاء فيون اكتفوا باسم اللقب او الكنية اذا المراد اللغوي وهو مطلق الاسم
سواء كان اسم جنس او علما ولا يخرج به الا الصفات المشتقة فانها من قبيل مفهوم
الصفة كما سبق وبه صرح ابن السمعاني واوضح ابن الحاجب فيه قيدا مستغنى ذلك عنه
فانه قد يكون الاسم مشتقا ولكنه في معنى الجامد لغلبة الاسمية عليه كتمثيل الغزالي

اللقب

اللقب بحديث لا تبيعوا الطعام بالطعام وكذا الفرق بين قولنا في الغنم
زكاة وفي السائمة زكاة ان السائمة وان كانت مشتقة لكن لم يلحظ فيها المعنى بل
علقت الاسمية وحكى ابن حمدان وابو يعلى من الحنابلة قولا انها وهو التفصيل
بين ان يدل قرينة فيكون حجة كقوله صلى الله عليه وسلم جعلت لي الارض
مسجدا وترابها طهورا اذ قرينة الامتنان تدل على الحصر فيه او لا فلا وقريب
من هذا قول الغزالي في المنخول انه مجموع من قرائن الاحوال ويلتفي انه
يجيئ ذلك وقع لاصحابنا في مواضع ان الاحتجاج بمفهوم اللقب كان لقرائن
بحدث حفته ثم اقتضيه بالماء حديث وتربتها طهورا لتعيين ذلك لكن
بقي ما سواه ليس من حيث الحكم بالاسم فقط بل للانتقال من العام الى الخاص
فانه يدل على تقييد المحلل به فلما ترك مطلق الماء وبقي الماء المترك الاضافة
والتي بالتراب دل على الاختصاص فلما خرج من هذه الامر الا بما شاء الخاص
كذا قرره ابن دقيق العيد في شرح الالمام قلت من تامل ذلك يجد لا
يخرج عن اعتبار مفهوم اللقب نعم اشار ابن دقيق العيد الى تحقيق
في المسئلة وهو ان يقال ان اللقب ليس بحجة اذا لم توجد فيه قرينة
التخليص فان وجدت كان حجة كما في قوله اذا اشاءت احدكم
امرأته الى المسجد فلا يمنعها يحتج به على ان الرجل يمنع امرأته من الخروج الا
باذنه حيث خصص النهي بالخروج للمسجد فانه يقتضي المنع من الخروج
لغير المسجد ولا يقال انه مفهوم لقب لما في المسجد من المعنى المناسب
وهو محل العبادة فلا يمنع منه بخلاف غيره وحاصل الجواب عما سبق في
اقتضيه بالماء وتربتها طهورا حيث قلنا باعتبار مفهوم من القرائن
السابقة فيه بحثان الاول ان ظاهر كلام كثير من القائلين به ان محله في الاشياء
في الخبر ولهذا لما ذكر ابن الحاجب من اعتراضات الامام انه لو ثبت اللقب
في الخبر وهو باطل بما ان من قال في الشام الضبع السانحة لم يدل على الخلائق
قطعا ثم قال واجيب بالتزامه وبانه قياس في اللغة وهو بعيد لان الالتزام
مكابرة مخالفة المنقول ولم نر شبهة في الخبر فليس ذلك عما في اللغة
بل باستقراء ثم قال ان الحق اي في الجواب الفرق بين الخبر والانشاء ان
الخبر دال على ان المسكوت عنه غير مخبر عنه فلا يلزم ان لا يكون
حاصلا اي في الخارج لجواز ان يكون حاصلا ولم يخبر عنه لان الخبر يتعلق
الى خارج وهو متعلقه بخلاف الحكم اي الانشائي اذ لا خارج له حتى يحرك
فيه ذلك فان وجوب الزكاة في نفس قوله اوجبت فاذا انتفى هذا
القول فيه فقد انتفى وجوب الزكاة فيه ولا يلزم من الانتفاء في قولك في

وحكاه

والراوي في اللقب

الصحابي الذي هو احد ارباع العلم على ما

مر الكلام فيه

الشام الآية الغنم انما كونها في غير الشام لم قد تكون وانت لم تخبر عنها لأنه
وان كان صحيحا فقد لا يكون له غرض في الاخبار عنه فلهذا كان ابن الصباغ
ان المعنى قد يكون له غرض في الاخبار بان في الشام غنما سائمة ولا
يكون له غرض في الاخبار بغير ذلك في الشام وانما يتاتى في مقام الانشاء فعلى
انتهى جميع الاحكام التي تكلمنا بها اذا كان تركوا عن الغنم السائمة
فعلمنا انها لو كانت الزكاة في جميع الغنم لعلق باطلاق الاسم الثاني ان
المناصب انما تعلم بها في كلام الشارع تعلم بواطن الامور وظواهرها
دون كلام الناس كالفاظ الواقف والموصي والمقر والمصنف في
ذلك لغلبة الذهول على الناس فيكون كالقياس لم يعلم به مجاري الناس
كما قرره الشيخ تقي الدين السبكي وظاهر المذهب فنقل الرافعي عن كفاية
القاضي حسين واقره انه لو ادعى عليه بعض مال فتلا قال له الزمني بسليم
هذا الكيس فجعل متاعا له لان الاقرار لا يثبت بالمفهوم قيل وله
التفات الى ما سبق من كون العمل بالمفهوم من همة الشرع او اللغة فان قلنا
بان قلنا بالاول فيصح الفرق وان قلنا بالثاني فلا فرق ولهذا يطلقون
الخلاف في المسئلة وقال حكى الغزالي في البسيط فيما لو قال ارضتك على
ان لي النصف وسكت عن جانب العامل ان ظاهر النص انه فاسد لان جميع
اجتماع الزرع يضاف اليه بحكم الملك وانما ينصرف عنه باضافة المغروس والبذر
وذكر ابن سريج قولا انه تمليك بالتخوك والمفهوم انتهى وفي الكفاية
في الاشراف لو كان مالك الزرع على اكثر من مائة درهم لكن مقرا بالمائة
فعلى مقر فدليل على الاثبات وفيه وجه ابن اقرار وهو قول ابي حنيفة
واصل الصحيح ان دليل الخطاب حجة اذا ترقى وحكى ابن تيمية في بعض
مؤلفاته التفصيل بين كلام الشارع وكلام الناس وقال انه خلاف الاجماع
قال ان سبق اما قاله من ان المفهوم من جملة دلالات الالفاظ ولهذا يستدلون
على انه حجة بكلام الناس او ما قال التفصيل احدث قولا ثالثا والمعاقد
بالقياس ممنوع لان مدلولات الالفاظ حتى يستوي فيه المزرع
والناس انما صار دليلا بتصرف الشارع وجعله حجة وقد قال هذا
التفصيل قريب من الذي قبله وهو الفرق بين الخبر والانشاء انا الناس
مخبرون عما في انفسهم لا منشئون وعكس بعض الحنفية هذا التفصيل
فقال الخباري في حواشي البرهان في باب خيارات البيع ان شمس الائمة ذكر
في السير الكبير ان تخصيص الشيء بالذكر دليل على كون الحكم مخالفا فيما
هو في خطابات الشرع فاما في معاملات الناس فوجود ما فقد نوى ابن

تتمة

تتمة انه خرق للاجماع ممنوعه وكذلك اقتضاء ناجح الابدي السبكي على انه
كلام والده لم يحضر صنيعه بالمفهوم مرتبا على الكيا الهراسي الحلاف في ان
قواعد الاصول المتعلقة بالالفاظ كالعموم والخصوص وغير ذلك هل تختص
بالفاظ الشارع او يجري في كلام الناس مبنى رسيائي في باب العموم كما بينه
القاضي حسين ايضا والراجح الاختصاص ويشهد له هنا قولهم ان المفهوم انما
كان حجة لانه في معنى العلة فيقتصر على المذكور وفي المسكوت وهو شكل في العلل
لم ينظر اليها في كلام الناس اذ لم يجر فيها القياس قطعا وكذا قولهم ان المسكوت
قد يخطر بالبال لغا صوفي نظير كلام الشارع ومن هذا تخريج مسايل الفروع
على القواعد الاصوليه اذا كانت تلك الفروع من كلام الناس ففيه نظر ظاهر
والله اعلم ص ـــــ ش لما فرغت بذلك مما بقي من مسايل وضع اللغة
المحتاج اليها في الاستدلال وهو من مادة ذئب الدالة على التاخر والتعقب
ومنه ذئب الدابة والذئابة فهو استعارة منه والغرض بهذه الترجمة امران
احدهما بيان من هو واضع اللغة والثاني بيان الطريق الى معرفة ذلك فالى
الاول اشرت بقولي ص لله جل واضع اللغات فالاقل بالمناسبات
ووقف العباد اما وحيا او خلق فهم او وحوها وعيا لعلها ضرورة البشر
ولو لقدرة حاجة تقتضي ش ومعنى جل عظم فهو تعالى ذو الجلال والاكرام
ومن اسمايه الحسنى الجليل وهو الموصوف بنعوت الجلال وهي الغنى والملك
والقدس والعلم والقدرة ونحوها والمضارع من جل يجل بالكسر خلاف
حذ جل الرجل من منزلته بمعنى جلا منها وجل القوم عن البلد جلوا عنها
جلولا وهم الجالة قال مضارع هذا يجل بالضم وقد اثبتت هذه الابنية
على مسلكين لعلماء اهتاج اللغة الى وضع والثانية ان واضعها هو الله تبارك
وتعالى فاما احتياجها فلان مسماه دلالة اللفظ على المعنى فلا يشترط فيه المناسبة
فالجمهور على المنع ان اللفظ علامة على المعنى يعرف له بطريق الوضع وذهب
عباد بن سليمان الصيمري وهو ابو سهل من معتزلة البصرة من اصحاب هشام بن
عمرو وكان ابجاريا يصفه بالحدق في الكلام الى ان دلالة اللفظ على المعنى لابد
لها من مناسبة طبيعية وتبعه بعضهم ثم اختلف النقل عنه ذلك في محلين
احدهما نقل عنه في المصرف انه اراد ان اللفظ يفيد المعنى بذاته من
غير وضع واضع لما بينهما من المناسبة الطبيعية قال الاصفهاني وهو الصحيح
عنه ونقل عنه الامدي ان المناسبة حاملة للواضع على ان يضع واضع عباد
بان المناسبة لو لم تقتض لكان اختصاص اللفظ بذلك المعنى ترجيحا من غير مرجح
وهو بناء على النقل الاول انه يرجح بارادة الواضع ولو كانت ذاتية لما اختلفت

فمقتضى

باختلاف الهوى ولا هدى لكل احد لمعرفة كل اللغة ولكان الواضح للفضل اذا
قيل لجواز الاشتراك بين الصدق كالخوف للأسود والابيض محالا وعلى النقل
الثاني يكون للرجحان لمباعث العقلي والا لما اختلف العرب والعجم فيه لكن ارادة
الواضح اقوالهم الله تعالى اياه ان قلنا الواضع البشر وخطوه بهم الثاني كما
الكاشي هذا المذهب مستدلا على ان الحروف خواص تناسب معناه من شدة وغيرها
كالجهر والهمس والتوسط كالقصر فانه بالفا التي هي حرف رخو معناه كسر الشيء من غير
ابانة والقصر الذي هو حرف شديد كسرة بابانة ونحوه لك فكل لقابل بما عتبار المناسبة
ان قصد ان ذلك علة مقتضية لذاتها هذه المعاني فحق فللاجماع وان قصد
ان الواضع راعى هذا المعنى في وضعه وان لم يكن هو الباعث له عليه وهو الظاهر
من كلامه فهو مدفوع بجميع من اربابا لكشف تم عموا ان للحروف طبايع فطبيعات
من حروفه ورطوبته وبيوسته فناسبات بوضع لكل مسمى بما يناسبه من
طبيعته كالحروف لبطائن لفظه معناه وكذا زعم المنجمون ان حروف التضخيم
اسم الله واسم اسه تدل على هوالله مدة حياته لما بينهما من المناسبة فيرد على عباد حيد
عما هو مشهور في رد هذا المذهب الفاسد وعباره الكوسجي في المسئلة هل للحروف
في الكلمات خواص او وضعت لمعانيها اتفاقا فوضع الباب لمعنى والناسب بالتوفيق اخر
ولو عكس لم يصح ذلك والاشتغال بالمناسبة نقل لفظ لمعناه استعمال بما لا يليق
وتضييع للزمان فان اتفق ان وقع شيء في الخصب من غير نكير قيل به كما سبق
في الشدة والرخاء في فصل وقصم وبنا السلم على مسلمه عليه وهي ان الفاعل
المرسل يشترط في اقباره وجود رجح والا ظهر ترجيح كاختيار الجايع لدفع جوعه احد
رغيفين وحكى الواحدي في البسيط عند قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ان الزجاج
فصل في هذه المسئلة بين الالتباس فلا يحتاج للمناسبة ان القصد بتسميته بذلك
ليس هو لمعنى الزيادة او غيرها فيحتاج ثم قال بعض متبوعنا تظهر ثمرة هذا الخلاف
بما اذا تعارض مدلول اللغة والعرف ايهما نقدم فيه وحكاه امامها عند امام
الحرمين والغزالي اعتبار العرف وجعله الامام بان العبارات لا معنى لها
وهي في الحقيقة امارات مقصود بها ظ المعاني فالمطلوب المسلة الثاني في تعيين
الواضح وهي مبنية على التي قبلها وهو معنى قولي فلا يدل بالمناسبات اي فلا جعل
ذلك كانت اللغة لا بد لها من واضع وهو الله تعالى اذ ليست بنزل بالمناسبة
حتى يكتفي بها عن الوضع وكان الباعث لواضع المناسبة ان افعال الله تعالى لا تعلل
بالغرض هذا معنى يقتضي بالفا ان مسلة المناسبة مفرعة على اشتراط للواضع
فاعله والمسلة فيها مذاهب احدها عزي للاشعري وبه قال ابو بكر بن فورك من
كبار اصحابه والجبهوذ اللغات توقيفية لا مدخل للخلق في وضعها فالله تعالى وضعها

ثم وقف

Page 1 of 1
1340

ثم وقف الجماد عليها اما بوحي الى نبيائهم الذين يعرفون الشرايع منهم لقوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها اذ لم تنقل معناه المسميات والخواص ونحو ذلك وامابخلق
فيهم لها من اصوات خلقها فسمعوها او بخلق علم ضروري في صدورهم علموها ووضعوها
وعيا كما عبرت به في النظم وقيل ان الاشتراك باعتبار في الوقوع هي الجواز ولا
نسلمه خلافا للقاضي ابوبكر وغيره من اصحابه ولكن ذكر امام الحرمين الخلاف في الجواز
وان الوقوع لم يثبت وممن اختار هذا المذهب ابن فارس في فقه اللغة
قال لان اجماعهم على الاحتجاج بلغة القوم لو كان ذكرنا هو اضعفه لم يكونوا على
ثقة بالاحتجاج باصطلاحنا اليوم على لغة شرح سيبويه ابن عصفور لو ان
اصطلاحهم تخالفوا فتوقف بعضهم مرت بابيل واخرون بابك وايضا
فقد استعملوا الفاظا بنيوه وتركوا غيرها واسيل الى اصطلاح انه لم يوجد فيه
ولدت مثكله وتمثكلت حتى علمت واحتج ابن فورك ايضا لو كانت اصطلاحية لاحتاج
الى لغة اخرى واثناه وكنايه وذلك يحتاج الى اخر والامر كذلك فكان يتهاى
الى غير مصطلح عليه فيؤدي الى التوقيف المذهب الثاني ان لهذا العالم الصانع ان
يكلمهم بما شاء من غير ان يبصرها واضح كاصوات الطير والبهايم حيث كانت امارات
على ارادتها فجايز ان يفهم الله تعالى حكما صاحب الكبريت احمر هي الفارسي
قلت قد يقال ان هذا غير الذي قبله لانه الهام ذلك كما يلقى في روع الانسان
اسم لهذا وهذا معنى الوضع بالنسبة اليه فلا تغاير بينهما وقد سبق ان من طرق
تعليم العباد الالهام فهو هذا واخرج الحاكم في المستدرك عن جابر ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم تلى قوله تعالى ثم آنا عربيا لقوم يعقلون ثم قال نعم اسمعيل
هذا لسان العرب هاما كان الحاكم صحيح الاسناد قال الذهبي في مختصره قلت ان
يقبل على شرط مسلم ولكن مدار الحديث على ابراهيم بن اسمعيل ابن ابو حبيبة
وكان ممن يسرق الحديث انتهى لاذهبات وشيخ كل اكثر المعتزلة انما اصطلاحيه
على معنى ان واحدا او جماعة من البشر وضعوها وحصل التعريف للباقين بالاشارة
والقرائن كتعريف الوالدين لغاتهم للاطفال وحكاه ابن جني في الخصايص عن
اكثر اهل النظر وكذا الكيا الطبري بمعنى الاصطلاح ان يعرفهم الله مقاصد
اللغات ثم يجعلهم في قصص لهم ان ينصبوا اماره على مقصوده فاذا
اسقطها وكررها وانضاف القرائن اذا دلت العلم كما نصبي يتلقى من والده وفسر ابن
المعاني الاصطلاح بانه يجوز ان يحرك الله نفوس العقلاء لذلك ويلهم بعضهم
مراد بعض ثم يتفقون على اختيار منهم صيغا لتلك المعاني المواطأ كتسمية الاب ولده
وكذا يستحدث صنعة اولاه فيسميها وعلى هذا القول قال ابن جني في الخصايص
انها ملاحظة بعضها يتبع بعضا انما وضعت في وقتين واحد بذاك وهو قول ابي الحسن

الاخفش وهو الصواب بنا على ان الواضع وضع من اول الامر شايعا ثم اختص ببعض
عليه بحصول الداعية اليه فيزيد فيه شيأ فشيأ الرابع وبه قال الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني القدر المحتاج اليه في التعريف توقيفي وأما غيره وهو الزايد على القدر
فاصطلاحي كذا حكاه عنه ابن القشيري وجرى عليه صاحب المحصول واتباعه
كالبيضاوي لكن الذي حكاه عنه ابن برهان والآمدي وغيرهما وهو الموافق لما ورد
في كتاب الاستاذ انه محتمل ان يكون توقيفيا او اصطلاحيا ونقله عن جمع المحققين
من اصحابنا وعلى المتقدمين بعيران مذهبنا الخامس عكس هذا الذهب ان يكون القدر
المحتاج محتملا او مصطلحا على القولين والباقي توقيفيا وربما عبر عن هذين القولين بان
مثل الاسم توقيفي والباقي مصطلح وبالعكس والى ذلك اشرت بقولي في النظم ولو
لقدره حاصله يختم بيت الذي بعده الاول الصحيح القول الاخير يتولى
او عكس وهذه الاحتمالات في النقل يمكن دخولها في هذه العبارة السادس الوقف
فالسلة فلا يقضي فيها بتوقف وانما اصطلاحي في الكل كما في الجعفري قال الشيخ
كالقاضي وجمهور المحققين كما في المحصول لتعارض الادلة عندهم فلم يرجحوا شيأ
والسابع وهو مختار ابن الحاجب وتبعه في جمع الجوامع واختاره ايضا ابن برهان
الصيد الوقف من القطع بواحد من الاحتمالات ولكن التوقيف بطلقا صوابا غلب
على الظن الثامن وهو نتيجة من كلام ابن السمعاني ان الكل يحتمل مع ظهور مذهب
الاستاذ التاسع يحتاج من كلام بعضنا ان العلم يقطع فيه بالاصطلاح
والباقي يحتمل العاشر حكاه الاستاذ ابو منصور التوقيف في الابتداء على لغة
واحدة وما سواها من اللغات تفرقوا فيه قال وقد روي عن ابن عباس ان
اول من تكلم بالعربية المحضة اسمعيل عليه السلام واراد به عربية قريش التي
نزل بها القرآن ولغة عربية قحطان وجرهم فكانت قبل اسمعيل عليه السلام
سريانية احدها قال ابن السمعاني في الكفاية وكل المتأخرون من الفقهاء هذا
الخلاف الجواز ان كان في الجواز العقلي فهو ثابت بالنسبة الى جميع المذاهب اذ لم
يلزم منه محال وان كان في الوقوع السمعي فباطل لان الوقوع انما يكون بنقل
ولم يوجد فيه خبر متواتر ولا برهان عقلي الثاني قال الاستاذ ابو منصور وفي
التفصيل اجمع اصحابنا على انا سما الله تعالى توقيفيا بجواز اطلاق شيء منها
بالقياس وان كان في معنى النصوص وجوزه معتزلة البصرة كذا واما غيره
فالصحيح من مذهب الشافعي جواز القياس فيها وكذلك بعض اصحابه مع اكثر اهل
الرأي بل اضاع القياس وادعوا انه لا خلاف في العالم شيء خلاف الخوارج فكلها جازان
يوضع لها اسم واختلفوا في كيفيته فمنهم من قال يسمى باسم الشيء العربي منه في صورته
ويكون ذلك من جملة اللغة التي قيس عليها ومنهم من قال بل تلك الاسماء كيف كان يكون

ذلك

ذلك لغة مختصة بالمسمى بها انتهى الثالث قال الباجي في شرح البرهان افايدة
للسلة وذكرها في الاصول فضول ورد بعضهم لا فايدة لها الا تكميل العلم
بهذه الصناعة او جواز تكلم الا يتكلم له بالشرع كتسميته القرس مثلا او عكسها
وقال بعضهم انما جرت في الاصول بجري الرياضيات كمسايل الجبر والمقابلة وفيه
بعضهم خلاف ذلك وان لها فوايد تخرج عليها مالو حلف بصداق في السر وباح
في العلانية او استعمل لفظ شركه للغاوضة في شركة العنان حيث نص الشافعي على
جوازها او تبايعا بالدنانير وسماها دراهم او عكسه فان ابن الصباغ قال لا
يصح وكلام كل لم يوضحه اذا قلت انت طالق ثلاثا فانه لم يرد به الطلاق وانما
عن ضمان تقوى او تقصدي ثم قال لها ذلك وقع وعلى الامام في باب الصداق
وجهان ان الاثمان يجب ان تكون عليه وفي البسيط سمى امته حرة ولم يكن ذلك اسما
لها بل حرة الاصل لا تعتق اذا قصد النداء وجعله ملتفتا الى هذه
القاعدة قال في المطلب ولا شبه عدم بنايه على ذلك لانه مفروع على وضع
الاسم بالاصطلاح وانما صار كالاسم المستعمل لو كان اسما بعد الوقف حقيقة ويمكن
ذلك بين تسميته وناقاما به وقصد ذلك لم يقع فكذا هنا وغيره ذلك من الصور
والحق انه لا يتخرج شيء من ذلك على هذه القاعدة لان مسلتنا في ان اللفاظ
التي بين اظهرنا هل هي موقيفة او اصطلاح لاي شخص خاص اصطلح صاحب
على تجنيب الشيء عن موضوعه وانما يأتي هذا على الفرع الذي قاعدته ان الاصطلاح الخاص
هل يرفع الاصطلاح العام اولا وفيه خلاف ومنهم من قال فايدة الخلاف في
مسلتنا يظهر في جواز غلبة اللغة فانا لم نجوز بالتوقيف يمنعونه مطلقا وبالاصطلاح
يجوزونه الان يمنع الشرع منه كما القاضي وامام الحرمين وغيرهما واما التوقف
فقال الاستاذ ابو اسحق اختلف فيه المتاخرون فقال الآمدي بالجواز كمذهب الاصطلاح
وحكى الجليل الصابوني المنع وكذا الماوردي في تفسيره فايدة الخلاف ان من قال
بالتوقيف يحصل التكليف بشاء ذلك الحمل ومن جعله اصطلاحا جعله متاخرا عنه
الاصطلاح ثم على وجهين في تعليم الاسماء آدم عليه السلام احد هما ان التعليم كان
للاسم دون المعنى والثاني للاسم والمعنى جميعا والافلا فايدة في الاسم وحده وعلى
الاول وجهان احدهما علمها بالصفة التي كان يتكلم بها والثاني بجميع اللغات
وعلى ان ولده هي التي تفرقوا فتكلم كل قوم منهم بلسان استهلوه منها واقوم ما قيل
فيه بطاول الزمان وقيل اصحوا وكل قوم منهم تكلموا بلغة نسوا غيرها في ليلة
واحدة وقيل هذا في الشرف متفق انتهى وزعم بعض الحنفية انهم يقولون بالوقف
وهو الاصطلاح اصحابنا ثم قال فايدة الخلاف انه يجوز التعلق بالصفة عند الحنفية

قاله

عن العقلان

انبات حكم الشرع من غير رجوع الى الشرع ونواعليه ان حكم الاصل المجمع عليه ان اللفظ
يبنى عنه وعد الشافعيه ان التعليق باللغه لاحكام الشرع لا يجوز لان الوضع
في الاصل كان واجبا لا وضعوا عبارات لمعبرات المناسبات ثم استعملت وصارت
لغه انتهى والله اعلم صـ بوعكس ثم طرق المعرفه من اهل اللغه ما تراه ان تعرفه
النقل بالاحاد او تواتر كذلك استنباط عقل وافر من ذلك ما يجد الناس
ولا يعقل دون ذا الاساس ش قولي به وعكس متعلق بما سبق من الاشارة
الى بقية المذاهب في تلك المسئله كما بيناه وقولي ثم لمعرف المعرفه اشاره الى الامر
الثاني مما عقد له الترجمه بالتبويب وهو بيان الطريق الى معرفه اللغه من اهلها
الذين قد تلقوها عن واضعها اما من الله تعالى ان قلنا بالتوقيف بواسطه او
سبق من الوحي الى الانبياء والالهام او غيره على ما سبق والمعتمد الذي وضعها من البشر
والذي يقتضيه التقسيم ثلاثة اقسام نقل محض وعقل محض ومركب منهما
كالاول والثالث صحيحان والثاني باطل كما سنبينه فاما النقل المحض فعلى ضربين
اما متواتر كالارض والسماء والحر والبرد وهو يفيد القطع واما احاد كالقرء ونحوه
وهو يفيد الظن عند اجتماع السابقه في موضوعها وحكى القاضي عن الحنابله عن
الشيباني ان اللغه تثبت بالاحاد وكانه قول لا وافقه في صيغ العموم والحق انه
حجه في العمليات دون العقائد والدليل على وجوب التمسك بالاحاد في اللغه هو
الدليل على وجوب التمسك به في الشرعيات نعم قال ابن السيد انا يسمى لغه ما كان في الكلام اما
ما يفرد به الشعر فانما يسمى ضروره لكن ذكره في الاستعمالات النحويه لا لالحاق الضروره
واما المركب وهما استنباط العقل من النقل وله ثلاث طرق احدها استقراء كلام العرب
حتى لم يشذ الا القطع او الظن على ما سيأتي في الكلام على الاستقراء من الادله
المختلف فيها ومن هذا القبيل اسم الفاعل والمفعول وغيرها من احكام التصريف والنحو
والبيان على ما فصل كل واحد في فنه الثاني بنيه انه اذا ثبت مقدمه من احكام الكلام
العربي ممتنع منها اخرى له لكن وكانتا معجبتين تركب منهما قياس مستوف لشرائط الانتاج
على القانون البرهاني فالمطلوب انتج نتيجه وهي باجتماع الامرين النقل في كل من
المقدمتين والعقل في تركيبها على الوجه المنتج كما نقل ان الجمع
المعرف باللام يدخله الاستثناء وان كل ما يدخله الاستثناء مما يحتمل العموم
وغيره يكون عاما لكون الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله فينتج ان الجمع المعرف

باللام

باللام تم ان كانت المقدمتان قطعيتين فالنتيجه قطعيه او ظنيتين او احداهما
ظنيه فالنتيجه ظنيه على ما قرروه فتح الاسلام على الدليل واعترض في المحصول بان
الاستدلال بالمقدمتين القطعيتين على النتيجه بما يصح الا اذا ثبت ان المناقشه ممنوعه
على الواضع وهذا انما يثبت اذا قلنا الواضع غير الله تعالى وقد قلنا ان ذلك غير
معلوم الثالثه القياس على معنى القياس الشرعي وهو نظم الذي سبق ان اصل اللغه
بسبيل التمثيل وهو ان ينقل عن العرب تسميه شيء بلفظ يلحظ فيه تسميتهم
له ذلك معنى فاذا وجد ذلك المعنى في شيء اخر سموه بذلك الاسم كتسميه
الناس سارقا على من سرق من غير العين بجامع ان كلا منهما اخذ من حرز خفيه
وكتسميه الآيط ثمانيا قياسا على الواطئ في قتل انثى بش وطه المحرمه بجامع ان
كلا ايلاج في فرج محرم وكتسميه النبيذ وهو ما كان من غير العنب خمرا قياسا
على المتخذ من عصير العنب بجامع ان كلا منهما مخامر للعقل حامل على الفساد
وهما وجهان لاصحابنا كما في اللمع للشيخ ابي اسحق والحاوي والبحر احدهما المنع وبه
قال الصيرفي والقاضي كما هو في تقريبه وحكاه عن المزني وغيره ذلا فالحكايه
ان الصاحب عنه الجواز والى ذلك ذهب ابن القطان وامام الحرمين وان كان يقوله
به في بعض المسائل والاصح ان هذا من المحل هو مظنه تحقيق المسأله واما مقام المناظره
فعلى من يطلب منا في الرد على الخصم غير المعتقد لذلك كما قال الغزالي والآمدي بل
معظم اصحابنا والحنفيه وهذا معنى قولي في النظر الى هو القياس والحجه في ذلك انه
ما من شيء الا وله اسم في اللغه ولو بطريق الشمول له ولغيره فلا يثبت له احكام
كما في الاحكام لا يكون للشيء حكم بالنص وحكم اخر بالقياس مخالف له قلت قد يفرق
بالاستحاله هنا لان فيه جمع ضدين بخلاف الاسم فانه لا تضاد بينهما لان كلا
منهما علامه والشيء يقتضي تعدد العلامه كدليلين على حكم واحد وايضا فقد سبق انه
لا يلزم ان يكون كل معنى له لفظ يدل عليه بل كل معنى محتاج الى لفظ وهو اوجد
بطريق العموم واصح ايضا للمنع بان القياس انما هو في المشتق حتى يكون مأخذه
الاشتقاق هو العله والعرب قد اطرحت الاشتقاق كما سبق قلت قد تكون العله ليست
غير مأخذه الاشتقاق بل يناسب الاسم كما في تسميه الآيط ثمانيا فان العله ليست
ما اشتق منه لفظ الزاني وهو الزنا ونحو ذلك وايضا ينتقض اذا اخذ ربا به في المصدر
كالخياط وكالنبيش فان الاشتقاق على القول الراجح ان المصدر اصل للفعل والوصف
والثاني وعليه الاكثر من اصحابنا كما قاله الفتى في ابو الطيب وابن برهان والسمعاني
ومنهم ابن سريج وابن ابي هريرة وابو اسحق الشيرازي والامام الجواني قال الاول الاشتقاق
في الاسم كالفعل فيجيء فيه ما مر في الاشتقاق من التعميد ونقله الاستاذ

ابو منصور في كتاب التحصيل عن نص الشافعي فانه قال في الشفعة ان الشريك جار فقاس على شبه امرأة الرجل لجارة ولده قال ابن فورك انه الظاهر من مذهب الشافعي اذ قال الشريك حاضر في الخصايص كما حكى ابن فارس في فقه العربية اجماع اهل اللغة عليه والزم ابن درستويه في مناظرة في المسئلة ان يبني كلما يستقر به الى قلوبهم والحوض البحر فالتزمه وشنعوا عليه وكان له ان يفصل بخواص فيقول ما استقر فيه الماء خفت حركته فهم في التحليل بالاشتقاق النظر الثالث ان في المسئلة من ذهب ثالث انه يجوز ولكنه لم يقع حكاه ابن فورك وصحيح حكاه ابن السمعاني عن ابن درستويه واختاره قال لانا نعلم ان الصلاة انما سميت بذلك لصفة منتفت عنها لم تسم صلاة فيعلم ان ما شاركها في تلك الصفة يكون صلاة بخلاف الاسم اللغوية فانه لم يلزم فيها ما ذكر من اطراد معاني الاسم وعلى هذا يجب اسم الخمر للنبيذ شاع تجريده للايه ويتناسم الزنا للوطء شبهة ثم تجرده للايه والسارق للماشي فظهر شاع تقطعه بالايه انتهى ملخصا وعلم منه ما بيده الخلاف في المسئلة فصل القياس اللغوي تتدرج المسميات تحت العموم ولا يحتاج لقياس شرعي لشابطه ويكون الدليل عليه النقل ومن يمنع بنفس الحكم ويحتاج لاستيفاء شرايط القياس ولا يكون من دلالة النص وتظهر فايده ذلك في الفسخ والتخصيص وغير ذلك من التعارض ومذهب خامس وهو انه ثبت بالقياس الحقيقة لا المجاز لانه انتصر به منا فتجز عليه هذا خرج من كلام القاضي حسين في باب صفة الصلاة وهو ما سبق ان الاستاذ ابا منصور حكاه في التحصيل عن اجماع اصحابنا ان اسما ما يقال لا يجوز اطلاق شئ منها بالقياس واسما غيره الصحيح من مذهب الشافعي جواز القياس فيها خلافا لبعض اصحابه مع اكثر اهل اللغة وقولي ما يقال دون ذا الاساس بيان لكون النقل الصرف لا يحدث شايا في ثبوت اللغة كما قاله البيضاوي وغيره اذ لا مجال له في كيفية الوضوعات اللغوية قلت (١) ان في هذا على من هب عباد على ان اهل النقل بين عنه بفيد مداته وان العقل يدرك ذلك تبعا ـــ الاول علم من لفظ القياس من قولنا لا يثبت بالقياس وقولنا الاستغنا عن تقييد محل الخلاف بما لم يثبت تعميمه بالاستقرا كما فرع الفاضل بين المفعول فان عموم ذلك بالاستقرا وهو متتبع لها مرا نكلي والكليات كما سباتي لا يختص بها اصل وفرع ان بعضها ليس اولى من بعض بذلك وكذا يستغني به عن اسما الاعلام فانها غير محتوله المعنى والقياس يعتبر فيه فهم المعنى فيصير كالحكم التعدي الثاني زاد بعضهم طريقا اخر غير ما سبق وهو القراين

