مخطوط رقم	3205 م.ك	الموضوع	فقه شافعي
العنوان	الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع		
المؤلف	ابن العراقي ; أحمد بن عبدالرحيم ـ 826 هـ		
أوله			
آخره			
تاريخ النسخ	883 هـ		
إسم الناسخ	محمد بن حسن بن مسعود المقدسى القادري		
نوع الخط	نسخ معتاد	عدد الأوراق	189
لغة المخطوط		عدد الأسطر	0
تاريخ التأليف		المقاس	
الملاحظات			
مصدر المخطوط	شستربتي		
المراجع	بروكلمان , الملحق 2 / 105		

PIETERSE DAVISON
INTERNATIONAL Ltd
microfilm service
Chester Beatty
Library
MS
13 10 1978

AL-GHAITH AL-HĀMIʿ FĪ SHARḤ JAMʿ AL-JAWĀMIʿ, by IBN AL-ʿIRĀQĪ (d. 826/1423).

[A commentary on the *Jamʿ al-jawāmiʿ*, for which see No. 3200.

Foll. 189. 26·8 × 18·3 cm. Clear scholar's naskh.
Copyist, Muḥammad b. Ḥasan b. Masʿūd al-Maqdisī al-Qādirī.
Dated 4 Muḥarram 883 (7 April 1478).
Brockelmann, Suppl. ii. 105.

1205

كتاب الغيث الهامع وشرح جمع الجوامع

لشيخ الامام العالم العلامة شيخ الاسلام بقية المجتهدين
عمدة الحفاظ والمحدثين قاضي القضاة بدمشق
ولي الدين احمد بن شيخ الاسلام زين الدين
عبد الرحيم بن الحسين العراقي الشافعي
تغمدهما الله برحمته واسكنهما فسيح
جنته بمنه وكرمه ولطفه
لله رب العالمين ولي
الله علي سيدنا
محمد وآله
وسلم

من وقف الشيخ محمد الصالح الباشا
امام المسجد الاقصى عمره الله

الهامع

الحمد لله

للولي العراقي قالها من افتقر رحمه الله

وصيت الهوى هوى نفسي صغيرا وعندما ... صفى المشيب والعجب
طعنا الهوى عكس القضية التي لبتى ... خلاف كل عام مذ مالت الى الصغر

فلما عزعليها واستحكما

بالله اذا يكن كابنه الذي ... اطاع الهوى في الحالتين وما انتصح
طوى لمن في الحالتين عصى الهوى ... تقاه واطاع الناصحين كما امتثل

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال سيدنا وشيخنا الشيخ الامام العالم العلامة شيخ الاسلام بقية المجتهدين عمدة الحفاظ
والمحدثين قاضي القضاة ابو زرعة ولي الدين احمد بن شيخ الاسلام عبد الرحيم بن الحسين العراقي
رحمهما الله وايانا وأسكنا الجنة منه وكرمه اما بعد حمد الله والصلاة على رسول الله صلى الله عليه
فهذا تعليق وجيز على جمع الجوامع لشيخنا قاضي القضاة تاج الدين ابن السبكي رحمه الله اقتصر فيه على
حل الالفاظ وايضاح العبارة غالبا فتخلت اكثر من شرح صاحبنا العلامة بدر الدين الزركشي رحمه
الله حبته الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع وأسأل الله النفع به وان يرزقنا فهم المكتسب من
تحدك اللهم على ثم يؤذن الحذاق بازدياد هامش افتتح بالجملة الفعلية لدلالة الفعل على التجدد
والحدوث بخلاف الاسمية فانها تدل على الثبوت وكذا التأتي بالتنزيل في الجملة الاسمية فانه قديم وهذا
التصنيف نعمة جديدة وافتتح الفعل المضارع بالنون للشاركة لا للتعظيم نفسه فان الحمد على
هذه النعمة يعم كل منتفع به وقوله اللهم مثل قولك يا الله زيدت الميم في آخره عوضا من حرف
النداء هذا هو الصحيح وقول البصريين التكثير في قولهم على نعم للتعظيم بدليل الوصف وقوله يؤذن
اي يعلم والازدياد البلوغ من الزيادة كالاكتساب والكسب والدال بدل عن تاء واصله ازتياد وهذا
ماخوذ من قوله لئن شكرتم لازيدنكم قلت وقد تبين ان المراد بالحمد هنا احد قسميه وهو ما كان
منه على نعمة ولو اطلقه كما في التنزيل لتناول القسم الاخر وهو ما كان على غير نعمة والله اعلم ص
ونصلي على نبيك محمد هادي الامة لرشاد هامش قوله نصلي لفظه خبر ومعناه الطلب ليكون امتثالا
لقوله تعالى صلوا عليه وفهم من عطف الانشاء على الانشاء وعطف الخبر على الانشاء ممتنع عند علماء البيان
والصلاة من الله تعالى بمعنى الرحمة او المغفرة او الاحسان او القدر المشترك بينها وهو الاعتناء بالمصلي
عليه ومن الخلق الدعاء والنبي قيل مشتق من النبوة وهي المرتفع من الارض وقيل من النبأ وهو الخبر
والرسول اخص منه لانه المامور بالتبليغ وفضل بن عبد السلام النبوة على الرسالة والراجح خلافه
وكان ينبغي قرنه الصلاة بالتسليم وقوله هادي الامة من قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم
وهو بمعنى بيانه الطريق كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم وانا بمعنى الخلق كقوله تعالى من
يهدي الله فهو المهتدي فهو خاص بالله تعالى والارشاد ضد الغي بس وعلى آله واصحابه ما قامت الطروس
والسطور لعيوف الالحاظ مقام بياضها وسوادها هامش الى النبي صلى الله عليه وسلم بنو هاشم وبنو المطلب
واصحابه كل من لقيه مسلما ولو ان الآل في الظاهر لكان اولى للخروج من خلاف من منع اضافته الى
ضمير وقدم الآل على الاصحاب للامر بالصلاة على الآل ولهذا وجب في التشهد على قول وهم اشرف
نسبا وان كان في الصحابة من هو افضل من الآل كابي بكر وعمر رضي الله عنهما وما ضاما مصدر رتبه ظرفية
اي مدة قيام الطروس وهي جمع طرس بكسر الطاء وارادبها هنا الصحيفة وبه فسر الجوهري ثم قال وتقال
هي التي محيت ثم كتبت وعليه اقتصر في المحكم وفي قوله عيوف الالحاظ استعارة مرشحة بالبياض والسواد

فانها من لوازم العيون وفيه لف ونشر مرتب فالبياض للطروس والسواد للسطور وبين الطروس
والسطور جناس لغاير الاختلافهما في ترتيب الحروف والمراد بهذا تأبيد الصلاة لدوام العالم
وهو ماخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم
حتى يأتي امر الله ص ونضرع اليك في منع الموانع عنا كما تجمع الجوامع الآتي من فنها لاصول
بالقواعد القواطع البالغ من الاحاطة بالاصلين مبلغ ذوي الجد والتشمير الوارد من ورائه
ما به مصنف مفضلا يروي ويميز المحيط بزبدة ما في شرحي على المختصر والمنهاج مع مزيد كثير من
قوله نضرع اي نخضع ونذل وهو ابلغ من السؤال واصله نتضرع فحذفت التاء تسهيلا وقوله
في منع متعلق به وعن متعلق بمنع وجمع الجوامع علم على هذا الكتاب وسألت المانع لان
المقتضيات موجودة ثم وصفه بانه اتى بما ليس في الاصول اي اصول الفقه ومعنى بالقواعد
اي الادلة القواطع وفي حاشية الناظمين الجناس اللاحق لانه فهو في عدد الحروف والهيئات
واختلافهما في الاخير وبانه بلغ من الاحاطة مبلغ ذوي الجد وهو بالكسر الاجتهاد وزعما بالمد
كما اقتضاه كلام الاخفش وعليه اقتصر في الصحاح وبالقصر كما دل عليه ذكر الجوهري في المثل
اي قدر وقوله يؤذن بالضم من الري وقوله ويميز بفتح اوله ويجوز ضمها يقال مازته
واما اي حمل المعرة وهي الطعام والمراد مختصر ابن الحاجب ومنهاج البيضاوي واتمام شرح المصنف
من المنهاج من قوله وجوب الشيء مطلقا الى ما قبل ذلك كلام والله يعصمه ص وبعد ص
في مقدمات وسبعة كتب ش اذا اراد انحصار هذا التصنيف ورد عليه ان فيه زيادة على
ذلك كعلم اصول الدين وخاتمة التصوف واذا اراد انحصار اصول الفقه المدلول عليه بذكر شرحي
المختصر والمنهاج فانه ليس فيهما غير اصول الفقه ورد عليه ان من المقدمات حد اصول الفقه
وغير من قواعد المطلق وليس من اصول الفقه وقد يعد منها المتوقف عليها وفي المقدمة لغات
اكثرها اشهرها والفتح وهي عند المناطقة القضية المجعولة جزء دليل وعند الاصوليين
ما يتوقف عليه مسئول امر اخر وهو المراد هنا فالمقدمات لبيان الثوابت والكتب لبيان
المقاصد ثم الكلام في المقدمات اصول الفقه دلايل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها
ش هذا تعريف لاصول الفقه باعتبار مدلوله اللقبي وهذا هو دلايل الفقه الاجمالية او معرفة
دلايل الفقه الاجمالية فيه خلاف ذهب الى الاول القاضي ابو بكر وامام الحرمين والرازي والآمدي
واختاره ابن دقيق العيد لان الادلة اذا لم تعلم لا تخرج عن كونها صورا ومعنى هامش الى البيضاوي
وابن الحاجب الا انه عبر بالعلم ولكل وجه لان الفقه كما هو متضمن على ادلته هو متفرع عن العلم بها
وقيدت الدلايل بالاجمالية لاخراج التفصيلية فان النظر فيها وظيفة الفقيه لانه يتكلم على الادلة
في قوله تعالى اقيموا الصلاة للوجوب والزنى في قوله تعالى لا تقربوا الزنى للتحريم بخلاف الاصولي
فانه يتكلم على مقتضى الامر والنهي من غير نظر الى مثال خاص من الادلة تتناول الكتاب والسنة والاجماع

والقياس والاشبه كما قال السبكي ان الاجمالي قيد للمعرفة فان اداة الفقه لها جهتان فالاصولي يعرفها
من احداهما وهو الاجمال والفقيه يعرفها من الجهة الاخرى وهو التفصيل وليست الاداة منقسمة
الى ما هو اجمالي غير تفصيلي وتفصيلي غير اجمالي ووجه جعلها قيدا للدلالة ان لها نسبتين فهي
باعتبار احداهما غيرها باعتبار الاخرى وقد اورد على المصنف انه هلا قال اصول الفقه دلائله
الاجمالية واجاب باجوبة لحزازة ان الفقه في قولنا دلائل الفقه غير الفقه في اصول الفقه لانه
في اصول الفقه احد جزئي لقب مركب من مضاف ومضاف اليه وفي قولنا دلائل الفقه العلم المعروف من الاصولية
العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها ثم لا يكفي في صدق اسم الاصولي معرفة الاصول حتى يعرف
مع ذلك امرين احدهما طرق استفادتها وذكر يرجع الى الترجيح اي ترتب الادلة كتقديم الخاص
على العام والظاهر على المؤول ثانيهما ان يعرف مستفيدها وهو المجتهد فانه الذي يستفيد من
الادلة بخلاف المقلد فانه انما يستفيد من المجتهد ويدخل في ذلك المقلد ايضا ان حيينا علمه
فقها واعتبار هذين الامرين في الاصولي دون الاصول انفرد به المصنف واعتبر غيره في مدلول
الاصول الامور الثلاثة واعترف المصنف بذلك فقال جعل المعرفة بطرقها استفادتها جزأ من
مدلول الاصولي دون الاصول لم ينبغ اليه احد ووجهه ان الاصول لما كانت عندنا
نفس الادلة لا معرفتها لزم من ذلك ان يكون الاصولي هو المتصف به لان الاصولي فيه
الى الاصول وهو من قام به الاصول وقيام الاصول به معناه معرفته اياه ومعرفته اياه
متوقفة على معرفة طرق استفادته فان من لا يعرف الطريق الى الشيء محال ان يعرف الشيء وقد
يقال يكتفي في صدق اسم الاصولي بمعرفة الادلة لان المراد معرفتها على وجه يحصل به استفادة
الاحكام منها فيستغني بذلك عن التعرض باشتراط معرفة طرق استفادتها لان المراد بمعرفتها
خاصة كما قدمته وقال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد لو اقتصر في تعريف اصول الفقه على الدلايل
وكيفية الاستفادة منها لكفى ويكون حال المستفيد كالتابع والمتمم لكن جرت العادة باد خاله في
اصول الفقه وضعا فادخل فيه حواصل والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من
ادلتها التفصيلية شم هذا احد الفقه من جهة الاصطلاح فالعلم جنس وقال الشيخ تقي الدين لو
عبر بالمعرفة لكان احسن فان العلم يطلق بمعنى حصول المعنى في الذهن ويطلق على اخص من ذلك
وهو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب ولهذا جاء سؤال الفقه من باب الظنون واجاب المصنف
عن هذا بان المراد بالعلم هنا الصناعة كتولك علم النحو اي صناعته فيندرج فيه الظن ايضا ولا يرد السؤال
لكن جوابهم عن ذلك السؤال يدل على ان مرادهم بالعلم اليقين وخرج بقوله بالاحكام العلم بالذوات
والصفات والافعال والمراد بالحكم نسبة امر الى اخر بالايجاب او السلب وخرج بقوله الشرعية
العقلية واللغوية والمراد بالشرعية المتوقفة على الشرع وخرج بقوله العملية العلمية كاصول الدين
قاله القرافي وتاعن الباجي وخالفه السبكي فقال اصول الدين منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود الباري

ومنه ما ثبت بالعقل والسمع كالوحدانية وما ثبت بالسمع وحده كثير من احوال يوم القيامة فخرج
ما ثبت بالعقل بقولنا الشرعية واما المتوقف على السمع فقد يقال يدخل بقولنا في احد الشرعية وفيه
المحصول ان الاحتراز بالعملية عن كون الاجماع حجة والقياس حجة فانه ليس علما بكيفية عمل واعترض
ابن دقيق العيد لان جميع هذه القواعد التي ذكرانه يحترز عنها فان الغاية المطلوبة من العلم في
تعريف صفة للعلم وخرج به علم الله تعالى وما يلقيه في قلوب الانبياء والملائكة عليهم الصلاة
والسلام من الاحكام وخرج بقوله من ادلتها التفصيلية اعتقاد المقلد كما قال الامام وغيره فانه
مكتسب من دليل اجمالي وهو انه افتاه به المجتهد وكل ما افتاه به فهو حكم الله في حقه فكل الحق ان
اعتقاد المقلد لم يدخل في الحد حتى يحتاج لاخراجه فانه ليس علما كما صرح به في المحصول وجعله ظنيا
للعلم فلذلك قال المصنف لا ولي ان تخرج به علم الخلاف لان الجدلي لا يقصد صورة بعينها وانما
يضرب الصور مثالا لقاعدة كلية فيقع على مستفاد من الدليل الاجمالي لا من التفصيلي وقال
الشارح الظاهر انه ذكر هنا ليس للاحتراز عن شيء فان اكتساب الاحكام لا يكون من غير ادلتها التفصيلية
وانما ذكر للدلالة على المكتسب منه بالمطابقة فالصواب عدم وصفها بالتفصيلية ليلا يوهم انه قيد
زايد قلت لا يقال في الموهم انه غير صواب وقد علم انه لبيان الواقع والله اعلم ص والحكم خطاب الله
المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف شم لما ذكر الحكم في تعريف الفقه اخذ في تعريفه فالحكم جنس
والمراد بالخطاب هو من اطلاق المصدر على اسم المفعول وهو ما يقصد بالزام من هو متهيء للفهم اضافته الى
الله تعالى وخرج خطاب الملائكة والجن الانس وقوله المتعلق اي الذي من شانه ان يتعلق فهو مجاز
من تسمية الشيء بما يؤول اليه والمراد بفعل المكلف الصادر منه ليشمل القول والنية والمكان هو البالغ
العاقل وسيأتي من هذا بيان ان الصبي لا يتعلق بفعله حكم وما قول الفقهاء انه يثاب ويندب له فهو عند
الاصوليين يجوز قال المصنف وسيأتي ما هو المعتبر عند قال والمعتبر يتعلق الضمان باتلاف الصبي ليس
الذي باخراجه من ماله والمراد بالمكلف الجنس وعبر المصنف بالافراد ليتناول الاحكام المتعلقة
بفعل مكلف واحد كالخصايص واجزاء العتاق عن ابي بردة ابن نيار وخرج بالمتعلق بفعل المكلف
اربعة امور ما يتعلق بذاته تعالى نحو الله لا اله الا هو وبفعله نحو خالق كل شيء وبالجماد نحو
ويوم نسير الجبال وبذوات المكلفين نحو ولقد خلقناكم ثم صورناكم وقوله من حيث انه مكلف يخرج
ما يتعلق بفعل المكلف لا من حيث تكليفه كخبر الله تعالى عن افعال المكلفين نحو والله خلقكم
وما تعملون وقوله عليه الصلاة والسلام صلاة الرجل تزيد في العمر واكتفى المصنف بذلك عن قوله في
الاقتضاء او التخيير واختار ذلك لانه يقال على وجه الاشتراك فيدخل في خطاب الوضع ولا يرد عليه ما
اورده المعتزلة من التردد وهو عندي احسن من تعبير المصنف لانه اعتبار التكليف بخلاف ما
لا تكليف فيه كالاباحة وهي احد اقسام الحكم وهي عندي داخلة في الاقتضاء وقد اورد على المصنف انه كان
ينبغي ان يزيد به فيقول من حيث انه مكلف به او لجاب اي المصنف عنه بانه لو قال به لاقتضى ان المكلف

قال ابو داود في شرح الاشباه ص ٢٠ ما نصه
ابن دقيق العيد لان جميع هذه القواعد التي ذكرانه يحترز عنها فان الغاية المطلوبة من العلم هي
تعريف صفة للعلم وخرج به علم الله تعالى وما يلقيه في قلوب الانبياء والملائكة عليهم الصلاة
والسلام من الاحكام وخرج بقوله من ادلتها التفصيلية اعتقاد المقلد كما قال الامام وغيره فانه
مكتسب من دليل اجمالي وهو انه افتاه به المجتهد وكل ما افتاه به فهو حكم الله في حقه فكل الحق ان
اعتقاد المقلد لم يدخل في الحد حتى يحتاج لاخراجه فانه ليس علما كما صرح به في المحصول وجعله ظنيا
للعلم فلذلك قال المصنف لا ولي ان تخرج به علم الخلاف لان الجدلي لا يقصد صورة بعينها وانما
يضرب الصور مثالا لقاعدة كلية فيقع على مستفاد من الدليل الاجمالي لا من التفصيلي وقال
الشارح الظاهر انه ذكر هنا ليس للاحتراز عن شيء فان اكتساب الاحكام لا يكون من غير ادلتها التفصيلية
وانما ذكر للدلالة على المكتسب منه بالمطابقة فالصواب عدم وصفها بالتفصيلية ليلا يوهم انه قيد
زايد قلت لا يقال في الموهم انه غير صواب وقد علم انه لبيان الواقع والله اعلم ص والحكم خطاب الله
المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف شم لما ذكر الحكم في تعريف الفقه اخذ في تعريفه فالحكم جنس
والمراد بالخطاب هو من اطلاق المصدر على اسم المفعول وهو ما يقصد بالزام من هو متهيء للفهم اضافته الى
الله تعالى وخرج خطاب الملائكة والجن الانس وقوله المتعلق اي الذي من شانه ان يتعلق فهو مجاز
من تسمية الشيء بما يؤول اليه والمراد بفعل المكلف الصادر منه ليشمل القول والنية والمكان هو البالغ
العاقل وسيأتي من هذا بيان ان الصبي لا يتعلق بفعله حكم وما قول الفقهاء انه يثاب ويندب له فهو عند
الاصوليين يجوز قال المصنف وسيأتي ما هو المعتبر عند قال والمعتبر يتعلق الضمان باتلاف الصبي ليس
الذي باخراجه من ماله والمراد بالمكلف الجنس وعبر المصنف بالافراد ليتناول الاحكام المتعلقة
بفعل مكلف واحد كالخصايص واجزاء العتاق عن ابي بردة ابن نيار وخرج بالمتعلق بفعل المكلف
اربعة امور ما يتعلق بذاته تعالى نحو الله لا اله الا هو وبفعله نحو خالق كل شيء وبالجماد نحو
ويوم نسير الجبال وبذوات المكلفين نحو ولقد خلقناكم ثم صورناكم وقوله من حيث انه مكلف يخرج
ما يتعلق بفعل المكلف لا من حيث تكليفه كخبر الله تعالى عن افعال المكلفين نحو والله خلقكم
وما تعملون وقوله عليه الصلاة والسلام صلة الرحم تزيد في العمر واكتفى المصنف بذلك عن قوله في
الاقتضاء او التخيير واختار ذلك لانه يقال على وجه الاشتراك فيدخل في خطاب الوضع ولا يرد عليه ما
اورده المعتزلة من التردد وهو عندي احسن من تعبير المصنف لانه اعتبار التكليف بخلاف ما
لا تكليف فيه كالاباحة وهي احد اقسام الحكم وهي عندي داخلة في الاقتضاء وقد اورد على المصنف انه كان
ينبغي ان يزيد به فيقول من حيث انه مكلف به او لجاب اي المصنف عنه بانه لو قال به لاقتضى ان المكلف

قال ابو داود في شرح الاشباه ص ٢٠ ما نصه

لا يخاطب الا بما هو مكلف به وليس كذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم مخاطب بما كلف به الامة بعين ما يليغ
وكذلك جميع المكلفين بفرض الكفاية وان كان المكلف به بعضهم لا الكل على المختار انتهى وهو عجيب
فان عليه الصلاة والسلام مخاطب بما كلف به الامة على سبيل التبليغ لا على سبيل الفعل فالذي كلف
به غير الذي كلفوا به ولا يمكن القول بان الاثنان يتألف بفعل غيرهما وكلامه في فرض الكفاية متناقض
كيف يقول اولا ان الخطاب بالجميع ثم يقول ان المكلف البعض هذا لم يقل به احد والخلاف في ان فرض
الكفاية يتعلق بالجميع او بالبعض مشهور ص ومن ثم لا حكم الا الله ش هذا فرع لما سبق اي لاجل ان
الحكم خطاب الله فحيث لا خطاب لا حكم اذ لم يكن الحكم الا سمعيا فالمعتزلة في دعواهم ان العقل
يدرك الحكم الحكم بالحسن والقبيح فهو عندهم طريق الى العلم بالحكم الشرعي فلم يجعلوه الغير الله
حكما بل قالوا انه يمكن ادراك حكمه بالعقل من غير ورود سمع وعبارة المصنف تؤهم غير ذلك
وثم هنا للمكان المجازي ص والحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته وصفة الكمال
والنقص عقلي وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب اجلا شرعي خلافا للمعتزلة ش الحسن والقبيح
يطلق بثلاث اعتبارات احدها ما يلائم الطبع وينافره كقولنا انقاذ الغريق حسن والام البريء
قبيح والثاني صفة الكمال والنقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وهو بهذين الاعتبارين
عقلي بلا خلاف اي انه العقل يستقل بادراكهما من غير توقف على الشرع والثالث ما يوجب المدح
او الذم الشرعي عاجلا والثواب او العقاب اجلا وهو موضع الخلاف فالمعتزلة قالوا هو عقلي
ايضا اي يستقل العقل بادراكه وقال اهل السنة هو شرعي اي لا يعرف الا بالشرع نعم
لا ينفي ان يقولوا في الاول والثاني عقليان ولكنه حذف خبر احد المبتدأين لدلالة الاخر عليه او القصد
كلاهما عقليان فحذف احدهما لدلالة الاخر عليه وقوله خلافا للمعتزلة منصوب على المصدر او الحال اي قولا
ذا خلاف او الهاء في مخالفا لهم واقتصر المصنف على الذم والعقاب مهملا للمدح والثواب لتلازمهما
نفيا واثباتا والمراد بترتب العقاب بعض الشارع عليه وذلك لا ينافي جواز العفو فلو قال لكونه
متعلق العقاب لكان احسن ص وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل ش لا يستقل العقل
باجابة شكر المنعم خلافا للمعتزلة وارد عليهم الشيخ ابو اسحق في كتاب الحدود مناقضة فانهم قالوا واجب
على الله ان يثيب المطيعين وان ينعم على الخلق واذا وجب الثواب فلا معنى للشكر لانه من مقتضى دينه
لم يستحق الشكر ففي الجمع بين هاتين المقالتين مناقضة والمراد بشكر المنعم الاتيان بالمستحسنات
العقلية والانتهاء عن المستقبحات العقلية ص ولا حكم قبل الشرع بل الامر موقوف الى وروده
وحكمت المعتزلة العقل فان لم يقض فثالثها الوقف عن الحظر والاباحة ش مذهب اهل السنة
انه لا حكم قبل ورود الشرع وظاهر كلام المصنف انتفاء الحكم بنفسه وهو الذي حكاه القاضي ابو بكر
في مختصر التقريب عن اهل الحق وقاله الامام في البرهان والغزالي وقال النووي انه الصحيح من
اصحابنا وقيل المراد علم العلم بالحكم اي ان لنا حكما قبل ورود الشرع لكنا لا نعلمه وقال

البيضاوي

بيضاوي انه مراد الاشعري بالوقف في هذه المسئلة لان الحكم عنده قديم فتفسير الوقف بعدم الحكم
يلزم منه حدوث الحكم وهو خلاف مذهبه وقول المصنف بل الامر موقوف الى ورود الشرع
يوهم ما قاله البيضاوي وبين ان مرادهم بالوقف ان الامر موقوف الى ورود الشرع
وان الحكم منتف قبل وروده وذهبت المعتزلة الى ان ما قضى فيه العقل بحسنه او قبحه اتبع
فيه حكمه وانقسم الى الاحكام الخمسة فما قضى بحسنه ان لم يترجح فعله على تركه فهو المباح وان
ترجح فان لحق الذم على تركه فهو الواجب والا فهو المندوب وما قضى بقبحه ان ترجح
فعله فالحرام والا فالمكروه وان لم يقض فيه شيء ففيه ثلاثة مذاهب احدها الحظر والثاني
الاباحة والثالث الوقف قال ابن القشيري والقاياتي بالحظر لا يريدون انه باعتبار صفة
في الحل بل حظر احتياطي كما يجب اجتناب المنكوحة اذا اختلطت باجنبية وانما يلجأ في الوقف
اراد واو وقف حيث هكذا احرره والامدي وابن الحاجب موضع الخلاف والملتقى في المسئول قال
القدماني اطلاق الحرام الخلاف ينافي قواعدهم اذ الحظر يقتضي تحريم انقاذ الغريق والاباحة تقتضي
اباحة القتل اما ما لم يطلع العقل على مفسدته او مصلحته فيمكن ان يجعل فيه الخلاف ثم رأيت
كلام ابن الحسين في المعتمد حكى عزم الخلاف من غير تقييد وهو اعلم بمذهبهم فرجعت الى طرقة
الامام ص والصواب امتناع تكليف الغافل والمجانين وكذا المكره على الصحيح ولو على
القتل واثم القاتل لا يثاب نفسه ش فيه مسايل الاولى يمتنع تكليف الغافل كما تقدم
والثالث فيه قول بجواز بناء على جواز تكليف ما لا يطاق وهو مقابل الصواب في عمل المصنف
والمشهور منعه وان جوز ناظر اكم لا ينبغي ذلك فايك الا بتلا ولا فايدة له هنا وقد نقل ابن برهان
في الاوسط عن الفقهاء جواز ان على معنى ثبوت الفعل في الذمة وقد يتوهم ان الشافعي يرى
تكليف الغافل لنصه على تكليف السكران وليس كذلك فانه انما قال بتكليف السكران عقوبة له
لتسببه الى ذلك بعمر باختياره واستثنى البيضاوي تبعا لصاحب الحاصل معرفة الله تعالى فانه مكلف بها مع الغفلة عن ذلك اذ لو عرف تكليفه بها لعرف الله تعالى فيكون الامر موجبا
تحصيل الحاصل وهو محال والحق ما استثنى فان الحاصل المعرفة الاجمالية والمكلف
به المعرفة التفصيلية الثانية يمتنع تكليف الملجأ وهو الذي صار كالمرتعش بالنسبة
المرعشة والملقى من شاهق بالنسبة لفهم حكاية خلاف فيه وكلام الامدي يشير اليه
بناء على جواز تكليف ما لا يطاق عقلا الثالث في تكليف المكره قولان احدهما وهو قول
المعتزلة المنع اي بالمكره عليه دون ما عداه من الافعال وهو مختار المصنف هنا الثاني الجواز
وان كان غير واقع وهو قول الاشاعرة وقد رجع اليه المصنف اخيرا وطرد المصنف منع تكليف
في القتل فالاكراه عليه يخرج المكره عن التكليف ثم استشكل سؤاله وهو انه اثم بلا خلاف
عليه القصاص في الاصح فكيف لا يكون مكلفا واشار الى الجواب عنه بانه اثم من جهة الاكراه

بل من جهة انه اثر نفسه على غير فان معنى قولك اكرهت زيدا لو الا قتلتك التخيير بين نفسه
وبين زيد فاذا قتل زيدا فقد اثر نفسه فاتم الاختيار فهذا الفعل فيه جهتين جهة
الاكراه ولا اثم فيها وجهة الايثار ولا اكراه فيها وقال الشارح ما اختاره في القاتل
هو ظاهر مصادم للاجماع في التلخيص لامام الحرمين اجمع العلماء فاطبة على توجه النهي على
المكره على القتل وهذا عين التكليف في حال الاكراه وهو عالا منجا منه وقال الشيخ في شرح
اللمع انعقد الاجماع على ان المكره على القتل مامور بجتناب القتل ودفع المكره عن نفسه
وانه اثم بقتل من اكره على قتله وذلك يدل على انه مكلف حال الاكراه وبه صرح الغزالي وغيره
انتهى بس ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة ش مذهب الاشاعرة
ان الامر وكذا النهي يتعلق بالمعدوم تعلقا معنويا لا تنجيزيا فامر الله تعالى وتحريمه يتعلقان
في الازل بالمكلف لا على معنى تنجز الفعل في حال عدمه بل على معنى انه اذا وجد بصفة التكليف
صار مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب اخر وهذا مبني على اثبات الكلام النفسي
فلذا نكر خالف فيه المعتزلة لانكارهم الكلام النفسي وقال الشيخ المقترح جدا بن دقيق العيد
لامه الامر لم يتعلق بالمعدوم بل بالموجود المتوقع فكما ان العلم الازلي يتعلق بالموجود
الذي سيكون فكذلك الطلب الازلي بالمكلف الذي سيكون ص فان اقتضى الخطاب الفعل
اقتضاء جازما فايجاب او غير جازم فندب او الترك جازما فتحريم او غير جازم فنهي مخصوص
فكراهة او بغير مخصوص فخلاف الاولى او التخيير فاباحة ش هذا تقسيم للحكم وجعل
مورد القسمة الخطاب لانه بمعناه وتقريره انه اما ان يقتضي الفعل او الترك وعلى كل
من التقديرين فاما ان يكون جازما ام لا فان اقتضى الفعل جزما فايجاب او بدون
جزم فالندب او الترك جازما فالتحريم او بدون جزم فان كان نهيا مخصوص فالكراهة
او بغير مخصوص فخلاف الاولى وان خير بين الفعل والترك فهو الاباحة والمشهور
ان الاحكام خمسة الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة وتبع المصنف في ذلك
السادس وهو خلاف الاولى امام الحرمين لكن غير تعبير بالنهي المقصود الى المخصوص
وفيه نظر لانه المقصود يحترز به عن الامر بالشيء فانه نهي عن ضده فهو منهي عنه الا انه
غير مقصود والمخصوص يحترز به عما استفيد من عموم من غير تنصيص على النفي عنه
بخصوصه قال السبكي والامام اول من علمناه ذكر قلت مع انه لم ينشه من عند
نفسه بل نقله من غيره فقال انه انما احدثه المتاخرون ص وان ورد سببا
او شرطا او مانعا او صحيحا او فاسدا فليس خطاب تكليف وانما هو خطاب وضع اي وضعه
الله تعالى في شرايعه لاضافة الحكم اليه تعرف به الاحكام تيسيرا فان الاحكام مغيبة
عنا والفرق بينه وبين خطاب التكليف من حيث الحقيقة ان الحكم في الوضع هو قضاء الشارع

على الوصف بكونه سببا او شرطا او مانعا وخطاب التكليف للطلب اذا ما تقرر بالاسباب
والشروط والموانع قيل وكان ينبغي ان يقول فان ورد سببا او شرطا او مانعا الا ان
الاسلوب ليس نفسه الخ ش جعل الشارع اياه واجب عنه بان اقتضابها المصدر مرفوف
اي يجعل الوجوب الخ ولا ترد في ان الملائمة الاولى من خطاب الوضع واما الصحة
والفساد فهو الصحيح فيهما لانه حكم من الشارع بذلك وقال ابن الحاجب هما عقليان
تنبيه ان احد هذا ظاهر عبارة المصنف انما فرد خطاب الوضع عن خطاب التكليف
وجعله قسيما له وكذلك فعل براق الحاجبي في قوله في تعريف الحكم بالاقتضاء والتخيير او
الوضع واختار الامام فخر الدين ادخاله في خطاب التكليف لان منه ما يكون الشيء شرطا
لحرمة المشروط بدون شرطه وادعى بعضهم اقتضاء عبارة المصنف ذلك وهو
بعيد ثانيا مقتضى عبارة المصنف انه في الاباحة اقتضاء لان تقدير الكلام ان اقتضى
الخطاب التخيير والمعروف انه لا اقتضاء فيه فان الاقتضاء الطلب ولا طلب فيه وانما
فيه التخيير بين الفعل والترك ص وقد عرفت حدود هاهنا اي انواع اقسام الاول
وهو خطاب التكليف وذلك بان يوخذ مورد التقسيم منها فيجعل جنسا وما يميز بعد
كل نوع فيجعل فصلا فيقال الايجاب اقتضاء الفعل اقتضاء جازما وهكذا في بقيتها
وكانه اراد بالحد مطلق التعريف حتى يدخل فيه الرسم الذي هو بالعرض ونحوه وقوله
يكون مورد التقسيم جنسا اقول لنا المانع اما ان يكون ناطقا ام لا فان قلنا الاول فهو
ما شمل ناطق ليس حدا له والله اعلم ص والفرض والواجب مترادفان خلافا لابي حنيفة
وهو لفظي ش والفرض والواجب لفظان مترادفان بمعنى واحد وفرق ابو حنيفة
بينهما فجعل الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني قال اصحابنا نقض
الحنفية اصلهم في اشياء منها جعلهم صحيح الرأس والعمد في اخر الصلاة فرضا مع
انهما لم يثبتا بدليل قطعي والنزاع في ذلك لفظي اي مرجعه الى الاصطلاح ص والمندوب
والمستحب والتطوع والسنة مترادفة خلافا للبعض اصلنا وهو لفظي ش الخلاف في ذلك
من اصحابنا القاضي حسين والبغوي والخوارزمي قالوا السنة ما واظب عليه النبي ﷺ انه
عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة او مرتين والتطوع ما يشبه الاثنان باختيار من
لا يورث ص ولا يجب بالشروع خلافا لابي حنيفة ووجوبه اتمام الحج لان نفله كفرضه
بتة وكفارة وغيرها ش لا يجب التطوع من صلاة او صيام وغيرهما بالشروع فيه
بل له قطعه ولو بغير عذر وقال ابو حنيفة يلزم بالشروع وحكي عن مالك ايضا وقد
اورد علينا الحج فانه يلزم تطوعه بالشروع فيه ويجب اتمامه وفرق بينه وبين غيره
باختصاص الحج بان نفله كفرضه في النية والكفارة وغيرها اي كما مضى في فاسد وهذا

مذهب المتكلمين لكن لا يوصف بالعصمة وعندنا لا الفعل في الوجهين وهو الذي يمكن وقوعه تارة
على موافقة الشرع وتارة على غير ما لا يتبع الا على وجه واحد كمعرفة الله تعالى لا يوصف بذلك
وقال بعضهم الصحة في العبادة استيفاء القضاء وهو حكي عن الفقهاء وتظهر فائدة الخلاف
فيمن صلى محدثا على ظن انه متطهر ثم ظهر لحدثه فصلاته عندنا على المتكلمين صحيحة لانها
موافقة للامر وعلى راي الفقهاء باطلة وقال السبكي ان تسمية الفقهاء هذه الصلاة باطلة ليس
للاعتبار علم سقوط القضاء في حد الصحة كما ظنه الاصوليون بل لان شروط الصلاة المظنون
في نفس الامر والصلاة بدون شرطها باطلة وغير مامور بها ثم استدل على هذا بانه
يقتضي ان كل من صحت صلاته صحة مغنية عن القضاء جاز الاقتداء به فانه يقتضي انتفاء الصحة
الى ما يغني عن القضاء وليس كذلك ثم استدل بغير هذا ايضا ثم قال فالصواب ان يكون في حد الصحة
عند المحققين موافقة الامر غير ان الفقهاء يقولون ظان الطهارة مامور بها مرفوع
والمتكلمون يقولون ليس مامورا فلذلك تكون صلاته صحيحة عندهم
وقال القرافي وغيره هذا الخلاف لفظي لانه ان تبين لحدثه فلا قضاء
الصورتين وقال الشارح ليس كذلك بل الخلاف معنوي فللشافعي
ووصفهم اياها بالصحة صريح في ذلك فلو صحت الغائبة من العبادة
في القديم مثله فيما اذا صلى بنجس لم يعلمه انه لا يجب القضاء فظهر الموافقة
وكذا من صلى الى جهة ثم تبين الخطأ في القبلة قولان للشافعي بالخلاف بينهم مفرع
ان القضاء
الثاني بني
وبعضهم العقد قرب الشرط من قوله بصحة البيع
وقدم الخبر لاعراضا عيبي وهو عود الضمير
وفي كقوله تعالى لهم على قلوبهم اقفالها
والفعل قرب الاثار وهي ما شرع
بصحة العقد الا في
حتى تصح الصحة
الاثر لا يرد عليه
البيعة بلا ثمن
منابين نقد
للتعليق صحيح

الطوفي كلام الصحة والذي حكاه عنه في شرح مختصر الروضة قال الصحة
بالشروع كما ذكره الشافعي في بعض نصوصه وجماعة منهم لا يحتاج لاستيفاء القضاء
من استيفاء وعوافقه وهو ظاهر من حيث ومن حيث وهو الصحيح
واسب ما يضاف اليه للتعلق به من حيث انه معرف وعرض احدى بان لهم
مطلب الوصف هنا الحكم غير الوصف بكونه سببا وهو حاصل مناسب الذي عرفت عنه وعرفه
بما ذكر وبهي بقوله للتعلق به الخ مع كونه حكما فتعلق الحكم به وبهذا يندفع ايراد ذكره
انه اذا ثبت ان الوصف في القديم واشار بقوله من حيث انه معرف الى انه ليس من حيث كونه
موجبا لذلك لذاته او لصفة قائمة به بل لامر قد الا يجب انه معرف للحكم
وعند المعتزلة انه موجب لذاته ولا يصح ان يتعلق به الامر فقد جعلت الشارع موجبا وهو مراد
المصنف بعجزه وارادة صحة التعريف على مذهب ومن اضافي نحو الحكم هو الشارع
واما نسب للاحد لانه على احد مذهبي المعتزلة الجبائي كالحلة
في نفسها يجعل الحكم عنده ومن يقول منهم لمعنى للخالف مذهب لا كمن
والحق ان الوصف لذاته ولصفة لا يتعلق به الامر ولا النهي لذاته ولا لصفة
والحق بان الاوصاف في المحصلات
معرف نعيض الحكم كالابن
مع تناحكمة
في ايجاده ولا يكون
الحكم مع تناحكمة
حكمة تخل بحكمة
المفضي مواساة الفقراء
مانع الاب لان كلا منها
لابن الحاجب وقد تصحب
العلة ومن شروط الحكم
لاناطة الحكم ومن ثم كان
ومن متعلقات الاحكام
وشروط كل واحد منها
السبب وقد ذكرت
القضاء المشهور تعريف

لا بد في السبب

مدخل

المطوي في كلام المصنف هو الذي اجاب بعاك في ومعناه انه لا يجب المضي في فاسد فليس
كالمضي في صحيحه ولا يختص الحج بخروجه عن هذه القاعدة فالامضية سنة واذا فات بحث لزمت
بالشروع كما ذكروا ان جي في نصوص الشافعي وقال بعضهم لا يحتاج لاستثنا الحج لانه لا يكون
من استطاع تطوعا قط بل هو في حق من لم يحج فرض عين وفي حق من حج فرض كفاية ص
والسبب ما يضاف الحكم اليه للتعلق به من حيث انه معرف وغير ش احتفي بيان اقسام
خطاب الوضع فمنها الحكم على الوصف بكونه سببا وهو خاص بالسبب الذي عرفت علته وعرفه
بما ذكر وبني بقوله للتعلق به ان معنى كون السبب حكما تعلق الحكم به وبهذا يندفع ايراد ان
الزنا حادث فلا يوثر في القديم واشار بقوله من حيث انه معرف الى انه ليس المراد منه كونه
موجبا لذلك لذاته او لصفة ذاتية كما تقول المعتزلة بل المراد عند الاكثرين انه معرف للحكم
وعند الغزالي انه موجب لا لذاته ولا لصفة ذاتية ولكن بجعل الشارع له موجبا وهو مراد
المصنف بقيوده وارد صحة التعريف على المذهبين ومراد الغزالي ان الموجب للحكم هو الشارع
وانما نصب السبب للاستدلال به على الحكم لعدم معرفته لنا بعد انقطاع الوحي كالعلة
فانها يحصل الحكم عندها لانه يسمى به وهو من حيث المعنى لا يخالف مذهب الاكثرين
والعلة المختص من السبب لانه لا بد فيها من المناسبة ولا يشترط ذلك في السبب ص
والشرط ياتي شرحه في الخصصات ص وانما نع الوصف الوجودي الظاهر المنضبط
المعرف نقيض الحكم كالابوة في القصاص ش المذكور صانع الحكم فلا بد ان يزيد في تعريفه
مع بقاء حكمة السبب فان الابوة مانعة للحكم الذي هو القصاص لحكمه وهي كون الاب سببا
في ايجاده فلا يكون الابن سببا في اعدامه وهذه الحكمة تقتضي عدم القصاص الذي هو نقيض
الحكم مع بقاء حكمة السبب وهي الحياة والمراد بهذه الزيادة اخراج مانع السبب وهو ما يفوت
حكمة تخلف حكمة السبب كالدين في الزكوة اذا قلنا انه مانع من الوجوب فان حكمة السبب وهو
الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله وليس مع الدين فضل يواسي به قال المصنف وانما لم اذكرها
مانع السبب لانه يدخل فيما منع الحكم ومتعلقاته وليست الاسباب عندنا من الاحكام خلافا
لابن الحاجب وقد تضمن كلام القياس على تعريف مانع السبب حيث قلنا فيه عند ذكر
العلة ومن شروط الالحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح لذلك هذا
لا ناطة الحكم ومن ثم كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمة فان قيل هو ان لم يكن من الاحكام
فهو من متعلقات الاحكام فكان ينبغي ذكره قلنا المعنى بمتعلقات الاحكام حاكم ومحكوم به وعليه
وشروط كل واحد منها وليست الاسباب من ذلك اهـ ويرد عليه انه كان ينبغي ذكر ان لا يكون
السبب وقد يكون والله اعلم ص والصحة موافقة ذي الوجهين الشرع وقيل في العبادة اسقاط
القضا ش المشهور تعريف الصحة سواء كانت في عبادة او معاملة بموافقة الشرع اي امر الشرع وهو

مذهب المتكلمين لكن لا يوصف بالصحة وعدم الا الفعل في الوجهين وهو الذي يمكن وقوعه تارة
على موافقة الشرع وتارة على غير ما فما لا يتم الا على وجه واحد كمعرفة الله تعالى لا يوصف بذلك
وقال بعضهم الصحة في العبادة اسقاط القضا وهو محكي عن الفقها وتظهر فايدة الخلاف
فيمن صلى محدثا على ظن انه متطهر ثم ظهر له حدثه فصلاته على راي المتكلمين صحيحة لانها
موافقة للامر وعلى راي الفقها باطلة وقال السبكي ان تسمية الفقها هذه الصلاة باطلة ليس
للاعتبار عدم سقوط القضا في حد الصحة كما ظنه الاصوليون بل لان شرط الصلاة الطهارة
في نفس الامر والصلاة بدون شرطها باطلة وغير مامور بها ثم استدل على هذا بانه انما
يقع للمرئ كل من صحت صلاته صحة مغنية عن القضا جاز الاقتدا به فانه يقتضي تسليم الصحة
الى ما يغني عن القضا والى ما لا يغني ثم استدل لغير هذا ايضا ثم قال فالصواب انه يكون حد الصحة
عند الفريقين موافقة الامر غير ان الفقها يقولون فاقد الطهارة ما مور بها مرفوع عنه الاثم بتركها
والمتكلمون يقولون ليس ما مورا فلذلك تكون صلاته صحيحة عند المتكلمين لا الفقها انتهى
وتعال للقرافي وغيره هذا الخلاف لفظي لانه ان لم يتبين لمحدثه فلا قضا والا وجب انفاقا في
الصورتين وقال الشارح ليس كذلك بل الخلاف معنوي فالمتكلمون لا يوجبون القضا
ووصفهم اياها بالصحة صريح في ذلك فان الصحة في الغاية من العبادة ولا يتصور هذا الا
في القديم مثله فيما اذا اصلى بنجس لم يعلمه انه لا يجب القضا فظهر الموافقة الامر حال التلبس
وكذا من صلى الى جهة ثم تبين الخطا في القضا قولان للشافعي بل الخلاف بينهم مفرع على اصل وهو
انه القضا هل يجب بالامر الاول او بامر مجدد فعلى الاول وبني الفقها قولهم انها اسقوط القضا وعلى
الثاني بني المتكلمون انها موافقة الامر فلا يوجبون القضا ما لم يرد امر جديد انتهى ص
وبصحة العقد تترتب اثاره ش قوله بصحة العقد خبر مقدم وقوله مترتب اثاره مبتدا موخر
وقدم الخبر لاغراض اهمها وهو عود الضمير من المبتدا وهو الها من اثاره على بعض الخبر وهو العقد
فهو كقوله تعالى ام على قلوب اقفالها واخر اياني وصالحهم فان تقدم المعمول يفيد عند جماعة
والمعنى ان ترتب الاثار وهي ما شرع ذلك العقد له كالتصرف في البيع والاستمتاع في النكاح واقع
بصحة العقد لا بغيره وهذا اولى من تعريف صحة العقد بترتب الاثر فان ترتب الاثر ليس
صحة بل الصحة انما هو شي عنها مع انه لو عبر بهذه العبارة وقيل صحة العقد بنشاة ترتب
الاثر لا ورد عليه انه قد يتخلف ترتب الاثر كالبيع قبل القبض او في زمن الخيار فكان تعبير المصنف
بان بصحة العقد ترتب الاثار ولي ان ترتب الاثر اذا وجد فهو ناشي عن الصحة ولا يلزم منه ان
الصحة يلزمها ترتب الاثر مع ذكر قيد عليه الخلع والكتابة الفاسدات فانه يترتب عليها الاثار
من البينونة والعتق مع انها غير صحيحة وجاب عنه بان ترتب الاثر فيها ليس من جهة العقد بل
للتعليق وهو صحيح لا خلاف فيه وفظير ذلك القراض والوكالة الفاسدان يصح فيها التصرف لوجود

الاذن فيه وان لم يصح التقدس والعبادة اجزاوها اي كفايته استوط التعبد وقيل اسقاط
القضاء ثم قوله العبادة مجرور عطفا على صحة العقد اي وبصحة العبادة اجزاوها كما قال وبصحة
العقد تترتب اثار اي ان اجزاء العبادة ينشاء عن صحتها فيقال صحة العبادة فاجزات ثم عرف
الاجزاء بانه الكفاية في سقوط التعبد اي كون الفعل كافيا في سقوط التعبد ولم يقيد الفعل
بكونه من المتعبد ليتناول ما وقع النايب عن المحضوب ولو عبر باسقاط التعبد لكان اولى ثم حكما
قولا اخران الاجزاء اسقاط القضاء وحكاه في المنتخب عن الفقهاء ومخصص الاجزاء بالمطلوب
وقيل بالمامور به اعم من الاجزاء فانه يوصف بها العبادات والمعاملات واما الاجزاء
فالمشهور اختصاصه بالمطلوب سواكان واجبا او مندوبا وقيل يختص بالواجب فلا يوصف
المندوب به ونصر القرافي والاصفهاني شارحا المحصول وتبعهما السبكي وقال كلام
الفقهاء يقتضي ان المندوب يوصف بالاجزاء كالفرض وقد ورد في الحديث اربع لا تجزئ
في الاضاحي واستدل به من قال بوجوب الاضحية وانكر عليه انتهى ص ويقابلها
البطلان وهو الفساد خلافا لابي حنيفة ش اي ان البطلان والفساد لفظان مترادفان
وهما مقابلان للصحة وذلك شامل للعبادات والمعاملات وفرق ابو حنيفة بينهما وتحريره
مذهبه في ذلك ان العوضين اذا كانا غير قابلين للبيع كبيع الملاقيح وهو ما في بطون
الامهات بالدم فهو باطل قطعا وان كانا باصلهما قابلين للبيع ولكن اشتملا على وصف
يقتضي عدم الصحة كالربا فان الدراهم باصلها قابلة للبيع وانما انبطلان من الربا
في احدهما فاسد قطعا وان كانا غير قابلين للبيع دون الثمن كبيع الملاقيح بالدراهم
او بالعكس كبيع ثوب مثلا بدم ففي كل منهما خلاف والصحيح عند هم الحاق الاول بالاول
والثاني بالثاني وفايدة التفصيل عندهم ان الفاسد يفيد الملك اذا اتصل به القبض
دون الباطل ص والاداء فعل بعض ما دخل وقته قبل خروجه ش عرف
المصنف الاداء بانه فعل بعض ما دخل وقته قبل خروجه فقوله فعل جنس وقوله
بعض لم يقصد به اخراج الكل بل التنبيه على دخوله بطريق الاولى فانه اذا كان فعل
البعض اداء فعل الكل اولى لكن فيه اجمال لانه ليس كل بعض تصير العبادة بفعله اداء
وانما ذلك خاص بركعة بناء على الاصح ان من صلى ركعة في الوقت وباقيها خارجه كان الجميع اداء
وهذا مبني على احد احتمالين للسبكي قال لانه المتبادر من كلامهم ان الوقت خرج في حق هذا
كغيره ولعله احتمال اخر ان الوقت لم يخرج في حقه بالنسبة الى اخر صلاته وحينيذ فلا اشكال
البعض في الوقت والبعض خارجه بالجميع في الوقت واستشهد لهذا الاحتمال بمفهوم قول
الشافعي في المختصر فاذا طلعت الشمس قبل ان يصلي منها ركعة فقد خرج وقتها وخرج بقولنا
ما دخل وقته فعله قبل دخول وقته وهو باطل الا فيما جوز الشرع كزكاة الفطر فهو

تعجيل

تعجيل والوقت يتناول لذاته بي والتابع وهو وقت العصر والعشاء جمع التاخير فالصحيح ان الوقت
اداء وقوله قبل خروجه خرج به فعله بعد خروجه وهو القضاء ثم حكى في تعريفه قولا اخر
انه فعل كل ما دخل وقته قبل خروجه وهذا على الوجه الذاهب الى ان الجميع قضاء وهذا الذي
اعتمده في الاداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر انهم لا يسمون فعل البعض
ولو كان ركعتا داء وتبع المصنف في ذلك الفقهاء وما كان ينبغي ذلك في بيان مصطلح
اهل الاصول ولا يلزم من قوله عليه الصلاة والسلام من ادرك ركعة من الصلاة
فقد ادرك الصلاة ان تكون اداء وغايته ان الشارع جعل حكم المدرك على الطريق
التعبد والامتنان والتوسيع وعطا يحكمه لانه مودحقيقة كيف وناخر الصلاة
بحيث يخرج بعضها عن الوقت حرام فكيف يساوي فعل هذا المرتكب للحرام فعل المصلي
الموقع لجميع الصلاة في وقتها ولعله عليه الصلاة والسلام انما ذكر هذا الادراك
بالنسبة الى الزام الزايد عند من فعل تلك العبادة لا بالنسبة لجعله مودبا ويدل
لذلك ان هذا لم يطرد الفقهاء في الجمعة بل قالوا بامتناع الجمعة بخروج جزء
منها عن الوقت وانما تكمل ظهرا والله اعلم وقوله بعض وكل غير منونين للاضافة
فان احدهما مضاف الى قوله ما والاخر الى نظيره تقديرا وفعل ذكر المصنف اقسام الاداء
وهو كقوله قطع الله يد ورجل من قالها وجواز مثله خاص بالمصطفين كاليد والرجل
والبعض والكل ولو اجتنب المصنف مثل هذا في التعريفات لكان اولى فانه موضوعها
في البيان وهذا ينافيه ص وللمودي ما فعل ش اي ما فعل بعضه وقبل كمله بعد خروج
وقته وقبل خروجه وانما عرف المودي مع انه مفهوم من تعريف الاداء ليفيد على المشكك
علي بن الحاجب في تعريفه الاداء بانه ما فعل الى اخره فاشار الى انه انما ينبغي ان يصور هذا
التعريف المودي لا الاداء ولا يكون جعل ما في عبارة ابن الحاجب مصدرية لاعادة
الضمير عليها في قوله في وقته لان الضمير انما يعود على الاسماء والمصدر يقع حرف ص
والوقت الزمان المقدر له شرعا مطلقا ش هذا تعريف الوقت المذكور في تعريف
الاداء وقوله الزمان جنس وقوله المقدر له شرعا اي للفعل خرج بقيد زمان الفعل
المامور به من غير تعرض للزمان كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان الشرع لم يقيد
به زمانا وان كان الامر يدل على الزمان بالالتزام ومن ضرورة الفعل وقوعه في زمان
ولكن ليس مقصودا للشارع وقوله مطلقا اي سواكان مضيقا كصوم رمضان او موسعا
بالصلوات الخمس قال الشارح وقد تقع العبادة بوقت لا نهاية له كالطواف الافاضة للحج
والحلق اذا جعلناه نسكا قلت هذا مردود فان طواف الافاضة لم يجعل له الشارع وقتا
معينا حتى يقال انه موقت واسما علم ولم يتعرض المصنف لتعريف الوقت وان كانت عبارة

بن الحاجب في حد الاداء يستلزم ذلك واخذ المصنف ذلك من كلام الامدي والبيضاوي قيل الاحسن عندي
في تفسير انه الزمان المنصوص عليه للفعل من جهة الشرع وسببه الى ذلك الشيخ عز الدين
فقال في امالية الوقت محل قسمي مستفاد من الصيغة الدالة على المامور به وقت بجعل الشارع
للعبادة والمراد بالوقت في حد الاداء والثاني دون الاول ويترتب على ذلك انا اذا قلنا
بالفور فيما لامر فاخر المامور به لا يكون قضاء لانا اخرجت عن الوقت الذي دل عليه
اللفظ لا الوقت الذي قدره الشرع ص والقضاء فعل كل وقيل بعض ما خرج وقت اداءه
استدراك لما سبق له مقتضى للفعل ش عرف المصنف القضاء بانه فعل كل ما خرج وقت اداءه
الى اخره فالفعل جنس وقولنا كل خرج به البعض فانه متى فعل البعض في الوقت كان
الجميع اداء وهذا معترض كما تقدم في تعريف الاداء فان ذلك في بعض مخصوص وهو ركعة
وخرج بقوله ما خرج وقت اداءه الاداء وقوله استدراكا لما سبق له مقتضى للفعل المتراخي
عما فعل بعد وقت الاداء لا بقصد الاستدراك فانه لا يسمى قضاء ودخل في قوله مقتضى للفعل
اي طالب للواجب والمندوب فكلاهما مطلوب شرعا وكلاهما يوصف بالقضاء وهذا
احسن من تعبير ابن الحاجب والبيضاوي بالوجوب والحق انه لا يحتاج لهذه الزيادة
فانه متى لم يسبق مقتضي للفعل لا يكون المفعول بعد خروج وقت الاداء تلك العبادة
بل غيرها وقوله مطلقا اي سواء كان اداء واجبا كالصلاة المتروكة عمدا او لم يجب
وامكن كصوم المسافر او امتنع عقلا كصلاة النائم او شرعا كصلاة الحائض ثم حكى المصنف
في تعريف القضاء قولا آخر انه فعل بعض ما خرج وقت اداءه الى آخر لاجل القول الآخر
وقوله كل وبعض غير منونين للاضافة الملفوظة والمنوية كما تقدم في نظيره
والمقتضي للفعل ش عبر هنا بالمفعول لانه احسن وعبر هناك بما فعل اشارة للاستدراك
على ابن الحاجب كما تقدم فلا حاجة لتكرير ص والاعادة فعله في وقت الاداء قيل لخلل
وقيل لعذر فالصلاة المكررة معادة ش الاعادة نوع من الاداء وهي فعله اي فعل
المعاد في وقت الاداء ويفهم من هذا التعبير ان المراد فعله ثانيا وخرج بقوله في وقت الاداء
والقضاء حكي خلافا في انه هل يعتبر في الاعادة ان يكون فعله الثاني لخلل واقتضى الاول
وهو ان يختل فيه ركن او شرط او لعذر وان لم تكن مختلة والمراد به ان تكون الثانية اكمل
من الاولى وان كانت الاولى صحيحة وبنى عليها الصلاة المكررة فهي على الثاني معادة وعلى الاول
ليست معادة اذ لا خلل في الاولى وجزم البيضاوي بالاول ورجحه ابن الحاجب وقال
السكوني كلام الاصوليين يقتضي الاول والاقرب الى اللفاظ الفقهاء الثاني واللغة تساعد
على ذلك فليكن هو المعتمد انتهى وتم يرجح المصنف احد هذين القولين لانه زيفهما في شرح المختصر
اذا قلت الجماعات من كل وجه ثم اختار انها ما فعل في وقت الاداء ثانيا مطلقا اي اتم

من

من ان يكون لخلل او عذر او غيرهما قال الشارح وهو ممنوع لانه لا يدري القبول في اي الفعلين
فالاحتياط الاعادة كما لو ترجحت الثانية وقد اشار اليه احتمالا قلت فيكون العذر لازما
للاعادة لو لم يكن الاحتمال عدم القبول والله اعلم وما ذكرناه من ان الاعادة قسم من الاداء
هو ما صرح به الامدي وغيره وقال السبكي انه مقتضى اطلاق الفقهاء ومقتضى كلام الاصوليين
قاضي ابو بكر في التقريب والارشاد والغزالي في المستصفى والامام في المحصول ولكن
الامام لما ذكر ذلك قال انه ان فعل ثانيا بعد ذلك سمي اعادة ظن صاحب الحاصل
والتحصيل ان هذا مخصص للاطلاق المتقدم فقيداه وتبعهما البيضاوي فجعلوا الاعادة
قسيمة للاداء واعتبروا في حد الاداء ان لا يسبق باداء مختل قال وليس لهم مساعد من اطلاق
الفقهاء ولا من كلام الاصوليين فالصواب ان الاداء اسم لما وقع في الوقت مطلقا سبقه
شيء او سابقا او منفردا انتهى ص والحكم الشرعي ان تغير الى سهولة لعذر مع قيام السبب
للحكم الاصلي فرخصة كاكل الميتة والقصر والفطر وفطر مسافر لا يجهده الصوم وجبا
وندبا وإباحة وخلافا للاولي والافعذيمة ش هذا تقسيم الحكم الى رخصة وعزيمة
ولا يحتاج لتقييده بالشرعي وان كلامه فيه وقد قال قبل ذلك ومنه ثم لاحكم الا
وتقدير ان لكل ان تغير الى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلي فرخصة والا فعزيمة
فخرج بقولنا تغير ما بقي على حكمه الاصلي وبقولنا الى سهولة الحدود والتعاذير مع تكليم
الادمي المقتضي للمنع وبقولنا لعذر التخصيص فانه تغير لكن لا لعذر وبقولنا مع قيام السبب
للحكم الاصلي ما نسخ في شريعتنا من الاصار التي كانت على من قبلنا تيسيرا وتسهيلا كالمبة
الغنايم والابل والشحوم فلا يسمى نسخها رخصة وتم من هذا ان شرط الرخصة ان تكون تابعة
للحكم الاصلي قايما وانها تترجح معارضة لاكل الميتة للمضطر فان ذلك تحريم اكل الميتة قايم
ثم قسم حكم الرخصة الى اربعة اقسام احدها ان تكون واجبة كاكل الميتة للمضطر على الصحيح
وقيل بالجواز فقط الثاني ان تكون مندوبة كقصر الصلاة للمسافر اذا بلغ سفره ثلاثة امراحل
من خلافا لابي حنيفة فانه يوجب القصر في هذه الحالة فان كان دون ذلك فالاتمام افضل التخيير
خلافا له ايضا فانه يمنعه فيما دون ذلك الثالث ان تكون مباحة كالسلم ولو مثل بالعرايا
كان احسن للتصريح في الحديث بالرخصة فيها وهو قوله وارخص في العرايا وقد ترددا لغزالي
في المستصفى في السلم فقال قد يقال انه رخصة لان عموم نهيه عن بيع ما ليس عندك موجب تحريمه
ويمكن ان يقال هو عقد اخر فهو بيع وبيع وذاك بيع عين فافترقا فهو في الشرط ولا يلحق
احدهما بالاخر فيشبه ان يكون هذا مجازا وان قول الداودي نهى عن بيع ما ليس عندك كرخص
في السلم تجوز في العبارة انتهى الرابع ان تكون خلاف الاولى كالفطر في حق المتمادي المجهود
الصوم اي يحصل له به جهد وهو المشقة فان لجهده فالاولى له الفطر تنبيه هم من اقتصاد في

هذه الاقسام انها لا تكون جازمة ولا مكروهة وهو ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام ان الله يحب ان
تؤتى رخصه كما ذكره في كلام الاصحاب ما يوهم مجيئها في الرخصة اما التحريم فانهم قالوا الواجب
بذهاب وقته اجزاه مع ان استعمال الحرام والاستنجاء بغير الماء رخصة واما الكراهة فالنقص
في اقل من ثلاثة مراحل فانه مكروه قاله الماوردي وقوله والا فغدمه اي وانما يتغير الحكم
بالاستمرار على اصله او تغير لكن لا الى سهولة اولا لعذر اولاح قيام السبب للحكم الاصلي فهو الخبر
فاندرج في العزيمة هذه الاقسام كلها وظاهر كلام المصنف انقسامها الى الاحكام الخمسة
ومو مقتضى كلام البيضاوي وجعلها الامام منقسمة اليها ما عدا الحرمة وخصها القاضي
والامدي وابن الحاجب في مختصريه الكبير بالوجوب وخصها القرافي بالواجب والمندوب
فقط لان الطلب مؤكد فلا يجيء الاباح وقول والذي رجحه الله في نظم المنهاج ان الطلب جزم جزمه
يحتمل موافقة الغزالي ويحتمل اختصاصه بالوجوب والتحريم وله وجه حسن وان لم ار احدا صرح
به لان كلا منهما فيه عزم مؤكد الاول في فعله والثاني في تركه بخلاف غيرهما من الاحكام ص
والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري بترتيب غير متناول
ما يمكن ولم يقل ما يتوصل لان المراد التوصل بالقوة فقد لا ينظر في الدليل ولا يخرجه ذلك عن
كونه دليلا وخرج بصحيح النظر فاسده وتناول قوله الى مطلوب القطعي والظني وهو
الامارة وهو اختيار الشيخ ابي اسحق الشيرازي وخطأ من خصه بالقطعي خرج بقوله خبري
التصوري كالحد والرسم فانهما للبيان التصور لا التصديق ص واختلف فيمتنا هل العلم
عقيبه مكتسب ش يعني ان الامام والاتباع ذهبوا الى ان حصول العلم عقيب الدليل مكتسب بقدرة
وقال الاستاذ ابو اسحق الامام في البرهان هو واقع بقدرة الله تعالى اضطرارا ليس مكتسبا
بقدرة حادثة اذ لو لم يكن كذلك لامكنه تركه وليس كذلك فدل على انه مضطر اليه وعلى
بقولنا يبين ان الخلاف في ذلك بيننا وبين اهل السنة ش والحد الجامع المانع وقيل المطرد
المنعكس ش عقب ذكر الدليل بذكر الحد لان المطلوب بالاول التصديق بالثاني التصور
وهما قسما العلم ولهم في الحد عبارتان احداهما ان يكون جامعا مانعا اي جامعا لافراد المحدود
ما نعا من دخول غيره فيه كقولنا الانسان حيوان ناطق فالحيوان يجمع ولم يمنع كالانسان فانه جمع
ومنع ولم يجمع كالانسان رجل لم يكن حراصحي الثانية ان يكون مطردا منعكسا اي كلما انتفى
الحد وجد المحدود وهما انتفى الحد وقد يفهم من تقديمها الاطراد على الانعكاس ان المطرد
الجامع والمنعكس هو المانع وبه قال القرافي وسبقه اليه ابو علي التميمي في الشرح الكبير
الذي لكن المشهور عكسه ان المطرد هو المانع والمنعكس هو الجامع وبه قال الغزالي وابن الحاجب
وغيرهما واعلم ان الاستعمال المطرد مردود في العربية وقد نص علي في كتاب سيبويه فقال يقولون
طردته فذهب ولا يقولون فانطرد ولا فاطرد وفي الصحاح انه يقال في لغة رديئة وفي المحكم

على هذه اللغة انصرف ومما كاطراد المناسب والتعارض في الادلة قيد لا يسمى خطابا فقيل لا
يتنوع ص فيه سلسلتان احداهما اختلف في ان كلام الله تعالى هل يسمى في الازل خطابا او لا
يسمى بذلك الا عند وجود المخاطب والاول محكي عن الاشعري والثاني عن القاضي ابي بكر قال
الاسنوي ان المعدوم مأمور بالامر الازلي على تقدير الوجود ويعترض على المصنف في
جزمه بذلك فيما تقدم عن اصحابنا من قوله ويتعلق الامر بالمعدوم خلافا للمعتزلة
وحكى هنا الخلاف من غير ترجيح مع انه هناك المسلة اصل لذلك الثانية اختلف ايضا في ان
كلام الله تعالى هل يتنوع فقال الجمهور لا لكونه امرا او نهيا وخبرا وصاف الكلام لا اقسام
له وقال بعضهم يتنوع الى امر ونهي وخبر واستخبار ونداء واذا بعضهم امرين الخبرين
وهما الوعد والوعيد ص والنظر الفكر المؤدي الى علم او ظن ش هذا احد للقاضي
ابي بكر فقوله الفكر جنس والمراد بالفكر الذي يعد في خواص الانسان وهو تحريك
الذهن في المعقولات اي حركة كانت سواء في محسوس وهو التخيل او في خلافه وليست
المراد به الفكر والمراد في النظر لانه ليس اظهر منه حتى يفسر به ولانه تواليه ليفسر به
به وقوله المؤدي الى علم او ظن فصل خرج به ما لا يؤدي لذلك وهو الحدس وخرج
في اطلاق العلم التصور والتصديق واما الظن فلا يتناول الا التصديق ويجيء الاول
دليلا والثاني في امارة ص والادراك بلا حكم تصور وبحكم تصديق وجازمه الذي لا يقبل
التغيير علم والقابل الاعتقاد صحيح ان طابق فاسد ان لم يطابق وغير الجازم ظن وحد
وهم لانه اما راجح او مرجوح او مساوش ادراك الماهية فغير حكم عليها سمي
تصورا ومع الحكم ان تميز تصديقا لكن هل التصديق مجموع الامرين او الحكم وحده
ذهب الامام فخر الدين الى الاول وقال الشيخ تقي الدين انه اقرب ثم قيم الادراك مع الحكم
الى جازم وغيره فالجازم ان لم يقبل التغير اي لا في نفس الامر ولا بالتشكيك فهو العلم
وان قبلا التغير فهو الاعتقاد ثم ان طابق الواقع فهو اعتقاد صحيح وان لم يطابق فهو
اعتقاد فاسد واما غير الجازم فهو منقسم الى ظن ووهم وشك لانه اما ان يترجح احد
طرفيه او لا بل يتساويان فان ترجح احدهما فالراجح ظن والمرجوح وهم وان تساويا
سمي كل منهما شكا هذه طريقة الاصوليين واما الفقهاء فالاعتماد عندهم اطلاق الشك
على غير الجازم ولو كان راجحا او مرجوحا واعترض على المصنف بانه جعل الشك
والوهم من اقسام التصديق مع انه لا حكم فيهما واجيب عنه بانه الوهم حاكم بالطرف
المرجوح حكما مرجوحا وان اكتفى بجواز وقوع كل من النقيضين بدلا عن الاخذ والعلم
ش والعلم قال الامام ضروري ثم قال هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب وقيل ضروري
فلا يحد وقال امام الحرمين عسر فالواي لا مسك عن تعريفه ش اختلف في العلم فقال الامام

في المقصود هو ضروري اي تصور بديهي لان ما عدا العلم لا يعرف الا به فيستحيل ان يكون
غير ذلك ثم ان الامام بعد ذلك ذكر تقسيما حصر فيه العلم واضداده وعرفه فيه بانه الحكم
الجازم المطابق لموجب فاقتضى كلامه انه ضروري وانه يحد وهذا تناقض فانه اذا كان
تصوره ضروريا فكيف يحد ليتصور فقوله الجازم خرج به الظن والشك والوهم وقوله
المطابق خرج به الجهل وقوله لموجب خرج به التقليد ثم حكى للمصنف قولا انه ضروري فلا يحد
واقتضى قوله ان هذا غير مقالة الامام وقد امام الحرمين حد عسر وانما يعرف بالتقسيم
والمثال وهذا اولى من نقل ابن الحاجب عنه منع حده فانه صرح في البرهان وغيره بامكانه
التعبير عنه وان العسر الحد بجميع انواع التعريف وفي المستصفى اختصاص ذلك بالحقيقة
وهو توسط بينهما ومال المصنف الى مقالة امام الحرمين فقال فالرأي الامساك عن تعريفه
ص ثم قال المحققون لا تفاوت وانما التفاوت بكثرة المتعلقات س كذا حكاه
امام الحرمين في الشامل عن المحققين واختار هو والانباري في شرح البرهان ولكن الاكثرون
على التفاوت اي بكونه علما اجليا من علم ونقله في البرهان عن ائمتنا وصرح به ايد الخلاف ان
الايمان هل يزيد وينقص بناء على انه من قبيل العلوم لا الاعمال خلافا للمعتزلة ص
والجهل انتفاء العلم بالمقصود وقيل تصور للعلوم على خلاف هيئته س هذا الخلاف
اخذه المصنف من قصيدة ابن مكي المعروفة بالصلاحية لترغيب السلطان صلاح الدين
فيها فصدر كلامه بانه انتفاء العلم بالمقصود ثم حكى قولا انه تصور للمعلوم على خلاف
هيئته والمعروف تقسيم الجهل الى بسيط ومركب فالبسيط هو المذكور في الحد الاول
والمركب هو المذكور في الحد الثاني هكذا ذكره الامام والآمدي وغيرهما وقال الرافعي
الكلام على قاعدة مذهبه في الجهل المشهور الجزم بكون الشيء على خلاف ما هو عليه وزاد
ويراد به عدم العلم انتهى وسمى الاول بسيطا لانه جزء واحد كما انتفاء علمنا بما تحت الارض
وفي قعر البحار وسمى الثاني مركبا لانه مركب من جزئين احدهما عدم العلم والثاني اعتقاد
غير مطابق ولو قال المصنف تصور الشيء لكان اولى بشيء المعلوم لان هذا جهل لا علم فيه
وقوله على خلاف هيئته اي على خلاف الواقع وخرج به تصوره بهيئته فانه علم
قال المصنف وهذا احسن من قول امام الحرمين على خلاف ما هو به فان ظاهره التعدد
لان المعلوم يعطي وقوع تصوره وقوله على خلاف ما هو به يعطي انه لم يقع تصوره قال
الشارح وقد يجاب عن الامام بانه مراده بقوله تصور الشيء على ما في زعمه وقوله على
خلاف ما هو به في نفس الامر قلت لم يظهر لي التفاوت بين تعبير امام الحرمين
والمصنف ص والسهو الذهول عن المعلوم ش خرج بقوله عن المعلوم الشيء
عما لا يعلم لانه لا يقال له سهو وقال السبكي السهو ما ينبه صاحبه بادنى تنبيه

وقال

وقال بعضهم زمن السهو قصير بخلاف النسيان فانه زمنه طويل لاستحكامه ص مسئلة
الحسن المأذون واجبا ومندوبا ومباحا قيل وفعل غير المكلف والقبيح المنهي عنه
قد دخل خلاف الاولى وقال امام الحرمين ليس المكروه قبيحا ولا حسنا ثم ينقسم الفعل الذي
هو متعلق الحكم الى حسن وقبيح وعرف المصنف حمد الله الحسن بالمأذون فيه ثم ذكر انه
يندرج فيه الواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف وفي اندراج فعل غير مكلف
في ذلك اشكالان احدهما ان كلامنا في الفعل الذي هو متعلق الحكم وهو فعل المكلف فلا
يصح ان يدخل تحت احد قسميه وهو الحسن فعل غير المكلف وهذا اشكال لو قال فعل المكلف
ينقسم الى فعل مكلف وفعل غير مكلف وجب عنه بان الجنس قطع النظر عن كونه
احد قسمي فعل المكلف يتناول فعل المكلف وغيره ومن حيث كونه احد قسمي فعل المكلف
لا يتناول الا فعل المكلف فكلامه في الحسن مع قطع النظر عن كون فعل المكلف ثانيهما ان فعل
غير المكلف لم يؤذن فيه شرعا فكيف يندرج تحت المأذون وفي بعض النسخ ذكر فعل غير
المكلف بصيغة التمريض فقال قيل وفعل غير المكلف وكأنه اشار بذلك البيضاوي
لكن لو عرف الحسن بانه ما لم ينه عنه لكان اندراج فعل غير المكلف فيه واضحا فانه
لا نهي عنه ولا اذن فيه ثم ذكر المصنف ان القبيح هو المنهي عنه فاندرج فيه المنهي عنه
بالجزم وهو الحرام وبغير الجزم وهو المكروه ثم ذكر انه لا فرق في المنهي غير الجازم
بين ان يكون بخصوصه وهو المكروه او بعمومه وهو خلاف الاولى قال الشارح وفي
الملاق القبيح على خلاف الاولى نظر ولم ار لغير المصنف وغايته انه اخذ من ان الاقدام
المنهي عنه والاقرب انهم ارادوا النهي المخصوص ولا يأبى عن قول ابن الحاجب تبعا
للعضد الى وغيره ان المكروه يطلق على خلاف الاولى لانه لبيان اطلاق صحيح الشرع اطلاقا
في حقيقة القبيح والظاهر ان المصنف اخذ هذا من كلام الهندي فانه قال القبيح
عندنا ما يكون منهيا عنه ونعني به ما يكون تركه اولى وهذا القدر المشترك بين المحرم
والمكروه فان جعل النهي حقيقة فيه فلا كلام والا فاستعماله فيه بطريق التجوز
فيدخل تحته المحرم والمكروه انتهى ثم حكى عن امام الحرمين انه المكروه ليس قبيحا
ولا حسنا وقد علل ذلك بان القبيح ما يذم عليه والحسن ما يوقع الثناء عليه وهذا
لا يذم عليه ولا يوقع الثناء عليه قال السبكي ولم نر احدا وافقه من خلاف امام الحرمين فيما قاله
الا اناسا ادركناهم قالوا انه قبيح لا منهي والنهي اعم من نهي تحريم وتنزيه وعبارة البيضاوي
باطلاقها تقتضي ذلك وليس لخلاف المذكور من هذا الاطلاق بأولى من رد هذا الاطلاق لقول
امام الحرمين انتهى قلت واذا قال امام الحرمين هذا في المكروه فكيف يقول في خلاف الاولى
والله اعلم ص مسئلة جائز التركيس بواجب قال اكثر الفقهاء يجب الصوم على الحائض والحائض

والمريض وقيد على المسافر دونها وقال الامام عليه احد الشهرين والخلاف لفظي ثم صدر المسـ
بان جايز الترك ليس بواجب لانه يدخل فيه كل مسايل ووجهه انه الواجب مركب من
الفعل مع المنع من الترك فلو كان جايز الترك لجاز ان لا يكون واجبا وكان ينبغي ان
يزيد مطلقا ليخرج الواجب الموسع والمخير فانه يجوز تركهما في حالة لا مطلقا وقع
فيها واجاب فمن المسايل الداخلة في هذا الاصل ان الحايض والمريض والمسافر لا يجب
صوم شهر رمضان لانهم يجوز لهم تركه وقد نص الشافعي على ذلك في الحايض وقال
النووي اجمع المسلمون انه لا يجب عليها الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبة
في زمن الحيض وانما يجب القضا بامر جديد وذكر بعض اصحابنا وجها انها مخاطبة
حال الحيض وقوم يتاخير انتهى وخالفني ذلك بعض الفقها فاوجب الصوم عليها
المصنف في قوله ذلك عن اكثر الفقها اصحاب المحصول قال الشارح قلت الذي في
المحصول نقله عن كثير من الفقها وحكاه الشيخ ابو حامد في كتابه في الاصول عن مذهب
والقول بوجوبه على المسافر دونها حكاه ابن الصباغ عن الحنفية وقوله والخلاف لفظي
عليه اي على المسافر احد الشهرين اي اما الحايض فلا واخذ غيره وقوله والخلاف لفظي تبع
الشيخ ابا اسحق فقال لا فايدة له لانه تاخير الصوم حالة العذر جايز بلا خلاف والقضا
زواله واجب بلا خلاف وحكي ابن الرفعة عن بعضهم ان فايدة الخلاف تظهر فيما اذا قلنا
انه يجب التعرض للاداء والقضاء في النية انتهى وقال الشارح فايدته في انه هل وجب
باموجديا وبالامر الاول قلت وقد تظهر فايدته فيما اذا حاضت المراة بعد
وقبل ان تصيل ركعتين هل يقتضيها وقد نقل النووي في شرح المهذب عن ابن القاص
والجرجاني انها تقتضيها وانا الشيخ ابا علي انكره قال وهو الصواب ولكنه جزم في شرح
بمقالة ابن القاص والجرجاني ونقلها عن الاصحاب ص وفي كون المندوب ماموراً
والاصح ليس مكلفا به ش فيه مسلتان احداهما في كون المندوب ماموراً به خلاف
كما حكاه ابن الصباغ في العدة على انه ماموربه حقيقة وحكاه القاضي ابو الطيب عن نص
واختار الشيخ ابو حامد وغيره انه ليس ماموراً به حقيقة بل مجازا قال الشارح وظاهر
المصنف ان الخلاف في كونه ماموراً به ام لا وانما الخلاف في انه حقيقة او مجاز قلت اذا
ان الامر به مجاز صح فيه انه ماموربه فان علامة المجاز صحة التفي فصح ما قاله المصنف
في كونه مكلفا به خلافا ايضا الاصح انه ليس مكلفا به فان التكليف يشعر بتطويق
الكلفة من غير خيرة والندب فيه تخيير وهذا اختيار امام الحرمين ومقابله مذهب القا
ص وكذا المباح ومنهم من قال ان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه خلافا للقاضي ش ان
في المباح ايضا هو مكلف به والاصح عند الجمهور انه غير مكلف به ومقابله للاستا

انه مكلفا باعتقاد اباحته وقد بان العلم بحكم الشيء خارج عنه واشار بقوله ومنشا الخ الى ان الخلاف في
المسالتين مبني على الخلاف في حقيقة التكليف فالجمهور على انه الزام ما فيه كلفة فلا يكون
المندوب والمباح مكلفا بهما وقال القاضي ابو بكر هو طلب ما فيه كلفة فيكونان مكلفا بهما وهما
ادري اي طالب في المباح وهذا النقل عن القاضي هو في البرهان لامام الحرمين لكنه في التلخيص
منا لتقريب القاضي صرح بانه الزام ما فيه كلفة وانما كان المندوب والمباح غير مكلف
بهما فالمكروه اولى بذلك وفهم الخلاف فيه منها وقد صرح بذا ابن الحاجب في مختصره ص
والاصح ان المباح ليس بجنس للواجب ش هذا مبني على تفسيرهم بانه التخيير بين الفعل
والترك فانه لو كان جنسا له لكان نوعه وهو الواجب لذلك وهو محال ومقابله
مبني على تفسيرها بعدم الحرج وثبوت هذا للواجب صحيح ولهذا كان الخلاف في هذا لفظيا
كما ذكر المصنف بعد وهو راجع للمسالتين معا ص وانه غير مامور به من حيث هو والخلاف
لفظي ش الجمهور على ان المباح غير مامور به وقال الكعبي هو مامور به لكنه دون
الامر بالندب كما ان الامر بالندب دون الامر بالايجاب كذا حكاه عنه القاضي ابو بكر
الغزالي وحكي عنه الامام الرازي انه واجب لان فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام
جب فعل المباح واجيب ثم رده بان فعل المباح ليس هو ترك الحرام بل هو شيء يحصل
وفي هذا تسليم لكلامه لانه اذا حصل به وبغيره كان من الواجب المخير ولهذا قال
الامدي انه صادر ممن لم يعرف عرف كلامه وانه لا خلاف معه الا منع وجوب المقدمة
ولهذا قال المصنف انه غير مامور به قيد ذلك بقوله من حيث هو اي بالنظر الى ذاته
اي اسلها النظر الى غيره وهو انه يحصل به ترك الحرام كما يحصل بغيره فهو مامور به لا لغيره
فهو من الواجب المخير ولذلك قال ان الخلاف في ذلك لفظي ومن العجيب ما حكاه عنه
امام الحرمين وابن برهان والامدي من انكار المباح في الشريعة وانه لا وجود له
اصلا وهو خلاف الاجماع ص وانه الاباحة حكم شرعي ش اي ورد الشرع وهذا مبني
على تفسيرها بالتخيير بين الفعل والترك والخلاف فيه بعض المعتزلة وهو مبني على تفسيرها
بنفي الحرج وهذا ثابت قبل الشرع فهذا الخلاف لفظي ايضا فلو اخر المصنف قوله للخلاف
لفظي عن هذه المسالة لعاد للمسايل الثلاث ص وان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز اي عدم الحرج
وقيل الاباحة وقيل الاستحباب ش اذا اوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى جوازه
قال الاكثرون نعم وقال الغزالي لا يبعد ان الاموال ما كان عليه قبل الايجاب من اباحة
او تحريم او كراهة اصليه وحكاه القاضي ابو بكر عن بعض الفقها وقال تشتت صاحبه بكلام
ومحيك تمزد ويجاء عن ذوي التحقيق وادعى الشارح انه الذي وجد في كلام اكثر اصحابنا
الاقدمين ثم حكي المصنف ثلاثة اقوال فالمراد بالجواز هنا اشهرها انه رفع الحرج عن الفعل

والثاني رفع الحرج عن الفعل والترك مع استوا الطرفين وهو المراد بالاباحة والثالث رفع
الحرج عنهما مع ترجيح الفعل وهو الاستحباب وهذا غريب وكلام الغزالي وغيره يقتضي انه
لم يقل به احد لكن كلام المجد ابن تيمية في المسودة يقتضيه بانه قال اذا صرف الامر عن
الوجوب جاز ان يحتج به على الندب والاباحة وبه قال بعض الشافعية والحنفية كذا قاله
الشارح وفيه نظر فان الذي في كلام ابن تيمية هو القول الاول وهو بقا القدر المشترك
الندب والاباحة وهو رفع الحرج عن الفعل وليس فيه تعيين ان الباقي الندب كما في
الثالث والله اعلم وقال بعضهم للخلاف لفظي فانا ان قلنا ان الجواز يرفع الحرج عن
الفعل فلا شك انه في ضمن الوجوب وان قلنا برفع الحرج عن الفعل والترك فليس
هو في ضمن الوجوب بل ينافيه ص مسئلة الامر بواحد من اشيا يوجب واحدا لا
بعينه وقيل للكل وسقط بواحد وقيل الواجب معين فان فعل غيره سقط وقيل
هو ما يختاره المكلف من الامر بواحد من اشيا وهو الواجب المخير لخصال التخيير
فيه مذاهب اصحها ان الواجب واحد منها لا بعينه وحكى القاضي ابو بكر اجماع
اي سلف الامة وائمة الفقها عليه وحرر ابن الحاجب معنى الابهام فيه فقال انه
الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال ولا تخيير فيه لانه لا يجوز تركه ومتعلق
التخيير خصوصيات الخصال ولا وجوب فيها قلت اراد بالقدر المشترك احدهما
وهو المبهم بين شيئين او اشيا كاحد الرجلين فاما القسم الاخر وهو المتواطي كالانسان
فلا ابهام فيه لان حقيقته معلومة متميزة عن غيرها ولا يقال ان الوجوب في
خصوصيات الخصال على التعيين ولا على التخيير وليس من الواجب المخير في شي وان
الثاني وهو قول المعتزلة ان الكل واجب لا على معنى انه يجب الاتيان بجميعها
بل يسقط الوجوب بفعل واحد فلا خلاف بيننا وبينهم في المعنى لكن قرر ابن ان
وجوب بعضها المبهم من التخيير بين واجب وغير واجب بنا على قاعدتهم في ان الاحكام تابعة
فان كان بعض الخصال ليس فيه مقتضى الوجوب لم يصح التخيير بينه وبين ما فيه مقتضى
الوجوب والا لزم القول بوجوب الكل الثالث ان الواجب معنى اي عند الله
وهي ضد قول المعتزلة لان كلا من الاشاعرة والمعتزلة يرجع به عن الاخرى وهي شذوذ
فاتفق الفريقان على خلافه قال والد المصنف وعندي انه لم يقل به قايل وعلى
القول قولان احدهما ان الاتي ببعض الخصال ان صادف الواجب فذاك والا فقد
بدله فيسقط الوجوب بفعل ذلك البدل ثانيهما ان الواجب يتعين باختيار المكلف
فاي خصلة اتى بها تعينت للوجوب ص فان فعل الكل فقيل الواجب اعلاها
وان ترك كلها عوقب على ادناها هامش المراد ما اذا فعلها دفعة واحدة فانه اذا اتى

على التعاقب كان الاول هو الواجب والقول بان الواجب اعلاها وانه في الترك يعاقب
على ادناها حكاه في المحصول وقال ابن التلمساني انه الحق وحكاه ابن السمعاني في القواطع
عن الاصحاب وضعفه صاحب الحاصل لانه يوجب تعيين الواجب وفيه نظر فانه لا يلزم
من تعيينه بعد الايقاع تعينه في اصل التكليف المحذور وهو الثاني ص وجوز تحريم
واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالمخير وقد لم ترد به اللغة ش اختلف في الحرام المخير
فاثبته الاشاعرة ونفاه المعتزلة ومثاله تحاح الاختين في فعل التسري عن احداهما والذي
الدين الباجي انه قال الحق ففيه لان المحرم الجمع بينهما لا احداهما ولا كل واحد منهما ثم
قال السبكي وانا اقول لكذا ان المحرم من الاختين الجمع بينهما واثبت الحرام المخير ومثله
بما اذا اعتق احدى امتيه فانه يجوز له وطي احداهما ويكون الوطي تعيينا للعتق في الاخرى
وكذا طلاق احدى امرأتيه اذا قلنا باحدى القولين ان الوطي تعيين قال ففي هذين المثالين
الحرام واحدة لا بعينها وهذه المسئلة كالتخيير في الامر بخصلة مبهمة من خصال معينة
وبين المعتزلة في الحرام المخير على اصلهم في تبعيته لاكلم للمصالح وقالوا الذي عن احداهما
يذكر فتعينها فيجب اجتنابهما فلا يثبت الحرام المخير فامتناعه من جهة العقل
بحكي المصنف قولا ان امتناعه من جهة اللغة فاما لم ترد به واجاب قايل هذا عن قوله
تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا بان او بمعنى الواو وقال امام الحرمين انه ساقط لا طايل تحته
ص مسئلة فرض الكفاية كل مهم يقصد الشرع حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله
ش عرف الغزالي فرض الكفاية بانه كل مهم ديني يقصد الشرع حصوله من غير نظر الى
فاعله وحذف المصنف قوله ديني لان فرض الكفاية يكون في الحرف والصناعات وقيد
ديني به وزاد قوله بالذات لانه لا يقال في فرض الكفاية ان فاعله غير مقصود مطلقا فان
انتفاء ذلك انما هو بالذات لكن هو مقصود بالعرض اذ لا بد للفعل من فاعل ولهذا تعلق به الثواب
فقولهم يقصد حصوله جنس متناول لفرض الكفاية والعيني وقولهم من غير نظر الى فاعله
فصل اخرج به بعض فرض العين ص وزعم الاستاد وامام الحرمين ابو هما افضل من
العيني ش قال النووي في زيادة الروضة قالا الامام الذي اراده ان القيام بفرض الكفاية افضل
من فرض العين لان فاعله ساع في صيانة الامة كلها عن الماثم ولا شك في رجحان من حاول
الجمع بين القيام بمهمات الدين انتهى وقوله الذي اراد يوهم انه تفقه له وليس كذلك فقد
نقله ابن الصلاح في فوايده عن الشيخ ابي محمد والاستاد ابي اسحق بل نقله الشيخ ابو علي السنجي
في اول شرح التلخيص عن المتقين وزعم الشارح ان بني تعبير المصنف بانه افضل وبني تعبير
غيره بان القيام به افضل تفاوتا وفيه نظر فانه لا يراد تفضيل العباد بل تفضيل القيام
بمعنى كثرة ثوابه ولذلك علل بسعيه في اسقاط الاثم عن الامة فلا تفاوت لان هذا التعديد

على التفصيل الذي ذكرناه في الفرض الكفاية

مراد بلا نكر والله اعلم من وهو على البعض وقال للامام لا الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور
ش اختلف في ان فرض الكفاية يتعلق بجميع المكلفين او بعضهم فقال بالاول الجمهور وعليه
شيخ ابو اسحق الامام والد المصنف وقال بالثاني الامام الرازي كذا في موضع من المحصول وفي
مواضع اخذ موافقا الجمهور واحتج المصنف لتعلقه بالبعض بقوله تعالى ولتكن منكم
امة يدعون الى الخير وبقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ولستدل القراني بهاتين
الايتين على ان الوجوب متعلق بالمشترك لان المطلوب فيها احد الطوايف ومفهوم احد
الطوايف قدر مشترك بينها الصدقه على كل طايفة كصدق الحيوان على جميع انواعه من
والمختار البعض مبهم وقيل معين عند الله وقيل هو من قام به هذا الخلاف مفرع على تعلقه
بالبعض فحكي عن المعتزلة انه يتعلق ببعض مبهم وهو مقتضى كلام المحصول واذا قلنا
ببعض معين فهل هو بعض معين عند الله دون الناس او هو من قام به قولان وهو
نظير الخلاف في الواجب المخير ويتعين بالشروع على الاصح ش هذه مسيلة فقهية
لم يتعرض لها اهل الاصول وهذا الترجيح لابن الرفعة في المطلب في باب الرد بالعيب
البارزي في التميز لا يلزم فرض الكفاية بالشروع في الاصح الا في الجهاد وصلاة الجنازة
انتهى وكم يرجح الرافعي والنووي في هذه القاعدة شيا خصوصا وهي عندهما من القواعد
التي لا يطلق فيها ترجيح لاختلاف الترجيح في فروعها ص وسنة الكفاية كفرضها
هذا يقتضي انقسام السنة الى كفاية وعين والقصد في سنة الكفاية الفعل من غير نظر
الى الفاعل كتشميت العاطس وابتداء السلام ويقتضي شيء لخروج احدهما وهو الخلاف
في انها مطلوبة من الجميع او البعض قال الشارح ولم ار من تعرض لذلك ثانيهما انها فرض
سنة العين قلت قد يدفع في ذكر العلة وهي السعي في اسقاط الاثم عن الامة
وهنا لا يحصل بفعله الثواب لغيره ولا اثم في الترك وانما عرض مسئلة الاكثر ان جميع
الظهر جوازا وغيره وقت لاداية ولا يجب على المؤخر العزم على الامتثال خلافا
لقوم وقيل الاول فان اخر فقضاء وقيل الاخر فان قدم فتعجيل والحنفية ما انتفل
الا من الوقت والا فالاخر وقيل الاخر والكرخي ان قدم وقع واجبا بشرط بقاء
مكلفا ش اختلفوا في اثبات الواجب الموسع وهو ما كان وقته زايدا على فعله كصلاة
فاثبته الجمهور بمعنى ان جميعه وقت لاداية اي جزء اوقعه فيه وقع عن الواجب
المصنف وقت الظهر بالجواز ليخرج وقت الضرورة كوقت العصر في حق المسافر وهو
زيادة المصنف على فيه وقوله وغيره اي وغير وقت الظهر من الواجبات الموسع وقته
ثم اختلف هولاء انه اذا اخرها عما وقت الوقت هل يجب عليه العزم على ايقاعها
في بقية الوقت ام لا يجب ذلك فنقل الامام الرازي وجوب العزم عن اكثر اصحابنا

واكثر المعتزلة وضمهم القاضي ابو بكر وصحح النووي في شرح المهذب وادعى المصنف
ان ذلك لا يعرف الا عن القاضي ومن تابعه كالامدي وابن معدود من هفواته ومن العظيم
في الدين فانه اجاب بلا دليل وعلى القول بانكار الواجب الموسع اربعة اقوال حكاها
المصنف احدها ان الوجوب يختص باول الوقت فان اخر كان قضاء حكاه الامام الرازي
في المعالم عن بعض الشافعية وهو غلط ولم يقل به احد منهم ولعل سبب الاشتباه ان
الشافعي حكاه في الام عن بعض اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي الشافعي ان الوجوب يختص
باخر الوقت فان فعله في اوله كان تعجيلا وهو محكي عن الحنفية الثالث انه يختص
بالجزء الذي يتصل به الاداء والا فاخر الوقت الذي يسع الفعل ولا يفضل عنه وحكاه
المصنف عن الحنفية تبعا للقول والد والصحيح المنصوص انه اشهر عند هم الراجح وهو محكي عن
الكرخي انه ان اوقع العبادة في اول الوقت وقع فعله واجبا بشرط بقايه مكلفا فان مات
في اثناء الوقت او خرج عن التكليف بجنون ونحوه فما فعله نفل كذا حكاه عنه الامام
والامدي وابن الحاجب وحكي عنه الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع ان الواجب يتعين
بالفعل في اي وقت كان وحكاه عنه الامدي القولين معا ولم يحك المصنف هذه المقالة
في غير وهو يكمل المسئلة سبعة مذاهب ص ومن اخر ضمن الموت عصى فان
عاش وفعله فالجمهور اداء وللقاضيان ابو بكر والحسين قضاء ش اذا قلنا المكلف اذا
لم يعش الى اخر الوقت تضيق عليه الوقت اعتبارا بظنه فان اخر العبادة عصى
فان تخلف ظنه فعاش وفعلها في الوقت فقال الجمهور هي اداء لا عبرة بالظن البين
خطاؤه حكاه عنهم ابن الحلب وقال السبكي انه الحق وقال القاضيان ابو بكر والحسين
هي قضاء وقال الشارح انه لا يعرف عن القاضي حسين التصريح بذلك والظاهر ان المصنف
اخذه بالاستلزام من قوله فيما اذا شرع في الصلاة ثم افسدها ثم صلاها في وقتها انها قضاء
لتضيق الوقت بالشروع فانه لا يجوز له الخروج منها فلم يبق لها وقت شرع وكانت قضاء
وفيه نظر فان القاضيان ابو بكر قال انها قضاء لاعتقاده ان الوقت خرج وقال القاضي حسين
ان الوقت باق مع كونها قضاء قلت الظاهر ان مراد القاضي حسين بقاء الوقت في حق
غيره لا في حقه هو فيقع كمقالة ابي بكر والله اعلم واعلم ان تصوير المسئلة بالموت مثال فلو
فات لفوات بسبب اخر كاغماء وجنون وحيض فالحكم كذلك وقد قال في النهاية المعتمد
طرو الحيض عليها في اثناء الوقت من يوم معين تضيق الفرض عليها ص ومن اخر ضمن الموت
فالصحيح لا يعصي بخلاف ما وقته العمر كالحج ش هذا مقابل لقوله فيما تقدم ومن اخر
ضمن الموت والثاني في الواجب الموقت المحدود الطرفين فان اخر الصلاة مع ظن السلامة بالاداء
ستصحاب فمات في اثناء الوقت فالصحيح انه لا يعصي لانه ماذون له في التاخير وقيل يعصي

والا لم يتحقق الوجوب اما الولد فقدام الى خروج الوقت عن غير غلبة فانه بعيد ان غلب
على ظنه انه لا يستيقظ الا بعد خروجه او استوى عنده الاحتمالان كما صرح به ابن الصلاح
بالثانية اما الموسع بمدة العمر كالحج وقضاء الثانية بعذر فانه يعصي فيه بالموت على الصحيح
وان لم يغلب على ظنه قبل ذلك الموت وقيل لا وقيل يعصي الشيخ دون الشاب واختاره
الغزالي وحكى الجوري عن الاصحاب بتقدير التاخير المستمر يملؤ عمره غير اثنين
سنة او سنتين سنة وهو غريب والفرق على الصحيح بين هذا وبين المحدود الطرفين خروج الوقت
في الحج بالموت بخلاف الصلاة فان وقتها باق ونظير الحج ان يموت اخر وقت الصلاة فانه يعصي
بخروج الوقت والله اعلم ص مسئلة المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق الا به واجب فقط
للاكثرون الثالث ان كان سببا كالنار للاحراق وقال امام الحرمين ان كان شرطا شرعيا للتكليف
او عاديا بان التي الذي لا يتم الواجب الا به وهو المسمى بالمقدمة هذا هو واجب لم الام
فيه المصنف اربعة مذاهب الاول وبه قال الاكثرون انه واجب سواء كان سببا او شرطا وهو
الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم او شرطا وهو الذي يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء كانا شرعيين او عقليين او عاديين فقولنا
انه دخل فيما لا يتم الواجب الا به جزء الواجب وليس مرادا هنا لان الامر بالكل امر بكل جزء
فهما اوجب احراق زيد فان يتوقف على النار التي هي سبب الاحراق بخلاف الشرط
لا يجب الرابع انه يجب الشرط ان كان شرعيا كالوضوء للصلاة دون العقلي والعادي
وبه قال امام الحرمين واختاره ابن الحاجب واذا قلنا بالاول فله شرطان احدهما
يكون مقدورا للمكلف واحترزنا بذلك عن القدرة والداعية فان الاتيان بالفعل
على القدرة وهي ارادة الله تعالى له والداعية وهي العزم المصمم على الفعل والاتيان
وقوعه في وقت دون وقت ترجيحا من غير مرجح وهما غير مقدورين للمكلف فلا يجب
عليه قال الشارح وهذا الشرط يعتبره من لم يجوز تكليف ما لا يطاق دون من يجوزه
كذا قال الصفي الهندي حينئذ فالمصنف ممن يجوزه كما سياتي فكيف يحسن عده هذا
التقييد قلت وجاز كونه يتفرع هذا الايراد لتعيينا ان الاحتراز عن القدرة
والداعية خاصة وايضاح ذلك انما يتوقف عليه الفعل اما ان يكون من فعل الله تعالى
او من فعل العبد وكل منهما ان يتوقف عليه الوجوب اولا فهذه اربعة اقسام الاول
ما هو من فعل الله ويتوقف عليه الوجوب كالعقل وسلامة الاعضاء وغيرها والثاني
ما يكون من فعل الله ولا يتوقف عليه الوجوب وهو القدرة والداعية والثالث
ما يكون من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب كتحصيل النصاب بالنسبة للزكوة

والاول

والاقامة في بلد بالنسبة للجمعة والرابع ما لا يكون من فعل العبد ولا يتوقف عليه الوجوب
كالطهارة للصلاة والستر للصحيح ولا يصح الاحتراز عن الاول والثالث لانتفاء الوجوب فيهما
فبقي الثاني والرابع ولما لم يذكر الرابع علمنا ثبوت وجوبه مع القدرة عليه ومع العجز عنه
فالاول بالاتفاق والثاني عند من جوز التكليف بالمحال فتعين ان الاحتراز عن الثالث
فانه غير واجب لعدم القدرة عليه والله اعلم والشرط الثاني ان يكون الايجاب مطلقا
اي غير مقيد بحالة وجود السبب والشرط فلو قيد التكليف بوجودهما فانه غير مكلف
بهما اتفاقا ص فلو تعذر ترك المحرم الا بترك غيره وجب او اختلطت منكوحة باجنبية
حرمتا او طلق معينة ثم نسي فرع على المقدمة على قسمين احدهما يتوقف على نفس
وجود الواجب والثاني يتوقف عليه العلم بوجوده فهذا فروع من القسم الثاني
الاول اذا لم يمكن الكف عن المحرم الا بالكف عما ليس بمحرم كما اذا اختلطت نجاسة بما
طاهر قليل فيجب الكف عن استعماله وحكى ابن السمعاني في القواطع خلافا فيما اذا
يصير كله نجسا وانه انما حرم الكل لتعذر الاقدام على تناول المباح لاختلاط
المحرم به قال والاول هو اللائق بمذهبنا والثاني هو اللائق بمذهب ابي حنيفة
وقت ولا ينبغي ان يكون هذا في المقدمة الا على مذهب الثاني واما على الاول فالكل
نجس مقصود باقتضاء الثاني لو اختلطت منكوحة باجنبية حرمتا الاجنبية
بالاصالة والمنكوحة لانه لا يتيقن الكف عنها عن الاجنبية الا بالكف عنهما وهو عين
بالحلال لكان اولى ليشمل الامة وقوله الاجنبية مثال والاجنبيتان كذلك الثالث
اذا طلق احدى زوجتيه بعينها ثم نسيها لزمه الكف عنهما حتى يتذكر فان قلا يكلف الكف
عن المطلقة الا بتذكر فهو مسئلة مطلق الامر لا يتناول المكروه وخلاف الحنفية فلا
تصح الصلاة في الاوقات المكروهة وان كانت كراهة تنزيه من مطلق الامر اي
بتقييد لا يتناول المكروه فانه مطلوب الترك والمامور مطلوب الفعل فيتناقضان
حكى الخلاف في هذا بيننا وبين الحنفية ابن السمعاني في القواطع قال تظهر فائدته الواقع
في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فلا يتناول عندنا الطواف بغير طهارة وعلى
مذهبهم يتناوله فانهم وان اعتقدوا كراهة هذا الطواف ذهبوا الى انه دخل في الامر
حتى يتصل به الاجزاء الشرعي ونحن لا نقول انه طواف مكروه بل الاطواف لعدم قيام
الدليل على ان الطهارة شرط فيه كالصلاة وحمل المصنف من فروع ذكر الصلاة النافلة
لها في الاوقات المكروهة فان الراجح انها لا تنعقد سواء قلنا ان نهي الكراهة للتحريم
او للتنزيه كما اقتضاه كلام الروضة وقال في المطلب انه الحق لان المقصود منها
طلب الاجر وتحريمها او كراهتها يمنع حصوله وما لا يترتب عليه مقصود باطل فتنزه

بان النهي اذا انتفى فالي ماذا تستند المعصية ص والساقط على اجزي بقتلان استمر
وغيرهان لم يستمر قيل يتخير وقال امام الحرمين لاحكم فيه وتوقف الغزالي ش
ذكر هذا عقب ما تقدم لان امام الحرمين قال ان غرضه يظهر بسلة القاضي ابو هاشم فيات
فيها عقول الفقهاء وهي انهن توسط جماعا من الجرحا وجثم على صدر واحد منهم وعلم انه لو
بقي لاهلكه ولو انتقل لاهلك اخر قال لم اتحصل فيها من قول الفقهاء على بيت واحد
القطع بسقوط التكليف عنه مع استمرار حكم سخط الله تعالى وغضبه وساله الغزالي عن
هذا فقال كيف نقول لاحكم وانت تزعم انه يتخلر او اقعة عن حكم فقال حكم الله ان لا حكم
قال الغزالي فقلت له لا افهم هذا قال لا يبالي وهذا ادب حسن وتحفظ الكلام
لان هذا تناقض اذ لا حكم في عام فكيف يتصور ثبوت الحكم مع نفيه عن القوم فهذا
لا يفهم لا لخلل السامع عن الفهم بل لكونه غير مفهوم في نفسه انتهى والقولان اللذان
حكاهما المصنف في انه يتمم او يتخير هما احتمالان وتوجيه الاول ان الانتقال
فعل مستانف واشار المصنف بتوقف الغزالي الى انه اختلف كلامه في المختار فمرة
قال المختار ان لا حكم فيه فلا يؤمر بمكث ولا انتقال ومرة حكى كلام الامام ثم قال
لم افهمه بعد وفرض الشيخ عز الدين بن عبد السلام فيما اذا قواعد الملة في الساقط
على الطفال وقال ليس في هذه الملة حكم شرعي وهي باقية على الاصل في انتفاء التكاليف
قبل نزولها ثم قال الاظهر عندي فيما لو كان بعثهم كما قبل لزوم الانتقال الى
الكافر لانا نجوز قتل اولاد الكفار عند التترس بهم قال الشارح ولا يخفى ان
هذا التردد في قتل كافر معصوم الدم فانه ان حربيا فلا شك في لزوم الانتقال اليه
ويحتمل على بعد طرده فيه ـ الشارح عن الامام بان مراده لا حكم اي من الاحكام
الخمسة والبراءة الاصلية ـ ولا تخلوا فاقه عن حكم بهذا الاعتبار ص مسئلة
يجوز التكليف بالمحال مطلقا ـ اكثر المعتزلة والشيخ ابو حامد والغزالي وابن دقيق
العيد ما ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه ومعتزلة بغداد والامدي المحال
لذاته وامام الحرمين كونه مطلوبا بالاوردوصيغة الطلب ش المحال قد يكون امتناعه
عادة لا عقلا كالطيران في الهوا ونحوه وقد يكون عقلا لاعادة لمن سبق في علم الله انه لا
يؤمن فان العقل يحيل ايمانه كما يلزم عليه من انقلاب العلم القديم جهلا ولو سيل عند
اهل العادة لم يحيلوا ايمانه وقد يكون عقلا وعادة كالجمع بين النقيضين ونحوه
فالقسم الثاني يجوز التكليف به بل ووقع بالاتفاق لان الله تعالى كلف المتقابلين بالايمان
مع علمه بانا لا يؤمنون وهذا مفهوم من تقييد المصنف قول المنع بما ليس ممتنعا
لتعلق العلم القديم بعدم وقوعه ليس محل خلاف ولا يمنع التكليف به احد واما القسم الاول

والثالث ففيهما مذاهب احدها وبه قال اكثر اصحابنا بجوازه مطلقا اي سواء كان محالا لذاته وهو الممتنع عقلا او لغيره وهو الممتنع عادة الثاني المنع مطلقا وبه قال اكثر المعتزلة ورجحه ابن الحاجب وحكي عن الشافعي وحكاه المصنف عن الشيخ ابي حامد والغزالي وابن دقيق العيد وفي النقل عن الاخيرين نظر اما الغزالي فحكى عنه الامدي انه مال الى القول الثالث المفصل واما ابن دقيق العيد فانه في شرح العنوان بعد ان اختار عدم جواز قال ان المحال لنفسه هو الذي يمنعه الثالث منع التكليف الممتنع لذاته وهو المحال عقلا وعادة وجوزه بالممتنع لغيره وهو الممتنع عادة فقط وبه قال الامدي وابن الحاجب البغداديون الرابع وبه قال امام الحرمين انه يمتنع التكليف بالمحال الذي طلب فعله ولا يمتنع ورود صيغته غير مراد بها الطلب مثل كرنا قردة خاسئين قال الشارح وهو في الحقيقة تنقيح مناط في جعل المصنف له مذهبا برأسه فظهر لهذا قال ابن برهان الخلاف على هذا لفظي بخلاف ما عليه قول المعتزلة ومن ثم حاول بعض المتأخرين نفي الجواز عن الاشعري وزعم ان الذي جوزه ورود صيغة مضاهية لصيغة الامر والغرض منها التعجيز لا بان حلول العقاب الذي لا محيص عنه وليس المراد طلبه واقتضاء النهي نقيضه قال الشارح في استثنائه امتناع لتعلق العلم القديم بعدم وقوعه عن الخلاف فحديث فانه ليس متفقا على اسماله فان الغزالي قال في المنخول انه لا يسمى مستحيلا في ذاته جائز الوقوع ولا تنقلب حقيقته بالعلم قلت مراده ليس مستحيلا في العادة ولا ممكنا في استحالته عقلا والا انقلب العلم القديم جهلا وهو الذي ذكرناه اولا فلا حدس واما علم ص والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات ش اختلف القائلون بالجواز في وقوعه على مذاهب الوقوف مطلقا وعدمه مطلقا وحكاه الامام في ان مال عن الجمهور والتفصيل بين الممتنع لذاته كقلب الجوهر هباء مع بقاء عينه اي بقاء الجوهرية فيمتنع والممتنع لغيره فيجوز وهو ظاهر اختيار الامام في ان مال وجرى عليه البيضاوي وقال المصنف انه الحق ص مسألة الاصح ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف وهو مفروض في تكليف الكافر بالفروع والصحيح وقوعه خلافا لابي حامد والاسفرايني واكثر الحنفية مطلقا ولقوم في الاوامر فقط ولآخرين فيما عدا المرتد قال الشيخ الامام والخلاف في غير التكليف وما يرجع اليه من الوضع لا الاتلاف والجنايات وترتب اثار العقود اختلف الاصوليون في ان حصول الشرط الشرعي وهو ما يتوقف عليه صحة الشيء شرعا كالوضوء للصلاة هل هو شرط في صحة التكليف بالمشروط ام لا فذهب اصحاب الرأي الى اشتراطه وذهب الجمهور الى انه لا يشترط وبه قال مالك واحمد وان ابي وقد نازع القيء

الهندي في ذلك وقال ان المحدث مكلف بالصلاة بالاجماع ومقتضى هذه الترجمة طرد الخلاف في هذه الصورة لكن المصنف وغيره قالوا ان المسألة مفروضة في تكليف الكافر بالفروع ومقتضاه ان الخلاف لا يطرد في سائر الشروط الشرعية ووجه اندراج هذه المسألة في هذه القاعدة ان الاسلام شرط لصحة العبادات شرعا وخرج بالشرط الشرعي العقل كما لا يخفى من الاداء الزائل بالنوم والفهم من الخطاب الزائل بالغفلة والنسيان فان حصوله شرط في صحة التكليف وفي مسألة تكليف الكافر بفروع الشريعة مذاهب احدها وهو قول الائمة الثلاثة فهم الثاني وبه قال اكثر الحنفية لا وقال به من اصحابنا الشيخ ابو حامد الاسفرايني وحكاه ايضا عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وانه حكاه قولا عن الشافعي الثالث انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر وادعى بعضهم عليهم بالنواهي بلا خلاف الرابع تكليف المرتد خاصة دون الكفار الاصليين وفي المحصول في اثبات الاستدلال ما يقتضي ان الخلاف في غير المرتد ثم نقل المصنف عن والد الشيخ الامام السبكي انه قد اطلق الاصوليين محل الخلاف فقال ان الخلاف في خطاب التكليف وما يرجع اليه من خطاب الوضع وذلك امثلة منع ما كان بسبب الامر والنهي كحرمة الطلاق سببا لتحريم الزوجة فهو من محل الخلاف والفريقان مختلفان في انه تعلق هو سبب في حقهم ام لا ومنها تعلق الزكوة بالمال تعلق شركة كما هو في الاصح من مذهبين اثنين فالظاهر عدم ثبوته في حقهم وان قيل انهم مخاطبون بالزكاة لا كغرض احدهما ان هذا التعلق المقصود به تاكيد الوجوب لصيانة الواجب عن الضياع وليس المقصود بتكليفهم بالزكاة احد هذين بل المقصود ثانيهما ان المعتنى بثبوت الشركة قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وهذا غير متناول لهم فاما ما ان من خطاب الوضع لا يرجع الى خطاب التكليف كالاتلاف والجنايات وترتب اثار العقود عليها لصحة البيع والنكاح وفاسدها فهم داخلون فيه قطعا ص مسألة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي الكف اي الانتهاء وقال الشيخ الامام وقيل فعل العدم قال قوم الانتفاء وقيل بشرط قصد الترك ش لا خلاف ان المكلف به في الامر الفعل وانما في النهي ففيه اربعة مذاهب اصحها عند ابن الحاجب وغيره انه كف النفس عن الفعل والكف فعل وفسر المصنف تبعا لوالد الكف بالانتهاء قال فان قلت لا تسافر فقد نهيته عن السفر والنهي يقتضي الانتهاء لانه مطاوعه يقال نهيته فانتهى والانتهاء هو الانصراف عن المنهي عنه وهو الترك قال واللغة والمعقول يشهدان له وفرق بين قولنا لا تسافر وقولنا اقم امرا بالاقامة من حيث ان من قال لا يستمر معها السفر ولا تسافر نفي عن السفر فمن اقام قاصدا ترك السفر يقال فيه انه في عن المنتفي

ومن لم يخاطبه الشرع بالكلية لا يقال انتهى عن الشر والا نتهاء امر معقول وهو فعل وجميع
التكليف به وكذلك في جميع النواهي الشرعية كالزنا والسرقة والشرب ونحوها المقصود
في جميعها الانتهاء عن تلك الرذايل ومن لا يتم ذلك لانتهاء التلبس بفعل ضد من اضداد
المنهي عنه انتهى فتولد وفاقا للشيخ الامام يحتمل ان يكون في اختيار هذا القول وهو
ان الممكن في النهي الكف ويحتمل ان يكون في تفسير الكف بالانتهاء والله اعلم المذهب
الثاني انه المكلف به في النهي فعل الضد اي ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك معناه اثبت
ما يضاد الحركة وحكى هذا عن الجمهور وضعف بان النهي قسيم الامر والامر طلب الفعل
فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان امرا ولكانه من انهي الامر وقسيم الشيء لا يكون
قسما منه القائلون به قالوا برهاننا انه انتفا الفعل فالمكلف به فقولنا لا تتحرك يقتضي
ان لا يفعل وهو عدم الحركة الرابع انه يشترط في امتثال النهي قصد ترك المنهي عنه
وهل يكتفي بنية ترك المنهيات في الجملة او لا بد من نية خاصة في كل منهي عنه فيه نظر
وهذا القول غير معروف ومقتضاه انه اذا لم يقترن بالترك قصد بانم وهو بعيد والمهم
في الثواب فقط والمعروف قول مفصل بين الترك المجرد المقصود لنفسه من غير ان ينتفا
معه ضده كالصوم فالمكلف به فيه الفعل ولهذا وجبت فيه النية وبين الترك المتفق
من جهة ايقاع ضده كالزنا فالمكلف به فيه الضد وهذا ظاهر كلام الغزالي والمصنف
ص والامر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته اتماما وقيل
اعداما والاكثر يشترط حال المباشرة وقال امام الحرمين والغزالي ينقطع وقال قوم لا يتوجه
الا عند المباشرة وهو التحقيق فاللام قبلها في التلبس بالكف المنهي عنه قبل
في وقت توجه الامر للكف وهي كما قال القرافي اغمض مسئلة في اصول الفقه مع قلة
حدوثها وانه لا يظهر لها ثمرة في الفروع وفي الثامرة مذاهب الاول انه يتوجه
قبل مباشرة الفعل بعد دخول وقته على سبيل الالزام وقيل على سبيل الاعلام
ثم اختلف هؤلاء في انه يترجح المباشرة او ينقطع فالاكثرون على الاول واعتمد
في نقل هذا عن الجمهور قول الامدي اتفق الناس على جواز كون الفعل مامورا به قبل
حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناع كونه كذلك بعد حدوثه واختلفوا
في جواز كونه كذلك وقت حدوثه فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة وبه يشعر كلام
انتهى وقال اخرون ينقطع توجهه التكليف حال المباشرة وحكاه المصنف عن
الحرمين والغزالي وهو المذهب الثاني والمذهب الثالث انه لا يتوجه قبل المباشرة
اصلا ولا يتوجه الا عندها وادعى المصنف ان هذا هو التحقيق وحكاه عن الاشعري
واختاره الامام فخر الدين والبيضاوي وغيرهما وقال الصفي الهندي وهو الذي يدل

عليه

عليه صريح نقل الامام الرازي عن الاصحاب قال ونقل امام الحرمين في مذهب اصحاب الشيخ ما
يقتضي انه ليس بمامور به قبل حدوثه وهو الذي يقتضيه اصلهم انه لا استطاعة مع الفعل
لا قبله لكن اصلهم الاخر وهو جواز التكليف بالمحال يقتضي جواز الامر بالفعل حقيقة
قبل الاستطاعة فعلى هذا يكون المامور مامورا قبل التلبس بالفعل والمامور به مامورا
به قبل حدوثه لكن لعلهم قد جعلوا مثل هذا استحالة او ان قالوا بالجواز فلعلهم قالوا
ذلك بناء على عدم وقوعه انتهى وقولك فالملام قبلها الى آخره جواب عن سؤال تقدير
على هذا القول الاخير تقريره ان القول به يؤدي الى طلب التكليف بقوله
لا تفعل حتى اكلف وانا فرض انه لا يكلف حتى يفعل وجوابه انه قبل التلبس
بالترك وهو فعل فانه كف النفس عن الفعل فقد باشر الترك فتوجه
اليه التكليف بترك الترك حالة مباشرته للترك وذلك بالفعل فصار اللام
على ذلك وهذا جواب نفيس اشار اليه امام الحرمين في مسئلة تكليف ما لا يطاق
واما المعتزلة فانهم متفقون على توجه التكليف قبل المباشرة وانقطاعه عندها
ولم يحكه المصنف عنهم وانما حكاه عن الغزالي واما مه في مسئلة يصح التكليف
ويوجد معلوما للمامور انتهى مع علم الامر وكذا المامور في الاظهر انتهى شرط وقوعه
عند وقته كامر رجل بصوم يوم علم موته قبله خلافا لامام الحرمين والمعتزلة اما
على جهل الامر فاتفاق شرط يصح تكليف الافساد بامر مع ان شرط وقوعه وقته
منتف فلا يمكن وقوعه الا بتقدير شرط للمسئلة ثلاث احوال احدها ان يعلم الامر ان
المامور لا ينتفاوه كما امر الله تعالى رجلا بصوم يوم قد علم سبحانه وتعالى موته
قبله وشرط الصوم الحياة فلا يمكن وقوعه لانتفا شرطه قال الجمهور نعم وقال
امام الحرمين والمعتزلة لا فالثاني مبني على ان فايدة التكليف الامتثال فتوفر الاول
مبني على انه قد تكون فايدته الابتلا ايضا ويترتب على ذلك وجوب الكفارة في
تركة المجامع في نهار رمضان اذا مات او جن في اثناء ذلك النهار فتجب على الاول دون الثاني
وعدم وجوبها الاصح خلاف مقتضى البنا الثاني ان يعلم المامور وايضا انتفاؤه فذكر
المصنف ان الاظهر خلافا يضا قال الشارح وهذا مما اختلف فيه الاصوليون فانهم اطبقوا
على المنع وفرقوا بينهما بانتفا فايدة التكليف ونقل الصفي الهندي الاتفاق عليه لا يطاق
راي من يقول بتكليف ما لا يطاق ومستند المصنف في خلافهم قول الفقهاء فيمن علمت
انها تحيض في اثنا النهار يجب عليها افتتاح النهار بالصوم قال الشارح وقد سبقه الى
ذلك المحدث بن تيمية في المسودة فقال بعد ذكر الخلاف في الحالة الاولى
وينبغي على مساق هذا ان تجوزه وان علم المامور انه يموت قبل الوقت كما يجوز توبة

المحجوب من الزنا وتكون فايدة العزم على الطاعة بشقديها القدرة قال وليت هذه المسئلة
على تكليف خلاف المعلوم ورد على تكليف ط الايطاق وان كان لها به ضرب من التعلق لكن قشبه الغرض هل
التمكن لانه لكد رفع للخطاب وهذا رفع للحكم بعجز وقد نبه ابن عقيل على ذلك وبنى على انه
قد يامر بالايجاد انتهى الثالث ان جعل الامر انتفاء كامر السيد عبده بخياطة الثوب غدا
يصح بالاتفاق كما قاله المصنف تبعا لابن الحاجب لكن قال الضفي العبدي في كلام بعضهم
اشعار بخلافه انتهى تنبيهان احدهما اقتصار ابن الحاجب على ذكر الخلاف
في صحة هذا التعليف وزاد عليه المصنف ان الخلاف ايضا في وجود التكليف
للامور الثاني اي اثر التعليق اي عقبه من غير توقف على مضي زمن يمكن فيه الامتثال
لاحتى يمضي عليه زمن الامكان فمن جوزه قال قد تحقق ورود الامر وهو شكيف ورفضه
باتفاق شرطه قبل وقوعه ومن منع قال يكون شاكا في ذكر لان الشرط سلامتا العاقبة
وصولا يتحققها ويلزمهم ان لا يوجد من امكلف عبادة لحصول الشك فلا يصح لهم
إثن هو بكسر الهمزة واسكان الثاء المثلثة وبفتحها لغتان الثاني منع المعتزلة ورود
الامر مقيدا بشرط سواء علم وقوع الشرط او عدم وقوعه لانه مع العلم بالوقوع لا يكون
شرطا ومع العلم بعدمه لا يكون امرا الاعلى راي بعد من يجوز تكليف مالا يطاق وقد
ظهر بهذا الاعتراض على ابن الحاجب والمصنف من وجهين احدهما تقييد المسئلة فقد كرابه
افراد المسئلة ثانيهما الاتفاق مع جهل الامر والمعتزلة يخالفون فيه ايضا والله اعلم ص خلافا
الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع او يباح او يجب ش الواجب المرتب على ثلاثة
اقسام احدها يحرم الجمع بين افراده كالمذكى والميتة فانه يجب على المضطر اكلها عند
فقد المذكى ثانيها يباح ومثله بالوضوء والتيمم وفيه نظر فان التيمم
القدرة على الوضوء فعل للعبادة بدون شروطها فتكون فاسدة ويحرم الاتيان بالعبادة
سدة اجماعا فان اتى بصورة التيمم بدون نية تحقيقا قال الشارح ويمكن تصويره
على راي بعض من يرى في الماء المختلف في طهوريته كالمستعمل والنبيذ الذي يجوز ابو حنيفة
الطهارة به فانه نص في كتاب الوضوء على انه يتوضا به ويتيمم خروجا من الخلاف
ومثله قول ابي حنيفة في سور الحمار ان لم يجد غيره توضا به ويتيمم ثالثها يتخير كخصال
الكفارة المرتبة مثل كفارة القتل قال السبكي هذا يحتاج الى دليل ولا اعلمه ولم ار احدا
من الفقهاء صرح باستحباب الجمع ولعل مراد الاصوليين الورع والاحتياط بتكثير اسباب
براءة الذمة ولعلهم ايضا لم يريدوا ان الجمع قبل فعله مطلوب بل اذا وقع كان بعضه
فرضا وبعضه ندبا وقال الشارح في تصويره نظر فانه اذا كفر بالعتق ثم صام فقد
سقطت الكفارة بالاولى فلا ينوي بالثانية الكفارة لعدم بقائها عليه قال وينبغي

بالعتق

يكون

يكون على الخلاف فيما اذا بطل الخصوص هل يبطل العموم ص وعلى البدل كذكر ش
اي ثالث هذه الاقسام في الواجب المخير ايضا ومثله الامام وغيره الجمع بتزويج الامة
من كفئين والمباح بستر العورة بثوبين والمندوب بالجمع بين الكفارة المخير فيه مثلا في
الكفارة المرتبة ص الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال
الكتاب القرآن والمعنى به هنا اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسوره
سرع منه المتعبد بتلاوته ش قدم الكلام في الكتاب لكونه اصلا للبقية الادلة
الشرعية وهو في الاصل جنس لكن غلب استعماله في المراد هنا فصارت اللام فيه
للعهد وتفسير بالقرآن هو تفسير اللفظ بمرادفه كقولنا البر القمح وقوله والمعنى به
هنا اشار به الى ان القرآن يطلق ويراد به مدلول اللفظ وهو المعنى القائم بالنفس
وهو محل نظر المتكلمين واخر يريد به الالفاظ الدالة على ما في النفس وهو قوله
تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله والمسموع هو العبارات وهذا محل نظر الاصوليين والفقها
والنحاة وغيرهم فقولنا اللفظ كالجنس خرج به النفس وقولنا المنزل والملفوظ
اللفظ غير المنزل وقولنا على محمد اخرج المنزل على غيره كالتوراة وقولنا للاعجاز اخرج
المنزل لا للاعجاز كالاحاديث قال الشافعي في الرسالة وحي يتلى وقال الحليمي لموضع القرآن
نوخذ من السنة الا الاعجاز وقولنا بسوره فمن ثمة هذا الفصل وهو بيان للواقع
لا للاخراج وليس احترازا عن شيء نزل على نبينا عليه الصلاة والسلام لغير الاعجاز
لا يسوره منه واشار به الى ان السورة اقل ما وقع به التحدي لكن قولنا للغاية في
قليل قوا حديث مثله قد يقتضي الاعجاز بآية وقولنا المتعبد بتلاوته اخرج منسوخ
التلاوة ص ومنه البسملة اول كل سورة غير براءة على الصحيح ش اي من القرآن
البسملة في اول كل سورة على الصحيح والثاني انكار ذلك وحكي عن الائمة الثلاثة
وتحرير مذهب الشافعي انه لا خلاف في انها اية من اول الفاتحة واثبتت الخلاف في غيرها
من السور والصحيح انها اية من جميعها ايضا ومحل الخلاف في غير براءة فليست اية
من اولها بلا خلاف وفي غير سورة النمل فهي بعض اية منزلة بالتقديم واختلف الاول في
باقيها اول كل سورة هل هي اية منها او بعض اية او اية مستقلة والقايل بالثالث
ابو بكر الرازي ومن احسن الادلة اثبوتها في سواد المصحف اول كل سورة بقلم القرآن
مع اجماع الصحابة على انه لا يكتب في المصحف غير القرآن ذكر ذلك القاضي الحسين والغزالي
والنووي وغيرهم والجمهور كما قال الماوردي على انها اية حكما لا قطعا لاختلاف قطعا
في وجه ومعنى الحكم ان لا تصح الصلاة الا بها في اول الفاتحة وهي مغايرة كون الجمعة من البيت اي
في الحكم وهو الطواف به ولم يثبت ذلك بقطع وكذا صحح البغوي انها قرآن على سبيل الحكم

قال ولو كانت على سبيل القطع لكفرنا من خالفها وهو خلاف الاجماع لكن في الزوائد للعمراني عن صاحب
الفروع وصوبه الرازي انا اذا قلنا انها من الفاتحة قطعنا كونها قرانا فيها وصححنا تاركها
ونقل الشارح عن شيخنا الامام بدر الدين بن عقيل انه قال الذي يظهر ان اثباتها قرانا
لا يكون الا بقاطع كغيرها ويجب تكفير من نفى كونه خبر الواحد الذي اختلف به القراء وصار اجماعهم
على كتبه في المصاحف كلها بقلم القرآن وعدم تكفيرنا فيها لكون القطع ناشئا عن شيء
الخبر المحفوف بالقرائن وهذا لم يحصل للباقي انتهى ص لا ما نقل احادا على الاصح ش نقل المصنف
خلافا في ان القرآن هل يثبت بخبر الاحاد ام لا وقال الشارح حكاية الخلاف في هذا على
الاطلاق لم اره في شيء من كتب الاصول بعد التتبع ومقصود ابن الحاجب الكلام في البسملة
خاصة ولما افرد المصنف هذا الكلام عن البسملة افهم ثبوته على الاطلاق وان البسملة
ثبت بالتواتر قال والحق ان ثبوت ما هو من القرآن بحسب اصله لا خلاف في شرط التواتر
فيه ولما بحسب محله ووضعه وترتيبه فهل يشترط فيه التواتر ام يكفي فيه نقل الاحاد
هذا الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف قال ثم رأيت الخلاف مصرحا به في كتاب ابن
القاضي ابي بكر فقال المختار ومال قوم من الفقهاء والمتكلمين بجواز اثبات قرآنيته
حكما لا علما بخبر الواحد دون الاستفاضة وكره اهل الحق ذلك وامتنعوا منه انتهى فعلى
الظاهر ان القاضي ابا بكر انما اراد بسملة الفاتحة ولهذا لم يذكر بقوله حكما
لا علما فلا يكون سلفا للمصنف في حكاية الخلاف على الاطلاق ولعل المصنف انتقل من
من الخلاف في ان المنقول بخبر الواحد على ان يكون قرآنا هل يكون حجة اجراه مجرى
ام لا فان الخلاف في ذلك معروف وما في كونه قرآنا فلا والله اعلم ص والسبع متواترة قيل
فيما ليس من قبيل الاداء كالمد والامالة وتخفيف الهمز قال ابو شامة والالفاظ المختلفة
بين القراء آت السبع متواترة باجماع من يعتد بعشر صحة اسناده
او كيد القراءة الى قول بعض المتاخرين هي متواترة عن السبعة ولكن اسانيد
بعضها احاد لا نا نقول بل هي متواترة واقتصارهم على بعض طرقهم لا يدل على انه لا طريق
سواها وقوله قيل اشار به الى قول ابن الحاجب ان التواتر انما هو فيما ليس من قبيل
الاداء اما ما كان من قبيل الاداء كالمد والامالة وتخفيف الهمز فليس متواترا
وضعف المصنف هذا ومال الى تواتره ايضا وانما الاحاد كيفية فاختلاف القراء مختلفة
تقدير المد فعن حمزة وورش المد بقدر ست الفات وقيل خمس وقيل اربع وصوره
عاصم ثلاث وعن الكسائي الفين ونصف وعن قالون الفين وعن التوسي الثنين
وكذلك الامالة اختلفوا في كيفيتها مبالغة وقصورا وكذا كيفية تخفيف الهمز
فهذا هو الذي لا تواتر فيه واما اصل المد والامالة وتخفيف الهمز فمتواتر وقال الشارح

انما اورد كلام ابن الحاجب بصيغة التمريض لانه وان وافقه في استثنا ما ليس من قبيل
الاداء لكن لا يوافقه في التمثيل قلت وهذا كلام معكوس فانه وافقه في التمثيل
على انه ليس متواترا اذا صل الاستثنا فلم يوافقه عليه بل ادعى انه متواتر ثم
حكى المصنف عن ابي شامة ان الالفاظ المختلف فيها بين القراء ليست متواترة ايضا
والمراد نوع القراءة اداء فان منهم من يبالغ في تشديد الحرف المشدد فيحدث
زاد حرفا ومنهم من لا يبالغ ذلك ومنهم من يبالغ الحالة الوسطى وبذلك قال والقاف
القرآن ولم ينقل القراءات ونقل المصنف في ذلك وقال الظاهر تواترها فان اختلافهم
ليس الا في الاختيار ولا يمنع قوم قوم ناص ولا يجوز القراءة بالشاذ ش حكى بعضهم
الهرفية الاجماع قال النووي في شرح المهذب لا في الصلاة ولا في غيرها وعبارته
الرابع نوع القراءة الشاذة ان لم يكن فيها تغيير يخل ولا زيادة حرف ولا نقصانه
وعبر عنه في الروضة بقوله تصح ص والصحيح انه ما وراء العشرة وقال النووي
والشيخ الامام وقيل ما وراء السبعة ش السبعة معروفة والثلاثة الاخرى
قراءة يعقوب وخلف وابي جعفر يزيد بن القعقاع فرجح المصنف ان الشاذ
ما وراء هذه العشرة وحكاه عن البغوي ووالده قال الشارح والذي رايته
في اول تفسير البغوي ذكر ابي جعفر ويعقوب دون خلف لا خروج عن قراءة
السبعة بل توافق في كل موضع بعضا منهم فلعل البغوي لذكرها استطرفها ثم قال
فذكرت قراءة هؤلا للاتفاق على جواز القراءة بها وقال ابو حيان لا نعلم احدا من
المسلمين خطر القراءة بالثلاثة الزايدة على السبع بل قرايتها في ساير الامصار
وقال المصنف القول بانها غير متواترة في غاية السقوط ولا يصح القول به عمن يعتبر
قوله في الدين ص اما اجراوه مجرى الاحاد فهو الصحيح ش احترز الشاذ
مجرى اخبار الاحاد في الاحتجاج به هو الصحيح لانه بطل المخصوص كونه قرانا
لفقد شرطه فهو التواتر فبقي عموم كونه خبرا ولهذا احتجوا على ايجاب قطع
يمين السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما ونص عليه الشافعي في البويطي
واختار ابن الحاجب انه ليس بحجة وحكاه امام الحرمين في البرهان عن
الشافعي لكونه لم يوجب التتابع في كفارة الحنث مع قراءة ابن مسعود فمن
لم يجد فصيام ثلاثة ايام متتابعات ص ولا يجوز ورود ما لا معنى له في
الكتاب والسنة خلافا للحشوية ش منع الاكثرون ان يرد في الكتاب
او السنة ما لا معنى له لانه عبث فلا يليق النطق به بعاقل فكيف بالباري
سبحانه وجوزه الحشوية وهم قوم يجهلون ايات الصفات على ظاهرها بان

قال ابو قوعه في الحروف المقطعة اوايل السور وفي قوله كانه رؤس الشياطين
واجاب الجمهور بان الحروف المقطعة اسما السور وان رؤس الشياطين مثل في
الاستقباح على عادة العرب في ضرب الامثال بما يتخيلونه قبيحا وقال ابن
برهان الحق التفصيل بين الخطاب الذي يتعلق به تكليف فلا يجوز وما لا يتعلق
به تكليف فيجوز وهو مذهب ثالث تشبيهات احدها الحاق الحديث بما
ذكره في المحصول وقال الاصفهاني في شرح المحصول لم اره لغيره ثانيها
ان خلاف الحشوية فيما له معنى ولا تفهمه اما ما لا معنى له اصلا فمنعه مما
اتفاق ثالثها الحشوية بفتح الثين لانهم كانوا يجلسون في حلقة الحسن
البصري امامه فلما انكر كلامهم قال ردوهم الى حشى الحلقة اي جانبها وقال
ابن الصلاح الفتح غلط وانما هو بالاسكان ص ولا ما يتعنى به غير ظاهره
بدليل خلافا للمرجئة ش لا يجوز ان يقع في الخطاب الشرعي ما يراد به غير
ظاهره من غير بيان ذكر بدليل خلافا للمرجئة وهم طائفة يقولون
بانه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة قالوا ان
ايات الوعيد التي في القرآن الكريم تتوعد باهل الفساق ليست على ظاهرها
بل المراد بها خلاف الظاهر وان لم يبين الشرع ذلك ص وفي بقاء المجمل
مبينا ثالثها الاصح لا يبقى المكلف بمعرفته ش صح يجوز ان يبقى بعد وفاة النبي
صلى الله عليه وسلم في القرآن مجمل لا يعرف معناه بعضهم لان الله تعالى
اكمل الدين وقال اخرون بامكانه وفصل امام الحرمين فجوزه فيما لا تكليف
فيه ومنعه فيما فيه تكليف وصححه المصنف وقال الشارح الظاهر ان هذا شيء
للقول الثاني لا مذهب ثالث مفصل ص والحق ان الادلة النقلية قد
تفيد اليقين بانضمام تواتر او غيره ش اختلف في ادلة النقلية قد
تفيد اليقين ام لا على مذاهب احدها بعيده مطلقا حكاه الامدي عن
الحشوية والثاني لا مطلقا لتوقف اليقين فيها على امور لا طريق الى
بعضها الثالث وهو اختيار الامدي في الابكار وللامام في المحصول
والاربعين انها قد تفيده اذا انضم اليها تواتر او غيره من القرائن الحالية
والمقالية عبر بالاحتمال فانه اذا لم يلتفت عن دليل لم يعتبر ولا يلزم
من المنطوق والمفهوم المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق شرع
لما توقف الاستدلال بالقرآن لكونه عربيا على معرفة اصالم اللغة شرعت
بيانها وهي تنقسم باعتبارات فباعتبار المراد من اللفظ الى منطوق ومفهوم وباعتبار

دلالة

دلالة الطلب بالذات الى امر ونهي وباعتبار عوارضه وفي ما متعلقاته الى عام وخاص
ومطلق ومقيد والنسبة بين خاص ومتعلقاته الى مجمل ومبين وبقاء دلالته
او رفعها الى ناسخ ومنسوخ فذكرها المصنف على هذا الترتيب فبدا بتقسيمه
الى منطوق ومفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي بغير واسطة
كدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف على تحريم التافيف فخرج المفهوم فان
دلالة اللفظ عليه لا في محل النطق بل في محل السكوت كدلالة هذه الاية على
تحريم الضرب وهو قولنا اذا افاد معنى لا يحتمل غيره كزيد لدلالته على
مخصوص بعينه والظاهر ما افاد معنى مع احتمال غيره احتمالا مرجوحا كالاسد فان دلالته على
الحيوان ابرجح من دلالته على الرجل الشجاع واعلم ان في النصوص اربعة اصطلاحات
احدها وهو المذكور هنا ما لا يحتمل التاويل ثانيها ما احتمله احتمالا مرجوحا فهو حينئذ بمعنى الظاهر وهو الغالب في اطلاق الفقهاء ثالثها ما دل على معنى
كيف كان ذكر هذه الثلاثة القرافي في التنقيح رابعها دلالة الكتاب والسنة
مطلقا وهو اصطلاح كثير من متاخري الحنفية كما ذكر الشيخ قيد الدين في شرح
العنوان وعليه مشى البيضاوي في القياس وكلام الشارح هنا في ذكر ثواني
النصوص غير محرر ص واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فمركب والا فمفرد
اللفظ ينقسم الى مفرد ومركب فان دل جزؤه على جزء معناه فهو مركب والا فمفرد
جزؤه على جزء معناه فهو مفرد بتناول ما لا جزء له اصلا كما مثلا وما له
جزء لكنه لا يدل على جزء معناه كزيد مثلا فان الزاي مثلا لا تدل على جزء
معناه وهو الذات المعينة فان قلت قوله جزؤه تناول كل جزء منه
لانه اسم جنس مضاف فيعم قلت المراد بالجزء ما صادفه اللفظ مركبا كزيد
وحده وقام وحده من قولنا زيد قايم والزاي جزء زيد الذي هو جزء لقولنا زيد قايم
فهو جزء الزاي كزيد قايم باعتبار انه جزء جزيه والله اعلم ص ودلالة اللفظ
على معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن ولازمه الذهني التزام ش اللازم
من فهمه فهم شيء اخر وباضافتها الى اللفظ خرجت الدلالة العقلية وهي دلالة
وجود المسبب على وجود سببه والوضعية كدلالة الذراع على القدر المعين وحاصله ان ينبغي ان
يقول دلالة اللفظ الوضعية ليخرج دلالة اللفظ العقلية كدلالة اللفظ في حياة اللافظ

ودلالة اللفظ الطبيعية كدلالة اح على وجع الصدر ودلالة اللفظ الوضعية
كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى كان ذا عارفا بالوضع منقسم الى ثلاثة اقسام
اللفظ ان دل على معناه الموضوع له فهي المطابقة لتطابق اللفظ والمعنى ولم يقل تما
تمام سماه كالبيضاوي لان التمام انما يكون في ذي اجزاء فتخرج عنه دلالة الجزء
على معناه وايضا فالتعريفات تصان عن الحشو وهذه الزيادة لا معنى لها لان
الشيء غير الشيء ومع ذكره في مضرة وان دل اللفظ على جزء معناه في التضمن وان
على لازمه الذهني فهي الالتزام وقيدنا اللزوم بالذهني لانه المعتبر سواء
لازما في الخارج كالانتفاع مع الاكرام او لا كالعمى مع البصر فدلالة الاول
على الحيوان الناطق مطابقة وعلى الحيوان فقط او الناطق فقط تضمن وعلى
مثلا التزام قال الشارح واعلم ان اشتراط اللزوم الذهني هو راي المنطقيين
الاصوليون واهل البيان فلا يشترطونه بل دلالة الالتزام عندهم ما يفهم
خارج عن المسمى سواء كان المفهم للزوم بينهما في ذهن كل احد وعند العالم بالا
او في الخارج ولم يكن بينهما لزوم اصلا لكن القرائن الخارجية استلزمته وان
يجري فيها الوضوح والخفاء بحسب اختلاف الاشخاص والاحوال وهذا اظهر
ان ذكروه اصطلاحا فلا مشاحة او بالوضع فممنوع انتهى قلت بل ما ذكره
اظهر فان المباديات الدلالات التي يتعبد بها الخطاب الشرعي وتقوم الحجة بها على
وذلك لا يأتي في غير اللزوم الذهني ومراد البياني التفنن في البلاغة واختيار
والغباوة بفهم المعنى القريب والبعيد ولم أكتف الاصوليون في الدلالة
به البياني بل هو كالمنطقي في ذلك وعدة ما تلقى من الدلالات واسماء علم
للفظيه والثنتان عقليتان ش الدلالة الاولى وهي المطابقة لفظية
وهي التضمن والالتزام عقليتان هذا احد المذاهب الثلاثة واختاره صاحب
وابن التلمساني والصفي الهندي وغيرهم والثاني ان الثلاثة لفظية وعزاه
للاكثرين والثالث ان الالتزام فقط عقلية وهو راي الامدي وابن الحاجب
ثم المنطوق ان توقف الصدق او الصحة على اضمار فدلالة اقتضاء وان
يتوقف ودل على ما لم يقصد فدلالة اشارة ش دلالة المنطوق قد لا تستند
من الصيغة فقط بل باقتران امر خارج وتنقسم الى دلالة اقتضاء واشارة
الاقتضاء وهو ما توقف صدق اي كون المتكلم صادقا او ثبوت الخبر به
عقلا او شرعا على اضمار فهذه ثلاثة اقسام فالاول نحو قوله عليه الصلاة والسلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان فانه لابد من تقدير الحكم او المؤاخذة لتعذر وجو