قال الجنى

قال ابن بعض في الخصايص من قال ان العرب تعرف الافعال فقد اخطا فانها تعلم بالقراين ايضا فان الرجل اذا سمع قول الشاعر قوم اذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا علم ان زرافات تعني جماعات ووحدانا تعني مالي ذلك من نظر فان نفس اللفظ نقل بطريق وانما القرينة في لزوم الشاعر به هذا ذلك الثالث قد علم مما سبق من تقاسيم اهل الصرف والاستقرا بطريق الاستقرا ما قاله الخطيب البغدادي في شرح الخطب النباتية من ان اللغوي شانه ان ينقل الحديث والفقيه شانه ان يتلقاه ويتصرف فيه ويقيس عليه اشباهه شانه ان ينقل الحديث والفقيه شانه ان يتلقاه ويتصرف فيه ويقيس عليه اشباهه الرابع قال الشافعي رضي الله عنه في الرسالة لسان العرب اوسع الالسنة كلها بحيط بجميعه الا نبي ولكنه لا يذهب منه شئ على عامتها ولا يعلم به غير العرب كما يعلم بالسنة غير اهل الفقه ولا نعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شئ ورجل مجموعة عليه جميعها ونقل ابن فارس في فقه العربية عن بعض الفقها انه يحيط به الا نبي قال وهو كلام خليق ان يلوف صحيحا قال وما بلغنا عن احد من الماضين انه ادعى حفظ اللغة وما وقع في اخر كتاب الخليل ان هذا اخر كلام العرب فالخليل أتقى لله من ان يقول ذلك قال وقد ذهب علماونا او اكثرهم الى ان الذي انتهى الينا من كلام العرب هو اقل ولو جاءنا جميع ما قالوه لجاءنا منه كثير وكلام كثير وأحسن هذا القول ان يكون صحيحا الخامس قول ابن الحاجب اذا خرج بعض العرب عما عليه الناس واستعمال الفصحا على النقيض فنزل الوجب لقبوله والله اعلم صح بيان معاني كلم يحتاج اليها شارة الاصوليين بقولنا في حد الفقه ما وضع استعمال الفصحا من

يحتوي مباحث اللغة بذكر بعض معاني حروف تتداول في القران والسنة يحتاج اليها غالبا في موضع الاستدلال وربما ذكروا اسما وافعالا فلك ترجمته بعلم ليعم الانواع الثلاثة ولم اقتصر على حرفين او ثلاثة كما فعل ابن الحاجب وكما أوضح كما فعل صاحب جمع الجوامع وكثير من المتاخرين في مختصراتهم وربما ذكروا الخطا فاخرجته متعلقه بعضها قليلا الحد وذكر في الاستدلال لم سلكت طريقا وسطا وربت ما ذكرت بحرف التحقيق ليسهل كشفه والله اعلم صح من ذكر ان الشرط تراد بحرف المعنى فيا قدر رد الاشارة الى بقولي ذاك الى بيان الذي هو مذكور في صدر الترجمة ان بالكسر والسكون غالبا بل هي اعم وانها تضمن الحرف الموضوع له واستعمال ما عمل اصالة من اسما الشرط كاذا ومتى انما هو تضمن لها معناها ولذلك كان العلة في بنايها والمراد بالشرط تعليق حصول مضمون جملة على مضمون جملة اخرى لم يوجد بل يكون سببا له وانه ان قولنا اياه انما هو لغلبة ان في استعمال الفصحا في وضعه الذي هو عدم الجزم بوقوع الشئ او عدمه فاذا قلت ان قام زيد قام عمرو ربما ترددت في ان قطعي الوجود او الانتفا بمنزلة الشكوك انتهى وان قام زيد فاقم عمرا قطعي الوجود والانتفا بمنزلة المشكوك فادخل فيه الشرطية نكتة توضح انواعا في علم البيان وبحي ان نافيه ايضا سواء علت

للشرط ح

عمل ليس عندهن بري ذلك وهم الكوفيون كقراءة سعيد بن جبير ان الذين
تدعون من دون الله عبادا امثالكم لم تمل نحو ان الكافرون الا مغرورون
وزعم بعضهم انها لا تكون نافية الا وبعدها الا او لما نحو ان كل نفس لما عليها
حافظ على قراءة التشديد ورد بنحو قوله تعالى ان عندكم من سلطان
وان ادري لعله فتنة لكم وقد تاتي زائدة ورد بان بك ان للتوجه نحو
ولما ان جاء البشير ألا ان الشدة فللتاكيد وسياتي في باب القياس في طرق
الصلة كونها للتعليل او ما عليه لدلم أذكرهما هنا والله اعلم ص
ومنه لو شك وتشكك كما، اباحه نجيرها قد علما، والجمع او معنى الى او الا،
تقسيم الضرب يأتي اولا وقبل والتقرب بالصفة جرت، والا للاضافة فيما قد تثنى
اي ومن ذلك اي من باب نسبان الكلم ايضا او ورد لمعان احدها
الشك وهو معنى قولي او شك اي كان معنى شك لمعنى في المضاف واضيع
المضاف اليه مقامه وكذا ما عطف على شك تقدير ما ذكرناه مثالها للشك لقيتها
يوما او بعض يوم ولقيتكما إما في هذا المعنى وفي غالب ما يأتي الا ان الشك
فيما ينبغي عليه في الابتداء او ثانيا بعد الجزم فتبين بها الشك فيه ثانيا
التشكيك وربما عبر عنه بالابهام وهو التعمية على المخاطب مع ان المتكلم عالم بحال
نحو انا او اياكم لعلى هدى او ضلال مبين وربما عبر عن هذا المعنى بالابهام بالنسبة
تحت كما جوزه القرافي بان القصد التلبيس على السامع قلت وفيه نظر فان
الابهام القصد فيه ان يقع المخاطب في الوهم واما الابهام فيوقع لاعلم بالتعيين
ولو لم يقصد وقوعه في الوهم فهو اعم فالشها الاباحة نحو جالس الحسن او
ابن سيرين وابيحها التخيير نحو تزوج زينب او اختها وحذ من مالي درهما او
دينارا ومنه قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
او كسوتهم او تحرير رقبة وهذا يجبران في الزكاة في الماشية شاة ان او
عشرون درهما ومنهم من جعل ذلك من الاباحة فالاكثر على المنع ع والفرق
بينهما ان الجمع هنا ممتنع وفي الاباحة غير ممتنع ويقال للمخاطب بأيه للكفارة
ونحوها لا يمتنع ان يجمع كالواو نحو قوله تعالى ارسلناه الى مائة الف او يزيدون
وقد في الاية عند ذلك بما سياتي ساد سها معنى الى نحو لا لزمتك او تقضيني
حتى اي الى ان تقضيني قيل ومنه قوله تعالى او تفرض لهن فريضة اذا
قدر تفرضوا منصوبا بان مقدرة سادسها بمعنى الا نحو لاقتلن الكافر او
يسلم اي الا ان يسلم فلا افعله ومنه قول الشاعر، وكنت اذا غمزت قناة قوم
كسرت كعوبها او تستقيما، اي الا ان تستقيم فلا اكسرها ثامنها التقسيم نحو الكلمة
اسم الفعل او حرف وعد بن مالك هذه الثمانية والعشرين المجرد اي عن المعاني السابقة

ومثله بقوله

ومثله بقوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى اي انقسموا الى قسمين قسم هود
قالوا كونوا هودا وقسم نصارى قالوا كونوا نصارى وهذا ادخلها بينهما تنوين
في نوعي اللف والنشر ان فيه ردكل مقابل الى قابل ما صح او لا كابن مالك
والتعبير عنه بالتقديم اولى من التقسيم لان استعمال الواو فيما لا تقسيم اجود
من استعمال او ونوزع في ذلك بان مجئ الواو في التقسيم اكثر بمقتضى انها اولا
قائلة له بل يقتضي بتوتة غير اكثر وفيه نظر فانه لم يثبت انها حملة اولى وذلك
باعتبار الاكثرية قلت ويمكن رد ما سبق من مجئ او الا الى هذا بان قسم
حاله في كالنهنك او تقضيني حقي من الزام قضيني الملازمة وقضاء الحق فالواو
احد الامرين وكذا الاقتلن الكافر او يسلم فيه حالة الى حالة اسلامه وقضاء المضي
ما بعد من احدهما ولم يذكرها ابن مالك في الخاصة في ذكر معاني الحروف عطف
النسق بل تعرض له في نواصب المضارع سماها الاعراب بخلاف ما سماها الشكل لشيا
الف او يزيدون اي بل يزيدون اي عند من لا يحملها على المطلق الجمع بين الاثنين ثم قيل
انها تاتي للاضراب مطلقا وعن سيبويه لا تجئ الا بشرطين تقدم نفي او نهي
واعادة العامل نحو ما قام زيد او ما قام عمرو بل ما قام زيد او ما قام عمرو فيهما
التقريب ذكره امام الحرمين ولم يذكره الاكثرون فلذلك عدت فيه بقولي
قيل ومثله بقولهم ما ادري اكلمه او دع اي اكلمه وان كان يعلم انه يسلم
ونحو ما ادري اذن لأتمم ونظيره لام ابن هشام في القضي ان الحذيري انكر ذلك
وليس كذلك فقد سبقه اليه ابو البقاء في اعرابه وجعل منه وما امر الساعة الا
كلمح البصر وهو اقرب وباجلة فعل ورد هذا القول بانه لم يخرج عن معنى وان
الضرب هو المقتضي للشك واما في الاية فيكون للتفكيك لتعذر كونه للشك فيه
نظر فان هذه المعاني كلها اذا حققت ترجع الى شيء واحد وهو احد الشيئين
او الاشياء ولهذا قيل انها للشك المشترك بينها وبين ذلك وما عدا ذلك انما هو
من قرائن خارجية فمن عد وعاير بين المعاني فانما صد باعتبار ذلك الامور
وان كان لها مدينة خارجية فلا ينافي عد التقريب وبذلك يجاب ايضا
عما يرد من دخول بعض المعاني تحت بعض واعلم ان هذه المعاني لا تخلو اما ان تكون
في طلب او خبر فالاباحة والتخيير في الطلب عالم يكن نهيا نحو ولا تطع منهم
اثما او كفورا فيكون منصبا على كل منهما خلافا لابن كيسان في تجويزه في لا تضرب هندا
او عمرا ان يكون النهي عن ضرب واحد وان يكون للجمع قلت ومن هنا اخذ سلمه
نجم واحد من حصلتين او اكثر بعينه وقد سبقت والله اعلم قولي والا للاضافة
فيما قد ثبت تثنيته قولي بعده ص حقيقة كون او محازا، ش والمعنى
وسبا او مسمعا ناجازاه او صحبه ظرفيه او بدلا، تقابلا وقسما وعن ه على،

ان الباء للصاق احدها الالصاق وهو ان يضاف الفعل الى الاسم بلصق
به بعد ما كان لا يضاف اليه لولا دخولها نحو مضت المابرحلي وسجنت
براسه وهو اصل معاني الباء وعليه اقتصر سيبويه وقال بعضهم وكل
معنى جعل لها لا ينفك عنه وقد لا يكون مع الالصاق غيره وكل
عبارة ظاهر قولهم المراد الالصاق ان حملناه على ظاهره افتضى انها اذا
كانت داخلة على ما صار بها تجر مع الالصاق نفسه كقولك لصقت
كذا بكذا والصق به فلا مدخل تاويل كلامهم بان الملابسة في
قولك لصقته به وفي الحقيقة يكون الصاقا مجازا اشاره الى تقسيم
الالصاق الى حقيقي وهو الاكثر نحو امسكت الحبل بيدي الى الصقته
والى مجازي نحو مررت بزيد لانك لم تلصق المرور بنفس زيد بل بمكان
يقرب منه كما قرره الزمخشري وغيره الثاني التسبيبية نحو فكلا اخذنا
بذنبه الثالث الاستعانه وهو نحو كتبت بالقلم او استعانا جاز المستعانا
مصدر بمعنى الاستعانه وهو مفعول بالفعل الذي بعده والاستعانه
هي الداخله على آله الفعل ونحوها نحو كتبت بالقلم وقطعت بالسكين منه
قوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاه وقد ادرج في التسهيل هذا المعنى
في السببيه وقال في شرحه ان التعبير بالسببيه اولى لانه يستعمل في فعل
المنسوب الى الله تعالى فانه لا يقال فيه استعانه ويقال سببه ثم
زاد في التسهيل التعليل واستغنى عنه كثير بالسببيه لان العلة والسبب
واحد لكن ابن مالك قد غاير بينهما ومثل التعليل بقوله تعالى ظلمتم
انفسكم باتخاذكم العجل وقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم
طيبات احلت لهم بان السببيه والتعليل بان العلة موجبه لمعلولها بخلاف السبب
فانه امارة على المسبب قال وسواء اختلفت بين السنه والمعتزله في ان
افعال العبد هل هي علة لثوابه وعقابه او سبب فذهب المعتزله الى الاول
واهل السنه الى الثاني وفرعوا على ذلك الحج عن الغير فمن قال علة ابطل لان
العلة لا يكون علة لبراءة غير ومن قال سبب قال يصح لهم ان يكون
سببا للبراءة وعملا عليها قلت سبق ان من مذهب اهل السنه ان كلا من
السبب والعلة معرف لما هو موجب مؤثر في ذاته فلا فرق حينئذ بينهما من حيث
انهما وان افترقا لا يفترقان من حيث ان العلة فيها مناسبه وملاءمه للحكم
والسبب اعم من ذلك فيكتفي بدوران الحكم معه انتصرت لاخر النظر الصارم
لبعض من لقوله تعالى قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم ويغني عنها
وعن محترزها المقال فالتقدير هنا محتاج لهذا البحث كثير من النحويين با

الحال الخامس الظرفيه بمعنى في نحو ولقد نصركم الله ببدر واوالزمانيه نحو
وانكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل وربما كانت الظرفيه مجازيه نحو فكلا كما
بهيا ولو قدر بكونها للظرف مجازا فلا يدفع ان يتعدد المجاز في الحاد الحرف
الاعتبار السادس البدليه وهي ما يصح ان يحل محلها لفظ بدل كما في معدن بها
يسرني بهم النعم اي بدل لقائها التابع المقابله وذلك في الداخله على الاثمان
والاعواض نحو اشتريت الفرس بالف ودخولها غالبا على الثمن وربما دخلت على
المثمن نحو لا تشتروا بايماني ثمنا قليلا ولم يقل ولا تشتروا ايماني بثمن قليل لدخول
على حذف مضاف كما قال الفارسي ان التقدير ذا ثمن قيل ومن ثم كره الصحابا
اذا كان العوضان في البيع نقدين او عرضين فالثمن ما دخلت عليه الباء والمثمن
ذلك فلو اشترى اذا كانا نقدين جاز دخول الباء على كل منهما وكذا اذا كانا
معينين نحو اشتروا الضلاله بالهدى ثم قال بعضهم الباء تدخل على
المتروك المرغوب عنه في باب اشترى بخلاف البيع ورد بعضهم كل هذا المعنى والذي
قبله الى السببيه اذ التقدير ان هذا سبب لذا الثامن القسم بها
وهو قليل وهي اصل حروف القسم التاسع بمعنى للجاوره وتكثر بعد القسم
نحو فاسأل به خبيرا سال سائل بعذاب واقع وتقل بعد غيره نحو ومن
تشقق السما بالغمام ومنهم من يرد هذا المعنى ايضا الى السببيه العاشر
الاستعلاء بمعنى على كقوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار اي على قنطار
وحكاه الامام في البرهان عن الشافعي ويؤيده قوله تعالى صل انكم
عليه الا يوم الحلى عشر التبعيض قاله الاخفش والفارسي وابن مالك مستدلين
بقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله اي منها وخرج عليه قوله تعالى فامسحوا
برؤسكم ومن اثبتها قصرها على ورودها مع الفعل المتعدي وانكر هذا المعنى
ابن حني واول ما استدل به على النضب او ان التبعيض انما استفيد من
الباء ورد الامام فخر الدين قول ابن حني بان قوله ذلك شهاده نفي فلا
تقبل ولكن هو قال قبل ذلك زعم قوم انها للسببيه وهو ضعيف لانه لم
يقل به احد من اصل اللغه فيقال له بهذه شهاده نفي ايضا فكيف تركتها
ثم ابن دقيق العيد اجاب عن ذلك فاكتبه على فروع ابن الحاجب ليس
هو شهاده نفي انما هو اخبار مبني على ظن غالب مستند الى الاستقراء ومن هو
اهل لذلك مطلع على لسان العرب كما في سائر الاستقراءات ويقال فيها شهاده
نفي وعنيد فتوقف مقابلته على ثبوت ذلك من كلامهم فيقال للشيخ كما
بين مالك في شرح الكافيه ان الفارسي في التذكره اثبت مجيئها للتبعيض كما انبه
الاصمعي من قول الشاعر شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج

وقال الشيخ في شرح الالمام ان التبعيض فرقوا بين الفعل المتعدي
بنفسه فيكون فيه للتبعيض حذرا من زيادتها وبين غير المتعدي فلا يكون
كذلك واعترض بان كونها زائدة ثابتا في ان تكون حينئذ للتبعيض ولو سلم ان
الاصل عدم الزيادة لكن هذا الاصل متروك اذا دل دليل على تركه وقد
دل دليل عليه وهو عدم كونها للتبعيض بالاستقراء ممن هو اهل الاستقراء
فوجب الحمل على انها زائدة هذا مع ان الزيادة في الحروف كثيرة قال بن الصوري
انها تفيد فائدة غير التبعيض وهو للالف عن ممنوع بل قال والاصل فيما
يروكم انما فيكون من باب القلب والاصل يروكم بالا[illegible] احدها الحرف
اذا وقع حرفا فاضلا في معناه فجره يعبرون عن المعنى صريحا وجره يحملون على
ذلك الحرف فيقولون بمعنى كذا والامر في ذلك سهل غير ان التعبير الثاني انما
يكون غالبا عند اشتهار ذلك الحرف في ذلك المعنى وسنذكر خلاف البصريين
والكوفيين هل يتعارض الحرف في المعنى او لا الثاني اهملت من معاني ما ذكرت
من الادوات كثيرا اما اقتصارا على الاشهر واما لان ذكره انفع في الاستعمال
او لغير ذلك وربما كان ذلك اختصارا ولكني اذكر ذلك في الشرح تكميلا للفائدة
فمن معاني الباء التي لم اذكرها الغاية نحو وقد احسن بي اذ اخرجني من السجن اي
احسن الي وتسمى معدية للتوكيد وهي الزائدة اما مع فاعل نحو احسن بزيد على
قول البصريين ان يزيد فاعل بفعل محذوف اي احسن زيد وانما على قول الكوفيين انه مفعول
فعلى معدية لا زائدة واما مع المفعول نحو هزي اليك بجذع النخلة اي هزي
الجذع نحو بحسبك درهم او الخبز نحو اليس الله بكاف عبده ومن استعمالات
الباء ايضا انه يدخل للتعدية ويسمى بالنقل فتنقل الفاعل فتصيره مفعولا نحو
ذهب الله بنورهم اسمعهم ولابن مالك في التعبير عن هذا القسم كلام يتعقبه عليه
ابو حيان واعجب عنوه محل بسطه النحو فلا نطول به وذكر العبادي في كتاب
الزيادات للباء معنى اخر وهو التعليق نحو انت طالق بمشية الله او بارادته اي ان شاء
الله وان اراد فعل هذا لا تطلق لان الله لذلك كما لو قال انت طالق بدخول الدار
اي ان دخلت قال اصلي قال انت طالق بامر الله او بتقدير الله او بحكم الله او بعلم
الله فانها تطلق في الحال انتهى وهذا يدل على انه انما اخذ هذا التفرقة من العرف
لا من اللغة لان مسايل اللغة لا تبنى على دقايق النحو والله اعلم ص

وتقتضي ومنه للعطف كذا الاضراب بطل تلفي او انتقال ثم للتشريك
عمله في ذلك الشريك ش قولي وبعضهم هو من تمام معاني الباء كما سبق
وللعيني ان الباء ايضا افادت البعضية وقد مضى شرح ذلك وقولي ومنه بل الخ
الضمير للمذكور اولا في الترجمة وهو الادوات المحتاج اليها في الاستدلال فالضمير يذكر

باعتبار

باعتبار عوده لما ذكر وبل من حروف العطف يشرك ما بعدها لما قبلها في الاعراب اذا
كانا مفردين سواء في الاثبات وما في حكمه او في النفي وما في حكمه الا انها في القسم الاول
تسلب الحكم قطعا عما قبلها وتجعله لما بعدها اي بصيغة الاول كما سكوت عنه وتثبت
الحكم الثاني نحو جاءني زيد بل عمرو واكرم زيدا بل عمرا واختلف في القسم الثاني نحو
قام زيد بل عمرو وما ضرب زيدا بل عمرا فقال الجمهور انها لتقرير حكم ما قبلها وجعل
ضده لما بعدها فيقدر في نفي القيام او النهي لزيد وضده لعمرو واجاز المبرد
وعبد الوارث وتلميذه الجرجاني صحة ذلك فيكون قائلا للحكم الاول لما بعدها
كما في الاثبات وما في حكمه فيقال عندهم في نحو ما قام زيد بل عمرو ان يكون المراد بل
ما قام عمرو وفي ما ضرب زيدا بل عمرا ان يكون التقدير بل ما ضرب عمرا ايضا حتى لو كان
ماله على درهم بل درهمان لا يلزمه شيء اذ التقدير بل ماله على درهمان ايضا فيكون
النفي لامرين بل نقل الصواس في شرح الفية بن معطي انهم اوجبوا تقدير حرف
النفي بعدها فيتحقق المطابقة في الاضراب عن منفي الى منفي كما يتحقق من موجب
الى موجب ثم قال ويجب ان يقال ان كان المعطوف غلطا فقد برح النفي مشركا
حتى نفى الفعل عنها وان لم يكن غلطا فلا لان الفعل ثابت له فلا ينتفي عنه انتهى
نعم ضعف هذا الذهب من الاصل عامي ايضاح الفارسي انه لا يجوز في ما
زيد خارجا بل ذاهب الا الرفع لان الخبر موجب وما الحجازية لا تعمل في الخبر
الا منفيا فلو قدر النفي لجاز النصب فالعجب اذا قدرت في ذلك لزم تصيير الموجب
للحين بالاضراب اراده وانفي الفعل صرحوا بالنفي وشبهه فيقولون ما قام
قام زيد بل عمرو قام فلا يكون حينئذ عاطفة عند الجمهور بل حرف ابتدا تفيد
الاضراب فهم هو صريحا بان لاضراب ابطال الحكم السابق كقوله تعالى ام يقولون به جنة
بل جاءهم بالحق وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون ففي ذلك كله
رد علي ابن العلج في البسيط وتبعه ابن مالك في شرح الكافية ان حد القسم
لم يقع في القرآن بل وقال في البسيط وافى كلام فصيح الثاني وهو اضراب الانتقال
من حكم الى حكم من غير ابطال للاول كقوله تعالى والذينا كتاب ينطق بالحق
وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة وقوله تعالى بل ادارك علمهم في الاخرة بل هم
في شك منها بل هم عمون لم يبطل شيئا مما سبق وانما فيه انتقال من خبر عنهم
الى خبر اخر فالحاصل ان الاضراب الانتقالي قطع الخبر الاول عنهم ظاهرا لا ان ذلك
ان هو عاطفة ايضا لكن جملة على جملة وصرح به والده في شرح الخلاصة وابده
بعضهم بان لخلافها في النفي والاثبات ايضا في العطف كما تقول ما قام زيد
ولم يخرج عمرو وما قام بكر وخرج خالد لكن الفرق بين هذا وبين ما نحن فيه

وانما يقع ص

هم ص

بل ص

كذا في الاصل

ان بل لما كانت الاضراب صار ما قبلها كالمسكوت عنه ثم بدا له شيء يعطف عليه ثم كان مقتضى
هذا ان حتى عاطفة اذا وقع بعدها جملة الا انها لما لم يكن اصلها العطف بل
الغاية والانتهاء كالى وقع بعدها الجمل لم يتحتم بقاؤها على اصلها ولما وقع بعدها
المفرد مع عدم صلاحيتها للغاية جعلت حرف عطف ولهذا يدعى فيما مع كونها كذلك
معنى الغاية اذا علمت ان بين الامرين المذكورين في بل وهما العطف والاضراب
عموما وخصوصا من وجه ان الداخلة بين مفردين عاطفة اعم ان تكون للاضراب
وغيره والاضراب اعم ان تكون عاطفة وذلك في المفردات وذلك في الجمل على غير
ما ذهب اليه ابن مالك رحمه الله اذا قلت ما بذلك فيهما عموم وخصوص مطلق كما ان العطف
اعم ان يكون باضراب كما في الجمل وفي نوع من المفرد وبغير اضراب كما في نوع من المفرد
فقولي كذا اضراب لم اريد به تغاير العينين من كل وجه بل ما مر آنفا مما سبق وقولي
ثم الى آخره اشاره الى ان الكلام على ثم وهي للتشريك بين ما قبلها وما بعدها في الحكم
لكن مع التراخي والمهلة حقيقة او حكما كما مر فما كان منها للتشريك والمخالف فيه الكوفيون
جوزوا ان تقع زائدة كقوله تعالى وطوى ان لا ملجا من الله الا اليه ثم تاب عليهم
قلت عاطفة الله حتى يكون فيها تشريك واما الترتيب فالمخالف فيه الفراء فانها
حملت عنده السيرافي وغيره للاخفش بحجة قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة ثم
جعل منها زوجها ومعلوم ان هذا الجعل كان قبل خلقنا والجمهور تاولوه على الترتيب
الاخباري وفيها مذهب ثالث انها للترتيب في المفردات دون الجمل كقوله تعالى ثم الينا
مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اذ شهادة الله مستندة الى الموجع كذا ابن
الانباري وجري عليه ابن السعاني في التواطيع والصحيح انها للترتيب مطلقا لكنه
في المفردات معنوي وفي الجمل ذكري نحو ان من شاء ثم شاء ابوه ثم شاء قبل ذلك
جده فهو ترتيب في الاخبار الوجود والعلم اه في جمع الجوامع قال الشارح
في الترتيب عن الصادي فقط وهو مع قصوره وهم على الصادي مع فيه والده في
فتاويه وغيره من المتاخرين فنقلوا عنه في تحرير وقعت هذا على ترتيبهم على
اولاده ثم اولاد اولاده انه يشترك الكل واكثره حتى قال ابن ابي الدم في ادب
القضاء ان هذا نزله من كبير وكان الشيخ تقي الدين ربما حذف ان وقفت انتهى لا
مدخل للترتيب فيه نحو بعت هذا ثم هذا لكن الصادي انما قاله في صوره ما لو زاد
على التصوير المذكور بعد بعض كما فعله القاضي الحسين في كتاب الوقف بناء عليه
على ان مقتضى التسوية هو بناء في معنى ثم فترجع الى اصل الاشتراك حملا على المراد
من كونه ثم ليست للترتيب فهو كما لو قال له علي درهم ثم درهم يلزمه درهمان نعم ان الترتيب
معنى له فهو هنا جمع كما لو قلت فعلم يقتضي عدم التسوية بينه وبين ان لفظ بعضا جمع

بطن

بطن عند غيره يقتضي الترتيب ايضا فهو موافق لمن ثم خرج لها عن الترتيب
بل لو كان العطف بالواو وزاد قوله بعد ذلك بطنا بعد بطن كان للترتيب
خلافا للسيرافي ووافقه عليه في المحرر والسراج والخلاصة ما يسبق كان لفظ بعد
يشعر بالترتيب قطعا وذكر بعد للوجوب للاستقاق وكانه لكل الذين
يوجدون بطنا بعد بطن بعيد من الصرف واما التراخي فالمخالف فيه
الفراء قال بدليل اعجبني ما صنعت امس اليوم ثم ما صنعت امس اعجب فثم من ذلك
كله لترتيب الاخبار ولا تراخي بين الاخبارين ووافقه على ذلك ابن مالك وجعل
منه ثم انينا موسى الكتاب تماما قال ابن دقيق العيد في شرح الالمام وكونها
للتراخي ممتنع ان يجاب بما الشرطان الجزاء يتراخى عن الشرط ولذلك اصالا
يقع في باب التفاعل والافتعال لما فاه معناها معناها وحده بعيد ذلك ايضا
في الراغب والعباره اجماعه ان يقال في ثم انها حرف عطف يقتضي تاخر
ما بعدها عما قبله اما تاخرا بالذات او بالمرتبه او بالوضع والله اعلم ص

على الاستعلاء المصاحبه نحو وزوجه مصاحبه ظرفيه قيد واستدراكا
ايضا وقد تزاد فاعرفه اه ش على التي هي حرف جر لها معان احدها الاستعلاء
اما حسا نحو كل من عليها فان ومعنى ولعلى بعضهم على بعض وعلى فلان دين
كانه ثبت وسمي عاليا على المديون كما يقال ركبه الدين فلم يثبت لها اكثر البصريين
غير هذا المعنى ورده والكل اليه نحو مثل قوله تعالى وتوكل على الله والاستعلاء فيه
لا حقيقة ومجازا وانما هو بمعنى الاضافه اي اضفت توكلي الى الله الثاني للمصاحبه
نحو وآتى المال على حبه الثالث المجاوزه بمعنى عن كقوله اذا رضيت علي بنو قشير
لعمر الله اعجبني رضاها وخرج عليه الزمخشري وابن جني قوله صلى الله عليه وسلم من
صام الدهر ضيقت عليه جهنم اي عنه فلا يدخلها الرابع التعليل كقوله تعالى
ولتكبروا الله على ما هداكم وهو معنى قولي وعلة مصاحبه اي مصاحبه لعلولها
غير متخلفه عنه وهذا شانها فليس المراد به قيدا احترازيا الخامس الظرفيه
كقوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان اي في ملكه السادس
الاستدراك نحو فلان لا يدخل الجنه بصومه على انه طيب مع ذلك يرجو الله ورحمه
يكون على هذا لها معنى لها غير التوكيد والتقويه خلافا لقول سيبويه انها لا
تزاد ومثال زيادتها قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين اي من حلف
يمينا ومنهم من حمله على ان المراد على محلوف يمين فلا زياده فيه وبقي النظر
في اي المعاني يرجح الزياده او النقص والاكثر الثاني وقد تزاد للتعويض من
حذف اخرى محذوفه في نحو قول الشاعر ان لم تجد يوما على من تكل اي ان لم تجد من
تكل عليه سه قد خرج على عن اصلها وهو ما اخترناه عنه او ابقيناها

ح خرج الخافه للرضى
ان من الاستدراك
مجاز اعلى فضاء
الصلاه وعلته المصاحبه
لان الصوم فيها يكسبه
من نار جهنم قال وكذا
قوله تعالى عن الشهداء
حيث قال الله عنهم
الذي شهد اي اظهر
ومنه ولكن الله رمى
وما اعظم الله ان

على هي حرف جر فيكون اسما على الاصح بمعنى فوق وذلك اذا دخل عليها
حرف جر كقول الشاعر غدت علية من بعد ما تم ظمؤها ، تكل الاخنش
او يكون مجرورها ومتعلقها اي محذوفا صفة لمسمى واحد كقوله تعالى لمسجد
اسس على التقوى من اول يوم احق ان تقوم فيه وقال الاخفش والصحيح قول
سيبويه انها لا تكون اسما ابدا ولو دخل عليها حرف جر بل يقال من عليك
وحرف ابن الطراوة والابدي والشلوبين ان على اسم دائما وعزا الاول منهما
ولكن مشهور مذهب البصريين انها حرف جر في غير ما سبق وقد تكون فعلا
ماضيا فتقول علا يعلو اذا ارتفع تعالى وتعلى بعضهم على بعض الاولى فعل ماض
والثانية حرف جر كما سبق قولي على للاستعلاء مجازا وحقيقا اي لفظ على لهذا المعاني
وقولي مجازا ويجوز ان يقرا بالرفع خبرا بعد خبر وان كان الخبر الاول مجازا
ومجرورها ويجوز ان يقرا بالجر اي ومكان لمجازا وحذف العاطف كما يقع
ذلك كثيرا في النظم وسبق بيانه مرارا وان يقرا بالنصب على نزع الخافض لتقدم
الذكر ومنا لمجد وكرما سبد ٥ وقولي طرفه بالنصب مفعول مقدم ليفيد الحصر
اعلم ص والفا للعطف على الترتيب . معنى كذا ذكر مع التعقيب
ش الفا حرف عطف تفيد الترتيب المعنوي نحو جاء زيد فعمرو والذكري اذا عطف
بها متصل على محل بخلافها السببان عما فارقهما ما كانا فيه ونحوهما فصل
وجهه الحديث ودعا كان في الكلام تقل عن فيعطف عدم الترتيب فيعطف فاعجو
اهلكناها فجاءها باسنا اردنا اهلاكها ونحوه فاذا قرات القران فاستعذ اي اذا اردت
ان تقرأ وزعم الفراء انها لا تفيد الترتيب فسكانها هرب محمد وجوابه ما سبق للعجب
منه ان يقول في الواو انها للترتيب واعلم ان الترتيب في الفا قد يكون في الاخبار
وهو الذكري كما تقدم وكما سبق عن ثم محفظرنا عما ان كذا فكذا ان لم يعلم
منه تقدم ولا تاخر ونازع ابن دقيق العيد في شرح الالمام في افادة الفا الترتيب
الاخباري وذكر انها للترتيب الرتبي نحو رحم الله المحلقين فالمقصرين فان رتبة التقصير
دون رتبة التحليق ومنه والصافات صفا فالزاجرات زجرا اي باعتبار ان رتبة
الاولين اعلا من رتبة من بعدهم وقولي مع التعقيب اشارة الى ان الفا لا تدل مع الترتيب التعقيب
فيكون الثاني عقب الاول بلا مهلة بحسب ثم لكن العاقبة قد تكون في كل شيء بحسبه
فلهذا يقال تزوج فولد له ليس المراد انه ولدت عقب التزوج في الزمان بل انه لم
يكن بينهما مهلة غير مدة الحمل ولو تطاولت ونحو دخلت البصرة فالكوفة اذا
اذا لم تقم بالبصرة وقد بنيا البلدين وهذا بحسب اسناد السير في مثل هذا وقد
التعقيب بذلك قد يكون من هذا تعقيبا على الوجه الممكن وكان ابن الحاجب
اراد بالتعقيب ما يعد في العادة تعقيبا على سبيل المضايقة وقد تخلى خلفنا

النظمه

النظمه علقه فخلفنا العلقه مضغه الا بحيث انه كان بين كل امرين زمان
جاء مصرحا به في حديث ابن مسعود ان احدكم ليجمع في بطن امه اربعين
يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك الحديث واما ابن مالك
فكان ان قد تكون للحال نحو الم تر ان الله انزل من السما ما فتصبح الارض
مخضرة وجوابه على الاحسن ان يجعل للتعقيب بالتقدير السابق وقد يخلى فاجاء
الفارسي ان ثم اشد تراخيا من الفا فاقول ان الفا قد تراخ ثم اشد وهو قليل
حسن ش جعل التعقيب في الفا العاطفة يقتضي ان الفا الحالات بها الشرط
لا تعقيب فيها كان انتقاد السببية في الشرط والجزا غني عن ذلك وقد رجح
القاضي في التقريب بان الفا لا تقتضي التعقيب في الاجوبة فرارا من
المعتزلة في ان الكلام حروف واصوات فقالوا في قوله تعالى كن فيكون ان الكلام
عندهم القديم هو الكاف والنون فاذا تعقبه الكاين فاما ان يودي الى قدم
الحادث او حدوث القديم ومن معاني الفا ايضا السببية وهو معنى قولي في
البيت الاتي وتسبيب مثاله قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه
ومنه قول من قال من نحو من زقوم فمالئون منها البطون وجعل منها العبدي في شرح
الجمل طلعت الشمس فوجد النار وحديث فافاركع فاركعوا لكن السببية قد استفيدت
من كونه جوابا للشرط ولو لم توجد الفا واعلم ان السهيلي حصر معنى الفا في التعقيب
وفي الترتيب والسببية البين ان الثاني اذا تعقبه ترتب عليه وتسبب عنه وذلك
وفيه نظر لجواز ان يكون الاول بعد الثاني مع كونه عقبه وكون الشيء عقب
الشيء يلزم ان يكون مسببا عنه وهذا ظاهر والله اعلم ص
والتعقيب وفي للظرف مكانا او وقتا لهذا الحرف والصحيح التعليل استعملا
وعوضا باني ومعنى الباء ومن الى يعطى كل بالامر ش يقول والتعقيب من
تمام معاني الفا كما سبق وامعاني فلها معان احدها الظرفية مكانية او زمانية
وقد اجتمعا في قوله تعالى غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم
سيغلبون في بضع سنين والمراد ان يكون شيء محدثا شيء حقيقة كان كما مثلنا
او ان الاجتماع قابلة للحلول او مجازا نحو ثم دخل من يتالى رحمتي جعلت
الرحمة كالجسم المحيط بالمرحوم ونحو النجاة في الصدق جعل الغرضان كجسمين حل
احدهما في الاخر فلو كانت طالق اليوم وفي الغد وفيما بعد فان القول
يقع عليها في كل يوم طلقة لان الظرف لا بد له من مظروف قال الرابع وليس هذا الوجه
بواضح اذ يجوز ان تختلف الظرف ويتحد المظروف كما اني اصاحبه نحو فرح على قوله
في زينته الثالث التعليل نحو فذ لكن الذي لمتنني فيه ولقد راودته عن نفسه فاستعصم
عظيم الرابع الاستعلاء نحو لاصلبنكم في جذوع النخل وقيل فاهي هنا للظرفية

المجاز به فكانه لما قصد المبالغه في الاستغراق جعل ظرفها له قال الزمخشري في
التفصيل ليتمكن المطلوب في المدعو عليه فيكون الكاف في الظرف هو الخامس التوكيد
نحو ويل لكل همزة لمزة اسم الله السادس التعريف وهي الزائده عوضا من اخرى
نحو ضربته فيمن رغبت اي فيه كذا نقله ابن هشام في المغني عن مالك محمد
وذلك لان الاصل ضربت من رغبت فيه فحذف في بعد رغبت وزاد بعد
ضرب واناب فاسد ذلك على الباقي في قوله انظر من تثق به ثم قال وفيه نظر
السابع معنى ان كقوله تعالى يبين الله لكم اي يبينه لكم به الثامن معنى الى
كقوله تعالى مرد والبدهم في افواههم اي الى افواههم التاسع معنى من
كقول امرئ القيس هل يعمن من كان احدث عهده ثلاثين شهرا في ثلاثة احوال
اي من ثلاثة احوال والله اعلم ص وكل اسم يشمل افراده
نكره وما جمع عادا شئ من الكلمات المحتاج اليها في تفسيرها كل وهو اسم ولجب
الاضافه فما يضاف اليه ان كان مفردا نكره فهي لشمول افراده نحو كل نفس ذائقه
الموت وان كان جمع معرف نحو كل الرجال فكذلك وان كان لمفرد معرفه فهي
لشمول الاجزاء نحو اشتريت كل الدار وكل العبد واختلاف في ذلك الاخير
الثانية فان فيها اجمالين الشيخ تقي الدين السبكي في ان لا لفد واللام هل افاد العموم
وكل تابعها او هي لبيان الحقيقة وكل تاسعهن ثم قال ويمكن ان يقال ان الالف
واللام تفيد العموم في مدلولهما ما دخلت عليه وكل تفيد العموم في احوال كل فرد
ابرات فاذا قلت كل الرجال افادت الالف واللام استغراق كل منتج من ذوات
جميع الرجال وافادت كل استغراق الافراد كما قيل في اجزاء العشرة يصح فصل
منها معنى وهو او لمعنى التاكيد كذا ومن هنا يعلم انها لا تدخل على المفرد المعرف
بالالف واللام اذا اريد بكل منها العموم وقد نقض عليها بن السراج في الاصول
انتهى وتعقب عليه بعض شيوخنا بانه لم يجوز ان تكون كل موكده كما هو احد
الاحتمالين السابقين عنده في المعرف المجموع ويمكن ان يقال ان قيد بعضهم
من دخولها على المفرد المعرف قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل
وقوله صلى الله عليه وسلم كل الطلاق واقع الا طلاق المعتوه والمغلوب على
عقله رواه الترمذي واستشكل بانه لشمول اجزئيات وجوابه انه انما
اريد الجنس كان يقال له المجموع المعرف كما في حديث كل الناس يغدو فبايع
نفسه فمعتقها او موبقها والله اعلم وقولي واللام تقليلا تتمة قولي بعد
كذا كالاختصاص واستحقاق ملك ومعنى اما اطلاق وهكذا تلك بقية شبهه
توكيد نفي او سوى تبعيده بمعنى الى عزت في وعدا ومن ومعنى تا في اتاك فعدا
شئ قتعليلا مفعول سكم وعامله وفاى ان حرف اللام مبني بمعنى التعليل اى

يفيد وكذا بقيد المعاني التي ذكرت بعده والحاصل ان اللام لها معان كثيره بلغت
نوف الثلاثين وافردها المهروي بكتاب اللامات وقد ذكرت في النظم طائفة
صالحة فالتي في الاستدلال احدها التعليل كقوله تعالى ليعلم بين الناس بما اراك الله
ليلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل ومنه قولهم انت طالق لدخول الدار
فانه يقع الطلاق في الحال سواء رضي او سخط لانه تعليل بالتعليق الثاني
الاختصاص نحو اجل الفرس كما قال الفراء وهو ما شهدت به العاده كالسرج
للفرس والباب للدار وقد لا تشهد له عاده كالولد للرجل فانه ليس من لازم
البشر ان يكون له ولد الثالث الاستحقاق نحو النار للكافر والملك نحو
لله ما في السموات وما في الارض ومنهم من جعله داخلا في الاختصاص وهو قوي
انواعه وكذلك الاستحقاق نوع من الاختصاص ولهذا اقتصر الزمخشري على
الفصل على الاختصاص وقيل ان اللام لا تفيد بنفسها الملك بل استفادته من امر
خارجي الخامس العاقبه ويعبر عنها ايضا بالصيرورة وبالمآل نحو فالتقطه آل
فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ويجري للمصريين انكارهم العاقبه لكن في
كتاب الابتداء لابن هشام لو به ان اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا هي
عند الكوفيين وهم البصرة عند البصريين نعم قال ابن السمان في الفواطع عند
ان هذا على طريق التوسع والمجاز ولهذا قال الزمخشري انها لا يتحقق ذلك فانه
لم يكن داعيا الا التقاطهم كونه لهم عدوا بل المحبه والتبني غير ان ذلك لما كان يجري التقاطهم
له وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل الفعل لاجله كي واللام مستعاره لما يشبه التعليل
كما استعير الاسد لمن يشبه الاسد ويمثل بعضهم لام العاقبه بقوله تعالى ولقد ذرانا
لجهنم لكن كما قال عطيه انه ليس بصحيح لان لام العاقبه انما تتصور اذا كان فعل الفاعل
لم يقصد به ما يصير الامر اليه مثل سكناهم المساكن التي كم اهلكنا بعدهم دنيا را
ومنه انا الصدقات للفقراء الايه السابع شبه التمليك نحو والله جعل لكم من
انفسكم ازواجا الثامن توكيد النفي اي نفي كان نحو وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم
ويعبر عنها بلام الجحود لتجيئها بعد النفي كان الجحد هو نفي ما سبق ذكره التاسع
مطلق التوكيد وهي الزائده لتقوية عامل ضعيف بالتاخير نحو ان كنتم للرؤيا
تعبرون الاصل تعبرون الرؤيا او لكونه فرعا في العمل نحو فعال لما يريد فان
مقيسان وربما اكد بها بعد حولها على المفعول نحو ردف لكم ام يذكر سببه
زياده اللام وناصبه الفارسي ولهذا اول بعضهم ردف لكم على التقريب اي
اقترب ويشهد له تفسير البخاري ردف بمعنى قرب العاشر ان تكون بمعنى الى
نحو فسقناه لبلد ميت بان ربك اوحى لها كادي عشر بمعنى على نحو خروا للاذقان
وحكى ابن هشام عن ثعلب عن الكسائي عن ابي عمرو رضي الله عنه في قوله صلى الله عليه وسلم واستوصي

لهم الوجه ان المراد عليهم الثاني عشر بمعنى في محو قوله تعالى ونفخ المحازين
الفسط ليوم القيمة الثالث عشر بمعنى عند اى الوقتية وما يجري مجراها
كقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرويته وقوله ان بقول كتبته لخمس ليال
من كذا اى عند انقضاء ذلك الزمخشري وقوله اقم الصلاة لدلوك الشمس
يا ليتني قدمت لحياتي الرابع عشر بمعنى من نحو سعدت له صراخا اى عند
الخامس عشر بمعنى عن نحو قال الذين كفروا للذين امنوا لو كان خيرا لما سبقونا
اليه اى قالوا لهم ذلك وضابطها ان تجد اسم من غاب حقيقة او حكما عن
مقر قابل يتعلق به ولم يخصه بعضهم بما بعد القول ومثله تقول العرب ليشتد
كمه لكمه اى عن كمة لانهم قالوا لفيته عن كمه والمعنى واحد سمه دلالة
حرف على معنى حرف اخر هو طريق الكوفيين واما البصريون فهو عندهم على
تضمين الفعل المتعلق به ذلك الحرف ما يصلح معه معنى ذلك الحرف على الحقيقة
ودون التجوز في الفعل اسهل مما تجوز في الحرف والله اعلم ص

ومنه لو اوصره ف يقتضي في اسمه ان جواب المقتضي ممنوع عند وجود الشرط
وفي مضارع محض يصلح للحال والماضي نحو يجاء وما قد ما لو لا امتناع ما يليها لامتناع
شيء لوجود غيره فيما يظهر معناه باعتبار ما يدخل عليه فان دخلت على جملة اسمية
لشرط تقتضي امتناع جوابها لوجود شرطها غالبا ولزومها له كما مثلنا اى لو لا زيد
موجود لكنت موجودا وجوبا اما نحو قوله عليه الصلاة والسلام لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فالتقدير فيه لو لا مشقة ان اشق عليهم لامرتهم
امر ايجاب فالمعنى امتناع الايجاب لوجود خوف المشقة والا لانعكس المعنى فالمنتفي
والموجود الامر وان دخلت على جملة فعلية فعلها مضارع كانت للتحضيض اى الطلب
الحثيث نحو لو تستغفرون الله وان دخلت على فعلية فعلها ماض كانت
للتوبيخ كقوله تعالى لولا جاؤا عليه باربعة شهداء لوما اذ سمعتموه ظن وخير
ذلك وهما كانت للعرض وذلك حيث تقدم التوبيخ نحو لولا اخرتني الى اجل
قريب وسيأتي ذلك قوله فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها عند تحقق
قال فالمن زعم انها فيه للنفي بمنزلة لم كما نقله الهروي في الازهية وتقرير الصحيح
فيها كانت قرية واحدة من القرى المهلكة تابت عن الكفر قبل مجيء العذاب
فنفعها ذلك قولي ان جواب في محل نصب بفعل يقتضيه وقولي تحضيض يطلب
معنى الحض اى التحضيض من معنى الزم في للفعل لتمكنه من ضعف العامل
بالتأخر كما سبق تقريره في معاني اللام وقولي والماضي توبيخا اى ويعلم في
الماضي اما في الجملة المصدرة بالفعل الماضي معنى التوبيخ والله اعلم وقولي وما
قد ما الى اخره تتمة ما حده ص وهو قائلة فيقتضي ان ثانيا
ولا مقدما يكون ذا جبا

تحلة

تحلة غير مثال اكملا ، لو كان فيها فكن مكملا ، وان تكن تخلفه مرجحا ،
لو كان انسانا لكان رجحا ، ومثبت الثاني اذا بان ولي ناسبة فلم ينف اصلا ،
مثاله لو لم تخف لم يعص ، او بالمباح او المثال المحض لو لم تكن مرتبة كملا حلة ،
او اداة من انسب لم تحل ، احذف من نسب فانها اشفى بوضع مكمل ،
والتمني للعرض والتحضيض كذا لك للتقليل في التحضيض شذا ، اى وما يقدم في
الترجمة وضبابة معاني كلم يحتاج اليها بيان معاني لو وهي ترد على وجه واحد
الشرطية في الماضي نحو لو قام زيد لقام عمرو ويكون قيام عمرو مرتبطا بقيام
زيد لكنها منتفيان على ان الشرطية وما تضمن معناها فانها تقتضي في
الاستقبال ان وجود جوابها مرتبط بوجود شرطها مع احتمال ان يوجد الان
لم يوجد فمقابلتها لما من وجه باعتبار المضي والاستقبال والنافي
باعتبار ان لو تدل على الانتفاء وان ومافي معناها لا تدل على انتفاء ولا وجود هذا
ما صرح به ابن مالك والزمخشري وغيرهما والى قوم تسميتها حرف امتناع لامتناع
حقيقة الشرط انما يكون في الاستقبال ولو انها هي للتعليق في الماضي فليست
من ادوات الشرط قيل والخلف لفظي بمعنى انه ان اريد بالشرطية الربط فهي شرط
وان اريد العمل في الجزءين فلا فلا تقتضي ذلك بل الشرطية هنا
للشرط بلا خلاف وهل ترد لو الشرط في المستقبل اثبته جمع كقوله تعالى
وما انت بومئذ ناعية ولو كنا صادقين وقوله تعالى وليخش الذين لو تركوا
من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم وخطأهم ابن الحاج في نقل على
الترتيب للقطع بامتناع لو يقوم زيد فعمرو منطلق كما يقال ان لم يقم زيد
فعمرو منطلق اى من حيث انها اذا كانت للشرط المستقبل يكون نافيه حال
حكمها في انتفاء جوابها لانتفاء طرفها لكن لا يلزم من كون الشرط منتفيا ان يكون
الجواب منتفيا في غير لو فكذا في لو اذ انتفى شرطها فقد لا ينتفي جوابها
فاتفاقهم على منع لو يقوم زيد فعمرو منطلق ينافي ان يكون شيء طلقان
وفيما قاله نظر لان الذي يجعلها كان لا يقدر فيها امتناعا لامتناع ولذا منع ابن الدين ص
ابن مالك ذلك لصحة حمل ما اورده على الشرط في المعنى ثم اذا فتنا بالظاهر
المشهور من اختصاصها بالماضي فقال ابو علي الشلوبين انها لمجرد الربط
والجمهور على انها تقتضي امتناع ما دخلت عليه ولهم في التعبير عن معناها
عبارات احداها وهي المشهورة انها حرف امتناع لامتناع اى تقتضي امتناع
جوابها لامتناع شرطها وهي عبارة الاكثرين ولا سيما المصريين التي نبه عبارة
سيبويه انها حرف فلما كان يقع لوقوع غيره واصاره فلا ولي راجعه الى ذلكم
ان المعنى لكنه لم يقع لم يقع الترتيب عليه ومن رجع الى عبارة سيبويه

بدر الدين بن مالك وقال يستقيم على وجهين أحدهما ان المراد
ان جواب لو ممتنع لامتناع الشرط فحسب كما ثبت لثبوت خبره بنا
ان اعتبار مفهوم الشرط من طريق اللغة لا العقل فانه يفهم ان المراد
ان جواب لو امتنع لامتناع شرطه وقد يكون شرطا لثبوت غيره
لكن النظر الى طرف الامتناع للامتناع فتقيد في التعبير بامتناع
امتناع وعلى كل حال فالتعبير مدخول لان التالي قد يكون ثابتا
في بعض المواضع كما سياتي فلذلك اختار المحققون العبارة الثالثة وهي
انها حرف تقتضي امتناع ما يليه واستلزامه لثانيه ومن اختارها التبريزي
تبعا لوالد السبكي وولده وربما وقعت في بعض نسخ التسهيل لكن ليس في
تقييد ذلك بالماضي فينبغي ان يزاد فيها ذلك فيقال يقتضي في الماضي
امتناع الى اخره وبجملة فحاصل المقصود منها انها تدل على امرين احدهما
امتناع تاليها وصدر شرطها والثاني استلزام الشرط للجزاء اي يكون الشرط ملزوما
والجزاء لازما حينئذ فينظر فيهما فيما ان تساويا لزم من انتفاء الشرط
انتفاء الجواب وان لم يتساويا فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه فمثال الاول نحو
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فتعدد الالهة ملزوم للفساد لكن
هو لازم وهو مساو له فيلزم من انتفائه انتفاء الاخر ومن وجود
كل منهما وجود الاخر وعلى هذا النوع يصدق انها حرف امتناع لامتناع
والثاني وهو ما يكون فيه اعم من الملزوم فيه اعم فحيوان كان انسانا لكان حيوانا
من لازم الانسان الحيوان ولكنه اعم من الانسان وغيره فلا يلزم من
انتفائه انسانا انتفاؤه حيوانا قيل وهذا وارد على من يقول امتناع
امتناع وهذا معنى قولي فينبغي ان ناسبا ولا معدم يكون ذا صلة لفظ
غير اي قبرت على ما سبق من كونها تقتضي امتناع ما يليها دائما حال كون
ذلك المقدم استلزم تاليه مذكورا وهو اذا كان المقدم مناسبا
للتالي ولا يمكن ان يذهب وهمك غيره وهو المشار اليه بقولي فيما سبق
وسمي قولي تخلفه غيرا اي غيره ثم قلت ان مثال هذا القسم اكمل اي
ذكرا في القرآن العظيم محلا له تلا وتك الا به تجاهها ثم اشرت الى المناسبة
من هذا القسم وقع في عبارة كثير وهو مستغنى عنه فان المدار على كونه
لم يتخلف المقدم على غيره اي المساوي لها بخلاف ما اذا لم يتساويا
وهو كون المقدم اخص من التالي وانه لا يلزم من انتفائه انتفاؤه ان التالي
قد يكون ثابتا باعتبار ان للمقدم المنتفي لو قد اقتضى ثبوته لكان
للمنتفي فللمقدم مناسبا له اما بطريق الاولوية او المساواة او الادنوية

ولكل

ولكل مثال الاول قول عمر رضي الله عنه نعم العبد صهيب لو لم يخف
الله لم يعصه فقد دخلت لو فيهما وهما نفي فاقتضت امتناع ما صار وهي
الشرط صارت مفيدة بان النفي انتفى فثبت الخوف وهو مناسب لثبوت
التالي الذي هو نفي العصيان بالاولوية على حاله عدم الخوف وهو الاجلال
بان من لا يخاف اذا كان لا يعصي اجلالا فلان لا يعصي عند الخوف من باب
اولى ومثل هذا قوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام الآية فعلم
انتفاء ثابت على تقدير كون ما في الارض من الشجر اقلاما ينمده البحر
عند البحر الذي عند هذه فثبوت عدم النفاد على تقدير كذا
وكذا ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه ما علم فيهم خيرا واسمعهم
ثم قال تعالى ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون فيكون معناه انه ما اسمعهم
وانهم ما تولوا ولكن عدم التولي خير من الخيرات فان اول الكلام يقتضي
نفي الخير واخره يقتضي حصوله وهما متنافيان الا ان علم اسماعهم
اولى بان يعرضوا مما لو اسمعهم انهم اذا اعرضوا مع سماع كلمات النصح
فتوليهم مع عدم سماعهم من باب اولى فلا تنافي حينئذ بين اول الكلام واخرها
ومثال الثالث قوله صلى الله عليه وسلم في بيت ام سلمة انها لو لم تكن ربيبتي
في حجري ما حلت لي انها لابنة اخي من الرضاعة فان علم حيلها له عليه
السلام من وجهين كونها ربيبته وكونها بنت اخيه من الرضاعة ومثال الثالث
وهو ان يكون مناسبة ذلك دون مناسبة المقدم فيلحق به للاشتراك في
اصل المعنى كقولك لقائل لم انتفت اخوة هند من النسب لما كانت حلالا لابيها
من الرضاع فانها تشترك مع الرضاع دون محرم النسب واعلم ان بعضهم طبق عبارة
سيبويه على هذه العبارة الثالثة فانها لما كانت تقتضي امتناع ما يليها
تقتضي امتناع الشرط كما هو كذلك لكن ذلك العبد لم يقع فلذلك لم يقع المرتب
عليه اما كونه لا يقع المرتب عليه دائما فلا دليل فيه كما مثل به القسم
الاول من قول عمر في صهيب كان لم يخف الله لم يعصه فانه لا يقال لعل
نعم في الحلية لابي نعيم في ترجمة سالم مولى ابي حذيفة بسند فيه ابن لهيعة ان عمر
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان سالما شديد الحب لله عز وجل
لو لم يخف الله لم يعصه وفي حجته او مرة صاحب البردة وسيأتي حمل العرض
في التمثيل بذلك واما مثال الثاني وهو لو لم تكن ربيبتي في حجري فانه في الصحيح
الثاني من معاني لو التي تكون حرفا ان لشانيها اي غلبت لشاكلة ولهذا انتصب المضارع
في جواب لو لانه لم يجب في جواب لو ثم اختلف في هل فقيل انها الامتناعية اشربت
التمني وقيل قسم برأسه وقيل انها المصدرية اغنت عن التمني لكونها لا تقع غالبا الا بعد

ثمن واختار هذا القول ابن مالك وغلط الزمخشري في عدها حرف تمن لتجردها
مع فعل التمني في قوله تعالى ود والوتد هن ولو كانت للتمني لما جمع بينها وبين
يبين ليت ولعل وفعل تمن واجيب بان حالة دخول فعل التمني عليها لا يكون
وغيره حرف تمن بل مجردة عنه وهو مراد الزمخشري ممن اثبته للتمني الثالث العرض
نحو لو تنزل عندنا فتصيب خيرا الرابع التحضيض وقل من ذكره انما ذكره العكبري
ومثله في الشامل بنحو لو فعلت كذا يا هذا معنى افعل والفرق بينه وبين العرض
ان طلب بحث والعرض طلب بلين الخامس التقليل ذكره ابن هشام الخضراوي ابن
هشام في مغني قاطع نحو التمس ولو خاتما من حديد وانشدوا النازلو يشق تمرها تصدقا
ولو بظلف محرق وهو شاذ في التقليل والظلف بكسر الظاء المعجمة سن البقر والغنم
كما مر في العرض وهذا معنى قولي كذلك التقليل اي في مقام ذكر التحريض او
يكتفى بذلك لحقارته وتعويض الكثير من فضل الله عز وجل والله اعلم ص
لكن لنفي ما يرى مستقبلا اسما كان وتابيد خلافا لمن نفى دلالتها على التابيد
ولا تابيد له خلافا للزمخشري فيهما الاول صرح به في الكشاف والثاني في انموذج
في كتبه من تسميتي لابن مالك وحمله على ذلك اعتقاده ان الله لا يرى وهو اعتقاد
باطل وقال ابن عصفور ليس له دليل على ما قاله بل قد يكون النفي بلا اكد
من النفي بلن الى اخر ما قال وما يرد به على الزمخشري في التابيد انها لو افادته
لم تقيد نفيها باليوم في قوله فلن اكلم اليوم انسيا او بحاله حاله نحو لن يخرج
علم عاكفين حتى يرجع الينا موسى وللمان ذكرا بدا في قوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا نكرا نهم وافق الزمخشري على التابيد ابن عطية اذ قال في قوله تعالى لن
تراني اي لو مضينا على هذا النفي مجردا لتضمن ان موسى لا يراه ابدا ولا في الدنيا
لكن ترد وهي جهة اخرى بالحديث المتواتر ان اهل الجنة يرونه فاقتضى ان
موضوعها النفه ذلك لكن يحتمل ان يراد بان للاستقبال بعدها يعم جميع الازمنة
المستقبلة من جهة ان الفعل نكره والنكره في سياق النفي تعم وواقع ايضا
الزمخشري على القول بتاكيد النفي ابن الحباز في شرح الايضاح الدقاق وتبعه
البيضاوي من نفى لا الا تركه انه يستعمل في المواضع التي ينتفي عدم الاتصاف فيها كقوله
لن تراني اي الى خراب الدنيا ومثله لن يخلف الله وعده فان خلف الوعد على الله
تعالى محال وافاده ايضا صاحب التبيان على ان النفي بها اوكد ونحو لن يحضروا
ترد للدعاء فلك ان تكون ظهيرا للجبرين والصحيح عن مالك وغيره انه قد
يستعمل في الدعاء لا اختصاص ولا وجه له فيما سبق لاحتمال ان يكون خبرا لان الدعاء
قد لا يكون للتكلم والله اعلم ص وما لكن للربط والاستفهام ونكرة توصف او تتم

موصولة

موصوله وما فقط للنفي وقد ترادف كثيرا يعني ش ما مثل من في
المعاني المذكوره وتنفرد ما عنها بما سنذكره فمما شاركت فيه ايضا بعدها
الشرطية زمانيه نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم وغير زمانيه نحو فاضربوا
مرابيها ونساءها ومن يعمل سوءا يجز به الثاني الاستفهام نحو وما تلك بيمينك يا موسى الثالث
ركبا ما موسى الرابع التعجب نحو ما اكرم زيدا ومنه ما اصبرهم على النار اي شيء
ومنه ما انشده سيبويه وبما تكره النفوس من الامر فرجه عاجل للعقال
اي رب شيء جلله تكره النفوس صفة له والعائد محذوف اي تكرهه ونحو ما
من يجب لك اي بانسان ونحوه وشرط الكسائي في من هذا ان يقع الا فصل
لا يقع فيه الا التنكير نحو رب شيء علمت وربما من اتاني احسنت اليه فمن
فكفى بنا فضلا على من غيرنا حب النبي محمد اياناه مع ان مجرورها يكون نكرة ومعرفة
الخامس ان يتعانكره تامة نحو ما احسن زيدا وبعد هنا التعجب فاعلا
وما بعدها الخبر اي شيء حسن زيدا اي صيره حسنا والمسوغ للابتداء بها صحة
تاكيد افادة التعجب كما في نحو عجبت له يد هذا مذهب سيبويه وتم الاقتضاب
ان ما التعجبية موصوله والفعل بعدها صلتها والخبر محذوف وجوبا وهو
قول الشاعر ونعم من هو في سرو واعلان كما له ابو علي الفارسي فزعم ان الاصل
مستتر من نعم والضمير المنفصل هو المخصوص وخالف غيره من موصوفا فاعل
ابتدا وردوها موصولين بمعنى الذي نحو ما عندكم يبقى وما عند الله باق
ونحوه من في السوات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى وما خطبكم
يكون ان كذلك وقد يكون المعنى عند ذلك ويظهر صحبة الصبر ونحوه
كما هو معروف في محله من النحو وقولي وما فقط للنفي اشاره الى ما اختص به
ما وذلك انها تكون بمعنى جهة اسميه ولها الاوجه السابقة وحرفيه وهي ما
يصرح به عن من والتحرضيه فيها ما نافيه او زايده او موصوله فاعلا او ما
عامله على لغة الحجاز كقوله تعالى ما هن امهاتهم او غير عامله نحو ما قام زيد
وما يقوم عمرو والثاني اما كافه او غير كافه والكافه اما عن عمل الرفع نحو قل او طال
ما او النصب والرفع وهي المتصله بان واخواتها حيث لفت نحو انما زيد قائم او الجر
نحو ربما وغير الكافه اما عوض نحو اما انت منطلقا انطلقت كما كان اما انت ذا نفر
فان من قومك لئام واما غير عوض نحو شتان ما بين زيد وعمرو والاكثر ابقاء
الزايده اشرت الى التعلم بقولي وقد ترادف كثيرا يعني اي معنى طالما الكثرة ودلك على
وجه المبالغه ومحله كتب العربيه الثالثه من اقسام الحرفيه ان يكون موصولا
حرفيا اي يكون هي وما بعدها في تاويل مصدر نحو اعجبني ما قلت اي قولك وهي
ضربان ظرفيه وذلك بان يقع المصدر الذي منها موقع الظرف نحو خفوا الله ما

ثمن واختار هذا القول ابن مالك وغلط الزمخشري في عدها حرف تمن لمجيئها
مع فعل التمني في قوله تعالى ود والوتدهن ولو كانت للتمني لما جمع بينها وبين
يجمع بين ليت ولعل وفعل تمن واجيب بان حالة دخول فعل التمني عليها لا يكون
وغيره ص حرف تمن بل مجردة عنه وهو مراد الزمخشري ممن اثبتها للتمني الثالث القرض
نحو لو تنزل عندنا فنصيب خيرا الرابع التحضيض وقل من ذكره انا ذكرناه العكبري
ومثله في الشامل بنحو لو فعلت كذا يا هذا لمعنى افعل والفرق بينه وبين الكرض
ان طلب بحث والعرض طلب بلين الخامس التقليل ذكره ابن هشام الخضراوي وابن
الحاجب في احد القاطع نحو التبيين لها تمام من حديث انتوا الناذر لو يشق تمرة فصدق
ولو بظلف محرق وهو شاذ في التقليل والظلف بكسر الظاء المعجمة من البقر والغنم
كالحافر من الفرس هذا معنى قولي كذلك التقليل اي في مقام ذكر التحريض ونحوه
يكتفى بذلك لحقارته وتعرض الكثير من فضل الله عز وجل والله اعلم ص
ولن لنفي ما يرى مستقبلا سالتاكيد وما بعد فلا منع لئن من مواقع المضارع
لكنه لنفي المستقبل فلذلك تخلصه للاستقبال ولا يفيد مع ذلك تاكيدا في نفيها
ولا تابيدا له خلافا للزمخشري فيهما الاول صرح به في الكشاف والثاني في الانموذج
وفي كثير من نسخه ك لابن مالك وحمل على ذلك اعتقاد ان الله لا يرى وهو اعتقاد
باطل وقال ابن عصفور وليس له دليل على ما قاله بل قد يكون النفي بلا اكد
من النفي بلن الى اخر ما قال وما يرد به على الزمخشري في التابيد انها لو افادته
لم تقيد نفيها باليوم في قوله فصالي فلن اكلم اليوم انسيا او بحاله حاله نحو لن يجمع
عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى ولكان ذكرا بعد في قوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا تكرار انهم وافق الزمخشري على ان التابيد مستفاد من قوله تعالى لن
تراني اي لو مضينا على هذا النفي بجريده لتضمنان موسى لا يراه ابدا ولكن
لكن ترد وفي جهة اخرى باحديث المتواترات اهل الجنة يرونه فاقتضى ان
النفي موضوع لغة لذلك لكن يحتمل ان مراد من قال للاستقبال بعدها يعم جميع الازمنة
المستقبلة من جهة ان الفعل نكره والنكره في سياق النفي تعم وواقق ايضا
الزمخشري على القول بتاكيد النفي ابن الحاجب في شرح الايضاح الذي وتبعه
المنير من سني لا الا ترى انه يستعمل في المواضع التي ينفي بها عدم الاتصال فيها كقوله
لن تراني اي الى خراب الدنيا ومثله لن يخلف الله وعده كان خلف الوعد على الله
تعالى محال وواقفه ايضا صاحب التبيان على ان النفي بها اوكد ونحو لن عصفور
ترد للدعاء فلم اكون ظهيرا للمجرمين والصحيح عند ابن مالك وغيره انها قد
يستعمل في الدعاء الا اخاصه ولا وجه له فيما سبق لاحتمال ان يكون خبرا ولان الدعاء
لا يكون للمتكلم والله اعلم ص وما كف للشرط والاستفهام نكرة بوصف او تمام ٥