حقيقته فانها واقعة في هذه الامة والثاني كقوله تعالى فانفلق فانه انما ينتظم باضمار
فضرب واكتفى كفهم حصول الملك لمن قال لغيره اعتق عبدك عني بالف فقبل العتق لان
العتق لا يصح من جهة الشرع الا في مملوك وهذان القسمان داخلان في قول المصنف
او الصحة على اضمار لكن بدلا للفظ على ما ليس مقصودا منه في الاصل فالاول نحو قوله
كقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم فانه يعلم منه دلالة الايتاء جواز
وكقوله الى طلوع الفجر جواز صوم الجنب فانه متى استمر الى الفجر كان جنبا في جزء من النهار
وقد حكى هذا الاستنباط عن محمد بن كعب القرظي من رواة التابعين ص والمفهوم
ما دل عليه اللفظ لا في النطق ش خرج بقوله لا في محل النطق المنطوق وفهم
منه ان دلالته ليست وضعية وانما هي انتقالات ذهنية فان الذهن ينتقل من فهم
القليل الى فهم الكثير وعرفه بعضهم بانه ما فهم عند النطق على وجه يناقض المنطوق
به او يوافقه ص فان وافق حكم المنطوق فموافقة فحوى الخطاب ان كان اولى
ولحنه ان كان مساويا وقيل لا يكون مساويا ش قسم المفهوم الى ما يوافق حكمه
حكم المنطوق والى ما لا يخالف حكمه حكمه فالاول مفهوم الموافقة والثاني مفهوم
المخالفة ثم قسم مفهوم الموافقة الى ما كان اولى بالحكم من المنطوق والى ما كان مساويا
له فالاول يسمى فحوى الخطاب كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب والفحوى يعلم من
الكلام بطريق القطع والثاني وهو المساوي كالاذى بما يساوي التأفيف يسمى لحن الخطاب
اي معناه من قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اي معناه وهذا التقسيم
يشترط في مفهوم الموافقة الاولوية وهو المختار عند المصنف وقيل يكفي
مساويا وهو مقتضى نقل امام الحرمين عن الشافعي وعزاه الصفي الهندي للاكثرين
في التسمية واتفقوا على الاحتجاج بالمساوي كالاولى ص ثم قال الشافعي والمفهوم
قياسية وقيل لغوية فقال الغزالي والامدي فهمت من السياق والقرائن وهي مجازية من
اطلاق الاخص على الاعم وقيل نقل اللفظ لظاهر فاش ش في دلالة مفهوم الموافقة ثلاثة
مذاهب الاولى انها من باب القياس نص عليه الشافعي في الرسالة وذهب اليه الاصوليون
وحكاه المصنف في النكت القديمة عن امام الحرمين ايضا فقال قال الشافعي والامامان وتبعه
في ذلك نقل بعضهم عن البرهان له انه نقله فيه عن معظم الاصوليين وهذا وهم فالذي حكاه في
البرهان عن معظم الاصوليين انها دلالة مفهوم واسماء علم الثاني انها ليست قياسية بل للغلبة
فهمت من السياق والقرائن وهي مجازية ونوع العلاقة فيها اطلاق الاخص على الاعم وبهذا
قال الغزالي والامدي الثالث انها لغوية حقيقية نقل اللفظ في العرف من وضعه الاصلي
لثبوت الحكم في المذكور خاصة الى ثبوت الحكم في المذكور والمسكوت معا قال الشارح وهذا الذي

اخذ المصنف وضعفه هو الذي ذكره المصنف في العموم حيث قال وقد يجمع اللفظ العرفي كالشرعي
قال لعلة تدل به صاحب لهذا القسم على راي مرجوح والله اعلم ص واشترط في ذلك
وشروطه ان لا يكون المسكوت ترك لخوف ونحوه وان لا يكون المذكور خرج للغالب فلا فرق
لامام الحرمين اول السوال واحادثه او للجهل بحكمه او غير مما يقتضي التخصيص بالذكر
ش هذا قسيم لقوله اولا فان وافق حكم المنطوق اي وان خالف حكم المسكوت عنه
المنطوق فهو مفهوم مخالفته ويسمى دليل الخطاب والاحتجاج به شروط احدها ان لا
يكون المسكوت انما ترك ذكره لخوف ونحوه فالخوف هو المانع من الذكر فلا يكون المفهوم
معتبرا قال الشارح وكلام ابن الحاجب يقتضي عد هذا من شروط المذكور اي لا يوجد
دليل خوف فان ورد لذكر فلا مفهوم له الثاني ان لا يكون المذكور خرج مخرج الغالب
فما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له فانه انما خص بالذكر لغلبة حضوره في الذهن كذا نقله
امام الحرمين عن الشافعي ثم نازع فيه وقال الذي اراه ان ذلك لا يسقط التعلق بالمفهوم
لكن ظهوره اضعف من ظهور غيره وقال ابن عبد السلام ان القاعدة تقتضي العكس وهو
ان الوصف اذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم بخلاف ما اذا لم يكن غالبا وذلك
لان الوصف الغالب على الحقيقة تدل العادة على ثبوته لتلك الحقيقة فالمتكلم
يكتفي بدلالة العادة على ثبوته لها عن ذكر اسمه فذكره له انما هو ليدل على سلب الحكم
عما عداه لا حصار غرضه فيه فاذا لم يكن عادة فقد يقال ان غرض المتكلم بتلك الصفة
افهام السامع ثبوت هذه الصفة لهذه الحقيقة واجاب في امالية بان المفهوم انما قلنا
به لخلو القيد عن الفايدة اولاه اما اذا كان الغالب وقوعه فاذا تعلق بالقيد
فهم القيد لاجل غلبته فذكره بعده يكون تاكيدا لثبوت الحكم المتصف بذلك القيد
فهذه فايدة امكن اعتبار القيد فيها فلا حاجة الى المفهوم بخلاف غير الغالب ولك
الفرق بان الوصف اذا كان غالبا كان ملازما لتلك الحقيقة في الذهن فذكر عند
مع الحقيقة عند الحكم عليها الحضور في ذهنه لا لتخصيص الحكم به بخلاف غير الغالب
الثالث ان لا يخرج المذكور جوابا لسوال كان يسال هل في الغنم السايمة زكوة فيجاب
في الغنم السايمة زكوة الراجح ان لا يخرج مخرج حادثة كما لو قيل لمن يعتم سايمة فيقال
فيها زكوة الخامس ان لا يكون المنطوق انما ذكر لجهل المخاطب بحكمه كما لو يعلم حكم الغنم
بالنسبة للزكوة ويجهل حكم السايمة فيذكر حكمها والضابط لهذه الشروط
في معناها ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فايدة غير نفي الحكم عن المسكوت
عنه وعلى ذلك اقتصر البيضاوي وتبع المصنف ابن الحاجب في سردها من غير
قياس المسكوت بالمنطوق بل قيل بعدم المعارضة وقيل لا بعدم اجماعا شافظ

بالذكر فايدة غير الحكم به كان يعلم ان قوله في سايمة الغنم الزكوة خرج جوابا لسوال عن السايمة
جاز لنا ان نقيس المسكوت عنه وهي المعلوفة على السايمة في الحكم وهو وجوب الزكوة اذا وجد
شرط القياس ولا يكون التخصيص بالذكر في هذه الحالة مانعا من القياس فالصحيح
في قوله ولا يمنع عايد على قوله مما يقتضي التخصيص بالذكر او على التخصيص ثم حكي
المصنف خلافا في ان اللفظ المعروض في هذه الحالة كالغنم هل يعم المعلوفة فيستغني بذكر
حكم القياس او لا يعمه بل هو مسكوت عنه وانما عبر بالمعروض لان السوم عارضه وعبر
بالموصوف ليلا يتخيل اختصاص ذلك بالصفة واشار بقوله اجماعا الى ان بعضهم
حكى الاجماع على القول الثاني وهو ابن الحاجب فانه قال في اثناء المسالة واجيب بان
ذلك فرع العموم ولا قايل به ولا يقال كيف يحكى الاجماع على قول حكاه بصيغة التمريض
لان حكاية الاجماع من تتمة هذه المقولة التي عبر عنها بقيل وحاصله نقل حكاية الاجماع
عن بعضهم ص وهو صفة كالغنم السايمة الغنم لا يجود السايمة على الاظهر وهل النص
غير السايمة او غير مطلق السوايم قولان ش شرع في ذكر مفاهيم المخالفة فمنها
مفهوم الصفة وهو تعليق الحكم باحدي صفتي الذات فهو عند القايل بمفهوم الصفة
يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء تلك الصفة وذكر له المصنف ثلاثة امثلة احدها في
الغنم السايمة الزكوة فانه يفهم لو صف لفظ الحديث في سايمة الغنم الزكوة وبين الصيغتين
فرق في المعنى فمقتضى الاولى عدم الوجوب في الغنم المعلوفة التي لولا التقيد بالسوم
لشملها لفظ الغنم ومقتضى الثانية عدم الوجوب في سايمة غير الغنم كما يدل عليه
لولا تقييد السايمة باضافتها الى الغنم لشملها لفظ السايمة كذا قال المصنف والحق عندي
انه لا فرق بينهما فان قولنا سايمة الغنم من اضافة الصفة الى موصوفها فهي في المعنى
كالاولى فالغنم موصوفة والسايمة صفة على كل حال وقد عرفت انه ليس المراد بالصفة
هنا النعت ولهذا مثل بقوله عليه الصلاة والسلام مطل الغني ظلم والتقييد فيه
بالاضافة لكنه في المعنى صفة فان المراد به المطل الكاين من الغني لا من الفقير
ثانيها ان يقتصر على ذكر الصفة من غير ذكر الذات كقولنا في السايمة الزكوة واختلف
في ان ذلك من مفهوم الوصف كالمثالين قبله او لا مفهوم له كما للقب بخلاف المثالين قبله
فانه لا فايدة فيها الا ذكر الصفة الا في الحكم والكلام هو فرع لا يحتمل حكاه الشيخ ابو حامد
والمعاني وغيرهما وحكى ابن المعاني الاول عن جمهور اصحابنا فعينئذ على خلاف ما وجهه
المصنف ثم نقل المصنف خلافا في المثالين الاولين هل النفي فيهما غير سايمة الغنم او غير
مطلق السوايم فعلى الاول انما يدل على نفي الزكاة عن معلوفة الغنم وعلى الثاني يدل
على نفي الزكاة عن كل معلوفة ولو من الابل والبقر وصحح الشيخ ابو حامد في تعليقه في الاصول

وصاحب المحصول الاول لان المنطوق سايمة الغنم والمفهوم يقتضيه قال المصنف والخلاف مخصوص في الغنم السايمة اما صورة سايمة الغنم فقد قلنا ان المنطوق فيها اما غير الغنم فالمنفي سايمه والمنفي هناك غير سايمه لكن غير سايمه على العموم او غير سايمه على الخصوص فيه القولان ص ومنها العلة والظرف والحال والعدد ش هذه الانواع من مفهوم الصفة وان غاير الاصوليون بينها وبين الصفة قال ابو المحاسن لو عبر عن جميع هذه الانواع بالصفة لكان منقدحا فان المعدود والمعدود موصوفان بعدد واحد هما والمخصوص بالكون في زمان او مكان موصوف بالاستقرار فيهما وسبقه الى العدد القاضي ابو الطيب فقال انه قسم من الصفة لان قدر الشيء صفته واشار اليه ابن الحاجب ايضا فالضمير في قوله منها يعود على الصفة فمثال مفهوم العلة قوله عليه الصلاة والسلام ما اسكر كثيره فقليله حرام فمفهومه انه ما لا يسكر كثيره لا يحرم وفرق القرافي بينه وبين مفهوم الصفة بان الصفة قد تكون علة فتحمل للعلة لا لعلة وهي اعم من العلة فان وجوب الزكاة في السايمة ليس لكونها سايمة والا لوجبت في الوحوش وانما وجبت لنعمة الملك مع الحول ومثال مفهوم ظرف الزمان قوله تعالى الحج اشهر معلومات ومثال مفهوم ظرف المكان قوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام ومثال مفهوم العدد وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة والمحكي عن الشافعي رحمه الله انه حجة وحكاه امام الحرمين عن الجمهور ولكن جزم البيضاوي بعكسه ابو بكر والمعلم الحرمي وغيرهما بانه ليس بحجة اما مفهوم العدد وكقوله عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان ودمان فليس بحجة كما ذكره السبكي وفرق بينه وبين مفهوم العدد بان العدد شبيه الصفة لان قولك في خمس من الابل سايمة فيه قولك في ابل خمس تجعل الخمس صفة للابل وهي احدى صفتي الذات لان الابل قد تكون واقلا واكثر فالتقييد بوجوب الشاة بالخمس فهم ان غيرها بخلافه فاذا اقامت الدلالة كان الحكم كذلك والمعدود لم يذكر معه امر زايد يفهم منه انتفاء الحكم عما عداه فصار كاللقب واللقب لا فرق فيه بين ان يكون واحدا او مثنى او مثلثا او جمعا كرجال لم يتوهم ان صيغة الجمع عدد ولا يفهم منها يفهم من التخصيص بالعدد المثنى لان اسم موضوع لاثنين كما ان الرجال اسم موضوع لما زاد اثنان ومثال مفهوم الحال قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ص وشبه معطوف على قوله مثل صفة اي ومن المفاهيم مفهوم الشرط وهو تقييد الحكم بما هو مقرون بحرف شرط وهو اقوى من مفهوم الصفة فان قال

بعض من لا يقول بمفهوم الصفة كابن سريج ص وغاية شيء ومنها مفهوم الغاية وهو تقييد الحكم بغاية كالي وحتى كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تقربوهن حتى يطهرن ص وانما ومثل لا قام الا زيد وفصل المبتدا من الخبر بضمير الفصل وتقديم المعمول ش ومنها مفهوم الحصر وفيه مذاهب احدها انكاره والثاني انه من المنطوق والثالث انه من المفهوم وبه قال الجمهور وله صيغ منها انما فالجمهور على انها تدل على الحصر ومعناه اثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه وكلام ابن الحاجب العيد في شرح العمدة يقتضي الاتفاق عليه واختار الامدي ان لا تفيد الحصر بل تفيد التاكيد والاثبات فقط ونقله ابو حيان عن البصريين ومنها النفي والاثبات سواء كان النفي قبل الا او ما نحو لا عالم الا زيد وما قام الا زيد وقد يفهم من تمثيله الاستثناء المفرغ ان التام نحو قولك ما قام احد الا زيد بخلاف وليس كذلك ومنها ضمير الفصل بين المبتدا والخبر كقولك زيد هو العالم فيفيد ثبوت العلم له ونفيه عن غيره بالمفهوم ومنها ان شاء الله هو الامر ومنها تقديم المعمول نحو اياك نعبد واياك نستعين اي لا غيرك ودخل في المعمول الحال والظرف وتقديم الخبر نحو تميمي انا ص واعلاه لا عالم الا زيد ثم ما قبل منطوق اي بالاشارة ثم غير ش اعلا انواع الحصر اي اقواها النفي والاثبات نحو لا عالم الا زيد لان الموضوعة للاستثناء وهو الاخراج فدلالتها على الاخراج بالمنطوق لكن الاخراج من عدم القيام ليس هو عين القيام بل قد يستلزمه فلذلك كان مفهوما بعد النفي والاثبات ماذهب بعضهم الى ان دلالته بالمنطوق كما تقدم في قلت القسم الاول داخل في هذا لانه قيل انه بالمنطوق قلت ذاك قيل انه منطوق بالنص ودلالة انما قيل انها منطوق بالاشارة كما ذكره المصنفي باشارة النص اي لا بنفس النص ثم بعد ذلك غير من انواع الحصر وهو ضمير الفصل وتقديم المعمول كما تقدم ص مسلة الناصع الابيض لغة وقيل شاة عاد قيل معناه جميع ضايم المخالفة عند نافية الا مفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بالاسم الجامد سواء كان اسم جنس او علما فلا يدل على نفي الحكم عما عداه على الصحيح وليس المراد اللقب الاصطلاحي النحوي بل الاعم منه ومن الاسم والكنية ثم الشهرزوري دلالته من جهة اللغة اي ليس من المقولات الشرعية بل هو باق على اصله وقيل من جهة الشرع اي بتصرف من جملة الشرع زاد على الوضع اللغوي وقيل من جهة العرف اي العرف العام ص واحتج بالقب الدقاق الصيرفي وابو خويز منداد وبعض الحنابلة ش الدقاق من اصحابنا الشافعية واسمه محمد بن محمد وكنيته ابو بكر ونقل الاستاذ ابو اسحق انه التزم على قوله بمفهوم اللقب ان ايجاب الصلاة يكون دليلا على عدم وجوب الزكاة والصوم وغيرها قال فبان له غلطه ونوقض

نبه وقال انه الزم تكفير من قال عيسى رسول الله فانه على قوله يدل على نفي البرهان
وحكى السهيلي في نتائج الفكر هذا المذهب عن الصيرفي ايضا وقال انه حكاه فيما
عن ابي اسحق المروزي وحكاه الماوردي عن ابن خويز منداد وهو بفتح الميم وعن
البرانه بكسر الباء الموحدة وحكاه الامدي وابن الحاجب عن الحنابلة قلت وانكر
ابو حنيفة الكل مطلقا وقوم في الخبر والنسخ اما في غير الشرع وامام الحرمين صرح
لاتناسب وقوم العدد دون غيره من اختلفا المنكر وفيما هيم المخالفة في الجميع
على مذاهب احدها انكارها مطلقا وليرد على قول المصنف مطلقا مفهوم الموافقة
متفق عليه كما حكاه القاضي ابو بكر وغيره لان الكلام في مفاهيم المخالفة وبهذا قال
ابو حنيفة ولا يتوهم من اقتصار المصنف على نقل عدم انفراده به عنا فان
وجد عند غاذهب اليه ابن سريج والغزالي وتوهم صاحب المطلب ان ابا حنيفة
يقول بمفهوم الصفة لاستفادة الزكوة في المعلوفة وليس كذلك بل انما لم يوجب
فيها تمسكا بالاصل الثاني انكار المفاهيم في الخبر والعلة في الامر اي وما في معناه
من الانشاء وهذا ماخوذ من كلام ابن الحاجب اما الاستدلال الثالث الذي
وجه في كلام الامدي في الاوقاف والاقارير وغيرها لغلبة ذهولهم وانما
في خطاب الشرع خاصة لعلمه بواطن الامور وظواهرها فذهب اليه الشيخ تقي
السبكي قال ولو وقف على الفقراء لا نقول ان الاغنياء خارجون بالمفهوم بل عدم
بالاصل وبما قدمناه في فتاوي القاضي حسين انه لو ادعى عليه عشرة فقال لا تلزمني
لا يطالب بشيء لان الاقرار لا يثبت بالمفهوم وحكى ابن تيمية هذا التفصيل في بعض
مؤلفاته عن بعض الناس وقال انه خلاف الاجماع فان الناس انما قايلون بان المفهوم
من دلالات الالفاظ وليس منها التفصيل احدث قولا ثالثا حكاه ابن برهان
وتبعه بعض الحنفية هذا في حواشي المحدث للبخاري في باب جنايات الحج ان
الامة ذكر في السير الكبير ان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على ان الحكم فيما
انا هو في خطاب الشرع فاما في معاملات الناس وعرفهم فانه يدل عليه ويوافق
هذا ما ذكره الهروي في الاشراف فيما لو قال ما لزيد علي الا عشرة من مائة لم يكن مقرا
بالمائة لانه نفي مجرد فلا يدل على الاثبات وفيه وجه انه اقرار وهو قول ابي حنيفة
واصل هذا ان دليل الخطاب هل هو حجة ام لا انتهى فنقل هذا عن ابي حنيفة انه
مع انه لا يقول بالمفهوم ولما ذكر ابن السبكي كلامه المتقدم قال انه لم يرد في هذه المسالة
نصا لاصحابنا ولا لغيرهم ويرد عليه ما تقدم عن القاضي الحسين وان السبكي
حكى خلافا في ان قواعد الاصول المتعلقة بالالفاظ كالعموم والخصوص وغيرهما

تخصيص بكلام الشارع او يجري في كلام الادميين الرابع افكار المفهوم انما يشتمل
على شيء بتناسب الحكم كقولنا الانسان الابيض يشفع والقول بهذا انما يحتمل عند
تناسب ثالثها فان تحقق المونة ظاهر في الايجاب وعدمها في عدمه وبهذا قال
امام الحرمين في البرهان وبهذا يعلم ان نقل صاحب المحصول والمنهاج عن ابن
الحاجب القول به كلاهما مختلف وانه انما قال بهذا التفصيل الخامس انكار مفهوم
العدد دون غيره من المفاهيم اي خلا اللقب ولا يصح لاستثنائه لنفيه مما
تقدم وقد قدمت حكاية الخلاف في مفهوم العدد في مسئلة الغاية قبيل
المنطوق والحق مفهوم ثم ذهب القاضي ابو بكر الى ان دلالة الغاية على نفي
الحكم عما عداها منطوق فانهم اتفقوا على ان الغاية ليست كلاما مستقلا فان
قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وقوله حتى يطهرن لا بد فيه من اضمار لضرورة
تفهيم الكلام وذكر المضمر اما ضمائر قبله او غيره والثاني باطل لانه ليس في الكلام
ما يدل عليه فتعين الاول فيقدر حتى يطهرن فاقربوهن وحتى تنكح فتحل
قال والاضمار بمنزلة الملفوظ فانه انما يضمر لسبقه الى فهم العارف باللسان
انتهى والحق الذي عليه الجمهور انه مفهوم ومنحوا وضع اللغة لذلك ص يتلو
الشرط فطلق الصفة المناسبة فمطلق الصفة غير العدد فالعدد فتقديم المفهوم
لما فرغ من بيان كونها حجة شرع في بيان مراتبها في القوة والضعف فايدته
الترجيح عند التعارض فاقواها مفهوم الغاية ولهذا قيل انه منطوق ثم
مفهوم الشرط وقدم على مفهوم الصفة لانه قال به بعض من لا يقول بمفهوم
الصفة كابن شريح ثم مفهوم الصفة المناسبة وقد جعل في المستصفى من قبيل
دلالة الاشارة لا المفهوم ثم مطلق الصفة غير العدد واقتضى كلامه استواء
بقية اقسام مفهوم الصفة من العلة والظرف والحال قال الشارح وينبغي ان
يكون اعلاها العلة لدلالتها على / الايماء فهي قريب من المنطوق انتهى ثم مفهوم العدد
ثم تقديم المعمول وانما اخر لانه لا يفيد في كل صورة ولانا البيانيين لم يذكروا
بانه للحصر وانما قالوا الاختصاص وفي كونه بمعناه نزاع ايماني وخالف في دلالته على
ذلك ابن الحاجب واحتج على ذلك في شرح المقصد بانه لو دل على الحصر لدل لغيره
على عدده وهو غير لازم فتاخير لا يدل على حصر ولا عدده وذكر ابو حيان
فنقلا في اول تفسيره عن سيبويه انه قال كانهم يقدمون الذي شانه ان يهم
وهم ببيانه اعني ولم يذكر المصنف هنا بقية ادوات الحصر كانه اكتفى بقوله فيما

تقدم واعلا هالا عالم لا زيد ثم ما قيل منطوق اي بالاشارة ثم غيره كان ذكره ثم فيما
سواتبها في انفسها وليس فيه بيان سرتبتها مع غيرها من المفاهيم وقال في
المختصر اعلاها ما ولام مفهوم انما والغايه ثم حصر المبتدا في الخبر وهو
ذكر على الشيخ متابع للغزالي مر والاختصاص الحصر خلافا للشيخ الامام
اثبته وقال ليس هو الحصر مى تقدم عن علما البيان ان تقديم المعمول يدل
والذي بفهمه اكثر الناس من ذلك الحصر خالف في ذلك الشيخ الامام السبكي وقال
خلا الاختصاص افتعال من الخصوص وهو مركب من عام مشترك بين اشيا ومعنى
اليه يفصله عن غيره كضربت زيدا فانه اخص من مطلق الضرب لما انضم اليه
ومن زيد فمطلق الضرب ووقوعه منك وكونه واقعا على زيد قد يقصد الاول
على الثاني قد يترجح قصده لبعضها على بعض وبحرف ذكر بما ابتدا به كالمبتدا
ذ ابتدا بالشي يدل على الاهتمام به فاذا قلت زيدا ضربت علم ان خصوص الضرب
على زيد هو المقصود فهو الاهم الذي قصدا فادته من غير قصد غيره باثبات ذلك
والحصر هو اثبات الحكم المذكور ونفيه عن غيره زايد على ذلك وانما جاء هذا في ايا كان
للعلم بانه لا يجد غير الله لا من موضوع اللفظ انتهى من جملة انما قال الامدي وابن
حيان لا يفيد الحصر وابو حنيفة كثير ازي والغزالي والكيا والامام والشيخ الامام
يفيد فهما وقيل نطقا من اختلف في انما على مذاهب احدها لا تدل على الحصر وانما تفيد
تاكيد الاثبات وبه قال الامدي واختاره ابو حيان وحكاه عن البصريين وبه قال
فقد قال الازهري في كتابه الزاهر عن اهل اللغة انها تقتضي ايجاب شي ونفي غيره
انها تفيده من جهة المفهوم وقال الكاكي ليس الحصر فيها من جهة ان ما للنفي كما يفهم
من الوقوف لدى على علم النحو يريد به طريقة الامام فخر الدين والبيضاوي لانها
كانت للنفي لكان لها صدر الكلام وانما هي ما الكافة لان عن العمل وكلام ابن دقيق
العيد في شرح العمدة يقتضي الاتفاق على ذلك فانه قال لابن عباس فهم الحصر فيها
انا الربا في النسيئة ولم يعارض في فهمه وانما عورض بدليل اخر يقتضي نفي ربا
قال وفي ذلك اتفاق منهم على انها للحصر انتهى وفي كلامه نظر من وجه اخر ان ابن عباس
ليس الربا الا في النسيئة وهي في صحيح مسلم فقد روى عن اسامة ابن زيد
متفق عليه لان الصيغة الاولى الثالث انها تفيد من جهة المنطوق حكاه الشيخ ابو
احق فيما تتبعوه عن القاضي ابي حامد المروزي وتظهر فايدة الخلاف فيما لو قال
قام زيد ثم قال ما قام عمر فمن قال بالمفهوم جعله تخصيصا ومن قال بالمنطوق جعله نسخ

وبالفتح الاصح ان حرف ازيد فرع المكسورة ومن ثم ادعى الزمخشري افادتها الحصر
من ما تقدم في انما بالكسر لما المفتوحة كقوله تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد
قال الزمخشري انها تفيد الحصر ايضا وقال ابو حيان انه قد يفهم هذه الفائدة وذكر السبكي
انه يفرع على ان المفتوحة فرع المكسورة وهو الاصح وقيل المفتوحة اصل قيل كل منها
اصل بنفسه حكاها ابن الخباز وهو تقوية لكلام الزمخشري ويؤيده ان سيبويه يقول
على ان واخواتها انما به الاحرف الخمسة فجعل انه وان واحدة واذا كانت فرعا لكن
ثبت للاصل ثبت للفرع ص مسئلة من الالفاظ حدوث الموضوعات اللغوية ليعبر
بها عن المعبر وهي افيد من الاثبات والمثال وايرد في الالفاظ الدالة على المعاني شر
من الخلاق الله تعالى احداث الموضوعات اللغوية لاحتياج الخلق الى الاعلام بعضهم بعضا
ما في انفسهم من امور معاشهم للمعاملات فان الانسان لا يستقل بجميع ما يحتاج اليه
لبني نوعه لا فادة معرفة الله تعالى واحكامه فوضع لهم الالفاظ الدالة على المعاني
ووقفهم عليها على قول التوقيف وهو مذهب الاشعري او جعلهم قادرين على وضع
الالفاظ لمعانيها على قول الاصطلاح وهو راي ابي هاشم قال المشايخ والمقدار عتبر
المصنف بالحدوث ليشعر على انه لفظ على كلا القولين بخلاف تعبير ابن الحاجب بالاحداث فانه
يوهم التخصيص بالتوقيف قلت بل التعبير بالاحداث اولى فانه مصدر احدث والفعل
حاصل سواء قلنا ان الله تعالى احدثها او البشر لاقدارهم عليها واما الحدوث فانه مصدر حدث
وهو فعل لازم غير منسوب الى محدث ومن تمام النعمة انه جعل ذلك بالنطق دون الكتابة
فانها مثال وهو وضع شي على شكل المطلوب لكونه اكثر فايدة واسهل فالاول لانه اعم
به عن الذات والموجود والحادث واضدادها بخلاف الاشارة والمثال فانه لا يمكن التعبير
بها عن غير المعين والمعدوم والقديم والثاني فلانه مركب من الحروف وهي كيفيات يعرض
للنفس الضروري واعلم ان تعبير المصنف وغيره بافيد لا يستقيم فان صيغة افعل انما
تضاغ من فعل ثلاثي وفعل افيد افاد وهو رباعي ثم بين الموضوعات اللغوية وهي الالفاظ
الدالة على المعاني فخرج عن ذلك الخط والاشارة وغيرهما ودخل في الالفاظ المقدرة وهي
الضمائر المستترة في الافعال فيما يظهر حكما ودليل اسناد الفعل اليها وجواز تاكيدها
بها وخرج بالدالة على المعاني المهملات ودخل في هذا التعريف المفرد والمركب من وتعرف
بالنقل تواترا واحادا وبالاستنباط العقل من النقل لا بمجرد العقل والنقل بحث
الطرق في معرفة الموضوع وهو اللغة منحصر عقلا في العقل والنقل والمركب منها الاول
فلا تعرف به اللغة لانه انما يستقل بوجوب الواجبات وتجويز الجايزين فلا مدخل له فيه والوضع من ذلك واما الثاني فالنقل اما متواتر كالسما والارض

والحر والبرد واما احاد كاكثر اللغات فيمسك به في الطايفة الظنية دون القطعية
واما الثالث المركب منها وهو استنباط العقل من النقل فمثاله كون الجمع المعرف باللام للعموم
مستفادا من مقدمتين نقليتين بحكم العقل بواسطة احداهما انه يدخله الاستثناء
والثانية ان الاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ فحكم العقل عند وجودهما
بانه للعموم ولا التفات الى قول زين الدين بن الكتاني انه اذا كانت المقدمتان
نقليتين كانت النتيجة ايضا نقلية وانما العقل تفطن لنتيجتها لانا نقول
ليس هذا الدليل مركبا من نقليتين لعدم تكرر الحد الاوسط فيهما وانما هو مركب من نقلية
وهي الاستثناء وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ ومقدمة عقلية لازمة
اخري نقلية وهي ان كل ما دخله الاستثناء عام لانه لو لم يكن عاما لم يدخل المستثنى
فيه ثم جعلت هذه القضية كبري للمقدمة الاخري النقلية فصار صورة الدليل
هكذا الجمع المحلي بال يدخله الاستثناء وكل ما يدخله الاستثناء عام فينتج ان المحلي بال
عام ص ومدلول اللفظ اما معنى جزئي او كلي او لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فقولنا
قولنا مفردا ومهملا كسا حروف الهجا او مركب ش مدلولا اللفظ ينقسم الى المعنى
ولفظ فالاول وهو المعنى ينقسم الى جزئي وكلي وسياتي بيانهما والثاني وهو اللفظ
ينقسم الى مفرد ومركب وكل منهما اما مستعمل او مهمل فهذه اربعة اقسام فالمفرد المستعمل
كالكلمة وهو قول مفرد ولما عبر المصنف بالقول لم يحتج الى ان يقول كما قال
وضع لمعنى مفرد لان القول خاص بالمستعمل فلا فرق بين ان يقول كما قال او
الى ان يذكر الوضع لاطلاقه على المهمل والمفرد المهمل كاسما حروف الهجا الا ترى ان
الصاد موضوع لهذا الحرف وهو مهمل لا معنى له وانما يتعلمه الصغار في اول
التوصل به الى معرفة غيره والمركب المستعمل نحو الخبر لقام زيد والمركب المهمل بخلافه
خلافا لحكاه المصنف في بيان الاخبار وذكر هنا اقسام المركب فلذلك لم يذكرها
صد الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى بمعنى انه اذا اطلق اللفظ وتجرد عن القرائن
عند استعمال المتكلم له على وجه مخصوص كتسمية الولد زيدا وعرفه بعضهم بانه تخصيص
الشيء بالشيء بحيث اذا اطلق الاول فهم منه الثاني ص ولا تشترط مناسبة اللفظ للمعنى
خلافا للعباد حيث اشتهر قيل بمعنى انها حاملة للواضع على الوضع وقيل بل كانت
ض هو لا لغا اللفظ على المعنى ش قال الجمهور لا تشترط ان تكون بين اللفظ والمعنى
مناسبة واشترط ذلك عباد ابن سليمان من المعتزلة واختلف النقل عنه فقيل انها
المناسبة حاملة للواضع على الوضع وهو مقتضى نقل الامدي عنه وهو ظاهر الفساد
والاول اقرب منه وحكاه الشيخ تقي الدين بن تيمية عن المحققين وهو مردود فانه

يلزم عليه امتناع وضع اللفظ الواحد للضدين وهو باطل لوجود الفرء والجون ونحوهما
ص واللفظ موضوع للمعنى الخارجي خلافا للمعتزلة وقال الشيخ الامام المعنى
من حيث هو من اختلف في ان اللفظ وضع لما ذا على مذاهب احدها انه موضوع للمعنى
الخارجي اي الموجود في الخارج وبه قال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع وفسر ابن مالك
في شرح المفصل والثاني للمعنى الذهني وان كم يطابق الخارج واختاره الامام والبيضاوي
لدوران الالفاظ مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فانه من راى شبحا من بعد تخيله
طللا اسماه طللا فاذا تحرك فظنه شجرا اسماه شجرا فلما قرب منه ورآه رجلا سماه رجلا
ورد ذلك بانه انما تغيرت التسمية لاعتقاده انه في الخارج كذلك والثالث انه موضوع
للمكون من حيث هو اعم من الذهني والخارجي واختاره الشيخ الامام لبسكي وله فيه مصنف
ص وليس لكل معنى لفظ بل كل معنى يحتاج الى لفظ ش لا يجب ان يوضع لكل معنى لفظ
يدل عليه فان انواع الروايح كثيرة ولم يوضع لها الفاظ توازيها وانما وضع لما تشتد الحاجة الى
التعبير عنه فيجب ان يوضع له للافهام وعبارة المحصول لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ بل هو جائز
وما اقتضى الحاصل على نفي الوجوب وفي المنتخب على نفي الجواز واتى المصنف بما يحتملهما
والحكم المتضح المعنى والمتشابه ما استاثر الله بعلمه وقد يطلع عليه بعض اصفيائه
ص قال الله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والمشهور
ان المحكم هو المتضح المعنى ما خوذ من الاحكام وهو الاتقان فيدخل فيه النص والظاهر
والمتشابه مقابله وهو ما لم يتضح معناه فيدخل فيه المجمل وباطن غير مراد كالمشتبه
وهو المقصود هنا وعبر عنه المصنف بحكمه فقال انه ما استاثر الله بعلمه ثم قال وقد
يطلع عليه بعض اصفيائه وهذا مذهب الاشاعرة والمعتزلة ان الوقف على قوله
والراسخون في العلم وانه لا بد ان يكون في الراسخين من يعلمه وقال ابن الحاجب
انه الظاهر لان الخطاب بما لا يفهم بعيد وقال النووي في الادب من شرح مسلم
مسلم انه الاصح لانه بعيد ان يخاطب الله عباده بما لا سبيل لاحد من الخلق الى معرفته
والله اعلم انتهى وذهب اخرون من اصحابنا وغيرهم الى ان الوقف على قوله الا الله
وقالوا لا يعلم المتشابه سواه قال الاستاذ ابو منصور وهو الاصح عندنا لان قول
الصحابة وقال ابن السمعاني انه المختار على طريقة اهل السنة واختاره الشيخ موفق
الدين ابن قدامة ص قال الامام واللفظ الشايع لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفي
الا على الخواص كما يقوله مثبتو الحال الحركة معنى يوجب تحرك الذات ش قال الامام
فجر الدين لا يجوز ان يكون اللفظ شايعا مشهورا بين الخاصة والعامة في موضوع
موضوعا لمعنى خفي جدا بحيث لا يعرفه الا الخواص والقصد بذلك الرد على مثبتي

الاحوال في قولهم ان الحركة معنى يوجب تحرك الذات فان ذلك معنى خفي لا يعلم الخواص والشهور
تفسير الحركة بنفس الانتقال لانها معنى اوجب الانتقال ورده الاصفهاني في شرح
وقال قد يدرك الانسان معاني خفية لطيفة ولا يجد لها لفظا يدل عليها لان ذلك المعنى
مبتكر ويحتاج الى وضع لفظ بازايه ليفهم الغير ذلك المعنى سواء كان اللفظ مشهورا ام
نعم ان قيل ان اللفظ المشهور موضوع بازاء المعنى المخفي او لا فممنوع قال واما اسلفناه
من القسم الاول فان فيها الفاظا مشهورة وبازاءها معاني دقيقة لا يفهمها الا الخواص
ص مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية علمها الله تعالى بالوحي الى
خلق اللغات والعلم الضروري وعزي الى الاشعري واكثر المعتزلة اصطلاحية حصل
عرفها بالاشارة والقرينة للطفل والاعتياد القدر المحتاج في التعريف توقيفي
وغيره محتمل وقيل عكسه وتوقف كثير والمختار الوقف عن القطع وان التوقيف مظنون
شم ذكر في هذه المسئلة الخلاف في وضع اللغة وفيه مذاهب احدها انها توقيفية
بمعنى ان الله تعالى هو الذي وضعها ووقف خلقه عليها اما بوحيها الى بعض
الانبياء عليهم الصلاة والسلام واما بخلق اصوات تدل عليها واسماع لمن شاء منهم بان
واما بخلق علم ضروري بها عند من شاء وبهذا قال الجمهور ومنهم ابن فورك وهو من
اكابر اصحاب الاشعري وقول المصنف وعزي الى الاشعري يقتضي توقفه في
نسبته اليه ولعل ذلك لان بعضهم قال انما تكلم الاشعري في الوقوع مع تجويز
اللغة اصطلاحا ولو منع الجواز لنقل عنه القاضي وغيره من اصحابه الثاني
قال اكثر المعتزلة انها اصطلاحية بمعنى انها لو اوضعها لها واحد من البشر او جماعة
وعلم الباقون بالاشارة والقرائن كتعريف الاطفال ذلك في ابتدا نطقهم وتعليمهم
الثالث وبه قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان ابتداءها وهو القدر المحتاج
اليه في التعريف توقيفي والباقي يحتمل التوقيف والاصطلاح كذا نقل عنه ابن
برهان والامدي وابن الحاجب والامام في موضع ونقل عنه في موضع اخر
الباقي اصطلاحي وتبعه على النقل الثاني البيضاوي والاول هو المعروف عنه الرابع
عكسه ابتداؤها محتمل للتوقيف والاصطلاح وباقيها توقيفي هذا مقتضى
اللفظ وقال الشارح قوله عكسه يفهم ان القدر المحتاج اليه اصطلاحي والباقي
يحتمل الكل الذي حكوا هذا المذهب قالوا الباقي مصطلح عليه لا محالة
وقوله مصطلح سبق قلم لا ادري من المصنف او الناسخ وقولهما ان القدر المحتاج
اليه اصطلاحي فيه نظر ومقتضى الالفاظ قد منه من انه يحتمل والله اعلم الخامس
التوقف في المسئلة لتعارض الادلة وعزاه في المحصول للقاضي وجمهور المحققين

الوقف على القطع بشئ من هذه المذاهب يرجح مذهب الاشعري في التوقيف
يجب النظر اختار المصنف تبعا لابن الحاجب وقال الامدي ان كان المطلوب
اليقين فالحق قول القاضي وان كان المطلوب الظن وهو الحق فالاقرب قول الاشعري
لظهور ادلته فايدة ذكر الابياري شارح البرهان انه لا فايدة للخلاف في هذه المسئلة
وقال الماوردي في نفسي فايدة لمن قال بالتوقيف جعل التكليف قبل ان العقل
العقل ومن قال بالاصطلاح اخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام
وقال بعضهم فايدته قلب اللغة وترتب بعضهم على هذا لو عقد النكاح بحضرة
الناس على الفور من غير ان يعلموا ان الخلافة اللغات الموجودة هل هي توقيفية
او اصطلاحية اما اصطلاح اثنين لان على تسميتها لا لف الفين او النوب وساقوا
وقطعا من مسئلة قال القاضي ولتمام الحرمين والغزالي والامدي وغيرهم
لا ثبتت اللغة قياسا وخالفهم ابن سريج وابن ابي هريرة وابو اسحق الشيرازي
والامام وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز ولفظ القياس يعني عن قولك محل الخلاف
ما لم يثبت تعميمه بالاستقراء اختلفوا في اللغة هل تثبت بالقياس ام لا
على مذاهب احدها المنع وهو قول اكثر اصحابنا والحنفية والحكي عن القاضي
من المنع هو الموجود في تقريبه وكذا حكاه عنه الماوردي وغيره ونقل ابن الحاجب
عنه جواز ذلك مردود الثاني الجواز والذاهبون الى هذا منهم من جوزه من حيث
اللغة ومنهم من جوزه من حيث الشرع فيحصل من ذلك مذهبان وبالثاني
قال ابن سريج كما حكاه عنه ابن السمعاني فقال بعد ذكر ادلة المانعين وهذه
الادلة قوية جدا فالاولى ان نقول بجواز اثبات الاسامي شرعا ولا يجوز لغة وهو
الذي اختاره ابن سريج والدليل عليه انا نعلم ان الشريعة انما سميت الصلاة
لصفة ميزت عن غيرها ثم صلاة فتعلم ان ما شاركها في تلك الصفة تكون صلاة
فبان بهذا ثبوت الاسامي الشرعية بالعلل انتهى ونقل المصنف عن الامام الجواز
لا ينافيه قوله في مواضع هنا قياس في اللغة ولا نقول به فان المناظر قد يتركب
في مذهب الخصم والاعتماد على المذكور في مختصره الرابع انه تثبت
الحقيقة دون المجاز لانه اخفض رتبة منها فيجب تميزها عليه وهذا يخرج من
كلام القاضي عبد الوهاب تنبيهات احدها قال ابن الحاجب ليس الخلاف
فيما ثبت تعميمه بالاستقراء كوقع الفاعل ونصب المفعول وذكر المصنف ان لفظ
القياس يغني عن ذلك اي فان المراد كذا في كل ما اسند اليه فعل وقع بالنص
فلا يحتاج فيه لقياس ثانيها محل الخلاف انما اشتمل الاسم على وصف واعتقدنا ان

التسمية لذكر باعتبار تحير العقد فعدينا ها الى النبيذ اما الاعلام فلا يجري فيها
القياس اتفاقا لانها غير معقولة المعنى للقياس فرع المعنى وكذا الصفات كاسم الفاعل
والمفعول ونحوهما لانه لابد في القياس من اصل وهو غير متحقق فيها فانه ليس لنحو
البعض اصلا او البعض فرعا ولي من العكس واطرادها نحو ما انها مستفادة من
الوضع لوضعهم القائم مثلا لكل من قام ثالثها فاية الخلاف ان المثبت للقياس يجعلها
اللغة يستغني عن القياس الشرعي فاجاب الحد على شارب النبيذ والقطع على النباش
بالنص ومن انكر القياس في اللغة جعل ثبوت ذلك بالشرع والله اعلم ص مسئلة
اللفظ والمعنى اما ان اتحدا فان منع تصور معناه الشركة فجزي والا فكلي من الاول
في تقسيم اللفظ اما ان ينسب للمعنى باعتبار وحدته وتعدده ووحدة المعنى وتعدده
وبهذا الاعتبار ينقسم الى اربعة اقسام الاول متحد اللفظ والمعنى وهي المتعلقة
لانفراد لفظه بمعناه وينقسم الى جزي وكلي فان منع تصور معناه من وقوع الشركة
فيه فهو الجزي كالعلم نحو زيد وان لم يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه فهو
الكلي سواء وقعت فيه الشركة كالانسان او لم تقع واما كالشمس واستحالة
الا لة فانما استحالة ذلك لادلة القاطعة عليه واعلم ان الجزي والكلي بالمعنى
هو ذكر المعنى واطلاقه على اللفظ الدال باعتبار التبعية تسمية للدال باسم المدلول
ص متواطئان ان استوى مشكك ان تفاوت ش ينقسم الكلي الى متواطئ ومشكك
فالاول ما استوى معناه في افراده كالانسان فان كل واحد من افراده لا يفيد
على الاخر في معنى الانسانية وهي الحيوانية والناطقية والثاني ان يتفاوت مفهومه
في افراده كالنور فانه يطلق على الشمس والسراج ولا يخفى ما بينهما من التفاوت
ويسمى مشككا لاتيان اكثر الناظر هل هو متواطئ لوحدة الحقيقة فيه او مشترك
بينهما من التفاوت وقال ابن التلمساني لا حقيقة للمشكك لان ما جعل
به التفاوت ان دخل في التسمية فاللفظ مشترك وان لم يدخل بل وضع للقدر
المشترك فهو المتواطئ واجاب عنه القرافي بان كلام المتواطئ والمشكك من
للقدر المشترك ولكن الاختلاف ان كان بامور من جنس المسمى فهو المشكك وان
كان بامور خارجة عن مسماه كالذكورة والانوثة والعلم والجهل فهو المتواطئ واما
ان بعضهم قال التعبير بالاختلاف اولى من التعبير بالتفاوت لانه يدل على
ما كان اختلافه بالوجوب والامكان كالوجود واجب في حق الله تعالى جائز
حق غيره او بالاستغناء والافتقار كالوجود يطلق على الاجسام مع استغنائها
عن المحل وعلى الاعراض مع افتقارها اليه ولا يدخل ذلك في التعبير بالتفاوت

وفيه

سواء الصدق كل منها على كل فرد من هذا الجنس في الاحكام اللفظية مختلفان فان لاسامه حكم
الاعلام من منع الصرف لاجتماع فرعية الانوثة والعلمية وغير ذلك من الاحكام واسد نكوص
قال القرافي وكان الشيخ شيخ يقرره ولم اسمعه من احد الا منه وكان يقول ما زال
المصرية من يعرفه وتقرير الفرق بينهما ان الواضع اذا استحضر صورة الاسد ليضع
لها فتلك الصورة المستحضرة في ذهنه جزيية باعتبار تشخصها في ذهنه ومطلق الصورة
كلي فان وضع اللفظ للصورة التي في ذهنه فهو علم الجنس وان وضعه لمطلق الصورة
اسم الجنس وحينئذ فلا يعرف الفرق بينهما الا بالاعتبار وضع الواضح وفي كلام سيبويه
اشارة الى هذا الفرق وقال ابن مالك بعد ذكر كلامه جوده خاصا شايعا في حال وا
فموضوعه باعتبار تعيينه للحقيقة في الذهن وشايعه باعتبار ان لكل شخص من
نوعه قسطا من تلك الحقيقة في الخارج واختار ولد المصنف ان علم الجنس ما قصد
الجنس من غير قطع النظر عن افراده واسم الجنس ما قصد منه مسمى الجنس باعتبار
وقوعه على الافراد فحيثما ادخلت عليه الالف واللام الجنسية صار مساويا للعلم الجنسي
لان الالف واللام الجنسية لتقدير الماهية وفرع على ذكر ان علم الجنس لا يثنى ولا يجمع
لان الحقيقة من حيث هي لا تقبل جمعا ولا تثنية لان التثنية والجمع انما يردان على
من سلمة الاشتقاق رد لفظ الى آخر ولو مجازا لمناسبة بينهما في المعنى والحروف
من الاشتقاق لغة الاقتطاع واصطلاحا ما ذكر في قوله رد لفظ الى آخر اي يجعل احدهما
اصلا والآخر فرعا والفرع مردود الى الاصل لمناسبة بينهما في المعنى والحروف
اللحم والملح والعلم فانهما متوافقتان في الحروف الاصلية دون المعنى وقوله والحروف
به الالفاظ المترادفة كالانسان والبشر وقوله الاصلية اخرج به الحروف الزوائد
لا يحتاج الى الاتفاق فيها قال ابن الحاجب وقد يزاد بتغيير ما اي يراد ذلك في التصريف
به المصنف فيه وهو الحق فانه اذا لم يكن فيه تغيير فالمشتق حينئذ هو المشتق منه
على المصنف فاعمل تبعا لغير الترتيب في الحروف ولا بد منه واجاب عنه بانه اذا
على ترتيبه لم يناسبه واشار بقوله ولو مجازا الى ان الاشتقاق قد يكون من المجاز كما
من الحقيقة وهذا هو الصحيح خلافا للقاضي ابي بكر والغزالي والكيا حيث منعوا الاشتقاق
من المجاز وجعلوا ذلك مختصا بالحقيقة كالامر اذا كان بمعنى القول الطالب للفعل
حقيقة فانه يشتق منه الامر والامور وغيرها فان كان بمعنى الفعل وغيره من
لم يشتق منه ويشهد للاول اجماع البيانيين على صحة الاستعارة التبعية وهي مشتقة
المجاز لان الاستعارة اولا تكون في المصدر ثم تشتق منه ص ولا بد من تغيير ما
كاسم الفاعل وقد يختص كالقارورة ش فيه مسلمات احدها انه لا بد من تغيير ما

المشتق والمشتق منه وذلك بزيادة حرف او حركة او هما او نقصان حرف او حركة
او هما معا او زيادة حرف ونقصانه او زيادة حركة ونقصانها او زيادة حرف
ونقصان حركة او زيادة حركة ونقصان حرف او زيادة حرف مع زيادة حركة
ونقصانها او نقصان حركة مع زيادة حرف ونقصانه او زيادة حرف مع زيادة
حركة ونقصانها وزيادة حركة مع زيادة حرف ونقصانها او زيادة الحرف ونقصانه
وزيادة الحركة ونقصانها فهذه ستة عشر قسما ثم قد يكون التغيير لفظا وقد يكون
تقديريا كما لك مفردا وجمعا فتقدر حركة الجمع غير حركة المفرد وطالب الطالب حركة
البناء في الفعل غير حركة الاعراب في المصدر وقد يراد التعبير المعنوي لان
التعبير اللفظي مفهوم من ورد احدهما الى الاخر لاستحالة رد الشيء الى نفسه ثانيهما ان
المشتق قد يطرد استعماله كاسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما وقد لا يطرد كالقارورة
فهي مشتقة من الاستقرار ولا تطرد في كل مستقر بل يختص بالزجاجة ص ومن ثم
يقيم به وصف لم يجز ان يشتق له منه اسم خلافا للمعتزلة ومن بنائهم اتفاقهم على ان
ابرهيم صلى الله عليه وسلم ذابح واختلافهم هل اسمعيل مذبوح ش لا يجوز ان يشتق
الاسم لا لمن قام به الوصف فلا يطلق على من لا يتصف بالقيام انه قايم وهذا واضح
والقصد الرد على المعتزلة في انهم لم يثبتوا للباري تعالى الصفات المعانية التي اثبتها
الاشاعرة وهي المجموعة في قول بعضهم وحياة وعلم وقدرة وارادة كلام وابصار وسمع بقاء
مع اعترافهم بثبوت الاسماء وهي انه حي عليم الى آخرها فاشتقوا الاسم لمن لم يقم به الوصف
وهم لم يطردوا هذا في جميع الامور لغايته اذ هذا لازم لمذهبهم والصحيح ان لازم
المذهب ليس بمذهب وبنوا اي المعتزلة على هذا الاصل مسلة وهي النسخ قبل الفعل فمنعه
المعتزلة وجوزه جمهورنا صحابنا واستدلوا بان ابرهيم عليه الصلاة والسلام امر بذبح
ولده ثم نسخ قبل التمكن فاجابوا بانه ذبح وكان يلتحم او وجه البناء الاتفاق على
ان ابرهيم عليه الصلاة والسلام ذابح ح انه لم يقم به فعل الذبح فانه لا بد فيمن ثبت
مذبوح نزهق روحه واختلفوا مع ذلك في انه اسمعيل مذبوح ام لا كما قال
المصنف هنا وقال في شرح المختصر اتفقوا على ان اسمعيل ليس بمذبوح واختلفوا في
ابرهيم عليه الصلاة والسلام هل هو ذابح ام لا فقال قوم هو ذابح بالفعل والولد غير
مذبوح للانتهاء وانكره قوم وقالوا ذابح ولا مذبوح محال قال الشارح ومن
اولى من كلامه هنا ص فان قام به مأخذ اسم وجب الاشتقاق او ما كبر كه
اسم كانواع الروائح لم يجب ش اختلفوا في انه هل يجاز ان يشتق لمحل المعنى
القايم بالشيء منه اسم قال في المحصول والحق التفصيل فان كان ذلك المعنى اسم وجب

وان لم يكن له اسم كانواع الروائح والالوان اسكال ان يشتق لمحله منه اسم ص والجمهور
على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان امكن والا فاخر جزء ثم اختلفوا هل الوقف
في اطلاق المشتق مع بقاء المشتق منه حقيقة بالتفاق وقبل وجوده باعتبار استقباله
مجاز بالتفاق واما اطلاقه بعد انقضائه باعتبار المعنى كاطلاق الضارب بعد انقضاء
الضرب فهل هو حقيقة او مجاز فيه مذاهب احدها انه مجاز وانما يكون حقيقة اذا
اطلق مع قيام المشتق منه ثم ان امكن حصوله دفعة واحدة كالقيام والقعود فلا
اشكال فيه وان لم يكن كالاعراض السيالة التي لا يمكن اجتماع اجزائها دفعة واحدة
كالكلام ونحوه اكتفى في كون الاطلاق حقيقة بان يقترن بكل جزء جزء ولهذا قال
الجمهور في الحصول انه الاقرب واختاره البيضاوي الثاني انه حقيقة وبه قال
ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابن سينا قال قلت لم يشترط ابو علي وابنه صدق
الاصل وهو فرع تلك قلت انما خالفا في صفات الله تعالى وواقفا فيما عداها
الوقف في ذلك وقال الشارح لم ار هذا القول صريحا لاحد الا ان المصنف في شرح المختصر قال
كان سيأتي ابن الحاجب الى الترقف في المسئلة وذكر ادلة الفريقين ولم يحك عنه شيئا
غير الشارح بنى القول المذاهب الى انه مجاز مطلقا والقول المفصل بينما توجب
اجزاؤه دفعة واحدة وبينما توجد اجزاؤه شيئا فشيئا فيكتفي في الاطلاق الحقيقي
بان يكون ذلك عند اخر جزء والحق انها قولان لواحد ولكن لما اعترض القايل بالمذهب
على الاول بانه يلزم عليه ان المشتق مما لا يمكن اجتماع اجزائه لا يمكن كونه حقيقة
اجاب عنه بانه يكتفي في كونه حقيقة بان يكون اطلاقه عند اخر جزء فهذا معنى
القول بان اطلاقه بعد انقضاء المشتق منه مجاز فانذكر قد يشترك بين الحالتين
والتفصيل انما هو في كيفية الاطلاق الحقيقي مع قيام المشتق منه فهو متفق لهذا القول
الذاهب الى المجاز لا مغاير له نعم في المسئلة قول ثالث ان امكن بقاء المشتق منه الى حالة
الاطلاق كالضارب فمجاز وما لم يمكن كالمتكلم فحقيقة ولم يحكه المصنف ولا ان الا
وريب الشارح على هذه المغايرة التي ذكرها امرين احدهما قال انما عزاها المصنف
للجمهور تابع فيه الصفي الهندي وفيه نظر فان كلام الامام في المحصول مصرح بانه
لم يقل بها احد فانه اورد من جهة المانع انه لو كان وجود المعنى شرطا في كون المشتق
حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر حقيقة في شيء اصلا لان الكلام اسم لجملة الحروف
ومستحيل قيام جملة بالمتكلم حال التكلم ضرورة انه لا يمكن النطق بالكل دفعة
واحدة بل على التدريج مع انه يقال زيد متكلم ومخبر والاصل في الاطلاق الحقيقة
قال فان اجيب بانه لا يجوز ان يقال لحصول المشتق منه شرطا في كون المشتق

التدريج

اذا كان ممكن الحصول فاما اذا لم يكن كذلك فلا قلنا هذا باطل لانه لم يقل بهذا الفرق
احد من الامة وقال الامدي في الاحكام هل يشترط بقاء الصفة المشتق منها في اطلاق
اسم المشتق حقيقة فاثبته قوم ونفاه اخرون وفصل بعضهم بين الممكن الحصول
فاشترط ذلك فيه وبين ما لا يمكن حصوله فلا والظاهر ان مراده باحتمال صاحب المحصول
الذي قلت وهذا الذي نفاه الامام واثبته الامدي هو القول الذي ذكره لا القول
الذي حكاه المصنف عن الجمهور والذي حكاه عن الجمهور هو القول بالمجاز مطلقا كما قدمته
والله اعلم ثاني قال الشارح كان ينبغي للمصنف ان يقول وبقاء الوقف لانه هذا التفصيل
هو بالها كما صرح بذلك ابن الحاجب قلت ما زعم الشارح انه ثالث ليس في كلام المصنف لا
نعم في المسئلة ثالث لم يحكه المصنف ولا الشارح كما قدمته فالاقوال حينئذ اربعة انثان
قول الوقف لكن لا على الوجه الذي قرره ان وجد والله اعلم ص ومن ثم كان اسم الفاعل
حقيقة في الحال اي حال التلبس لا النطق خلافا للفراء ش لما قدم ان الجمهور
على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة علم منه ان اطلاق اسم الفاعل نحو
باعتبار الحال حقيقة وهذا متفق عليه كما قدم ثم بين ان المراد بالحال ليس الفاعل
بالفعل لا حال نطق الناطق باللفظ المشتق خلافا للفراء ومقتضى هذه العبارة ان
الفراء اعتبر حال النطق وليس كذلك وانما يقوله فانه قال محل الخلاف انما المشتق
محكوما به كقولنا زيد زان او سارق فان كان محكوما عليه كقولنا السارق تقطع يده
فانه حقيقة مطلقا فمن اتصف بوصف في الماضي والحال والاستقبال والاستمرار الاستند
بقوله تعالى في قتلة المشركين الزانية والزاني السارق والسارقة ونحو هما في هذه الاعصار
فانه لا يقال لا يتناول لحقيقة الا من كان متصفا بهذا الوصف حاله تنزيل الاية
واطلاقه على غيره مجاز والاصل عدم المجاز انتهى وقد عرفت منه انه لم يدر ذلك مع ان
النطق انما اداره مع المحكوم به ومتعلق الحكم والمخصص قاله القرافي ان اسم الفاعل
لا دلالة له على زمن الخطاب بل مدلوله شخص متصف بصفة صادرة منه لا تفرض
له لزمان كما شان الاسماء كلها واذا لم يدل على الزمان الذي هو اعم من الحال فلان لا يدل
على الحال الاخص منه اولى وانما جاء الفساد من جهة انهم فهموا من قولنا زيد ضارب
انه ضارب في الحال فاعتقدوا ان هذه الدلالة اسم الفاعل عليه وهو باطل لانه يقول
هذا اجمع ويريد انسانا فتفهم منه الحال ايضاح ان المجموع والانسان لا دلالة لهما
على الزمان اصلا بخلاف ضارب وهذا من تحقيق والد المصنف فانه بذلك قلت
لم يظهر لي ذلك والمجموع والانسان لا دلالة لهما على الزمان اصلا بخلاف ضارب فانه
دال تحقيقا على الزمان الحال وقولهم ان الاسم لا دلالة له على الزمان اي بهيئته المفردة

لا

والافقد يدل على الزمان بامر اخر كلفظ الزمان والوقت وضارب الان وضارب
والشاعل ص وقيل ان طرا على المحل وصف وجودي فينا قض الاول لهم بالاول
ش القايل لذلك هو الامدي وحكى اجماع المدققين ظاهل اللسان على انه لا يجوز
القايم قاعدا والقاعد قايما للقعود والقيام المتابقة وهو مقتضى كلام الامام
فانهم ردوا على الخصوم بانه لا يصح ان يقال للبيقضان انه نايم باعتبار القوم السابقة
كما ذكر ذلك فالاولى لم يذكره المصنف بصيغة المريض ص وليس في المشتق
خصوصية الذات ش المشتق كضارب لا دلالة له على خصوصية تلك الذات
من كونه بشرا او حمارا او غيرها فانه لا معنى له الا انه ذات قام بها المشتق منه
يدل على ذات متصفة بسواد من غير دلالة على خصوص تلك الذات قال الصفي
فان دلت على ذلك فهو بطريق الالتزام وحينيذ فيحتمل في المصنف الاشعار
المطابقة والتضمن مسلة المترادف واقع خلافا لثعلب وابن فارس
وللامام في الاسماء الشرعية ص المترادف الكلمتان فصاعدا الدالتان
واحد باعتبار واحد واختلف في وقوعه على مذاهب اصحها نعم ولغة العرب
والثاني المنع وبه قال ثعلب وابن فارس فان وردما يوهم الترادف اول ومن ذلك
عن ابن خالويه انه قال بمجلس سيف الدولة احفظ السيف جميع ما حفظ ابو علي
احفظ له الا اسما واحدا وهو السيف فقال ابن خالويه فاين المهند والصارم والمخدم
والمخدم وجعل يعدد فقال ابو علي هذه صفات وكان الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة
قال الاصفهاني وينبغي حمد كلامهم على منعه في لغة واحدة فاما في لغتين فلا يمتنع
عاقلا والثالث انه واقع في اللغة دون الاسماء الشرعية واليه ذهب في المحصول فقال
الاظهر انه لم يوجد لانه على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الحاجة ويمثل على هذا
الامام ان الفرض والواجب مترادفان وكذا السنة والتطوع ص وكل
ونحو حنش بين غير مترادفين على الاصح ش فيه مسلتان الاول قيد المترادف
مترادفان والصحيح تغايرهما وذلك خارج بقولنا في تعريف المترادف بلغة
فان دلا لتهما على المعنى باعتبار بن الحدود على الاجناء بالمطابقة والحدود
عليها بالتضمن وقال القرافي في التنقيح هو غير المحدود انا نريد باللفظ ونفس
المعنى واخذ ذلك من قول الغزالي في المستصفى اذ ذلك ليس خلافا فليرجع من نظر
في الذهن قال انه نفسه ومن نظر للعبارة عبر قال انه غير الثانية التابع
لا يستعمل منفردا وانما يستعمل مع متبوعه نحو حسن بسن جواب بيان
مع متبوعه مترادفان والصحيح المنع فاذا قطع عن متبوعه لا ذلالة لفظه

والمحققون افادة التابع التقوية بمن ذهب الامدي الى انه لا فايدة للتابع اصلا
وهو ظاهر قول البيضاوي والتابع لا يفيد والحق انه يفيد تقوية الاول فانه
لم يوضع عبثا والفرق بينه وبين التاكيد ان التاكيد يفيد مع التقوية رفع احتمال
المجاز فان قولك جاء القوم يحتمل بعضهم على سبيل المجاز فاذا قلت كلهم اجمعين ذكر ص
يرد وقوع كل من الردفين مكان الاخر فان لم يكن تعبد بلفظه خلافا للامام مطلقا
والبيضاوي والهندي اذا كانا من لغتين ش هذا يجوز اقامة كل من المترادفين
مقام الاخر لا فيه مذاهب احدها الجواز مطلقا وهو اختيار ابن الحاجب والثاني
المنع مطلقا وهو اختيار الامدي واتباعه والثالث الجواز اذا كانا من لغة واحدة
والمنع اذا كانا من لغتين وبه قال البيضاوي والصفي الهندي واشار المصنف بقوله
ان لم يكن تعبد بلفظه الى تقييد محل الخلاف بذلك فما تعبد بلفظه كالتكبير لا يجوز
قيام مقامه قطعا وفي هذا القيد نظر فان المنع هناك لتعارض شرعي والبحث في
المسلة انما هو من حيث اللغة وهذا هو الفرق بين هذه مسلة الرواية بالمعنى
فانها متشابهتان والفرق بينهما ان المستند في الجواز هناك اللغة وهنا الشرع
وفي عبارة البيضاوي اشارة الى ان الخلاف في حالة التركيب والمنع حال الافراد
كما في تعديد الاشياء فلا خلاف في جوازه هي مسلة المشترك واقع خلافا لثعلب
والابهري والبلخي مطلقا ولغة في القرآن قيد والحديث وقيل واجبا لوقوع
وقيل يمتنع وقال الامام يمتنع بين النقيضين فقط ش في المشترك مذاهب
احدها انه جايز واقع وليس بواجب الثاني انه جايز غير واقع وبه قال ثعلب
والابهري والبلخي وقيد المعروف عن هولا الحالة الثالث انه غير واقع في القرآن
خاصة وحكي عن ابن داود الظاهري الرابع انه غير واقع في الحديث ايضا
الخامس انه واجب الوقوع السادس انه ممتنع اي محال عقلا التابع انه يمتنع
بين النقيضين فقط وبه قال الامام وعلله بان حمله لا يفيد غير التردد
بين الامرين وهو حاصل عقلا فالوضع له عبث واجيب بان فايدته استفادة
التردد بين امرين يشغل الذهن عنهما والفايدة الاجمالية قد تقصد هي مسلة
يصح الملاقة على معنييه مجازا وعند الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة زاد الاخير
وظاهر فيهما عند التجرد عن القراين فيحمل عليهما وعن القاضي يجمل لكن يحمل
احتياطا وقال ابو الحسن والغزالي يصح ان يراد لانه لغة وقيل يصح في
النفي لا الاثبات ش تقدم على تقرير هذه المسلة الفرق بين التوقف والاستعمال
والحمد فاما الوضع فهو جعل اللفظ دليلا على المعنى وهو من صفات الواضع وهذا يستعمل

فهو اطلاق اللفظ وارادة المعنى وهو من صفات المتكلم واما الحمد فاعتقاد السامع مراد المتكلم
او ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع فتقدم الكلام على وضع المشترك في المسائل
المتقدمة وتكلم المصنف في هذه المسئلة على الاستعمال وذكر في شرح المختصر
في اثناء مسئلة الحمد فاما استعمال المشترك في معنييه ففيه مذاهب احدها
وبه قال الاكثرون جوازه كقولنا العين مخلوقة ونريد جميع معانيها وشرط
الجمع بينها استعمال صيغة افعل للامر والتهديد واختار المصنف تبعا لابن الحاجب
انه واقع والبه ميل امام الحرمين الثاني جوازه وانه حقيقة حكاه الامدي عن
الشافعي والقاضي ابي بكر وحكاه للمصنف عنهما وعن المعتزلة وهو قول بعض
على الجبائي والقاضي عبد الجبار لكن منعه ابو هاشم وابو الحسين وابو عبد الله البصري
والكرخي الثالث يصح ان يراد باللفظ الواحد معنياه بوضع جديد لكن ليس من
اللغة قاله اللغة فمنعه منه الرابع انه يجوز في النفي كقولنا لا قرء لها ويمتنع
في الاثبات والفرق بينهما ان النكرة في سياق النفي تعم وبه قال صاحب البديع
من الحنفية وفي مذهبان اخران احدهما المنع مطلقا ونصر ابن الصباغ في
والامام في المحصول الثاني انه يجوز مع في الجمع نحو اعتدي بالاقراء دون المفرد
في ذلك الاثبات والنفي واما حمله على معنييه فقد ذكر المصنف بقوله وزاد الشافعي
الى قوله احتياطا وتقديره انه اختلف في حمل المشترك عن معنييه عند تجرده
عن القرائن على مذاهب احدها المنع وحكاه الصيرفي عن الاكثرين الثاني وهو حمله
عليهما وانه من باب العموم وهو المحكي عن ان في الثالث حمله على معنييه وانه من
باب الاحتياط وهو محكي عن القاضي ابي بكر كذا نقله المصنف ونقل الامدي عن
باب العموم ونقل البيضاوي انه من باب الاحتياط واعلم ان نقل حمل المشترك
معنييه عن القاضي هو كذلك في المحصول لكن الذي في كتاب التقريب له انه لا يجوز
حمله عليهما ولا على واحد منهما الا بقرينة ص والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه
ان سائغ مبني عليه ش اختلف في جمع المشترك باعتبار معنييه كعيون زيد وتوريد
باصم وذهبا وجارية فقال الاكثرون وهو مبني على الخلاف في المفرد انه جوز فاما
منعا وان منعنا امتنع وقول المصنف ان سائغ هو من زيادته على المختصرات واشار به
النحاة في تثنية اللفظين المختلفين في المعنى فرجح ابن الحاجب في شرح المفصل المنع
عن الاكثرين ورجح ابن الكد الجواز مطلقا وصحح قول الحريري فاثنتي بلا عينين
الباصرة والذهب ويويده قوله في الحديث الايمان ثلاث وقال ابن عصفور ان اتفقا
في المعنى المدحي اشمية كالاحمرين اي الذهب والزعفران جاز والا فلا كالعينين

والذهب ص وفي الحقيقة والمجاز الخلاف خلافا للقاضي ومن ثم عم نحو وافعلوا الخير الواجب
والمندوب خلافا لمن خصه بالواجب ومن قال للقدر المشترك ش استعمال اللفظ المعد
في حقيقته ومجازه على الخلاف في استعماله في معنييه الحقيقيين اذا لم يكن بينهما تنافي
اطلاقا شائعا على اثر الحقيقي والمتوهم وخالف في ذلك القاضي ابو بكر فمنع استعمال اللفظ
في حقيقته ومجازه وان جوزا استعماله في معنييه فارقا بان الحقيقة استعمال اللفظ
فيما وضع له والمجاز فيما لم يوضع له وهما متنافيان كذا نقل عنه المصنف وفيه نظر
في ذلك وقال لم يمنع القاضي استعماله في حقيقته ومجازه وانما منع حمله عليهما بلفظ مفرد
فاختلطت مسئلة الاستعمال بمسئلة الحمد وموضع الخلاف كما فرضه ابن السمعاني فيما اذا تجرد
المجاز الحقيقة لتعذره والا امتنع الحمد قطعا لان المجاز لا يعلم تناول اللفظ له بتقييد
والحقيقة تعلم بالاطلاق نبه المصنف انفي ذلك الخلاف في نحو قوله تعالى
وافعلوا الخير فمن حمله عليهما جعل الاية شاملة للواجب والمندوب واستدل بها عليهما
ومن منع ذلك خصها بالواجب وقال بعضهم هي للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق
الطلب ص وكذا المجاز ان ش اي يجري الخلاف في استعمال اللفظ في مجازيه اطلاقا
الثراء على الكوم وسر الوكيد وحبله عزيبة قال فمن ذكرها وقد تعرض لها امام الحرمين
وابن السمعاني في القواطع واختار الامدي وابن الحاجب فيها الاجمال وهو مخالف
لاختيارهما في الحقيقتين الاعمال قال الشارح ولا يخفى ان مورد المسئلة حيث تعذرت
الحقيقة ولا بد من تقييد المجازين بالمتساويين فانه متى رجح احدهما تعين ويحتمل ان
يجري فيه خلاف الحقيقة والمجاز لان المجاز الراجح هنا بمثابة الحقيقة هناك قال الاصفهاني
وشرطه الا يتنافى المجازان كالتهديد والاباحة فان صيغة الامر حقيقة في الايجاب
مجاز فيهما ص الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له ابتداء ش لو صدر الحد بالقول
كان اولى فانه لا يتناول المهمل فهو جنس الحد وخرج بقوله مستعمل المهمل واللفظ
قبل الاستعمال فانه لا يوصف بانه حقيقة ولا مجاز وقوله فيما وضع له يحتمل ان يكون
متمام الفصل ويحتمل ان يكون فصلا مستقلا لاخراج الوضع الجديد فانه ليس من وضع ولا
اللغة والاعلام ان قلنا انها ليست حقيقة والمستعمل في غير ما وضع له غلطا او قولك
ابتدا اخرج المجاز فانه موضوع وضعا ثانيا واما عدل عن قول ابن الحاجب اولا التناول في ان
الاول هذا يستلزم ثانيا فان قلنا يستلزمه لزم ان الحقيقة تستلزم المجاز ولا قايل
به انما اختلفوا في عكسه ولم يقل المصنف استعمال اللفظ لما مر ص الشرعية والعرفية قسمها
باعتبار الوضع اللغوي مستعملان في وضع ثالث لان لم يقيد الوضع
لم يطلقه فتناول الشرعي والعرفي وهما مستعملان فيهما في وضع [illegible]

وقال الاصفهاني في شرح المحصول لا يحتاج لقيد الاولية لانا وان قلنا بوضع المجاز فان
المراد به اعتبار العرب ذلك النوع لا استعمال احد النوع فهو غير الوضع المعتبر في الحقيقة
س د في لغوية وعرفية وشرعية ووقع الاولتان وفي قوم امكان الشرعية والثالثة
وابن التلمساني وقوعها وقال قوم وقفت مطلقا وقوم الا الايمان وتوقف الامدي
وقال الاسفرائيني اسحق الشيرازي والامامين وابن الحاجب وقوع الزعنة لا الدينية ومعنى الشرعية
ما لم يستعمل اسمه الا من الشرع وقد يطلق على المندوب والمباح مثل الحقائق الثلاثة
والعرفية والشرعية وخلق في العرفية العامة وهي المنقولة عن موضوعها الاصلي
الى غيره بالاستعمال العام اما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها موضوعة في
اللغة لكل ما يدب فخصها العرف العام بذات الحافر واما باشتهار المجاز بحيث يستغني
معه استعمال الحقيقة كاضافة الحرمة الى الخمر وهي في الحقيقة مضافة الى الشرب
فهذان قسمان ذكرهما في المحصول والخاصة وهي التي نقلها عن موضوعها العرفي قوم
مخصوصون كاصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر وغيرها من اصطلاح اصحاب
العلوم فاما الاوليان وهما اللغوية والعرفية فهما واقعتان قال الشارح بالاتفاق
وهو مسلم في العرفية الخاصة اما العرفية العامة فانكرها قوم كالشرعية وفي
الشرعية مذاهب احدها منع امكانها حكاه في شرح المعتمد لابي الحسين عن قوم كذا في شرح
المحصول للاصفهاني معترضا بهذا على قول المحصول اتفقوا على امكانها لكن قال الشارح الذي
رايته في المعتمد لابي الحسين الحكي عن قوم من المرجئة في الحقيقة الشرعية اي وقوعها
قاله وبعض علمائهم تدل على انهم احالوا قال الشارح وحينئذ فلم يصرحوا بهم قال بعضهم
من يقول باند دلالة اللفظ طبيعية لا يقول بالجواز فالاسم عنده واجب للمسمى
الثاني وهو قول القاضي ابي بكر وابن القشيري بوقوعها والالفاظ المستعملة في
لمعان ثم تعهدها العرب باقية على مدلولها اللغوي والامور الزائدة في المعنى انما
شروط معتبرة فيه وحكاه الآمدي في الحاوي عن الجمهور الثالث وهو قول
المعتزلة وقوعها مطلقا اي ان الشارع ابتدا لفظ الوضع للصلاة والصوم وغيرها للمعاني
الشرعية من غير نقل لها من اللغة فليست مجازا لغوية الرابع وقوعها الا الايمان
باقية على مدلوله اللغوي قاله الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع الخامس الوقف في الزميلي الاسدي
السادس الوقف في فروع الشريعة كالصلاة والصوم دون اصولها وهي المراد بالدينية
والكفر والفسق واختاره المصنف وحكاه في اللمع عن ابي اسحق الشيرازي فظن لانه لم يذكر
الدينية مطلقا بل الايمان فقط كما تقدم في شرح اللمع له وعن الباقين نظر من وجهين
احدهم لم يفرقوا بين الفروع والدينية والثاني ان كلامهم انما يثبتونها في الفروع مطلقا من غير

وفي نظام

تكون مجازات لغوية كما يقول به المعتزلة في الالفاظ وليس كذلك بل الموضوع فيها الوضع الشرعي
والحاصل ان مجازات لغوية اشتهرت فصارت حقائق شرعية باطلاق لفظ الصلاة في ذات
الاركان مجاز لغوي حقيقة شرعية لا انها مخترعة بل بسبق لها استعمال في اللغة بمجازي
ثم بين ان الحقيقة الشرعية هي التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع هذه العبارة
س في المحدودة واما قول المصنف ما لم يستعمل اسمه الا من الشرع فان متعلق هذه الجملة
الفاظ ابتكرها الشرع لا يعرفها اهل اللغة وليس كذلك وقد ذكر الصفي الهندي
انها على اربعة اقسام احدها ان يكون اللفظ والمعنى معلومين لاهل اللغة لكنهم
لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كالوجه الثاني ان يكونا غير معلومين لهم اصلا كالاسماء
السور عند من يجعلها اسماء لها والقرآن الثالث ان يكون اللفظ معلوما لهم دون المعنى
كالصلاة والصوم ونحوها والراجح عكسه ومثاله بالات فان معناه معروف عند
العرب وهو العشب لكنهم لا يعرفون هذا اللفظ كذا قيل وفيه نظر والاقسام الاربعة
واقعة كما قال الصفي الهندي انه الا شبه ولعل مراد المصنف بالاسم المتسمية اي لم تعرف
التسمية بهذا المعنى الخاص الا من الشرع وان كان ذلك الاسم معهودا في اللغة وبهذا
ينبغي تقديم لفظ الشرعية على ذكر حكمها لان الحكم على الشيء فرع تصوره ثم ذكر المصنف
ان الاسم الشرعي لا يختص بالواجب بل يطلق ايضا على المندوب والمباح وقال الشارح هذا
بالنسبة الى عرف الفقهاء الاصوليين لكن قد يتوقف في اطلاقه على المباح ولهذا قال
امام الحرمين في الاساليب الذي تقتضيه الفقه بالشرعي هو الواجب والمندوب وقال
النووي في صلاة الجماعة من الروضة سمي قولهم لا تشرع الجماعة في النوافل لا يصح
فلو صلى جماعة جاز ولا يقال مكروه انتهى قلت لظاهر ان الخلاف في اثبات التسمية
الشرعية تاتي في الفاظ الاحكام الخمسة وان كلام امام الحرمين والنووي في بقية الحكم وهي
المكروهة والمباحة فلا يقال شرع كذا وكذا الا في الواجب والمندوب فقط واما استعمال
الشارع له لفظ مبتكرا ومجازا لغويا فليس كلامها فيه والله اعلم تنبيه قول
الاوليان بضم اللام وبالياء المثناة من تحت تثنية اولى وان قلت الاولى بفتح الواو
وتشديد اللام وبالياء المثناه من فوق فهي لغة قليلة من مسلة الياء الفا فان اللفظ
المستعمل بوضع ثان لعلاقة يعلم وجوب سبق الوضع وهو اتفاق لا الاستعمال وهل المجاز
قبل مطلقا والاصح لما عدا المصدر وهو راجح خلافا للاستاذ والفارسي مطلقا والله اعلم
والبقية ش اللفظ جنس خرج بقوله المستعمل المهمل واللفظ قبل الاستعمال والمدعبر
بالقول لكان اولى كما تقدم وخرج بقوله بوضع ثان الحقيقة وهو احتراز من قول ابن الحاجب
في غير وضع اول ونحوه بالعلاقة العلم المنقول كعبد ومعبد فليس مجازا لانه لم ينقل لعلاقة

وعلم من هذا التعريف امران احدهما ان المجاز يستلزم وضعا سابقا عليه ولا خلاف
فيه ثانيهما انه لا يستلزم سبق استعمال فقد يستعمل المجاز من غير استعمال الحقيقة
وهي مسئلة ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ونقل المصنف فيه ثلاثة مذاهب
منع ذلك بدلا بد من سبق استعمال اللفظ في حقيقته وهذا مقابل المختار في كلام
المصنف وبه قال ابو الحسين البصري وابن السمعاني والامام الثاني جوازه اي جواز
استعمال المجاز بدون استعمال الحقيقة مطلقا الثالث وهو مختار الآمدي جوازه
في غير المصدر ثم حكى الخلاف في ان المجاز واقع ام لا والمشهور وقوعه مطلقا ونوقض
الامام والغزالي في ضمن الاستدلال وقالا لعله اراد انه ليس بثابت ثبوت الحقيقة
ونقل ذلك عن الفارسي وهو في قواعد الرحلة لابن الصلاح عن اخيه عنه لكن نقل عن
تلميذه ابو الفتح ان المجاز غالب على اللغات ومنع الظاهرية وقوع المجاز في الكتاب
والسنة كذا نقله في المحصول عن ابن داود لكن قال الاصفهاني في شرحه المانع
في السنة لا يعرف للاخير المحصول قال الشارح لكن في الاحكام لابن حزم عن قوم
منعه في القرآن والسنة وقال ابن الحاجب في الاضافة من شرح المفصل ذهب القاضي
الى انه لا يجوز في القرآن قلت وفي طبقات العبادي عن ابي العباس ابن القاضي من اصحابنا
منعه في القرآن والحديث وذكر مرة على الاصفهاني واحد اعلم وانما يعدل اليه
لثقل الحقيقة اما شناعة او جهلا او بلاغة او شرعية او لخبث كشف انما يعدل
المتكلم في خطابه عن الحقيقة الى المجاز لاحد اسباب احدها ثقل لفظ الحقيقة على اللسان
كالخنفقيق بضم الخاء المعجمة واسكان النون وفتح الفاء وكسر القاف واسكان الياء
المثناة من تحت واخره قاف اسم الداهية فيعدل عنه الى النابية او الحادثة او غيرها
ثانيها بشاعة لفظها كالتعبير بالغائط عن الخارج الناشئ عن جهل المتكلم او المخاطب
لفظ الحقيقي رابعها بلاغة لفظ المجاز لصلاحيته للسجع والتجنيس وسائر اصناف
البديع دون الحقيقة قال الشارح تبعا لغيره وفيه نظر فمعنى البلاغة معروف
في علم المعاني والبيان وهذه الامور ليست من البلاغة وانما هي وجوه تحسينات
زايدة عليها نعم ما ذكروه يصلح ان يكون من الاسباب التي يعدل لاجلها عن الحقيقة
خامسها ان يكون المجاز اشهر من الحقيقة وقوله او غيره كاي كان يكون فعلها
عند الخاطبين ويقصد اخفاءه عن غيرهما او تعظيم معناه كقولهم سلام الله تعالى على
المجلس العالي فهو ارفع في البلغ من قوله سلام عليك او لكونه ادخل في التخصص وليس
غالبا على اللغات خلافا لابن جني ولا معتمدا حيث تستحيل الحقيقة خلافا لابي حنيفة
في مسئلتي الاولى قال في قام زيد يفيد المصدر وهو جنس يتناول جميع

افراد القيام وهو غير مراد بالضرورة قال وهذا كيف فان المصدر لا يدل على افراد الماهية
بل على القدر المشترك قلت وكيف يتناول جميع افراد القيام والافعال في معنى المنكرات
والنفت في سياق الاثبات لا تعم الثانية اذا اريد باللفظ معناه المجازي وكان
المعنى الحقيقي هناك مستحيلا فالمجاز عندنا لازم غير معتد وعند ابي حنيفة معتد به
مثل ما قال لعبده الذي هو اسن منه هذا ابني واراد به العتق لم يعتق عندنا
لان اللفظ انما يصلح مجازا اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المحل لا حقيقة له
للغوي وقال ابو حنيفة يعتق ص وهو النقل خلافا للاصل واولى من الاشتراك قيل
ومن الاضمار والتخصيص اولى منهما ش فيه مسايل الاولى ان المجاز خلاف الاصل فان
اريد بالاصل الغالب فالمخالف فيه ابن جني كما تقدم وان اريد به الدليل فالمراد ان
المجاز على خلاف الدليل فاذا دار اللفظ بين احتمال الحقيقة والمجاز فاحتمال الحقيقة
ارجح الثانية ان النقل خلاف الاصل فاذا دار اللفظ بين كونه منقولا وكونه باقيا
على حقيقته اللغوية فالثاني اولى ولا يقال لم يتقدم للمصنف ذكر النقل حتى يذكر
معارضة لان الخلاف في الحقيقة الشرعية هو الخلاف في النقل فالنقاضي يمنعه والمجوز
يجوزه الثالثة اذا تعارض المجاز والاشتراك فالمجاز اولى على الصحيح رابعه
اذا تعارض النقل والاشتراك فالمشهور على ترجيح النقل ايضا الخامسة اذا تعارض
المجاز والاضمار ففيه مذاهب احدها تقديم المجاز كثرة قاله الامام في المعالم
والصفي الهندي والقرافي ثانيها تقديم الاضمار لان قرينته متصلة ثالثها
تساويهما قاله في المحصول وتبعه البيضاوي وضعف المصنف الاول فختار اما
الثاني واما الثالث وهو الظاهر لان كلا منهما اذا تعارض من النقل والاضمار فحقيقي
كلام المصنف جريان الخلاف فيه والمعروف تقديم الاضمار رابعه والثامنة التخصيص
اولى منهما اي من المجاز ومن النقل لتبينه ذكر المصنف هذا من ما يخل بالفهم ايضا
اليقيني دون الظني دون التخصيص والمجاز والاضمار والنقل والاشتراك فهذه ثمانية
واهمل المصنف احدى وهي النسخ والتقديم والتاخير والمعارض العقلي وغير الاطراف
والتعريف لقوة الظن مع انتفاء المحمة الاولى فانتفاء الاشتراك والنقل يفيد
انه ليس للفظ سوى معنى واحد وانتفاء المجاز والاضمار يفيدان المراد باللفظ ما وضع
له وانتفاء التخصيص يفيد ان المراد جميع ما وضع له ويقع التعارض بينها على
عشر اوجه وضابطه ان تاخذ كل واحد مع ما قبله فالاشتراك يعارضه الاربعة
قبله والنقل يعارضه الثلاثة قبله والاضمار يعارضه الاثنان قبله والمجاز
يعارضه التخصيص قبله فهذه عشرة وكذلك في ذلك وضابطها النسخ تجوز ثم

افراد

امما و بعدهما، نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه، وارجح الكل تخصيص واخر الشيخ ما
بعده قسم يخالفه، ص وقد يكون بالكل او صفة ظاهرة او باعتبار ما يكون
قطعا او ظنا لا احتمالا وبالضد والمجاورة والزيادة والنقصان وبالسبب
والكل للبعض والمتعلق للمتعلق وبالعكس وما بالفعل على ما بالقوة ش يشترط لصحة
المجاز علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والا يجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى بلا
يشترط اعتبار العرب لنوعها يأتي الكلام فيه وذكر المصنف اربعة عشر نوعا الاول
علاقة الاستعداد وهي تسمية الشيء باعتبار ما يكون المشابهة في الكل كتسمية عمرو
الاسد المفعول على حد اراد الثاني علاقة المشابهة الصفة وقيدها المصنف
بان تكون ظاهرة لينتقل الذهن اليها كاطلاق الاسد على الشجاع بخلاف اطلاق
على الابخر الثالث علاقة الاستعداد وهي تسمية الشيء باعتبار ما يكون وعبارة ابن
الحاجب باسم ما يؤول اليه وعبر الامام بتسمية امكانا الشيء باسم وجوده واشار
التعبير عنها بتسمية الشيء باسم ما هو مستعد له وزاد المصنف على المختصرات قولا
قطعا او ظنا لا احتمالا فمثال القطع قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون ومثال الظن
تسميه العصير خمرا في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا واخذ ذلك من قول اصحابنا
في الرد عن الحنفية في قولهم في قوله عليه الصلاة واللام ايما امراة نكحت نفسها
فنكاحها باطل سماه باطلا لانه يؤول الى البطلان باعتراض الزوج المانع الى البطلان
هنا ليس قطعا ولا غالبا وقال الشارح لو عبر المصنف بدل قوله او ظنا او احتمالا
بقوله او غالبا لانه زاد ولكان اولى قال وحقه اذا زاد هذا القيد ان يقول
بنفسه ليخرج العبد فانه لا يطلق عليه حرا باعتبار ما يؤول اليه الرابع علاقة
المضادة وهي تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها سمي القصاص
سيئة باسم ضده الخامس علاقة المجاورة وهي تسمية الشيء باسم ما جاوره كتسمية
القرية رواية والرواية في اللغة اسم للدابة التي يستقى عليها فاطلقت على القرب
مجازا لمجاورتها السادس علاقة الزيادة ومثل بقوله تعالى ليس كمثله شيء
فالكاف زائدة والتقدير ليس مثله شيء اذ لو لم تكن الكاف اصلية لكان التقدير
ليس مثل مثله شيء فيلزم اثبات مثل الله تعالى وهو محال السابع علاقة النقصان
ومثله بقوله واسئل القرية فان تقدير اهل القرية لان اهل القرية هم المجتمعة
سواء كان السبب عاديا كقولهم سال الوادي او صوريا كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم
اي قدرته فوق قدرتهم او فاعليا كقوله اذا انزلنا عليها الماء اهتزت ونمت اي المطر وغيثا

كتسمية

كتسمية العنب خمرا التاسع علاقة المسببية اي اطلاق اسم السبب على المسبب كاطلاق المزن على
المطر الشبيه العاشر علاقة الكلية وهي اطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى يجعلون
اصابعهم في اذانهم اي انامل الحادية عشر علاقة الجزئية وهي اطلاق اسم البعض على الكل كاطلاق
الزنجي على الاسود مع ان بعض اسنانه وبعض عينيه وبوزغ في هذا المثال بانه ليس من مفهوم الاسود
لان السود جمع اجزاءه بل من قام بظاهر جلده فاطلاق الاسود على الابيض حقيقة لا على
مثاله الثانية عشر تسمية جميع الاشياء الثانية عشر علاقة التعلق اي تسمية المتعلق باسم المتعلق
والمراد المتعلق الحاصل من المصدر واسم الفاعل واسم المفعول فيشمل ستة اقسام
اطلاق المصدر على اسم المفعول كقوله هذا خلق الله اي مخلوقه وعكسه كقوله تعالى بايكم المفتون
اي الفتنة واطلاق اسم الفاعل على المفعول كقوله تعالى ماء دافق اي مدفوق وعكسه
كقوله حجابا مستورا اي ساترا واطلاق المصدر على اسم الفاعل كقولهم رجل عدل اي عادل
وعكسه كقولهم رجل رضا اي راض الثالثة عشر عكس اي تسمية المتعلق بفتح اللام باسم المتعلق
بكسرها ومثل بقول صلى الله عليه وسلم يخرج في آخر الزمان دجالون كذابون فان المقدر يخرج
منا او سجاح وهو معلوم الله تعالى فقول المصنف وبالعكس راجع للثلاثة الاخيرة وقد بيناه
كذا قرره المصنف وتبعه الشارح والحق ان هذه الثالثة عشر ليست علاقة مستقلة بل هي
داخلة في التي قبلها لان كلا من هذه الثلاثة المذكورة وهي المصدر واسم الفاعل واسم
المفعول تتعلقا بالاخرى فكل منها متعلق باعتبار ومتعلق باعتبار والمذكورة في
الثلاثة عشر مندرج في الرابعة عشر والعجب تمثيل الشارح الثالثة عشر بمثال موافق
لمثال الثانية عشر فان كلامنها اطلق المصدر على اسم المفعول الخلق مصدر والمخلوق
مفعول والعلم مصدر والمعلوم مفعول وكان ينبغي له اذ افرد هذا القسم تمثيله كقوله
تعالى بايكم المفتون اي الفتنة كما مثله فهو عكسه لكن لو فتشنا هذا الثاني لوجدناه عشر
الاقسام لاستدعائه ذكر الاقسام الاربعة التي قدمتها والله اعلم الرابعة عشر اطلاق
ما بالفعل على ما بالقوة كتسمية الخمر في الدن بالمسكر قال الشارح وقد يقال يرجع هذا الى قسم
اولا باعتبار ما يكون ولهذا اقتصر الصفي الهندي على هذه ولم يذكر تلك بل ذكر بدلها اعتبار
ما كان لكن الظاهر ان ما صنعه المصنف في حذفها اولى خلافا للمختصر لانهم جروا بان الاطلاق
اللفظ باعتبار ما كان مجاز ثم توجوا سلة اطلاق اسم الفاعل باعتبار المضي وحكوا فيها
الخلاف وغير المسلة المذكورة هنا قلت الصواب ذكرها وجزمهم هنا لا ينافي حكايتهم
الخلاف في موضع اخر لانهم انما اراد واهنا بيان العلاقة عند من يجعله مجازا وليسوا هنا
بصدد بيان انه حقيقة او مجاز فالخلاف في ذلك معروف في موضعه وانما اراد هنا بيان
انواع العلاقة قد ذكرت هذه منها على قول من يجعل اطلاق اسم الفاعل باعتبار ما مضى مجازا

ثم ان الشارح لم يحقق ان هذه العلاقة وهي تسمية ما بالفعل على ما بالقوة هل هي العلاقة المتقدمة
وهي تسمية باعتبار ما يكون وظاهر كلام المصنفين تردد فيها لانهم لم يجعلوا بدءها بل اقتصروا
على تلك العبارة او على هذه والظاهر انها اخص منها فانه لا يلزم منه اطلاقه باعتبار ما يكون
انه ذلك الذي يكيف بوجوده بالقوة قبل كونه بالفعل فان الموت ليس موجودا في الحي
بالقوة وكذا الخمرية في العصير بخلاف الاسكار في الخمر فانه حاصل فيه قبل شربها فالعلاقة
فالعلاقة الاولى تغني عن الثانية والثانية لا تغني عن الاولى والله اعلم وقد تقدم
في الاسناد خلاف لقوم في الافعال والحروف وفاقا لابن عبد السلام والنقشواني ومنع
الامام الحرف مطلقا والفعل المشتق الا بالتبع ولا يكون في الاعلام خلافا للغزالي
في متسلمي الصفة ش فيه مسايل الاولى قد لا يقع المجاز في المفردات بل في التركيب
وهو الاسناد كقوله تعالى واخرجت الارض اثقالها فالمجاز فيه نسبة الاخراج
للارض وهو بالحقيقة لله تعالى ويسمى المجاز العقلي لانه لا تجوز فيه في نسبة الفعل
الى غير من صدر عنه وخالف في ذلك قوم منهم السكاكي وابن الحاجب لكن اختلفا
فيما هو فقال السكاكي هو استعارة بالكناية وقال ابن الحاجب بل حقيقة لاجل
الفعل الى فاعله عرفا الثانية ذكر الامام فخر الدين الرازي ان الفعل والمشتق
كاسم الفاعل واسم المفعول لا يدخلهما المجاز بالذات وانما يدخلهما بالتبع للمصدر
الذي هو مشتق منه فان تجوز في المصدر تجوز فيهما وان كان المصدر حقيقة فيهما
كذلك وخالفه في ذلك الشيخ عز الدين ابن عبد السلام والنقشواني فقالا انه قد يقع في الفعل
وغيره من المشتق بلا وقوعه في المصدر والمصنف ومثل بن عبد السلام ذلك بقوله
ونادى اصحاب الجنة ونادى اصحاب الاعراف ونادى اصحاب النار فاطلق الماضي
على المستقبل لتحققه وعكسه مثل قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين اي ما تتلوه
واستعمل لفظ الخبر في الامر في قوله والوالدات يرضعن وعكسه نحو من كان في الضلالة
فليمدد له الرحمن اي مدا الثالثة اختلف في دخول المجاز في الحروف فمنعه الامام مطلقا
ومراده بالاصالة ان معناه غير مستقل بنفسه فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه كان حقيقة
والا فهو مجاز في التركيب لا في المفرد والكلام انما هو في المفرد ومراده انه مجاز عقلي لقوله
بعد ذلك ان المجاز في التركيب عقلي لا لغوي وقال النقشواني رد على الامام اذا استعمل
الحرف في موضعه كان حقيقة واذا استعمل في غير العلاقة كان مجازا ومثله بقوله
تعالى لاصلبنكم في جذوع النخل فانه حقيقة في الظرفية وهنا استعملت لغيرها وقال
ابن عبد السلام في كتاب المجاز قد تجوز العرب في الحروف كما تجوز بها عن الاسم
فهلا انتم مسلمون اي فاسلموا والمعنى فهل ترى لهم من باقية اي ما يرى والتقرير هل لهم

من شرط فيما رز قناكم الرابعة منع الجمهور وقوع المجاز في الاعلام بالاصالة
وبالتبعية اذ لا بد في المجاز من علاقة ولا علاقة في الاعلام فان وجدت كمن
سمى ولده مباركا لما اعتقده من اقتران البركة بولادته فليس مجازا اذ لو كان
كذلك لامتنع الطلاقه بعد زوال العلاقة واعترضه النقشواني بانك تقول جاني
تميم اوقيس وانت تريد طايفة منهم وهذا مجاز وقد تطرق المجاز الى العلم المباشر
هولاء وبين المتمر بذلك العلم من التعلق انتهى وقال الغزالي يدخل المجاز في الاعلام
الموضوعة للصفة كالاسود والحارث دون الاعلام التي لم توضع الا للذات فبين
الدوابكزيد وعمروص ويعرف بتبادر غيره لولا القرينة وصحة النفي وعدم
تجرد الاطراد وجمعه على خلاف جمع الحقيقة وبالتزام تقييد وتوقفه على السمع
الاخذ والاطلاق على المستحيل ش للمجاز علامات يعرف باحدها بتبادر غيره
الى الفهم لولا القرينة واورد المجاز الراجح واجيب بانه نادر فلا تقدح لان الغالب ان
المتبادر الحقيقة تأييدا صحة النفي كقولك للبليد ليس بحمار وثالثها عدم وجوب الاطراد
وقد يستعمل لوجود مقتضيه في محل ولا يستعمل في محل لخلل في وجود ذلك المقتضى فيه
كما نقول اسال القرية اي اهلها ولا نقول اسال البساط قال ابن الحاجب ولا عكس في
ليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع وجوابه انه وان اطرد
لكنه لا يجب ولهذا عدل المصنف عن قول ابن الحاجب وبعدم اطراده الى قوله وعدم
وجوب الاطراد ورابعها جمعه على خلاف جمع الحقيقة كالامر يجمع افعالا كان بمعنى القول
الذي هو حقيقة على اوامر واذا كان بمعنى الفعل على امور وخامسها التزام تقييده
كجناح الذل وذمار الحرب فان الجناح والذل لا يستعملان في مدلولهما الحقيقي من غير
قيد وسادسها التزام الاشتراك فقد تقيد كقولك عين جارية لكنه ليس قيدا لانها
سادسها يتوقف استعماله على السمع لا خذ الحقيقي سواء كان ملفوظا به كقوله
تعالى ومكروا ومكر الله فلا يقال مكر الله ابتداء او مقدرا كقوله تعالى قل الله
اسرع مكرا ولم يتقدم لكم ذكر في اللفظ لكنه تضمنه المعنى سابعها الاطلاق
على المستحيل فان الاستحالة تقتضي انه غير موضوع له فيكون مجازا كقوله او مثل
القرية واورد المجاز العقلي كذلك مع انه حقيقة لغوية واجيب بان المراد
ان معرفة استحالة ذلك بديهة والامتناع في المجاز العقلي نظري هـ والمختار
اشتراط السمع في نوع المجاز وتوقف الآمدي على هذا يشترط ان يكون بين المعنى
الحقيقي والمعنى المجازي علاقة اعتبرتها العرب وهو مراد المصنف بالسمع اي سماع ذلك
من العرب اجمعوا انه لا يعتبر مخصص العلاقة وانه لا بد من جنسها واختلفوا في النوع

فاختار المصنف اشتراطه وهو الذي صححه الامام واتباعه وصحح ابن الحاجب مقابله
وتوقف فيه الامدي فيما الاول لا يحتاج الى استعمال العرب قولنا سال الوادي بل يكفي
في ذلك اطلاقهم اسم الشيء على السبب في صورة ما ولو قدم للمصنف هذا على ذكر انواع الحقيقة
لكان اولى من مسئلة المعرب لفظ غير عربي استعملته العرب في معنى وضع له في غتهم
وليس في القرآن وفاقا للشافعي وابن جرير والاكثر من عكس الجاز بالمعرب لانها اليست من
موضوعات اللغة الحقيقة فخرج بقوله غير علم الاعلام كابرهيم واسمعيل وفيه نظر فانها
معربة قطعا ولكن اتفقوا على عجمة وقوعها في القرآن فانها لو اتفقت فيها اللغتان لم تمنع صرف
للعلمية والعجمة وخرج بالفصل الاخير الحقيقة والمجاز فان كلا منها استعمال اللفظ فيما وضع
له من لغتهم واختلفوا في وقوعه في القرآن فنفاه الاكثرون كما حكاه عنهم ابن الحاجب وسلم
يحكه الشارح من لفظ المصنف حكاية ذلك عن الاكثر ونص عليه الشافعي واستدل في الرسالة لذلك
على خلافه ونصره القاضي ابو بكر في التقريب وابن جرير الطبري في تفسيره وخالفه ابن القاص
واستدل له باجماع النحاة على صرف ابرهيم للعلمية والعجمة لانحصار مقصودة لانه جعل
الخلاف في اسماء الاجناس دون الاعلام كما تقدم وتمسك المثبتون بانه قد وقعت في القرآن كالمشكاة وهي
عند تميم في قريب ثلاثين لغة ... الجمهور بانها اتفقت عليه اللغات كالصابون
والله اعلم هل مسئلة اللفظ اما حقيقة ... مجازا وحقيقة ومجاز باعتبارين او الاول
منفيات قبل الاستعمال الشيء الواحد قد يكون حقيقة فقط كاطلاق الاسد على الحيوان
المعروف وقد يكون مجازا فقط كاطلاقه على الشجاع وقد عرف هذان القسمان وقد يكون
حقيقة ومجازا باعتبارين وذلك قد يكون بمعنيين مختلفين كاللفظ العام المخصوص
على قول من يقول انه حقيقة باعتبار دلالته على ما بقي مجاز باعتبار سلبه دلالته على
ما اخرج وقد يكون بمعنى واحد نكرة نحو ضعف للغوي وعرفي كاستعمال لفظ الدابة
في الانسان فهو حقيقة باعتبار اللغة ومجاز باعتبار العرف فاما بمعنى واحد
واحد فمحال لامتناع اجتماع النفي والاثبات من جهة واحدة وقد لا يكون حقيقة ولا مجازا
وهو اللفظ قبل الاستعمال فانه لا يوصف بواحد منهما لاشتراط الاستعمال في كليهما وذكر
البيضاوي في هذا القسم الرابع الاعلام ايضا قال الشارح وقد يقال التقسيم ناقص وهي
علة اجتماعهما في الارادة على قولنا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز فلتدخل يدخل
دخوله في قوله او حقيقة ومجاز باعتبارين ثم هو محمول على عرف المخاطب اطلاقا
الشرعي لانه عرفه ثم العرف العام اللغوي وقال الغزالي والامدي في الاثبات
وفي النفي العند الي مجمل والامدي اللغوي هذه المسئلة في تعارض الحقيقة الشرعية والعرفية
واللغوية وضابط ذلك ان اللفظ محمول على عرف المخاطب بكسر الطاء ابدا فان كان المخاطب

الشارع

الشارع حمل على الحقيقة الشرعية لانه عليه الصلاة والسلام بعث لبيان الشريعة لا اللغة
فان تعذر حمل على الحقيقة العرفية العامة فان تعذر حمل على الحقيقة اللغوية ومن
امثلة ذلك اذا حلف لا يبيع الخمر والمتولدة واطلق لم يحنث حملا على الشرعي لان البيع
الشرعي لا يتصور فيها فان كان اراده لا يتلفظ بالعقد مضافا اليها حنث به تنزيلا
للعرف فان تعذر حمله على العقاير فيحمل على مجازاتها وينزل مجاز كل واحد منزلة نفسها
هذا راي الجمهور وراد ذكر منهجات قاله الغزالي ورد في الاثبات حمل على الشرعي
كقوله صلى الله عليه وسلم اني اذا اصوم فيستدل به على صحة صوم النفل بليلة من النهار
وان كان في النفي فهو مجمل كالنهي عن صوم يوم النحر فانه توجه على الشرعي لدل على صحة الصلاة
النهي عنها لا يتصور وقوعه ثانيهما وهو المختار لامدي انه في الاثبات محمول على الشرعي
وفي النفي على اللغوي تنبيه هذا الذكور هنا من تقديم اللغوي خالفه قول الفقهاء الاحد
لي اللغة ولا في الشرع يرجع الى العرف وجمع السبكي بينهما بان مراد الاصوليين انتفاء
معنى في العرف ومعناه في اللغة فقدمنا العرف ومراد الفقهاء اذا لم يعرف معنى للغة
فانه يرجع فيها الى العرف ولهذا قالوا لعاما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا معنى في المراد ان اهل
اللغة لم ينصوا على حدها بعينه فيستدل عليه بالعرف اترى وكذا شارح هذا الجمع
عن الباجي قال وجمع بعضهم بينهما بحمل كلام الاصوليين على اللفظ الصادر من الشارع وكلام
الفقهاء على الصادر من غيره قال وفيه نظر فان الفقهاء يستعملون هذا في الفاظ الشارع
ايضا كالقبض في البيع وغيره قلت وكلام الرافعي يقتضي ترجيح تقديم اللغوي على العرفي
في اصل المدلول فقال في كتاب الطلاق اذا تعارض احد الوضعين اللغوي والعرفي فكلام الاصحاب
يميل الى اعتبار الوضع والامام الغزالي يميل الى اعتبار العرف ثم ذكر بعد بقليل مثله فقال
في مسئلة الاصح وبه اجاب المتولي من اراعاة اللفظ فان العرف لا يكاد ينضبط قلت
وهذا لا ينافي الجمع المقدم عن بعضهم فان الظاهر ان كلام الرافعي في الفاظ الادميين
فالعبارة المقدمة من الفقهاء انما هي في الفاظ الشارع فالجمع ما ذكره السبكي وان اللغوي
في كلام غيره فيه موافقة لكلام الرافعي والجمع بينهما وبين كلام الاصوليين انتفاء الفاظ الشرعي
وكلام الاصوليين في الفاظ الشرع والله اعلم صرح في تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة
فالذي المختار حمل على اذا غلب الاستعمال المجازي على الحقيقة التابعة فانها في اللغة كما
يدب ثم نقلت في العرف الى المجاز وكثر حتى صار حقيقة عرفية وصار الوضع الاول مجازا
بالنسبة الى العرف لقلة استعماله فيه فقال ابو حنيفة تقدم للحقيقة وقال ابو يوسف
تقدم المجاز بالنسبة الى العرف لقلة استعماله وقال الامام في الحكم يتساويان فيكون
مجملا وحكاه في المحصول عن بعضهم ونقله الصفي الهندي عن اكثر في واختار المصنف

ومحل الخلاف اذا لم تهجر الحقيقة بالكلية فان هجرت فالمجاز مقدم بالاتفاق بين وشرط
حكم بكونه مرادا من خطاب لكن مجازا لا يدل على انه المراد منه بل يبقى الخطاب على حقيقته
خلافا للكرخي والبصري اذا كان للخطاب حقيقة ومجاز ووحدنا حكما شرعيا ثابتا بذلك
كونه مستنبطا من ذلك الخطاب بتقدير المجاز فهل يجعله ماخوذا منه ونقول ان الله
منه ومحل الخطاب المذكور على المجاز او يبقى ذلك الخطاب على حقيقته ه ولعل ذلك الحكم ثابت
غير مجاز هذا الخطاب كقوله تعالى او لامستم النساء فحقيقة اللمس الجس باليد ومجازه الجماع
وقد ثبت هذا الحكم المجاع بالاجماع على جواز التيمم للمسافر فهل يدل ذلك على حمل اللمس على
المجاز دون الحقيقة حتى لا ينتقض الوضوء باللمس او الاية على حقيقتها دالة على الانتقاض
باللمس في المسئلة مذهبان ذهب الاول الكرخي والبصري من المعتزلة وذهب الثاني
القاضي عبد الجبار وبعض الحصول واختار المصنف واعلم ان هذا الخلاف مفرع على
امتناع استعمال اللفظ في حقيقته كما صرح به الاصفهاني فان حمل عليها فلا نزاع ان
وكان ينبغي للمصنف التنبيه على هذا وقد ظهر ان كلامه مفرع على قول مرجوح غفل عنه
اعلم ان مسئلة الكناية لفظ استعمل في معنى مراد منه لازم المعنى فهو حقيقة فانه لم
يرد المعنى وانما عبرت بالملزوم عن اللازم فهو مجاز والتعبير بطريق استعمال في معناه
ليلوح به الى غيره فهو حقيقة ابدا ثم هذا الكلام لعله البيان وليس للاصوليين ذكر
التي بالشيء فيه فقالوا اللفظ ينقسم الى صريح وكناية وتعريض واختلف في الصريح
هو حقيقة ام مجاز على مذاهب الاول انها حقيقة والبصري من عبد السلام فقال انها
لانها استعملت فيما وضعت له فاريد بها الدلالة على غير الثاني انها مجاز الثالث انها ليست
بحقيقة ولا مجاز واليه ذهب صاحب التلخيص الرابع وهو اختيار المصنف شبها
الاول انها تنقسم الى حقيقة ومجاز فاذا قلت زيد كثير الرماد فان اردت معناه ليس
منه الكرم فانه كثير الرماد والطبخ لازم له غالبا فهو حقيقة وان لم ترد المعنى وانما عبرت
بالملزوم واردت اللازم كما اذا استعملت كثير الرماد واردت الكرم فهو مجاز لاستعماله
في غير ما وضع له والمجاز منها اذا تريد به غير موضوعه عند استعمالا واضافة واما التعريض فهو
لفظ استعمل في معناه ليلوح به الى غرض آخر هو المقصود سمي تعريضا لفهم المخبر من عرض
اللفظ اي جانبه وهو شبه الكناية اذا قصد بها الحقيقة مثاله قوله تعالى بل فعله
كبيرهم هذا اي كبير الاصنام غضب ان تعبد هذه الاصنام الصغار فكسرها فاذا كان كبيرهم
لعبادة من دونه وهذا اللفظ مستعمل في معناه لكن لوح منه لتلامع عين فهو حقيقة
ابدا اي في جميع الاحوال بخلاف الكناية فانه فيها تفصيله تقدم والله اعلم ص الحروف
من المراد بالحروف التي يحتاج الفقيه الى معرفتها وليس المراد هنا قسيم الاسم والفعل بل

فقد ذكر معها كثيرا من الاسماء كاذا وكل واطلق عليها حروفا تغليبا باعتبار الاكثر وقال
الصفار الحرف يطلقه سيبويه على الاسم والفعل ص الاول اذ قال سيبويه الجواب
والجزاء قال الثلاثيون ايما وقال الفارسي غالبا ش يعني اذ الجواب والجزاء ينص عليه
سيبويه فانما قيل لكانا اقصدك فقلت اذا اكرمك فقد اجبته وصيرت اكرامك جزاء
له على قصده فحمله قوم منهم الثلاثيون على ظاهره وقال انها اسماء ايضا وتكلف تصحيح تخريج
ما خيف فيه ذلك وقال الفارسي هذا هو الغالب فقد تتمحض للجواب وحده عن غير ذلك احيانا
فتقول اذا اظنك صادقا فلا يتصور هنا الجزاء وهذا ما قال سيبويه فيما اذا عرفت
وهو باعتبار حالين ص الثاني ان للشرط والنفي والزيادة ش يعني ان بكل من هذه
الثلاثة من غير اعتبار ظرفية ونحوها وهي ادوات الشرط وجيء النفي بمعنى ما يخرج ان
فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها وهي ادوات الشرط وجيء النفي بمعنى ما يخرج ان
زيد قايم ومذهب الكوفيين انها تنصب الاسم وترفع الخبر وعليه قراءة سعيد بن جبير
انه الذين تدعون من دون الله عبادا امثالكم والاكثر انها لا عمل لها فيجب في قوله تعالى ان
الكافرون الا في غرور والاكثر في زيادتها ان تكون بعد ما النافية لتاكيد النفي
نحو ما زيد قايما واستغنى المصنف عن ذكر الزيادة هنا بذكرها في مسالك العلة
ص الثالث او التردد والابهام والتخيير ومطلق الجمع والتقسيم ويعبر عنها بالاضراب
كبد قال المعبر عنها بالتقريب نحو ما اذري اسلم او ودع ش مثال الترديد قام زيد او عمرو
او الابهام قام احدهما والفرق بينهما تعلم ايهما قام وبين التي للشك ان الكلام مع التي للشك
لا يسمى ايقاعا على الشك بخلاف او فقد يدعي المتكلم كلامه على اليقين ثم يدركه الشك فيما بعد
ومثال الابهام قام زيد او عمرو اذا علمت القايم منهما ولكن قصدت الابهام فلم يجز عن
المخاطب فالشك من جهة المتكلم والابهام من جهة السامع ومثال التخيير خذ دينارا
او درهما ولم يذكر المصنف الاباحة وقد مثلها من غاير بينها وبين التخيير بقولك جالس
الحسن او ابن سيرين ٥ وفرق بينهما بامتناع الجمع في التخيير وجوازه في الاباحة وقال
ان ارجح الظاهر انها قسم واحد لان حقيقة الاباحة هي التخيير وانما امتنع في خذ دينارا
او درهما القرينة العرفية لان مدلول اللفظ كما ان الجمع بين صحة العكس والتساوي
وصف كمال لا ينتفي فيه انتفاء والتخيير والاباحة لا يكونان الا في الطلب بخلاف
الشك والابهام فانهما في الخبر ومثال مطلق الجمع كالواو كما في قوله تعالى ويزيدون
وهذا قد ذكر في ومثال التقسيم الكلمة اسم وفعل وحرف وعبر ابن مالك بالتفريق
المجرد اي من المعاني التابعة ومثله بقوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى

فقد

والتعبير عنه بالتفريق اولى من التقسيم لان استعمال الواو فيها هو تقسيم اجود من استعمال او
واعترض عليه بان استعمال الواو في التقسيم اكثر لا يقتضي تناولا تاليا له بل قد يقتضي ثبوت
ذلك غير اكثر ومثال كونها بمعنى الى لازمنكم او تقضيني حقي ومثال الاضراب قوله
تعالى او يزيدون على قول اقرا ومثال التقريب ما ذكر للصنفي لشرعه وان كان يعلم
انه سلم اولا وذكر ابو البقا ايضا وجعل منه قوله تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر
او هو اقرب وذهب بعضهم الى ان الهاء موضوعة للقدر المشترك بين المعاني السابقة
وهي لاحد الشيئين او الاشياء وانما فهمت هذه القرائن من المعاني ضلا الرابع اي بالفتح
والسكون للتغيير ولنداء القريب او البعيد والمتوسط اقوال وبالتشديد للتنبيه
والاستفهام وموصولة ودالة على معنى الكمال ووصله لندا ما فيه الف ولام اي بقطع الهمزة
واسكان الياء لغتان احداهما التغيير ومعناه ان يكون ما بعدها مغايرا لما قبلها
وعبارة غيره وهو اعم من ان المغاير لدخولها على الجملة والمفرد وقوعها بعد القول
وغيره قال ابن مالك والمذكور بعدها عطف بيان يوافق ما قبلها في التذكير والتعريف
ثانيها النداء وهذا لندا القريب او البعيد والمتوسط فيه اقوال والراجح الثاني وقال
ابن مالك عن سيبويه لانه صرح بانها مثل هيا وايا في البعد اما اي بفتح الهمزة فاداة تنبيه
فلها معان احدها الشرط نحو اي تكرمني اكرمك ثانيها الاستفهام نحو اي رجل زيد
هذا ايمانا ثالثها ان تكون موصولة بمعنى الذي نحو لنترعن من كل شيعة ايهم اشد
على الرحمن عتيا التقدير لننزعن الذي هو اشد قاله سيبويه رابعها ان تكون دالة
على معنى الكمال وهي الصفة وقد تكون صفة لنكرة نحو زيد رجل اي رجل اي كامل
في صفات الرجال ويكون حالا للمعرفة كمررت بزيد اي رجل ثم الواقعة صفة
اذا اضيفت الى مشتق فهي للمدح بالمشتق منها خاصة نحو مررت بعالم اي عالم وان
اضيفت الى غير مشتق فهي للمدح بكل صفة يمكن ان يثنى بها كمررت برجل اي رجل
فالثنا عليه بكل ما يمدح به الرجل خاتمها ان تكون وصلة لندا ما فيه الف ولام كقوله
يا ايها النبي وقال الشارح وكان ينبغي ذكر اي بكسر الهمزة وسكون الياء لستوفي
جميع اقسامها وهي حرف جواب بمعنى نعم ولايجاب بها الا حيث القسم في جواب الاستفهام
كقوله تعالى احق هو قل اي وربي انه لحق حتياج الفقيه لمعرفة اللغة قادر فكذلك
لم يذكرها الخ امس اسم لما مضى زمانه وقيل ظرفا ومفعولا به وبدلا من المفعول ومضافا
اليه اسم زمان وللمستقبل في الاصح ويرد التعليل حرفا وللمفاجات وفاقا لسيبويه
من اذا اسم بالاجماع لتضمنها في نحو ميد والاضافة اليها في نحو بعد اذ هديتنا ولها

وقيل ظرف خاص

عان

معان اغلبها ان تكون ظرفا للزمان الماضي نحو قوله تعالى فقد نصره الله اذ اخرجه
الذين كفروا الثاني ان يكون مفعولا به نحو واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم الثالث
ان تكون بدلا من المفعول نحو واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت فاذ بدل اشتمال
من مريم الرابع ان يضاف اليها اسم الزمان سواصلح للاستغناء عنه نحو ميد ولا نحو
بعد اذ هديتنا الخامس ان تكون ظرفا للزمان المستقبل مثلا فاكتفا بمجيء المضاف
بعد الابن مالك ولمابنية ومثاله قوله تعالى فسوف تعلمون اذ الاغلال في اعناقهم
ومنع الاكثرون ذلك وتاولوا بعض هذه الاية ونحوها بان ذلك فرد من انزلة الماضي تحقق
وقوعه مثلا اتى امر الله السادس ان تكون للتعليل مثل قوله تعالى ولن ينفعكم
اليوم اذ ظلمتم واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم ثم اختلف في انها
حينيذ تكون حرفا بمنزلة لام التعليل وقد لسيبويه وصرح بان مالك
في بعض نسخ التسهيل او ظرفا والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ
السابع ان تكون للمفاجاة الواقعة بعد بينا وبينما نحو قولك بينا انا اكلمه اذ جا
زيد فنص عليه سيبويه ويعود هنا الخلاف في انها حينيذ حرف او ما قبله على قرينة
الزمانية وتزيد هنا قولنا انها ظرف مكان كما قيد به في اذا الفجائية ومن السادس
اذا للمفاجاة حرفا وفاقا للاخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف
مكان والنجاج والزمخشري ظرف زمان وتزد ظرفا للمستقبل متضمنة معنى
الشرط غالبا وتدر جيء للماضي والحال شذوذا ومعان احدها ان تكون للمفاجاة
وهي التي يقع بعدها المبتدا فرقا بينها وبين الشرطية نحو خرجت فاذا الاسد
ومنه قوله تعالى فاذا هي حية تسعى قال ابن الحاجب ومعنى المفاجاة حضور شيء
معكنية وصف او صافكا لفعلية وتتصور في هذا المثال حضور السبع معك
في زمن وصفك بالخروج او في مكان خروجك الصق بك من حضورك في زمن
خروجك لانه ذاك المكان يمكنك دون من اشبهك وذاك الزمان لا يمكنك دون
من اشبهك وكما ان الصق كان للمفاجاة فيه اقوى ولم تختلف فيه على ثلاثة مذاهب
اصحها انها حرف وبه قال الاخفش وابن مالك والثاني انها ظرف مكان وبه قال
المبرد وابن عصفور والثالث ظرف زمان وبه قال الزجاج والزمخشري
ولب القولان الاخيران لسيبويه وتظهر فايدة الخلاف فيما ذكر انه لا يصح اعرابها
خبرا في قولك خرجت فاذا الاسد على الحرفية ولا على ظرفية الزمان لان الجثة
عين لا تخبر بها عن الجثة ويصح على ظرفية المكان اي فبالحضرة الاسد ثانيها ان تكون ظرفا للمستقبل
متضمنة معنى الشرط غالبا ولذلك يجاب بما يجاب به اداة الشرط نحو اذا جا زيد

لان الزمان لم

فتم اليه فهي باقية على ظرفيتها الا انها ضمنت معنى الشرط ولذلك لم يثبت لها سائر
احكام الشرط فلم تجزم المضارع ولا تكون الا في المحقق ومنه وافاسكم الضر في البحر
لان مس الضر في البحر محقق وقد يقيد بالبحر ائي بانها التي تستعمل في المشكوك فيه نحو
وان مت انا فذود عاقر يضن بها الشرط ان يكون ظرفا للماضي مثلا اذا كقوله تعالى ولو
على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قاله ابن مالك وانكره الجمهور وتأولوا ما اوهم ذكر انها
ان يكون ظرفا للحال لقوله تعالى والليل اذا يغشى قاله ابن الحاجب وقال غيره لا يجوز
صنا عن الشرط جردت عن الظرف وهي هنا لمجرد الوقت من غير ان يكون ظرفا ص التابع
الحال الاصاق حقيقة ومجازا والتعدية والاستعانة والتبعية والمصاحبة
والظرفية والبدل والمقابلة والمجاورة والاستعلاء والقسم والغاية والتوكيد
وكذا التبعيض وفاق للاصمعي والفارسي وابن مالك بش للباء معان احدها ان يكون
للاصاق وهو اصل معانيها ولم يذكرها سيبويه غيره ولذا قالت المغاربة
لا ينفك عنه الا انه قد تتجرد له وقد يخلها مع ذكر معنى اخر ثم قد تكون حقيقة
نحو امسكت العبد بيدي وقد تكون مجازا نحو مررت بزيد فان المرور لم يلصق بزيد
وانما التصق بمكان يقرب منه ما نبها التعدية وتسمى بالنقل ايضا وهي القائمة
مقام الهمزة في تصيير الفاعل مفعولا نحو ذهب الله بنورهم اي اذهبه ونورهم ثالثها
الاستعانة وهي الداخلة على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم رابعها التبعية نحو قوله
تعالى فكلا اخذنا بذنبه ولم يذكر في التسهيل الا الاستعانة وادرجها في التبعية
وقال في شرحه النحويون يجرون عن هذه بالاستعانة واثرت التعبير بالتبعية
من اجل الافعال المنسوبة الى الله تعالى فانا نتعقل السببية فيما يجوز واستعمال
الاستعانة فيما لا يجوز انتهى واستغنى المصنف بذكر السببية عن ذكر باب التعليل
لان العلة والسبب واحد غاير ابن مالك بينهما ومثل للتعليلية بقوله تعالى فبظلم
من الذين هادوا والفرق بينهما ان العلة موجبة فعلوا لم يجز الانفكاك بتخلف المسبب عنه
كالامارة على اسم المصلحة وهي التي تصلح في موضعها مع او يغني عنها
وعن مصحوبها الحال كقوله تعالى قد جاءكم الرسول بالحق اي مع الحق او محقا سادا بها
الظرفية بخلاف في الزمان كقوله تعالى وانكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل والمكان
في قوله تعالى ولقد نصركم الله ببدر سابعها البدل بان يجيء موضعها بدل كقوله
صلى الله عليه وسلم ما يسرني بها حمر النعم اي بدلها ثامنها المقابلة وهي الداخلة على
الاثمان والاعواض نحو اشتريت الفرس بالف درهم تاسعها المجاوزة بمعنى عن وتكثر
بعد السؤال نحو فاسأل به خبيرا وتقل بعد غير نحو ويوم تشقق السماء بالغمام وهذا مذهب

كوفي وتأول الثلاثين على انها بالنسبة اي فاسأل بسببه او تضمن السؤال معنى الطلبات
التوالطلب فيها بمعنى عاشرها الاستعلاء كقوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار اي عليه
وذلك لقيام الحرف مقام اسمه كما في حادي عشر هالتبيين وهي اما حرف نحو
هيت لك او اسم وهو اما فعل ثاني عشرها الخلف نحو وقد احسن بي اي الى ثالث عشرها
التوكيد وهي الزيادة اتى الفاعل نحو احسن بزيد وعلى قول ابن درستويه ان فاعل نعم
المضمر نحو ونعم هي لك بعد نعم اسم جنس للمبتدأ نحو بحسبك درهم غير زيد
الله بكان عند رابع عشر هالتبعيض قاله الكوفيون وجماعة من غير الكسائي
والاخفش وعمرها واختاره ابن مالك مثل صلة تعالى عينا يشرب بها عباد
الله ومنه قوله صخرن بالعجر ثم نرفعه وقوله شرب النزيف ببرد ماء
الحشرج وخرج عليه قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وانكر قوم مجيئها زائدة ورد
عليه البيضاوي بتعاضد المعاني بانضمام شهادة نفر فهي غير ممنوعة وزاد الاخفش دقيق
العيد بل هي اخبار مبني على الظن بسبب مستفاد من الاستقراء اهل ذلك مطلع على
لسان العرب متتبع لمسالحكامهم في قرائن الاحوال الاستقراء على فيه ثم ان وقع قول الثبات
من يعتبر في الصنعة انها للتبعيض قدم على هذا النفي انتهى ص الثامن بل للعطف
والاضراب اما الاضراب فالانتقال من غرض الى اخر شأنها ان يقع بعد بل مفردا او
جملة فان وقع بعدها مفرد فهي للعطف ثم ان كانت في الاثبات نحو جاء زيد بل عمرو
فهي لتقرير الحكم على ما قبلها وجعله مسكوتا عنه وان كانت في النفي نحو ما قام زيد بل عمرو فهي لتقرير حكم ما قبلها
وجعل ضده ما بعدها فتقرر في المثال القيام عن زيد وتثبته لعمرو واحتمال المرد وعدم
الوارث وتلميذه الحريري في درة الغواص ذكر ان بل لا تكون ناقلة حكم النفي لما بعدها لانها في الاثبات
فيحتمل عندهم في نحو ما قام زيد بل عمرو ان يكون التقدير بل ما قام عمرو وقال
القواس في شرح الدرة وهو احد حروف خمسة يعطف بها وهي الواو والفاء وثم وحتى
الاضراب عن شيء وهو ما يسمى في الاضراب عن موجب الى موجب بخلاف الكلام
المرد وهذا قول الفارسي في الايضاح فيما زيد فيه وقال ابن هشام في المغني
الا الرفع لان الحرف حرف والفعل لا يعمل في الحرف انتهى وان وقع بعدها
بعدها جملة لم تكن حرف عطف بل حرف ابتداء ومعناها الاضراب ثم هو قسمان احدهما
ان يكون الاضراب انتقالا من غرض الى اخر من غير ابطال لحكم ما قبلها نحو والشفع
والوتر والليل اذ يسر كقوله بل الذين كفروا في عزة وشقاق والثاني ان يتضمن
مقتضى كلام المصنف انها اذا وقعت بعد نفي او نهي كانت للاضراب

لا تكون عاطفة وبه قال الجمهور وظاهر كلام ابن مالك انها عاطفة وصرح به ولد في شرح الالفية
ص التاسع بيد بمعنى غير وبعدي من اجل وعليه بيداني من قريش ص بيد اسم ملازمة للاضافة
الى ان وصلتها وله معنيان لحدها بمعنى غير كقوله صلى الله عليه وسلم نحن الاخرون الاولون
بيد انهم اوتوا الكتاب من قبلنا وثانيهما بمعنى من اجل قال الماش في كما حكاه عن ابن حيان في صحيح
وعليه الحديث الاخر انا افصح العرب بيد اني من قريش واسترضعت في بني سعد بن بكر وقال
الزمخشري في الفائق هو من تاكيد المدح بما يشبه الذم ص العاشر ثم حرف عطف للتشريك
والمهلة على الصحيح وللترتيب خلافا لابي عاصم العبادي ص ثم حرف عطف تدل على الامور
احدها التشريك اي بين المعطوف والمعطوف عليه وخالف في ذلك الكوفيون فقالوا قد تقع ثم ولا
فلا تكون عاطفة اصلا كقوله تعالى وظنوا ان لا ملجا من الله الا اليه ثم تاب عليهم ثانيها المهلة
اي التراخي في الفعل فقال قد يقع ثم ولا تراخي في الفعل كقول الشاعر
ثم ما صنعت امس اعجب لان ثم في ذلك لترتيب الاخبار لا تراخي بين الاخبار ووافقه
ابن مالك فقال قد تقع ثم في عطف المتقدم بالزمان اكتفاء بترتيب اللفظ وجعل منه قوله تعالى
ثم اتينا موسى الكتاب فقول المصنف على الصحيح عائد عليهما ثالثها الترتيب وخالف فيه العبادي
وقال انما جاء في بعض التراكيب الخاصة فقد فتاوي القاضي حسين فقال وقفت
على اولادي ثم اولادا ولادي بطنا بعد بطن فهو للترتيب وقال العبادي للجمع قال الشارح وقل
يقتضي كذلك في وقفت على اولادي ثم اولاد اولادي بل فيما اذا اضاف الى بطنا بعد بطن
فانه لا يقتضي الجمع عنده فيما اقتضى صدر الكلام الترتيب لتم وآخر الجمع وذلك تناقض
مبطل للفظ حمل ثم على مجازها وهو الجمع بدون ترتيب فنقل الكلام من الحقيقة الى المجاز بقرينة
قوله بطنا بعد بطن قلت لم يقل احد ان قوله بطنا بعد بطن يدل على الجمع بل قال الفريق الاول
يدل على الترتيب وقال الآخرون انه يدل على استيعاب البطون وعدم الاقتصار على بعض
ولا دلالة له على ترتيب ولا معية فاذا استفيد الترتيب من لفظ ثم يكن في قوله بطنا بعد
بطن معارضة له فلو لا مخالفة العبادي فيما قاله هنا لجمع بدون ترتيب واسعا على ان
القول بانها لا تدل على الترتيب كما لواو حكاه السيرافي عن الفراء وغيره الا الاخفش ص الحادي عشر
حتى لانتها الغاية غالبا واللام لمل وندر للاستثناء نحو حتى معان احدها وهو الغالب ان تكون
لانتها الغاية غالبا نحو قوله تعالى حتى مطلع الفجر ثانيها التعليل نحو كلمته حتى يامر لي بشيء
ان يصله موضعه كي ثالثها ان تكون للاستثناء وهذا ذكره ابن مالك في التسهيل والمراد
الاستثناء المنقطع كقولك عرفت القوم ليس العطار من الفضول بحاجة حتى يحمد وما لديك قليل
ويمكن جعلها هنا بمعنى الى ومن المبرد البحث عن حكمها في الترتيب وقد قال الخطيب انها في ذلك
مثل الفاء وقال ابن مالك في شرح العمدة تبعا للطائية انها كالواو وانكر على القائل بانها للترتيب

فانك تقول حفظت القرآن حتى سورة البقرة وان كان اول ما حفظته ومتوسطا وقال ابن ايناز
ليس من تمييز ما كالفاء وثم فانها يثبت احد الفعلين على الاخر في الوجود وهي ترتب ترتيب
الغاية ويشترط ان يكون ما بعدها من جنس ما قبلها ولا يجعل لذلك الا تذكر الكل قبل
الجزء وقال القواس تفيد المهلة الا ان المهلة فيها اقل من ثم ص الثاني عشر رب للتكثير
والتقليل ولا يختص بعد هما خلافا للزاعم في ذلك ش اختلف في رب على مذاهب احدها انها
للتقليل وعليه الجمهور الثاني انها للتكثير وفي كلامها الى سيبويه الثالث انها ترد
لهما ولا تختص احدهما وظاهر تعبير المصنف ورودها لهما على السواء وهو قول الفارسي واختار ابن
مالك انها اكثر ورودها للتكثير وندر ورودها للتقليل واختار ابو حيان انها حرف اثبات لا يتعرض
لتقليل ولا تكثير وانما يستفاد ذلك من القرائن ص الثالث عشر على الاصح انها قد تكون
اسما بمعنى فوق ويكون حرفا للاستعلاء والمصاحبة والمجاوزة والتعليل والظرفية والاستدراك
والزيادة اما على انها فعل فقد اختلف في فعليتها هل تكون اسما ام لا على مذاهب احدها انها اسم
دائما وبه قال ابن طاهر وابن خروف وابن الطراوة والاعلم والشلوبين وحكي عن سيبويه
ثانيها انها لا تكون اسما الا اذا دخل عليها حرف جر كقوله غدت من عليه بعد ما تم ظمؤها اي الشاخص
وهو المشهور عند البصريين ثالثها وبه قال الاخفش انها تكون اسما في موضع الجر وهو ان
يكون مجرورها فاعل متعلقها اضيفت الى المصدر احد كقوله تعالى امسكن عليك زوجك ابعدها
وبه قال الفراء انها لا تكون اسما ابدا وفائدة الخلاف الثاني هو الذي صححه المصنف فاما اذا كانت حرفا
فلها معان احدها ولم يثبت لها اكثر البصريين سواه الاستعلاء سواء كان حسيا كقوله تعالى
كل من عليها فان او معنويا كقوله ولهم على ذنبهم يعني على بعضهم على بعض ثانيها المصاحبة نحو وفي الملا علي
حبه ثالثها المجاورة بمعنى عن كقولهم اذا رضيت علي بنو قشير لعمر الله اعجبن رضاها
رابعها التعليل نحو ولتكبروا الله على ما هديكم خامسها الظرفية نحو واتبعوا ما تتلوا
الشياطين على ملك سليمان سادسها الاستدراك نحو فلان لا يدخل الجنة على انه لا ييأس
من رحمة الله سابعها الزيادة كقوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين وهو فيها فاجر
سيبويه وقوعها اسما ايضا اما مثل قوله تعالى ان فرعون علا في الارض فانه فعل اذ
كانت حرفا لما دخلت على في وقد اجتمعت الفعلية والحرفية في قوله تعالى ولاصلبنكم
على بعض ونبه المصنف بذكر المضارع في قوله يعلوا على ان الفعلية تفارق الاسمية
والحرفية فتختص فواصل الرابع عشر الفاء العاطفة للترتيب المعنوي والذكري والتعقيب
في كل شيء بحسبه وللسببية ثم للفاء معنيان احدهما الترتيب والتعقيب فالترتيب
معنوي نحو قام زيد فعمرو وذكري وهو عطف مفصل على مجمل هو في المعنى نحو فازلهما
الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه ونحو توضا فغسل وجهه الى آخره والمشهور ان مع

التعقيب كونا ثانيا بعد الاول بغير مهلة وقال المحققون تعقيب كل شيء بحسبه فيقال تزوج فلانة فولد له ولدا ان لم يكن بينهما الا مدة الحمل وانطلاق وقت الاحتمال فهذا اقرب واتباعه الاجماع على ان الترتيب والتعقيب لكن قال الفراء انها لا تدل على الترتيب بل قد تستعمل بمعنى انتابه كقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا مع ان مجيء البأس متقدم على الهلاك فاجيب بانها للترتيب الذكري او فيه حذف تقديره اردنا اهلاكها وقال الجويني انها لا تدل على الترتيب الا اذا دخلت على الاماكن والمطروق قال ابن مالك انها تكون للترتيب بمهلة كثير بدليل قوله اثر المطر اما فتصبح الارض مخضرة وقال الكوفيون هذا من تعقيب الشيء بحسبه ثانيها ان تكون للسببية نحو قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ورد السهيلي ذلك الى التعقيب بسبب تقييد المصنف الفاء بالعاطفة لتتضح المناسبة للجواب وبه صرح القاضي ابو بكر في التقريب فقال انها لا تقتضي التعقيب ص الخامس عشر في الظرفين والمصاحبة والتعليل والاستعلاء والتوكيد والتعويض وهي اثنا عشر فيهما فاحدها ان تكون للظرفين اي المكان والزمان وشبههما قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وقد يكون مجازا نحو نظر زيد في الكتاب لانه قد صار معا لنظره ثانيها المصاحبة نحو ادخلوا في امم قد خلت من قبلكم ثالثها التعليل نحو قد لكن الذي لمتنني فيه اشتد ابن مالك وغيره وانكره الامام وتبعه البيضاوي رابعها الاستعلاء نحو لاصلبنكم في جذوع النخل اذ لكن الكوفيون وتبعهم ابن مالك وابن درستويه والجمهور وجعلها الزمخشري والبيضاوي في هذه الاية للظرف مجازا كان الجذوع ظرفا للمصلوب لما تمكن على تمكن المظروف من الظرف خامسها التاكيد نحو وقال اركبوا فيها سادسها التعويض وهي التي يحذف احد توأمي كفوكب رغبت فيهن ورغبت اي فيه سابعها ان تكون بمعنى الباء نحو يدرؤكم فيه اي يلزمكم ثامنها ان تكون بمعنى الى فردوا ايديهم في افواههم تاسعها ان تكون بمعنى من كقول امرئ القيس وهل يعمن من كان احدث عهده ثلاثين شهرا في ثلاثة احوال اي من ثلاثة ص السادس عشر كي للتعليل ومعنى المصدرية ثم كي لها معنيان احدهما ان تكون للتعليل بمعنى اللام قال ابو بكر ابن طلحة كي حرف سبب وعليه كذا تقول النحويون واذا اتملت وجدتها حرفا تقع بعد فعلين الاول سبب للثاني والثاني عليه للاول وذلك نحو قولك جئتك كي تكرمني فالمجيء لوجود الكرامة والكرامة علة في وجود المجيء قلت وكذلك المجيء الكرامة في الخارج والكرامة عليه المجيء في الذهن فاختلفت الجهة والله اعلم ثانيهما ان تكون بمعنى ان المصدرية كقوله تعالى لكيلا نأسوا فانها لو كانت للتعليل لم يدخل عليها حرف تعليل ص السابع عشر كل اسم لاستغراق افراد المنكر والمعرف للجمع واجزاء المفرد المعرف من

لكل ثلاثة احوال احدها ان يضاف الى نكرة فهي اداة استغراق افراد نحو كل نفس ذائقة الموت ثانيها ان تضاف الى معرف بمجموع نحو كل الرجال قاموا فهي لاستغراق افراده ايضا ثالثها ذكر السبكي احتمالين في ان الالف واللام افادت العموم وهما تاكيد لها او لبيان الحقيقة وكل تاسيس ثم قال ويمكن ان يقال ان الالف واللام تفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه وكل يفيد العموم في جزء كل من تلك المراتب فلكل منها معنى وصار اي مثلا تاكيدا ثالثها ان يضاف الى معرفة مفرد نحو كل زيد حسن فتفيد التعميم في اجزائه ويجعل بعضهم منه قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل وقوله عليه الصلاة والسلام كل الطلاق يقع الا الملاق المعتوه والمعتوب على عقله ذكره الترمذي وقال بعضهم ولهذا ان المثالين فيهم المجموع لان المقصود به الجنس وتظليل كل الناس يفيد وان الناس عشر الام لها معان احدها التعليل وهي الاستحقاق والملك والصيرورة اي العاقبة والتمليك وشبهه وتوكيد اللغو والتعدية والتاكيد بمعنى الى وفي وعند وبعد وعن ومن اللام لها بمعان احدها التعليل نحو زرتك لشرفك ومنه قوله تعالى لحكم بين الناس وقوله انت طالق لرضى زيد فيقع عند الطلاق رضي ام سخط ثانيها الاستحقاق نحو النار للكافرين ثالثها الاختصاص نحو الجنة للمومنين وفرق القرافي بين الاستحقاق والاختصاص بان الاختصاص اخص فان ضابطه ما شهدت به العادة كما شهدت للفرس بالسرج والدار بالباب وقد يختص الشيء من غير شهادة عادة نحو هذا ابن لزيد فانه ليس من لوازم الانسان ان يكون له ولد تبعها الملك نحو لله ملك السموات والارض قال الراغب وقد يطلق على ملك نوع من التصرف كقولك لمن يأخذ معك خشبة خذ طرفك لاحد طرفي الخشبة قال ابن الدماميني كذا جعلوا الملك والاختصاص قسما للاختصاص والظاهر ان اصل معانيها الاختصاص ولهذا لم يذكر الزمخشري في مفصله غيره واما الملك فهو نوع من انواع الاختصاص وهو اقوى انواعه وكذا الاستحقاق ولان من استحق شيأ فقد حصل له نوع اختصاص رابعها ان تكون للصيرورة وهي لام العاقبة والمآل نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا سادسها التمليك نحو وهبت لزيد دينارا ومنه انما الصدقات للفقراء وشبه التمليك نحو والله جعل لكم من انفسكم ازواجا سابعها تاكيد النفي نحو قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وبمعنى لام الجحود ليميز بعد النفي ثامنها التعدية نحو ما اضرب زيدا لعمرو وجعل منه ابن مالك قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا قال الشارح والظاهر انها شبه التمليك تاسعها التاكيد اما التقوية عاملا ضعف بالتاخير نحو ان كنتم للرويا تعبرون او كونه فرعا في العمل نحو انا ربك فاخلع نعليك اي بادر خلعها ان تكون بمعنى الى نحو فسقناه لبلد ميت حادي عشرها ان تكون بمعنى على نحو قوله يخرون للاذقان وحكى البيهقي عن حرملة عن الشافعي في قوله عليه العلاء والاذقان واشتراط لزوم اللام الولا

ان المراد عليهم ثاني عشرها ان تكون بمعنى بعد نحو ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ثالث
عشرها ان تكون بمعنى عند والمراد بها التاقيت اذا قرن بالوقت او بما يجري مجراه مثل صوموا
لرويته رابع عشرها ان تكون بمعنى بعد كذا رايته في نسخة مقروة على المصنف ولم يذكر
الشارح ويمكن ان يكون منه قراءة الجحدري بذكر بوا بالحق لما جاءهم بتخفيف الهمزة وكسر
اللام اي بعد ما جاءهم وجعلها الزمخشري في هذه القراءة بمعنى عند خامس عشرها ان
تكون بمعنى من نحو سمعته صراخا اي من سادس عشرها ان تكون بمعنى عن وهي المجاوزة
اسم من غاب حقيقة او حكما عن قول قايل يتعلق به نحو وقال الذين كفروا للذين امنوا
لو كان خيرا ما سبقونا اليه اي عن الذين امنوا والاقيد ما سبقونا اليه قال الشارح
ان مجيئها لهذه المعاني مذهب كوفي واما حذاق البصريين فهي عندهم على بابها تضمن
الفعل ما يصلح معها ويرون التجوز في الفعل اسهل من التجوز في الحرف انتهى من الناج عن
لو لا حرف يقتضي في الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه وفي المضارعة التنبيه
وفي الماضية التوبيخ تصل وترد للنفي لو لا لاحد امرين احدهما ان تدخل على جملة اسمية
فيكون معناه امتناع جوابه لوجود شرطه نحو لو لا زيد لاكرمتك اي لو لا زيد موجود
فامتنع الاكرام لوجود زيد ثانيهما ان تدخل على جملة فعلية مصدرة بفعل مضارع نحو
لو لا يستغفرون الله فهو للتحضيض وهو طلب بحث وفحواه العرض وهو طلب بلين
نحو لو لا اخرتني الى اجل قريب قال الشارح وكان المصنف استغنى عنه بالتحضيض لانه
من باب اولى ثالثهما ان تدخل على جملة مصدرة بماض نحو لو لا جاءوا عليه باربعة شهداء
فهو للتوبيخ وذكر العروضي انها ترد للنفي مثل لم وجعل منه قوله تعالى فلو لا كانت قرية
امنت وقال الجمهور في التوبيخ ايضا اي فهلا كانت قرية من القرى المهلكة امنت
قبل حلول العذاب فتنفعها ذلك ص العشرون لو حرف شرط للماضي ويقل للمستقبل
قال سيبويه حرف لما كان سيقع لوقوع غيره وقال عبد حرف امتناع لامتناع وقال
الشلوبين لمجرد الربط والصحيح وقال الشيخ الامام امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه
ثم ينتفي التالي ان ناسب ولم يعارض المقدم غير كلو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا والا ان
خلفه كقولك لو كان انسانا لكان حيوانا ويثبت انتم يتاف وناسب بالاولى كذلك لم يعف
لم يعضا والمراد كلو لم تكن بهيمة لما حلت للرضاع او لاد ونحو لك لو اتقيت
احق النسب لما حلت للرضاع وترد للتمني والعرض والتقليل نحو لو يظلف فيسمن
لو حرف شرط للماضي وان دخلت على مضارع صرفته للمضي هذا عكس ان الشرطية
فانها تصرف الماضي الى الاستقبال كذا قال الزمخشري وابن مالك وغيرهما وانكر قوم
كونها حرف شرط لان الشرط في الاستقبال ولو للتعليق في الماضي وقال بعضهم التزام