موصوله

موصوله وما فقط للنفي ٥ وقد ترا دفي كثير يعني من ما مثل من في
العاني المذكوره وتنفرد ما عنهما بما سنذكره فما شرطية كان ضمنت ايجاد ما احدى
الشرطية زمانيه نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم وغيرها مانيه نحو ما ننسخ
من ايه او ننسها ومن يعمل سوا يجز به الثاني الاستفهام نحو وما تلك بيمينك يا موسى الثالث
وصفه ما انشد سيبويه ربما تكره النفوس من الامر له فرجه كحل العقال
اي رب شيء جليل تكره النفوس صفة له والعائد محذوف اي تكرهه ونحو ربما ود
من يحب لك اي بانسان ونحوه وشرط انكساي في من ضمن انها تقع الا في موضع
لم يقع فيه الا النكره نحو رب شيء من عالم اكرمته ورب من اتاني احسنت اليه وقولها انشد سيبويه
يمكنني فضلا على من غيرنا حب النبي محمد اياناه مع ان مجروره نكره ومعرفه
الراجح ان يقال نكره نحو ما احسن زيدا وبجر خبرها بالتعجب فامتنع
وما بعدها الخبر اي شيء حسن زيدا اي صيره حسنا والمسوغ للابتداء بها مع كونها
نكره افاده التعجب كما في نحو عجبت لزيد هذا مذهب سيبويه وزعم الاخفش
ان ما التعجبيه موصوله والفعل بعدها صلتها والخبر محذوف وجوبا ونحو
قول الشاعر ونعم من هو في سر واعلان كمله ابو علي الفارسي فزعم ان الفاعل
مستتر وصل تمييز والضمير المنفصل هو المخصوص وتاول غيره من موصول فاعل
اي سر ودوده ما موصولين بمعنى الذي نحو ما عندكم ينفد وما عند الله باق
ونحو وله من في السموات وما هينذ مفردان مذكران في اللفظ واما المعنى فقد
يكون ذلك وقد يكون المعنى عند ذلك ويظهر بعود الضمير ونحوه
كما هو مصرح به في محله من النحو وقولي وما فقط للنفي اشاره الى ما اختصت به
ما وذلك انها تكون بمعنى جميع اسمية ولها الاوجه السابقه وحرفيه وهي ما
يسبك به عن من والحرفيه فيها نافيه او زائده او موصوله فالاول اما
عامله على لغة الحجازيين كقوله تعالى ما هن امهاتهم او غير عامله نحو ما قام زيد
وما يقوم عمرو والثاني اما كافه او غير كافه والكافه اما عن عمل الرفع نحو قلما وطال
ما او النصب والجر وهي المتصله بان واخواتها حيث كفت نحو انما زيد قائم وانما
نحو ربما وغير الكافه اما عوض نحو اما انت منطلقا انطلقت فكان اما انت ذا نفر
فان من قومك لئام صغيرهم ومن نكرات ما بمعنى شيء نحو نعما يعظكم به
الثانيه اشرت في النظم بقولي وقد ترا دفي كثير يعني اي معنى طالما الكثره وذلك
وجه المبالغه ومحله كتب العربيه الثالثه من اقسام الحرفيه ان يكون موصولا
حرفيا اي يكون هي وما بعدها في تاويل مصدر نحو اعجبني ما قلت اي قولك وهي
مصدريه ظرفيه وذلك بان يقع المصدر المول منها موقع الظرف نحو اتقوا الله ما

استطعتم اى مدة استطاعتكم او غير ظرفيه نحو بها نسوا يوم الحساب لما تعلق المنكم
انكذ به وقال ع ابن عصفور اما موسى الجزولى فى كون هذا قسما اخر ان المصدر
الصريح يقع موقع الظرف نحو اتيتك خفوق النجم اى وقت خفوقه وخلافة
زيدا اى مدة خلافة قال الصدر الوجه كذلك لان ذلك معنى مختص بهذا المصدر
وانما ذكرنى النظم هذا القسم الثالث لدخوله تحت اطلاق قولى موصوله وهو
بالنهج كالذى قبله وهو قولى نكره وهو على ارادة تنزيل المعانى والاعيان منزلة
ان يعطفا بالواو فان النظم يهيج مثل ذلك كما ذكرناه عديدة فان قلت كيف يكمل
هذا بانك جعلت ما كمن فى هذه المعانى فيقتضى ان يكون من موصوفا وليس كذلك
قلت التشبيه يصدق بصوره من الموصوليه ولا يلزم ان يكون بسائر الوجوه والله اعلم

ص ومن بكمل بنا الغايه . ولبيان الجنس فى الدرايه . وهكذا التبعيض والتعليل
وبدل هذا به تحول . ومثله التخصيص للحرم . والفصل والتجريد فى النعيم
كالبا لذاك فى عدا وعلى . وهل التصديق يراد بالحلا شرح الاحتراز بالمكمل عما
من الشروحه التى سبق ذكرها مما فى المكوره وبيانه مثالف لكلام فى
التسهيل تردد على وجوه احدها ابتداء الغايه وهو الاغلب عليها وتعريف ابن
مالك بعدها الى فيستقيم الكلام نحو سرت من البصره فانه يصدق ان يقال الى
بغداد وهو معنى قول بعضهم وقد يحذف انتهاء الغايه بعد العلم به وقد لا
يقصد فيه انتهاء الغايه اصلا نحو اعوذ بالله من الشيطان وزيد افضل من عمرو
ونحوه ثم هى ابتداء الغايه فى المكان اتفاقا نحو من المسجد الحرام وفى الزمان
عند الكوفيين نحو من اول يوم ومن الليل فتصحبه وقد لا امر من قبل ومن بعد
وصححه ابن مالك وغيره لكثره شواهده اما تا وبلى البصريين ففيه تعسف كقول
ابن ابى ربيعه وهل يحلان ان من هل تقع موقع منذ فانها لابتداء الغايه فى
الزمان بلا خلاف فالبصريون يمنعونه والكوفيون يجوزون وساوره فى القرآن
لا يحتج به على البصريين لانه لم يرد من قبل ولا بعد الثانى بيان الجنس
وعلامتها ان يصح وضع الذى فيها نحو فاجتنبوا الرجس من الاوثان فان الاوثان
كلها رجس وان كان الرجس قد يكون من غير الاوثان ونحوه قوله تعالى خضرا
منه سندس وهكذا الصحيح من اصحابنا عن الشافعى فيما لو قال له على من هذا المال
الف وكان المال كله الفا انه اقرار بجميعه خلافا على ان من للتبيين الثالث
التبعيض وعلامتها صحة بعض محلها نحو منهم من كلم الله لم نر فرق بعضهم
كما قال ابن ابى الربيع بين اكلت من الرغيف واكلت بعض الرغيف بان مع
من كان يحتمل وجه الاكل للكل وللبعض فتبين من ان المراد اكل البعض فان
الاكل متوجه ابدا للبعض هذا معنى ما نقله ولكنه قليل الجدوى نعم البعض

يصدق

يصدق على النصف او ما دونه قولان لاهل اللغه فقياس ذلك ان يجرى
فى البعض المستفاد من من القولين ويشهد للثانى قوله تعالى منهم الموسون
واكثرهم الفاسقون وفى النهايه من كتاب الوكاله لو وكل بيع من عبيده كم
شيت فلبس للوكيل ان يبيع منهم الا واحدا باتفاق الاصحاب وان كان التبعيض
فى النظم المعروف ايما يصدق على النصف فما دونه وذلك وهذا ايضا هو المستفاد
فان الغالب استثناء الاقل واستثناء الاكثر ولكن لو وكل له على عشره الا تسعه
صح وحمل مقتضاه على الرابع التعليل نحو يجعلون اصابعهم فى اذانهم
من الصواعق الخامس البدل نحو ارضيتم بالحياة الدنيا من الاخره السادس
الغايه كذا عبر به كثير وهو محتمل لما ذكرته وهذا اذا انخفض
رجع ما بعد الغايه لما قبلها بكن للفعل ابتدا وجب ان يكون للمبتدا انتهاء
واحدا باعتبارها وهو الظاهر اراده على حذف مضاف اى انتهاء الغايه فكون
بمنزله الى وربما وقع فى بعض نسخ التسهيل وعنى الى وهو مثلوه بقول الشاعر
عسى سايل ذو حاجه ان منعته من اليوم يسرا ان يثيبك فى غد وفى
التسهيل قيل ذلك انما يكون للانتهاء ومثلوه بقريب من ذلك فكون ابتدا
الغايه من الفاعل زائدا للمفعول مثل رأيت الهلال من دارى
من خلال السحاب فابتداء الغايه وقع من الدار وانتهاؤها من خلال السحاب
كما سبق لابن مالك وبه اشار الى هذا وان انكره جماعه وقالوا لم يخرج عن
ابتداء الغايه لكن الاولى ابتداؤها فى حق الفاعل والثانيه فى حق المفعول
من الرويه انما وقعت الهلال وبدى فى خلال السحاب ومنهم من جعلها فى
الثانيه ابتداء الغايه ايضا الا انه جعل الفاعل فيها فضله كانه قال رايت الهلال
من دارى ظاهرا من خلال السحاب ويجعل من ابتداء غايه الظهور ان ظهور
الهلال بدا من خلال السحاب ورد بان الخبر المحذوف الذى يقوم المجرور
مقامه انما يكون بما يناسب معناه الحرف ومن الابتداء يفهم منها معنى
الكون واما الظهور فلا يفهم الا بقرينه ان حذف ومنهم من جعلها بدلا من اولى السابع
تنصيص العموم وهى الداخله على نكره لا تحتمل بالنفى نحو ما جانى من رجل
فانه لو كان قبل دخولها يحتمل الشئ الجنس ولنفى الوحده ولهذا يصح ان يقول
بل رجلان وبجتمع ذلك بعد دخول من اما الواقعه بعد ما فلا تستعمل
الا فى النفى ولذلك كان لغو نحو ما جانى من احد وزعم الكوفيون انها تزاد فى
الايجاب نحو يغفر لكم من ذنوبكم بدليل ان الله يغفر الذنوب جميعا واجيب
بان من للتبعيض لان من الذنوب حقوق العباد والله عز وجل لا يغفرها
بل يستوهبها اذا شاء وقوله يغفر الذنوب جميعا انما هو فى هذه الامه وقوله

في الآية الاخرى من ذنوبكم هو في قوم نوح فلم يتواترها على محل ولو سلم انها
ايضا في هذا الامر فلا يبعد ان يغفر بعض الذنوب لقوم وجميعها لاخرين
الثامن الفصل نحو والله يعلم المفسد من المصلح وتعرف بدخولها على ثاني
المتضادين التاسع بمعنى الباء وهو معنى قولي والمجيء في التفهيم كالباء
اي جيء من لا فهام هذه المعاني كما فهمها الحروف المذكورة مثلها بمعنى الباء
قوله تعالى ينظرون من طرف خفي كل بعوضة اي بطرف ويحتمل انه من ابتداء
الغاية العاشر بمعنى في كقوله تعالى انزلوني ساداً خلتموا من الارض اي
في الارض كذا مثل والظاهر انها على بابها لصحة المعنى بذلك والاحسن ان
يمثل بما حكاه ابن الصباغ في الشامل عن الشافعي رضي الله عنه في قوله تعالى
وان كان من قوم عدو لكم انها بمعنى في لدليل قوله وهو من اخذي عشر
بمعنى عند كقوله تعالى لن تغني عنهم ولا اولادهم من الله شيئا كذا وجيه
الثاني عشر بمعنى على كقوله تعالى ومنهاه من القوم الذين كذبوا بآياتنا
وقيل بل هو على التضمين اي منعناه وهو اولى من التجوز في الحروف كما سبق
تقريره والخلاف فيه والله اعلم وقولي وهل لتعديد تراد بها نحو قولي
في موجبا غير الواو لمطلق الجمع اذا تأملت فقد اشتمل
مع هذا البيت على بيان معنى مرتبة على واو فاما اصل موضوع لطلب التصديق
الايجابي دون التصور ودون التصديق السلبي تقول هل جاء زيد وهل عمرو
منطلق ولا يجوز هل قام زيد ام عمرو اذ أريد بام المتصلة ولا اصل لهم
زيد ونظير هاني الاختصاص يطلب التصديق ام المنقطعة وعلى بها ام المتصلة
قيل هي من حاني وصل النفي بل دخول الاعلى الخبر بعدها وهل خير الاحسان
الا الاحسان والباقي في قوله الا اضوعيش لذيذ بدايم وغير ذلك والاصوب
ان يقال انها للاستفهام ولكن اريد بالاستفهام بها النفي كما يقال بذلك
في الاستفهام الانكاري نحو ومن يغفر الذنوب الا الله قيل وتأتي ايضا
بمعنى قد وذلك مع الفعل كما في هل اتى على الانسان حين من الدهر مالخ
الزمخشري حتى كان انها ابدا بمعنى قد وان الاستفهام انما هو مستفاد من همزة
مقدرة معها ونقله في المفصل عن سيبويه وضعف ما قاله الزمخشري بانه لو
كان كما قال لم تدخل الا على فعل كقد وامامضى سيبويه مذكور في باب ام المتصلة
ولكن نص هنا على خلافه وذلك في باب عد ما يكون عليه الكلم قليلا نقد فهم بعضهم
المحمول عليه هل في هل اتى على الانسان للتقريب كما في الكشاف ان التقريب في هل
اتى انما اتى على معنى التقرير والتقريب جميعا اي اتى على الانسان قبل زمان قريب
طائفة من الزمان لم يكن فيها شيئا من كونه اهلا مذكورا فطفق في الاصلاب والارحام

بالانسان

بالانسان الجنس بدليل انا خلقنا الانسان من نطفة انتهى وضرها غيره بقيد خاص
ولم يحملوا قد على التقريب بل على معنى التحقيق وقيل بل معناها التوقع
وكأنه قيل للقوم يتوقعون الخبر عما اتى على الانسان وهو ادم عليه السلام
قبل وكيف كان فمن زعم كونه طلبيا وفي السهيل انه يتعين مراده فهل لقد
اذا دخلت على الفعل الماضي اي كما في قوله سيل فوارس بربوع بشد قنا اهل رأونا باسفح
الغابغ ذي الاكم ومفهوم ما قاله ابن مالك انه لا يتعين لذلك اذا لم يدخل عليها لقد
ثانيا لذلك كما في الآية وقد اتاني ليوقعكس قوم ما قاله الزمخشري ثم ظهر ان
هل اتى تختص بمعنى قد اصلا قال ابن هشام في المغني وهذا هو الصواب
عندي ثم ذكر توجيهه واطال فيه فليراجع منه فمن ثم لم اتعرض لغيره
مسبوق في النظم واما الواو فان كانت عاطفة فمعناها على المرجح مطلق
الجمع فتعطف متقدما على متأخر كعكسه وتعطف المتساويين في الزمان
وتعطف مع التراخي ومع القرينة نحو جاء زيد وعمرو سواء كان في الواقع
قبله او بعده او معه وسواء قصد او تراخي ومعنى قولي اذا تساووا
ان العرب تأتي بالواو اذا اريدت المساواة بين المعطوف والمعطوف عليه
في مطلق اشتراكهما في معنى العامل من غير اراده شيء مما ذكرناه فاذا اراد وا
ذلك اتوا بقرينة اما بما وضع للترتيب والمهلة وهو ثم او للترتيب والتعقيب وهو
الفاء بحسب قصدهم استغنا عن القرينة وعند الواو انما تستفاد ذلك من
القرينة لا من نفس الواو وانما حذفت النون في النظم من قولي يشاؤوا مع
الناصب ولا يجازم اضطرارا والاصل يشاؤون بل ربما حذفت في غير ذلك
كما هو مشهور في العربية وقد قرئ في سبعية الواو وهو الصحيح من الاقوال الذي
عليه الجمهور ونص سيبويه اذا قال وذلك قولك مررت برجل وحمار لم يجعل
للرجل منزلة بتقديمك اياه يكون بها اولى من الحمار كما انك قلت مررت بهما
وليس في هذا دليل على انه قد اتى شيء قبل شيء فتبين بهذا انها لمجرد الجمع
وانها كالتثنية لا ترتيب فيها ولمعيه قيل ونص عليه سيبويه في سبعة عشر محلا
من كتابه ونقل السيرافي في شرح سيبويه والسهيلي وغيرهم اجماع ايمة
البصرة عليه وان كان في حكاية الاجماع نظر مع وجود الاقوال الآتية وقد نقلها
وحكاه القاضي ابو الطيب في شرح الكفاية عن اكثر اصحاب ونعم من برهان
انه قول الحنفية باسرهم ومعظم اصحاب الشافعي وفي اطلاقه ذلك عن الحنفية
نظر لما سيأتي عن ثعلب وهو الذي صح عن الشافعي فانه نص على انه اذا قال
هذه الدار وقف على اولادي واولاد اولادي انهم يشتركون فيه بخلاف اولاد
اولادي واذا قال اذا ماتوا فسالم وغانم وخالد احرار وكان الثلث لا يفي الا باحدهم

الفارسي رحمه

ا

كذلك فانه يفرع فلو كانت الواو وحدها للترتيب لقال يعتق سالم وحده ودليل هذا القول
سواء استعمالها قال تعالى ولقد ارسلنا نوحا وابرهيم وموسى وعيسى وكل
تعالى انا اوحينا اليك وحيا خلوه من المرسلين فالرد بعيد لغة وفي الحوالارسال
وقبح مزاحا فانه على اربعة سنة القول الثاني انها للترتيب قال ابن عباس
فاسند اليه بن عبد البر في التمهيد ما نذرت على شيء لم اكن حلفت به ما ندمت
على المشي الى بيت الله ان لا اكون مشيت لاني سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول حين ذكر ابرهيم واذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى
كل ضامر فبدا بالرجال قبل الركبان والى هذا القول ذهب من اهل
العربية من الكوفيين ثعلب والفراء وهشام وابو عمر الزاهد على ما نقله
الشيخ ابو اسحق في التبصرة لكن في كتاب ابي بكر الهروي قال لي ابو عمر
غلام ثعلب الواو عند العرب للجمع لا للترتيب والخطا من قال انها للترتيب
انتهى ومن البصريين قطرب وعلي بن عيسى الربعي وابن درستويه وحكي
للشافعي فذكر بعض الحنفية انه نص عليه في كتاب احكام القرآن وبعضهم اخذه
من لازم قوله في اشتراط الترتيب في الوضوء والتيمم ونحو ذلك والحق انه ليس
مذهبه في ذلك الواو بل الترتيب عنده بدليل اخر وهو قطع النظير عن النظير
وادخال الممسوح بين المغسولين والعرب لا تفعل ذلك الا اذا ارادت الترتيب
نعم هو وجه لاصحابنا حكاه الماوردي في باب الوضوء عن جمهورهم وكذا الصيدلاني
في شرح المختصر لكن قولنا ان الواو للترتيب هو قول ابي عبيد والفراء وغلام
ثعلب وفي الاساليب لامام الحرمين انه صار اليه غالبا وفي البرهان له انه الذي
اشتهر عن اصحاب الشافعي ونصره الشيخ ابو اسحق في التبصرة وحرم ابن سريج في
الودايع قال انه لا خلاف فيه بين اهل اللغة وقال بعض المحققين من شيوخنا
ان الذي يظهر من نصوص الشافعي ان افادة الواو للترتيب ليس لغة بل من عرف
الشرع فهو حقيقة شرعية لقوله ﷺ لذلك فوله عليه الصلاة والسلام
حين خرج من باب الصفا وهو بدء بما بدء الله به اي شرعا وايضا ان
نبدا بذلك فهو عام ورد على سبب خاص فكل موضع وقع فيه التردد قاما
يحمل على الشرعي حينئذ فاطلاق كثير من اصحابنا الترتيب ونقلهم ذلك عن نص
الشافعي انما مرادهم ذلك وبه يجتمع الكلام ويرتفع الخلاف واما النقل عن اتفاق
ائمة اللغة فلا كما سبق ففيه منازعة فقد قال ابن الانباري في مصنفه المفرد
في هذه المسئلة انما نقل عن ابن درستويه والزاهد وابن حبي وابن برهان والربعي
من انها للترتيب فليس بصحيح وكتبهم تنطق بضد ذلك ثم ذكر كلام علي الربعي في
شرح كتاب الخرقي وهو انه قال ان الواو للجمع على مذهب النحويين والفقهاء كلا

الثاني

الشافعي قال وليقوله وجه ولكن هذا يدل على تقدمه في الجملة انه مختاره وقال
ابن مالك في شرح الكافية زعم بعض الكوفيين انها للترتيب وهو آت الكوفة مرارا
من ذلك في باجماله فقد استدل لقول الترتيب بقوله تعالى شهد الله
انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم اذ انزلت الاية لم يكن لله شهيد غيره
اتفاقا لكن لا دلالة في ذلك غايته انها استعملت في الترتيب وليس ذلك بلازم
كما استعملت في عكسه بخوفكيف كان عذابي ونذر والنذر قبل العذاب
بدليل قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومن مجيء الترتيب بالواو
ما في البخاري عن البراء قال لقي النبي صلى الله عليه وسلم رجلا فتخ بالحديد فقال
يا رسول اقاتل واسلم قال اسلم ثم قاتل فاسلم ثم قاتل فقتل فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم عمل قليلا واجر كثيرا وتعجب عليه بانه قال له ذلك خوفا ان يختار
من الاسلام احتمال القتل قبل الاسلام فيقتل كافرا والمبادرة للاسلام
واجبة ان حيث افادة الواو للترتيب ومما حدث الخطيب قل ومن يطع
الله ورسوله فقد اهتدى فانه انما نهاه لان الادب ان لا يجمع بين اسم الله وغيره
في ضمير كما في قوله وصدق الله ورسوله وما يقتل وصدقا وكذا الامر بالتقوى
ثم الدين لصواب وعمل الصالحات حيث رتب العمل على الايمان لان ذلك ليس
من الواو لكونه لا يصح بدونه كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو
من القول الثالث في الواو وانها للتعقيب واستعمالها في غير ذلك مجاز وقيب
بعض المتقدمين نعم انكر ابن السمعاني وغيره ونسبه بعضهم الى ابي يوسف ومحل
اخذ من قولها فيما لو عقد على اختين على رجل من غير اذنه ان اجاز نكاحهما
معا بطل فيهما او احداهما بعينها الاخرى بطل في الثانية فان قال اجزت نكاح
فلانة وفلانة فهو كما لو اجاز نكاحهما معا ومن قولها في ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق يقع الثلاث وعند ابي حنيفة واحدة ونسب هذا
القول ايضا الى الماضي في المتقدم ولما لك حيث كان لا في غير المدخول بها لو قال
انت طالق وطالق وطالق يقع الثلاث الرابع انها للترتيب حيث تستحيل
الجمع كقوله تعالى واركعوا واسجدوا وحكاه بعضهم عن الفراء وقال المراد
لم اره في كتابه ولو صح عنه لرجع الى انها للمعية الا اذا تعذر الجمع فيتعين الترتيب
واستحالة الجمع ظاهرة كما دل عليه الحاكم ان دخل بين اجزاء بينها ارتباط
كانت للترتيب كاية الوضوء افعالا لارتباط بينها بحد اقيموا الصلاة وانوا
الزكاة فلا وهو قول ابي موسى من الحنابلة وهو وجه حكاه ابن الخباز عن بعضهم
السادس تقتضي الترتيب في المفردات دون الجمل حكاه ابن الخباز عن بعضهم
وفيما قوال اخر كم ضعيفه او يرجعه الى ما سبق تعبها احدها قال ابن مالكم

في السهل ان الواو تعرد عن العاصم وكحوها ما يقتضي التشريك فان تعذر
فما يحكم محتمل للتعميم بوجهان وللتخاص مكثره وللتقدم متقدم وزعم بعضهم ان
نص سيبويه تكلم على حل احتمالها والشيخ تكلم على محل استعمالها كما في التعبير
مطلق الجمع قبل انه تصوب من التصحيح بجمع المطلق بان مطلق الجمع الذي
قربه تركيب او محه او قوى او صدد لك والجمع المقيد بالاطلاق خاص لان
الماهية بشرط الشيء مباينة بقيد عدم شيء ولذلك تطابق مطلق الماهية
والآن المطلق ومطلق التصور والتصور المطلق لكن ذهب بعض المحققين
انه افرق بان المطلق الجمع انما معناه المقيد بالاطلاق من الخروج لا ان الاطلاق
قيد على معنى من التعميم فلا فرق بان تتعلق صفة الشيء او تتعلق به ومن
هنا يعلم على عدم الفرق بينهما الشيخ تقي الدين السبكي حاشية ع من الفرق على
الخلاف المذكور ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق فعلى التنبيه وجه
لم يقع حتى يجعل اولى والصحيح انه فرق نعم قالوا فيما لو قال لوكيله خذ مالي
من زيد متى شئت وطلقها لا يملك اخذ المال ولا على الصحيح الوجهين كما نقله الرافعي عن
البغوي وكان ذلك للاحتياط لكن السرخسي لم يحك الوجهين استدل على عدم
الاشتراط بانه لو قال طلقها وخذ مالي منها لم يشترط تقدم الاخذ قال وثانيهما
بنى طلاقه وذكر اخذ المال قبل الطلاق اي فجعل الذكر للتقدم والتاخير لا روعي
الاحتياط لكن فرق بان يتقدم الاخذ في لفظ او يتاخر ومنها اي الصيغ
الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او قدم فقوله انت طالق
وطالق وطالق على ان فعلق يقع الثلاث في الصحيح الاوجه وقيل واحدة وقيل ان
قدم الشرط فواحدة او اخره فثلاث ولو اثر بثم او الفاء بقع الاول لعدم ما قال
فيها انها للتعقيب وهو قول الحنفية وقد تجاب بان نسبة الكل عنده وجود الصفة
واحدة فتعقبها غير ملتبسة كما اشعروا من محل الخلاف بخواشتركن زيد وعمرو
وتقاتل عبدا لله وبكر الرابع انما اطلت فما تكلم على الواحد منها من المهمات
واقتصرت في النظم على ذكر معنى لها هنا لوضوح بقيتها فواو الواو في الاستئناف
كواو المفعول معه واو القسم وواو الحال وواو رب والزائدة وواو الثمانية فخذ
منها بل ذكر للعاطفة معاني اخر ضعف القول بها منها كونها بمعنى او وضعف
الباء وتحوذلك وهو مضبوط في محله والله اعلم بالصواب

[illegible] من فرعت من تقسيم الالفاظ كان
من جملة الاقسام امور مقصوده في هذا الفن يتشبث تعلق الاستدلال بها والاحكام كثيرة تفتقر الى افراد كل منها بترجمة تخصه يذكر فيها انواعه وحكمه كالامر
والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والظاهر والمؤول والمجمل والمبين

في ذكرها

في ذكرها على هذا الترتيب في فصول الفصل الاول منها في بيان الامر والنهي
فاما الامر فانما يدرى به انه اثبات وهو اشرف من النهي ولو لوحظ الزمان
لتقدم النهي لان العدم سابق على الوجود ولفظة الامر تطلق على معان منها
المعنى الاصطلاحي الذي هو مقصود الفصل على الخلاف الاتي فيه انه هل هو
الصيغة الدالة على طلب ايجاد فعل غير كف او نفس الطلب الذي دل عليه
الصيغة ومنها الفعل فيقال لزيد في امر عظيم اي في فعل يهم من سفاهة رايه
ومنه قوله تعالى وشاورهم في الامر اي في الفعل الذي يعزم عليه ونحوه قوله تعالى
اتعجبين من امر الله حتى اذا جاء امرنا ومنها الشان كقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اي ما شانه والمعنى الذي هو مبدا تاثيره ومنها الصفة كقول الشاعر
لامر ما يسود من يسود اي لصفة من صفات الكمال ومنها الشيء كقولنا تحرك
هذا الجسم لامر اي لشيء ومنها الطريق وقع ذلك في عباره للمعتمد على الخبر
فقيل ايه عبر ما سبق اليه كلام في شرح العمد ان الطريق والشان بمعنى
واحد ويكفي باحدهما ويرد ذكره انه يطلق على القصد والمقصود وليس المراد
بشيء مما ذكر هنا خلا ذكر الصيغة وباجملة فاطلاقه بالمعنى الاصطلاحي حقيقة بلا
خلاف واختلفوا في اطلاقه الاسم الباقي المذكور على اقوال احدها وهو قول
الاكثرين انه مجاز والالتزم الاشتراك والمجاز خير منه وفرعوا على ذلك ان جمع
الامر بالاول اوامر ويجمعه بقية المعاني امور وما يصرف به المجاز وكما سبق ان مخالف
جمع الصيغة ولكن هذا لا يعرف لاهل اللغة الا الجوهري وقد قال
الزمخشري في التهذيب الامر ضد النهي واجد الامور وقال ابن سيده في المحكم
ان الامر يكثر على غير الامور والامر به النحو فانه قبل احدهم ان فعلا يجمع على افاعل
مع ذكرهم الصيغ الشاذة ومع ذلك يذكرونه منها ومن به على ان قول الجوهري
في ذلك شاذ غير معروف عند ايمة العربية او اكثرهم كابي الهياري في شرح
البرهان ثم حكى عن بعضهم ان اوامر جمع امر بوزن فاعل كذا وفيه
تجوز ان اراد المتكلم فاطلاقه على المصدر او الصيغة مجاز وان كانت صيغته
فاعلا او فاعله بجمع على فواعل اسما كان كقولهم او صفة كقولهم انتهى وقد تعقب
عليه بان ابن جني في كتاب التعاقب ذكر ما يقتضي ان جمع امر منهي على اوامر
ونواهي شايع وذكره نظيرا واما جعل اوامر جمعا لامر بوزن فاعل وان كان
فيه بعد الا انه عرف شايع ولهذا يقال في صيغ القرآن والسنة انها امره بكذا
وناهيه عن كذا وكذا لا صفة ثم في شرح المحصول ان بعضهم قال ان اوامر
جمع مجمع او جمع قلة على افعل ثم جمع افعل على افاعل كما فعلوا في كلب
واكلب واكالب وضعف بان اوامر فواعل لا افاعل فليس مثل اكالب ولكن في

هذا نقد فضل يدل على انه افعل لا قول على ويضعفا اذا قلنا انه جمع
الامر فهو افعال والهمزة التي هي فاء الكلمة تبدل واوا فصار اوامر
ومن الكاتب سوالكن هذا وان كان محتملا فحمله على فواعل كضوارب
اوضح القول الثاني انه مشترك بين القول الذي هو الصيغة وبين الفعل
بالاستدراك اللفظي انه اطلق عليها والاصل في الاطلاق التحقيق نقله
في المحصول عن بعض الفقهاء وعزاه ابن برهان الى كافة العلماء والدليل
انه للقدر المشترك بينهما من باب التواطي دفعا للاشتراك والمجاز وهذا
القول لا يعرف قائله وانما ذكره الامدي في الحكم على وجه الانزام
للخصم اي انه لو قيل بذلك فما المانع منه ولهذا لما تعرض ابن الحاجب
قال في آخر المسئلة ما نصه قول حادث هنا وبذلك يصح قول ابن الحاجب
وعده ان اطلاقه على القول للخصوص صيغة اتفاقا فان الذي يقول
بالتواطي يحمله حقيقة باعتبار المعنى المشترك لا انه حقيقة في احدهما
والذي يقول انه مشترك بينهما وبين الفعل وبين الشان وبعزى كما
يحكى البصري كذا نقل عنه لكن عبارته في المعتمد وانما اذهب الى ان
قول القائل امر مشترك بين الصفة والشان والطريق وبين جملة الشان
وبين القول المخصوص انتهى فلم يذكر الفعل اصلا الا ان يكون من حيث
دخوله في الشان وذكر الطريق وسبق انه في شرح العمد وجد بينه وبين
الشان والامر في ذلك سهل وانما يحسن اذا اشترك بينا بكل فاذا اطلق
احتمال كل واحد منها لم يكن قرينة للدلالة على واحد منها ابن برهان عن كافة
العلماء وحكاه القاضي عبد الوهاب والباجي عن اكثر اصحابنا ويمكن تخريج
قول سادس ان يكون للقدر المشترك بينها كما نقل ذلك ابن الحاجب شيخ الامدي
على وجه الالزام في الصيغة والشان والطريق دون احاد الافعال
وكل انه الاقرب ان صدر منه فعل قليل غير معتد به كتحريك اصابعه
واجابه بما يقال انه مشغول بامر او هو في امر كما لو اذا هم الخليفة
في هذه المسئلة اختلافهم في افعال النبي صلى الله عليه وسلم هل هي محمولة على الوجوب
ام لا انتهى هكذا قال صاحب المعتمد لما اختار ما اختاره ان افعال النبي صلى
الله عليه وسلم على الوجوب لا فاد اخل تحت قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره وقال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع اذا قال الرسول صلى الله عليه
وسلم هل كتبي امرا فيه وجهان اصحهما لا وشرح صاحب المحصول على الخلاف في
المسئلة ايضا وقال ان امرت فلانا فتشهد حتم اثنان وعابهم بانه مدلول
الصيغة فانه لا يحنث ولو كان حقيقة في غير القول لزم الحنث كما لو اتخذ