هنام

لفظ

لفظ فان اريد بالشرط الربط المعنوي الحكمي فهو شرط وان اريد به ما يعمل في الجزمين فلا
وقد ترد للمستقبل مثل ان فتصرف الماضي الى الاستقبال كقوله وما لامت بوصل لما صادفتني
كما صادفتني قاله جماعة وخطاهم ابن الحاجب فانك لا تقول لو يقوم زيد فعمرو منطلق
بل تقول ان لا يقم زيد فعمرو منطلق وكذا قال بدر الدين بن مالك عندي انها لا تكون لغير الشرط
في الماضي ولا حجة فيما تمسكوا به لصحة حمله على المعنى واختلف في معناها على اربعة اقوال
احدها وبه قال سيبويه حرف لما كان سيقع لوقوع غيره اي لربط امتناع الثاني بامتناع الاول
بوقوع ثبوته لثبوت غيره والمتوقع غير واقع فكانه قال حرف يقتضي فعلا امتنع لامتناع
فعل كان يثبت لثبوته الثاني وبه عبر الاكثرون انها حرف امتناع لامتناع اي تدل
على امتناع الثاني لامتناع الاول فقولك لو جيتني لاكرمتك دال على انتفاء المجيء والاكرام واعترض على هذا بان جواب قد لا يكون ممتنعا بل يثبت كقولك لو كان زيد
انسانا لكان حيوانا فانسانيته منتفية وحيوانيته ثابتة وكذا قولك عمرو فوق سيبويه
رضي الله عنهما ان ثبت لم يخف الله لم يعصه فعدم المعصية محكوم بثبوته لانه اذا ثبت مع
عدم الخوف فثبوته مع الخوف اولى واشرت بقولي ان ثبت الى اني لا اعلم لهذا الكلام
اسنادا ونعني عنه ما رواه ابو نعيم في الحلية ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
في سالم مولى ابي حذيفة انه شديد الحب لله تعالى لو كان لا يخاف الله ما عصاه اي
لانتفاء المعصية شيئين المحبة والخوف فلو انتفى الخوف لم توجد المعصية لوجود المحبة
الاخر وهو المحبة الثالث ويدل للثلوبين انها لمجرد الربط اني اتى بها في التعليق في
الماضي كما تدل ان في التعليق في المستقبل ولا تدل على امتناع شرط ولا جواب وضعف
بانه خلاف الضروريات اذ كل من سمع لو فعل فهم عدم وقوع الفعل ولهذا جاء استدراك فتقول
لو جاءني زيد لاكرمتك لكنه لم يجيء الرابع انه يقتضي امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه
وهو جوابه ولا يدل على امتناع الجواب في نفس الامر ولا ثبوته فاذا قلت لو قام زيد
لقام عمرو فقيام زيد محكوم بانتفائه فيما مضى ويكون ثبوته مستلزما لثبوت قيام عمرو
وهل لعمرو قيام ام لا ليس في الكلام تعرض له وصح للمصنف عنه العبارة وحكاها عنه الدماميني
ووقعت في بعض نسخ التسهيل واعترضت بانها لا تفيد اذا اقتضاها الامتناع في الماضي
فكان ينبغي التصريح بعدم قيام صاحب المقالة الجواب وهو مردود بالتالي الى قسمين احدهما
ان يكون منتفيا وذلك فيما اذا كان الترتيب بينه وبين الاول مستلزما لعدم الاول
نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ثانيهما ان يكون مع منافيه خلقة غير
كقولك لطاير لو كان انسانا لكان حيوانا فانه خلف الانسانية شيء اخر يدل على
الحيوانية فثبت ثانيهما ان لا يكون الترتيب بين الاول والثاني مناسبا فثبت

هنام ان المقتضي لامتناع الثاني هو امتناع الاول او شرطه والثاني هو الصحيح

الثاني ثم قسم المصنف ثمرته الى اقسام احدها ان يكون اولي بالثبوت من الاول نحو لو لم يخف الله لم يعصه الثاني ان يكون مساويا له لقوله صلى الله عليه وسلم في بنت ام سلمة انها لو لم تكن ربيبتي في حجري ما حلت لي انها لابنة اخي من الرضاعة فان لتحريمها سببين كونها ربيبة وكونها ابنة اخيه من الرضاعة الثالث ان يكون ادون منه ولكن يلحق به لمشاركته في المعنى كقولك في اخت النسب والرضاع لو انتفت اخوة النسب لما انتفت الا للرضاع اي لانها اخت من الرضاعة فتحريم لغت الرضاعة دون تحريم النسب لكنه مستقل بالتعليل لصلاحيته له ثم ذكر المصنف لها معان اخر غير معناها المشهور الاول التمني نحو قوله ان لنا كرة اي وليته ولهذا نصب فيكون في جوابه وهذه الاستفاتية اشربت معنى التمني اولم تؤول بمصدر اخلصت عن التمني ثلاثة اقوال وبالاخير قال الزمخشري الثاني العرض نحو لو تنزل عندنا فتصيب خيرا الثالث التحضيض نحو لو فعلت كذا بمعنى فعل وتقدم ان العرض طلب بلين والتحضيض طلب بحث الرابع التقليل نحو قوله في الحديث ردوا السائل ولو بظلف محرق قال الشارح اثبته ابن هشام الخضراوي وابن السمعاني في القواطع والحق انه مستفاد مما بعدها لا من الصيغة الحادي والعشرون لن حرف نفي ونصب واستقبال ولا تفيد توكيد النفي ولا تابيده خلافا لمن زعمه وترد للدعاء وفاقا لابن عصفور ونفى لن حرف يدل على النفي وينصب الفعل المضارع ويخلصه للاستقبال وزعم الزمخشري في الكشاف انها تفيد تاكيد النفي وفي الانموذج تابيده قال ابن مالك حمله على ذلك اعتقاده ان الله لا يرى وهو باطل وقال ابن عصفور ما ذهب اليه دعوى لا دليل عليها بل قد يكون النفي بلا اكد من لن لان المنفي بلا قد يكون جوابا للقسم والمنفي بلن لا يكون جوابا له وفيها لفعل اذا اقسم عليه اكد ورده غيرهما بانها لو كانت للتابيد لم يتقيد منفيها باليوم في قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا ولكان ذكر الابد في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تكرارا وانا نمنع عدمه ولما صح التوقيت في قوله لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى ووافق الزمخشري على التاكيد جماعة منهم ابن الخباز وعلى التابيد ابن عطية وقال الوقيشي الجنة يردون وهم واثبت لها المصنف معنى اخر وهو الدعاء مثل لا وحكاه ابن الشجري عن قوم وخرج عليه قوله تعالى قل ان كنتم تظهر للحرمين ورده ابن مالك وخير منها والاصل ان يكون للدعاء وفي تعبير المصنف تجوز والمراد ان الفعل المقترن بها يكون للدعاء كما عبر به في التسهيل فقال ولا يكون الفعل معها دعاء خلافا لبعضهم ص الثاني والعشرون ما ترد اسميه وحرفيه موصوله ونكره موصوفه وللتعجب واستفهاميه وشرطيه زمانية

وغير

وغير زمانية ومصدريه كذلك ونافيه وزائده كافه وغير كافة نص قد تكون ما اسمية وهي التي لها موضع من الاعراب وقد تكون حرفية وهي بخلافها وللاسمية موارد احدها ان تكون موصولة وهي التي يصلح موضعها الذي نحو يعجبني ما عندك ومنه ما عندكم ينفد ثانيها ان تكون نكرة موصوفة وتقدر بشيء نحو مررت بما معجب لك اي بشيء ومنه ربما تكره النفوس من الامر له فرجه كحد العقال اي رب شيء وتكره النفوس مقدر والعايد محذوف اي تكرهه ثالثها التعجبية نحو ما احسن زيدا اي شيء احسن زيدا اي صير معناه وجاز الابتداء بالنكرة للتعجب وعبارة المصنف توهم ان التعجبية نكرة قال الشارح وليس كذلك بل النكرة قسمها ناقصة وهي الموصولة وتامة وهي التعجبية رابعها استفهامية نحو ما تلك بيمينك يا موسى خامسها الشرطية وهي ينقسم الى زمانية نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم اي استقيموا لهم مدة استقامتهم لهم وغير زمانية نحو ما تنفق من اية او تنساها واما الحرفية فلها استعمالات احدها ان تكون مصدرية اي تكون مع ما بعدها في تاويل المصدر نحو قولك اعجبني ما قلت اي قولك وأشار بقوله كذلك الى انها قد تكون زمانية اي ظرف زمان وهي الواقعة موقع الظرف نحو ما دمت حيا اي مدة دوامي حيا وقد تكون غير زمانية نحو يعجبني ما تقوم اي قيامك ومنه قوله تعالى لما تصف السنتكم الكذب اي لوصف كذا قسمه الجزولي ونازع فيه ابن عصفور لان الظرفية ليست من معاني ما بل ما مع الفعل بمنزلة المصدر والمصادر قد تستعمل ظروفا نحو آتيتك خفوق النجم اي وقت خفوقه فلا ينبغي ان يعد قسيما المصدر ثانيها ان تكون نافية اما حجازية كقوله تعالى ما هذا بشرا او غير عاملة نحو ما قام زيد ثالثها ان تكون زايدة اما كافة اما عن عمل الرفع نحو قلما وطالما وعن النصب والرفع وهي المتصلة بان واخواتها نحو انما اله واحد او الجر وهي المتصلة برب وايما غير كافة نحو شتان ما بين زيد وعمرو تنبيه لا يتوهم ان الموصولة وما بعدها الى المصدر من اقسام الاسمية وان قوله ومصدر تعالى لغير كلامه اقسام الحرفية الا بتوقيت ص

الثالث والعشرون من لابتداء الغاية غالبا والتبعيض والتبيين والتعليل والبدل والغاية وتنصيص العموم والفصل ومرادفة الباء عن وفي وعند وعلى ش لمن معان احدها ابتداء الغاية اي في المكان اتفاقا نحو من المسجد الحرام وفي الزمان عند الكوفيين نحو من اول يوم وصححه ابن مالك لكثرة شواهده واشار المصنف بقوله غالبا الى انها قد تغلب عليها حتى رد بعضهم ساير معانيها لابتداء الغاية فاذا قلت اخذت من الدراهم فقد جعلت الدراهم ابتداء غاية الاخذ ثانيها التبعيض نحو فاجتنبوا الرجس من الاوثان وعلامتها ان يصلح موضعها الذي مر رابعها التعليل نحو يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق خلسها

وقالوا احدا خبر

البدل نحو ارضيتم بالحياة الدنيا من الاخرة سادسها الغاية اي انتهاء الغاية مثل الى فتكون
لابتداء الغاية من الفاعل ولانتهاء غاية الفعل من المفعول نحو رايت الهلال من داري من
خلل السحاب اي من مكاني الى خلل السحاب فابتداء الرويه وقع في الدار وانتهاؤها في خلل السحاب
ذكر ابن مالك اشارة الى هذا ان سيبويه المعنى وانكر جماعة وقالوا لابتداء الغاية
لكن في حق المفعول ومنهم من جعلها في هذا المثال لابتداء الغاية في حق الفاعل بتقدير رايت
الهلال من داري ظاهرا من خلل السحاب ويحتمل ان يريد المصنف الغاية كلها ابتداء وانتهاء
حكاه ابن ابي الربيع عن قوم فيما اذا دخلت من على فعل ليس له امتداد فيكون المبتدا والمنتهى
واحدا سابعها تنصيص العموم وهي الداخلة على نكرة لا تختص بالنفي نحو ما جاءني من رجل
فانه قبل دخولها يحتمل نفي الوحدة ولهذا يصح معه بل رجلان فاذا دخلت تعين لنفي الجنس
اما الداخلة على نكرة تختص بالنفي نحو ما جاءني من احد ففي للتاكيد وهذا كله في النفي ولا يجوز زيادتها
في الاثبات خلافا للكوفيين ولا حجة لهم في قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم لجواز ارادة
التبعيض ثامنها الفصل نحو والله يعلم المفسد من المصلح وتعرف بدخولها على ثاني المتضادين
تاسعها مرادفة الباء نحو ينظرون من طرف خفي قال ابو علي اي بطرف ويحتمل ابتداء الغاية فتكون
مرادفة عن كقوله تعالى فحول القاسية قلوبهم من ذكر الله اي عن ذكر الله عاشرها مرادفة في نحو ما ذا خلقوا من الارض كذا قيل والظاهر انها على بابها وينبغي تمثيله بما في التنزيل
لابن الصباغ عن الشافعي رضي الله عنه في قوله فان كان من قوم عدو لكم اي بعضي فيهم
وهو من ثاني عشر هاء مرادفة عند نحو لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا قاله
ابو عبيدة ثالث عشرها مرادفة على نحو ونصرناه من القوم وقيل ضمن قوله نصرناه معنى
معناه من الرابع والعشرون شرطية واستفهامية وموصولة ونكرة موصوفة
قال ابو علي ونكرة تامة من بالفتح تكون شرطية نحو من يعمل سوءا يجز به واستفهامية
نحو من ربكما يا موسى وموصولة نحو الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
ونكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك اي بانسان معجب لك فوصف المنكرة بالجملة
نكرة دليل على ان من نكرة وقال ابو علي الفارسي تكون نكرة تامة كقوله ونفس من هو
في سرواء لان عقال الفاعل مستتر ومن تمييز وقوله هو مخصوص بالمدح وقال غيره
من موصول فاعل عن المقدر والخامس والعشرون هل لطالب التصديق الايجابي اللبسيط
ولا للتصديق السلبي البسيط هل حرف استفهام ولا يستفهم بها عن التصور وهو العلم بالمفرد
اي لا يسال بها عن ماهية شيء وانما يسال بها عن التصديق وهو النسبة اي اسناد شيء الى شيء ولا
يستفهم بها عن التصديق السلبي فلا يقال هل لم يقم زيد وانما يستفهم بها عن التصديق الايجابي
كقولك هل قام زيد وقد ترك الشارح هذا فلم يذكره ولم يشرحه السادس والعشرون الواو للمطلق

الجمع

الجمع وقيل للترتيب وقيل للمعية مش في الواو العاطفة مذاهب اصحها انها للمطلق الجمع
اي لا تدل على ترتيب ولا معية فاذا قلت قام زيد وعمرو واحتمل فيهما معا وتقدم قيام
زيد وتقدم قيام عمرو والتعيين هذا احسن من تعبير ابن الحاجب والبيضاوي وغيرهما بالمطلق الجمع فان الجمع المطلق هو الجمع الموصوف بالاطلاق فلا يتناول المقيد بمعية ولا بتاخير بخلاف مطلق الجمع فانه يتناول الصور كلها وهذا مطلق الماء والماء المطلق وقد
ادعى اجماع النحاة على هذا المذهب الزمخشري في المفصل والفارسي ومن وافقهم الامام فخر الدين
والبيضاوي وهو مردود بما حكيه من الخلاف الثاني انها تفيد الترتيب حكي عن الفراء
وثعلب وقطرب وهشام وابي جعفر الدينوري وابي عمر الزاهد وانكره الزمخشري في غير الاول
وقال لم ار في كتابه وعزاه ابن الخباز وغيره للشافعي وانكر اصحابنا نسبة اليه ونقله
الماوردي عن جمهور اصحابنا الثالث انها للمعية حكاه الامام في البرهان الى الشافعية
من الامام رحمه الله القول المخصوص مجاز في الفعل وقيل للقدر المشترك وقيل مشترك
بينهما وبين الشان والصفة والشيء ما عبر بقوله ام ريستين انه ليس المراد بالامر هنا
مدلوله بل لفظه في القول المخصوص والمراد بالقول الصيغة وبالمخصوص الطالب للفعل وبالفعل
تعريفه وهو اما فعل امر او اسم فعل او فعل مضارع مقرون باللام فانما اطلق الامر على الفعل
نحو لتركك زيد في امر عظيم كان مجازا والا لزم الاشتراك والمجاز اولى منه القول الثاني انه
حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل رفعا للاشتراك والمجاز فيكون من باب التواطؤ
قال الشارح ولا يعرف قائله وانما ذكرت في الاحكام على سبيل الفرض والالزم اي لو قيل
فالمانع ولهذا قال ابن الحاجب انه قول حادث هنا القول الثالث انه مشترك بينهما اي بين
القول المخصوص والفعل والثاني كقوله تعالى وما امر فرعون برشيد والصفة كقوله
لامرتها يؤود من يسود اي لصفة من صفات الكمال والشيء كقولنا تحرك هذا الجسم لامر ما يتجدد
حكاه المصنف عن ابي الحسين البصري قال الشارح وعليه نقد فانا ابا الحسين لم يتعرض للفعل
مخصوصة انما ذكر ان وقداء ترض بذكر الاصفهاني في صاحبي المنتخب والتحصيل وذلك
لم يذكر في المحصول هذا ابو الحسين الفعل في ذلك حس وحل اقتضاء فعل غير كف مدلول
عليه بغير كف من الكلام المتقدم في الامر بحسب ما يقتضيه لفظه وهنا بحسب ما يقتضيه
مدلوله فقوله اقتضاء فعل اي طلب فعل وهو جنس يشمل الامر والنهي والتخيير والاباحة
وغيرها مما يستعمل في صيغة الامر وليس امرا وقوله غير كف فصل اخرج به النهي فانه
طلب فعل هو كف وقوله مدلول عليه بغير كف صفة كقوله كف وهو قيد فان المصنف
على ابن الحاجب لادخاله نحو قولنا كف نفسك عن كذا اي امسك عن كذا فانه امر مع انه يخرج
بقولنا غير كف فبين ان الكف الذي اريد اخراجه ما دل عليه غير كف انما طلب فعل هو كف

دل عليه كف فانه ليس نهيا بل امر واعلم ان هذا التعريف مبني على اثبات الكلام النفسي فمن
لم تعرف الامر بانه القول الطالب للفعل ولا يعتبر فيه علو ولا استعلاء وقيل يعتبر
واعتبرت المعتزلة وابو اسحاق الشيرازي وابن الصباغ والمعاني العلو واعتبر ابو الحسين
والامام والآمدي وابن الحاجب الاستعلاء ثم في اعتبار العلو والاستعلاء في الامر
اربعة مذاهب اصحها عدم اعتبارهما والثاني اعتبارهما معا وبه قال ابن القشيري
والقاضي عبد الوهاب والثالث اعتبار العلو فان كان مساويا فهو التماس او دونه
فسؤال والرابع اعتبار الاستعلاء والمراد بالعلو كون الطالب اعلى رتبة من المطلوب
منه وبالاستعلاء ان يكون الطلب بغلظة واظهار تعاظم فالعلو صفة للمتكلم والاستعلاء
صفة للكلام واعتبر ابو علي وابنه ارادة الدلالة باللفظ على الطلب
وذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الى انه يعتبر في الامر ارادتان ارادة الدلالة بلفظة
الطلب ليخرج صيغة التهديد ومنعت في العلم القديم موته على الكفر فالارادة هي
المميزة ولم يعتبر الاكثرون ذلك وقالوا يحصل التمييز بان الصيغة حقيقة في الطلب
فان اريد غيره فهو مجاز لا بد له من قرينة والطلب بديهي هذا جواب سؤال
مقدر فانه اورد على ذكر الاقتضاء وهو الطلب في تعريف الامر ان الطلب اخفى من
الامر فهو تعريف بالاخفى فاجيب عنه بان الطلب بديهي المفصود فان كلا احد يفرق
بالبديهة بين الطلب اي طلب الفعل وطلب الترك والخبر فهو وجداني كالجوع
والشبع والامر غير الارادة خلافا للمعتزلة ذهبت المعتزلة الى ان الامر
بالشيء هو ارادة فعله وقالوا صحانا هو غيرها فان الميت على كفر مامور بالايمان بلا
شك وهو غير مراد منه اذ لو اريد منه لم يتخلف كما قدمنا بعضهم واعترض بانه معارض
على المطلوب لانهم يقولون يقع غير المراد ويراد ما لا يقع تعالى الله عن جهلهم فالاولى
تقرير ان الايمان غير مراد منهم بانه ممنوع لسبق العلم القديم بانتفائه والممتنع غير
مراد بالاتفاق منا ومنهم كما قال في المحصول وتعبير المصنف بالامر اولى من تعبير
غيره بالطلب لان الطلب كما ليس امرا عند المعتزلة بل طلب خاص وهو مع العلو
لمسئلة القائلون بالنفسي اختلفوا هل للامر صيغة تخصه والنهي عن الشيء قيل
للوقف وقيل للاشتراك والخلاف في صيغة افعل فاختلف القائلون بالكلام النفسي
في ان الامر هل له صيغة تخصه او لا على قولين احدهما وهو المنقول عن الشيخ
الاشعري انه ليست له صيغة تخصه فقول القائل افعل مترددبين الامر والتهديد
ثم اختلف اصحابنا في تحقيق مذهبه فقيل اراد به الوقف اي ان قول القائل افعل
لا ندري وضع في اللسان العربي لماذا وقيل اراد الاشتراك اي ان اللفظ صالح

العامل صلاحية اللفظ المشترك للمعاني الذي يثبت اللفظ لها القول الثاني انه له صيغة
تخصه لا يفهم منها غيره عند التجرد عن القرائن كفعل الامر واسم الفعل والفعل
المضارع المقترن باللام وذكر امام الحرمين والغزالي ان الخلاف في صيغة افعل
دون قول القائل امرتك واوجبت عليك والزمتك فانه من صيغ الامر بالاتفاق
وتبعهما المصنف وقال الآمدي لا وجه لهذا التخصيص فانه مذهب الاشعري
ان الامر عبارة عن الطلب القائم بالنفس وليس له صيغة تخصه وانما يعبر عنه
لدليل لانضمام القرينة اليه اما المنكرون للكلام النفسي فلا حقيقة للامر
عندهم اذ لم يسلم الكلام عندهم الا العبارات ولا يأتي عندهم هذا الخلاف فلهذا اختص
الخلاف بالقائلين بالنفسي ص وترد للوجوب والندب والاباحة والتهديد
والارشاد وارادة الامتثال والاذن والتاديب والانذار والامتنان والاكرام والتغيير
والتكوين والتعجيز والاهانة والتسوية والدعاء والتمني والاحتقار والخبر والانعام
والتفويض والتعجب والتكذيب والمشورة والاعتبار بين ذكر المصنف هنا
ستة وعشرين معنى فمثال الوجوب قوله اقيموا الصلاة ومثال الندب
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ومثال الاباحة كلوا من الطيبات واختلف المعتزلة
في الاباحة في الجنة كقوله تعالى كلوا واشربوا فقال ابو علي الجبائي هو لمباح الدنيا
وقال ابنه ابو هاشم يجوز ان يريد به تعالى ما فيه من زيادة السرور وقال
القاضي عبد الجبار يجب ان يريد لان الثواب لا يصح الا به ومثال التهديد اعملوا
ما شئتم ومثال الارشاد واستشهدوا شهيدين والفرق بينه وبين الندب
تعلقه لمصلحة دينوية بخلاف الندب فانه تعلق مصلحة اخروية فالثواب في
الارشاد على المشهور وفرق بعضهم بين ان ياتي بالمرشد اليه بقصد امتثال
الارشاد فيثاب دون ثواب الندب او بقصد تحصيل المصلحة الدينوية فلا
يثاب او بقصدهما فيثاب وهو دون ثواب القسم الاول ومثال ارادة الامتثال
كما في المستصفى في الكلام على ان الامر لا يستلزم الارادة الا انه لم يذكره عنده
تعداد معاني افعل كقولك عند العطش اسقني ما فانه يحدث لك ارادة السقي وهو
طلبه والميل اليه وهو خلاف المعاني السابقة فان فرض ذكر من السيد لعبده امكن
ان يكون للوجوب او الندب مع زيادة كونه لغرض السيد فانه غير متصور في حق
الباري تعالى لغناه ومثال الاذن قولك لطارق الباب ادخل وكانه منه
من الاباحة ومثال التاديب قوله عليه الصلاة والسلام لعمر بن ابي سلمة كل مما
يليك وهو قسم من الندب كما ذكره البيضاوي وفي هذا المثال نظر لان الشافع رضي الله عنه

نعم في الادم ومختصر البويطي على ان الاكل من غير ما يليه حرام وجوابه ان الخطاب لعمر ابن ابي سلمة وكان اذ ذاك صغيرا فليس امرا جازما قطعا وقد نظر لانه عليه السلام واللام خاطب غير عمر بن ابي سلمة من البالغين وجوابه ان التمثيل انما هو بخطابه لعمر ابن ابي سلمة واسماعيل ومثال الانذار قد تمتعوا فان مصيركم الى النار وجعل بعضهم قسما من التهديد لكن الفرق بينهما ان التخويف هو التهديد والانذار هو الابلاغ لكن لا يكون الا مع الخوف وقوله قد تمتعوا امر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بهذه الصيغة ومثال الامتنان كلوا مما رزقكم الله الشارح والفرق بينه وبين الاباحة ان الاباحة مجرد اذن وانه لا بد من اقتران الامتنان بذكر احتياج المخلوق اليه وعدم قدرته عليه وان الاباحة قد يتقدمها حظر مثل واذا حللتم فاصطادوا قلت الظاهر ان الامتنان نوع من الاباحة ومثال الاكرام ادخلوها بسلام امنين فقرينة السلام والامن تدل على الاكرام ومثال التسخير كونوا قردة خاسئين وقال الفراء اللائق تسميته بتكوين لا تسخير لانتفاء النعمة والاكرام قال الله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض فسخر الله الريح والنحل الهزو قال الله تعالى لينتقم بعضهم بعضا سخريا قلت السخري انتقال الى حالة ممتهنة وليس في التسخير انتقال اصلا ومثال التكوين كن فيكون وجعل الشيخ ابو اسحق وامام الحرمين هذين المعنيين واحدا لكن الفرق بينهما ان التكوين سرعة الوجود عن العدم والتسخير الانتقال الى حالة ممتهنة كما تقدم ومثال التعجيز فاتوا بسورة من مثله ومثال الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم ومثال التسوية اصبروا او لا تصبروا ومثال الدعاء اللهم اغفر لي ومثال التمني قول امرئ القيس الا ايها الليل الطويل الا انجلي ومثال الاحتقار قوله موسى صلى الله عليه وسلم للسحرة القوا والفرق بينه وبين الاهانة ان محل الاحتقار انقل واهانه الظاهر فاذا اعتقدت في شخص انك لا تعبأ به كنت محتقرا له بدون اهانته واذا اتيت بقول او فعل يقتضي تنقيصه او تركت قولا او فعلا يقتضي تعظيمه كنت مهينا له وان لم تحتقره بقلبك فان اجتمعا كان احتقارا واهانة ومثال التمني قوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت فمن لا حياء عنده يصنع ما يشاء لانتفاء المانع من ذكر وهو الحياء وجواز ابن عبد السلام ان تكون الصيغة هنا للاباحة على معنى انك اذا اردت فعل امر فاعرضه على نفسك فان وجدت لا يستحيي منه فافعله او انه تهكم ومثال الانعام

كلوا من طيبات ما رزقناكم قاله الامام في البرهان قال وهو وان كان فيه معنى الاباحة فان الظاهر منه تذكر النعمة قلت والظاهر انه نوع من الاباحة كما قدمته في الامتنان بل هو بعض الامتنان ومثال التفويض فاقض ما انت قاض ذكر الامام ومثال التعجيز كما ذكر الصفي الهندي قل كونوا حجارة وذكر بعض شراح البرهان والامدي ذكرا لا التعجيز ومثل العبادي في طبقاته التعجيز بقوله انظر كيف ضربوا لك الامثال ومثال التكذيب فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين ومثال المشورة فانظر ماذا ترى ومثال الاعتبار انظروا الى ثمره ص والجمهور حقيقة في الوجوب لغة او شرعا او عقلا مذاهب وقيل في الندب وقال الماتريدي للمشترك بينهما وقيل مشترك بينهما وتوقف القاضي والغزالي والامدي فيهما وقيل مشترك فيهما وفي الاباحة وقيل في الثلاثة والتهديد وقال عبد الجبار لارادة الامتثال وقال الابهري امر الله تعالى للوجوب وامر النبي صلى الله عليه وسلم المبتدأ للندب وقيل مشترك بين الخمسة الاقوال وقيل في الاحكام الخمسة والمختار وفاقا للشيخ ابي حامد وامام الحرمين حقيقة الطلب الجازم فان صدر من الشارع وجب الفعل شرعا لما ذكر لصيغة افعل هذه المعاني اخذ في بيان الحقيقة منها والمجاز وفيه مذاهب احدها وبه قال الجمهور انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما بقي لتبادره ذلك بوضع اللغة او الشرع او العقل قاله في البرهان عن اثنين في الاول والمختار هو الثاني صحح الشيخ ابو اسحق الاول ايضا الثاني انها حقيقة في الندب وبه قال ابو هاشم وغيره والثالث انها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب فيكون من المتواطئ وبه قال ابو منصور والماتريدي من الحنفية والرابع انه الصيغة مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي اي وضعت لكل منهما وبه قال القاضي من الشيعة والخامس الوقف فيهما اي يحتمل انه حقيقة في الوجوب ويحتمل انه حقيقة في الندب ويحتمل انه مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي وبه قال القاضي ابو بكر والغزالي والامدي وفي تأدية عبارة المصنف لما قدرته نظر وان قد يراد اشتراكه بين الوجوب والندب والاباحة وهل هو من الاشتراك اللفظي او المعنوي فيه خلاف وعبارة المصنف محتملة للامرين والنتائج انها مشتركة بين هذه الثلاثة وبين التهديد والثامن انها حقيقة في ارادة الامتثال والوجوب وغيره مستفاد من القرائن وبه قال القاضي عبد الجبار قال الشارح وهذا من المصنف تكرار فقد سبق في قوله واعتبر ابو علي وابنه ارادة الدلالة باللفظ على الطلب ثم ان هذه المسألة مفرعة على القول بالكلام النفسي فمن لم يقل به فكان ينبغي ان يقول واما المنكرون له فقالوا لا يكون امرا

الا بالارادة والتاسع ان امر الله تعالى حقيقة في الوجوب وامر النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة
في الندب اذا كان مبتدأ اي غير موافق لنص ولا مبينا لمجمل فان كان كذلك فهو للوجوب
ايضا حكاه القاضي عبد الوهاب عن شيخه ابي بكر الابهري وذكر المازني انه روي عنه ايضا
انه للندب مطلقا والعاشر انهما مشتركة بين الخمسة المذكورة اولا في معاني صيغة افعل
وهي الوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد حكاه الغزالي في المأخذ عشر انها
مشتركة بين الاحكام الخمسة المشهورة وهي الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم
حكاه في الموصول الثاني عشر انها حقيقة في اللغة في الطلب الجازم والتوعد على تركه
بالعقاب ثبت بالشرع بامر خارج فاستفيد الوجوب من مجموع ذلك وهذا موافق لقول
بانها حقيقة في الوجوب ولا يوافق واحدا من الاحوال المحكية هناك في ان ذلك باللغة
او الشرع او العقل بل هو زايد عليها لقوله ثبت بمجموع اللغة والشرع وكلام الشافعي
رضي الله عنه لا ينافيه واختيار المصنف تبعا للشيخ ابي حامد وامام الحرمين ص ح
وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام ش اذا وردت صيغة الامر من
الشارع مجردة عن القرائن وفرعنا على انها حقيقة في الوجوب فهل يجب اعتقاد ان
المراد به الوجوب قبل البحث عن كون المراد ذلك او غيره فيه الخلاف الآتي في وجوب اعتقاد
العموم قبل البحث عن المخصص حكاه الشيخ ابو حامد وابن الصباغ في العدة وهي مسألة
غريبة قد مر ذكرها ص فاذا ورد بعد حظر قال الامام او استيذان فللاباحة فقال
ابو الطيب والشيرازي والسمعاني والامام للوجوب وتوقف امام الحرمين ش اذا فرعنا
ان مقتضى الامر الوجوب فورد بعد حظر ففيه مذاهب احدها انه للاباحة فان سبق الحظر
قرينة صارفة وهذا هو المحكي عن نص الشافعي ونقله ابن برهان عن اكثر الفقهاء والمتكلمين
ورجحه ابن الحاجب والثاني انه للوجوب لان الصيغة تقتضيه وروده بعد الحظر
لا ينافيه وصححه القاضي ابو الطيب والشيخ ابو اسحاق الشيرازي وابو المظفر السمعاني
والامام فخر الدين الرازي والبيضاوي ونقله الشيخ ابو حامد عن اكثر اصحابنا ثم قال
وهو قول كافة الفقهاء واكثر المتكلمين والثالث الوقف بينهما واليه مال الامام
الآتي والمسألة بعدها برجوع الحال الى ما كان قبلها ولا بعد حظره قلت كان شيخنا الامام
البلقيني يقول ان هذا هو المختار فانه للاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والا
بجاب في قوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فالاصطياد كان قبل تحريمه
بالاحرام مباحا فاستمر ذلك وقتال المشركين قبل تحريمه في هذه المدة كان واجبا فاستمر كذلك
فيهما فان احدهما حكي عن القاضي ابي بكر انه رجع عن تعبير الجمهور بالامر بعد الحظر الى ان

الاولى ان يقال الفعل بعد الحظر لان افعل تكون امرا تارة وغير امر اخرى والمباح لان يكون
مأمورا به وانما هو ما ذكر فيه الثاني ذكر الامام ان الامر بعد الاستيذان كالامر بعد
التحريم ومثله بقوله عليه الصلاة والسلام لما قيل له كيف نصلي عليك قولوا اللهم
قلت ويمكن التمثيل له ايضا بقوله عليه الصلاة والسلام لما سيل عن الوضوء من لحوم
الابل توضأوا منها فيجري فيه الخلاف المتقدم ص اما النهي بعد الوجوب فالجمهور
للتحريم وقيل للكراهة وقيل للاباحة وقيل لاسقاط الوجوب واما الكل من علي
وتحفة ش اختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب على مذاهب احدها وبه قال الجمهور
انه يقتضي التحريم ونقل القاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق الاتفاق عليه وفرقوا بينه
وبين الامر بان وجد لاحدها ان مقتضى النهي وهو التكرار موافق للاصل بخلاف مقتضى
الامر وهو الفعل ثانيها ان النهي لدفع مفسدة المنهي عنه والامر لتحصيل مصلحة
المأمور به واعتنا الشارع بدفع المفاسد اشد من جلب المصالح ثالثها ان القول
بالاباحة في الامر بعد التحريم سببه ورود القرآن والسنة كثيرا في الاباحة
وهذا غير موجود في النهي بعد الوجوب المذكور رابعها ان ذلك كراهة التنزيه حكاه
ابن تيمية في المسودة الاصولية عن حكاية القاضي ابي يعلى من الحنابلة الثالث
انه للاباحة كالقول به في المسألة المتقدمة ويدل عليه قوله تعالى وان كنتم حرما
بعدها فلا تصادوا حيني الرابع انه يرفع ذلك الوجوب فيكون فسخا ويعود الامر الى
ما كان عليه قبله وهذا يوخذ من نقل صاحب المسودة الاصولية الثالث الوقف
كالمسألة قبلها وبه قال امام الحرمين اما النهي بعد الاستيذان فهو مرتب على ما فهم
من السؤال من ايجاب وندب وارشاد واباحة لان اصله الاستفهام عن الخبر وجوابه
ايضا خبر لكن القرائن ترشد الى ان المراد الاستفهام عن الحكم الشرعي نقل هذا عن السبكي
ومثاله حديث سعد اوصي بمالي كله قال لا وحديث ابنتي بعضها البعض قال لا
والظاهر فيها التحريم للفهم منه ان الاستفهام عن الاباحة قلت ويحتمل انه للزوم
وفي الثاني عن الاباحة ومن امثلة حديث سيل عن لحوم الغنم فقال لا توضوا منها والله اعلم
ان السؤال فيه عن الوجوب فيكون مفيد الجواب لا يجب الوضوء منها والله اعلم ص مسألة
الامر المطلق اما هيئة لا لتكرار ولا لمرة والمرة ضرورة وقيل لمرة وقال الاستاذ
والقرويني للتكرار مطلقا وقيل ان علق بشرط او صفة وقيل بالوقف ش اختلف
في الامر المطلق اي الذي ليس مقيدا بمرة ولا تكرار على مذاهب احدها انه لطلب
فعل الماهية من غير دلالة على تكرار ولا مرة لكن المرة الواحدة لا بد منها في الامتثال

فهي مخصوصة بالاتيان بالمامور به وهذا مختار الامام مع نقله له عن الاقليد وجزم ايضا
الامدي وابن الحاجب وغيرهما الثاني انه يدل على المرة بلفظه وان هذا مدلوله فلا يحمل على التكرار
الا بدليل وحكاه الشيخ ابو اسحق عن اكثر اصحابنا وابي حنيفة واكثر الفقهاء وعن اختيار القاضي
ابو الطيب والشيخ ابي حامد وقال الشيخ ابو حامد انه مقتضى كلام الشافعي الثالث انه
للتكرار وبه قال الاستاذ ابو اسحق والشيخ ابو حامد ثم القزويني كما نقله عنه صاحبه الشيخ ابو
اسحق في شرح اللمع وقول المصنف مطلقا يحتمل انه اراد به التكرار المستوعب لزمان العمر
وهو كذلك عند القايلين به لكن بشرط الامكان دون ازمنة قضاء الحاجة والطعام وصرف وقت
الانسان كما قاله الشيخ ابو اسحق وابن الصباغ ويحتمل انه اراد به مقابل ما سيحكيه في
التفصيل في القول بعده واليه ذهب الشارح الرابع انه ان علق على شرط او صفة اقتضى
التكرار مثل وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وان كان مطلقا
لم يقتضه وقد ذكر الشارح الحق التفصيل فانه قال الاول ان ياتي الثالث في الامر الثاني
ان علق امر الثاني والاول ليس [illegible] الامر [illegible] الي يتناول الامر
الثاني لم يدخل فيه الامر الثاني [illegible] الاول ليتناول الثالث الي يوم القيامة الامر وكذلك
امر الثاني وهذا الذي للاكثرين كذا قال الشارح ان الاكثرين وهو مذهب الشافعي
في عدم الدخول ليس من شرطه الامر المعلق قال ويحتمل ان يكون مذهب الثالث
ما اذا لم يكن الامر الثاني مما لم يدخل فيه فعلى هذا لو كرر الشرط والجزاء كقولك ان
اصحابنا فاكرمهم ان اكرموك فاكرمهم ان جاءك اكرمهم ان سلموا عليك فاكرمهم
صاحب التقريب ان الشرط اذا تكرر كقولك ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت
الي نفسه وان كان فقير الا ان يكون ما ذكره القاضي ابو الطيب في تعليقه بان المذهب
الصحيح ان الشرط لا يتكرر فعلى هذا اذا امر غيره فاذا امر انسانا غيره بان
يامر انسانا بفعل اذا لم يدخل في ذلك الامر الثاني واخر بقوله بدليل انا ذكرنا
ان الامر يقتضي بانه لا يدخل الامر الثاني فقد اعترض على المصنف بانه كيف
يجتمع مع ما سياتي في الامر ان الصحيح ان المخاطب داخل فيه فجوابه ان ما ذكر في الامر
وجمع المصنف بينهما بحمل كلامه في الامر على الاوامر الصادرة عن الشرع كقوله تعالى
واقيموا الصلوة ونحو ذلك من الامر الذي خوطب به النبي صلى الله عليه وسلم وكلامه في
الامر الذي خوطب به الناس كقول السيد لعبده اذا جاء زيد فاكرمه فان زيدا
يدخل في الامر بالاكرام بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا يدخل في امره
بذلك بدليل قوله تعالى فاذا جاءك المؤمنات يبايعنك ونحو ذلك

وقال

وقال البيضاوي في هذه الصور يقتضيه قياسا لا لغة الخامس الوقف وهذا
محتمل الامرين كلاهما قول لمحكي احدهما ان يكون مشتركا بين التكرار والمرة فيتوقف
العمل في احدهما على قرينة والثاني انه لاحدهما لا بعينه فيتوقف العمل عليها بالواقع
فتكون الاقوال ستة وفيه قول سابع وهو ان المعلق بالصفة يقتضي التكرار دون
المعلق بالشرط ارتضاه القاضي ابو بكر ورجحه بعض المتاخرين لانهم لم يذكروا في الفرق
ان تعليق الحكم على الشرط يفيد كونه علة له وانما ذكروا ذلك في الصفة وذكر
الامدي وابن الحاجب والنعماني الهندي وغيرهم ان محل الخلاف فيما لم يثبت كونه
علة كالوصف فان ثبت كونه علة كالزنا تكرر الحكم بتكرر اتفاقا وهذا يخالف كلام الامام
واتباعه حيث مثلوا بالمايتين مع كون الجناية علة للتطهير والسرقة علة
للقطع والله اعلم قيمة جعل الشارح لفظ المصنف الامر بطلب الماهية بالباء
وشرحه على انه تصوير للمسئلة والخبر في قوله لا للتكرار والامر والمعنى لذلك فان الامر
هو الطلب وانما عبارة المصنف لطلب الماهية باللام وهو الخبر وقوله لا للتكرار
والامر لتقرير ذلك وتاكيده والله اعلم ص والفور خلافا للقوم وقيل للفور والعزم
وقيل مشترك والمراد رمشتمل خلافا لمن منع ولمن وقف مش اختلف في ان الامر المطلق
اي المجرد عن القرائن هل يقتضي الفور ام لا على مذاهب احدها انه لا يفيد الفور
ولا التراخي قال امام الحرمين ينسب الى الشافعي واصحابه وهو الذي سار عليه في
الفقه وان لم يصرح به في مجموعاته في الاصول واختاره الامام والامدي وابن الحاجب
وغيرهم فقول المصنف ولا فور معطوف على قوله لا للتكرار الثاني انه يقتضي الفور وهو
قول الحنفيه والحنابله وحكاه القاضي عبد الوهاب عن المالكيه وقال به من اصحابنا
ابو بكر الصيرفي والقاضي ابو حامد الثالث انه يقتضي الفور والعزم وهذا شامل ل

للضيق والموسع والعزم انما يكون في الموسع ولا ينافي هذا العود للاثم فان انفراد
بعض الافراد للاثم بالحكم لا يوجب عدم العود للاثم وهذا اختيار القاضي ابي بكر منا
على اصله في الواجب الموسع انه يجب العزم فيه عند التاخير على ايقاع الفعل في
بقية الوقت الرابع انه مشترك بين الفور والتراخي ولو عبر المصنف بالوقف لتناول
القول بالاشتراك والوقف لعدم العلم بدلوله وهو قول خامس انه يقتضي التراخي
كذا اطلقه البيضاوي وجماعة وقال الشيخ ابو اسحق وامام الحرمين ان هذا الاطلاق
مدخول اذ مقتضاه انه لو امتثل على الفور لم يعتد به وليس هذا معتقد احد
قلت انما اراد التاخير جوازا لا على سبيل التحتم ولله اعلم وسواء قلنا الامر
يقتضي الفور ام لا لو بادر الى فعله اول الوقت كان ممتثلا للامر وورائه قولان
عزيمان احدهما حكاه ابن الصباغ في العدة عن بعضهم انه قال لا يقطع بكونه
ممتثلا لجواز ارادة التراخي وقال انه خرق للاجماع ومثله قول الامام في البرهان
ان من رجح المسلة بان الصيغة هل تقتضي التراخي فلفظه مدخول فانه يقتضي
اقتضاها للتراخي على قول حتى لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به وليس
هذا معتقد احد الثاني انا نتوقف في ذلك لكونه مشكوكا في ان المراد بالفور
والتراخي وهو مقتضى كلام امام الحرمين قلت وعبارة ابن الصباغ تقتضي
مساواة الاول من هذين القولين للثاني والله اعلم ص مسلة الرازي
والشيرازي وعبد الجبار بالامر الاول يستلزم القضاء وقال الاكثر القضاء بامر
جديد س اذا اخرج المكلف الواجب عن وقته المعين له شرعا فهل تجب
القضاء بالامر السابق بمعنى انه يستلزمه لا انه عينه ام لا تجب القضاء الا بامر
جديد فيه مذهبان احدهما قال القاضي عبد الجبار من المعتزلة والرازي اي
الامام فخر الدين وحكاه المصنف عن الشيرازي وهو الشيخ ابو اسحق وفيه نظر
فانه صحح في اللمع قول الاكثرين وبالثاني قال الاكثرون ص والصحيح ان الاتيان

ما الامر

بالمامور به يستلزم الاجزاء ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا به وان الامر بلفظ
يتناوله داخل فيه وان الاتيان به تدخل المامور به الماتي فيه مسايل الاولى
الاصح ان اتيان المكلف بالمامور به على الوجه المشروع يستلزم الاجزاء وانما
كان الامر يجد الامتثال مقتضيا اتيانا لذلك الماتي به فيلزم تحصيل الحاصل او
لغير فيلزم ان لم يات بتمام المامور به بل ببعضه والفرض خلافه وقال ابو هاشم
وعبد الجبار لا يوجبه كما لا يوجب النهي الفساد وفي الرد على ابي هاشم بما تقدم نظر
فانه لا يقول ببقاء التكليف بالمامور به بل يوافق على سقوطه لكنه يقول السقوط
مستفاد من البراءة الاصلية وعني يقول من ذلك الامر واعلم ان هذا الخلاف مبني
على تفسير الاجزاء بالسقوط اي بسقوط القضاء فاما اذا فسر بسقوط التعبد
به كما هو المختار فانه حاصل عند الاتيان بالمامور به على الوجه المشروع بلا خلاف
كما صرح به في المسلة الثانية الاصح ان الامر الوارد على زيد بان يامر عمرا
بفعل شيء لا يصير عمرا مامورا من جهة الامر الاول بذلك الشيء ومثال ذلك قوله
صلى الله عليه وسلم في الاولاد مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع واضربوهم على تركها
ابناء عشر فليس الصبيان مامورين بذلك بامر الشارع ومثل له ايضا بقوله
عليه الصلاة والسلام لعمر لما طلق ابنه عبد الله زوجته في الحيض مروه فليراجعها
ونقل القاضي من مذهب الحنفية عن بعضهم انه امر وحكى سليم الرازي في التقريب
ما يقتضي انه تجب على الناس الفعل جزما وانما الخلاف في تسميته امرا وقال في
المحصول الحق ان الله تعالى اذا قال لزيد اوجب على عمرو كذا وقال لعمرو كلما اوجب
عليك زيد فهو واجب عليك فالامر بالامر امر بالشيء في هذه الصورة ولكنه في الحقيقة
انما جاء من قوله كلما اوجب عليك فلان فهو واجب عليك فان لم يقل ذلك لم تجب كقوله
عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فان ذلك الامر لا يقتضي الوجوب

ما ذكره الرازي هنا هو نظير ما ذكره الامام في البرهان في مسلة ما اذا شرع الشخص في الصلاة اول الوقت ثم اخرها عن الوقت هل يكون قضاء او اداء

على الصحيح وقال الشارح الحق التفصيل فان كان الاول ان يامر الثالث فالامر للثاني بامر
الثالث امر للثالث والا فلا المسئلة الثالثة اذا ورد الامر بلفظ يتناوله اي يتناوله
الامر فهل يدخل فيه الامر ام لا فيه مذهبان اصحهما عند المصنف نعم نظرا الى عموم الامر
وكونه امرا بما فيه وحكاه الهندي للاكثرين لكن قال الشارح ان الاكثرين على مذهب
الشافعي على عدم الدخول لاسيما على قول من اشترط في الامر العلو قال وينبغي ان يكون
موضع الخلاف ما اذا لم يكن الامر مامورا بمخاطبة غيره فان كان لم يدخل فيه قطعا قال
ولهذا قطع اصحابنا فيما لو وكله ليبري غرماءه والوكيل من جملة الغرماء ليس له ان
يبري نفسه وعلله صاحب التتمة بما ذكرنا ونص الشافعي على انه لو وكله ان يفرق ثلثه
على الفقراء ليس له صرفه الى نفسه وان كان فقيرا او مسكينا ووجهه القاضي ابو الطيب
في تعليقه بان المذهب الصحيح ان المخاطب لا يدخل في امر المخاطب اياه في امر غيره فاذا
امر الله تعالى نبيه بان يامر امته ان يتجلوا اذا لم يدخل هو في ذلك الامر انتهى واحترز
بقوله بلفظ يتناوله عما اذا امر بلفظ خاص فانه لا يدخل الامر تحته قطعا فتعبيره اعم
على المصنف بانه كيف يجتمع كلامه هنا مع قوله في آخر العام الاصح ان المخاطب داخل
في خطابه ان كان خبرا الا امرا وجمع المصنف بينهما بحمل كلامه في الاوامر على ما اذا تشاركوا
صدر عن المنشئ للحكم وهو الله تعالى او عن المبلغ عنه وهو النبي صلى الله عليه وسلم او كلامه
في العموم على الخطاب ام من كونه انشاء او خبرا قال الشارح ولا تخفى ما فيه من
التعسف مع ورود في الصور التي يجتمعان فيها والوجه بينهما بحمل المذكور هنا على
ما اذا تناوله الخطاب كقوله ان الله يامرنا بكذا والمذكور في العام على ما اذا لم يتناوله
اللفظ كقوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة لكان اولى ولهذا لم يدخل موسى عليه الصلاة
والسلام في الامر بدليل قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون ولم يظن بموسى ذلك

وقول المصنف هنا بلفظ يتناوله ولم يذكر هذا القيد هنا كما صرح فيما ذكرته وانما عنه ما
كيف لم يقع على هذا وصوابه من لفظه وقد رأيت في التمهيد لابي الخطاب هذا التفصيل
في هذه المسئلة فقرر المصنف لثلثة في موضعين وذكر كل شق في موضع انتهى المسئلة
مذهبنا كما قال الآمدي جواز دخول النيابة فيما كلف به من الافعال البدنية
خلافا للمعتزلة استدلوا بان الوجوب لقهر النفس وكسرها والنيابة تنافي ذلك
وقال اصحابنا النيابة لا تنافيه لما فيها من بذل المؤنة وتحمل المشقة وخرج بقول المصنف
الا المأمور الصلاة والاعتكاف وكذا الصوم على الجديد وعلى ذلك ابن عبد السلام
في امالية فقال الطاعات لا يدخلها النيابة الا الحج والصوم لانه القصد فيها الاعمال
والانابة ولا يلزم من تعظيم الوكيد تعظيم الموكل بوقال ابن السبكي الصدي انتفعوا
على جواز النيابة في العبادة المالية ووقوعها كتفرقة الزكاة واختلفوا في البدنية
فذهب اصحابنا الى جوازه ووقوعه ومنعه غيرهم مسئلة قال الشيخ والقاضي
الامر النفسي بشيء معين نهي عن ضد الوجودي وعن القاضي يتضمنه وعليه عبد الجبار
وابو الحسين والامام والآمدي وقال امام الحرمين والغزالي لا عينه ولا يتضمنه وقيل
امر الوجوب يتضمن فقط اما اللفظ فليس عين النهي قطعا ولا يتضمنه على الاصح وانما
النهي فقيل امر بالضد وقيل على الخلاف بشرط اختلف المتبوع في الكلام النفسي في ان
الامر اي النفسي باثني المعين هل هو نهي عن ضده الا على مذهب احد قولي الكعبي
عن ضده وهو قول الاشعري والقاضي ابي بكر والمصنف فمرتبة التقريب واعترضنا
بقولنا معين عن الواجب الموسع والمخير فان الامر بها ليس نهيا عن الضد كما صرح به
الشيخ ابو حامد والقاضي في التقريب وغيرهما وقيدنا الضد بالوجودي للاحتراز
عن النقيض وهو ترك المامور به فانه منهي عنه بلا خلاف فقولنا قم نهي عن تركه
القيام وهذا نهي عن التلبس بضد من اضداده الوجودية كالقعود والاضطجاع
هذا موضع الخلاف الثاني انه ليس عينه ولكن يتضمنه عقلا وذكر امام الحرمين انه الذي
ابا بكر صار اليه في اخر مصنفاته ونقله الشيخ ابو حامد عن اكثر اصحابنا وفي نقل
المصنف هذا المذهب عن عبد الجبار وابي الحسين نظر فانهما لا يثبتان الكلام النفسي
اصلا كغيرهما من المعتزلة وانما تكلما في الكلام اللساني كما سنوضحه والآمدي
فانه قال ان جوزنا تكليف ما لا يطاق فليس عينه ولا يستلزمه وان منعناه
استلزمه الثالث انه ليس نهيا عن ضده ولا يتضمنه واختاره امام الحرمين
والغزالي وابن الحاجب وقال الكيا انه الذي استقر عليه القاضي الرابع التفصيل
بين امر الايجاب فيتضمن النهي عن ضده وامر الندب ليس نهيا عن ضده ولا يتضمنه

فانما هذا ذهاب عن مذهب المعتزلة وهو قول بعض المعتزلة اما المنكرون للكلام النفسي وهم
المعتزلة فلا معنى لما يقال انه نهي عن ضد عندهم قطعا نعم حكى الهروي لهم قولا
مختلفا فيه ولم يتكلم الشيخ والقاضي الا على النفسي فهو موضع النزاع ثم اختلفت المعتزلة
في ان الامر الذي هو شيء لا يتضمن النهي عن ضده ام لا فذهب قدماؤهم الى المنع وهو قول القاضي
عبد الجبار وابو الحسين وغيرهما الى اثباته اما الذي عن ضد معين فهل هو امر بضده ام لا
فيه طريقان احدهما النفي على الخلاف السابق في الامر والثاني انه امر به قطعا
وهي طريقة القاضي في التقريب فانه جزم بذلك بعد حكايته الخلاف في الامر وحقق
ان دلالة النهي على مقتضاه اقوى من دلالة الامر على مقتضاه فاذا دل الدليل
على تقدم احد الضدين على الاخر لمصلحة فيه تعين الامر به وحينئذ فلا يلزم من هذا القول
مذهب الكعبي في نفي المباح فانه قال لا يتعدد مباح الا وهو ضد محظور فيكون
واجبا وحكى ابن الحاجب طريقة بالقطع على عكس المذكور وهي انه ليس امرا بالضد
قطعا وان فهم المصنف في شرحه قال لانه لم يعثر عليه نقلا ولم يجد له عقلا وقال
غيره انه مبني على ان النهي طلب ترك الفعل او طلب الكف عنه الذي هو ضده كما هو مذهب
ابي هاشم فلا يكون امرا بالضد بل مستلزما لامره غير متعاقبين او غير متعاقبين غير
ابن وللتعاقب فانه متماثلين ولا مانع من التكرار والثاني غير معطوف قيل معمول لما قبل
لا كيد وقيل بالوقف وفي للعطوف التاسيس ارجح وقيل التاكيد فان رجح التاكيد
بعادي قدم ولا فالوقف اذا صدر من الامر امر انه فلها الحوالة الحداها ان
يكونا غير متعاقبين اي لا يكون الثاني عقب الاول فهما غيران بلا خلاف ويجب
الجمع بينهما قطعا سواء امكن الجمع بينهما كصل وصم او امتنع كصل واذا الزكاة الثالثة
ان يكونا متعاقبين متماثلين والمامور به لا يمكن تكريره نحو اقتل زيدا اقتل زيدا
فالثاني تاكيد قطعا الرابعة ان لا يمتنع التكرار ويكون الثاني غير معطوف فعلى الاول
نحو صل وكعتين صل وكعتين ففيه ثلاثة اقوال لاحدها انه يعمل بهما فيجب
التكرار لان التاسيس اولى من التاكيد وعزاه الصفي الهندي للاكثرين والثاني
انه تاكيد فلا يجب سوى مرة للكثرة التاكيد في كلامهم والاصل عدم الزائد وبه قال
ابو بكر الصيرفي والثالث الوقف لتعارض الامرين وبه قال ابو الحسين البصري الخامسة
ان يعطف الثاني على الاول ولا يكون هناك مرجح للتاكيد نحو صل ركعتين وصل
ركعتين ففيه قولان احدهما وهو الراجح عند اتجب الحمل على التاسيس فيتعدد
المامور به لاقتضاء العطف المغايرة من غير معارض والثاني انه يحمل على التاكيد

فيجب

يجب مرة لان اليقين وفي حكاية المصنف خلاف هنا نظر فقد صرح الصفي الهندي
وغيره بلا خلاف هنا في الحمل على التاسيس لان الشيء لا يعطف على نفسه ولم تجد بن الحاجب
القول الثاني الا ادعاه ان يكون هناك مرجح للتاكيد بامر عادي كالتعريف نحو صل ركعتين
وصل الركعتين فيتقدم التاكيد ويحمل عليه لرجحانه هذا مقتضى عبارة المصنف تبعا
ابن الحاجب قدم الارجح ورد الشارح كلام المصنف اليه وقال الارجح هو العمل بالثاني
حرف العطف المقتضي للتغاير معارض بلام التعريف وتبقى الظهرية التاسيس سالمة
من المعارض وهو يوافق كلام شراح ابن الحاجب السابقة انه يترجح التاكيد بل قالوا
يجب الوقف قال الشارح كذا قالوا ويظهر ان التاكيد في هذا ارجح وعلله بالم يظهر لي
والذي يظهر عندي هنا الصورة الثانية لا وجود لها وهي التي اشد فانه اذا عطف
الثاني على الاول فذكر يقتضي التاسيس فاما ان يعارضه ما يقتضي التاكيد لا فالاول هو
المعارض في الحالة الخامسة التي انكر على المصنف حكاية قول فيها بالتاكيد فكيف
يرجحه الشارح هنا لكن هذه العبارة التي اتى بها المصنف في شرحه والا فالوقف
هو عبارة ابن الحاجب ومثل ذلك شرحه بقوله اسقني ما استقى ما هذا انما يظهر مثالا
للحالة الثالثة فقد ظهر الخلل في تصوير هذه الحالة وحكمها واسقاط عامة ان انتهى
اقتضاء كف عن فعل لا بقول كذا شرح هذا التعريف الذي فالاقتضاء هو الطلب وخرج بالاقتضاء
النهي الكف عن فعل الامر فانه اقتضاء فعل بقولنا لا بقول كف قولنا كف
عن كذا فانه فعل امر من الكف يطلب به كف عن فعل وليس فعلا بل هو امر وكان
ينبغي ان يقول وما في معناه كقولك اكفف او امسك او ذر او دع او جاوز او انته او عد
او تجاوز او اياك او رويدك او مهلا او قف فهذه كلها اوامر بالمطابقة وان اختلفت
كاد انما هي نواهي بالتضمين بناء على ان الامر بالشيء نهي عن ضده ضمنا وقضيته
الدوام ما لم يقيد بالمرة وقيل مطلقا ش حكى المصنف في مقتضى النهي قولين اصحهما
الدوام اي يفيد الانتهاء عن المنهي عنه دائما الا ان يقيد بمرة واحدة فيعمل عليه
والثاني ان يحمل على الدوام مطلقا او يقيد بالمرة وهذا الثاني غريب لم ار من عين
وقال البيضاوي ان ذلك لا مر في التكرار والفور ومقتضاه ان الراجح عدم دلالته
عليها لكن اقتضى كلامه قبل ذلك انه يدل عليها وبه قال الشيخ ابو اسحق والامدي
وابن الحاجب وقال الشيخ ابو حامد وابن برهان وغيرهما انه يحمل عليه وفي المحصول
انه المشهور لكنه قال انه المختار خلافه ص وترد صيغته للتحريم والكراهة
والارشاد والدعاء وبيان العاقبة والتقليل والاحتقار واليأس ش ترد صيغة
النهي وهي لا تفعل لسبعة امور جمعها الغزالي والامدي وغيرهما احدها التحريم كقوله

ولا تقتلوا النفس التي الكراهة كقوله ولا يتيمموا الخبيث منه فتنفقون الثالث الارشاد
والفرق بينه وبين الكراهة ما سبق في الفرق بينه وبين الندب ولهذا اختلف اصحابنا
في ان كراهة الشمس شرعية او ارشادية اي يتعلق بها الثواب او ترجح لمصلحة دنيوية
ومثله امام الحرمين بقوله لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم قال الشارح وفيه نظر
بل هو للتحريم قال الظاهر ما قاله امام الحرمين فانه قال ان تبد لكم تسؤكم فبين
ان مصلحة دنيوية وهي تجنب ما يسوءهم بسماعهم ما يكرهون الرابع الدعاء كقوله
تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون السادس التقليل والاحتقار اي
المنهي عنه كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم واعلم ان التقليل
هنا بالقاف فهو بمعنى الاحتقار وعطفه عليه تأكيد ولو اقتصر على احدهما كان اولى
وظن بعض من تأخر عن الشارح انه التعليل بالعين فانفرد عنه ومثله بقوله لا تذنب
فلا احسن اليك وقال لم يمثل الشارح به هذا قلت وهو مخالف لكلام غير واحد كما
كما ظنه لم يجتمع هذا في قوله اولا تتبع الشارح لسبعة فانها حينئذ ثمانية والله اعلم
التاسع اليأس كقوله لا تعتذروا اليوم وبقي عليه ثامن وهو التبرم ولا يمنه الا الله اعلم
ذكر في المحصول وتابع وهو التهديد كقولك لمن لا يمتثل امرك لا تمتثل امري وعاشر
وهو النهي بعد الايجاب فهو بالحة للترك وحادي عشر وهو الالتماس كقولك لنظيرك لا
تفعل ذلك ص وفي الارادة والتحريم ما في الامر اي هل يختص في النهي ارادة الا
باللفظ على التركم لا وهل صيغة النهي حقيقة في التحريم او الكراهة او مشتركة بينهما
او موقوفة يعود فيه ما تقدم في الامر ص وقد يكون عن واحد ومتعدد وجمعا
كالحرام المخير وفرقا كالنعلين يلبسان او ينزعان لا يغرق وجميعا كالزنا والسرقة
ش النهي قد يكون عن واحد وقد يكون عن متعدد اي شيئين فصاعدا وهذا على
ثلاثة اقسام احدها ان يكون نهيا عن الجمع اي الهيئة الاجتماعية فله فعل ايهما شاء على
انفراده ومثله المصنف بالحرام المخير وسبق ما فيه ثانيها عكسه وهو النهي عن الافتراق
دون الجمع كلبس احد النعلين فقط فانه منهي عنه لابسهما ولا تنزعهما كالشهما
ان يكون نهيا عن الجميع اي عن كل واحد سواء اتي به منفردا او مع الاخر كالنهي عن الزنا
والسرقة ص ومطلق نهي التحريم وكذا التنزيه في الاظهر للفساد شرعا وقيل لغة
وقيل يحتج فيما عدا المعاملات مطلقا وفيها ان رجع قال ابن عبد السلام او احتمل رجوعه
الى امر داخل ولازم وفاقا للاكثر وقال الغزالي والامام في العبادات فقط ش النهي عن
الشيء هل يدل على فساده ام لا فيه مذاهب الاول انه يقتضي الفساد مطلقا في العبادات
والمعاملات وحكاه القاضي ابو بكر عن جمهور اصحاب الشافعي ومالك وابي حنيفة وحكاه

ابن السمعاني عن اكثر الاصحاب وقال انه الظاهر من مذهب الشافعي الثاني انه لا يقتضيه
نقله القاضي عن جمهور المتكلمين والامام عن اكثر الفقهاء والآمدي عن المحققين
واختاره الفقيه الشاشي والقاضي ابو بكر والغزالي وغيرهم وعلى هذا الثاني قولان
احدهما وبه قال الجمهور انه لا يدل على الصحة ايضا وادعى القاضي فيه الاتفاق والثاني
انه يدل على الصحيح وحكي عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن الثالث وهو الذي نقله المصنف
عن الاكثرين وحكاه ابن برهان عن نص الشافعي وحكى عن نص الرسالة التفصيل فان
كان في غير المعاملات وهي العبادات والايقاعات دل على الفساد مطلقا وان كان
في المعاملات فان رجع الى امر داخل فيها كبيع الملاقيح او امر خارج لازم كالربا اقتضى
الفساد وان رجع الى امر خارج غير لازم لم يقتض الفساد وذلك كالنهي عن البيع وقت
نداء الجمعة فان النهي عنه راجع الى تفويت الجمعة وهو امر خارج غير لازم للعقد
فان شك هل هو راجع الى داخل او خارج حكمنا بفساده ايضا وهو معنى قول المصنف
قال ابن عبد السلام واحتمل رجوعه واشار بذلك الى قولنا القواعد لم تعمل
نهي عنه ولم يعلم لما نهي عنه فهو باطل حملا للفظ النهي عن الحقيقة قال الشارح
وهي مسألة مهمة زادها المصنف على الاصوليين الرابع انه يدل على الفساد في العبا
دات فقط وهو مذهب ابي الحسين البصري واختاره الامام في المحصول وفي نقله
عن الغزالي نظر فقد صرح في اخر المسألة في المستصفى بان عمل النهي تضمن ارتباطه
الاخلال بشرطه دل على الفساد من حيث الاخلال بالشرط لا من حيث النهي تنبيه
قوله مطلق النهي خرج به ما اقترن به ما يدل على الفساد او الصحة فليس من محل
الخلاف وبين باضافة النهي الى التحريم ان المحل المتفق عليه جار بان هذا الخلاف فيه لان يكون
النهي للتحريم فان كان للتنزيه ففيه خلاف الذي رجحه المصنف انه كنهي التحريم
لان المكروه مطلوب الترك فلا يعتبر به اذا وقع وذكر هو الفساد وبخ الذي ذكر قول
الصفي الهندي محل الخلاف في نهي التحريم اما التنزيه فلا خلاف فيه على ما يشعر به
كلامهم وصرح بذلك بعض المصنفين قلت وذكر ابن الصلاح والنووي ان الصلاة في
الاوقات المكروهة لا ينعقد ان قلنا ان الكراهة فيها للتنزيه واستشكله شيخنا
الاسنوي بانه كيف يباح الاقدام على ما لا ينعقد وهو تلاعب ولا اشكال فيه لان نهي التنزيه
اذا رجع الى نفس الصلاة بفساد الصحة فان المكروه غير داخل في مطلق الامر والا لزم
كون الشيء مطلوبا منهيا وليس الامر كان مطلوبا والله اعلم تنبيه اخر اذا قلنا
بما قتضاه النهي الفساد فهل ذلك من جهة الشرع او اللغة فيه مذهبان نقلهما القاضي
ابو بكر في التقريب وابن السمعاني ونقل عن طائفة من الحنفية انه يقتضيه من حيث

ابن

المعنى لا من حيث اللفظ لان النهي يدل على قبح المنهي عنه وهو مضاد للشرعية
فلذلك نقل المصنف ثلاثة مذاهب ص فان كان الخارج كالوضوء بمغصوب لم يقع عندنا والاكثر
وقال احمد يقيد مطلقا ولفظ حقيقة وان انتفى الفساد لدليل ش تقدم ان النهي انما يدل
على الفساد اذا كان الامر داخلا في المنهي عنه او خارجا عنه لازما له فاما اذا كان
الامر خارجا عنه غير لازم له فانه لا يفيد الفساد عند الاكثرين وقال احمد بن حنبل
بل يفيده ايضا وذكر ان الوضوء بماء مغصوب فان المنهي عنه امر خارج عنه وهو الغصب
يفك بالاذن من صاحبه او الملك ويترتب على قول الامام احمد اقتضاء النهي الفساد مطلقا
انه لو قام الدليل على انه نهي خاص على انه ليس للفساد لم يخرج النهي المذكور عن كونه باقيا على
حقيقته ولم يصر مجازا لانه لم ينتقل عن جميع موجبه بل عن بعضه فهو كالعموم الذي
خص بعضه فانه حقيقة فيما بقي ذكره ابن عقيل في الواضح قال الخارج وهو مبني على
ان لفظ النهي يدل على الفساد بصيغته فانه قلنا من جهة الشرع او المعنى لم يلزم منه
اخراج بعض مدلوله عن اللفظ قلت وكان تقول قد رجح المصنف ان النهي يدل على
الفساد في العبادات مطلقا والتفصيل انما هو في المعاملات وحكاه عن الاكثر والوضوء
من العبادات فاقتضى كلامه فيه الفساد اذا كان بمغصوب فكيف يحكي هذا عنا خاصة
ويجعله فيه خلافا للاكثر وايضا فقد تقدم لنا قول ان النهي يدل على الفساد
مطلقا وان القاضي نقله عن جمهور اصحابنا فعلية والحنفية والمالكية فكيف يجتمع ذلك
مع تخصيصه الفساد في هذه الصور بالنقل عن احمد ص وابو حنيفة لا يفيد
مطلقا يعم المنهي عنه لعينه غير مشروع فساده عرضي ثم قال والمنهي عنه لوصفه
يفيد الصحة ش اشار بهذا الى ان مذهب ابي حنيفة ان النهي لا يفيد الفساد مطلقا واستدرك المصنف
على هذا ان ذلك انما هو في المنهي عنه لغيره اما المنهي عنه لعينه فلا خلاف في فساده وقد
صرح بذلك ابو زيد في تقويم الادلة وقال شمس الائمة السرخسي ان المنهي عنه لعينه
غير مشروع اصلا فيترتب على ذلك ان فساده عرضي ثم قال ابو حنيفة ان المنهي عنه لوصفه
يفيد الصحة اي وانما يفيد ذلك لوصف خاصة كالوتبايعا درهما بدرهمين ثم زادا
الزيادة فلا يصح العقد قلت وكيف يجتمع هذا الخلاف مع ما تقدم من حكاية قول
بانه لا يقتضي الفساد مطلقا ص وقيل ان نفي عنه القبول وقيل دل النفي دليل انتفاء
فعل يدل ذلك على صحته او فساده مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة احدكم
اذا احدث حتى يتوضأ وقوله لا يقبل الله صلاة حائض اي من بلغت سن المحيض الا بخمار فيه
قولان حكاهما ابن عقيل عن الحنابلة في كتابه في الاصول فمن قال بالاول وهو مراد المصنف

ورد عليه ظاهر من عبارته حيث قال وانما يفيد ذلك لوصف خاصة فانه يقتضي قوله مطلقا

بقوله وقيل ان نفي عنه القبول اي يفيد الصحة كقوله فيما قبله يفيد الصحة قال ابن
القبول والصحة متغايران فظهر اثر الاول في الثواب والثاني في عدم القضاء ومن
قال بالثاني جعلهما متلازمين وهو مقتضى استدلال اصحابنا وغيرهم بالحديثين
المذكورين على اشتراط الطهارة وستر العورة في الصلاة وحكى تقي الدين في شرح العمدة
في تفسير القبول قولين لاحدهما انه يترتب الغرض المطلوب من الشيء على الشيء قال قبل عذر
فلان اذا ترتب عليه الغرض المطلوب وهو عدم المؤاخذة وعلى هذا الصحة والقبول
متلازمان والثاني ان القبول كون العبادة بحيث يترتب الثواب عليها وعلى هذا فهو
اخص من الصحة فكل مقبول صحيح ولا ينعكس قلت الذي ظهر لي كون هذين الحديثين
المذكورين نفي فيهما القبول وانتفت معه الصحة وجاء احاديث اخر نفي القبول فلم تنتف
معه الصحة كصلاة شارب الخمر والعبد الابق واتي العراف ونظير نفي الشارع فيما نفى
فيه القبول فان قارن ذلك الفعل معصية كالاحاديث الثلاثة المذكورة اخرا فانتفا
القبول اي الثواب لان اثم المعصية احبطه وان لم يقارنه معصية كالحديثين الاولين
فانتفا القبول بسببه انتفا شرط وهو الطهارة في احد الحديثين وستر العورة في الاخر
ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط والله اعلم امتنع في الاجزاء نحو قوله عليه الصلاة والسلام
لا تجزي صلاة لا يقيم فيها بام القرآن فالمشهور انه كنفي الصحة فيعود فيما سبق والثاني
انه اولى بالفساد فيعود فيه الخلاف بالترتيب لان الصحة قد توجد حيث لا قبول
فلان الاجزاء مع الصحة ص اقام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر ش فهم من
تصديره بتعريف العام باللفظ انه من عوارض الالفاظ والمراد لفظ واحد للاحتراز عن
الالفاظ المتعددة الدالة على اشياء متعددة وخرج بقوله يستغرق المطلق فانه لا يدل
على شيء من الافراد اصلا والنكرة في سياق الاثبات مفردة كانت او مثناه او مجموعة
او عددا فانها انما تتناول الافراد على سبيل البدل واحترز بقوله الصالح له عما لا يصلح له ذلك لان
تقدم استغراق ما لمن يعقل انما هو لعدم صلاحية اللام عدم وضعا عليه لكونها
غير عامة وخرج بقوله من غير حصر اسما العدد فانها متناولة للصالح لها لكن مع الحصر
وهذا مبني على انها ليست عامة وهو المعروف وبه صرح ابن الحاجب هنا لكن مقتضى
كلامه في الاستثنا انها عامة وتبعه المصنف هناك وزاد البيضاوي وغيره في هذا
التعريف بوضع واحد لخروج المشترك اذا اريد به معنياه فانه مستغرق لما يصلح له
لكن بوضعين لا بوضع واحد فتناوله لهما ليس من العموم ولم يحتج للصنف لذكره فانه تناول
المشترك لمعنييه ليس من الشمول للوضع بل بحسب الارادة او الاحتمال لكن نقل الآمدي
عن الشافعي والقاضي ان حمله على معنييه من باب العموم واذا كان كذلك فلا يقيد بلفظ يخرجه

فهم من تقييد الغزالي الغرض بالمطلوب ان الغرض اخص من الشرط فلا يصح للمصنف وانما قال المصنف

اذ لا يصلح الا لاحتراز عما يستغرق ما لا يصلح له وليس في الالفاظ ما هو كذلك ص

والله اعلم ص والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة تحته وانه قد يكون بحال
وانه من عوارض للالفاظ قيد والمعاني وقيد به في الذهني ويقال للمعنى اعم واللفظ عام ش
فيه مسايل الاول الصحيح اي الصورة النادرة تدخل في العموم وقال الشارح وعتبر
المصنف ان الشيخ ابا اسحق الشيرازي حكى فيه خلافا ولم اجد في كتبه وانما يوجد في كلام
الاصوليين اضطراب يمكن ان يوخذ منه الخلاف وكذا في كلام الفقهاء ولهذا اختلفوا في اذا اقر
على الشيء على وجهين احدهما نعم لقوله صلى الله عليه وسلم لا سبق الا في خف او حافر او
والثاني لا لانه نادر عند المخاطبين بالحديث وقال الغزالي في البسيط لو اوصى لزيد من
رقيقه جاز دفع الحبشي وذكر صاحب التقريب وجها انه لا يجزي لانه نادر لا يخطر
بالبالي وهو بعيد لان العموم يتناوله قال الشارح ايضا وينبغي ان يكون الخلاف
فيما لم يعتد ارجوعه في اللفظ فان لم يظهر وساعده المعنى فلم ارهم تعرضوا له وينبغي
ان يجري فيه خلاف اما ما بناء بيع الاب ماله من نفسه وبالعكس هل يثبت
فيه خيار المجلس وخيار الاصيل للثبوت وانما خص المتبايعين بالذكر اخرا لكلام
على الغالب المعتاد فلو قال المصنف والصحيح دخول النادرة تحت العموم ولو بالمعنى
ليشمل هذه الصورة انتهى الثاني الصحيح دخول الصور التي ليست مقصودة في
العموم فان اللفظ متناول لها ولا انضباط للمقاصد وعن حكي الخلاف في ذلك القاضي عبد
الوهاب وتوجد من كلام اصحابنا ولهذا قالوا في البسيط بعد حكاية الخلاف فيما لو وكله
بشري عبد فاشتري من يعتق على الموكل ومثار الخلاف التعلق بالعموم والا لما ثاب الى
المقصود قال المصنف وليست غير المقصودة هي النادرة كما توهم بعضهم بل النادرة
هي التي لا تخطر غالبا ببال المتكلم لندرة وقوعها وغير المقصودة قد تكون مما تخطر
بالبال ولو غالبا بحال المتكلم وميل الحنابلة الى عدم الدخول الثالثة ان المجاز
كالحقيقة في انه قد يكون عاما فلم ينقل عن احد من ائمة اللغة ان الالف واللام والكف
في سياق النفي وغيرها من صيغ العموم لا تفيد العموم الا في الحقيقة وخالف فيه بعض
الحنفية فزعم ان المجاز لا يعم بصيغته لانه على خلاف الاصل فيقتصر به على الضرورة
ورد بان المجاز ليس خاصا بحال الضرورات بل هو عند قوم غالب على اللغات
واستدل على ان العام قد يكون مجازا بقوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت
صلوة الا ان الله احل فيه الكلام فان الاستثناء معيار العموم فدل على تعميم
كون الطواف صلاة وكون الطواف صلاة مجاز تنبيهان احدهما قال
الشارح ظهر بهذا ان العبارة مقلوبة والصواب ان يقول وان المجاز يدخل
العموم فان صورة المسالة اذ يثبت المجاز على اثبت المقتضي للعموم من الالف واللام

وغيرها

وغيرها والمجد قابل للعموم ولهذا ذكر صاحب البديع هذه المسالة في بحث المجاز
لا في العموم افتنان قال الشارح ايضا ظن المصنف في منع الموانع ان هذه المسالة
المقتضي وليس كذلك فان المقتضي لم يستدل على دليل العموم لانه ليس بملفوظ
وانما يقدر لاجل صحة الملفوظ فيقتصر على القدر الضروري بخلاف المبين المتصل
على اداة العموم فانه اذا لم يحمل على العموم يلزم منه الغاء دليل العموم اتفاقا الرابعة
ان العموم من عوارض الالفاظ وليس المراد وصف اللفظ به مجردا عن المعنى
بل باعتبار معناه اشامل للكثرة وعطف المصنف ذلك على ما عرف به الامر
يقتضي خلافه قال الشارح وينبغي ان يجعل استينافا فلا عطف على ما قبله
قلت يمكن ان يراد انه من عوارض الالفاظ فقط فيرجع التصحيح الى بعض
القيود لانه من عوارض المعاني ايضا الى كونه من عوارض الالفاظ وقد ذكر
بعضه بقوله قيل والمعاني والذي اميل اليه اختلفوا اي الاصوليون في وضعه للمعاني
حقيقة او مجازا فقال بعضهم حقيقة فكما صح في الالفاظ شمول لمتعدد صح في المعاني
شمول لمعان متعددة بالحقيقة فيهما وقال القاضي عبد الوهاب مراد قائله حمل
الكلام على عموم الخطاب وانه لم يكن هناك صيغة تعمها كقوله تعالى حرمت عليكم
الميتة اذ لفظ الميتة وعينها المحال يصح تناولها للتحريم لها عمما بالتحريم جميع
التصرف فيها من الاكل والبيع واللبس وسايل انواع الانتفاع وان لم يكن للاحكام
ذكر في التحريم لا بعموم ولا بخصوص وقال اخرون بل هو مجاز لانه بصيغة واحدة
تحت لفظ واحد الا اذا اختلفت في انفسها واذا اختلفت تعاندت وقولهم
عمم الغصب والربا متعدد فان ما خص هذه البقعة غير ما خص الاخرى وعزا
هذا القول للجمهور والظاهر انه الذي حكاه المصنف هو الاول فانه لو اراد الثاني
لكان الراجح عنده انه ليس من عوارض الالفاظ لا حقيقة ولا مجازا والحاصل ان الشارح
قال انه بعد الاقوال بالنظر في ثبوته نظر وفي المسالة قول رابع وهو انه من عوارض
المعاني الكلية الذهنية فان المعنى الذهني واحد متناول لامور كثيرة
بخلاف المعاني الخارجية لانه كل موجود في الخارج متخصص بمحل وحال يخصص لا يوجد
في غيره فيستحيل شموله لمتعدد وهذا ابحث الصفي الهندي تنبيه ليس المراد بالمعاني
التابعة للالفاظ فانه لا خلاف في عمومها لان لفظها متناول وانما المراد المعاني المستقلة
كالمقتضى والمفهوم الخامسة يقال في اصطلاح اهل الاصول للعام والخاص واللفظ
عام وخاص قال القرافي ووجه المناسبة ان صيغة افعل تدل على الزيادة والرجحان
والمعاني اعم من الالفاظ فخصت بصيغة افعل التفضيل فهو من يقول فيها عام وهو

ايضا ص ومدلوله كلية اي محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا وسلبا لا كلا
كلي ش مدلول العموم كلية اي محكوم فيه على كل فرد بحيث لا يبقى فرد فقوله تعالى اقتلوا
المشركين ينزل منزلة قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وهكذا حتى لا يبقى
مفرد منهم لا يتناوله اللفظ وهكذا قولنا اكل رجل يشبعه رغيف اي كل واحد
على انفراده وليست دلالته من باب الكل وهو الحكم على المجموع من حيث هو كما
العدد ومنه كل رجل يحمل الصخرة اي المجموع لا كل واحد ولا من باب الكلي وهو
ما اشترك في مفهومه كثيرون كالحيوان والانسان فانه صادق على جميع افراده
ويقابل الكلية الجزية والكل الجزء والكلي الجزي واشار المصنف بقوله مطابقة الى
الرد على القرافي في انكار ذلك موجها له بان دلالة المطابقة دلالة اللفظ على
مسماه تكلم لمسمى العموم لم يوضع لزيد فقط ولا وجد اجاب عن ذلك الاصفهاني في شرح
المحصول بان قولهم اقتلوا المشركين في قوة جملة من القضايا بالمقدر ناه من تناوله لكل فرد
فرد باللفظ لا على قصد المشرك لخصوص كونه زيدا بل لعموم كونه فردا من تلك القضايا
والذي في ضمن ذلك المجموع كل عليه مطابقة وقال فافهم ما ذكرناه فانه من دقيق
الكلام وليس هو من دلالة التضمن واشار بقوله اثباتا او سلبا الى ان صيغة العموم
قد تكون في الاثبات نحو قوله اقتلوا المشركين وقد تكون في السلب نحو لا تقتلوا مسلما
وكلاهما كلية واما سلب العموم نحو ما كل عدد زوج فليس من العموم في شيء فانه لا يرفع
فيه الحكم عن كل فرد اذ يلزم عليه ان لا يكون في العدد زوج فقد ظهر بذلك ان بقية
الشارح هنا غير محتاج اليه والله اعلم ص ودلالته على اصل المعنى قطعية عند الشافعي
وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عند الشافعية وعند الحنفية قطعية ش دلالة
العام على اصل المعنى قطعية بلا خلاف فلا معنى لتخصيص الشافعي بحكايته ذلك
عنه وانما دلالته على كل فرد بخصوصه بحيث يستغرق الافراد ففيه مذهبان
احدهما وبه قال الشافعية انها ظنية ثانيهما انها قطعية وعزاه المصنف للحنفية
اي اكثرهم فقد ذهب ابو منصور الماتريدي ومن تبعه من مشايخ سمرقند الى
انها ظنية ونقل الابياري في شرح البرهان القطع عن المعتزلة وقال امام
الحرمين الذي صح عندي من مذهب الشافعي ان الصيغة العامة لو صح تجردها
عن القرائن لكانت نصا في الاستغراق وانما التردد فيما عدا الاقل من جهة
عدم القطع بانتفاء القرائن المخصصة اهـ وعبارة المصنف توهم خلافه واعلم
ان محل الخلاف في المتجرد عن القرائن فان اقترن به ما يدل على التعميم فدلالته
على الافراد قطعية بلا خلاف نحو قوله تعالى والله بكل شيء عليم لله ما في السموات

وما

وما في الارض وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وان اقترن به ما يدل على ان المحل
غير قابل للتعميم فهو كالمجمل يجب التوقف فيه الى ظهور المراد منه نحو قوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ص وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال
والازمنة والبقاع وعليه الشيخ الامام ش العام في الاشخاص عام في الاحوال والازمنة
والبقاع وحكاه المصنف عن والده وصرح به ابن المنتقد عن ابو المظفر السمعاني في
القواطع وقال جماعة من المتاخرين بل هو مطلق باعتبار الاحوال والازمنة
والبقاع فقوله اقتلوا المشركين يتناول كل مشرك لكن لا يعم الاحوال التي يقتل
في حال الذمة والهدنة ولا خصوص المكان حتى يدل على ان المشركين في ارض العهد
مثلا ولا الزمان حتى يدل على القتل يوم الاحد مثلا وقد اشتبه هذا الكلام القرافي
فظن انه يلزم من هذه القاعدة انه لا يعمل بعام في هذه الامور الثلاثة وقد جعل ذلك
من ما والمطلق يكتفي بالعمل به في صورة ورد ذلك ثم ابن دقيق العيد في شرح العمدة
وقال يجب المحافظة على ما تقتضيه صيغة العموم في كل حالة فان رأى ان المطلق
لا يقتضي العمل به مرة مخالفة لمقتضى صيغة العموم اكتفينا به في العمل مرة
واحدة وان كان العمل به مرة واجدة مخالفا لمقتضى صيغة العموم قلنا بالعموم
محافظة على مقتضى صيغته لان من حيث ان المطلق يعم فاذا قال من دخل داري
درهما عز حرمان الداخلين اذ لا نهاية لزمان لم يلزم عليه من اخراج
بعض الاشخاص بغير مخصص ذكر ذلك في الكلام على حديث ابي ايوب لما قدم الشام
فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبلة وكان ابو ايوب من اهل الرأي والشرع وقد
استعمل قوله عليه الصلاة والسلام لا تستقبلوا ولا تستدبروا عاما في الامكان وهو
مطلق على ما قاله هو لا يلزم منه العموم وعلى ما قلناه يعم لانه اذا خرج عنه
بعض الامكان خالف صيغة العموم في النهي عن الاستقبال والاستدبار ص
مسئلة كل والذي والتي واي وما ومتى وحيثما ونحوها للعموم حقيقة وقيد
للخصوص وقيل مشتركة وقيل بالوقف ش اختلف في ان العموم هل له صيغة
تخصه حقيقة ام لا على مذاهب احدها وبه قال الجمهور وهو الصحيح ثم الثاني
ان هذه الصيغ موضوعة للخصوص وهو اقل الجمع لانه المتيقن واستعملت في
العموم مجازا الثالث انها مشتركة بين العموم والخصوص وعليه اكثر الواقفية والرابع
الوقف ونقله القاضي في مختصر التقريب عن الاشعري ومعظم المحققين لختيار
قال وحقيقة ذلك انهم قالوا سبرنا اللغة فلم نجد ما يفيد ذلك على العموم سواء ورد
مطابقة او مقيدة ببعض او من التاكيد وهذه الصيغ التي ذكرها المصنف فتسمان

جمع
دابة

احدهما يشتمل على جميع المفهومات وهو الاربعة المذكورة اولا فكل اقوى صيغ العموم
سواء كانت مبتدأ نحو كل من عليها فان او تابعة نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون
وجميع ما يفرع عن الذي والتي تثنية وجمعا مثلها نحو ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى واللذان يأتيانها منكم واللاتي يخافون نشوزهن واللاي يئسن واي
عامة فيما تضاف اليه من الاشخاص والازمان والامكنة والاحوال ومتى ايما انزلة
انكحت نفسها ويشبغي تقييدها بالاستفهامية او الشرطية او الموصولة
لتخرج الصفة كمررت برجل اي رجل والحال نحو مررت بزيد اي رجل القسم الثاني
يختص ببعض المفهومات فمنه ما وضع مختصة بما لا يعقل ومتى للزمان نحو
متى تقم اقم وحيثما للمكان نحو اين تجلس اجلس وحكى عن ابن الحاجب تقييد الزمان
بالمبهم ولا تتصور متى ذات الشمس فانني ص والجمع المعرف باللام او الاضافة للعموم
ما لم يتحقق عهد خلافا لابي هاشم مطلقا ولامام الحرمين اذا احتمد معهودا ش وقد
صيغ العموم لا باصل الوضع بل بقرينة الجمع المعرف باللام في الاثبات نحو قوله تعالى
ان الله بري من المشركين او الاضافة نحو عبيدي احرار وفاي ملواتق وسواء
في جمع السلامة والتكسير هنا قول الاكثرين ويدل له قوله عليه الصلاة والسلام
في قولنا في التشهد السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فانكم اذا قلتم ذلك فقد
سلمتم على عباد الله صالحي اهل السماء والارض ووراء ذلك مذهبان احدهما وبه قال ابو هاشم
انه لا يفيد العموم بل الجنس مطلقا اي سواء احتمد عهدا م لا وعزاه المازري لابي عامد
الاسفرايني الثاني وبه قال امام الحرمين انه اذا احتمد الجنس والعهد ولم يقم دليل
احدهما فهو مجمل معتمل لهما وليس في عبارة المصنف افصاح عن هذا غاية ما دل عليه
انه لا يقول هنا بالعموم فهل يحمل على الجنس او تتوقف لم يتعرض له والمنقول عنه
ما قدمته واشار المصنف بقوله ما لم يتحقق عهد الى ان محل الخلاف اذا لم يكن هناك
عهد فان كان انصرف الى المعهود ولا يعم وقد نقل المعهود وغيره الاتفاق عليه
تنبيهات احدها كيف يجتمع العموم في المعرف باللام مع قول سيبويه وغيره ان جمع
اللامة للقلة وهي من الثلاثة للعشرة وحمل امام الحرمين كلام النحاة على النكرة
وقال غيره لا مانع ان يكون اصل وضعها القلة لغلبة استعمالها في العموم لغرض
او شرع فنظر النحاة الى اصل الوضع والاصوليون الى غلبة الاستعمال ثانيها كيف
يجتمع قولهم ان محل الخلاف حيث لا عهد مع قولهم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب مع ان السبب قرينة في انصرافه الى المعهد واجيب بان السبب اخص قرينة
على انه مراد لا انه غير لبس بمراد فمحل السبب قطعي وغيره ظني اذ ليس في السبب ما ينافيه

ثالثها

ثالثها قال الشارح خلافا لابي هاشم والامام انما هو في الجمع المعرف دون المضاف ونحوه
المصنف فيه لعدم الفرق ص والمفرد المحلى مثله خلافا للامام مطلقا ولامام
الحرمين والغزالي اذا لم يكن واحدا بالتاء اذ الغزالي او تميز بالوحدة ش ومن
صيغ العموم بقد يتمسك في الاثبات المفرد المحلى باللام نحو قوله تعالى واحل الله البيع
والبارق وان ارقة نص عليه الشافعي في الرسالة وحكاه الامدي عن الاكثرين
ورجحه ابن الحاجب وورد مذاهب احدها انه لا يفيد العموم مطلقا صححه
الامام ومن تبعه الثاني انه لا يفيد العموم اذا لم يتميز الواحد منه عن الجنس
بالتاء نحو الرائحة والراوي فان تميز واحد عن جنسه بالتاء نحو لا تبيعوا التمر بالتمر
الا مثلا بمثل افاد الاستغراق قاله امام الحرمين كما حكاه عنه المصنف ولم يشكله
على وجهه فان قال في القسم الاول ان لاح قصد المتكلم الى التجريد دل على الاستغراق
نحو الدينار اشرف من الدرهم وان لم يعلم الحال فهو مجمل ونقل قسم الثاني قولين الثالث
وبه قال الغزالي انه لا يفيد العموم في صورتين احدهما انه اذا تميز واحد عن جنسه
بالتاء كما تقدم عن شيخه الثانية ان يتميز بالوحدة كالدينار والدرهم بان يقال
دينار واحد او رجل واحد فان تميز واحد عن جنسه بالتاء وخلا عنه نحو لا تبيعوا
التمر بالتمر الا مثلا بمثل ولم يتميز بوصفه بالوحدة نحو الذهب لا يقال ذهب واحد
فهو للاستغراق في الصورتين تنبيهات احدها الحق المصنف الجمع المضاف
بالمعرف ولم يلحق المفرد المضاف بالمعرف وذكر في المحصول ان المفرد المضاف للعموم
ذكره في الاستدلال بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان الامر للوجوب
مع انه ينكر افادة المفرد المعرف للعموم فالاضافة عنده ادل على العموم من اللام ومن
العجيب قول الصفي الهندي لم ينص احد على الاضافة هنا لكن مقتضى التسوية بين الاضافة
واللام التعريف في الاول ان يكون كذلك هذا ورد عليه الشارح بانه قد صرح بالتسوية
في مظنة ثانيها وهم من قوله مثله انه شرط تعميمه ان لا يتحقق عهد فان كان هناك
عهد انصرف اليه فلغا ثالثها تعبير المصنف بالمفرد احترز من تعبير ابن الحاجب باسم الجنس
لقوله الاسم الذي ليس بجمع وهو ما يتغير لفظه عند تكثير مدلوله نحو دينار
تقول هذا دينار ان وهذه دينارين بخلاف النساء والابل ونحوها كما فرق بينهما ابن
التلمساني ولا اثر لذلك بالنسبة الى العموم فانه باعتبار التحليه باللام وابعضها عموم
المفرد الذي دخلت عليه الى غير عموم الجمع فالاول يعم المفردات واثاني يعم الجموع لان ال
تم افراد ما دخلت عليه وقد دخلت على الجمع نعم فائدة هذا تعذر الاستدلال بالجمع على
مفرديه في حالة النفي او النهي لان العموم وارد على افراد الجموع والواحد ليس جمعا فاستفاد

مقتضى عموم المفرد المعرف باللام ان الحالف بالطلاق يقع عليه بالحنث جميع الطلقات والمشهور
انه لايقع غير واحدة واجاب عنه ابن عبد السلام بانها يمين فيراعى فيها العرف لا الوضع
اللغوي وجوز السبكي جوابا اخر وهو ان الطلاق حقيقة واحدة وفي قطع عصمة النكاح
وليس لها افراد حتى يتأتى شمول العموم لكن مراتبه مختلفة فقد يكون رجعيا وقد
يكون بائنا بينونة صغرى وقد يكون بائنا بينونة كبرى، فاذا لم يذكر المراتب ولا
نواها لايحمل الا على اقل المراتب لان الدال لا دلالة لها على قوة مرتبة ولا ضعفها فلا
تحمل الا على الماهية وليت احاد المراتب بمنزلة احاد العموم حتى يتأتى بالاستغراق
انتهى ص والنكرة في سياق النفي للعموم وضعا وقد لزوما وعليه الشيخ الامام
نصا ان بنيت على الاتحاد وظاهرا ان لم تبن ش من صيغ العموم النكرة في سياق النفي
والمراد النكرة المطلقة الشيوعية ليدخل في ذلك المطلق وليس مراده النكرة الصناعية
المقابلة للمعرفة وان دخل في هذه العبارة ما يأتي النفي نحو ما احد قائما وما يأتي غالبا
نحو ما قام احد وسواء كان النفي ما او لم او لن او ليس او غيرها وظهر بذلك ان قول الشارح
كان الاحسن ان يقول في النفي ليعم ما كانت في سياقه وما انصب النفي عليه مردود بل
التعبير بقولنا في سياق النفي شامل للنوعين وفرق الامدي بين ما دخل النفي عليه فيها
وما كانت في سياقه ولم يباشرها نحو ليس في الدار رجل فقال انها ليست للعموم وهو
خلاف المشهور وهذا ان اتحدها اختلف فان دلالتها على العموم هل هو وضعي بمعنى
ان اللفظ وضع لسلب كل فرد من الافراد بالمطابقة او بطريق اللزوم بمعنى ان النفي في ذاته
يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة والاول ظاهر كلام اصحابنا واختاره القرافي والثاني
محكي عن الحنفية واختاره والد المصنف ويؤيد الاول صحة الاستثناء من هذه
الصيغة بالاتفاق فدل على تناولها لكل فرد وينبني على هذا الخلاف التخصيص بالنية
فيصح على الاول ولا يصح على الثاني فلو نوى معينا لم يقبل ثانيهما دلالة النكرة في سياق
النفي على العموم قسمان احدهما نص فيذلك وهو ما بنيت لتضمنها مع لا نحو لا اله الا الله
والثاني ظاهر فيه وهو ما اذا لم تبن مع لا بل اعربت نحو لا رجل في الدار فانه يصح
ان يقال بل رجلان فدل على انها ليست نصا في العموم قال امام الحرمين ولهذا
نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر
فتقول جاءني الرجال الا زيدا انتهى وهذا يدل على عمومه حيث لا قرينة فمع القرينة
يخرج عن ذلك ويكون ذلك كالاستثناء نحو جاءني الرجال الا زيدا وبذلك يرد على
القرافي في قوله ان المعربة لا تدل على العموم فيقال بل هي دالة على العموم ظاهرا
لا نصا فيعمل فيها بذلك حتى يقوم الدليل على خلافه وعلى هذا يحمل قول الجرجاني

والزمخشري

والزمخشري انها في هذه الحالة ليست للعموم اي ليست نصا في ذلك والله اعلم ويرد
على اطلاق المصنف ان المبنية ظاهرة في العموم المجرورة بمن نحو ما جاءني من رجل فانها
معربة وهي نص في العموم ايضا واعلم ص وقديم اللقاعر فالنحوي وحرمت
عليكم امهاتكم او عقلا اختر تبيت الحكم على الوصف وكمفهوم المخالفة والخلاف
في انه لا عموم له لفظي وفي ان العموم بالعرف وان المخالفة بالعقل تقدم ش قد يستفاد
العموم من اللغة وصوا لاكثر وقد يستفاد من العرف او العقد فالعرف في امرين احدهما
العموم والمراد به مفهوم الموافقة اذا قلنا انه دلالة لفظية فان الحكم انما يثبت فيه بطريق
الاولى وسبق في المفهوم ان استفادته من العرف راي لم ير تضيه المصنف فانيهما
اضافة الحكم الى الاعيان نحو حرمت عليكم امهاتكم فان العرف قد يحمل ان المراد تحريم
الاستمتاعات المقصودة من النساء من الوطي ومقدماته وقد لا يحمل فيه على
باب الاقتضاء لاستحالة تحريم الاعيان فيضمر ما يصح به الكلام فيجري فيه
الخلاف في عموم المقتضى وقد يترجح هذا بقولهم الاضمار خير من النقدير مثل
قوله تعالى وحرم الربا واما استفادة العموم من العقد فيها مرين احدهما
ترتيب الحكم على الوصف فانه يشعر بكونه علة له وذلك يفيد العموم بالعقل
بمعنى انه كلما وجدت العلة وجد المعلول وكلما انتفت انتفى ثانيهما مفهوم اللقب
عند القائلين به كقوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم الزكاة فهو دال على انتفاء
الوجوب في غير السائمة كذا في المحصول لكن الذي اختاره في المعالم افادة العموم في
العرف العام وهو اظهر ولا متابع للمحصول على ان دلالة المفهوم عقلية وانما
اقتصر البيضاوي على القسم الاول ثم ذكر المصنف ان الخلاف في عموم المفهوم وهو
العقلي ليس خلافا مع الجمهور خلافا محققا بل هو لفظي لان العقلي موافق
للجمهور على صحة المفهوم ومنشأ الخلاف ان العقلي قالوا ان العام ما يستغرق
في محل النطق والجمهور قالوا ما يستغرق في الجملة ثم ذكر المصنف ان الكلام في
ان العرف هو الدال على عموم المفهوم وان العقد هو الدال على عموم مفهوم المخالفة
تقدم اي في الكلام على المفهوم وهو صحيح وفي الخبري واما مفهوم المخالفة فالمذكور
هنا كانه حاصل بالنقل او الشرع او العقل وهو العرف كما تقدم ولم يذكر العقل
ومعيار العموم الاستثناء ش يستدل على عموم اللفظ بقبوله للاستثناء
فانه اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه فيلزم ان يكون كل الافراد داخلا
الا ندراج وهذا هو المعنى بالعموم واورد على هذا صحة الاستثناء من العدد ولا
عموم فيه واجاب عنه المصنف بانا لم نقل كل مستثنى منه عام بل قلنا كل عام يقبل

الاستثناء من العدد فمنا من انكره وفي جوابه نظر وان معيار النفي ما يسعه ودن
فاذا وسع غيره خرج عن كونه معيارا فاللفظ يقتضي اختصاص الاستثناء بالعدم
ولذلك شرط ابن مالك في الاستثناء كونه من عام بل جوزه من النكرة في الاثبات
بشرط التابيد نحو جاءني قوم صالحون الا زيدا وخرج عليه الاستثناء من العدد
نحو فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ص والاصح ان الجمع المنكر ليس بعام واقل
مسمى الجمع ثلاثة لا اثنان وانه يصدق على الواحد مجازا وتعميم لعام بمعنى المدح او الذم
اذا لم يعارضه عام اخر وثالثها يعم مطلقا وتعميم نحو لا يستويان ولا اكلت قيل وان
اكلت مني فيه مثاليا لا قول الاصح وبه قال الجمهور ان الجمع المنكر لا يقتضي اذ
يدل على اقل الجمع على الخلاف الاتي فيه وقال ابو علي الجبائي بل يقتضيه كالمعرف
قال الصفي الهندي الذي اظنه ان الخلاف في غير جمع القلة والا فالخلاف فيه بعيد جدا
اذ هو مختار لغة النصر على ان للعشر فما دونها قلت وكلام الجمهور في الحمل على اقل
الجمع محمول على جموع القلة لنصهم على ان جموع الكثرة انما يستعمل واحد عشر فما فوقها
ويخالفه قول الفقهاء انه يقبل تفسير الاقرار بدراهم بثلاثة مع ان دراهم جمع
كثرة وكانهم جروا في ذلك على العرف من غير نظر الى الوضع اللغوي تنبيه لابد
من تقييد الجمع المنكر بكونه غير مضاف اذ المضاف عام كما تقدم الثاني اختلف
في اقل الجمع على مذهبين احدهما ان اقله ثلاثة وبه قال ابو حنيفة والشافعي واكثر
الامام واتباعه الثاني ان اقله اثنان وبه قال مالك واختاره الاستاذ ابو اسحق
والغزالي وغيرهم وفهم من قول المصنف مسمى الجمع ان محل الخلاف في اللفظ المسمى
بالجمع في اللغة لا في المفهوم من لفظ الجمع لغة وهو شيء اليقين فان ذلك ثابت
للاثنين فما زاد بلا خلاف ثم الخلاف في جمع القلة فان اقل جمع الكثرة اجد عشر باتفاق
النحاة لكن ذكر الرافعي في فروع الطلاق لو قال ان تزوجت النساء واشتريت العبيد
فما تزوجني طالق لم يحنث الا اذا تزوج ثلاث نسوة واشتري ثلاثة عبيد ومقتضى
ما تقدم ان لا يحنث الا باجد عشر الثالث يصدق مسمى الجمع على واحد مجازا قاله
امام الحرمين ويفهم منه اطلاقه على اثنين بطريق الاولى وفهم من كونه مجازا انه لا
بد له من قرينة ومثل ذلك بقول الزوج وهو يرى امراته تتصدى لناظر لها تتزين
للرجال ولم تر الا واحدا فان الا نفه من ذلك يستوي فيها الجمع والواحد واعترض
بانه انما اراد الجمع لظنه انها لم تتزوج لهذا الواحد الا وقد تزوجت لغيره ومثله بعضهم
بقوله تعالى مرسلة الهدهد بهدية فان المراد واحد وهو سليمان عليه الصلاة والسلام وكذا
قولهم يرجع المرسلون والرسول واحد بل ارجع اليه الرابعة اختلف في تعميم

العام اذا اقتضى مدحا او ذما نحو قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
الاية على ثلاثة مذاهب احدها انه يعم الذهب والفضة على العموم اذ لا صارف عنه
الثاني انه ليس بعام لانه
انما سبق لذم الكانزين وتعلق به ذكر النفقة وجب للشافعي ولهذا منع التمسك بالاية
الزكاة في وجوب زكاة الحلي لان اللفظ لم يقع مقصودا الا وتقدم عنه انه قال الكلام
ينصرف في غير مقصودة ويحمل على غير مقصوده الثالث انه للعموم الا ان عارضه ظهر
اخر لم يقتصر به المدح او الذم فيشرح الذي لم يسق لذكر عليه نحو قوله تعالى وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها مع قوله او ما ملكت ايمانهم فالاولى سيقت لبيان الحكم فقدمت
على ما سياقها المنه باباحة الوطي بملك اليمين وقد رد اصحابنا بهذا على داود
الظاهري احتجاجه بالاية الثانية على اباحة الاختين بملك اليمين وقال
الشارح هذه المسئلة متكررة مع قوله او المباب وغير المقتصودة فيها قاضي
عبد الوهاب لما حكى الخلاف في تعميمها مثل باية الزكاة وبنى عليه النحو تقي
الدين في شرح الالمام ولهذا حكى الاصفهاني في شرح المحصول الخلاف الذي نقله
القاضي عبد الوهاب في غير المقصود هنا وبه يظهر التعجب من المصنف في منع الموانع
الكبير فانه استغرب الخلاف في غير المقصود حتى نقل عنا لمؤلف الاصولية
لابن تيمية انتهى الخامسة في الاستواء كقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان
فاسقا لا يستوون فيه مذهبان احدهما انه يقتضي نفي الاستوي من كل وجه
فهو عام وهذا مذهب الشافعي وصححه ابن برهان والامدي وابن الحاجب والثاني
لا وهو مذهب الحنفية واختاره الامام واتباعه ومنهم البيضاوي ومن فوائد
الخلاف الاستدلال بهذه الاية على ان الفاسق لا يلي عقد النكاح وعد المصنف
عن التمثيل بقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وهي الاية المثل
به الاصوليون وتمسكوا به على ان المسلم لا يقتل بالكافر لان قوله اصحاب الجنة هم
الفائزون قد ينبه على ارادة الاستواء في الفور لا مطلقا فلا يمكن دعوى مثل ذلك في الاية
التي مثل بها المصنف لقوله عقبها اما الذين امنوا وعملوا الصالحات الاية وايضا
فيحتمل ان يراد بالفاسق الكافر فلا يدل على نفي ولاية الفاسق للنكاح وهي المسئلة
الخلافية لكن هذا لا يمنع التمثيل لانه ان لم يدل على نفي ولاية الفاسق دل على نفي
ولاية الكافر على ابنته المسلمة بالفحوى الذي ليس بقيد بشيء اذا
وقع بعد نفي نحو والله لا كلمتهما هو عام ام لا فيه مذهبان اصحهما انه عام وممن
رجحه البيضاوي والثاني لا وهو مذهب الحنفية ورجحه الامام كالمسئلة قبلها

وفايدة الخلاف قد يظهر التخصيص ببعض المذكورات فيقبل على الاول فلا يجب بغيره ولا
يقبل على الثاني لان التخصيص فرع العموم وهذا في الحقيقة وجه واحد ليس بعام وكلام
القاضي عبد الوهاب يدل على جريان الخلاف في الفعل القاصر ايضا وهو مخالف لكلام الامام
والغزالي والآمدي في عزم فلو كان في سياق الشرط بخوان اكلت فانت طالق فهو كالنفي
كما ذكره ابن الحاجب وغيره وقد اشار المصنف الى تضعيف هذا بما مر من ان الحرمي مثل النكرة في
سياق الشرط بقوله ذي على الاكرمه وقال لا يخصر هذا مجال معين فقال المصنف مراده
العموم البدلي لا الشمولي يعني فانه لا يتوقف الجزاء على الاتيان بجميع الاموال بل يكفي
واحد كما قال ان رايت رجلا فانت طالق يقع بروية واحد واذا كان للعموم في النفي
بالشمول وهنا لم يكن للبدل لم يستو الشرط والنفي فلذلك ضعف المصنف الحاقه به
لكن الذي يظهر من كلام امام الحرمين في الشرط عموم الشمول والله اعلم ص
لا المقتضي والعطف في العام والفعل المثبت ونحو كان يجمع في السفر ولا المعلق بعلة
لفظا لكن قياسا خلافا لزاعم ذلك من في مسايل الاولى الصحيح ان المقتضي لا عموم له
فاذا لم يستقم الكلام الا بتقدير واحد لم يقدر الجمع اذ لا عموم له وانما يقدر واحد
بدليل فاذا لم يقم دليل معين على احدها فهو مجمل مثل قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا
والنسيان هذا ما اختاره الشيخ ابو اسحق والغزالي وابن السمعاني والرازي والآمدي وابن
الحاجب وغيرهم وحكى القاضي [illegible] ها عموما عن اكثر الشافعية والمالكية وصححه
النووي في الروضة في الطلاق [illegible] ي مقتضى لانه امر اقتضاه النص ليتوقف صحته عليه
وهو بكسر الضاد اللفظ الطالب [illegible] ضاد وبفتحها ذلك المضمر نفسه الذي اقتضاه الكلام تحقيقا
وهو المراد هنا الثانية العطف على العام لا يقتضي عموم المعطوف خلافا للحنفية حيث قالوا
ان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقتل مسلم بكافر اذا كان عاما للذمي لكان المقدر في قوله
ولا ذو عهد في عهده وهو بكافر فحينئذ اشتراك المعطوفين وليس كذلك فان الكافر الذي
لا يقتل المعاهد به هو الحربي لا الذمي هذا تقرير كلام المصنف والذي في المحصول والمنهاج
وغيرهما ان العطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيصه خلافا للحنفية كما في المحصول
او بعضهم كما في المنهاج ومثاله بهذا المثال وقالوا ان الحنفية قالوا المقدرين ولا ذو عهد
في عهده بكافر حذف من الاول نظير دلالة الاول عليه والكافر الذي يمتنع قتل المعاهد به
هو الحربي فقط فانه يقتل الذمي فلذلك المعطوف عليه فيكون الكافر الذي يمتنع قتل
المسلم به هو الحربي دون الذمي لا اني تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه وعلى كل التقديرين
ما ادعي ما اوجب للحنفية [illegible] دير بكافر في الجملة الثانية فان لفظ الحديث مقيد وجوده
ومعناه ولا ذو عهد [illegible] ت مدة عهده قائمة غير منقضية فتقدير ما لا دليل عليه

غير

غير مقبول وبتقدير قيام دليل عليه على تقديره فدخول التخصيص في العموم لا يخرجه
عن كونه عاما فان الصيغة للعموم وهو باق على تناوله لبقية الافراد وان خرج بعضها
بدليل وبتقدير خروجه بذلك عن العموم هل يبقى كذلك على ما كان في اصله وضعفه فيه
كقوله لا يقتل ذو عهد في عهده بحربي فيلزم من اختصاص ذلك بالحربي اختصاص
الجملة الاولى بالحربي على ان التخصيص الذي ذكروه فيها لا دليل عليه فتقديره لم يدخل في المنطوق
فقد دخل في بعض متعلقاته والله اعلم الثاني اشد الفعل المثبت نحو قول الصحابي
صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة لا عموم له فلا يعم الفرض والنفل لان الافعال
تكرارات كما حكى الزجاج اجماع النحاة عليه والنكرة لا عموم لها في الاثبات الا ان
تكون في معرض الامتنان نحو قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فانها تدل
على العموم كما ذكره القاضي ابو الطيب فان كانت في سياق النفي او الشرط دلت على العموم كما
تقدم وخالف فيما ذكرناه من ان الفعل المثبت لا عموم له موضع الرابعة نحو قول الصحابي
كان النبي صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلاتين في السفر مثل الذي قبله في انه فعل مثبت
لكن فيه زيادة كان وقد اختلف فيه دلالته على التكرار على ثلاثة مذاهب صحح ابن الحاجب
انها تقتضيه قال ولهذا استفدناه من قولهم كان حاتم يقري الضيف وصحح في المحصول
انها لا تقتضيه عرفا ولا لغة وقال عبد الجبار تقتضيه في العرف لا في اللغة فانه لا يقال
في العرف كان فلان يتهجد اذا تهجد مرة وكلام الشيخ تقي الدين في شرح العمدة يميل اليه فان
قلنا لا دلالة له على التكرار استوت مع التي قبلها وان قلنا بدلالته على التكرار كان
هذا المثال اولى بالعموم من الذي قبله وقد ظهر بذلك انه ليس مثالا لما قبله كما توهمه بعضهم
الخامسة الصحيح ان الحكم المعلق بعلة كما لو قيل حرمت الخمر لكونها مسكرة لا تعم جميع
صور المكرت من جهة اللفظ وانما تعمها من جهة الوضع قياسا وقيل تعمها من جهة اللفظ
فيكون ذلك لغة وقيل لا تعمها اصلا وهو المحكي عن القاضي ابي بكر وقول المصنف خلافا
لزاعم ذلك يرجع الى المسايل التي اولها المقتضى ص وان ترك الاستفصال ينزل
منزلة العموم وان نحو يا ايها النبي لا يتناول الا ته الابد ليل ونحو يا ايها الناس يشمل الرسول
عليه الصلاة واللام وان اقترن بقل وثالثها التفصيل واندرج العبد والكافر فيما تناول
الموجودين دون من بعدهم ش فيه مسايل الاولى قال ابن الحاجب ترك
الاستفصال مع قيام الاحتمال في وقايع الاحوال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله
عليه الصلاة والسلام لغيلان لما اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن ولم
يسأله هل ورد العقد عليهن معا او مرتبا فدل على عدم الفرق خلاف قول الحنفية
ان العقد ان ورد مرتبا تعينت الاربع الاوايل قال في المحصول وفيه نظر لاحتمال ان عليه الصلاة

حاشية معل المقصود

تنبيه ان كل فعل فاعل
يكون به جملة والمتكرات والاكثر
لا يضاف الفعل الا ضيفت اليه فلا وجه
ولا جماع ان ضيفت اليه فلا وجه

والكلام اجاب معرفة الحال واصل هذا قول امام الحرمين انه يعم اذا لم يعلم عليه الصلاة
والسلام تقاصيل الواقعة فانه اذا علم لم يعم وهو كالتقييد بكلام الشافعي ومقابله الاول
المقدر في كلام المصنف انه مجمل فيتوقف على الوقف وعن الشافعي عبارة اخرى
قد تعارض هذه العبارة وهي قوله حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال
كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال فاثبت بعضهم للشافعي في ذلك
قولين وجمع القراني بينهما بحمل الاول على ما اذا كان الاحتمال في محل الحكم والثاني
على ما اذا كان في دليله ولا حاصل لهذا الجمع والحق حمل الاول على ما اذا كان هناك
قول يحال عليه العموم والثاني على ما اذا لم يكن قول وانما هو فعل فان الفعل لا عموم
له وكان شيخنا الامام البلقيني يعتمد ذلك في الجمع بين العبارتين والله اعلم
الثانية الخطاب المختص بالنبي نحو يا ايها النبي يا ايها الرسول لا تدخل الامة
تحته كما لا يدخل الرسول في الخطاب المختص بالامة اجماعا الا بدليل خارجي
من قياس وغيره وقيل يدخلون هنا وحكي عن ابي حنيفة واحمد واختاره
امام الحرمين الثالثة الخطاب المتناول للرسول والامة كقوله يا ايها الناس
فيه مذاهب احدها وهو الاصح وبه قال الاكثرون انه يتناوله والثاني لا الا
من الخصايص والثالث التفصيل بين ان يقترن بقول فلا يشمله لان الامر بالتبليغ
قرينة عدم شموله والا تناوله ونقل عن الصيرفي وزيفه امام الحرمين وغيره
الرابعة الخطاب بيا ايها الناس ونحوه يتناول العبد كما حكاه ابن برهان عن
معظم الاصحاب وقيل لا يتناوله الا بدليل الخامسة يتناول الكافر
ايضا على الصحيح ولعل مقابله مبني على ان الكفار غير مخاطبين بالفروع
السادسة الخطاب بيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا يختص بالموجودين
حالة الخطاب ولا يتناول من بعدهم الا بدليل منفصل من قياس وغيره وقال
الحنابلة بل هو عام والخلاف لفظي للاتفاق على عمومه ولكن هل هو بالصيغة
او الشرع قياسا او غيره ص وان من الشرطية تتناول الاناث وان جمع الذكور التام
لا يدخل فيه الناث اصلا وان خطاب الواحد لا يتعداه وقيل يتعداه عادة وان خطاب
القرآن والحديث اهل الكتاب لا يشمل الامة وان المخاطب داخل في عموم خطابه ان
كان خبرا لا امرا وان نحو خذ من اموالهم صدقة يقتضي الاخذ من كل نوع وتوقف
الامدي فيه مسائل الاولى الصحيح ان من الشرطية تتناول الاناث بدليل
قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى فلا تتغير بالذكر والانثى دالة
تناول القسمين وقوله تعالى ومن يقنت منكن لله ورسوله وقيل جمع بالذكر

كقولهم

كقولهم في الاستفهام منه ومتى ان حكاه ابن الحاجب وغيره وحكاه ابن الدهان
النحوي عن الشافعي وهو غريب وانما حكي عن بعض الحنفية وانهم تمسكوا به في مسئلة
المرتدة فجعلوا قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه لا يتناولها لتبيه
التقييد بالشرطية ذكر امام الحرمين وهو يخرج الموصولة والاستفهامية
وقال الصفي الهندي الظاهر انه لا فرق والخلاف جار في الجميع واعتذر بعضهم عن الامام
بانه انما خص الشرطية لانه لم يذكر الاستفهامية والموصولة في صيغ العموم والحق ان
الاستفهامية من صيغ العموم دون الموصولة نحو مررت بمن قام فلا عموم لها الثانية
جمع المذكر السالم نحو مسلمين هل يتناول الاناث فيه مذاهب احدها وبه قال
الجمهور لا الا بدليل منفصل والثاني ذكره الشارح بقوله ظاهرا الثالث يتناول
الاناث ظاهرا ولا يخرجن عنه الا بدليل حكاه ابن برهان عن الحنفية والذي في
كلام الامدي وابن الحاجب وغيرهما حكايته عن الحنابلة وصححه عنهما بعضهم
الماوردي والروياني الثالث وبه قال امام الحرمين دخولهن بالتغليب لا باصل
الوضع وقيد المصنف جمع المذكر بالتام فيخرج عنه جمع التكسير وفي بعض نسخه وكذا
المكبر وضميرهما قال الشارح وهو استدراك على تصويرهم المسئلة بالجمع انتهى قال
الكمذكر قال ولم ار لهم تصريحا بذلك بل رايت في بعض المؤلفات ان جمع التكسير
لا خلاف في عدم الدخول فيه ويشهد له انه لو وقف على بني زيد فانه لا يدخل فيه البنات
نعم ان دلت قرينة على الدخول دخلن على الاصح كما لو وقف على بني تميم او هاشم فان القرينة
الجمعة انتهى الثانية الخطاب الخاص لغة بواحد من الامة لا يتعداه الى غيره الا بدليل
منفصل قاله الجمهور وقيل نعم يفهم من جهة العادة لا من جهة اللغة وقال امام
الحرمين الخلاف لفظي وقال غيره معنوي الرابعة الخطاب الوارد في القرآن او
الحديث على اهل الكتاب كقوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم لا يشمل غيرهم
من الامة لان اللفظ قاصر عليهم كذا جزم به المصنف لكن في المسودة الاصولية للشيخ
مجد الدين ابن تيمية انه يشملهم ان شركوهم في المعنى والا فلا قلت في المصنف
التمول من حيث اللفظ واثبات ابن تيمية له باعتبار القياس ولهذا قيد بان
شركوهم في المعنى ثم قال ابن تيمية والشمول هنا هل هو بطريق العادة المعروفة
او الاعتبار العقلي فيه الخلاف قال وعلى هذا ينبني استدلال الائمة على حكمنا
بمثل قوله اتامرون الناس بالبر الاية فان هذه الضمائر لبني اسرايل قال وهذا
كله في الخطاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اما خطابه لهم على السنة انبيائهم
فهي شرع من قبلنا انتهى اما عكسه وهو الخطاب للامة هل يشمل اهل الكتاب

في الاصطلام لابن السمعاني عن بعض الحنفية نفيه ثم اختار اثباته وقوله يا ايها الذين
امنوا خطاب تشريف لا تخصيص وذكر راجع الي الكفار وهم مخاطبون بالفروع
الخامس في دخول المخاطب بكسر الطاء في خطابه ثلاثة مذاهب الدخول مطلقا وهو
في المحصول للاكثرين وعليه مشى المصنف في الاوامر حيث قال وان الامر يتناوله داخل فيه
وعليه مشى المصنف هنا وهو اختيار ابن الحاجب الحنبلي وفرق بينهما بان الامر
استدعاء الفعل على جهة الاستعلاء فلو دخل لكان تحت امر نفسه غير لائق ومستعليا
من شئه ومستعليا وهو محال وهذا احتمال في المحصول قال الاسنوي والحق انه ان كان
الكلام في تمثيله وضعا فليس كذلك سواء كان امرا ام خبرا وان كان المراد منها
فلم اذا دل عليه دليل او كان اللفظ شاملا لالفاظ العام نحو من احيا ارضا ميتة
فهي له بخلاف مثل قوله ان الله بكل شئ عليم وقد اورد على هذا الكلام امران احدهما
انا عكسه وهو دخول المخاطب بالفتح في العمومات فقال شيخنا الاسنوي لا يحفظ
في للاصوليين فيه كلام ولا يتعذر تخريجه على المسئلة السابقة انتهى السادس
اذا كان المامور به اسم جنس مجموعا مجردا عن نحو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
فقال الجمهور انه يقتضي الاخذ من كل نوع من الاموال ونص عليه الشافعي في الرسالة
والبويطي ووجهه ان الجمع المضاف للعموم فقال الكرخي يكفي اخذ صدقة
واحدة من جملة الاموال لانه لا بد من التبعيض واختار ابن الحاجب مع اعترافه
بان الاكثر على خلافه وتوقف الامدي فقال هي محتملة واخذ الكرخي دقيق
قلت وينبغي على ذلك ما وقع في الفتاوي للمالوشي على المدرسة ان يلقي كل يوم
ما يلقي ما قيمته من علوم ثلاثة وهي التفسير والاصول والفقه هل يجب ان يلقي من
كل واحد منها او يكفي من واحد منها السادس التخصيص قصر العام على بعض
افراده والقابل له حكم ثبت لمتعدد شرع في تخصيصه بانه فصل العام على
بعض افراده ولم يقل اللفظ ليتناول ما عموم عرفي او عقلي كالمفهوم فانه
يدخله التخصيص مع انه ليس بلفظ والعام يقبل بدليل لان القصر لا يكون الا
بدليل وعدل عن تعبير ابن الحاجب بمسمياته الي افراده فان مسمى العام واحد
وهو كل الافراد لكن كان يبقي التقييد بالغالب ليخرج النادرة وغير المقصودة
فان القصر على احدهما ليس بتخصيص خلافا للحنفية حتى يكفيهم امرأة ملكت
بغير اذن وليها فنكاحها باطل لحمله على المكاتبة او المملوكة لعدم كفاءة ظهور

فصل

عدم العموم فيه وقد يتوهم من تعبيره هنا بالقصر وفي الاستثناء بالاخراج المغايرة بينهما
وليس كذلك بل القصر منه فان الاخراج يستدعي سبق الدخول او تقديره والقصر قد
يكون كذلك وقد يكون مانعا للدخول بالكلية وحاصل ما في الاخراج يصير للعام بخصوصه
والقصر غير الاخراج مراده بالخصوص ثم بين المصنف وجه ان الذي يقبل التخصيص
هو الحكم الثابت لمتعدد اما من جهة اللفظ كقوله اقتلوا المشركين او المعنى كالمفهوم
وتعليل العلة عند من جوزه فلا يدخل التخصيص الافعال المثبتة فانه لا عموم لها
والتخصيص نوع العموم ولا الواحد لكن قال القرافي الواحد قد يكون بالتخصيص اذا خرج
بعض اجزائه صحيح كقولنا رايت زيدا وتريد بعضه ولا منافاة بين قوله هنا المتعدد
وبين تعريفه العام باستغراق الصالح له من غير حصر فان التعدد لانتفاء عدم الحصر فان
الغير محصور متعدد وليس كل متعدد غير محصور وقد اورد على هذا الكلام امران احدهما
ان الاعداد فانها متعددة ولا يقبل التخصيص والا لزم ان يكون مجازا فيبطل قولهم
في تعريف العام من غير حصر ثانيهما الجمع المنكر فانه ثبت لمتعدد ولا يقبل التخصيص
فانه ليس بعام واجاب المصنف عن الاول بانه مدلول ايا العدد واحد لا متعدد
فان المتعدد هو المعدود لا اسم العدد وعن الثاني بمنع كونه لا يقبل التخصيص
وقولهم لعدم عمومه جوابه انه صالح للعموم بقرينة لفظية او معنوية ولا يلزم من
قبوله التخصيص وقوع التخصيص فيه حال تنكيره وتجرده عن قرائن العموم كما
نبه عليه المازري والشورة على الواحد ولا يلزم خروج المتعدد عن حده الا ان نص
والمتجه جوازه الي واحد ان لم يكن لفظ العام جمعا والي اقل الجمع ان كان جمعا مطلقا وسلد
المنع مطلقا وقيد بالمنع الي ما يبقى غير محصور وقيل الا ان يبقى قريب من مدلوله
ثم اختلف في الغاية التي يجوز التخصيص اليها على مذاهب احدها وبه قال
القفال الشاشي وقال المصنف انه الحق ان كان لفظ العام جمعا كالمسلمين جاز التخصيص
حتى لا يبقى الا اقل الجمع وهو ثلاثة على الاصح واثنان عند قوم وان لم يكن جمعا كمن وما
جاز حتى لا يبقى بعده الا فرد واحد فقط قال المصنف وهذا اول لقفال فيقول فيه
في كل تخصيص ولا يخفى صحته استثنينا الاكثر الي الواحد بل الظاهر ان قوله مقصود
على ما عدا الاستثناء من التخصيصات بدليل احتجاج بعضهم اصحابنا عليه بقول الشافعي
له على عشرة الا تسعة قلت الكلام في تخصيص العموم وليس هذا المثال من العموم في شئ
والله اعلم الثاني انه يجوز في جميع صيغ العموم الي واحد وبه قال الشيخ ابو اسحق واستدل
بقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والقابل نعيم بن مسعود الاشجعي
الثالث انه يشترط بقاء واحد مطلقا فعايد جواز الي ان يبقى اقل الجمع حكاه ابن برهان

في العدد لا يقال فيه عموم بدليل
فيتعدد الفتى ولا يعلم فرد لا يكون
ما يكون والاعلى فرد لا يكون

وذكر المصنف انه شاذ الرابع انه لابد من تقارن غير محصور وصححه الامام فخر الدين والبيضاوي
وغيرهما الخامس انه لابد من تقارن يقرب من طول الكلام قبل التخصيص وحكاه الآمدي
وابن الحاجب كذا غاير المصنف بين هذا المذهب والذي قبله والظاهر انهما واحد والفرق
بقربه بمقدار طول الكلام انه يكون غير محصور فان العام هو المستغرق لما يصلح له من غير حصر
والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما والمراد به الخصوص ليس مرادا بل كلي
استعمل في جزئي ومن ثم كان مجازا قطعا والاول الاشبه حقيقة وفاقا للشيخ الامام والقاضي
وقال الرازي انه كان الباقي غير منحصر فهو ان خص بما لا يستقل وامام الحرمين حقيقة
ومجاز باعتبار تناوله والاقتصار عليه والاكثر مجاز مطلقا وقيل ان استثنى منه
وقيل انه خصص بغير لفظ لم يتعرض المتقدمون للفرق بين العام المخصوص والعام الذي
اريد به الخصوص وهو مرادهم هذا الفرق المذكور هنا اعتمده والد المصنف وتقريره ان
العام المخصوص اريد عمومه وشموله لجميع الافراد من جهة تناول اللفظ لها لا من جهة
الحكم والذي اريد به الخصوص لم يرد شموله لجميع الافراد لا من جهة التناول ولا من
جهة الحكم بل هو كلي استعمل في جزئي ولهذا كان مجازا قطعا لنقل اللفظ عن موضوعه
الاصلي بخلاف العام المخصوص فانه فيه خلافا لمن حكيه وكان شيخنا الامام البلقيني
رحمه الله يقول ان الفرق بينهما من وجه احدها ان قرينة العام المخصوص لفظية
للذي اريد به الخصوص عقلية والثاني ان قرينة الخصوص قد تنفك عنه وقرينة الذي
اريد به الخصوص لا ينفك عنه الثالث ثم حكى المصنف الخلاف في ان العام المخصوص
حقيقة في الباقي ام لا وفيه مذاهب احدها وهو الذي رجحه المصنف وعزاه للشيخ الامام
والد والفقها انه حقيقة وقال الشيخ ابو حامد انه مذهب الشافعي واصحابه ونقله امام
الحرمين عن جمهور الفقها وحكاه البيضاوي عن بعض الفقها الثاني وبه قال ابو بكر
الرازي انه حقيقة ان كان الباقي بعد الاخراج غير منحصر اي في كثرة فيصير العام بعده
والا فمجاز الثالث انه ان خص بما لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثنا او غاية
فهو حقيقة او بمستقل من سمع او عقل فمجاز حكاه في الاصل عن قوم وهو قول ابي الحسين
وغيره واختيار الامام فخر الدين الرابع وبه قال امام الحرمين انه حقيقة في تناول ما بقي
مجاز في الاقتصار عليه في بيان المصنف لهذا وكثر الخامس انه مجاز مطلقا نقله الامام
عن الاكثرين واختاره ابن الحاجب والبيضاوي والصفي الهندي السادس انه مجاز ان دخل
باستثنا حقيقة ان خص بشرط او صفة السابع انه مجاز ان دخل
بدليل لفظي سوا كان متصلا او منفصلا والمخصص قال الاكثر ضمنه وقيل ان خص
بمعين وقيد بمنفصل وقيل ان اتباعه العموم وقيل في اقل الجمع وقيل غير حجة مطلقا

العام

العام التخصيص بفتح الصاد اي الذي دخله التخصيص هل هو حجة ام لا في بعد التخصيص
ام لا فيه مذاهب احدها هم سواء خص بمتصل كما قبل الاكثرين كالاربعة بعدهم كالاكثر
ويتبع المصنف في عزوه والاكثر بحث بعض لكن الآمدي نقل الاتفاق على ان المخصص
بمبهم ليس بحجة وهو واضح الثاني انه حجة ان خص بمتصل فان خص بمنفصل فلا وبهذا قال الاكثرون الثالث انه حجة ان خص بمتصل كالشرط والاستثنا والا فلا
وبهذا قال الكرخي فاذا علمت تصحيح كلام المصنف حول المذاهب انه ليس بحجة
ان خص بمنفصل والا فحجة وبقي غير مطابق للتعبير عن القولين الذين حكاهما بعض
الرابع انه حجة ان ابقى عدد الجمع وقوله اشتراط المشركين فائدته يخرج عن الحد ما
يخرج فيه الذمي بقي حجة الحد يدخل فيه الاضافة الى حقة فان ضمير لا ينطبق عليه
الحد فرق فيها ولا يرد عليه ما اذا خرجت خلقة انتفاؤها لم يكن حجة في الباقي
الخامس انه حجة في اقل الجمع فقوله مراد عليه السادس انه ليس حجة بعد الخاص
عن عيسى بن ابان وابي ثور ومعناه انه يصير مجملا ويكون كما لو خص بمجمل
به في الحنفية الابد ليل قال الشيخ ابو اسحق وغيره فاذا تقرر هذا فالمصنف
تبعا الآمدي عبر هنا بما هو حقيقة فيه ومجاز فيما اذا قلنا انه حقيقة
فقد حقيقة فصاعدا وكان ينبغي الافصاح عن ذلك لدفع الايهام ويتمسك بالعام في حياة
الشارع صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص كذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج وقالنا
الصحابة في الوقت ثم يكون فيه خلاف الذي اقتضاه كلام الشيخ هل يتمسك بالعام اي يعمل به في
جميع ارادته قبل البحث عنه هل خص بعد موته ام لا اما في حياته عليه الصلاة والسلام فهو
مرجح به الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واما بعده فذكر بعضهم انه كذلك والراجح عند اصحابنا
والبيضاوي وجماعة العدم وحكاه الشيخ ابو حامد والشيخ ابو اسحق وغيرهما
عن عامة اصحابنا ومنهم من فرق بين ان يضيق الوقت فلا يجب البحث ويتبع فيجب اذا لم يضق
حكاية وهم يتعرضون لذلك في شارح وقد تابع المصنف الامام وغيره في حكاية الخلاف في ذلك وحكى
الغزالي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم الاجماع على انه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن التخصيص
وحملوا الخلاف في اعتقاد العموم بعد البحث وقبل وقت العمل به وتكلم المعتمد كذلك
الامام وقيد بسمعه اليها ابو اسحق الاسفرايني والشيخ وآخرون بعد الوفاة خلافا لابن سريج وقالنا
يكفي ان يغلب على الظن عدمه وقالت الظاهرية لا بد من القطع بذلك وحكى الغزالي
قولا ثالثا متوسطا انه ان لم يعتقد عمومه اعتقادا جازما من غير قطع عن المخصص فيجوز

الاول المتصل وهو حمسة الاول الاستثنا وهو الاخراج بالا او باحد اخواتها من
متكلم واحد وقيل مطلقا من التخصيص بحقيقة او ارادة المتكلم ويطلق على الدال عليها
مجازا وهو المراد هنا وهو منقسم الى متصل وهو ما لا يستقل بنفسه ومنفصل وهو ما
استقل فالاول حمسة اشيا احدها الاستثنا وهو الاخراج بالا او احدى اخواتها مثل اخذ
وعدا وحاشا وخصوصا لا بالذكر لانها اصلا وات الاستثنا وغيرها ولان الاخراج
لا يكون جميعا ولم يقيدا لا بغير الصفة كما فعل البيضاوي واحترازا عن مثل قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لان المتبادر الى الفهم من الا الاستثنائية فاستغنى
بذكر مع تقدم ذكر الاخراج كذا اعتمد ريحان ما تكرر في شرح الكافية وهو مردود فان
التي للصفة لا اخراج فيها وخرج بقوله من متكلم واحد ما لو قال له قائل اكرم
فقال النبي صلى الله عليه وسلم على الا تضلل الا اهل الفترة فلا يكون استثنا بل هو من
المخصصات للمتصلة كذا رجحه الصفي الهندي وقال القاضي ابو بكر في التقريب انه
الصحيح لكنه بنا على رايه ان شرط الكلام صدورة من ناطق واحد وقد ضعفه ابن مالك
وقال بعضهم في المثال المتقدم بل هو استثنا متصل وجعلوا صدورة من النبي صلى الله
عليه وسلم بمنزلة المصرح به في كلام الله تعالى ص وجب انصاله عادة في المجلس وعن
مجاهد سنتين وقيل ما لم ياخذ في كلام اخر وقيل يشترط ان ينوي في الكلام وقيل يجوز
في كلام الله تعالى دون غيره يشترط اتصال المستثنى بالمستثنى منه لانها في حكم جملة واحدة ولهذا
ذكر كما استقر عتق ولا طلاق ولا حنث لجواز الاستثنا بعد والمراد الاتصال العادي
فلا يضر طول الكلام المستثنى منه ولا فصل المستثنى عن المستثنى منه بتنفس او سعال او نحو
الخلاف فيه فذلك عن ابن عباس رضي الله عنه لم يثبته الاكثرون بل اولوا ثم قيد عنه بحولين الى شهر وقيل
سنة وقيل ابدا وحكي عن سعيد بن جبير جواز تاخيره اربعة اشهر وعن عطا انه الى موت
والحسن البصري يمتد ما دام المجلس موجودا وعن مجاهد يجوز الى ستين وقيل بشرط ان ينوي في الكلام
تاخيره ما لم ياخذ في كلام اخر وهذه مذاهب شاذة وقيل بشرط ان ينوي في ابتداء الكلام
ضا متفق عليه عند الذاهبين الى اشتراط اتصاله فلو لم تعرض له نية الاستثنا الا بعد
فراغ المستثنى منه لم يعتد به ثم قيل يعتبر وجود النية في اول الكلام وقيل يكتفي بوجودها
قبل فراغه وهذا هو الصحيح ومعتبر المصنف عنه بقيل لا يدل على ضعفه وانما يكون
دالا على ذلك اذا بني في مقابلة ذكر مذهب مختار كثيرا قالوا ان راح وفيه قطع فالاستثنا
انما لا يعتبر به الا في قول ضعيف او متفق في بطلانه والظاهر ان المصنف انما ذكر ذلك تفريعا
على مذهب من لا يشترط الاتصال فمنهم من احتج عليها طلاقه ومنهم من قيده بانه ينوي
في اثنا الكلام فيغتفر عند الفصل الطويل في اللفظ اذا اقترنت نيته بأول الكلام

وعلى هذا نزل القاضي مذهب ابن عباس فقال لعل مراده انه صح النقل عنه ما اذا نوى الاستثنا
متصلا بالكلام ثم الظهر بخلافه بعد فانه يدين وذهب بعضهم الى جواز الاستثنا
المنفصل في كلام الله تعالى فقط وحمد بعضهم مذهب ابن عباس عليه وانحجز ذلك
في استثنا ات القرآن فقط ومن الفروع المرتبة على انه لا يشترط في الفصل انه لو قال له
علي الف استغفر الله الا مائة صح كما في زيادة الروضة عن العدة للطبري والبيان
لكن قال ان فيه نظرا واسا علم ص اما المنقطع فشا لتها متواطي والراجح مشتركا
الوقف على الاستثنا المنقطع وهو ما كان من غير الجنس اي لم يدخل المستثنى
في المستثنى منه كقولنا جا القوم الا حمارا فيه مذاهب اصحها انه مجاز والثاني انه
حقيقة وعلى هذا مذهبان احدهما ان اطلاقه عليه وعلى المتصل من باب المشاكلة
اي انه حقيقتهما واحدة والاشتراك بينهما معنوي ثانيهما انه من الاشتراك اللفظي اي انه
موضوع لكل منهما على انفراده فانه ليس بينهما قدر مشترك فان المتصل الاخراج بخلاف
المنفصل واذا كان التواطو والاشتراك فرعين عن الحقيقة لم يصح من ذلك الا ثالث مذاهب
فجعل المصنف لها الوجه مردود فالمذهب الاخير وهو الوقف ليس خامسا وانما هو
رابع وهو من زيادته على المختصر ولم يذكر المصنف في شرحه قلت ويحتمل انه يكون
خامسا ويكون المذهب الثاني انكار اطلاق لفظ الاستثنا على المنقطع لا بالحقيقة
ولا المجاز وهذا ان صح غريب واسا علم ص والاصح وقال ابن الحاجب ان المراد بعشر
في قولك عشر الا ثلاثة العشر باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلاثة ثم اسند الباقي
بعد ذلك اذا كان قبله ذكرا وقال الاكثرون المراد سبعة والاقرينة وقال القاضي عشر
الا ثلاثة باسا اسمين مفرد ومركب ش ملخص الخلاف في هذه المسئلة ناشئ عن استشكال الاستثنا
فان المستثنى اذا دخل في المستثنى منه تناقض الكلام لانك اثبته ثم نفيته واذا لم يدخل
فكيف صح اخراجه وقد اجمع اهل العربية على ان الاستثنا اخراج فاختلف في
تقديره على اقوال احدها وهو الذي صححه ابن الحاجب والمصنف انه اريد جميع افراد
المستثنى منه وتكلم بلفظ يعم بالاسناد الابعد اخراج المستثنى فاذا قلت له علي عشر
الا ثلاثة فالمراد ولا العشر باعتبار الافراد ولكن لا يعلم باسناد الخبر وهو قولك الا ثلاثة
وهو عشر الا بعد اخراج الثلاثة منه فاسند لفظ الي عشر ومعنى الي سبعة ولم يتوجه الا
سناد الابعد الاخراج فلم يسند الا الي سبعة وليس الاستثنا منشا المراد بكل
بل به بجعل الاخراج قال ابن الحاجب فقد اتوفيته باجماع النحاة ان الاستثنا
اخراج ولا يودي الي التناقض ولانك لم تنسب الابعد اخراج المستثنى الثاني وبه
قال الاكثرون ان المراد بعشر في المثال المذكور سبعة واما الاستثنا فحالا قرينة

دالة على اطلاق اسم الكل وارادة البعض مجازا فالاستثنا موضح لمراد المتكلم الثالث
وبه قال القاضي ابو بكر ان المستثنى والمستثنى منه جميعا وضعا لمعنى واحد وهو الهذيان
منه اخرا فللسبعة اسما مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشر الا ثلاثة فاه حترز
عما اورد من التناقض لكن يقع عليه مخالفة النحاة في ان الاستثنا الخراج ولا اخراج
ها هنا وتظهر فايدة هذا الخلاف فيما لو قال انت طالق ثلاثا الا واحدة ووقع الاستثنا
بعد موتها فان قلنا ليس ببيان طلقت ثلاثا والا فثنتان مر ولا يجوز للمتفرد
خلافا لشذوذ قيل ولا الاكثر قيل ولا للهادي وقيل ان كان العدد صريحا
ش الاستثنا المتغرق نحو له علي عشر الا ثلاثة بالاجماع حكاه الاندلسي
وابن الحاجب وغيرهما لكن في المدخل لابن طلحة في ذات طالق ثلاثا الا ثلاثا قولان
في اللزوم وعدم اللزوم يقتضي صحة الاستثنا المستغرق وهو الذي
اشار اليه المصنف واغرب منه ما نقله الشيخ ابو حيان عن الزاهد انه يجوز
ان يكون اكثر نحو له علي الف الا الفين لكن قال انه منقطع وقريب منه ما حكاه
المحاملي في التجريد في قوله له علي الف الا ثوبا وقصر الثوب بما قيمته الف افاده
وجهين ومحل الاجماع ان صح اذا اقتصر عليه فلو عقبه باستثنا اخر فالثاني
فيه مشهور نحو له علي عشر الا ثلاثة فقيل يلزمه عشر لبطلان الاول
لاعتقابه والثاني لترتبه عليه وقيل ثلاثة ومحل بطلان المستغرق عند
الاقتصار عليه فان عقبه بما يصحة صح وقيل سبعة ويجعل الاستثنا الثاني
عايدا للاصل لبطلان الاول لاستغراقه ثم قال الجمهور يصح استثنا المساوي
نحو له علي عشر الا خمسة والاكثر نحو له علي عشر الا سبعة وقيل يمنع استثنا
الاكثر وحكاه البيضاوي عن الحنابلة وقيل يمتنع المساوي ايضا وحكاه الشيخ
ابو اسحق والامدي وابن الحاجب عن الحنابلة وحكاه الشيخ ابو حيان عن
نحاة البصرة وبه قال القاضي ابو بكر وقال قوم ان كان العدد صريحا لم يجز استثنا
الاكثر نحو عشر الا سبعة والا جاز مثل خذ هذه الدراهم الا ما في الكيس الفلاني
وكان ما فيه اكثر من الباقي كذا قرره الشارح ومقتضى عبارة المصنف انه يمتنع
استثنا المساوي ايضا فيما اذا كان العدد صريحا والله اعلم ص وقيل لا يستثنى
من العدد عدد صحيح وقيل لا مطلقا س في الاستثنا من العدد مذاهب المشهور
الجواز مطلقا كغير والثاني المنع مطلقا وصححه ابن عصفور وجاب عن قوله فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما بان الالف تستعمل في التكثير كثيرا فكانه قال
اني زمانا طويلا وذكر المصنف في شرح المختصر ان القاضي الحسين والمتولي ذهبا اليه