فاذا

ما اذا خرس واشار فانه يحنث وانا منع هذه المسئلة انتهى قلت لكن رجع
كلامه الى ان الدال على الامر الذي هو الطلب هل هو مثل الصريح او لا من
غير تعرض لبقية المعاني والله اعلم

الامر الاقتضاء الفعل طريف

سالم تبد بالحكم ثم امر ... ثم الكلام في الامر في مقامين احدهما
في لفظه وقد سبق والثاني في معناه وهو ما ذكره في النظم من المغاير
في تعريفه وذلك ان الامر والنهي نوعان من الكلام وفي كونه حقيقة في
النفساني او في اللساني او مشتركا او في الحادث صيغة في اللساني سالم
سبق بيانها في التعاريف مبنية على ذلك فمن المعرفين من يلاحظ في تعريفها
النفساني فقط ومنهم من يلاحظ اللفظي ومنهم من يلاحظهما معا فالاول
طريقة القاضي وامام الحرمين قال القاضي في مختصر التقريب الامر الحقيقي
معناه قايم بالنفس في العبارات دالة على ذلك المعنى كما ان كل خبر
اخبره عرف هو وامام الحرمين الامر بانه القول المقتضي بنفسه طاعة المامور
بفعل المامور به فاخرجا بقولهما بنفسه الصيغ الدالة على الاقتضاء لا
بواسطة الوضع وبينا ان المراد بالقول النفسي وان التعريف للامر النفساني
فاسقاط ابن الحاجب في النقل عنهما لفظة بنفسه ليس بجيد ثم قال ورد اي
هذا التعريف بان المامور مشتق منه فلو عرف به لتوقف عليه فيدور
وكذا قوله طاعة المامور اضيف الى ما لا يعرف الا بمعرفة الامر والمضاف لا
يعرف الا بمعرفة المضاف اليه فيدور ايضا واجاب الفشتوالي بان المراد
بالمامور والمامور به المعنى اللغوي وهو المخاطب والمخاطب به وبالطاعة
مطلق الموافقة فلا دور وجه نفي الدور بامر اخر ونقد الاصفهاني
في شرح المحصول فيهما والثاني هو الحق له لما ذكره اكثر المحققين
تارة باعتبار اللفظ وتارة باعتبار الارادة وتارة باقتران صيغة الارادة وتارة جعلوه نفس صيغة
الارادة فقال بعضهم في الامر انه قول القايل لمن دونه افعل ونحوه والتاء
نحوه الى مدلول سايل اللغات واورد على ذلك ورود صيغة افعل لمعنى
من غير ان يكون طلبا بل للتهديد او التعجيز او التسخير او عد ذلك المبلغ
والجاري مجراه من غير وقال بعضهم صيغة افعل مجردة عن القرايين الصارفة
عن الامر ورد بانه تعريف الامر بالامر وان اسقط ورد ما سبق وغيره
وقال من اعتبر الاقتران بالارادة الامر صيغة افعل بارادات ثلاث
ارادة وجود اللفظ وارادة دلالته على الامر وارادة الامتثال واحترزوا
بالاول عن نحو القايم وبالثاني عن نحو التهديد وبالثالث عن نحو السؤال
وزيف بانه كلام متهافت فان المراد بالامر في قوله دلالته على الامر ان كان

اللفظ فعل لقوله وارادة دلالتها على الامر اللفظ عند قول عليه فكانه
اشترط دلالة الشئ على نفسه وان كان المعنى اى معنى الصيغة فعل لقوله الامر
صيغة افعل فان الامر على تقدير ارادة المعنى يكون عند صيغة لفعل وكل
من اعتبر منهم نفس الارادة ان الامر ارادة الفعل وزعم ان السلطان لو امر عبده
بالاهلاك ضرب صدق لعبده ناد عمى لصدقه لانه مخالفه فيما يامره به فلسوء ادبه
عذره عند الملك فان ذلك انما يكون لمخالفته فهو يامره وبقصد مخالفته
فانفك الامر عن الارادة ويمكن ان يجاب بان الموجود هنا صيغة الامر لا
نفس الامر وايضا فيرد مثل ذلك على الطلب فان العاقل كالامر يجلال نفسه
لا يطلب هلاك نفسه كذا اورده الامدي وقال ابن الحاجب انه لازم وقد
يجاب عن الاخير ايضا بان الموجود صيغة الطلب سلمنا ولكن
العاقل لا يطلب هلاك نفسه ان اريد به المقرون بالارادة سلم ولا نسلم
انه موجود هنا الا لعارض عنه ممنوع قال ابن الحاجب تبعا للامدي والاولى
ان في الرد عليهم في دعوى ان الامر الارادة ان يقال لو كان ارادة لاختلفت
المامورات كلها وان معنى الارادة تخصيص الفعل بحالة حدوثه فاذا لم يوجد الفعل
لم يتخصص قيل وانما يرد هذا عليهم لو كانوا يفسرون الارادة بما ذكر ولكنهم يفسرونها
بكون المريد موجبا ان كان في فعل نفسه وان كان في فعل غيره بكونه
آمرا به او بتيسيره ونحو ذلك مما ذكروه والثالث وهو الذي يلاحظ
شمول التعريف اللفظي والنفسي لان اللفظي هو المبحوث عنه في فن اصول
الفقه وفي التفسير وعلم النحو والبيان ونحو ذلك والنفسي انما هو حق المتكلم
كما سبق ايضاحه وهي طريقة التحقيق وجرى عليها ابن الحاجب في مختصره
بقوله حد الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فجعل الامر اقتضاء
اعم ان يكون في حال كونه نفسانيا او مدلولا عليه بصيغة افعل فمن ثم عم من
الشاهد انه انما عرف الامر النفساني لان الكلام على الاعم يحتمل مع انه اكثر فائدة وقال
البيضاوي تبعا لامامه حيث قال انه القول الطالب للفعل اي سواء كان ذلك
القول لفظيا او لفظا الا انه اذا كان لفظيا كان بنسبة الطلب اليه مجازا
لان الطالب انما هو المتكلم فاسناد الطلب اليه مجاز واذا كان نفسانيا
فالاسناد حقيقة لان القول الطالب في النفس هو نفس الطلب القائم بالنفس
ثم على التعريفين اعتراضات كثيرة تظهر من شرح مسألة في النظم في تعريفه
وهو اقتضاء فعل غير كف سيق لاجل عليه بغير صيغة كف او يكفك او نحو ذلك
فالاقتضاء جنس والمراد به الطلب اعم ان يكون قائما بالنفس او مدلولا عليه
بصيغة وخرج عنه نحو التهديد والاباحة بانتفاء الاقتضاء ولا يقال خرج بان

الجنس

الجنس لخروج هذه الاقسام لا الاخراج مع حكمي لو المحاسن الرافعي في غنيته
الشنشوري عن الامام محمد بن يحيى ان تفسير امر الله تعالى بالطلب محال لان الطلب
فعل النفس وهو مخلوق عند نجم تفسيره بالاخبار عن الثواب والعقاب انتهى
واعترض بعضهم على التعريف بالطلب بان الطلب اخفى من الامر فكيف
يعرف به والجواب عن الامرين بان الطلب معنى قائم بالنفس معلوم بالضرورة
مما يليق بالمخلوق والطلب يدرك بالتصور وان كل احد يفرق بينه وبين
غيره ويفرق بين طلب الفعل والترك فليس تعريفا بالاخفى وقوله اقتضاء الفعل
الاقتضاء المفهم بخرج الاستفهام فانه طلب اعلام واخبار لا ايجاد فعل
ولما كان الفعل شاملا للكف كما سبق وطلب الكف يقع على وجهين احدهما ان
يكون بصيغ النهي مثل ولا تقربوا الزنا ولا تاكلوا مال اليتيم ونحو ذلك الثاني ان
يقع بصيغة الامر مثل قوله صلى الله عليه وسلم كف عليك هذا يعني اللسان
وقوله تعالى امسك عليك زوجك فذرهم ياكلوا ويتمتعوا اخرجت النهي
بقولي غير كف لكن بقيد كونه مدلولا عليه بغير نحو كف لانه اذا كان مدلولا
عليه بنحو كف كان امرا فهو مخرج من مخرج الكف والمخرج من المخرج عن
شئ داخل في ذلك الشئ فهو وارد على قول ابن الحاجب غير كف اذ مقتضاه
ان كلا كان مقتضيا لكف لا يكون امرا بل نهيا فيرد عليه ما اخرج من المخرج
فاما قوله على جهة الاستعلاء فهو على اختياره في الفرق الاستعلاء ولكنه ضعيف
كما سياتي واما عبارة البيضاوي فيرد عليها النهي فانه طلب فعل وهو اخرجه
بشئ لم نعلم في كلام الامام الهمانكي ما يقتضي التقييد للطلب بكونه مانعا من النقيض
ليخرج به ذلك امر الندب لكن هذا على رأي ضعيف ان المندوب ليس مامورا
به والصحيح انه مامور به وقد سبقت المسألة في اقسام الحكم من مقدمة الكتاب
وقال القاضي في مختصر التقريب الامر الحقيقي معنى قائم بالنفس وحقيقته اقتضاء
الطاعة قال ثم ذلك ينقسم الى ندب ووجوب لتحقق الاقتضاء فيهما واما العبارة
الدالة على المعنى القائم بالنفس كقول القائل افعل فقد ردد بين الدالة على الندب
والدالة على الاباحة والتهديد فيتوقف فيها حتى يثبت بقيود قالها او قرائن
الاحوال تخصيصا بعض المقتضيات فهذا ما ترتضيه من المذاهب انتهى
واعلم ان حمل شراح البيضاوي جعل التعريف للامر اللفظي كالنفساني
وعاب عليه اطلاق القول مع شموله النفساني والاحسن حمل كلامه على الاعم
كما قررناه لانه اكثر فائدة ثم اورد عليه انه كان ينبغي ان يقول الطالب للفعل
بذاته ليخرج الاخبار لاستلزام الطلب نحو اوجبت عليك كذا وانا طالب منك
كذا وقد صرح به البيضاوي في تقسيم الالفاظ وهنا اولى بان يذكر فان قيل

هذا وارد على مختار ك ايضا على ابن الحاجب وعمه بلو بد كل طلب فعل
بصيغة ترجي او عرض او تحضيض او نحو ذلك مما سبق بيانه في تقسيم الكلام
قلت المراد هنا الامر من حيث هو سواكان بصيغة الصريحة او بالالتزام
ثم ينبغي بعد ذلك ان صيغة الصريحة الدالة بالذات هي افعل ولتفعل بل
ولم ترد صيغة بل كان النفساني فقط كان امرا قد قلنا ان المراد
الالزام ولهذا لما فرع ابن الحاجب من بيان التعريفات اختار عندنا والمرتضى
كابن القابلي بالنفسي اختلفوا في كون الامر له صيغة تخصه ثم قال والخلاف
عند المحققين في صيغة افعل اي واما في دلالة صيغة ما فبلا خلاف لكن تكون
بالوضع وسنزيد ذلك بيانا بعد فان قيل عليه بعينه كف فاقتضى ان كلا منهما
له صيغة قلت المراد بعد لولا يرد عليه لانه لو اريد الدلالة عليه لكانه سهوا ان المراد
ان يكون موجودا فيه دلالة لفظ كف قولي مثلا تعد بعينه كف اي بالم استعد بعينه كف
ايمثل امسك ودع كما سبق ومنه نحو لتكف ولتمسك فان صيغة الامر الموضوعة
له كما صرح به ابن فارس وغيره إنما فعل الامر ولما المضارع المقرون بلام الامر نحو لينفق
ذو سعة من سعته وليحكم اصل الانجيل بما انزل الله فيه ثم اختلف القائلون
الاصل فالاكثرون انه افعل كما افاده التفتازاني لما سيطلع وتفعل انما يفيده بواسطة
اللام وقيل الاصل ليفعل بان الامر معنى والاصل في المعاني ان يدل عليها بالحروف
حكى هذا الخلاف العكبري في شرح الايضاح وقد صرحت في قبيل الامر في البيت
الثاني بما يؤيد هذا وقولي كلنصم وصل وان كان دخول لام الامر على فعل المخاطب
المبني للفاعل قليلا ومنه قراءة عثمن وابي وانس فبذلك فلتفرحوا بالتاء من فوق
بل ذلك قليل من جزما فعل التكلم نحو قوله تعالى ولنحمل خطاياكم وقول النبي صلى
الله عليه وسلم قوموا فلاصل لكم وسواكان النوعان في فعل الامر من فعل ثلاثي
او اكثر فلان لك اتيت بكاف التشبيه في النظم ومثل التشبيه ايضا اسما الفعال
نحو صه ومه كقوله صلى الله عليه وسلم مه من العمل ما تطيقون ومنه قوله صلى
الله عليه وسلم لمحن حين اخذ عمرة من الصدقة كخ كخ وفي معنى ذلك ايضا
للصدر القائم مقام الامر نحو ضرب الرقاب ولو حول عن النصب الى الرفع
نحو فصيام ثلاثة ايام فعلة من ايام اخذ والله اعلم ص

كلنصم وصل والنهي طلب ، كف بغير نحو كف بجنب شرح قولي كلنصم وصل
مثالان للامر كما وضحناه و قولي الى اخره تقسيم للنهي بعد بيان تقسيم الامر
والنهي ونونه فعل وجمعه نواهي وفيه الاشكال السابق في امر وهو ان القياس
في جمع فعل ما فواعل سواكان صحيحا او معتلا بالواو او بالياء كالكلب جمع كلب
وداب جمع دعد وظب جمع ظبي واصل هذين ادلة وظبي فتلبزا الضمة كسرة

والواو

والواو بافصار منقوصا كقاض وغاز وحجاب عنه ما سبق من كونه جمع ما بيده
ان الصيغة ناصيه والجواب هنا بما سبق في اوامر انه جمع بان المون في
الكلمة فينبغي ان يقال انهم انما قالوا غداي هذا اما يتعلق بلفظ النهي واما تعريفه
فكل ما سبق في الامر يأتي فيه سوى انه متعلق بالترك لا بالفعل وحينئذ فيكون
الاحسن في تعريفه ما ذكرته في النظم وهو انه طلب كف بغير بخوكف فالطلب
جنس وباضافته للكف المذكور خرج الامر والمراد بغير نحو كف ان يكون
بصيغة تفعل نحو لا تقتل نفسا ابدا ولا تقتلوا النفس التي حرم الله ولا يغتب
قوم من قوم ولا يبع بعضكم على بيع بعض ونحو ذلك اما اذا كان بصيغة نحو
كف وامسك ودع ولتكف ولتمسك ولتدع وما اشبه ذلك فانه امر كما سبق
تقريره ثم في كلام ابن عصفور انه يسمى نهيا فانه قال صيغة لا تفعل عند نا لا
تفعل وانته واكفف ونحوه للنهي خلافا لابادانه في معنى النهي في الجملة فواضح
وان اراد حقيقة فمخالف لكلام اصل العربية والاصول وعزيم فاذا جزينا
على قول ابن عصفور لم يصح في حد الامر ان نقول مدلول عليه بغير كف ولا
في حد النهي ان نقول بصيغة نحو كف والله اعلم ص

شرطا وافتقر الصلاة شرح وقولي لا تتبع هو مثال النهي لقوله عليه
الصلاة والسلام لا تتبع بالبيض عند ك ونحو ذلك مما سبق من الاستدلال وقولي
وليس الاستعلا الى اخره المراد به انه ايضا شرط في الامر والنهي لا استعلا ولا
علو على الراجح المذاهب ونقله في المحصول ونقله عن اصحابنا
والمراد بالعلو ان يكون الامر في نفسه عاليا اي اعلا من المامور والاستعلاء
ان يجعل الامر نفسه عاليا مكبرا او بضد ذلك سواكان في نفس الامر كذلك او لا
فالعلو من الصفات الحاصلة للامر والاستعلا من صفة صيغة الامر فقط نطقه
مثلا والمذهب الثاني انها معتبران في الامر والنهي وهو جزم ابن القشيري
والقاضي عبد الوهاب والثالث يعتبر العلو لا الاستعلا وهو قول المعتزلة وافقهم
من اصحابنا الشيخ ابو اسحق الشيرازي وابن الصباغ وحكاه عن اصحابنا وابن
السمعاني واختاره القاضي ابو الطيب الطبري والقاضي عبد الوهاب في الملخص
ونقله عن اهل اللغة سليم وابو بكر الرازيان وابن عقيل الحنبلي وابو الفضل
ابن عبدان من اصحابنا في شرح ابن الاحكام قالوا فان كان مساويا فهو التماس
او دونه فسؤال والراجح يعتبر الاستعلاء دون العلو وهو قول ابي الحسين
من المعتزلة وصححه الامام والامدي وابن الحاجب وابن برهان وسليم
وتفصيل كلامن قولي العلو والاستعلا كما قاله ابيضا في قوله تعالى حكاية
عن قول فرعون لقومه في مجلس الشاورة ماذا تامرون ومعلوم انتفاء العلو

ان يرجعوا اخلاربته منهم واستغلالا منهم يستعملون عليه ولكن فيه
نظر لانه ليس الامر في الاباحة بمعنى القول المخصوص وانما المراد ما اقتضاه
به على وسنده قول عمرو بن العاص في مشاورته في رجل من بني هاشم خرج في
الصلاة على معاوية فاحكمه فاشار عمرو بقتله فقال له لقد هاويه لقد هلك وقتل
هذه مخرج جيد على ما نبا فقال اسرك اني اجازها فصمتني وكان من التوفيق قول ابن
هاشم ومثل ذلك مما يحتمل التاويل كقوله على ان اسيغاوك في نصيحة الاولاد فقد
في الامر للعلو الا ان يقال ذاك بحسب الاصطلاح وهذا بحسب اللغة ثم اعلم
منه في اضداد قول العلم قوله تعالى للشيطان بيد كم العقد وانكم لفخاشع
ان الشيطان اذون وفي اضداد الاستعلاء وروداية في الكتاب العزيز وفي
الاوضح اقتران غاية التلطف وغاية الاستعلاء بتذكيرهم النعم لقوله تعالى
اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم وقوله تعالى قبل ان تستغيثون الله
فاستجاب لكم الله الى غير ذلك قولي انما عبرت به دون لفظ العلو لان
للعلو الشرف وقيل فيه على بالكسر يعلى بالفتح علا وفي الكاف علا بالفتح دلا
علوا وان لعلو قد يستعمل في الاستعلاء كما يجوهري بعلا في الارض تكبر
علوا صحاح ملاءمة لفظ العلو للتكبر لا ترى والله اعلم صر نضيف الامر على الوجوب
حقيقة كعمل المكتوب ولسوى هذا مجازا ر د كالندب في كاتبوهم بوجه
شر الشاد بصيغتي الامر وافعل وتحويفعل كما سبق فما الوجوب حقيقة واستعمالا
في هذا الوجوب بناء على الصحيح من المذاهب الاتي بيانها بعد ذكر صور غير الوجوب
وغالبا في فعل اتى الاكثر في استعمالها تقتضيه فحمل الامر عليه ان لم يقم قبال
ويعد هذا الوجوب بحق اقيم الصلاة اذا كان المراد به المكتوبة ان لم يحمل صلوا
كما ياتي في اصله بخلاف نحو وصل عليهم اي ادع لهم فان الوجوب ايضا ليس
لوجوبه من حيث ذلك بل بدليل اخر وهذا احد ما ترد له صيغة الامر وقد
ذكر ابن داود في منه الستة عشر موضعا ونبه على اكثر كما في النظم الثاني وردها
للندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان ذلك للندب على اصح
قولي الشافعي وعقابه قال داود وجمع وقد يريد صرفه عن الوجوب على الاول
اما لكونه عُلق على امر اجتماعي السادات اولكونه امرا بحسب فطن رسيابي ان شاء الله
انه قريبه الاباحة اما لان بيع مثله بالكلية فاسد حرام او عين ذلك كما بين في
محله والله اعلم ص وكالاباحة التي مثل كلوا من طيبات ما رزقناكم كلوا
سل الثالث بعد ورود الصيغة للاباحة وقد مثله بعضهم بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
اكيد كلوا واشربوا فعال الجباي هو اباحة وكاريه القديم تعالى والكراهة
وكالاباحة هاشم يجوز ان يريد به ما فيه من زيادة السرور للشارب وقد الثاني

عند الجبائي بريدة لان الثواب لا يصح الا بما وهو اراده تحتيم وقوعه على
قواعدهم في الاعتزال والحق خلاف ذلك وانما يصح التمثيل للاباحة بذلك
ان الاباحة من الاحكام التكليفية كما سبق بيانه وهي مرفوعة في الآخرة اما
دار الجزاء ومثل بعضهم بقوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا ضعف بان احيا
النفس بذلك واجب فالاولى ان يمثل بقوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم
كلوا من الطيبات وقد سمى النبي صلى الله عليه وسلم ذلك امرا فقال ان الله امر
المؤمنين بما امر به المرسلين فقال يا ايها الرسل كلوا من الطيبات وقال يا ايها الذين
امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم وقد مثلت في النظم هذا وردت قولي كلوا
تفسير اي حال كونكم تلوه اي لكم عليه ولا يه تقضي حل اكله اذ الاباحة في المرتبة الاولى
وان كان الوعرف يطلق على الامر اطلاقا للمعتزلة الاتي للقام هنا انما هو في الرتبة
الحلال واعلم ان الاباحة انما تستفاد من الخارج فلهذا القرينة على الامر
من اجلاقة المشاهد المعنوية ان كلا منهما ما ذون فيه من الشارع
ذلك وقال ان لم يثبت عندك لغة كون افعل للاباحة ضعفت انكاره ظاهر
نعم التمثيل انما يستقيم ان لو قلنا الاباحة لا من الاصل في الاشياء الحظر اما اذ قلنا الاباحة
سنة الاباحة الصيغة بل الاصل والله اعلم ص وفي اعلاما تيم الرشد
وكذا الارشاد في واستشهدوا شر الرابع التحليل بعد
بالشهد وانه سطاوع عقد قعد يد فلما استغنى به عبرت عنه بالحل
النظم مثاله قوله تعالى احلد لهم وقوله تعالى واستفزز من استطعت
منهم الخامس الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا وهو معنى قولي من واستشهدوا اي الكاين في صلة الاية ومثله ولا تعالى
واشهدوا وان ذكى عدلكم واشهدوا واذا تبايعتم وقوله تعالى
الى اجل مسمى فاكتبوه والضابط فيه ان يرجع لمصلحة في الدنيا بخلاف
الندب فانه لمصالح الاخرة كذا فرق بينهما القفال الشاشي وغيره والثاني
في السؤال نعم قد يكون الامر له جهتان مرادتان كما قرره الشافعي في الامر
في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء سماه الشافعي في احكام
القرآن الرشد ومثاله مقوله صلى الله عليه وسلم يا معشر الشباب من استطاع منكم
الباءة فليتزوج الحديث فانه يرشد الى الغرض بقيته وبين الطب بالانجاب قال وفي كل منهما من الله رشد
فيجتمع الحكم والرشد وبما الصبر في الحفظ والله اعلم ص
والاذن في اصطادوا لذي التحليل كذلك التاديب كل ما يلي شر
السادس الاذن كقولك لمن طرق الباب ادخل وسمع من يدخل هذا في قسم
الاباحة وقد يقال الاباحة انما تكون من صيغ الشرع الذي له الاباحة والتحريم

واما الاذن يُعلم بان الشرع اباح دخول ملك ذلك الاذن مثلا فتغيرا وهم
من يمثل بقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا اى اذا قلنا بان الامر بعد الحظر
للاباحة فيكون المعنى ان هذا الاذن يرد ذلك الفعل الى ما كان عليه
قبل التحريم وشائل المسلة مبسوط والى هذا الثانى اشرت بقولى لذلك
التحلل اى للاباحة الدالة على ذلك السابع التاديب كفعله صلى الله وسلم
لعمر بن ابى سلمة الخزومى سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك اخرجاه فى الصحيحين
من حديث عمر المذكور وفى المستصفى والمحصول انه صلى الله عليه وسلم
قاله لابن عباس وهو لا يعرف فيه فى الترمذى والطبرانى وغيرهما ان النبى
صلى الله عليه وسلم قاله لعكراش فى حديث طويل من موضع واحد فانه
طعام ولعل سره ان الاول مشعر من يدخل التاديب فى قسم الندب
وفى الثانى جزم البيضاوى فى الندب ومنه كل مما يليك اى فان الادب يدعو
اليه ونقل فى المحصول عن بعضهم انه جعله قسما اخر وقال فى الندب مع
ما خوذ ذلك ايضا يدل على المغايرة لكن المغايرة انما تكون به اخص وانما الغير
ذلك قلت والظاهر ان بينهما عموما وخصوصا من وجه ان الادب متعلق
بمحاسن الاخلاق اعم ان يكون لمكلف او غيره وان عمر كان صغيرا ولهذا فى
بعض الروايات يا غلام سم الله الخ وهو والندب مختص بالمكلفين واعم ان يكون
فى محاسن الاخلاق وغيرها ثم نقل الشافعى فى الام فى باب صفة نهى النبى صلى
الله عليه وسلم لعبد باب من ابواب الصوم على تحريم الاكل من غير ما يليه بالتمثيل
بالتمثيل به للادب او للندب فان اكل مما يليه او من وسط الطعام او عرض
ما قارعه الطريق اى نزل ليلا اثم بالفعل الذى فعله اذا كان عالما نهى النبى
صلى الله عليه وسلم انتهى ونص فى البويطى والرساله على تحريمه وكذا نقله
المصنف فى شرح الرساله وهذه احدى المسايل الخمس الغرايب التى افردها
الشيخ تقى الدين بكتاب سماه للسمى بكشف اللبس عن المسايل الخمس فالتحريم اصالة
رضى الله عنه اخذه من كون الاصل فى الامر من قوله كل مما يليك للوجوب وترك
الواجب لم لان الخطاب وان كان لعمر بفعله وهو صغير الان المراد به عموم
امته ولا يضر ذلك فانا لو قلنا بالندب فقد خاطب به من هو واجب عليه
وقد سبق ان امر الصبى بالصلاة لسبع ونحو ذلك من خطاب الوضع لا
لوجوب والندب ولو قلنا الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده قد خالف فعل
الله عليه وسلم بهذا المعنى غير الصبى وهو عكراش كما ذكرناه واما اخذ الشافعى
ذلك من دليل اخر الثانى منهم من عبر عن هذا النوع بالادب على معنى طلب
الادب فهو بمعنى التاديب ومثلها بقوله تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وذلك طيب

فى القران

فى القران غيره ومثل ابن القطان بالنهى عن التصريبن على قارعة الطريق والاكل
من وسط القصعة وان يتنوب بين التمرتين والمداراة على ما سبق من اصلاح
الاخلاق والله اعلم ص ومثله الابداء بالمتعوا والامتنان فى كلوا واشربوا
ش الثانى من الاذن كقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا ثم الى النار وقد تقدم
قوم فساس التعليل وهو ظاهر وقال البيضاوى ومنقل منعوا عبارة
المحصول ويقرب منه الاذن والقصد بذلك بيان انهما استغايرين
كان بعضهم لكن الصواب فان المعرف بينهما ظاهر اذ التهديد ايضا اخوف
والانذار ايضا اخ الخوف كما هو مقتضى الجوهرى انما وفرق الهندى بينهما
بان الانذار يجب ان يكون مقرونا بالوعيد كما فى الايه المذكورة والتهديد
يجب فيه ذلك بل قد يكون معفوا عنه فلا يكون وفرق اخرون بان
التهديد عرفا المبالغة فى الوعيد والغضب من الانذار وقيل فى العرف
ايضا ان المهدد عليه يكون من المحرم والمطلق او يكون مكروها ونحوه
كانت العلاقة بينه وبين الوجوب التعلق والانذار فعل يكون كذلك
وقد لا يكون وفيه نظر فانه اذا كان مقرونا بالتخويف فكيف لا يكون حراما
بل يكون كبيرة على ما ياتى من ضبطها بالتوعد عليها كما سبق وقيل مثل بقوله تعالى
ثم ياكلوا ويتمتعوا بين التمتع والاكل كما مر فى قوله تعالى كلوا من رزق الله والفرق بينهما
الامتنان وعدمه والله اعلم ص ومثله الابداء بالمتعوا والامتنان فى كلوا واشربوا
وبين الاباحة المتضمنة الامتنان كما يدل فيه من اقتران ما هو الحظ الاكل
وعدم قدح ثم اجيب بخروج ذلك كما يعرض فى حق الامة الى انه اسقط حق الكل
رقبته والعلاقة الامتنان والوجوب الثابت فى الاذن فى المنوع يكون
الاباحة وناقضه وقيل فى الفرق بينهما ان الاباحة ايضا انما يتبعها حظ غالبا
والله اعلم ص وكن شكورين ولا تكفرون خواد خلوها بسلام امنين
ش العاشر ليكون نحو كن فى قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون فهو تفصيل من كان وجد فكون الشئ ايجاده من العدم
والله تعالى هو الموجد لكل شئ وخالقه وسماه الغزالى والامدى كالم
النفسى وسماه القفال والشيخ ابو اسحق والامام ابن برهان التنجيزى وعزى
الاكرام بخلوها بسلام لتبين قرينة سلام امنين تدل على ذلك
صاحب التنقيحات وتاويه بحمله على الوجوب كما زعم بعض المعتزلة فان الاخرة
ليست دار تكليف اى فانما هو غايه فى اكرام اهل الجنة لما استقر من جميع افات
الارض وهذا معنى قولى بسلام اى مرادا به الخ الى الغايه والله اعلم ص
كذلك التسخير كونوا قردة فاتوا بسورة الثانى عشر التسخير لقوله

تعالى كونوا قردة خاسئين والمعنى اردنا السخرية بالمخاطب به فاعبنى التكوين
كما ساه بوا القتال وعنه والفرق بينهما بين التكوين ان التكوين سلبه
الوجود عن العدم وليس فيه انتقال الى حاله منهية بخلاف التسخير فانه لغة
الذل له والامتهان في العمل ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا اى
ذلله لنركبه وتقول فلان سخره السلطان وبجمله فالعلاقة فيه وفي التكوين
المشابهة المشكوكة وهو النحم في فروع ذلك وقد يقال العلاقة هي الاول
وان اختلفت جهتا الثالث عشر التعجيز كقوله تعالى قالوا بصبروا عن
مثل والعلاقة بينه وبين الوجوب المضادة لان التعجيز انما هو في الممتنعات
فلا يجاب في الممكنات ومثله فليأتوا بحديث مثله ومثل الصير في الفعل
يقول تعالى قل كونوا حجارة او حديدا قال ومعلوم ان المخاطبين ليسوا ممن
قدرتهم قلب الاعيان فيعلم ان ذلك تعجيز لهم والفرق بين هذا وبين
التسخير ان التسخير نوع من التكوين فمعنى كونوا قردة انقلبوا اليها وفي
التعجيز فالمراد ان يقلبوا وهم لا يقدرون ان ينقلبوا حجارة او حديدا
ثم قال ابن عطية في تفسيره في التمثيل بهذا نظر وانما التعجيز حيث
يكون الامر فضلا لا يقدر عليه المخاطب نحو قادرا من انتكم الموت وقادرا
الذين من قبلكم فاما كونوا بالتوهم والتقدير كذا وكذا او هو بمعنى قولي لعجوز
اي اوردته لعجز المخاطب عن ذلك فهو معنى التعجيز والله اعلم ص

الرابع عشر الاهانة للمخاطب بصيغة افعل كقوله تعالى ذق انك انت العزيز
الكريم ومنهم من يسميه التهكم وخاصة اذا ورد بلفظ ظاهره الخير او الكرامة
والمراد ضده ومثل امر بمعنى قوله تعالى وأجلب عليهم بخيلك ورجلك والعلاقة
هنا ايضا المضادة الخامس عشر التسوية كقوله تعالى فاصبروا
او لا تصبروا بعد قوله اصلوها اى هذه حالكم فلكم سواء اصبرتم او لم تصبروا والعلاقة
سواء المضادة لان التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب
الفعل ومنه حديث ابي هريرة في البخاري لما قال النبي صلى الله عليه وسلم ايما
امرأة اعتقت او اجرأ ما تزوج به من النساء فلانة مرات وهو يكرر عليهم
قال له يا ابا هريرة جرى القلم بما انت لاق فاختصر على ذلك او ذر
والله اعلم صوب كالدعاء في اغفر لنا وارحمنا في آل تجل لنا نائب
السادس عشر الاعتبار نبتا اغفر لنا فذنبنا واسرافنا في امرنا الا وكذا
طلب ان يعلمهم ذلك على وجه التفضل والاحسان والعلاقة بينه وبين
الايجاب طلب ان يقع ذلك على حاله السابع عشر التمني كقول امرئ القيس