حيث قالا لو قال لنسوته الاربع اعتدتن طوالق الا فلانة لم يصح لانه نقص قال الشارح
ليس كما قالا فانهما مرجحا بالجواز تقديم الاستثنا كقوله انت طالق الا واحدة طالق
وذكرا وقوع الحكم بعد الاخراج فلا تناقض بخلاف التاخير ولو كان بعد ذكرهما لما توهمه
المصنف لمنعاه مطلقا الثالث انه لا يجوز استثنا جميع نحو له علي عشر الا عشرة
ويجوز الا ثلاثة ص والاستثنا من النفي اثبات وبالعكس خلافا لابي حنيفة ش
الاستثنا من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا عند اثباتي والجمهور وخالف
ابو حنيفة فيهما كما حكاه الصفي الهندي وتبعه المصنف لكن الامام في المعالم
حكى الخلاف في الاقل فقط وحكى الاتفاق على ان الاستثنا من الاثبات نفي
فلو قدم المصنف ذكر الاستثنا من الاثبات لفهم منه موافقة الامام في تخصيص
الخلاف بالاستثنا من النفي فالعكس بيان لقوله خلافا لابي حنيفة عاد اليهما
والمتعددة ان تعاطفت فللاول والا فللكل لما يليه معلم يتغير قبه ش الاستثنا
ان المتعددة ان تعاطفت اي عطف بعضه على بعض فانما ترجع كلها الى الاول
المستثنى منه نحو له علي عشر الا اربعة والا اثنين فالا يلزمه في هذه الصورة سوى
درهم وان لم يعطف بعضه على بعض رجع كل منها يليه الى المستثنى منه نحو له علي
عشر الا ثمانية الا سبعة الا ستة فالستة مستثناة من الثانية فتبقى في يدي
من العشر بعد الثمانية وهي اثنان ليكون مقرا بتسعة الا انه يكون لا يستثنى الثلاث
مستغرقا للاول فيعود ان معا للمستثنى منه كقوله له علي عشر الا ثلاثا الا اثنين
فيكون مقرا باربعة ص والوارد بعد جمل متعاطفة للكل بقرينة وقيل بها
وقيل للكل ان سبق الكل نحو رجل وامرأة عطفت يا او صوفال ابو حنيفة والامام
للاخير وقيل مشترك وقيل بالوقف والوارد بعد مفردات اولي بالكل من
الاستثنا الواقع عقب جمل عطف بعضها على بعض كقوله والذين يرمون المحصنات
الاية اختلف فيه على اقوال اخرها وهو مذهب الشافعي انه يعود للجميع الا ان
يقوم الدليل على ارادة البعض كما في هذه الاية فان حكم قبول الشهادة
قبول شهادته وانه فاسق ان استثنى من تاب فلا يبقى فاسقا ... الشهادة وعدم
لكن الجلد لا يسقط الا توبة من نحو الادمي لا يسقط الا بالتوبة وقوله بقرينة
وقيل جميعها ذكر الشارح ولم يشرحه واشار به الى الخلاف في ان الظرف يجمع او يبقى على
تقديره فان جمعنا اعدنا الاستثنا للمجموع منها وان ابقيناه على تقديره وهو
الاصح جعلنا الاستثنا من كل منها كما لو قال طالق وطالق ثلاثا او ثلاثا الا واحدة
فان قلنا ان المفرق لا يجمع وهو الاصح اوقعنا الثلاث لان قوله الا اربعا استثنا من كل

نسخة بخط المجد سنة ١٠٩٤
نسخة بخط المجد سنة ١٠٩٤

منهما وهو باطل لاستغراقه وان جمعنا المفرق فكانه قال ستا الا اربعا فيقع ثنتان
ولم ار من تعرض لهذا التفريع وان كان الخلاف في التفريق والجمع معروفا فقوله
تفريقا اي يجعل الاستثناء من كل من المفرقين مع بقاء ما على تفريقهما وقوله وقيل جمعا
اي يجمع المفرق ويستثني ذلك من الحاصل منهما وقد عرفت كيفية ظهور ثمرة الخلاف
وتوقف ابن الرفعة في نسبة هذا المذهب للشافعي لنقل ابن الصباغ عن نص البويطي
فيما لو قال انت طالق ثلاثا وثلاثا الا اربعا انه يقع ثلاث ثم قال ابن الصباغ وهذا
انما هو لانه وقع جملتين واستثنى احداهما بجملتها فلم يقع لان الاستثناء يرجع
الى الاخيرة من الجملتين واجاب المصنف في شرح المختصر عن هذا بتخصيص
الملة بغير العدد وليس كما قال واجاب عنه الشارح بان شرط العود للجميع
امكانه عوده الى كل واحد منها وهو منتف هنا فلهذا اختص بالاخيرة والحق عندي
بناؤه على ما قدمته قريبا والله اعلم المذهب الثاني انه يعود للكل ان سيق الكل
لغرض واحد كاكرم بني تميم واخلع عليهم فان الغرض فيهما التعظيم فاختلفا
عاد للاخيرة فقط وهو قول ابي الحسن البصري من المعتزلة الثالث عوده للكل
ان كان العطف بالواو فان كان بثم او غيرها اختص بالاخيرة وبه قال امام الحرمين
وعليه جرى الامدي وابن الحاجب وهو الذي في المحرر للرافعي والمنهاج للنووي
وتوهم بعضهم ان ذلك قيد في المقول ليس كذلك هو قول مخالف للمشهور وهو
الذي يقتضيه كلام المصنف وصرح الغزالي في البسيط في الوقف بان كل عرف
يقتضي الترتيب كذلك وصرح القاضي ابو بكر في التقريب بالقارئ غيرها وهو المعتمد
وقد افردت ذلك بالكلام عليه الرابع اختصاصه بالجملة الاخيرة وبه قال ابو
حنيفة ولهذا قال ان شهادة القاذف مردودة ولو تاب واختاره الامام فخر
الدين في المعالم الخامس انه مشترك بينهما لورود كل منهما في القرآن للاخيرة وبه
قال القاضي في السادسة السادس الوقف في المسئلة لعدم العلم بعد وله وبه قال الشيخ
ابو بكر والغزالي واختاره الامام فخر الدين في المحصول والمختار اما الاستثناء
المتعقب للمفردات فهو الى بعوده لكلها لعدم استقلالها ولهذا اقتضى كلام
جماعة الاتفاق فيه وقال الرافعي في الطلاق اذا قال لحفصة وعمرة طالقان الا
فهو من باب الاستثناء عقب الجمل اما القران بين الجملتين لفظا فلا يقتضي
التسوية في غير المذكور حكما خلافا لابي يوسف والمزني نعم القران بين الجملتين
في اللفظ في حكم من الاحكام لا يقتضي التسوية بينهما في غيرها عند الجمهور
ويدل له قوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده فعطف وجوبا على مباح وقال

ابو

ابو يوسف والمزني يقتضي التسوية لان العطف يقتضي الشركة ويستدل بعض الحنفية
بذلك على انه لا يجب ان يخرج من غير الصنف الذي اخرج منه الصدقة الاولى فيخرج
ثمالي واقيموا الصلاة واتوا الزكاة لكن الذي في كتب الحنفية تخصيص ذلك
بالجملة الناقصة نحو قوله تعالى فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا
فهما جملة واحدة والاشهاد في المفارقة غير واجب فكذا في الرجعة بخلاف قوله تعالى
واقيموا الصلاة واتوا الزكاة فانه يجب لان الجملتين مستقلة ولا يخفى ضعف هذا
بتكلم في احداهما بنية في الاخرى وهو مما يلزم من عدم لزوم الاخيرة لزوم
يلزم من وجودها وجوب ولا عدم لذاته وهو الاستثناء الثامن الاستثناء بالا
والاصح وجوب اخراج الاكثر ابدا فاما متى الثاني من الخمس اثنتان فيشترط
اتصاله عقليا كان كالجملة مع الهم او شرعيا كالاجمال مع البيان او عاديا كالتنفس
مع الصعود وهذا التعريف قال القرافي فاما وجود الحد وفي اجزائه خرج بالفصل
الاول المانع فانه لا يلزم من عدمه شيء وبالثاني السبب فانه يلزم من عدمه العدم
والثالث وهو قولنا لذاته شيئان احدهما مقارنة الشرط وهو ما ليس بسبب فيلزم
العدم لكن لا لذاته بل لوجود السبب المانع فيخرج الشرط الاخير فانه يجامع
الشروط لكن لا لذاته بل لعدم قرينة في آخر الكلام والعقل والاستثناء في
شروط للعلم ويحصل عند الاخير منها وهو الاستثناء الثاني الجمهور على
وهذا التعريف للاصوليين وقال ابن الرفعة هو ما اخرج من الكلام بالقوة لولاه
لانتفاء انتفاء الشيء الذي جعل شرطا فيه لئلا يلزم ان لا يخرج عند الاخير
الركن فانه متقوم له بمعنى انه داخل فيه ولا يتصور بدونه لان المركب والشرط
يتصور للمركب والبسيط والشرط كالاستثناء انه يشترط اتصاله بالكلام وهذا
متفق عليه هنا لكن ذكر كلام المصنف يوهم جريانه خلاف فيه وليس كذلك
نحو اكرم ربيعة واعط مضر اذا تولوا فيعود فيهما الخلاف في الاخيرة
او الوقف واولى بعوده للكل ولهذا قال في المحصول انه الاصح وانفق هنا
على عوده للكل لكنه في الكلام على التخصيص قال ان الخلاف في
اختصاصه بالاخيرة يقدم وبالاخيرة ان تأخر كما في الاستثناء واتفقوا في الشرط على جوازه
بين زيد ان كانوا عالما وكان الجهال اكثر جاز وفاق ان اخر الا كان بينهما
الضيف الهندي وقد لا يبقى على عمومه لوجه شيء كقولك اكرم كل
وقد لا يلزمه احد منهم وقد يرجع لغة الا تفاق في الخارج لا كلام انه تقدم

في كل مخصص انه لابد من تباجم يقرب من دليل العام قال الشارح والممكن في جوابه
جعل اطلاقه هنا على ما اذا كان الباقي بعد الاخراج غير محصور ليوافق ما
سبق وانما اعاده هنا لينبه على انه ليس كالاستثناء في محل الخلاف ص
الثالث الضعيف كالاستثناء في العود ولو تقدمت اما المنقطعة فالمختار
اختصاصها بما وليته ش اصفهمن المخصصات المتصلة نحو اكرم بني تميم
من العلماء وهي كالاستثناء في العود لجميع الجمل ولو تقدمت نحو وقفت على جميع
محتاجي واولادي واولادهم فتشترط الحاجة في اولاد الاولاد اما لو توسطت
مثل اولادي المحتاجين واولادهم فقال المصنف لا تعلم فيه خلافا وينبغي اختصاصها
بما وليته ويدل لصحة حكاية الرافعي في الايمان عن ابن كج فيما لو قال لعبديه حران
شاء الله واحدهما طالق ونوى صرف الاستثناء اليهما فان مفهومه انه اذا لم ينو لا يعمل
الاستثناء فيهما واذا ثبت هنا في الشرط فالصفة اولى وهذا يجري الخلاف
المذكور في الاستثناء باخراج الاكثر والحاوي هنا فيه نظر والظاهر انه لا يكون
وذكر شيخنا الاسنوي فيما لو قال انت طالق ان دخلت الدار ثلاثا ولا نية له انه
يحتمل ان تقديره نحو ثلاثا لقربه وظاهرا ثلاثا لانه المعتاد وان يعود
اليهما والله اعلم ص الرابع الغاية كالاستثناء في العود والمراد غاية فقط
كل عموم يشمل لو ذكرت مثلا حتى يعطوا الجزية واما مثل حتى مطلع الفجر
فلتحقق العموم وكذا اقطعت اصابعه من الخنصر الى البنصر ش الرابع من
المخصصات المتصلة الغاية وهي منتهى الشيء وحكم ما بعدها مخالف لما قبلها
قاله الشافعي والجمهور وقيل يدخل فيما قبله وقيل يدخل ان كان من الجنس
وقيل ان لم يكن معه من دخل وان كان معه فلا وهي كالاستثناء في العود
على الجميع كقوله وقفت على اولادي واولاد اولادي الى ان يستغنوا قال
السبكي وذلك فيما اذا تقدم عموم يشملها لولم يات ما كقوله تعالى حتى يعطوا
الجزية فلولا هذه الغاية لقاتلناهم وان اعطوها قال فيستثنى من ذلك القوم
شيئان احدهما الغاية التي لو سكت عنها لم يدخل عليها اللفظ كقوله حتى مطلع الفجر
فان الغاية فيها التاكيد لعموم لا للتخصيص فانطلوعه وقت ملحوظ
ليتبادر من التحديد ثانيهما ما كانت اللفظ الاول شاملا لها مريحا كقوله قطعت اصابعه
من الخنصر الى الابهام فانه لو اقتصر على الاول دخل الابهام فهو تاكيد فالغاية
في الاول خارجة قطعا وفي الثاني داخلة قطعا قلت وقيدت كلام البغوي
بقولي اي مريحا حتى يخرج موضع الخلاف فان اللفظ لابد فيه من شموله للغاية كما قدره

لكن

لكن لا مريحا فانه لم يصرح او لانها للقتال مع اعطاء الجزية بل هو من جملة الاحوال الداخلة في ذلك
بخلاف لفظ الاصابع فان لفظه يتناول الابهام صريحا واسامع ص الخامس ما بعض منه الجملة
ولم يذكره الاكثرون وصرح به الشيخ الامام بقية ذكر انه الراجح من المخصصات المتصلة
بدا البعض من الكل نحو اكرم الناس قريشا ولم يذكر الاكثرون ورائكين عليه الاستثناء
شارح المحصول والصفي الهندي وكذا الشيخ الامام السبكي لانه اجمل ثم بين البعض
فلم يتحقق فيه معنى الاخراج والتخصيص لابد فيه من اخراج وذلك مفقود هنا
لفظ البعض لصفاته لا يجتمع مع المبدل منه فاذا اجتمعا فقد انعدم احدهما وهذا ذلك
من القسم الثالث المنفصل يجوز التخصيص بالحس والعقل والسمع خلافا للشذوذ ومن ثم
تسميته تخصيصا صار هو لقول كل ما خرج من المخصصات المنفصلة بذكر المنفصل
وهو اثنى عشر قسما اي لا يحتاج منها الى ذكر العام وهي ثلاثة الحس والعقل والدليل المنفصل
فالاول الحس والمراد به المشاهدة والا فالدليل السمعي من الحس سلمناه اذكر هو ذلك
بمعانة السمع وقد جعله تسميحا له نحو قوله تعالى وآتيت من كل شيء لانا نعلم ان السماوات
لم تؤت منها كالسموات ومملكة سليمان والثاني العقل مرة وبابا كقوله تعالى الله خالق
كل شيء لخروج الذات والصفات العلية عن ذلك او نظير ليكن مخصص منه على الناس
حج البيت بغير الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب وخالف في التخصيص بالعقل
فريق وهو ظاهر كلام الشافعي في الرسالة فمنهم من جعله مجازا ومنهم
من جعله لفظيا والى ذلك ذهب القرافي والمصنف لانه خروج هذه الامور من العموم
لا نزاع فيه الا انه لا يسمى تخصيصا لامتناع ان بالقياس والاصح جواز تخصيص
الكتاب بالسنة ج وبالكتاب والكتاب بالمتواتر وكذا احاد الواحد عند الجمهور
وثالثها ان خص بقاطع وعند عكسه وقال الكرخي بالمنفصل وتوقف القاضي وبقيا
خلافا للامام مطلقا وللحنابلة ان كان خفيا والقوم ان لم يكن اصله مخصصا من العموم
والكرخي ان لم يخص بمنفصل فتوقف امام الحرمين والغزالي وكذا ابن الحاجب في الجمع
ويجعله عليه الصلاة والسلام وتعقبوه في الاخير بالتخصيص بالدليل المتواتر
الا ان يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب خلافا لبعض الظاهرية ويرده تخصيص
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء بقوله واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن الثاني السنة يجوز تخصيصه بالكتاب خلافا للداودي وطائفة حيث
قالوا يتعارضان وهذا شامل تخصيص المتواتر بالمتواتر والاحاد بالاحاد بالاولى
الاول في زماننا عندكم اما المعراج فقد ثبت بالتواتر قال وانما يتوقف في بعض الصفات
فان الاحاديث كانت في زمانهم متواترة لقرب العهد وشدة العناية بالرواية انتهى

ومثال نسخ الاحاد تخصيص قوله عليه الصلاة والسلام فيما سقت السما العشر بقوله ليس فيما
دون خمسة اوسق صدقة اما تخصيص المتواتر بالاحاد فهي مثل تخصيص الكتاب او سياتي
اثالثة يجوز تخصيص السنة متواترة كانت او احادا بالكتاب خلافا لبعض اصحابنا
الرابعة يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة بالاجماع كما حكاه الصفي الهندي
وقال الامدي لا اعلم فيه خلافا ومنهم من حكا خلافا في السنة الفعلية لنا مسئلة
في تخصيص الكتاب بخبر الواحد مذاهب احدها وبه قال الجمهور الجواز مطلقا فانا
نقوم بعمل الخاص لنا بظاهره مطلقا وحكاه ابن الحاجب عن الائمة الاربع قال الشارح
لكن الحنفية ينكرونه الثاني المنع مطلقا حكاه ابن برهان عن طائفة من المتكلمين
الثالث الجواز ان خص قبل ذكر دليل قطعي والا فلا قاله عيسى بن ابان الرابع
وهو من تخريج المصنف عكسه وهو المنع ان خص قبل ذكر دليل قطعي والا جاز وجهه
ان غالب العمومات مخصصة فقد مناعلى تخصيص مالم يخص عند ذكر الاحاد وجه
اخذ ليث الغالب يدل لكل التخصيص الخاص وبه قال الكرخي الجواز ان خص قبله بدليل
منفصل فان لم يخص او خص بمتصل لم يجز لتساقط الوقف بمعنى عدم العلم او بمعنى
وقوع التعارض في القدر الذي دل العموم على ثباته والخصوص على نفيه فيتوقف
عن العمل وهذا ظاهر كلام القاضي ابي بكر في التقريب تنبيه ان احدها ذكر ابن العربي
ان محل هذا الخلاف في خبر الواحد الذي لم يجمعوا على العمل به فانا جمعوا على العمل بخص
الكتاب به فلا خلاف كالمتواتر وقد يقال الدال على التخصيص حينئذ انما هو الاجماع
ثانيها هذا الخلاف جار في تخصيص السنة المتواترة بالاحاد كما صرح به القاضي ابو بكر
وان لم يتعرض له المتاخرون كالامام وابن الحاجب السادسة في جواز تخصيص
عموم الكتاب او السنة بالقياس مذاهب احدها الجواز مطلقا وبه قال الائمة الاربعة
والاشعري الثاني المنع مطلقا حكاه المصنف عن الامام وهو اختيار في المعالم لكنه
اختار الاول في المحصول الثالث المنع ان كان القياس خفيا فان كان جليا جاز حكاه
المصنف عن ابي علي الجبائي والمعروف عنه المنع مطلقا وانما التفصيل لابن سريج الآتي
المنع ان لم يكن اصل ذلك القياس مخرجا من ذلك العموم بنصه فان كان مخرجا منه جاز
الخامس المنع ان لم يخص او خص بمتصل فان خص بمنفصل جاز قاله الكرخي السادس
الوقف في القدر الذي تعارضا فيه والرجوع الى دليل اخر غيرهما وبه قال امام الحرمين
اي في كتب الاصولية لكنه قال في النهاية في مسئلة بيع اللحم بالحيوان يخص الظاهر
بالقياس الجلي اذا كان التاويل لا ينبو عن النص بشرط ان يكون القياس صدر عن غير
الاصل الذي ورد فيه الظاهر فان لم يتجه قياس غير مورد الظاهر لم يجز ازالة الظاهر

يعني مستنبط منه يتضمن تخصيصه وقصص على بعض المسمات تنبيه محل الخلاف
في القياس المظنون اما القطوع فيجوز تخصيصه به قطعا كما اشار اليه الامدي وغيره شارح
الاربعة السابعة يجوز التخصيص بالعموي اي مفهوم الموافقة كما اذا قال لغلامه اكرم
فلانا ثم قال اذا اساء اليك فلانا فلا تقل له اف ومقتضى كلام المصنف وغيره الاتفاق
عليه وصرح به الامدي لكنه اطلق الكلام في المفهوم اما التخصيص بدليل الخطاب وهو مفهوم
المخالفة فالارجح جوازه كتخصيص قوله عليه الصلاة والسلام لمال الواجد يحل عقوبته بمفهوم
قوله عليه الصلاة والسلام ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته ثم يحمل خبث الثامنة يجوز التخصيص
بفعله عليه الصلاة والسلام كما نذكره لعظ عام في تحريم شيء ثم يفعل بعضه فيكون
فعله تخصيصا للفظ العام الا ان يتبين اختصاصه به خلافا للكرخي ثم المخصص فعله
عليه الصلاة والسلام عن استقبال القبلة بغائط او بول ثم فعله ذلك في البنيان لما تقرر
عليه الصلاة والسلام واحدا من امته على خلاف مقتضى العموم فهو تخصيص ذلك العموم
في حق ذلك الواحد وكذا غيره ممن شاركه في العلة ان تبين المعنى في ذلك فان لم
يتبين فالمختار عند ابن الحاجب انه لا يتعدى الى غيره وخالف المصنفية شرحه
واختار التعميم وان لم يظهر المعنى مالم يظهر ما يقتضي التخصيص ثم انما يتعدى جهته
الافراد لا فهو نسخ والا فتخصيص تنبيه لم يذكر المصنف هنا التخصيص
بالاجماع مع كونه في المختصر والمنهاج لانه المخصص وليد الاجماع لا نفس الاجماع وكان
في اصل المصنف والاصح ان مخالفة الامة ينقض ناسخا ثم ذهب عليه والحقه بباب
النسخ وسياتي هناك وكان ينبغي ان يقول هنا وان عمل الامة بعض افراد العام
مخالفا له يتضمن تخصيصا كما وان عطف العام على الخاص ورجوع الضمير الى بعض
ومذهب الراوي ولو صحابيا وذكر بعض افراد العام ولو باخص من حكم العموم لم يكن
من فيه مسايل دون عطف العام على الخاص لا يقتضي تخصيصه لما ذكرته في قوله
تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه عام في المطلقات والمتوفى عنهن
وان كان قد عطف عليه ما هو خاص بالمطلقات وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بعدهن اربعة اشهر وعشرا الذي لم يحض وهذه يمكن تخريجه
وذكرها القفال الثاني ومثلها بهذه الاية وهي عكس المسالة في عطف الخاص على العام وذلك
خلافا بيننا وبين الحنفية ومحل كيف التخصيص وهو اشر ان المتقدم منهما
في الاحكام يقتضي طرد خلافهم هنا وتعبير المصنف يقتضي نفي ذلك فاذا سمعت العام
الثاني اذا اعقب العام بضمير يختص ببعض افراده ولم نوجب تخصيصه مثل قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن في ذلك

فالمختلف علم في الرجعيات والبوائن والصريحة قوله وبعولتهن مختص بالرجعيات
وظاهر مذهب الاكثرين والخفاف المزني والامدي وابن الحاجب وغيرهم وحكى المزني
عن الشافعي تخصيصه بهن وهو منقول عن اكثر الحنفية واختاره الامام في المعتمد
إذا الشرط ترجيح التخصيص عند تعارضه والمراد بالحديث عندنا وعند الجمهور بخلافه الحنفية
وحكاه الشارح عن الحنابلة ايضا وفرق بعضهم بين ان يكون صحابيا فيخصص مذهبه
وبين غيره كما مر فلا ومثل في المحصول لذكر بحديث ابي مريرة في الامر بالغسل من ولوغ
الكلب سبعا مع فتواه بثلاث وفيه نظر من وجهين احدهما ان ذكر الراوي بعض افراد
العموم تارة يفيد كما ليس من باب العموم فان العدد نص لا عموم فيه والتخصيص
بخروج العموم وقرن الشيخ علاء الدين الجزري لفظ الكلب مفرد معرف بال فهو
عام ليشمل كلب الزرع وغيره وابو حنيفة يرى الاقتصار في كلب الزرع على ذلك
لكونه لا تعرف عن ابي هريرة فتوى البتة والاحتياط تشمل ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم
من بلد دبيه فاغسلوه فان مذهب راويه ابن عباس ان المراة لا تفضل بالولوغ
وهو مذهب ابي حنيفة ايضا وقد مثل به ابن برهان والصفي الهندي باللغة
كوكو فرد من افراد العام والحكم عليه بمثل الحكم على العام لا يخصص العام خلافا لابي ثور وذلك
كقوله عليه الصلاة والسلام في شاة ميمونة باغيها طهورها فانه ذكر بعض افراد ما
دخل تحت قوله عليه الصلاة والسلام اما الاهاب الخ وفيه نظر فقد ظهر فلا يقتضي تخصيص
الحكم بذلك الفرد واختلف في تخريج مذهب ابي ثور فذكر ابن برهان وامام الحرمين
ان مفهوم حديث مولاة ميمونة اخراج ما لا يؤكل لحمه ونقل عنه في المحصول ان
سقوطه اخراج جلود غير الشياه وعلى كل حال رده الجمهور بانه مفهوم لقب وهو
غير معمول به عند الاكثرين ومن منا نقل عن ابي ثور القول بمفهوم اللقب ويقتضي
ذلك تسليم التخصيص حيث كان المفهوم مخالفة كما نقلوا عن الشافعي في
قوله في اشتراك الشريكين في الجرسي فانه مفهوم الصفة حجة وبهذا صرح ابو الخطاب الحنبلي
وليس من هذا تخصيص قولنا ذكر بعض افراد العموم لا يخصص وهو من قول
المستقل او بعض من حكم العموم انه لا فرق بين ان يذكر معارضا ويكون كذلك
الفرد جميع حكم العام او بعضه كما لو لم يذكر في حديث مولاة ميمونة الا بعض احكام
الطهارات عللا فيما يبعد ولم يتعرض لما يقرب لذكره هذا وبالله اعلم من ان الاطلاق
يشمل بعض الامور تخصيص ان المراد التي ولى الله عليه وسلم او الاجماع ان العام
لا يقصر على المعتاد وما على ما وراءه بل تطرح له العادة البتة من اختلف النقل
في ان العادة تخصص لا فنقل الامام فخر الدين واتباعه انها تخصص وعكس

الآمدي وابن الحاجب ولم يتوارد النقلان على محل واحد وعلى ذلك يشي المصنف فكلام الامام وهو المذكور
اولا فيما اذا ورد من الشارع لفظ عام ووجدنا العادة جارية باخراج بعض افراده كالنهي
عن بيع الطعام بالطعام متفاضلا اذا جرت العادة ببيع بعض الاطعمة متفاضلا فتكون
العادة مخصصة للعموم ودالة على جواز التفاضل في بيع ذلك الطعام ان كانت تلك العادة
موجودة في عصره عليه الصلاة والسلام واقرهم عليها وكذا اذا دل على جواز بيع ذلك
النوع جنس التفاضل الاجماع وكلام الآمدي وابن الحاجب وهو المذكور ثانيا فيما
اذا ورد النهي عن بيع الطعام بالطعام وجرت العادة بان لا يباع من الطعام الا القليل فهذا
يختص النهي به او يشمل كل ما صدق عليه اسم الطعام قال ابو حنيفة يختص به وقال
الجمهور لا قال لا يختص الحكم بالمعتاد ولا بما ورد المعتاد بل تطرح تلك العادة ويعم هذا العموم
في الكلام الاول وفي اخراج المعتاد من غير المعتاد وادخال غير المعتاد مع المعتاد
في حكمه وحمل ابن دقيق العيد الكلام الثاني على العادة الفعلية كما مثلناه انتهى
التوليه فكان يعتاد اهل العرف تخصيص اللفظ ببعض جوازيده اعتنيا بما يسبق
الارض فنسبته الى ذلك الخاص فاذا اطلق العام فهو تنزيله على الخاص المعتاد لان
الظاهر انما يراد له باللفظ على ما شاع استعماله فيه لانه المتبادر الى الذهن
وانه نحو قضى بالشفعة للجار لا يعم وفاقا للاكثرين ذهب الاكثرون كما حكاه الآ
مدي وغيره الى ان قول الصحابي قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار لا يفيد
العموم لانه ما ذكر ليس لفظ الرسول بل حكاية لفعله ويحتمل ان قضاءه كان
لجار بصفة يختص بها والحجة في الحاكي وقد يكون خاصا فيتوهمه عاما واختاره
الآمدي وابن الحاجب عمومه لان الظاهر انه روى كما سمع من غير زيادة ولا نقص
وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان الحق الاول ان كان الحاكي فعلا لوشوهد
لم يجز حمله على العموم والثاني ان كان قولا لو حكى لكان دالا على العموم فان
قلت هذه المسلة مفهومة من قوله فيما تقدم ان الفعل المثبت ليس بعام
قلت لا صيغة له حتى يتمسك بعمومه بخلاف القضاء ونحوه فانه لا يصدر الا
عن صيغة وقد يفهم الراوي من هذا العموم فيرويه على ذلك تنبيه طرد الغزالي
مذاهبه مثل نهي عن بيع العربون ونكاح الشغار وامر بقتل الكلاب وتبعه شيخنا
الاسنوي في التمهيد وجزم بعضهم هنا بالتعميم لان امر ونهي يدلان على ورود
خطاب مكلف ولما لم يذكر مامورا ولا منهيا علمنا ان المخاطب به الكل من جملة
جواب السايل غير مستقل دونه تابع للسوال في عمومه والمستقل الاخص جايز اذا امكنت
معرفة المكوت والراوي واضح ش اذا كان خطاب الشارع جوابا للسوال فلا يكون

احداهما ان يكون غير مستقل بدون السؤال مثل ان يسأل هل يتوضأ بالبحر فيقول
نعم فهو تابع للسؤال ان كان عاما فهو عام وان كان خاصا فهو خاص الثانية ان يكون
مستقلا غير مستند بجملة الى سؤال ابتدا لافادة العدم فهو على ثلاثة اقسام احدها
ان يكون اخص من السؤال كقوله من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر
في جواب السؤال عمن افطر في نهار رمضان فهو جاز اذا علمت متعرضة لكفارة
عنه وهذا يفهم باشتراط امرين احدهما ان يكون في الجواب تنبيه على علم السؤال
عنه والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ثانيهما ان يكون ثم بدل من اهل الاعراب
والام يغد التشبيه ولا بد من شرط ثالث وهو ان لا يفوت شرط العمل بالسبب
اشتغال المسايل بالاجتهاد ليلا يلزم تكليف ما لا يطاق ولم يبين المصنف
وجه اسكمه في العموم والخصوص وهو محكم الاستقراء لكن لا يصح ذلك
وان كان السؤال عاما لان الحكم في غير محل التخصيص غير مستفاد من اللفظ بل
من التنبيه قاله الصفي الهندي الثاني ان يكون الجواب مساويا للسؤال المذكور في
العموم والخصوص وحكمه واضح وقال الغزالي انه هذا لم يراد بقول الشافعي
تركه لاستفصاله مع تعارض الاحتمالين لنزلة العموم في المقال الثالث ان يكون الجواب اعم من السؤال فهو مندرج في المذكور بحق وهو المقصود
سبب خاص لان السبب قد يكون سؤالا وقد يكون غيره حتى العام على سبب خاص
معتبر عمومه عند الاكثر فان كانت قرينة تعميم فاحذر وصورة السبب قطعية
الدخول عند الاكثر فلا يخص بالاجتهاد وقال الشيخ الامام ظنيه وقاله ويقرب منها
خاصة في القران ثلاثة في العموم عام للمناسبة بين الماورد العام على سبب خاص
لم يختص الحكم بذلك السبب فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا مذهب
الاكثرين وبعقال الشافعي كما حكاه القاضي ابو الطيب والماوردي وغيرهما وخالف
في ذلك مالك والمزني وابو ثور ونقل امام الحرمين والامدي والغزالي وابن الحاجب
عن الشافعي كمقالتهم وانه الامام وقال انه التبس عليه فاقله لا فعله فيقول انه الا
تصير فراشا بالوطي لقصة عبد بن زمعة وقال ابو حنيفة لا تصير فراشا ولا يلحقه
الا باعترافه وحمل تلك الصفة على الزوجة واخرج الامة من عمومه فقال الشافعي ان
هذا ورد على سبب خاص وهو الامة قال الامام فتوهم الواقف على هذا الكلام ان
الشافعي يجعل العبرة بخصوص السبب وانما اراد ان الاعتبار في السبب في ورود العموم
فلا يجوز اخراجه لان محل السبب لا يجوز اخراجه عن العموم قطعا انتهى فان كان
هناك قرينة تقتضي التعميم فواجد وراولي بالتعميم كقوله تعالى والسارق والسارقة

فان سبب اسرقة رجل رداء صفوان ابن امية فالاتيان بالسارق فتحمه قرينة
دالة على التعميم وقد تقوم القرينة على الاختصاص بالسبب كالنهي عن قتل النساء
والصبيان فان سببه انه عليه الصلاة والسلام راى امراة في بعض مغازيه مقتولة
وذلك يدل على اختصاصه بالحربيات فلا تناول المرتدة ثم ان صورة السبب قطعية
الدخول حتى لا يجوز تخصيصها بالاجتهاد خلافا للزايدة عليها فقد يدخل التخصيص
وقد تقدم من كلام الامام القطع بذكر لكن المصنف انما حكاه عن الاكثر لانه حكي
عن ابي حنيفة تجويز اخراجه استنباطا مما تقدم عنه من لحوق الولد بالفراش
في المرة دون الامة وما ذكره الشيخ الامام انكي الى اندلالته على صورة السبب ظنية
فقال القطع بالدخول ينبغي ان يكون محله اذا دلت قراين حالية على ذلك وحكى ان
اللفظ العام يشمل بطريق الوضع لا محالة والا فقد ينازع الخصم في دخوله وضعا
محت اللفظ العام ويدعي انه يقصد المتكلم بالعام اخراج السبب وبيانه انه ليس
داخلا في الحكم فان للحنفية ان يقولوا في حديث عبد بن زمعة ان قوله عليه الصلاة
والسلام الولد للفراش وان ورد في الامة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد وبيان
حكمه اما ان ثبت او لا انتفاء فاذا ثبت ان الفراش في الزوجة لانها التي يتخذها
الزاشر خالبا وقال الولد للفراش كان فيه حجة ان ولد الحرة ومقتضاه ان لا يكون
للامة تعلق في السبب عن السبب واثباته لغيره فالمقطوع به ان لا بد من بيان حكم
السبب اما القطع بدخوله او خروجه فلا انتهى قلت من كلام ضعيف عجيب
فانه عليه الصلاة والسلام صرح بالعلة لسيد الامة بقوله هو لك يا عبد ابن زمعة
فكيف يستقيم مع ذلك حمل الفراش على الحرة دون الامة ثم ذكر السبكي انه يقرب
من ورود الحكم على سبب ان يرد في القران العظيم اية خاصة ثم يتلوها في الذكر اية
عامة لكن تقتضي مناسبة الحال دخول ما دلت عليه الاية الخاصة فيها فحينئذ تكون
كالسبب في دعوى القطع بالدخول ويكون كناية العمومات وقال الحق انه رتبة
متوسطة دون السبب وفوق العموم المجرد ومثل ذلك بقوله تعالى اذا سالهم
ان تؤدوا الامانات الى اهلها فان مناسبتها لما قبلها ومن قوله الم تر الى الذين اوتوا
نصيبا من الكتاب وما بعدها ان ذلك اشارة الى قول كعب ابن الاشرف وقد سأله
قريش ما هدى سبيلا فقال انتم فنزلت الايات فيه وفي امثاله من اهل الكتاب
الذين كتموا امر النبي صلى الله عليه وسلم مع بيانه لهم واخذ الميثاق عليهم ان لا يكتموا
ذلك وان ينشروه فكان ذلك امانة عندهم فلم يودوها وخانوها وذكر بناسب الامر
بالاداء الامانة من مسألة ان تاخر الخاص عن العام نسخ العام او الاخص وقيل ان

السبب الاول الفراش فهو مختص بمن له فراش والسبب الثاني في الامة والسبب الثالث في ولد الملاعنة فالفراش سبب لحوق الولد والملاعنة سبب نفيه

ان تقارنا فتعارضا في قدر الخاص كالنصف وقالت الحنفية وامام الحرمين المتاخر يتاخر
فان جهل فالوقف والتساقط ش اذا تعارض نصان احدهما عام والاخر خاص
فله احوال احدها ان يعلم تاخر الخاص عن العام فانه تاخر عن العمل به كما مر نسخا اي لقدر
محامد له من العام لا لجميع افراد العام فانه لا خلاف في العمل بالعام في بقية الافراد
المستقل وانما لم يجعله تخصيصا لانه تاخير بيانه عن وقت العمل ممتنع وان لم يتاخر
عن وقت العمل به فالاكثر انه تخصيص وحال المعتزلة ذلك لمنعهم تاخير البيان عن وقت
الخطاب الثاني ان يتاخر العام عن الخاص سواء تاخر عن وقت العمل به ام لا فيقدم الخاص
فيما تعارضا فيه الثالث ان يتقارنا اي يوجدا في حالة واحدة سواء تقدم في اللفظ الخاص
او العام كان يقول فيما سقت السماء العشر ثم يقول لا زكاة في اقل من خمسة اوسق او بالعكس
فيقدم الخاص فيما تعارضا فيه وحكي في المحصول في هذه الحالة قولا انهما يتعارضان فيه
قدر الخاص الرابع ان لا يعلم تاريخا فيعمل بالخاص ايضا وقد تناول هذه الاحوال الاربعة
الاخير والقسم الثاني من الحالة الاولى قوله والاخص فانه اخذ في القسم الاول ان
يتاخر الخاص عن وقت العمل فيصدق بتاخره عن وقت العمل وبتقارنهما
العام ويتقارنهما وبعدم العلم وما ذكرناه في هذه الاحوال هو مذهبنا وقال الحنفية
وامام الحرمين المتاخر ناسخ للمتقدم مطلقا سواء تاخر العام او الخاص والمراد بالنسخ فيهما
تعارضهما فيه فان جهل الامر في ذلك فحكى ابن الحاجب عنهم التساقط وصاحب البديع
الوقف فلهذا تردد المصنف بينهما ص وان كان عاما من وجه فالمتقدم رواية
الحنفية المتاخر ناسخ ش اذا كان كل من الدليلين المتعارضين عاما من وجه خاصا
من وجه والسبيل الى تقدم احدهما على الاخر بالترجيح كقوله عليه الصلاة والسلام من بدل
دينه فاقتلوه مع نهيه عن قتل النساء فان الاول خاص في المرتدين عام في النساء
والرجال والثاني خاص في النساء عام في الحربيات والمرتدات وقد يرجح الاول
بقيام القرينة على اختصاصه الثاني بسببه وهو الحربيات قال الشيخ تقي الدين في
شرح الالمام وكان مرادهم الترجيح الذي لا يخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة
وسائر الامور الخارجية عن مدلول العموم من حيث هو قال الشارح وفيما قاله نظر
فان صاحب المعتمد حكى عن بعضهم في هذه المسئلة ان احدهما اذا دخله تخصيص جميع
اتفاقي قاله وما حكاه عن الحنفية من ان المتاخر ناسخ فهو قبل ما تقدم عنهم لعل
لم اجده صريحا في هذه المسئلة انتهى وقد اطلق المصنف المطلق الدال على الماهية بلا
قيد وزعم الامدي وابن الحاجب دلالته على الوحدة الشائعة فوهماه النكرة ومن ثم قالا الامر

بمطلق

بمطلق الماهية امر جزئي وليس بشيء وقيل بكل جزئي وقيلا ان فيه شيئا ما من
المطلق والمقيد قد يتكلم من يخص العام والخاص ذكرهما في ذيل مسايلها وعرف المطلق بانه
الدال على الماهية بلا قيد من حيث اعتبار عارض من عوارضها كقولنا الرجل خير من المراة
وقولنا بلا قيد مخرج للعرفة والنكرة لان الاولى تدل عليها مع وحدة غير معينة كرجل
وهذا مرجح في الفرق بين المطلق والنكرة وذهب الامدي وابن الحاجب الى انهما بمعنى
واحد فقال المطلق النكرة في سياق الاثبات وقال ابن الحاجب ما دل على شائع في جنسه
الشيوع والانتشار مفهوم
في قولنا الخ
تقوله شائع اي لا يكون متعينا بحيث يمتنع صدقه على كثيرين وقوله في جنسه اي
له افراد تحته فيدخل فيه الدال على الماهية من حيث هي والدال على واحد من غير معين
وفي النكرة قال الشارح وقول المصنف توهماه النكرة ممنوع بل تحققاه وما صنعاه
خير مما صنعه المصنف فان مفهوم الماهية بلا قيد ومفهومها مع قيد الوحدة لا يخفى
تغايرهما على احد ولكن لم يفرق الاصوليون بينهما لعدم الفرق بينهما في تعلق التكليف
فانه التكليف لا يتعلق الا بالموجود في الخارج والمطلق الموجود في الخارج واحد غير
معين في الخارج لان المطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن الاحاد ووجوده في ضمنه
موصوفا وتعينه بانضمام مشخصاته اليه فيكون المطلق الموجود واحدا غير معين
وذكر هو مفهوم النكرة والاصوليون انما يتكلمون فيما يقع به التكليف واما الاعتبارات
العقلية كما فعله المصنف فلا تكليف بها اذ لا وجود لها في الخارج لان من المكلف به
ايقاعه والاتيان بما لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن فلا يكلف به ثم زاد ذلك بقوله
ومن ثم اي ولاجل هذا التاصيل قال الامدي وابن الحاجب ان الامر بمطلق
الماهية امر بجزئي من جزئيات الماهية لا بالكلي المشترك فاذا قال اعتق من غير تعيين
المطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لان الماهية
المطلوبة لا تنفك عن الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط واذا افترقت بينهما
علمت ان المطلوب الماهية من حيث هي لا يفيد الجزئية ولا الكلية وهو غير مستعمل
بل بوجود في الجزئيات وذهب الامام فخر الدين الى انه امر بالماهية المشتركة
بين الافراد لا يجزئ معين وحكاه ابو المناقب الزنجاني عن مذهب الشافعي والمختار
بقوله وقيل بكل جزئي ووجه بناء هذه المسئلة على هذا الاصل ان من قال الامر بمطلق
الماهية امر بواحد من جزئياتها فالمطلق عنده عبارة عن جزئي ممكن مطابق للماهية
لا عن الماهية ومن ثم انه امر بالماهية من حيث هي فالمطلق عنده عبارة عن الماهية
من حيث هي وقوله اذ فيه اشارة الى بحث الصفي الهندي حيث قال وممكن ان
وقيل هم
الامر بالماهية الكلية وان لم يقتض الامر بجزئياتها لكن يقتضي تخيير المكلف في الاتيان

بكل واحد من تلك الجزيئات بدلا عن الاخر عند عدم القرينة المعينة لواحد منها والتخيير بينها يقتضي جواز فعل كل منها وهو الذي اشار المصنف اليه بالاذن واسلم صور مسئلة المطلق والمقيد كالعام والخاص وزيادة انها ان اتحد حكمها وموجبها وكانا مثبتين فالمقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ والا حمل المطلق عليه وقيل المقيد ناسخ ان تاخر والا حمل المقيد على المطلق وان كانا منفيين فما يفيد المفهوم يقيد به وهو خاص وعام وان كان احدهما امرا والاخر نهيا فالمطلق مقيد بضد الصفة وان اختلف السبب فقال ابو حنيفة لا يحمل وقيل يحمل لفظا فالشافعي قياسا وان اتحد الموجب واختلف حكما على الخلاف في المطلق والمقيد كالعام والخاص في جزيئات الاحكام المتقدمة هناك اتفاقا واختلافا وبيد هذا الكلام في تعارض المطلق والمقيد وله احوال احدها ان يتحد حكمهما وموجبهما بكسر الجيم اي سببهما ويكونا مثبتين كتقييد الرقبة في كفارة القتل في موضع واطلاقها في موضع اخر فان تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ وان تقدم عليه او تاخر عنه لا عن وقت العمل ففيه مذاهب اصحها حمل المطلق عليه جمعا بين الدليلين ويكون المقيد بيانا للمطلق اي بينا انه المراد منه وقد حكاه الامدي وغيره الاتفاق على هذا لكن الخلاف فيه موجود هند الحنفية كما حكاه ابن السمعاني في القواطع والمطلق كما حكاه الطوفي الثاني كالذي قبله في الاخذ بالمقيد لكن لا لحمل بيانا للمطلق انه تاخر عنه بل هو ناسخ له الثالث يحمل المقيد على المطلق فيبقى المطلق على اطلاقه ويكون المقيد ذكر فردا من افراد الماهية الحالة الثانية كالتي قبلها في اتحاد الحكم والسبب لكنهما منفيان نحو لا يعتق مكاتبا ولا يعتق مكاتبا كافرا فالقابل بان المفهوم حجة يعمل قوله لا تعتق مكاتبا بمفهوم قوله لا تعتق مكاتبا كافرا فيجوز اعتاق المكاتب المسلم وبهذا صرح الامام فخر الدين في المنتخب وهو مقتضى كلام المحصول ومن الاصوليين بالمفهوم يعمل بالاطلاق ويمنع اعتاق المكاتب مطلقا وهذا من باب الخاص والعام لكونه نكرة في سياق النفي فان الافعال في معنى النكرات وليس من باب المطلق والمقيد كما توهمه ابن الحاجب وقال الشيخ تقي الدين في شرح العمدة في قوله عليه الصلاة والسلام لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه وهو يبول هذا يقتضي تقييد النهي بحالة البول وفي رواية اخرى النهي عن مسه باليمين من غير قيد فمن الناس من اخذ بهذا المطلق وقد سبق الى الفهم ان العام محمول على الخاص فيخص النهي بهذه الحالة وفيه بحث لان هذا يتجه من باب الامر والاثبات فانه لو جعلنا الحكم للمطلق والعام في صورة الاطلاق او العموم لكان فيه اخلال بالدليل الدال على طلب القيد وقد تناول له الامر وذلك غير جايز واما في باب النهي فانا اذا جعلنا الحكم للمقيد اخللنا بمقتضى اللفظ المطلق

مع تناول اللفظ له وذلك غير سايغ وهذا كله بعد النظر في تقديم المفهوم على ظاهر العموم التي قلت وقد يقال في هذا الحديث انه من مفهوم الموافقة اذا الزجر عن امساكه حالة البول مع الاعتناء بالذكر في هذه الحالة مع عدم الاعتناء لامساكه اولى بالنهي وقد يقال لا مفهوم له اصلا لانه خرج مخرج الغالب وانما عبر الشارع بالذكر فيها ايضا لكن احدهما امر والاخر نهي كان يقول اعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فلا يعتق كافر لاستحالة ذلك لعدم ملكها وتقيد المطلق بضد المقيد الذي هي الكفر وهو الايمان وليس من حمل المطلق على المقيد فقد ذكر بعده الصورة الامدي وابن الحاجب الحالة الرابعة ان يختلف السبب ويتحد الحكم كالطلاق والرقبة في كفارة الظهار وتقييدهما بالايمان في القتل ففيه مذاهب احدها وبه قال ابو حنيفة انه لا يحمل عليه اصلا الثاني انه يحمل عليه من جهة اللفظ ويحكى عن جمهور اصحابنا وقال الاوردبي والروياني وسليم الرازي انه ظاهر مذهب الشافعي الثالث انه يحمل عليه من جهة القياس ان اقتضى ذلك بان اشتركا في المعنى وهذا الذي المصنف ترجيحا للامدي تابع في التاج والصحابة اعرف بمذهبه وصحح هذا الثالث الامام والامدي وغيرهما وقال التاج تخصيص المجمل بالقياس شيع فيه ابن الحاجب مع ان المقابل بانه لا يحمل يسميه للفظ يقول لا بد من دليل اما قياس او غيره ولا يخصه بالقياس سماني وفي الماوردي عبدي ما انه يصير اغلاط الحكيم فان اكثر الشافعية حمل المطلق هنا على المقيد فان كان حكما المطلق اغلب حملا على اطلاقه ولم يقيد لا بدليل الحالة الخامسة ان يختلف الحكم ويتحد السبب كالوضوء فانه قيد فيه غسل اليدين الى المرفقين واطلق في التيمم قال الامدي وسببهما واحد وهو الحدث فيرفع الخلاف في هذه الحالة الذي قبلها وذكر ابو الوليد الباجي وابو بكر ابن العربي وحكى القرافي عن اكثر الشافعية حمل المطلق هنا على المقيد لكن قال ابن الحاجب ان اختلف حكمهما مثل اكس قوبا والهم لمعا مانعيا فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه اتفاقا اي سواء اتحد السبب او اختلف قال المصنف واومي عنه الى المثال فقضيته ان يتبين ان يكون الثوب نفيسا كالطعام ص والمقيد بمنافيين مستغنى عنهما ان لم يمكن اولى باحدهما قياسا ش يحمل المطلق على المقيد اذا لم يكن هناك قيد آخر منافيا فان فيما كان كذلك استغنى عن التقييدين وسقطا وتمسكنا بالاطلاق هذا اذا قلنا بالحمل من جهة اللفظ فان قلنا به من جهة القياس حمل على ما حمله عليه اولى فان لم يكن قياس رجع الى اصل الاطلاق وقد جعل القرافي من هذا الترتيب في تحمل ولوغ الكلب عند القايل به فانه ورد مطلقا في قوله احداهن بالتراب وتعارض فيه قيدان احدهما اولاهن بالتراب والاخر الثامنة والحق التخيير بين الغسلتين وان القيد كونه في احداهما

لا بعينها ابعد قوله في رواية اخرى اولا من اواخرا من بالتراب وهو ظاهر نعت
المثنى فيه فليس هذا من تثنية القيدين بل من التعبير بالمثنى عن الواحد الموصوف
الظاهر ما دل دلالة ظنية والتاويل صرف اللفظ عن المعنى الراجح فان حمل المطلق
او العام على المقيد لا فساد ولا شق فليعين تاويل وهنا لجميعها تاويل التمسك ويعارض
ابدي ومقيد مسكينا على ستين مسكينا وايما امراة تملكن نفسها على المضغة والاية والتوبة
ولا صيام لمن يبيت على القضاء والنذور وزكاة الجنين زكاة امه على التشبيه وانما
الصدقات على بيان المصرف وهل عندك دار جمع على الاصول والفروع والسنا خايض
البيضة على الحديد وبلال يشفع الاذان على يجاهد شفعا وقد ابى الا وتر مكتوبين
الظاهر في الاصطلاح ما دل على معنى دلالة ظنية وخرج بالظنية القطعية فانها ليست
النص عند الشارح وهذا الشعر مما عاد كر المصنف في باب المضطرق والمتهوم
حيث قال الظاهر ان احتمل مرجوحا كالاسد فظاهر المراد هنا ما يفيد معنى سواء افاد
معه معنى راجحا افاده مرجوحا او لم يفده فانت لو كرر يدل على معنى الخبر لا لتقرير مرجوحة
لكانه نسخا فانه اذا لم يحتمل معنى اخر كانت دلالته قطعية فلا تفاوت بين المتغيرين
واسا علم واما التاويل فانه حمل الظاهر على المحتمل المرجوح اي بكون اللفظ دلالته
راجحة ومرجوحة فيحمل على المرجوحة وهذا يشمل الصحيح والفاسد فان كان ذلك الحامل
لدليل صيره راجحا فهو صحيح وان كان لما يظن دليلا او ليس بدليل فهو فاسد اولا يلتفت
فهو لعب غير معتد بدلالته اما متى وقولا لانه يتوقف الى الظاهر وعند قيام الدليل على
فان لم يكن دليل قايم ولا مظنون فلا تاويل ثم ذكر المصنف صورا من التاويل البعيدة
احدها تاويل الحنفية قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان ابن سلمة لما اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن على ان معنى الامساك ابتدا
نكاح اربع منهن وانما كان بعيدا لانه لم يقل عنه ولا عن غيره تجدد نكاح مع كثرة
اسلام الكفار المستدعية للتاويل ايضا قوله تعالى فاطعامه ستين مسكينا
على ان المراد اطعام ستين مسكينا وهو ستون مدا فيجزي عندهم دفع
ولو اعطاه لمسكين واحد فلزم على تقديره الذي لا دليل عليه الغاء المنصوص عليه
وهو ستون مسكينا ولا يجوز ان يستنبط من النص معنى يبطله ولا يقال
حاجة واحد في ستين بمنزلة حاجة ستين في يوم واحد لانه يفوت سد ذمة
البعض الكثير وهو اقرب الى الاجابة الثالث حمله ايضا قوله عليه الصلاة واللام
ايما امراة نكحت نفسها فنكاحها باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة ووجهه
في الصغيرة انها لا تسمى في العرف امراة مع انه عندهم صحيح موقوف على اجازة الولي وفي

انه قال في بقيت الحديث فان دخل بها فلها المسمى وعدة الامة ليس لها وانما هو
لسيدها وفي المكاتبة انها مصورة نادرة قليلة الوقوع فحمل اللفظ العام الموكد
عليها بعيد الرابعة حملهم ايضا قوله عليه الصلاة والسلام لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل على القضاء والنذر فان صوم الفرض يصح عندهم بنية من النهار
فحملوا صيغة العموم على الخاص حملهم ايضا قوله عليه الصلاة والسلام
زكاة الجنين زكاة امه على انه يذكى كما تذكى امه فرد والحديث بالنصب وقرروا
دلالته على مدعاهم بوجهين احدهما ان التقدير كزكاة امه حذفت الكاف فانتصب
ثانيهما انه اعمل فيه الذكاة الاولى لانها مصدر فكانه قال ذكاة الجنين مثل ذكاة
امه والخبر محذوف اي اوجبه وقال اصحابنا ان النصب غلط والمحفوظ في الرواية
الرفع وقوله زكاة الجنين خبر مقدم وقوله زكاة امه مبتدا موخر اي زكاة
ام الجنين زكاة له ولا يحتاج مع تذكيتها الى تذكية اي اذا لم يدرك زكاته
واورد الحنفية ان رواية الرفع تشهد لهم ايضا لان تقديرها مثل زكاة امه وهو
بعيد لان الجنين ما دام في البطن لا يمكن تذكيته فاذا خرج واستقل وامكن
تذكيته صار كبقية الحيوانات التي يمكن تذكيتها فلا مزية للجنين على غيره في ذلك
حتى يخص بالذكر ويدل لما قلناه رواية البيهقي ذكاة الجنين ذكاة امه
وفي رواية بذكاة التاسع حملهم المالكية قوله تعالى انما الصدقات للفقرا
الاية على ان المراد بيان المصرف فجوزوا اعطاء صنف واحد وصنف ذلك حرمان للباقين
وقد ملكهم الله تعالى بلام التمليك وشدكم بواو التشريك التابعة حمل بعض
الشافعية قوله عليه الصلاة واللام من مذكر منكم محترم عتق عليه على الاصول
والفروع دون بقية الارحام المحارم لاختصاص العتق عندهم بها لاصول والفروع
وهو بعيد لان الاب والابن اسما يعرف به ضرورة في تعريفه فلا يعدل عنه الى غيره
لفظ لا مخيله الا شمول الحكم لجميع ما دل عليه اللفظ والمعتمد عندنا صحابنا في الجواب
على ذلك ضعف الحديث فقد قال الترمذي لا يتابع راويه عليه وصوب خطاء هذا
الحديث وقال النسائي انه حديث منكر الثامنة حمل بعضهم قوله عليه الصلاة واللام
لعن الله السارق يسرق البيضة على بيضة الحديد وهو الخوذة وفيه بيضة الحجامة
ونحو ما حكاه ابن قتيبة عن بعض اهل العلم وقال هو باطل وليس هذا موضع تكثير
للاباطيل السارق انما هو موضع تقليل وكانوا يردون الظاهر الا بدليل اعلم بعدان القطع
انما يكون في ربع دينار فصاعدا قلت والاحسن الجواب بانه يتجه به سرقة القليل
اليحاذ يسرق نصابا فيقطع والله اعلم التاسعة حمل بعضهم قوله امر بلالا ان يشفع

الاذان على ان المراد انه يجعله شفعا لا ان اذانه مكتوم وهذا قول بعض السلف اذ كلمات
الاذان مفردة وهو بعيد لان بلالا كان اذانه متقدما على اذان ابن ام مكتوم لقوله ﷺ
عليه وسلم ان بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى تسمعوا اذان ابن ام مكتوم فكيف يكون
اذانه شفعا لا اذان ابن ام مكتوم وهو متقدم عليه ص الحمل ما لم تقتض دلالته
فلا اجمال في اية الترقة وحرمت عليكم امهاتكم واخواتكم وبناتكم لانكاح الا بولي ونحو
امتي الخطا لاصلاة الا بفاتحة الكتاب لوضوح دلالة الكل وخالف قوم شرعا في الاول
القول والفعل كتركه عليه الصلاة واللام المتعمد الاول فانه بجعل العمد يكون غير
واجب والسهو فلا يدل على انه غير واجب قاله ابن الحاجب وغيره وفيه نظر لان عدم
العود اليه يدل على انه غير واجب سواء تركه عمدا او سهوا فلا اجمال فيه واحتج بقوله
لم يتضح دلالته على المهمل فانه لا دلالة له اصلا وهذا له دلالة غير واضحة ثم ذكر صورا
ادعى فيها الاجمال والاصح خلافه الاول اية الترقة قال بعض الحنفية فيها اجمال في القطع
لانه يحمل الشق لا بانة وفي ايد لانها تنهي الجميع الى المنكب والى الكوع والاصح خلافه والقطع
هو الابانة واطلاقه على الشق لان فيه ابانة لانفصال بعض اجزاء اللحم عن بعض واليد حقيقة
الى المنكب واطلاقها هنا الى الكوع مجاز من اطلاق الكل على الجزء ﷺ فعل النبي صلى الله عليه
وسلم الثامنة لا اجمال ايضا في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم لان العرف دل على ان المحرم
فيتناول العقد والوطء وقد تقدم هذا في قول المصنف في العموم وقد مع اللفظ عرفا الا بدين
وحرمت عليكم امهاتكم وحمله الكرخي على ظاهره وقال الحكم سهو متعلق بالاولين ومعناه
خروجهما عن ان تكون محلا شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا
الثالثة قال الحنفية او بعضهم قوله تعالى في اية الوضوء وامسحوا برؤوسكم مجمل لاحتماله
مسح الكل والبعض على التواء وبينت السنة المراد بمسحه عليه الصلاة واللام على الناصية
وقال الجمهور لا اجمال فيه ثم قال المالكية هو حقيقة في مسح الكل وقال الشافعية
انه حقيقة في القدر المشترك بين الكل والبعض وهو ما يطلق عليه الاسم الدائرة
مثل قوله عليه الصلاة واللام لانكاح الا بولي وقوله لاصلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله
لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وذهب قوم الى انه مجمل ثم اختلفوا في بيان اجماله
على اقوال احدها انه ليس المراد في الوضوء فاذ وقوعها شاهد ولم يعلم المراد منها فكانت
مجملة ثانيها انها مترددة بين الجواز وفي الكمال الثالث انها ظاهرة في الوجود
وفي الحكم فصارت مجملة وقال الجمهور لا اجمال فيها وهو مبني على اثبات الحقائق الشرعية
وتقديمها على اللغوية واختصاصها بالصحيح والحقائق الشرعية الصحيحة منتفية
في هذه الصور لانتفاء جزئها او شرطها الخامسة قوله عليه الصلاة واللام رفع عن

امتي الخطا والنسيان ذهب البصريان ابو الحسين وابو عبد الله الى انه مجمل فقال الجمهور
الاجمال فيه بالمعنى في المؤاخذة والعقاب لكن حملوه بالعرف او اللغة جزم ابن الحاجب
بالاول وابن السمعاني بالثاني وقال الشارح في المصنف في باب العموم ان يكون هذا خاصا
حيث قال لا المقتضي وهنا في ان يكون مجملا وهو في الاضطراب متابع لابن الحاجب قلت
لا اضطراب في ذلك فلا عموم فيه ولا اجمال وانما معناه رفع شيء مخصوص وهو العقاب
بدليل اقتضى ذلك والله اعلم وقول المصنف وخالف قوم اي في جميع ما تقدم كما
اوضحناه من ان الاجمال في مثل القرء والنور والجسم ومثل المختار كتردد بين
الفاعل والمفعول وقوله تعالى ويعفو لما يتلى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
وقوله عليه الصلاة واللام لا يمنع احدكم جاره ان يضع خشبة في جداره وقوله
زيد طبيب ماهر الثلاثة زوج وفرد شفع في هذه الجملة امثلة المجمل والاجمال
تارة يكون في المفرد وتارة في المركب فالاول قد يكون لوضع اللفظ لكل منهما كالقرء فانه
وضع في اللغة للطهر والحيض ولهذا جعله الشافعي العدة بالاطهار وابو حنيفة بالحيض
وقد يكون لصلاحيته لمعنيين كالنور للعقل ونور الشمس وغيرها والجسم للسماء والارض
وغيرها وقد يكون للصلاحية للفاعل والمفعول كالمختار تقول اخترت فلانا فانا
مختار وهو مختار والعسكري يتميز عرف الجر فتقول في الفاعل مختار ركنا
وفي المفعول مختار من كذا ثم ذكر الثاني امثلة احدها قوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح فانه محتمل للزوج والولي وقد حمله الشافعي على الاول ومالك
على الثاني كذا ذكره ابن الحاجب من المجمل ولا اجمال فيه عندنا لقيام الدليل على ان
المراد به الزوج وذكر مبسوط في موضعه ثانيها قوله تعالى احلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم فهو مجمل لكونه دخله استثناء مجهول والمجهول اذا خرج من
العلوم صار الجميع مجهولا ثالثها قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم فان الواو فيه مترددة بين العطف والقطع ولهذا اختلفوا في انا لوقف
على قوله الا الله ام لا وقد سبق ذلك وان الاصح انه لا اجمال فيه رابعها قوله
عليه الصلاة واللام لا يمنع احدكم جاره ان يضع خشبة في جداره فقد وقع التردد
في مرجع الضمير في قوله جداره هل يعود على صاحب الخشبة لانه اقرب مذكور
او على الجار ويوافق الاول منع الشافعي في الجديد جار الجار على وضع جذوع جاره
على جداره خامسها قول القائل زيد طبيب ماهر قد يرجع الماهرة الى الصفة وهي
الطب والى الموصوف وهو زيد فتكون مهارته في غير الطب سادسها قول القائل الثلاثة
زوج وفرد مترددة من حيث اللفظ بين ان يكون المراد ان مجموع اجزائه زوج وفرد وان

يكون المراد انه موصوف بالزوجية والفردية وان كان الواقع هو الاول لصدق
اللفظ ولو حمل على الثاني لكان كذبا وفي عهد هذا من المجمل نظر لا يخفى ص والاصح
وقوعه في الكتاب والسنة خلافا لمن خالف في وقوع المجمل في القرآن والسنة داود الظاهري
قال الصيرفي لا اعلم قال به غيره والحجة عليه ما سبق في الآيات والاحاديث ص لان
المسمى الشرعي اوضح من اللغوي وقد تقدم فان تعذر حقيقة فيرد اليه يجوز او يحمل على
اللغوي اقوال ثلث لما كان المسمى اوضح من اللغوي قدم عليه فيحمل اللفظ على مدلوله
الشرعي الا ان يقوم دليل على ارادة اللغوي وقد تقدم ذلك في فصل الحقيقة والى ان
تعذرت الحقيقة الشرعية فهل يرد الى بيان او يحمل على الحقيقة اللغوية او يحمل
مجملا فيه اقوال اصحها الاول ومثاله قوله عليه الصلاة واللام الطواف بالبيت
صلاة فانه ليست فيه حقيقة الصلاة الشرعية فكان مجازا والمراد ان حكمه حكم
الصلاة في الطهارة وستر العورة ويدل لذلك قوله في بقية الحديث الا ان الله احل فيه
الكلام فدل على ان المراد كونه صلاة في الحكم لا ما استثني لانه في الحقيقة ومن حمله
على اللغوي قال الصلاة هنا بمعنى الدعاء ومن قال بالاجمال والاتردد بينهما اي بين
المجاز الشرعي والحقيقة اللغوية ص والمختار ان اللفظ المستعمل لمعنى ان ولمعنيين
ليس ذلك المعنى احدهما حمل فان كان احدهما فيعمل به ويوقف الآخر حتى اذا ورد من
الشارع لفظ له استعمال ان احدهما لمعنى واحد والثاني لمعنيين فيه مذهبا فاحدهما
وهو المختار انه يحمل اذا لم تقم قرينة على المراد والثاني واختاره الامدي انه يحمل
على ما يفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد والمطلق العذافي وغيره
المسلة وقيدها المصنف بما اذا لم تكن ذلك المعنى المفرد احد ذينك المعنيين فان
كان احدهما عمل به قطعا لانه كان هو تمام المراد باللفظ فلا اشكال والا فهو كعدم المراد
ويوقف الآخر عند العمل به فانه محل نظر ص البيان اخراج الشيء من حيز الاشكال
الى حيز الجلي وانما يجب لما يريد فهمه اتفاقا شرح هذا التعريف للبيان حكاه ابن
السمعاني وغيره عن ابي بكر الصيرفي وزاد عنه امام الحرمين وابن الحاجب والوضوح
واورد عليه القاضي انه يخرج عنه البيان ابتداء وهو الظاهر من غير سبق اجمال
واورد عليه امام الحرمين ان لفظ الخبر مجاز ودخوله في التعريف ممتنع واجاب
المصنف عن الاول بمنع تسميته الواضح ابتداء بيانا وعن الثاني بانه المجاز الظاهر يجوز
دخوله والا لم يسلم لهم تعريف فلذلك تبعه المصنف فيه واتفقوا على انه لا يجب
بيان المجمل الا لمن اريد منه الفهم اما للعمل بالصلاة او الافتاء كاحكام الحيض يعرف
الرجاله فالمراد فهمهم بها ليفتوا النساء وكانه اريد بالواجب هنا ما لا بد منه

ابن اصطلاحا والاصح بسببية بذلك لكنه فالحاصل ان البيان يتبين اصطلاحا خمسة وثمانيا

فان

فان الله تعالى لا يجب عليه شيء ص والاصح انه قد يكون بالفعل وان المظنون بين المعلوم
وان المتقدم وان جهلنا عينه من القول والفعل فهو البيان وان لم يتفق البيان كالوطء
بعد الجمع لطوافين وامر بواحد فالقول وفعله ندب او واجب متقدما او متاخرا وقال
ابو الحسن المتقدم من فيه مسايل الا ويجوز البيان بالقول امامن الكتاب او السنة
اتفاقا واختلفوا في البيان بالفعل والاصح جوازه كصلاة النبي صلى الله عليه وسلم وحجه
فانها مبينان لقوله تعالى واقيموا الصلاة ولله على الناس حج البيت ومن منع قال الفعل
يطول فيتاخر به البيان مع امكان تعجيله قال القاضي في التقريب فلو قال افعل
ما كلفتم بعده الا به ما افعله ثم فعل فعلا فالاخلاف انه يكون بيانا الثاني فاما ان البيان
معلوما فهل يجوز ان يكون المبين له مظنونا فيه مذاهب الاول الجواز حكاه القاضي
ابو بكر عن الجمهور واختاره هو والامام فخر الدين الثاني ان البيان يجب ان يكون
اقوى دلالة من المبين واختاره ابن الحاجب الثالث انه يجوز ان يكون فعلا وبه
قال الكرخي الرابع ان عم وجوبه ساير المكلفين كالصلاة ونحوها وجب ان يكون
بيانه متواترا وان لم يعم به البلوى واختص العلماء بمعرفته كنصاب السرقة واحكام
المكاتب قبل بيانه خبر الاحاد حكاه القاضي ابو بكر عن العراقيين الثالثة اذا ورد
لهذا المجمل قول وفعل فلهما حالتان احداهما ان ينتفي الجهل به على الصحيح وقال
الامدي الاشبه مع الجهل تقديم المرجوح سابقا فيكون هو المبين والثاني تعذيله ليلا
يلزم من عدمه تاكيد الراجح بالمرجوح وهو ممتنع الثانية ان يختلف في الحكم كالوطء عليه
الصلاة والسلام بعد الجمع لطوافين وامر بواحد فالصحيح ان البيان بالقول ويحمل فعله على انه
من خصايصه اما مندوب او واجب ولا فرق بين ان يتقدم الفعل او تاخر وقال ابو
الحسن البصري البيان هو المتقدم منهما قولا كان او فعلا كما لو اتفقا ص مسئلة
تاخير البيان عن وقت الفعل ضروا قع وان جاز والى وقته واقع وان جاز والى وقته
واقع عند الجمهور وسواء كان المبين ظاهرا ام لا وثالثها يمنع في عن المجمل وهو ماله
ظاهر وراءهما يمتنع تاخير البيان الاجمالي منه ظاهر خلافا للشركي والمتواطي
وخاصا يمتنع في غير النسخ وقيد بجواز تاخير النسخ اتفاقا وساد سمها لا يجوز تاخير
بعض وفي بعض على المنع المختار انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تاخير التبليغ
الى الحاجة وانه يجوز ان لا يعلم الموجود بالمخصص ولا بانه مخصص مثل تاخير
البيان عن وقت احتياج المكلف اليه وهو وقت الفعل اطلق اهل الاصول انه يمتنع
وعللوه بانه تكليف بالا يطاق ومقتضاه انه يجري فيه الخلاف في تكليف ما لا
يطاق وبه صرح في المحصول فعلى هذا يكون الاصح جوازه وان كان لم يقع ولذلك عبر المصنف

وعدل عن تعبير غيره بوقت الحاجة الي وقت الفعل قال الاستاذ ابو اسحق قال هي عبارة تليق بمذهب المعتزلة القائلين بان للمومنين حاجة الي التكليف قلت لا يلزم من هذه العبارة القول بمذهب المعتزلة هنا فانه لا يتوقف علي الحاجة الي التكليف بل علي حاجة المكلف الي بيان ما كلف به تنبيه مرجح القاضي ابو بكر بان المراد تاخير البيان عن وقت جواز الشروع في الفعل ومقتضاه ان بيان تاخير صلاة الظهر عن وقت الزوال تاخير للبيان عن وقت الحاجة وعليه فذا يشكل تعليلهم المنع بانه تكليف بما لا يطاق لانه اذا بين لهم في نصف الوقت فقد اخر عن الزوال ولم يلزم عليه تكليف ما لا يطاق واما تاخير البيان عن وقت الخطاب الي وقت الفعل ففيه مذاهب اصحها وبه قال الجمهور انه جايز وواقع سواء كان للمبين ظاهر كتاخير بيان التخصيص ومن النسخ اولا الثاني انه ممتنع وهو قول المعتزلة كما حكاه القاضي ابو بكر عنهم وبه قال الشيخ ابو اسحق المروزي من اصحابنا الثالث انه يمتنع في غير المجمل وهو المظاهر للالباس ويجوز فيما لا ظاهر له اذ لا يحصل فيه تجهيل وبه قال الكرخي وحكي الاسباري في شرح البرهان قولا بعكسه وعلله بان للعام فايدة في الجملة بخلاف المجمل الرابع انه يمتنع تاخير البيان الاجمالي فيما له ظاهر مثل ان يقول هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد ويجوز تاخير البيان التفصيلي اما ما ليس له ظاهر يعاد به كالمشترك فيجوز تاخير بيانه مطلقا وبه قال ابن الحسن البصري الخامس انه يمتنع من غير النسخ ويجوز فيه وهو قول الجبايي ومقتضاه ان النسخ من محل الخلاف لكن قال بعضهم انه يجوز تاخير النسخ اتفاقا وهي مقتضى كلام القاضي ابي بكر وامام الحرمين والغزالي السادس انه يمتنع ابدا بعض وتاخير بعض ليلا يعتقد المكلف باطلها للبعض الاشكال بعده بخلاف تاخير بيان الكل فانه جايز واذا فرعنا علي امتناع تاخير البيان فهنا مسئلتان احداهما المختار انه يجوز للرسول صلي الله عليه وسلم تاخير تبليغ الحكم الي وقت الحاجة فان معرفته انما هي لوجوب العمل ولا عمل قبل الوقت وقد تحدث المبادرة وكلام الامام فخر الدين والآمدي وابن الحاجب يقتضي ان الخلاف في غير القران اما القران فيجب تبليغه علي الفور قطعا واستدل للفرق الثاني بجواز ان لا يعلم المكلف الموجود بالمخصص بعد الصاد بل يجوز اسماعه العام المخصوص بدون مخصصه خلافا للجبايي فانه منعه في المخصص السمعي دون العقلي وخرج بالموجود من ليس موجودا حالة ورود التخصيص فلا يشترط اسماعه بلا خلاف لعدم امكانه هذا مقتضي عبارة المختصر وشرحه عليه شارحه لكن الذي تقتضيه عبارة ابن الحاجب ان المراد بالمخصص الموجود اي الذي ورد مع العام المخصوص للاحتراز عن مخصص لم يرد فيكون الموجود

صفة للدليل المخصص لا للمكلف وعليه شروحه وكلام المصنف مخالف له في التقرير وعلي كل حال فاي فرق بين هذه المسئلة وبين المذكورة قبلها وهي تاخير التبليغ يحتاج ذلك الي تامل وقوله ولا بانه مخصص اي ولا بان العام مخصص بفتح الصاد اي دخله تخصيص فكان المراد انه لا يجب اعلامه بتعيين المخصوص الوارد من الرسول ولا بان ذلك العام مخصوص فلا يجب الاعلام الا علي التفصيل وكلا على الجملة والمراد قبل وقت العمل فكان القايل بالمنع اكتفي باعلام الرسول فقط لكونه ان يجعل به المكلفين ولعل فرق ما بين هذه المسئلة والتي قبلها فرقا بين العام والخاص بالاولي في مطلق التبليغ وانه لم يكن بيانا المجمل وقوله تعالي يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك لا يدل علي الفور والثانية في بيان المجمل وقال الشارح في قوله ولا بانه مخصص هذا العطف يقتضي طرد الخلاف السابق هنا وليس عندنا بل الجميع كما قال القاضي علي جواز ان يسمع الله المكلف العام من غير ان يعلمه ان في العقل ما يخصصه ولعله اراد الشخص السمعي الذي صرح الشيخ اختلافه في انه رفع او بيان والمختار رفع الحكم الشرعي بخطاب فلا تشبع بالعقل وقول الامام من سبقه فجعله نسخ غلط لا محمل لدخول ولا بالاجماع ومخالفتهم تستلزم تناقض الشيخ يطلق في اللغة علي الازالة وعلي النقل فقيل مشترك بينهما وقيل حقيقة في الاول وقيل في الثاني واما في الاصطلاح فاختلف في انه رفع او بيان فقال بعض الاول القاضي ابو بكر طايفة وبالثاني الاستاذ ابو اسحق وطايفة ومعني هذا علم الله عند الله مغيا بغاية معلقة به فالناسخ بيان لها واختار المصنف الاول واورد عليه انه رفع الحكم الشرعي بخطاب فخرج بالحكم الشرعي رفع البراءة الاصلية لتحريم او ايجاب ما هو علي البراءة الاصلية لم يرد فيه قبل ذلك حكم فانه لا يسمي نسخا وقوله بخطاب اللفظ والمفهوم واورد عليه النسخ بالفعل كنسخ الوضوء مما مست النار باكل كتف الشاة ولم يقولوا واجيب عنه بان الفعل نفسه لا ينسخ وانما يدل علي نسخ سابق وخرج الرفع بالنوم او الغفلة او الجنون او الموت وعلم من ذلك ان النسخ بالعقل فمن سئلت عنه العبادة لمجنون عرفا لا يقال انها نسخت عنه وبعده اكثر علي الامام فخر الدين في قوله في المحصول ان من سقطت رجلاه فقد نسخ عنه غسلهما لا زوال الحكم لان محله او سببه ليس نسخا وكذلك الاجماع لا ينسخ به لانه لا ينعقد في زمنه عليه الصلاة والسلام ولا نسخ بعده فان اجمعوا علي مخالفة نص فهو دليل علي ناسخ سواه فالمنسوخ نفس الدليل لا به وعلي هذا يحمل قول الشافعي ان النسخ كما ثبت بالاجماع وقول المصنف ذكر هذا في التقييد ثم ضرب عليه هناك والحقه هنا فانه محله ص ويجوز علي الصحيح نسخ بعض القرآن

تلاوة وحكما او احدهما فقط ش خرج بالبعض الجميع فلا يجوز نسخ جميع القرآن
بالاتفاق ومثال نسخ التلاوة والحكم ما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها
كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخ بخمس ومثال نسخ التلاوة
دون الحكم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة كانا في القرآن كما رواه
النسائي اي والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة ومثال عكسه نسخ عدة
الوفاة بالحول المدلول عليه بقوله متاعا الى الحول غير اخراج بقوله تعالى يتربصن
باقسمن اربعة اشهر وعشرا والمعروف ان الخلاف في نسخ احدهما فقط
وعبارة المصنف تبعا لابن الحاجب يقتضي جريانه في نسخهما معا لكنه قال في شرحه
الخلاف في نسخهما معا لا يتجه الا ممن يمنع نسخ القرآن من حيث هو والمقصود
هذا الخلاف الخاص انما هو نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وانما ذكروا نسخهما
لضرورة التقسيم وان كان لا يخالف فيه احد ممن يجوز وقوع النسخ في القرآن
قلت والمانع من وقوع النسخ في بعض القرآن مطلقا هو ابو مسلم الاصفهاني
وذكر ان التلمساني في شرح المعالم انه الجاحظ وفيه نظر فليست كتبه الحاضرة
بل ابو علي وابو مسلم شخص آخر من المعتزلة معروف ص والفعل قد يتكافأ
ش الجمهور على انه يجوز نسخ الشيء بعد وجوبه او ندبه قبل التمكن من فعله سواء
كان قبل مضي وقته او بعده ولكن لم يمض منه ما يمكن فعله فيه وخالف في ذلك
المعتزلة وبعض الحنفية والحنابلة فاما نسخه بعد خروج وقته بلا عذر فمتفق
على جوازه وكذلك في الوقت بعد مضي زمن يسعه كما صرح بنفي الخلاف فيه ابن
برهان وامام الحرمين والغزالي لكن مقتضى كلام ابن الحاجب في اثناء الكلام
جريان فيه وحكى الصفي الهندي المنع في هذه الصورة عن الكرخي ص والنسخ
بقرآن لقرآن وسنة وبالسنة للقرآن وقيل يمنع بالاحاد والحق لم يقع الا متواترا
قال المشافهي وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن او بالقرآن فمعه سنة بما مضى
تبين توافق الكتاب والسنة ش فيه مسايل الاول يجوز نسخ القرآن
بالقرآن اجماعا كما تقدم في عدتي الوفاة الثانية يجوز نسخ السنة بالقرآن
كالتوجه لبيت المقدس اذ قلنا انه كان ثابتا بالسنة فانه نسخ بالقرآن وكذا
مباشرة الصائم ليلا حرمت بالسنة ثم نسخ تحريمها بالقرآن والمشهور عن
الشافعي منعه وفيه الرافعي لاحتيار اكثر اصحابه الثالثة نسخ القرآن
بالسنة له صورتان احداهما ان تكون متواترة والمشهور جوازه ووقوعه ومنعه
الشافعي والمشهور عنه الجزم بمنعه كذا نقله امام الحرمين والآمدي وابن الحاجب

والنووي

الخلاف

والنووي وغيرهم وذكر البيضاوي ان له في ذلك قولين والظاهر انه اما في الوقوع
فقط الثانية ان تكون احادا والمشهور جوازه عقلا وحكى الآمدي وغيره الاتفاق
عليه لكن الخلاف ثابت نقله القاضي ابو بكر وغيره والمشهور علمه وقوعه وحكى امام
الحرمين عليه اجماع الامة لكن مخالفة بعض الظاهرية في هذا مشهورة وكأنه ما
اعتد بخلافهم لكن ذهب القاضي ابو بكر والغزالي الى وقوعه في زمنه عليه الصلاة والسلام
دون ما بعده ثم قال القاضي حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فلا بد ان يكون مع السنة
قرآن يعضدها على النسخ وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فلا بد ان يكون مع القرآن
سنة موافقة له على النسخ وعبارته في الرسالة فان قيل هل تنسخ السنة بالقرآن
قيل لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي صلى الله عليه وسلم فيه سنة تبين ان
سنته الاولى منسوخة بسنته الاخيرة حتى تقوم الحجة على الناس بان الشيء يسنخ
بمثله انتهى وفائدته في الصور الاولى الاطلاع على عظمة النبي صلى الله عليه وسلم
في نسخ القرآن بسنته ونبه عليه انتقال الناس من سنة الى سنة لا يترتب عليه من
الاجر العظيم لان من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من يعمل بها الى يوم القيامة
س وبالقياس وثالثها ان كان جليا والرابع ان كان في زمنه صلى الله عليه وسلم
والعلة منصوصة ش هذا يجوز النسخ بالقياس كان يرد نص باباحة بيع
الذرة بالدرة متفاضلا ثم يرد جريان الربا في السنة المنصوصة فينسخ
الاباحة المتقدمة بالقياس على السنة المنصوصة فيه مذاهب احدها الجواز
مطلقا وكلام المصنف يقتضي ترجيحه الثاني المنع مطلقا وبه قال الاكثرون كما
حكاه القاضي ابو بكر واختاره وحكاه ابو اسحق المروزي عن نص الشافعي وقال
القاضي الحسين انه المذهب الثالث انه يجوز بالقياس الجلي دون غيره الرابع يجوز
ان كان في زمنه عليه الصلاة والسلام وكانت علته منصوصة والا فلا واختاره الآمدي
وجعل الصفي الهندي المنع بعد زمانه عليه الصلاة والسلام محل وفاق تنبيه اورد
على المصنف انه كيف يجتمع تجويزه هذا مع قوله تبعا لغيره في القياس على المستنبطة
انه لا يكون معارضة في الاصل بعارض فاذا كانت المعارضة تقطع عن الفرع فقياس
المستنبطة يلغى عند المعارضة فلا يكون ناسخا واجاب عنه المصنف بانا لم نقل ان القياس
ينسخ وان كانت علته مستنبطة بل اطلقنا انه ناسخ وقع بكونه ناسخا فان كان معتبرا
والا يعتبر اذا سلمت علته عن المعارضة قلت اطلاقه اولى للنسخ بالقياس ثم تفصيله
في القول الرابع بين ان يكون علته منصوصة او لا يدل على امتناع النسخ بالقياس وان كانت
علته مستنبطة والله اعلم ص وينسخ القرآن في زمنه عليه الصلاة والسلام وشرطنا

ان كان قياسا لانه يكون اجلا وفاقا للامام وخلافا للامدي ش الجمهور على جواز نسخ
القياس لكن بشرط ان يكون ذلك في زمنه عليه الصلاة والسلام لاستحالة بعده ثم قد
يكون ناسخه نصا كان يقول حرمت المفاضلة في البر لانه مطعوم فيقاس عليه الارز
فيقول بعد ذلك بيعوا الارز بالارز متفاضلا وقد يكون قياسا بان ينص على حكم اخر
على ضد حكم ذلك القياس واشترط الامام فخر الدين فيما اذا كان قياسا ان يكون الثاني اجلا
بان تتضح امارته على امارة الاول ووافقه المصنف ولم يشترط الامدي ذلك ومنع ابو
عبد الجبار وغيره نسخ القياس لانه مستنبط من اصل فحكم الفرق بان يبقى حكم الاصل
واختار الامدي مذهبا ثالثا وهو الجواز فيما علته منصوصة والمنع في المستنبطة من
ويجوز نسخ النحوي دون اصله كعكسه على الصحيح والنسخ به والاكثر ان نسخ احدهما
يستلزم الاخر ش فيه مسايل الاولى يجوز نسخ النحوي دون اصله كنسخ الضرب
بالضربة دون التاقيف وعكسه كنسخ التاقيف دون الضرب كالتعيين بنسخ احدهما
مع بقاء الاخر وحكى ابن السمعاني في الاول الجواز عن اكثر المتكلمين والمنع عن اكثر الفقهاء
ويتحصل في الصورتين ثلاثة اقوال ثالثها منع الاولى وجواز الثانية وعليه ابن الحاجب
الثانية يجوز النسخ بالنحوي وادعى الامام والامدي الاتفاق عليه لكن نقل فيه الشيخ
ابو اسحق في شرح اللمع خلافا بناء على انه قياس وان القياس لا ينسخ به وحكى ابن السمعاني
المنع عن الشافعية الثالثة هل يلزم من نسخ الاصل نسخ النحوي وعليه فيه مذاهب
احدها وبه قال الاكثرون نعم واختاره البيضاوي لتلازمهما والثاني المنع والثالث
ان نسخ الاصل يستلزم نسخ النحوي لا ما بعد فلا يبقى بدون متبوعها خلاف ذلك
وقال ابن برهان في الاوسط انه المذهب فان قلت ما الفرق بين هذه المسالة والاولى
قلت لعل تلك فيما اذا نص مع نسخ احدهما على بقاء الاخر وهذه عند الاطلاق والله اعلم
ص ونسخ المخالفة وان تجردت عن اصلها لا الاصل وفاقا في الاظهر ولا النسخ ش
فيه مسايل الاولى يجوز نسخ المخالفة سواء نسخ الاصل ام لا وشمل نسخها بدون المخالفة
نسخ مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام انما الماء من الماء اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل
مع بقاء منطوقه وهو وجوب الغسل من الانزال الثانية نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة
احتمالان للصفي الهندي وقال ان اظهرهما انه لا يجوز قلت وليس المعنى فيه ان يرتفع العدم
ويحصل الحكم الثبوتي بل المعنى فيه ان يرتفع العدم الذي كان شرعيا ويرجع الى ما كان عليه
من قبل الثالثة لا يجوز النسخ بمفهوم المخالفة قاله ابن السمعاني ونحكى قال الشيخ
ابو اسحق في اللمع بعد حكايته وجها المذهب الصحيح جوازه ص ونسخ الانشاء ولو كان
بلفظ القضاء او الخبر او قيد بالتابيد وغيره مثل صوموا ابدا صوما خمسا وكذا الصوم واجب

مستمرا اذا قاله انشاء خلافا لابن الحاجب ش هذا معطوف على الاثبات الذي تقدم وليس
معطوفا على المنفي قبله وحاصله ان الاجماع منعقد على نسخ الانشاء الجملة ولكن اختلف
في صور منه احدها ان يكون بلفظ قضى بكذا وكذا فقال بعضهم لا يجوز نسخه لان
لفظ القضاء انما يستعمل فيما لا يتغير حكمه قال الشارح وهذا القول غريب لا يعرف
في كتب الاصول انما اخذه المصنف من كتب التفسير الثانية ان يكون بصيغة الخبر
كحرمت عليكم الميتة والدماء ولحم الخنزير فقال الجمهور يجوز نسخه باعتبار معناه وقال
ابو بكر الدقاق يمتنع باعتبار لفظه الثالثة ان يقيد بالتابيد جملة فعليه كقوله
صوموا ابدا وغيره مما في معناه كقوله صوموا خمسا فقال بعض المتكلمين يمتنع نسخه
لئلا يؤدي الى البداء وجوزه الجمهور كما قاله الآمدي غير انه لا يسمى بداء والمراد الى ان
يقضيه وهذا الى وقت النسخ وحكاه ابن برهان عن المعظم وقال القاضي عبد الجبار
لا الدوام الرابعة ان يقيد بالتابيد جملة اسمية كقوله الصوم واجب مستمرا بدا
اذا قاله على سبيل الانشاء فالجمهور على جواز نسخه ومنعه الحاجب وعلله بانه
خبر فيلزم من تطريق النسخ اليه الخلف بخلاف الانشاء لفظا ومعنى واختار المصنف
التسوية بين الصورتين نظرا للمعنى ص ونسخ الاخبار بايجاب الاخبار بنقيضها
لا الخبر وقيل يجوز ان كان غير مستقبل ش اختلف في جواز نسخ الخبر على مذاهب
احدها المنع مطلقا وهو مختار المصنف تبعا لابن الحاجب وحكاه في المحصول
عن اكثر المتقدمين الثاني الجواز مطلقا وهو قول الامام فخر الدين والآمدي
الثالث الجواز ان كان مدلوله مستقبلا والا فلا واختار البيضاوي واستدل
عليه بانه يصح ان يقول الله لعبده لا ارضى عليك ابدا ثم يقول عاما واحدا وقال
الخطابي انه الصحيح هكذا اطلق الجمهور الخلاف وقال القاضي ابو بكر يجوز نسخ ايجاب
الاخبار لبي بايجاب الاخبار بنقيضه وهذا الذي بدا المصنف به كون الاختلاف
كلاما في الخلاف فيه وهو سهل فيما يقبل التغيير كالتكليف بالاخبار بقيام زيد
ثم التكليف بالاخبار بعدمه لاحتمال كونه قائما عند الاول وغير قائم عند الثاني
فانه يقبل التغيير لحدوث العالم فمنعه المعتزلة بناء على التقبيح العقلي وحجتهم
اهلا السنة ص ويجوز النسخ بيدل اثقل وبلا بدل لكن لم يقع وقال الشافعي ش
فيه مسلتان احداهما يجوز النسخ ببدل اثقل كحد الزنا فانه كان الحبس في البيوت
ثم نسخ بالجلد ثم بالرجم وكذا الصوم كان التخيير بينه وبين الاطعام ثم نسخ بايجابه وقد
ابن داود الظاهري وذكر ابن برهان ان بعضهم نقل عن الشافعي وليس بصحيح
الثانية يجوز النسخ بلا بدل ومنعه اكثر المعتزلة قال اكثر اصحابنا بوقوعه
كصدقة النجوي فانها وجبت ثم نسخت لا الى بدل وتوهم بعضهم انه ابدل الزكاة

وهو مرد وحلانه تعالى قرن بها الصلاة والطاعة فاذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا
الصلاة واتوا الزكوة واطيعوا الله ورسوله وهما فرضان قبل ذلك ولتوقفه
على معرفة التاريخ وانما المعنى رفعناه عنكم فتمسكوا بما لابد منه من الصلاة والزكوة
وسائر الطاعات وذهب الشافعي الى انه لم يقع فقال في الرسالة وليس بمنسخ فرض
ابدا الا اثبت مكانه فرض ووافقه المصنف لكن اوله ابوبكر الصيرفي على ان المراد
بالفرض الحكم اي اذا نسخ لابد ان يعقبه حكم اخر وليس منافيا لكلام اهل الاصول
لانه يدرج الى ما كان عليه وهو حكم فان صدقه النحوي لما نسخ اعاد الامر الى ما
كان عليه من التخيير ص مسئلة النسخ واقع عند كل المسلمين وحاه ابو مسلم تخصيصا
فقيل خالف فالخلاف لفظي ش اشار بالمسلمين الى مخالفة غيرهم فيه وهم فرقة من اليهود
احالته عقلا وهم السمعونية واخرى منهم وهم العنانية منعت وقوعه فقط وثالثة
منهم وهم العيسوية قالت بوقوعه كاذاكن ابن برهان والامدي وغيرهما وذهب
ابو مسلم الاصفهاني من المعتزلة الى انكاره فقيل انما اراد في القرآن كما تقدم عنه وقيل
خلافه لفظي فانه يسمي المخصص في علم الله كما المعنى في اللفظ ويسمي الكل تخصيصا ويرد
بنحو قوله واتموا الصيام الى الليل وبنى صوما مطلقا مع علمه تعالى بانه سينزل لا تصوموا
ليلا والجمهور يمنعون الاول تخصيصا والثاني نسخا فالخلاف لفظي ص والمختار
ان نسخ حكم الاصل لا يبقي معه حكم الفرع ش اذا نسخ حكم الاصل استصحب حكم الفرع عند
الحنفية وقال الجمهور بل يرتفع لانه تابع فيزول بزوال المتبوع عند هم سماه بعضهم
نسخا وعبر المصنف تبعا لابن الحاجب بقوله لا يبقي وهو لحن لانه قد زال
حكمه لزوال علته فلا يقال فيه انه منسوخ ص وان كل شرعي يقبل النسخ ومنع
الغزالي نسخ جميع التكاليف والمعتزلة نسخ وجوب المعرفة والاجماع على عدم
الوقوع ش ذهب اصحابنا الى ان كل حكم شرعي يقبل النسخ وخالفهم المعتزلة
في ستة احدها انهم منعوا نسخ جميع التكاليف ووافقهم الغزالي على ذلك
ثانيها منعوا ايضا نسخ وجوب معرفة الله تعالى كذا قال المصنف وهو مثال ولا يتم
الحكم عنهم بذلك بل منعوا النسخ في كل ما كان بداءة وتلازم ما تحسنا او قبحا لاختلاف
باختلاف الازمنة وهو مبني على اصلهم في الحسن والقبيح العقليين والخلاف في الملازمة
في الجواز العقلي مع الاجماع على عدم وقوع ذلك ص والمختار ان الناسخ قبل تبليغه
صلى الله عليه وسلم الامة لا يثبت في حقهم وقيل يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة
لا الامتثال ش لا يثبت الحكم الشرعي قبل بلوغه الى النبي صلى الله عليه وسلم
فاذا بلغه ثبت حكمه في حقه وحق كل من بلغه او لم يبلغه لكن تمكن من العلم به

فان لم

فان لم يبلغه ولا تمكن من العلم به فهو محل الخلاف قال الجمهور لا يثبت لا بمعنى الامتثال
ولا بمعنى الثبوت في الذمة وقال بعضهم يثبت بالمعنى الثاني كالنائم وذكر القاضي ابو
بكر ان الخلاف لفظي وما رجحه المصنف تبع فيه ابن الحاجب وغيره لكن ابن برهان في الاوسط
انا حكاه عن الحنفية وحكى الثبوت عن مذهبنا وفسره بالوجود لا باعتبار التعلق
وقال ابن دقيق العيد لا شك انه لا يثبت في حكم التأثيم وهل يثبت في حكم القضاء هو
من الاحكام الوضعية هذا فيه تردد لانه يمكن بخلاف الاول لانه يلزم منه تكليف
بالايقاع قلت وهو بمعنى كلام المصنف فالذي عبر عنه المصنف بالاستقرار في الذمة
هو الذي عبر عنه بالقضاء والذي عبر عنه المصنف بالامتثال هو الذي عبر عنه بالتأثيم
والله اعلم ص اما الزيادة على النص فليست بنسخ ومثاله لو رفعت والي المعيد
عود الاقوال المفصلة والفروع المبنية ش للزيادة على النص صورا الاولى ان
يكون المزيد من غير جنس الاول لزيادة الزكاة على الصلاة فليست نسخا بالاجماع
الثانية ان يكون من جنسه مع استقلاله كزيادة صلاة على الصلوات الخمس وليس
نسخا ايضا عند الجمهور وقال بعض اهل العراق هو نسخ لانه يغير الوسط فتتغير
الصلاة المامور بالمحافظة عليها في قوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى واجيب
عنه باجوبة احدها ان الوسطى في الاية ليست من عدد بل هي على صلاة معينة وهو
مأخوذ من الوسط وهو الخيار والفاضل لا يتغير بزيادة صلاة الثالثة ان لا يستقل
كزيادة ركعة او ركوع فقال اصحابنا ليست نسخا ايضا وقال الحنفية هو نسخ ولنا
بعض اصحابنا ومثار الخلاف ان الزيادة هل رفعت حكما شرعيا فيكون نسخا ام لم
ترفع فلا والي هذا الماخذ ترجع الاقوال المفصلة في المسئلة كقول عبد الجبار هي
نسخ ان غيرت حكم المزيد عليه كان صار لا يجتزئ به كجعل الصلاة الثنائية
رباعية وانما يغير كضم الضرب الى الجلد فليست بنسخ واختار القاضي
وكقول بعضهم نفاها مفهوم الاول كقوله في المعلوفة زكوة بعد قوله في
السائمة زكاة فنسخ والا فلا واختار الامام في المعالم وكذلك ترجع الى هذا
الماخذ الفروع المبنية عليها لانها اذا رجع المبني عليه الى ذلك فرجوع المبني اليه
اولى ص وكذا الخلاف في جزء العبادة او شرطها ش الخلاف المتقدم في
ان الزيادة على النص نسخ يجري في النقصان منه نحو الجزء كنقص ركعة من
اربع والشرط كالطهارة وفرق بعضهم بينهما فقال اسقاط الجزء نسخ واسقاط
الشرط ليس بنسخ وبه قال عبد الجبار ووافقه الغزالي في الجزء وتردد في الشرط
ص خاتمة يتعين الناسخ بتاخر وطريق العلم بتاخر الاجماع او قوله صلى الله عليه وسلم

هذا ناسخ او بعد ذكر او كنت نهيت عن كذا فافعلوه والنص على خلاف الاول او قول الراوي
هذا سابق ش ذكر هنا ما يعرف به الناسخ من المنسوخ وسماه خاتمة لتعلقه بسابر
انواع النسخ وضابطه التاخير فمتى عرف المتاخر من الدليلين فهو الناسخ وللذكر في
احدها الاجماع وقد نقض عليه الشافعي ولم يتعرض له كثير من المصنفين وذكر كنسخ الزكاة
ساير الحقوق المالية ذكي ابن السمعاني وكقول احد فيما وقت سجود السهو في
صلى الله عليه وسلم هو الا ان الشارع لم تطلع سح الاجماع على تحريم تناول المتقدم
على خلاف الاول مع تعذر الجمع واتباعها قول الراوي هذا سابق كقول جابر كان آخر
الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار ولا ازدلفة
احد النصين للاصل وثبوت احدي الاثنين في المصحف وناخر اسلام الراوي وقيل
هذا ناسخ لا الناسخ خلافا للزاعم ش ذكر في هذه الجملة اشياء قيل انه يثبت النسخ
باحد هاكون احد النصين موافقا للاصل اي البراة الاصلية فيكون الناقل عنها
ناسخا لان الاصل عدم العود الى البراة بعد الانتقال عنها وهو ضعيف لجواز ان يكون
الموافق للبراة متقدما موكدا ثم نسخ ثانيا ترتيب الايات ليس على ترتيب النزول
وقد قال صبة الله في الناسخ والمنسوخ ان قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد منسوخ
بقوله قبل ذلك ومن ابتغيت ممن عزلت فلا جناح عليك ثالثها تاخر اسلام راوي
احد الدليلين قيل بدلالته على النسخ وهو ضعيف لجواز ان يسمع متقدم الايام
بعده رابعها قول الراوي هذا ناسخ لجواز ان يقوله عن اجتهاد وقال الكرخي
ان عينه فقال هذا ناسخ لم يرجع اليه وان لم يعينه بل قال هذا منسوخ قبل وقيل
يثبت مطلقا وهو ظاهر نص في حيث قال ولا يستدل على الناسخ والمنسوخ
الا بخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او بوقت يدل على ان احدهما بعد الاخر
او بقول من سمع الحديث او العامة فيستدل او بقول من سمع الحديث قوله هذا ناسخ
وقوله هذا منسوخ ولم يرد الا ول لاحتمال انه قرنها بوقت يدل على ان احدهما
بعد الاخر والله اعلم اما لو ثبت كون الحكم منسوخا ولم يعرف ناسخه فقال الراوي
هذا الناسخ فانه يقبل وهو معنى قول المصنف لا الناسخ وهي مسئلة غريبة قل
من ذكرها من الكتاب الثاني في السنة وهي اقوال محمد
صلى الله عليه وسلم وافعاله ش لم يذكر في تعريفها تقريره عليه الصلاة والسلام
كانه كف عن الفعل والكف فعل على المختار وهو مندرج في الافعال والمراد من اقواله
وافعاله ما لم يكن على وجه الاعجاز قال الشارح كان ينبغي ان يزيد وهمه فقد اجمع

نسخ عليه الصلاة والسلام على ذلك لقوله هذا ناسخ
او بعد ذكر او كنت نهيت عن كذا فافعلوه والنص على خلاف الاول او قول الراوي
كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها الشارح

هذا النص على خلاف ما ذكر الشارح
الدرس المحلل

الشافعي في الجديد على استحباب تنكيس الوكيل في الاستنساخ يجعل اعلاما سفله بانه عليه العلاة والسلام
لم يذكر فتركه لثقل التنصيص عليه قلت وكذا همته بمعاقبة المخلفين عن الجماعة استدل
به على وجوبها وقد يقال الهم خبر فلا يطلع عليه الا بقول او فعل فيكون فيه الاستدلال باحدهما فلا
يحتاج حينئذ الى زيادة والله اعلم ص الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون لا يصدر
عنهم ذنب ولو صغيرة سهوا او فاقا للاستاذ والشهرستاني وعياض والشيخ الامام ش الاستدلال
بالسنة متوقف على العصمة فلذلك بدا بالكلام فيها والمراد بالاستاذ هنا الشيخ ابو اسحق
الاسفرايني وهذا المذهب انه لا يصدر عن الانبياء ذنب لا كبيرة ولا صغيرة لا عمدا ولا سهوا بل لطف الله ذواتهم الشريفة عن جميع النقايص وقد حكى ابن برهان هذا عن
اتفاق المحققين ص فاذا لا يقر محمد صلى الله عليه وسلم احدا على باطل وسكوته بلا سبب
ولو غير مستبشر على الفعل مطلقا وقيل لا فعلى من يعتد بانكاره وقيل الكافر ولا العصمة
ان محمدا صلى الله عليه وسلم لا يقر احدا على باطل ولا خلاف في ذلك قال الشارح انما قال احدا
ليلا يتوهم انه لا يقر بفتح القاف فيكون خطا واختلفوا فيما اذا فعل فعلا بحضرته او في
عصره واطلع عليه ولم ينكر على مذاهب اصحها وبه قال الجمهور انه دليل على جواز ذلك
الفعل لذلك الفاعل وهل تستفاد الاباحة او يحتمل الوجوب والندب لم يتعرض فيه للبكي
نقلا وقال الى الاباحة لانه لا يجوز الاقدام على فعل الا بعد معرفة حكمه فلذلك
دل تقريره على الاباحة وذكر الشارح انا بانصر ابن القشيري ذكرها في كتابه الاصول
وحكى التوقف في ذلك عن القاضي ثم رجح حمله على الاباحة لان الاصل انتهى ولا فرق في دلالة
تقريره على الاباحة بين الذي يستبشر عليه الصلاة والسلام بذلك الفعل ولا يوجد منه
الا مجرد السكوت عليه الثاني ان التقرير لا يدل على الجواز الا حق من لا يعتد بهم
الانكار على الفعل فمن اعتراه الانكار على الفعل لا يجب الانكار عليه كما قال الشافعي اذا
نهى السفيه جري اليه وخالف والسفيه الى خلاف حكاه ابو المعالي عن المعتزلة
وقال الاظهر انه لا يجب انكار ليزول توهم الاباحة الثالث انه يستثنى
من التقرير ما لو كان الفاعل كافرا او منافقا فلا يدل تقريره على الاباحة
وبه قال امام الحرمين الرابع انه لا يستثنى من ذكر الا الكافر قاله الماوردي فلا
يدل على جواز للفاعل يدل على جوازه لغيره قاله الجمهور لان الاصل استوا
المكلفين في الاحكام وقال القاضي ابو بكر لا يتعداه الى غيره فان التقرير لا صيغة
له اما ما فعل في عصره ولم يعلم صلى الله عليه وسلم اطلع عليه ام لا فقال الاستاذ ابو اسحق اختلف
فيه قول الشافعي ولهذا جرا له قولان في اجزاء الاقتداء المتلثم من رفعه صلى الله
عليه وسلم غير محرم للعصمة وغير مكروه للندب ش قد عرف انقسام السنة الى قول

وفعل فمباحث القول سبقت في الكلام على الكتاب واما الفعل فلا يمكن ان يصدر منه عليه الصلاة
والسلام فعل محرم لما تقرر من عصمته ولا مكروه لانه نادر ممن عين فكيف منه قال الشارح
وانا اقول لا يتصور منه وقوع مكروه فانه اذا فعل شيأ وكان مكروها في حقنا فليس
بمكروه منه لانه قصد به بيان الجواز قلت قد يتصور فيما اذا تكرر منه فان البيان
حصل بالفعل فاستفد ذا من قولهم انه لا يقع منه مكروه وانه اذا فعل المكروه في حقنا فالبيان
الجواز لا تكروه وكذا القول في خلاف الاولى عند من يفرق بينه وبين المكروه وقد حكى النووي
عن العلماء في وضوئه عليه الصلاة والسلام مرة مرة ومرتين مرتين انه افضل في حقه من
التثليث للبيان ص وما كان جبليا او بيانا او مخصصا به فواضح وفيما تردد بين
الجبلي والشرعي كالحج راكبا تردد وما سواه ان علمت صفته فامته مثله في الاصح ش
فعل النبي صلى الله عليه وسلم على اقسام احدها ان يكون جبليا كالقيام والقعود والاكل
ونحوها وذكر المصنف ان حكمه واضح وكانه اراد بذلك انه دال على الاباحة فقط لان
القدر المحقق والحرام والمكروه منتفيان كما تقدم وقد قال شيخنا الامام الاسنوي انه
لا نزاع في ذلك لكن حكى القرافي في التنقيح قولا انه للندب وجزم به الشارح فقال اما في الجبلي
فالندب لاستحباب التاسي به وحكى الاستاذ ابو اسحق فيه وجهين احدهما ندبا وعزاه الاكثر
الى من قال والاقل فيما انه يدل على اباحة ذلك والثاني لا يتبع فيه الا بدلالة انتهى الثاني
ان يكون بيانا لمجمل كالصلاة للبيئة كقوله تعالى فيما الصلاة والقطع من الكوع لبيان
لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فهو واجب عليه صلى الله عليه وسلم وعلى
التبليغ عليه فان قلت لا يتعين التبليغ بالفعل قلت لا يخرجه ذلك عن كونه واجبا فان
الواجب المخير يوصف كل من خصاله بالوجوب الثالث ان يكون من خصائصه كالتهجد
لنسائه وغير ذلك فلا يلحق بنبينا ذلك امته وقولنا راجح اذ حكم المخصص به الوجوب
ممنوع فقد يكون مندوبا او قد يكون مباحا فالخصائص تنقسم الى هذه الاقسام والى
قسم رابع وهو المحرم عليه ولكن ذلك لا يمكن صدوره منه كما تقدم والله اعلم الرابع ما
تردد بين الجبلي والشرعي ولم يذكر الاصوليون ومثله المصنف بالحج راكبا وضم
اليه ايضا جلسة الاستراحة فهل يحمل على الجبلي لان الاصل عدم الشرع او الشرعي
لانه عليه الصلاة والسلام بعث لبيان الشرعيات ينبغي ان يتخرج فيه قولان من القولين
في تعارض الاصل والظاهر ومقتضى ذلك ترجيح الاصل فيكون كالجبلي لكن
كلام اصحابنا في الحج راكبا وجلسة الاستراحة وغيرهما تدل على ترجيح التاسي فيه وقد
حكى الرافعي وجهين في ذهابه الى العيد في طريق ورجوعه من اخرى وقال ان الاكثرين
على التاسي فيه لهذا ينبغي ان نعلم صفة ذكر الفعل من الوجوب او الندب او الاباحة فالاصح

الاصل عدم التشريع
مع الظاهر الشرع

انحكم امته فيه كحكمه ومقابله انهم مثله في العبادات فقط ص وتعلم بنص وقرينة
بعدم الجمهة ووقوعه بيانا او امتثالا الاول على وجوب وندب واباحة ش تعلم جهة
الفعل من كونه واجبا او مندوبا او مباحا بامور احدها التنصيص على احد هذه الامور الثلاثة
كقوله بفعل قد علمت جهته وانه من اي هذه الاقسام فيكون حكم الاخر حكمه الثالث
وقوعه بيانا لمجمل فحكمه حكم ذلك المجمل في الوجوب والندب والاباحة فان قلت
قد تكرر ذكره ما كان بيانا لمجمل قلت لا تكرار فيه فالاول اراد به حكم فعل النبي
صلى الله عليه وسلم اذا كان بيانا لمجمل وهو الوجوب عليه كما تقدم والثاني اراد به
حكمه في حقنا وهو تابع لحكم المجمل الرابع وقوعه امتثالا لنص يدل على اقتضاء
الامور فيلحق بمنع ذكر ص ويحمل الوجوب امارته كالصلاة بالاذان وكونه
ممنوعا لولي يجب كالختان والحد لما ذكر ما يعرف به جهة الفعل من الوجوب
والندب والاباحة ذكر ما يحمل الوجوب وهو شيآن احدهما ان تقترن به امارة الوجوب
اي علامته كاقتران الاذان والاقامة بصلاة فيدلان على وجوبها لانهما شعاران
مختصان بالفرايض ثانيهما ان يكون ذلك الفعل ممنوعا منه لولي يجب كالختان
والحد كقطع السرقة لان الجرح والاباحة ممنوع منها فيجوز ان يراد لاحدهما
وقال البيضاوي ذلك بالركوع في صلاة الكسوف واعترض بان النووي ذكر في
شرح المهذب انه لو صلى صلاة الكسوف كسائر الصلوات صح ومثله بعضهم باحداد
زوجة المتوفى عنها وقد نقضته هذه القاعدة بسجود السهو والا وصي الصلاة
لان الاصل المنع منها ومع هذا فلم يدل فعله لها على وجوبها وذكر البيضاوي ثالثا
وهو ان يوافق نذرا كان يقول النبي صلى الله عليه وسلم ان هزم العدو فلله علي
صوم يوم فيصوم يوما ولم يذكره المصنف لان النذر لا يتصور منه عليه الصلاة
والسلام تبعا على انه مكروه ص والندب بمجرد قصد القربة وهو كثير ش قوله
والندب معطوف على الوجوب فهو منصوب اي يخص الندب قصد القربة بمجرد
عن امارة دالة على الوجوب ولا فايدة مقصودة في قول المصنف وهو كثير وزاد
البيضاوي ان يعلم كونه قضاء لفعل مندوب لان القضاء كالاداء وان
جهلت فللوجوب وقيد للندب وقيل للاباحة وقيل للوقف في الكل وفي الاولين
مطلقا وفيما ان لم يظهر قصد القربة ش اذا جهلت جهة الفعل بالنسبة اليه
والى الامة ففيه مذاهب احدها الحمل على الوجوب وبه قال من الشافعية بن سريج
وابو علي ابن خيران والاصطخري ومال اليه المصنف وصححه ابن السمعاني قال
انه الاشبه بمذهب الشافعي لكنه لم يتكلم الا فيما ظهر فيه قصد القربة للثاني الندب

وهو المحكي عن الشافعي الثالث الاباحة وهو المحكي عن مالك واختاره امام الحرمين في البرهان
واختاره ابن الحاجب انه ان ظهر فيه قصد القربة فالندب والا فالاباحة الرابع
الوقف بين الثلاثة حتى يقوم دليل على حكمه وصححه القاضي ابو الطيب وحكي عن جمهور
المحققين كالصيرفي والغزالي واتباعهما واختاره الآمدي والبيضاوي تبعا
للحاصل هنا لكن جزم فيه في الكلام على جهة الفعل بالاباحة واختار في المعالم
الوجوب الخامس الوقف بين الاولين فقط وهما الوجوب والندب السادس
الوقف بينهما فقط وقوله ان لم يظهر قصد القربة معكوس وصوابه ان ظهر
قصد القربة كما قررته ص واذا تعارض القول والفعل ودل دليل على تقرر
مقتضى القول فان كان خاصا به فالمتأخر ناسخ فان جهل فثالثها الاصح الوقف
وان كان خاصا بنا فلا معارضة فيه وفي الامة المتأخر ناسخ ان دل دليل على
التأسي فان جهل التاريخ فثالثها الاصح يعمل بالقول وان كان عاما لنا وله فيقدم
الفعلا والقول له وللامة كما مر الا ان يكون العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص
على التعارض بين الشيئين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه
فاذا تعارض قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله ودل دليل على تكرر مقتضى
القول فعلم احوال الاولى ان يكون القول خاصا به فان عرف المتأخر منهما
فهو ناسخ للمتقدم سواء كان قولا او فعلا وان جهل فالقول اصحها الوقف
اليقيام الدليل لان العمل باحدهما ترجيح من غير مرجح والثاني العمل بالقول
لقوته والثالث العمل بالفعل لوجوه الثاني ان يكون القول خاصا
بنا فلا معارضة بينه وبين الفعل فيه اي في حقه صلى الله عليه وسلم لعدم
تناوله له واما في حقنا فان لم يقم دليل على التاسي به في الفعل المتقدم
فلا تعارض بالنسبة الينا لان حكم الفعل لم يتعلق بنا وان دل دليل
على وجوب التاسي بنا فيه فان عرف المتأخر منهما فهو الناسخ قولا
كان او فعلا وان جهل ففيه الاقوال المتقدمة وهي الوقف وتقديم
القول وتقديم الفعل لكن الاصح هنا العمل بالقول قلت ولانه انما رجح هنا
لاحتياجنا الى العمل باحدهما فقدمنا القول لقوته واما في حقه عليه الصلاة
والسلام فقد انقطع العمل فكان الاحوط الوقف والله اعلم الثالث ان يكون القول
عاما متناولا له صلى الله عليه وسلم وللامة ولا بد مع ذلك من ان يدل دليل
على وجوب التاسي به في ذلك الفعل فان عرف المتأخر منهما فهو الناسخ قولا
كان او فعلا وان لم تعرف عادة الا قوال او يكون الاصح في حقه عليه الصلاة والسلام

الوقف

الوقف وفي حقنا العمل بالقول كما تقدم وعبر المصنف رحمه الله عن هذا بقوله فالمتقدم
الفعل او القول له وللامة كما تراي من التفصيل بين معرفة التاريخ ام لا وعود
الاقوال واختلاف الترجيح بالنسبة اليه والينا وشرحه شارحه بقوله يعني ان
المتأخر ناسخ قولا كان او فعلا وفي هذا الشرح قصور لعدم تناوله لجهل التاريخ
ولان كان قد مطت عبارة المصنف فهي التي اوجبت للشارح هذا التقصير ثم قيد
المصنف ما دل عليه الكلام المتقدم من كون القول المتأخر ناسخا للفعل المتقدم
بحقه صلى الله عليه وسلم بما اذا كان متناولا للقول له فان كان بطريق الظهور كان
يقول هذا الفعل واجب علي المكلفين ويقول الله المخاطب يدخل في عموم خطابه
فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لان التخصيص عندنا لا يشترط تاخره
عن العام قال الشارح وهذا الاستثناء زاده المصنف على المختصرات تنبيه
اما تعارض القولين فسياتي في التعادل والتراجيح واما الفعلان فقد المختصر والشارح
الجزم بانها لا يتعارضان ووجهه انه يجوز ان يكون الفعل في وقت واجبا وفي حق
غيره لانه لا فعال لا عموم لها قال الشارح لكن حكى جماعة قولا بحصول التعارض
وطلب الترجيح من خارج كما اتفق في صلاة الخوف وبهذا جزم الشافعي منها ما هو
اقرب لهيئة الصلاة وقدم بعضهم الاخير منها اذا علم قلت ليس الترجيح هنا
بمعنى الغاء الآخر فان جميع الهيئات الواردة في ذلك يجوز العمل بها والترجيح انما هو
في الافعال خاصة وليس مما نحن فيه واستثنى ابن الحاجب وغيره من القولين
ما اذا دله دليل من خارج على وجوب تكرير الفعل له او لامته فان الفعل الثاني
حينئذ ناسخ لكن العمل في الحقيقة بذلك الدليل والله اعلم ص الكلام في الاخبار
المركب اما مهمل وهو موجود خلافا للامام وليس موضوعا واما مستعمل والمختار
انه موضوع ش صدر الكلام في الاخبار بمقدمة وهي المركب سواء كان مهملا
او مستعملا هل هو موضوع للعرب ام لا اما المركب المهمل فقال الامام فخر الدين الاشبه
انه غير موجود لان الغرض في التركيب الافادة وتبعه صاحب التلخيص والحاصل
وخالفهم البيضاوي ومثاله بالهذيان فانه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل ورده
المصنف وما ذكره الاولون انما يدل على ان المهمل غير موضوع لا على انه لم يوضع له
اسم وهذا معنى قول المصنف انه ليس موضوعا بعد قوله انه موجود فاراد بوجوده
اسم دال عليه ويكونه ليس موضوعا انه لم يتخذ ذلك اللفظ المهمل لم تضعه العرب
ولا يجوز نسبته اليها لا حقيقة ولا مجازا وهذا لا خلاف فيه واما المركب المستعمل
فرجح ابن الحاجب وابن مالك وغيرهما انه ليس موضوعا والا توقف استعمال الجمل على

النقل عن العرب كالمفردات ورجح المصنف تبعا للقرافي وغيره انه موضوع لان
العرب حجرت في التركيب كما حجرت في المفردات وقد ظهر لك بهذا التقرير ان الكلام
في المهمل والمستعمل ليس على حد سواء فالكلام في المهمل في وضع اسم دال عليه او
وفي المستعمل في وضعه هل هو وضعته العرب كما وضعت المفردات ام لا وان
ينبغي ذكر الاقوال في تقسيم الالفاظ كما فعل البيضاوي والثاني في الوضع ص
والكلام ما تضمن من الكلم اسنادا مفيدا مقصودا لذاته ش هذا التعريف
لابن مالك في التسهيل فقوله ما جنس يعم كل ما خرج بقوله الذي تضمن من
الكلم الخط والرمز والاشارة واطلاق الكلام عليها مجاز وخرج بالكلم الكلمة
الواحدة وهو احتراز من قول المقصد ما يتركب من كلمتين لان لفظ التضمن
يقتضي ان يكون له اجزاء تزيد على الكلمتين والمراد بالاسناد تعليق خبر بمخبر
عنه كزيد قائم او طلب بمطلوب كاضرب وخرج بالمفيد نحو قولهم السماء فوقنا
فانه لا يسمى في اصطلاح النحاة كلاما والمقصود كلام النائم والناسي والطيور
وخرج بقولنا لذاته المقصود لغيره كالجملة التي هي صلة الموصول فانه انما قصد
به ايضاح معنى الموصول ص قالت المعتزلة انه حقيقة اللغوي اللساني
وقال الاشعري مرة في النفساني وهو المختار ومرة مشترك وانما يتكلم الاصولي
في اللساني ش لا شك في اطلاق الكلام على اللساني والنفساني وهو الفكر
الذي يديره الانسان في نفسه قبل ان يعبر عنها وفي التنزيل ويقولون في
انفسهم واسروا قولكم او جهروا به انه عليم بذات الصدور وقال الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا واختلف في انه حقيقة
فيها على اقوال احدها انه حقيقة في اللساني وحكاه المصنف عن المعتزلة
لانه لم يصر اليه احد من ائمتنا الثاني انه حقيقة في النفسي وهو احد قولي الاشعري
واختاره المصنف تبعا للامام الحرمين في باب الاوامر من البرهان قال
الشارح ومرادهم في الكلام القديم لا مطلق الكلام فانهم يوافقون على انه
في الحادث حقيقة في اللفظ وانما صار الاشعري في احد قوليه الى هذا قولا
من قول المعتزلة الحدوث لخلق القرآن ومن قول الحشوية التالية بالحرف
والصوت المودي الى ان تكون الذات الشريفة المقدسة محلا للحوادث ولم يرد
الاشعري انه حقيقة لغوية الثالث انه حقيقة فيهما بالاشتراك وهو
احد قولي الاشعري وحكاه في المحصول عن المحققين والصيغي العندي عن
الاكثرين ثم ذكر المصنف ان الاصوليين انما يتكلمون في اللساني وقال

الابياري

الابياري في شرح البرهان اهل العربية مطبقون على اطلاق الكلام على الالفاظ ص
فان افاد بالوضع طلبا فطلب ذكر الماهية استفهام وتحصيلها او تحصيل الكف عنها
امر ونهي ولو من ملتمس وسايل وادعاء لا يحتمل الصدق والكذب بنفيه وانشاء ومختلفها
التمني ش قسم المصنف المركب او الكلام الى اقسام احدها ان يفيد بالوضع طلب
ذكر الماهية وهو الاستفهام ثانيها ان يفيد بالوضع طلب تحصيلها وهو الامر
ثالثها ان يفيد بالوضع طلبا لكف عنها وهو النهي فقوله المصنف وتحصيلها اي
تحصيل الكف عنها امر ونهي من القسم والنشر المرتب وقوله ولو من ملتمس اي ولو
صدر ذكر من ملتمس وهو المساوي في الرتبة وسايل وهو الاسفل في الرتبة والتمني
داخل في الامر بناء على ما سبق انه لا يشترط فيه علو ولا استعلاء وخرج بالوضع الطلب
بالالزام كقولك لطلب منك ان تذكر لي حقيقة الانسان او ان تسقيني ماء او انا لا نؤدي
فلا يحتاج الاول استفهاما ولا الثاني امرا ولا الثالث نهيا رابعها ان لا يكون في طلب
اصلا او يكون فيه طلب بلازمه لا بدلالته كما تقدم تمثيله ولا يحتمل الصدق والكذب
وهو التنبيه والانشاء فهما لفظان مترادفان سمي بالاول لانك تنبهت على مقصودك
وبالثاني لانك انشاته من غير ان يكون موجودا او قبل ذلك في الخارج من قوله تعالى انا انشانا
ويندرج فيه التمني والترجي والنداء والقسم والفرق بين التمني والترجي ان الترجي
لا يستعمل الا في الممكن بخلاف التمني فانه يستعمل في الممكن والمستحيل تقول ليت الشباب
يعود ولا تقول لعل الشباب يعود فخامسها ان لا يكون فيه طلب بدلالته ويحتمل الصدق
والكذب وهو الخبر وذكر الغزالي وغيره ان التعبير بالتصديق والتكذيب احسن من الصدق
والكذب لان من الخبر ما لا يحتمل الكذب كقولنا فيما نقل رسول الله ومنه ما لا يحتمل الصدق
كقول الشاعر مسيلمة صادق مع ان كلا من المثالين يحتمل التصديق والتكذيب والذي
كذب بعض الكفار الاول وصدق الثاني وفيه نظر فان الخبر من حيث هو يحتمل الصدق
والكذب وسقوط احد الاحتمالين في بعض الصور لعارض لا يخرجه عن احتمال ماهيته
لذلك وايضا فالتعبير بالتصديق والتكذيب قال في المحصول اتفق الجمهور على ان التصديق
والتكذيب يكون الخبر صدقا او كذبا فتعريفه دوري قال والحق ان الجزم بصدق مضمون
لا يحتاج الى حد ولا رسم ص وابى قوم تعريفه كالعلم والوجود والعدم وقد يقال
الانشا ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام والخبر خلافه اي بالمطابقة صدق او كذب
ش بعد ان عرف الخبر اقدم حكي عن قوم منهم فخر الدين الرازي انه لا يعرف لاجل
ولا رسم لانه ضروري وقيل نظري وتطرق ذلك بالعلم والوجود والعدم فان كلا منها قيل فيه
ذلك لانه ضروري والصحيح فيها خلافه ثم اشار الى مقالة اخرى في تعريف الانشا والخبر

وهي ان الانشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام كبعت وتزوجت وطالق فان
الشرع رتب عليها مقتضاها سامع اللفظ او اخرجه منه على خلاف المشهور في ذلك
والخبر خلافه اي ما كان مدلوله حاصلا في الخارج قبل الكلام اما على سبيل الصدق
او الكذب وهذا معنى قول بعضهم الانشاء يتبعه مدلوله والخبر يتبع مدلوله وهذا التعريف
للانشاء اعم من التعريف المذكور اولا لشموله الطلب فانه انما يحصل مدلوله في الخارج
بالكلام ولا خارج له قد ذكر فعلي الاول الكلام ثلاثة اقسام الاول الطلب والثاني
الانشاء والثالث الخبر وعلى الثاني قسمان فقط لمعنى يقارنه في الوجود وعلى الثاني
لا نسبة له في الخارج وقد اورد على الثاني الاخبار عن المستقبل نحو سيقوم زيد
فانه خبر قال الله تعالى ولو ردوا لعادوا والما نهوا عنه وانهم لكاذبون مع انه عند
النطق ليس لمدلوله خارج صدق ولا كذب فلا يمكن وصفه بذكر ولا مخرج له عنهما
لانه اما مطابق للخارج او لا وقيل لا واسطة فالجاحظ اما مطابق مع الاعتقاد ويقيد
او لا مطابق مع الاعتقاد فالثاني فرقا واسطة وغير الصدق المطابقة لاعتقاد المخبر
طابق الخارج او لا وكذبه عدمها فالناشئ واسطة والراغب الصدق المطابقة
الخارجية مع الاعتقاد فانه فقدها فمنه كذب وموصوف بهما يجمعهن شيء قد تقرر
انقسام الخبر الى صدق وكذب ثم اختلفوا هل بينهما واسطة ام لا فقال الجمهور لا واسطة
بينهما ولا يخرج الخبر عن كونه صدقا او كذبا لانه اما ان يطابق الخارج الخبر عنه او لا
فان طابقه فهو صدق وان لم يطابقه فهو كذب ولا عبرة باعتقاد المخبر وذهب آخرون
الى ان بينهما واسطة ثم اختلف هؤلاء على مذاهب احدها وبه قال الجاحظ انه يعتبر
في الصدق المطابقة مع اعتقاد المخبر ذلك وفي الكذب عدم المطابقة مع اعتقاد
المخبر ذلك فان طابق مع انتفاء اعتقاد المخبر المطابقة اما لاعتقاده عدمها او انما
لخلوه عن اعتقاد لم يكن صدقا ولا كذبا بل هو واسطة بينهما وهي اربعة اقسام وقد
تناولها قول المصنف فالثاني فيهما واسطة ومراده بالثاني في الاعتقاد وقوله
فيهما اي في المطابقة وعدم المطابقة ولا يتوقف ذلك عند الجاحظ على الاعتقاد الجازم
بل الظن في معناه كذا حكاه عنه ابو الحسين في المعتمد قال وقد افسده عبد الجبار
بانه لو كان الخبر واعتقاده يرجع اليه لما الى الخبر فلم يكن شرطا في كونه كذبا الثاني انه
يعتبر في الصدق المطابقة لاعتقاد المخبر خاصة سواء طابق الخارج ام لا وفي الكذب
عدم المطابقة لاعتقاد المخبر سواء طابق في الخارج ام لا فيخرج عنهما ما اذا لم يكن
للمخبر في ذلك اعتقاد وهو مراد المصنف بالتساوي وهو بزال معجمة قال في الحكم
اي اصله شاذة فعرب فهذا واسطة بينهما لا يسمى صدقا ولا كذبا بقاء المصنف

عن

عن الجاحظ وذكر الخطيبي ذلك احتمالا في كلام صاحب التلخيص لكن صرح صاحب
الايضاح في كلامه في علم المعاني والبيان بان صاحب هذا القول لا يثبت
واسطة بينهما فعلى هذا لا يدخل في قوله عدمهما لا اعتقاد معه وهذا القول
في اصله غريب وقيل انه لم يحكه الا صاحب الايضاح الثالث وهو قول ابن
القاسم الراغب انه يعتبر في الصدق المطابقة في الخارج مع اعتقاد المخبر ذلك كذلك
اطلق المصنف عنه وانما اعتبر الراغب هذا في الصدق التام فالمفاد ان احتمل احدهما
لم يكن صدقا تاما بل فيه تفصيل انه ينتفي الاعتقاد ككلام المدرسم لم يوصف بصدق
ولا كذب وان كان مطابقا للخارج دون الاعتقاد كقول المنافقين نشهد
انك لرسول الله فيصح وصفه بالصدق لمطابقته الخارج وبالكذب لمخالفته
لاعتقادهم وكذلك كذبهم الله تعالى وقد ظهر بهذا التقرير ان قول المصنف
فقد اغير مطابق لكلام الراغب فانه انما ذكر ذلك في فقد احدهما فتقول المصنف
عنه مختل من وجهين اما اذا فقدا اي المطابقة في الخارج والاعتقاد فهو عنده كذب
تام ليس ومدلول الخبر الحكم بالنسبة لا ثبوتها وفاقا للامام وخلافا للقرافي والآمدي
ليكن شيء من الخبر كذبا بل مدلول الخبر الحكم بثبوت النسبة لا نفس الثبوت فاذا قلت
زيد قايم فمدلوله الحكم بثبوت قيامه لا نفس ثبوت قيامه اذ لو كان الثاني لزم منه
ان لا يكون الكذب خبرا بل يكون كله صدقا وقد ذكر الامام هذا في المحصول لكنه
قال في التعليل وجب ان لا يكون الكذب خبرا فقال بعضهم هذا معكوس لان
مقتضاه ان يكون الكذب متحققا لا بصفة الخبرية والواقع على هذا التقدير
انتفاء الكذب فلهذا قال في التحصيل والا لم يكن الخبر كذبا وهو تعبير فاسد لانه
ان كل خبر كذب فلذلك عدل عنه المصنف في قوله شيء من الخبر وهو تعبير حسن لكن
تعبير الامام ايضا صحيح وتقرير ان مدلول النسبة لو كان ثبوتيا لكان الكذب
غير خبر لكن اللازم منتف ضرورة لان الكذب احد قسمي الخبر الذي هو صدق
وكذب فالملزوم مثله وبيان الملازمة انه بثبوت النسبة وقوعها في الخارج فتغير
الواقع في الخارج ليس خبرا على هذا وتعليل المصنف واضح وان لم يكن نفس تعليل الامام
لم يصده بدليل لا يتوهم انه من كلامه وخالف القرافي في ذلك فقال انما المعتبر ليس قيد
الخبر الا للصدق لاتفاق اللغويين والنحويين على ان معنى قام زيد خصوص القيام منه
في الزمن الماضي واحتماله الكذب ليس من الوضع بل من جهة المتكلم كذا قال وهو
شاذ ص ومورد الصدق والكذب النسبة الي تضمنها الكلام في نحو ابو زيد
وقايم لابوه زيد ومن ثم قال مالك وبعض اصحابنا الشهادة بثبوت الملك لا تقبل لان

شهادة بالوكالة فقط والمذهب بالنسب ضمنا والوكالة اصلا ش صف قاعدة
مهمة اهملها اهل الاصول واخذها المصنف من كلام البيانيين كالتتائي وغيره
وتقريرها ان مورد الصدق والكذب في الخبر هو النسبة الي تضمنه الخبر لا واحد
من طرفيها وهو المسند والمسند اليه فاذا قيل زيد بن عمرو قايم فقيل صدقت او كذبت
فالصدق والكذب راجعان الي القيام لا الي البنوة الواقعة في المسند اليه ولهذا
قال تاكد بعضهم فعية اذا شهد شاهدان بان فلان ابن فلان وكل فلانا فقط
شطاقه بالوكالة فقط ولا ينسب اليهما الشهادة بالنسب فليس له عند القاضي
في النسب ان يقول قد ثبت نسبي بتلك الشهادة لكن الصحيح عندنا انه تتضمن الاقرار
بالنسب وان كان اصل الشهادة انما هو بالوكالة ذكره المروزي في الاشراف والماوردي
والروياني قال الشارح وينبغي ان يستثنى من ذلك ما لو كانت صفة المسند اليه متعلقة
بالحكم بان يكون المحكوم عليه في المعنى الهيئة الحاصلة من المسند اليه وصفته كقوله عليه
الصلاة والسلام اكرم ابن الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق
ابن ابرهيم فان المراد الذي جمع كرم نفسه وابائه وكذا الصفات الواقعة في الحدود
نحو الانسان حيوان ناطق فان المقصود الصفة والموصوف معا ولو قصدت الاخبار
بالموصوف فقط لغا الحد انتهى واعلم انه يرد علي هذه القاعدة الحديث المرفوع
في صحيح البخاري يقال للنصاري ما كنتم تعبدون فيقولون كنا نعبد المسيح ابن
الله فيقال كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد وكذلك استدل الشافعي رضي الله عنه
على صحة انكحة الكفار بقوله تعالى وقال امراة فرعون قلت وقد يدعي ان
الآية والحديث مما استثناه الشارح من موضع الخلاف فان قصد عابدي المسيح بنسبته
الي الله اقامت حجتهم في عبادته واريد في الآية التعجب من صدور هذه المقالة البديعة
في الحسن منها مع انتسابها الي ذلك المنعم الحاني ويمكن ان الذي خصص ذلك بالنسبة
اراد دلالة المطابقة وهذه لا دلالة تضمن كما تقدم فان من قال لا يثبت النسب بذلك
لا ينكر هذه الدلالة ولكنه لا يثبت النسب بدلالة التضمن وانما يثبته بدلالة المطابقة
والله اعلم تنبيه عبر المصنف بقوله ليس غير لانكار بعضهم ان يقال لا غير قال وانما
تقطع غير عن الاضافة مع ليس فقط لكني افكر ولك ابن بري وسوي بينهما وجوز فيه
ضم الراء وفتحها مع التنوين فيهما وتركه فهذه اربعة اوجه من مسئلة الخبر
انتهى مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة او استدلالا وكل خبر اوهم باطلا ولم
يقبل التاويل فمكذوب ونقص منه بما يزيل الوهم وسبب الوضع نسيان او افتراء او غلط
او غيرها ومن المقطوع بكذبه علي الصحيح خبر مدعي الرسالة بغير معجزة او تصديق

الصادق

الصادق وما نقل عنه ولم يوجد عند اهله وبعض المنسوب الي النبي صلي الله عليه وسلم
والمنقول احادا فيما تتوفر الدواعي علي نقله خلافا للرافضة ش الخبر من حيث
ذاته يحتمل للصدق والكذب كما تقدم لكن قد يعرض له ما يقتضي القطع بكذبه
او صدقه فالمقطوع بكذبه انواع الاول ما علم خلافه بالضرورة كقول القايل النار
باردة او بالاستدلال كقول الفيلسوف العالم قديم الثاني ان يوقع امرا بالملاءمة
غير ان يقبل التاويل المعارضته للدليل العقلي كما لو اختلق بعض الزنادقة حديثا
ان الله تعالي اجري قدرته سابقا خلق نفسه من عرقها تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا
وتردد المصنف في هذا النوع بين ان يكون مكذوبا وبين ان يكون سقط منه شيء بعض
رواية ما يزيل الوهم قال الشارح وقد يمثل له بما ذكره ابن قتيبة في مختلف الحديث
انه عليه الصلاة والسلام ذكر سنه ما به انه لا يبقي علي وجه الارض يومئذ نفس منفوسة
وهو خلاف المشاهدة وقد يبين ان لفظ لا يبقي غلط الا يبقي علي ظهر الارض منكم فاسقط الراوي
لفظ منكم انتهى ان يدعي شخص الرسالة عن الله تعالي بغير معجزة وهذا ذكره
امام الحرمين وفصل فيه بين ان يزعم ان الخلق كلفوا تصديقه فتقطع بكذبه والا فلا
لكنه فرضه في دعوي النبوة والمصنف في دعوي الرسالة لم يحتج لهذا التقييد
ولا يخفي ان هذا قد بعثه نبينا صلي الله عليه وسلم واما بعدها فيقطع بكذبه مطلقا
لقيام القاطع علي انه خاتم النبيين وهو راجع الي القسم الاول وهو ما علم خلافه استدلالا
ومنها المصنف الي المعجزة تصديق الصادق وهو بين معلوم النبوة قبل فلكذب يصدق هذا
المدعي للنبوة في دعواه فلا يحتاج معه الي معجزة الرابع الخبر المنقول عن النبي صلي الله
عليه وسلم بعد استقرار الاخبار واقتفش عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا صدور
الرواة ذكر الامام فخر الدين وسبقه اليه صاحب المعتمد وقال القرافي يشترط
استيعاب الاستقراء بحيث لا يبقي ديوان ولا راو الا وكشف امره في جميع اقطار الارض
وهو عسر او متعذر وقد ذكر ابو حازم في مجلس هرون الرشيد حديثا وحضر
الزهري فقال لا اعرف هذا الحديث فقال احفظت حديث رسول الله صلي الله عليه وسلم
كله فقال لا قال فنصفه قال ارجو قال فاجعل هذا في النصف الذي لم تعرفه قضا وهو
يهري شيخ مالك فما ظنك بغيره نعم ان فرض دليل قطعي او شرع يمتنع مع عدم ما
سبق قلت ليس هذا ما نحن فيه لان الكلام بعد استقرار الاخبار كما هذه الازمنة
وقبلها بعد ما دونت الاحاديث وضبطت واما في الاعصار الاولي فقد كانت السنة
منتشرة لانتشار اصحاب النبي صلي الله عليه وسلم في الامصار بحيث لا يفتش الان
علي الاحاديث من صدور الرواة وانما يرجع الي دواوين الاسلام الحديثية وهي معروفة

وقيل اثنا عشر وعشرون واربعون وسبعون وثلثمايه وبضعة عشر والاصح
لايشترط فيه اسلام ولا عدم اختلاط بلد وان العلم فيه ضروري وقال الكعبي والاسفرائيني
نظري وفسره امام الحرمين بتوقف على مقدمات حاصلة لا الاحتياج الى النظر
عقبه وتوقف الامدي ثم ان اخبروا عن عيان فذاك لا يشترط ذلك بل العقل
ش واما المقطوع بصدقه فهو انواع ايضا الاول خبر الصادق وهذا يتناول
خبر الله تعالى وخبر رسوله الله صلى الله عليه وسلم وخبر كل الامة لان الاجماع حجة
واعترض على هذا بانه ان اريد انه حجة قطعية كما صرح به الامدي منافيه خلاف
لنقله ولقول الامام انه ظني وان اريد انه حجة ظنية فالظني لا يفيد القطع الثاني
بعض المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم على الابهام الثالث الخبر الذي بلغت
رواته حد المتواتر سواء كان التواتر لفظيا وهو ما اتفق رواته على نقل قضية
واحدة او معنويا وهذا ما نقل رواته قضايا بينها قدر مشترك كان ينقل واحد
عن حاتم اعطاء دنانير واخر اعطاء دراهم واخر اعطاء جمال فهذه قضايا مختلفة
لكن بينها قدر مشترك وهو اعطاء المال على الجود ثم اخذ المصنف يتكلم على التواتر
اللفظي عرفه بما حكاه فخرج بالجمع خبر الواحد وبقوله يمتنع تواطيهم على الكذب
فيما لا يمتنع ذلك فيهم وزاد بعضهم بنفسه ليخرج ما امتنع فيهم ذلك لقرائن
او موافقة دليل عقلي وغيرذلك ولا يحتاج الى ذكر لان المفيد للقطع هو القرائن
وقوله عن محسوس يدل على امرين احدهما ان يكون عن علم لا ظن والثاني
ان يكون علمهم مدركا باحدى الحواس الخمس هكذا ذكر الامام فخر الدين في المحصول
واتباعها والذي ذهب اليه القاضي ابو بكر وغيره من المتقدمين وتابعهم امام الحرمين
ان المعتبر ان يكون ذلك العلم ضروريا سواء كان عن حس او قرينة او خبر فلو اخبروا
عن نظر لم يفد العلم لتفاوت العقلاء في النظر ولهذا يتصور الخلاف فيه اثباتا ونفيا
والجمهور على انه لا يشترط للمخبرين عدد بل ضابط ذلك حصول العلم فمتى افاد
خبرهم العلم من غير قرينة انضمت اليه فهو متواتر والا فلا ولا يكتفى بما يتصور
عددهم اربعة لانه مما كتفى بذلك لاستغنى عن تزكية شهود الزنا وبه قال
القاضي ابو بكر فقال القطع بان قول الاربعة لا يفيد واتفق في الخمسة وغيرهم
المصنف عدم الاكتفاء باربعة للشافعية اعتمادا على قول ابن المسيب ذهب
اكثر اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز التواتر باقل من خمسة فما زاد وحكى عن الاصطخري
انه يشترط ان يكون عددهم عشرة والذي في القواطع عنه انه لا يجوز ان يتواتر
باقل من عشرة وان جاز ان يتواتر بالعشرة فما زاد لان ما دونها مواضع الاحاد فلم

وقيل

باجاد الاحاد والعشرة فما زاد جمع الكثرة وقيل اثنا عشر عدد النقباء الذين خصهم
موسى عليه الصلاة والسلام ليعلموه باحوال بني اسرايل وقيل عشرون لقوله تعالى
ان يكن منكم عشرون صابرون وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك
الله ومن اتبعك من المومنين وكانوا عند الاربعين وقيل سبعون لقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا وقيل ثلثمايه وبضعة عشر عدة اهل بدر
حصول العلم بخبرهم للشركين اولا ان الوقعت تواترت بهم والبضع بكسر الباء ما
بين الثلاثة الى التسعة وهذه الاقاويل ضعيفة جدا فانه لا تعلق بشئ من هذه
الاعداد بالاخبار وبتقدير ان يكون لها تعلق ليس فيها ما يدل على كون ذلك
العدد شرطا لذلك الوقايع ولا على كونه مفيدا للعلم ثم ذكر المصنف مسايل
التواتر الاولى انه لا يشترط في رواة المتواتر الاسلام خلافا لابن عبدان من الشافعية
ولا ان يحصيهم عدد ولا يحيط بهم بلد خلافا للقوم لان احاد الجماع لو اخبروا بشرط
الخطيب عن المنبر وقت الخطبة افاد العلم الثانية اختلفوا في ان العلم الذي
يفيده القول مضروري او نظري فقال بالاول الجمهور اي يلزم التصديق به عند
اجتماع شرايطه بالضرورة وقال بالثاني الكعبي وامام الحرمين والامام فخر الدين
فاما امام الحرمين فقد صرح في البرهان بموافقة الكعبي لكنه قرر النظري
بتوقفه على مقدمات حاصله وانه ليس المراد الاحتياج الى نظر عقبه وقال
ان هذا مراد الكعبي واما الامام فخر الدين ففي المحصول موافقته للجمهور ووقف
في ذلك الامدي وقبله الشريف المرتضى الثالثة ان اخبر عدد التواتر عن
معاينة فامره واضح وان لم يخبر عن معاينة اشترط وجود الجمع الذي يستحيل
تواطوهم على الكذب في جميع الطبقات وهو معنى قولهم لا بد في التواتر من استوا
الطرفين والواسطة ومن ضايعلم ان المتواتر قد ينقلب احادا عند الاندراس لتبديل
بقي من اقسام المقطوع به ما علم مدلوله ضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين او استدلالا
كقولنا العالم حادث وان لم يخبر جمع عظيم عن احوالهم فيقطع بان فيهم صادقا
وان لم تبعث والخبر المحفوف بالقراين عند جماعة كما سياتي لكن والصحيح ثالثها
ان علمه لكثرة العدد متفق والقراين قد يختلف فيحصل لزيد دون عمرو وان
الاجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه وثالثها ان تلقوه بالقبول وحكى الكرخي
خبر فتشوفر الدواعي على ابطاله خلافا للبزدية وافتراق العلماء بين موقوف
وصحيح خلافا للقوم وان الخبر بحضرة جمع ولم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم صادقا
وكذا الخبر سمع من النبي صلى الله عليه وسلم ولا حامل على المنقدمين على الكذب خلافا

للمتاخرين

اذا اخبر انسان بامر والنبي صلى الله عليه وسلم يسمعه فلم ينكر عليه مع انه لا حامل له على ترك
الانكار بان يكون قد بين الحكم قبل ذلك والمخبر معاند لا ينفع فيه الانكار فقيل مذاهب
احدها وهو الذي اختاره المصنف ان ذلك يدل على صدقه والثاني لا وحكاه المصنف
عن المتاخرين ومنهم الامدي وابن الحاجب والثالث التفصيل فان كان ذلك الامر
دينيا لم يدل ذلك على صدقه فانه عليه الصلاة والسلام لم يبعث لبيان الدنيويات
وان كان دينيا دل على صدقه قاله في المحصول وما عرفت ذكر المصنف الاكثر
مع تقدير فليحرر ص واما مظنون الصدق فخبر الواحد وهو ما لم ينته الى
التواتر ومنه المستفيض وهو الشايع عن اصل وقد يسمى مشهورا واقله اثنان
وقيل ثلاثة ش لما ذكر المقطوع بكذبه والمقطوع بصدقه ذكر قسما ثالثا
وهو مظنون الصدق وهو خبر العدل الواحد والمراد به والمقطوع بصدقه
ذكر قسما ثالثا وهو مظنون الصدق ما لم ينته الى التواتر ولو زادت رواته
على واحد ومن خبر الواحد نوع يسمى المستفيض والمختار في تعريفه ان الشايع عن
اصل فخرج الشايع لا عن اصل فانه مقطوع بكذبه كما قال الشارح وقد يقال
مثل هذا يحتاج الى القطع وجوابه ان ذلك مستفاد من عدم الاسناد فلم ينقله
راو دل على انه ذاكر اختلقه ثم ذكر ان المستفيض قد يسمى مشهورا فهما لفظان
مترادفان واقل عدد الاستفاضة اثنان وقيل ثلاثة وقيل ما زاد على ذلك
وجزم الامدي وابن الحاجب بالثلاثة وحكى الرافعي فيما نقلها ذات عن الشيخ ابي اسحق
والد ابي حامد المروزي وابي حاتم القزويني انه اقل ما يثبت به الاستفاضة وهو
من ائمة الشافعية ميل امام الحرمين قال واختاره ابن الصباغ وغيرهما ممن بعده
يمتنع تواطيهم على الكذب قال وهو شبيه بكلام الشافعي انتهى وقال ابن زكري
ان المستفيض يفيد القطع فجعله من اقسام المتواتر ص مسئلة خبر الواحد
لا يفيد العلم الا بقرينة وقال الاكثر لا مطلقا واحد يفيد العلم مطلقا والاستاذ
وابن فورك يفيد المستفيض ما لم ظهر باس اختلف في ان خبر الواحد هل يفيد العلم
ام لا على اقوال احدها انه يفيده اذ احتفت به قرائن كاخبار ملك بموت
ولده مع سماع الصياح من داره وخروجه من خبائه على هيئة غير معتادة والاول
وهو اختيار المصنف وفاقا لامام الحرمين والغزالي والامام والامدي وابن
الحاجب والبيضاوي الثاني انه لا يفيد العلم مطلقا ولو احتفت به قرائن وبه
قال الاكثرون الثالث انه يفيد العلم مطلقا وحكاه الباجي عن احمد بن حنبل
وابن خويز منداد وقال ابو الحسين حكي عن قوم انه يقتضي العلم الظاهر عندنا

به الظن الراجح وبه قال الاستاذ ابو اسحق وابن فورك اذا كان عليه شعار
لم يفد العلم وان كان مستفيضا افاد العلم النظري بخلاف المتواتر فانه يفيد
العلم الضروري ص مسئله يجب العمل بي في الفتوى والشهادة اجماعا وكذا بي
الامور الدينية الظنية سمعا وقيل عقلا وقال الظاهرية لا يجب مطلقا فيما
والكرخي في الحد وقوم في ابتداء النصب وقوم فيما على الاكثر بخلافه والمالكية اهل
المدينة والحنفية فيما تم به البلوى او خالفه راويه او عارض القياس ش الشهرة
في معارض القياس ان عرف العلة بنص راجح على الخبر وجزم قطعا في الفرع
لم تقبل اوظنا فالوقف والا قبل والجباي لابد من اثنين او اعتضاد وعند البعض
لابد من اربعة في الزنا ش يجب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة
بالاجماع والمراد في الفتوى واحد وفي الشهادة اثنان ويؤخذ من ذلك من
طريق الاولى العمل به في الاذان والحدود وسايل الامور الدينية كاخبار طبيب
او مجرب بضر شيء او نفعه وتبع المصنف في ذلك بالوجوب
البيضاوي وعبر في المحصول بالجواز واختلف في العمل به في الامور الدينية
الظنية على اقوال الاول وبه قال الجمهور وجوبه ثم قال الاكثر دل على ذلك
الشرع فقط وقال ابو العباس ابن شريح والقفال الشاشي من اصحابنا وابو الحسين
البصري من المعتزلة تدل عليه العقل ايضا فكان ينبغي للمصنف ان يقول
وقيل عقلا القول الثاني انه لا يجب العمل به مطلقا وعزاه المصنف للظاهرية
قال الشارح وانما يعرف عن بعضهم كالقاساني وابن داود كما نقله ابن الحاجب
بل قال ابن حزم مذهبه اوداته يوجب العلم والعمل جميعا والذين ذهبوا
الى عدم وجوب العمل به افترقوا فرقتين فرقة سببه عدم دليل شرعي او عقلي
على ذلك وقالت فرقة سببه قيام دليل سمعي على عدم العمل به وقالت فرقة
قيام الدليل العقلي على منع التعبد به الثالث وبه قال الكرخي انه لا يعمل به في
الحدود خاصة لان الاحاد شبهة والحدود تدرأ بها الرابع وبه قال بعض الحنفية
انه لا يقبل في ابتداء النصاب وان قبل في اثناء فيقبل فيما زاد على خمس او سق لانه
فرع ولا يقبل في ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لانها اصل الخامس انه لا
يقبل عمل الاكثر بخلافه وبه قال بعضهم وهو ضعيف لان قول البعض ليس
بحجة السادس انه لا يقبل فيما عم به البلوى كنقض الوضوء
بمس الذكر او خالفه راويه كالغسل من ولوغ الكلب سبعا فان راويه ابا هريرة

افتى بثلاث او عارض القياس كخبر المصراة وعزاه المصنف للحنفية لكن نقل عنهم
البيضاوي انهم اشترطوا فقه الراوي اذا خالف القياس وصرح في انهم لا يردونه
مطلقا وسياتي في كلام المصنف وفي خبر الواحد اذا خالف القياس مزعبان اخران احدهما
وهو الصحيح تقديم الخبر مطلقا وقال ابو اسحاق انه الاصح عندي من قوله الاكثر فانه سيذكر
من حديث المصراة فقالا ولا حد في هذا الحديث راي ثالثها وهو المختار عند الدبوسي
وابن الحاجب التفصيل في ذلك فان عرفت علة ذلك القياس بنص او اجماع قدح في الخبر
ووجد في الفرع قطعا لم يقبل الخبر وان كان وجودها فيه ظنا فالوقف وان لم تعرف
العلة بنص او اجماع قبل الخبر ولو عزاه المصنف بالتقديم كان اولى من تعبيره بعدم
القبول الثامن وبه قال ابو علي الجبائي ان خبر الواحد لا يقبل الا ان يرويه اثنان
او اعتضد اما بظاهر او عمل بعض الصحابة او كونه منتشرا حكاه عنه ابو الحسين
في المعتمد وهو اعرف بمذهبه من امام الحرمين حيث نقل عنه في البرهان اعتبار
العدد مطلقا التاسع انه ان كان خبر الواحد في التالي يقبل الا برواية اربعة حكاه
المصنف عن القاضي عبد الجبار والذي في المعتمد لابي الحسين عن عبد الجبار حكاية
عن الجبائي ومقتضى كلام الغزالي في المستصفى في حكاية هذا القول التعميم
في كل خبر فانه قال وقال قوم لا بد من اربعة احناث شهادة الذنا فانه صح ذلك
فهو قول عائشة والله اعلم من مسئلة المختار وفاقا للسمعاني وخلافا للمتاخرين
ان تكذيب الاصل الفرع لا يسقط المروي ومن ثم لو احتف به شهادة لم ترد وان شك
او ظن والفرع جازم فاولى بالقبول وعليه الاكثر شق اذا كذب الاصل الفرع وقال لم احدث
بهذا او ليس هو من حديثي فهل يسقط ذلك المروي فيه قولان احدهما نعم وحكاه للمصنف
عن المتاخرين وحكاه ابن السمعاني عن الاصحاب ذكر امام الحرمين ان القاضي ابا بكر
عزاه للشافعي وحكى الصفي الهندي الاجماع عليها الثاني لا وهو الذي اختاره المصنف تبعا
لابن السمعاني وجزم به الماوردي والروياني في الاقضية وقالا لا يقدح ذلك في صحة
الحديث الا انه لا يجوز للفرع ان يرويه عن الاصل وما استدل به على عدم سقوط المروي ان
ذلك لا يقدح في الراوي ولهذا لو اجتمعا في شهادة في الاصل والفرع لم ترد ومقتضى
كلام المصنف الاتفاق على هذا لكن قال الصفي الهندي لا يصير واحد منهما بعينه مجروحا
في قبول رواية كل منهما وشهادته اذا انفرد وعدم قبول روايته وشهادته معا لتعارضهما
ولو كان في غير ذلك الحديث اما اذا يخرم الاصل بتكذيب الفرع بل ظن ذلك او شك
فيه مع جزم الفرع بروايته عنه فقال المصنف انه اولى بالقبول وعليه الاكثرون فيه

وجهان لاصحابنا احدهما لا تقبل كالشهادة على الشهادة وبه قال اكثر الحنفية كما حكاه
بعضهم واصحهما القبول لجواز نسيان الاصل ويقع ذلك كثيرا وقد صنف فيه الدارقطني والخطيب وافرق بينه وبين الشهادة زيادة الاحتياط في الشهادة قال القاضي
ابو بكر وهو مذهب الدهماء من العلماء والفقهاء من اصحاب مالك والشافعي وابي حنيفة
ورجح بقول المصنف فالفرع جازم ما اذا كان شكا فلا تقبل روايته قطعا او ظنا قال
الصفي الهندي ان كان الاصل شاكا فالاشبه انه من صور الخلاف وان كان هو ايضا
ظانا عدم تحديثه له فالاشبه انه من صور الوفاق عليه عدم القبول وانكار بطلانه
متى تعادل قولها فهو صورة اتفاق فان رجح قول الفرع فهو من محل الخلاف مع زيادة
العدد مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس والا فالثلثها لو قفها الرابع ان كان مما لا
يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل والمختار وفاقا للسمعاني المنع ان كان مما لا
يغفل او كانت تتوفر الدواعي على نقلها فان كان الساكت اضبطا وصرح بنفي الذي
يا ذن عدم وجه تعارضا ش اذا اذا دعدل في رواية حديث زيادة لم يذكرها الباقون
نحو ملئ صحيح مسلم وفيه من رواية ابي مالك الاشجعي عن ربعي عن حذيفة ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال جعلت لنا الارض مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا فهذه
الزيادة تفرد بها ابو مالك الاشجعي وساير الرواة قالوا جعلت لنا الارض مسجدا
وطهورا ففيه اقوال احدها انها مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس سواء علم اختلافه
او جهل ذلك فان علم اتحاد المجلس الذي سمع فيه الروايات ذكر الحديث لم يقبل
الثاني القبول مطلقا نص عليه الشافعي وحكاه الخطيب البغدادي عن جمهور
الفقهاء والمحدثين وادعى ابن طاهر اتفاق المحدثين عليه وهو الصحيح الثالث
عدم القبول مطلقا وحكي عن الحنفية وعزاه ابن السمعاني لبعض اصحاب الحديث
وقال الابهري تحمل الزيادة على الغلط الرابع الوقف للتعارض فان من يثبت ومن ينفي
الزيادة يجارض من ينفي الخامس انه ان كان غير الراوي للزيادة لا يغفل مثله عن
مثلها في العادة ولم تقبل والا قبلت وبه قال الامدي وابن الحاجب السادس انها
غير مقبولة ان كان غير الراوي لها لا يغفل عن مثلها او كانت مما تتوفر الدواعي
على نقله والا قبلت واختاره المصنف وعزاه لابن السمعاني قال الشارح والذي
رايته في القواطع بعد ان صحح القبول قال واعلم ان على موجب هذا لا يتجه
ينبغي ان من ترك رواية الزيادة لو كانوا جماعة لا يجوز ان تغفل جماعتهم
عن تلك الزيادة وكان المجلس واحدا ان لا يقبل الزيادة ثم قال في الحاجج
مع الخصوم قد بينا ان الذي ترك الزيادة لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم الغفلة

ينبغي ان لا يقبل رواية هذا الواحد قال الشارح وينبغي ان يقول الجماعة لم يسمعوه
فانهم اذا لم يقولوا ذلك يجوز انهم رووا بعض الحديث ولم يروا البعض لغرض
لهم انتهى ثم جزم المصنف بانه متى كان الساكت عن رواية الزيادة اضبط
من الراوي لها او رجح ينفي الزيادة بوجه يقبل فعارضها وليم يتقدم الذي زاد وبين
في ذلك الامام فخر الدين ومقتضى كلامهما الخروج عن محل الخلاف
لكن نقل الاسنوي في شرح البرهان الخلاف فيما اذا قال قائلون هو تعارض وقال
اخرون الاثبات مقدم قال وهذا هو الظاهر عندنا فانه اذا لم يكن بد من تطرق
الوهم الى احدهم لاستحالة حديثهما وامتنع الحمل على تعمد الكذب لم يبق الا الوهم
والنسيان والعادة ترشد الى ان نسيان ما جرى اكثر من تخيل ما لم يجر
وحينئذ فالمثبت اولى انتهى وقول المصنف على وجه يقبل عن زيادة على
كلام الامام وكانه اراد به ما اذا كان في مجلس آخر فانه لا يقبل لانه كذلك
فاما المتفق مطلقا فغير مقبول تنبيه عبارة المصنف تقتضي ان مراد الامام
باتحاد المجلس فهو مقبول قطعا وان ذلك ليس من محل الخلاف وهو فيما اذا علم
تعدده قائم للابياري وابن الحاجب والصفي الهندي لكن اجرى فيه ابن السمعاني
التفصيل المذكور فيما اذا علم اتحاد المجلس وفيما اذا جهل انتهى وعزاه تابع
للابياري لكن قال الامدي حكمه حكم المتحد واولى بالقبول ومقتضاه
جريان الخلاف فيه ص ولو رواها مرة وتركها اخرى فكرواية
ولو غيرت اعراب البلة تعارضا خلافا للبصري ولو انفرد واحد عن واحد
قبل عند الاكثر ولو اسند وارسلوا او وقف ورفعوا فكالزيادة ش فيه
مسائل يتعلق بزيادة الثقة الاولى الكلام المتقدم مفروض فيما اذا كان
راوي الزيادة غير راوي الناقصة فلو انه راو واحد روى مرة وتركها
مرة فحكمه كما لو صدرت كل من روايتين ويعود فيه ما تقدم وقال في المحرر
ان الغالب انه وقع منه اكثر فان استوت فهل ايضا الثانية او اعراب البلة
اعراب الباقي كان يروي احد هما في اربعين شاة شاة ويروي الآخر في نصف
شاة فقد تغيرا اعراب الشاة رفعا وجرا فقال الاكثرون كما قال الصفي الهندي
يتعارضان فلا يقبل احدهما الابمرجح وقال ابو عبد الله البصري لا فرق بين
تغير الاعراب وعدمه لان الموجب للقبول زيادة العلم وهو حاصل مع تغير
الاعراب الثانية لو كان الراوي للزيادة واحدا وللناقصة واحدا فالاكثرون
على انها كحالة التعدد لقبول خبر الواحد اذا انفرد فقد عرف الخلاف فيه وهذه مرتبة

ابو الحسين وبقابله قول في اشتراط العدد
والاصح انه لا فرق اذا سلمنا ان قبول

عمل

على تلك التي بعدها لو اسند راو الحديث اي ذكر صحابيه وارسل الباقون فلم يذكروا
الصحابي او وقف راو الحديث على الصحابي ورفعه الباقون الى النبي صلى الله عليه وسلم
فهو كزيادة الثقة فيعود فيه ما سبق ويكون الراجح قبول قول المسند للقطع
لما معها من زيادة العلم ورجح اخرون الارسال والوقف ومنهم من رجح قول
الاحفظ ومنهم من رجح التعارض ص وحذف بعض الخبر جائز عند الاكثر الا ان
يتعلق بدمن قال الاكثرون يجوز للراوي ان يقتصر على بعض الحديث ويحذف
باقيه اذا لم يكن للمحذوف تعلق بالمذكور كان يكون غاية له كقولا تباع الثمر حتى
تزهو واستثنا اخر لا يباع البر بالبر الا سواء بسواء او مقابله كما حكاه امام الحرمين
وغيره قولان الجواز والمنع والتجويز مع تعلق المحذوف بالمذكور بعيد وقد
رجح الابياري والصفي الهندي بانه لا خلاف في منعه وهو الحق ص واذا احمد
الصحابي قيل او التابعي مرويه على احد محمليه المتنافيين فالظاهر حمله عليه
وتوقف ابو اسحق الشيرازي وان لم يتنافيا كالمشترك في الحمل على معنييه
فان حمله على غير ظاهره فالاكثر على الظهور وقيل على تاويله مطلقا وقيل ان صار
اليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم اليه ش اذا روى الصحابي حديثا
فيه لفظ مشترك وحمله على احد معنييه فله حالتان احدهما ان يكونا متنافيين
كالقرء المشترك بين الطهر والحيض فالظاهر ابداعه فيه وحمله على ذلك المعنى
وتوقف فيه الشيخ ابو اسحق قال الشارح كذا حكاه عنه وعبارته في اللمع وانا
احتمل اللفظ امرين احتمالا واحدا فصرفه الى احدهما كما روي عن عمر رضي الله عنه
انه حمل قوله صلى الله عليه وسلم اذهب بالذهب الا مثلا بمثل على القبض في المجلس
فقد قيل انه لا يقبل لانه اعرف بمعنى الخطاب وفيه نظر عندي انتهى
الثانية اذا لا يتنافيا فيما فهو كسائر المشترك اذا حمل المشترك على
معنييه ولا يختص بما حمله عليه الصحابي فان قلنا لا يحمل على جميعها فالبديع
ان المعروف حمله على ما حمله لان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة قال ولا يبعد
ان يقال لا يكون تاويله حجة على غيره قال الشارح وينبغي تقييد كلام المصنف
في الحمل على جميعها بما اذا لم يجمعوا على ان المراد احدهما وجوز وا كلا منهما شر
استشهد لذلك قال والخلاف كما قاله الهندي فيما اذا قال ذلك لا بطريق
التفسير للفظه والا فتفسيره اولا بلا خلاف اما اذا لم يكن المروي من باب
المشترك بان كان له ظاهر فحمله على غير ظاهره فيه مذاهب اصحها وبه قال
الاكثرون تعين حمله على ظاهره قال الامدي وبه قال الشافعي رضي الله عنه كيف اترك الحديث

ويعلم الصحابي ما اذا ارسل ثم
اسند او وقف ثم رفع وعلى ترجيح
ورجح القرافي ثم ح

قلت وفي التعليق والبعد
لو روى الخبر الكذا ثم قال
اردت كذا ومن ثم ضعف الشيخ قول
ابي حنيفة لو حلف لا يشتري
فاسدا فاشترى فاسدا حنث
ويحمل ما في المصنف
على ما اذا لم يكن
ثم قرينة

لا قول اقوام لو عاصر تهم لجعتهم الثاني انه يحمل على تاويله مطلقا لانه لا يقوله
الا بتوقف وحكي عن اكثر الحنفية والثالث وبه قال ابو الحسن البصري ان
حمل على تاويله ان صار اليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم من مشاهدته
قرائن تقتضي ذلك فان جمل وجوز ان يكون لظهور نص او قياس اخر غير راجح
النظر في الدليل فان اقتضى ما ذهب اليه عمل به والا فلا تنبيه قد ض الجمهور
المسلة في الصحابي ومنهم من اجراه في التابعي ايضا ومقتضى كلام المصنف في
التخصيص ترجيحه وجعله هنا مرجوحا قال الشارح ولا بد من التقييد بكونه
من لا يتهم من مسلة لا يقبل مجنون وكافر وكذا صبي في الاظهر فان تحمل
فبلغ فادي قبل عند الجمهور شرط فيمن تقبل روايته شروط احدها
كونه عاقلا فلا تقبل رواية المجنون قال الشارح والمراد بالمجنون المطبق
اما المنقطع فان اثر جنونه في زمن افاقته لم يقبل والا قبل قاله ابن
السمعاني في القواطع قلت لا يحتاج لذكر ذلك فانه في حال الافاقة الدائم
يستمر كالطفل ليس بمجنون فان استمر به الخبل فهو في تلك الحالة مجنون الا ان
احوال المجنون تختلف والله اعلم ثانيها كونه مسلما فلا تقبل رواية الكافر
سواء علم من دينه التحرز عن الكذب ام لا ضاهى المخالف في القبلة اما الموافق
فيها كالمبتدع الذي يكفر ببدعته كما لمسه ان كتب بام قسيا في الكلام
ثالثها البلوغ فلا يقبل رواية الصبي غير المميز بلا خلاف وكذا المميز على الصحيح
وادعى القاضي ابو بكر الاجماع عليه لكن يستثنى من ذلك الاذن في دخول الدار
وحمل العمد يتحفيقبل قوله فيها على الصحيح ان لم يجب عليه الكذب وكذا
اخباره بطلب صلحب الوليمة لانسان فانه يجب به الاجابة كما صرح به الماوردي
وكذا الروياني الا انه اشترط ان يقع في قلب المدعو صدقه وفي باب الاذان من شرح
المهذب للنووي عن الجمهور قبول روايته فيما طريقة المشاهدة دون ما
طريقة الاجتهاد وسبقه الى ذلك المتولي ومحل الخلاف فيه ايضا ان يكون الخبر
به رواية محضة فلو اخبر برؤية الهلال وجعلناه رواية لم يقبل جزما ولم
يخرجوه على الخلاف فانه تحمل قبل البلوغ وادي بعده فقال الجمهور انه يقبل
للاجماع على قبول رواية احداث الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم كابن
عباس وابن الزبير وغيرهما من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده
قال الشارح ونقل المصنف فيما اسلم فادي لكان لحق يمثل
ما لو تحمل في حال كفره ثم اسلم وادى والحكم سواء في الصحيح قلت هذه امور

الخلاف فيها اما الخلاف في المتحمل صبيا والله اعلم ويقبل مبتدع يحرم الكذب وقالت
قال مالك الا الداعية ش اختلف في قبول رواية المبتدع على اقوال احدها قبول
روايته الا ان يستحل الكذب لنصر مذهبه او غيره فان الا تفاق على انه لا يقبل
قال الشافعي اقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون شهادة
الزور لموافقيهم واختار المصنف تبعا للامام والبيضاوي الثاني المنع من
ذلك مطلقا وهو قول القاضي ابو بكر واختاره الامدي وعزاه الاكثر وابن الحاجب الثالث التفصيل بين ان يكون داعية الى مذهبه فترد روايته او غير
داعية فلا وعزاه المصنف لمالك والخطيب لاحمد وتقل بن جرير نحو الاتفاق
عليه وعزاه ابن الصلاح للاكثرين وقال انها اعدل المذاهب واولاها بالتنبيه
لا فرق بحسب ان هذا الخلاف بين ان يكون بين ذلك للمبتدع يكفر ببدعته عند كالمجسمة
انكفر نا هم لا وكذلك اطلق المصنف الخلاف والترجيح ص ومن ليس فقيها
خلافا للحنفية فيما يخالف القياس والمتساهل في غير الحديث وقيد برد مطلقا
والاكثر وان ندرت مخالطته للمحدثين اذا امكن تحصيل ذلك القدر في ذلك
الزمان ش فيه مسايل الاولى لا يشترط في الراوي ان يكون فقيها قال النبي
صلى الله عليه وسلم فرب حامل فقه غير فقيه وحكى المصنف عن الحنفية اشتراط الفقه
قيل انما ردوا ما يخالف القياس كحديث المصراة وكم حكم النبي انواسحق منهم الا فيما
خالف قياس الاصول لا يطلق مخالف القياس ولم يحكه صاحب البديع منهم الا عن فخر
الاسلام منهم خامتة بشرط فحكى عنه انه ان كان الراوي من المجتهدين كما لنا الا
والعباد له قدم الخبر على القياس لانه يقتضي الاصل والقياس طيبه او من الرواة كابي
هريرة وانس فالاصل العمل ما لم توجب القرون تركه كحديث المصراة فانه معارض
بالاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة وقد تكررت هذه المسلة لقول المصنف
فيما تقدم قديما او عارض القياس الا ان كان الراوي متساهلا في الحديث
الناس مع تحرزه في حديث النبي صلى الله عليه وسلم فروايته مقبولة على الصحيح
وقيل ترد رواية المتساهل مطلقا ونص عليه احمد اما المتساهل في الحديث فلا
خلاف انه لا يقبل كما قاله في المحصول وغيره الثالثة اذا اكثر الراوي من الروايات مع
قلة مخالطته لاهل الحديث فانه امكن تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمان قبلت روايته
والا ردت كلها ذكره في المحصول ص وشرط الراوي العدالة وهي ملكة تمنع من
اقتراف الكباير وصغاير الخسة كسرقة لقمة وهو النفر واثر ذايل المباحة كالبول
في الطريق ش يشترط في قبول راويه الراوي كونه عدلا والعدالة لغة التوسط

وشرعا ملكة اي هيئة راسخة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والصغائر الدالة على الخسة كسرقة فحة وتطفيف حبة عمدا واستثنى الحليمي من كون هذا القسم من الصغائر ما اذا كان المروق منه مسكينا محتاجا الى المأخوذ منه فيكون كبيرة ولم يحتج الى ذكر الاصرار على الصغائر لان الاصرار يصيرها كبائر وفوكده وهوي النفس اي يمنعه عن هوي النفس قال الشارح وهذا من تفقه والا فانه قال لا بد عندي في العدالة من وصف لم يتعرضوا له والاعتدال عندي انبعاث الاغراض حتى يملك نفسه عن اتباع هواه فان المنفي الكبائر والصغائر دون ملازم الطاعة والمروة قد يسمح بالاخلال ببعض ذلك ما دام ساكن الهوي فاذا غلبه هواه خرج عن الاعتدال فاحفظ هذا التحقيق وانتقد هذا الوصف هو المقصود من العدل قال تعالى واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى انما قلت ان اراد المصنف ان تلك الملكة تمنع وجود هوي النفس وهو ظاهر كلامه وكلام الشارح فهذا مردود فليس يعتبر في العدل ان لا يهوى خلاف الحق وانما يعتبر فيه ان لا يقع الهوي في الباطل فمن خالف هواه فهذا من اكمل العدول ولا تظهر ثمرة التقوي الا اذا هوي الانسان غير الحق فاما اذا كان هوي الانسان نادا للحق واجتمعا في جانب واحد فلا تظهر ثمرة التقوي واراد المصنف بتلك الملكة تمنعه عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة ولو هويتها النفس فهذا داخل في كلامهم ومتي لم يمتنع من ذلك فليست ملكة فمن لم يمتنع من الكبائر الا اذا تهوها لنفسه عدلا ولا فيه تلك الملكة ولا يحتاج الي هذا الدخول في اطلاقهم وقوله والرذائل المباحة كالبول في الطريق اي وما في معناه من الاكل في الطريق وحث من لا تليق به عشرته فانه دال على عدم اكتراثه باستهزاء الناس وهذا هو المراد بالمحافظة على المروة بان يريه بمثاله زمانا ومكانا قال الغزالي الا ان يكون ممن يقصد كسر النفس والتواضع كما يفعله كثير من العباد فان قلت التعبير بالكبائر والرذائل يخرج اقتران كبيرة واحدة او رذيلة واحدة مع انه مخل بالعدالة قلت المراد الجنس فيصدق بالواحد ويتقدير ارادة الجمع فان قويت تلك الملكة على دفع الجميع فهي على دفع الواحد اقوي فان قلت اجتناب الرذائل المباحة ليس جزءا من حقيقة العدالة وان اشترطنا في قبول الشهادة فان اسم العدالة صادق بدونه قلت قسم الماوردي المروة المشترطة في قبول الشهادة ثلاثة اقسام وجعلها قسما شرطيا في العدالة وهي مجانبة ما تستحق من الكلام الموذي الي الضحك وترك ما قبح من الفعل قال فمجانبة ذلك من المروة المشترطة في العدالة

وارتكابها مفسق انتهي حل الا بقبل المجهول باطنا وهو المستور خلافا لابي حنيفة وابن فورك وسليم وقال امام الحرمين موقف وحيه الانكفاف اخيرا روي التحريم الي الظهور اما المجهول ظاهرا وباطنا فمردود اجماعا وكذا مجهول العين فان وصفه شخصان اشتهرا بالثقة فالوجه قبوله وعليه عمل المحدثين خلافا للصيرفي والخطيب وان قال لا اعلم فكذلك وقيل الذهني ليس توثيقا اذ التقرير واشتراط العدالة مترتب عليه فلكذا رد رواية المجهول فان الشرط لا يلزم تحققه وهو اقسام احدها من جهلت عدالته باطنا لا ظاهرا وهو المستور ورد روايته وقبله ابو حنيفة ومن اصحابنا المزني وسليم الرازي وقال ابن الصلاح يشبه ان تكون العمل علي هذا الذي في كثير من كتب الحديث المشهورين في غير واحد من الرواة الذين تقدم الجرح مبهم وتعديل مبهم وتعديل الخبرة الباطنة بهم انتهي ورد كون صاحب البديع ان ابا حنيفة انما قبله ذلك في صدر الاسلام حيث كان الغالب علي الناس العدالة فاما اليوم فلا بد من التزكية لغلبة الفسق وقال امام الحرمين يتوقف الي ان يتبين حاله فلو روي لنا مستور ما يقتضي تحريم شيء تقرر عندنا خلافه وجب الانكفاف عنه الي الظهور قال الشارح وهذا اذا امكن البحث فلو فرض اليأس من ذلك فهذا اجتهاد يؤول الظاهر انه لا يجب الانكفاف وان قلنا بقبوله للاباحة كراهة القسم الثاني مجهول الحال باطنا وظاهرا وهو مسند وفي الرواية بالاجماع كذا حكاه المصنف وفيه نظر وقد نقل ابن الصلاح الخلاف في ذلك القسم الثالث مجهول العين وهو من لم يرو عنه اثنان فصاعدا بعد البرء ومقتضي كلام المصنف الاجماع علي رد روايته وهو مصرح به في جمع منهم فخالف المجهول باطنا وظاهرا ومجهول العين فرد وان اجتمعا لكن الخلاف في ذلك موجود ثم محل رد روايته اذا لم ينضم الي ذلك توثيق العام له فان وثق من روايته واحد عنه اكتفي بذلك ذكره ابو الحسين ابن القطان وهو واضح لان من وثق لم يرتقد الا بعد معرفة عينه ومتي انتفت عينه ومتي انتفت عينه من زكي بكي رواية مجهول العين وكيف لا يثبت العين برواية ثقة عنه واعني بمجهل التوقف ثبوت عينه علي رواية اثنين هذا مع اكتفائي معرفة حاله بتوثيق واحد وقيل فان وصفه قال الشارح الضمير فيه عايد الي اقرب مذكور وهو مجهول العين المطلق المجهول ومراده به من لم يحد حتي يقبل راويان او اثنان ووصفه الراوي عنه بالثقة او قال اخبر في الثقة كما يقع للشافعي كثيرا قلت هذا غلبة ظن المصنف

والشارح فليس المراد بمجهول العين من لا يسمى وانما المراد به من يسمى لكنه لم يرو عنه
الا واحد كما تقدم واما هذه فمسئلة اخرى وقيل من التوثيق على الابهام من غير تسمية
الراوي عنه فذهب ابو بكر الصيرفي والخطيب الى عدم الاكتفاء بذلك لانه لو سماه لقد
يعرف غيره من جرحه ما لا يعرفه هو واختار المصنف ان من عادته اما ما عارف
باسباب الجرح والتعديل واختلاف العلماء في ذلك قبل منه والا فلا وحكى عن امام
الحرمين ثم ذكر انه لو قال احد ثني الثقة اي في معنى قوله حدثني الثقة اي في
من مثل الشافعي دون غيره وليس المراد انه في المرتبة ولكن مثله في مطلق القبول
ثم حكى عن شيخه الحافظ ابا عبد الله الذهبي ان ذلك ليس توثيقا بل تقوي للتسمية ولم
يتعرض لاتقانه ولا لانه حجة قال المصنف وهو صحيح غير ان هذا اذا وقع من
الشافعي محتجا بحديثه مسلة في دين الله فهو في التوثيق سواء في اصل الحجة وان كان
مدلول اللفظ لا يزيد على ما ذكر الذهبي ثم خالفه في مثل ذلك في امام المدينس
مثله فالامر على ما وصفه شيخنا رحمه الله قال الشارح والعجب اقتصاره في نقله
عن الذهبي مع ان ذلك قاله طوايف من قبول اصحابنا ثم حكاه عن ابي بكر الصيرفي والدهر باني قلت هولاء منعوا القبول في قوله حدثني الثقة ايضا فسووا بينه
اللفظين والمحكي عن الذهبي انما هو قول من لا انهم عن قوله الثقة فلعله لا يلزم من ذلك
لا يتهمه ان يكون ثقة والله اعلم ثم قد مر ما يقتضي القبول في قوله اخبرني الصادق
الاصح شرعا بل رواية من اقدم على فعل امر يقتضي الصحة اقتضت عمل جواز
الاقدام عليه سواء كان دليلنا على فسقه ظنيا او قطعيا فالاول كقول الشافعي في المنقول
للنبيذ مثير سكر احد وافاد شربه وانتفائي كقوله اقدم شربه اهل الاهواء الخفية
لانهم يشربون بالزور لموافقتهم وهذا تنبيه ان احدهما يحتمل ان يكون قول
المصنف في الاصح راجعا الى المقطوع ويكون قبول رواية مظنون الفسق متفقا عليه
فيوافق كلام المحصول ويحتمل ان يعود اليهما فيوافق قول الصيرفي الاظهر ثبوت
الخلاف فيه ايضا وبينهما في التعبير عن ذلك بالجهد نظر وكان ينبغي التعبير عنه بالاقدام
عليه بتاويل كما مثلناه اما الاقدام عليه للجهل بكونه فاسقا فلم يتعرض له في الاصول
وذكره الماوردي فقال في المختلف فيه كشرب النبيذ والنكاح بلا ولي ان معتقد
تحريمه فحكمه واقع لم يعتقد تحريمه والا باحته مع علمه بالخلاف فيه وجهان قال
المصنف ينفسه لتركه الاسترشاد في الشبهات تهاونا بالدين وقال البغداديون
لا يفسق معتقد الاباحة لانهما قد عرفت صورة المسئلة فلا يخفى عليك انه لو ثبت بينة
بارتكاب مفسق مجمع عليه انه غير مقبول وان كانت البينة المذكورة انما افادت الظن لا القطع

والله اعلم ص وقد اضطرب في الكبيرة فقيد ما توعد عليه بخصوصه وقيل ما فيه
حد وقيل ما نص الكتاب على تحريمه او وجب في جنسه حد وقال الاستاذ وابو اسحق
الامام كل ذنب ونقيضا الصغاير والمختار وفاقا لامام الحرمين كل جريمة تؤذن
بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة ش يحد الكبيرة اوجه احدها
انها ما الحق صاحبها وعيد شديد بنص كتاب او سنة هكذا عبارة اصل الروضة
ولم يقيد المصنف الوعيد بكونه شديدا فيحتمل ان ذلك لانه كل وعيد من الله تعالى
فهو شديد ويكون ذكر من الوصف اللازم وقوله بخصوصه اي لم يندرج ذلك تحت
عموم وعليه يدل قول بنص ولا يحتاج الى التصريح بان ذلك لوعيد في
الكتاب او السنة لان الوعيد لا يكون الا فيهما الثاني انها المعصية الموجبة
لحد قال الرافعي وصير الى ترجيح هذا ميل والاول اكثر ما يوجد لهم وهو وافق
لما ذكروه عند تفصيل الكباير اي لان الربا واكل مال اليتيم وقطع الرحم والعقوق
ونحوها من الكباير مع انه لا حد فيها واعتمد صاحب الحاوي الصغير الثاني
لقول الرافعي انهم الى ترجيحه اميل الثالث انها ما نص الكتاب على تحريمه
او وجب في جنسه حد حكاه الرافعي عن ابي سعيد الهروي بزيادة لم يذكرها
المصنف وهي ختم كفريضة يجب على الفور والكذب في الشهادة والرواية
واليمين ولم يذكر الشارح هذا القول لان الرافع انما كاذب ولا صغيرة في الذنوب
وهذا قول الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وقال القاضي ابو بكر والامام وابن القشيري
وحكاه ابن فورك عن الاشاعرة وحكاه المصنف عن والده وما كان ينبغي حكاية
هذا القول في ضبط الكبير لامرين احدهما ان القايل ينكر الصغير ولا يحتاج الكبير
عنده الى ضبط بل سايل المعاصي كباير الثاني ان الخلاف بينه وبين الجمهور لفظي فانه
لا يقول بسقوط العدالة بكل ذنب قال القرافي كانهم كرهوا تسمية معصية الله صغيرة
الجلالة الله عز وجل مع انهم وافقوا في الجرح انه لا يكون بمطلق المعصية وان من
الذنوب ما يكون قادحا في العدالة وما لا يقدح هذا مجمع عليه وانما الخلاف في التسمية
والاطلاق والصحيح التغاير لقوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان
فجعلها اربعا وسمى بعض المعاصي فسقا دون بعض وفي الصحيح الكباير سبع فغفر الكباير
ببعض الذنوب ولان ما عظمت مفسدته احق باسم الكبيرة قلت وقوله تعالى
ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم مرجح في انقسام الذنوب الى
كباير وصغاير وكذا قوله تعالى الذين يجتنبون كباير الاثم والفواحش فلذلك
قال الغزالي لا يليق انكار الفرق بينهما وقد عرفا من مدارك الشرع والله اعلم الخامس

قاله امام الحرمين في الارشاد وغيره واحسان المصنف كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة قال الامام وكل جريمة لا تؤذن بذلك بل تنبئ عن الظنن بصاحبها الا عبط العدالة قال وهذا احسن ما يميز احد الصنفين عن الاخر
قال الواحدي الصحيح انه ليس لها حد يعرفه العباد بل اخفاها الله تعالى ليحذر
في اجتناب المناهي خشية الوقوع فيها كاخفاء الصلاة الوسطى وليلة القدر ص الزنا
والربا واللواط وشرب الخمر ومطلق المسكر والسرقة والغصب والقذف والنميمة
وشهادة الزور واليمين الفاجرة وقطيعة الرحم والعقوق والفرار ومال اليتيم وخيانة
الكيل والوزن وتقديم الصلاة وتاخيرها والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم
وضرب المسلم وسب الصحابة وكتمان الشهادة والرشوة والديانة والقيادة والسعاية
ومنع الزكاة ويأس الرحمة وامن المكر والظهار ولحم الخنزير والميتة وتطهر بغير الماء
والغلول والمحاربة والسحر والربا وادمان الصغيرة الخ لما ذكر الخلاف في ضابط
الكبائر شرع في تفصيلها فان قيل كان ينبغي ان يبدأ بها بالكفر فانها اكبر الكبائر كما
قال عليه الصلاة والسلام في جواب اي الذنب اعظم ان تجعل لله تعالى ندا وهو خلقك
قلت كلامنا في قادح العدالة بعد ثبوت وصف الاسلام الاولى القتل والمراد به
العمد او شبه العمد اذا كان على وجه التعدي دون الخطا قاله شيخ الزوياني وقال
الحليمي ان قتل اباه او ذا رحم في الجملة او اجنبيا محرما بالحرم او في شهر حرام فهو
فاحشة فوق الكبيرة انتهى الزنا في الصحيح على كبيرة الثالثة اللواط فهو في
معنى الزنا بل افحش وقد هلك به قوم لوط عليه الصلاة والسلام ويلحق به وطء الزوجة
او الامة في الموضع المكروه الرابعة شرب الخمر بل مطلق المسكر وان لم يكن خمرا فانه تختص
بعصير العنب ولا فرق بين ان يكون ذلك لقذر يكرم او يلحق به كمل مزيل للعقل بلا
ضرورة وقال شيخ الزوياني اذا شرب المعتقد لمذهب الشافعي نبيذا هل يكون كبيرة
وجهان وقال الحليمي من مزج خمرا بمثلها من الماء فصارت شديدة فشربها صغيرة واستدل
المصنف في الطبقات قال الشارح وليس بخرب بل هو جار على المذهب لان المزج حينئذ
للنجاسة لا للاسكار الخامسة السرقة وتعليل ذلك بوجوب الحد فيها يقتضي ان المراد
سرقة نصاب من حرز مثله بلا شبهة الساد سة الغصب للوعيد عليه بقوله عليه
الصلاة والسلام لعن الله من غير منار الارض او سرق منار الارض رواه مسلم وقيد العبادي
وشيخ الزوياني وغيرهما الغصب بما قيمته ربع دقال الحليمي سرقة التافة صغيرة الا اذا
كان المسروق منه مسكينا لا غنى به عن المسروق منه فيكون كبيرة قال الشارح لا
من جهة السرقة بل من جهة الاذى ويأتي مثله في الغصب السابعة القذف اي بالزنا

او اللواط الوعيد عليه في القرآن وفي الصحيح عده من السبعة الموبقات وعده في غير حديث
رضي الله عنه فقذف عائشة رضي الله عنها كفر لتضمنه تكذيب القرآن وقال ابن عبد السلام الظاهر ان من قذف
محصنا في خلوة بحيث لا يعلمه الا الله والحفظة ان ذلك ليس بكبيرة موجبة للحد لانتفاء المقتضي
قال الشارح وانما يظهر ذلك في الصادق دون الكاذب لجرأته على الله تعالى ويستثنى
من تحريم القذف ما اذا علم الزوج زنا زوجته فيباح له ذلك بل يجب ان كان ثم ولد علم انه منه
وكذا يباح القذف في جرح الراوي والشاهد وغير ذلك اتباعا لما نم الناس
بعضهم الى بعض على جهة الافساد بينهم قال تعالى مشاء بنميم وفي الصحيحين لا يدخل
الجنة نمام واما قوله عليه الصلاة والسلام وما يعذبان في كبير اما احدهما كان لا يستتر من بوله
فعنه اجوبة احدها اي المراد ليس كبيرا في تركه والاحتراز عنه والثاني ان المراد
ليس كبيرا في اعتقادكم كما قال تعالى وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم والثالث
ان المراد ليس اكبر الكبائر وبدل لكونه كبيرة قوله في بقية الحديث عقيب ما حكيناه بلى
وانه لكبير وهو في صحيح البخاري وتباح النميمة اذا كان فيها دفع مفسدة كاخبار من عزم
على قتله بغير حق بذلك وقد يلزم سكوت المصنف عن الغيبة انها صغيرة وهو ما حكاه الرافعي
عن صاحب العدة وفيه نظر اورد الوعيد عليها في الكتاب والسنة وذلك ضابط الكبيرة
قال الشارح وظهرت بنص الشافعي في ذلك التاسعة شهادة الزور وقد تكرر في الآية
السمع الوعيد عليها وفي الصحيحين انها من اكبر الكبائر قال القرافي ومقتضى العادة انها
ليست كبيرة الا اذا عظمت مفسدتها لان الشرع جعلها فسوقا مطلقا وان لم يثبت بها
على المشهود عليه غير فليس العاشرة اليمين الفاجرة في الصحيح من اقتطع حق مسلم بيمينه
فقد اوجب الله له النار فقيل يا رسول الله ولو كان شيئا يسيرا فقال ولو كان قضيبا من اراك الحادية
عشرة قطيعة الرحم وهي معصية من القطع وهو ضد الوصل والرحم القريب من جهة الاب
والام وفي التنزيل وتقطعوا ارحامكم وفي الصحيح لا يدخل الجنة قاطع كذا قال الرافعي عن
صاحب العدة انها كبيرة ثم قال ان التوقف فيه حالا قلت وهل تختص القطيعة
بالاساءة ام تتعدى الى ترك الاحسان فيه نظر والاول اقرب والله اعلم الثانية عشرة
العقوق في الصحيحين من اكبر الكبائر والمشهور اختصاصه بالوالدين وقال
الشارح لم يقيد بذلك لما في الحديث الخالة بمنزلة الام صححه الترمذي وعلى قياسه العم
وفي الصحيح عم الرجل صنو ابيه قلت لا يمكن ان يتخيل في الخالة والعم ان مخالفتها في الاثم
لمخالفة الوالدين وانما هما من جملة الاقارب فقطيعتهما قطيعة رحم وليس في الحديثين
المذكورين عموم فلا يلزم من كونها بمنزلتها وكونه صنوه ان يكون ذلك في جميع الامور والله
اعلم الثالثة عشرة الضرار من الزوجين وهو من اقبح الموبقات في التنزيل ومن يتولهم فانه منهم

دبره الاسحر فالمتال ومخبر الي فيه وعد بالغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير
ر جمة ش اخذ مال اليتيم بغير حق وعبر في الاية بالاكل لانه اعم وجوه الانتفاع وفي
الصحيح عدة من السبع الموبقات وقال الشيخ عز الدين في القواعد نص الشرع على ان
شهادة الزور واكل مال اليتيم من الكباير وان وقعا في مال حظر فظاهر وان وقعا
في حقير كزبيبة او تمرة فهو مشكل يجوز ان يجعل كبيرة نظرا عن المفسدة كشرب خمر
ويجوز ضبطه بنصاب السرقة الى اخسة عشر الخيانة في الكيل والوزن وفي معناها
الزرع قال تعالى ويل للمطففين قال الشارح ومطلق الخيانة ايضا من الكباير قال
الله تعالى ان الله لا يحب الخائنين السادسة عشر تقديم الصلاة على وقتها او تاخيرها
عنه من غير عذر بيع فكل ذلك كالسكر وغيره وعليه حمل الحديث الذي رواه الترمذي
من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكباير وفهم من ذلك ان
تركها بالكلية من باب اولى وقال ابن حزم لا ذنب بعد الشرك اعظم من ترك
الصلاة حتى يخرج وقتها وقتل مؤمن بغير حق السابعة عشر الكذب على رسول
الله صلى الله عليه وسلم لقوله من كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار ولا
يخفى تقييد اطلاق المصنف بالمتعمد فانه يصدق مع الخطا على المشهور وقال
الشيخ ابو محمد الجويني ان الكذب عليه كفر قال الشارح ولا شك ان تعمد الكذب
عليه في تحليل حرام او تحريم حلال كفر محض وانما الخلاف في تعمده فيما سوا ذلك قال
وتقييد المصنف يوهم ان الكذب على غيره ليس كبيرة وليس على اطلاقه بل هو منه كذا
في غالب اقواله قلت انما صار فعل ذلك كبيرة بالاصرار والله اعلم الثامنة عشر
ضرب المسلم بغير حق كذا حكاه الرافعي عن صاحب العدة وفيه نظر وطرده في كل مسلم
وفي كل ضرب بعيد قال الشارح وخص المصنف المسلم لانه افحش انواعه والا فالذي
بغير حق كذلك قلت ان اراد في التحريم فسلم وان اراد في كونه كبيرة فممنوع والله اعلم
التاسعة عشر سب الصحابة في الصحيحين النهي عنه وفي صحيح البخاري من عادى
لي وليا فقد اذنته بالحرب قلت ولو عبر بسب صحابي لكان احسن ويستثنى من ذلك
سب الصديق بنفي الصحبة فهو كفر لتكذيبه القرآن واسا علم العشرون كتمان
الشهادة قال تعالى ومن يكتمها فانه اثم قلبه وذكر في التفسير انه سيخ القلب قال
ابن القشيري كتمان الشهادة الامتناع من ادائها بعد تحملها ومنه ان لا يكون عند صاحب
الحق علم بان له شرعة وخانه صاحبه الحادية والعشرون الرشوة وهي مثلثة كذا
بذل مال لتحقيق باطل او ابطال حق قلت كذا اطلقه الشارح وهذا بالنسبة للباذل
فلو بذل ليصل الى حقه لم يحرم كفك الاسير اما من جهة الاخذ فهي حرام في الاحوال الثلاثة

والاصل

خاتمة وقال الامام احمد ما نعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم ترك الصلاة على احد
الا على الغال وقاتل نفسه الجادة ر ثلاثون المحاربة لقوله تعالى انما جزا
الذين يحاربون الله ورسوله الاية قلت لم يعد هذا الروضة من الكبائر
ولا شد فيه اذا حصد فيها قتلا واخذ مال وهي حينئذ مندرجة فيما سبق فانه
يوجد الا اخافة السبيل من غير انضمام احدهما فقد يتوقف في عدها من الكبائر
والله اعلم الثالث ر ثلاثون السحر في الصحيح عد من السبع الموبقات
قلت ونقل ابن عطية في تفسيره عن مالك والشافعي انه كفر والله اعلم الثالثة
والثلاثون الربا وهو معروف في الصحيح عد من السبع الموبقات وفي التنزيل
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا
فاذنوا بحرب من الله ورسوله وجوز الشارح في كلام المصنف ان يكون بالبا
المثناة من تحت فانه من الكبائر ايضا وفي صحيح مسلم في حديث الشهيد والعالم
والمنفق في سبيل الله الخبر ثم انه يقال لكل منهم انما فعلت ليقال هو جريء
فيسحب الى النار وانهم اول ثلاثة تسعر بهم النار وصحح الحاكم مرفوعا انه
من الرياء الرابعة والثلاثون ادمان الصغيرة اي الاصرار عليها اما فعلا
او عزما وهذا المراد المداومة على نوع من الصغائر ايام الاكثار من الصغائر
سواء كانت من نوع او انواع فيه وجهان قال الرافعي والنووي يوافق الثاني
قول الجمهور من غلبت طاعته معاصيه كان عدلا وعكسه فاسق ولفظ
الشافعي في المختصر يوافقه فعلى هذا لا تضر المداومة على نوع من الصغائر اذا
غلبت الطاعات وعلى الاول نظر واعترض عليه ابن الرفعة في المطلب ان مقتضاه
ان مداومة النوع الواحد تصير عليا لوجهين املعلى الاول فظاهر لما ارشدها
فيما لو اتى بانواع من الصغائر ان قلنا بالاول لم يضر لشتة كف النفس عنه
وهو ما حكاه في الابانة وان قلنا بالثاني ضر وكان شيخنا البلقيني يسوي
الاكثار من النوع غير المداومة عليه ويحمل الاكثار على الاكثرية التي تغلب
معاصيه على طاعته وهذا غير المداومة فالمتوقف انما هو الغلبة لا اللازمة
من مسلة الاخبار عنه علم لا يراعى فيه الرواية وخلافه الشهادة شن
مما يحتاج اليه الفرق بين الرواية والشهادة واختلافهما في بعض الاحكام
كاشتراط العدالم والحرية والذكورة في الشهادة دون الرواية لا يدل على
اختلاف حقيقتهما وقال القرافي اقمت مدة اتطلب الفرق بينهما حتى ظفرت
به في كلام المازري وهو ان الخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين ولا ترافع

فيه

فيه الى الحكام فهو يقبل الرواية وان اختص بمعين والترافع فيه ممكن فهو الشهادة
وكذلك تستظهر في الشهادة باشتراط العدد فيها لما فيها من التهمة لتعلقها بمعين
وفيها رضي انما الرواية شرع عام لجميع المكلفين فيها حد ربما الاحتياط من ثبات
على معين لكن ورق الشيخ عز الدين بوجوه احدها هيبة الكذب على رسول الله صلى
الله عليه وسلم بخلاف غيره ثانيها انه لو لم تقبل رواية واحد لفات على اهل الاسلام
تلك المصلحة العامة بخلاف فوات حق واحد ثالثها كثرت احداث بني العباس في
جاملة لهم على شهادة الزور بخلاف الاحاديث النبوية قلت وكون الرواية
لا تختص بمعين هو الغالب فان خصايص النبي صلى الله عليه وسلم او غيره كاجنبي الذي
على ابي بردة بن نيار في الاضحية مختصة بمعين ص واشهد انشا اشهد اخبار
لا محض اخبار وانشا على المختار شن في قول اشهد بكذا ثلاث مذاهب
احدها انه اخبار بحض وصوطاهر كلام اهل اللغة قال ابن فارس في المجمل
الشهادة خبر عن علم وقال الامام فخر الدين قوله اشهد اخبار عن الشهادة
وهي الحكم الذهني المستمر كلام النفس الثاني انه انشا واليه ميل القرافي لانه لا يدخله
تكذيب شرعا واما قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فراجع الى
تسميتهم ذلك شهادة لانه ما والى فيه القلب اللساني الثالث وهو المختار
انها انشا تضمن الخبر عما في النفس قال الرافع واعلم ان نقل المذاهب هذه
المسلة هكذا لا يوجد مجموعا وانما هو مفرق في كلام الائمة بالتلويح ص
وصيغ العقود كبعت انشا خلافا لابي حنيفة شن صيغ العقود كبعت واشتريت
وكذا الفسوخ نحو فسخت وطلقت واعتقت اختلفوا في انها في الوضع باقية على الاصل
اللغوي وهو الاخبار او نقلت عنه الى الانشا فذهب اصحابنا الى الثاني وفي المقصود
انه الاقرب وعزاه الصفي الهندي والاصفهاني للاكثرين وحكى الاول عن الحنفية
وفي حكايته للمصنف نظر فان ابا حنيفة لم يعلل له بهذا نعم وقد انكر
القاضي ثم الدبوسي الترجي وقال لا اعرفه لاصحابنا والمعروف عندهم انها
انشاء ص قال القاضي ويثبت الجرح والتعديل بواحد وقيل في الرواية فقط
وقيل فيها شن اختلف في اشتراط العدد في الجرح والتعديل على مذاهب
احدها انه يكتفي فيها بواحد سواء كان في الرواية او الشهادة وهو اختيار القاضي
ابي بكر قال هذا القول قريب لا شيء عندنا يفسده وان كان الاحوط ان لا
يقبل في تزكية الشاهد خاصة اقل من اثنين الثاني انه لا يقبل فيهما الا اثنان
حكاه القاضي ابو بكر عن اكثر الفقهاء من اهل المدينة وغيرهم الثالث الفرق

بينهما فيكتفي في الرواية بواحد ويشترط في الشهادة اثنان حكاه الآمدي وابن الحاجب
عن الاكثرين ورجحه الامام والآمدي وابن عساكر وقال القاضي يكتفي في الاطلاق بهما
وقيل يذكر سببهما وقيل سبب التعديل فقط وعكس الرافعي وهو المختار في الشهادة
واما الرواية فالمختار يكتفي الاطلاق اذا عرف مذهب الجارح وقول الامامين
يكتفي اطلاقهما للعالم هو الذي القاضي اذ الجرح والتعديل الامن العالم من اختلف
في اشتراط بيان سبب الجرح والتعديل على مذاهب احدها انه لا يشترط ذكر
بل يكتفي باطلاق الثاني ان لابد من بيان سببها الثالث انه يشترط ذكر سبب
التعديل دون الجرح لكثرة التصنع في اسباب العدالة الرابع عكسه انه يشترط
بيان سبب الجرح دون التعديل لاحتياجه في ذكر سبب التعديل الى تفصيل
جميع الامور والنواهي بخلاف الجرح فانه يحصل بخصلة واحدة وهو قول الشافعي
رحمه الله وتبع المصنف في نقله القول الاول عن القاضي ابي بكر والامام والآمدي
ونقل عنه امام الحرمين والغزالي في القول الثالث وهو سبب التعديل
دون الجرح والموجود في مختصر التقريب له القول الرابع وهو ذكر سبب الجرح
دون التعديل ورواه الخطيب البغدادي في الكفاية بسنده اليه ونقله
على الصواب الغزالي في المستصفى واختار المصنف في ذلك التفصيل وهو
الاحتياج الى ذكر سبب الجرح دون التعديل في الشهادة والاكتفاء باطلاق
في الرواية اذا علم ان مذهب الجارح انه لا يجرح الا بقادح ثم نبه المصنف على
ان قول الامامين امام الحرمين والامام فخر الدين الرازي انه يكفي اطلاقهما
اي الجرح والتعديل من العالم باسبابهما دون غيره ليس مذهبا خارجا عما
سبق بل هو راي القاضي ابي بكر الذي بدانا بذكره لان الجرح والتعديل انما
يعتبر ان من العالم بأسبابهما فالجاهل بذلك لا عبرة بقوله والله اعلم تنبيه
قال الشارح ينبغي ان تكون الواو في قوله وقال القاضي بمعنى ثم لانه دخل بينه وبين
اخري ذات وكيد كما قالوا في بلى اذا وقعت بعد نفي انها دخولا في مسئلة اخري
وانما حسن الاتيان بثم لو تعددت هذه المسئلة على التي قبلها وليس كذلك بل هما
مسئلتان مستقلتان ليست احداهما مفرعة على الاخرى والله اعلم ص والجرح مقدم
ان كان عدد الجارح اكثر من المعدل اجماعا وكذا ان تساويا او كان الجارح اقل فقال
ابن شعبان يطلب الترجيح ش اذا تعارض الجرح والتعديل فاما ان يكون عدد
الجارح اقل من المعدل او اكثر او متساويا فكذلك وحكى القاضي في مختصر التقريب
الاجماع عليه ايضا لكن حكى ابن الحاجب قولا انهما يتعارضان ولا يقدم احدهما الا

بمرجح

بمرجح وان كان الجارح اقل فكذلك ايضا عند الجمهور وقيل يقدم التعديل لزيادة
علمه وقال ابن شعبان من المالكية يطلب الترجيح وقال الشيخ تقي الدين بن دقيق
العيد انما يقوي تقديم الجرح بشرطين احدهما مع التقديم على ان الجرح لا يقبل
الا مفسرا ثانيهما ان يبني على امر مجزوم به لا بطريق اجتهادي كما اصطلح اهل الحديث
في الاعتماد في الجرح على اعتبار حديث الراوي بحديث غيره والنظر الى كثرة الموافقة
والمخالفة قلت لم يعتمدا هذا الحديث على ذلك في معرفة العدالة والجرح وانما
اعتمدا عليه في معرفة الضبط والتثقف والله اعلم ويستثنى من ذلك صورتان
احداهما اذا عين الجارح سببا فنفاه المعدل بطريق معتبر فان قال قتل فلانا
يوم كذا فقال المعدل رأيته حيا بعد ذلك او كان القاتل في ذلك الوقت عندي
فانها يتعارضان الثانية اذا كان عين الجارح سببا فقال المعدل تاب عنه وحسنت
توبته فيقدم التعديل لان معه هنا زيادة علم كما حكاه الرافعي عن جماعة منهم ابن
الصباغ وجزم به الرافعي في المحرر والنووي في المنهاج ص ومن التعديل حكم
بشرط العدالة بالشهادة وكذا عدل العالم في الاصح ورواية من لا يروي الا للعدل
ش قد يكون التعديل بالتصريح بعدالته وقد يكون بالتضمن ذلك في صور الاولى
وهي علامات ان يحكم بشهادة من يشترط العدالة في قبول الشهادة وتقييد الحاكم
بكونه يشترط العدالة في قبول الشهادة ذكر الآمدي وغيره ولا بد منه وهذه من خواص
الشهادة لكن اذا قبلت شهادته قبلت روايته الثانية ان ينزل عالم بريء وانشه
اذا لم يعلم منه انه انما عمل بالحديث ظانا نقل الآمدي فيه الاتفاق لكن الخلاف فيه
حكي في البرهان والمحصول وغيرها وذلك عبر فيه المصنف بالاصح الثالثة ان يروي
عنه من عرف منه انه لا يروي الا عن عدل اما بتصريحه بذلك او ادراجا بالاستقراء من
حاله كشعبة ومالك ويحيى القطان وقيل الرواية تعديل مطلقا وقيل لا مطلقا
وعبر المصنف باللام في قوله للعدل دون عن للاعلام انه لا يختص ذلك بالرواية عنه
بل روايته له في كتاب التزم فيه انه لا يروي فيه الا للعدل تعديل له وذلك كصحيحي
البخاري ومسلم ويلتحق بها المستخرجات عليهما كابي عوانة وابن حزيمة وابن حبان دون
مستدرك الحاكم لولا ما نبه عليه من التساهل في تصحيحه حكى المرزوقي اجماعه ص وليس
من الجرح ترك العمل بمرويه والحكم بمخالفة مرويه والحديث شهادة الزور خلافا لبعضهم
التدليس بتسمية غير مشهورة قال ابن السمعاني الا ان يكون ممن يعتبر بشيوخه
الا ان يعطا شخص اسم آخر تشيع كقولنا ابو عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشيع البيهقي

يعني الحاكم ولا ما هم الذي والرجله اما مدلس المعنون فيجرح ش ثم ذكر ما موز قد
يتوهم انها تقتضي جرح الراوي وليس كذلك لجواز ان تركها لعدم بحديث قد رواه
او ترك الحكم بشهادة قد راها فانه لم يتعين ان يكون ذلك لجرحه فقد يكون ذلك
لمعارض وقال القاضي ابو بكر ان تحقق تركه مع ارتفاع الموانع كان جرحا وان
لم يثبت قصد الي مخالفته لم يكن جرحا الثاني ان يقام عليه حد القذف لشهادته
على شخص بالزنا اذا لم يكمل النصاب لان الحد لنقص العدد لا لمعنى في الشاهد وهذا مبني
على الاظهر في اقامة الحد على شهود الزنا اذا لم يكمل النصاب والحق به الرافع الجارح
للراوي بذكر الزنا اذا لم يكمل النصاب في يكون قاذفا على الاصح وقال النووي المختار
او الصواب انه لا يجعل قاذفا لانه معذور في شهادته بالجرح فانه مسؤل عنها وهي
في حقه فرض كفاية او متعينة بخلاف شهود الزنا فانهم مندوبون الى الستر فهم
مقصرون الثالث ارتكاب مختلف فيه كشرب قدر من النبيذ لا يسكر ولهذا قال
الشافعي احد واقبل شهادته وقد تقدم هذا في قول المصنف ويقبل من قدم على
فسق مظنون وقال مالك في المشهور لنكاح المتعة احد للمعصية وارتضاه
لفسقه الرابع ان يستعمل الانسان تدليس التسوية بان يسمع الراوي بصيغة غير
مشهورة لانه صادق في نفس الامر وقد فعله غير واحد من الائمة واستثنى منه
ابن التمياني ما اذا كان لو سيد عنه لم يفصح عنده ولم يسمه باسمه المشهور لانه
تدوير وايهام لما لا حقيقة له وذلك يوثر في منقده وفصل الامدي بين ان
يكون سبب تدليسه ضعفه فهو جرح وان كان لصغر سنه او للاختلاف في قبول
روايته كالمبتدع وهو بري قبوله فليس جرحا قلت ويلتحق بالقسم الثاني
ما اذا فعل ذلك ايهاما لكثرة الشيوخ كما حكاه عنه الخطيب البغدادي ثم نبه المصنف
ايضا على ان ما لا يقدح وصف الانسان بصفة اشتهر بها غيره للتشبيه به لا لان
يحصل بذلك القياس كما كان المصنف رحمه الله يقول في بعض تصانيفه انا ابو
عبد الله الحافظ يريد به الذهبي تشبيها بقول البيهقي فيما يرويه عن شيخه الحاكم
ثنا ابو عبد الله الحافظ وكذلك ما لا يقدح استعمال الراوي يوم الرحلة وفي التاج
الذي تباعدت اقطارهم كقولنا فلان بما وراء النهر وهما نهر جيحون وانما اراد
نهر عيسى ببغداد والجزيرة يعتمر من ذلك كقول القائل شافلان بجلب يوم ارادة
البلدة المعروفة وانما يريد محلة بظاهر القاهرة اما تدليس المتون فهو جرح قال
الاستاذ ابو منصور وهو الذي يسميه المحدثون بالمدرج اي انه ادرج كلامه

مع كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولم يميز بينهما فظن ان جميعه كلام النبي صلى الله عليه وسلم
تسميته سكت المصنف عن تدليس الاسناد والمراد به ان يسقط الراوي اسم شيخه
ويروي الى شيخ شيخه بلفظ محتمل الاتصال كعن وغيرها مع ايهام انه سمعه منه او كذا
عام اما الراوي بصيغة صريحة في الاتصال كسمعت فهذا كذب وانه لم يدرك شيخ شيخه
فليس بتدليس وانما هو ارسال والحكم في هذا النوع من التدليس قبول رواية فاعلها اذا
صرح بالسماع كحدثنا واما ان عنعن فرواية مردودة حينئذ جزما قال الطائفة
بل هو جرح تردبه رواية فاعله مطلقا فانه علم من مسلمة الصحابي من الجمع سوى
بعد صلى الله عليه وسلم وان لم يرو لم يظن بمجرد التابعي مع الصحابي وقيل بشرطين وقيل
احدها وقيل الغذ وا وسنة شن عدد لعن سعيد ابن الحاجب وغيره بالمدونة الى
الاجتماع لتناول من اجتمع به من الصبيان كابن ام مكتوم وقيل الاجتماع بحالة
الايمان ليخرج من اجتمع به في حالة الكفر فانه ليس صحابيا ولا يثبت في ذلك
ان يروي عنه حديثا واحدا ولا ان تطول صحبته له فلا يعم صحابيا الا باجتماعهما
وقوله وقيل احدهما مقتضاه انه يكتفي على هذا القول بالرواية او طول الصحبة
وقال الشارح مراد المصنف بقوله وقيل احدهما انه شرط الصحبة الطويلة
ولا شرط الرواية لانه لم يذهب احد الى شرط الرواية دون المجالسة كما توهمه
ظاهر عبارة العبادي وقيل يشترط احد الامرين اما الغزو معه او صحبته سنة
وهو مبني على ان سعيد ابن المسيب وهو ضعيف لاخبار جرير البجلي وابي ثور
ابن جحر وغيرهما ممن لم يشهد معه غزوة ولا اقام معه سنة مع ان الاجماع على
عدهم من الصحابة وهذا بخلاف التابعي فانه لا يثبت له هذا الاسم بمجرد رؤية
الصحابي بل لا بد من صحبته له هذا ذهب اليه جماعة منهم الخطيب ابن فورك والفرق
شرف رؤية النبي صلى الله عليه وسلم فمن اجتمع به ولو من اطلع فلهذا الاستثناء
بخلاف رؤية الصحابي وذهب خرون الى الاكتفاء فيه بمطلق الاجتماع كالصحابي
هو ولي بذلك من حيث الاشتقاق لتأكد الامر في الصحبة بخلاف التبعية
والله اعلم ش ولو ادعى المعاصر العدالة الصحبة قبل وفاق للقاضي ش انا حكاه
المصنف عن القاضي لان كلام ابن الحاجب يقتضي ان المسئلة غير منقولة وتوقف فيها
من جهة انه يدعي لنفسه رتبة فيتهم في ذلك كما لو قال انا عدل قلت وفي التفرقة
عمل الحديث في ذكر شيء وهو انهم يثبتون الصحبة لكل من ادعاها في العصر الذي كان
الصحابة فيه موجودين ثم يستدلون على عدالته بصحبته لا يطلبون على ذلك مزيدا
وذلك يقتضي اكتفاءهم في معرفة العدالة بمجرد دعوى الصحبة ولعلهم اكتفوا في

تبوت عدالته برواية من روي عنه ادعاه للصحبة فانه لولا معرفته بحاله لما روى عنه
وتعديله بالقبول والشائع عدم ص والاكثر على عدالة الصحابة وقد كثيرهم وقيل الى قاربوا
وقيل الامن قاتل عليا ش جمهور العلماء السلف والخلف على ان الصحابة كلهم عدول لاجماع
الذي كشف عن عدالتهم من لابس منهم الفتن وغيرهم لان الله تعالى عدلهم في ايات شهرة قوله
كنتم خير امة اخرجت للناس ومنها رسول الله لابيه قال العلم الحرمين ولعدا السبب فيه
انهم حملة الشرع فلو ثبت توقف في رواياتهم لانسد باب شائع احدها انجلسهم في ذلك
كغيرهم فيجب في كل منهم البحث عن عدالته الثاني انهم على العدالة المعتقد عند من روى الله عنه
وظهور الفسق فيجتمع بعده للبحث عن العدالة الثالث ان من خالف عليا رضي الله عنه
فهو فاسق وجمهور الامام يحتج من سلم المرسل قول غير الصحابي قال النبي صلى الله
عليه وسلم ش هذا تعريف الاصوليين وغير الصحابي يتناول التابعي وتابع التابع ومن
بعدهما وخصه الحنفية بالتابعي وقيل بعضهم بالكبير منهم وهو من اكثر رواياته
عن الصحابة فان كان الساقط واحدا قبل التابعي كرواية الشافعي عن مالك سمي منقطعا
وان كان اكثر من واحد كرواية احمد بن حنبل عن نافع سمي معضلا ولو تغير الصيغ
برواية غير الصحابي لكان احسن لتناول ما اذا كانت صيغة رواية بتبعيضه قال
صيغ الرواية وفهم منه ان رواية الصحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم لا ارسال فيها
وهو كذلك من حيث الحكم كما سيأتي في اثنا الصور فاذا روى قصة لم يدركها فهي
مرسلة بص واصحيها بو حنيفة ومالك والامدي مطلقا وقوم ان كان المرسل ممن
امة التقدم هو ضعف من المسند خلافا للقوم والصحيح رده وعليه الاكثر منهم الشافعي
والقاضي قال سلم واهل العلم بالاخبار ش لما ذكر صورة المرسل اخذ يذكر حكمه وفيه
مذاهب احدها انه صحيح مطلقا وبه قال ابو حنيفة ومالك واحد في اشهر الروايتين عنه
واختاره الامدي الثاني التفصيل بين ان يكون المرسل بكبار التابعين ممن عادته النقل فهو حجة
او غيرهم فلا وبه قال عيسى بن ابان واختاره ابن الحاجب وصاحب البديع ثم ذكر المصنف
تقريبا على القول بانه حجة انه اضعف من المسند حيث تعارضا قدم المسند عليه خلافا
لقوم من الحنفية قالوا انه اقوى من المسند الثالث رده وانه ليس بحجة وبه قال الشافعي
واختاره القاضي ابو بكر وجماعة المصنف للاكثر اعتمادا على قول سلم في مقدمة صحيحه والمرسل
في اصل قولنا وقولا كثر اهل العلم بالاخبار ليس بحجة وقد اعترض على قائل ولك عن سلم
بانه لم يقله من عند نفسه وانما حكاه عن خصمه وجوابه انه لما حكاه عن خصمه ولم يرده علمه
وانما رد من كلامه غيره فكانه موافقه عليه وفي هذا الكلام رد على من زعم ان الشافعي اول

من رد المرسل ولا يقبل كونه قول الاكثر لانا نجاب بان يكون اقلهم الشافعي لعدم جعله اصلا قول
اهل العلم بالاخبار مطلقا فكيف يكون هذا من اصولهم المقررة عندهم وهو قول اختره عالم الشافعي
بعد ظهور متطاولة قال الشارح في نسوية المصنف بين الشافعي والقاضي في الانكار مطلقا
نظر فان الشافعي قبله في بعض المواضع قال القاضي ونحن لا نقبل المرسل مطلقا ولا في الاحكام
التي قبلها فيه الشافعي حسما للباب بل وزاد القاضي وانكر حجيته من قبل الصحابي اذا انضم اليه
ما ينفي نص عليه في التقريب انتهى ص فان كان لا يروي الا عن عدل كابن المسيب
قبل وهو مستند من رد المرسل فيحتج به فيما اذا كان المرسل
بكسر السين لا يروي المرسلات الا عن عدل اي انه استقرئ امن فكان اذا ارسل
لا يرسل الا عن ثقة وقول المصنف مسندي له حكم المسند في الاحتجاج به ولم يرد انه
مسند حقيقة وهذا معنى قول الشافعي رحمه الله اقبل مراسيل ابن المسيب لاني اعتبرتها
فوجدته لا يرسل الا عن من يقبل فمن هذا حاله احببت مراسيله واشار الامام
الحرمين الى ان هذا مذهب الشافعي ومنه يعلم انه لا يخص القبول بمراسيل سعيد
ابن المسيب بل يطرد في كل من هذه صفته وقال النووي في الارشاد اشتهر عند اصحابنا
ان مرسل سعيد حجة عند الشافعي وليس كذلك وانما قال الشافعي في مختصر المزني وارسال
ابن المسيب عندنا حسن فذكر صاحب التهذيب وغيره من اصحابنا في اصول الفقه في معنى
كلامه وجهين احدهما ان مراسيله حجة لانها فتشت فوجدت مسانيد والثاني
ليس بحجة بل في نفيرها وانما رجح الشافعي به والترجيح بالمرسل صحيح وحكاه الخطيب ثم
قال والصحيح عندنا الثاني لان في مراسيل سعيد ابن المسيب ما لا يوجد مسندا
بحال من وجه يصح وذكر البيهقي نحوه وان الشافعي لم يقبل مراسيل ابن المسيب حيث
لم يجد لها ما يعضدها وانما يريد بذلك ابن المسيب عن غيره انه اصح التابعين اسنادا لاحفظهم
الحفاظ قال النووي فهذا كلام الخطيب والبيهقي وهما ما هما في معرفة نصوص
الشافعي وطريقه اما قول القفال في شرح التلخيص قال الشافعي في الرهن الصغير
مرسل ابن المسيب عندنا حجة فهو محمول على ما قاله الخطيب والبيهقي ص
وان عضد مرسل كبار التابعين ضعيف ترجح كقول صحابي او فعله او الاكثر
او اسناد او ارسال او قياس او انتشار او عمل العصر كان المجموع حجة وفاقا للشافعي
لا مجرد المرسل ولا المنظم فان تجرد ولا دليل سواه كما لا يظهر الانكفاف لاحد ش
يستثنى من رد المرسل مطلقا ما اذا كان المرسل بكسر السين من كبار التابعين
وهو في اكثر رواياته عن الصحابة واعتضد بامر ضعيف اي لا يصلح للاحتجاج به عند
انضمام غيره اليه فان بعض الضعف ينجبر وبعضه لا ينجبر كما قرره المحدثون في اصطلاحهم

الفاظ التجريح وذلك يتناول صورا احدها ان يعتضد بقول صحابي او فعله فان الظن
يقوى عنده قلت او كان فتوى الصحابي على وفقه ما يدل على ان له اصلا في الشريعة وقد احتج
بعضهم بالمرسل وبعضهم بقول الصحابي فاذا اجتمعا تأكد بأحدهما بالاخر ثانيها ان يوافق
قول اكثر اهل العلم قال الشارح وظن القائل ان الشافعي يريد بالاجماع او قول العوام
فرد عليه الكلام وايما ما اراد اكثر اهل العلم ثالثها ان يروي مثله مسندا من وجه
اخر قال في المحصول وهذا في مسند لم تتم الحجة باسناده وهو مقتضى اطلاق المصنف
له في صور الضعيف وقال غيره بل هو في مسند صحيح وهذا مقتضى اطلاق المصنف الاسناد
على انه لو لم يحصل له قوة بالاجماع ويتقوى كل منهما بالاخر هو على الثاني يتبين بمجرد
مجيء المسند صحة المرسل ويصير ان دليلين برهان اذا عارض احدهما الاخر رابعها
ان يروي مثله مرسلا من راو اخر اخذ العلم عن غير شيوخ الاولي واحترز بذلك عن
مثل مرسل ابي العالية في انتقاض الوضوء بالقهقهة في الصلاة فانه روي من مرسلات غير
واحد ايضا لكن تتبعت فوجدت كلها ترجع لمرسل ابي العالية خامسها ان يوافق قياسا
سادسها ان ينتشر من غير نكير سابعها ان ينضم اليه عمل اهل العصر قال الشارح
واشار المصنف بقوله كان المجموع حجة الى الجواب عما اعترض به القاضي وغيره على
الشافعي من ان ضم الضعيف الى الضعيف لا يوجب القبول واجاب عنه المحققون
بان صورة الاجتماع تثير ظنا غالبا وهذا شأن كل ضعيفين اجتمعا لان
الظن يتقوى فلا يلزم من عدم الاحتجاج بالاضعف عدم الاحتجاج بالاقوى
ونظير ذلك الخبر المحتف بالقرائن يفيد القطع عند قوم مع انه لا يفيد ذلك
بمجرده ولا القرائن بمجردها انتهى اما اذا اخر المرسل ولم ينضم اليه شيء مما
تقدم ففيه اقوال احدها انه لا يحتج به حكاه البيهقي عن الشافعي الثاني انه
يحتج به اذا لم يكن في الباب سواه حكاه الماوردي عن الشافعي ايضا الثالث
وهو الذي قال المصنف انه الاظهر الانكفاف للجله قال الشارح وهو توسط
بين القولين قلت الذي فهمته من هذه العبارة ان المجتهد ينكف عما لم يعلم في تلك
المسألة بما يقتضيه المرسل لانه غير حجة وبما يخالفه لاحتمال كونه حجة وضابطه
قوله لاجله وحاصله انه يحدث شبهة توجب التوقف في تلك المسألة والله اعلم
سابعها قال الشارح من تأمل نصوص الشافعي في الرسالة وجدها مصرحة بانه
لم يطلق ان المرسل حينئذ حجة بل يسوغ الاحتجاج به ولهذا قال الشافعي بعد ذكر
اذا عارضه مسند كان المسند مقدما عليه ولو كان حجة مطلقا لتعارضا

وقد قال القاضي في التقريب قال الشافعي في هذه المواضع استحب قبوله ولا
استطيع ان اقول انه حجة تثبت به سنتها بالمتصل قال فقد نص على ان القبول
عنده هذه الامور مستحب لا واجب لكن قال البيهقي مراده بقوله استحبنا اختيارنا
انتهى قلت لا فرق بين كونه حجة وبين قوله يسوغ الاحتجاج به فانه لا يسوغ
الاحتجاج الا بما هو حجة بل هو حجة لكن غيره اقوى منه فلو عارضه متصل
اقوى منه قدم عليه وقول الشارح لو كان حجة مطلقا لتعارضا مردود فان
الذي هو حجة مطلقا يقدم عليه معارضه اذا كان اقوى منه والله اعلم ص
مسألة الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف ولو غير صحابي وقال
الماوردي ان نسي اللفظ وقيل ان كان موجها عالما وقيل للفظ مرادف وعليه
الخطيب ومنعه ابن سيرين وثعلب والرازي وروي عن ابن عمر شيء في جواز
رواية حديث النبي صلى الله عليه وسلم بالمعنى مذاهب الاول وبه قال الائمة
الاربعة والجمهور الجواز لكن بشرط ان يكون فاعل ذلك عارفا بما تحيل
الالفاظ فانه يشترط ان يكون اللفظ الذي يأتي به مساويا للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم
في المعنى بلا زيادة ولا نقصر ومساويا له في الجلاء والخفاء اذ لو ابدل لجاز
او العكس لترتب على ذلك تقديم ما يجب تأخيره او العكس لوجوب تقديم احد
الخبرين المتعارضين على مخالفه وروي بن مندة في الصحابة من حديث
عبد الله ابن سليمان بن ركيمة الليثي قال قلت يا رسول الله اني اسمع منك
الحديث لا استطيع اذا ودته كما اسمعه منك يزيد حرفا او ينقص حرفا فقال
اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس قد كرر ذلك للحسن
قال لو لا هذا ما حدثنا الثاني انه يجوز مع نسيان اللفظ لا يجوز مع تذكره
لانه قد تعتمد اللفظ والمعنى وعجز عن احدهما فيلزمه اداء الاخر وبه قال
الماوردي وجعل محل الخلاف في الصحابي وقطع في غيره بالمنع الثالث
التفصيل مقتضاه عدم جواز اذا اقتضى عملا فمنه ما لا يجوز مع الخلل
بلفظ كقوله تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وخمس يقتلن في
الحل والحرم حكاه ابن السمعاني وجها لبعض اصحابنا الرابع انه يجوز ابدال
اللفظ بما يرادفه دون غيره وبه قال الخطيب البغدادي الى منتهى المنقطع
مطلقا وبه قال ابن سيرين واختاره ثعلب وابو بكر الرازي من الحنفية
ورواه ابن السمعاني عن ابن عمر تنبيه سأل عن الفرق بين هذه المسألة
وبين مسألة جواز اقامة احد المترادفين مقام الاخر وجوابه ان تلك في بحث

لغوي فالمجيز فيه والمانع كلاهما مسند الى نقل اللغة وهي علته في سائر الكلام وهذه
في امر شرعي فالمسند فيه الدليل السمعي وهي خاصة بنقل حديثه عليه الصلاة واللام
عن مسئلة الصحيح يحتج بقول الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا
عن فان على الاصح وكذا سمعته امر ونهى امرنا او حرم وكذا رخص في الاظهر
والاكثر يحتج بقوله من السنة فكنا معاشر الناس او كان الناس يفعلون
في عهده صلى الله عليه وسلم فكنا نفعل في عهده وكان الناس يفعلون فلا نرى
لا يقطعون في التافه شيء ذكر في هذه المسئلة الصيغ التي يعبر بها الصحابي
فيما ينقله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلاها انه يأتي بلفظ صريح في
الاتصال كحدثني واخبرني وسمعته يقول ونحوها ولم يذكر المصنف هذه
لوضوحها وعدم الخلاف فيها منها قال صلى الله عليه وسلم فالصحيح الذي
يذكر حملا على سماعه منه لان الظاهر انه لا يجزم بذلك الا وقد سمعه منه ومقابل
الصحيح في كلام المصنف حكاه الامدي وابن الحاجب عن القاضي انه متردد بين
سماعه منه ومن غيره عنه فان قلنا بعدالة جميع الصحابة قبل والا فالمرسل لكن
المصنف في شرح المختصر قال انها وهمي ذلك على القاضي وانه لا خلاف في القبول
ويوافقه قول الصيفي الهندي لا يتجه فيه خلاف لظهوره في الرواية عنه
صلى الله عليه وسلم وبتقدير روايته عن الصحابة فغير قادح لشيوع عدالتهم
واما احتمال روايته عن تابعي فقد قال الشارح لكن القاضي في التقريب لما اختار
رد المرسل قال وكذلك مرسل الصحابي اذا احتمل سماعه من تابعي وهو
مذهب الامام ابي اسحق واعزاه ابن برهان في الاوسط فقال انه الاصح ويحمل
من كلامهم خلافا في سبب المنع وان كان الكل عدولا هذا هو احتمال روايته عن
تابعي او عن صحابي قام به مانع كما رد ابن صفوان ونحوه انتهى قلت هذا
متناقض كيف تجتمع عدالة كلهم مع اتصاف سارق الرداء بغير ذلك وهو منهم
فالحق عدالة جميعهم للنص عليها ولا يفسق احد منهم بارتكاب ما يفسق غيرهم
بارتكابه والله اعلم ومنها ان يأتي بصيغة عن كذا صححه ابن الصلاح والبيضاوي
والصيفي الهندي وفي المحصول في كونه حجة مذهبان من غير ترجيح
ومقتضى كلامه ان مقابل الاصح هنا التوقف لا الجزم بالمنع ثم رتب المصنف
ان على عن ومقتضاه تصحيح القبول فيها ايضا الا ان الخلاف مرتب على
الخلاف في عن وهو مفهوم من عطف المصنف بها بالفا وقد ذكر الخلاف فيها
الصيفي الهندي فقال منهم من ذهب الى انه ظاهر في انه اخبر به انسان اخر عنه

عليه

عليه الصلاة والسلام وهو ساقط لما سبق في المرسل انتهى والخلاف في ذلك مشهور
عند المحققين غير الصحابي اكثرهم على القبول وقال ابو بكر الرديني بانه معمول
على الانقطاع حتى يتبين السماع في ذلك الخبر بعينه من جهة اخرى وحكاه ابن
الصلاح عن يعقوب ابن سفيان واحمد ابن حنبل ورد عليه والدي رحمه الله
في نقله ذلك عنهما الرابعة انه يقول سمعته عليه الصلاة واللام امر او نهى
فالجمهور فيه على القبول وحكى القاضي ابو بكر عن بعض اهل العلم انه ليس
بحجة لاحتمال ان يعتقد ما ليس بامر امرا وفهم الخلاف في هذا من قول
المصنف وكذا فلو لم يقل سمعته بل اقتصر على انه عليه الصلاة واللام امر او نهى
فهذه احط مرتبة من تلك لاحتمال الواسطة وان كان الجمهور على القبول
فيها ايضا وتوقف الامام فخر الدين في ذلك وضعف صاحب الحاصل كونها حجة فلو قال
امرنا بكذا او نهينا عن كذا على البناء للمفعول قبلا ايضا على الصحيح لانه راجع
الامر له الامر والنهي وهو النبي صلى الله عليه وسلم وعن الكرخي والصيرفي
انه مترجح لامره خاصة وامر كل الامة وامر بعض الامة وامر بعض
الولاة الخامسة ان يقول حرم او رخص على البناء للمفعول فيهما والاظهر لا
حتجاج به واحتمال استفادته الى استنباط او قياس بعيد قال الشارح وفي حكايته
المصنف الخلاف نظر فقد قال الشيخ ابو اسحق في التبصرة اذا قال صحابي امرنا
لنا بكذا رجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا خلاف قلت الظاهر انه
اراد في الخلاف تفريعا على الصحيح في المسئلة قبلها فانه متى جرى الخلاف في
تلك جرى في هذه المسئلة بلا شك والله اعلم السادسة ان يقول من السنة
كذا فالاكثرون على الاحتجاج به حملا له على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم
لان المتبادر عند الاطلاق وبه قال الامام والامدي واتباعهما ووافقه
قول الشافعي رحمه الله في الام في باب عدد الكفن وابن عباس والضحاك
ابن قيس صحابيان لا يقولان الا السنة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وخالف فيه الصيرفي والكرخي وحكاه الامام في البرهان عن المحققين
ويوافقه قول الصيدلاني في اثناء ابطال الخط ان الشافعي في القديم كان يرى
ان ذلك مرفوع اذا صدر من الصحابي والتابعي ثم رجع عنه لانهم قد يطلقونه
ويريدون سنة البلد التابعة أن يقول كنا معاشر الناس او كان الناس
يفعلون على عهد صلى الله عليه وسلم لان الظاهر ان قصده بذلك فعلهم الشرعي كما
الصيفي الهندي عن الاكثرين وقال المصنف لا يتجه فيه خلاف لشهرته بنقل الاجماع

المعتضد بعهده النبي صلى الله عليه وسلم قلت وهذا ينافي عطف المصنف
هذه على قوله من السنة بالفا المقتضية لتاخرها في المرتبة عنها مع حكايته
الخلاف في تلك الثانية بان يقول كانت تفعل في عهده صلى الله عليه وسلم فيقبل
ذلك وهي احط من التي قبلها لان الضمير في كانت يحتمل طايفة مخصوصة وحكى
ابن الصلاح عن ابي بكر الاسمعيلي انكار كونه مرفوعا قال والاعتماد على
الاول قال الشارح اما اذا قال كنا نفعل ولم يضفه لعهد النبي صلى الله عليه
وسلم فموقوف بلا خلاف قلت مقتضى كلام الامام فخر الدين والآمدي الرفع
في هذه ايضا فانهما لم يقيدا ذلك بعهده عليه الصلاة والسلام وبه صرح ابو عبد
الله الحاكم من المحدثين وحكاه النووي في شرح المهذب عن كثير من الفقها
وقال انه اقوى من حيث المعنى ويوافقه قول المصنف بالرفع في الصورتين
الاخيرتين فانه ليس له فيها اضافة ذلك الى عهده صلى الله عليه وسلم التابعية
ان يقول كان الناس يفعلون من غير تصريح بكون ذلك على عهده صلى الله عليه وسلم
وهي دونه التي قبلها لعدم التصريح بزمنه صلى الله عليه وسلم قال الشارح لكنها
فوقها من جهة تصريح بجميع الناس فيحتمل تساويهما والاظهر رجحان
تلك لان التقييد بالعهد ظاهر في التقدير وهو تشريع الحاه شئ نحو قول
عايشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الثانه وهذه دونه لاحتمال عدم التصريح
في زمنه عليه الصلاة والسلام وما يعود عليه الضمير في قوله كانوا وفهم ترتيب
هذه الصور الاخير من عطف المصنف بعضه على بعض بالفا والله اعلم حكم
حكاه مستندا غير الصحابي قراة الشيخ الاملا وتحديثا فقراته عليه فسماعه فالمناولة
مع الاجازة فالاجازة مجاص في خاص فخاص في عام فعام في خاص فعام في عام فقلة
ومن يوجد من نسله فالمناولة فالاعلام فالوصية فالوجادة ومنع الحريري والشيخ
والقاضي الحسين والماوردي الاجازة وقوم المحلة منها والقاضي ابو الطيب من
يوجد من نسل زيد وهو الصحيح والاجماع على منع من يوجد منها والمنقطع بانواعه
مطلقا ش مستندا غير الصحابي في نحو الحديث عن شيخه ينقسم الى اقسام
احدها السماع من لفظ الشيخ وهو مراد المصنف بقراة الشيخ سواء كان ذلك املاء
على الشيخ ما يقوله والسامع يكتبه حالة الاملا او تحديثا مجردا عن الاملاء
وسواء كان ذلك من حفظ الشيخ او كتابه ثانيها قراتة على الشيخ وهو ساكت
يسمع فيقول نعم او يشير بها او يقر على ذلك ولا ينكر وقد عرض ضمام بن
ثعلبة على النبي صلى الله عليه وسلم شعاير الاسلام التي سمعها عن النبي صلى الله عليه وسلم

وهو

وهو يصدقه على ذلك وكان الناس يذكرون للصحابة رضي الله عنهم الاحكام فيقرون
الحق وينكرون الباطل وشرط امام الحرمين في صحة التحمل اذ يكون بحيث
لو فرض من القاري لحن او تصحيف لرده الشيخ ويسمى هذا عرضا لان القاري يعرض
على الشيخ ما يقرؤه وتقديم المصنف السماع من لفظ الشيخ على القراة عليه هو الصحيح
وحكاه ابن الصلاح عن جمهور اهل المشرق واصله الاقتدا بالنبي صلى الله عليه
وسلم فانه كان يقرا على الناس القراند ويعلمهم السنن وقيل ان القراة
عليه اعلا وبه قال ابو حنيفة وابن ابي ذويب وحكاه ابن فارس والخطيب
عن مالك وحكى ايضا عن ابن جريج وشعبه والليث ابن سعد وغيرهم وقيل
انهما سوا وهو المشهور عن مالك واصحابه واليه ذهب معظم علما الحجاز
والكوفة والبخاري وحكاه الصيرفي في كتاب الدلايل عن الشافعي لانها
سماعه لقراة فيه وجعل المصنف هذا قسما غير الذي قبله فيه نظر فان الحق انه
قسم منه لعدم المناولة المقرونة بالاجازة بان يدفع الشيخ للطالب
اصل سماعه او فرعا مقابلا به فيقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه
عني او اجزت لك روايته عني وهذا مجمع على صحة الرواية به قال القاضي عياض
وهو قول كافة اهل النقل والادي والتحقيق من اهل النظر وقال قبل ذلك
انه صحيحة عند معظم الايمة والمحدثين بل ذهب بعضهم الى انه في رتبة
السماع حكاه ابو عبد الله الحاكم عن ابن شهاب وربيعة الرازي ويحيى ابن
سعيد الانصاري ومالك في اخرين وقال والدي رحمه الله انه خلط غرض
المناولة بعرض السماع وحكاه الخطيب عن ابن خزيمه لكن الصحيح انحطاط المنا
ولة عن السماع وحكاه الحاكم عن الشافعي وصاحبيه ابو يوسف والمزني وابي
حنيفة وسفيان الثوري واحمد واسحق والاوزاعي خلافا لمن سوى الاجازة الحرة
عن المناولة وهي اقسام اعلاها ان يجيز لخاص معين خاص اي يكون المجاز له معينا
والمجاز به معينا كاجزت لك ان تروي عني جميع مسموعاتي وتليه الاجازة لعام
في خاص كاجزت لجميع المسلمين رواية صحيح البخاري عني وتليه الاجازة لعام في
عام كاجزت لجميع المسلمين ان يروا عني جميع مسموعاتي وتليه الاجازة للمعدوم
تبعا للموجود نحو اجزت لفلان ومن يوجد بعد ذلك من نسله وقد فعل ذلك
ابو بكر ابن ابي داود فقال اجزت لك ولولدك ولعقب الجملة يخص الذين لم يولدوا
بعد اما الاجازة للمعدوم ابتدا كقوله اجزت لمن يتجدد لفلان من الاولاد
والصحيح منعها وسياتي لذلك مزيد بيان فهذه ستة اقسام للاجازة ووراء ذلك

اقسام اخر مذكورة في كتب علوم الحديث سادسها المناولة المجردة عن الاجازة
وكلام المصنف يقتضي انها من طرق التحمل وليس كذلك بل ان اقتصر على مجرد المنا
ولة لم يجز له روايته عنه بالاتفاق كما نقله الصفي الهندي وهو واضح فان قال
له مع ذلك هذا من سماعي فقال ابن الصلاح في مناولة مختلة لا تجوز الرواية بها عن
الجمهور وحكى الخطيب عن قوم جوازها قلت وانما اراد المصنف هذا القسم الثاني
وقد قال ابن الصلاح ان الرواية به تترجح على الرواية بمجرد اعلام الشيخ لما فيه من الدلالة
فانها لا تعدو اعن اشعار بالاذن في الرواية سابعها الاعلام الخالي عن المناولة
والاجازة بان يجيزه بان الكتاب الفلاني سماعه من فلان وقد حكى القاضي عياض
صحة الرواية به عن الاكثرين وبه قال ابن جريج وعبيد الله ابن عمر وجماعة
من اهل الفقه والحديث واهل الظاهر وابن الصباغ من اصحابنا ومنع الغزالي
روايته عنه وقال ابن الصلاح انه المختار وهذا على تقدير جوازه منحط
عن الذي قبله كما قدمته وزاد بعضهم من صحح هذا القسم فقال انه لو سمعه من
روايته عنه مع اعلامه بانه سماعه لم يضر ذلك وله روايته عنه قال ابو محمد
ابن خلاد الرامهرمزي قال القاضي عياض ولا يقتضي النظر سواه وردّه
ابن الصلاح تشبيها باستزعا الشهادة هذا في الرواية اما العمل به فانه واجب
كما جزم به ابن الصلاح وحكاه القاضي عن محققي اصحاب الاصول ثامنها الوصية
بالكتب فاذا اوصى بشيء من مرويّاته عند موته او سفره لشخص فجوّز بعض السلف
روايته عنه بذلك وقال شخص لمحمد ابن سيرين ان فلانا اوصى لي بكتبه افاحدث
بها عنه فقال نعم ثم قال بعد ذلك لا امرك ولا انهاك قال ابن الصلاح وهذا بعيد جدا
وهو اما زلة عالم او متناول على انه اراد الرواية على سبيل الوجادة وانكر ذلك عليه
ابن ابي الدم وقال الوصية ارفع رتبة من الوجادة بلا خلاف وهي معمول بها عند
الشافعي وغيره كما سياتي تاسعها الوجادة وهي مصدر مؤكد لم تنطق به العرب
اخترعه المولدون لما وجدوا العرب قد فرقوا بين مصادر وجد لاختلاف معانيها
وهي ان تجد حديثا بخط رجل سواء عاصرته ام لا لم تجد تكذيبه ولم يجز لك فتقول
وجدت بخط فلان كذا وكذا وليس لك روايته عنه بصيغة ثنا واانا واخبرنا من
الصيغ لكن يجوز العمل بما تضمنه ذلك الحديث كما قاله الشافعي ونظار اصحابه خلافا لمعظم
المحدثين والفقهاء من المالكية وغيرهم كما قاله القاضي عياض قال ابن الصلاح وقطع
بعض المحدثين من اصحاب الشافعي بوجوب العمل به عند حصول الثقة به وقال لو عرض
ما ذكرناه على جملة المحدثين لابوه قال ابن الصلاح وما قطع به هو الذي لا يتجه غيره

في الاعصار

في الاعصار المتاخرة وقال النووي انه الصحيح ثم حكى المصنف الخلاف في الاجازة والجمهور
على جواز الرواية بها والعمل بمقتضاها ومنعها اخرون منهم ابو اسحق الحبتي
وابو الشيخ ابن حبان الاصبهاني والقاضي الحسين والماوردي وقال الصيمري
الاجازة لبطلت الرحلة وهذا يحكى عن شعبة ايضا وهو مروي عن الشافعي
رواه عنه الربيع ونقله القاضي عبد الوهاب عن مالك وحكى عن ابي حنيفة
ايضا وقال ابو طاهر الزيادي من قال لغيره اجزت لك ان تروي عني فكانه
يقول اجزت لك ان تكذب علي اذ الشرع لا يبيح ما لم يبع وقال ابن حزم انها بدعة
غير جائزة ومنع قوم الاجازة العامة كاجزت لجميع المسلمين وفعلها الخطيب وابن
مندة وحكاها الخطيب عن القاضي ابي الطيب ونقلها الحازمي عن من ادركه من الشافعية
ورجح جوازها ابن الصلاح والنووي واما الاجازة للمعدوم استقلالا فمنعها الصيمري
فتقدم عن ابي بكر بن ابي داود انه اجازها تبعا للموجود وتعلم المصنف اخرا على
فعلها للمعدوم ابدا وقال ان كان له نوع تعيين كتقييده بكونه من ذرية زيد مثلا
فالصحيح الجواز وبه قال القاضي ابو الطيب واجازها الخطيب وحكاه عن ابي يعلى
ابن الفراء وابي الفضل بن عمرو وحكاه القاضي عن معظم الشيوخ المتاخرين فان لم يكن
له نوع تعيين كما جزت لمن يوجد مطلقا فالاجماع على المنع منها نبه عليه احمد
المصنف من طرق التحمل المكاتبة وهي ان يكتب الشيخ شيئا من حديثه او
يامر غيره بكتابته عنه اما الحاضر عنده او غايب عنه فان اقترنت باجازة فهي
كالمناولة المقرونة بالاجازة في الصحة والقوة وان تجردت عن ذلك والصحيح المشهور
عند المحدثين صحتها وبه قال ابو ايوب السجستاني ومنصور والليث ابن سعد
وغير واحد من الشافعية منهم ابو المظفر السمعاني وجعلها اقوى من الاجازة
وبه جزم في المحصول وفي صحيح البخاري في كتاب الايمان والنذور كتب الي محمد
ابن بشار وفي صحيح مسلم عن عامر ابن سعد ابن ابي وقاص كتب الي جابر بن سمرة
ومنع منها طايفة منهم الماوردي وقال الامدي لا يرويها الا بتسليط من الشيخ كقوله
فاروه عني او اجزت لك روايته ومن العجب كون الشارح مع متابعته للمصنف
في امثال المكاتبة ذكر طرق التحمل عشرة وما هي في الحقيقة بعد اسقاط المكاتبة لانه
لانه افرد السماع على الشيخ عن القراءة عليه وبعد المناولة قسمين باعتبار اقترانها
بالاجازة وتجردها عنها وافرد الاجازة للمعدوم عن بقية انواع الاجازة وجعلها
مرتبة مستقلة ولو سلك الطريقة المعروفة عند المحدثين وغيرهم لعدها ثمانية
منها المكاتبة ص والفاظ الرواية من صناعة المحدثين ش اي الالفاظ التي يستعملها

الراوي عند الاداء اقتحم بطريق من الطرق المتقدمة من صناعة الحديث فلا
ينبغي ذكرها في كتب الاصول فخرزا من خلط العلوم والله اعلم ص المكتاب
الثالث في الاجماع وهو اتفاق مجتهدي الامة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم
في عصر على اي امر كان ش قدم الاجماع على القياس لعصمته عن الخطأ بخلافه
وهذا التعريف بديع يستخرج منه جميع مسايل هذا الكتاب فالاتفاق جنس يشمل
القول والفعل والاعتقاد وما في معناها من السكوت عند القايل به وخرج بالمجتهدين
اتفاق بعض المجتهدين واتفاق العوام ولفظ المجتهد مفرد اريد به الجنس ليخرج ما
فلا يكتب باليا كما قاله المصنف وانفصل بذلك عن قول القايل اقل الجمع ثلاثة فيخرج
ما اذا لم يكن في العصر الا مجتهدان مع ان اتفاقهما اجماع واذا كان مفردا مضافا عم
وقد اورد عليه حينيذ انه يتناول المجتهد الواحد اذا لم يكن في العصر سواه والمختار
انه ليس اجماعا واجيب عنه بخروج هذه الصورة بلفظ الاتفاق فانه انما يكون من
اثنين فصاعدا وخرج باضافة المجتهد للامة اتفاق الامم السالفة فليس حجة
على الامم وعلى القول بانه حجة فالكلام فيه موجه الان وتلك حجة انقرضت والالف
واللام في الامة للعهد والمراد هذه الامة وخرج بالوفاة الاجماع في عصر عليه الصلاة والسلام
فانه لا ينعقد وقد يقول في عصر علي انه يكتفي باتفاق المجتهدين في عصر من الاعصار فثم
يصير حجة عليهم وعلى من بعدهم ودفع به توهم ارادة اجماع كلهم في جميع الاعصار الى
يوم القيامة وهذا مع زيادة الامدي واجاب من لم يذكره بان المقصود العمل وانما
يكون في عصر وقوله على اي امر كان يعم الاثبات والنفي والاحكام الشرعية واللغوية والعقلية
والدنيوية فهو حجة فيها خلافا للامدي ومن تبعه في الاولين ومن وافقه في الاخرين واورد قول المصنف على
امر صيغة العموم ولم يفد ذلك في عصر تاكيدا للتعميم في الامر فانه قد يتخيل الفرق
بين بعض الامور وبعض كما منع بعضهم الاجماع في العقليات وفيما اصله امارة
ولا يتخيل الفرق بين عصر وعصر ولا يقال لو لا اختلاف الاعصار لما اختص الاجماع
بالاعصار هذه الامة وبعض الصحابة عند القايل به لان ذلك ليس لاختلاف الاعصار
بل لاختلاف اهلها ولذلك لو كان بين ظهراني مصنفي كلام المصنف انفصاله الصحابة
تابعي مجتهد لم يعتد بخلافه من عصر الاجماع بالصحابة مع انه في عصرهم هذا معنى كلام المصنف
في انفصاله عن سوالين والله اعلم ص فعلم اختصاصه بالمجتهدين وهو اتفاق
واعتبر قوم وفاق العوام مطلقا وقوم في المشهور بمعنى اطلاق ان الامة اجتمعت لا
افتقار الحجة اليهم خلافا للامدي واخرون الاصوليين في الفروع ش علم من فائدة
المجتهد في التعريف اختصاص الاجماع بالمجتهدين والله لا اعتبار بقول العوام

في وفاق ولا خلاف وبهذا قال الاكثرون واعتبر قوم وفاقهم مطلقا اي في المسايل
المشهورة والخفية واخرون وفاقهم في المسايل المشهورة دون الخفية كذا فايق
الفيتهم بين المصنف انه ليس معنى اعتبار وفاقهم ان قيام الحجة يفتقر الى ذلك فانما
معناه انه لا يصدق اطلاق اجماع الامة مع مخالفتهم وان كان الامدي خالف
في ذلك فجعله في افتقار الحجة اليهم وحكاه الامام وغيره عن القاضي ابي بكر وهو
غلط عليه فقد صرح في غير موضع من مختصر التقريب بعدم اعتبار قولهم بل زاد
على هذا ان نقل الاجماع على عدم اعتبار قوله والخلاف انما هو في انه هل يصدق ان يقال
اجتمعت الامة ام لا يقال الا اجماع على الامة الا في ان قول العالم مخالفة العوام حجة
ام لا وبهذا التحقيق يظهر انه لا خلاف في المسئلة في المعنى ولهذا قال المصنف في
اول كلامه اختصاصه بالمجتهدين اتفاق ثم رتب المصنف على عدم اعتبار قول
العوام مسئلة اخرى وهي اعتبار قول المجتهد فيما ليس مجتهدا فيه لانه
في غير فقه كالعامي لكن اختلفوا في اعتبار قول الاصولي الذي ليس بفقيه والفقيه
الذي ليس اصوليا في الفروع على اربعة اقوال الاعتبار مطلقا وعدمه مطلقا والثالث
اعتبار قول الاصولي لانه اقرب الى مقصود الاجتهاد وهو استنباط الاحكام من ماخذها
وليس من شروط الاجتهاد حفظ الاحكام بخلاف الفقيه الحافظ للاحكام وهذا القول هو
المحكي في كلام المصنف واختيار القاضي ابو بكر وقال الامام انه الحق والرابع عكسه وهو
اعتبار قول الفقيه دون الاصولي لانه اعرف بمواقع الاتفاق والاختلاف ص
والمسلمين فخرج من تكفر بشيء علم من الدين بالضرورة اعتبارا بمجتهدي الامة اختصاص بالمسلمين
قلت بناء على ان المراد بالامة الاجابة لا امة الدعوة فلا اعتبار بقول الكافر
في علم من العلوم ولو بلغ الاجتهاد فيه سوالي ذكر المعرف بالكسر وغيره وهو المبتدع ان
فرعنا على تكفيره ببدعته فان لم نكفره فالمختار انه لا ينعقد الاجماع دونه لدخوله
في مسمى الامة وقيل ينعقد دونه وقيل لا ينعقد عليه بل على غيره فجعل له مخالفة
الاجماع من عداه ولا يجوز ذلك لغيره قلت كذا حكاه الشارح وينبغي عكسه انه ينعقد
اجماع غير عليه ولا ينعقد اجماعه على غيره والله اعلم قال الشارح اذا كان الاجماع
في امر ديني فلا يبعد ان لا يختص بالمسلمين لا سيما اذا بلغ المجموعون حد التواتر
ولم يشترط في نقل التواتر الاسلام قلت ليس هذا نقلا ورواية وانما هو اجتهاد
واستنباط فلا يعتد بما ذكره اخر الباب اول بعده قريب في انعقاد الاجماع بالكافر
في الامور الدينوية والله اعلم ص وبالعدول ان كانت العدالة ركنا وعدمه
ان لم تكن وقال الثاني الفاسق يعتبر في حق نفسه ورابعها انه يبني ما خذ شرعي يعلم ايضا

امتم

من اعتبار الاجتهاد الاختصاص بالعدول ان فرعنا على ان العدالة ركن في الاجتهاد
فان قلنا ليست بركن لم تخصص الاجماع بالعدول وهم منعكاية خلاف في اعتبار قول الفاسق
وبناوه على اشتراط العدالة في الاجتهاد وسياتي في باب الاجتهاد تصحيح عدم اشتراطها فلهم
منه اعتبار الفاسق في ذلك لكن الاكثرون على عدم اعتبارهم وفي المسئلة قول ثالث
انه يعتبر خلافه في حق نفسه دون غيره ورابع ان بين ماخذه اعتبر والا فلا قال ابن
السمعاني ولا باس به ثم هذا في الفاسق بلا تاويل اما المتاول فحكم العدله وقد تقدم
عن نص الشافعي قبول شهادة اهل الاهواء الا الخطابية ص وانه لابد من الكل وعليه
الجمهور وثانيها بعض الاثنين وثالثها الثلاثة ورابعها بالغ عدد التواتر وخامسها
ان سلم الاجتهاد في مذهبه وسادسها في اصول الدين وسابعها لا يكون اجماعا على حجة
ش علم من قوله مجتهدي الامة انه لابد من اتفاق جميعهم لانه مفرد مضاف فيعم
فلا ينعقد الاجماع مع مخالفة بعض مجتهدي العصر ولو كان واحدا هذا هو الصحيح وقول
الجمهور القول الثاني ان كان المخالف اثنين قدح في الاجماع او واحدا فلا الثالث انه
ضعيف لثلاثة حكاه الامام عن محمد بن جرير الطبري وابي بكر الرازي وابي الحسين الخياط
من المعتزلة ونقل عنهم البيضاوي انه لا ينعقد مع مخالفة الاقل ومقتضاه ان العبرة
بقول الذين هم اكثر من النصف وان كثر عدد الماضين ولم يحك المصنف هذا القول
الرابع ان بلغ المخالفين عدد التواتر قدح وحكاه القاضي ابو بكر انه الذي يصح عن ابن جرير في الاجماع والا فلا وقال
ما يسوغ الاجتهاد فيه عند الاكثرين قدح في الاجماع والا فلا ومثل الشارح الاول
بخلاف ابن عباس في العول والثاني بخلافه في المتعة وربا الفضل قال وهو
قول الجمحاني من الحنفية وحكاه السرخسي عن ابي بكر الرازي الناصر من
ان كان في اصول الدين قدح والا فلا السابع انه اذا ندر المخالف لم يكن اجماعا
قطعيا لكنه حجة لا يبعد ان يكون الراجح مع الاقلين وصححه ابن الحاجب
قال الشارح وحكي ثالثا انه اجماع وحجة وتاسع انه ليس بحجة ولا اجماع لكن الاولى
اتباع الاكثر وان كان لا يحرم مخالفتهم قلت وعاشر تقدمت حكايته عن
البيضاوي والله اعلم ص وانه لا يختص بالصحابة وخالف الظاهرية وعدم
انعقاده في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وان التابعي المجتهد معتبر معهم
فان تاخر بعد الخلاف في انقراض العصر ش فيه مسايل الاولى ان الاجماع
لا يختص بالصحابة رضي الله عنهم فيه حجة من اذا نقل الاجماع لنا بطريق الاحاد
خلافا للظاهرية قال ابن حزم ذهب داود واصحابنا الى ان الاجماع انما هو اجماع

الصحابة

الصحابة فقط وهو قول لا يجوز خلافه لان الاجماع انما يكون عن توقيف والصحابة
هم الذين شهدوا التوقيف فان قيل فما تقولون في اجماع من بعدهم ايجوز ان
يجمعوا على خطا قلنا هذا لا يجوز لانه لا يجوز لاحدهم ان النبي صلى الله عليه وسلم
استثنى من ذكر بقوله لا تزال طايفة من امتي ظاهرين على الحق والثاني ان سعة الاقطار
بالمسلمين وكثرة العدد لا يمكن احدا ضبطهم ومن ادعى علم شيء يجب على احد
كذبه بداهة ومقتضاه ان الظاهرية لا يمنعون الاحتجاج باجماع من بعد الصحابة
ولكن يمنعون العلم بها الثانية ان لا ينعقد الاجماع في حياته صلى الله عليه وسلم
كما صرح به في التعبير لانه ان كان مع المسيء فالحجة في قوله والا فلا اعتبار
بقولهم الثالثة اذا كان في عصر الصحابة تابعي بلغ رتبة الاجتهاد اعتبر قوله
معهم وهذا ياخذ من اطلاق المجتهد فلا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته
خلافا لقوم ولا يخفى ان هذا مبني على اعتبار مخالفة المدون فانه يتصف بصفة
الاجتهاد بعد اجماعهم فشاركهم في الاجتهاد وخالفهم قد انقرضوا فهم يتخيلون الخلاف
في اعتبار انقراض العصر فان لم نعتبره لم ينعقد بخلافه وان اعتبرناه اعتد بخلافه
ص وان اجماع كل من اهل المدينة واهل البيت والخلفا الاربعة والشيخين واهل المصرين
واهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة ش على المعتمد في قوله
الامة انصفا الاجماع في كل من هذه المسايل الست قال الاول خالف فيه مالك فاخذ
اكثر اصحابه على ظاهره واوله بعضهم على ان مذهب اهل المدينة ومخالف فيه الشيعة
والمراد باهل البيت علي وفاطمة وابناهما الحسن والحسين رضي الله عنهم وحكى الشيخ
ابو اسحق في شرح اللمع عن الشيعة ايضا ان قول علي رضي الله عنه حجة فان قلت كيف
يجتمع هذا النقل عن الشيعة مع انكار عامتهم الاجماع قلت
انكروا كونه حجة على ابهى المعروف لا مطلقا وخالف الثالث القاضي ابو حازم
من الحنفية بناء على ان خلاف الاربعة يورث شبهة وانقذا معتقد حكم بنى عليه
وكتب به الى الافاق وكان قاضيا في زمنه وقال باجماعهم ايضا الامام احمد كما نقله
ابن الحاجب ومدرك المخالفة في الاربعة قوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا بالذين
من بعدي ابي بكر وعمر رواه الترمذي وحسنه وصححه ابن حبان والحاكم ومدرك
المخالفين في الاخيرين اقتضاء بالصحابة رضي الله عنهم في هذه البلاد دون غيرها
ص وان المنقول بالاحاد حجة ش اذا نقل الاجماع لنا بطريق الاحاد
فالصحيح عند الامام والامدي وابن الحاجب وغيرهم انه حجة كنقل العصمة وهذا
مفهوم من طلاق التعريف المتقدم وحكي الامام عن الاكثرين انه لا يكون حجة الا انا

نقلا لبنا من طريق التواتر ص وهو الصحيح في الكل اي اما ذكرناه هو الصحيح في
جميع المسايل المتقدمة وعلم من ذكر نقل الخلاف في المسايل المتقدمة واذا
صرح به هناك ص وانه لا يشترط عدد التواتر وخالف امام الحرمين ش علم من
اطلاق مجتهد الامة انه لا يشترط عدد التواتر للمجموع عدد وذكر يقتضي انه
لا يشترط بلوغهم عدد التواتر وبه قال الاكثرون خلافا لامام الحرمين قال الشارح
والذي رايته في البرهان بعد حكايته الخلاف في ذلك والذي نرتضيه وهو التوقف
جوازا فخطاط عددهم بلا يجوز شغور الزمان عن العلماء تعطيل الشريعة واما
القول بان اجماع المخطئين عن مبلغ التواتر حجة فهو غير مرضي قال الشارح فعلى
هذا مسلتزم جواز ذلك وهل هو حجة ام لا والامام يوافق على الاول ويخالف
في الثاني وكلام المصنف فيه قلت فلا اعتراض على المصنف والله اعلم ص
وانه لو لم يكن الاول لم يحتج به وهو المختار ش علم من لفظ الاتفاق انه لو لم
يكن في العصر الا مجتهد واحد لم يكن قوله حجة واختاره المصنف وقال الاسمندي
انه حجة وعزاه الصفي الهندي للاكثرين وقال بعضهم لا خلاف فيه لان الاجماع
وقال الغزالي ان اعتبرنا موافقة العوام فان سائر العوام فهو اجماع الامة
فاذا لم نلتفت الى قولهم فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجماع لانه يستدعي عددا حتى
يسمى اجماعا ص وان انقراض العصر لا يشترط وخالف احمد وابن فورك
وسليم شرطوا انقراض كلهم او غالبهم او علمايهم اقوال اعتبار العامي والنادر
وقيل يشترط في السكوتي وقيل ان كان فيه مهلة وقيل ان بقي منهم كثير وانه لا يشترط
تمادي الزمن واشترط امام الحرمين في الظني ش علم من قوله في العصر انه لا يشترط
في انعقاد الاجماع انقراض عصر المجمعين لحصول مسميات اسمائهم في عصرهم قال
الاكثرون والثاني شرائه فلو رجع بعضهم قبل موتهم فله ذلك وبه قال احمد
ابن حنبل وابن فورك وسليم الرازي من الشافعية وان قلنا بهذا فهل
يشترط انقراض كلهم او غالبهم او علماؤهم فيه ثلاثة اقوال فالاول قول من
يعتبر قول العامي والفرد النادر والثاني قول من يعتبر قول النادر والثالث
قول من لا يعتبر قول العامي القول الثالث انه يشترط انقراضهم في الاجماع
السكوتي دون القول وهو قول البندنيجي واختيار الامدي الرابع اشترط
فيما فيه مهلة واما ما لا يمكن استدراكه متى قبل نقرا استباحة قدح فلا
يشترط فيه انقراضهم الخامس انه ان بقي منهم كثير وضبط بعدد التواتر لم يكن
اجماعهم حجة وان كان الباقي منهم قليلا وهو دون عدد التواتر انعقد الاجماع

قبل

قبل انقراضهم وقوله لا يشترط تمادي الزمن مفرع على الاول وهو عدم اشتراط
الانقراض اي لا يشترط الانقراض اي لا يشترط ايضا في حصول الاجماع مرور الازمنة
وطول المدة وهذا مفهوم من اطلاق الاتفاق المذكور في التعريف واشترطه امام الحرمين
ان كان الحكم ظنيا فان قطعوا بالحكم فلا يرد على المصنف ان امام الحرمين لم يقتصر
على طول الزمان بل شرط معه تكرر الواقعة وعبارته في البرهان وشرط ما ذكرناه ان
يغلب عليهم في الزمن الطويل ذكر تلك الواقعة وتردادهم الخوض فيها فلو وقعت الواقعة
فسبقوا الى حكم فيها ثم تناسوها الى ما سواها فلا اثر للزمان والحالة هذه ثم بنى على ذكر
انهم لو قالوا عن ظن ثم ما قواعلى الغور لا تكون اجماعا ثم اشار الى ضبط الزمن فقال
المعتبر زمن لا يعد من مثله استظهار المجتهد على راي الاعن قاطع او نازل منزلة القاطع
انتهى وظهر بذلك ان نقل ابن الحاجب عن امام الحرمين انه فاسد نعم قياس اشتراط
انقراض العصر الا فلا غلط فيه فانه يظهر الى الانقراض وانما يعتبر طول المدة
وتكرر الواقعة والله اعلم ص وان اجماع السابقين غير حجة وهو الاصح ش
علم من لفظ الامة وهو للعهد كما تقدم ان اجماع الامم السالفة ليس حجة وبه قال
الجمهور لان العصمة لم تثبت الا لهذه الامة وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان
اجماع كل امة حجة قال الشارح ولم يتبينوا ان الخلاف في كونه حجة عندنا او عندهم
ويحتمل انه عندنا وهو وضع على كونه حجة عندهم ويتفرع على حجيته عندهم الخلاف
فيما اذا شرع عندنا ام لا فان قلنا نعم كان اجماعهم عندنا حجة والا فلا وفيه نظر انتهى
ص وانه قد يكون عن قياس خلافا لمانع جواز ذلك او وقوعه مطلقا او في الحتي
ش علم من اطلاقا لحجة انه قد يكون مستندا نصا ولا خلاف فيه او قياسا
وهو جايز واقع عند الجمهور وقيل انه غير ممكن الا انه غير واقع وقيل ان كانت
الامارة جلية جاز او خفية فلا وعلى القول الاول فاختلفوا في تحريم نفي الفته
اذا وقع مع اطباقهم على انه حجة ص وان اتفاقهم على احد القولين قبل استقرار
الخلاف جايز ولو من الحادث بعدهم واما بعدهم فمنعهم الامام وجوزه الامدي
مطلقا وقيل الا ان يكون مستندهم قياسا واطلع من غيرهم فالاصح يمتنع ان طال الزمان
ش اذا اختلف اهل العصر على القولين فهل يجوز بعد ذلك الاتفاق على
احدهما لعلة حالان احدهما ان يكون قبل استقرار الخلاف فجزم المصنف بجوازه
سواء كان الاتفاق منهم او من حدث بعدهم من المجتهدين وهو مفهوم من اطلاق
المصنف وبه قال الجمهور لرجوع الصحابة الى الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي
الزكاة بعد الاختلاف قبل ذلك وخالف فيه الصيرفي قلت وكان تقول ان اريد

باستقرار الخلاف جزم كل بقوله فقبل الجزم لا خلاف وان ارتضوهم فيرد ان السكوت
في اعم من اتفاقهم وانفاق من بعدهم كما تقدم ولست ارتضي قول من قال ان المراد اشتهاره
وان يصير مذهبا يعزى الى قائله لان شهرة القول لا تحدث له حكما لم يكن له قبل شهرته
ولعل المراد باستقرار طول الزمان وتكرر الواقعة مع تصميم كل على قوله ولا يلزم
من ذلك غير مشترط في انعقاد الاجماع عدم اشتراطه في هذه الصورة الخامسة عند
بعضهم والله اعلم الثانية ان يكون بعد استقرار الخلاف وتحته صورتان احداهما
ان يكون الاتفاق من اهل ذلك العصر بعينه ففيه مذاهب احدها المنع وهو اختيار
الامام يحيى والثاني الجواز وهو اختيار الآمدي والثالث انه يجوز ان كان مستند
ظنيا ولا يجوز ان كان قطعيا ولا يخفى ان محل الخلاف اذا لم نشترط انقراض العصر
فان شرطناه جاز قطعا الثانية ان يكون للاتفاق من اهل العصر الذي بعدهم فيه
مذاهب الجواز مطلقا وبه قال الامام واتباعه وابن الحاجب والمنع مطلقا وبه
قال الامام احمد والشيخ ابو الحسن والصيرفي وامام الحرمين والغزالي والآمدي
ونقل كل منها عن الجمهور والاصح عند المصنف الامتناع ان طال الزمان والجواز
اذا قرب وحكي عن امام الحرمين والفرق ان استمرار الخلاف مع طول الزمان يقتضي الرفع
فيه بلغه لو كان ثم وجه لسقوط احد القولين لظهوره وان التمسك باقل ما قيل
من الادلة التي اعتمدها الشافعي لا خذ باقل ما قيل دائما يجدد للاحواه ووافقه
القاضي ابو بكر والجمهور وذكر كذية الكتابي قيدا نافذا كذية المسلم وقيد علي
الاصطخري منع وقيل على الثالث فاخذ الشافعي بالثالث وهو مركب من اجماع والبراءة
والصورة انه لم يقم دليل على ايجاب الزيادة ولذلك ادخله المصنف في مسائل الاجماع
واشار الى انه مفهوم من التعريف المتقدم وقد عرفت انه ليس اجماعا صحيحا بل
مركب من امرين وقال القاضي ابو بكر ان الناقل عن الشافعي انه منع اجماع
لعله زل في كلامه وقال الغزالي هو سوطي به فان المجمع عليه وجوب هذا
القدر ولا مخالفة فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا اجماع فيه وحينئذ
فليس تمسكا بالاجماع اي في ابطال الزيادة على اقل ما قيل ما في اقل ما قيل فهو
تمسك بالاجماع بدليل قوله المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالف فيه انتهى اما
اذا قام دليل على الزيادة فان الشافعي يلتزم به كما قاله بالتسبيع في غسلات الكلب
لقيام الدليل عليه ولم يتمسك باقل ما قيل وهو الاقتصار على ثلاث غسلات
واسا علم ص اما السكوتي فثالثة حجة لا اجماعي ورابعها بشرط الانقراض

وقال

وقال ابن ابي هريرة ان كان فتيا وابو اسحق المروزي عكسه وقوم ان وقع فيما
يحدث استدراكه وقوم في عصر الصحابة وقوم ان السكوت اقل والصحيح حجة وفي
تسميته اجماعا خلف لفظي وفي كونه اجماعا حقيقة تردد مثار ان السكوت المجرد
عن امارة رضى وتخط مع بلوغ الكل ومضي مهلة النظر عادة عن مسئلة اجتهادية
تكليفية وهو صورة السكوتي هل يفيد ظن الموافقة ش جميع ما تقدم من الاجماع
القولي اما السكوتي وهو ان يفتي بعض المجتهدين ويبلغ الباقين فيسكتوا من
غير تصريح بموافقة ولا انكار فقيه مذاهب احدها انه ليس باجماع ولا حجة
لاحتمال توقف الساكت في ذلك او ذهابه الى تصويب كل مجتهد واختاره القاضي
ابو بكر ونقله عن الشافعي وقال انه اخر قوليه وامام الحرمين قال انه ظاهر
مذهبه ولهذا قال لا ينسب الى ساكت قول قال امام الحرمين وهي من عبارات الدقة
وقال وعليه نص الشافعي في المتغول فص عليه في الجديد واختاره الامام فخر الدين
واتباعه الثاني انه اجماع وحجة ووافقه استدلال الشافعي بالاجماع السكوتي في
مواضع واجاب من نقل عنه الاول بانه انما استدل به في وقائع تكررت كثيرا بحيث
التحق فيها الاحتمالات التي اعتمد فيها من منع كونه حجة ويمكن الجواب بانه ذكر الوقائع ظهر
من الساكتين فيها قرينة الرضى فليست من محل النزاع كما ادعوا الاتفاق على ذلك
الروياني من اصحابنا والقاضي عبد الوهاب من المالكية الثالث انه حجة وليس
باجماع وهو قول ابي هاشم والصيرفي وهو معنى قول الآمدي انه اجماع ظني يحتج
به ووافقه ابن الحاجب في مختصر الكبير وتردد في مختصر الصغير بين القولين
بكونه اجماعا والاول بكونه حجة الرابع انه اجماع بشرط انقراض العصر وبه قال
ابو علي الجبائي والبيد نيجي من اصحابنا وفي اللمع للشيخ ابي اسحق انه المذهب وقال
فاما قبل انقراضه فهل يقول ليس اجماعا قطعا او على الخلاف طريقان الخامس
انه اجماع ان كان فتيا لا ان كان حكما وبه قال ابن ابي هريرة كذا حكاه الآمدي
والذي في المحصول عنه لا ان كان من حاكم وبينهما فرق فلا يلزم من صدوره من
حاكم ان يكون حكما فقد يكون فتوى السادس عكسه وبه قال ابو اسحق المروزي
لان الاغلب ان الصادر من الحاكم لا يصدر الا عن تشاور السابع انه اجماع ان
كان في امر يفوت استدراكه كاباحة فرج وارافة دم والا فلا حكاه ابن السمعاني
الثامن انه ان كان في عصر الصحابة فاجماع والا فلا حكاه الماوردي التاسع انه اجماع
ان كان الساكتون اقل حكاه السرخسي من الحنفية ولما حكا المصنف هذه المذاهب
صحح منها كونه حجة اقتداء بالرافعي فانه قال في كتاب القضاء انه المشهور قال

وهل هو اجماع فيه وجهان ثم اشار المصنف الى ان الخلاف في كونه اجماعا قاطع الجزم
بانه حجة خلاف لفظي اي هل نسميه بذلك ام لا وان التردد في كونه اجماعا حقيقة
مثار ومنشأه ان السكوت المجرد عن امارة الموافقة والمخالفة مع علم جميع المجتهدين
العصر بفتوى اوليكد ومضي مدة يمكن من حيث العادة الاجتهاد فيها في تلك
المسئلة هل يغلب على الظن الموافقة ام لا وقيد المصنف ذلك بقيدين احدهما
ان يكون السكوت عن مسئلة اجتهادية اي واقعة في محل الاجتهاد لتخرج
مسايل الوفاق فليست من ذلك ثانيهما ان تكون من مسايل التكليف لتخرج
به ما لو كانت المسئلة فيه في تفصيل شخص على اخر وفاته قيد ثالث ان يتكرر
طول الزمن ورابع وهو ان يكون بعد استقرار المذاهب وكذا الخلاف في ايهما
ينتشر تقدم الكلام في فتوى البعض وسكوت الباقين مع علمهم به فان
انتشر ولم ينكر علموا به ام لا فيجري فيه الخلاف المتقدم ايضا لكن النظام
هنا انه ليس بحجة وهو الحكي عن الاكثرين واختيار الامدي وهو خلاف ما اقتضيه
عبارة المصنف وقال الامام فخر الدين الحق ان كان فيما تعم به البلوى اي يقع فيه الناس
كثيرا لنقض الوضوء بمس الذكر فهو حجة والا فلا وجزم به البيضاوي واعلم ان المراد
بالانتشار الشهرة لا العلم ببلوغ الخبر للباقين ولا يخرم به الملة التي قبلها
واشترط الامدي وابن الحاجب عدم الانتشار ويراد به نفي العلم بانكارهم
ولم يريدوا به عدم الشهرة فلا خلاف في المعنى ص وانه قد يكون في دنيوي
ودنيء وعقلي لا تتوقف صحته عليه عن علم من قوله عليه السلام ان كان الاجماع
حجة في الامور الدنيوية كالآراء والحروب وتدبير الجيوش وامور الدنيا
وللقاضي عبد الجبار فيه قولان وجه المنع اختلاف الصنايع بحسب الاحوال
فلو كان حجة للزم ترك المصلحة واثبات المفسدة وقطع به الغزالي وصححه ابن
السمعاني واما الامور الدينية فلا خلاف فيها واما العقلية فانما يكون حجة فيما
لا يتوقف الاجماع عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع عز وجل لامكان تلقي
معرفتها عن الاجماع دون ما يتوقف الاجماع عليه كاثبات الصانع والنبوة فان
اثبات ذلك بالاجماع يلزم منه الدور ص ولا يشترط فيه امام معصوم خلافا
للمخالفين في ذلك الرافضة بناء على زعمهم انه لا يخلو الزمان عنه وحينئذ
فالحجة به لا الاجماع ص ولا بد له من مستند والا لم يكن لقيد الاجتهاد معنى
على الجمهور لانه لا بد للاجماع من مستند اي دليل شرعي من كتاب او سنة او قياس
على خلاف فيه تقدم تحصيله مصادفة بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب

من

من غير توقيف على مستند لكن وافقوا على انه غير واقع كما قاله الامدي من مسئلة
الصحيح امكانه وانه حجة وانه قطعي حيث اتفق المعتبرون لا حيث اختلفوا
كالسكوتي وما ندر مخالفة وقال الامام والامدي الذي يظهر فيه ثلاث مسايل الاولى
الصحيح امكان الاجماع واحالة النظام واعترف بعضهم بامكانه ولكن قال لا سبيل
على الاطلاع عليه الثانية اذا ثبت امكانه فهو حجة خلافا لمن انكر ذلك لتظافر
ادلة الكتاب والسنة عليه الثالثة اذا ثبت كونه حجة فهل هو حجة قطعية بحيث
تكفر او يضلل مخالفه او ظنية ذهب الاكثرون الى الاول والامام الامدي الى الثاني
واختار المصنف التفصيل بان يتفق المعتبرون على انه اجماع فيكون قطعيا
وبين ان يكون مختلفا فيه كالاجماع السكوتي وما ندر مخالفه فيكون ظنيا عند القابل
به وقد عرفت ان الاصح ان الاول حجة دون الثاني ولهذا جمع المصنف بينهما ص
وخرقه حرام فعلم تحريم احداث قول ثالث والتفصيل ان خرقاه وقيل خارق قال
مطلقا وانه يجوز احداث دليل او تاويل وعلة ان لم تخترق وقيل لا شئ خرق
الاجماع حرام للتوعد عليه في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين وهو متفق عليه
الا ان مستنده نصا فان كان عن اجتهاد فالصحيح كذلك وحكى القاضي عبد الجبار
قولا انه يجوز لمن بعدهم مخالفتهم ويتفرع على هذا الاصل مسايل الاولى الخلاف
اما العصر على قولين فهل لمن بعدهم احداث قول ثالث فيه مذاهب احدها
وبه قال الجمهور المنع كما لو اجتمعوا على قول واحد فانه يحرم احداث قول ثان
والثاني الجواز وثالث واختاره الامام والامدي وابن الحاجب وغيرهم ان
ان لم يرتفع مجمعا عليه جاز والا فلا وهو المفهوم من قول المصنف ان خرقاه
فانه متعلق بهذه المسئلة والتي بعدها ومثل ذلك بمسئلة الجد والاخوة فان العلماء
بين حاجب الاخوة وبين مشرك لهم معه في الارث فالقول بحجبهم له مطلقا خارق لما
اجتمعوا عليه من توريثه بكل حال فان قلت في المحلي لابن جزم قول بحجب الجد لهم
قلت يحتمل ان هذا ان ثبت سابق اجمعوا بعده على خلافه او متاخر عن الاجماع
فهو حينئذ فاسد غير معتد به والله اعلم تنبيه اشار المصنف بالفاء الدالة على التفريع
في قوله فعلم الى انه لا يجوز احداث قول ثالث مع اعتقاد انه خارق بل من جوز
اعتقده غير خارق الثانية اذا لم يفصلوا في العصر بين مسئلتين بل احابوا فيهما
بجواب واحد فليس لمن بعدهم التفصيل بينهما وجعل حكمهما مختلفا لان الحكم
منه خرق الاجماع وذلك في صورتين الاولى ان يصرحوا بعدم الفرق بينهما الثانية
ان يتحد الجامع بينهما كتوريث العمة والخالة فان العلماء بين مورث لهما ومانع والجامع

جنسها عند الطائفتين كونهما من ذوي الارحام فلا يجوز منع واحدة وتوريث اخرى
وان التفصيل بينهما خارق لاجماعهم في الاولى نصا وفي الثانية فحصنا ويجوز
التفصيل فيما عداهما بين الصورتين ثم حكى المصنف قولا بجمع التفصيل بينهما مطلقا
وان ذلك خارق للاجماع وكلام القاضي ابي بكر والامام فخر الدين يدل على ذلك
وقوله الامدي انه لا خلاف هنا في الجواز مردود تنبيه توهم بعضهم انه لا فرق
بين هذه المسئلة والتي قبلها لان الامدي وابن الحاجب جعلا بينهما وحكما عليهما
بحكم واحد لان في كل منهما احالات قول ثالث لكن الفرق بينهما ان ضم فيما اذا كان محل
الحكم متعددا وتلك فيما اذا كان متحدا كذا فرق القرافي وغيره ويمكن ان يقال تلك مفروضة
في الاعم من كون المحل متعددا او كونه متحدا وهذه في كونه متحدا فالاولى في الثانية
اذا استدل المجمعون على حكم بدليل او ذكروا له تاويلا او علة فلمن بعدهم احداث
دليل وتاويل وعلة ان لم يكن في ذلك ابطال ما اجمعوا عليه هذا قول الاكثرين ومنهم
بعضهم مطلقا لانه ذكر الدليل ليس سبيلا للمؤمنين فلا يقبل اما اذا كان فيه
ابطال المجمع عليه فلا يجوز ص وانه يمتنع ارتداد الامة جميعا وهو الاصح لانفاقهم
على جهل عام يكلف به لعدم الخطاش فيه مسئلتان احداهما اختلف في انه هل
يمكن ارتداد جميع الامة في عصر من الاعصار والصحيح امتناعه لانه ضلالة
منفي عن هذه الامة واشار المصنف بقوله سمعا الى ان محل الخلاف في امتناعه
من جهة السمع ولا يمتنع عقلا قطعا الثانية اختلف ايضا في انه هل يمكن
اتفاق الامة على الجهل بما لم تكلف العلم به كتفضيل عمار على حذيفة او عكسه
والصحيح انه لا يمتنع فانه ليس في ذلك خطا لعدم التكليف به اما ما كلفوا
به فيمتنع جهل جميعهم به كوجوب الوتر واجبام لا ص وفي انقسامها
فرقتين كل مخطئ في مسئلة تردد مثار هذا خطات ش هل يجوز انقسام
الامة فرقتين كل فرقة مخطئة في مسئلة مخالفة للاخرى كما تفاق شطر الامة
على ان الترتيب في الوضوء واجب وفي الصلوات الفائتة غير واجب والفرقة الاخرى
على عكس ذلك في الصورتين ذهب كثيرون الى المنع لان خطأهم في المسئلتين
لا يخرجهم عن ان يكونوا قد اتفقوا على الخطا ولو في مسئلتين وهو ممنوع عندهم وجوزه
المتاخرون لان الخطأ في كل مسئلة بعض الامة ومثار الخلاف ان التخطئة
في المسئلتين مخالف لاجماع الامة او بعضهم وهو معنى قول المصنف هذا خطات اي
كل الامة ص وانه لا اجماع ايضا اجماعا سابقا خلافا للبصري ش ذهب الجمهور
الى انه اذا انعقد الاجماع في مسئلة على حكم لم يجز ان ينعقد بعد اجماع ايضا لاستلزامه

تعارض دليلين قطعيين وجوزه ابو عبد الله البصري وقال لا امتناع في تخصيص
بقاء كون الاجماع حجة قطعية بما اذا لم يطرا عليه اجماع اخر لكن لما اجمعوا على
وجوب العمل بالجمع عليه في جميع الامصار امتنا من وقوع هذا الثاني فاستفيد
عدم الجواز من الاجماع الثاني دون الاجماع الاول ص وانه لا يعارضه دليل
اذ لا تعارض بين قاطعين ولا قاطع ومظنون ش لا يعارض الاجماع دليل
قطعي ولا ظني اما القطعي فلان تعارض قاطعين محال لان التعارض يقتضي
خطا احدهما واما الظني فانه لا يعارض القطعي وفهم منه ان معارضة الاجماع
القطعي اما الظني فيجوز معارضته للاجماع المتفق عليه اولى من المختلف فيه
ص وان موافقته خبر الا يد على انه عنه بذلك الظاهر ان لم يوجد غيره ش
اذا وجدنا اجماعا موافقا لخبر ولم نجد للاجماع دليلا سواه فلا يتعين كون الاجماع
ناشئا عن ذلك الدليل لاحتمال ان يكون له مستند اخر استغنى عن ذكره بالاجماع وان
كان الظاهر انه ناشئ عنه وقال ابو عبد الله البصري بل يتعين ان يكون هو مستند
واوله بعضهم على ان ذلك هو الظاهر لا انه لازم وحكاه ابن برهان في الوجيز عن الشافعي
ايضا قال القاضي عبد الوهاب ومحل الخلاف في خبر الواحد فان كان متواترا فهو
عنده بلا خلاف قلت قيد قال الشارح لينظر في هذا للعلم مع قولهم المصنف
في باب الاخبار وان الاجماع على وفق خبر لا يد لعلى صدقه وثالثها ان تلقته
بالقبول فانه كونه مستند الاجماع ودلالة الاجماع على صدقه متقاربة
قلت تلك المسئلة في الاستدلال تدل على صحة الخبر وفي العمل العام على وفق خبر
لا يد لعلى صحته فالبحث هناك عن الاخبار وصحتها وهذه المسئلة بعد صحة الخبر
لا تدل موافقة الاجماع له على انه ناشئ عنه فهذا من مباحث الاجماع هل يتعين
ان يكون سنده هذا الخبر او يجوز ان يكون غيره والله اعلم ص خاتمة جاحد
المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة كافر قطعا وكذا المشهور المنصوص
على الاصح وفي غير المنصوص تردد ولا يكفر جاحد الخفي ولو منصوصا ش
من جحد حكما من احكام الشرع مجمعا عليه فله احوال اولها ان يكون معلوما
من الدين بالضرورة كالصلوات الخمس فهو كافر وثانيها ان احكام الشرع على
قواعد الاشاعرة لا يعرف منها شيء الا بالدليل السمعي ففي تكفيره
الشك الباري واستواء الخلق فيه اشبهت الضروري فسميت باسمه ثالثها ان لا يبلغ
رتبة الضروري لكنه مشهور فيه نص والاصح يكفر جاحده فان لم يكن منصوصا
ففي الحكم بكفره تردد وهو خلاف لاصحابنا صحح النووي في باب الردة التكفير

وحكا الرافعي في باب حد الخمر عن الامام انه لم يستحسن اطلاق القول بتكفيرهم وقال
كيف يكفر من خالف الاجماع وبخطئه لا نكفر من رد اصلا الاجماع وانما نبدعه ونضلله
واول كلام الاصحاب على ما اذا صدق المجمعين على ان التحريم ثابت في الشرع ثم
خالفه فانه يكون رادا للشرع ثالثها انه لا يكون من مشهورات الاحكام بل من
خفياتها فلا يكفر جاحده ولو كان فيه نص مثل كون بنت الابن لها
مع بنت الصلب السدس تكملة الثلثين فانه مجمع عليه وفيه نص ومع ذلك
فلا يكفر جاحده لخفايه وانكر على ابن الحاجب حيث اوهمت عبارته حكاية قول
فيه بالتكفير من الكتاب الرابع في القياس وهو حمل
معلوم على معلوم لمساواته في علة حكم هذا الحامل واحترز بالصحيح عن حذف الاخير
ش القياس لغة التقدير والتسوية ومنه نقل اللفظ الى القياس المصطلح عليه لان
فيه مساواة الفرع للاصل واختار المصنف في تعريفه اصطلاحا ما ذكره لان اصله لابي
ابي بكر والمراد بالحمل الالحاق والمراد بالمعلوم المتصور فيتناول العلم اليقيني والا
عتقاد والظن وانما لم يعبر بموجود لان الشيء يجري في الموجود والمعدوم
والشيء لا يطلق على المعدوم عند الاشاعرة وانما لم يعبر بالفرع والاصل كما عبر به ابن
الحاجب لان تعريف القياس بهما دوري انما قال لمساواته ولم يقل لشاركته كما فعل
غيره لامرين احدهما ليطابق معناه اللغوي فانه لمساواة كما تقدم ثانيهما ان
لفظ المشاركة مشترك بين هذا المعنى وبين المناصفة في المال كقولك اشترك زيد
وعمرو في المال فاجتناب اللفظ المشترك في التعريف اولى قال الشارح هكذا قرر
المصنف واحترز بما ذكره انما عبر بالمساواة دون المشاركة لان المشاركة في امر
ما لا يوجب استواءهما في الحكم ما لم يكن ذلك الامر علة لهما والمساواة بالقرب من المستوى
اما لو اختلفا فيه من الجهة التي بها يقتضي الحكم لكان ذلك فرقا ومنع التسوية ثم قال
الشارح ولكان تقول قوله في علة حكمه كان ينبغي تجنبه كما يتجنب الاصل والفرع لان
العلة حد اركان القياس فلا يمكن تعريفها الا به فاخذها في تعريف القياس يلزم منه
الدور ولهذا قال بعضهم لاستواءهما في مشعور به قلت فان اجيب عن ذلك
بان العلة من حيث هي مستلزمة للقياس فانها قد تكون قاصرة فلا قياس هناك
مردود بان القاصر لا اثر لها في الفرع ولا مساواة فلم تتناولها عبارته واسامع وقوله
عند الحامل ليشمل الصحيح والفاسد فان اريد تخصيص التعريف بالصحيح خرج
قول من عند الحامل ليختص بالمساواة في نفس الامر ولم يعبر بالمجتهد ليتناول المقلد الذي
يقيس على اصل امامه واستفاد المصنف من كلام القاضي ابي بكر قوله في ذيل هذا التعريف المعلم