نزل ليله لطول ليلته المستحيل انما هو كما قال ولا الليل الطويل الا انجلى
والاحسن تمثيل هذا كما مثلوا بفارس لقوله لتنصب تزل كن فلا فان بيت
امرئ القيس قد يدعى استغراق ما التي فيه من الا لا بين صيغة افعل بخلاف
هذا المثال وقد يقال ان الا قرينة ارادة التمني فافعل ولكن فلا فليس
بتمني بل بمعنى ان يكون كذلك والله اعلم حب
وخبر كذا اذا لم يستحي فاصنع ما شئت اي فلا فرق عندي بين
الخبر اريد بصيغة الامر وبين الامر اريد بصيغة الخبر فالمعنى واحد
قليلا فليمدد له الرحمن مدا ولم يقل فاكرموه ومنه على رأي من قال
من النار اي فهو متوعد بذلك وقيل المراد بالخبر اي الامر اي فليتقعد
فما لا بد منه ومن ذلك الحديث اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي
الله عليه وسلم كان مما ادرك الناس من كلام النبوة الاولى اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت اي من لا يستحي فهو يصنع ما يشاء اخبر عند الشارع بذلك
وقيل المعنى اذا لم تستحي من شيء لكونه جائزا فاصنعه اذ الحرام يستحا منه
بخلاف الجائز وقال ابن عبد السلام هو امر تهكم او معناه اعمل على انفسكم
فان استحييت منه لو اطلع عليه فلا تفعله وان لم تستحي فاصنع ما شئت من رديء
الجنس وهو بعيد الا ان يكون معناه الوعيد اي افعل ما شئت فانك مجازى به
ويكون كقوله تعالى اعملوا ما شئتم وقيل المراد ما يمنعكم الحياء من فعل الجائز فافعله
انه على طريق المبالغة في الذم اذ لم تستحي فاصنع ما شئت فتركك الحياء اعظم
مفسدة من ارتكاب القبيح فاذا ذهب الحياء فقد قدم الى الفعل القبيح
مثل ما ورد ان التقوى في موضع الحياء فمن لا حياء له لا تقوى له
فيما نسخ شرائعهم ولم يبق لنا منه الا ما هو من محاسن الاخلاق وفضائل الامور
اذا لم تستحي اما ان تفعله يستحي بكسر الياء او لا تفعله يستحي بفتحها
الثاني للجازم فحذفت الياء الثانية للضرورة ثم ان استحيا يستحي هو الافصح الاشهر
واما به جاء على اللغة الاخرى وهي استحى يستحي كباع يبيع واجده فيه ومثل
استحى يستحي فهو مستحي وترك بن لك فحمله بعضهم على قوله تعالى ان الله لا يستحي
ان يضرب مثلا ما بعوضة فانه قرئ كذلك وروي عن ابن كثير وهذه لا يحذف
الجازم وانما استحيت في النظم للضرورة وقول غاز المستحي اي سلم من الذم وهو
اسم فاعل بن استحيا لا مستحي وهو ظاهر او من استحيا اصله المستحيي ولكن
حذفت الياء الثانية بعد سكونها الاولى للضرورة مثله كما جاء صيغة الامر بمعنى
الخبر جاء عكسه وهو الخبر بمعنى الامر نحو والوالدات يرضعن وكذا بمعنى النهي

اي ه

إما تهكم

كما في حديث ابن ماجه لبنت حيدان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لك لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها بالبرفع اذ لو كان نهيا لهما
فيكسر النافية السماكتين قال وهو ابلغ من صريح الامر والنهي لان المكلم لشدة
تاكد طلبه نزل المطلوب منزلة الواقع بالفعل وامتثاله ومن هنا يعرض لصلاة الخبر
اطلاق الخبر بمعنى الامر ويحرك لمعة فيه في شرح التنوير فقط
بحثا لطيفا وهو ان صيغة الخبر بمعنى الامر والنهي هل يجري فيها الخلاف في
كونها حقيقة في الوجوب والتحريم ويترتب عليها احكامه ذلك لولا ان يجري شاوع
النزاع في ذلك بين ابن تيمية فقال الله يجري كذلك وبين ابن الزملكاني فقال
لا يجري فيه شيء من ذلك انما ذلك في الصيغة الاصلية قال فقد هوى خلاف
ذلك كثيرة قال ويغلط في ذلك كثير من الفقهاء ويفترون باطلاق الخلاف
قيل خلوت فيه كلما افاد امرا او نهيا وان لم يكن فيه الامر والنهي من الحق
وايد بعضهم القول الاول بقول القفال ومن الدليل على ان ذلك معناه
ان ذلك كله الامر والنهي دخول النسخ فيه اذ الاخبار المحضة لا يدخلها
النسخ وانه لو كان خبرا لم يوجد خلافه قال ومن هذا عدل اصحابنا قوله
تعالى لا يمسه الا المطهرون واستند بعضهم في ذلك لقول البيانين وغيرهم
ان ذلك ابلغ من صريح الامر والنهي فينبغي ان يجعل للوجوب فقط
واجيب عن الاول ان عبارة القفال مشعرة بان كلامه في انه هل هو
خبر او لا انه يعطى حكم الامر والنهي في سائر احوالهما وعن الثاني بان الابلغية
محل شك يحتمل فلا احتمل ان يكون للوجوب كان ذلك ابلغ في مرتبة او
الندب كان ذلك ابلغ في مرتبة او الاباحة فكذلك محقق فائدة دقيقة والله
اعلم ص كذلك التفويض فاقض بحتمي، كونوا حجارة من التعجيز

ش التاسع عشر ورود لفظ الامر للتفويض مثل قوله تعالى فاقض
ما انت قاض ذكره امام الحرمين في البرهان ويسمى ايضا التحكيم وسماه ابن
فارس والعبادي التسليم وسماه محمد نصر المروزي الاستئصال وقال
اعلموا انهم قلما استعملوه الا بصعب وانهم غالبا يكون ادنيهم وانهم يستفظعون
ما هو فاعل في جنب ما يتوعدونه من ثواب الله تعالى ومنه قول نوح
عليه السلام فاجمعوا امركم وشركاءكم ونحوهم بهذا انهم عليه العزم وقال الشيخ زكريا
العبادي في الطبقات عن ابي سعيد النحوي الفارسي ومثله بقوله تعالى انظر
كيف ضربوا لك الامثال ومثله الصفي الهندي بما ذكرته في النظم وهو
قوله تعالى كونوا حجارة او حديدا لكن سبق ان الصير في القفال مثله به

للتعجيز

اسلموا ويريد رهم نحوضوا ويلحوا ذكره القفال ومنها قرب المنزلة كقوله
ومثله بقوله تعالى ادخلوا الجنة ومنها التهديد والانذار كقولنا بقول الامر المطلق
تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ذكره الصيرفي ومنها اراده الامتثال فقط كقولك
هذا الغرض اسقني ماء فان كان من السيد لعبده فللوجوب او الندب ودخل
دخول هذا سابق وهو الايجاب او الندب ومنها اراده الامتثال من اخر كقوله
صلى الله عليه وسلم لمن عد الله المقتول ولا تكن عد الله القاتل فانما المقصود الاستسلام
والكف عن القتل ومنها التخيير نحو فاحكم بينهم او اعرض عنهم ذكره القفال
وقد يقال نفس صيغة افعل ليس فيها تخيير بل بانضمام امر اخر بضده لكن مثل ذلك
بين في التسوية التي فيما سبق او حدث من ذكر الخلاف في كون حقيقة
امر حقيقة في غير الوجوب او مجازا فالقول الاصح من المذاهب انها حقيقة في
الوجوب فقط وفيما سواها مجاز ولهذا اشترنا في غالبها الى علاقة ذلك لانها
يكون ظاهرا هذا من هيا بحهور وهو المحكي عن الشافعي رضي الله عنه وقال
امام الحرمين في تلخيص التقريب والارشاد ان الشافعي قد ادعى كل من اهل
المذاهب في هذه المسئلة انه على وفاقه وتمسكوا بعبارات متفرقة وهذا على
عن سنن الانصاف فان الظاهر والمأثور من مذهبه حمل مطلق الامر على الوجوب
انتهى ونقله الشيخ في شرح اللمع وابن برهان في الوجيز عن الفقهاء واختاره الامام
واتباعه قال الشيخ ابو الحسن وهو الذي املاه الشيخ ابو الحسن على اصحابه في
اصح حيني البروزي ببغداد ثم اكثر القائلون بهذا الذهب كما في تقريب القاضي
وغيره هل اقتضى الوجوب بوضع اللسان او الشرع او العقل ثلاثة مذاهب
صحح الشيخ ابو اسحق الاول ونقله امام الحرمين عن ائمة فقه الحديث وهو انه بالشرع
الثاني انه حقيقة في الندب وبه قال ابو هاشم كما نقله عنه ابن الحاجب ونوزع
بان عبارته لا تقتضيه ونقله ايضا عن كثير من المتكلمين وكان مراد المعتزلة
نقل نقله الشيخ ابو حامد عن المعتزلة بالعراق ثم نقل عن جماعة من الفقهاء
ونقله الغزالي والابري قول الشافعي في كل القاضي عبد الوهاب كلامه في
احكام القرآن دال عليه الثالث انه حقيقة في الاباحة ومعان الجواز متحقق والاصل
عدم الطلب وربما يفهم ذلك من المحرر في النقل عن المعتزلة بناء على ان المباح
عند اكثرهم حسن وحكاه البيهقي في سننه عن حكايه الشافعي في كتاب اختلاف
الرابع انه مشترك بين الوجوب والندب وحكي عن المرتضى من الشيعة لكن
الذي حرره عنه صاحب المصادر غير ذلك وقال الغزالي صرح الشافعي في
كتاب احكام القرآن بتردد الامر بالوجوب والندب لكن ابن القطان اول
الخامس انه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب لكن قال ابو منصور والمتوقف

الفلاسفة

بحكم

حكم بالوجوب ظاهرا هو في حق العمل احتياطا دون الاعتقاد الى ان يدل الدليل على الوقف وبه
قال القاضي وابنا عقيل وابو الخطاب وابو الوجوب واما في الندب فلما فيهما
جميعا بالاشتراك اللفظي لكن الاندوكي ما صار اليه الواقف من الاقسام الثلاثة وفيه نظر
ابن القطان عن ابن سريج وشبهه الشافعي في ذلك فحكاه القاضي ابو الطيب
فانكر اما طائفة منكم من الشافعية احتمال امرين الى اخره قال الصيرفي ثم ذكر
للحاسن ان الشافعي قد قال ذلك وجرى في اندحتمال الامر للوجوب والندب
ان على الاطلاق انه ورد لفظ الامر في بيان الشرع فيحتمل ان يريد به الوجوب ويحتمل
رسم العموم انتهى السابع ذهب الكرخي والصيرفي الى انه حقيقة في القدر المشترك
والوقف الى التوقف في انه حقيقة في الوجوب فقط او الندب فقط او فيهما
بالاشتراك اللفظي او المعنوي كما في قبله حكاه ابو الخطاب عن التوقف
بين الوجوب والندب وزاد ما هو اشتراك لفظي الثامن التوقف في الثلاثة
اشتراكا لفظيا او معنويا بالنسبة الى ما هو اشتراك لفظي الى ان يقوم دليل
حكاه في المحصول وكان الداعي له ما ظهر له من تعارض الادلة وما جرى عليه بالمثلة
بين الثلاثة والتهديد ليعلموا ونحو الجاحظ حيث قال عبد الجبار انه حقيقة في اراده
الامتثال فقط والوجوب وغيره مستفاد من القرائن وحكاه ابن الصباغ
عن هاشم وكونه نقل اذا قال القائل لغيره افعل دل على انه مريد منه
الفعل فان كان القائل يكلفه وجب كقوله تعالى اقيموا الصلاة فهو امر ايجاب
يتحقق بفعل المدعو فقط فان كان القائل لا يكلفه كقول الداعي اللهم اغفر لي
وما شاكله فليس امر ايجاب ولا ندب بل هو امر التماس ودعاء وهو
كون الفعل مطلوبا على سبيل التضرع والاستكانة وهذا الدرج الثاني حكاه القاضي عبد الوهاب
ملخصه عن شيخه محمد ابي بكر الابهري بان امر الله تعالى للايجاب والامر النبي صلى الله
عليه وسلم للندب اي الذي ليس موقفا بصريح او بيانا لمجمل ومنهم من ينقل
عن الابهري انه حقيقة في الندب فيكون له قولان الثالث حكاه الغزالي ونقلت
نسبته الايجاب والندب والاباحة والارشاد والتهديد حكاه الغزالي ونقلت
مذاهب اخرى اما ضعيفة او داخلة فيما سبق اعرضنا عن حكايتها لعدم جدواها
فهذا ما وقفت عليه الامر من الشارع وقلنا للوجوب ما لم يقم قرينة على خلافه
العام في وجوب اعتقاد عمومه قبل البحث عن المخصص كما سيأتي المطلب
في موضعه لكن صرح بعض ان فيه نظرا فانا الشيخ ابو حامد في كتابه في الاصول وابن الصباغ
في العدة وقد مر ذكرهما والله اعلم ص وان تردد صيغة امر كخذه
او بعد استيذان نحو جاء كان قرينة على الاباحة ، والامر فيه طلب الماهية

على ح

الخلاف ح

معرفة الحق والصواب
معرفة الحق
الاستئذان المعرفي
الاستئذان القضي

قال

اكثر اصحابنا وهو قول كافة الفقهاء المتكلمين وقال الاستاذ ابو منصور
هو قول اهل التحصيل منا وقال سليم الرازي في التقريب انه قول اكثر اصحابنا
وقال ابن برهان في الاوسط انه ذهب معظم العلماء وقال امام الحرمين ان
القاضي قال لو كنت من القائلين بالصيغة لقطعت بانها بعد الحظر للوجوب
ونقل غيره عن القاضي خبرة ذلك فالمنقول عنه مضطرب وقال القاضي عبد
الوهاب انه الاقوى في النظر ونقله في الافادة عن اكثر المتكلمين واكثر الفقهاء
امام الحرمين في التلخيص والبرهان عن بعضهم انه ان ورد الحظر وقطعا كان
منتهاه صيغة في الاقتضاء للاباحة فالعرض من صياغة الكلام بعد الحظر
غاية مخوفا اذا حللتم فاصطادوا انتهى واختار هذا القسم الى جزاءه بيان فقال ان
كان الحظر السابق عارضا لعلة وعلقت صيغة افعل بزوال المثل فاذا حللتم فاصطادوا
فعرف الاستعمال يدل على انه لرفع الدم فقط حتى يرجع حكمها الى ما قبله وان احتمل
ان يكون رفع هذا الحظر بندب او ايجاب لكن ظاهر الاغلب كقوله عليه السلام
واسلموا كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي فادخروا واذا لم يكن الحظر عارضا
لعلة وصيغة افعل فيه فقد تكفلت بزوال المنع اي بالجملة فيعتبر الزمن
الا ان ههنا ما يبقى فيه موجب الصيغة على اصل التردد بين الايجاب والندب
فهذا يحتمل الوجوب والندب ويحتمل الاباحة وقوله امر تكم فلانا فاصاحي
مقولة افعل في جميع المواضع الا في هذه الصورة وما قاربها انتهى واختاره
ايضا الكيا الطبري قلت وهذا التفصيل مفرع على القول بان اصل الاشياء
الاباحة اما اذا قيل الحظر فكل صيغة امر بعد حظر فلا يراد ذلك كما هو
الراجح من المستصفاه وصاحب المصادر من الشيعة ان محل الخلاف اذا كان
الحظر السابق مستقرا عقليا وصرح بذلك ايضا القاضي عبد الوهاب من المالكية
وهو ظاهر من قول ابي الحسين ابن القطان من اصحابنا انه لا فرق في الحظر
السابق بين الشرعي والعقلي آخر الوقت بها الاباحة والوجوب وحكاه
سليم عن الشافعي واختاره امام الحرمين والغزالي في المنخول وقال ابن القشيري
الذي اجتقد انا ان الاستصحاب وان حكى عنه قول اخر بالوجوب وانما كان ذلك
من الامر بعد الحظر من حيث ان الانسان حاله من حالة ممتنع بلا شك ولعوله
صلى الله عليه وسلم في خطبة الصحيفة انظروا ما قدرتم عليه الزما بعد محظور فتعلم
وبجواز ذلك فان اصح الوجهين الاستصحاب وقد بنيها الاباحة ومنشاها ما قال
ولزام هذه القاعدة وانا لم يحمل على الوجوب لذلك اولان من قرائن الصرف عن الوجوب

وجه القاضي الحسين بانه من تتمة وسئله
نحو فاذا تيمم ان لم تجدوا فيمموا وهذا
خلاف ما نقله الشافعي عن اصحابنا

ثم اعلم ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب وهو الراجح الان تقوم قرينة
لصرف الايجاب فانه مجاز فلا بد للمجاز من قرينة ذكرت ما اختلف في كونها قرينة
او لا وهي اذا وردت صيغة الامر بعد سبق حظر هل يكون سبق الحظر قرينة
عدم ارادة الوجوب ويكون حينئذ للاباحة او هو اقل درجات الاذن او غيرها
اقوال احدها هذا الذي اقتضى تعليق في النظم ورجحه ابن الحاجب وجزم به
الصيرفي والخفاف في الخصال ونقله ابن برهان في وجيزه عن اكثر الفقهاء والمتكلمين
والقيرواني في المستوعب وابن السمعاني في شرح المنهاج عن الشافعي وكذلك
نقله عن نصه عبد العزيز بن عبد الحبار الكوفي كما في شرح المحصول للاصفهاني
وفي مختصر التقريب للقاضي انه اظهر واحب به الشافعي وقال الشيخ ابو حامد
الشافعي كلام يدل عليه وفي مواطع ابن السمعاني انه نص عليه في احكام القرآن
وكذا نقله الشيخ ابو حامد كما ليقال ان معنى احكام القرآن واوامر الله ورسوله
تحتمل معاني منها الاباحة كالاوامر الواردة بعد الحظر كقوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا واذا قضيت الصلاة فانتشروا فاقتضى ان الامر بعد الحظر للاباحة
دون الايجاب وذهب اليه جمع من اصحابنا انتهى وقال القاضي ابو الطيب انه
ظاهر مذهب الشافعي وابي ذهب اكثر من نظر في اصول الفقه كما قاله سليم الرازي
نص عليه الشافعي وقال القاضي عبد الوهاب في الافادة انه الذي صار اليه الفقهاء من
اصحاب الشافعي واطلق ذلك الذي نص عليه في كثير من كلامه يجوز ان
يعني معه ان مذهبه خلافه قلت وفي نصوصه في الام ما يدل له ففي كتاب النكاح
في باب ما جاء في اباحة النكاح قال الله تعالى وانكحوا الايامى منكم الى قوله
يغنهم الله من فضله فالاية في الكتاب والسنة وكلام الناس يحتمل ان احدهما
ان يكون الله عز وجل حرم شيئا ثم اباحه فكان اصله اباحة احلال ما حرم كقوله
تعالى اذا حللتم فاصطادوا وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في
الارض والى اخر ما ذكره من الوجوه التي تحتملها فانكحوا الوجه الذي ليس بعده
في تحريم فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض فهو جازم فيه من ذلك ونقله
القاضي عبد الوهاب ايضا والباجي وابن خويز منداد عن مالك وذلك كله لحجج
على عدم وجوب الكتابة بقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فعقل عن ربيعة
كقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا والمنقول الذي انه على حاله للوجوب كما لو ورد
ابتداء وبحق للاسلام واتباعه كما ليقاضي وهو قول المعتزلة كما ان صيغة
النهي بعد الوجوب لا تخرج عن التحريم لكن سياتي المسلك الذي سوغ للقرافي
جعلها وصححه ايضا القاضي ابو الطيب في شرح الكفاية والشيخ ابو اسحق وابن
السمعاني ونقله الماوردي عن ابي حامد وهو كذلك فانه نص في كتابه فخلاف

كون الداعية تدعوا الى ذلك الفعل فورود الامر على وفقها يقتضي عدم
الوجوب او غير ذلك لما تقرر من ان الاباحة عند من يقول بها
هنا فلا وقد يدعى ان زيادة الاستحباب على اصل الاباحة بدليل اخر
والسادس نهاية رفع الحظر السابق واعادة حال الفعل الى ما كان قبل الحظر
فان كان مباحا كانت للاباحة نحو فاذا حللتم فاصطادوا او واجبا كانت للوجوب
نحو فاقتلوا المشركين وهو ظاهر كلام القفال الشاشي حيث قال في فاذا تطهرن فاتوهن
انه ليس بجواب بل اباحة كانه قال فاذا تطهرن فقد زال المانع على الحالة الاولى وكذا
في زيارة القبور فزوروها اي فقد اتحت لكم الآن ما حظر عليكم وقال ابن
دقيق العيد ان من يرى تقدم الحظر قرينة صارفة للامر عن مقتضاه
ليس له مستند الا العرف او اكثر يا الاستعمال كما سبق من الاستدلال وان ورد
في بعضها نحو فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا فان ايجاب واجب نحو
حتى يبلغ الهدي محله اي فاحلقوا والحلق ليس كذلك اذا عرفت لك هذه
فاعلم ان الامر وصلى فانه واجب ايضا فاذ والا فلا اشكال في امثال هذا
من بعض الاحكام لبعض كيف كانت فلم تضعف الاستدلال على الوجوب
بانه يعدي للانتقال من تحريم الى وجوب فيقال وما المحذور في ذلك.

ان الاول فقال فان ترد صيغته اي صيغة الامر وهي من تعبير الماوردي
وغيره بالامر بعد الحظر فانه اذا كان امرا فكيف يكون للاباحة والمباح ليس مأمورا
به الا على ما سبق من قول الكعبي ومن وافقه في ان المباح مأمور به وهو
واجب وسبق جوابه بانه مر سبق في بعض ايام في اول المسألة تعبير الشافعي بالامر
مع قوله انه للاباحة فليحمل على ان المراد لفظ الامر فان صيغة افعل الفعل
يقال فيها فعل امرا بنفسه او بواسطة ثم الامر قد يطلق على احكام الامر من جزم
وبناء على السكون او ما يقوم مقامه وفي نصب الجواب بعده وغير ذلك من
احكام الصيغة ولو كانت في المعنى دعاء او خبرا او نحو ذلك نظرا للصورة اللفظ
والمعنى فيكون مراد من عبر بذلك فلا اشكال وان كان التعبير بالصيغة اوضح
في المقصود الثاني قد استكمل المختار من الاقوال وهو انه للاباحة وامر بين احدهما
ان يكون تقدم الحظر قرينة صارفة له عن الوجوب ليبقى جائزا من كونه قرينة
مقتضية لكونه مندوبا فيكون تقرير الحظر السابق كذا عارضه ابن عقيل الحنبلي
وجوابه ان اقرب المجازين للحقيقة هو الذي يصار اليه واجزم به كونه طلب الاذن
في الفعل لما سبق لانه ضده ثانيها ان هذا معارضة القاعدة الفقهية وهي ان ما كان

ممنوعا لو لم يفضل بوجوب وجوابه ان القاعدة قد نقضت كما سبق في الكلام والافعال
النبي صلى الله عليه وسلم وعلى تقدير التسليم فهي مفروضة في شيء كان ممنوعا منه
على تقدير عدم وجوبه وهذه في ممنوع على الاطلاق فالممنوع على التقدير
فافترقا فقولي او بعد الاستيذان اي ان الصيغة اذا وردت بعد الاستيذان فاذا
جرى استيذان تكون كالواردة بعد الحظر حتى تكون للرجوع فيها الاباحة على
الاستيذان ذكر ذلك في المحصول الا ان قصده ان يكون للاباحة على اصلها وان
الاستيذان ليس قرينة صارفة في الوارد بعد الحظر انه كذلك عما اردناه
الا يقتضي التنافي الوجوب كالواو وحسن لفعله في الاستيذان الدال في صيغة
الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في التشهد بقوله لما قيل له قد علمنا كيف
نسلم عليك فكيف نصلي عليك قولوا اللهم صلي على محمد الى آخره فقد وضح نظر
ان هذا ليس امرا بعد استيذان بل امر يكيفيه مسؤل عنها بعد تقرر الاصل
فالاصل ليس فيه استيذان والسؤال ان السؤال بكيف يقتضي وجود الاصل
وانما يكون ما نحن فيه لو قيل هل فعل عليك او نحو ذلك نعم هي قرينة في
مسلتفاد في العفو وان لم تكن ايجابا لكن الامر بكيفية مع انه لا شك ان الشيء ان كان
واجبا كان وجوبا اوكد مما كان بدلا فلا مانع من ثبوت الصلاة او حتى يكون
الامر بهذه الكيفية للوجوب مكيف يهتدي بها الى وجوب الاصل فتأمل الجواب
ان هذا طريقة الامام ان عنده ان الامر بعد الحظر للوجوب كما سبق
اما اذا قلنا بانه للاباحة كما سبق او للاستحباب كما يقتضيه الدليل من ذكر لم تجب
الصلاة في الصلاة اية غير ذلك مبينة في صلوا من الفقه والله اعلم قوله والامر
في طلب الماهية تمامه قوله بعده ص لا التكرار والمرة بل هي من ضرورة ج
شرع في مباحث الامر ما ذكره من هذه المسائل فمن ذلك ان الامر هل
يقتضي طلب ايقاع المأمور به مرة او اكثر او لا يقتضي شيئا من الامرين الصحيح
الثاني اي دليل على ذلك بذاته بل ان قيد لفظ الامر بدليل متصل بالمرة
او بالتكرار كان كذلك قطعا كذا اذا دل الحق على مرة كما قتل زيدا واعتق
سالما او تكرر كما تركت الغيبة حقل يصدق ان هذا وان كان في معنى النهي فهو امر
بحكونه للتكرار والقرينة كونه في معنى النهي فاذا لم يكن شيء من ذلك فلا يفيد
طلب الماهية من غير اشعار بوحدة ولا بكثرة الا انه لا يمكن ادخال الماهية في
الوجود فاقل ما يصدق عليه انه امتثال فلا بد من مرة فصارت المرة من ضرورة الاتيان بالمأمور به لا ان الامر
يدل عليها بذاته بل بطريق الالزام وسواء كان الامر مجردا او معلقا بشرط او
صفة فالصحيح في الكل ما ذكرناه فمن اطلقت في النظم ولم اقيدها بالامر بكونه

غير مفيد بمرة ولا تكرر فان من العلوم ما يفيد به ولم يقيده ايضا كونه غير
معلق فان المختار في المتين وحد ولهذا يطلق كتب المسئلة وتجعل القول
بالفرق بين الحالين قولا ثالثا بالتفصيل ونحن نفرد كلا من المتين ببيان
الخلاف وتفاصيله واما مسئلة ما اذا لم تعلق بشرط ولا صفة فالصحيح من المذاهب
فيها ما ذكرناه وحكى الخطابي في المعالم انه قول اكثر الناس وقال ابن السمعاني
وهو قول اكثر اصحابنا وحكى الكيا الطبري انه راى القاضي واختاره الامام
الرازي والآمدي واتباعهما وقال صاحب اللباب من الحنفية والباجي من
المالكية انه قول عامة اصحابهم حكى ابن السمعاني تفريعا على هذا القول فيما
لو كرره بعد ما لا يمكن الاستقلال به وهو المرة هل يحتمل التكرار كالاولى
الجامعين ثم وهو ظاهر كلام امام الحرمين في البرهان اذ قال اني
اريد على المرة نتوقف فيه ولا ننفيه ولا نثبته لكن الاحسن ان مراد الامام
بقوله نتوقف انه لا يبنيه شيء من قيود التكرار ليوافق ما نفيه ولا
نثبته لان اللفظ محتمل لان يكون موضوعا لخصوص التكرار او لا قيل ولعل
ابن الحاجب للمح ان مراد الامام هذا قال بعد قوله لا يدل على تكرار ولا
مرة وهو اختيار الامام وان لا فلا معنى لتخصيص الامام بذلك مع انه قول
الاكثرين لعم من قال بانه يحتمل التكرار احتمال الدبوسي اذ قال الصحيح
انه لا يقتضيه ثم قال ولكن يحتمل كل الفعل المامور به لكن لا ثبت الا بدليل
وعليه دلت مسايل هلاينا وكذا قال شمس الائمة السرخسي الذي ذهب اليه الشافعي انه
يقتضي المرة الواحدة بلفظه ووضعه وحكاه في التلخيص عن الاكثرين والجماهير
من الفقهاء وكذلك ابن فورك لكنه الذي ذهب اليه اصحابنا انه من صلب الشافعي
واصحابه وكذا قال البكري في النجوم وقال الشيخ ابو حامد في كتابه في الاصول
انه الذي هو كلام الشافعي في المشروع وعليه اكثر الاصحاب وهو الصحيح الا ترى
عدا صاحبنا انتهى قيل بل صرح به في الرسالة في باب الفرايض المفروضة التي من
قبل ما سمع عليه اسم الفعل مرة واحدة أو أكثر وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم
الوضوء مرة فوافق ذلك ظاهر القرآن ولم يرد الحديث به ما استغنى بظاهر
القرآن انتهى ومن اختاره ابن الصباغ وتبعه الاستاذ ابو منصور والشيخ ابو اسحق
وسليم الرازي وابن برهان في الاوسط عن اكثر اصحابنا وابي حنيفة واكثر الفقها
وحكاه الشيخ ابو اسحق عن اختيار شيخه القاضي ابي الطيب ونقله عبد الوهاب
عن اصحاب مالك ونقله صاحب المصادر عن شيوخ المعتزلة وابي الحسن
الكرخي قيل وانتقله لهذا عن اصحابنا بغير فرق بينه وبين القول الاول المختار

وانا عرضهم

ثم

وانما عرضهم بذكر المرة نفي التكرار والخروج عن العهدة بالمرة ولذلك اجمع احد
منهم بين القولين بل يقتصرون على هذا الان عندهم انه عين الاول فهو اختلاف
في العبارة وان كانوا مختلفين في طريق الدلالة هل هو المطابقة او الالتزام او لا
يظهر له ثمرة في الاحكام وعلى هذا القول هل يحتمل التكرار كما فيه ما سبق وقد
فرعه ابن الحاجب على هذا بما بينا انهائي المعنى سواء وانكر ابو الثناء الثالث انه
يقتضي التكرار مدة العمر فيما يمكن ليخرج اوقات ضروريات الانسان من اكل
وشرب ونوم ونحوه لكن وصل بقيد بما لا بد منه او باوسع من ذلك باعتبار
العادة الظاهرة هذا كما اقتضاه كلام ابن السمعاني من انه لا بد من استثناء شيء
ورد الامكان باتفاق وان اطلق غير الامكان وبالجملة فهذا القول كما
به الاستاذ ابو اسحق والشيخ ابو حاتم القزويني عزوهما من اصحابنا وفعله
الشيخ ابو اسحق عن القاضي ابو بكر ونقل الاصفهاني ان العالمي نقله عن اكثر
اصحابه وحكاه شمس الائمة السرخسي عن المزني ونقله في المحصول عن ابي
حنيفة والمعتزلة ونقله الباجي عن ابن خويز منداد وحكاه ابن القصار
عن مالك وابو الخطاب الحنبلي عن شيخه والمراد بالتكرار فعل مثل الاول لا
بعينه وان ذلك معان كما قرر ذلك الصفي الهندي وهو واضح وبعضهم
يعبر عن التكرار بالعموم الرابع انه يدل على المرة الواحدة قطعا
وزيد لا بصفة في الزايد قال امام الحرمين في التلخيص وهو ما ارتضاه القاضي
قال والصرف بينهما ان ذاك مع عدم احتمال الزايد على الاول وهذا
مع الاحتمال حتى قال قرينة تدل على قلة المفروض فهو ما سبق من الخلاف في
حمل المطلق على المقيد وعدمه فيلتفت الاثنائي عن هذا التفصيل الخامس
الوقتي كالحج وهو راي ابي بكر وجماعة الواقفية السادس ان كان فعلا له
غاية كالحج انتظمه في جميع العمر فيلزمه في جميعها والا فليزمه في الاول حكاه
الهندي عن عيسى بن ابان ونقل في المعتمد عن ابي عبد الله البصري ان
ورود النسخ والاستثناء على الامر يدل على انه قد اريد به التكرار السابع
ان كان الطلب راجعا الى قطع الواقع كترك الخمر للساكن تحرك فالمرة
وان رجع الى اتصال الواقع واستدامته كترك الامر للمتحرك تحرك فالاستمرار
والدوام واما مسئلة ما اذا علق بشرط او صفة او وقت نحو ان كان زانيا فاجلده
والسارق والسارقة فاقطعوا ادم الصلاة لدلوك الشمس فهذه اولى من المجرد
بالتكرار عند من يقول به فيه والمنع فيها هو المعتمد منا خلاف وقال ابو بكر
الصيرفي انه أنظر القولين وابن فورك انه الاصح وقال الشيخ ابو اسحق وابن السمعاني
والشيخ ابو حامد وسليم والكيا انه الصحيح كما في المرة المطلق في التلخيص عن اكثر الفقها