في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما فانه ليس من تمام التعريف وتوهم ابن الحاجب انه
من تمامه فاورد عليه ان اثبات الحكم فيهما معا ليس بالقياس ص وهو حجة
في الامور الدينوية قال الامام اتفاقا واما غيرها فمنعه قوم عقلا وابن حزم
شرعا وداود وغير الجلي وابو حنيفة في الحدود والكفارات والرخص
والتقديرات وابن عبدان ما لم يضطر اليه وقوم في الاسباب والشرائط والموانع
وقوم في اصول العبادات وقوم المزني الحاجي اذا لم يرد نص على وفقه كشاهد
الدرك واخرون في العقليات واخرون في النفي الاصلي وتقدم قبيل اللغة
والصحيح حجة الا في العادية والخلقية والا في كل الاحكام والا القياس على منسوخ
جلا فالمعممين بنى اتفق العلما كما قال الامام في الحصول على ان القياس حجة في
الامور الدينوية كالادوية والاغذية والاسفار واختلف في الشرعية على
مذاهب احدها انه يمتنع التعبد به عقلا وبه قال الامامية من الشيعة وبعض
الزيدية منهم الى انه حجة وعن قال باستناعه عقلا ايضا النظام من المعتزلة
كذا حكاه عنه البيضاوي لكن الذي في الحاصل وغيرها عنه احالته
في شرعنا فقط قال لانه مبناه على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات
امتناعه شرعا فقط قاله ابن حزم الظاهري الثالث منع غير الجلي ولو كان مساويا
اما الجلي وهو ما كان الملحق اولى بالحكم من الملحق به فهو غير متنع قال المداود الظاهر
كما حكاه الامدي لكن نقل عن امام الحرمين والغزالي منعه مطلقا ونقل عن الامام فخر
الدين احالته عقلا لكن ما حكاه عنه الامدي اثبت لكونه حكاه عن ابن حزم وهو
اعرف بمذهبه لكن قال الشارح داود وان قال بالجلي لا يسميه قياسا وابن حزم
اعلم بمذهبه فانه في كتاب الاحكام وداود واصحابه لا يقولون بشيء من القياس
سواء كانت العلة فيه منصوصة ام لا الثاني الرابع وبه قال ابو حنيفة لا يعمل
القياس الا في الحدود كقطع النباش قياسا على السارق وجلد اللائط ان كان
بكرا مائة ورجمه ان كان ثيبا قياسا على الزاني والكفارات كلها عند القائل بها
قياسا على قتل الخطأ والرخص كقياس العنب على الرطب في العرايا انهم لم يكن
ورد فيه نص والتقديرات كاعداد الركعات واشار الشافعي الى ان الخفية
ناقضة اصلهم فاوجبوا الكفارة بالافطار بالاكل قياسا على الافطار بالجماع
وفي قتل الصيد خطأ قياسا على قتله بالعمد وقاسوا في التقديرات حتى قال ابو حنيفة
الدجاجة اذا ماتت في البير يجب نزح كنا كذا دلوا وفي الفارة قال من ذلك
وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياسا وقال القابضي ابو الطيب ناقض

ابو حنيفة اصلا في تقديره مدة الرضاع والعدد الذي تنعقد به الحجة ومسح الرأس
بما ليس فيه توقيف ولا اتفاق انتهى وما ذكرنا من جريان القياس في الوضوء هو
مذهب الشافعي كما حكاه الامام وغيره لكن نقل في البويطي على انه لا يجري فيها
فلعل له في ذلك قولين ويدل له اختلاف جوابه في جواز التعدي بها في غير الوطء والعيب
فيما سيأتي الخامس وبه قال ابو الفضل ابن عبدان من اصحابنا منع القياس على الحكم الذي ثبت
اليه بان تحدث حادثة تقتضي الضرورة معرفة حكمها حكاه عنه ابن الصلاح في فتاويه
وقال بانه وضع الائمة الكتب الطافحة بالمسائل القياسية من غير تقييد الحادثة
السادس منع القياس في الاسباب كجعل الكل شيء سببا لايجاب الحد قالوا ويقاس عليه
اللواط قال في المحصول انه المشهور وصححه الآمدي وابن الحاجب وجزم به
البيضاوي ونقله الآمدي عن اكثر الشافعية جريانه فيها ومشى عليه المصنف
ومحرى الخلاف في الشروط كما ذكره الآمدي فغيرها صرح به العبادي في الشروط
والموانع السابع منع القياس في اثبات اصول العبادات حكى عن الحنفية ونبوا
عليه انه لا يجوز اثبات الصلاة بالحاجة قياسا على الايماء بالرأس لانه لو جاز
لامكن اثبات عبادة مستقلة قياسا على العبادات الشرعية بجامع المصالح المتعلقة
بالعبادات واجاب اصحابنا عن اثبات عثمان زيد بانه تشريع بالعمل لا القياس
الثامن منع قوم القياس الجزئي الحاجي ان لم يرد نص على وفقه مع عموم الحاجة
اليه كضمان الدرك فان القياس الجزئي يقتضي سقوطه لانه ضمان فلم يجب وعموم
الحاجة اليه لمعاملة من لا يعرف يقتضي جواز كل المخالف في هذا من اهل
الاصول صدر الدين ابن الوكيل في الاشباه والبلقيني لا يعرف في كتب الاصول
وقد منع ابن شريح ضمان الدرك لمقتضى القياس وخرجه قولا والاصح صحته بعد
قبض الثمن لانه وقت الحاجة للوثيقة التاسع منع قوم من الحنفية وعلة الظاهر
القياس في العقليات وهو قول اكثر المتكلمين كقولنا العالمية في الشاهد علته
العلم فكذا في الغائب الغائب لا يكفي في النفي الاصلي اي البقاء على ما كان قبل ورود
الشرع باستصحاب حكم العقل وهذا تعرض لذكر الاستدلال عليه بالقياس
بان يحدث صورة لا حكم للشرع فيها ثم يجد اخرى تشبهها فنقيسها على التي
بحثناها ولم نجد للشرع حكما فيها ام لا فيه ثلاثة اقوال الثالث وبه قال
الغزالي والامام فخر الدين التفصيل فيجوز بقياس الدلالة وهو الاستدلال
بانتفاء اثار وخواصه على عدمه دون قياس العلة لان العدم الاصلي اولى والعلة
حادثة بعد فلا يعلل به وعزا الصفي الهندي للمحققين ورجح بالاصلي العدم الطارئ

فانه يجري فيه الخلاف القياس بنوعيه اي قياس الدلالة والعلة اتفاقا لانه حكم
شرعي حادث فهو كسائر الاحكام الوجودية الحادثة ضعف بعضهم القياس
في اللغات وقد تقدم ذكره في فصل اللغات ثم ذكر انه صفة تبعا للشيخ ابي اسحق
ان الصحيح انه حجة الا في اثبات احد هذه الامور العادية الخلقية فلا يجري
القياس في احكامها في الحصول وعن الشيخ فلا يجري فيه القياس لان اسبابها
غير معلومة لا قطعا ولا ظنا وبنى عليه لبان فيجعل اثباته بالقياس من الخلاف
في الشرع هل تحله الروح ام لا ذكرها الماوردي والروياني ان الصحيح جواز القياس
في العقاقير كما قاله الحيض في اكثر قال الشارح وقد تجتمع الكلائين بحمل
الاول على الحيض من حيث الجملة والثاني على الاشخاص المعينة ثانيها لا
يجوز اثبات جميع الاحكام بالقياس عند الجمهور بل في بعضها ما يجري القياس
فيه لاختلاف احكامه وجوز بعضهم كما يجوز اثبات كلها بالنص والشهادة
انه لا يجوز القياس على ما نسخ خلافا للبعض يرجع المسائل
الثلاث قال الشارح ولا بعد فخلاف في امتناع القياس على منسوخ الا انه سيق
في النسخ عن الحنفية انه اذا نسخ حكم الاصل بقي حكم الفرع وهو يقتضي جواز القياس
على المنسوخ فانهم قالوا ما يبقى حكم الفرع ولو قال ولا القياس على منسوخ لامكن
الخلاف فان الشيخ ابا اسحق ذكر في الكلام على مسوغات القياس كون الشرع ورد
بتخصيص الاصل كقياس ابي حنيفة جواز النكاح بلفظ الهبة قياسا على
النبي صلى الله عليه وسلم حيث ورد الشرع بتخصيصه بذلك في ايس النقو
على العلة ولو في التركات وبه صرح خلافا للبصري وثالثها التفصيل بين اختلف
في ان النص على علة الحكم هل يكون امرا بالقياس فيكفي في بعد في الحال الى غير محل
النص وان لم يرد التعبد بالقياس على مذاهب احدها وبه قال الجمهور لا سواء
كان في الغصب كاكرم زيدا لعلمه او في الترك كلا تشرب الخمر لاسكارها والثاني وبه
قال البصري اي ابو الحسين والشيخ ابو اسحق وابو بكر الدقاق والامام فخر الدين
وغيرهم نعم والثالث التفصيد بين الترك فيتعدى والفعل فلا وحكاه ابن الحاجب
عن البصري ومراده ابو عبد الله فلا يخيل ان بين نقله ونقل المستصفى اختلافا
واسا عم صوا ركانه اربعة الاصل وهو محل الحكم المشبه به وقد دليله
وعلة حكمه فزاد كاف القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع
وكم يذكروا منع حكم الفرع لان ثمرة القياس ثبوت حكم الفرع فلو عدمت منع ركنا فكان كذا
كذا اجاب به الآمدي وفيه نظر لان ثمرة القياس العلم بحكم الفرع لانه المستفاد من القياس

لاحكم الفرع بعينه واجاب بعضهم عن ذلك بانه هو حكم الاصل في الحقيقة وانما غايرا
باعتبار محله وفي المراد بالاصل مذاهب احدها وهو قول الفقهاء وبعض المتكلمين
انه محل الحكم المشبه به كالخمر فيما اذا قسنا النبيذ عليها في التحريم للعلة الجامعة بينهما
وهو الاسكار ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الآمدي انه الاشبه الثاني وهو
قول المتكلمين انه الدليل وهو هذا الدليل الدال على تحريم الخمر الثالث وهو قول
الامام ان الحكم وهو التحريم الثابت للخمر في هذا المثال والخلاف في ذلك لفظي وقد
اعترض على المصنف بان كلامه في اول الكتاب يخالف جعله هذا القول بانه دليله
مرجوحا واجيب عنه بانه اصطلاح الاصوليين في المقدمات اطلاق الاصل على شيء في
القياس اطلاقه على اخر مر ولا يشترط دال على جواز القياس عليه بنوعه او بخصوصه
ولا اتفاق على وجود العلة فيه خلافا للنافعية في شيء من هذا والجمهور
على انه لا يشترط في صحة القياس ان يقوم دليل على جواز القياس على ذلك الاصل
بخصوصه اما بنوعه او بشخصه واشترطه عيسى بن ابان فقال لا بد من دليل
على جواز القياس على احكام البيع اذا كانت العلة مبنى مسائل البيع وكذا النكاح
وغيره الثانية لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي قيام
الدليل عليه خلافا لبعضهم قال الشيخ ابو اسحاق وقد اجمع الائمة اي ان
ابطال القياس لاذ ثقاة القياس من جملتهم وان اريد اجماع بعض القايسين
فهم بعض الامة وليس قولهم بدليل ص الثاني حكم الاصل ومن شروطه ثبوته
بغير القياس قيل والاجماع وكونه غير متعبد فيه بالقطع وشرعيا ان استلزم
شرعيا وغير شرعي اذا لم ينظم للوسط فايدة وقد مطلقا وان لا يعد لاعن مستند
القياس ولا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع بين الشافعي اذ كان القياس حكم
الاصل وله شروط احدها ان لا يكون دليله قياسا فانه انما تحدث العلة فالقياس
على الاصل الاول وان اختلفت لم يتعقد القياس لعدم النسبة وفي العلة هذا
قول الجمهور خلافا لابي عبد الله البصري وبعض الحنابلة ثم قد يكون نصا او اجماعا
وسمع بعضهم ان يكون اجماعا الا ان يعلم النص الذي اجمعوا لاجله كذا لابي اسحاق
قاله ابن الرفعة وفيه نظر فلم يتبين كون القياس على النص فان الاجماع اقوى منه وهذا
لا يرد نحو الخمرة ولو عارضه نص راجح عمل بالاجماع ولو كان العمل بالنص
لتساقطا عند الظاهر والراجح الثاني ان لا يتعبد فيه بالقطع بل يكتفي فيه بالظن
فيخرج ما تعبد فيه بالعلم كاثبات حجة خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة

والفتوى

والفتوى على القول بانه من الشايع العلمية كذا ذكره الامام وقال الصفي الهندي
انما يستقيم اذا كان المراد بالحكم الذي هو ركن في القياس الظني المختلف فيه فانا
ان اريد تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس كيف كان فلا يستقيم فكان يجب
حذف قيد العلم عنه وقال الشارح قد يستشكل هذا الشرط مع ترجيح المصنف
جريان القياس في العمليات حيث انا متعبدون فيها بالقطع الثالث ان يكون
حكم الاصل شرعيا اي لا لغويا او عقليا كذا ذكره الجمهور وعللوه بانا اذا اجرينا
القياس فيه ليس شرعيا بل لغويا او عقليا وكلامنا في الشرعي فلذلك زاد المصنف
هذا القيد وهو ان استلزم شرعيا فانه لا بد منه وهو مفهوم من تعليلهم الرابع
ان يكون حكم الاصل غير منسوخ عن اصل اخر خلافا للحنابلة وبعض المعتزلة كذا قال
اهلا لاصول هذا الخلاف واشار المصنف الى تضعيفه بقوله وقد مطلقا والختار
المصنف تقييده بما اذا لم يظهر للوسط فايدة كقياس الارز على التفاح والتفاح
على البر فان ظهرت له فايدة جاز كقولنا التفاح ربوي قياسا على الزبيب والزبيب
ربوي قياسا على التمر والتمر ربوي قياسا على الارز والارز ربوي قياسا على البر فانه
بقياس التفاح على الزبيب الوصف الجامع بينهما وهو الطعم وبقياس الزبيب على
التمر بجامع الطعم مع الكيل وبالتمر على الارز بجامع الطعم والتقوت
وبالارز على البر الطعم والكيل والقوت الغالب ولو قيس التفاح على البر ابتداء
لم يسلم من مانع يمنع عليه الطعم فجمع بين الزبيب والتمر في الكيل لم افد بسقط الكيل
والقوت على الاحتمال ليثبت له دعوى ان العلة الطعم فقط قلت ويرد اعتراض
على المصنف باذ ذكر هذا الشرط مكرر لانه قد علم من شرط الاول فانه اشترط ثبوته
بغير القياس يقتضي اشتراط كونه غير فرع ولهذا اقتصر البيضاوي على ذكر الاول
وابن الحاجب على الثاني ولم يجمع احد منهما بينهما واجاب عنه المصنف بانه قد
يثبت بالقياس ولا يكون نصا للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وان كان فرعا لاصل
اخر قلت فيكون قوله وغير فرع اراد به غير فرع اراد به غير فرع الاصل المتفق عليه ولم
يرد انتفاء الفرعية عنه مطلقا والله اعلم الخامس ان لا يكون حكم الاصل
معدولا به عن سنن القياس اي انه خرج عن المنع لامر معنوي يعلم من ذلك انه لا
يتناول امرين احدهما ما شرع ابتداء على المنع فانه لم يدخل حتى يقال خرج منها
ما استثني عن معقول المعنى كما لعبدا استثنيت من الوضوءيات لحاجة الفقراء
وقولنا الغير الى آخره احتراز عما لو علل بهما عن سنن القياس بحق زائد من ان لا يكون
دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والاقليس جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس

ص وكون الحكم متفقا عليه قيل بين الامة والاصح بين الخصم فانه لا يشترط
اختلاف الامة فانه كان متفقا بينهما ولكن لعلتين مختلفتين فهو مركب الاصل
او العلة يمنع الخصم وجود هاتين في الاصل فيركب الوصف ولا يقبل ان خلافا
للخالفين ولو سلم العلية فانتفت المستدل لوجود هاتين في الاصل او سلمه
المنا لم لم تتضمن الدليل فان لم يتفقا على الاصل لكن لم المستدل اثبات
حكمه ثم اثبات العلة فالاصح قبوله بشرط الجامع كون حكم الاصل متفقا
عليه ليمنع فيكون الاشتغال باثباته انتقالا من مسئلة الى اخرى ثم اختلف
في المراد بالاتفاق فالاصح ان المراد اتفاق الخصمين وقيل يشترط اتفاق الامة
فيه وهم من عكس هذا الشرط فاشترط في صحته حكم الاصل المختلف الامة فيه
وهو راي الامدي وسمي بعضهم المتفق عليه بين الخصمين مقطوعا للقياس المركب
ويندرج تحته نوعان مختلف فيهما احدهما ان يكون ذلك لعلتين مختلفتين
كتياس حلي البالغة على حلي الصبية بانه لا زكاة فيه فاذا ذلك متفق عليه
في حلي الصبية لكن لعلتين مختلفتين فعند الشافعية كونه حليا مباحا
وعند الحنفية لكونهما لصبية وسمي هذا مركب الاصل لاختلافهما في تركيب
الحكم على العلة في الاصل ثانيهما ان يكون الخصم موافقا على العلة يمنع وجودها
في الاصل كقولنا في تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق للطلاق فلا يصح كما لو قال
لزينب التي انتزوجها طالق فيقول الحنفية العلة وهي التعليق منتفية
في الاصل فان قوله لزينب التي اتزوجها طالق ليس تعليقا وانما هو تنجيز
ويسمى هذا مركب الوصف لاختلافهما في نفس الوصف الجامع بينهما والمشهور
عند الاصوليين انها غير مقبولين اما الاول فلان الخصم اما ان يمنع عدم العلة
في الفرع او الحكم في الاصل فلا يتم القياس واما الثاني فلانه اما ان يمنع خصوصه
او الاصل وهو مخالفة الخالفين فيما حكاه الصفي الهندي فلو سلم الخصم العلة
فاثبت المستدل في النوع الثاني انها موجودة في الاصل او سلم ان العلة التي
عينها المستدل في الاولى هي العلة وانها موجودة في الفرع انتفض القياس لاعتراف الخصم بمقتضاه قلت ولو حذف المصنف لفظ الخالف لكان
اولى لاستلزامه ان المسلم ثانيا غير المسلم اولا والامر اعم ثم جميع ما تقدم فيما اذا كان
حكم الاصل متفقا عليه بينهما فلو لم يتفقا عليه فاراد المستدل اثبات حكمه بنفس
اثبات العلة بطريق عبر فمنعه بعضهم والاصح قبوله والا لم يقبل في المناظرة
مقدمة تقبل المنع قلت وعلم من هذا ان اشتراطه اولا اتفاق الخصمين على

حكم الاصل مستدرك فانه ذكر اخرا انه يقبل وان لم يتفقا
عليه اذا استدل عليه الخصم والله اعلم ص والصحيح لا يشترط الاتفاق
على تعليل حكم الاصل في النصر على العلة بل لا يشترط الاتفاق على
ان حكم الاصل معلل ولا ان النص دال على تلك العلة هذا هو الصحيح
وخالف فيه بشر المريسي فاشترط احدهما هذا مقتضى كلام المصنف لكن
الذي في المحصول عن بشر اشتراط الامرين معا وحكي البيضاوي عنه
انه اشترط اما قيام الاجماع عليه او كون علته منصوصة وهو مخالف
لكلام الامام من وجهين وكلام المصنف يخالف الثالث
الفرع وهو المحل المشبه وقيل حكمه ومن شرطه وجود تمام العلة فيه
فان كانت قطعية قطعي او ظنية فقياس الادون كالتفاح على البر
جامع الطعم بل حكى المصنف قولين في الفرع هو والمحل المشبه كالنبيذ
في المثال السابق في الاصل وبه قال الفقها او حكمه وبه قال المتكلمون ولم يقل
احد هنا انه دليله وله شروط احدها ان يوجد في الفرع العلة بتمامها وهذا
احسن من قول ابن الحاجب او ما يساوي الفرع في العلة جلة الاصل لان المساواة
لم تتفهم منع الزيادة فيخرج قياس الاولى وبخلاف عبارة المصنف فان
الزيادة لا تنافيه ومن شامل لقياس الاولى والمساوي والادون فان كانت
العلة منصوصة او قطعية فقد يكون الفرع اولى كقياس الضرب على التافيف بجامع
الاذى وقد يكون مساويا كقياس النبيذ على الخمر بجامع الاسكار وان كانت العلة
في الاصل مظنونة فهو قياس الادون وذلك كقياس التفاح على البر بجامع
الطعم فالمعتبر هو الطعم الموجود في الفرع بتمامه وانما سمي قياس ادون
لانه ليس ملحقا بالاصل ولا على تقدير ان العلة فيه الطعم فان كانت فيه مركبة
من الطعم مع التقدير بالكيل او كانت العلة القوت او غير ذلك لم يلحق به
التفاح وظهر بذلك انه ليس المراد بالادون ان لا يوجد فيه المعنى بتمامه
بل انه تكون العلة في الاصل ظنية قلت وحينئذ فالاعتراض على البيضاوي
في تقسيمه الفرع الى اولى ومساو وادون ولا منافاة بينه وبين قول المصنف
يشترط ان لا يكون بين العلتين تفاوت لان الماهية لا تاتي الزيادة ولا في
النقصان لانه اذا وجد المعنى بتمامه فالزيادة والنقصان وجدا في الفرع
فخرجا عن المعتبر في العلة ومرجع ذلك الى الاصطلاح والله اعلم ص
وتقبل المعارضة فيه بمقتض نقيض او ضد لاختلاف الحكم على المختار

قبول الترجيح وانه لايجب الايما اليه في الدليل ش الشرط الثاني ان لايعارضها
يقتضي تقييض حكمها او ضد حكمه لاختلاف حكمه فان معارضه نقيضه او
ضده مطلقه وقد ذكر ابن الحاجب في مختصره ضد في فصل المعارضة واقتصر
على النقيض وذكر في المنتهى في شروط الفرع كما فعله المصنف وتبعه الصفي
الهندي وقال انما يتم اشتراطه على القول بجواز تخصيص العلة فانه ان جوزها
لم يشترط ثم قال الهندي وهذا في الحقيقة ليس شرطا للفرع الذي يتناوله القياس بل للفرع
الذي ثبت فيه الحكم بمقتضى القياس مثال النقيض قول القائل بيع الجارية الا
حاملا صحيح في وجه كبيع هذه الصبرة الا صاعا منها فيعارض بانه لم يبع كما لو باع
جارية الا يدها ومثال الضد قول الحنفي الوتر واجب قياسا على الشهد بجامع مواظبة
النبي صلى الله عليه وسلم عليها فيعارض بانه مستحب قياسا على ركعتي الفجر بجامع
انه كلا منها يفعل في وقت معين من فرض الصلاة فات الوتر في وقت العشا
وركعتي الفجر في وقت الصبح ولم يعهد في الشرع وضع صلاتي فرض في وقت واحد
ومثال الخلاف قول القايل اليمين الغموس لاتوجب الكفارة كشهادة الزور
بجامع اثم القايل فيقال في الغموس يجب التعزير قياسا على الزور بجامع اظهار الباطل
على وجه من التاكيد يغلب ظن كونه حقا في الغموس باليمين وفي الزور بالشهادة
فهذا لايقدح فانه لامنافاة بين ثبوت التعزير وبين الكفارة تنبيه قوله
نقيض وضد رخلاف منصوبات بالوصف قبلها بغير تنوين للاضافة الملفوظة
في خلاف والمقدرة في قوله نقيض وضد وحذف المضاف اليه لدلالة ذكره في
خلاف وموظر قوله بين ذراعي وجبهة الاسد وابن اعلم وطريق دفع المعارضة
القدح فيما اعترض به عليه وهل يجوز دفعه بالترجيح فيه مذهبان المختار منهما
نعم لانه اذا ترجح وجب العمل به للاجماع على وجوب العمل بالراجح وعلى المختار
فهل يجب الايما الى الترجيح في نفس الدليل فيه مذهبان المختار منهما انه لايجب
لان الترجيح على معارضه خارج عن الدليل والثاني يجب لانه شرط في العمل به فلا
يثبت الحكم دونه فهو جزء علة ص ولايقوم القاطع على خلافه وفاقا ولا
خبر الواحد عند الاكثرين ش الشرط الثالث لا يقوم دليل قاطع على خلافه
لان القياس ظني فلا يعارض القطعي وهذا متفق عليه فان عارضه خبر الواحد
كما سبق في باب الاخبار ص ويتساوى الاصل وحكمه جنس الاصل فيما يتصدى
عين او جنس فانخالف فقد القياس وجواب المعترض بالمخالفة بيان
الاسادس الشرط الرابع ان يساوي الفرع الاصل وحكمه حكم الاصل فيما تقصد لاجله

فيه من غير الحكم او جنسه فالاول كقياس القصاص في النفس بالمثقل عليه في القتل
بالمحدد فالحكم في الفرع هو الحكم بعينه في الاصل وهو القتل والثاني كقياس الاطراف
على النفس في وجوب القصاص بجامع الجناية فالحكم في الفرع ليس هو عين الحكم في الاصل
وهو القتل لكنه من جنسه فان خالف الحكم الفرع حكم الاصل فسد القياس مثل قولنا
الظهار يقتضي الحرمة في حق الذمي كالمسلم فيعترض الحنفي باختلاف حكمها لان
الحرمة في حق المسلم تنتهي بالكفارة وفي حق الذمي مؤبدة لانه ليس من اهل
الكفارة وجوابه ان بيان المستدل لاتحاد فيمنع كون الذمي ليس من اهل الكفارة
ص ولا يكون منصوصا بموافق خلافا للجويني ولا بمخالف الا لتجربة النظر
ش الشرط الخامس ان لايكون حكم الفرع منصوصا عليه كذا اطلقه الاصفي وابن
الحاجب ونقل الامام عن الاكثرين عدم اشتراطه وذكر المصنف تبعا للصفي العدوي
في ذلك تفصيلا تقديره انه النص قد يكون موافقا للقياس وقد يكون مخالفا له
فان كان موافقا له فهو موضع الخلاف الذي قدمناه فيما اطلق المنع تمسكا بقضية
معاذ فانه يفهم امتناع القياس عند وجود النص ومن قال بالجواز تمسك بجواز
ورود الادلة على مدلول واحد وهل الخلاف ما اذا لم يكف النص الا على ثبوت
حكم الفرع وبعينه الذي دل على حكم الاصل فان كان كذلك فقال الصفي العدوي ينبغي
ان يكون القياس باطلا لانه ليس حينئذ تلك الصورة اصلا والاخرى فرعا اولى من
العكس وان كان مدلول النص مخالفا لمدلول القياس بطل القياس ليلا يلزم
تقديمه على النص وقوله الا لتجربة النظر استثنى منقطع اي لا فايدة للقياس
في هذه الحالة الا تجربة النظر اي التمرين وزيادة الذهن في التحاليل والاسبيل الى
قبوله والعمل به ص ولا متقدما على حكم الاصل وفاقا للامام خلافا للغزالي
الشرط السادس ان لايتقدم حكم الفرع على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في ايجاب
النية فيه لانه التعبد بالتيمم انما جاء بعد الوضوء فلو قيس عليه لثبت حكم الفرع
قبل ثبوت العلة لتاخر الاصل وقال الامام فخر الدين الرازي يجوز ابن السبكي
البيضاوي يجوز ان كان حكم الفرع دليله اخر متقدم ج وان ثبت بدليلنا الله تعالى على الحكم
بادلة متعددة كما تتعدد في معجزات النبوة بعد المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة
قال الشارح ولم يحفظ المصنف في هذه المسئلة خلافا سوى تفصيل الامام وقد
الملقن ابن الصباغ في العدة استثناء هذا الشرط وجوز ان يكون على الحكم امارات متعددة
ومثاله في المعجزات نحو الاستدلال على النبوة بما تقدم من القرآن بالمدينة فكذا في
الاحكام المظنونة قلت كلام ابن الصباغ هذا كتفصيل الامام قال الشارح وانما

تقول الكلام في تفرعه على الاصل المتاخر وذكر لا يمكن سواكان عليه دليل غير ام لا
قلت لا امتناع في تفرعه على متاخر اذا كان له اصل متقدم عليه فيكون فرعا
لاصلين وجد احدهما قبله والاخر بعده وقوله انه لا يمكن فيه نظر فانه موضع
النزاع والله اعلم ص ولا يشترط ثبوت حكمه بالنص جملة خلافا للقوم ولا اشتما
نصا واجماع يوافقه خلافا للغزالي والامدي ش ذكر في هذه الجملة شرائط
مختلفا فيها احدها ذهب قوم منهم ابو هاشم الى انه يشترط في ثبوت حكم الفرع
ورود نص عليه في الجملة دون التفصيل والقياس يدل على تفصيله قالوا
ولولا ورود الشرع بميراث الجدة في الجملة لما استعمال الصحابة القياس في كيفية
توريثها الاخوة وانكر الجمهور اشتراطه وقالوا قاس الصحابة رضي الله
عنهم انت علي حرام على الطلاق بتات وعلى الظهار اخري وعلى اليمين اخري وليس
فيه نص لا جملة ولا تفصيلا ثانيها ذهب الغزالي والامدي الى انه يشترط الاشتما
نصا واجماع يوافقه ولم يشترط الجمهور ذلك وقالوا فايدة القياس زيادة
معرفة العلة او الحكم وفايدة النص ثبوت الحكم فان قلت ما الجمع بين هذا
وبين قوله فيما سبق وان لا يكون منصوصا قلت ذلك في الفرع نفسه وهذا في النص
على شبهه كذا اجاب به شارح وفيه نظر فكيف يتخيل ان النص على اصله الذي هو
شبهه وذلك مقتض للقياس لا مانع منه والله اعلم الرابع العلة قال اهل
الحق المعرف وحكم الاصل ثابت بالنص خلافا للحنفية وقيد الموثر فقط
وقال الغزالي باذن الله وقال الامدي الباعث ش الركن الرابع من اركان
القياس العلة وفي تعريفها اقوال احدها وبه قال جل الامة انها المعرف للحكم اي تدل
على وجوده ولا توثيره لان الموثر هو الله تعالى عند المصنف وعند الحنفية
بالعلة او بالنص وبالاول قال اصحابنا وبالثاني قال الحنفية ووجودكم من الملة
بعد هذا التعريف التنبيه على خطا ابن الحاجب في قوله ان اصحابنا متفقون على
ان حكم الاصل ثابت بالعلة على تفسيرها بالباعث فاشار الى انهم قالوا هذا مع تقسيم
العلة بالمعرف ووجه توهم ابن الحاجب ذلك انه جعل العلة فرعا للاصل لا
للفرع حتى لزم الدور فانها مستنبطة من النص فلو كانت معرفة له وهي انما
عرفت به لزم الدور والحق تفسيرها بالمعرف بمعنى انها نصبت امارة يستدل
بها المجتهد على وجود الحكم اذ لم يكن عارفا به ويكون تخلفه في حق العارف كتخلف الوطء
امارة المطر وقد يتخلف ويتخلف التعريف بالنسبة للعارف لا يخرج عن كونها امارة
فاتضح ان العلة هي المعرفة في الاصل والفرع ولا يلزم الدور القول الثاني انها الموثر

بذاته لا يجعل الله تعالى وهو قول المعتزلة بنا على قاعدتهم في التحسين
والتقبيح الثالث انها الموثر لا بذاتها ولا بصفة فيها وتلف يجعل الله الشارع انها
موثرة قاله الغزالي وزيفه الامام فخر الدين بان الحكم قديم والعلة
حادثة والحادث لا يوثر في القديم الرابع انها الباعث اي على التشريع بمعنى
اشتمال الوصف على مصلحة حاصلة ان يكون المقصود للشارع من شرع الحكم
وهو اختيار الامدي وابن الحاجب وهو مبني على جواز تعليل افعال الباري
تعالى بالغرض وهو ممنوع عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة فعند تعالى
لا يبعثه شيء على شيء وقال المقترح ان اريد بانها الباعث للشارع على الحكم اثبات غرض
حادث له فهو محال وان اريد ان يعقل حصول الصلاح في العادة فسمت
باعثة مجازا فلا يجوز اطلاقه على الباري تعالى لما فيه من ايهام المحال الا
ان يتحقق اذن من الشارع في اطلاقه ولا سبيل اليه وجمع السبكي بين كلام
المتكلمين والفقهاء في ذلك بان مراد الفقهاء ان العلة باعثة للمكلف على امتثال
الحكم لا انها باعث للشارع على شرع الحكم كما توهمه بعضهم فالعلم المعرف
لحكم الله تعالى قلت وسياتي بعد ذلك ما يشهد له ص وقد تكون
دافعة او رابعة او فاعلة الامرين ش الوصف المجعول علة ثلاثة اقسام احدها
ان يكون دافعا للحكم فقط كالعدة تدفع حل النكاح في الابتداء ولا ترفعه في الانتها
فالموطوءة بشبهة تعتد وهي باقية على الزوجية الثاني ان يكون رافعا للحكم
فقط كالطلاق يرفع الحل ولا يدفعه فانه لا يمنع عقد نكاح جديد الثالث ان
يكون دافعا رافعا كالرضاع يمنع ابتداء النكاح ويرفع دوامه ص وصفا حقيقيا ظاهرا
منضبطا او عرفيا وكذا في الاصح لغويا او حكما شرعيا وثالثها ان كان حكما فالمعلول
حقيقيا ش قسم المصنف العلة الى اقسام الاول ان تكون وصفا حقيقيا وهو
ما يعقل باعتبار نفسه ولا يتوقف على وضع كقتل الناس مطعوم فيكون ربويا فالقطع
مدرك بالحس وهو امر ظاهر الثاني ان يكون منضبطا اي يتميز عن غيره
ولا خلاف في التعليل به الثالث ان يكون عرفيا وشرط فيه ان يكون مطردا لا يختلف
بحسب الاوقات فانه لو لم يكن كذلك لكان لا يكون ذلك العرف حاصلا في زمنه
عليه الصلاة والسلام فلا يجوز التعليل به ومثل الامام فخر الدين ذلك بقولنا
في بيع الغايب انه مستمل على جهالة بحسب العرف ثم اعاده ومثل له بالعرف
في الخفة والكمال والنقصان فيعتبر في الكفاءة وغيرها فان الشرف يناسب التعظيم
والخسة تناسب ضده الثالث ان يكون لغويا وفي التعليل به خلاف والاصح

جوازه كقولنا في النبيذ انه يسمى خمرا فيحرم كالمعتصر من العنب الرابع ان يكون شرعيا
وفي التعليل به مذاهب احدها وبه قال الاكثرون جوازه لان العلة في العرف فلا
بدع في جعل حكم معرفا للحكم والثاني منعه لانه معلوم فلا يكون علة والثالث التفصيل
بين ان يكون الحكم المعلول حقيقيا فيمتنع او شرعيا فيجوز وتعبير المصنف قد يوهم
خلافه واختار ابن الحاجب الجواز ان كان التعليل بداعي الى تحصيل مصلحة كتعليل
رفع المشاع بجواز بيعه والمنع ان كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسة
ومثال تعليل الحنفي بالشرعي تعليل اثبات الحرمة في الشرب بانه يحرم بالملاقي فيعلل بالنكاح
فيكون حجة لهما وجه الانحصار في هذه الاقسام الاربعة ان الوصف ان لم يتوقف
على وضع فهو الحقيقي وان توقف على وضع فان كان الواضع الشرع فهو الشرعي او غيره فان
كان العرب فهو اللغوي او من بعدهم فالعرفي ص او مركبا وثالثها لا يزيد على خمس
تنقسم العلة الى بسيطة وهي ما لا جزء لها كالاسكار ومركبة وهي التي لها جزء
كما قال العبدري وفي التعليل بالمركبة ثلاثة اقوال اصحها وبه قال الاكثرون
جوازه والثاني منعه والثالث جوازه الى خمسة وصاف من غير زيادة عليها
وعزاه صاحب الحاصل الى الجرجاني من الحنفية وحكاه الشيخ ابو اسحق وغلطها قائله
وذكر الامام فخر الدين ان النبي حكم في سبعة ص ومن شروط الالحاق اشتمالها
على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم ومن ثم كان ما فيه ارفاق
وجودي يحل بحكمة ش يشترط في صحة الالحاق بالعلة ان تشتمل على حكمة تبعث
المكلف على امتثال الحكم وتصلح ان يكون شاهدا لاناطة الحكم ومثال ذلك بحفظ
النفوس فانه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من
جهة الشرع وحكم الشرع لا علة ولا باعث عليه لقدرته على حفظ النفوس
بدون ذلك بخلاف المكلف فاذا انقاد المكلف امتثالا لامر الله تعالى ووسيلة
الى حفظ النفوس فلما جران احدهما على القصاص والاخر على حفظ النفوس
وقد امر بالاول في قوله كتب عليكم القصاص وامي الى الثاني بقوله ولكم في القصاص
حيوة وهذا يدل على ان المراد بكون العلة باعثة للمكلف على الامتثال لا الشرع على
شرع الحكم وهو شاهد لما قدمته عن السبكي وعلم من اشتراط اشتمال العلة
على حكمة انتفاء العلة وصف وجودي يحل بحكمتها كالدين عند من جعله
مانعا من وجوب الزكاة فانه يحل بحكمة ايجاب الزكاة وهي الاستغناء بالنصاب
لاحتياج مالكه اليه في وفاديه واعلم ان مانع العلة هو الذي عبر عنه الاصوليون
بمانع السبب فانهم جعلوا من خطاب الوضع الحكم على الوصف بالمانع وقسموا المانع

الحكم وقد ذكر المصنف في صدر الكتاب وموانع السبب وذكر خاص وان
يكون ضابطا للحكمة وقد يجوز كونها نفس الحكم وقيل ان انضبطت شرط يشترط
ان يكون الوصف المعلل به ضابطا للحكمة وهي المصلحة المقصودة للشرع للحكم
وقد تطلق الحكمة على الوصف الضابط لها مجازا من تسمية الدليل باسم المدلول
وهل يجوز التعليل بنفس الحكمة فيه مذاهب احدها المنع وهو ظاهر كلام
المصنف وحكاه الامدي عن الاكثرين والثاني الجواز مطلقا وهو اختيار الامام
فخر الدين والبيضاوي والثالث الجواز ان انضبطت والمنع ان لم تنضبط
كالمشقة ففي خفيسة غير منضبطة اذ قد تحصل للحاضر وتنتفي عن المسافر
واختار الامدي وابن الحاجب والصفي الهندي ص وان لا يكون حدما
في الحكم الشوتي وفاقا للامام خلافا للامدي والاصفهاني عدمي من تعليل الحكم
العدمي بالعلة العدمية متفق على جوازه واختلف في تعليل الحكم الثبوتي
بالعلة العدمية كتعليل بطلان بيع الابق بعدم القدرة على التسليم على قولين
احدهما المنع وهو مختار المصنف وعزاه الامام فخر الدين في هو كذلك في كلامه
على المحصول وان لكنه صحيح هنا الجواز فقول الشارح ان نقل المصنف عنه المنع قليل
كذلك فقد عرفت ان كلامه اضطربت في ذلك فتتبع المصنف احد المواضع وهم
صحح المنع الامدي وابن الحاجب وعزاه المصنف للامدي عكسه وهم الثاني الجواز
وصححه البيضاوي وهو احد قولي الامام كما تقدم وقد عرفت ان نقله عن الامدي
وهم وقال الشارح في ثبوت الخلاف بين الامام والامدي نظر لعدم تواردهما على محل
واحد فان الامام بناه على رايه ان العلة بجعل المعرف وهو بعد المتضيف لا ينبغي
ان يقع فيه خلاف اذ لا امتناع في ان يكون المعدوم علة للوجود والامدي بناه
على انها بمعنى الباعث انتهى قلت الخلاف بينهما ثابت ولو بنى كل منهما قوله
على اصل مخالف لاصل الاخر والله اعلم واعلم ان الخلاف في تعليل الثبوتي بالعدمي
يجري في كون العدم جزء علة ايضا وقد ذكر ابن الحاجب واهمله المصنف لوضوحه
بل قد يدعي وضوحه في كلامه المتقدم كما ان جزء العلة عدما فقد صدق التعليل
بالعدم والله اعلم والوصف الاضافي وهو ما يعقل باعتبار غيره كالابوة والبنوة
والقبلية والبعدية عدمي فيجري فيه الخلاف في تعليل الثبوتي بالعدمي ص
ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته وانه قطع بانتفائها في صور فقال الغزالي
وابن يحيى يثبت الحكم للمظنة وقال الجدليون لا يسوغ التعليل بما لا
يطلع على حكمته انه لا يخلو اغلبا في نفس الامر وتسمى امارة واختلف فيما لو قطع

بالنتاج في بعض الصور كاستبراء الصغيرة فان الاستبراء التيقن براءة الرحم وهو متيقن
فيها فقال الغزالي وصاحبه سهل بن يحيى يثبت الحكم للمظنة وقال الجمهور لا يثبت لانتفاء
الحكمة فانها روح العلة ونظير هذا قول امام الحرمين انه يكره للمستيقظ من النوم
ان يغمس طهارته يده غمسها في الاناء قبل غسلها مع القطع بانتفاء المعنى في الكراهة
وهو احتمال النجاسة وقال الجمهور لا يكره وهو موافق للحكم ضمنا عن الجديدين وذكر
الاصحاب في باب صلاة العيد فعلا فعله النبي صلى الله عليه وسلم لمعنى وزال كالرمل
ونحوه هل تبقى سنيته وجهين قال الشارح وليس هو من هذا الخلاف المذكور هنا لانا
حيث قلنا ببقاء سنيته فلابد من علة وهو جار على قولنا يجوز تعليل الحكم
الواحد بعلل علة وفي اخرى بعدها قلت استبراء الصغيرة لم يظهر فيه
المعنى فقط واما الرمل فكان متعناة حتى ابتدي فعله معلوما واستمرت المشروعية
بعد زوال المعنى استحضارا لتلك الحالة التي وجبت ذلك لتعرف قدر النعم المزيدة
بتمكن الانسان من اقامة المناسك من غير صاد ولا مانع وانتشار الاسلام
ورقة اهله بعد ضعفه واستعلائه على سائر الاديان والله اعلم والقاصر منع قوم
مطلقا والحنفية ان لم تكن منصوصا واجماع والصحيح جوازها وفائدتها معرفة
المناسبة ومنع الالحاق وتقويته النقض قال الامام وزيادة الاجر عند قصد الامتثال
لاجلها من اختلف في جواز التعليل بالعلة القاصرة وهي التي لا تتعدى محل
النص كتعليل الربا في النقدين لجوهريتها على مذاهب احدها المنع مطلقا
سواء كانت منصوصة او مستنبطة حكاه القاضي عبد الوهاب في ملخصه
وعزاه لاكثر فقهاء العراق وصوب على نقل القاضي ابي بكر والامدي وابن الحاجب
وغيرهم الاتفاق على الجواز في المنصوصة الثاني التفصيل فيمتنع في المستنبطة
ويجوز في الثابتة بنص واجماع وهو قول الحنفية وبه قال ابو عبد الله البصري
من المعتزلة وحكاه الشيخ ابو اسحق والنووي في شرح المهذب وجها لبعض
اصحابنا والثالث الجواز مطلقا وهو الصحيح وبه قال مالك والشافعي واحمد
واختيار الامام والامدي وابنا عمها وعلل المانع من ذلك بانه لا فائدة له لان الحكم
في الاصل احدها معرفة المناسبة اي مناسبة ذلك الحكم لذلك الفعل فان النفس
الى قبول ما تعرف علته اميل منها الى قبول ما تجهل علته ثانيها انه اذا عرف قصور
عرف امتناع ان يلحق بذلك المنصوص عليه غيره ثالثها انها تقوي النص فتعضده
ذكر القاضي ابو بكر قال ولذلك ليلتين اجتمعتا فيكون الحكم ثابتا بالنص
والعلة معا قال الشارح وينبغي ان يحمل هذا على ما اذا كان النص ظاهرا او كانت

الى

الى ما يقبل التاويل فاما اذا كان قاطعا فلا تقوية فيه ومنع الامام في البرهان زيادتها
ان المكلف يفعل ذلك لاجل تلك العلة فيحصل له اجر قصد الفعل لا امتثال امر
قصد الفعل لاجلها فيفعل المامور به لكونه امرا وللعلة ذكر الشيخ الامام الكل
وقد ظهر بما ذكرناه من الفوائد بطلان قول ابي زيد من الحنفية انها لا تفيد علما
ولا عملا ص ولا تتعدى عند كثر محل الحكم او جزئيته الخاص او وصفه اللازم
ش هذه مسايل مفرعة على التعليل بالعلة القاصرة فانه لا تتعدية فيها احدها
ان تكون العلة محل الحكم كتعليل جريان الربا في الذهب بكونه ذهبا الثانية ان
تكون جزوه الخاص كتعليل حرمة الخمر بكونها مسكرة وخرج بالخاص ان تكون
جزء العام المشترك بينه وبين غيره كتعليل اباحة البيع بكونه عقد معاوضة فعقد
المعاوضة مشترك بين البيع وغيره وهذا لا يكون الا في التعدية الثالثة ان يكون
وصفه اللازم كالتعدية في الذهب والفضة فانه وصف لازم لها والاكثرون كما نقله
الاصفهاني في شرح المحصول على جواز التعليل بمحل الحكم وجزيه الخاص ذهب اخرون
الى المنع وحكاه الامدي عن الاكثرين ولغتال الامام والامدي وابن الحاجب والصفي
الهندي جواز في القاصرة دون المتعدية حتى استشكل هذا لان العلة بالمحل القاصرة
وفي المتعدية قول رابع انه يجوز التعليل بالجزء دون المحل وصحح التعليل بمجرد
الاسم اللقب وفاقا لابي اسحق الشيرازي وخلافا للامام اما المشتق فوفاق واما غير المشتق
فشبه صوري ش يندرج تحت التعليل بالاسم ثلاث صور الاولى ان يكون الاسم لقبا
جامدا كتعليل جريان الربا في النقدين بانها ذهب وفضة وظهور دية اليهودي بانه مبدل
والترك بانه تراب وفيه مذهبان احدهما وبه قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي والمختار
المصنف الجواز وقد استعمله الشافعي فقال في بول ما يؤكل لحمه لانه بول فشابه بول الآدمي
والثاني المنع وبه قال الامام فخر الدين بل نقل الاتفاق عليه الثانية ان يكون مشتقا
كالسارق مشتق من السرقة والقاتل مشتق من القتل فيجوز التعليل به بالاتفاق
كما حكاه المصنف وفيه نظر في التقريب لسليم الرازي حكاية قول بمنع الاسم مطلقا لقبا
ومشتقا الثالثة ان يكون مشتقا من صفة كالابيض والاسود فقال ابن السمعاني
هو من علل الاشباه الصورية ممن احتج بشبه الصوري احتج به وقد يقال الفرق بين
علة القاصرة والتعليل بالمحل والتعليل بالاسم وجوابه ان القاصرة
اعم من المحل لان المحل ما وضع له اللفظ كالخمر والبر والقاصرة وصف اشتمل عليه المحل
لم يوضع له اللفظ كالنقدية فكل محل علة قاصرة ولا عكس واما الفرق بين المحل والاسم
ففيه وجهان احدهما ان المراد بالاسم الجامد الذي لا يشعر بمعنى صفة مناسبة تصلح

اضافة الحكم اليها وهذا منقوض بابر فانهم جوزوا التعليل به وهو حادث بانيهما
انه المراد التعليل بالتسمية نحو حرمت الخمر لتسميتها خمرا اذ التسمية لا تاثير لها
بخلاف المعنى المستفاد من المحل باشارة او تنبيه هس وجوز الجمهور التعليل بعلتين
وادعوا وقوعه وابن فورك والامام في المنصوصة دون المستنبطة ومنعه امام الحرمين
شرعا مطلقا وقيل يجوز في التعاقب والصحيح القطع باستناعه عقلا للزوم المحالين
وقوعه كالجمع بين النقيضين س اختلف في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين
فاكثر على قولين احدهما وبه قال الجمهور جواز وقوعه كاللمس والبول
ثبت الحدث بكل منهما الثاني المنع مطلقا اي عقلا وشرعا في المنصوصة والمستنبطة
واختاره الامدي وحكاه عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين وصححه المصنف وعلله
بانه يلزم من جوازه المحال وهو ان كلا منهما مؤثر في الحكم وغير مؤثر لتاثير الاخر
ففيه الجمع بين النقيضين ولا يخفى ان هذا مبني على ان العلة موثرة قال وانما
معرفه انتفى ذلك الثالث انه يجوز في المنصوصة دون المستنبطة وبه قال
ابن فورك واختاره الغزالي والامام فخر الدين واتباعه الرابع جوازه عقلا ومنعه
شرعا اي مطلقا في المنصوصة والمستنبطة وبه قال امام الحرمين كما حكاه
ابن الحاجب وهو الموجود في البرهان له وقال الصفي الهندي انه الاشهر عنه بخلاف نقل الامدي الخامس انه يجوز التعليل بعلتين متعاقبتين اي احداهما
في وقت والاخرى في وقت ولا يجوز التعليل بهما في حالة واحدة وفي ادخال المتعاقبين في محل الخلاف رد على ابن الحاجب فان كلامه يقتضي ان محل الخلاف في
حالة المعية وانه يجوز مع التعاقب قطعا تنبيه محل الخلاف في الواحد بالشخص
اما الواحد بالنوع المختلف شخصا فيجوز بعد ذا لعلل فيه بالاتفاق كما صرح به الامدي
والصفي الهندي وغيرهما كتعليل اباحة قتل زيد بردته وعمرو بالقصاص وخالد
بالزنا بعد احصان ومحل الخلاف ايضا العلل الشرعية فيمتنع في العلل العقلية
قطعا قاص والمختار وقوع حكمين بعلة انها تا كالسرقة للقطع والغرم وثنيا
كالحيض للصوم والصلاة وغيرها وثالثها ان لم يتضادا ش هل يجوز تعليل
حكمين بعلة واحدة فيه مذاهب الصحيح جوازه سواء كان في الاثبات كالسرقة
فانها علة للقطع وجز الستارق حتى لا يعود ولغيره حتى لا يقتضي فيها وللتغريم جبرا
لصاحب المال ام في النفي كالحيض يناسب المنع من الصوم والصلاة وغيرهما من الاحكام
كالطواف وقراءة القرآن ومس المصحف وحمله الثاني المنع مطلقا الثالث الجواز
ان لم يتضادا كالحيض لتحريم الصلاة والصوم والمنع ان تضادا كان يكون مبطلا

لبعض

بعض العقود مصححا لبعضها كالتاييد يصح البيع ويبطل الاجارة ص ومنها
ان لا يكون ثبوتها متاخرا عن ثبوت حكم الاصل خلافا لقوم ش قوله ومنها
اي ومن شروط العلة ان لا يكون ثبوتها متاخرا عن ثبوت حكم الاصل
بدليل قولنا في عرق هو عرق حيوان نجس فيكون نجسا كالعابه
فيمنع كون عرقه نجسا فيقال لانه مستقذر فان استقذار انما يحمل
بعد الحكم بنجاسته خلافا لقوم من هذا العراق فانهم لم يشترطوا ذلك
حكاه القاضي عبد الوهاب قال الصفي الهندي والحق الجواز ان اريد بالعلة
المعرف فان اريد بها الموجب او الباعث فلا ص ومنها ان لا يعود على
الاصل بالابطال وفي عوده بالتخصيص لا التصحيح قولان ش ومن
شروط العلة ان لا تعود على الاصل بالابطال لانها فرعه والفرع لا يبطل
اصله اذ لو ابطل اصله لابطل نفسه ومثله اصحابنا بتجويز الحنفية اخراج
القيمة استنباطا من قوله عليه الصلاة والسلام في اربعين شاة شاة ان
المعنى في ذلك دفع حاجة مستحقي الزكاة وهي تندفع بالقيمة فجوزوا اخراج
القيم وقد يقال انما تعود بالابطال لو منعوا اخراج الشاة لكنا نقول
قد ابطلوا التعيين والمامور عن العهدة الا بامتثال المامور به ولهم ان يقولوا
ما الفرق بين هذا وبين تجويزكم الاستنجاء بكل جامد طاهر قالع غير محترم لتبا
من امر عليه الصلاة والسلام في الاستنجاء بثلاثة احجار فانكم ابطلتم بهذا التوسيع
تعيين الاحجار المامور بها لكنا نقول سلمنا ابطال تعينها من قوله عليه الصلاة
والسلام بعد امره بالاستنجاء بثلاثة احجار ولا نسلم تعينها بل هو مستحب
انه اولا اراد الاحجار وما في معناها والا لم يكن النهي عن الرجيع والعظم وقع ولم
اعلم وهذا يشترط في العلة ان لا يعود على اصلها بالتخصيص فيه قولان كالتي قبلها
مستنبطان من اختلاف قوليه في نقض الوضوء بالمحارم لعدها الناقض كالمني
بالعموم والثاني المنع نظرا الى ان ذلك انما هو اذا كان الملموس في مظنة الاستمتاع
والمحارم ليس كذلك فقد عادت العلة على اصلها بالتخصيص وتقرير ذلك النهي عن
بيع اللحم بالحيوان فان عمومه يقتضي المنع مطلقا اي اكولا وغيره والمعنى يقتضي التخصيص
بالمأكول لانه يقع ربوي باصله فغير الربوي لا مدخل له في النهي والشافعي في ذلك
قولان ولما اضطرب الترجيح في ذلك فكان الراجح انا نعود بها على اصلها بالتعميم
فانه جايز بالاتفاق وهو غالب الاقيسة كما ستنبأ واجمع ما يشوش الفكر من
قوله عليه الصلاة واللام لا يقضي القاضي وهو غضبان ومن العجيب قول القاضي ابي

الطيب اجمعوا على انه ليس كذا علة تعود على اصلها بالتعميم الا هذا المثال وذكر
جايز بالاجماع وانما تجنبنا منه لما قدمناه من غلبة ذلك في الاقيسة فكرهنا بقاءها
عداهن وان لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض مناف موجود في الاصل
قيل ولا في الفرع شرط ومن شروط العلة فيما اذا كانت مستنبطة ان لا يعارضها وجود
وصف مناف لها في الاصل صالح للعلية مفقود في الفرع فمتى اشتمل الاصل على وصفين
متعارضين يقتضي كل منهما نقيض حكم الاخر لم يقدم احدهما الا بمرجح ومثل ذلك يقول الشافعي
في صوم الفرض صوم عين فيتادى بالنية قبل الزوال كالنفل فمعارضه فيقول
الشافعي صوم مرض فيحتاط فيه ولا يبنى على السهولة وقوله قيل ولا في الفرع اي اشترط
بعضهم ان لا يكون في الفرع وصف معارض فمتى وجد فيه وصف مناف يقتضي الحاقه
باصل اخر تعارضا كقولنا في مسح الراس ركن في الوضوء فسن تثليثه كغسل الوجه فيعارض
بانه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف ومقتضى كلام المصنف ان الراجح خلافه ولا يرد
هذا قوله فيما تقدم وتقبل المعارضة بمقتضى نقيض او ضد خلاف الجمع على المختار
لانا اشترطنا انتفاء المعارض انما هو في ثبوت حكم العلة لا في صحتها في نفسها فهي عند المعارض
صحيحة لكن يتخلف الحكم للمعارض فظهر اثر المعارض في عدم ثبوت الحكم لا في بطلانها وذكر
الشارح ان المصنف ان يقول ليس في هذا الكتاب اشكل من هذه المسئلة وفيه نظر
ص وان لا تخالف نصا او اجماعا ولا تتضمن زيادة عليه ان ثبتت الزيادة مقتضاه
وفاقا للامدي وان تتعين خلافا للمكتفي بعلية مبهم مشترك ولا يكون وصفا مقدرا
وفاقا للامام وان لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه او خصوص عند المختار ش
في هذه الجملة خمسة من شروط العلة احدها ان لا يخالف نصا كقول الحنفي
المراة مالكة بضعها فصح نكاحها بغير اذن وليها كبيع سلعتها فهذه علة عقلية
لقوله عليه الصلاة والسلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ولا
اجماع كقياس صلاة المسافر على صومه في عدم الوجوب بجامع السفر للمشقة
الثاني ان لا تتضمن زيادة على النص بان يدل النص على علية وصف فيزيد
عليه بالاستنباط قيدا ما متضمن لمطلق ذكر وقيل المصنف قبعا للامدي
بما اذا ثبتت الزيادة مقتضى لذلك وقال الهندي انما يتجه الاول لو كانت
الزيادة على النص نسخا وليس كذلك الثالث ان تتعين المختلف وصفا معينا
لا مبهما وخالف فيهم بعضهم فذهب الى جواز الالحاق بجرد الاشتراك في وصف
عام او مطلق وانما تتعين العلة فيه ورده الجمهور بانه يلزم منه مساواة الفاعل
للمحتمل في اثبات الاحكام بان يعلم مساواة ذلك الفرع لاحد من الاصول

في وصف عام في الجملة التابع ان لا يكون وصفا مقدرا اي مفروضا لا معتقدا لكتعليل
جواز التصرف بالبيع ونحوه بالملك وتبع المصنف في ذلك الامام فانه قال في المحصول
الحق انه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافا للفقهاء العصريين لنا انها لا
يتناول دليل حكم الفرع بعمومه او خصوصه كالوقيس التفاح على البر في تحريم بيع
بعضه ببعض متفاضلا فانه لا يصح فان النص الدال على جريان الربا في البر
دال على جريانه في التفاح وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطعام بالطعام حالا
مثلا بمثل وقيس الشعير على البر في ذلك مع ان الشعير مضموم عليه بخصوصه كما ترى
ص والصحيح لا يشترط القطع بحكم الاصل ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابي
ولا القطع بوجود هذا في الفرع ش في هذه الجملة ثلاث شروط للعلة على قول
والراجح خلافه الاول ان تكون العلة مستنبطة من حكم قطعي فالصحيح جوازه
وان كان الاصل ظنيا الثاني الا تكون العلة مخالفة لمذهب الصحابي والصحيح خلافه
لان قول الصحابي ليس بحجة فكيف يرجح من الخلاف القياس الثالث
ان يعلم وجود هذا في الفرع على وجه القطع وهو ضعيف لانه من مقدمات القياس فجاز
ان تكون ظنية كغيره ص واما انتفاء المعارض فمبني على التعليل بعلتين
والمعارض هنا وصف صالح كصلاحية المعارض غير مناف ولنحو تعوق الى اخر
الاختلاف كالطعم في الكيل في البر لا ينافي ويوجد في التفاح ش تقدم ان من شروط
العلة انتفاء المعارض المنافي والكلام هنا في انتفاء المعارض غير المنافي واشار المصنف
الى التعليل بعلتين لنحو زنا ولم فشرطه والاشارة بهنا والمراد به هنا وصف
صالح للعلية كصلاحية ما فرضناه علة من غير مناسبة بين الوصفين لانه ليس بينهما
تناقض ولا تضاد ولكن يؤول الى الاختلاف ومثالهما ان نعلل جريان الربا في البر بالطعم
فيعارض بان العلة في ذلك الكيل وهما وصفان اشتمل عليهما الاصل يصلحان
للعلية لا منافاة بينهما في الاصل لكن يؤول الامر فيه الى الاختلاف بينهما واذا
كان نزاع المتناظرين في الحاق التفاح بالبر في جريان الربا فيه فانا علمنا بالطعم شاركه
في ذلك فالحق به او بالكيل لم يشاركه فيه فلا يلحق به ص ولا يلزم المعترض
نفي الوصف عن الفرع وثالثها ان صرح بالفرق ولا اذ لا اصل على المختار ش ذكر
فيه امرين اختلف في انها يلزمان المعترض لم لا الاول قد يلزمه نفي الوصف
الذي عارض به الوصف المفروض عكسه عن الفرع بان يقول في المثال السابق
ليس الكيل موجودا في التفاح فيه مذاهب اصحها لا يلزمه والثاني يلزمه والثالث
انه صرح بالفرق بطلبته بين الاصل والفرع بان قال ان بين البر والتفاح فرقا لزمه ذكر

لالتزامه اياه فعليه الوفاء والا فلا. الثاني هل يلزم المعترض ابدا اصل يبين تاثير الوصف
الذي عارض به ام لا فيه مذهبان المختار لا لانه اصلا عتراضه في الحكم عند الفرع
بعدم العلة او ضد وصف المستدل عن التعليل بذلك الوصف لجواز تاثير هذا ولم يدع
عليه ما ابداه حتى يحتاج لشهادة الاصل قلت كذا علله الشارح وفيه نظر
فالذي يظهر من الاعتراض اثبات ما يدعيه علة فيحتاج لاصل يشهد لذلك
والله اعلم تنبيه عبر ابن الحاجب في الاول بقوله بيان وابدله ابن الحاجب بالنفي
في الوصف واسقط المصنف لفظه بيان لانه اراد بالنفي فعل الفاعل فلم يحتج
للفظه بيان واراد ابن الحاجب بالنفي نفس لا نتفاء فاحتاج لذلك والاستعمالان
صحيحان لكن الاول اظهر وهن نكتة حسنة حكاها المصنف عن والد رحمهما الله
ص وللمستدل الدفع بالمنع والقدح والمطالبة بالتاثير والشبه ان لم يكن سبرا
ربيان استقلال ما علاه في صوت ولو بظاهر عام اذ لم يتعرض للتعميم ش للمستدل
دفع المعارضة بوجوه احدها وجود الوصف في الاصل كما اذا علل جبر بانه الربا
في البطيخ بانه مطعوم فعورض بان العلة بانه مكيل فيمتنع كونه معيارا لكل
لانه الاعتبار بالمعهود فيه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وهو اما الوزن
او العدد تاثير القدح في الوصف الذي ادعى المعترض عليته اما لخفائه او عدم
انضباطه او بكونه عدميا او غير ذلك من مفسدات وليس المراد بذلك مطلق
القدح والا لم يخل فيه المنع المذكور قبله والمطالبة بالتاثير او الشبه المذكور
بعده فانه كلا منها قدح والمراد به القدح في عليته بافساد ما خذ فالتقييد
بذلك احتصاصا ثالثها ان يطالب المعترض ببيانه تاثير الوصف الذي ابداه ان
كان مناسبا وشبهه ان كان غير مناسب ويختص هذا الوجه اذا لم يكن الطريق
الذي اثبت به المستدل الوصف سبرا وتقسيما فان كان كذلك فليس له مطالبة
المعترض بالتاثير فانه مجرد الاحتمال كما تقدم في دفع السبر فعليه بيان الحصر فيما
ركب بطريقه ولما اختص هذا الوجه ببعض الاحوال اعاد فيه حرف الجر
في قوله وبالمطالبة رابعها ان يبين ان ما عدا الوصف الذي ذكره المعترض
مستقل في صورة من الصور اما بظاهر من النصوص او اجماع فيسلم به كون
وصف المعارض في موضع التعليل لئلا يلزم الغاء المستقل واعتبار غير شرط
هذا الرابع ان لا يتعرض المستدل للتعميم فانه لو تعرض له لكان مثبتا للحكم
بالنص لا بالقياس ولما كان هذا الرابع شرطا عاد فيه حرف الجر
ايضا كما فعل في الذي قبله والله اعلم ... ولو قال يثبت الحكم مع انتفاء ضد

الوصف

لم يكن اذا لم يكن معه وصف المستدل وقيد مطلقا وعندي انه ينقطع لاعترافه
بعدم الانعكاس ش ولو قال المستدل ثبت الحكم مع انتفاء وصف ايها
المعترض فانه ابدا صورة مشتملة على الوصف الذي ذكر انه العلة كما ذكره لكان دالا
عليه مفهوم كلام المصنف لانه قادح في وصف المعترض لعدم الانعكاس وهو
شمول جميع الافراد وهو شرط بناء على منع تعداد العلل واذا لم يشتمل على وصف
المستدل لم يكفه وذلك لانه كما يفسد علة المعترض تفسد علة المستدل لعدم الانعكاس
فيها الوجود الحكم بدون وصفيهما معا وقوله وقيد مطلقا اي لا يكفي ذلك
ولو اشتملت الصورة التي ذكرها المستدل على وصفه وهذا مقتضى قول ابن
الحاجب لا يكفي اثبات الحكم في صورة دون لجواز ان علة اخرى هي ذكرها المصنف
ان المستدل ينقطع بايراده الصورة التي ليس فيها وصفه لاعترافه بعدم
انعكاس علته وهو وجودها وجميع الافراد والتعبارة التي ذكرتها في التعليل
محررة ولكن الذي في اكثر نسخ هذا الكتاب لاعترافه ولعدم الانعكاس وفيه
نظر قال المصنف وينقطع ولو جوزنا التعليل بعلتين لانه بايراده الصورة
التي لم تشتمل لا على وصف المعترض ولا على وصفه معترفا بانتفائه فاندفعت والا لم
يكن لايراده اياها وجه وقدحها في وصفه كقدحها في وصف المعترض
سواء فاذا قدحت في وصف المعترض كان معترفا ببطلان وصفه وذلك يعني
الانقطاع انتهى ولو ابدى المعترض ما يخلف المليغ سمي نقد الوضع
وزالة فاذا لم يلغ المستدل الخلف بغير دعوى فصوب او ادعى
منعا وجود المظنة ضعف المعنى خلافا لمن زعم القاشاني اذا ابدى المعترض
وصفا يخلف الوصف الذي الغاه المستدل ويقوم مقامه سمي نقد الوضع
لتعدد اصل العلة فان المعترض لما عورض المليغ باخر صار معللا بكليهما
كقولنا في تامين العبد حر بيا امان مسلم عاقل فصح كالحر فيدعي المعترض ان
الحرية جزء علة وان العلة امان المسلم العاقل للحر فان الحرية مظنة الفراغ
للنظر فيلغي المستدل بالمأذون له في القتال فان الحنفية وافقونا على
صحة امانه فيقول المعترض خلف الاذن الحرية في هذه الصورة فان الاذن
مظنة لبذل الوسع في النظر اذ لا شاغل له وقوله وزالت قايد الالغاء احتراز
من قول ابن الحاجب قيد الالغاء فانه الالغاء بفساد وابتيان المعترض بما
يخلفه اعترافه منه بصحته لكنه يزيل فايدة وهي علة وصف المستدل وانما
تزول فايدته اذا لم يلغ المستدل الخلف ويخرجه عن وسعة الاعتبار بما عرف

من الطرق الاطريقين احدهما ان يدعي انه الخلاف ظاهر فانه تصون لا يخرجه عن صلاحية
العلية لجواز التعليل بالظاهر كما تقدم ولا يوجب المتعدي عليه كما سياتي الثاني ان
يدعي ضعف المعنى في الوصف الذي عارضه بعد تسليم وجود المظنة لانه
ضعف معناه لا يضر بعد ثبوت المظنة التي بها التعليل ثم اشار الى خلاف
في الطريقين معا بقوله خلافا لمن زعم الخ فقال بعضهم دعوى القصور
الغاء وبذلك يعلل بطلان التعليل بالقاصر او على ترجيح المتعدية عليها وقال
بعضهم تسليم وجود المظنة لا يدفع الالغاء بضعف المعنى وفهم من ذلك انه
لا يجوز للمستدل ذكرهما لانهما اعتقاد انهما الغاء والله اعلم وليس
رجحان وصف المستدل بناء على منع التعدد بل يكفي في تقديم الوصف الذي
ابداه المستدل على الوصف الذي ابداه المعترض رجحانه بوجه من وجوه
الترجيحات كذا قاله المصنف وبناه على اختيار صحة تعدد العلل واختار
ابن الحاجب انه لا يكفي وهو مبني على ترجيح اجتماع علتين على معلول
واحد وقد يعترض باختلاف جنس المصلحة وان اتحد ضابط الاصل
والفرع فيجاب بحذف خصوص الاصلية عن الاعتبار بل قد يعد الضابط
المذكور في الاصل والفرع ومع ذلك فيعترض بان جنس المصلحة فيهما
مختلف كقولنا في اللواط ايلاج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيوجب
الحد كالزنا فيعترض بان الضابط وان اتحد فيهما لكن الحكمة مختلفة فان
حكم الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع اختلاط الانساب فيقتا
وتان في نظر الشرع فيفيط الحكم باحداهما دون الاخرى ويجاب عن ذلك بحذف
خصوص الاصل وهو اختلاط الانساب في هذا المثال عن درجة الاعتبار بطريق
من الطرق فتبقى العلة المدار المشترك وقد يجاب بان حكم الفرع مثل حكم الاصل
او اكثر بان يقال في هذا المثال لزنا وان ادى الى ضياع المولود المودي الى انقطاع
النسل فاللواط يؤدي الى عدم الولادة اصلا وامر العلة اذا كانت وجودية
او انتفائية شرط فلا يلزم وجود المقتضي وفاقا للامام وخلافا للجمهور بل اذا
كانت علة انتفائية الحكم وجود مانع كانتفاء وجوب القصاص على الاب لمانع
الابوة او انتفاء شرط كانتفاء وجوب رجم البكر لعدم الاحصان الذي هو
شرط وجوب الرجم فهل يلزم وجود المقتضي فيه مذهبان احدهما وهو
اختيار المصنف تبعا للامام فخر الدين واتباعه لا والثاني نعم وبه قال الجمهور
ومنهم الامدي من [illegible] لعله [illegible] الاجماع الثاني النص الصريح مثلم

العلة

اللغة كذا فلسبب فمن اجل فتحوكي واذا والظاهر كاللام ظاهرا فمقدرة
نحو ان كانوا كذا فالبا فالفا في كلام الشارح فالراوي الفقيه فغيره ومنها ان
واذ وما مضاني الحروف من المراد بمسالك اللغة الطرق الدالة على كون الوصف
علة فالاوك الاجماع فاذا اجمعوا على علية وصف لحكم اجماعا قطعيا او ظنيا
ثبت كونه علة له كاجماعهم على تعليل تقديم الاخ الشقيق في الارث على الاخ للاب
بامتزاج النسبين الموجود هما فيه فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح وصلاة
الجنازة وتحمل العقد والوصية لاقرب الاقارب والوقف عليه ونحوها فان
قلت اذا اجمعوا على هذا التعليل فكيف يتجه الخلاف في صحة الصور قلت
لعل منشأ الخلاف التنازع في وجود العلة في الاصل او الفرع او في حصول
شرطها او مانعها لانه كونها علة قال الشارح وقدم المصنف الاجماع على
النص تبعا للبيضاوي لانه مقدم عليه في الجملة وقدم ابن الحاجب وغيره
النص وهو اولى لانه اصل الاجماع قلت انعكس ذلك على الشارح فابن الحاجب
هو الذي قدم الاجماع واما البيضاوي فانما ذكره بعد الايما الثاني النص
والمراد به هنا دلالة الكتاب او السنة وهو منقسم الى صريح وظاهر وانما
عبرت عن الصريح بالقاطع كما فعله البيضاوي وهما دال على العلية بالوضع
من غير احتياج لنظر وجعل المصنف الصريح مراتب اعلاها ان يرد في النص
لعلة كذا او يليه ان يقال السبب كذا او يليه من اجل كذا كقوله عليه الصلاة
واللام في علة وجوب الاستيذان انما جعل الاستيذان من اجل البصر
ويليه كي كقوله تعالى في علة الفيء كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم اي
انما جعل الفيء لمولا المذكورين كيلا يتداوله الاغنياء فحرم منه الفقرا
ومثله اذن كقوله عليه الصلاة واللام لعائل عن بيع الرطب بالتمر اينقص
الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن وفي هذا الترتيب الذي ذكره المصنف
نظر وقد جعل ابن السمعاني لاجل وكي دون ما قبلها في الصراحة واما الظاهر
فهو ما يحتمل غير العلة احتمالا مرجوحا وجعل المصنف ايضا الفاء مراتب
اعلاها اللام ثم ما مر كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فنص اهل اللغة على انها
للتعليل ولم يقطع بذلك لاحتمال الملك والاختصاص وغيرهما واللام مقدمة
كقوله تعالى ان كان ذا مال وبنين لان تقدير لان كان ذا مال وبنين الما كقوله تعالى
جزاء بما كانوا يعملون ثم الفا اي ترتيب الحكم على الوصف بالفاء ظاهر في
التعقيب ويلزم من ذلك العلية غالبا لانه لا معنى لكون الوصف علة الا ثبوت

الحكم عقبه وترتيبه عليه كذا قرره الشارح وفيه وفي كلام المصنف نظر لان العلة
على هذا التقدير انما هي الايماء بالامر الظاهر وقد جعل البيضاوي قوله عليه الصلاة
والسلام في المحرم الذي وقصته ناقته كفنوه في ثوبيه ولا تخمروه ولا تقربوه طيبا
فانه يبعث يوم القيامة ملبيا مثالا للنص الظاهر حيث جعله مثالا للايماء وقرر ذلك
بان النص ولو ان دل والايماء في القائم قد يوجد ذلك في كلام الشارع مع تقدم
الحكم كما مثلناه ومع تاخره كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد
يوجد في كلام الراوي وهو انزل رتبة من وجوده في كلام الشارع نحو سهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فسجد وسواء كان الراوي فقيها او غيره لكن ذكر من الفقيه اقوى
ومن الفاظ التعليل ايضا ان كقوله تعالى انكانت تذرقم يتقبلوا عبادك واذ ما
ذكره ابن مالك ولم يتعرض له الاصوليون كقوله تعالى واذا عزمت فتوكل وما يعبدون
الا الله فاووا الى الكهف ومنها حروف ظهر سبق تحقيقها في فصل الحروف فلنتكلم على
الثالث الايماء وهو اقتران الوصف الملفوظ قيدا او المستنبط بحكم ولو مستنبطا
ان لو لم يكن للتعليل هو ونظيره كان بعد الحكم بعد سماع وصف وكذكره في الحكم
وصفا لو لم يكن علة لم يقيد بين حكمين بصفة مع ذكرهما او ذكر احدهما
او بشرط او غاية او استثنا او استدراك وكترتيب الحكم على الوصف ومنعه
مما قد يفوت المطلوب ولا تشترط مناسبة الموما اليه عند الاكثرين الثالث
من طرق الدالة على العلية الايماء وهو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن ذلك الوصف
تنظير للتعليل كان ذكر الاقتران بعيد تنزه عنه فصاحت الشارع
وجزالته وقيد المصنف الوصف بكونه ملفوظا بعد وسيأتي امثلته ثم حكى قولا بالحاق
الوصف المستنبط بالملفوظ نحو قوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا البر بالبر الا مثلا
بمثل فالوصف الذي ينيط به الحكم وهو الطعم عند القايل بدليل منصوصا بل هو
مستنبط ثم قسم الحكم الى منصوص ومستنبط فالمستنبط نحو قوله تعالى واحل
الله البيع فالحكم وهو الصحة مستنبط من الحل وليس ملفوظا به وما ذكره المصنف
من الاكتفاء في الحكم بالاستنباط واشتراط التلفظ في الوصف هو الذي اختاره
الصفي الهندي وقد يكفي فيها الاستنباط وقيل لا يكفي فيهما ومثال النظير قوله
عليه الصلاة والسلام للسايلة عن الحج عن ابيها ارايت لو كان عليه دين فقضيتيه
اكان ينفعه فقالت نعم فنظير المنقول عنه كذلك فدينه عن الاصل الذي هو دين الادمي
والفرع وصالح الواجب عليه والعلة وهي قضاء الميت ثم قسم المصنف الايماء الى
خمسة اقسام احدها ان يحكم الشارع بحكم عقب علة بصفة اتصف بها المخاطب فيظن

ان تلك الصفة علة لذلك الحكم نحو حديث الاعرابي الذي قال للنبي صلى الله عليه وسلم
واقعت اهلي في رمضان فقال له اعتق رقبة رواه ابن ماجة هكذا واصله في بقية
الكتب الستة فحكمه بالاعتاق بعد علمه كما في غير رواية رمضان يقتضي انه علة للاعتاق
القسم الثاني ان يذكر الشارع وصفا لو لم يكن علة للحكم لم يكن لذكره فايدة كما روي
انه عليه الصلاة والسلام استيقظ من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل
على قوم عندهم هرة فقال انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم او الطوافات
ملت كذا ذكر في المحصول وهذا الحديث غير معروف هكذا فانه قصة وقوله
على قوم دون قوم رواها احمد في مسنده والذي فيه انه عليه الصلاة والسلام
اجاب بقوله ان الهرة سبع واما قوله انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم
او الطوافات فانما ورد عند اصغا الاناء لها لتشرب منه القسم الثالث ان يفرق
عليه الصلاة والسلام بين حكمين باحد امور احدها الصفة سواء ذكر القسمين
كقوله عليه الصلاة والسلام للقرس سهمان وللراجل سهم رواه البخاري او ذكر
احدهما نحو القاتل لا يرث رواه الترمذي فمقتضاه ان العلة في ارث القاتل
فقد الشرط كقوله عليه الصلاة والسلام فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف
شيتم ثالثها الغاية كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن رابعها الاستثنا كقوله
تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون خامسها الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان وهو دال على ان العقد علة المؤا
القسم الرابع ترتيب الحكم على الوصف نحو اكرم العلما والمراد ان يكون ذكر بغير الفا
فان كان بالفا نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فقد ذكره
المصنف في دلالة النص الظاهر كما تقدم القسم الخامس المنع من تعلق قد
يفوت ما طلبه الشارع مما قبل ذلك كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع
فانه يفهم منه ان علة النهي عن البيع تفويته السعي المامور به ثم حكى المصنف عن
الاكثرين انه لا يشترط في التعليل بالايماء مناسبة الموما اليه ورواه قولان
احدهما اشتراطه مطلقا واختار الغزالي ثانيهما واختار ابن الحاجب الاشتراط
ان فهم التعليل من المناسبة كقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان
والا فلا والخلاف بالنسبة الى الظاهر وهو معتبر في نفي الاثر قطعا للاتفاق على
امتناع خلو الاحكام من الحكمة اما فضلا او وجوبا على الخلاف المعروف والله اعلم
من ابواب السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال ما لا يصلح فيتعين
الباقي ويكفي في المستدل بحثه عن وجود احد الاصلين سواها والمجتهد يرجع الى ظنه

خذ

فان كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي والا فظني وهو حجة للناظر والمناظر عند الاكثر
وثالثها ان اجمع على تعليل ذلك الحكم وعليه امام الحرمين ورابعها للناظر دون المناظر
ش الرابع السبر والتقسيم وهو ان يحصر المستدل الاوصاف التي اشتمل عليها الاصل
والمنفي عليه ثم يبطل فيها ما لا يصلح فيتعين الباقي للعلية والسبر في اللغة الاختبار
والتقسيم متقدم في الوجود عليه فان قيل فكان الاولى تقديم التقسيم على السبر
لانه يعد الاوصاف التي يتوهم صلاحيتها للتعليل ثم يبرها اي يختبرها ليميز
الصالح للتعليل من غيره اجيب عنه بان السبر وان تاخر عن التقسيم فهو متقدم
عليه ايضا لانه اولا يبرا لمحل هل فيه اوصاف ام لا ثم يقسم ثم يبر ثانيا فقدم
السبر في اللفظ باعتبار السبر الاول ثم ان اقام المستدل دليلا على الحصر كالسبر بين
النفي والاثبات فهو اكمل كقولنا ولاية الاجبار في النكاح اما ان تعلل بالبكارة او
بالصغر او بغيرهما والتعليل بغيرهما باطل بالاجماع والدليل على بطلان التعليل
بالصغر انه يقتضي اجبار الصغيرة الثيب ويرده قوله عليه الصلاة والسلام
الثيب احق بنفسها رواه مسلم في صحيحه من حديث ابن عباس فتعين تعليله
بالبكارة وان لم يقم دليلا حاصرا فيكتفي منه بقوله بحثت فلم اجد في الاصل غير ما
ذكرته من الاوصاف ويستدل على نفي ما عداها بانه خلاف الاصل ومحل الاكتفا
منه بذلك اذا كان اهلا للنظر فيه وهذا كله في حق المناظر اما المجتهد فانه يرجع
الى ظنه فيلزمه الاخذ به ولا يكتفي برفقد ثم ان كان الحصر في الاوصاف المذكورة
وابطال ما عدا الوصف المدعي عليته قطعيين فالتعليل بالباقي من الاوصاف
قطعي وان كانا ظنيين احدهما قطعي والاخر ظني فالتعليل ظني وهذا ظاهر
ام لا فيه مذاهب احدها انه حجة مطلقا اي للمناظر والمناظر واختاره القاضي
ابو بكر وهو انه من اقوى مسالك العلة وحكاه المصنف عن الاكثرين والثاني انه
ليس بحجة مطلقا حكاه في البرهان عن بعض الاصوليين والثالث انه حجة ان انعقد
الاجماع على ان حكم الاصل معلل في الجملة والا فلا واختاره امام الحرمين والرابع انه
حجة للمناظر دون المناظر واختاره الامدي ص فان ابدى المعترض وصفا زايدا
لم يكلف بيان صلاحيته للتعليل ولا ينقطع المستدل حتى يجيب عنه على ابطاله وقد
يتفقان على ابطال ما عدا وصفين فيكتفي المستدل بالترديد بينهما ش للمعترض
بعد اتمام المستدل السبر والتقسيم ابدا وصف زايد على الاوصاف التي ذكرها المستدل
ولا يلزمه ان يبين ان الوصف المذكور صالح للتعليل بل ابطال صلاحيته لذلك
وظيفة المستدل لا يتم دليله الا بذلك ولا ينقطع الا بعجزه عنه وقيد بنقطع بمجرد

ابدا المعترض الوصف لظهور بطلان ما ادعاه من الحصر فان اتفق المتناظران
على انحصار العلة في وصفين وابطالها عداهما كفى المستدل في السبر والتقسيم التردد
بينهما ولا يلزمه التعرض الى ما اتفقا على ابطاله فلو قال اتفقنا على ان العلة المعللي الذي
ذكرته انا او الذي ذكرته انت وتوجهت علي بذلك فقال القاضي ابو الطيب في
مناظرته مع القدوري لا يكفي فان اتفاقهما معا على ان العلة احد المعنيين ليس دليلا
فان اجماعنا لين بحجة وانما الحجة في اجماع الامة وقال القدوري يكفي ذلك لقطع المناظرة
ص ومن طرق الابطال بيان الوصف طردي ولو في ذلك الحكم كالذكورة والانوثة
في العتق ش من طرق ابطال علية بعض الاوصاف بيان ان ذلك الوصف طردي علم
من الشارع الغاؤه مطلقا اي في جميع الاحكام كالطول والقصر فانه لا اعتبار بهما في شيء
من الاحكام واما في الحكم كالذكورة والانوثة في احكام العتق فانه لا تفاوت بينهما
في ذلك مع وجود التفاوت بينهما في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث فلا يعلل
بشيء من احكام العتق قال الشارح وقد نازع في هذا بانا اذا راينا الشارع اعتبرها في حصول
الاجر فروى الترمذي من اعتق عبدا مسلما اعتقه الله من النار ومن اعتق امتين
مسلمتين اعتقه الله من النار قلت التفاوت بينهما في الاجر في احكام الاخرة
والكلام في احكام الدنيا من العتق الواجب في الكفارة وغيرها ص ومنها ان لا
تظهر مناسبة المحذوف للحكم ويكفي قول المستدل بحثت فلم اجد ش اي هو اي
اذ هي المعترض ان المتبقي كذلك فليس للمستدل بيان مناسبة لانها تثقال ولكن
يرجح من وافقته للتعدية ش ومن طرق ابطال عليته بعض الاوصاف ان لا
تظهر مناسبة الوصف الذي يريد المستدل اسقاطه وحذفه للحكم ويكفي في ذلك قول
المستدل بحثت عن ذلك فلم اجد ما يوهم المناسبة فاذا ادعى المعترض ان الوصف
الذي استبقاه المستدل واعتبره لم يحذفه كذلك اي لا يظهر فيه مناسبة فليس
للمستدل بيان مناسبة لانه انتقال من السبر الى المناسبة لكن له ترجيح سبر
المستدل بان يبين ان سبره موافق لتعدية الحكم وسبر المعترض قاصر وهذا مبني
على ان التعدية ارجح من القاصر وهو المختار ص الخامس المناسبة والاخالة
ويسمى استدلالا بها تخريج المناط وهو تعيين العلة بابداء مناسبة مع اقتران السلامة عن
القوادح بالاظهار وتحقيق الاستقلال بعدم ما سواه من السبر ش الخامس من الطرق
الدالة على العلة المناسبة ويسمى ايضا تخريج المناط لما ضعف بتعدد الاخالة تكثر
الهمم والخاطر العجمة من خال اذا ظن لانه بالنظر اليه يخال انه علته ويسمى ايضا تخريج
المناط لما فيه من ابداء ما نيط اي علق عليه وعرفه المصنف بانه تعيين العلة

بابتداء مناسبة مع الاقتران والسلامة عن القوادح والمراد ابتداء مناسبة بينها وبين
الحكم والمراد بالاقتران مقارنة الحكم للوصف فخرج بابتداء المناسبة تعيين
العلة بالاطراد والشبه وذكر الاقتران من زيادة المصنف على ابن الحاجب وهو
لبيان اعتماد المناسبة لا لتحقيق ماهيتها فانهم يقولون المناسبة مع الاقتران
دليل العلية فلو دخل الاقتران في ماهية المناسبة لم يصح ذلك ومثاله الاسكار
فانه علة تحريم الخمر وليس فيه نص ولكنه مستنبط فان الاسكار لازالة للعقل
المطلوب حفظه يناسب التحريم والحق بانه النبيذ والحشيشة وغيرهما وقد اعترض
على هذا التعريف بانه فيه دورا لان معرفة ابتداء المناسبة يتوقف على معرفة انه ملايم
يعرف واجيب عنه بانه المناسبة الماخوذة في التعريف لغوية بمعنى الملايمة
فلا دور وتتحقق الاستدلال على ان الوصف الذي ابداه هو العلة لعدم ما يعارضه
بطريق التبر ولا يكفي ان يقول بحثت فلم اجد غيره ولا يلزم الاكتفاء به ابتداء ولا قبل
البحث والمناسب الملايم لافعال العقلاء عادة وقيل ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قال
ابو زيد ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقيل وصف ظاهر منضبط
يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصودا للشارع من حصول مصلحة
او دفع مفسدة وان كان خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة ش
للمناسب تعريفات احدها انه الوصف الملايم لافعال العقلاء في العادة اي يقصدها
العقلاء لتحصيل مقصود مخصوص كما يقال هذه اللولوة تناسب هذه اللولوة وهذه
الجبة تناسب هذه العمامة الثاني انه ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وقيدا
ذلك بالانسان كما فعل البيضاوي لتعالي الرب سبحانه وتعالى عن الضرر والانتفاع
وقد اعترض على هذا التعريف بان فيه تكرارا لعلة بالحكم لان الوصف المناسب
من اقسام العلة كالقتل يناسب ايجاب القصاص والجالب للنفع والدافع للضرر
هو الحكم كايجاب القصاص جالب لمنفعة بقا الحياة ودافع لضرر التعدي فلا تكرار
قال بعضهم في تعريفه انه الوصف المفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه
ضررا ومع ذلك فاعترضه شيخنا الامام الاسنوي بان فعل الجاني ليس جالبا ولا دافعا
بل الجالب او الدافع المشروعية وفيما اعترض به نظر فليس فيه ان التعريف جالب
دافع وانما فيه انه مفض الى ذلك وهو صحيح لان القتل مناسب لايجاب القصاص
ومفض اليه بشروعية ذلك والله اعلم وحكى في المحصول التعريف الاول
عمن لا يعلل احكام الله تعالى والثاني عمن يعللها ولما كان المعتمد قول الاشعري
في عدم تعليلها اختار المصنف الاول الثالث قال في البديع وهو اقرب الى اللغة

قول الى زيد وهو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ه

وبني عليه امتناع الاحتجاج به في المناظرة دون النظر لامكان قول الخصم لا يتلقاه
عقلي بالقبول ومنهم من اعتنى به وقال ليس عقل المناظر بل اذا تلقته العقول السليمة
بالقبول انتهض دليلا على المناظر الرابع للامدي وابن الحاجب وتصديره بالوصف
حسن على الغالب لما تقدم ان العلة قد تكون حكما شرعيا فلو قال معلوما لتناول
ذلك وخرج بالظاهر الخفي وبالمنضبط ما لا ينضبط فلا يسمى مناسبا وقوله ما لا
يحصل فاعل يصلح وخرج به الوصف المتبقي في البر والمدارة الدوراني غير هاتين الاوصاف
التي تصلح للعلية ولا يتم تعليلها بما ذكر وقوله من حصول مصلحه او دفع مفسدة
بيان لما في ما يصلح ثم فرع المصنف على هذا التعريف فقال متى كان الوصف خفيا
او غير منضبط اعتبر لازمه وهو وصف ظاهر منضبط ملازم للوصف الخفي وهو
المظنة اي مظنة المناسب كالسفر فانه ملازم للمشقة لكن اعتبارها معتبر لتعذر
انضباطها فنيط الترخص بلازمها وهو السفر وقد يحصل المقصود من شرع الحكم
يقينا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون محتملا سواء كان الخمر او نفيه راجح كنكاح الايسة
للمتوالد والاصح جواز التعليل بالثالث والراجح كجواز القصر للتغرة فان كان غالبا قطعا
فثالث الخفية يعتبر والاصح لا يعتبر سواء لا تعد فيه كل وقت في المشقة
وما فيه تعبد كاستبراء جارية استبراؤها بما يسمى في المجلس من حصول المقصود من شرع
الحكم مراتب احدها ان يحصل يقينا اي كالبيع فانه اذا صح ترتب عليه مقصوده من
حل الانتفاع يقينا الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص فان حصول الانزجار به ليس قطعيا
لاقدام كثير على القتل مع وجود القصاص وذكر المصنف مثالها مع غالب الشف والنشر
المرتب وظاهر كلامه الاتفاق على اعتبارها مع تخلف المقصود وهو كذلك الثالث
ان يكون محتملا احتمالا مستويا وقال في البديع لا مثال له في التحقيق ومثاله المصنف تبعا
لابن الحاجب بعد الخمر لفظ العقل فان حصول المقصود بعده او نفيه لا يكشف
التنقيح مساوية تقريبا كثر المقدمين عليه الرابع ان يكون نفي المقصود من شرع الحكم
ارجح من حصول المقصود به كنكاح الايسة للمتوالد فان حصوله ممكن عقلا لا عادة
والاصح وفاقا لابن الحاجب جواز التعليل بالقسمين الاخيرين بدليل جواز القصر
للملاك المترفة بالسفر وان انتفت المشقة في حقه فلو قطعنا بفوات بعض المقصود من
شرع الحكم في بعض الصور كالحاق النسب بمشرقي تزوج بمغربية فاتت بوضع القطع
بانتفاء اجتماعهما فاعتبر الشافعية ايضا والحنفية به النسب وخالفهم الجمهور وقالوا
بالحقوه به فان قيل قد اعتبر الشافعية ايضا فاوجبوا الاستبراء على من باع جارية
ثم اشتراها مرة من المشتري منه في مجلس العقد مع القطع بانتفاء شغل رحمها من البائع

قلت ذكر تعبد غير مقصود للعين وليس معللا باحتمال الشغل ولهذا غاير المصنف
بين المثالين ص والمناسب ضروري فحاجي فتحسيني والضروري كحفظ الدين فالنفس
فالعقل فالنسب فالمال فالعرض ويلحق به مكمله كحد قليل المكر والحاجي كالبيع
والاجارة وقد يكون ضروريا كالاجارة لتربية الطفل ومكمله كخيار البيع والتحسيني
غير معارض للقواعد كسلب العبد اهلية الشهادة فالمعارض كالكتابة من
المناسب على ثلاثة اقسام ضروري وهو ما كانت مصلحته في محل الضرورة وحاجي وهو
ما كانت مصلحته في محل الحاجة وتحسيني وهو ما كانت مصلحته مستحسنة في العادة
وعطف المصنف بعضها على بعض بالواو للعلم تدريجا هكذا عند التعارض وقد اجتمعت
الاقسام في النفقة فالنفقة ضرورية والزوجة حاجية والاقارب تحسينية
ولهذا رتب في الوجود هكذا والاركان لحفظ الكليات الخمس التي اتفقت الملل
على حفظها وهي الدين والنفس والعقل والنسب والمال ورتبها المصنف بالفاء
ليعلم ترتيبها هكذا فحفظ الدين بالقتال والنفس بالقصاص والعقل بايجاب
الحد على شارب الخمر والنسب بايجاب الحد على الزاني والمال بايجاب الضمان على
متلفه وعقوبة السارق والمحارب وزاد المصنف وقيله الطوفي على الخمس
سادسا وهو العرض في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام قال في خطبته
في حجة الوداع ان دماءكم واموالكم واعراضكم عليكم حرام وتحريم الاعراض
معلوم من الدين بالضرورة وحفظه لحد القذف وكلام المصنف يقتضي انه
في مرتبة المال لعطفه عليه بالواو ويحتمل ان يحد دون الكليات فيتوضأ
من الملحق بها قال الشارح والظاهر ان الاعراض يتفاوت فمنها ما هو من الكليات
وهو الانساب وما رجح من الاموال فان حفظها تارة يتحتم الزنا وتارة يتحتم
القذف المفضي الى الشك في انساب الخلق ونسبتهم لاباهم وتحتم الانساب
مقدم على الاموال ومنها ما هو دونه وهو ما عدا الانساب انتهى وملحق بالقذف
حكمه باحاب الحد بشرب قليل المسكر فان كثيره يفسد العقل ولا يخفى
الابافساد كل جزء منه فالقليل متلف لجزء من العقل وان قل والقاني
وهو الحاجي كالبيع والاجارة فلا يلزم من عدمها فوات شيء من الضروريات لكن
الحاجة اليها وذكر امام الحرمين انا البيع ضروري فانه الناس لو لم يتبادلوا اما
بايديهم لجر ذلك ضرورة فيلحق بالقصاص وذكر المصنف ان بعض هذا القسم
قد يصير ضروريا بالمعارض كاستئجار الولي لتربية الطفل قلت تحمل
تربيته بما شرعه الولي لذلك فرب اجارة ومتبرع ومن جعل له عليه جعل

فلا

فلا يضر الامر في الاستئجار فليس ضروريا ولو مثل بشراء الولي له المطعوم والملبوس
لكان اولى ويلحق بالحاجي مكمله كخيار البيع فانه شرع للتروي وانحصارها مد
الحاجة بدونه والثالث وهو التحسيني قسمان احدهما انه لا يجاريضه شيء من
القواعد كسلب العبد اهلية الشهادة لانحطاطه لا لمنصب شريف فانتفاؤها
ان يعارض قاعدة معتبرة كالكتابة فانها جوزت لاستحسانها في العادة
مع مخالفتها للقاعدة في امتناع بيع الانسان ماله بماله ص ثم المناسب ان
اعتبر بنص واجماع عين الوصف في عين الحكم فالمؤثر وان لم يعتبر بهما بل بترتب
الحكم على وفقه ولو باعتبار جنسه يجنسه فالملايم وان لم يعتبر فان دل
الدليل على الغاية فلا يعدل به والا فهو المرسل قبله مالك على الاطلاق وكاد ان يتم
الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير وروده الاكثر مطلقا وقوم في الجهاد
وليس منه مصلحة ضرورية كلية قطعية لاعتماد الدليل على اعتبار فقيل حق
قطعا وشرطها الغزالي للقطع بالقول به لا لاصل القول به قال والظن القريب
من القطع كالقطع ش هذا تقسيم اخر للمناسب من جهة اعتبار الشرع له
وعدم اعتباره فاما ان يعلم اعتبار الشرع له او الغاؤه او لا يعلم واحد منهما فهو ثلاثة
اقسام الاول وهو ما علم اعتباره والمراد بالعلم هنا ما هو اعم منه ومن الظن وجنسه
اربعة اقسام احدها ان يعلم اعتبار عين الوصف في عين الحكم اما بنص كاعتبار نص عين
الذكورة في عين الحدث بنصه عليه في قوله عليه الصلاة والسلام من مس ذكره فليتوضأ
واما بالاجماع كاعتبار عين الصغر في عين ولاية المال ويلتحق هذا القسم الوحي ثانيها ان يعتبر
عين الوصف بجنس الحكم كاعتبار الصغر في ولاية النكاح فانه لم يعلم من الشارع اعتبار في عين
ولاية النكاح بل في جنس الولاية لاعتبار في ولاية المال كما تقدم ثالثها ان يعتبر جنس
الوصف في عين الحكم كاعتبار جنس المشقة في قصر وهو اسقاط الصلاة اتماما للتخفيف
الحاضر للبعض في حق المسافر بالقصر ابعادها ان يعتبر جنسه كاعتبار المظنة التي يندرج
تحتها مظنة القذف وهو شرب المسكر وهو مظنة الوطء الحرام وهي الخلوة بالاجنبية
في الحكم الذي يندرج تحته حكم القذف وهو ايجاب الحد على الشارب وحكم الزنا فهو التحتم
قال علي رضي الله عنه في شارب الخمر اراه اذا شرب هذى واذا هذى افترى وعلى المفتري
جلد المفتري يعني القاذف ووافق الصحابة على ذلك وهذه الاقسام الثلاثة الاخيرة تسمى
بالملايم وهي مندرجة في قوله المصنف وان لم يعتبر اي عين الوصف في عين الحكم وذلك
صادق باعتبار المعنى في الجنس وحكمه بالجنس في الجنس وصرح المصنف بهذا
الاخير بعد لو فانه احد الثلاثة وقوله بهما اي بالنص والاجماع اي لم يدل على اعتبار

واحسنها بل علم ذلك بترتيب الحكم عليه وفقده وانما قدم اعتبار عين الوصف في جنس الحكم
على عكسه لان الابهام في العلة اكثر محذورا من الابهام في المعلوم القسم الثاني ملغاة
فلا يجوز التعليل به اتفاقا وقد انكر على بعض العلما لما افتى بعض ملوك المغرب في جماعة
في رمضان بان عليه صوم شهرين متتابعين مستدلا له بما روي ان الاعتاق
معين عليه لانه لما لم يمكنه جبره عن معاودته الجماع بخلاف صوم الشهرين وهذا
مناسب لكن ابطله الشرع بتقديم الاعتاق على الصيام فكذا اعتبار مصادمة المقاصد
الشرع وتصرفا بالتشهي في امور الدين القسم الثالث ان لا يعلم اعتبار ولا الغاء وهو
المرسل ويسمى المصالح المرسلة وفيه مذاهب احدها وبه قال الاكثرون رده مطلقا
والثاني قوله مطلقا وبه قال مالك وقول المصنف كاد امام الحرمين يوافقه يعني
لاعتباره المصلحة في الجملة لكنه لم يخصه جنس المصلحة مطلقا كقول مالك بل
بالغ في البرهان في الرد عليه وقال تعرض عليه واقعة نادرة ان رأى ذو نظر فيها
جدع انف واصطلام شفة وابدى راى لا تتكر العقول سماعه الى ان العقوبة
شرعت لعصم الضراحش وعن العقوبة لا يفقه بهذه النازلة للزمكم التزام
هذا لا نكم تجوزون لاصحاب الاموال القتل في البهم العظيمة حتى نقل عنه انكم قلتم
اقتلوا ثلث الامة في استيفائها الى اخر كلامه في ذلك قلت وعن ذلك يلقى
عن بعض امة الحاج الجهلة وكان بعض يستحسنه انه يقطع اعصاب لصوص
الطريق لاقتلهم الواحد منهم الهرب على قدميه ويتعدد ذلك مع قطع اعصاب رجليه
واسناعه والثالث رده في العبادات وقبوله في المعاملات قاله الابياري في شرح
البرهان وقال انه الذي يقتضيه مذهب مالك وقول المصنف وليس منه الى
اخره اشار به الى ما اذا تترس الكفار باسارى المسلمين وخيف من ترك رميهم
اصطلام المسلمين فيجوز رمي الترس وان كان فيه قتل مسلم لم يذنب فقد اجتمع في
هذه المسئلة ثلاثة اوصاف فارض ورد كلية قطعية اما كونها ضرورية فلانه لا يمكن
تحصيلها بطريق اخر واما كونها كلية فلرجوعها الى كافة الامة واما كونها قطعية
فلتحصيلها المصلحة بالقطع لا بالظن وينازع في اشراط القطع حكاية الاجماع
وجهين في مسئلة التترس من غير اشتراط القطع وعللوا المنع بان غاية الامر ان
نخاف على انفسنا ودم المسلم لا يباح بالخوف وفيه نظر لجريان الخلاف في حالة
الخوف بدون قطع وقد بقاء حالة القطع وجزم والخلاف في صورة الخوف
وبه صرح الغزالي في المستصفى وهذا معنى قول المصنف وشرط الغزالي ايضا
كونها قطعية للقطع بالقول بجواز الرمي هنا لا اصل القول به والحق الظن القريب

من

من القطع بالقطع واشار المصنف بقوله وليس منه الى الرد على الامام والامدي وغيرهما
حيث قالوا لمثل الشافعي بالمرسل لا يبعد هذه المسئلة فان هذه الصورة قد علم التعليل
على اعتبارها فانه افاقيد فيه سفك دم معصوم عورض بان في الكف عنها هلاك دما
معصومة لا حصرها وقد علم من الشرع تقديم حفظ الكلي على الجزئي وان حفظا مصلحة
الاسلام عن اصطلام الكفار امر في نظر الشرع من حفظ طائفة مخصوصة ولم يقم هذا فيما
اذ ليس له اصل معين بل ادلته متعددة في الكتاب والسنة وقرائن الاحوال فلذلك اطلق
عليه اسم المصلحة المرسلة وكان هذه التسمية في الموقعة للامام وعني بجعل الشافعي
قائلا بالمصلحة المرسلة في هذه المسئلة عدم المناسبة بمفسدة تلزم رتبة
او مساوية خلافا للامام بل انما اشترط لوصف المناسبة في مفسدة معارضة لما فيه
من المصلحة تقتضي عدم شروعيته فهل يعد مثل هذا مناسبة بتلك المفسدة فيه مذهبان
احدهما نعم واختاره المصنف تبعا لابن الحاجب والصفي الهندي وثانيهما لا وبه قال
الامام فخر الدين والبيضاوي والخلاف في ذلك لفظي يرجع الى ان هذا الوصف هل يسمى
فيه مع ذلك مناسبا ام لا مع الاتفاق على الحكم معمولا به ومنع وقوع هذه المسئلة ولسلوك
الشافعي الطريق البعيد لغير غرض لا يقصر لاحترام المناسبة حتى السادس الشبيه منزله
بين المناسب والطرد وقال القاضي هو المناسب بالتبع ولا يصار اليه مع امكان قياس العلة
اجماعا فان تعذرت فقال الثاني فحجة وقال الصيرفي وابو اسحق الشيرازي مردود
واعلاه قياس عليه الاشبه في الحكم والصفة ثم الصوري وقال الامام المعتبر حصول
المشابهة لعدم الحكم او مستلزم ما شي السادس من الطرق الدالة على العلة عليه اكثر شبيه وهو
منزله بين المناسب والطرد لانه يشبه المناسب لالتفات الشرع اليه ويخالفه بانه
ليس فيه مناسبة عقلية ويشبه الطرد لعدم المناسبة ويخالفه باعتبار في بعض
الاحكام بخلاف الطرد فان وجوده كالعدم وعرفه القاضي ابو بكر بانه المناسب بالتبع
اي بالالتزام كالطهارة لاشتراط النية فانها من حيث هي لا تناسب اشتراط
النية كذا نقله عنه المصنف وغيره لكن الذي في مختصر التقريب له ان الحاق فرع باصل
لكثرة اشباهه للاصل في الاوصاف من غير ان يعتقد ان الاوصاف التي شابهت
الفرع فيها الاصل علة لحكم الاصل ولا يصار الى الاخذ بجميع امكان قياس العلة فاحكام الذي
ابو بكر اجماع الناس عليه فان تعذر قياس العلة فاختلف في العمل بقياس الشبه
فالمنع عن الشافعي انه حجة قال ابن السمعاني اشار الى الاحتجاج به في مواضع من كتبه
كقوله في ايجاب النية في الوضوء كالتيمم طهارتان فكيف يفترقان ورده القاضي
ابو بكر والصيرفي وابو اسحق المروزي والباسق الشيرازي ونازع في صحة القوله عن

الشافعي وقال انما اراد ترجيح احدى العلتين في الفرع لكثرة الشبه ثم ان القياس
الشبه مراتب اعلاها قياس علة الاشباه في الحكم والصفة وهو ان يتردد الفرع
بين اصلين ويشبه احدهما في اكثر الاحكام فيلحق به وعليه اعتماد الشافعي في ايجاب
قيمة العبد اذا اتلف بالغة ما بلغت تشبيها في اكثر احكامه بالاموال وشبهه بالاحرار
قليل ودليله الشبه الصوري كقياسنا الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة
وقياسهم في تحريم اللحم وقال الامام في الحصول المعتبر حصول المشابهة فما يظن انه
علة الحكم ويستلزم علته سواء كان في الصورة او الحكم عملا بمقتضى الظن وظاهر
كلام المصنف ان هذه المراتب للقايلين بحجيته ويرد عليه ان الشافعي لا يقول
بالشبه الصوري كما بينه ابن برهان وغيره نعم تبعه في الرد موافقوه كغير
امام الحرمين والغزالي والامام والبيضاوي وغيرهم وعبر الآمدي بالطردي
وهو احسن فان الطرد يقتضي ان الطرد الة على العلية عند بعضهم كما سياتي قال
اعلم ان [illegible] الدوران وهو ان يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم
عند عدمه قيل لا يفيد وقيل لا قطعي والمختار وفاقا للاكثر ظني ولا يلزم المستدل
بيان شيء ما هو اولى منه فان ابدى المعترض وصفا اخر ترجح جانب المستدل بالتعدد
وان كان متعديا الى الفرع ضرة عند مانعي العلتين او الى فرع اخر طلب الترجيح
من السابع الدوران وصو الطرد والعكس سماه الآمدي وابن الحاجب وغيرهما
المصنف بذلك ليوجد الحكم عند وجود الوصف وبعدم عند عدمه فالوصف
هو المراد بالحكم والحكم هو الدار وقد يوجد الدوران في محل واحد كتحريم
العنب فانه كان مباحا فلما اسكر حرم فلما زال الاسكار بصيرورته
خلا عاد الحل فدار التحريم مع الاسكار وجودا وعدما وقد يكون في محلين
كالقمح لما كان مطعوما حرم فيه الربا والكتان لما لم يكن مطعوما لا ربا
فيه فقد دار جريان الربا مع الطعم وعدل المصنف عن تعبير البيضاوي بالمناسبة
الى التعبير بعند لانه قد يتوهم من المناسبة والكلام في الدوران المجرد
عن المناسبة ولو قال ويتنفي عند انتفاءه بدل قوله وبعدم لكان اولى
لانه لا يوهم بانه فعل مطاوع قال لتعد لازم فقوله لعدم لحن واختلف فيه
على مذاهب احدها انه لا يفيد العلية وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب
وكلام المصنف في الافعال الاختيارية يقتضيه الثاني انه يفيدها قطعا
وبه قال بعض المعتزلة الثالث انه يفيدها ظنا وهو المختار عند المصنف
وبه قال الاكثرون منهم القاضي ابو بكر وامام الحرمين والامام الرازي والبيضاوي

قال

قال الامام الحرمين ونصب القاضي ابو الطيب الى انه اعلا المسالك المظنونة
وكاد يدعي قضاءه الى القطع ولا يلزم المستدل به بيان نفي ما هو اولى العلة
منه ومن ادعى وصفا اخر فعليه ابداؤه اطبق على ذلك المحدثون وذهب القاضي
ابو بكر الى انه يلزمه ذلك قال الغزالي وصو بعيد في حق المناظر متجه حقا المجتهد
فان علة قام النظر لتحصيله الفتوى فهذا مذهب ثالث فاذا ابدى المعترض
وصفا اخر فان كان قاصرا ترجح الوصف الذي ابداه المستدل بانه متعد وصو
بناء على ترجيح المتعدية على القاصرة وان كان متعديا الى الفرع المتنازع فيه
بني على جواز التعليل بعلتين فان منعناه والا فالجواز اجتماع وصفين
معترفين على معرف واحد وان كان متعديا الى فرع اخر غير المتنازع فيه طلب
ترجيح احدهما على الاخر بدليل خارجي فلو كان وصف المستدل غير مناسب
ووصف المعترض مناسب قدم قطعا قاص الطرد وصو مقارنة
الحكم للوصف والاكثر على رده وقال علماؤنا قياس المعنى مناسبة والشبه تقريب
والطرد تحكم وقيل ان قارنه فيما عدا صورة النزاع افاد وعليه الامام وكثير وقيل
تكفي المقارنة في صورة وقال الكرخي يفيد المناظر دون الناظر ش الثامن
من طرق العلة الطرد وصو ما عرفه القاضي ابو بكر بمقارنة الحكم للوصف اي من
غير مناسبة فانه لو قال الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بازات فهو المناسب او
بالتتبع اي بالاستقراء فهو الشبه والا فهو الطرد كقول من يوجب طهورية المتنجس
بالماء الكثير المنفصل على جنسه فصح التطهير به كالماء الجاري فبنا العلة ليس بينه
وبين صحة التطهر به مناسبة اصلا ولم يرجح المصنف بقية المناسبة لمعرفته بما تقدم
وظاهر كلام اعتبار المقارنة في جميع الصور كالذي ذكره البيضاوي اعتبار
المقارنة فيما سوى صورة النزاع واختلف القول به على مذاهب احدها وبه قال
الآمدي وابن الحاجب والاكثرون كما حكاه عنهم امام الحرمين وغيره ورده وبالغ القاضي
ابو بكر في الانكار على القايل به فقال لله هاذي بالشريعة ومثله الحليمي بمن راى
عبارا فقاله وراه حرث وما حكاه المصنف عن علمائنا هو الذي اورده ابن السمعاني
في القواطع فقال قياس المعنى تحقيق والشبه تقريب والطرد تحكم الثاني وليه ذهب
الامام فخر الدين وعزاه للاكثرين فقهائنا وصاحب الحاصل والبيضاوي انه
حجة اذا قارنه فيما عدا صورة النزاع الحاقا للفرد بالاغلب الثالث انه حجة
ولو قارنه في صورة واحدة وبه قال الكرخي يفيد المناظر دون الناظر قال
في البرهان وقد ناقض ذا المناظر بحث عند الملحد الصحيحة فاذا لم يصلح في مذهبه فكذا

فهو مراد حصمه في الجدل وليس في الحد وما يقبل مع الاعتراف ببطلان نص المناسبة
تنقيح المناط وهو ان يدل ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار
بالاجتهاد ويناط بالاعم او تكون اوصاف فيحذف بعضها ويناط بالباقي مثل الناس تنقيح
المناط اي تخليص الوصف الذي ناط الشارع به الحكم وربطه به وهو قسمان احدهما
ان يدل دليل على التعليل بوصف فيحذف خصوص ذلك الوصف عن الاعتبار
بالاجتهاد ويناط بالاعم كما حذف المالكية والحنفية خصوص المجامع في حديث
المجامع في نهار رمضان وعلقا الكفارة بوصف عام وهو مطلق الافطار الثاني
ان يدل لفظ ظاهر على التعليل بمجموع اوصاف فيحذف بعضها عند درجة الاعتبار
اما لانه طردي او لشبوت الحكم مع بقية الاوصاف بدونه ويناط بالباقي كتعميم
جماع المكلف لاعتبار الكفارة من الاوصاف المذكورة في حديث الاعرابي
وكون الموطوءة زوجته وغير ذلك من الاوصاف الطردية وقد قال بتنقيح المناط اكثر
منكري القياس حتى ان ابا حنيفة لا يتوصل بالقياس في الكفارات مع ذلك يستعمل تنقيح
المناط فيها ويسميه استدلالا قال ابن التلمساني واعتراف منكري القياس به بناء على ان
النص على التعليل نص على العموم اما تحقيق المناط فاثبات العلة في احاد صورها كتحقيق
ان الناشف سارق وتخريج كمعرس تنقيح المناط وتحقيق المناط استقراء
في اللغة فقد تشتبه معانيها اما تنقيح المناط فقد عرفته واما تحقيق المناط فهو اثبات
العلة المتفق عليها في الصورة المتنازع فيها فالتعليل بها متفق عليه والتعديان وجودها
في الفرع لتحقيق ان الناشف سارق فان علة قطع السارق اخذ المال خفية وهو موجود
فيه واما تخريج المناط فقد مر في المناسبة وهو الاجتهاد في استنباط علة الحكم بطريق
دالة على ذلك كقوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا البر بالبر الا مثلا بمثل فاستنبط
المجتهد ان العلة الطعم فكأنه اخرج العلة من خفاء وفي تنقيح المناط ما هو مذكور في الطرق
فلم يستخرج بل نقح النص واخذ منه ما يصلح للعلية وترك ما لا يصلح من المقارنات
الغا الفارق كالحاق الامة بالعبد في السراية وهو الدوران والطرد بوجه ما في
شبه اذ يحمل الظن في الجملة ولا يتعين جهة المصلحة الى العاشر الغا الفارق هو
بيان ان الفرع لم يفارق الاصل الا فيما لا يؤثر فيلزم اشتراكهما في المؤثر وهو ضد قياس
العلة لتعيين الجامع هناك والفارق هنا كالحاق الامة بالعبد في سراية العتق التي
دل عليها قوله عليه الصلاة والسلام من اعتق شركا له في عبد قوم عليه وهذا الالحاق لا يقل
الى درجة القطع لاحتمال ان لا يلاحظ في العبد استقلاله بما ليس من وظائف المرأة كالجهاد
والجمعة وغيرهما فمثل قوله عليه الصلاة والسلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم يلحق فيه بالحاق

البول في آنية وصب به والتفريط قيد بالمنصوص عليه وقد جعل البيضاوي تنقيح المناط
من الغا الفارق وغاير المصنف بينهما وقدم تنقيح المناط لاعتماده بظاهر في التعليل
بمجموع اوصاف كل قد يكون دليلا في الفارق قطعا فيكون اقوى من تنقيح المناط ثم ذكر
المصنف ان الغا الفارق والدوران والطرد ترجع الى نوع من الشبه فانها اشتركت في حصول
الظن بها في الجملة من غير تعيين جهة المصلحة وهذا حقيقة الشبه ص خاتمة
ليس تأتي القياس بعلية وصف ولا العجز عن افادته دليل عليه على الاصح فيها ش
ذكر في هذه الخاتمة امرين ذكر بعضها هذا الاصول انها يدلان على العلية والصحيح
الاول ان يقال اذا كان هذا الوصف علة تأتى القياس على النص وان لم يكن علة تعذر
القياس عليه والعمل به يستلزم امتثال الامر بالقياس او لي وهو مردود ويلزم من
الدور فان صحة القياس تتوقف على علية النص فلو اثبتنا عليته به لزم الدور
الثاني وهو محكي عن الاستاذ ابي اسحق ان يقال اذا عجزنا عن اقامة الدليل على
افساد التعليل بوصف دل ذلك على انه علة وهو مردود بانه لم يقم دليل على ان كل
علة فكيف تثبت عليته بلا دليل ص القوادح منها تخصيص العلة وقيل
في المستنبطة وقيل عكسه وقيل يقدح الا ان يكون لمانع او فقد شرط وعليه اكثر فقهائنا
وقيل الا يتعرض على جميع المذاهب كالعراياه وعليه الامام وقيل يقدح في الخاطر وقيل في
المنصوصة الا بظاهر عام والمستنبطة الا لمانع او فقد شرط وقال الآمدي ان كان
التخلف لمانع او فقد شرط او ضعف لاستثنا او كانت منصوصة بالايقبل التأويل
لم يقدح والخلاف معنوي لا لفظي خلافا لابن الحاجب ومن فرق عد التعليل بجملتين
والانتقاض والحكم المناسبة بمفقد وغيرها ش لما فرغ من ذكر الطرق الدالة
على العلية شرع في ذكر مبطلاتها واراد بالقوادح ما يقدح في الدليل بجملته سوا
العلة وغيرها الاول النقض ويسمى تخصيص العلة وهو تخلف الحكم عن الوصف
المدعى عليته وفي القدح به مذاهب احدها انه قادح مطلقا واختاره المصنف
وعزاه للشافعي رحمه الله اعتمادا على قول ابن السمعاني في القواطع انه مذهب
الشافعي وجميع اصحابه الا القليل منهم لكن قال الغزالي في شفاء العليل انه لا يعرف
له فيه نص ومقتضى اطلاق المصنف انه لا فرق في ذلك بين ان تكون العلة منصوصة
قطعا او ظنا او مستنبطة وسواء كان التخلف لفقد شرط او لوجود مانع او لا
والحاصل من ذلك تسعة اقسام لانها اما منصوصة او مستنبطة ثلاثة في ثلاثة ثانيها انه غير
قادح مطلقا وعزاه المصنف للحنفية وانهم لا يسمونه نقضا بل تخصيصا
للعلة لكن ابن السمعاني انما حكاه عن العراقيين منهم قال وادعى ابو زيد انه

مذهب ابي حنيفه واصحابه قال واما الخراسانيون منهم فقالوا بالاول حتى قال ابو
منصور الماتريدي تخصيص العلة باطل من قال به فقد وصف الله بالسفه
والعبث فاي فائدة في وجود العلة ولاحكم ثالثها انه يقدح في المستنبطة
كتعليل القصاص بالقتل العمد العدوان مع انتفايه في قتل الاب دون المنصوصة
كقوله عليه الصلاة والسلام انما ذكي عرق مع القول بعدم النقض بالخارج النجس
من غير السبيلين رابعها عكسه كذا حكاه المصنف تبعا لابن الحاجب لكن قال
في شرحه ان مراده لا يقدح في المستنبطة اذا كان لمانع او عدم شرط دون
المنصوصة خامسها انه يقدح الا ان يكون لمانع او فقد شرط فلا يقدح مطلقا
سوى العلة المنصوصة والمستنبطة وهو اختيار البيضاوي والصفي الهندي
وعزاه المصنف لاكثر فقهائنا سادسها انه يقدح مطلقا الا ان يرد على سبيل
الاستثناء ويعترض على جميع المذاهب كالعرايا وصبيح الرطب على رؤس النخل
بالتمر والعنب على الكرم بالزبيب فانه ناقض جميع العلل التي علل بها الربا وهو
الطعم او القوت او الكيل او المال وعزاه المصنف للامام وقد حكاه في المحصول عن
قوم واقتضى كلامه موافقتهم وقال في الحاصل انه الاصح وجزم به في المنهاج
واقتضى كلامه انه ليس من محل الخلاف سابعها انه ان كانت العلة علة حظر فلا يقدح بها
والا فلا اختاره القاضي ابو بكر عن بعض المعتزلة ثامنها انه ان كانت العلة منصوصة
قدح النقض فيها الا اذا كان بظاهر عام وانما قال بظاهر لانه لو كان بقاطع لم يتخلف
الحكم عنده وانما قال عام لانه لو كان خاصا بمحل الحكم لم يثبت المختلف وهو
خلاف المقدر وان كانت مستنبطة قدح فيها الا اذا كان التخلف لمانع او انتفاء شرط
واختار ابن الحاجب تاسعها انه ان كان التخلف لمانع او فقد شرط او في صورة
الاستثناء او كانت منصوصة بما لا يقبل التاويل لم يقدح والا قدح وبه قال
الامدي ولا يقال كيف يقبل النص التاويل لان مراده بالنص ما هو اعم من الصريح
والظاهر يقبل التاويل ثم اختلف في ان هذا الخلاف لفظي او معنوي فقال الاول
امام الحرمين وابن الحاجب الانفاق ممن جوز تخصيص العلة ومن منعه
على ان اقتضاء العلة للحكم لا بد فيه من عدم المخصوص فلو ذكر القيد في ابتداء
التعليل لاستقامت العلة فرجع الخلاف الى ان القيد العدمي هل يسمى جزء علة
ام لا وقال بالثاني الامام في المحصول وقال لا فرق بالعلة بالقاضي او الموجب
لم يجعل العدم جزء العلة بل كاشفا عن حدوث جزء العلة ومن جوز التخصيص
لا يقول بذلك ان فسرنا ما بالامام ظهر الخلاف في المعنى ايضا فان من اثبت

العلة بالمناسبة متى وجد فيه ذلك القيد العدمي مناسبة صح العلة والا بطلها ومن جوز
التخصيص لا يطلب فيه مناسبة واختاره المصنف وقال لا يظهر الخلاف في الغيبي
في امور احدها التعليل بعلتين وقد سبق ثانيها انقطاع الخصم وانه لا يسمع
دعواه بعد ذلك انه اراد باللفظ المطلق ما يحتمل النقض لانه يشبه الدعوى بعد
الاقرار ومن جوز التخصيص قبل دعواه قال ابن برهان وفيه نظر فخر الحرمين المختار انه لا يكون منقطعا لكن اذا كان ينبغي ان يشير
اليه ثالثها اخراج المناسبة بمفسدة وغير قاص وجوابه منع وجود العلة
او انتفاء الحكم ان لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل وعند من يرى في الموانع بينهما
من المباينة للنقض وذكر الخلاف فيه قدحه شرع في بيان اجوبته التي يدفع
بها وذكر منها ثلاثة احدها ان يمنع المستدل وجود العلة في صورة النقض لا
عنادا او مكابرة بان يبدي في العلة قيدا معتبرا في الحكم موجودا في محل
التعليل مفقودا في صورة النقض كقولنا في النباش اخذ للنصاب من حرز مثله
عدوانا فهو سارق يستحق القطع فاذا نقض بما اذا سرق الكفن من قبر في مفازة
حيث لا يجب القطع في الاصح في جوابه انه ليس في حرز مثله ثانيها منع انتفاء الحكم
الصورة التي في المنقوض بها كقولنا السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التاجيل بل
يصح ان يكون حالا فان نقض بالاجارة لكونها عقد معاوضة والتاجيل شرط
فيها فجوابه ان اشتراط الاجل في الاجارة ليس لصحة العقد بل ليستقر المعقود عليه
وهو المنفعة فان استقرار المنفعة في الحال وهي معدومة محال ولا يلزم من كون شيء
شرطا في استقرار المعقود عليه ان يكون شرطا في صحة الاجارة فلم يشترط الاجل
في صحة الاجارة ومحل صحة الجواب بذلك ان لا يكون انتفاء وفي صورة النقض
مذهب المستدل فاما ان كان مذهب المستدل فليس له الجواب به سواء كان مذهب
المعترض ايضا ام لا ثالثها ان يبين المستدل في صورة النقض مانعا يمنع من
ثبوت الحكم فيها فيبطل النقض عند من يرى ان تخلف الحكم لمانع لا يقدح كقولنا
في القصاص في القتل بالمثقل كالمحدد فانه نقض بقتل الاب ابنه فان الوصف
موجود فيه مع تخلف الحكم فجوابه ان ذلك لمانع وهو كونه كان سببا لايجاد من
صيرا لاعدام به وليس للمعترض الاستدلال على وجود العلة عند الاكثر لانتفاء
وقال الامدي ما لم يكن دليل اولى بالقدح ويدل على وجود ما به وجود في محل النقض ثم
منع وجودها فقال نقض دليلك فالصواب لا يسمع لانتقاله من نقض العلة الى نقض
دليلها ثم ان منع المستدل وجود العلة في صورة النقض فهل للمعترض الاستدلال

على وجودها فيه مذاهب احدها وبه قال الاكثرون وجزم الامام فخر الدين والبيضاوي
انه ليس له ذلك لانه انتقال عن المقصود قبل تمام الكلام فيه الى غيره الثاني كذلك
لانه حتم النقض لثالث وبه قال الآمدي انه ان تعين ذلك طريقا للمعترض في دفع كلام
المستدل وجب قبوله وان امكنه القدح بطريق اخر وهو افضى الى المقصود فلا فاذا قلنا
بالاول فاقام المستدل الدليل على وجود العلة في محل التعليل وكذلك الدليل على
وجودها في النقض لكن قد منع المستدل وجودها في محل النقض فقال المعترض
ينتقض دليلك كقول الحنفي يصح صوم رمضان بنية قبل الزوال للاتاك والنية قبله
اثبت في النهار بعد الزوال فانا لا نكتفي فيمنع الحنفي وجود العلة في هذه الصورة فيقول
اثبت ما اقمته دليلا على وجود العلة في محل التعليل دال على وجودها في صورة
النقض فهل يسمع ذلك فيه مذهبان احدهما وهو الذي صوبه المصنف والحنفان
الآمدي وابن الحاجب والصفي الهندي انه لا يسمع لانه انتقال عن نقض العلة الى
نقض دليلها والثاني انه يسمع وهو ظاهر عبارة المحصول فانه علل المنع فيما
تقدم بانه نقل الكلام الى مسئلة اخرى ثم قال لو قال المعترض ما دللت به الى اخره لكان
نقضا للدليل فيكون انتقالا من السؤال الذي بدا به الى غيره انتهى فلم يجعله انتقالا
الى مسئلة اخرى بل الى سؤال اخر قد يدل عليه تعيين بنوه بل عبارة
البيضاوي فهو نقل الى نقض الدليل وليس فيه افصاح بحكمه لكن الاقرب الى
الفهم من كلامه انه غير مقبول لانه علل منع المعترض من اقامة الدليل
على وجوده بانه نقل قد علم ان النقل غير مقبول مطلقا ويحتمل ان يكون معنى كلامه
ان النقل في هذه الصورة مقبول لكونه ليس انتقالا الى مسئلة اخرى وعليه جرى
الشيرازي فشرحه شديد وقال المعترض يلزمك اما نقض العلة او نقض
الدليل الدال على وجودها في الفرع كان مقبولا لا يحتاج المستدل الى الجواب
عنه والله اعلم قلت وليس له الاستدلال على تخلف الحكم وثالثها انه يكون له
اولى من اذا منع المستدل تخلف الحكم عن العلة لم يسمع منه ان كان علم الحكم في صورة
النقض مجمعا عليه او مذهب الا سمع وحيث يمنع منه فهل للمعترض اقامة
الدليل على تخلف الحكم فيه مذاهب احدها المنع وعليه اكثر النظار لما فيه من قلب الدفاع
بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا والثاني الجواز فان بذلك يتحقق
نقض العلة والثالث ان ذلك ما لم يكن له طريق اولى بالقدح في كلام المستدل
من ذلك فان كان له طريق افضى الى المقصود فلا ص وجب الاحتراز منه على
المناظر مطلقا وعلى الناظر لا فيما اشهر من المستثنيات فصار كما ذكر وقيل لا المتجانا

مطلقا

مطلقا ش اذا قلنا ان النقض قادح فهل يجب على المستدل الاحتراز في دليله من
ابتدائه ام لا فيه اقوال احدها وهو اختيار المصنف انه يجب الاحتراز منه على الناظر
مطلقا واما الناظر المجتهد فيجب عليه ايضا ان لا يكون مشتغلا باشتغال شرعه منزلة
ذكر فلا يحتاج الى التصريح به الثاني وجوب الاحتراز منه مطلقا لانه مطالب بالمعروف
للحكم وليس هذا الوصف فقط بل هو مع عدم المانع الثالث انه يجب الا في الصور
المستثناة من القاعدة الخامسة العرايا الرابع انه لا يجب مطلقا لانه انما يطالب عند ذكر
الدليل واما قبل المانع فمن قبيل دفع المعارض فلم يجب وحكاه الصفي الهندي عن
الاكثرين ص ودعوى صورة معينة او مبهمة او نفيها ينقض بالاثبات
او النفي العامين وبالعكس ش في هذه الجملة ذكر ما يتجه من النقض ويتحقق
الجواب وما ليس كذلك وتقرير كلامه ان يكون في بعض الصور فقد يكون نفيا في
صورة معينة وقد يكون في صورة مبهمة وعلى كلا التصديرين فقد يكون
المدعي ثبوت الحكم وقد يكون نفيه فهذه اربع صور الاولى دعوى ثبوت في
صورة معينة فينقضه النفي في جميع الصور لان بعض القضية الجزئية كلية
ولا ينقض نفيه عن بعض الصور لعدم تناقض الجزئيين وذلك كقول الحنفي في جريان
القصاص بين المسلم والحربي مع العهد حقون الدم فجرى بينهما القصاص كالمسلمين
فينقض بالاب والابن فانهما حقون الدم ولا يجب القصاص على الاب بقتل الابن
الثانية دعوى ثبوته في صورة مبهمة وينقضه النفي العام كما تقدم قبلها كما لو قيل
انسان ما كاتب فينقضه النفي العام كقولنا لا شئ من الانسان بكاتب الثالثة دعوى
نفيه عن صورة معينة فينقضه الاثبات في جميع الصور وفي بعضها لما بيننا
من تناقض الجزئيتين والكليتين دون الجزئيتين كقول القايل النبيذ غير مجبر
قياسا على خل التمر فينقضه ان كل نبيذ مسكر وكل مسكر مجبر الرابعة دعوى
نفيه عن صورة مبهمة وهو كالذي قبله كقول القايل اذا اشتبه عليه نهر
نفسه بنهر عمرو لم يحل الشرب من واحد منهما كما لو اشتبه عليه ظرف مائه بظرف ماء غيره
بجامع الاشتباه فينقض بحل الشرب من نهر عمرو الجاري على الاصح وقوله ينقض
بالاثبات والنفي لف ونشر عكس الاول للثاني والثاني للاول فان النقض بالاثبات
يرجع لصورة النفي وبالنفي راجع لصورة الاثبات فلو قال بالنفي او الاثبات لكان اولى
الحالة الثانية دعوى ثبوت الحكم في جميع الصور ونفيه في جميعها ايضا
والاول ينقض بالنفي في صورة معينة او مبهمة والثاني ينقض بالاثبات في صورة
معينة او مبهمة فهذه اربع صور اشار اليها المصنف بقوله وبالعكس وعلامه

في كلام ابن الحاجب وغيره ان العكس من شروط العلة عند مانع تعليل الحكم
بعلتين فلا يكون العكس من مبطلات العلة بل من مصححاتها واما المبطل عنده
فلذلك عبرت اولا بتوالي عدم العكس والمراد بانتفاء الحكم انتفاء العلم او الظن به ولا
يلزم من انتفاء دليله انتفاؤه فانه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول كما لا يلزم
من انتفاء الدليل عدم الصانع انتفاء الصانع بل انتفاء العلم به واما من جوز تعليل
الحكم بعلتين فانه لا يجعل العكس من شروط العلة لجواز ثبوت الحكم مع انتفائها
- العلة بعلة اخرى وعد البيضاوي من مبطلات العلة عدم العكس بناء على
منع التعليل بعلتين لكنه عرفها في ثبوت عدم العكس ثبوت الحكم في صورة اخرى
بدون الوصف المدعى عليته ومثل ذلك بقوله الخفي في الاستدلال على منع الاذان
للصبح قبل وقتها بانها صلاة لا تقصر فلا يؤذن لها قبل وقتها كالمغرب بجامع عدم جواز
القصر فيعترض بان الحكم وهو عدم الاذان قبل الوقت موجود مع انتفاء
الوصف وهو عدم القصر لكن لا في شخص المقيس عليه وهو المغرب بل في نوع عه
كالظهر مثلا فانها تقصر ولا يؤذن لها قبل وقتها فاقتضى الصفي الهندي على
ذلك بانه ليس من شرط عدم العكس حصول ذلك الحكم في صورة اخرى
بل لو حصل في تلك الصورة بعينها لعلة اخرى كان كذلك كما يصرح به الشارح
والبيضاوي المصنف بقوله فان ثبت مقابله فابلغ واستشهد لتسمية ذلك
الله عليه وسلم حين ذكر انواع الصدقة في بضع احدكم اي جماعه اهله
صدقة قالوا يا رسول الله ياتي احدنا شهوته وله اجر قال ارايتم لو وضعها
في حرام يعني انه ياثم قالوا نعم قال فكذلك اذا وضعها حلالا اي بجامع
كذا قال الشارح وفي مطابقة قول المصنف فان ثبت مقابله فابلغ لكلام
الصفي الهندي هذا نظر ولم يظهر لي وجه استشهاد المصنف بهذا
الحديث وما اورده الهندي قد سماه البيضاوي عدم التاثير ومثاله
بقولنا في الاستدلال على بطلان بيع الغائب بيع غير مرئي فلا يصح
كبيع الطير في الهوى بجامع عدم الرؤية في الصورة المقيس عليها اذ لو راه
وهو طائر لم يصح بيعه لكونه غير مشتد وقد سلمه وسياتي في كلام المصنف
التمثيل بذكر لاحد عدمي الموانع الثاني وهو عدم اقتضاء الوصف
لا مناسبة له ومن ثم اختص بقياس المعنى والمستنبطة المختلف فيها
وصار بعجة في الوصف بكونه طرديا وفي الاصل مثل مبيع غير مرئي فلا يصح
كالطير في الهوى فيقول لا اثر لكونه غير مرئي فان العجز عن التسليم الذي علله

في كلام

معارضة في الاصل بين الرابع عدم التاثير وعرفه المصنف بانه يكون الوصف
لا مناسبة فيه اي لا لاثبات الحكم ولا نفيه وعرفه في المحصول والمنهاج بانه
ثبوت الحكم بدون الوصف وهو اخص من تعريف المصنف كما ستعرفه وقوله
ومن ثم اعيد لاجل تفسير به لذا اختص قدح عدم التاثير بقياس المعنى دون النقض
والطرد وبالمستنبطة المختلف فيها فلا قدح في المنصوص ولا في المستنبطة
المجمع عليها وعدم التاثير على اربعة اقسام احدها ان يكون ذلك في الوصف يكون
طرديا كتعليلهم في الصبح صلاة لا تقصر فلا تستدام اذا ارتكبا المغرب فان عدم القصر
بالنسبة لعدم التقديم طردي وذلك لا يقدح اجماعا لظهوره وغيرها مما يقصر وحاصل
هذا المطالبة بالدليل على كون الوصف ملغى ثانيها ان يكون ذلك في الاصل بان
يستغني عنه بوصف اخر كقولنا في جميع الغرماء بيع غير مري فلا يصح كالطير
في الهوى يجامع عدم الرؤية فيقول الخصم لا اثر لكونه غير مري فان العجز عن
التسليم كان في البطلان وحاصل هذا معارضة في الاصل اي بايداء علة اخرى
وهو العجز عن التسليم وذلك بناء البيضاوي على جواز التعليل بعلتين فان قلنا
بجوازه لم يقدح والاقدح ص وفي الحكم وهو ضرب لا فذ اما ان لا تكون فيه
فائدة كقولنا في المرتدين شركون فقتلوا لانهم في دار الحرب فلا ضمان كالحربيين
وفي دار الحرب عندهم طردي فلا فائدة لذكره اذ من واجب الضمان اوجبه انما يكون
في دار الحرب وكذا من نفاه فيرجع الى الاول لانه يطالب بتاثير كونه في دار الحرب
او يكون له فائدة ضرورية كقولنا معتبر العدد في الاستيجار بالاجارعبان متعلقة
بالاجار لم يتقدم معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار فقوله لم يتقدم معصية
عديم التاثير في الاصل والفرع ولكنه مضطر الى ذكره ليلا ينتقض بالرجم او غير
ضرورية فالم تفتقر الضرورة لم تعتبر والا فتعد مثاله الجمعة صلاة مفروضة
فلم تفتقر الى اذن الامام كالظهر فان مفروضة حشو اذ لو حذف لم ينتقض بيتي
لكن ذكر لتقريب الفرع من الاصل يتقوى شبه بينهما اذ الفرض بالفرض اشبه
ص القسم الثالث ان يكون ذلك في الحكم وقسمه المصنف ثلاثة اقسام لانها اما ان
يكون لذكره فائدة اصلا او له فائدة ضرورية او غير ضرورية ومع كونها ضرورية لا تاثير لها
في الحكم وفهم امثلة ذلك من الاصل واضح بقوله فيرجع الى الاولى اي القسم
الاول لانه ذكر لا لفائدة في دار الحرب لا تاثير له في الاصل ولا في الفرع فالمستدل
مطالب بالدليل على ان له مدخلا في العلة وقوله فان لم تفتقر الضرورة اي لم
يفتقر المستدل ذكره ما هو مضطر اليه فلا يحتاج له ذكر ما لا يضطر اليه بل هو محض

حشو

في غير الضروري ٣

حشو وقوله والا اي وان اعتز الضروري تردد اي لخلو فيه من الرابع في
الفرع مثل زوجت نفسها بغير كفؤ فلا يصح كما لو زوجت وهو الثاني اذ لا اثر
للتقييد بغير الكفؤ ويرجع الى المناقشة في الفرض وهو تخصيص بعض صور
النزاع بالحجاج والاصح جوازه وثالثها بشرط البنا اي بناء محل الفرض عليه
ص الرابع ان يكون عدم التاثير في الفرع لكون الوصف لا يطرد في جميع صور
النزاع مثل قولنا في ولاية المرأة زوجت نفسها بغير كفؤ فلا يصح كما لو زوجت
وليها من غير كفؤ فيكون التزويج من غير كفؤ لا يطرد في صور النزاع وهو تزويجها
نفسها بدون كفؤ فهو كالثاني من وجه ان الفرع ضامنوط بغير الوصف
المذكور فيه كما ان حكم الاصل في القسم الثاني منوط بغير الوصف المذكور كما
ذكره ابن الحاجب في مختصر الصغير لكنه قال في الكبير انه كالثالث وقوله
بعضهم والكلام في هذه المسئلة مبني على الخلاف في الفرض وتخصيص بعض
صور النزاع بالحجاج فيه واقامة الدليل عليه كما قال المتكلم في المزوجة نفسها
افرضه في التزويج بغير كفؤ واستدل عليه خاصة فمن منع الفرض رد هذا ومن لم
يمنعه قبله وفي قبول الفرض مذاهب اصحها وبه قال الجمهور جوازه فقد
لا يا على الدليل في جميع الصور اولا يقدح على دفع كلام المعترض في بعض المسئلة
فيستفيد من الفرض غرضا صحيحا والثاني وبه قال ابن فورك المنع وقال شرط
الدليل ان يكون عاما لجميع صور النزاع ليكون مطابقا للسوال ورافعا لاعتراض
الخصم والثالث انه يجوز بشرط البنا اي بناء غير ما فرضه واقام الدليل عليه
على ما فرضه ثم اختلف في كيفية البنا فقيل يكفيه ان يقول اذا ثبت في بعض
الصور ثبت في جميعها اذ لا قايل بالفرق وقيل لا يكفي ذلك بل يحتاج الى رد
ما خرج من محل الفرض اليه بجامع صحيح على قاعدة القياس وقيل ان فرض الاستدلال
في صورة السوال فلا يحتاج الى البنا وان فرضه في غير اشترطنا صورة السوال
على محل الفرض بطريق القياس ص ومنع القلب وهو دعوى ان ما استدل به في
المسئلة على ذلك الوجه عليه لا له ان صح ومن ثم امكن منعه فسلم صحته وقيل هو
تسليم للصحة مطلقا وقيل افساد مطلقا وعلى المختار فهو مقبول معارضة
عند التسليم قادح عند عدمه وقيل مشاهد زور لكن عليك من المناسب القلب وعرفه
المصنف بانه دعوى المعترض ان ما استدل به المستدل في تلك المسئلة على ذلك الوجه
عليه لا له ان صح كاستدلال الحنفي في توريث الخال بقوله عليه الصلاة والسلام الخال
وارث من لا وارث له فاثبت ارثه عند عدم ارث غيره فيعترض بان هذا عليه لا له

لان معنا منع توريث الخال بطريق المبالغة اي ان الخال لا يرث كما يقال الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له اي ليس الجوع زاد ولا الصبر حيلة وخرج بقولنا في تلك المسألة ان يدعي المعترض ان ما استدل به هو عليه في مسألة اخرى لا في تلك المسألة بعينها وبقولنا على ذلك الوجه اي يكون في تلك المسألة لكن يكون على غير ذلك الوجه كان يكون استدلال المستدل بذلك الدليل من جهة الحقيقة واستدلال المعترض من جهة المجاز وكان ينبغي تاخير قوله في تلك المسألة على ذلك الوجه عن قوله عليه لان المقصود تقييد كونه عليه بتلك المسألة وبذلك الطريق في الاستدلال وليس المراد تقييد الاستدلال المستدل والله اعلم قال الشارح وكان ينبغي اسقاط قوله لا له ولهذا قال الامدي قلب الدليل هو ان يبين القالب ان ما ذكره المستدل يدل عليه لا له اي يدل عليه وله قال والاول قل ما يتفق له مثال في الاقيسة ومثاله من المنصوص حديث الخال وارث من لا وارث له كما تقدم وقول المصنف انه صحيح اي على تقدير التنزل ولهذا يمكن مع القلب تسليم صحة الدليل وهو معنى قول المصنف ومن ثم امكن معه تسليم صحته ثم حكى المصنف قولين في ان القلب تسليم للصحة مطلقا او افساد للعلة مطلقا ووجه الاول ان الجامع دليل صحيح وانما اختلفا في انه دليل للمستدل او عليه ووجه الثاني ان مبنى انه لا يصح التعلق به والعدم منهما لان الشيء الواحد لا يجوز ان يعتبر بالشي وضده وذكر المصنف في شرح المختصر ان هذا الخلاف لا يوجد هكذا صريحا وانما استنبط الاول من تسمية بعضهم القلب معارضة فان المعارضة لا تفسد العلة بل تمنع من التعلق بها الى ان يثبت رجحانها من خارج واستنبط الثاني مما سياتي في كلام بعضهم انه قال القلب شاهد زور لك وعليك اي كما يشهد لك يشهد عليك ومن قول ابن السمعاني توجيه سؤال القلب لانه يقال اذا علق على العلة ضد ما علقه المستدل من الحكم فلا يكون احد الحكمين اولى من الاخر ويبطل تعلقهما بها واعترضه الشارح بان هذا الخلاف ذكره امام الحرمين في البرهان فقال ذهب ذاهبون الى رده لكن ما جاء به القالب مناقضا لما صرح به المعلل بل كالمعارضة وقطع بقبوله لاشتمال العلة وقلبها على حكمين يستحيل الجمع بينهما فهو مناقض للمقصود قال ولا يمكن القالب ان يعتقد صحة قلبه لكونه قياس المعلل قلبا له بل هو عنده من باب معارضة الفاسد بالفاسد بخلاف المعارضة اذ قد تكون صحيحة لترجيحها على قياس المعلل التعليل في حد له القسم الاول من القلب وهو ما يدل على المستدل لا له من قبيل الاعتراض ولا يتجه في قبوله خلاف واما الثاني وهو ما يدل على المستدل من وجه اخر كما قال

الاعتكاف ومسح الراس وبيع الغايب فاختلفوا فيه هل هو اعتراض او معارضة ثم اسقط ذلك ثم فرع المصنف على المختار عنده انه لا يلزم من القلب افساد الدليل بل يمكن معه تسليم صحته انه على قبيل الاخر هل ان يكون معارضة بمقابل يمكن مع التساوي فلعله ودليلا ما اقترن به تسليم صحة الدليل فيجاب عنه بالترجيح والثاني ان يكون اعتراضا قادحا وذلك عند من يمنع تسليم صحة الدليل وعلى التقدير المعهود بقبول في الدليل واعلم ان المعارضة كانت بعلة المستدل فهو القلب وتقدم ما ذكر في الدليل وان كانت لعلة اخرى فهي ما عداه وقال الصفي الهندي يمتاز القلب عن مطلق المعارضة بعلة في الاصل والفرع لان اصل القلب وفرعه هو اصل المستدل وفرعه ويمتاز كذلك عن باقي المعارضات بمنع الزيادة في القلب وهو المقول الذي حكاه قلنا الا افساد كما تقدم ومن وجه ثالث وهو انه لا يتجه منع المعترض اما مع ابطال مذهب المستدل صريحا كما يقال في بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية فلا يصح كالشراء فيقال العقد صحيح كالشراء لا يكون في تتمة قربة كوقوف عرفة فيقال الاعتكاف يعتبر فيه الصوم كعرفة فالثاني لا بطال مذهب المستدل بالمراحة عضو وضوء فلا يكفي اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه فيقال فلا يتقدر بالربع كالوجه وبالالتزام عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقال فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ثم قد يبدا بالقلب بتصحيح مذهب المعترض وقد يراد فيه ابطال مذهب المستدل فهذان قسمان الاول منها تحته قسمان ايضا احدهما ان يكون فيه مع تصحيح مذهب المعترض ابطال مذهب المستدل صريحا كقولنا في بيع الفضولي عقد في حق الغير بلا ولاية ولا نيابة فيصح كالشراء انه يصح الا انه لا يقع لمن اضيف له وهو المشتري بل الفضولي والثاني ان يكون فيه ابطاله صريحا كقول الحنفي الاعتكاف لبث محض فلا يكون قربة بنفسه بل بانضمام غيره اليه كالوقوف بعرفة لانه ليس قربة بنفسه بل بانضمام الاحرام بالحج اليه ومقصوده اثبات الصوم فيه ولم يصرح به لانه لا يعتد اصلا فيقيس عليه يصرح به فيقول الاعتكاف لبث محض فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة والقسم الثاني وهو ما يراد به ابطال مذهب المستدل تحته قسمان احدهما ان يكون ذلك بالصراحة كقول الحنفي مسح الراس ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه فيقول مسح الراس ركن فلا يتقيد بالربع كالوجه والثاني ان يكون بالالتزام كقول الحنفي في بيع الغايب عقد معاوضة فيصح بدون رؤية المعقود عليه كالنكاح فانه لا يشترط فيه رؤية المنكوحة فنقول عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار

الردية كالنكاح فنفينا ثبوت خيار الرؤية فيه فيلزم منه انتفاء صحته لانه لازم
له اذ كل من قال بصحته قال بثبوت الخيار عند رؤيته ص ومنه خلافا
للقاضي قلت المساواة مثل طهارة الماء فلا تعب النية كالنجاسة فيقول
فيستوي جامدها ومائعها كالنجاسة ش من هذا القسم الاخير وهو
ما يراد به ابطال مذهب المستدل ضمنا نوع يبقى قلب المساواة وهو ان يكون
في الاصل حكمان احدهما منتف عن الفرع اتفاقا والاخر مختلف فيه فيثبت
مستدل المختلف فيه الحاقا بالاصل فيعترض عليه بانه يجب التسوية بين الحكمين
في الفرع كما انهما متساويان في الاصل كقول الحنفية في نية الوضوء طهارة بالماء
فلا تجب في نية كالازالة النجاسة فيقول الشافعي فيستوي جامدها ومائعها
كالنجاسة وهم يوجبون النية في الطهارة بالجامد وهو التيمم والاكثرون
في قبوله منهم الاستاذ ابو اسحق وامام الحرمين والشيخ ابو اسحق الشيرازي
وذهب القاضي ابو بكر وطائفة الى رده لانه لا يمكن التصريح فيه بحكم العلة فان
الجامع في الاصل في وفي الفرع اثبات واجاب الاكثرون بانه لا يضر اختلاف
حكمها فان ذلك لا ينافي اصل الاستواء الذي جعل جامعا ص ومنع القول
بالموجب وشاهده وسائر الفقه ولرسوله في جواب ليخرجن الاعز منها الاذل
وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع كما يقال في المشكل قتلها يقتل غالبا فلا يناني
القصاص كالاحراق فيقال سلمنا عدم المنافاة ولكن لم قلت يقتضيه
يقال التفاوت في الوسيلة ولا يمنع القصاص كالمتوسل اليه فيقال لم قلت
يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضي والمختار ان
المعترض في قوله ليس هذا ما اخذي وربما سكت المستدل عن مقدمة غير
مشهورة مخافة المنع فيرد القول بالموجب س السادس القول بالموجب
بفتح الجيم اي بما اوجبه دليل المستدل واقتضاه اما الموجب بالكسر
فهو الدليل وهو غير مختص بالقياس وقد وقع في التنزيل في قوله تعالى
ليخرجن الاعز منها الاذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين اي اذا اتى
الاعز الاذل فانهم المخرجون بفتح الراء لانهم الاذلاء والعزة لله ولمن
اعزه الله تعالى وعرفه المصنف بانه تسليم الدليل مع بقاء النزاع وتبعه
ذكر ابن الحاجب وغيره والبيضاوي عرفه بتسليم مقتضى الدليل وصوبه
بعضهم لان تسليم الخصم انما هو لمقتضى الدليل وموجبه لا لنفس الدليل
لان الدليل ليس مراد الذات بل وسيلة الى معرفة المدلول وذكره المصنف

مثالين

مثالين احدهما ان يقال في القتل بالمثقل قتل يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص
كالاحراق فيقول المعترض انا اقول بموجبه واسلم عدم المنافاة ولكن لا يلزم من
ذلك وجوب القصاص الذي هو محل النزاع وكون الشيء لا ينافي الشيء لا يلزم منه
ان يقتضيه وثانيهما ان يقال في القتل بالمثقل ايضا التفاوت في الوسيلة
لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه اي ان المردود والمثقل
وسيلتان الى القتل فالتفاوت الذي بينهما لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت
في المتوسل اليه وهو النفس فانه لا فرق بين الصغير والكبير والوضيع والشريف
فيقال بموجبه ح ذلك فلا يلزم منه وجوب القصاص فانه لا يلزم من انتفاء
ضد المانع انتفاء جميع الموانع ولا وجود مقتضيات ذلك وشرائطه فيجوز ان لا
يجب القصاص لعدم المقتضي له او لفوات شرط او لمانع اخر وهذا بعينه معنى قول المعترض
في قوله ليس هذا ما اخذي فيه مذهبان احدهما وهو المختار فهم لانه اعرف
مذهبه والثاني لا يجب ما اخذا خر فقد يقول ذلك تغافلا ثم ذكر المصنف
انه قد يترك المستدل عن مقدمة غير مشهورة مخافة ان يمنع المقدمة
فيحتاج الى الاستدلال عليها فيقع في امر اخر وهو ان يقول المعترض بالموجب
مثال ذلك قول الشافعي في وجوب النية في الوضوء طهارة مائعة فشرطها
النية كالصلاة ولا يقول بالوضوء قربة خشية ان يمنع هذه المقدمة
فيقول المعترض انا اقول بموجب ما ذكرته ولكن مقدمة واجبة لا تسلم
المدعى وانما قيدها بغير المشهورة لان المشهور كالمذكور فيمنع الا ان
يكون متفقا عليها فلا يمكن منعها ولو صرح بذكرها لم يفد هنا بل
يقدر ان تسميتهم لهذا بالقول بالموجب وتعريفهم اياه بما تقدم يدل على
ان تسليم الدليل وذكرهم له في مبطلات العلة يدل على ابطال الدليل وهو المراد
منتفيان والاول موافق لكلام الجدليين وعليه يدل كلام امام
الحرمين والثاني موافق لمقتضى كلام الامدي وابن الحاجب وغيرهما وغيرهما
بانه اذا كان تسليم موجب دليله لا يرفع الخلاف بينهما علم انهما اوردا ليس
بدليل للحكم الذي اراد اثباته او نفيه وجوابه انه لا مشاحة في ذلك لانه ليس
المراد تسليم دلالة ذلك الدليل على ما ادعاه المستدل بل تسليم صحة ذلك الدليل
لكن لا على قول المستدل بل على خلافه فهو مبطل للعلة والله اعلم ص ومنع القدح
في المناسبة وفي صلاحية اقضاء الحكم المقصود وفي الانضباط او في الظهور
وجواز بالبيان س التاسع القدح في المناسبة وهو اظهر بقية راجحة

او مساوية لما تقدم ان المناسبة تحرم بالمعارضة والمذكور ضاعين ما تقدم واما كرر
لتعديد صور القوادح وجوابه ببيان ترجيح تلك المصلحة عن تلك المفسدة تفصيلا
او اجمالا الثامن القدح في صلاحية اقضاء الحكم الى المصلحة المقصود من شرع
الحكم له كتعليل الحرمة الموجبة في حق المحرم بالمصاهرة بالاحتياج الى ارتفاع الحجاب
وهو سبب للفجور غالبا فاذا تأبد التحريم استدبابه الطمع فيقول المعترض بل
تدبابه النكاح اشد افضاء للفجور فانه اكثر مايلة للممنوع منه وجوابه ببيان
ان التأبيد من ذلك في العادة لانفراد بابه الطمع فلا يبقى المحل شهيا كما كان
النكاح القدح في انضباط الوصف كالمشقة في القصر فانها تختلف بالاشخاص
والاحوال والازمان وجوابه ببيان انه منضبط اما بنفسه كالمشقة منضبطة
في العرف او بوصفه كالمشقة في السفر العاشر القدح في الوصف بانه غير ظاهر
كالرضى في العقود وجوابه ببيان ظهوره بصفة ظاهرة كضبط الرضى بما يدل
عليه من الصيغ وما اشتركت هذه القوادح الاربعة في ان جوابها بالبيان عد انما
فصلناه جمع المصنف في الجواب بذلك ص ومنها الفرق وهو راجع الى المعارضة
في الاصل او الفرع وقيل اليها والصحيح انه قادح وان قيل انه سؤال وانه يمتنع
تعدد الاصول للانتشار وان جوز حنفيتان قال المجيزون ثم لو فرق في الفرع
والاصل منها لفي وثالثها ان قصد الالحاق بمجموعها ثم في اقتصار المستدل
على جواب اصل واحد قولان ش الحادي عشر من قوادح العلة الفرق
بين الاصل والفرع اما بجعل نفس اصل القياس اي خصوصيته علة للحكم
واما بجعل نفي الفرع مانعا من الحكم فالاول كان يقيس حنفي الخارج من غير
السبيلين على الخارج منهما في نقض الوضوء بجامع خروج النجاسة فيهما فيقول
شافعي الفرق بينهما ان الخصوصية التي في الاصل وهي خروج النجاسة من السبيلين
صالحة في اقتضاء الوضوء لا مطلق خروجها والثاني كقول الحنفي يجب القصاص
على المسلم بقتل الذمي قياسا على عكس المسلم بجامع القتل العمد العدوان فيهما فيقول
الشافعي الفرق بينهما ان نفي الفرع وهو كونه مسلما مانع من وجوب القصاص عليه
شرعه بالاسلام وذكر المصنف ان القدح بذلك راجع الى المعارضة في الاصل
والفرع فحكمه في الرد والقبول حكمها واستغنى المصنف بذلك عن تعديده
وعن جواب المستدل عنه لتقدم ذلك في عدم التأثير وهو كثير من المتدين
الى انه معارضة في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون قدحا
في قبوله قولان اصحهما قبوله وانه قادح لانه على اي وجه ورد يوهن

غرض

غرض المستدل من الجمع ويبطل مقصوده وحكاه امام الحرمين عن جماهير الفقهاء
وقال الشيخ ابو اسحق في الملخص انه افقه شيء يجري في المناظرة بعد في نفوذه
المملة والثاني انه مردود لا يقدح وعزاه ابن السمعاني في القواطع الى
البيضاوي ان الخلاف في النوع الاول مبني على الخلاف في جواز التعليل بعلتين
فان جوزناه فهو غير قادح لجواز ان يكون ما ذكره المستدل هو مناط الحكم
النجاسة في مثالنا بعلة وما ذكره المعترض وهو خروج النجاسة من السبيلين
علة اخرى وان منعنا كان قادحا وان الخلاف في النوع الثاني مبني على الخلاف
اذا كان لما ذكره هل يقدح في العلة ام لا فان قلنا لا يقدح فهذا كذلك لان الوصف الذي
ادعى المستدل عليته لما وجد في الفرع وتخلف فيه الحكم لمانع قام به فهذا ايضا نقض لمانع
فيقدح عند القائل بالقدح بالنقض لمانع والا فلا يكون قادحا وعند البيضاوي
قدح النوع الاول في المستنبطة دون المنصوصة وعدم قدح الثاني في كلتا
لاحتمال جواز التعليل بعلتين في المستنبطة دون المنصوصة وان النقض لمانع
غير قادح واشار المصنف بقوله وان قيد انه سؤالان الى ان الخلاف في ان السؤال الواحد
فيما اذا كان مركبا من سؤالين هل هو سؤال واحد لاتحاد المقصود منه وهو قطع الجمع وقال ابن سريج سؤالان
لاشتماله على معارضة علة الاصل بعلة ثم معارضة الفرع بعلة مستنبطة جاز
الفرع وانه مقبول على الاول قطعا والخلاف انما هو اذا قلنا بالثاني فمنهم من رد
وقال ينبغي ان يرد كل سؤال على حدته والصحيح القبول وجواز الجمع بينهما اذا ضبط
راجح لتفرق العلماء وقال امام الحرمين المختار عندنا وان تضمن كلامين ينتمي الى
التحقيق انه صحيح مقبول وان استمر على معارضة الاصل ثم معارضة الفرع بعلة
الفرع بعلة فليس المقصود منه المعارضة بل مناقضة الجمع في الاصل والفرع فالتنابل
بانه سؤالان لم يقبله على انه فرق بل معارضة وكلام المصنف فيه ومنهم من فرق
ثم حكى المصنف خلافا في انه هل يمتنع تعدد الاصول المقيس عليها وصحح منعه
لاقتضائه الى الانتشار مع امكان حصول المقصود بواحد منها وان جوزنا تعليل
الحكم الواحد بعلتين وصحح ابن الحاجب جوازه لما فيه من تكثير الادلة وهو قوي
من افادة الظن فان قلت كلام المصنف في الاعتراضات وهذا الخلاف في الدليل
قلت هو كذلك ولكنه حكى هذا الخلاف ليترتب عليه الخلاف المذكور بعده وهو من
شمايل الاعتراضات وتقديمي انا اذا جوزنا تعدد اصول المستدل فهو كما في المعترض
بيان الفرق بين اصل واحد وبين الفرع او لابد من بدا الفرق بين جميع الاصول فيه
ثلاث مذاهب صحح كما قال الصفي الهندي الاكتفاء لاحترام غرض المستدل في الجامع بجمع

ذلك الاصول والثاني لانها الحافظة بقية ذلك الاصول والثالث واختار الصفي
الهندي انه ان كان غرض المستدل من لا قيمة المتعددة اثبات المطلوب
خصلة الرجحان وغلبة الظن المخصوص كفى ذلك وان كان غرضه اثبات اصل
المطلوب لم يكف لانه يبقى سلم عن القدح قياس واحد في غرض المستدل قلت
والمغايرة التي عنها المصنف عن هذا القول الثالث لا تحصل هذا الغرض
فان المستدل على حال المتعدد المجموع وانما افترقا في انه قصد مع ذلك صفة الرجحان
وطلبت الطالب الخصوص ولم يرد الا اثبات اصل المطلوب فاذا فرغنا عن ان
بينهما افتراقا في ذلك الفرع وبين كل واحد من الاصول فهل يكفي المستدل
في الجواب الاقتصار على اصل واحد منها قولان من اكتفى به قال يحصل غرض
المستدل ومن لم يكتف به قال قد التزم المستدل صحة القياس على كل الاصول
فان اعترض في الجميع وجب الجواب عن الكل وقد ذكر ان ارجح هذا القسم
الاخير وصوابت في النسخ الصحيحة من هذا الكتاب والله اعلم
ومن فساد الوضع بان لا يكون الدليل على الصفة الصالحة لاعتبار في ترتيب الحكم
كتعليق التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والانبات من البتة مثل
القتل جناية عظيمة فلا تكفر كالردة ومنه كون الجامع ثبت اعتباره بنص
او اجماع في نقيض الحكم وجوابها بتقدير كونه كذلك من الثاني عشر فساد
الوضع وهو ان لا يكون الدليل على الصفة الصالحة لاعتبار في ترتيب
الحكم سواء ان على هيئة تصلح ان يترتب عليه ضده او لا كان وصفا ذاتيا
لا يصلح للعلية وانما سمي هذا فساد الوضع لان وضع القياس ان يكون على هيئة
صالحة لان يترتب عليه ذلك الحكم المطلوب اثباته فمتى علمنا عن ذلك فقد
وضعه وذلك كتعليق التخفيف من التغليظ كقول الحنفي القتل جناية عظيمة
تناسب التغليظ لا التخفيف او التوسع من التضييق كقولهم في ان
الزكاة على الراعي لانه مال وجب ارفاقا لدفع الحاجة يقتضي العفو او الاثبات
من النفع كقولنا في اعطاء المحترفات بيع لم يوجد فيه سوى الرضى
فوجب ان يبطل كغير المحترفات فان الرضى مناسب لانعقاد لا عدمه وافقه
المصنف على مثال الاول ثم ذكر ان من انواع فساد الوضع ان يثبت بنص او
اجماع اعتبار الجامع في نقيض الحكم كقول الحنفي في صوم الناسي سبع ركوعات
كان سوره بخلاف الكلب فنقول قد ثبت بالنص اعتبار الجامع وهو
سور السبع في نقيض الحكم وهو الطهارة وذلك فيما روي عن انه صلى الله عليه وسلم

كان

عن ابي دارقوم من الانصار وذهب دار فشد عليهم فقال لهم ان في داركم
كلبا فقالوا ان في دارهم هرة فقال الهر سبع فعلل السبعية علة للطهارة ولم
يذكر ابو الحاجب لفساد الوضع غير هذا النوع قال المصنف للاعتراض عليه في
اقتصاره على النوع منه وتفسيره انه كل ما الجزء وجوابها اي النوع الاول والثاني
من فساد الوضع بتقدير كونه كذلك اي بان يقدر الاول على هيئة صالحة لاعتبار
في ثبوت الحكم بان يكون للوصف جهتان يناسب باحداهما التغليظ وبالاخرى
التخفيف وكون الثاني كذلك اما بان يمنع كون علته تقتضي نقيض ما علق عليها
او يسلم ذلك ولكن يبينه وجود مانع في اصل المعترض صونا له عن فساد الاعتبار
بان يخالف نصا او اجماعا او صوابا عن فساد الوضع وله تقديمه على المنوعات
وتاخيرهم عنه وجوابه الطعن في سنده او المعارضة او منع الظهور والتاويل
عن الثالث عشر فساد الاعتبار وعرفه المصنف بان يخالف نصا او اجماعا
كقولنا لا يصح التيمم في المجدان لانه عقد يستقل على العهر فلا يصح كالبيع
المخالف لهما فيقال هذا فاسد الاعتبار لمخالفته انه عليه الصلاة والسلام
رخص في التيمم وكقول الحنفي لا يجوز للرجل تغسيل زوجته الميتة لانه يجوز
النظر اليها كالاجنبية فيقال هذا مخالف للاجماع الكوني لان عليا غسل فاطمة
رضي الله عنها ولم ينكر احد واعترض على تعريفه بذكر ما هو غير جامع لانه يخرج عنه
ان يكون المخالف احدي متعلقات الحكم كالمخالفة للنص او الاجماع او يكون الحكم الاتي بخلافه
بالقياس كالحاق المصراة غير ما ابتلى المجتهد بحكمها بالمصراة في وجوب الرد فيكون
تركيبه سببا لنقيض الحكم المطلوب وهو ذكر لان اعتبار القياس مع
مخالفة النص والاجماع اعتبار بما سد لا عتبار الاضعف مع قوة الاقوى
ثم ذكر المصنف ان فساد الاعتبار اعم من فساد الوضع المذكور قبل فانه متى
اقامه ان يكون تركيبه شرا لنقيض الحكم المطلوب وهذا لا يدخل تحت
فساد الوضع قال الآمدي وهذا ظاهر على ان فساد الاعتبار عنده نوع من
فساد الوضع فلا معنى لتغيير المصنف فعساه الوضع اعم ثم ذكر المصنف ان المعتبر
بين تقديم ذكر فساد الاعتبار على المنوعات تاخيرها عنه وتوجيه التقديم
ان فساد الاعتبار يبقى معه المقدمات وتوجيه التاخير انه يسقط الجواب
او لا بتصحيح مقدمات قياسه فاذا صح وارد بانه لا عتبار للمستدل
الجواب عن فساد الاعتبار وللمستدل طريق في الطعن في سنده اي في النص
الذي ادعى المعترض كون القياس على خلافه اما بمنع صحته لضعف اسناده وانما

منع دلالته ولهذا اطلق ابن الحاجب الطعن وقيده المصنف بالمستدل وحمل كلامه
شرحه كلام ابن الحاجب عليه وليس كذلك ومنها المعارضة بنص اخر
مثله فينساقطان ويلزم قياسه ومنها منع ظهور دلالته على ما يلزم منه
فساد القياس ومنها تاويله بدليل يرجحه على الظاهر ص ومنع
عليه الوصف وسمي المطالبة بتصحيح العلة والاصح قبوله وجوابه
باثباته ش الرابع عشر منع كون الوصف علة وهو من اعظم الاسئلة
لعمومه فكل مدع علية وسمي المطالبة بتصحيح العلة بل هو الملزم
من المطالبة فهم المطالبة فاذا اريد عين قيد والاصح قبوله والا تمسك المستدل
بالاوصاف الطردية وقد لا يفيد ليلا يؤدي الى الاقتصار وعدم الصنعة وجوابه
بان يثبت المستدل عليه بطريق من الطرق الدالة على ذلك ص ومنع
وصف العلة كقولنا في افساد الصوم بغير الجماع الكفارة للزجر عن الجماع
المحذور في الصوم فوجب اختصاصها به كالحد فيقال بل عن الافطار فلا يجب
فيه وجوابه تبيين اعتبار الخصوصية وكان المعترض يفقه احتمال المستدل
بحقيقة ش يندرج في القابح المتقدم وهو منع علية الوصف امور
منها منع وصف العلة كقولنا في ان افساد صوم رمضان بالاكل والشرب
لا يوجب الكفارة لان الكفارة شرعت زجرا عن ارتكاب الجماع الذي
هو محذور الصوم فاختصت به كالحد فيمنع المعترض وصف العلة التي هي
الافطار بخصوصية الجماع وسؤاله العلة في ذلك الاطال وهو معذور
الصوم سواء كان بالجماع او غيره وجوابه ان يبين المستدل اعتبار خصوصية
الجماع في ذلك فان الاعرابي لما سال النبي صلى الله عليه وسلم عن الجماع اوجب
عليه الكفارة فكان لقوله جامعتني في نهار رمضان فكفر ترتيب
الحكم على الوصف يشعر العلية ومقتضاه ان تكون العلة خصوصية
الجماع لا مطلق الافطار وكان المعترض يمنع المناط لانه حذف خصوصية
الجماع وناط الحكم بالاعم وهو الافطار والمستدل يحقق المناط لانه يثبت
علية هذا الوصف الخاص فان قلت كلاهما من تمام العلة قلت يرجح
التحقيق بانه يرفع النزاع ص ومنع حكم الاصل في كونه قطعيا للمستدل
ثالثها قال الاستاذ ان كان ظاهرا وقال الغزالي يعتبر عرف المكان وقال
ابو اسحق الشيرازي لا يسمع فان دل عليه لم ينقطع المعترض على المختار بل له ان
يعود ويعترض ثم من انواع المنع ان يمنع المعترض حكم الاصل كان يقول

الشافعي الحامل لا يدفع الحد فلا يزيل النجاسة كالدهن فيقول لخفي لا اسلم المنع
في الاصل فان الدهن عندي يزيل النجاسة واختلفوا في انه هل ينقطع المستدل
بذلك ام لا على مذاهب اصحها انه لا ينقطع بذلك لانه منع مقدمة من مقدمات
القياس فله اثباتها كسائر المقدمات والثاني ينقطع لانه انتقال عن حكم الفرع الى
حكم الاصل والثالث انه ان كان المنع ظاهرا بحيث يعرفه اكثر الفقهاء صار منقطعا
لبنائه المختلف فيه على المختلف فيه وان كان خفيا بحيث لا يعرفه الا الخواص فلا
وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق ونقل ابن برهان في الاوسط عنه انه ان سئل
من الظاهر ساذا قال في نفس الاستدلال ان سلمت والا انقلت الكلام عليك
فالاصح منقطع والرابع وبه قال الغزالي يعتبر عرف ذلك المكان فان عدوه منقطعا
فذاك والا لم ينقطع فان للجدل عرفا ومراسم في كل مكان فيتبع والخامس وبه قال
الشيخ ابو اسحق الشيرازي انه لا يسمع اصلا ولا يلزم المستدل تكرير دليل الاصل
بل يقول قسته على اصل وهو بعيد فان القياس على اصل لا يقام عليه دليل ولا يشقه
المنع لا ينتهض دليلا على الحكم كذا حكاه ابن الحاجب عنه لكن الذي في المختصر
له سماع المنع وكان ينبغي تقديم حكاية الخلاف فيما اذا قلنا بسماعه
فهل ينقطع المستدل ام لا فهذا الذي في الترتيب فاذا اوقفنا على سماع المنع وقلنا
لا ينقطع به المستدل بل له ان يعود ويعترض على ذلك الدليل بطريقة فهل ينقطع
المعترض ام لا فيه مذهبان المختار لا بل له ان يعود ويعترض على ذلك الدليل
بطريقة الا لا يلزم من وجود صوره دليل صحته والثاني نعم لان اشتغاله بذلك
خروج عن المقصود الاصلي ص وقد يقال لا نسلم حكم الاصل سلمنا ولا نسلم
انه مما يقاس فيه سلمنا ولا نسلم انه معلل سلمنا ولا نسلم ان هذا الوصف عليه سلمنا
ولا نسلم وجوده فيه سلمنا ولا نسلم انه متعد سلمنا ولا نسلم وجوده في الفرع فيجاب
بالدفع بما عرف من الطرق ش ذكر في هذه الجملة منع اعتراضات ثلاثة تتعلق
بالاصل وثلاثة بالعلة وواحد بالفرع وفهم من ايراده جاعلا هذا الترتيب وجوه
لمناسبة ذلك الترتيب الطبيعي فيتقدم منها ما يتعلق بالاصل من منع حكمه او كونه
مما لا يقاس عليه او كونه غير معلل ثم ما يتعلق بالعلة لانها فرعه لاستنباطها منه
من منع كون ذلك الوصف علة او منع وجوده في الاصل او منع كونه متعديا ثم ما يتعلق
بالفرع لابتنائه عليها كمنع وجود الوصف المدعى عليته في الفرع وجواب هذه الاعتراضات
بدفع ما يراد دفعه منها بطريقه المفهوم مما تقدم ص ومنها عرف وجواز ايراد المعارضات
من نوع وكذا من انواع وان كانت مترتبة اي يبتدي بالها تليها مثلا لان تسليم تعديه

وثالثها التفصيل بس اي عرف ما سبق فيذكر هذا النوع جوازا يراد معارضان
متعددة من نوع واحد وهذا لا خلاف فيه فان كانت من انواع مختلفة ففيه مذاهب
احدها وبه قال الجمهور الجواز والثاني وهو حكي عن احمد رح فقد المنع للاستثمار
فيجب الاقتصار على سوال واحد والثالث التفصيل فانه كانت الاسئلة مترتبة
اي يستدعي تاليها تسليم متلوه للمعارضة بعد منع وجود الوصف في الاصل مثلا
فان السوال الثاني يتضمن الاول لانه تعليل لانا لم نسلم ثبوت الحكم في الاصل ولغير هذا
فلانا لم نسلم ان العلة فيه ما ذكره ومتى لم يسلم الاول صار ذكر ما بعده لا يستحق جوابا وان
كانت غير مترتبة كالبعض عدم التاثير جاز فانه لا ترتيب بينها ومن جوز
مطلقا قال التسليم ليس تحقيقيا وانما هو تقديري معناه ونسلم الاول فالثاني
وارد وعلى هذا فيجب ترتيبها والا لزم منه المنع بعد التسليم قال الشارح فجميع
مذاهب ثلاثة ثالثها التفصيل فيجوز في المرتبة ويمتنع في غيرها قلت
صوابه العكس وهو المنع في المرتبة والجواز في غيرها لما لزم في المرتبة من المنع بعد
التسليم وقول المصنف وان كانت مترتبة يفهم ذلك ص ومنه اختلاف الضابط
في الاصل والفرع لعدم الثقة بالجامع وجوابه بانه القدر المشترك وبان الافضاء مع
الغاء التفاوت من الخامس عشر اختلاف الضابط في الاصل والفرع وذلك
راجع الى منع وجود علة الاصل في الفرع كقولنا في شهادة الزور بها لقتل تسببا بالشهادة
الى القتل عمدا فاوجبا القصاص كالاكراه فيعترض بان الضابط في الفرع الشهادة
في الاصل الاكراه فلا يتحقق التساوي بينهما في ضبط الحكمة فلم يصح الالحاق
لعدم الثقة بالجامع بينهما ويجاب عنه باحد طريقين احدهما ببيان الجامع وهو
عموم القدر المشترك بينهما وهو التسبب والثاني ببيانهما بيان انا فضا الضابط في الفرع
الى المقصود منا ولا فضا الضابط في الاصل اليه وعلم مما اذا كان ارجح بطريق
الاولى ولا يكفي في الجواب الغاء التفاوت بين الشهادة والاكراه حفظا للنفس
فانه لا يلزم من الغاء هذا التفاوت الغاء كل تفاوت ص والاعتراضات راجعة الى
المنع ومقدماتها الاستفسار وهو طلب ذكر معنى اللفظ حيث غرابة او اجمال والاصح
انه بيانها على المعترض ولا يكلف بيان تساوي المحامل ويكفيه ان الاصل عدم
تفاوتها فيبقى المستدل عدمها او يفسر بمحتمل قيد وبغير محتمل وفي قبول دعواه
الظهور في مقصده دفعا للاجمال لعدم الظهور في الاخير خلاف ص ذكر الجدليون
ان الاعتراضات ترجع الى المنع في المقدمات او المعارضة في الحكم وحث المصنف فتبع
ابن الحاجب انها ترجع الى المنع وحده لان المعارضة منع للعلة عن الجريان وجزم به

هنا وحكاه الشارح عن بعض الجدليين قال انا المعارضة ترجع الى المنع فعلى هذا ترجع جميع
الاعتراضات للمنع ومقدم الاعتراضات الاستفسار وهو طلب ذكر معنى اللفظ اذا
كان غريبا اما من حيث الوضع كقولنا لا يحل السيد اي الذيب او من حيث الاصطلاح
كذكر لفظ الدور والتسلسل ونحوهما او مجملا كذكر مشترك بلا قرينة نحو قولنا الملزم
المطلقة العدو بالاقرا فيقال ما المراد بالاقرا وعبارة القاضي ابي بكر ما يثبت
فيه الاستفهام جاز فيه الاستفهام وهو احتراز من تعبير المصنف وانما كان الاستفسار
مقدم الاعتراضات لان الفهم اذا لم يعرف مدلول اللفظ استحال منه المنع او المعارضة
قال الشارح وكان شيخنا عماد الدين الاسنوي رحمه الله يقول في كون الاستفسار
من الاعتراضات نظر لان الاستفسار طليعة جيش الاعتراضات وليس من
اقسام الاعتراضات اذ الاعتراض عبارة عما يحدث به كلام المستدل والاستفسار
ليس من هذا القبيل بل هو معرف للمراد ومبين له ليتوجه عليه السوال
فاذا هو طليعة السوال انتهى قلت ان اريد بكونه مقدما انه مقدم
لها ففي عين كلام الشيخ عماد الدين وان اريد انه المقدم منها اي في الذكر فقد
ينازع في قوله انه ليس من الاعتراضات بل كالكلام الذي يطلق المشترك بلا قرينة
او اللفظ هو غريب المعنى لا يعرف غالبا معترض لاختلاف الفهم والله اعلم ثم حكى
المصنف خلافا في ان بيان اشتمال اللفظ على اجمال او عزابة على المعترض ليصح منه
الاستفسار فيبين الغرابة بعدم شهرته لغة واصطلاحا واجماله وقوعه
على متعدد او ليس منكم عليه بل متى ادعى الاجمال او اللغة انقطع المستدل بين
مراده وصحح الاول ولا يكلف المعترض بيان تساوي المحامل اي كونه اطلاق اللفظ
على تلك المعاني مستويا بل يترجح بعضها ويكفيه التمسك بان الاصل عدم تفاوتها
كذا قال ابن الحاجب انتهى وفيه نظر بل الاصل وجوبه لانه دافع للاجمال الذي هو
خلاف الاصل وجوابه اما ببيان عدمها او علم الغرابة والاجمال بان يثبت
ظهور اللفظ في مقصده بالنقل عن ائمة اللغة او الشرع او في بمحتمل لغة
او عرفا فان قيد بما لا يحتمل ذلك فالاصح انه لا يقبل لان مخالفة ظاهر اللفظ
من غير قرينة بعيد وقيل يقبل لان غاية الامر انه نطق بلغة جديدة قال
الشارح وصف الملة المعروفة بالعبايه قلت انما عهدت العبايه في المتعاريف
في اثبات الاحكام والله اعلم قلت قال المستدل الاصل عدم الاجمال فيلزم ظهور
اللفظ فيما استعمله فيه لانه غير ظاهر في غيره بالاتفاق هيئنا فانه مجمل عند كل وهو
ظاهر عندي فيما ادعيته في قبوله خلاف وجه القبول رفع الاجمال ووجه الرد انه

لا يلزم من عدم ظهور في المعنى الآخر ظهوره في مقصود في جواز عدم ظهوره فيها
جميعا خاص ومنها التقسيم وهو كون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع المختار
وروده وجوابه ان اللفظ موضوع ولو عرفا او ظاهر او لو بقرينة في احد امرين
السادس عشر التقسيم وهو كون اللفظ مترددا بين احتمالين متساويين احدهما
سلم لا يحصل المقصود والآخر ممنوع وهو الذي يجعل المقصود واهمل المصنف
تبعا لابن الحاجب هذا القيد الاخير ولا بد منه فانهما لو كانا مسلمين يحصلان المقصود
اولا بحملانه لم يكن للتقسيم معنى لان المقصود حاصل او غير حاصل على التقديرين
معا ومع زيادته فيرد عليه ما لو حصلا المقصود ورد على احدهما من النقوض ما لا
يرد على الآخر فانه من التقسيم ايضا لحصول غرض المعترض وقول المصنف بين امرين
اي على السواء فانه لو كان ظاهرا في احدهما لوجب تنزيله عليه وذكر الآخرين مثلا
فلو تردد بين ثلاثة او اكثر منها كان الاحسن كما قال ذلك كان يستدل على ثبوت الملك
للمشتري في زمن الخيار بوجود سببه والبيع الصادر من اهله في محله فيعترض
بان السبب مطلق البيع او البيع المطلق الذي لا شرط فيه والاول ممنوع والثاني
مسلم لكن بعد ان سبق المعترض الاحتمالين وقد لا يحتفظ عنه بالاستفسار ويجاب عن هذا الاعتراض بصور
احدها بيان ان اللفظ موضوع للمعنى المقصود لشبهة بالنقل عن ابتداء اللغة او الاستعمال فانه دليل الحقيقة ثانيها بيان انه ظاهر فيه ثالثها بيان ظهوره احد الاقوال
بقرينة لفظية او عقلية او حالية ثم المنع لا يعترض الحكاية بل الدليل انما يتم
تمامه لمقدمة منه او بعد والاول اما مجردا او مع المستند كذا ولم لا يكون
كذا وانما يلزم كذا لو كان كذا وهو المناقضة وانما حسن لانه منع المقدمة فغصب
لا يسمعه المحققون والثاني اما مع منع الدليل بناء على تخلف حكمه فالنقض الاجمالي
او مع تسليمه والاستدلال لما ياتي في ثبوت المدلول فالمعارضة فيقول ما ذكرت وان
دل فعندي ما ينافيه وينقل مستدلا او على الممنوع الدرج بدليل فان منع ثانيا فكما
مر وكذا الى ان يفحم المعلل ان انقطع بالممنوع او الزم المانع بالانتهاء الى ضروري او يقيني
شهودي لما مر في الكلام على القوادح ذكر الفاظ يتداولها اهل الجدل وتقدير
كلامه ان المنع لا يعترض حكاية التي وانما يعترض الدليل فتارة يكون قبل تمامه لبعض مقدماته
وتارة يكون بعده فالاول قد يكون مجردا عن ذكر مستند المنع وقد يكون وذكر المستند
اجمالا فان اقام المعترض ما ينبغي عليه المنع كقوله لانا لم نسلم كذا ولم لا يكون كذا وانما يلزم
كذا لو كان كذا وهذا القسم الاول تسميه الجدليون المناقضة سواء ذكر المستند ام لا فان

اقام

اقام المعترض المنع على انتفاء تلك المقدمة التي منعها فهذا يفي غصبا اي غصب منصب
الدليل لانه ذكر وظيفة المستدل على تلك المقدمة فان اعترض حينئذ المستدل لاثبات
على انتفاء والقسم الثاني وهو المنع بعد تمامه لدعوى ان ضم المستدل الى الدليل يتخلف الحكم
من الدليل وسماه المصنف النقض الاجمالي والذي ذكره الجدليون انه النقض تخلف الحكم
عن الدليل وقسموه الى اجمالي وتفصيلي فالاجمالي تخلفه للقدح في بعض مبادئه
لاعلى التعيين والتفصيلي للقدح في مقدمة معينة والمصنف سمى كل منهما منعا
مقتضا اجماليا فقيده في موضع الاطلاق لانه يطلق المنع اعم من ان يكون بمنع مقدماته
او بعضها مع المعين او الابهام الثاني ان يكون منعا لحكم ضمن تسليم الدليل والاستدلال
بما ياتي في ثبوت المدلول بان يقول المعترض ما ذكرته من الدليل وان دل على ما ادعيته
فعندي ما ينفيه اريد ان اقيم دليلا على نقيضه وبين ذلك بطريقه وهذا هو المسمى بالنقض لا
يسمع بعدها منع لما قدم من انقلاب المعترض مستدلا والمستدل معترضا والا فوظيفة
المعترض العدم لانه البناء والصحيح قبوله لانه بنا بالعرض صدم بالذات والمستدل
مدع بالذات معترض بالعرض والمعترض عكسه فصار كل منهما كالمتداعيين وشان المدعي
الرابع ركن في الوضوء فيسن تثليثه لا وجه فيقال لم يسمع فلا يثبت سنية الثلاث
على الحنفي ثم بين المصنف ان على المنوع وهو المستدل دفع الاعتراض بدليل وانقطاع
المنع المجرد فاذا ذكر دليله فمنعه المعترض ثانيا فعلى المستدل دفع الاعتراض
بدليل ويستمر الامر هكذا الى ان ينتهي الى الزام المعلل وهو المستدل وهو انقطاع
بالمنع او المعارضة فالزام المعترض حتى ينتهي دليل المستدل الى مقدمات
ضرورية او بقينية شهودية بحيث يلزم المعترض الاعتراف به ولا يمكنه جحد
قلت وعندي في تعبير المصنف في الحالة الثانية نظر من ثلاثة اوجه احدها
في قوله مع منع الدليل كان ينبغي الاقتصار على قوله منع الدليل ولا يقيد
بلفظه مع ثانيها في قوله بناء على تخلف حكمه كان ينبغي المتعين بقوله فيتخلف
حكمه ولم يظهر لي وجه استعمال لفظه البناء ثالثها تقييده بالنقض الاجمالي
مع انه قد يكون تفصيليا وقد تقدم ذكر والله اعلم صرح الشيخ تقي
من الدين وثالثها حيث يتعين من اصول الفقه خلافا للامام الحرمين
وحكم المعتمر قال ابن السمعاني يقال انه دين الله تعالى ولا يجوز ان يتعبدنا
قال الله تعالى ثم القياس فرض كفاية يتعين على كل مجتهد احتاج اليه
من فيه مسائل الاولى اختلفوا ان القياس هل هو من دين الله ام لا على ثلاثة
مذاهب للمعتزلة نقلها ابو الحسين البصري في المعتمد الاول وبه قال القاضي عبد

المجبار نعم والثاني وبه قال ابو الحديد لان اسم الدين انما يقع على ما هو ثابت
مستمر والثالث وبه قال ابو علي الجبائي بالتفصيل بين ما كان منه واجبا فهو من
الدين واليه اشار المصنف بالتعبير او ندبا فلا وجعل ابو الحسين موضع الخلاف
ما اذا لم يرد بذلك انه ليس بدعة فان اريد بذلك قال فلا ريب انه من دين الله
تعالى الثاني المشهور ان القياس من اصول الفقه وخالف فيه امام الحرمين
لان الدليل انما يطلق على القطوع به والقياس لا يفيد الا الظن وردا بان الدليل
قد يكون قطعيا سلمنا ولكن لا نسلم ان اصول الفقه ادلته القطعية سلمنا لكن
لم لا يجوز ان الدليل لا يقع الا على القطوع به الثالث قد قال ابن السمعاني يجوز ان يقال
في المقيس انه دين الله تعالى ودين رسوله ولا يجوز ان يقال انه قول
الله تعالى ولا قول رسوله صلى الله عليه وسلم الرابعة القياس فرض كفاية
كما يجب اذا اختص البيد وتعذر المجتهدون وفرض غير عيني من تعين عليه ويتعين
اليه ومندوب فيه الاحتياج اليه في الحال لكن الحاجة اليه متوقعة منه وواجب
وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق او كان احتمال ضعيفا والخفي خلافه فيقال
الجلي هذا والخفي المؤيد والواضح بينهما وقيل الجلي الاولي والواضح المساوي
والخفي الادون ثم ينقسم القياس باعتبار قوته وضعفه الى جلي وخفي
فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق كالحاق الامة بالعبد في التقويم في العتق او بان
احتمال الفارق فيه ضعيف ومثل بالحاق العمياء بالعوراء في المنع من التضحية
قلت وفيه نظر والذي يظهر ان هذا المثال من قبيل القطعي والقياس الجلي
خلاف الجلي وقسمه بعضهم ثلاثة اقسام جلي وخفي وواضح فالجلي ما تقدم والخفي
قياس الشبه والواضح ما كان بينهما وقال بعضهم الجلي ما كان تبوت الحكم
فيه في الفرع اولى من الاصل قلت وينبغي تمثيله بقياس العمياء على العوراء
في منع التضحية بها والواضح ما كان مساويا له كالنبيذ مع الخمر والخفي ما كان
دونه كقياس الليمون على الارز في جامع الطعم ويرجع ذلك الى الاصطلاح
ص وقياس العلة ما صرح فيه بها وقياس الدلالة ما صرح فيه بلازم من
لوازمها فحكم والقياس في معنى الاصل الجمع بنفي الفارق وينقسم باعتبار
علته الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل لانه اما ان يذكر
بذكر الجامع او بالغاء الفارق فان كان بذكر الجامع فالجامع اذا كان
هو العلة سمي قياس العلة كقولنا في المتقد قتل عمدا عدوان فوجب فيه
القصاص كالجارح وان كان الجامع وصفا لازما من لوازم العلة او اثرا

من

من اثارها او حكما من احكامها فهو قياس الدلالة لان المدلول ليس عين
العلة بل شيء يدل عليها مثال الاول قياس النبيذ على الخمر بجامع الوعيد انا
الازمه للشدة المطربة وليس نفس العلة وانما هي لازمة لها ومثال الثاني قولنا
في المتقد قتل اثم به فاعله من حيث انه قتل فوجب فيه القصاص كالجارح
فالاثم ليس نفس العلة بل اثر من اثارها ومثال الثالث قولنا في قطع الايدي
باليد الواحدة قطع يقتضي وجوب الدية عليهم فيكون وجوبه كوجوب
القصاص عليهم بوجوب المثل ليس عين علة القصاص بل حكم من احكامها
وان كان بالغا الفارق فهو القياس في معنى الاصل كالحاق البول في اناء
وصبه في الماء الدائم بالبول منصوص الكتاب الخامس في الاستدلال
وهو دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس فيدخل الاقتراني والاستثنائي
وقياس العكس وقولنا الدليل يقتضي ان لا يكون كذا خولف في هذا المعنى
مفقود في صورة النزاع فيبقى على الاصل وكذا انتفاء الحكم لانتفاء مذكره
كقولنا الحكم يستدعي دليلا والا لزم تكليف الغافل والدليل بالسمع
او الاصل وكذا نحو قولهم وجد المقتضي والمانع او فقد الشرط فلا
للاكثر شرع عقد المصنف هذا الكتاب الخامس للادلة المختلف فيها
وعبر بالاستدلال لان كل ما ذكر فيه لنا قاله عالم بطريق الاستدلال
والاستنباط وليس له دليل قطعي ولا اجماعوا عليه وعرفه المصنف
بانه دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس اي شرعي بالمعنى الخاص المتقدم
ذكره فان القياس الاقتراني والاستثنائي داخلان في هذا التعريف فاحترز
عن كل ما دخل فيه واتى بحرف ذلك اجمالا ويتبين الامر بالتفصيل فدخل
في ذلك ما عدا واحدا القياس الاقتراني وهو الذي لا ينكر انتاجه
ولا نقيض في المقدمتين وعرفه اهل المنطق بانه قول مؤلف من
قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر كقولنا العالم متغير وكل
متغير حادث فيلزم منه ان كل متغير حادث الثاني القياس الاستثنائي
وهو ما يذكر فيه النتيجة او نقيضها كقولنا ان كان هذا انسانا فهو
حيوان لكنه انسان فهو حيوان او هذا ليس بحيوان فليس بانسان
الثالث قياس العكس وهو اثبات نقيض حكم الشيء في شيء اخر لافتقارهما
في العلة كقولنا في الصبح لا تقصير شفع فنصير وتركنا ان الوتر لا يصير
شفعا اي صلاة المغرب وحكى ابو اسحق في الملخص في الاستدلال ان ابا

العرب ان سموا العالم
متغيرا لانهم احداث

[illegible] خصمي لاصحابنا صحيحا وقال انه المذهب انه يصح واستدل به
[illegible] فيه في عليه ما وضع ومن ادلته ان الله تعالى ذكر عن ابي بوجهه عبده والعاقل
[illegible] لم يقل لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ومعلوم
[illegible] لا لتم بالملتمس فدل على ان ذلك طريق لاحكام الشرع الدليل الشرعي
[illegible] ما ذكرنا في كتب اصولنا الدليل يقتضي تحريم تمسك الانسان مطلقا الا انه خولف
[illegible] بالمجتهد لمجتهد مختص بالنص موجود وليه وهو ان الخراج بضمان العمل
[illegible] الدليل الثاني فباعدها الخاص الاعتماد لان على انتفاء الحكم
[illegible] انتفاء دليله كشغل الحكم شرعي لا يعلم دون دليله فانه لو ثبت غير
دليل وكلف به لزم تكليف ما لا يطاق اتفاقا ولم يكلف بشيء لا يعلم ثبوته
من غير تكليف به فان لا معنى للحكم الشرعي الا خطاب يتعلق بفعل
المكلف ولا دليل اما ان يكون يقوم الدليل اما نص واجماع او قياس
ولم يوجد شيء منها الا بالاصل فان الاصل عدمه وقد اختار البيضاوي
هذا وجعله من جملة الادلة فيكون النفي حكما شرعيا سواء استفيد
من دليل نافي او انتفاء ذلك مستند وقد يتعسف دليلا في بعض الصور
لانتفائه ويعترض عليه بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
الا ان يقصر على احد العهد مبني اعتمادا على شهرة الاعرابي بقولنا
وجد المقتضي اي السبب فيوجد المسبب او وجد المانع فينتفي الحكم
او فقد الشرط فينتفي ايضا فانه ينتج مع مقدمة اخرى وهي
قولنا وكلما اذا وجد الحكم فلم يذكر لظهورها كما في قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان حصول النتيجة منه يتوقف
على مقدمة اخرى ظاهرة وهي ما فسدتا وقد اختلف في هذا الاكثرون
على ما نقله المصنف على انه ليس بدليل وانما هو دعوى دليلها اذا
قلنا وجد المقتضي يعلم الدليل ولم يقم على وجوده دليل واختار المصنف
انه دليل فانه يلزم من ثبوت ثبوت المكلف به ثم اختلف القائلون
بهذا فقيل هو استدلال مدلوله في تعريف الاستدلال وهو ظاهر
كلام المصنف وقيل ان اثبت السبب او المانع او الشرط بقي النص او الاجماع
او القياس فهو استدلال والا فلا ص مسئلة الاستقراء الذي يجزي على الكل
ان كان تاما اي بالكل لا صورة النزاع فقطعي عند الاكثر او ناقصا
اي باكثر الجزئيات فظني ويسمى الحاق الفرد بالاغلب من انواع القياس

الاستقراء

الاستقراء وهو على قسمين احدهما الاستقراء التام وهو اثبات الحكم في جزي
لثبوته في الكلي كقولنا كل جسم متحيز فانه استقرئ في جميع الاجسام وجدت
كذلك ولا خلاف كما قال الصيمري في انه حجة والاكثرون على انه مفيد
للقطع ثانيهما الاستقراء الناقص وهو اثبات الحكم في فرد لثبوته في اكثر الجزئيات
ويسمى عند الفقهاء الحاق الفرد بالاعم الاغلب كقولنا في الوتر ليس بواجب
لانه يؤدي على الراحلة ومستندهما المقدمة وهي ادى النوافل دونها الفرائض
على الراحلة الاستقراء قلت وفي هذا نظر لقول الصحابي كان النبي صلى
الله عليه وسلم يصلي الوتر على الراحلة غير انه لا يصلي عليها المكتوبة والله
اعلم والقائلون بهذا القسم الاخير قالوا انه لا يفيد الا الظن لاحتمال مخالفة
هذا الفرد الاكثر وقال الامام فخر الدين الاظهر انه لا يفيد الا الظن لان الدليل
منفصل اما ثبوته في جزي لثبوته في جزي اخر جامع فهو القياس او
الحكي واما هذا فانه الحاق الفرد بالاكثر بغير جامع ص مسئلة قال
علماؤنا استصحاب العدم الاصلي والعموم او النص الى ورود الغير وما يدل للشرع
على ثبوته لوجود سببه حجة مطلقا وقيل في الدفع دون الرفع وقيل بشرط
ان لا يعارضه ظاهر قيل مطلقا وقيل ظاهر غلب قيل مطلقا وقيل
دون سبب يندر بوقوع في ماء كثير فوجد متغيرا واحتمل كون التغير
به والحق سقوط الاصل ان قرب العهد واعتمان ان بعد ولا ترجيح
باستصحاب حال الاجماع في محل الخلاف خلافا للمزني والصيرفي وان يرجح
والاصل فعرفان الاستصحاب ثبوت امر في الثاني لثبوته في الاول
لفقدان ما يصلح للتغير اما ثبوته في الاول لثبوته في الثاني فمقلوب
وقد يقال فيه لو لم يكن الغائب اليوم ثابتا امس لكان غير ثابت فيقتضي
استصحاب امس بانه الان غير ثابت وليس كذلك فدل على انه ثابت ش
هذا الادلة المختلف فيها الاستصحاب واطلق جماعة الخلاف فيه والتحقيق
انه له صورا الاولى استصحاب العدم الاصلي كنفي وجوب صلاة سادسة
دل العقل على انتفائه وانه لم يرد في الشرع ما شرع به لانتفاء المثبت للوجوب
الثانية استصحاب مقتضى العموم او النص الى ان يرد المخصص او الناسخ وقال
ابو المعالي لا يسمى هذا استصحابا لان ثبوت الحكم فيه باللفظ الثابت
استصحاب حكم ذلك الشرع غلب ثبوته لوجود سببه كذلك اذا حصل
سببه وغلب الدفعة عمن فرض او اتلاف اذا لم يعرف فاوه لم يختلف اصحابنا

في العمل بالاستصحاب في هذه الصور الثلاث وفي الصورة الثالثة عند غيرنا
مذاهب احدها انه ليس بحجة مطلقا حكي عن بعض المتكلمين وعزاه
الامام الى الحنفية الثاني انه حجة لابقاء ما كان على ما كان عليه وليس
بحجة لاثبات امر لم يكن ولهذا كان المفقود لا يورث لانتفاء ملكه لماله
عن ورثته قبل هذه الحالة والاصل دوامه ولا يورث لابقاء ما كان على
ما كان عليه وهذا هو الموجود في كتب الحنفية ويشهد له مسائل
في مذهبنا وهو معنى قول المصنف وقيل في الدفع دون الرفع اي انه
حجة في الدفع دون الرفع الثالث انه حجة بشرط ان يعارضه ظاهر
فان عارضه ظاهر عمل بالظاهر سواء كان الظاهر هو مستند الى غلبة
ام لا وقد علم ان للشافعي قولين مشهورين في تعارض الاصل والظاهر ايهما
يقدم الرابع انه حجة ان لم يعارضه ظاهر مستند الى غلبة سوى استصحاب
المعارض او لم يكن الظاهر مستندا الى غلبة فان استند الظاهر الى غلبة قدم
على الاصل الخامس انه انما يقدم الظاهر الغالب على الاصل اذا كان له
سبب كما اذا لو راى ظبية تبول في ماء كثير ثم قرب اليه فوجده متغيرا
فانا نحكم بنجاسته احالة على السبب الظاهر ونص عليه الشافعي وتابعه
الاصحاب انما لاسبب الظاهر السادس الفرق في هذه الصورة بين
ان يعهد عن قرب غير متغير فيعمل بالسبب المذكور وبين انه لا يكون
له به عهد او يعهد زمن بعيد فيعمل باستصحاب الاصل قاله
القفال والخرجاني المعروف بالمتولي كلاهما في شرح التلخيص وقال
المصنف انه الحق السابعة استصحاب حال الاجماع في موضع الخلاف
بان يجمعوا على حكم في حال فيتغير الحال ويقع الخلاف فالاكثرون على
انه لا يستصحب حال الاجماع وقال باستصحابه المزني من اصحابنا وابو
بكر الصيرفي وابن سريج وذهب اليه الاحدي ومثاله اذا راى المتيمم
في اثناء الصلاة لم تبطل صلاته لانعقاد الاجماع على صحة صلاته قبل
الرؤية فيستصحب بعدها حتى يقوم دليل على ان الرؤية قاطعة اذا
تقرر ذلك فالاستصحاب ثبوت امر في الزمن الثاني لثبوته في الزمن
الاول لانتفاء ما يصلح ان يتغير به الحكم بعد البحث التام فما علم
وجوده ثبوته في الاول لثبوته في الثاني فهو الاستصحاب المعقول والمنقول
قال السبكي ولم ينقل الاصحاب به الا في مسئلة واحدة فيمن اشترى شيئا واذعاه

مدع واخذ منه بحجة مطلقة قالوا ويثبت له الرجوع على البايع وهو
استصحاب للحال في الماضي فانا البينة لاتثبت الملك ولكن تظهر فيحكون
الملك سابقا على اقامتها ونقدر له لحظة وهي المحتملة لانتقال الملك من
المشتري الى المدعى ولكنهم استصحبوا معلوما وهو عدم الانتقال مدة
لبث وعدم الرجوع وجه مشهور وكان شيخنا الامام البلقيني
يرجحه ويقول انه الصواب المتجه والمذهب الذي لا يجوز غيره قال
وعلى القاضي الحسين الاول عن الاصحاب ثم قال انه يقع غالبا الاشكال
وانكر ذلك شيخنا وقال نقله هذا عن الاصحاب لا يجد في كتاب
من كتب الاصحاب في الطريقين قبل القاضي ولا بعد الا في كلام الامام والغزالي
ومن تبعهما حكاية عن القاضي قال وهي طريقة غير مستقيمة جامحة لا يسوغ
محاله رصوابه باخذ النتاج والثمرة والزوايد المنفصلة كما هو في قصة
محت البيع ورجع الى البايع بالثمن وهو قضية في اداء البيع في هذا محل نزغة
عظيم وظواهر نصوص الشافعي وكلام الاصحاب يبطلونه والله اعلم قلت تعالى الاستصحاب
المقلوب فيما لو قذفه فوزنا المقذوف انه يسقط الحد عن القاذف لانه استصحب
زناه فيما تقدم ولذلك يرد وا شهادة البائعة وانما اسقطوا الحد للشبهة
لاحتمال انه انقضاه متقدم الاب والحدود تدرا بالشبهات وقول المصنف
وقد يقال الخ اشار به الى ان الطريق في تقرير الاستصحاب المتعارف
ان يقال لو لم يكن الحكم الثابت امس ثابتا اليوم لكان غير ثابت اذ لا واسطة
واذا كان غير ثابت امس اقتضى الاستصحاب انه الان غير ثابت لكنه ثابت
الان فدل على انه كان ثابتا امس ايضا واعلم ان كل مسئلة لا يطالب المدعي
بالدليل انما هو عي عارض وربما والا فيطالب به في الاصح من كل مطالب المدعي
للشيء بدليل عليه فيه ينظر فان دل عدم الشيء امر ضروري لم يطالب عليه بدليل
وان لم يكن ضروريا ففيه مذاهب اصحها وبه قال الاكثرون انه يلزمه الدليل
كالاثبات والثاني لا وعزاه المصنف في شرح المختصر الظاهرية قالت
الشارح والذي في الاحكام لابن حزم الاول والثالث يجب في العقليات
دون الشرعيات وقال الصفي الهندي بعد اطلاق الخلاف لا يتجه فان الخلاف
لانه ان اريد به من يدعي العلم او الظن بالنفي فهذا يجب عليه الدليل
وان اريد به من يدعي عدم علمه او ظنه فهذا لا دليل عليه لانه يذكر جملة
بالشيء والجاهل بالشيء غير مطالب بالدليل على جهله ص ويجب الاخذ بما قلت

المقول وقد مر سنن تقدم ذكر ذلك عند الكلام على الاجماع السكوتي واشار اليه
صا ليلا يتوهم انه اهملها مع ما صدر يجب الاخذ بالاحفا والاثقل ولا يجب
شيء قوال شن اذا تعارضت المذاهب او اقوال الرواة او الاختلاف الناشئ
عن الامارات فهل يجب الاخذ باحفها ويكون ذلك من طرق الاستدلال
كما قيل بوجوب الاخذ باقل ما قيل او باثقلها واشدها كما قيل ذلك في
او لا يجب الاخذ بشيء من ذلك فيه ثلاث مذاهب من مسلم اختلفوا احكام
المصطفى صلى الله عليه وسلم متعبدا قبل النبوة بشرع واختلف المثبتون
فقيل بنوح وابرهيم وموسى وعيسى وما ثبت انه شرع اقوال والمختار اولا
تاصيلا وتفريعا وبعد النبوة المنع من اختلف في انه عليه الصلاة والسلام
صد تعبد بشرع احد من الانبيا قبل النبوة او بعدها فاما قبل النبوة فقيد
مذاهب احدها نعم واختاره ابن الحاجب والبيضاوي والثاني لا وقفل
القاضي ابو بكر عن جمهور المتكلمين وعلى هذا فاستدلوا بالعقل والنقل
فيه خلاف والثالث الوقف وبه قال امام الحرمين والغزالي والآمدي
وعلى الاول فقيل كان متعبدا بشرع بعد ادم وقيل بشرع نوح
وقيل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقال بعضهم ما ثبت انه شرع من غير
تخصيص بترجيحة قال المصنف والمختار الوقف تاصيلا وتفريعا اي
في اصل المسئلة وفي فروعها وهو تعيين النبي الذي كان متعبدا بشرعه
قال امام الحرمين وهذا ان جمع فايدته الى ما يجري مجرى التواريخ ولا يجوز ان
الخلاف في الفروع التي تختلف فيها اثر اما ما اتفقوا عليه كالتوحيد فلا
شك في التعبد به واما بعد النبوة فهو مرتب على ما قبلها فان قلنا هناك
فهنا اولى وان جوزنا هناك فالاكثرون هناك من الاشاعرة والمعتزلة على المنع
قالت المعتزلة بامتناعه عقلا لغرض بامتناعه نقلا ولخنان الامام والآمدي
وقالت طايفة كان متعبدا بما لم ينسخ من شرع من قبله على معنى انه موافق
لا متابع واختاره ابن الحاجب قال امام الحرمين والشافعي ميل الى هذا ويبنى
عليه اصلا من اصول لمذهب في كتاب الائمة وتابعه معظم اصحابه في مسئلة
حكم المنافع والمضار قبل الشرع مر وبعد الصحيح ان اصل المضار التحريم والمنافع
الحل قال الشيخ الامام الاصل المنافع لقوله عليه الصلاة والسلام ان دماءكم واموالكم
عليكم حرام فجعل المنافع والمضار قبل الشرع سبق ذكرها اول الكتاب
عقب قوله ولا حكم قبل الشرع بل الامر موقوف ابي ورود ه واما بعد الشرع

فالاصل

فالاصل في المضار التحريم وفي المنافع الاذن لقوله تعالى هو الذي خلق
لكم ما في الارض جميعا وقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار وخالف فيه بعضهم
واستثنى والد المصنف من ان اصل المنافع في الحال الاموال فقال وكذا تقول الاموال
من جملة المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم
واموالكم عليكم حرام وهو اخص من الادلة التي استدل بها على الاباحة فيكون
قاضيا عليها الا انه اصل طاري على اصل سابق فان المال من حيث كونه من
المنافع الاصل فيه الاباحة بالادلة الدالة عليها ومن خصوصيته الاصل فيه التحريم
بهذا الحديث قلت في هذا الكلام نظر والدعوى عامة والدليل خاص فانه ادعى
ان الاصل في الاموال التحريم والدليل الذي ذكره خاص بالاموال المحترمة
فاذا مباحات البرية وغيرها فليس في الحديث ما يدل على تحريمه وكون المال
الذي تعلق به حرام لا ينافي كون الاصل في الاموال الاباحة لان ذلك انما
حرم لعارض وهو تعلق حق الغير وذلك لا ينافي ان الاصل فيها الاباحة والله اعلم
من مسئلة الاستحسان قال به ابو حنيفة وانكره الباقون وفسر
بدليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته ورد بانه ان تحقق فعتبر
فيه من قال به فقد شرع اما الاستحسان الذي في التلويح على التحقيق والخط
في الكتابة ونحوها فليس منه من الادلة المختلف فيها الاستحسان
ونقل المصنف انكاره عن الجميع الا عن ابي حنيفة اذ قالوا شنا خلافا للقياس
قالوا استحسن هذا وندع القياس فيدعون ما يزعمون انه الحق بالاشتهاء
وانا اذهب الى كل حديث جاء ولا افتي عليه قال ابو الخطاب وعندي انه انكر
عليهم الاستحسان من غير دليل فلو كان عن دليل لم ينكره لانه حجة وهو
معنى قوله انا اذهب الى كل حديث جاء ولا افتي عليه اي اترك القياس بالخبر
وفسر الاستحسان بالدليل انتهى وذكر المصنف فيه ثلاثة مقالات
احدها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ورده ابن الحاجب
بانه ان لم يتحقق كونه دليلا فمردود اتفاقا وان تحقق فمعتبر اتفاقا ورده البيضاوي
بانه لا يدرى ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده فان ما ينقدح في نفس المجتهد
قد يكون وهما لا عبرة به الثانية انه العدول عن قياس الى اقوى منه وعليه
هذا فلا خلاف فيه لانه اذا تعارض قياسان عمل بالقوي منهما الثالثة انه العدول عن حكم

قال المصنف

فالاصل

الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تقدير الماء وشرب الماء من السقا بعوض
من اختلافا فاحوال الناس في الشرب وردبان العادة ان ثبتت اثرا حتى لحق بانفاذ زمنه
عليه الصلاة واللام فهو ثابت بالسنة اخرى في زمان المجتهدين من غير انكار فهو اجماع
والا فهو مردود فقد ظهر بذلك انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه فمن قال في
فقد شرع قال الشارح وهو تشديد الراي لو جاز ان يستحسن بغير دليل لكان هذا
نصب شريعة على خلاف ما امر به الله ورسوله لانه لا دليل عليه فوجب تركه قلت
لا معنى لجزمه بتشديد الراي في قوله فقد شرع والذي اخطه بالتخفيف ويقال
في نصب الشريعة شرع بالتخفيف قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
الاية والله اعلم وقوله واما استحسان الشافعي الخ فاشار به الى الجواب عن قول
القايل فما استحسن الشافعي في مواضع كثيرة فقال استحسن التخليف على المصحف
واستحسن ان يترك للمكاتب شيء من نجوم الكتابة فاجاب عنه بانه ليس من الاستحسان
الذي انكرناه وهو ما ينقدح في نفس المجتهد ويقصر عنه عبارته ولم يقل ذلك
الا بدليل لكنه سماه استحسانا لانه عند حسن لما قام عنده مما يقتضي ذلك ولا
ينكر التعبير بذلك عن حكم ثبت بدليل وفي التنزيل واسر قومك ياخذوا باحسنها
ونقل ابو الوليد الباجي في فصول الاحكام عن محمد بن خويز منداد
ان معنى الاستحسان الذي ذهب اليه اصحاب مالك القول باقوى الدليلين وكذلك
تقدم عن ابي الخطاب الحنبلي تفويض كلام احمد في ذلك بمثل ما ذكرناه وانه عاد قال
الشارح رايت في متن الشافعي وقد ذكر خبار الشفعة ثلاثا قال الشافعي ثبات هذا
استحسانا مني ليس باصل ولا بد من تاويله انتهى ص مسلة قول الصحابي ثبت عند اصحابي
غير حجة وفاقا وكذا عند غيرهم قال الشيخ الامام الاثم التعبدي وفي تقليل قولان لا وفاقا
الثقة بمذهبه ان لم يعتضد وقيل حجة فوق القياس فان اختلف صحابيان تساقطا
وقيل دونه وفي تخصيصه العموم قولان وقيل انتشر وقيل ان خالف القياس وقيل
ان انضم اليه قياس تقريب وقيل قول الشيخين فقط وقيل الخلفا الاربعة وعن الشافعي
الاعلى اما رفاق الشافعي زيدا في الفرايض فلذلك لا تقليد اش مذهب الصحابي
ليس حجة على صحابي اخر بالاتفاق كذا قال ابن الحاجب وغيره لكن قد اللمع فشيخ ابي اسحق
اذا اختلفوا على قولين بنى على القولين في انه حجة ام لا فان قلنا انه حجة فهما دليلان
تعارضا يرجح احدهما على الاخر بعشرة العدد من احدى الجانبين او يكون فيه امام
قلت كذا نكت به الشارح على نقل الاتفاق وليس فيه تصريح بانها ادلة يعارض
تعارضا في حق الصحابة واما ذلك في حق من بعدهم وقيد بعض الحنابلة الصحابي

بالعالم

بالعالم ولم يقيده به المصنف لان غير العالم لا قول له لكونه نشا عن غير نظر وصد
قول الصحابي حجة على غير الصحابي فيه مذاهب اصحها وهو الجديد من قولي الشافعي
انه ليس بحجة وكذا عن احمد قولان وقال السبكي ان الشافعي يستثني من قوله في
الجديد ليس بحجة التعبدي الذي لا مجال للقياس فيه لانه قال في اختلاف الحديث
روي عن علي رضي الله عنه انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات ولو
ثبت ذلك عن علي قلنا به لانه لا مجال للقياس فيه والظاهر انه فعله توقيفا انتهى قال
الشارح ولا نقل عند المصنف ووالده في ذلك وقد جزم به ابن الصباغ في الكامل بالكلام
والامام في المحصول في باب الاخبار وقال ليس هذا عملا بقول الصحابي وانما هو تخصيص
للظن به فيما لا يتعلق لمثل ذلك الا توقيفا فهو مرفوع حكما وهو نظير ما اشتهر من ان
قول الصحابي فيما لا مجال للاجتهاد فيه مرفوع حكما لحمله على انه سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم
قد اكد في القولين وهذا في الفعل والله اعلم واذا قد عنا على انه ليس بحجة فهل يجوز لغير
المجتهد تقليده فيه خلاف حكاه امام الحرمين وقال ان المحققين على الامتناع وليس
هذا لانهم دون المجتهدين غير الصحابة فانهم اجل قدرا بل لانهم اصبحهم لا يوثق بها
فانها لم تثبت حق الثبوت كما ثبتت مذاهب الائمة الذين لهم اتباع وهذا جزم ابن
الصلاح ولم يخصه بالصحابة بل عداه الى كل من لم يدون مذهبه وقال انه يتعين
تقليد الائمة الاربعة لان مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهر تقييد مطلقه
وتخصيص عامه بخلاف غيرهم وصحح المصنف جواز تقليد الصحابي قال فيرجح ايّ قول
لا خلاف في الحقيقة بل ان تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم جاز تقليده
وفاقا ولا فلا لا لكونه لا يقلد بل لان مذهبه لم يثبت حق الثبوت قلت المراد
بكونه لم تثبت حق الثبوت انه قد يكون القول شرط لمجتهد فاوجمعوا على حالة
وان ثبت اصل القول وقال الشارح الخلاف يتحقق من وجه اخر ذكره ابن برهان
في الاوسط فقال تقليد الصحابي مبني على جواز الانتقال في المذهب فمن منع
منع تقليدهم لان فتاويهم لا يقدر على استحضارها في كل واقعة القول الثاني
انه حجة مطلقا وهو القول القديم عن الشافعي وقال به مالك واكثر الحنفية واذا قلنا
بهذا فهل هو فوق القياس او دونه قولان فاذا تعارض مع القياس قدم عليه وقدم
القياس على الثاني وما ادري ما قال العبد به كالقياس بحيث يتعارضان ام لا وفرع
المصنف على كونه فوق القياس انه اذا اختلف صحابيان كما اكد ليلين تعارضا
فيرجح احدهما بدليل وعلى كونه دون القياس انه هل يخصص العموم به لم لا فيه قولان
وهما وجهان لاصحابنا حكاهما الرافعي في الاقضية احدهما الجواز لانه حجة شرعية

والثاني المنع لانه مجروح بالعموم وقد كانت الصحابة يتركون اقوالهم اذا سمعوا العموم
قلت وينبغي جريان التفريع الاول سواء قلنا انه فوق القياس او دونه ولا يخص
بما اذا قلنا انه فوقه واما تخصيصه التفريع الثاني بما اذا قلنا انه دونه فانه اذا
كان فوقه قطع بالتخصيص به فان الشافعي وغيره يقطعون بالتخصيص بالقياس
فما فوقه اولى قال المصنف وهذه الملاحظ التي ثبتت في التخصيص بها هذا
انه العام لا يخص بمذهب الراوي ولو كان صحابيا اي سواء كان قوله حجة
او المذكور هنا انا ان فرعنا على ان قوله حجة دون القياس في التخصيص
به قولان سواء كان الصحابي راويا ام لا قال الشارح لكن قولين الاول
لا يخص به سواء كان قوله حجة ام لا فيه نظر فان الشيخ ابا اسحق وغيره قالوا
هناك ان قلنا ليس بحجة امتنع التخصيص به قطعا وان قلنا حجة ففي التخصيص
به وجهان القول الثالث انه حجة ان انتشر ولم يخالف والا فلا قاله الشافعي
في القديم وحكاه ابن الصباغ في العدة عن الجديد فانه قال انما احتججنا
بقول عثمان في الجديد في مسلة البراة من العيوب لانه مذهبه انه اذا انتشر
ولم يظهر له مخالف كان حجة وقال الغزالي السكوتي ليس بقول فاي فرق
بين ان ينتشر او لا قال الضيف الهندي والعجب تمسكه بمثل هذا الاجماع على
حجية خبر الواحد والقياس الرابع انه ان خالف القياس فهو حجة والا فلا
قال ابن برهان في الوجيز انه الحق المبين وان نص صاحبه ان في قياس على
الخامس انه حجة ان انضم اليه قياس التقريب حكاه الماوردي قولا ثالثا
السادس انه قول الشيخين ابي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة دون غيرهما
السابع قول الخلفاء الاربعة حجة دون غيرهم الثامن قول الخلفاء الاربعة الا
عليا رضي الله عنهم حجة وهذا ماخوذ من كلام ان في في الرسالة القديمة فانه
ذكرا بابكر وعمر وعثمان ولم يذكر عليا فقيل حكمه كحكمهم وانما ذكره
اختصارا او اكتفاء بذكر الاكثر والعثمان ابن القاسم وقيل لانه خرج الى
الكوفة وما كثير من اصحابه وتفرقوا في البلدان فعدم ذكره لا لنقص
اجتهاده وقيل لاجتماع الصحابة مع الثلاثة فان قولهم كالاجماع او قول الاكثر
وصححه القفال وقوله اما وفاق الثلاثة في الخ اشار به الى الجواب عن سوال
مقدر وهو انه اذا كان الصحيح ان قول الصحابي ليس بحجة فكيف احتج بقول
زيد بن ثابت في الفرايض فاجاب بانه لم ياخذ بقوله على سبيل التقليد بل لانه
قام عنده فوافقه واستانس به لقوله عليه الصلاة والسلام افرضكم زيد وانه

لم يعلم له قول في الفرايض يخالف غيره من الصحابة ص مسئلة الالهام اتباع شئ في القلب
يلقيه الصدر يخص الله تعالى به بعض اصفيائه وليس بحجة لعدم ثقتنا بكونه معصوما
بخواطر خلافا لبعض الصوفية ش ما قيل انه من الادلة الا الالهام تقتل
ابن السمعاني في القواطع عن ابي زيد من الحنفية انه قال الالهام ما تقبل القلب
بلا دعوى كالي لاعمل به من غير استدلال ولا نظر في حجة قال والذي عليه
جمهور العلماء انه خيال لا يجوز العمل به لاحد فقد الحجج كلها في باب ما يباح له
عمله بغير علم وقال بعض الحنفية هو بمنزلة الوحي المسموع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
واحتج بقوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها اي عرفها بالالقاء
في القلب وبقوله تعالى ومن يرد الله ان يهده يشرح صدره للاسلام وبقوله
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وبقوله عليه الصلاة والسلام استفت قلبك
المومن وقوله عليه الصلاة والسلام الاثم ما حاك في قلبك فدعوا الشك الى اليقين
فقد جعل صلى الله عليه وسلم شرعة قلبه حجة اولى من الفتوى فثبت ان الالهام
حق وانه وحي باطن الا ان العبد اذا عصى ربه وعمل بهواه حرم هذه الكرامة
قلت ولا حجة في شئ مما استدلوا به لانه ليس المراد الالقاء في القلب بلا دليل
الهداية الى الحق بالدليل كما قال علي رضي الله عنه الا ان يوتي الله عبدا فهما في كتابه
وكان شيخنا الامام البلقيني يقول ان الفتوحات التي يفتح بها على العلماء الاجتهاد
في الاستنباط المايل المشكلة من الادلة اعم نفعا واكثر فايدة مما يفتح به
على الاولياء من الاطلاع على بعض الغيوب فانه لا يحصل به من النفع مثل ما يحصل
بهذا قلت وايضا فقول الموثوق به لوجوعه الى اصل شرعي وذاك قد يضطر
الامر فيه بتسويل الشيطان لعدم رجوعه الى قاعدة شرعية وان كان الغالب الى
الخواطر الملكية تستقر والشيطانية تضطرب وعلى كل حال فلا يعرف انه يعقل
منها على ما ليس له دليل شرعي قال الشارح ومن ثبتها الامام شرف الدين السمرقندي
قال في بعض ما ليه هو علوم تحدث في النفس المطمئنة الزكية وفي الحديث ان
من امتي محدثين وان عمر منهم وقال تعالى فالهمها فجورها وتقواها اخبر ان النفوس
ملهمة فالنفس الملهمة هاهنا الزينية هي التي تبدلت صفتها واطمانت بعد ان كانت
امارة ثم نبه على امر حسن يرتفع به الخلاف فقال وهذا النوع لا يتعلق به المسايل
العامة من علم الملك والشهادة بل تختص فايدته بصاحبه دون غيره اذا لم يكن
له شرعا التعدية الى الغير على طريق العموم وان كانت له فايدة متعلقة بالغير على وجه
خاص وذلك لان محله النفس وقع من الاوهام والعالم النقلي بخلاف العالم المتهيا الذي يفتي

الوحي الذي قام به الملك الملغ لان محله القلب الجانس للروح الروحاني العلوي
ولنا وقد تبين بما حكاه من عبارته انه لم يجعله دليلا شرعيا مستقلا وانما يعمل به
الانسان في خاصة نفسه اذا لم يخالف شريعة وقد قال ابو بكر الدقاق كل حقيقة
لا تتبع شريعة فهي كفر وقول المصنف يثلج به الصدر اي يطمئن وقد لغتان
ثلج بفتح اللام يثلج بضمها وثلج بكسرها يثلج بفتحها حكى جميعها ابن خاتمة قال القاضي حسين
مبنى الفقه على ان اليقين لا يزال بالشك والضرر يزال والمشقة تجلب التيسير والاصل
محكمة قيل والمراد بمقاصد ما ذكر القاضي حسين ان مبنى الفقه على هذه الثلاثة
الاربع والمراد بالقاعدة ما لا يختص بابا من ابواب الفقه فان اختص ببعض الابواب
سمي ضابطا وقد ذكر بعضهم انه اهمل قاعدة خامسة وهي الامور بمقاصدها والتحقه
واستحسنه بعضهم لدخول ما فيها في حديث الاعمال بالنيات ثالث العلم
واعتذر بعضهم عن القاضي برجوعها الى تحكيم العادة فانها تقتضي ان غير المنوي
من غسل وصلاة وكتابة في عقد لا يبقى عند لا عقدا وقد رد الشيخ عز الدين
احكام الشرع الى جلب المصالح ودرء المفاسد وبحث بعضهم ان درء المفاسد من جملة
جلب المصالح وفي رجوع جميع الفقه الى القواعد ضعف فان اصوله منتشرة تتضح
بالتفصيل فاما القاعدة الاولى وهي ان اليقين لا يرفع بالشك فاصلها قوله عليه الصلاة
والسلام لا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا وهي متوغلة في اكثر ابواب الفقه بل يجري
في اصوله ايضا لكون الاستصحاب حجة وانه ليس على الناظر دليل واما
الثانية وهي ان الضرر يزال فيعم ايضا كثيرا من ابواب الفقه كالحدود فهي لدفع الضرر
عن المرورية المحتمة المتيقن بالاجماع واما الثالثة وهي ان المشقة تجلب التيسير
فهي داخلة ايضا في العبادات والمعاملات والانكحة والجنايات ففي العبادات كون الاصل
حكما فقط وتفريقها على الاوقات واباحة القصر والجمع فيها للمسافر واغتفار
الفعل الكثير في الصلاة للخائف وكيفما امكنه في حال شدة الخوف واشباه ذلك
كثير فاعتبرها ذكره بقية الاحكام واما الرابعة وهي تحكيم العادة فذكر القاضي حسين
ان اصلها حديث ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن لكن المعروف عند
المحدثين انه موقوف على ابن مسعود فالاحسن الاحتجاج بقوله عليه الصلاة والسلام
لهند خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف وقوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف
قال ابن السمعاني في القواطع والعرف في الآية ما يعده الناس ويتعارفونه
فيما بينهم وكذا قال ابن عطية معناه بكل ما عرفته النفوس مما لا يدفعه الشرع
وقال ابن فارس في اليتيمة العرف ما عرفته العقول الراجحة من واقوم الشارع

عليه فمنه الرجوع الى العرف والعادة في معرفة اسباب الاحكام من الصفات
الاضافية كصغر ضبة وكبرها واطلاق ماء وتقييده وكثرة تغير وقلته وغلبة
الكتافة ونادر العذرة ودايمه ومطول الفصد في السهو وقصره وامثلته كثيرة
واما الخامسة وهي كون الامور بمقاصدها فدليلها قوله عليه الصلاة والسلام انما
الاعمال بالنيات فمنه العبادات لا يميزها عن العادات ولا يميز رتب بعضها عن
بعض الا النية ولا يحصل الثواب الا بها ومنه المعاملات بالكنايات لا بد لها
من نية ومنه جميع المباحات تتميز عن المعاصي والقربات بالنية
الكتاب السادس في التعادل والترجيح
وكذا الامارتين في نفس الامر على الصحيح فان قوم التعادل فاما التخيير او التساقط
او الوقف او التخيير في الواجبات والتساقط في غيرها اقوال اشار لما فرع من
ذكر الادلة المتفق عليها والمختلف فيها عقد هذا الكتاب لبيان كيفية الاستدلال بها عند التعارض فذكر التعادل وهو التساوي اولا ثم ذكر الترجيح
والتعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع سواء كانا عقليين او نقليين
والاثبت مقتضاهما وهما نقيضان وكذا بين القطعي والظني لانتفاء فائدة
الظن عند القطع بالنقض واما التعادل بين الامارتين فان عن ذلك في نظر المجتهد
فهو متفق على جوازه وان كان في نفس الامر فيه قولان اصحهما عند المصنف
امتناعه وبه قال الكرخي وحكي عن احمد والثاني الجواز وبه قال الاكثرون
كما حكاه الامام والامدي وابن الحاجب واختاره وقال الشيخ عز الدين
في قواعده لا يتصور في الظنون تعارض كما لا يتصور في العلوم وانما يقع
التعارض بين اسباب الظنون فان حصل التكليم بحكم شرعي وان وجده
الظن في احد الطرفين يحكم به وان كان كل منهما مكلفا بالاخر تساقطا كتعارض
الخبرين والشاهدين وان لم يكذب كل واحد منهما صاحبه عمل به بحسب الامكان
كدابة عليها راكبان يحكم بها لمن كلام المدين لا تكذب الاخرى انتهى فاذا
قرعنا في جواز التعادل ففيما يصنع المجتهد مذاهب احدها انه يتخير بينهما
في العمل والقضاء ويجعل في الفتوى الخيار للمستفتي وبهذا قال القاضي ابو
بكر وابو علي وابنه ابو هاشم وجزم به الامام والبيضاوي في العلم على
تعارض النصين لانهما انهما يتساقطان ويرجع الى غيرهما وهو البراءة
الاصلية حكاه البيضاوي عن بعض الفقهاء ثالثها الوقف كالبينتين
المتعارضتين رابعها التفصيل فان كان في الواجبات تخير بينهما كما مايع

في هذا

هذه

من لا بلد بجرح اربع حقاف او خمس نهات لبون وان كان في غيرها كتعارض الاباحة
والتحريم تساقطا ورجع الى البراءة الاصلية قال الشارح وقوله فان قوم لحنين
قول غيره فانظر لان الظن للطرف الراجح ولا يوجد ذلك واما هو بالنسبة الى ظن
المجتهد قلت التعبير هنا بالتوهم لا يصح لان هذا الخلاف انما هو مفرع على جواز
تعادلها في نفس الامر وهو خلاف ما صححه المصنف وكان ينبغي له ان قال فان حصل
التعادل وبتقدير توقف على المنع فقد عرفت الاتفاق على جواز ذلك في نظر المجتهد
فالتعبير بالظن صواب ولا معنى للتعبير بالتوهم والله اعلم وان نقل عن مجتهد
قولان متتابعان فالمتأخر قوله والا لما ذكر المشعر بترجيحه والا فهو
متردد ووقع للشافعي في بضعة عشر مكانا وهو دليل على شأنه علما ودينا قال
ابو حامد مخالفا ابو حنيفة فيما ارجح من موافقته وعكس القفال والاصح الترجيح
بالنظر فان وقف فالوقف نص تعارض قول المجتهد في حق مقلديه كتعارض
الادلة التي في حق المجتهد فلذلك ذكر عقبه فان نقل عن مجتهد قولان
في مسئلة واحدة فلهما حالتان احداهما ان يذكرهما في وقتين فان علم المتأخر منهما
فهو قوله ويكون الاول رجوعا عنه وان جهل الحال حكيا عنه ولا يحكم على احدهما
بعينه بالرجوع عنه وان كنا نعلم ان لاحدهما مرجوعا عنه الحالة الثانية ان ينقل
عليهما في وقت واحد فان ذكر مع ما يرجح احدهما ولو بالتفريع عليه
وهو مذهبه وفائدة ذكر المرجوح معه بيان مرجوحيته ليلا يقوم بحاله وان لم
يذكر معه ما يشعر بترجيح احدهما فهو متردد بينهما لم يجز ان يكونا اخبارا له
تردد بينهما لتعارض الادلة عنده ويحتمل ان يكونا قولين للعمل بهما قبله ولم يبح الشافعي
ذكر قولين في وقت واحد من غير ترجيح لاحدهما الا في بضع عشرة مسئلة كما نقله
الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع عن القفال في شرح ابي حامد المروزي وهم صاحب المحرر
في نقله ذلك عن الشيخ ابي حامد وفي تعيينه انها اربع عشرة وتبعته كلام القاضي ابو حامد
ستة عشر او سبعة عشر وقال القاضي ابو بكر قال المحققون لا تكاد تبلغ عشرا والظاهر
اقوال الشافعي في المسئلة يدل على غلو شأنه في العلم لاتساع نظره ودوام اجتهاده
وعمله في الدين حيث لم يستكن رحمه الله في الاولى من الرجوع عما ظهر له فساده ولم
يتعصب لترجيح ولم يقدم في الثانية على الجزم بما هو متردد فيه فاذا لم يعلم المتأخر
منها او ذكرهما في وقت واحد ولم يذكر ما يشعر بترجيح احدهما وكان احدهما مذهبا
لمذهب ابي حنيفة والاخر مخالفا له ففيه ثلاثة اقوال احدها وبه قال الشيخ ابو حامد
ان مخالف اولى لان الشافعي انما خالفه لاطلاعه على دليل يقتضي المخالفة والثاني وبه

قال القفال ان الموافق له اولى وصححه الغزالي وكأنه بناه على طريقته في ترجيح
في المذهب بالكثرة كالرواية وهو ضعيف والثالث انه يظر في ارجحهما بالطريق
المعتبر فان لم يظهر لنا الراجح توقفنا وهذا هو الاصح عند المصنف ص واعلم
ان يعرف المجتهد قوله في مسئلة لكن في نظيرها فهو قوله المخرج فيها على الاصح والاصح
لا ينسب اليه مطلقا بل مقيدا ومن معارضة نص آخر للنظر تنشأ الطرق ش
اذا لم يعرف في مسئلة للمجتهد قوله وانما عرف قوله في مسئلة نظيرها فهل يجوز ان
يخرج من نصه في تلك مسئلته ويعرف حكمها فيها قال الجمهور نعم وقال الشيخ
ابو اسحق لا ولا بد لعدم ما يقتضيه قوله قوله الا اذا لم يجتهد كقولي الشافعي
الشفعة في الشقص من الدار فيقال قوله في الجانوت كذلك وانا قلنا الاظهر
فهل ينسب اليه فيه وجهان اصحهما المنع لاحتمال ان يذكر فيها فارقا اصل المخرج
وماخذ الخلاف هو قياس قوله او قياس اصله وتنشأ الطرق في المذهب من كون
الشافعي نص في مسئلة على شيء ونص في نظيرها على ما يقتضي مخالفته بينهما فرق
فيختلف الاصحاب فمنهم من يقرر النصين ويكلف فرقا ومنهم من ينقل جوابه في
كل مسئلة الى اخرى فيصير في كل منهما قولان منصوص ومخرج المنصوص في هذه
هو المخرج في تلك والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه فيصير فيها قولان بالنقل
والتخريج ص والترجيح تقوية احد الطريقين والعمل بالراجح ويجب وقيل
القاضي الامارجح ظنا والا لتوجيح بظن عنده وقال البصري ان رجح احدهما الظن
فالتخيير ش لما تكلم على التعادل شرع يتكلم على الترجيح وعرفه بانه تقوية
احد الطريقين اي المتعارضين على الاخر ليعمل بالقوي كذا عبر في المحصول وتبعه
البيضاوي بالامارتين اي الدليلين الظنيين واستحسنه المصنف في شرحه
لامتناع الترجيح في غير الامارتين فكان ينبغي التعبير به هنا وقد اشار
ليعمل بالقوي احترز به عن تقويتهما لا للعمل بالسبيان كما افصح وقد علم من هذا
ان هذا لا بد منه فما كان ينبغي اهماله وزاد صاحب التنقيح في التعريف وصفا
ليخرج الترجيح بدليل مستقل فلا يجوز لانه يؤدي الى الاستقلال للدليل الخبر
فانه لا تعلق للثاني بالاول لا للعدول اليه استقلالا وفاته الصفة المذكورة في تعريف
الترجيح بالتقوية التي هي مستندة الى الشارع او المجتهد حقيقة والى غلبة الظن مجازا
وقال هو في الاصطلاح نفس مابه الترجيح واذا تعارض ذا خبري الامارتين
ارجح من الاخرى فقال الاكثرون يجب العمل بالراجح وفضل القاضي ابو بكر فقال يجب
العمل بالراجح اذا ترجح بقطعي كتقديم النص على القياس فان ترجح بظني كالاوصاف

والاحوال وكثرة الادلة ونحوها فلا يجب العمل به فانه الاصل امتناع العمل بالظن خولف
في المظنون المستقل بالنسخ لاجماع الصحابة فيبقى الترجيح على اصله الامتناع لانه عمل
بظن لا يستقل بنسخ ورد بالاجماع على عدم الفرق بين المستقل وغيره وقد تحققت
الصحابة رضي الله عنهم قول عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين فعلته انا ورسول الله
صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا على الخبر الذي رواه جماعة من الصحابة انه عليه الصلاة والسلام
قال انما الماء من الماء لكونها لم تعرف بذلك منهم وانكر ابو عبد الله البصري من المعتزلة الترجيح
وذهب عند التعارض الى التخيير ولو تفاوت الظنان قال امام الحرمين كذا حكاه الاصوليون
عنه ولم ار في كلامه وقال غيره ان صح عنه لم يلتفت اليه لانه مسبوق باجماع الصحابة
فيحرم ص ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض والمتأخر ناسخ وان قل
المتأخر بالاحاد عمل به لان دوامه مظنون س لا مدخل للترجيح في الادلة
القطعية لان فرع التعارض والتعارض بينها غير ممكن كما تقدم فان عدم التاريخ وكان
احد الدليلين قابلا للنسخ فالمتأخر ناسخ للمتقدم انما علم تأخره بالقطع فان كان منقولا
بالاحاد عمل به ايضا لانه انضم الى ذلك ان الاصل في الدليل الدوام والاستمرار وهذا يفيد
قول المصنف لان دوامه مظنون وقال الانباري في شرح البرهان ان هذا هو
الاظهر وذكر معه احتمالا لاذ بالمنع لانه يؤدي الى اسقاط التواتر بالاحاد ص
والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواية س قيد سلطان الاولى يجوز الترجيح
بكثرة الادلة عند مالك وابي حنيفة والشافعي والجمهور خلافا للحنفية فانها تفيد تقوية الظن
والظن الاقوى من الظن الواحد لكنه اقرب الى القطع الثانية يجوز ترجيح احد الراويين
على الاخر بكثرة الرواة والخلاف هنا اضعف مما تقدم قبله ولهذا وافق هنا بعض
الحنفية هناك واعلم ان المسألة احوالا احدها ان لا يكون في المسألة دليل سوى
الخبرين ويستوي رواتهما في العدالة والفقه ويزيد احدهما بعدد الرواة فقال القاضي
ابو بكر العمل به قطعي الثانية ان يكون في المسألة قياس فقال القاضي ابو بكر المسألة
الان ظنية قال امام الحرمين ويشبه ان تكون هذه محل الخلاف الثالثة ان يكون
راوي احدهما اثقه ويروي الاخر جميع لا يبلغون في الثقة والعدالة مبلغه فاعتبر بعض
المحققين مزية العدد وبعضهم مزية الثقة قال امام الحرمين والغالب على الظن
التحاقه بمزية الثقة ص وان عمل المتعارضين ولو من وجه اولى من الغاء احدهما
ولا لسنة ص ولو لسنة قابلها كتاب ولا يقدم الكتاب على السنة عليه خلافا لنا عمم فان تعذر
وعلم المتأخر فناسخ والا رجع الى غيرهما وان تساويا فالتخيير ان تعذر الجمع والترجيح
وان جهل التاريخ وامكن النسخ رجع الى غيرهما والا تخير ان تعذر الجمع والترجيح فان

كان احدهما اعم فكما سبق ش محل ترجيح احد الدليلين المتعارضين على الاخر
اذا لم يمكن الجمع بينهما فلو امكن ولو من وجه صير اليه لان فيه اعمالهما وهو اولى من
الاهمال كحديث ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله صلى الله عليه وسلم لا تنتفعوا
من الميتة باهاب ولا عصب فيحمل المنع على ما قبل الدباغ والاباحة على ما بعده ولو
كان احد الدليلين المتعارضين سنة والاخر كتابا فالحكم كذلك وقيل تقدم
الكتاب لانه ارجح وقيل السنة لانها بيان ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام
في البحر الحل ميتته فانه عام في ميتة البحر حتى خنزيره مع قوله تعالى وليحرم
فانه يتناول خنزير البحر فتعارض عموم الكتاب والسنة في خنزير البحر فقدم
بعضهم الكتاب فحرمه وبعضهم السنة فاحله وقال بعضهم ان امكن الجمع والا
قدم الكتاب ان كانت احاد ان كانت متواترة فالسنة وقد يقال هذا مكرر فانه تقدم في قوله انه خص عموم القرآن بخبر الواحد يلزم منه
التناقض فانه اختار هناك التخصيص وهنا التعارض فان تعذر الجمع بين الدليلين
المتعارضين فاما ان يكون احدهما متقدما والاخر متأخرا او يتقارنا او يجهل
التاريخ الحالة الاولى انه يعلم المتأخر منهما فهو ناسخ للاول ان قبل حكمه النسخ فاعلم
يقبل النسخ قاطبة ووجب الرجوع الى غيرهما كما قاله الامام واعترضه التلمساني
بانه اذا لم يقبله النسخ امتنع العمل بالمتأخر فتعين المتقدم لمحل ما اطلق المصنف
من سقوطهما والرجوع الى غيرهما ما اذا كانا معينين فانهما مظنونان كما مر الترجيح
الثانية ان يتقارنا اي يكونا في زمن واحد فيخير بينهما ان تعذر الجمع والترجيح
وكان ينبغي ان يقول لتعذر الجمع لان الكلام مفروض في تعذر الجمع والترجيح
الثالثة ان يختلف تاريخهما ويحتمل فان كان الحكم قابلا للنسخ وجب الترجيح
الى غيرهما لامكان التقدم في كلامها فلا يعدل عنهما اذا لم يقبل النسخ فحكمه حكم
المتقارنين وهو التخيير بينهما ان تعذر الجمع والترجيح ولو احال حكمه عليه لكان
احترز بهذا اذا نافيا للعموم او الخصوص فان كان احدهما اعم فكما سبق.
اي في اخر التخصيص من انه يصار الى الترجيح فلم يحتج لاعادته ص مسلك
يرجح بعلو الاسناد وفقه الراوي ولغته ونحوه وورعه وضبطه وفطنته ولو
روى المرجوح باللفظ ويقضته وعدم بدعته وشهرة عدالته وكونه مذكى في الاخبار
او اكثر مزكين ومعروف النسب قديم الاسلام ومضبوطا وصريح التركية على حكم شهادة والعمل
برواية وحفظ المروي وذكر السبب والتعديل على الحفظ دون الكتابة وظهور
طريق روايته وسماعه من غير حجاب وكونه من اكابر الصحابة وذكر اختلاف في الاسناد

وثالثها في غير احكام النساء وحرّ ومتأخر الاسلام وقيل متقدمه ومتحمله بعد التكليف وغير مدلس
وغير ذي الظنين ومشاهد او صاحب الواقعة وراوٍ باللفظ ولم ينكر راوي الاصل وكونه في الصحيحين
ثم ترجيح بعض الاخبار على بعض يكون من اوجه احدها بحسب حال الراوي وذلك
باعتبارات احدها كثرة الرواة كما تقدم ثانيها علو الاسناد لتضمنه قلة الوسايط
فيقل احتمال الخطا فيه ولهذا رغب الحفاظ في علو الاسناد وركبوا المشقة في تحصيله
ثالثها فقه الراوي سواء كانت الرواية باللفظ او المعنى خلافا لغيرهم وقال بعضهم
ان روى باللفظ فلا ترجيح بذلك رابعها علمه باللغة والنحو لان العالم بها يمكنه
التحفظ عن مواقع الزلل فكان الوثوق بروايته اكثر كذا في المحصول قال وعكس
ان يقال انه مرجوح لانه يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ والجاهل به يخاف فيبالغ
في الحفظ خامسها رجحانه على الراوي لاخر في وصف يغلب ظن الصدق كالورع
والضبط والفطنة واليقظة وان كان الراجح باحد هذه الامور روى الحديث باللفظ
والمرجوح رواه باللفظ وقد تقدم الخلاف فيه في فقه الراوي وظهر بذلك ان قوله
المرجوح مرفوع فانه اعلم روى سادسها حسن اعتقاده فتقدم روايته على رواية
المبتدع وان لم تسقط بدعته عدالته سابعها شهرة عدالته وكذا شهرته بالصدق
السابقة من الورع والفطنة والعلم ثامنها كونه مزكيا بالاختبار والممارسة فيقدم على
من عرفت عدالته بالتزكية لان المعاينة اقوى من الخبر تاسعها كثرة المزكين للراوي
ولهذا قدم حديث بسرة في الانتقاض بمسّ الذكر على حديث طلق في نفيه عاشرها
كونه معروف النسب فتقدم روايته على مجهوله قالهُ في المحصول وزاد الامدي وابن
الحاجب انه يقدم مشهور النسب وتم يرتضه المصنف فلذلك ضعفه ولعله لان
مزيد شهور النسب قد يشاركه ضعيف الاسم وعلله الامدي بانه احتراز عما
يوجب نقيض منزلته المشهورة اكثر حادي عشرها تقدم روايته من صرح بتزكيته
على من حكم شهادته او عمل بروايته كذا ذكره الامدي وغيره وقدم البيضاوي بعد التعديل
بالاخبار والعمل على روايته ومقتضاه تقديم المركبة ثاني عشرها حفظ المروي
بان يحكي لفظ النبي صلى الله عليه وسلم كقول ابي محذورة لقنني رسول الله صلى الله عليه
وسلم الاذان قطعة عشر كلمة ورواية عبد الله الاذان لا ترجيع فيه وهو لا يحكيه
لفظا عن النبي صلى الله عليه وسلم ثالث عشرها ذكر السبب فيرجح به على رواية من لم
يذكره لزيادة اهتمام ذاكر السبب به رابع عشرها تقدم روايته من اعتماد على
حفظه على رواية من اعتماد على كتابه للاختلاف في جواز الاعتماد على الكتاب
من غير حفظ خامس عشرها ظهور طريق روايته التي تحمل بها الحديث من سماع من لفظ

الشيخ

الشيخ او قراءة عليه او فيهما فيقدم على رواية من لم يعلم طريق تحمله كذا ذكر المصنف
ولم ار من تكلم عليه ولم يتعرض له ان رجح سادس عشرها كون سماعه شفاها ليس من
وراء حجاب كرواية القاسم بن محمد عن عائشة بردين عتيقة وكان زوجها عبدا فيقدم
مقدمه على رواية الاسود عنها انه كان حرا فان القاسم سمع منها بلا حجاب لانها عمته والاسود
من وراء حجاب سابع عشرها كونه من اكابر الصحابة اي ممن رووا لهم ليزيد من مجلس
النبي صلى الله عليه وسلم وليس المراد بذلك كبر السن وعن احمد روايته انه لا ترجيح بمثله
تقديم من هو اكثر صحبة ثامن عشرها كونه ذكرا فترجح روايته على رواية المرأة
لانها اقوى ضبطا قال ان رجح وهو ضعيف والصواب ما قاله الاستاذ انه لا يرجح
به وقال ابن السمعاني في القواطع انه ظاهر المذهب ولم يذكر الاول الا احتمالا له وحكى
الكيا الطبري الاتفاق عليه فقال لم يقل احد ان رواية الرجال مرجحة على رواية
النساء وكان المانع منه ان الذي يقتضي الترجيح يجب رجوعه الى عين ما وقع
الاحتجاج به وقد تفرض امرأة اضبط من الرجل واحفظ وفي المسألة قول ثالث وهو
تقديم رواية المرأة اذا كان المروي في احكام النساء وتقديم رواية الذكور في غير ذلك تاسع عشرها
كونه حرا وهو ضعيف كالذي قبله قال ابن السمعاني والحرية لا تاثير لها في قوة الظن
عشرونها كون رواية متاخر الاسلام او متاخر الصحبة لحفظه اخر الامرين ولهذا
قدم حديث ابن عباس في التشهد على رواية ابن مسعود وعكسه الامدي وابن الحاجب
تقديم رواية متقدم الاسلام لزيادة اصالته في الاسلام وحكى ابن السمعاني عن الحنفية
انه لا ترجيح بهذا الدوام صحبة المتقدم في الاسلام الى وفاة النبي صلى الله عليه وسلم
فلا يترجح المتاخر في الاسلام عليه قال ابن السمعاني وما قلناه اولى لان سماع المتاخر
تحقق تاخره وسماع المتقدم يحتمل التقدم والتاخر فتحقق التاخر اولى حادي عشرونها
ان يكون تحمله لما رواه بعد التكليف فيقدم روايته على من تحمل الاخبار صباه وعلى المتحمل في
الحالين لاحتمال كون هذا المروي من المتحمل في الصبي قال الشاشي وبهذا تعبير عن التكليف
من رويء حال الكفر او حال الكفر والاسلام فان من لم يرو الا بعد الاسلام يقدم عليه
قلت هذا مبني على ان الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة ثم لو عبر بالتحمل
لكان اولى من التعبير بالرواية لان الاغلب ان يراد بالرواية الاداء والله اعلم ثاني عشرونها
كونه غير مدلس فتقدم روايته على المدلس ولا يخفى ان هذا لا حيث قبلت روايته والا فمن
من باب الترجيح ثالث عشرونها ان لا يكون احد الخبرين مقدمة على رواية من اشتهر
باحتمال ان يكون مجروحا بأحد هذه البواقي رابع عشرونها كونه مباشر الواقعة فانه
اعرف بها من غيره ولهذا قدم الشافعي رواية ابي رافع في نكاح النبي صلى الله عليه وسلم

ميمونة حلالا على رواية ابن عباس اذ كان محرما لان ابا رافع كان السفير في ذلك خامس عشرها
كونه صاحب الواقعة كرواية ميمونة انه عليه الصلاة والسلام تزوجها وهو حلال رواه
مسلم سادس عشرها كونه روى الحديث بلفظه فيقدم على من رواه بالمعنى او شك هل رواه
بلفظه او معناه سابع عشرها كون ذلك الحديث لم ينكر الاصل فيه رواية الفرع فيقدم
على ما انكر الاصل وان لم يقبل انكاره وتعبير المصنف براوي الاصل تبع فيه المحصول
والمنهاج لكنه قال في شرحه الصواب زيادة البيه في الراوي او حذفه بالكلية تابعه شارح
كونه في الصحيحين فيقدم على ما هو في احدهما وعليها كان على شرطهما او لم يخرجاه خلافا للقول بالفعل
والتقدير والتصحيح لازائد الفصاحة على الاصح والمشتمل على زيادة والوارد بلغة
قريش والمدني والمتأخر بعلو شان النبي صلى الله عليه وسلم والمذكور في الحكم مع العلة
والمتقدم فيه ذكر العلة على الحكم وعكس النقشواني وما فيه تهديد او تاكيد وما كان
عموما مطلقا على ذي السبب الاخ السبب والعام الشرطي على النكرة المنفية على
الاصح وهي على النافي والجمع المعرف على ما ومن والكل على المجنس المعرف لاحتمال العهد
قالوا ولم يخص عندي عكسه ولا قد تخصيصا ولا اقتضاء على الاشارة والايماء
ويرجحان على المفهوم والموافقة على المخالفة وقيل عكس الثاني الترجيح
بحسب المتن وذلك بامور احدها كونه قولا من النبي صلى الله عليه وسلم فيقدم
على فعله اذا تعارض معه للاتفاق على دلالة القول ولاحتمال الفعل للاختصاص به
ثانيها تقدم فعله عليه الصلاة والسلام على تقريره ثالثها يقدم الخبر الفصيح اللفظ
على الدليل للاختلاف في قبوله لو كيف وان كان الحق قبوله لاحتمال رواية راويه
بالمعنى وان كان عليه الصلاة والسلام لم ينطق الا بالفصيح رابعها انه لا ترجيح بزيادة
الفصاحة فلا يرجح الافصح على الفصيح لانه عليه الصلاة والسلام كان يتكلم بالامرين
ولا سيما بحضور من لا يعرف الا الفصيح وقال الشارح انما قال المصنف لازائد الفصاحة
ولم يقل لا الافصح كما في المنهاج لان الافصح ان يكون في كلمة واحدة لغتان احداهما افصح
من الاخرى والازيد فصاحة ان يكون في كلمات منها الفصيح والافصح ولكن الافصح فيها
اكثر انتهى خامسها يقدم المشتمل على زيادة كالمكثر في العدد سادسها مقدم على رواية
الاربع سادسها يقدم ما كان لغة قريش على لغة غيرهم وانزلهم سابعها يقدم
المدني على المكي لان الاكثر في المكي كونه قبل الهجرة فيلحق الاقل بالاكثر ثامنها
يقدم الخبر الدال على علو شان الرسول صلى الله عليه وسلم لان ذلك كان في الاهم
وبدا الدين غريبا تاسعها يقدم ما ذكرت فيه علته على غيره لان ذكر علته يدل على
الاهتمام به كحديث من بدل دينه فاقتلوه مع حديث النهي عن قتل النساء لكونهن

القتل فيه بالردة وذلك لا يختلف بالذكورة والانوثة ولا تخصيص لفظ النساء فانكر
حمله على الحربيات عاشرها يقدم ما ذكرت فيه العلة قبل الحكم على عكسه ولم يذكر الاصوليون
هذا في الراجح وانما اخذه المصنف من قول الامام في المحصول ينبغي ان يكون تقدم
العلة على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية من تاخرها وعكسه النقشواني فقال
اذا تقدم الحكم تطلبت نفس السامع العلة فاذا سمع وصفا معقبا بالفاء سكنت
نفسه عن الطلب وركنت الى ان ذلك هو العلة بخلاف ما اذا تقدم سجع ثم ذكر الحكم ما
فقد يكتفي في العلة بما سبق ان كان شديد المناسبة مثل السارق والسارقة وقد لا يكون
مثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم حادي عشرها ما فيه تهديد
على ما ليس كذلك ثاني عشرها ما يدل دلالة تاكيد على ما ليس كذلك كقوله عليه الصلاة
والسلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فهو اوجب من حديث ايم
احق بنفسها من وليها ثالث عشرها ما يدل دلالة على المطلوب رابع عشرها ما ذا تعارض عاضدت
احدهما وارد على سبب والاخر مطلق فان كان تعارضهما في غير محل السبب قدم المطلق
وان كان في محل السبب قدم ذو السبب خامس عشرها يقدم العام الشرطي اي الذي في
الشرط كاي ومن وما على النكرة المنفية لان الاول فيه معنى التعليل فتوهم ادراك على
المقصود كذا ذكره ابن الحاجب وغيره ويوافقه قول المحصول ان عموم الاول بالوضع
والثاني بالقرينة وجزم الصفي الهندي بتقديم النكرة المنفية على غيرها من انواع
العموم وتقدم هي اي النكرة المنفية على باقي العمومات ويقدم الجمع المعرف بال على
من وما اي الاستغراقيتين لما لو كانا للشرط فقدم لتعلق الشرط على غيره ويقدم
الكل اي الجمع المعرف وما ومن على اسم الجنس المعرف بال لاحتماله العهد احتمالا قريبا خلاف
للثلاثة فانه لا احتمال العهد او تحتمله على بعد خامس عشرها يقدم العام الذي لم
يدخله تخصيص على ما دخله التخصيص لكون الاقل حقيقة والثاني مجازا كذا
قالوا قال المصنف وعندي عكسه وعلته ان غالب العمومات مخصص فيما دخله
التخصيص بعد تخصيصه مرة اخرى بخلاف الباقي على عمومه وسبقه الى ذلك
الصفي الهندي سادس عشرها يقدم ما قل تخصيصه على ما كثر قال الشارح فانه يحتمل
ان يحتف به الاحتمال الذي سابع عشرها فتقدم دلالة الاقتضاء على دلالة الا
شارة لترجحها بقصد المتكلم وعلى دلالة الايماء لتوقف صدق المتكلم او صحة
الملفوظ به عندهم ثامن عشرها يرجحان اي دلالة الاشارة والايماء على دلالة المفهوم
اي مفهوم الموافقة والمخالفة تاسع عشرها يرجح مفهوم الموافقة على مفهوم
المخالفة للاتفاق على الاولى والخلاف في الثانية وقيد عكسه واختار الصفي الهندي

لما فيه من التأسيس بخلاف مفهوم الموافقة فانه تأكيد ص والناقل على الاصل عند الجمهور
والمثبت على النافي وثالثها سواء ورابعها الاذن الطلاق والعتاق والنهي على الامر والامر
على الاباحة والخبر على الامر والنهي خلافا للقوم والمعقول معناه والوضعي على التكليفي
في الاصح ش الثالث الترجيح باعتبار مدلول الخبر وذكر بامور احدها مقرر للحكم
الاصلي والاخر ناقلا عنه الجمهور على ترجيح الناقل لافادته حكما شرعيا كحديث من بدل
دينه فاقتلوه ضاح حديث هل صوا لا بضعة منك واختار الامام والبيضاوي تقدم
المعرف لانه ان قدر سابقا في الزمن على الناقل لم يكن له فايدة لاستفاده مضمونه
من البراءة الاصلية فتعين تقديره متاخرا عن الناقل فيكون ناسخا له والعمل بالناسخ
واجب ثانيها اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فقيل مذاهب احدها يقدم المثبت
لزيادة علمه والثاني عكسه والثالث يتساويان لمعارضة زيادة العلم في المثبت
باعتضاد النافي لاني الطلاق والعتاق وهذا ماخوذ من قول ابن الحاجب ان الخبر
الموجب للطلاق والعتاق وهذا ماخوذ راجح على المزيل لها الموافق للاصل وقد يعكس
فيقدم النافي لهما وهذا راي قوم ثالثها ترجيح الكفي على الامر رابعها ترجيح الامر على
الاباحة لانه احوط وقيل يترجح الاباحة ورجحه الصفي الهندي خامسها يرجح
الخبر على الامر والنهي لان دلالته على الثبوت اقوى من دلالة غيره عليه ولانه لو
لم يقبله لزم الخلف في خبر الصادق وبهذا يعلم ان المراد اخبر المحض لا ما صيغته
خبر ومعناه الامر سادسها يرجح الحظر على الاباحة للاحتياط وقيل عكسه وقيل هما
سواء ورجحه في المصطفى وحكاه الصفي الهندي عن ابي هاشم وعيسى ابن ابان سابعها
يرجح ما يقتضي الوجوب على ما يقتضيه الندب لحتيا طا ثامنها يرجح ما يقتضي
الكرامة على ما يقتضي الندب تاسعها يرجح ما يقتضي الاباحة ومقابل الاصح
المنصف خامسا للصفي الهندي انه ترجح الاباحة لتاييدها بالاصل وسفولتها وانه
لا اجمال في صيغتها بخلاف الندب يثبت بصيغة الامر وفيها الاجمال عاشرها اذا
تعارض ما يدل على نفي الحد وما يدل على اثباته قدم الدال الثاني نفيه لان الحدود تدرا
بالشبهات ورجح الغزالي انها سواء والتبه اشار بقوله خلافا لقوم حادي عشرها
يقدم الحكم المعقول المعنى على المتعبد به الذي لا يعقل معناه ثاني عشرها الاصح تقديم المثبت
للحكم الوضعي على المثبت للحكم التكليفي لان الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي
من اهلية المخاطب وفهمه ومكنه من الفعل فهو اولى وقيل يقدم التكليفي لانه
مقصود بالذات ولانه اكثر والله اعلم ص والموافق ذيلا اخر وكذا من سئلا
او صحابيا او اهل المدينة او الاكثر في الاصح وثالثها في مواقف الصحابي ان كان حيث مر به

النص كزيد في الفرايض ورابعها ان كان احد الشيخين مطلقا وقيل الا ان يخالفها
معاذ في الحلال والحرام او زيد في الفرايض وخبرها قال الشافعي وموافق زيد في
الفرايض فمعاذ فعلي ومعاذ في الكلام غير الفرايض فعلي ش الرابع الترجيح بالامور
الخارجية وذكر ثمان وجوه احدها موافقة دليل اخر من كتاب او سنة او اجماع او
قياس فيقدم على ما لا يوافق دليلا اخر وذكر كتقديم حديث عايشة في التغليس
بالصبح عن حديث الاسفار بالموافقة لقوله تعالى حافظوا على الصلوات ومن
المحافظة عليها ايقاعها اول الوقت ثانيها موافقة خبر رسول وانما قيل تعجيبا
ثالثها موافقة خبر قول بعض الصحابة على الاصح وسياتي الخلاف فيه ومحل ذكر
اذا لم ينتشر فان انتشر ولم يخالف وجعلناه اجماعا صار قاطعا وسقط الظن
المقابل له رابعها موافقة عمل اهل المدينة وانما نجعله حجة على الاصح ايضا للقدم
رواية اذ اراد الاقامة على حديث ابي محذورة في تثنية الخمس ها موافقة فتوى
الاكثرين لانه اقرب الى الصواب كذا قاله جماعة منهم البيضاوي وحكاه في
المحصول عن عيسى ابن ابان وصححه المصنف وضعه اخرون منهم الغزالي الترجيح به
لانه لو ساغ الترجيح عند بعض المجتهدين لانسد باب الاخذ باحد الخبرين على البعض
الاخر وليس قول اكثر حجة ثم حكى المصنف بقية المذاهب في الترجيح بقول
الصحابي اي ثانيها المنع ثالثها التفصيل فان كان ذلك الصحابي قد ميز النص
عن غيره من اصحابه كزيد ابن ثابت في الفرايض كانت موافقته مرجحة والا فهو كغيره
من الامة وحاه امام الحرمين عن الشافعي ورابعها يرجح بموافقة احد الشيخين ابي
بكر او عمر رضي الله عنهما دون غيرهما من الصحابة خامسها الترجيح بموافقة احدهما
الا ان يخالفهما معاذ بن جبل ويكون ذلك في الحلال والحرام او زيد ابن ثابت
ويكون ذلك في الفرايض سادسها وهو محكي عن الشافعي انه اذا كان احد الخبرين
في الفرايض قدم منهما ما يوافق قول زيد بن ثابت ثم ما يوافق قول معاذ ابن
جبل على ما يوافق علي ابن ابي طالب بشهادة النص بترجيح زيد في الفرايض ومعاذ
في الحلال والحرام وعلي في القضا والحلال والحرام اعم من الفرايض والقضا اعم من
الحلال والحرام لدخوله في المواريث ونحوها والدليل الاخص مقدم على الاعم فان تاخر
غير الفرايض قدم منهما ما يوافق قول معاذ ثم ما يوافق علي لما بيناه من ان الذي
رجح فيه علي رضي الله عنه اجمع نص والاجماع على النص واجماع الصحابة على غيره
واجماع الكل على ما خالف العوام والمنفرض عصره مالم يسبق بخلاف فيخلاف غيرهما
س ذكر في هذه الجملة ترجيح بعض الاجماعات على بعض وقدم اولا ان الاجماع

يقدم على النصراي ولو كانا اوسنة متواترة فاذا تعارض اجماعان قدم المتقدم منهما كاجماع
الصحابة على التابعين والتابعين على تابعيهم وهكذا وكذلك يقدم الاجماع المتفق عليه على الاجماع
المختلف فيه فيقدم الاجماع الذي فيه قول الكل من المجتهدين والعوام على اجماع المجتهدين
الذي لم يوافق عليه العوام وفي هذا نظر مع قول المصنف في الاجماع انه لم يخالف احد في حجيته
اعتبار قول العامة ويندرج في ذلك ايضا تقديم اجماع الذين انقرض عصرهم على اجماع الذين
لم ينقرض عصرهم للخلاف في الثاني والاجماع الذي لم يسبق خلاف فيه على المسبوق بخلاف
للخلاف في الثاني ايضا وكتب المصنف بخطه على الحاشية وقيل المسبوق اقوى وقيل
سواء ص والاصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة وثالثهما السنة المتواترة عرفا
لتبين ش اذا تعارض المتواتران من كتاب او سنة واستوت دلالتهما في الرتبة ففيه
مذاهب اصحها تساويهما والثاني تقدم الكتاب والثالث السنة لقوله تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم وضعفه امام الحرمين بانه ليس الخلاف في السنة المفسرين المعارضة
وخرج بتقييد المصنف المتواترين بانهما كتاب وسنة اذا كان المتواتران
من السنة فانهما يستويان قطعا ص ويرجح القياس بقوة دليل حكم الاصل وكونه
على سنن القياس اي فرعه يجب اصله شرع يتعلم على ترجيح الاقيسة وهو الاقوى
الاعظم من باب الراجح وفيه اتساع الاجتهاد وتنافس القياسين وترجيح بعضهم على بعض
قد يكون بحسب الاصل وقد يكون بحسب الفرع وقد يكون بحسب العلة وقد يكون بغير
عن ذلك الاول ان يكون بحسب وفيه قسمان احدهما قوة دليله بان يكون دليل حكمه
قطعيا او منطوقا او عموما لم يخص والاخر بخلافه فيقدم الاول لقوته ثانيهما ان يكون
احدهما على سنن القياس والاخر ليس كذلك فيقدم الاول والمراد بكونه على
سنن القياس ان يكون اصله من جنس الفرع المتنازع فيه كقياس مادون ارش الموضحة على
في تحمل العاقلة له فهو اولى من قياس ذلك على ضمان الاموال في عدم تحملها له لان الموضحة
من جنس المختلف فيه فكان الفرع على سنن الاصل والجنس بالجنس اشبه
وانما قدرنا كونه على سنن القياس بان يكون فرعه من جنس اصله ليلائم لكن هذا من
وجوه الترجيحات فانه يشترط في كل اصل انه مخالف سنن القياس فبهذا المراد هنا من
هذا اللفظ ص والقطع بالعلة او الظن الاغلب وكون سلكها اقوى وذات اصلين
على ذات اصل وقيد لاوذاتيه على حكميه وعكس الحماني لان الحكم بالحكم اشبه
وكونها اقل اوصافا وقيد عكسه والمقتضية احتياطا في الفرض وعامة الاصل
والمتفق على تعليل اصلها والموافقة الاصول على موافقة اصل قيل او الموافقة علة
اخرى انجوز علتان ومابتت علته بالاجماع فالنص القطعيين فالظنيين فالبا

فالسبر

فالسبر فالمناسبة فالشبه فالدوران وقيل النص فالاجماع وقيل الدوران فالمناسبة
وقياس المعنى على الدلالة وغير المركب عليه ان قبل وعكسه الاستاذ والوصف الحقيقي فالعرفي
فالشرعي الوجودي فالعدمي البسيط فالمركب والباعثة على الامانة والمطردة للمنعكسة
ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط وفي المتعدية والقاصرة اقوال ثالثها سواء وفي الاكثر
فروعا قولان سن الثاني ان يكون الترجيح بحسب العلة وذلك بترجح وجوه احدها
القياس الذي وجود علته مقطوع به مقدم على الذي وجود علته مظنون وكذا
لو كانا مظنونين لكن الظن في احدهما اغلب والاعلب على الظن اولى ثانيها يرجح
القياس الذي مسلك علته اي دليلها قطعي على ما مسلكه ظني ثالثها الاصح فترجيح
العلة المردودة الى اصلين فاكثر على العلة المردودة الى اصل واحد وقيد
سواء رابعها اذا كانت احدى العلتين صفة ذاتية والاخرى صفة حكمية
فالاصح تقديم الذاتية لانها اللزوم وقيل الحكمية وصححها الحماني لان الحكم بالحكم اشبه
فيكون الدليل عليه اولى خامسها اذا كانت احداهما اقل اوصافا والاخرى اكثر
اوصافا فالاصح ترجيح قليلة الاوصاف لانها اسلم وقيل الكثيرة اولى لانها اكثر شبها بالاصل
سادسها تقدم التي تقتضي احتياطا في الفرض على التي لا تقتضيه كذا نجد المصنف للفرض
بالفاء ولعل الذي ذكره ابن السمعاني الغرض بالغين سابعها تقدم العلة التي يحكم اصلها
على التي يخص حكم اصلها كتعليل الربا في البر بالطعم فانه يقتضي اطراد الحكم في قليله وكثيره
بخلاف تعليله بالكيل فانه لا يطرد فيما لا يكال من البر وهو القليل ثامنها تقدم العلة
المتفق على تعليل اصلها على العلة المختلف في تعليل اوصافها تاسعها تقدم العلة
الموافقة لاصول عديدة على العلة الموافقة لاصل واحد عاشرها حكى ابن
السمعاني قولا انه يرجح العلة الموافقة لعلة اخرى بناء على جواز التعليل بعلتين
وقال الاصح انه لا يترجح بذلك لان الشيء انما يتقوى بصفة في ذاته لا بانضمام غيره اليه
حادي عشرها يقدم ما ثبتت عليته بالاجماع على ما ثبتت عليته بالنص لقبول النص
التاويل بخلاف الاجماع كذا قاله في المحصول ثم قال ويمكن تقديم النص لان الاجماع فرعه
وجزم بهذا البحث صاحب الحاصل والبيضاوي وقد حكاه المصنف بعد ذلك
ثم قد يكون كل من الاجماع والنص قطعيين وقد يكونا ظنيين لكن حمل الصفي الهندي
الظنيين على ما اذا تساويا في الدلالة قال فان اختلفا في ذلك فالحق انه ان ترجح
فيه الاخبار ذ فيما كانت افادته للظن اكثر فهو اولى فانه الاجماع وان لم يقبل
التخصيص والنسخ فقد تضعف دلالته على المطلوب فقد يجبر النقص وقد لا يجبر
فيتبع فيه الاخبار ذ ثاني عشرها يقدم ما ثبتت عليته بالايماء على ما ثبتت عليته بالدوران

العقلية لاستناد الظن فيه الى سبب خاص كما نقله الامام عن الجمهور ثم قال وفيه نظر لان
الايماء ليس فيه لفظ يدل على العلية وانما يدل بواسطة المناسبة او الدوران او السبر وهو
اصله والاصل اقوى من الفرع فكون كل من هذه الثلاثة اقوى منه وجزم البيضاوي
بهذا البحث فقدم المناسبة ثم الدوران ثم السبر ثم الايماء ثم الطرد ثم بقية طرق الدوران
وبانتفي منها الا تنقيح المناط وتاخر عن الرد مشكل والصواب تقديمه عليه
ثالث عشرها يرجح ما ثبتت علته وصفه بالسبر على الثابتة بالمناسبة لان الاول
في المعارض بخلاف المناسبة كذا اختاره الامدي وابن الحاجب وتقدم عن البيضاوي
خلافه رابع عشرها يقدم ما ثبتت بالمناسبة على الشبه قال الامام الحرمين وانما
في المناسبة مرجح على اعلى الاشباه خامس عشرها يقدم ما ثبتت عليته بالشبه على
الثابت بالدوران كذا جزم به المصنف لكن قال الامام الحرمين ان ما ثبت بالدوران
والعكس مقدم على غيره من الاشباه لجريانه مجرى الالفاظ وقد قيل النص
والاجماع اي يقدم ما ثبت عليته بالنص على الاجماع وقد تقدم هذا عن صاحبي الحاصل
والمنهاج وقوله وقيل الدوران فالمناسب اي رجح بعضهم العلة الثابتة بالدوران
على الثابتة بالمناسبة وعلله بان للطردة المنعكسة اشبه بالعلل العقلية وضعف
بان العلل الشرعية امارات والعقلية موجبة فلا يمكن اعتبار هذه بتلك سادس عشرها
يقدم القياس على المركب على المركب للاختلاف في المركب ولهذا قال المصنف انه يقدم
به وقد رجح في شروط حكم الاصل عدم قبول مركب الاصل ومركب الوصف وعكس
الاستاذ ثامن عشرها يرجح التعليل بالوصف الحقيقي وهو المظنة كالسفر على العلة
بالمشقة كالمشقة وعلى الوصف الاعتباري او الحكمي كقولنا للمولى لعبدا خلق بشرائك
الطلاق مع قولهم ما يوجب الغسل فاشبه الحيض تاسع عشرها يرجح التعليل
بالوصف العرفي الخاص على الشرعي لان العرفي مناسب الشرعي امان عشرها يرجح
الوجودي على العدمي كقولنا السفر جل مطعوم مقهور بري كالبر مع قولهم ليس بمكيل
ولا موزون حادي عشرها يقدم التعليل بالعلة البسيطة كتعليل الربا بالطعم على التعليل
بالمركبة كالطعم مع التقدير بكيل او وزن لكثرة فروع البسيطة وفوائد كثرة الفروع
الاجتهاد فيها وقيل يترجح المركبة وقيل هما سواء وهو في التلخيص لامام الحرمين
قال القاضي ولعله الصحيح ثاني عشرها تقدم العلة التي بمعنى المانعة على العلة
التي بمعنى الامارة لانها اشرع قبولا كذا قاله ابن الحاجب قال المصنف في شرحه ويقارب
ان تقول العلة ابدا تتبعني الباعث او الامارة او المورث على ما سبق الخلاف فيه اما ان

بمعنى الباعث وتارة بمعنى الامارة فلم يقل به احد وكان مراده ذات التاثير او رجح من التي لا يظهر
لها معنى قال الشارح مراده ما اجاب فيه الباعث على ما اجاب فيه الامام ولا اتفاق
على صحة التعليل بالوصف الباعث والخلاف في الامارة ثالث عشرها تقدم المطردة المنعكسة
على المنعكسة التي لا تنعكس لان الاول اغلب على الظن رابع عشرها تقدم المطردة التي
ليست منعكسة على المنعكسة التي ليست مطردة للاتفاق على اعتبار الاطراد والخلاف
في اعتبار الانعكاس خامس عشرها هل تقدم العلة المتعدية على القاصرة او بالعكس
او فيتوقف فيه ثلاثة اقوال حكاها امام الحرمين سادس عشرها في ترجيح العلة
التي اكثر فروعا على التي هي اقل فروعا قولان فمن رجح المتعدية رجح الكثيرة الفروع
على القليلة ص والاعرف من الحدود السمعية على الاخفى والمتاخي على العرضي والصريح
والاعم وموافقة نقل السمع واللغة ورجحان طريق اكتسابه من ذكر في هذه الجملة
الترجيح في الحدود وهي اما عقلية كتعريفات الماهيات واما سمعية لثبوتها من الاحكام
وهو المراد هنا وذكر من وجوهها ترجيح الاعرف على الاخفى لان الاول اقرب الى
مقصود التعريف من الثاني ثانيها ترجيح الذاتي على العرضي ثالثها ترجيح ما دل بالالتزام
الصريح على غيره رابعها ترجيح الاعم على الاخص لغاية التكثير وقيل يرجح الاخص
للاتفاق على ثبوت مدلوله والاخص للغة في الزيادة التي في الاعم خامسها يرجح العدد
الموافق للنقل السمعي او اللغوي على غيره لغلبة الظن بصحته سادسها اذا كان احد
الحدين طريق اكتسابه ارجح من طريق اكتساب الاخر لكون طريق الاول قطعيا
والثاني ظنيا قدم الاول ص والمرجحات لا تنحصر ومشارها غلبة الظن وسبق كثير
فلم نعده ش اي ان مرجع جميع الترجيحات الى غلبة الظن واشار بقوله وسبق
كثير الى تقديم بعض انواع المفاهيم على بعض فسبق في بحث المفهوم والى تقديم الشرعي ثم
اللغوي فسبق في بحث الحقيقة والى تعارض ما يخل بالفهم كالمجاز والاشتراك وغيرهما والى
تعارض القول والفعل فسبق في الكلام على السنة والى دخول الالفاظ في خبر الراوي
فسبق في مسالك العلة والى تقديم بعض انواع المناسبة على بعض فسبق في المناسبة وعلى
الكتاب والسنة في الاجتهاد الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن
بحكم شرعي الاجتهاد لغة بذل الوسع فيما فيه كلفة وهو ماخوذ كما قال الماوردي من
جهاد النفس وكدها في طلب المراد وفي الاصطلاح ما ذكره فالاستفراغ جنس وهو بذل القائم
الطاقة بحيث تحس النفس بالعجز عن الزيادة وخرج بالفقيه المقلد وغيره والظن
لانه لا اجتهاد في القطعيات واطلق البيضاوي ذلك فقنا وله تحصيلها بالظن وتخصيلها
بالقطع ولم يقيد المصنف الحكم بكونه شرعيا كما فعل ابن الحاجب لاشارته الى ذلك بذكر الفقيه

وان لم يكن له معنى ص والمجتهد الفقيه وهو البالغ العاقل اي ذو ملكة يدرك بها
العلوم وقيل العقل نفس العلم وقيل ضرورته فقيه النفس وان انكر القياس وثالثها
الاجلي المعارف بالدليل العقلي والتكليف به ذو الذي رجحه الوسطى لغة وعرفا واصولا
وبلاغة ومتعلق الاحكام من كتاب وسنة وان لم يحفظ المتون فقال النجا الا لم هو
من هذه العلوم ملكة له واحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب منها
قوة يفهم بها مقصود الشارع من قال كان يبقى على هذا اذا وقف على الفقيه ان
يستمر به المجتهدون ولا استحضر ذلك لاحد من اصحابنا بل ذكر الرافعي ومن تبعه انه
اذا وقف على الفقها دخل فيه من حصل هذه الصفة اي كمن حصل منه شيأ ولا قريبا مما
قاله الغزالي في الاحيا انه يدخل الفاضل في الفقه ولا يدخل المبتدي من شرع فيها
والمتوسط بينهما درجات يجتهد المفتي فيها قال في الروضة لهذا التوسط ترك
الاخذ انتهى وجواب ما ذكرناه ان اختصاص اسم الفقه بالمجتهد اصطلاح ظاهر
والمرجع فيه الى العادة والله اعلم ويعتبر فيه اوصاف احدها البلوغ والثاني العقل
واسقط المصنف هذا الذكر الخلاف في تعريف العقل وفي فيه ثلاثة اقوال احدها
انه ملكة اي هيئة راسخة تدرك بها العلوم ثانيها انه نفس العلم وهو حكي عن الاشعري
وحكاه الاستاذ ابو اسحق عن اهل الحق قال واختلف الناس في العقول لكن العلم
وقلة ثالثها انه بعض العلوم الضرورية واليه اشار بقوله ضروري اي علوم ضرورية
وفهم من تذكيرها اضمار العلم الضرورية وبه قال القاضي ابو بكر وتبعه من اصحابنا سليم الرازي
وابن الصباغ وغيرهما فخرج بالضرورية النظرية لصحة الاتصاف بالعقل مع
انتفائها ولم يجعله جميع العلوم الضرورية ليلا يلزم ان من فقد العلم بدرك لعدم
الادراك غير عاقل وقال القاضي عبد الوهاب فقلت له اتحصر هذا النوع في الضرورة
فقال يمكن ان يقال يصح معه الاستنباط ونقل القشيري في الرشد عنه انه قال
لا انكر ورود العقل في اللغة بمعنى العلم ولكن غرضي ان ابين العقل الذي ربط
به التكليف الوصف الثالث ان يكون فقيه النفس اي يكون الفقه له سجية وذلك
بان يكون له قوة الفهم على التصرف قاله الاستاذ ابو اسحق قال ومن كان
موصوفا بالبلادة والعجز عن التصرف فليس من اهل الاجتهاد وعن الشافعي انه
قال اذا رأيت الفقيه في مسئلة لم يسمعها عد لامع في ملة سمعها فليس بفقيه
ثم حكي ثلاثة اقوال في انكار القياس هل يقدح في الاجتهاد ام لا ادرها لا وهو مقتضى
كلام اصحابنا حيث ذكروا اختلاف الظاهرية في تعاليلهم وجلدوهم ثانيها نعم
وبه قال القاضي ابو بكر وامام الحرمين ثالثها انه لا يقدح ان انكر القياس الخفي فقط

فان

انهم

فان انكر الجلي قدح ذكره ايضا في كونه مجتهدا وهو ظاهر كلام ابن الصلاح وغيره
ويترتب على ذلك انه هل يقدح خلاف الظاهرية في الاجماع ام لا الوصف الرابع ان يكون
عارفا بالدليل العقلي وهو البراءة الاصلية وبانا مكلفون بالتمسك بما لم يرد دليل ناقل
عنه من نص او اجماع او غيرهما وبالعربية اي وهو النحو اعدادا وتصريفا وباصول الفقه
ليتوصل على معرفة الادلة وكيفية الاستنباط وبالبلاغة واعتبر المصنف ان يكون في
معرفة هذه الامور في درجة متوسطة اي لا يكفي في ذلك الاقل ولا يحتاج الى الدقة
الغائية في ذلك بل يكون بحيث يعرف العبارة الصحيحة عن الفاسدة والراجحة
من المرجوحة وقال الاستاد اما المعرفة التي تختلف عليها المعاني فيجب فيها التبحر
والكمال ويكتفي بالتوسط فيما عداها ويجب في معرفة اللغة الزيادة على التوسط
حتى لا يشذ عنه المستعمل في الكلام في غالب اللغة واما اصول الفقه فكل ما كان
اكمل في معرفته كان اتم في اجتهاده الخامس ان يكون عارفا بالكتاب
والسنة ولا يعتبر العلم بجميعها بل يكفي ان يعرف من الكتاب ايات الاحكام وهو
معنى قول المصنف متعلق الاحكام وهو بفتح اللام وقد قيل انها مائتا اية وقيل خمسمائة
وهو مشكل لان تمييز ايات الاحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع ولا يمكن
المجتهد تقليد غيره في تمييزها والقرائح تتفاوت في استنباط الاحكام وكذلك يشترط
معرفة جميع السنة بل يكفيه معرفة ما تعلق منها بالاحكام قال الغزالي ويكفيه ان
يكون عنده اصل صحيح يجمع احاديث الاحكام كسنن ابي داود ومعرفة السنن للبيهقي
اراد وقت العناية فيه بجميع احاديث الاحكام ويكتفي من معرفة موقع كل باب فيها بقدر
وقت الحاجة قال النووي والتمثيل بابي داود لا يصح لانه لم يستوعب الصحيح من احاديث
الاحكام ولا معظمها ولم في صحيح البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنن ابي داود
انتهى وفهم من التعبير بالمعرفة انه لا يشترط حفظها وبه صرح الامام فخر الدين واشار المصنف
بقوله وان لم يحفظ المتون لكن نقل القفال وابي علي الطبري انه يشترط حفظ جميع القرآن
وما نقله المصنف عن والد الشيخ الامام السبكي ليس مخالفا لما قدمته ولكنه تمهيد لذكر وتقرير
وقوله وملكة له اي هيئة راسخة وهذا قد يكتفي انه لا يكتفي بالتوسط في ذكر ولما
بعض قواعد الشرع ومارسها بالجملة المذكور ناشئ عن كون هذه العلوم ملكة والله اعلم
ص ويعتبر قال الشيخ الامام لا يقاع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه كونه محلا
لمواقع الاجماع ليلا يخرق ما النسخ والمنسوخ واسباب النزول وشروط المتواتر والآحاد
والصحيح والضعيف وحال الرواة وسير الصحابة ويكفي في زماننا الرجوع الى امانة ذلك في
هذه الاوصاف المذكورة في هذه الجملة لا تعتبر لتوقف اسم الاجتهاد عليها وانما تعتبر

لاتباع الاجتهاد كما حكاه المصنف عن والده رحمه الله قال
وفي كلام الغزالي ما يشير
اليه فانه ميز من عمل قبلها وجعلها متممة للاجتهاد ولم يدرجها في شروط الاصليين
احدها ان يعرف مواقع الاجماع حتى لا يخرق ولا يفتي بخلافه ولا يشترط حفظ الامة كل ما
معرفته بانه ما افتى بدليس مخالف للاجماع اما بان يعلم موافقته لعالم او يظن ان
تلك الواقعة حادثة لم يسبق لاهل الاعصار المتقدمة فيها كلام ثانيها معرفة الناسخ
والمنسوخ ليلا يعمل بالمنسوخ ولا يشترط حفظ جميعه بل يكفي ان يعلم في كل باب ما
يفتي به انه ليس بمنسوخ ثالثها معرفة اسباب النزول وآيات الاحكام ليعلم الباعث
على الحكم وقد يقتضي التخصيص به او يفهم منه معناه رابعها معرفة شروط المتواتر
والاحاد ليقدم الاولى عند التعارض خامسها ان يعرف من الاحاديث الصحيحة
ليميز المقبول من المردود وهذا قد يستغني عنه بالذي قبله وأشار المصنف بقوله ويكفي
في زماننا الرجوع الى ائمة ذلك الى قول الشيخ ابي اسحاق والغزالي وغيرهما ويعول في ذلك
في قول ائمة الحديث كالبخاري ومسلم والدارقطني وابي داود ونحوهم لانهم اهل
المعرفة بذلك فيجب الاخذ بقولهم كما نأخذ بقول المقومين في القيم ساد سها معرفة
سير الصحابة وليس المراد بذلك تواريخهم وتفصيل وقايعهم وانما المراد احكامهم وقضاياهم
وفي هذا نظر ومعرفتهم محل الخلاف تغني عن ذلك والله اعلم ص ولا يشترط
علم الكلام وتفاريع الفقه والذكورة والحرية وكذا العدالة على الاصح ش ذكر في هذه الجملة
امورا لا يشترط في الاجتهاد احدها معرفة علم الكلام قاله الاصوليون وقال الرافعي عند
الاصحاب من شروط الاجتهاد معرفة اصول العقايد قال الغزالي وعندي انه ليكفي
اعتقاد جازم ولا يشترط معرفة على طريق المتكلمين وبادلتهم التي تجري في كتبهم ثانيها معرفة
تفاريع الفقه فانها نتيجة الاجتهاد فلو شرطت لدار الدور وصحح ابن الصلاح اشتراط
ذلك في المفتي الذي يتأدى به فرض الكفاية ليتمهد على ما درج عليه اكثر الوقائع
على القرب من غير تعب كثير وانما لم يشترط ذلك في المجتهد المستقل وهو معنى قول الغزالي
انما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة الفقه وهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان
ولم يكن الطريق في زمن الصحابة رضي الله عنهم ثالثها لا تعتبر الذكورة ولا الحرية فقد يكون
المجتهد امرأة وعبدا وفي اشتراط العدالة خلاف والاصح عدم الاشتراط فيأخذ الفاسق
ما اجتهد نفسه قال ابن الرفعة ومقابلة قول الغزالي انه شرط لجواز الاعتماد على قوله
واجب فلا يكون في ذلك خلاف لان الفاسق لا يعتمد قوله اتفاقا ولا يختص
ذلك بالغزالي فقول الفتوى اخص من الاجتهاد لاعتبار العدالة فيه والحكم اخص
من ذلك لاعتبار الذكورة والحرية فيه ويبحث عن المعارض واللفظ هل معه قرينة

ش من شروط الاجتهاد البحث عن المعارض ~~والتمكن من ترجيح~~ فيبحث عن
العام هل له مخصص في المطلق هل له مقيد وفي النص هل له ناسخ وهكذا ونبه
فيه المصنف المحصول وغيره قال الآمدي وهو لا يخالف ما سبق منهم في باب التخصيص
انه يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص لان ذلك في جواز التمسك بالظاهر
المجرد عن القرائن في الكلام هنا في اشتراط معرفة المعارض اي بعد ثبوت كونه معارضا
ومن شروطها ايضا البحث عن اللفظ هل معه قرينة الى ان يغلب على الظن وجودها
فنعمل مقتضاها من صرف اللفظ عن ظاهره او تخصيصه او غير ذلك او عدمها فنعمل
بما يقتضيه ظاهر اللفظ والله اعلم ص ودونه مجتهد المذهب وهو المتمكن من
تخريج الوجوه على نصوص امامه ودونه مجتهد الفتيا وهو المتبحر المتمكن من ترجيح
قول على آخر من اقوال امامه المتقدمين في المجتهد المطلق وقد فقدا الان ودونه
في الرتبة مجتهد المذهب وهو المقلد لامام من الائمة فلا يشترط فيه الا معرفة قواعد
امامه فاذا سيل عن حادثة لم يعرف لامامه فيها نصا اجتهد فيها على مذهبه وخرجها
على اصوله وادعى ابن ابي الدم ان هذا النوع قد انقطع ايضا وهو مردود قال ابن
الصلاح والذي رأيته من كلام الائمة شعر بانه لا يتأدى فرض الكفاية بالمجتهد
المقيد والذي يظهر انه يتأدى به فرض الكفاية في الفتوى وان لم يتأد به
فرض الكفاية في احياء علوم الدين التي منها الاستمداد في الفقوي انتهى ودونه في
المرتبة مجتهد الفتوى وهو المنتسب في مذهبه المتمكن من ترجيح قول على اخر وهذا
ارفع المراتب وما بعده الا العامي ومن في معناه ص والصحيح جواز تجزي الاجتهاد
اي انه يحصل لانسان رتبة الاجتهاد في بعض المسايل دون بعض فما يمكن فيه الاجتهاد
اجتهد فيه وان لم يجتهد فيه قلد مجتهدا وقد سيل الامام مالك رحمه الله عن اربعين
مسلة فقال في ست وثلاثين لا ادري وقيل لا يجوز لتعلق البعض وهو ممنوع ص
وجواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم ووقوعه وقائله في الآراء الحرب
فقط والصواب اجتهاده عليه الصلاة والسلام لا يخطئ ش اختلف في جواز الاجتهاد
للنبي صلى الله عليه وسلم فيما لا نص فيه على مذاهب احدها وبه قال الاكثرون جوازه
وحكي عن اثنا في واحمد وغيرهما والثاني منعه وبه قال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
والثالث انه يجوز له في الآراء والحروب دون غيرها حكاه في المحصول مع قول رابع حكاه
عن اكثر المحققين وهو التوقف في هذه الثلاثة واذا قلنا بجوازه فيقع قي عمله بذلك
احدها وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب هو الثاني لا والثالث الوقف وذكر الرافعي
ان محل الخلاف في الفتوى دون القضاء فيجوز فيه قطعا وتبعه غير واحد وشهد له ما في

سنن ابي داود عن ام سلمة رضي الله عنها قالت اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلان
في مواريث واشياء قد درست فقال انما اقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه واذا
قلنا بجوازه له فهو صلى الله عليه وسلم معصوم من الخطا فيه هذا هو المختار وقال الامام
وغيره انه الحق واختاره الامدي وابن الحاجب جوازه لكن لا يقع عليه ونقله الامدي عن اكثر
اصحابنا والحنابلة واصحاب الحديث ص وان الاجتهاد جايز في عصر صلى الله عليه وسلم
وثالثها باذنه قيل او غير صريح ورابعها للبعيد وخامسها للولاة وانه وقع وثالثها
لم يقع للحاضر ورابعها الوقف س الاجتهاد بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم متفق
عليه واما في عصره ففيه اقوال احدها وبه قال الاكثرون وهو الصحيح الجواز والثاني
المنع والثالث انه يجوز ذلك باذنه ويمتنع بغير اذنه ثم منهم من اعتبر الاذن الصريح
من نزل السكوت عن المنع منه مع العلم بوقوعه بمنزلة الاذن والرابع انه يجوز ذلك
للبعيد عنه ولا يجوز لحضرته وقد حكى الاستاذ ابو منصور الاجماع في الغايب وقال
المحصول انه جايز بلا شك وجعله البيضاوي موضع وفاق لكن المشهور اجوازه
فيه ومن حكاه فيه الامدي وغيره ثم هذا المراد الغيبة عن مجلسه صلى الله عليه وسلم
او عن البلد التي هو فيها او الى مسافة القصر فما فوقها او الى مسافة يشق معها الاتيان للسوال
عن النص عند كل نازلة لم ار فيه ذكر نقلا وهو محتمل والخامس جوازه للغايب عنه دون
كونه من الولاة كعلي ومعاذ لما بعثهما النبي صلى الله عليه وسلم الى اليمن حكاه الغزالي والامدي
واذا قلنا بجوازه ففي وقوعه مذاهب احدها وقوعه واختاره الغزالي والامدي وابن
الحاجب والثاني انه لم يقع والثالث انه لم يقع للحاضر لكن وقع للغايب والرابع الوقف
واختار البيضاوي وقال لم يثبت وقوعه وفيه نظر فقد صح عن ابي بكر الصديق
رضي الله عنه انه قال في قضية قتادة لما قتل رجلا في الحرب لي فاخذ غيره سلبه
واراد من النبي صلى الله عليه وسلم امضاء ذلك له لا ها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد
الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال النبي صلى الله عليه وسلم صدق
فابو بكر رضي الله عنه انما قال ذلك اجتهادا والا لاسنده الى النص لانه ادعى الى الانقياد
واقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك واذا ثبت هذا في الحاضر ففي الغايب اولى لكن
قال بعضهم هذا خبر احاد والمسئلة علمية وقال الصيرفي الهندي هي وان كانت تثبت بخبر
احاد لكن تلقتها الامة بالقبول فجاز ان يقال انها تفيد القطع وقال الامام والغزالي
في هذه المسئلة قليل الفايدة لانه لا ثمرة لها في الفقه واعترض الشيخ صدر الدين
ابن الوكيل وقال في مسايل الفقه ما ينبني عليه كما اوضحته في مجاسة احد الانايين ومعه
ما ظاهر بيقين ففي جواز الاجتهاد وجهان اصحهما نعم وهو قول من يجوز الاجتهاد