وانقله عن الشافعي

وقال صاحب المصادر وهو قول ابي حنيفة كما مر في الحنفية لفظ المعلق
الصحيح ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن اكثر اصحابنا من اصحاب مالك
والاصوليين وبه جانب للشافعي واختار هذا القول ايضا الامدي وابن الحاجب
لكنهما والهندي حرروا محل النزاع انه في غير المعلق بما ثبت كونه علة للامور
به اما المعلق مذلك فيتكرر بتكرره اتفاقا لكن هذا التكرر دخوله كلما وجدت
العلة وجد الحكم لانه اذا وجدت العلة يتكرر المعلول به حتى لو قال لاجنبية ان
اومن زنا فاجلدة فعلم لا يجاد الجلد وعلى الخلاف انما هو هذا التكرار
الاول على هذا اطلقت في النظم ان الامر به لا يقتضي التكرار وقد سبقهم الى هذا
الاتفاق في صورة العلة القاضي في التقريب وابن السمعاني ولكن صرح الحصول
وانباعه باطلاق الخلاف ووفق بعضهم بينهما بالطريقين بان الامام لعله
نفى الخلاف مع من ينكر اقتضاء ترتيب الحكم على الوصف عليه ذلك الوصف
واثباعه نفوه بما لقاضي من اقتضاء العلية قلت وفيه نظر فان الامام
واثباعه كما قالوا الراجح انه لا يقتضيه لفظا ولكن يقتضيه قياسا لان
المعلول يتكرر بعلته فتشمل كلامهم ما علة ثابته وهو المختار في
هذه المسئلة فمذاهب ثلاثة ان مطلقا كالنهي كما للسمعاني عن الظاهرية
كل اصحابنا وهو استدل بمذهب الشافعي لانه قال في التيمم ونقل عن ابن كيسان
الصيرفي ان الاظهر عند المذهب التكرار كذا هو في لنا بالصبي وحكى
هذا الاستدلال التلمساني لابن السرخسي ولكنه رده لان المراد بقوله تعالى
اذا قمتم الى الصلاة اي محدثين باتفاق المفسرين وعلى هذا يستوي الوضوء والتيمم
وقال ابن فورك ما علموا بدا. حتاج الشافعي في التيمم فلا وجه فيه لان
وجوب تكرر التيمم لا يصح الاستدلال عليه بذلك لاحتمال ان يصح وجوب تكرر
الصلاة فيجري امر التيمم على ما جرى عليه لسرعة نقض ومنهم من يجيب عن
التكرار في التيمم في هذا ونحوه على ان تعدد بموته بما بدليل خصه من عموم
الامر المطلق بان لكد من ثم لم يتكرر الحج المطلق على الاستطاعة ولهذا لما سأل
الرجل اكل عام يا رسول الله كرر صلى الله عليه وسلم بعد ان سكت حتى قالها ثلاثا لو قلت نعم لوجبت فانه علق التكرر بقوله ثم لو قال لم اعهد الامر وانما
فالسايل يعرف فلو اقتضى المطلق التكرر بوضعه لما سأل عنه ولا حتيج
لمثل هذه السئلة كما يدل انتفاء ما يدل على التكرر واعلم ان التكرر في مثل ذلك
لو قيل به لم يكن هو المقصود من هذه المسئلة فانه انتفاء لا يضر نقله
عن الشافعي وجهين ومنهم التفصيل بين كون المطلق عليه مناسبا بحيث يصلح
للعلية فيتكرر بتكرره والا فلا وقد سبق ان هذا تحرير للخلاف لا قولا بالتفصيل

ومنها ما اختاره البيضاوي تبعا لهما انه يدل عليه من جهة اللفظ بل
من جهة القياس وقد سبق ما يشعر بان هذا هو الحقيقة هو القول الاول
وانه اذا كان من حيث القياس فمن الممكن التعليق على الوصف بما يصلح علية
تكرره من حيث العلة وهو ظاهر فاق كما سبق وقيل غير ذلك فتوصل الخلاف
اذ لم يكن التعلق باداة تقتضي التكرر تكررا كما ولكن هذا لا يحتاج هذا الى التكرار
بالصيغة من حيث كونه امرا او الزام فيه وما يشبه ذلك في التكرر لفظا بالواو بخلاف
الامر المجرد عن صلة وسياتي ايضاح المسئلة بعد ذلك في النظر وشرحه قوله
صدر المسئلة ان الامر لطلب الماهية يؤخذ منه ان المطلوب في الامر بالمطلق
هو الماهية الكلية الجرى من حيث هي وهو الراجح هناك وسياتي المسئلة في باب
المطلق والمقيد وباتي ببسطها والله اعلم ص وبالفور والذي يبادر
ممتثل القطع فيه ظاهر ش اي ويكون مطلق الطلب للماهية التكرر ولا
الفور لكن لا يكون مقتضاه الفور ولا التراخي وان لم اصرح بهذا لضعف الخلاف
كما ستعلمه اما اذا كان الامر مقيدا بوقت مضيق او موسع كان بحسب ما قيده به
وقد مضى بيان المضيق والموسع في مقدمة الكتاب وكذلك ما يفعل في الوقت
وبعده من كونه اداء او قضاء ولم يقيد بوقت ولكن قيد بفور بلفظ الامر او
المسارعة او التعجيل او نحو ذلك فهو للفور اتفاقا وان قيد بتراخ او قيد بفعل في
اي وقت شئت او نحو ذلك كان التراخي فيه جائزا اتفاقا وان لم يقيد بشئ وهو
الذي الكلام فيه فالصحيح المذاهب في المسئلة انه يقتضي فورا ولا تراخيا الى متى شاء
لعمل اذ ليس في الصيغة ما يدل على زيادة وهاطلب الفعل وهذا من يرى ان
على التكرار يقول بالفورية لانها من ضرورة التكرر فالكلام مع القول بمنع اقتضا
التكرر والمقابل يحمل الفور والتراخي عليه جمهور الشافعية كما قاله الاستاذ ابو منصور
وسلم كل وهو ظاهر قول الشافعي في ما يرجح والصحيح من المذهب كما قال امام
الحرمين وهذا الاجتهاد يفسر عباراته في الصفة وان لم يصرح به في محل عانة في الاصول
وكذا كل ابن برهان على وجهه انه لم ينقل عن الشافعي وابي حنيفة نقل المسئلة وانما
في وجهها تدل على ما نقل عنهما قال وهذا اخطا في نقل المذاهب اذ الفروع مبنية
على الاصول انتهى وحكاه عن اشارة بان استقرا فروع الامام يدل على
اصله المقصود فيه وهذا كما تقول هذه الشافعي كذا اصله هذا كما ذا وان
لم يوجد نص للامام فيه بعينه بل من ادلة منصوصة في الفروع وعلى هذا القول
ايضا اجرى علية ابنه وابو الحسين والغزالي والامام الرازي واتباعه والاسنوي
وابن الحاجب وينقل عن القاضي ابي بكر في كل امام المحرمين في البرهان وهذا
بديع من قياس مذهب مع استمساكه بالوقف وتجهيله من اجراه وسياتي الرد

قبل ص

الامر ص

علي ابن الحاجب في نقله عنه غير ذلك والمذهب الثاني انه يقتضي الفور وبه
قال الحنفية والحنابلة وجمهور المالكية والظاهرية واختاره من اصحابنا الصيرفي
وابو حامد المروروذي والدقاق والقاضي ابو الطيب وذكر القاضي حسين
في تعليقه في كتاب الحج انه الصحيح من مذهبنا قال وانما جوزنا تاخير الحج بالعذر
من خارج وجزم به ايضا المتولي في كتاب الزكاة من التتمة ونقله صاحب
الصادر عن المزني وقال الشيخ ابو حامد انه قول اهل العراق وقد
اختلف تفريعا على هذا المذهب انه اذا لم يبادر هل يجب ان يفعل
بعد ذلك امر لا الامر جديد وهو حسبما يأتي في مسئلة الفاضل
هو بامر جديد قال ابن فورك واختلفوا اهل اقتضاؤه الفور من اللفظ
او بالعقل قال والاوجه الثاني لانا لا نسلم ان الامر يقتضي التراخي كذا اطلق
جماعة هكذا حكايته ومقتضاه ان التبادر لا يكون ممتثلا او يتوقف فيه وذلك
بعيد هنا نعم يأتي حكاية الخلاف في ذلك تفريعا على قول الوقف يأتي
ان شاء الله تعالى وفي كلام اكثر النقلة ان المراد بالتراخي في قول الامام عدم
الفور وهو في الحقيقة هو القول الاول الذي قلنا انه الراجح فانهم ينقلون
عمن نقل عنه ذلك القول ثم ابن السمعاني يجعل نقل التراخي عن اكثر
اصحابنا العراقيين واتباعهم وعلى الطبري صاحب الافصاح
وان نص ذلك ليس على التعجيل قال الشيخ ابو حامد والعبارة الصحيحة انه
لا يقتضي التعجيل وعبارة امام الحرمين فيما نقلناه عنه فيما سبق قوله
التراخي هو اللائق بتقرير الشافعي رضي الله عنه بالتراخي ما ذكرناه ومن قال
ابو اسحق الشيرازي وهو الذي نص القاضي ابو بكر في كتاب التقريب بلفظ
المعنى اذ قال والوجه عندنا في ذلك القول بانه على التراخي دون الفور
والوقف واراد بقولي الوقف ان المبادر ممتثل فعلا ثم لا بعد يطلب في
افساد الامر وتصحيح التراخي بالمعنى المذكور وهو ان المراد طلب الفعل
في وقت من غير تعرض للوقت فانقله ابن الحاجب عن القاضي بانه للفور او
العزم كما هو القول الاتي مدخول وكذا نقل السرخسي من الحنفية عن
علمائهم ذلك وكان مبنى ذلك فيما سمعته ان من نذر ان يعتكف شهرا
اعتكف اياما متتابعة شاء او لم يشأ فالقول التالي انه على الفور انتهى وكذا
نقله صاحب اللباب منهم عن البزدوي وانه بلا خلاف عندهم فعلم بذلك
ان من ينقل عنهم الاتيان بالقول بالتراخي مراده ذلك لا حقيقة هذا القول
الثالث المذهب الرابع انه يقتضي اما الفور او العزم نقله صاحب الصادر
عن ابي علي وابي هاشم وعبد الجبار وسبق حكاية ابن الحاجب له عن

القاضي

القاضي ورده الامام بان الوقف اما لعدم العلم بمدلوله او لانه مشترك وصححه
الاصفهاني في قواعده وحكى عن المرتضى وعلى هذا القول هل تكون المبادرة
ممتثلا او يكون امره موقوفا قولان حكاهما الاول ولم يسمها ابن الصباغ في الشرح الكبير
اداءه التراخي ولا يقطع بانه ممتثل كل وهو خرق الاجماع اما اذا فرعنا على
القول الصحيح صح تعبيرنا عنه بالتراخي لولا اشفاقنا بالفور فيقطع بانه المبادر
ممتثل وهو معنى قولي والذي يبادر ممتثل فلا نقطع فيه ظاهر فقيه ايما
الى رد القول الثالث وانه لا سبيل الى القول به سبحانك اللهم
اذا قلنا بالمختار وهو جواز التاخير فلا تفاوت على نفي الاثم حيثما يغلب على
الظن البقاء وحد اختلفوا فيه بالوقت على قول التراخي في الحج وحيث
الم فانما ذلك لتفويته اذا الناهية مشروط بسلامة العاقبة وقد سبق ذلك
في المقدمة في بيان الوقت الموسع والمعنى في الموسع هو المعنى في التراخي
فمن لا يرى بالموسع لا يرى هنا بالتراخي لكن الحج ليس من الموسع كما سبق
فلذلك يلحقه الاثم في بعض الصور هل يجري الخلاف في صحة اداء في
امر الندب او يختص بامر الوجوب فيه خلاف وكل القاضي حسين والرافعي
والصحيح الاول ثم محل الخلاف في الامر الذي يطلب به فعل وجودي
على من قال ان الامر للفور كالنهي بان الفرق بينهما عدم امكان الاشتغال في
الامر الابدي لك فافترقا وما يدخل في هذا المعنى الذي ذكرناه ما ذكروه في
الفقه فيما لو قال ان لم اطلقك او عفوك فانت طالق فانه لا تطلق هذا التعليق هو
الا هذا الياس بموت او بجنون الزوج التصاهبوته او عفوك جميعا هو ما ذكره
في محله ولو قال لها انت طالق ان تركت طلاقك فانت طالق فانها تطلق
بمضي زمن يمكنه ان يطلق فيه فلا يطلق لان التعليق على النفي لا يتحقق
فيه الحنث عليه الا باستمراره ازمنة الامكان لان النكرة في النفي للعموم وعلى
علق على العموم فلا بد من وجوده واما المعلق على الترك فحنث على صورة
منه لان الفعل نكرة في اثبات فحنث في صورة والنكرة وان كانت في سياق
الشرط للعموم لكن العموم في ان لم اطلقك عدم في نفي والعموم في الشرط
عموم في اثبات فالعمل بالعموم فيه كون الطلاق يقع في كل صوره يوجد منه لا
على وجود كل الصور لان ذاك كل مجموع فلذلك لو اذا طلقت مطلقا بالتعليق
على النفي او على الترك لكن على الفور لا يقع طلاق لانتفاء المعلق عليه وفي الجملة
في التعليق لم يحنث المعلق عليه عن الفور ان المعلق على النفي منذ ازمنه

لعله وصوابه الثاني

اوان ترك طلاقك

ان سند المعلق عليه العفو جميع ما جده الى ستة ر نعم يشكل على ان تركك طلاقك
لو كان ان سكت عن طلاقك فانه اذا طلق عقب التعليق ثم سكت تقع عليها
طلقة فانيه وان كانت الصيغة كلما فينبغي ان لا تقع ما بعد التعليق للعزم السكوت
او السكوتين والصافي ان تركت طلاقك فانا طلق عقيب ثم ترك لا يقع به طلاقه
خرى وقد يفرق بانه لما طلق صدق في العرف انه لم يترك طلاقها واما
اذا سكت بعد ان حنث فانه يصدق انه سكت على طلاق لم تقع ولا يعلم من
نظر فان السكوت عن الطلاق قد يجود اي بعض ترك الطلاق فاي فرق
بينهما الرابع ما فرعه بعض المتاخرين على الخلاف في صحة الوكالة اعتبار
قبول الوكيل فيما لو قال الموكل بع او اشتر او اعتق ونحوه من صيغ الامر ولا
خفى ما فيه فان ذلك من الظرفان قول الموكل ذلك اذن لا امر وبتقدير ان يكون
فليس صدوره مما يعتبر فيه قبول الوكيل بالفظه ان الخلاف فيه سواء كانت صيغة
الموكل وكلت او بع ولهذا ذكر النحاة التفصيل ر ثامنا فقد اشترط الصنوري
وان لم تقع صيغة امر وضع اعتبار العرف على ما ذكرناه ان اذا
هو في اعتبار لفظ القبول حتى لو اوجب الوكيل فعل العزل يكفي عدم
من شرط القبول لفظا والله اعلم ص والامر لا يستلزم التضا
بل هو للامر بجديد ج ش هذا ايضا من المسائل المتذرعة على ان الامر
لطلب الماهية من غير زيادة على ذلك وهي متعلقة بالمامور به لوقت اذا
خرج وقت ولم يفعل هل يجب القضاء بالامر الاول نظرا الى تحصيل الماهية
اي وقت كان او لا نظرا الى تقييد الامر بوقت فيما تقضاه زال القيد فلا يبقى
من امر جديد يقتضي فعله بعد خروج الوقت فيه مذهبان الاول مذهب
الحنابلة واكثر الحنفية منهم ابو بكر الرازي وبه قال عبد الجبار وابو الحسين من
المعتزلة حكاه عبد العزيز في الكشف عن جماعة اصحاب الحديث وقال ابن
برهان من المطلب اي ظاهر كلام الشافعي في الام في باب الظهار طاقا سرخسيا
الكراهة في النظر الى وقت التي وجبت بالعود فيه وهو الوطي على ستة لا تكون
كما يقال له اذا صلاة في وقت كذا او قبل وقت كذا فيه هب الوقت فيه يجب
ما فرض عليه واذا لم يؤد ما في الوقت واداها بعده فلا يقال زد فيها
لذهاب وقت فلان تؤديها انتى اذ لو كانت امرا جديدا لما قاس عليه
الظهار وهذا هو المذهب الثاني هو الصحيح وقول الاكثرين كما قال امام الحرمين
في النهاية في باب صلاة التطوع ان القضاء عند الشافعي بامر جديد
نصه في الرسالة على ان الصوم يجب على الحايض ولما وجب القضاء بامر
جديد انتهى وبذلك قال اكثر المحققين من اصحابنا الصيرفي واما العبري

ومن

فليس عنه وضع للفظ من هذه المسئلة ايضا من مباحث مدلول الامر هو
ان دلالة الامر على طلب الفعل المامور به قطعية لكن هل على طلب تركه
الكف عنه او ترك فعل به لكف عنه وهو المراد بقولهم صيغ الامر تدل على
ضده او لا واعلم انه قد سبق في الكلام في حد الامر انه اما ان يراد به الامر نفسه
الطلب او الصيغة الدالة على الطلب فالكلام في هذه المسئلة بكل من الاعتبارين
فالاول وهو الامر النفساني الذي هو الاقتضاء والطلب اختلف المتكلمون في الكلام
النفسي في كونه نهيا عن ضد المامور به لو لا على من انكر هناك ان الامر بالشيء
المعين نهي عن ضده الوجودي وهو قول الاشعري والقاضي وتقله الغزالي في
عن جميع اهل الحق النافين لخلق القرآن واطنب في نصرته ونقله الغزالي في
المنخول عن الاستاذ ابو الكعبي ونقله ابن برهان في الاوسط عن العلماء قاطبة
وكل صاحب الباب من الحنفية انه قول ابي بكر الجصاص وهو اشهر بذلك
القاضي عبد الوهاب في الملخص انه قول المتكلمين الاشعري وعبد الجبار
ابو هاشم بني الامر يتضمن لذلك لانه لا معنى له دائما هو معنى قايم بالنفس فلا
عندهم يتنوع النهي من هذا الوجه اي فاقضاه بكونه امرا ونهيا كالخبر
الواحد يكون قريبا من شيء بعيدا من شيء قالوا المامور به الامر له متعلقان
متلازمان اقتضاء ايقاع الفعل واقتضاء الاجتناب تركه والترك هو فعل اخر هو ضد
المتروك الثاني ليس عين النهي ولكن يتضمنه ويستلزمه من طريق المعنى وهو
القاضي ابو الطيب وصرح ابو اسحق بنحوه وابن الصباغ في العدة ونقله الشيخ
ابو حامد وسليم عن اكثر اصحابنا واكثر الفقهاء وقال ابن السمعاني هو مذهب عامة
اصحابنا وان لم يصرحوا به وقال امام الحرمين وابن الشيخ كلاهما الذي
مال اليه في اخر مصنفاته واختاره الامام فخر الدين والامدي واتباعه وان حصلوا
الخلاف في الامر الذي هو الصيغة لكن قصدهم من لفظها قريبا مما ذكرناه الثالث
انه ليس عين النهي عن ضده ولا يتضمنه ونقل عن اختيار الامام والغزالي
والكيا الطبري وحكاه خلق من الاصحاب عن المعتزلة فليس عندهم في
الكلام النفسي بالامر بالشيء نهي عن ضده لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا
استقر عليه راي القاضي اخرا وهذا غير ما سبق نقله عنه من اقوال مضطربة
وحكى الامدي وابن الحاجب عنه النفي مطلقا وقوله انه يتضمنه وانما خص قولنا
الامر بالاعتبار الثاني وهو صيغة الامر فلانه يجري فيها المذهب الاول وهو كونه
عين النهي عن الضد قطعا الا ان يراد باضداد ما فيعود الى الامر النفساني
واليه اشار العضدي اذ يمكن ان تكون صيغة تحرك مثلا هي عين صيغة

تاتكن

لا يكن فان ذلك مصادم للفساد بل من قال ان الامر بالشيء نهي عن ضده هو في المعنى
المعبر عنه بتحريك في المعنى المعبر عنه بلا تكن ويجري هذا الخلاف ايضا
لكن عند من يرى ان الامر له صيغة كما سيأتي يقول بانها امر لا الصيغ فالت
المعتزلة ومنهم عبد الجبار وابو الحسين بالقول الثاني وهو ان الامر يتضمن النهي
عن الضد وذكر ابو الحسين ان ابا هاشم هو الذي حققه في كلامهم فليس
الامر عندهم لفظا ولا معنى بل هو الطلب بالقلب والنهي كذلك
قطعا فيقولون يتضمن الامر بالشيء النهي عن ضده وذكر عبد الجبار في
فيه وهو ما يدل عليه اصلهم في مشايخ المعتزلة ابو علي وابو هاشم ابنا
وجزم به الغزالي في كتاب الطلاق ان القايل بانه ليس عين ولا متضمنا
عنه من المكونين وهو انه كف فليس عينه ولا يتضمنه وهو معنى قولهم النهي
ادخل من اللفظ اي لفظ النهي ليس عين لفظ الامر ولا يتضمنه فهو اخص
اليه من الاول لدلالة الثاني على الامر في الفظ العهد اي لفظ الامر بالشيء
استكم عليه واختار الامدي ان يقال هو نهي عن تكليف ما لا يطاق فالامر بالفعل ليس
عند صيغته ولا يتضمنه بل يجوز ان يكون مامورا بالفعل ومنهيا عن ضده في الحال الواحد
وان تضيع فالامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده كما ان عند من يقول بانه امر
الامر بالشيء امر بما لا يتم الواجب الا به واجب وابن القشيري وكذا قيده بالقاضي عبد الوهاب
فان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالحركة
وهو راي القاضي التحقيق قلت ويتعلق بالبحث ضد ان يكون له بدل وهو ما اجتمع فيه
عند القاضي التحقيق بان لا يكون له بدل او يكون بدلا عن الضد الذي هو بدل
بالبدل في الخيرية الا انه يتعين فيه الطلوب فيه معين وصرح بتقدم الضد الذي
فانه يترك في وقت ليفعل فيه ما هو خير منه ولا يكون الامر به نهيا عن ضده الذي هو
الترك من اول الوقت الى اخره فلا حاجة لما استثناه وهذا معنى قولهم النهي
فانه يشمل الكيس في نفسه وفي وقته وقولي صدق الفعل في الوقت احتراز عن الصوم
وهو التحيز فانه يصدق فيها وفي القواطع ابن السمعاني الذي ذكره بعض المتاخرين
ما كان على التراخي فانه نهي عن ضده لجواز الشاغل فيكون ذكر بعض الشيء
الايه وغيره وفيه نظر فانه ترك ما لا يتم الواجب الا به واجب وقد ذكر
ذلك الثالث محل الخلاف ابو الحسين في الضد الوجودي ذي الضد الواحد
هذا الذي من اوجب الشيء اوجب ما لا يتم الا به وقيل هو ما لا يتصور
ضد له عام لانه لم يكن له الا ضد واحد فلا خلاف في النهي عنه كما حكاه
بالفرض نهي عن ضده وهو الصوم ومثل الابهري بالاجزاء فقال عن الكفر ان كان له

وقعود ٥ اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من قيام وركوع وسجود ونحو ذلك فالنهي
اذا قلنا نهي عن ضده لزم تعدد المراد جميع اضداده لهو واحد منها بعينه
خلاف حكما سيأتي الحق من الخلاف قلت والتحاصر الثاني لنا التقيض فعل ترك
بلا خلاف فالامر بالحركة نهي عن انتفائها وبالعكس قلت ان اريد بالعدم المحض
فليس فاخلا تحت القدرة فهو آبية للقابلة في تقيضين او في عدم وملكة فلا نسلم ان
نقيضها الا بشرط وجود موضوع قابل للامرين فيها العدم والملكة كما نص عليه
وان نظرنا اليها باعتبارها موضوع مستعد لان تكف فيها السلب والايجاب كالانسان بالنسبة
وعدم الانسانية وان اريد فعل وجودي ايضا فالمامور به فهو عام فيه فلم
نعين له الا ضد واحد وهو داخل في محل الخلاف فينبغي ان يقال ان التحريم
بالوجودي عن الفعل الذي هو كف العدم فقد كف الامر الوجودي وهو الكف
نهي عن تركه بطريق التضمن خطأ الثالث قولي وجوبا او ندبا اشارة
الى ان مورد الخلاف مطلق الامر سواء كان اسما بحسب لفظ امر ندب وهو صريح القاضي
في مختصر التقريب وحمل النهي عن الضد في الوجوب تحريما وفي الندب تنزيها على الاغلب
لا على الحقيقة بل اسما بحسب الندب وهو ما حكاه القاضي عند الوعد بالبحث
للتخصيص عن الشيخ وانه قال في بعض كتبه ان الندب حسن وطلبي هو مورد به وعلى هذا
القول احد احد اشتراط الوجوب فيما لا يمكن الا الوجوب كما عبد الوهاب
والصحيح عندي عدم الفرق بين الوجوب والندب الرابع لتشكل صورة المسئلة
بالنسبة ٥ بان الزام ان كان من الانسان فمنه الى الله تعالى فالله تعالى بكل شيء عليم وكلامه
واحد فالخبار وهو امر ونهي وخبر واستخبار باعتبار المتعلق وحينئذ فالزامه
تعالى بالشيء غير نهيه عن ضده قلنا وعن النهي عن شيء اخر متعلق له به كالامر
هو ٥ بالصلاة هو الصوم فان النهي عن ضد هو ايضا الزناد الصوم فكيف يأتي
فيه ذلك وان كان الخلاف بالنسبة الى المخلوق كيف يكون هو عين النهي عن ضده
او يتضمنه مع احتمال انفصاله عن الضد مطلقا كما هو صحيح من كل كاعينه وتضمنه
سبق وجوابه ان الكلام في المتعلق فعل متعلق الامر بالشيء هو عين متعلق النهي عن
ضده او مستلزم له كالعلم المتعلق بمثلا زيد عين ومثال دخوله وقت الظهر ذلك
والنافي للفظي فصل بين ان يكون بها مثلا او على واحد فقط على ان القرافي والصفي الهندي
والتبريزي في التنقيح جزموا بان الخلاف في المسئلة في اللساني فقط وانه لا ثباتي في
كلام الله تعالى انه عين ذلك الضد او على رأي من يرى تعدد كلام الله تعالى
كان ٥ بتعدد تنويعه باعتبار المتعلق كما مر مناه فان مراد من خصه بغير كلام الله
تعالى لما فيه من الايحاء في ذاته فليس كذلك وبين الناس خلاف فان قيل ثبات كلام
حال انما يتكلم في اصول السنة في الامر اللفظي فلم تتعرض المسئلة في هذا العلم الى النفساني

وما قابلها

وما قابلها في هذا الفن قلت ان اللفظي فرع النفسي لان المدلول عليه فاذا
وجد الشيء ما يتعلق بالنفسي من كونه عينه او ضمنه وما في حنفيذ الثانية
بوجود اللفظي الخامس عكس هذه المسئلة وهو ان النهي عن الشيء هل هو امر
بضده فيأتي الكلام عليه في موضعه وهو هنا سبيل النهي وقد جرى على القاعدة
من تعلق بالاهم في باب الصيغة مسايل منها ما قاله العلامة شهاب الدين محمود
الزنجاني في كتابه تخريج الفروع على الاصول من ان قول الراوي امرنا بضد كذا
ان الامر الشيء ليس نهيا عن ضده وان النهي ليس امرا بضد خلافا للاصل
من اصحاب ابي حنيفة ان التخلي للعبادة افضل من الاشتغال بالنكاح خلافا لهم
لان النكاح يتضمن ترك الزنا والنهي عنه نهي تحريم لكن على ما كان في هذا مورد
الى قولهم نوجب النكاح التزموه فيما اذا ترك جميع محرماته ايجابا في الاخر
ولكن مرد وذ بما علله كتبه المنقول ومنها ما قاله الزنجاني ايضا ان صلة الطلاق ثلاث
مباح عندنا خلافا لهم قالوا الامر بالنكاح نهي عن قطعه بالكلية والاثلاث
هي قطعه وقطع مصلحته بالكلية بخلاف الطلقة والطلقتين فانه قطع لكن
لم يصر نفسه ولا باعتبار ذاته ولا مايختصه بعض ما فيه من المصلحة شرعته
نعم قد يحرم شيء لتعارض اوجه والا فيحل لتعارضه وقد يكون في الطلاق
مصلحة ترجح على تلك المصلحة لا مطلقا ومنها ما قاله الزنجاني ايضا ان الامر في افتراض الصغير
تفريعا على الخلاف في القاعدة لو قال لها ان خالفتني فانت طالق ثم قال
لها متى فعلت وفعلت وفعلت في باب النهي في مسئلة النهي عن الشيء امر بضده
اضداده الكلام على ذلك مبسوطا والله اعلم ٥ اذا تعارض
امران فاكثر ولا مرجح فان تضادا سقطا والا تخيير ٥ وما تبع التكرار وغيره حاصل
ان تعدد ذهل بلزم منه تعارض المطلوب وتعدده واحدا وتعدد جهة الفعل
اقسام وذلك ان الامرين اذا كانا في آن واحد واحتمل ان يكتفى بواحد وقضية
غير متعاقبين بل بينهما فصل طويل بحيث يعد كل منهما امرا مستقلا بمادة وامر اخر
او يكونا متعاقبين بلا فصل بينهما او موسعين او يكونا متعلقين بالاثنين فالاقسام
ولكن منع مانع من تكرار المطلوب بهما او في المتعاقبين كذلك ولكن لم يمنع من التكرار
مانع وهما اما بعطف او بغير عطف فالاول والثاني اشتركا بقولي وبما عدا الاول ان
اي منهما متعارضان تعارضا يمكن الجمع بينهما بوجه نظر فان اختلف فصل سيأتي
نقلا عن الصيرفي والثاني وصورتها اتحاد المتعلق ولكن تعارضا في ما عدا ذلك بان يقتضي
كأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والثالث والثالث اتحاد المتعلق وتعارضا كما مر مناه
التكرار عادي او غيره متحد بما هو هذا القسم خارج عن موضوع القسم الذي

بالتي بعدها وهو قولي ومانع التكرار خبر حاصل اي اما اذا كان مانع التكرار حاصلا
فالاتحاد قطعي لاجل المانع فمن الموانع ان يستحيل عقلا تكريره كما قتل زيدا القتل
زيدا الرشرعا كالعتق فلانا اعتق فلانا حيث لا يمكن عتقه مرتين بخلاف ذبحي الحمل
يدل الكرب ثم استرف فانه يمكن تكرر العتق فيه مرارا ومنها ان يكون مستغرقا
كصلوني الزناه اجلدا الزناه او اجلد الزناه اجلد زيدا الزاني والاظهر حينئذ
ان الخبر خرج عن الانشاء لقوله تعالى حافظوا على الصلوات
والصلاة الوسطى اي ان التقدير حافظوا على الصلاة الوسطى فانه يجب ان تكون
الوسطى غير الصلوات للذكورة فذاك خلاف في انه دخل او لا وكلامنا فيما اذا كان
لفظا قطعا ثم حكى خلافا فيما اذا كان الثاني اعم كما قيل اصل الاوفان والطلاق
المشكين قال الصحيح لانه لا يقتضي التغيير بل ذكر التعميم والبداءة بها هو الاهم
ومنها ان تكون العادة في مثله المرة نحو اسقني ما استقني ما فان دفي الحاجة
ذكر فالبحرة ومنها تقريف الثاني فانه يقتضي ارادة الاول كما عينه نحو صل
ركعتين صل الركعتين للعهد فيه ولهذا حمل ابن عباس في قوله تعالى
مثلها مع التعريف لهما ان مع العسر يسرا العسر الثاني على الاول حتى قال لن يغلب
عسر يسرين ومنها ان يكون بين الامر والمامور عهد ذهني فانه يقتضي الاتحاد
الرابع وهو ما اذا تعاقبا وتماثلا ولا مانع من التكرير ولكن الثاني معطوف
على الاول نحو صل ركعتين صل ركعتين فهما غيران لاقتضاء العطف المغايرة
هذا مع التاسيس هو الاصل فتحت المغايرة من وجهين وهذا ارجح القولين
المسئلة وهو معنى قولي بل بالعطف وقد حكى القولين ابو زيد الدبوسي عن ابي حنيفة
ان التعدد هو الذي يجري على اصول اصحابهم بل قطع كثير هنا بالتعدد كان
الثاني يعطف على مضمون ما له الماضي وبه جزم ابن الصباغ في
العدة الا انه قال ان ذلك حيث لم يمكن في المعطوف الف ولام فان كان فيه
خلاف فقيل بالاستيناف لان العطف يقتضي المغايرة والالف واللام تقتضي
الاتحاد فقاوياه وقف فيه والارجح التعدد لان كون العطف يقتضي التغاير
وان كان معارضا بلام التعريف لكن بقي كون التاسيس هو الاصل مرجحا
سالما من المعارضة فلم اعترض بان هذا الضابط معارض بما اذا دخل العطف
ويعارضه احد الامرين فيبقى سالما من المعارضة وهو يقتضي التاكيد وعلى
هذا فيدخل هذه الصورة في مفهوم قولي ومانع التكرار ليس حاصلا لان
مانع التكرار فيما حاصل فاعلم انه اذا تعاقبا وتماثلا وتعاقبا من غير عطف نحو صل
ركعتين صل ركعتين وقعدد هذا في حديث عبد الله بن مغفل في البخاري بلفظ صل
قبل المغرب صل قبل المغرب ثم قال في الثالثة لمن شاء رواه ابن حبان بلفظ صل ركعتين

صل ركعتين

صل ركعتين فهذا فيه ثلاثة مذاهب كل منها خلاف فلذلك لكم اذكر في النظم
ترجيحا بل قلت اما جدته فاحتلا اي فاحتمل ان يقال بالتعدد وان يقال
بالاتحاد وهما وجهان لاصحابنا حكاهما الشيخ ابو اسحق وسليم الرازي وغيرهما
وقيل بالوقف فقول الاتحاد وهو كدته تاكيدا لما اصحابنا الاستاد
ابو منصور ونسبه ابن فورك والشيخ ابو اسحق وابن الصباغ للنص في حرملة
كذلك فقل نص عليه في كتاب الدلائل والاعلام بل زاد فقال ذلك
الا ان يتعاقب الامران فمقتضاه انه من محل الخلاف وانه خارج المتعاقبين
متى حلفت ما جاءني وكررتم يكن الفعل متكررا لان كلمة ما لنفي الحال
والتكرار في موضع كثيرة والدليل عليه حديث الاقرع بن حابس في الحج
استدل به جمع الاصحاب كابن الصباغ في
اكثر اصحابنا وصححه الشيخ ابو اسحق والكيا الهراسي وابن برهان النحوي
المشهور وحكاه المزني عن الاكثرين ونسبه الاستاد ابو منصور لاهل الرأي
مع انه قطع بالاول وبه قال الباجي انه قول جماعة من شيوخهم وانطاهر
خلافه قال والبه ذهب عامة اصحاب الشافعي واما قول ابي حنيفة وهو انه لا
يحمل على التاكيد ولا على التكرار الا بدليل فضعيف انتهى وقد ذكر
في كتابه ان الصحيح وحكاه ابن القبري وغيره عن نص الشافعي
متردد فيه ويميل الى ان وقفه هو الصحيح وقاله يقول بانه يقتضي اشتراكا
انتهى وحكى الوقف عن القاضي ابو الطيب البصري وحكى الشيخ ابو اسحق
ويمكن تخريج هذين الوجهين من قول الشافعي في الضوء في انتظار ان يقال
والبه له اصل يقتضي التاكيد او الاستيناف قوالان ولم يرجح ابن الحاجب شيئا من هذه
الثلاثة شيئا وجرى على عدم الترجيح ايضا صاحب الجوامع وان كان يكثر
فرجح المحصول ان القول بالعمل هو قول الاكثر بناء من غيرنا ومن
هنا غيران حذفت الفاء فيه للضرورة والاصل فيها غيران على حد من يفعل
الحسنات الله يشكرها هو جواب عن الصورتين المذكورتين مسهبات
الاول ينبغي ان محل هذا اذا لم يحمل في الامر الواحد انه يقتضي
التكرار بل المراد الا التكرار والمرة وهو الاوجح كما سبق وان حملا ايضا
ما اذا لم يمتثل الامر الاول بل جاء الثاني قبل امتثاله والا فهو مضاي قطعا الثاني
نقل ابن التلمساني عن القاضي ان فرض الكلام في الامر الصادر من الحالف فلا
يعم التفصيل بين المتعاقب وغيره فيما اذا امر انسان نفسه تعالى فلا فرق وكذا يجاز
التخصيص في ابن القصير وفيه نظر فان التفصيل بما اذا امر الله تعالى هو
العبارات الدالة على ما يجيء فرق ولو صح هذا الصح تاخير المستثنى عن المستثنى

عنهم

عنهم

من الثالث اذا تكرر المامور به دون صيغته تحصل بركعتين صليت بركعتين كل
الكل في شرح المختصر فلم اره مصرحا به في الاصول والظاهر انه لا
فرق فانه قول الاكثرين فيما لو قال ان تطلقي طالق انه مثل ان طلقت في
التفصيل والحكم خلافا للقاضي الحسين انه يقع به طلقة واحدة وقطع الرافعي
بما يقتضي على المسئلة في بعض الاقسام السابقة لو قال للوكيل الذي له زوجتان طالق
لوكيله طلق زوجتي طلق زوجتي او قال له عبدي اعتق عبدي اعتق
عبدي هذا طلق طلقتين واعتاق عبدين لو نوى بل يجري في الواحدة اذا
كان طلقها رجعيا فيتبغي مراجعة تمثل في ذلك فتجعل انا مرين قال انما
حضرا تمثل في ذلك والتخريج فيه على ما قدناه ظاهر والله اعلم

وصيغة النهي على التحريم حقيقة لآية البقرة الخ من مباحث
الامر اشارة الى مباحث النهي وقد سبق حقه وصيغة من مسائل النهي لان صيغته
قد تكون كما في صيغة الامر لكن هنا ما هو حقيقة وما هو مجاز فاشارت الى ان
الحقيقة هي الدالة على التحريم وذلك مثل قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا
بالتي هي احسن وهو نهي معناه على ما به اليقين وهذا على ما ذهب اليه الشيخ
اذا فرغنا من بقية معاني الصيغة ولغتها والله اعلم وقد يكون النهي مجازا في دلالة
التحريم الخ مثاله كذلك الارشاد في لا تسالوا والدعاء لا تؤاخذنا
ومثله ايضا بان العاقبة لا تحمد والاحتقار نحو لا تحتقروا
فلانا لفقر او رذالة الخ قلت وهما احد الصيغ التسوية والباقي الالتماس
الخ اي وقد صيغة النهي مجازا لمعنى من المعاني احدها الكراهة وهو الثاني
من معاني صيغة النهي مطلقا وربما عبر عنه بنهي التنزيه ويكرر احد الفرعين
مثاله قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه الا ان تغمضوا
فيه اموالهم لا انه محرم عليهم انفاق الخبيث من التمر او الرديء من التمر بسبب
النزول انهم كانوا يجيئون الصدقة في المسجد للصدقة فربما علقوا الكشف
الخ فصار المراد هنا بالخبيث الحرام الذي من نحو قوله تعالى وحرم عليهم
الخبيث وربما مثل الكراهة بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله
تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله اي على عقدة
النكاح ويقوله صلى الله عليه وسلم لا يمكن احدكم ذكره بيمينه وهو يبول
وذلك كثير التالي لارشاد لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تسالوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم والمراد الدوام على ان الاحوط ترك ذلك كذا مثل به امام
الحرمين قيل وفيه نظر بل هو للتحريم قلت الذي يظهر قول الامام فان الاتب
للتسيان عن السؤال عما لا يعرف حين السؤال قد تؤدي الى عدم الوقوف على التحريم لا

غاية الوصول في شرح جمع الجوامع

بالتحقيق

بالتحقيق ومنهم من مثله بقوله صلى الله عليه وسلم لا تحمروا ولا ترقعوا كل الرابي
في باب المهملة هذا ارشاد ودعاء لا تحمروا طعامكم ان يعود اليكم فانه سبيله
سبيل البراز فانه تولونه لغوا وباجمله فهذه الامثلة ونحوها النهي فيها للتحريم ويكون
فكان ارشادا ولا امتناع ان يكون ايضا امرا شرعيا كما نص عليه ان نهي في نظير
من الامر وقد سبق ذكره ولهذا وقع التردد في النهي عن الجلوس هل هو
ديني او ارشادي كما بين ذلك في الفقه البرماوي الاعاجم لا نزع قلوبنا بعد
هديتنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا وهو في مقبل استيناف على وجه القنا
بقبول هذا الدعاء الخامس بيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا الا به في الشهداء فان ذلك قتل الشهيد واجب اي نازل في
الشهيد بينة لعاقبته وهذه نزلة تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
السادس الاحتقار نحو لا تحقرن فقيرا لفقره ولا تحتقرن عالما لعلمه
الخ في هذا النهي اتباع التعليل كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا
به ازواجا منهم اي ان ذلك قليل لا يلتفت اليه وهذا غير التحقير ايضا لان
فان ذلك لتحقير المخاطب وهذا التحقير شيء في المخاطب به فمثل هذا لا يليق
التحقير فليس بجيد وكذا من جعلها واحدا وعلل بها كما فعل الامام وتبعه
في شرح منهاج البيضاوي ووافقه بشاهد الدسائر ذكرتي في شرح جمع الجوامع
وفي حكمه على انها واحدة نظر لما ذكرته من التعليل ثم هو ما في البرهان لامام الحرمين
فان النهي في الآية للتحريم فان من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم تحريمه عليه ويسهل له
اصابته بذلك الا ان يجاب بانه لم يخرج بذلك عن كونه نهي تقليل او تحقير من حيث هو
وهو حينئذ عام للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره وان كان بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم اشد
فعل اشتمل النهي على التحريم باعيانه وعلى التقليل او التحقير من حيث هو حرام له
ولغيره فليتامل الثامن التسوية وله ارمن ذكره وهو او لي بالذكر من كفه بما ذكره
ويمثل له بقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا سواء عليكم ان المراد التسوية فالامر بمعنى
هو معنى قولي في به الامر المثال فاسوه اي من هو الا به الي بمثل بها الامر التسوية
المثال النهي التسوية والمراد بصيغة الامر وصيغة النهي دلالة فتح التسوية اسم لهي
حقيقة وتحل قولي فاسوه به فاسوه اي اسوه معه فاثبات الالف
في قول الشاعلي وان شئتما وان تمالوا وحركت للضرورة وفتحت لخفة الفتحة
الوصف هذا ما ذكرته في النظم من المعاني وهي المراد ذكرها في شرح جمع الجوامع
تعالى وله الفضل والمنة ولكن هذا راجع للكم اصاد المراد باسقاط السهو
النسيان فان نفس النسيان لا يدخل تحت التكليف حتى ينهى عنه ومنها التخويف
لقوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون ولكن هذا ايضا راجع للتحريم اذ المراد

ولا تركوا الاسلام بل أدوه الى الموت حتى لا تموتوا الا وأنتم مسلمون منه
للياس كقوله تعالى لا تقتدوا وقد بينا ان ذلك راجع الى الاختيار فلا يمتنع
بعضهم له بذلك كما سبق وقد يمتنع لتتابع الامر كقوله تعالى لا تخف انك من الامنين
ولكن هذا راجع الى الخبر كما انه قيل انت لا تخاف وسيأتي ان الكلام على ما ورد
للخبر وقد يمتنع الالتباس نحو قول المساوي للساوي لا تفعل كذا وقد سبق
نظيره في الامر وامتنع بقرينة التحريم ولكنه لا تزله لان المتكلم به ليس
ممن يمنع ويوجب وقد يمتنع لمعنى في المحل نحو قوله تعالى لا تفعلون
الا بسلطان وهو عجيب فانه لو كان نهيا لكان فعلت النون وهو حينئذ لغو
ومعنى ليعجزهم عن ذلك اما وهو والخبر بمعنى النهي فكقوله تعالى
لا ريب فيه اي لا ترتابوا على احد القولين وقد ذكرت اقسام ما حرف فيها نظر
اشرت عنه في هذا الشرح ايضا الثاني كون صيغة النهي حقيقة في التحريم
مجازا في غيره وهو الصحيح المذاهب كما في نظيره في الامر ان صيغة للوجوب حقيقة
وما سواه مجاز فاذا تجرد النهي عن القرائن حمل على التحريم وهذا ما
تظاهرت عليه نصوص الشافعي واصحابه في الرسالة في باب العلل في الاحاديث
ما نصه ومما نهى عنه فهو على التحريم حتى يأتي دلالة عن انه اراد غير
التحريم انتهى ونص عليه ايضا في احكام القرآن ولهذا قال الشيخ ابو حامد
قطع الشافعي في قوله بان للتحريم قولا واحدا حتى يرد ما يصرفه وله في الام
قولان تأتي الاشارة اليهما انه حقيقة في الكراهة ومجاز عند بالتنزيه
ونظيره في الامر ان يكون للندب فقط او انه مشترك بين التحريم والتنزيه والوقف
الوقف عزي للاشاعرة وما ذكر من حقيقة المذاهب في الامر يجري هنا
وان امكن جريان بعض ذلك لكن لم ينقل ولهذا عين ابن الحاجب هذه
الامر بعد ظاهر ذلك انه يتحدم جريان غيرها نعم افاد حقيقته في
التحريم فعل هو بالترجيح او للتوقف والمعنى فيهما فان سابق في الامر
وحكى القرافي هنا قولا بالاباحة وانكره بعضهم وانما ذاك للغزالي في المتوقف
ان من حمل الامر على الاباحة دون التحريم حمل هذا على رفع الحرج في ترك
الفعل وقد لا يجري هذا التقسيم لم اقف على الخلاف في حكم النهي كما في الامر
فيحتمل انه على الخلاف فيه وقد نقل البزدوي ان المعتزلة قالوا بالندب في
الامر وقالوا بالتحريم في النهي بناء على ان الامر يقتضي حسن المأمور به والواجب
والمندوب داخلان في اقتضاء الحسن بخلاف النهي فانه يقتضي قبح المنهي عنه
والانتهاء عن القبيح واجب والله اعلم ص فان يكن بعد الوجوب بعد
بقي على التحريم فيما قد ثبت ش اعلم انه قد سبق في الامر مسائل مع

النظر

النهي

النهي

النظر في كون النهي مثله فيها وقد تعرضت في النظم لطائفة منها فمنها هذه المسئلة
وهي ان صيغة اذا وردت في شيء قد كان واجبا الى حين ورودها هل
يكون سبق الوجوب قرينة تبين ان النهي خرج عن حقيقته وهو التحريم اولا
وهي مبنية على مسئلة الامر بعد الحظر ان قلنا يستمر على الوجوب فهنا يستمر
على التحريم من باب اولى وان قلنا هو هناك قرينة فهنا طريقان احدهما
القطع بعدم كون الوجوب السابق قرينة صارفة عن التحريم لان
لاستاذ ابو اسحق والضبي في المتولي وحكيا الاجماع على ذلك وهو الذي
يمكن رده من خلاف لا مرة القول بانه للاباحة وهو منهم من لم يعلمه
للكراهة وهو ما نص عليه في مسودة ابن تيمية عن حكاية القاضي ابن يعلى
منهم فيها قول آخر انه هنا يرفع الوجوب فيكون للتخيير ويعود الامر الى
ما كان قبله قلت لكنه خرج عما سبق فان الوجوب اذا نسخ هل يبقى
الجواز بمعنى رفع الحرج او الاباحة والاستحباب فيه خلاف سبق
وسيأتي في باب النسخ ايضا وحكى ابن فورك الطريقين القطع والخلاف
وقال الاستاذ المتولي ومنع امام الحرمين من الاتنان وطريقنا الوقف هنا
بناء على اعتقاده ان لا فرق بينهما لكن قد فرق غيره بوجهين لعدهما ان حمل
النهي على التحريم يقتضي الترك وهو على وفق الاصل بان الاصل عدم الفعل
وحمل الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو على خلاف الاصل كما تقدما ان
النهي لدفع المفسدة والامر لتحصيل المصلحة ودفع المفسدة اهتم الشارع بدرء المفاسد
اشد من جلب المصالح وفرق ثالث وهو ان الاباحة احد محامل الفعل بخلاف
الفعل ورد ابن الحاجب الخلاف على وجه لم يجد معه عاجا لنا وبالله
المعين مسئلة هل يجري هنا في ورود النهي بعد الاستيذان في نظيره ما
سبق في ورود الامر بعده وورد فيه مواضع منها ما يأتي في خارج اوجب ما
يدل السياق عليه فما هو على التحريم حديث استذار ايت ان اذنت لنخيم بصدر
كالها اي كله الايمان افاقاتله قال له النبي صلى الله عليه وسلم لا اي فانه حديث
ابنجي بعضنا بعضا اذا التقينا قال لا وحديث بيع الرطب بالتمر بعد قوله
اينقص اذا يبس قال فلا فقيل نعم قال لا وحديث التحريم حديث ايصالي في جارك
الابل قال لا اتصل من مرابض الغنم قال نعم فان النهي هنا للكراهة وحديث
سعد ابن ابي وقاص ما افتقدت بقلبي ما لك الحديث ثم صرح القاضي الحسين
باب الوصية بالثلث على الثلث حرام وعبارة الرافعي لا ينبغي ان يوصي باكثر من الثلث
فاقتصر اي بقوله وارشاد دليل لك ان تذر ورثتك اغنياء خير من ان تذرهم
عالة وايضا فان الورثة قد تجيز الوصية فتحصل الوصية بالزايد على الثلث والله

النهي

هو في صحيح مسلم

وقد ذهب الى ان صيغة الكف النهي صلى الله عليه وسلم ما في الافادة وفي الكراهة ٥

اعلم ص والنهي يقتضي الدوام ما لم يكن له دليل راجح ش من
السابل التي يخالف النهي فيها الامر انه النهي يقتضي الدوام مطلقا بخلاف الامر
على ما سبق من القول الراجح فيه وقطع كثير في النهي بن لك كالقصير في ابي
اسحق الشيرازي بل نقل الاجماع فيه ابو حامد وابن برهان وابو زيد
في التقويم والفرق بينه وبين الامر ان لصيغة النهي اليه فيقع الامتثال فيه
بالمرة واما الامتثال على النهي عنه فلا يتحقق الا باستيعابه على التعدد فلا يتصور
فيه تكرار بل لتعذر به يتحقق الكف ثم نقل القاضي عبد الوهاب قولا بالاكتفاء
في اقتضائه المرة وان القاضي ابا بكر وغيره اجروه مجرى الامر في عدم الاستيعاب
ومن نقل ذلك عن القاضي ابو الوفاء بن عقيل الحنبلي وان كان الرازي
نقل عنه خلاف ذلك قيل وهو الصواب وفي اداب الحنبلي المسمى الكفاية
ما يقتضيه الاجتناب في الزمن الاول وبعده ما لا يحنث بحكايته لفعله مرة
ومن نقل الخلاف ابن السمعاني وابن الحاجب واطلاق الامام في المحصول التفاتي
النكرار مطلقا فتحصل في المسئلة ثلاثة مذاهب انتهى يقتضيه مع تعقيد تعلق النهي
الاول هذا في المطلق اما المقيد بشرط او صفة فقد يقع الخلاف السابق في
الامر بقتضاه التكرار او لا بعدم اقتضائه التكرار ولهذا فرق الكيا بين النهي
المقيد بشرط او صفة فلا يقتضي التكرار وبين النهي المطلق فيقتضيه ولهذا
حكاه صاحب الواضح عن ابي عبد الله البصري تسوية بينه وبين الامر في حال المخالفين
خلافه للامر قال فاذا قال لعبده لا تدخل الدار فدخل مرة الدار فيكتفي مرة
والجبائي يستبعد كما دخل رجل من كون النهي للدوام انه للتكرار
من لازمه فلذلك لم اذكره في النظم ولهذا قلنا الا تصور فيه الخلاف في كون الامر
للتكرار هنا وقال ابو يعلى انه يقتضي التكرار على المذهب بلا خلاف وحكى ابن عقيل
الحنبلي عن القاضي ابي بكر انه لا يقتضيه وقال ابن فورك محل الخلاف في النهي انه
قلنا الامر يقتضي التكرار بظاهره وان قلنا لا يقتضيه الامر الا بدليل فكذلك الامر في
الخلاف في الصور وقال الامام الرازي ان قلنا في الامر يقتضي التكرار فهو للتكرار
اولا فلا وذهب القفال والاصفهاني في شرحه الى وجوب التكرار على عدم
اقتضاء التكرار بمعنى ان لا يقتضي التكرار ويقتضي التكرار الشائع فقد حكى ان اقتضاء
النهي الدوام ليس بالوضع بل بالضرورة في اجتناب المنهي فانه لكم لم العقل في النظم
انه يدل على الدوام بل بقتضيه اي بطريق اللزوم لامتثال النهي وقد تقدم ما لم يكن له
المرة قيدا فانه حكاه انه انما يقتضي الدوام اذا لم يكن قيد بمرة واطلق كما لو قيل لا
تفعل هذا مرة فقط فانه حينئذ يتقيد بالمرة قطعا ولا يتحرك فيه خلاف وحينئذ
عارض مع اطلاق النهي والله اعلم ص النهي عن شيء يكون امرا

ما جد الاصفهاني ليس بشرعي ش هذه المسئلة مما يتساوى فيه الامر
والنهي على المختار فان الامر النفسي في شيء معين نهي عن ضده الوجودي كما
سبق يكون النهي النفساني عن شيء معين امرا بما حو أضداده الوجودية بان
الاستثال لا يتحقق الا بترك ولم يخالف من القيود المذكورة هذا كله اقتضاء
ينبغي ان يتخصص فاذا لم يكن للنهي عنه الا ضد واحد فهو مأمور به حتما
كالنهي عن الكفر فانه أمر بالايمان والنهي عن الصوم امر بالافطار ونحو ذلك
وان كان له اضداد فلا يخلو ان يكون مأمورا بالكل قطعا او لا يكون مأمورا بشيء
فيه طريقان مشهوران احدهما انه مأمور به قطعا ولا يجري فيه الخلاف الذي
في الامر بالنهي وهي طريقة القاضي في التقريب لان دلالة النهي على اقتضاء
اقوى من دلالة الامر على اقتضاء ان مطلوب النهي فعل الضد وهو يتركه
النهي ولا بد من حصوله في ضد فاحضار الضد في جانب النهي او لازمه في جانب
الامر وان النهي يستدعي ذلك بخصوصه والامر بحمله واحتمال الفرع بدون
الاصل اكثر من اعظام الامور الطريقة الثانية اجراء الخلاف الذي في الامر
وان كان نهيا عن جميع اضداده لعدم القائل به كما سبق وهو ما قاله امام الحرمين
في البرهان واقتضاه كلام عبد الوهاب في الملخص وابن السمعاني في القواطع وسليم
في التقريب الا انه قال يكون مقتضا للامر باحد اضداده وكذلك ابن
برهان في الاوسط عن الشافعي والعلماء قاطبة ان النهي عن الشيء امر باحد اضداده قوله
ذاهب الجبائي عن الشافعي وعن جماهير اصحابه والحنفية ومنا له قول ابي
عبد الله البصري انه يقتضي امرا ما ومن تردد قوله ان في الامرين
النهي عن الضد او يقتضيه كما سبق طريقتان كالذي قبله لكن حكى ابن برهان
الجاجب منهما قولين في الامر وذكر القاضي والنهي كذلك وكل من هاتين
الطريقتين حكاه بعض الحنابلة في الامر والذي في كلام ابي يعلى انه يتضمن حكما
ليس هو بضد قطعا وان الخلاف انما هو في الامر هل هو نهي عن ضده او لا وذلك
ظاهر من قوله ثم انحصر قوم وذكر القاضي النهي كذلك ثم قال فيقتضيه او يتضمنه
اي لقصر قوم على ان الامر نهي عن ضده ولم يقولوا به في النهي فلا يكون امرا باحد
اضداده ثم قال في اثناء الاستدلال فصح عن هذا القول من الطرد الى اخره لكن
قال السبكي في منع الموانع انه لم يجد له في هذه الطريقة مستندا بل منقول
ولا منقول بل رأيتها فيما رأيت من كتب الاصول ولا ادري من اين اخذها
كما لعله اخذ ما من قول بعض الاصوليين في الاستدلال على ان الامر بالشيء
هو عينه كلام النهي لغيره لم اتصل فكانه متقاس عليه المقطوع فيه بذلك لكن
ليس فيه صراحة احتمال ان يراد ذلك بل احتمال اختيار النفي فيه الكون احدها

على مذهبهم البيع على بيع غيره والبيع فى وقت النداء لحق الله عز وجل
وهو صحيح لهم هو عندهم فاسد كما سبق تبيانه الاول قولى ومطلق النهى
اى الذى ليس مقيدا بما يشعر بالفساد او بالتحمة فالاول نحو لا تصلى بغير طهارة
ونحوه ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة
نفسها فان الزانية هى التى تزوج نفسها رواه ابن ماجه والدارقطنى بطرق
فاسد من الحديث على اقتضاء ذلك الفساد ومثله نهيه صلى الله عليه وسلم عن
بيع الحلب وقال فيه فان جاء وطلب ثمنه فاملأ كفه ترابا رواه
ابو داود باسناد صحيح ونهيه عن الاستنجاء بالعظم والروث وقال
انهما لا يطهران رواه الدارقطنى وصححه فى ذلك كله انه يقتضى الفساد
قطعا خلافا لما افهم كلام بعضهم كان برهان من اجراء الخلاف فيه
ايضا والثانى كحديث لا تصروا والغنم فمن ابتاعها فهو بخير النظرين الحديث
ونحو ذلك مما فيه النهى واثبات الخيار ومثله ايضا النهى عن طلاق الحائض
والامر فيه بالمراجعة وقولى والشك فى اللازم كاليقين اى ان المشكوك
فى كونه لازما كاذا بلحق وهل مسألة نفيسة تعرض لها الشيخ عز الدين
بن عبد السلام فى قواعده فقال كل تصرف نهى عنه لامر مجاوز او
يقارنه مع توفر شروطه واركانه فهو صحيح وكل تصرف نهى عنه ولم يعلم لماذا
نهى عنه فهو باطل حمل اللفظ انى على الحقيقة انتهى وقد استفيد من كلام
ابن عبد السلام ان المراد بالمفارق غير اللازم الذى لا تعلق باخلال ركن او شرط
فالاول هو مرادهم بالجزء الداخل والثانى هو مرادهم باللازم الخارج للزوم الشرط
للماهية فنشأ من ذلك الخلاف فى امثلة الثانى قال ابن السمعانى فى
الاستسلام فى مسألة صوم يوم العيد انهم لم يتعرضوا لحقيقة الفرق بين المنهى
عنه او لغيره ويمكن ان يقال المنهى لعينه هو ما طلب فيه ايجاد ضد المنهى عنه
كالنهى عن صوم يوم العيد وما ليس كذلك فالنهى فيه لغيره كالنهى عن الصلاة فى
الدار المغصوبة بخلاف المطلوب ترك الصلاة وكذا البيع فى وقت النداء او لو اشتغل
بغير البيع كان لذلك والنهى عن صوم يوم العيد ونكاحه المحارم ونحوه كما صرح به
القاضى حسين فى باب النذر فى تعليقته على ان ابن السمعانى قد ضايق فى بعض
كتبه لمخالفة فى الفرق وقال ان النهى لا يكون لعين المنهى عنه ابدا انما هو دائما
لغيره او الاحكام ليست باوصاف ذاتية للافعال بل متعلقة بها وفيما قاله اولا نظر
لما قررناه اول المسألة ان الفرق بين الامرين وكذا فيما ضايق به على الفرق بينهما تفقير
فان الاحكام وان لم تكن وصفا بل متعلقة لكن التعلق مرة يقع بواسطة ومرة يقع
بلا واسطة فحصل الفرق والله اعلم ص والنفى فى قول او اجزاء ص وللصحة

هذا بالنزع اذ يقتضى الفساد كما يقول احمد وغيره فيقال دليل فى موضع جاز
لا يقتضى العينا حمل يكون اللفظ باقيا على حقيقته لانه لم يخرج عن جميع
موجبه فيحمل كالعام الذى خرج بعضه فانه يبقى حقيقة عينا يحتج به فى الباقى
كما سبق ولو قيل بجواز الحمل على موجبه كما يقتضيه فى الاصل فيه مجاز فى حكمه استفعل
فى كتاب الواضح وهو مبنى على ان لفظ النهى يدل على الفساد لغة او شرعا فقط
يدل عليه شيئا او معنى ليس فيه اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولعل من
الخلاف فيه ما بيده الخلاف فى كونه لغة او شرعا او معنى وقد حكى فى الخلاف
اقوالا سوى ما سبق كما ذكره عن بعض اصحابنا وبما حكاه الشيخ ابو اسحق فى شرح
اللمع انه ان كان مختصا بالمنهى عنه كالصلاة فى الثوب الحرير دل على فساده
والا فلا كالصلاة فى الدار المغصوبة والثوب الحرير والبيع وقت النداء انتهى
لكنه لا يخرج عما سبق فان الثوب النجس انما كان مخصصا من منع الصلاة لا بالنهى
بل لان الثوب فالنهى عنه لتحذير بشرطه بخلاف ما لا يجتمع به لانه امر خارجى وبهذا
يعلم ان القول بان النهى عن العبادة يقتضى الفساد مطلقا والتفصيل بين ما صلحت
للخروج بالنذر او يعود لها وهو فى غير العبادات يقتضيه ايضا فى الوجيز عن
الشافعى فى الشفاء الامام البرازى فى المعالم وحكى عليه البيضاوى وظاهر
ايراد قول اصحاب ان فحى واختاره قبيل ومشى عليه التقى فى الرسالة والبوطى
عليه فى ذكل السابق فى المذهب المختار من التفصيل وكلام ذكاب يقتضى
وبهذا صرح القرافى عن ان الكبيرة انما تقتضى شبه الفساد ولكن ظاهره يقتضى
تخصيصها بالعقود قال الاصفهانى مراد قابله بشبه الفساد نفس الفساد وانما
عبر بذلك لفرقه بينه وبين ما نهى عنه من المفاسد الذى قد علم فساده
بغير النهى وفيه ان ما يخل بركن او شرط يقتضى الفساد دون ما لا يخل به
بما ذكره ابن برهان وابن السمعانى وهو ظاهر كلام المتولى فى التصفى
آخرا قال فيكون معنى كلامه ان النهى لم يقتض فساده انما فساده على ما سبق
اخيرا قلت يمكن ادعاء انه عين قول الجمهور من حيث انه رجع النهى عن الشرط
او لازم ولكن كونه داخلا او لازما استفيد من غير النهى فى مسألة الكتاب
فى شرح البرهان عن شيخه والظاهر ان ابا الحسن الخبرى انفصل بين ما النهى
عنه لحق الخلق فلا يقتضى الفساد او لحق الله تعالى فيقتضيه كما فى البيع
الثانى بيع المعراة بل اثبت للمشترى الخيار فيه وهو قد يفهم قلت هو فى
الحقيقة يرجع الى ما سبق من الفرق بين اللازم والمفارق فان من اخل بحق الخلق نحو
الصلاة فى المغصوب بخلاف الصلاة والبيع على ان ما ذكره من الشيء ذكر يقتضى
طردا وعكسا قال البيع بالشرط الفاسد والاجل المجهول فاسد مع انه لحق الادمى ثم رأيته

على هامش

ذ واقتضاء او للفساد رجحوا كليهما بما اتى من شاهد عليهما ش لما ثبت
ان النهي يقتضي الفساد فيما سبق من الأشياء ذكرت ما هو في معنى النهي هل يقتضيه
ايضا اولا وذلك فيما اذا نفى الشارع القبول عن فعل في حالة من احواله كقوله تعالى
فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به لن يقبل منهم وكقوله عليه
الصلاة والسلام لا تقبل صلاة احدكم اذا احدث حتى يتوضأ. لا يقبل الله صلاة حائض
الا بخمار لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول ونحو ذلك ووجه مشابهته
للنهي انه في معنى لا يصلي احدكم لانه لا طهارة ولا تصل حائض الا بخمار وكذا اذا نفى
فيقتضي الفساد كالنهي على ما سبق وكان معنى نفي القبول نفي الصحة ولذلك ادخاذ ذلك
في جمع الجوامع ونفس المنهي عنه لوصفه حيث قال عن ابي حنيفة ان المنهي عنه لوصفه يفيد
الصحة وقيل ان نفي عنه القبول الخ اذ التقدير وقيل في المنهي عنه ان نفي عنه القبول
هل يكون فاسدا اولا قولان احدهما ان القبول والصحة متلازمان فاذا انتفى
احدهما انتفى الآخر والثاني لا لان القبول اعم من الصحة اذ كل مقبول صحيح وليس
كل صحيح مقبولا بدليل قوله صلى الله عليه وسلم من اتى عرافا لم تقبل له صلاة اربعين
صباحا وبنى ذلك فكون القبول هو الثواب ونحوه وقد يصح الفعل ولا ثواب فيه كما هو
الصحيح عندنا في الصلاة في المغصوب فلا يلزم حينئذ من نفي القبول نفي الصحة وعلى ان
القولان متفقان لا رجحان لاحدهما على الآخر لان نفي القبول ورد في الشرع تارة بمعنى نفي
الصحة كما في حديث لا تقبل بغير طهور ونحو ذلك مما استدل به اصحابنا وغيرهم على اشتراط الطهارة
او ستر العورة وتارة ينفي القبول مع وجود الصحة كما في الاحاديث السابقة في الآبق وشارب الخمر ومن
اتى العراف وعلى الثاني تقي الدين بن دقيق العيد في شرح العمدة بقولين واشعر كلامه بعدم ترجيح
احدهما على الآخر حيث حكى في تفسير القبول قولين احدهما ترتيب الغرض المطلوب من الشيء على
الشيء فيقال قبل عذره اذا ترتب على عذره الغرض المطلوب وهو عدم المؤاخذة بالجناية وعلى
هذا فالصحة والقبول متلازمان والثاني ان القبول كون العبادة بحيث يترتب الثواب عليها
وعلى هذا فالقبول اخص من الصحة وكل مقبول صحيح ولا ينعكس انتهى نعم ان يعقل من
الحنابلة حكى القولين في كتابه في الاصول ورجح ان الصحيح لا يكون الا مقبولا ولا يكون مردودا
الا وهو باطل لكن ترجيحه ذلك ليس بالواضح مع كثرة مجيء الامرين في الشرع كما اشرنا اليه
ولذلك جريت في النظر على عدم الترجيح فقلت رجحه بما اتى من شاهد عليهما وقولي او لاجزاء اشرت به
الى ان نفي الاجزاء كنفي القبول فيما ذكر كقوله صلى الله عليه وسلم لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بام القرآن رواه الدارقطني
وكقوله صلى الله عليه وسلم اربع لا تجزئ في الضحايا ونحو ذلك نعم اختلف في كيفية الخلاف فيه على طريقتين اصحهما القطع بانه كنفي
القبول والثاني ان فيه الخلاف السابق في نفي القبول واولى باقتضائه الفساد بان الصحة قد توجد حيث لا قبول
بخلاف الاجزاء مع الصحة قلت وقد سبق في الكلام في خطاب الوضع معنى الاجزاء والفرق بينه وبين الصحة
بما يغني عما ذكرهنا فراجعه والله تعالى اعلم.