في

في زمنه والثاني المنع وتبعه المصنف في شرح المنهاج قلت ليست هذه المسئلة مبنية
على تلك وانما ابتنقا في المدرك وفي وصف جامع وهو الاجتهاد مع القدرة على اليقين فاذا وجد
المسئلة هكذا كان لها ثمرة في الفقه واذا وضعت على ما تقدم تمت كلام ما يقتضي
والله اعلم ص مسئلة المصيب في العقليات واحد وناف الاسلام مخطي اثم كافر وقال الجاحظ
والعنبري لا يأثم المجتهد فيه مطلقا وقيل ان كان مسلما وقيل ذا العنبري كل مصيب
اما المسئلة التي لا قاطع فيها فقال الشيخ والقاضي وابو يوسف ومحمد وابن شريح كل مجتهد مصيب
ثم قال الاولان حكم الله تابع لظن المجتهد وقال الثلاثة مناك ما لم يحكم كان به ومنه ثم
قالوا اصاب اجتهاده الاحكام وابتدأ الانتهاء والصحيح وفاقا للجمهور ان المصيب
واحد وهو الله تعالى حكم قبل الاجتهاد قيل لا دليل عليه والاصح ان عليه امارة وانه
مكلف باصابته وان مخطيه لا يأثم بل يوجر اما الجزئية فيها فالكل فالمصيب فيها
واحد وفاقا وقيل على الخلاف ولا يأثم المخطي على الاصح ومتى قلنا مجتهد ايثم وفاقا
س اختلفت النسخ في هذه المسئلة والذي حكيته هو الذي استقر عليه المصنف
وتقديره ان الاختلاف اما ان يكون في العقليات او غيرها القسم الاول ان يكون
في العقليات فالمصيب واحد كما قال الامدي وغيره الاجماع عليه فلو تصادف
الحكم فهو اثم وان بالغ في النظر سواء كان مدركه عقليا كحدث العالم وقدم الخالق
وخلق الافعال او شرعيا كعذاب القبر اما نفاة الاسلام كاليهود والنصارى فهم
مخطئون اثمون كافرون ولا عبرة بمخالفة عمرو بن عبيد الجاحظ وعبد الله بن الحسن
العنبري فانهما قالا ان المجتهد في العقليات لا يأثم فمنهم من اطلق ذلك عنهما ومنهم
من قيده عنهما قال بشرط الاسلام وهو الايق بهما وقال القاضي في مختصر التقريب
انه اشهد الروايتين عن العنبري وقال ابن قتيبة وقد سيد عن اهل القدر ولعل
الاجبار فقال كل مصيب فهؤلاء قوم عظموا الله وهؤلاء قوم نزهوا الله وقال
الكيا الرايي ذهب العنبري الى ان المصيب في العقليات واحد ولكن ما تعلق بصدق
الرسل واثبات حدث العالم فالمخطي فيه غير معذور وهو اما ما تعلق بالقدر والجبر
واثبات الجهة ونفيها فالمخطي فيها معذور ولو كان مبطلا في اعتقاده بعد الموافقة
في تصديق الرسل والتزام الملة القسم الثاني السايل غير العقلية وهي التي ليست
اصلا في اصول الشرع المجمع عليه ولها حالتان احداهما ان لا يكون فيها نص
قاطع وفيها مذهبان احدهما وبه قال الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو
بكر وابو يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج كل مجتهد مصيب ثم اختلف هؤلاء
فقال الاولان هو حكم الشيخ في القاضي حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد فاظنه فهو حكم

الله في حقه وقال الثلاثة الباقون وهم ابو يوسف ومحمد وابن سريج في اصح الروايات عنه انه في كل حادثة امر لو حكم الله لم يحكم الا به ويسمى هذه المقالة الاشبة قال في المحصول وهذا حكم على الغيب بظن اي ولا حاجة قوله هو لان حكم الله في الحادثة معتبر عنيا قالوا فيمن اجتهد ولم يصادف ذلك الحكم انه مصيب في اجتهاده مخطئ في الحكم وربما عبروا عن ذلك بقولهم مصيب ابتداء وقال ابن السمعاني في القواطع انه ظاهر مذهب الشافعي ومنصوص عنه غير فقد خطأ قالوا والله تعالى في كل واقعة حكم سابق على اجتهاد المجتهدين ثم اختلفوا فقال بعضهم لا دليل عليه وانما هو كالنص يصيبه من شاء الله تعالى ويخطئه من شاء ولا يصيب ان عليه امارة اي دليلا ظنيا وبه قال الائمة الاربعة واكثر الفقهاء وكثير من المتكلمين وعلى هذا فقال بعضهم لم يكلف المجتهد باصابته لخفائه وعوضه والاصح انه مكلف باصابته فانه اخطأه لم يأثم لعذره لم يؤجر لقوله صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فله اجران وان اخطأ فله اجر لكن هل يؤجر المخطئ على القصد للصواب والاجتهاد او على القصد فقط فيه وجهان لاصحابنا الشافعية والثاني منهما هو اختيار المزني ولا يؤجر على نفس الخطأ وقال بعضهم بل يأثم المخطئ الحالها الثاني ان يكون في تلك الحادثة نص قاطع فالمصيب فيها واحد بالاتفاق وان دق مسلك ذلك القاطع وقد على الخلاف في التي قبلها وهو غريب ثم اذا اخطأ ذلك القاطع ولم يقصر في الاجتهاد تأيد المجتهد ولكن لم يقع عليه ففي اثمه قولان اصحهما لا يأثم وان قصر في الاجتهاد فهو اثم بالاتفاق واعلم ان شرط تصويب كل مجتهد كما قاله الشيخ عز الدين ان لا يكون مذهب مذهب الحكم مستندا الى دليل ينقض الحكم المستند اليه من مسألة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات وفاقا فان تخالف نصا او ظاهرا جليا ولو قياسا او حكم بخلاف اجتهاده او بخلاف نص امامه غير مقلد غيره حيث يجوز نقض ولو تزوج رجل بغير ولي ثم تغير اجتهاده فالاصح تحريمها وكذا المقلد بتغير اجتهاد امامه ومن تغير اجتهاده اعلم المستفتي ليكف ولا ينقض معموله ولا يضمن المخالف ان تغير لا القاطع على ما يأتي الاجتهاد يد لا يجوز نقض الحكم فيها لامن الحاكم نفسه اذا تغير اجتهاده ولا من غيره بالاتفاق لكن يعمل بالاجتهاد الثاني فيما عدا الاحكام المبنية على الاجتهاد الاول نعم ان تبين انه خالف في حكمه الاول نص كتاب او سنة او اجماع او ظاهر جلي او قياس نقض حكمه ومحل ذلك ان يكون النص المخالف موجودا قبل الاجتهاد

فان

فان حدث بعده وهذا انما يتصور في عصر عليه الصلاة والسلام ولم ينقض ما مضى صرح به الماوردي وهو واضح ثم ذكر المصنف انه ينقض الحكم في المسائل الاجتهادية في صور تنيف احداها ان يحكم المجتهد على خلاف اجتهاد نفسه فهو بالمد لما خالفته ما وجب عليه العمل من الظن ثانيها ان يحكم المقلد بخلاف اجتهاد امامه الا لعمر الا ان يفعل ذلك لتقليد غيره ويجوز ذلك فانه حينئذ لا ينقض في الحقيقة صار قتل المجتهد الثاني مرة عند المجتهد جواز النكاح بلا ولي فيزوج كذلك ثم تغير اجتهاده واعتقد بطلانه فالمختار عند ابن الحاجب تحريمها عليه وحكاه الرافعي عن الغزالي ولم ينقله غيره ومقابله التفصيل بين ان يتصل به حكم فلا تحرم والا حرمت وهو ما جزم به البيضاوي والصفي الهندي الثالثة اذا قلد المجتهد المذكور مقلدا ثم تغير اجتهاده ففيه الخلاف المتقدم الثالث اذا افتى المجتهد بشيء ثم تغير اجتهاده لزمه اعلام المستفتي بذلك ليكف عن العمل بما افتاه به اولا كذا اطلق المصنف والمنقول في اصل الروضة في القضاء انه يلزمه اعلامه قبل العمل وكذا بعده حيث يجب النقض والذي ابن السمعاني في القواطع انه متى عمل به لم يلزمه اعلامه ثم اطلق المصنف انه لا ينقض معموله عند تغير اجتهاده مقلده وحاصله اذا ان عمل الاجتهاد فان كان بدليل قاطع فيجب نقضه كما صرح به الصيمري وغيره وهو واضح الثالث اذا عمل بفتواه في اتلاف ثم بان خطأه ولم يخالف قاطعا لم يضمن لانه معذور وان خالف القاطع فالذي اطلق المصنف تضمينه ونقل النووي عن الاستاذ ابي اسحق انه انما يضمن ان كان اهلا للفتوى والا فالمستفتي له مقصر ولم يتعين المصنف لان الكلام في المجتهد وقال النووي ينبغي ان يخرج على قول الغرور ويقطع بعدم الضمان مطلقا اذا لم يوجد منه اتلاف ولا الجاء اليه بالالزام ص مسألة يجوز ان يقال للنبي واجتهد احكم بما شئت فهو صواب ويكون مدركا شرعيا وبمعنى التفويض وبه قال الشافعي في قول قيل يجوز في الوقوع وقال ابن السمعاني يجوز للنبي دون العالم ثم المختار المنع وفي تعليق الامر باختيار المأمور تردد لان مستند الحكم الشرعي امور احدها التبليغ عن الله تعالى وهذا يختص بالرسل الثاني المستفاد من الاجتهاد وهذا وظيفة علماء الامة وفي جواز ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم خلاف سبق الثالث المستفاد من التفويض بان يقال للنبي واجتهد احكم بما شئت فما حكمت به فهو حكم الله فيصير قوله من جملة المدارك الشرعية واختلف في جواز ذلك فقال الجمهور من المعتزلة بمنعه وجوزه الباقون وقال ابو علي الجبائي في احد قوليه يجوز ذلك للنبي دون العالم واختاره ابن السمعاني وتردد الشافعي فيه واختلف فيما تردده قال الامام في الجواز وقال الجمهور في الوقوع مع جزمه بالجواز وانما قلنا بالجواز فالمختار

عند ابن الحاجب وغيره انه لم يقع ولهذا لم يذكر المصنف المسئلة في باب الاستدلال وقد
ذكرها البيضاوي فيه وجزم موسى بن عمران من المعتزلة بوقوعه ثم حكى المصنف خلافا
في جواز تعليق الامر باختيار المامور وجه المنع التضاد فان الامر يقتضي الجزم بالفعل
والتخيير منافٍ له ووجه الجواز كما في خصال الكفارة فان الواجب منها واحد
ومع ذلك فخير المكلف بين خصال وهذه المسئلة مذكورة هنا استطرادا للتنظير
ومحلها باب الامر بسبب التقليد اخذ قول الغير من غير معرفة دليله ويلزم
غير المجتهد وقيد بشرط تبين صحة اجتهاده ومنع الاستاذ التقليد في القواطع
وقيد لا يقلد عالم وان لم يكن مجتهدا اما ظان الحكم باجتهاده فيجزم عليه التقليد
وكذا المجتهد عن الاكثر وثالثها يجوز للقاضي ورابعها يجوز تقليد الاعلم وخامسها
يقلد عند ضيق الوقت وسادسها فيما يخصه من لما ذكر المصنف الاجتهاد ذكر التقليد
وعرفه بانه اخذ قول الغير من غير معرفة دليله كذا في النسخ القديمة ثم عرض المصنف
على قول الغير وجعل بدله المذهب ودعاه الى ذكر اعتراض امام الحرمين على التعبير
بالقول بانه ليس من شرط المذهب ان يكون قولا وقال ينبغي الاتيان بلفظ يعمها
ولكن فيما ذكره امام الحرمين نظر لان القول يطلق على الرأي والاعتقاد اطلاقا
سائغا حتى صار كانه حقيقة عرفية فلا فرق حينئذ بين التعبير بالاخذ
او القول والمراد به تلقيه بالاعتقاد سواء انضم اليه العمل به ام لا وخرج بالمذهب
من مسايل الاجتهاد بل معلومة من الدين بالضرورة او ليست من مسايل الدين او لغير
ذلك وخرج بانتفاء معرفة الدليل ما اذا عرفه حق المعرفة فانه مجتهد فيلزمه
دليله ثم اخذ المصنف يذكر حكمه فقسم مريد التقليد الى مجتهد وغيره القسم الاول
غير المجتهد وفيه مذاهب اصحها انه يلزمه تقليد مجتهد الثاني انه اذا كان
عالما بلغ رتبة الاجتهاد اشترط فيه ان يتبين له صحة اجتهاده من تقليد فيما يقلده
فيه بدليل ولا فلا يلزمه الثالث وبه قال الاستاذ منع التقليد في القواطع التي هي
اصول الشريعة الرابع انه لا يجوز للعالم التقليد وان لم يكن مجتهدا بل يلزمه
معرفة الحكم بدليله لان له صلاحية للمعرفة بخلاف العامي ولم يحك المصنف
قولا بمنع العامي ايضا التقليد وبه قال لمعتزلة بعداد فاوجبوا عليه الوقوف
على طرق الحكم وقالوا انما يرجع الى العالم لينبهه على اصولها وقال الجبائي يجوز له
التقليد في المسايل الاجتهادية دون ما عداها كالعبادات الخمس وعاد ابن
حزم يدعي الاجماع على الرأي عن التقليد وحكى ذلك عن مالك وان افيه وغيرهما وما زال

الشافعي في جميع كتبه ينهى عن تقليده وتقليد غيره وقال الكعبدلاني انما نهى الشافعي
عن التقليد لمن بلغ رتبة الاجتهاد فمن قصر عنها فليس له الا التقليد فقال القاضي
ابو بكر في الشريعة تقليد فانه قبول القول من غير حجة واقوال المفتين والحكام
مقبولة بالاجماع لقيام الدليل الشرعي على وجوب العمل بها القسم الثاني فان اجتهد
وظن الحكم وجب عليه العمل باظنه وحرم عليه التقليد وهذا متفق عليه وان لم
يكن قد اجتهد ففيه مذاهب احدها وبه قال الاكثرون منعه من التقليد ايضا
لقدرته على الاجتهاد والثاني الجواز وهو محكي عن سفيان الثوري واحمد واسحق
الثالث انه يجوز للقاضي دون غيره الرابع يجوز تقليد الاعلم ولا يجوز تقليد غيره
وبه قال محمد بن الحسن الخامس جواز ذلك عند ضيق الوقت بان يخشى الفوات
لو اشتغل بالاجتهاد وبه قال ابن سريج السادس انه يجوز لمن خاصة نفسه ويمتنع
عليه فيما يفتي به غيره من مسئلة اذا تكررت الواقعة ويجد دليلا قد يقتضي
الرجوع ولم يكن ذاكرا للدليل الاول وجب تجديد النظر قطعا وكذا ان لم
يتجدد لان كان ذاكرا وكذا العامي يستفتي ثم تقع له الحادثة قيل يجدد السؤال
ان انكرت للمجتهد الواقعة فهل يلزمه تجديد الاجتهاد لها المسئلة لها احدها
اعادة الاجتهاد قطعا واعتمد المصنف في القطع بذلك كلام الفقها لكن حكى فيه الامدي
قولا بعدم الوجوب لان الغالب على الظن قوته ما كان قد تمسك به الثانية انه لا يتجدد
ما يقتضي الرجوع لكن لا يكون ذاكرا للدليل الاول فكذلك يلزمه ان يجتهد ثانيا
ويعمل بما ادى اليه اجتهاده سواء وافق اجتهاده الاول ام خالفه الثالثة ان كان ذاكرا
للدليل الاول فلا يلزمه التجديد قطعا ويجري ذلك في العامي يستفتي المجتهد
ثم تقع له الواقعة ثانيا هل يلزمه اعادة السؤال ثانيا وجهان لاصحابنا اصحهما نعم
لاحتمال تغير الاجتهاد ومحل الخلاف ان عرف ان الجواب عن رأي او قياس اما اذا علم ان الحكم
حتى فان عرف ان الجواب عن نص او اجماع فلا حاجة للسؤال ثانيا كما جزم به الرافعي
قال وكذا لو كان المقلد ميتا وجوزناه اي لا يعيد السؤال قطعا وفي بعض النسخ من هذا
بعد قوله وكذا العامي يستفتي ومقلد ميت ومقتضاه جريان الخلاف في مقلد
الميت وهو خلاف ما اقتضاه كلام الرافعي وابن الصلاح في مسئلة يجوز تقليد المفضول
خلافا لابن سريج والقفال والغزالي ثالثها المختار يجوز لمعتقده فاضلا او مساويا دون
لا يجب البحث عن الاعلم لما في الاصح فان اعتقد رجحان واحد تعين والراجح
هذا فوق الراجح ورعاية الاصح من هذه يجوز تقليد المفضول من المجتهدين مع اعتقد

من تقليد الفاضل نبه مذاهب احدها وهو المشهور جوازه فقد كان في الصحابة مع وجود افاضلهم والثاني منعه وبه قال احمد وابن سريج واختاره القاضي الحسين وغيره الثالث واختاره المصنف انه يجوز لمن يعتقده فاضلا اومثاريا لا لغيره فان اعتقده دون غيره امتنع استفتاؤه غيره وقال المصنف انه لا يجب البحث عن الارجح فان اعتقد صوت غيره لم يمتنع ترجيح واحد على غيره من المجتهدين في تقليده وله تقليد غيره وان لم يجب عليه البحث عن الاعلم كذا حكاه الرافعي عن الغزالي قال النووي وهذا وان كان ظاهرا ففيه نظر لما ذكرناه من سؤال احاد الصحابة مع وجود افاضلهم انتهى فان تعارض مجتهدان فكان احدهما ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع فالاصح تقديم الاعلم فانه تعلق لما يدل الاجتهاد بالورع وقد يقدم الاورع ويحتمل التخيير بينهما ص ويجوز للمستفتي الاول والثاني فقد اتى في رابعها قال المندي ان تقليد الثاني في مذهب مر في جواز تقليد الميت اقوال احدها به قال الجمهور جوازا وعزي عند الثاني في قوله المذاهب لا تموت بموت اربابها الثاني منعه مطلقا وعزاه الغزالي في المنخول لاجماع الاصوليين واختاره الامام فخر الدين وقال الشارح ومن تامل كلام المحصول علم ان الامام يمنع التقليد مطلقا ومن فهم منه خلاف ذلك فقد عزاه اليه فقد غلط انتهى الثالث يجوز لمن فقد مجتهدا حيا ولا يجوز مع وجوده وقطع به المصنف وحمل الاطلاق المطلق على فقد حي مماثل للميت او ارجح اما اذا افتى مطلقا فليترك الناس صلا الراجح انظاهر ان الناقل لقول المجتهد الميت مجتهد اهـ ذكر المذهب جاز تقليده والا فلا حكاه الصفي الهندي وقال انه اظهر قال المصنف هو في غير محل النزاع لان الكلام فيما اذا ثبت انه مذهب الميت فان كان الناقل بحيث لا يوثق بنقله فهما وان وثق به نقلا تطرق عدم الوثوق بفهمه الى عدم الوثوق بنقله وحار عدم قبوله لعدم صحة المذهب عن المنقول اليه لان الميت لا يقلد ص ويجوز استفتاء من عرف بالاهلية او ظن باشتهاره بالعلم والعدالة او استفاض الناس يستفتونه ولو قاضيا على الصحيح وقيل لا يفتي قاض في المعاملات لا المجتهد والاصح وجوب البحث عن علمه والاكتفاء بظاهر العدالة ويجزم الواحد بش الخبر عنا على جواز التقليد جاز استفتاء من عرف باهلية الافتاء وهي العلم والعدالة وكذا لو ظن ذلك باحد طريقي احدهما الاشتهار بذلك والثاني الانتصاب للافتاء حي استفتاء الناس حكاهما وتعظيمهم اياه بالعلم ولا فرق بين ان يكون قاضيا او لا وقيل انما يفتي القاضي في العبادات دون المعاملات وقال ابن المنذر يكره فتواه في الاحكام دون غيرها فان جهل امره اما بالنسبة للعلم والجهد واما بالنسبة للعدالة والفسق لم يجز

استفتاؤه على الصحيح قال الصفي الهندي والخلاف في غاية البعد لان العلماء وان اختلفوا في قبول المجهول حاله في الرواية والشهادة فلوجود ما يقتضي المنع من الفسق ظاهرا وهو الاسلام وليس في مجهول الحال ما يقتضي حصول العلم ظاهرا لا سيما العلم الذي يجعل به رتبة الافتاء كيف واحتمال العامية راجح على احتمال العالمية لكون العامية اصلا وهي غالب ايضا بخلاف العالمية فانها على خلاف الاصل وهي قليلة وعند هذا ظهر انه لو تردد في عدالته دون علمه فربما يتجه الخلاف على جواز الاستفتاء منه وانه لا يجوز قياس علمه على المجهول عدالته لظهور الفارق ثم صحح المصنف انه ان جهل علمه وجب البحث عنه بسؤال الناس لكن الحكي في الروضة عن الاصحاب وصححه انه يكفي العدالة وذكر الرافعي ان الغزالي ذكر في ذلك احتمالين هذا اشبههما لان الغالب من حال العلماء العدالة وليس الغالب من الناس العلم قال النووي وهذان الاحتمالان وجهان ذكرهما غيره وهما في المستور وهو الذي ظاهر العدالة ولم يختبر باطنه واذا اوجب البحث فذكر الغزالي ايضا احتمالين فيما انه هل يفتقر الى عدد التواتر ام يكفي اخبار عدل او عدلين اصحهما الثاني قال النووي والمنقول خلافه فانه ذكر قاله الاصحاب انه يجوز استفتاء من استفاضت اهليته وقد لا يكفي الاستفاضة ولا التواتر لان العلم الاستفاضة والعوام لا وثوق بها فقد تكون عن تلبيس والتواتر لا يفيد العلم الا اذا استند الى محسوس وقال ابن الصباغ يعتبر في اهليته خبر عدل واحد قال النووي وهو محمول على من عنده سعة فتمييز بالاهلية من غيره ولا يعتمد في ذلك خبر احاد العامة لكثرة ما يتطرق اليهم من التلبيس في ذلك ص وللعامي سؤاله من ماخذه استرشادا ثم عليه بيانه ان لم يكن خفيا من عيان ابن السمعاني ويلزم العالم ان يذكر الدليل ان كان به مقطوعا والا يلزمه ان لم يكن مقطوعا به لافتقار ان الى الاجتهاد فقصر فهم العامي عنه فعبر المصنف بالظهور والخفاء مسئلة يجوز للقادر على التفريع والترجيح وان لم يكن مجتهدا الافتاء بمذهب مجتهد اطلع على مآخذه واعتقده وثالثها عند عدم المجتهد ورابعها وان لم يكن قادرا لانه ناقل ش ص ويجوز الافتاء لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد المطلق بشرطين وصول الى رتبة الاجتهاد المقيد باستقلاله بتقرير مذهب امام معتن كما هي صفة اصحاب الوجوه جازله ذلك قطعا وان لم يصل الى هذه المرتبة ففيه مذاهب احدها انه يجوز له ذلك اذا كان فقيه النفس حافظا لمذهبه قادرا على التفريع والترجيح مطلعا على ماخذ امامه وهو الذي اختاره الآمدي وابن الحاجب وحكي عن الاكثرين والثاني

استفتاؤه

للمنع ولعكان بهذه الصفة والثالث يجوز عند عدم المجتهد لا مع وجوده والرابع الجواز
مطلقا وان لم يكن وازعا على الترجيح لانه ناقد اما العامي اذا علم حادثة
بدليلها فليس له التقليد بها وقيل يجوز وقيل ان كان تقليدا جاز والا فلا وقيل ان كان دليلها
من الكتاب والسنة جاز والا فلا ص ويجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة
مطلقا ولابن دقيق العيد مالم يتداع الزمان بتنزل القواعد والمختار لم يثبت
وقوعه ش ذهب الاكثرون الى جواز خلو الزمان عن مجتهد مطلق ومقيد
وهو المجتهد في مذهب المجتهد وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله لا ينتزع
العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ
الناس رؤساء جاهلا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا ومنع منه الحنابلة بحديث
يقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى
يأتي امر الله وهم على ذلك قال الشيخ تقي الدين في شرح العنوان وهو المختار عندنا لكن
الى الحد الذي تنتقض به القواعد بسبب زوال الدنيا في اخر الزمان ويوافقه في
خطبة شرح الالمام ان الارض لا تخلو ان قام لله بالحجة والامة الشريفة لا بد فيها
من ساكدا الحق على واضح المحجة الى ان تاتي امر الله في اشراط الساعة الكبرى وتتابع
بعده ما لا يبقى معه الا القدوم الاخروي وقال والده الشيخ مجد الدين في كتابه تلقيح
الافهام عن المجتهدون في هذه الاعصار وليس ذلك لتعذر حصول الة الاجتهاد
بل لاعراض الناس في اشتغالهم عن الطريق المفضية الى ذلك ولاختيار المصنف جواز
ذلك الا انه لم يقطع وقلت مرة لشيخنا الامام البلقيني رحمه الله ما يقع للشيخ
تقي الدين السبكي من الاجتهاد وقد استكمل الة وكيف يقلد ولم
يذكر استحامة لما اريد ان ارتب على ذلك فسكت قلت ما عندي ان الاشتغال
من ذلك الا للوظائف التي قررت للفتيا على المذاهب الاربعة وان من خرج عن
ذلك واجتهد لم ينله شيء من ذلك وحرم ولاية القضاء وامتنع الناس من استفتائه
ونسب للبدعة فتبسم ووافقني على ذلك ص واذا عمل العامي بقول مجتهد فليس
له الرجوع عنه وقيل يلزمه العمل بمجرد الافتاء وقيد بالشروع في العمل وقيل ان
التزمه قال ابن السمعاني ان وقع في نفسه صحته وقال ابن الصلاح انه ان وجد فيه
اخر فان وجد تخيير بينهما والاصح جوازه في حكم اخر وانه يجب التزام مذهب معين
يعتقده ارجح او مساويا ولم يلبث في اعتقاده ارجحية خروجه عنه ثالثها
لا يجوز في بعض المسايل وانه يمتنع تتبع الرخص خلافا لابي اسحق المروزي بس
فيه مسايل الاولى اذا وقعت لعامي حادثة فاستفتى فيها مجتهدا فله احوال

الاولى ان يعمل فيها بفتوى ذلك المجتهد فليس له الرجوع عنه الى فتوى غيره في تلك
الحادثة بعينها بالاجماع كما نقله ابن الحاجب وغيره الثانية ان يكون ذلك قبل العمل
ففيه مذاهب احدها انه يلزمه العمل بفتواه بمجرد الافتاء لانه بحقه كالدليل
في حق المجتهد والثاني انما يلزمه العمل اذا شرع فيه وهو احتمال لابن السمعاني
والثالث انه لا يلزمه العمل الا بالتزامه والرابع يلزمه ان وقع في نفسه صحته وهو
حقيقته حكاه ابن السمعاني وقال انه اقوى الاوجه الخامس قال ابن الصلاح الذي
تقتضيه القواعد انه ان لم يجد سواه تعين عليه الاخذ بفتواه وان لم يلزمه والا سكت
نفسه الى حقيقته وان وجد سواه فان كان الذي افتاه هو الاعلم الاوثق لزمه بناء على
تقليد الافضل وان لم يتبين له لم يلزمه وكذا قال النووي المختار ما نقله الخطيب
وغيره ان لم يكن هناك مفت اخر لزمه بمجرد فتواه وان لم تكن في نفسه فان كان هناك
اخر لم يلزمه بمجرد افتايه اذ له ان يسال غيره وحينيذ فقد يخالفه ويجيء فيه
الخلاف في اختلاف المفتيين الثالثة ان يقع له حادثة غير تلك فالاصح انه يجوز له
ان يستفتي فيها غير الذي استفتاه في الحادثة السابقة وهو الذي اختاره ابن الحاجب
والثاني لا بل يتعين عليه استفتاء والثالث جوازه في عصر الصحابة والتابعين
وضعفه في الاعصار التي استقرت المذاهب واليه ميل امام الحرمين الملكة الثالثة
ص يجب على العامي ان يلتزم مذهبا معينا ام لا فيه مذهبان احدهما وبه قطع
الكيا الهراسي واختار المصنف انه يجب ذلك ولا يفعله بمجرد التشهي بل
يختار مذهبا يقلده في كل ما يعتقده ارجح لما رويا عن ابن عباس رضي الله عنهما
لا على هذا هل له تقليد من شاء او يبحث عن اسد المذاهب منه وجهان قال
النووي هذا كلام الاصحاب والذي يقتضيه الدليل انه لا يلزمه التمذهب
بمذهب بل يستفتي من شاء لكن من غير تلقط الرخص ولعل من منعه لم يثق بعدم
تلقطه وتوقف المصنف في تصحيحه فيما قبله جواز تقليد غير في حكم اخذ
بعد استفتايه في حكم قبله مع ايجابه التزام مذهب معين ابتداء وقد قال
الصفي الهندي ان قلنا لا يجب هناك فهنا اولى وان اوجبنا هناك فهنا وجهان
وقوله ثم ينبغي السعي في اعتقاداته اي مقلده ارجح اي في الجملة قال الاسنوي وهذا
لا يخالف قوله فيما سبق ومن ثم لا يجب البحث عن الارجح لان الابتغا ليس على سبيل
الوجوب انتهى واذا التزم مذهبا معينا فهل يجوز الخروج عنه فيتتبع
الاصح في الرابع جوازه والثاني منعه والثالث لا يجوز في بعض المسايل دون بعض
ويجوز في جميعها وعبارة شارح عن هذا الثالث بقوله ومنهم من قال قول العامي الذي

لم يلتزم مذهبا معينا فكل مسئلة عمل فيها بقول امام ليس له تقليد غيره وكل مسئلة لم
يعمل فيها بقوله فلا مانع فيها من تقليد غيره انتهى وهذا لا يطابق عبارة المصنف الا ان
يكون معنى كلامه انه لا يجوز في بعض المسائل وهو ما اتصل بالتقليد فيه العمل به في
بعض وهو ما اذا لم يعمل به ثم فرع المصنف على تجويز الخروج عن المذهب الذي
اتخذه انه يشترط ان لا يتبع الرخص بان يختار من كل مذهب ما هو اهون عليه
وفيما نقله المصنف عن ابي اسحق من جواز تتبع الرخص نظر ففي الرافعي عنه انه نقض
بتتبع الرخص وعن ابن ابي هريرة لا يفتي وكذا حكاه عنهما الحناطي في فتاويه فكانه
انعكس مذهب ابي اسحق عن المصنف ومسئلة اختلف فيها التقليد في اصول
الدين وقيل التوقف حرام وعن الاشعري لا يصح ايمان المقلد وقال
القشيري مكذوب عليه والتحقيق ان كان اخذ القول الغير بغير حجة مع احتمال
شكاوهم فلا يكفي وان كان جزما فيكفي خلافا لابي هاشم ثم فرع من مباحث
اصول الفقه وما يتعلق به شرع في مباحث العقايد وهي اصول الدين وهو علم
يبحث فيه عن ذات الله تعالى وما يجب له وممتنع من الصفات واحوال الممكنات والمبدا
والمعاد على قانون الاسلام وسمي علم الكلام لان اول مسئلة وقعت فيه مسئلة الكلام
وقسم المصنف مباحثه الى ما هو علمي وما يجب اعتقاده والى ما هو عملي لا عملي اي
لا يجب معرفته من العقايد واياه ومن رياضات العلم واحسن في التمييز بينهما وذكر
في الثاني جملة من علم الحكمة والطبيعي وقدم قبل الخوض في ذلك الخلاف في جواز
التقليد في اصول الدين وفيه اقوال اشهرها وبه قال الجمهور المنع وفي التمهيد لابي
في الاصول يقوله تعالى حكاية عن الكفار انا وجدنا ابانا على امة وانا على اثارهم مقتدون
والحث عليه في الفروع بقوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والثاني الجواز وحكي
عن العنبري وغيره الاجماع السلف على قبول كل من شهادة من الناطق بها من غير
ان يسال له هل نظرت او تبصرت بدليل الثالث وجوب التقليد وتحريم النظر
والبحث فيه فمنهم من جعله سببه ان النظر فيه لا يفضي الى العلم الذي هو المطلوب
ومنهم من قال يفضي اليه ولكن ربما اوقع الناظر في شبهة فيكون سببا لضلاله
وظاهر كلام الشافعي يوافق هذا المذهب فانه راى حيث قال راى في اصحاب
الكلام ان يضربوا بالجريد ويناديا عليهم في العشاير هذا جزاء من ترك الكتاب
والسنة واشتغل بعلم الاوايل لكن هذه العبارة تدل على انه انما ذم الناظر فيه
من غير كلام الله ورسوله بل بالنظر في علم الاوايل الذي هو جهل وضلال
وكيف يريد الانسان الاهتداء بكلام يلزم من يقوله عقله على معرفة الله تعالى فوافا

على الكفر به واذا غضب النبي صلى الله عليه وسلم من النظر في التوراة التي هي حق
ونور لانها منسوخة كيف لا يغضب ممن يروم معرفة ربه بكلام امثاله وقال
البيهقي ان نهي الشافعي وغيره انما هو لاشفاقهم على الضعفة ان لا يبلغوا ما يزيغ
منه فيضلوا وقد زلت بسببه اقدام جماعة وقال الشافعي ما ارتاد احد بالكلام
فافلح ان اصحابنا عدوه في فروض الكفايات فهو علم شريف الا انه خطر فحذر
ان نظر فيه بالشرعيات فان نظر فيه على طريقة الاوايل فهو مذموم مطلقا
على الاول وهو المنع من التقليد فيه فحكي عن الاشعري زيادة في ذلك ان
ايمان المقلد لا يصح وانه يقول بتكفير العوام وانكر الاستاذ ابو القاسم
القشيري وقال هذا كذب وزور وتلبيس الكراهية على العوام فانهم يقولون
الايمان الاقرار المجرد وعن الاشعري الايمان هو التصديق والظن يجعل العوام
انهم يصدقون الله تعالى في اخباره فاما ما تنطوي عليه العقايد فاستدلالي
بد انتهى وحمل بعضهم كلام الاشعري بتقدير صحته عنه على انه اراد بيان
من اختلج في قلبه شيء من السمعيات التطعيد من حدث العالم او الحشر او النبوة
وجب ان يجتهد في اثباته بالدليل العقلي فان استمر على ذلك لم يصح ايمانه وقال
الاستاذ ابو منصور اجمع اصحابنا على ان العوام عارفون مومنون بالله وبانهم
حشو الجنة للاخبار الواردة والاجماع فيه لكن منهم من قال لا بد من تفطنهم
لدليل في العقايد وقد حصل لهم منه القدر الكافي فان في فطرهم جبلت على التوجه
الصانع وقدمه وحدوث الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه في
اصطلاح المتكلمين في العلم بالعبارة علم زايد لا يلزمهم التهى واحتج المصنف
في تنقيح مناط الخلاف المتقدم بانه ان اريد بالتقليد الاخذ بقول الغير
بغير حجة مع احتمال شكاوهم فكل منا في تقليد امامه في الفروع مع تجويز ان يكون
الحق في خلافه فهذا لا يكفي في الايمان عند احد لا الاشعري ولا غيره وان
اريد الاعتقاد الجازم لا لموجب فهذا كافر في الايمان ولم يخالف في ذلك
الا ابو هاشم من المعتزلة كذا حكاه المصنف عنه والذي سبقه اليه الامدي فقال
في الانكار صار ابو هاشم من المعتزلة الى ان من لم يعرف الله بالدليل فهو كافر
لان ضد المعرفة النكر والنكر كفر واصحابنا مجمعون على خلافه وانما اختلفوا
في معتقد الحق بغير دليل فمنهم من قال هو عاص ومنهم من قال ليس بواجب هذا
معنى كلامه والله اعلم فيلزم عقد بان العالم محدث وله صانع وهو
الله الواحد الواحد الذي لا يشبهه شيء ثم اختلف في ان العالم

بفتح اللام مشتق من العلم او العلامة لانه علامة على وجود صانعه وينبغي على
هذا الخلاف ان العالم حديث جميع الممكنات او يختص بذوي العلم والاصح عمومه
وهو عند المتكلمين كل موجود سوى الله تعالى ومنهم من قال سوى الله وصفاته
ولا يحتاج لهذه الزيادة فان اطلاق اسم الله تعالى لم له بجميع صفاته فان
الصفات ليست غير الله كما تقرر عن الاشعري والعالم محدث باجماع الملل
ولم يخالف فيه الا الفلاسفة ومنهم الفارابي وابن سينا قالوا انه قديم بمادته
وصورته وقيل قديم المادة محدث الصورة وضللهم المسلمون في ذلك
وكفروهم وقالوا من زعمكم انه قديم فقد لحوجه عن كونه مخلوقا لله تعالى وقد
برهنوا على حدوثه بالبراهين القاطعة منها تغير صفاته وانتقاله من حال
الى حال وهي طريقة الخليل عليه الصلاة والسلام في استدلاله على حدوث
الكواكب بتغير حالها وافولها وقد سماها الله حجة وانا عليها فقال وتلك
حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه وطردنا ذلك في جميع العالم لتساويها بعد اشراقها!
في علة الحدوث وهي الجسمانية وفي صحيح البخاري عن عمران ابن حصين قال
جاء نفر من اليمن فقالوا يا رسول الله جئناك لنتفقه في الدين ونسألك عن
اول هذا الامر فقال كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء
وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والارض وفي لفظ ثم خلق السموات
والارض فاذا تقرر حدوث العالم فلا بد له من محدث لان الحادث جائز
الوجود والعدم ولا يختص بالوجود دون العدم الا بمخصص وهو الفاعل
له وهو الله الواحد كما جاء به السمع ودل عليه العقل فان احدنا ليس بقادر على
خلق جارحة لنفسه او ردع سمع او بصر في كمال قدرته وتمام عقله فضلا ان يكون
في حال كونه نطفة او جمادا او كل فوجب ان الخالق هو الله تعالى ودل على انفراده
بذلك دلالة التمانع المشار اليها في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
لانه لو كان للعالم صانعان فاما ان ينفذ ارادتهما فيتنا قضا لاستحالة تحقق
الفعلان عرض الاتفاق واجتماع الضدين بين ان عرض الاختلاف واما ان لا
تنفذ ارادتهما فيودي الى عجزهما او لا تنفذ ارادة احدهما فيودي الى عجزه
والاله لا يكون عاجزا وتسميته الله بالصانع اشتهر على السنة المتكلمين
ولم يرد في الاسماء قال السبكي لكنه قرئ شاذا صنعة الله من اكتفى بالاطلاق
بورود النعت اكتفى بذلك قلت ولو استشهد بقوله صنع الله لكان اولى
والله اعلم ثم عرف المصنف الواحد بانه الشيء الذي لا ينقسم ولا يشبهه شيء من وجه

وقد

وقد نقل امام الحرمين هذا عن اصطلاح الاصوليين وهو تعالى احدي الذات لانه
لا يقبل الانقسام لقبول الزيادة والنقص وهو منزه عن ذلك وقولنا لا
ينقسم اي لا باجزاء المقدار ولا باجزاء الحد ولا باجزاء الاضافة وصفات
يكون وجوده مضافا الى ذاته والمضاف والمضاف اليه شيآن وقولنا
ولا يشبه شيا بوجه اي لا يشبه شيا ولا يشبهه شيء في كل شيء حتى في الوجود
لان ما بالذات غير ما بالعرض واعلم ان الوحدة تطلق في حق الباري تعالى
من ثلاثة اوجه احدها بمعنى في الكم الثاني بمعنى في النظير عنه في ذاته
وصفاته الثالث انه منفرد بالخلق والايجاد والتدبير ومنهم من زاد معنى
رابعا وهو انه لا يشبهه شيء والحق دخوله في الثاني ص والله قديم لا ابتداء
لوجوده ولا شبه له ولا شريك ولا قيم له في ذاته وحقيقته خالف بين
الحقايق قال المحققون ليست معلومة الان واختلفوا هل يمكن معرفته في الاخرى
فسر المصنف القديم بانه الذي لا ابتداء لوجوده وبذلك فسر الخليمي وانما
فسر بذلك لانه قد يراد به طول مدة الوجود وان كان مسبوقا بالعدم كما في
قوله انك لفي ضلالك القديم وقد يتوقف في اطلاق القديم على الله لعدم وروده
لكن عده الخليمي في الاسماء وقال لم يرد في الكتاب نصا ولكنه ورد في السنة
وانا ربذلك الجبار رواه ابن ماجة من حديث ابي هريرة وفيه عد القديم في الاسماء
التسعة والتسعين ثم ان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقايق اي مخالفة
مطلقة لا يشاركها شيء في الذات ولا في الصفات ولا في الافعال وفي التنزيل
كناية عن الكفار وهم في النار والله ان كنا لفي ضلال مبين اذ نسويكم برب
العالمين وفي كلام المصنف استعمال الحقيقة في الله تعالى وقد منع منه بعضهم
وذكر ابو علي التميمي في الميز الجنى في التذكير خلافا في استعمال الماهية في الرب
سبحانه وتعالى قال وتغني بالماهية ما يقال عنه انكما قال فرعون وما رب العالمين
فمنع الفلاسفة واثبتها بعضهم قلت وسمعت والدي رحمه الله ينقل عن
شيخه الامام السبكي والد المصنف انه كان يتوقف في استعمال الذات في حق الله
تعالى ثم اختلفوا قوله هل يصح العلم بحقيقة الله تعالى البشر اي في الدنيا
فذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين والغزالي والكيا الهراسي الى امتناعه
وحكاه الامام فخر الدين عن جمهور المحققين قال وكلام الصوفية يشعر
به ولهذا قال الجنيد والله ما عرف الله الا الله وذكر الطرطوشي عن الحارث المحاسبي
انه قال لا يمكن ان تكون معلومة للخلق وحكوا عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال

من انتهض لطلب مدبر فانتهى الى موجود ينتهي اليه فكره فهو مشبه وان اطمأن الى العدم الصرف فهو معطل وان اطمأن الى موجود واعترف بالعجز عن ادراكه فهو موحد وهو معنى قول الصديق العجز عن درك الادراك ادراك وقد قيل حقيقة المرء ليس المرء يدركها فكيف كيفية الجبار في القدم واحتج امام الحرمين على ذلك بانه يمتنع ان يكون الكلي معلوما للجزي لان الجزي مثناة والكلي غير مثناه وذهب كثير من المتكلمين الى انها معلومة واحتجوا بانه تكليف بالمحال وحدانيته والحكم على ذاته متوقفان على معرفة حقيقته وهو مردود ومن ذهب الى تجويز ذلك في الدنيا فهو في الاخرة اشد تجويزا له ومن منعه في الدنيا فاختلفوا هل يمكن ادراكه في الاخرة فظر والمنع الفلاسفة وبعض اصحابنا كامام الحرمين والغزالي وكذا نقله الشريف في شرح الارشاد عن القاضي ابي بكر وقال عند الامام والامدي التوقف في ذلك وفي الصحيحين في حديث الرؤية فيأتيهم الله في صورة لا يعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاءنا عرفناه فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه قال العلماء المراد بالصورة هنا الصفة والمعنى انهم يعرفونه على ما يعرفونه من صفاته العلية وفي حديث اخر وكيف تعرفونه قالوا انه لا شبيه له ولا مثل ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض لم يزل وحده لا زمان ولا مكان ولا قطر ولا اوان ثم احدث هذا العالم من غير احتياج ولو شاء لاحدث ولم يحدث بابتدائه في ذاته حادث شيء اما كونه ليس بجسم فلان الاجسام تقبل الزيادة والنقص قال الله تعالى وزاده بسطة في العلم والجسم وهو محال في حقه تعالى فكذا كل ما لا زمه ولا غير بخلاف الكرامية في ذلك ويلزم المجسم قدم العالم لان الجهة والتحيز والمكان من جملة العالم واما كونه ليس بجوهر فلان الجوهر لغة الاصل والباري تعالى ليس باصل لغيره ولا متركب منه شيء ولان الجوهر ما يقبل العرض والله تعالى منزه عن ذلك ولا عبرة بخلاف الكرامية في ذلك ايضا ولعلهم انما جوزوا اطلاق الاسم دون المعنى وهو مردود لان الاسماء توقيفية ومن لم يجعلها توقيفية شرط اطلاقها عنده ان لا يوهم نقصا واما كونه ليس بعرض فلان العرض لغة القليل البقاء واصطلاحا المستحيل وقد ثبت ان الباري تعالى يقال لم يزل ولا يزال ولان العرض مفتقر الى محل يقوم به تعالى الله عن ذلك واما كونه لم يزل وحده ولا زمان ولا مكان فقد دل على ذلك قوله في حديث عمران ابن حصين كان الله ولا شيء معه قال الامدي لم ينقل فيه خلاف وان كان

مذهب

مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى التحيز والمكان واما احالته هذا العالم فهو باختيار منه خلافا للفلاسفة في قولهم انه فاعل بالذات قال الله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وقال قوم من الاوايل ان الباري تعالى علة لسائر الموجودات اي ان وجوده اقتضى وجودها شيئا فشيئا واما كونه غير محتاج اليه فلان الحاجة اليه نقص وهو منزه عنه واما كونه لم يحدث بابتدائه في ذاته حادثة فلما يلزم عليه من النقص فقال لما يريد ليس بشيء القدر خير وشره منه تعالى بش قد نطق القرآن العزيز بانه فعال لما يريد فقال اهل السنة هو على عمومه في الخير والشر وقالت المعتزلة انما يريد الخير فهو فعال له دون الشر وقد اشار الى مذهبهم القاضي عبد الجبار بقوله طالما الاستاذ ابو اسحق يقول سبحان من تنزه عن الفحشاء فاجابه الاستاذ سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء وقوله ليس كمثله شيء تتمة في التنزيل وهو السميع البصير فاول هذه الاية تنزيه واخرها اثبات فصدرها رد على المجسمة وعجزها رد على المعطلة والنكتة في نفي التشبيه اولا انه لا اشباه معه يطمع في السمع والبصر عنه وسبق الكلام في انواع المجاز على ان الكاف هل هي زائدة ام لا واما كون القدر خيره وشره منه فالكتاب والسنة ناطقان بالدلالة على ذلك قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وخلق كل شيء فقدره تقديرا وما اصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله اي بقضائه وقدره وما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها قال الخطابي يتوهم كثير من الناس ان معنى القدر من الله الاجبار والقهر للعبد على ما قضاه وقدره وليس كذلك وانما معناه الاخبار عن تقدم علم الله بما يكون من افعال العباد واكسابهم وصدورها من تقدير منه وخلق لها من خيرها وشرها فالقدر اسم لمصدر قدرت الشيء بتخفيف الدال وتشديدها بمعنى واحد وخالف في ذلك المعتزلة فقالوا ان الامور مستانفة بمشيئة العبد وهو مستقل بها من غير سبق قضاء وقدر وكذلك قيل لهم القدرية لانهم نفوا القدر وجاء في الحديث القدرية مجوس هذه الامة وذلك لجعلهم افعالهم خالقين لها فكانهم يثبتون خالقين خالق للخير وخالق للشر كما اثبت المجوس خالقين وقال الاستاذ ابو اسحق بظاهر هذا الحديث فلا تكفي نسائهم ولا توكل ذبايحهم وفي قتل الواحد منهم ديته مجوسي وقال الشافعي رضي الله عنه القدرية اذا سلموا العلم خصموا ومعناه انهم ان انكروا علم الله في الازل بما يكون كفروا وان اعترفوا به فيقال لهم هل يجوز وقوع الامور على خلاف العلم القديم فان جوزوه لزم منه نسبة الجهل الى الله تعالى عن ذلك وان لم يجوزوه فلا معنى للقدر الا ذلك قال ابن الحاجب وهذا من احسن الارشاد الى الدليل عليهم قال ولم يرد بقوله اذا سلموا انهم قد يمنعونه لان

من جعل الهاء في منه للقدر فقال هو منه ابتدأ

معتقد ذلك مطاوع بكفه علمه شامل لكل معلوم جزئيات وكليات ش
قال الله تعالى احاط بكل شيء علما وقال وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة ق قال
الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين والمطبق المعلوم على انه تعالى
بسبب الظلمة السوداء على البحر في الصماء الليلة الظلماء ان علمه محيط بجميع الله
جملة وتفصيلا وكيف لا وهو خالقها وقد قال تعالى الا يعلم من خلق وحكى الله
بقولهم انه يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لا الجزئي لانه لو علمها على الوجه الجزئي لتغير
العلم فان الجزئيات تتغير بتغير الازمنة والاحوال والعلم تابع للمعلومات فيلزم
تغير علمه والعلم قايم بذاته فيكون محلا للحوادث وظنوا انه لا يتم اثبات العلم مطلقا
الا بذلك ففروا من ضلالة الى ضلالة والمتكلمون من اهل السنة وفريق من الفقهاء
قالوا لا يحصل بذلك تغير في علمه تعالى فان العلم بانه سيوجد زيد هو العلم بوجوده في
زمن الوجود فانه اذا علم ان فلانا في الجزء الفلاني من النهار قاعد وفي الجزء الذي يليه
وفي الجزء الفلاني قايم وفي الجزء الفلاني ماش وكانت حالته في كل جزء من النهار ما علم الله
كونه عليه في تلك الحالة فلا تغير في العلم فان العلم بتفاصيل ذلك قديم وانما يحتاج الحادث الى
علم اخر لطرو الغفلة منهم وفريق التزم التغير وقال انما يمتنع في الصفات الحقيقية
دون الاضافية والتغير في الاضافية لا يوجب تغيرا في الذات ومثل بعضهم بهذا
اسطوانة مثبتة في مكان قام انسان عن يمينها فقلنا الاسطوانة عن يسار ثم تحول
الى جانب اخر فقلنا صارت عن يمينه ثم تحول الى غيرها فتقول صارت امامه او وراءه
فالاسطوانة لم تتغير وانما المتغير المستقبل وصدقت هذه العبارات عليها للاضافة فكذا
اذا قلنا الله تعالى عالم الان بما نحن عليه وقد كان سبحانه عالما بما كنا نمس عليه وسيكون
عالما بما نكون عليه غدا فالتغير جاز على احوالنا والرب سبحانه امس واليوم وغدا
في معنى كونه عالما في جميع الاحوال على حد واحد ص وقدرته لكل مقدور ش اي قدرته
شاملة لكل مقدور من الجواهر والاعراض والمراد بالمقدور الممكن اذ المستحيل
للعدم قابليته للوجود لم تصلح ان تكون محلا لتعلق الارادة لانتفاء التخصيص
بخلاف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملك والنحل ان الله عز وجل قادر ان يتخذ ولدا اذ لو لم
يقدر عليه لكان عاجزا ورد بان اتخاذ الولد محال والمحال لا يدخل تحت القدرة وعلم
القدرة على الشيء قد يكون لتصورها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم
امكانه بوجوب او امتناع والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس عليه السلام حيث جاءه ابليس في صورة
انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخوجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقطعة

فقال

ونحو هذا اوماء
الكراسة لهذه الشبه
فالتزموا ان الباري يعلم
الحوادث ص

فقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله تعالى قادر ان يجعل الدنيا
في عين هذا الابرة ونحن لا نرى احدى عينيه فصار اعور قال وهذا وان لم يقع عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد انتشر وظهر ظهور الابرد قال وقد اخذ الاشعري
هذا جواب ادريس اجوبته في مسايل كثيرة من هذا الجنس واوضح هذا الجواب فقال
اذا اراد السايل ان الدنيا على ما هي عليه والقشرة على ما هي عليه فلم يقل ما يعقل فان الاجسام
الكثيفة تستحيل ان تكون في مكان واحد وان اراد انه يصغر الدنيا وقد رالقشرة ويجعل
هذا او يكبر القشرة قدر الدنيا فيجعلها في القشرة فلعمري الله قادر على ذلك وعلى اكثر منه
قال الشارح وانما لم يفصل ادريس الجواب هكذا لانه معاند ولهذا عاقبه على هذا
السوال بنخس العين وهو عقوبة كل سايل مثله وتناول الاطلاق المصنف القدرة على
القبيح والمخالف فيه النظام قال القبيح محال على الله والمحال غير مقدور عليه قال
الامام وقال اهل السنة هو تعالى قادر على كل ممكن ولا قبيح الا ما قبحه استغنى
ص ما علم انه يكون ارادة وما لا فلا ش الارادة عند اهل السنة تابعة للعلم
وعند المعتزلة تابعة للامر فاهل السنة يقولون الله تعالى مريد لكل ما علم وقوعه
من خير وشر وطاعة ومعصية والمعتزلة يقولون يريد ما امر به من الخير والطاعة
سواء وقع ذلك او لا ويريد ما نهى عنه من الشر والمعصية سواء وقع ذلك او لا فعند اهل الحق
اي جعل ما مور به ومرادا ومكون منهي عنه ومرادا وعند هم الامر بالشيء قد لا يستلزم
ولو اراد ما لا يقع لكان ناقصا في ارادته لكلا ها عن النقوض فيما انه ألفت به ص بقاؤه غير
مستفتح ولا منتهاه ش قال جمهور ايمتنا القدم والبقاء اجمعا في حق الله تعالى الى
استمرار الوجود في الماضي الى غير غاية وفي المستقبل الى غير نهاية وقال الغزالي هما من
صفات النفي فان مرجعهما الى نفي عدم سابق وعدم لاحق ص لم يزل باسمايه وصفات
ذاته ما دل عليه فعله من قدرة وعلم وحياة وارادة او التنزيه عن النقص من سمع وبصر
وكلام وبقاء مذهب اهل الحق اثبات صفات الله الثمانية المجموعة في قولهم
حياة وعلم وقدرة وارادة وكلام وابصار وسمع وبقاء الا ان بعض ايمتنا ينكر الثامنة
وهي البقاء ومنهم القاضي ابو بكر وامام الحرمين والامام فخر الدين والبيضاوي ويقول هو
هو باق لذاته لا ببقاء كما ياتي عن متاخري المعتزلة في بقية الصفات قالوا وهذه الصفات
زايدة على مفهوم الذات وليست هي الذات ولا غيرها وانما لم تكن هي الذات لذيادتها عليها
ولا غيرها لان الغيرين ما يجاز مفارقة احدهما الاخر بزمان او مكان او وجود او عدم
وهذه الصفات العلية لا تنفك ذكر قسمها الصنف الى ما يدل عليها فعله وهي القدرة
والعلم والحياة والارادة والى ما يقتضي التنزيه عن النقص وهي السمع والبصر والكلام والبقاء

وذكر الشيخ عز الدين في القواعد ان منها ما لا يتعلق بغير كالحياة ومنها ما يتعلق بغير كشفا
كالعلم والسمع والبصر ومنها ما يتعلق بغير تاثيرا كالقدرة ومنها ما يتعلق بغير من غير
كشف ولا تاثير كالكلام قال واعمها تعلقا الكلام والعلم واخصها السمع ويتوسطها البصر
انتهى وورد ذلك مذهبان احدهما وبه قال الفلاسفة وقدماء المعتزلة انكار هذه الصفات
قالوا لانه يلزم من اثباتها التركيب في الذات فلا يقال له عالم ولا قادر وانما يقال ليس بعاجز
ولا جاهل والعجب انكار ابن حزم الصفات اصلا ورأسا وطعنه في الحديث الذي
في الصحيحين من انها صفة الرحمن بطعن غير مقبول ثانيهما وبه قال متاخرو المعتزلة
كابي هاشم وغيره فيفي حقايق هذه الصفات واثبات احكامها فيقال عالم لذاته لا بعلم وكذا في
الباقي وتعلقوا في ذلك بان الصفة غير الموصوف فيلزم من اثباتها تعدد القديم وقد
قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة قالوا واما ثبوت العالمية والقادرية
ونحوها في نسب او صفات لا وجود لها في الخارج بخلاف العلم والقدرة والقرآن العزيز يرد
عليهم فان فيه اثبات العلم والقدرة له قال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء قال انزله
بعلمه وقال وسع كرسيه كل شيء علما وقال ذو القوة المتين والقوة القدرة وقال فعال لما يريد
والفعل مشتق من المصدر وهو الارادة واذا ثبت هذا في بعض الصفات ثبت
في باقيها اذ لا قائل بالفرق ولو صح عالم بلا علم لصح علم بلا عالم تنبيه عبر المصنف
بقوله لم يزل ولم يعبر بقوله قديمة لان المتقدمين من اصحابنا يقولون لا يقال لله
الصفات قديمة لان القديم يقدم ولا يجوز ان يقوم بالصفات قدم بل هي ازلية كذا ذكره
ابن القشيري في ارشاد قال وعند ابي الحسن صفات ذات الرب قديمة ومنع ان يكون
القدم قديما يقدم بالقديم قدم لنفسه وخرج بقولي المصنف صفات ذاته صفات
فعله كالخالق والرزاق فانها عند الاشعري حادثة وهي مما لا يزال ولا يصح عنه وصفه
بها في الازل فان الخالق حقيقة من صدر منه الخلق فلو كان قديما لزم قدم الخلق وهذه
الحنفية التي قدمها ايضا وقالوا لا يجوز ان تحدث له صفة لم يكن متصفا بها قبل ذلك
ولم يستحق اسم الخالق لخلقه الخلق اما اذا اريد بالخالق القادر على الخلق فليس بحادث وقد مثلا
قال البيهقي واما المحققون من اصحابنا ان يقال لم يزل خالقا ورازقا ولكن يقولون
لم يزل قادرا على الخلق والرزق وانما سمي خالقا بعد وجود الخلق لانه لم يوصف بذلك
في ذاته ص وما صح في الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهر المعنى ونكل
عن سماع الكلم ثم اختلف ايمتنا انا اول ام نفوض مع اتفاقهم على ان جهلنا بتفصيله
لا يقدح ص لا تحصر صفات الله العلية في الثمان المتقدم ذكرها بل نقول بكل
ما ورد في الكتاب او السنة الصحيحة ثم ان كان ظاهر المعنى لائقا فيه اعتقدناه

كما ورد وان كان مما لا يعني يوم ظاهره الحدوث او التغير كقوله تعالى وجاء ربك وقوله
عليه الصلاة والسلام ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا فانا نؤمن انه عز اسمه عن الايليق
به ولا يستلزم ما يستحيل عليه مذهبان مشهوران احدهما التفويض المراد منه الى استعاذ السكوت
عن التاويل مع الجزم بان الظواهر المؤدية تعالى الحدوث او التشبيه غير مرادة وهو مذهب
السلف وسيل مالك رحمه الله عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال الاستواء
معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقال التوقف في الكلام
على حديث الرؤية المذهب في هذا عند اهل العلم من الائمة مثل سفيان الثوري ومالك
ابن انس وابن المبارك وسفيان ابن عيينة ووكيع وغيرهم انهم قالوا تروى هذه
الاحاديث كما جاءت ونؤمن بها ولا يقال كيف ولا نفسرها ولا نتوهم وهو الذي يحتمل
اهل الحديث ثانيهما انا نؤول على ما يليق بجلال الله تعالى شرط كون المؤول مستعملا
في لغة العرب وقد قيل مذهب السلف في هذا اسلم ومذهب الخلف احكم لزوم قاطعا
وقف على المراد واعتدي اليه بالدليل او اعلم لتوقفه على زيادة علم والتسليم فيه
وكان امام الحرمين يذهب الى التاويل ولا ثم رجع عنه فقال في الرسالة النظامية
والذي نرتضيه رايا وندين الله به عقدا اتباع سلف الامة فانهم درجوا على
ترك التعرض لمعانيها وقال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام طريقة التاويل اشرف
اقربها الى الحق وتوسط الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد فقال اذا كان التاويل
قريبا على ما يقتضيه لسان العرب لم ينكر وان كان بعيدا توقفنا عنه واسنا
بمعناه على الوجه الذي اريد به مع التنزيه قال وما كان معناه من هذه الالفاظ ظاهرا
مفهوما ما يتخاطب به العرب قلنا به واولناه من غير توقف كما في قوله تعالى يا
حسرتا على ما فرطت في جنب الله فنحمله على حق الله وما يجب له او على قرب من هذا
المعنى ولا نتوقف فيه وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من
اصابع الرحمن نحمله على ارادة التقليب واعتقاد انه مصروف بقدرة الله تعالى
وما يوقعه في القلوب انتهى وقول المصنف مع اتفاقهم ان جهلنا بتفصيله لا يقدح
اكتفاء بالايمان الاجمالي كالايمان بانزال الله من الشرايع فاصله من الرسل وكذلك يجب
بالمتشابهات على الاجمال وانما يتعين الوقوف على التفصيل من القرآن لمعرفة
غير مخلوق على الحقيقة لا المجاز مكتوب في مصاحفنا محفوظ في صدورنا مقروء
بالسنتنا ش تضمن كلامه امورا احدها ان القرآن كلام الله تعالى اي القديم بالذات
المقدسة وهو المراد بالكلام النفسي وبهذا قال اصحابنا الموصوف بالقرآن انعقد تيمينه
وحملوا له على الكلام القديم ولم يحكم ابو حنيفة بانعقاد يمينه بحلاله على الالفاظ ثم

الشيخ عزالدين عبدالسلام في القواعد انه الظاهر من استعمال اللفظ وهو مردود
فانه لا يفهم من القرآن عند الاطلاق الا كلام الله تعالى وقد يطلق القرآن ويراد
به العبارات الدالة على الصفة القديمة وهي القراءة ومنه قوله تعالى وقرآن الفجر
اي القراءة وقت الفجر وقوله ان الذي فرض عليك القرآن اي الذي فرض عليك القراءة
وقوله صلى الله عليه وسلم تعتعتم بالقرآن اي بالقراءة وقد يراد القرآن معجزة النبي صلى
الله عليه وسلم ويتعين ان يكون القديم معجزة الثاني انه غير مخلوق لانه كلام
الله تعالى وكلام الله تعالى صفته وتعين اتصاف القديم بالمحدث وقد ذكر
الله الانسان في ثمانية وعشرين موضعا وقال انه مخلوق وذكر القرآن في اربعة
وخمسين موضعا ولم يقل انه مخلوق ولما جمع بينهما نحو هذه قال الرحمن علم
القرآن خلق الانسان وقال ابن عباس في قوله تعالى قرآنا عربيا غير ذي عوج
قال غير مخلوق وروى البويطي عن الشافعي انه قال انما خلق الله كل شيء بكن فلو كانت
كن مخلوقة لخلق مخلوق قال الائمة ولو كان كن الاول مخلوقا فهو
مخلوق بكن ثاني والاخرى مخلوقة بكن اخرى الى ما لا نهاية وهو مستحيل وقال
سفيان بن عيينة في قوله تعالى الا له الخلق والامر ان الامر القرآن فصل
بين المخلوق والامر ولو كان الامر مخلوقا لم يكن لفصله معنى قال ابن عيينة
من فرق بين الامر والخلق فقد جمع بينهما فقد كفر اي من جعل الامر الذي هو قوله
في ليلة مباركة انا كنا منذرين فيها يفرق كل امر حكيم امرا من عندنا
وحتى هذا الاستنباط ايضا عن احمد بن حنبل ومحمد بن يحيى الذهلي واحمد
بن شيبان وغيرهم وهذا الذي ذكرناه من ان القرآن غير مخلوق هو في القائم
بالذات المقدسة اما العبارات الدالة عليه وهي القراءة فهي مخلوقة حادثة لكن
امتنع العلماء من اطلاق الخلق والحدوث عليها اذا حملت عنا ما فيها من الايهام
ويدعو القايل لفظ القرآن مخلوق بحسن الكراسي سلا للباب وهذا كان الجبار
يطلق على النخلة الطويلة الا قلم لغويا حقيقيا ويمتنع ان يقال الجبار مخلوق
مع ارادة النخلة لما فيه من الايهام اما قولنا القرآن مخلوقة فلا مانع فيه لزوال
الاشكال واعلم ان للناس في كلام الله تعالى ثلاث مذاهب احدها وبه قال اهل
السنة انه الكلام النفساني القايم بالذات المقدسة عن حرف وصوت الثاني
وبه قال المعتزلة انكار الكلام النفساني وحمله على صفات الافعال ويقولون
في قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ان المراد انه خلق الكلام في الشجرة قالوا

والحدوث

والحدوث لهذه البدعة الجعد بن درهم الذي ضحى به خالد القسري اي ذبحه يوم الاضحى
الثالث وبه قال الحشوية انه تعالى متكلم بحرف وصوت قايم بذاته ثم من هؤلاء
من التزم حلول الحوادث بذاته تعالى ومنهم من قال بالحروف والاصوات قديمة
واول من اظهر القول بخلق القرآن ابو علي الجبائي وتبعه المعتزلة الامر الثالث ان القرآن
مكتوب في مصاحفنا لقوله صلى الله عليه وسلم لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو مخافة
ان يناله العدو ولهذا قال بعض اصحابنا انه ينعقد اليمين بالمصحف حتى الايلاف
قال النووي وبه افتى ابو القاسم الدولعي خطيب دمشق من متاخري اصحابنا قال لانه
انما يقصد به الحلف بالقرآن المكتوب وبعده الله الشافعي استحسن التحليف بالمصحف
واتفق الاصحاب عليه انتهى وهو محفوظ في صدورنا لقوله تعالى بل هو ايات بينات في صدور
الذين اوتوا العلم مقروءا بالسنتنا ولهذا حرم القرآن على الجنب وقال بعضهم ولا يقال
انه في مصاحفنا وصدورنا والسنتنا بل لابد من تقييد كونه في المصحف بالكتابة
وهكذا في البواقي ونظر ذكر انه لا يقال ان الله تعالى في المساجد وفي القلوب وعلى الالسنة
الا على التقييد فيقال هو معبود في المساجد معلوم في القلوب متذكور بالالسنة قال
قيل كيف اجتمع وصف القرآن العظيم بكونه قديما ومكتوبا ومحفوظا ومقروءا قلت
اجيب عنه بان هذه الاشكال يحل بتحقيق مراتب الوجود منها باعتبار الوجود في
الاعيان قديم قايم بالذات المقدسة وهو الوجود الحقيقي وباعتبار الوجود الذهني
محفوظ في الصدور وباعتبار الوجود البياني متلو بالالسنة وباعتبار الوجود الثاني
مكتوب في المصاحف وهو باعتبار حقيقته النفسية ليست في الصدور ولا في
الالسنة ولا في المصاحف وقد قال الاشعري ان الالفاظ التي هي في المصحف دالة
على كلام الله لا عين كلام الله وانكر عليه بعضهم وقد اجمع السلف على انه ما ينبغي ان يفتى للمصحف
كلام الله واجيب عنه بان القرآن حقيقتان شرعية وهي كلام الله غير مخلوق وهذا
موضع اجماع السلف وعقلية وهي ان هذه الالفاظ دالة على كلام الله وليست عينه
لقيام الدليل العقلي على قدم الكلام ولا يلزم ان يكون القرآن مخلوقا وهذا موضع
كلام الاشعري مع انه لا يسوغ اطلاق ذلك لمنافاته الحقيقة الشرعية وانكاف
حقيقته عقليه وجمع بذلك بين الادلة ولهذا كان قول المصنف على الحقيقة ليس
متعلقا بما قبله بل بما بعده وهو قوله مكتوب الى آخره اي ان اطلاقه على ذلك حقيقة
اي شرعية وبين مراده بقوله لا المجاز فانه الذي يقابل الحقيقة الشرعية او اللغوية
فيعلم بنفسه ان المراد احدهما ولو كان المراد الحقيقة العقلية لم يوكد بقوله لا
المجاز لان الحقيقة العقلية لا يقال لمقابلها مجاز بل قد يكون حقيقة ايضا باعتبار

اللغة او الشرع او العرف وحاصل هذا ان اطلاق الكلام على النفسي القديم فقط حقيقة
عقلية واطلاقه ايضا على المكتوب والمحفوظ والمقروء حقيقة شرعية ولغوية
وليس حقيقة عقلية فلو قال ويطلق حقيقة شرعية على ما هو مكتوب في المصاحف
الى آخره لكان اقرب الى الفهم والله اعلم ص يثيب على الطاعة ويعاقب الا ان يعفو
غير الشرك على المعصية وله اثابة العاصي وتعذيب المطيع وايلام الدواب والاطفال
ويتخيل وصفه بالظلم من معنى الثواب هو ايصال النفع الى المكلف على طريق الجزاء
قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا اي جزاهم والاثابة على الطاعة مجمع عليها لغة واعند
اهل السنة فضل وعند المعتزلة وجوب ومعنى العقاب ايصال الالم الى المكلف على
طريق الجزاء وهو مختص في الشرع وسوف يغفر المعاصي عند انتفاء العفو قال الله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الصحيحين
انه صلى الله عليه وسلم قال اتاني جبريل فقال من مات من امتك لا يشرك
بالله شيئا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق فذكر
كبيرتين احدهما يتعلق بحق الله وهي الزنا والاخرى تتعلق بحق العباد وهي
السرقة وفي هذا تصريح الرد على قول المعتزلة ان عذاب مرتكب الكبيرة الفاسق
مؤبد كالكافر فاخرجوه بالفسق عن الايمان ولم يدخلوه في الكفر وقالوا
بالمنزلة بين منزلتين وقد تناظر في هذه المسئلة ابو عمرو ابن العلاء عمرو ابن عبيد
المعتزلي واستمر يقول ان اعده وان اذا ما اوعدته او وعدته لاخلف ميعادي
ومنجز موعدي ثم لم يستحسن بعضهم هذا وقال خبر الصادق لا يتخلف في وعد
ولا وعيد ويخلف العقوبة بالعفو من قبيل تخصيص العموم وذلك شائع
في الاخبار لفظا ويقال في تقدير هذه العقوبة جزاه انجزني وقال
الابياري في شرح البرهان منع اكثر المتكلمين العفو في الوعيد وقالوا
اذا كانت الصيغة عامة ولم يعذب تبينا التخصيص والتخصيص بيان
لارفع فتبين انه لم يكن في جملة ما اندرج في اللفظ وانه كان خاصا لم يتصور
العفو والا لانقلب العلم جهلا انتهى وكم قدم المصنف قوله في المعصية على قوله
الا ان يغفر غير الشرك كان احسن وله تعالى ان يثيب العاصي ويعذب المطيع
لانه تصرف في ملكه ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله قال اصحابنا وجب
المعصية علة العقاب والطاعة علة الثواب لما امر نا ان نقول عليها وانكر ذلك
المعتزلة بناء على اصلهم في التحسين العقلي فيؤدي الى الظلم وهو نقص محال على الله
تعالى وقال اصحابنا انما يلزم النقص على قولهم فانهم اوجبوا عليه بقياس حقائق العقول

ولو وجب لغيره لكان ناقصا قبله وهو نقص قال الامام في الرسالة النظامية ما يقطع
مادة خلافهم ان طاعة العباد لا تفي بالنعم المتوافرة عليهم الناجزة فكيف يتعلق
باستحقاق ثواب يجازى به وقع موضعا من نعيم اوتيه العبد في الدنيا واحتج الشيخ
عز الدين في القواعد بما ورد في الحديث ان الله يخلق في النار اقواما فيلقيهم
وكذلك لا استبعاد في اثابة من لم يطع في الحديث الصحيح ان الله ينشئ للجنة
اقواما وكذلك الحكم في العور العين واطفال المسلمين عن يتفضل عليهم من غير
اثابة على عمل سابق وليست الربوبية مقيدة بمصالح العبودية وعن
نشاهد ما يتعلل به من لا ذنب له من الاطفال والدواب وبذلك على الله
يتصرف في ملكه كيف يريد وقول المصنف ويتخيل وصفه بالظلم جواب عن
سؤال مقدر فانه قد يتخيل من تعذيب المطيع وايلام الاطفال ان ذلك
ظلم فبين المصنف حالته عليه عقلا وسمعا اما العقل فلان الظلم انما يعرف بالنهي
عنه ولا يتصور في افعاله تعالى ما نهى عنه اذ لا متصور له ناه ولان العالم
خلقه وملكه ولا ظلم في تصرف الانسان في ملكه ولانه وضع شيء في غير موضعه
وذلك مستحيل على المحيط بكل شيء علما واما السمع فلا يعرض من الايات والاحاديث
قال تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة ان الله لا يظلم الناس شيئا والمخالف في ذلك
القدرية قالوا لو وقع تعذيب المطيع لكان ظلما وهو قبيح فيستحيل عليه
ويروى ان ابا موسى تناظر هو وعمرو ابن العاص في ذلك فقال عمرو ان لي
اخاصم ربي فيه فقال ابو موسى انا ذلك المحكم عليه فقال عمرو ايقدر على شيء فيمتنع
عليه قال نعم قال عمرو دم قال لانه لا يظلمك فسكت عمرو ودم جوابا صحيحا بين المؤمنين
يوم القيامة واختلف هل يجوز الرؤية في الدنيا في المنام شرعية المؤمنين
ربهم في الدار الاخرة متفق عليها بين اهل السنة وقد تواترت الاحاديث عن
النبي صلى الله عليه وسلم ودل عليها قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله
تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فانه الجحيم في الغضب ذكر على المؤمنين
يرونه في الرضى وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة والزيادة هي النظر
الى وجه الله تعالى كما ثبت في الصحيح من حديث صهيب رضي الله عنه خلافا للمخالف
في ذلك المعتزلة فانكروا الرؤية لاعتقادهم ان شرط المرئي ان يكون في جهة والمقابلة
الشعاع بالمرئي والرب تعالى منزه عن الجهات ومذهب المتكلمين من اهل السنة
ان العلم بخلق الله في نفس الرائي مقارنا للرؤية ولا يشترط فيها ذلك اتصال الاشعة
بينها اذ قد ثبت للناس رؤية بغير اتصال شعاع في قوله صلى الله عليه وسلم انكم

الى احالته لان ما يراه في المنام خيال ومثال وهما على القديم محالان وقد ذكر المصنف
في تعبير الرويا رؤية الله عز وجل وتكلم عليها قال ابن سيرين اذا رأى عز وجل
او رأى انه يكلمه فانه يدخل الجنة او ينجو من هم كان فيه ان شاء الله تعالى وقال
النووي في شرح مسلم قال القاضي عياض اتفق العلماء على جواز رؤية الله تعالى في
المنام وصحتها وان يراه الانسان على صفة لا تليق بجلاله من صفات الاجسام
لان ذكر المرئي غير ذات الله تعالى ولا يجوز عليه التجسيم ولا الاختلاف في الحالات
بخلاف رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في اليقظة وكانت رؤيته تعالى في النوم
كسائر انواع الرويا من التمثيل والتخييل قال القاضي ابو بكر رؤية الله تعالى
في المنام او هام وخواطر في القلب وامثال لا تليق به وتعالى سبحانه عنها وهي دليل
الراي على امور ما كان ويكون كسائر المرئيات وقال المازري ومن تبعه من كتبه ان
ذلك لا يلزمهم رؤية الذات عند الاكثرين فان توهم شخص خلاف الحق فترله معناه
قال والخلاف عايد الى اطلاق اللفظ بعد حصول الاتفاق على المعنى ان ذات الله
غير مرئية فان المرئي مثال والله يضرب الامثال لصفاته وهو منزه عن المثل
ص السعيد من كتب في الازل سعيدا والشقي كذلك لا يتبدلان ومن علم
من مات مؤمنا فليس بشقي ابو بكر بن العربي من مات على الايمان المختار عند
المصنف ان السعادة والشقاوة لا يتبدلان بدليل من كتبه الله تعالى في الازل سعيدا
لم يتغير ذلك ومن كتبه في الازل شقيا لم يتغير وقال ان كلام ابن العربي في غاية الرسالة
يقتضيه حيث قال واستدل به هذا الذي لا يضل من انعم به عليه وذهب اخرون
الى انها قد يتبدلان فيمكن ان ينقلب السعيد شقيا وبالعكس وعزي الى ابي حنيفة
واكثر اهل الراي والمعتزلة وقال الله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
قالوا الكتاب القديم وهذا لا يتبدل التغيير والمحو وارد على شيء اصله والذي يتغير
فيه المحو والاثبات اللوح المحفوظ وما عند الملايكة وذكر الواحدي من حديث
ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يمحوا الله ما يشاء ويثبت الا السعادة
والشقاوة والميت وهذا ان صح نص في الباب وفي الصحيح من حديث علي المتقدم في اول
مرفوعا ان الله خلق الجنة وخلق لها اهلا وهم في اصلاب ابايهم وخلق النار وخلق
لها اهلا وهم في اصلاب ابايهم وقال السبكي من امن ثم خرج له بالكفر لم ينفعه ما مضى بالاجماع
لكن هل نقول انه ذلك الايمان الذي تقدم منه لم يكن ايمانا او انه حبط بعد ان كان ايمانا
والاول قول الاشعري والاقرب الثاني لقوله تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا لكن قد
يقال قد ينزل لعدم النفع به منزلة المعدوم فيصح نفيه مجازا وقوله ومن علم موته

مومنا فليس بشيء مرتب على ما سبق وهذا عكسه ومن لم يؤمن كافرا فليس بسعيد وقوله
وابو بكر ما نال بعين الرضى منه مرتب على ما سبق من عدم التبدل في السعادة وهذا للاشعري ومعناها انه تعالى غير مغضوب عليه فيها لعلمه تعالى بانه سيؤمن ويصير
من خلاصة الابرار وظن بعض الحنفية ان الاشعري يقول انه كان مؤمنا قبل البعث
وليس كذلك نعم كان السبكي يقول انه لم يثبت عن الصديق حالة كفر وكان يقول لعل
حاله قبل البعث كحال زيد بن عمرو بن نفيل واقرانه وعلى هذا فلا يتعدى كلام
الاشعري الى كل من ختم له بالايمان لكن هذا الاحتمال الذي ابداه السبكي بعيد والاظهر
اطراد ذلك في حق كل من مات مؤمنا والله اعلم ص والرضى والمحبة غير المشيئة والارادة
فلا يرضى لعباده الكفر ولو شاء ربك ما فعلوه ش الذي جزم به المصنف ان الرضى
والمحبة غير المشيئة والارادة واستدل على ذلك بانه لا يرضى لعباده الكفر كما نص
عليه التنزيل مثل قوله تعالى والله لا يحب الفساد مع انه شاءه ويريده لقوله
تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه وذهب الجمهور كما حكاه الاحدي الى ان الكل بمعنى واحد
وقال الشيخ ابو اسحق في كتاب الحدود الارادة والمشيئة والرضى والمحبة بمعنى واحد
واجاب هؤلاء عن قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر بجوابين احدهما انه لا يرضى
الكفر دينا وشرعا بل يعاقب عليه ثانيهما ان المراد بالعباد من وفق للايمان
ولهذا شرفهم سبحانه وتعالى بالاضافة اليه في قوله ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان وفي قوله عينا يشرب بها عباد الله ص هو الرزاق والرزق ما ينتفع
به ولو حراما ش قال الله تعالى الله هو الرزاق والرزاق حقيقة فاعل الرزق
ومذهب الاشاعرة ان الرزق هو ما ينتفع به سواء كان حلالا ام حراما وقالت المعتزلة
لا يكون الرزق الا حلالا وقالوا ان الحرام ليس من رزق الله للعبيد وهو مبني على اصلهم
الفاسد في التقبيح العقلي وقالوا ان الرزق ما يملكه العبد ويلزمهم ان من سرق
ياكل في عمره الحرام لم يرزقه الله شيئا ويرده قوله تعالى وما من دابة في الارض الا
على الله رزقها ويلزمهم ايضا ان الدواب لا ترزق لانها لا تملك وقال الامام في الرسالة
التظامية الرزق ينقسم الى حلال وحرام والى ما لا يتصف بشيء منهما كرزق البهائم
فاثبتوا بين الحلال والحرام واسطة وتمسك بعض المعتزلة في بعض المجالس بقوله
لنصرة مذهبه الرزق مامور بالانفاق منه ولا شيء مما امر به بحرام ينتج ان
الرزق ليس بحرام ودليل الاولى قوله تعالى انفقوا مما رزقناكم ودليل الثانية
الاجماع وكشف هذا التمويه ان الاولى فاسدة لعدم تصور كما بكل فلا يصح الانتاج
ولو قيل كل رزق مامور بالانفاق منه لم يصح لان الحرام ليس مامورا بالانفاق منه

والله

والله اعلم ص بيده الهداية والاضلال خلق الضلال والاهتداء هو الايمان
ش الدليل على ان بيده تعالى الهداية والاضلال قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي
من يشاء وقوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقوله تعالى
الله على علم وقوله من يهد الله فهو المهتدي وانما كان بيده لانه خالقهما والفاعل
لهما قال الله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان
يضله يجعل صدره ضيقا حرجا قال البيضاوي وهذه الاية مما هي حجة في الهداية والاضلال
فيما هي حجة في خلق الهداية والضلال لانه قال يشرح ويجعل وذكر بوجيز الفعل
والخلق والمخالف في ذلك المعتزلة قالوا ان العبد يخلق افعال نفسه من هداه وضلاله
وان نسبة الهداية الى الله انما هي بمعنى انه اعان عليها بخلق القدرة وانه تعالى لا يضل
احدا وانما الضال اضل نفسه ولو اضله الله لظلمه ونسبة الاضلال الى الله معناها
منع الالطاف التي يحصل بها الاهتداء وقالوا لهم منع الالطاف اما ان يوجب الضلال
فيلزم كلكم المحذور من انه هو الخالق له او لا يوجبه فلا يؤثر فان قالوا منع الالطاف
مرجح للضلال غير موجب له وانما الموجب له فعل العبد قيل لهم الموجب له فعل
العبد ودون او مع منع اللطف الاول باطل لانه اذا كان منع اللطف حتى الضلال
غير مستقل بذلك فتعين الثاني وهو ان الموجب المجموع ويلزم المحذور الذي
الزموا به ثم بين المصنف ان الاهتداء هو الايمان فكل ما صار به المرء مؤمنا فقد
الهداية كما قال تعالى من يهد الله فهو المهتد والهداية بمعنى اخص وهو بيان
الطريق كما قال تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ومنه قوله
تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم فقال اصحابنا الهداية حقيقة في الاولى
وهو خلق الهدى مجاز في الثاني وهو بيان الطريق وعكس المعتزلة ويرد عليهم
قوله تعالى ليس عليك هداهم اي خلق الايمان في قلوبهم فان دعاهم وبين طريق
الهدى لهم كان واجبا عليه بذلك وقال تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي
من يشاء الى صراط مستقيم فعم الدعوة وخص الهداية من شاء من التوفيق خلق
القدرة الداعية الى الطاعة وقال الامام الحرمين خلق الطاعة والخذلان ضد حق
اختلفا بمعنى التوفيق فقال الاشعري والاكثرون هو خلق قدرة الطاعة
وقال الامام الحرمين هو خلق الطاعة نفسها قال الامدي والاول اوفق للوضع
اللغوي اذ المراد بالموافقة اتيانه بالطاعة ويخلق القدرة الحادثة يكون اتيانه بالطاعة
ضروري حصول الموافقة عنده وعلم حصولها عنده عدمه وان لم تكن القدرة الحادثة
موثرة في الايجاد وانما خالف الامام لعدم تاثير القدرة الحادثة في الطاعة لكنه ابعد عن

الوضع اللغوي من حيث ان الطاعة هي الموافقة لا التمشي للموافقة والبحث لنظر الاشاعرة
ضد التوفيق فيعود فيه الخلاف في انه خلق قدرة المعصية او خلق المعصية من الله
ما يقع عنده صلاح العبد اخرج ش الشر عند المتكلمين ما يقع عنده صلاح العبد فاجرة
بالطاعة والايمان دون فساده بالكفر والعصيان ثم قال الاشعري والثرا يتناصر
تخصص بشيء وهو خلق القدرة على فعل الصلاح والايمان والطاعة وقالت المعتزلة
لا يختص بشيء دون شيء بل كل ما علم الله ان صلاح العبد فيه هو لطف به قال الامدي والبحث
فيه لفظي ص والختم والطبع والاكنة خلق الضلالة في القلب ش الختم في قوله تعالى
ختم الله على قلوبهم الاية والطبع في قوله طبع على قلوبهم والاكنة وجعلنا على قلوبهم
اكنة هي خلق الله الضلالة في القلب وقد علم ذكر ما تقدم من ان الله خالق الكفر
والضلال وتقدم خلاف المعتزلة في ذلك وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم في ستة على
القلب بعلم الله او الملائكة حال الكفار فيدمغهم ويلعنهم فيكون ذلك سببا
الكفر قال الكعبي معناها قطع اللطف عن الكفار لما علم الله من علم ايمانهم وقد
تقدم البحث في ذلك وروى اصحاب السنن عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان المؤمن اذا اذنب ذنبا كانت نكتة سوداء في قلبه فان تاب ونزع
واستعتب صقل قلبه وان زاد زادت حتى تعلو قلبه فذلكم الران الذي قال الله كلا
بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون قال الترمذي حسن صحيح قال محمد بن جرير
الطبري لخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الذنوب اذا تابعت على القلوب اغلقته
واذا اغلقته اتاه فلا خير فيه لختم من الله تعالى والطبع فلا يكون للايمان اليه مسلك
والكفر فيه مخلص وقيل لطاوس من دخل من القدرية النار فقيه فقال ليس الفقيه
منه لانه قال رب بما اغويتني والقدرية تقول لا يغوي الله احدا ص والماهيات مجعولة
وثالثها ان كانت مركبة فمن في الماهيات ثلاثة اقوال احدها وبه قال اصحابنا انها مجعولة
والثاني وبه قالت الفلاسفة والمعتزلة انها غير مجعولة والثالث للاصل قالوا المركبة
مجعولة والبسيطة غير مجعولة ومبنى هذا الخلاف ان المعلومات الممكنة قبل ورودها
في الوجود هل لم تاثير للفاعل في جعلها ذوات او في جعل تلك الذوات موجودة وهذا
الخلاف راجع لمسئلتين احداهما الخلاف في ان المعدوم هل هو شيء ام لا قال اصحابنا انه
ليس بشيء ولا ذات ولا ثابت جعلوا الماهيات مجعولة بجعل الله وقالت
المعتزلة انه شيء جعلوا ماهيته ثابتة في حال العدم ولا تاثير للصانع فيه اذا اعطاها
الذي اعطاها صفة الوجود فلم يجعلوا الماهيات مجعولة وانما المجعول وجودها وثانيا
من فصل قالوا البسيطة كالجوهر غير مجعولة فنظر الى في حقيقته لان الجوهر هو

الفصل

وهذا لغيرا ولا وقال المركبة كالسواد الملتئم من اللونية ومما يعينه البصر مجعولة لانه
لا يكون سوادا بالاعتبار الاعم لذاته بل لمقدماته فاذا قطع النظر عن مقدماته لا
يكون السواد سوادا والجزء غير الكل الثانية ان الماهيات هل هي متقررة بذواتها
ام لا فقال الجمهور ليست متقررة بذواتها بل بغيرها فهي مجعولة وقالت المعتزلة
هي متقررة بذواتها فامتنع ان المعدوم تاثير الفاعل في ذكر وظهر بذلك ان جعل الصفة
هذه المسئلة ما يجب اعتقاده ومسئلة ان المعدوم ليس بشيء ما لا يضر جهله متناقض
فانهما ذكرهما واحد والصواب المذكور هنا فقد اشار الامام فخر الدين الى ان القول بانها
غير مجعولة يلزم منه انكار الصانع فقال زعم جمهور المعتزلة والفلاسفة ان تاثير
المؤثر يكون في وجود الامر لا في ماهيته وهو باطل لان الوجود ماهيته فلو امتنع
ان يكون للقادر تاثير في الماهية لامتنع ان يكون له تاثير في الوجود ص ارسل الله
تعالى رسله بالمعجزات الباهرات وخص محمدا صلى الله عليه وسلم بانه خاتم النبيين
المبعوث الى الخلق اجمعين المفضل على جميع العالمين وبعد الانبياء ثم الملائكة
عليهم الصلاة واللام ش مما يجب اعتقاده بعثة الله تعالى للرسل وقامة الادلة
على صدقهم باجراء على ايديهم من المعجزات الباهرات لاقامتها الحجة على خلقه والمراد
الحجة الظاهرة التي يشارك بها العلم باخلاقه اما الحجة الحقيقية المتفرد هو بعلمها فهي
قائمة على الخلق بدون الرسل لانه سبحانه حكم عدل وانكر ذلك طوائف من الفلاسفة
وغيرهم وانكر واجميع ما ترتب عليه من الحشر والنشر والجنة والنار واما كون
نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين فهو منصوص عليه في التنزيل وقال
صلى الله عليه وسلم لا نبي بعدي وهو ثابت في الصحيحين وفي تهذيب الاثار
لمحمد ابن جرير الطبري لا نبي بعدي ان شاء الله وهذه الزيادة موضوعة وضعها
ابن سعيد المصلوب كما افاده الحاكم في الاكليل ولو صح لكان هذا الاستثناء لاجل
عيسى فانه ينزل ثم تنقطع وان كانت شريعته قد نسخت تاويلا ابن عبد البر
في التمهيد على الرؤيا لانه لم يبق بعد من اجزاء النبوة غيرها والمخالف في ذلك
مدقة من الفلاسفة قالوا ان النبوة مكتسبة وفي ذم الكلام للهروي انهم
انكروا على ابن حبان قوله النبوة العلم والعمل وحكم عليه بالزندقة وحجر
وكتب فيه الى الخليفة فاخرج الى حمرقند قلت وما انكر ابن حبان بل يقول
ان من حصل العلم والعمل صار نبيا ولكن العلم والعمل الذي النبوة ثم قد يوتي الله العالم
العامل النبوة وقد لا يوتيه ايا ها والله اعلم حيث يجعل رسالاته وكان هذا قبل
نبينا صلى الله عليه وسلم اما الان فقد علم بالدليل القطعي انتفاء ذلك والله اعلم ولنا

كونه صلى الله عليه مبعوثا الى الخلق اجمعين فالمراد المكلفون منهم وهداينا والانس
والجن والملائكة فاما الاولان فبالاجماع وقد نقل الامام فخر الدين في تفسير سورة الجن
في الجن ويدل لهم انهم قصدوه وسمعوا منه القرآن واخذوا عنه الشرايع وقال لكم كل طعام
وما لم يذكر اسم الله عليه وفي التنزيل وما ارسلناك الا كافة للناس وفي الصحيحين انه
عليه الصلاة والسلام قال بعثت الى الاحمر والاسود فقيل المراد العرب والعجم وقيل
الانس والجن واما الملائكة فمحل خلاف ففي تفسير الامام فخر الدين في سورة الفرقان
وحولهم لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا والملائكة من العالمين وفي شعب الايمان
للبيهقي انه عليه الصلاة والسلام ارسل الى الجن والانس دون الملائكة ونقله عن
الحليمي واقره وما تقضيله عليه الصلاة والسلام على جميع العالمين فنقل
الامام في نفي الاجماع عليه واستثنى فيه الخلاف بين الملك والبشر واما تفضيل
تفضيل الانبياء على الملائكة فهو مذهب الاشعري وجمهور اصحابه واحد ي ابوا ابو
عن ابي حنيفة وذهبت المعتزلة الى تفضيل الملائكة واحتجوا منا صحابنا القاضي
ابو بكر والاستاذ ابو اسحق وابو عبد الله الحاكم والحليمي والامام فخر الدين في العلم
وابو شامة المقدسي وقال البيهقي في شعب الايمان وقد روي احاديث المفاضلة
بين الملك والبشر ولكن دليل ووجه والامر فيه سهل وليس فيه من فضائل الانبياء
التي علي ما هو عليه انتهى وهذا مخالف لذكر المصنف هل المسئلة في مسائل العقائد
وفي المسئلة قول ثالث بالوقف وبه قال الكيا الهراسي فاستدل من ذهب الى
تفضيل الانبياء بقوله تعالى بعد ذكر جماعة من الانبياء وكلا فضلنا على العالمين
والملائكة من العالمين وبقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير
البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن والبرية الخليقة والملائكة منهم والمراد هنا
بخير ادم لانهم المجاورون بالجنة دون الملائكة وبان الله تعالى اسجد لادم الملائكة والسجود
له افضل من المساجد وفي الانبياء من هو افضل من ادم ولانه اجتمع فيه العصمة مع
التركيب المعرض للنوايب التي يجب الصبر عليها والشهوات التي يجب الصبر عنها وان الملائكة
في الموقف انما تشفعون بالانبياء دون الملائكة وقال الامام فخر الدين الخلاف
في التفضيل يعني انها اكثر ثوابا على الطاعات ورد بذلك احتجاج الفلاسفة على
افضلية الملائكة فانها نورانية علوية والبشر ظلمانية سفلية وحمل هذا الكلام
على النزاع وبهذا يزول الاشكال في المسئلة وضل بعض من ينتمي الى التصوف فزعم ان الولي
افضل من النبي لانها نسبة العبد من الله قال السبكي وهذا جهل من قائله حتى عليه ان
النسبة في النبي اكمل فرق الرسول اكمل ولا يصح ما قال هذا الجاهل ولم يكن فرق الرسول

والنبي بعد خاصيته الولاية كما لا خر هيهات قد عمي بصر هذا عن ذلك فلو نظر
الى خصايص الانبياء والكمالات الحاصلة لهم فوق الاولياء وخصايص الرسالة
والكمالات الحاصلة لهم فوق الاولياء لابصر الاولياء في الحضيض الاسفل وان كانوا
على خير والاخذ بحر الكمال الذي للانبيا انتهى ص والمعجزة امر خارق للعادة مقرون
بالتحدي مع عدم المعارضة والتحدي هو الذي دعوى من اذكر المصنف المعجزات
احتاج الى تعريفها وسميت بذلك لتصفها تعجيز الذين معهم التحدي عن المقابلة بمثلها
وقال الامام في الرسالة النظامية تسميتها بذلك مجاز فان المعجز حقيقة
في خالق العجز ولكن سميت بذلك لانه تبين بها ان ليس في مقدور غيره ما يعجز عن الاتيان
بما يظهره الله تعالى على النبي فقوله امر جنس وعبر بقوله القول والفعل والاعدام كما لو تحدى باعدام جبل فسعدم وخرج بقوله خارق
للعادة ما ليس كذلك كطلوع الشمس كل يوم على العادة وفهم من اطلاقه انه
لا يشترط كون الخارق معينا وقد نقل الاجماع على الاتفاق عليه وخرج بقوله
مقرون بالتحدي اي بدعوى النبوة ان يتقدم عليها او يتاخر عنها وفي ذلك
احتراز عن الكرامة فانه لا تحدي فيها وعن العلامة الدالة على بعثة النبي
قبل بعثته كالنور الذي ظهر في جبهة عبد الله اب النبي صلى الله عليه وسلم وسمي
زهرا صفا وهو بالصاد المهملة التاسيس ملحوظ من الرهص وهو البنيان
الاول فلم الحايط خرج بعدم المعارضة التحدي والشعبذة فانه يمكن معارضتها
قال الامدي ووجه اشتراط كون المبعوث اليه يتعذر عليه المعارضة انه لو لم
يكن كذلك ساوى النبي غيره وخرجت المعجزة عن كونها دالة على صدقه المتوقف
واورد على هذا التعريف امور احدها انه ينبغي تقييد المعارض بقوله مماثلا
اتى به الرسول لان كان تحدى بخارق معين كما قال اكثر اصحابنا واختار القاضي
ابو بكر عدم اشتراط ذلك وقال الامدي انه الحق ثانيها شرط ايضا ان
يكون الخارق غير مكذب له فلو انطق جمادا او احيى ميتا فاخبر بكذبه
لم يكن معجزة له ولم يدل على صدقه على الصحيح كما قاله ابو اسحق الشيرازي
وجزم به امام الحرمين في الرسالة النظامية ثالثها قيد ذلك بعضهم
بان يكون ذلك في زمن التكليف للاحتراز عما يقع في القيامة من الخوارق
قاله الاستاذ ابو اسحق قلت ولا يحتاج الى هذا لخروجه بقوله مقرون
بالتحدي فان القيامة ليست محل دعوى رسالة ولا تحدي لاتباعها ورابعها زاد
ابو اسحق ايضا ان يكون ذلك على جهة الابتداء ليخرج من يشفي في حق الانسان

الى بلد بعيد عن الاسلام ولم يبلغهم القرآن وقراه عليهم وتحداهم به قلت ولا يحتاج
الى هذا الخروج بقوله مقرونا بالتحدي فان الصيانة ليست محل دعوى رسالته
لذلك لان المراد دعوى النبوة في زمانه وهي الان مستحيلة كما تقدم بين المصنف
ان التحدي في اللغة المباراة والمنازعة ص والايمان تصديق بالقلب ولا يعتبر
الامع التلفظ بالشهادتين من القادر وهل التلفظ شرط او شطر فيه تردد والاظهر
اعمال الجوارح ولا يعتبر الامع الايمان والاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه
فانه يراك شرح ذكر في هذه الجملة اركان الدين التي قال فيها النبي صلى الله عليه وسلم
هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم وهي الايمان والاسلام والاحسان فاما الايمان فهو في
اللغة التصديق وفي الشرع التصديق بكل ما علم بالضرورة مجيء الرسول به دون الاول
الاجتهادية كما قاله الاشعري واكثر المتكلمين لا القاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق
وبذلك فسر النبي صلى الله عليه وسلم حين سأله جبريل عليه الصلاة والسلام عنه فقال
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله قالوا ولا يكفي مجرد التصديق بالقلب مع
القدرة على الاقرار باللسان ولا يحصل الايمان الا بمجموعهما فان القول لما موروا به الاقرار
قال الله تعالى قولوا امنا بالله وقال عليه الصلاة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى
يشهدوا ان لا اله الا الله فان عجز عن التلفظ لخرس او اختراع منية قبل التمكن منه
صح ايمانه وان عرض عليه التلفظ فابى مع القدرة كابي طالب لم يكن مؤمنا بالاتفاق
وكذا ان لم يعرض عليه عند الجمهور وقال الغزالي انه يكفيه وقال كيف يعذب من
قلبه مملوء بالايمان وهو المقصود غير انه لخفاء بنيط الحكم بالاقرار الظاهر وعلى
هذا فهو مؤمن عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا على المنافق وهذا ظاهر كلام
شيخه في الارشاد ايضا وعلى المشهور فالتلفظ مع القدرة هل هو شرط الايمان او شطر
له بمعنى انه احد ركنيه ويكون الايمان هو المجموع وبالاول قال المتكلمون وعلى الثاني
عن اكثر السلف ومنهم ابو حنيفة والشافعي وكلام الغزالي يقتضي انه ليس بشرط
ولا شطر وانما هو واجب من واجباته وقد اختلف المعتزلة في الايمان امتثال الواجبات واجتناب
المنهيات فجعلوه مركبا من الاعمال ويترتب على هذا الخلاف انه هل يقبل الزيادة
والنقص فعلى الثاني يقبلها وعلى الاول والمشهور لا يقبلها واختار النووي خلافه
واما الاسلام فهو في اللغة الاستسلام والانقياد وفي الشرع اعمال الجوارح وبذلك فسره
النبي صلى الله عليه وسلم لما سأله جبريل عليه الصلاة والسلام عن الاسلام فقال ان
تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة
وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا ولكن لا يعتبر ما لم يقع معتدا به

الامع الايمان وهو التصديق الخاص كما تقدم ولم يحكوا خلافا في ان الايمان شرط في
الاسلام او شطر واما الاحسان فقد فقده المصنف فقوله النبي صلى الله عليه وسلم
في حديث جبريل فالايمان مبدأ والاسلام وسط والاحسان كمال وادخل الخالص
شامل للثلاثة ومن اتصف بالاحسان لم يقع منه معصية ولا خلل في الطاعة وكيف
وهو عالم بان الله يراه مستحضر لذلك ولو علم اطلاع بعض الصالحين عليه لم يقع للمعصية
وقد يفهم الاحسان بالاخلاص قال هو شرط في صحة الايمان والاسلام والحديث
يدل على تغايرهما بزيادة على ذلك خلص والنسق لا يزيد الايمان والمسلمون فاسقا
تحت المشيئة اما ان تعاقب ثم يدخل الجنة واما ان يسامح بمجرد فضل الله ورحمته
واول شافع وادلاه حبيب الله محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم من الفسق بالكبيرة او الاصرار على الصغيرة لا بزيد اسم الايمان بل مرتكب ذلك مطيع بايمانه عاص بفسقه
مستحق للعذاب المرسنين على فسقه غير تائب فهو تحت مشيئة الله تعالى اما ان يعاقب وقدر
ذلك مغفيت عنا ثم يدخل الجنة ولا يمكث خالدا في النار واما ان يسامح ويدخل الجنة
بغير عقوبة وذكر ما بمجرد فضل الله تعالى من غير واسطة واما بواسطة الشفاعة
من النبي صلى الله عليه وسلم او من غيره واول شافع واولاهم بالقبول محمد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقد يشاركه في مثل هذا غيره والذي تحقق انه اختص به هو الشفاعة
العظمى لفصل القضاء بين الخلق وتلك لا ينكرها المعتزلة انما انكروا غيرها وقالت المعتزلة
ان الفسق يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر فهو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر فقالوا
بالمنزلة بين منزلتين وعندهم ان الفاسق يخلد في النار كالكافر وانه لا يخرج منها
بشفاعة ولا غيرها وانكروا الشفاعة لوجوب العقوبة عندهم وحكى ابن عقيل
عن احمد رواية انه يخرج بالفسق من الايمان الى الاسلام وقال البيهقي تواترت
الاحاديث في ان المؤمن لا يخلد في النار بذنوبه بخلاف ان القدر الذي يبقى فيها غير معلوم
والذي تلحقه الشفاعة ابتداء آجلا لا يعذب اصلا غير معلوم فالذنب خطر عظيم
وربنا غفور رحيم وعقابه شديد اليم قال النووي الشفاعات الاخروية خمس احداها
الشفاعة العظمى لفصل القضاء وهي خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم الثاني الشفاعة
في ادخال قوم الجنة بغير حساب ولا عقاب وذكر النووي ان له مختصة ايضا
وتوقف فيها ابن دقيق العيد الثالث الشفاعة في قوم استوجبوا النار فتحملا
يدخلوها الرابعة الشفاعة في اخراج قوم من النار الى الجنة الشفاعة في زيادة
الدرجات في الجنة وزاد بعضهم سادسة وهي الشفاعة في تخفيف العذاب عن
بعض الكفار كابي طالب وسابعة وهي التخفيف عن عذاب القبر كما في حديث القبرين

فاحببت ان يرفع عنها بشفاعتي ما دام هذان الغصنان رطبين ولا يسمع قاعدا الا
ش هذا في غير المقتول لجماع وفي المقتول على المعتمد المنصور وبه قال اهل السنة
ومن المعتزلة الجبائي وابنه وذهب بقية المعتزلة الى ان القاتل قطع اجله المعلوم له
فمات قبله وقد تمسك اصحابنا في انه لولا القتل لكان يعيش او يموت بفعل الله بقوله
على قولين ودليلنا قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا
في الارض او كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فزجر تعالى عن مثل قولهم ونسبه الى الكفار ولما قوله صلى الله عليه وسلم من سره ان يبسط له في رزقه وفي اثره فليصل رحمه فمعنى لجنة اصحها كما قال النووي اي ان هذه الزيادة بالبركة فيها والتوفيق للطاعات وصيانة او قاته عن الضياع وقيل بالنسبة لما يظهر للملائكة في اللوح المحفوظ فيظهر لهم ان عمر ستون سنة الا ان يصل رحمه فيزاد اربعين فما بالنسبة الى علمه تعالى فالزيادة مستحيلة وقيل المراد بقاء ذكره الجميل بعده وكانه اعيت اجلي فرواه الطبراني وتكلم في اسناده وبتقدير صحته فهو محمول على المقتول لسبق في علم الله انه لو لم يقتل لكان يعطى اجلا زائدا على اجله والنفس باقية بعد موت البدن وفي فنائها عند القيامة تردد قال الشيخ الامام والاظهر لا تفنى وفي عجب الذنب قولان قال المزني الصحيح يبلى وتاول الحديث على بقاء النفس بعد موت البعض وهو مذهب اكثر المسلمين وعزبهم وخالف فيه الفلاسفة بناء على انكارهم المعاد الجسماني واللائق بمذهبهم الكف عن الكلام في ذكر والتوقف فيه وهذا هو المذهب المنقول عن الائمة وهو من احياتهم والقران مشحون بالدلايل على بقاء النفس قال تعالى كل نفس ذائقة الموت والذايق لا بد ان يبقى بعد الذوق وقال كلا انا بلغت التراقي الايات وهو نص في بقاء الارواح وسوقها الى الله يوم يذ وقال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء وفي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم كان يزور القبور ويسلم على الموتى وذلك عند القيامة ترد للسبكي ذكره في نفسي فقال اذا قلنا ان الارواح تبقى وهو الحق فهل يحصل لها عند القيامة فناء ثم عود فتوفى فظاهر قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده ان لا يكون من المستثنين في قوله تعالى الا من شاء الله والاقرب انها لا تفنى واما من استثناه كما قيل في الحور العين امام اللحم فانه يبلى الا عجب الذنب وهو بفتح العين واسكان الجيم واجب بالموحدة وقد تبدل ميما وحكى الحياني تثليث العين فيها فهذه ستة لغات وهو عظم كالعدسة في اصل الصلب عند العجز وهو راس العصعص ففي صحيح مسلم

عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم كل ابن ادم يفنى كله التراب الا عجب
الذنب منه خلق ومنه يركب في صحيح ابن خبان قيل وما هو يا رسول الله
قال هو مثل حبة خردل منه ينشر وحكى المصنف في بلاده قولين ان
الذي صح انه يبلى وتاول الحديث على ان عجب الذنب لا ياكله التراب
بل يفنيه الله تعالى بلا تراب كما يميت ملك الموت بلا واسطة ملك الموت وافقه
ابن قتيبة وقال انه اخف ما يبلى من الميت ولم يتعرض هنا لوقت فنايه
هل هو عند فنا الخلق او قبل ذلك وهو محتمل وتمسكوا بظاهر قوله تعالى
كل من عليها فان والاخذ بالحديث اولى لخصوصه وقال بعضهم انما عجب الذنب
بالنسبة الى جسم الانسان كالبذر بالنسبة الى جسم النبات وعليه يحمل قوله تعالى
وانزلنا من السماء ماء مباركا فانبتنا به جنات وحب الحصيد اي انه قال كذلك
الخروج ويوافقه الحديث انه ينزل من السماء فينبتون به كما ينبت البقل وقال
ابن عقيل الحنبلي الله سبحانه في هذا سبق لا يعلمه الا هو الان من يوجد من العدم
لا يحتاج ان يكون لفعله شيء يبقى عليه ولا خميرة فانه على هذا فيجوز ان
يكون الباري سبحانه جعل هذا علامة للملايكة على انه يحيي كل انسان بجواهر
باعيانها لا باجسام مثلها اص وحقيقة الروح لم يتكلم عليها صلى الله عليه
وسلم فتمسك من افترق الناس في امر الروح فوقفني فقرقفني اسكت عن الكلام
في الان اليهود لما سيلوا فيه انزل الله تعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم قل الروح
من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا وقالوا نحن اوتينا علما فجعلوا الروح من الكثير
الذي لا تقوم ولا تات لواعنه فانه سر من اسراري قال المجيد الروح شيء
استاثر الله بعلمه ولم يطلع عليه احدا من خلقه فلا يجوز لعباد البحث
عنه باكثر من انه موجود واليه ذهب من المفسرين الثعلبي وابن عطية وغيرهما
وفرقة تكلمت فيه وبحثت عن حقيقته واجابوا عن الاية بجوابين احدهما
ان اليهود كانوا قد قالوا ان اجاب عنا فليس بنبي وان لم يجب عنا فهو صادق
فلم يجب لان الله تعالى لم ياذن فيه ولانه لم تكن الحكمة بيانه في ذلك الوقت تاكيدا
لمعجزته وتصديقا لما تقدم من وصفه في كتبهم لانه لا يمكن الكلام فيه
ثانيهما ان سوالهم انما كان سوال تعجيز وتغليط فان الروح مشترك بين
روح الانسان وجبريل وملك اخر يقال له الروح وصف من الملايكة
والقران وعيسى ابن مريم فاراد اليهود ان كلا اجابهم عنه يقولون ليس هو
المراد في الجواب محتملا ان كونه من امر الرب يصدق على كل من معاني

الروح ثم اختلف هولاء في حقيقتها على اقوال احدها وبه قال جمهور المتكلمين
انه جسم لطيف قال امام الحرمين متمسك بالاجسام الكثيفة اشتباه الماء بالورد
الاخضر وقال النووي في شرح مسلم انه الاصح عند اصحابنا الثاني انه عرض وانه
هو الحياة التي صار البدن بوجودها حيا واليه ميل القاضي ابي بكر قال الشيخ
شهاب الدين السهروردي يدل على هذا الاخبار الدالة انه عجب بها ورد فيه من
وبه قال كثير من الصوفية انه ليس بجسم ولا عرض بل هو مجرد قايم بنفسه غير
متحيز وله تعلق خاص بالبدن للتدبير والتحريك غير خارج عنه ولا داخل
فيه وهذا هو رأي الفلاسفة ص وكرامات الاولياء حق قال القشيري ولا ينكرها
الا من لا يعول عليه ولا يعتد بخلافه قال ابو المظفر بن السمعاني مذهب اصحابنا اهل السنة اثبات كرامات الاولياء قال ابو
تراب النخشبي من لا يرى كرامات الاولياء فهو اعمى بهذا فقد كفر قال الشارح ولعله يريد تكفير
المبتدعة لنا او اراد كفر النعمة وقد جرت خوارق عادات الاولياء والتابعين ومن بعدهم لا يمكن انكارها للتواتر بجموعها وانكرها المعتزلة
زاعمين ان اثباتها يؤدي الى اختلاط النبوة وتعذر علمهم انها انكر واخرق العادة
وحكى الامام فخر الدين عن الاستاذ ابي اسحق انكارها والذي حكاه عنه امام
الحرمين والآمدي انه انما انكر منها ما كان معجزة لنبي كاحياء الموتى وقلب
العصا حية وفلق البحر ونحوها اما اجابة دعوة ومرافاة ماء في بادية ونحو
مرض المياه ونحو ذلك فلم ينكره وعلى هذا مذهبه كالمحكي عنه عن الاستاذ
ابي القاسم القشيري ان الكرامة لا تنتهي الى خلق او ابداع والدافع قال في
الرسالة ان الكثير من المقدورات نعلم اليوم قطعا وانه لا يجوز ان تظهر كرامة
لولي لضرورة او شبهة ضرورة مما حصول انسان لا من بوين وقلب جماد
بهيمة وامثال هذا كثيرا انتهى فكان نقل هذا عن الاستاذ اولى لقدمه وقلة
في هذا العلم لكن المصنف تبع في مقالة القشيري غير مقالة الاستاذ بل يحملها
قيدا فقال في شرح المواقف وبهذا يصح ان قولهم تاجاز ان يكون معجزة لنبي جاز
ان يكون كرامة لولي ليس على عمومه وان قول من قال لا تفارق المعجزة الكرامة
الا بالتحدي ليس على وجهه وقال الشارح ليس كما ظن بل هذا الذي قاله القشيري
مذهب ضعيف والجمهور على خلافه وقد انكروه على القشيري حتى ولده ابو
نصر في كتابه المرشد فقال قال بعض الائمة ما وقع معجزة لنبي لا يجوز بعد
وقوعه كرامة لولي بعد كقلب العصا ثعبانا واحياء الموتى والصحيح تجويز

جملة خوارق العادات على اختلاف انواعها وضعه بعضهم واتى ان اختص من مثل
اجابة دعاء ونحوه وهذا غلط من قايله وانكار للحس بل الصواب جريانها بقاب
الاعيان ونحوه انتهى وبذلك يعلم ان تعريف المعجزة يغني عن تعريف الكرامة
لا غلط ولا عرض ولا انكفر احد امن اهل القبلة شن هذه العبارة محكية
عن الشافعي وابي حنيفة والاشعري وهي صحيحة عن الاخرين ومأخوذة
من قول الشافعي اقل شهادة اهل الاهواء والاخطابية من الرافضة فانهم يشهدون
بالزور وقال السبكي معناها لا نكفر بالذنوب التي هي معاصر ما تكفير
بعض المبتدعة بعقيدة تقتضي كفره حيث يقتضي الحال القطع بذلك او ترجيحه
فلا يدخل في ذلك وهو خارج بقولنا بذنب غير اني اقول انه الانسان ما دام يعتقد
الشهادتين فتكفيره بنحو ما يعرض في قلبه من بدعة انما تكفي معاندة
لذلك لا يكفر وان كانت معاندة له فاذا فرضت غفلته عنها واعتقاده للشهادتين
مستمرا فارجوا ان ذلك يكفيه في الاسلام واكثر اهل الملة كذلك ويكون كمسلم ارتد ثم
اسلم الان يقال كفره به لا بد في اسلامه من توبته عنه فهذا محل نظر وجميع هذه
العقايد التي يكفر بها اهل القبلة قد لا يعتقدها صاحبها لاحتمال شبهة تعرض له
لشبهة تعرض له او مجادلة او غير ذلك وفي اكثر الاوقات يغفل عنها وهو ذاكر
للشهادتين لا سيما عند الموت انتهى وبحث المصنف عبد الجليل القصري في عد هذا
من شعب الايمان كما يأتي لا نكفر احدا من اهل القبلة لكن حكي عن احمد
ابن حنبل انه قال انه وضع لا اصل له فكيف بحديث النبي صلى الله عليه وسلم
من ترك الصلاة فقد كفر قال الشارح وفي صحة هذا عن احمد نظر فان معناه
ثابت في الصحيحين عن عبادة ابن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
بايعوني على ان لا تشركوا بالله شيا ولا تسرقوا ولا تزنوا فمن وفى منكم فاجره
على الله ومن اصاب من ذلك شيا فعوقب به فهو كفارة له ومن اصاب من ذلك
شيا فستره الله عليه فهو الى الله ان شاء غفر له وان شاء عذبه رواه البيهقي
باسناد صحيح ان جابر ابن عبد الله سيل هل كنتم تعرفون من اذنب كفرا او نفاقا
او شركا قال معاذ الله ولكنا نقول هو مؤمن مذنب واما حديث من ترك الصلاة
فقد كفر فهو مؤول اما على معاملة المرتد في وجوب القتل واما على انه يقيد
الكفر لان اعتقاد ذلك يؤدي الى الجحد ولو كان تركها كفرا لما استتيب فضلا
دون تجديد ايمان انتهى ويترتب على عدم التكفير انه لا يقطع بخلوده في النار وهل
يقطع بدخوله ايا ما فيه وجهان حكاهما القاضي حسين في باب امامة المرأة من تعليقه

وقال المزني ظاهر المذهب انه لا يقطع به وعليه يدل كلام الشافعي رضي الله عنه
الخروج على السلطان حرام متفق عليه في العادل وهو المشهور في الجائر خلافا للمعتزلة
ص ونعتقد ان عذاب القبر وسؤال الملكين والحشر والصراط والميزان
حق والجنة والنار مخلوقتان اليوم س اما عذاب القبر فاجمع عليه سلف الامة
وقال بجميع علماء السنة ودل عليه قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
الاية البرزخ بدليل قوله تعالى بعده ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يثبت الله الذين
امنوا في الحياة الدنيا وفي الاخرة عذاب القبر واستعاذ منه النبي صلى الله عليه وسلم
وتواترت به الاحاديث ثم اختلف اصحابنا انه هل يكون بعد احياء الميت ام
او بعد احياء اقل جزء يحتمل الحياة والعقل وبالاول قال الخليمي وبالثاني قال
ابو جرير الطبري وامام الحرمين واختلف المعتزلة في ذلك فانكره اكثرهم
وقال بعضهم التعذيب للروح دون البدن وقال بعضهم يعذب بلا اعادة
روح فاذا عادت اليه الروح يوم القيامة ظهر عليه الالم كمن يظلم بنجاسة ثم يحرق
لا يحس بالالم الا بعد عود الحياة اليه وقد صح من حديث البراء ابن عازب اعادة
الروح الى الجسد رواه ابو داود وصححه جماعة واما سؤال الملكين فهو
حق ثبت في الصحيحين عن انس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان العبد
اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه انه ليسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا قال
يأتيه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل فاما المؤمن فيقول
اشهد انه عبد الله ورسوله فيقال له انظر الى مقعدك من النار قد ابدلك الله
به مقعدا في الجنة فيراهما جميعا واما الكافر والمنافق فيقول لا ادري
كنت اقول ما يقول الناس عنه فيقال لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة
من حديد بين اذنيه فيصيح صيحة يسمعها كل من يليه الا الثقلين
رواية الترمذي يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير وقال حسن غريب وقال
تاج الدين ابن يونس منكر ونكير للمذنب لانكارهما واما المطيع فملكا
مبشر وبشير وقولهم في الحديث ان الميت ليسمع اذا وضع في قبره يقتضي
اختصاص الملة بالمقبور والظاهر العموم للغريق والحريق واكيل السبع
والحديث ورد على الغالب فلا مفهوم له نعم يستثنى من ذلك الشهيد فان
سلم انه صلى الله عليه وسلم شيد عن ذلك فقال كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة
واما الحشر فهو احياء الله الخلق بعد الاماتة وجمعهم بعد التفرق قال تعالى وحشرناهم

فلم

فلم نغادر منهم احدا وفي الصحيح حديث المسرف على نفسه لما اوصى بنيه ان يحرقوه ثم
نصفه في البر ونصفه في البحر فامر الله تعالى البر فجمع ما فيه والبحر فجمع ما فيه
وفي رواية فقال للارض اد ي ما اخذت وفي رواية قال الله لكل شيء اخذ منه شيئا
اد ما اخذت منه وقال كن فاذا رجل قائم والنشر بعث الله تعالى الخلق من القبور
وجمعهم جميعا في عرصة القيامة وانكر الفلاسفة حشر الاجساد ونشرها
وردوها الى حشر الارواح ونصوص القرآن والسنة المتواترة مرجعة في الرد
عليهم واما الصراط فهو جسر يضرب على ظهر اني جهنم يمر عليه جميع الخلائق وقد
وردت به الاحاديث الصحيحة واستفاضت وهو محمول على ظاهره وفي رواية
انه ادق من الشعر واحد من السيف وقال البيهقي لم اجد في الروايات الصحيحة
وانما يروى عن بعض الصحابة واشار بذلك الى ما في صحيح مسلم عن ابي سعيد الخدري
بلغني انه ادق من الشعر واحد من السيف قال بعضهم ولو ثبت ذلك لرجحنا تاويله
ليوافق الحديث الاخر في قيام الملائكة على جنبتيه وكون الكلاليب تحبسك
فيه واخطأ المار عليه من النور قدر موضع قدميه وما هو في دقة الشعر لا يحتمل
ذلك فيمكن تاويله انه ارق من الشعر فان ذلك يضرب مثلا للخفي المغامض وجد
عموضه ان فيه الجواز عليه وعرضه قدر الطاعات والمعاصي ولا يعلم ذلك
الا الله تعالى واما تمثيله بحد السيف فلاسراع الملائكة فيه امتثال الامر الا تغير
به اجازة الناس عليه واما الميزان فالمراد به نصب ميزان ذي كفتين
ولسان توزن فيه الاعمال والاقوال فاما ان تجسد الاعراض واما ان يكون
الوزن للصحف التي كتبت فيها الاعمال وقد تواترت فيه الاحاديث والمراد
تعريف العباد مقادير اعمالهم وانكر المعتزلة الميزان واما كون الجنة والنار
مخلوقتين اليوم فلقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين وقوله واتقوا النار التي اعدت للكافرين وفي الصحيحين اشتكت
النار الى ربها وقالت اكل بعضي بعضا فاذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس
في الصيف واخبر النبي صلى الله عليه وسلم بدخوله الجنة ورويته قصر العمري
النار ورؤيا عمرو بن لحي يجر قصبه والحمرية التي دخلت النار في هرة وغيرها والاحاديث
في هذا المعنى كثيرة وانكرت طائفة من المعتزلة وجودها الان منهم من انكر ذلك
عقلا كعباد بن سليمان الصيمري ومنهم من جوزه عقلا وقال انا اعرف عدم خلقها
سمعا كعبد الجبار وابي هاشم وقد صح ان ارواح الشهداء في الجنة واذا لم يمر عليهم
على النار غدوة وعشية والقرآن يدل على ان الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى

وروى ابو نعيم الاصبهاني في تاريخ اصبهان من طريق عبيد المكتب عن مجاهد عن ابن عمر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان جهنم محيطة بالدنيا وان الجنة من ورائها
فلذلك كان الصراط على جهنم طريقا الى الجنة ص وجمع على الناس يوم القيامة والرسالات
مفصولا ـ اجمع الصحابة على المبادرة لنصب امام بعد وفاته صلى الله عليه وسلم
قبل دفنه وهو مجمع عليه الا ان اهل السنة يقولون وجوبه بالشرع والمعتزلة
بالعقل وقالت الخوارج لا يجب ومنهم من قال يجب عند ظهور الفتن وتوقف
الامر وعكس بعضهم وخرج بقول للصيقل على الناس قول الامامية ان ذلك
واجب على الله تعالى وانا نقول به منصوصا الى انعقاد امامة المفضول وهو
الصحيح عند جمهور اصحابنا وذهب الاشعري وطائفة من قدماء اصحابه الى ان
انه عقدت له مع وجود افضل منه لم ينعقد الا انه يكون فعلا للامام وتمضي احكامه
وهذا يقتضي ان المسئلة اجتهادية فانها لو كانت قطعية لعصى العاقد وتفسق
وبه صرح الامام في الارشاد ص ولا يجب على الرب سبحانه وتعالى شئ ومن
زعم ان الذي يوجب عليه ولا حكم الا له فان قيل هو اوجبه على نفسه كما في قوله
تعالى كتب على نفسه الرحمة وقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين قلنا ذلك
احسان وتفضل لا ايجاب والتزام واوجب المعتزلة على الله تعالى اللطف وهو
فعل ما يقرب العبد الى الطاعة والثواب على الطاعة والعقوبة على الكبائر قلنا
اما وجه فعل الاصلح لعباده في الدنيا ص والمعاد الجسماني بعد الاعدام
حق من القرآن مشحون بالدلالة على ذلك قال الامام فخر الدين في الاربعين الجمع
بين انكار المعاد الجسماني وبين القرآن حتى متعذر فان نصوص الكتاب والسنة
تواترت به تواترا لا يقبل التاويل انتهى وانما قيد المصنف بالجسماني لان الارواح
باقية لم تعدم وانكر الفلاسفة وطائفة من النصارى المعاد الجسماني واثبتوا
للروح فقط وانكرت الدهرية والملحدة الجسماني والروحاني وتوقف جالينوس
في هذه المذاهب وحكى الامام في الاربعين اثبات المعاد الجسماني دون الروحاني
قال الشارح وهذا لا يعقل قلت لعله اراد ان الارواح لم تعدم فما اعيد الا
الاجسام فان قلت هذا هو القول الاول قلت قد وقع التردد في ان الارواح تبقى
عند القيامة ام لا كما تقدم فيجيء من ذلك قولان والعجب من تلقي بعض الجهال امور
دينه من الفلاسفة وقد زاد واعتى عبدة الاوثان الذين لا يقرون بالجزية في انكار
المعاد بالقول بقدم العالم وعدم علمه بالجزئيات وكذبوا جميع الانبياء اعاذنا الله من
ضلالات اعدائه ص ونعتقد ان خير الامة بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم خليفته

ابو

ابو بكر ثم عمر ثم عثمان رضي الله عنهم لجمعهم شرائط الامامة وقد ثبت ان الامة بعد
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ابا بكر فهو مجمع عليه كما نقله الامام ابو منصور البغدادي
ولا يعتد بخلاف الروافض في تقدمهم عليا ولا بمخالفة من فضل العباس وفي صحيح
البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال ابو بكر وما كونه خليفة فقد كان الصحابة رضي الله عنهم يخاطبونه
بذلك وهو طريق الاحاد والاستنباط لا بطريق النص والتصريح فمن ذلك قوله
تعالى لخلفه المخلفين من الاعراب الاية فان ابا بكر رضي الله عنه هو الذي دعى الاعراب
الى جهاد بني حنيفة وكانوا اولي باس شديد وقوتلوا ليسلموا لا ليسلموا الى الجزية وكان
قتالهم بامر الصديق وقال تعالى فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا فاوجب عليهم
الطاعة لابي بكر قال اسمعيلي وفي الكلام على خلافته دليل انه صلى الله عليه وسلم
استخلفه في الصلاة ايام مرضه فيلحق بها غيرها ولذلك قالوا قد رضيه رسول
الله صلى الله عليه وسلم لديننا افلا نرضاه لدنيانا ومنها ما في الصحيحين عن جبير
بن مطعم قال اتت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فامرها ان ترجع اليه فقالت
ان جئت ولم اجدك تعني الموت فقال ان لم تجديني فاتي ابا بكر قال ابن ابي قحافة وجه الله
في هذا دليل على انه الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين عن
عائشة قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم في اليوم الذي بدئ فيه بحة
الحديث وفيه ادعي لي ابا بكر واخاك حتى اكتب لابي بكر كتابا فاني اخاف ان يتمنى
متمن ويقول قائل وانا لله والمؤمنون الا الله وابا بكر ويدفع الله ما شاء في الصحيحين
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما انا نايم رايتني على قليب
عليها دلو فنزعت منها ما شاء الله ثم اخذها ابن ابي قحافة فنزع ذنوبا او ذنوبين
وفي نزعه ضعف والله يغفر له ثم استحالت غربا فاخذها ابن الخطاب فلم ار عبقريا
من الناس يفري فري ابن الخطاب حتى ضرب الناس بعطن وقوله وفي نزعه ضعف اشار
به الى قصر مدته وشغله بالحرب لاهل الردة عن الافتتاح وقوله ذنوبا او ذنوبين
اشار الى مدته فانها كانت سنتين واشهرا وهو شك من الراوي وفي رواية اخرى
ذنوبين من غير شك فان قلت كيف الجمع بين ذلك وبين قول عمر رضي الله عنه لما طلب منه
الاستخلاف فان استخلف فقد فعله من هو خير مني يعني ابا بكر وان اترككم
فقد تركم من هو خير مني يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت مراده انه عليه
الصلاة والسلام لم يستخلف نصا وتصريحا كما قدمته وقد قال النووي في شرح مسلم فيه
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على خليفة وهو اجماع اهل السنة وغيرهم انتهى

وروى ابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة ان الحسن البصري سئل هل استخلف النبي
صلى الله عليه وسلم ابا بكر فقال اي والله الذي لا اله الا هو استخلفه ولهو اعلم بالله واتقى له
من ان يتوثب عليها لو لم يامره واختار ذلك ابن حبان في صحيحه وابن حزم واما كونه رضي
الله عنه يليه في الفضيلة فمجمع عليه اهل السنة وغيرهم وفي صحيح البخاري عن محمد بن
الحنفية في سؤاله لابيه عن خير الناس بعد ابي بكر انه قال عمر وفي صحيح البخاري ايضا
عن ابن عمر كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر بن
الخطاب ثم عثمان بن عفان وهو في حكم المرفوع عند الاكثرين وفي معجم الطبراني فيبلغ
ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صحيح في الرفع والخلاف بين علي وعثمان مشهور
والاكثرون على تفضيل عثمان وحكي عن اهل الكوفة تفضيل علي وفي المسألة قول ثالث
بالوقف في ذلك وهو محكي عن مالك وقال ابن عبد البر اجمع اهل السنة على ان افضل
الناس بعد النبي ابو بكر ثم عمر ووقفوا ولم في عثمان وعلي قال فاما اليوم فلا يختلفون
ان الترتيب عثمان ثم علي قال وعليه جماعة اهل الحديث من زمن احمد بن حنبل وهلم جرا
انتهى واختلف في ان الترتيب المذكور قطعي او ظني فبالاول قال الاشعري وبالثاني
قال القاضي ابو بكر ومن العجب ما في تعاليق الناطفي الحنفي في باب امامة المرتد ان من
سب الشيخين او الختنين يعني الصهرين عثمان وعليا فهل يكفر او يفسق وجهان
ومن سب عائشة رضي الله عنها بكلما قذفت به كفر لان القرآن العظيم نزل ببراءتها
وشهد بانها من الطيبات فمن قذفها فقد كذب به القرآن ص وما شجر
بين الصحابة ينبغي الكف عما جرى بينهم لان عدالتهم ثابتة بالنص فلا تزول بالظن
والاجتهاد وما صدر منهم مما قد ينكر من غيرهم هم فيه ماجورون لانهم انما قصدوا
به اقامة الدين فهم ماجورون على اجتهادهم من وافق منهم الصواب ومن اخطأه
وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فوالذي نفسي بيده لو انفق احدكم مثل
احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وفي هذا الحديث الياس من بلوغ من بعدهم مرتبة
احدهم في الفضل فان هذا المعروض من ملك الانسان ذهبا بقدر احد جبل في العادة
لم يتفق لاحد من الخلق وتقدير وقوعه وانفاقه في وجوه الخير لاستحقاق الثواب
المترتب على ذلك ثواب الواحد من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين اذا تصدق بنصف
مد ولو من شعير وذلك بالتقريب ربع قدح بالكيل المصري وذلك انما هو لعظم
لا يبلغ رطبا على المعتاد ومن تدبر هذا الحديث لم يجد في مناقب الصحابة شيئا ابلغ
منه والله اعلم ص وان الشافعي ومالكا وابا حنيفة والسفيانين واحمد والاوزاعي واسحق
وداود وسائر ائمة المسلمين على هدى من ربهم من خلافا لمن حمله التعصب والجهل على

القدح

القدح في بعضهم ومناقبهم ماثورة وفضائلهم مشهورة ومن طالع التواريخ تبين ذلك
ويكفي فيه انتشار علمهم وتقرر رجالهم على مدى الازمان وذلك لا يتفق لاحد على ان
يصنعه لنفسه ولا لغيره فقد ذكر الشيخ ابو اسحق داود من ائمة المسلمين وعظم
شانه ولا عبرة بقول بعض اصحابنا انه لا يعتد بخلافه في الفروع على الاطلاق ص وان
ابا الحسن علي بن اسمعيل الاشعري امام في السنة مقدم ش وصفه بذلك الائمة فقال
الامام ابو بكر الاسماعيلي اعاد الله هذا الدين بعد ما ذهب باحمد بن حنبل وابي
الحسن الاشعري وابي نعيم الاستراباذي وقال المعالي في ابي الحسن الاشعري لو
اتى الله بتراب الارض ذنوبا رجوت ان يغفر الله له لدفعه عن دينه وقال القاضي
ابو بكر افضل احوالي ان افهم كلام ابي الحسن وقال ابو بكر بن العربي كانت المعتزلة
قد رفعوا رؤوسهم حتى اظهر الله الاشعري فحجزهم في اقماع السماسم وقد اختلقت عليه
الكرامية والحشوية اشياء ارادوا به شينه وعيبه ولم يفهموا عنه مراده فبرأه
الله من ذلك على لسان ابي الوليد الباجي وقد ناظر ابن عمر رضي الله عنهما منكري القدر واحتج
عليهم بالحديث وناظر ابن عباس رضي الله عنهما الخوارج وناظر عمر بن عبد العزيز والشافعي
رحمهما الله فتصنيفا القدر وما قال الا بحر الف فيه مالك قبل ان يخلق الاشعري
وانما الاشعري رحمه الله من بعده من اصحابنا جمعهم وصحح اطناب الاصول
التي اصلوها فنسب اليه بذلك كما نسب مذهب الفقه على رأي اهل المدينة الى مالك
ورأي الكوفيين الى ابي حنيفة لانه هو الذي صح في العلماء ضرب به الناس
ص وان طريق الشيخ الجنيد صحبه طريق مقدم ش انا ربك الاشعري اتبع
طريق الصوفية ونبذ طرائق متاخريهم الفاسدة التي خرجوا بابتداعهم فيها
عن الحد وصاروا بها للفلاسفة والشيطان الرجيم بالذكر لانه سيد الطائفة
وحكي ان ابا العباس بن سريج اجتاز بمجلسه فسمع كلامه فقيل له ما تقول في هذا فقال لا ادري
ما قال ولكن ارى لهذا الكلام صولة ليست بصولة مبطل ثم صحبه ولازمه وكان
اذا تكلم في الاصول والفروع اذهل العقول ويقول هذا ببركة مجالستي ابا القاسم وقيل
لعبد الله بن سعيد بن كلاب انك تتكلم على كلام كل احد وههنا رجل يقال له الجنيد فانظر
هل تعترض عليه او لا فحضر حلقته فسأل الجنيد عن التوحيد فاجابه فتحير عبد الله
وقال اعد علي ما قلت فاعاد ولكن لا بتلك العبارة فقال عبد الله هذا شيء اخر لم احفظه
اعده علي مرة اخرى فاعاده بعبارة اخرى فقال عبد الله ليس يمكنني حفظه امله علي
مرة اخرى فقال ان كنت اجريه فانا امليه فقام عبد الله وقال بفضله واعترف
بعلو شانه ومن كلام الجنيد الطريق الى الله عز وجل مسدودة على خلقه الا على المقتفين

اثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لم يعتد به
ج هذا الاسم لا نعلمه مقيدا بالكتاب والسنة قال ابن ليحضر في النكتة من ملكت القوم
اقبلها الا بشاهدين عدلين من الكتاب والسنة والاجماع وما لا يحضر جهله ويضع من
الاصح ان وجود الشيء عينه وقال كثير منا غير شيء شرع في القسم الثالث من
قسمي اصول الدين وهو الاجب معرفته في العقايد وانما هو من رياضات فتتنع
معرفته ولا يضر جهله نفي ذلك ان وجود الشيء هل هو عين ماهيته او زايد
عليها والاول قال الاشعري والثاني حكي عن المعتزلة واختاره الامام فخر الدين وقال
الفلاسفة هو عين الماهية في القديم وزايد عليها في الحادث ثم فعلى الاصح المعدوم
ليس بشيء ولا ذات ولا ثابت وكذا على الاخر عند اكثرهم خلافا لابي هاشم ان للمعدوم حال
يقال له في حال عدمه شيء وذات وثابت لم لا والثاني قال الاشاعرة وابو الحسن الاشعري
وبالاول قال اكثر المعتزلة ومحل الخلاف في المعدوم الذي هو ممكن الوجود فان
كان ممتنع الوجود لذاته كاجتماع الضدين وقلب الحقايق فلا يسمى شيئا قطعا
ووجه تفريع هذه المسئلة على التي قبلها انا ان قلنا ان وجود الشيء عينه فالمعدوم
ليس بشيء لانه متى زال الوجود لزم القطع بزوال الماهية فلو كان شيئا لزم اجتماع النقيضين
وهما الوجود والعدم وان قلنا زايد على الماهية فقيل انه شيء لانتفاء كل احدهما عن
الاخر وقال الاكثرون ليس بشيء لما مر وان الاسم المسمى شيء هذا قول الاشاعرة
وحكي عن ابي عبيدة معمر بن المثنى وقال للمعتزلة انه غير وحكي عن سيبويه
وقال ابن عطية يفسرهم من قولهم ان مالكا سئل عن لام اسم المسمى فقال الميم
به ولا غير يريد ان ما في كل موضع وقال الامام فخر الدين في تفسيره ان كان المراد بالاسم
هذا اللفظ الذي هو اصوات وبالمسمى تلك الذوات التي اقرها فهو غير المسمى وان
كان المراد بالاسم ذات المسمى والمسمى ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه
ان ذات الشيء عين ذات ذلك الشيء وهذا وان كان حقا الا انه من الواضحات فشتان ان
الخوض في هذه المسئلة على جميع التقديرات يجري مجرى البحث وقال ابن الحاجب
في شرح المفصل لا خلاف انه يطلق الاسم على المسمى وهو التسمية وانما الخلاف هل هو
في التسمية مجاز في المسمى حقيقة او العكس والاول لمذهب الاشعري والثاني لمذهب
المعتزلة وهذا خلاف لفظي لا يتعلق باعتقاد ولا بحقيقة في القرآن ولا امر فلي
المذهبين قال الله تعالى لتعبدوا من دونه الا اسماء سميتموها وقال تعالى سبح اسم ربك الاعلى
وهذا على مذهب الاشعري وقال ابن يزيد اسما هو لا اسمه المسيح عيسى بن مريم وهذا
على مذهب المعتزلة وقال الزجاج منشا الخلاف في هذه المسئلة ان المعتزلة لما احدثوا اول

خلق القرآن واسما الله تعالى قالوا ان الاسم غير المسمى تعريضا بان اسماء الله تعالى غير
وكلما سواه محدث كما فعلوا في الصفات حيث لم يثبتوا حقيقتها بل الكلام فيها
بان الصفة غير الموصوف فلو ثبتت الصفات لزم تعدد القديم وهو ظاهر اجاب الصفة
بان الاسم من حيث الالفاظ والمسمى ليس بلفظ وقالوا الاسم اللفظ فليس هو الا لفظ ولا صفة
فلذلك لم يثبتوا الصفة الالهية تعالى الله عن ذلك وكما راى اهل الحق لهم هذه المسئلة من
الدسيسة انكروها ونفروا عنها فقال ابو يوسف بن عبد الاعلى سمعت الشافعي
اذا رايت الرجل يقول الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة وعلل منهم من قال الاسم هو
المسمى ولم يقصد وابه ان نفس اللفظ هو حقيقة اللفظ فان فساده معلوم بالبديهة
وانما قصدوا به دفع توهم ان الاسم حينئذ كيف صفة وجزء من الله فاراد به نفس
المسمى ولا هو لم يذكر اصلا ولا تشهد وا بقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وانما سبح ربه
سبحانه وتعالى وقوله وبشرك بغلام اسمه يحيى ثم قال يا يحيى فنادى الاسم لا
المقصود المسمى انتهى وقال الشيخ الامام فخر الدين ابو حامد بن السبكي في المقدمة
فيما كتبه على مختصر ابن الحاجب وجه التحقيق فيما حاصل ما تلقيناه من افواه
مشايخنا رضي الله عنهم ان يقال اذا سميت شيئا باسم فالنظر في ثلاثة اشياء الاسم وهو
هذا اللفظ ومعناه قبل التسمية ومعناه بعد التسمية وهو الذات التي يطلق اللفظ عليها
والذات واللفظ متغايران قطعا والنحاة انما يطلقون الاسم على اللفظ الاهم يتكلمون في الالفاظ
وهو غير المسمى قطعا عند التفريع والذات هو المسمى عند الفريقين وليس هو الاسم قطعا
والخلاف في الامر الثالث وهو معنى اللفظ قبل التعليب فيطلق عند المتكلمين ويطلقون الاسم
عليه اللفظي واما النحاة فلا يطلقون الاسم على غير اللفظ لان صناعتهم انما تنظر في الالفاظ
والمتكلم لا ينازع في ذلك وانما ينازع في اطلاق اسم المدلول على الدال ويزيد
شيئا اخر دعاه علم الكلام عليه بحقيقة في مسلة الاسماء والصفات واطلاقه على
الباري تعالى يجيء ما هو مقرر في علم اصول الدين ويقال ذلك اذا قلت عبد الله
الناقة فالنحاة يريدون باللقب لفظ الناقة والمتكلمون يريدون معناه وهو
ما يفهم منه من مدح او ذم وقول النحاة ان اللقب يعرف به اللفظ يشعر
بصفة او رفعة وذات عبد الله في اللقب عند التعريف فهذا تنقيح محل الخلاف
في هذه المسئلة فليتامل فانه تنقيح حسن وبه يظهر ان الخلاف في ان الاسم المسمى
او غير خاص باسماء الاعلام المشتقة لان في كلام ابن ماجه ما نصه واما اسماء الله تعالى فهي حقيقة
عند هذا مذهب الاشعري فلا يجوز ان يطلق عليه شيء من الاسماء الصفات الا ان
ورد التنصيص عليه ثم قيل يشترط في ذلك القطع والصحيح كما قال الشيخ في المرشد

الاكتفاء بالظواهر ولجماد الاحاد كسائر الاحكام لكن لا يكفي في ذلك القياس بل يكتفي
بالاطلاق مرة ام لا بد من التكرار؟ الاكثر فيه رايان وذهب القاضي ابو بكر الى جواز
تسميته بجلاله تعالى من غير توقيف الا ان يوهم نقصا واختار الغزالي الفرق بين الاسم
والصفة فيشترط التوقف في الاسم دون الصفة ص وان المرء يقول انا مومن ان
شاء الله خوفا من سوء الخاتمة والعياذ بالله لاشكاني الشك جواز ذلك وهو مذهب
اكثر السلف وحكي عن عمر بن مسعود رضي الله عنه وبه قال الشافعية والمالكية والحنابلة والاشعرية
والمحدثون وزاد بعضهم على ذلك فاوجبه ومنعه ابو حنيفة ولم يفرقوا قالوا امره
تعالى والتكميل الايمان كفر وحكي ابن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة عن احمد
ابن حنبل انه يقول انا مومن ان شاء الله واذا قال مسلم لا يستثني واجيب من شبهة
من جعل ذلك شكا باجوبة احدها وعليه اقتصر المصنف انه انما يقال ذلك خوفا من سوء
الخاتمة لان الاعمال معتبرة بها كما ان الصائم لا يحكم عليه بالصوم الا الى اخر النهار فلو طلع
الفجر وهو يأكل فصيامه فاسد وقد حكي عن ابن مسعود انه قيد له ان فلانا يقول انا مومن
ولا استثني فقال قولوا له اومن الجنة فقال الله اعلم فقال هذا وجدت الاولى كما وجدنا الثانية
والعجب من مخالفة ابي حنيفة لذلك وبه قال من الحنفية الماتريدي ثانيها انه ان الاثار
تزكية النفس والشهادة التبرك بذكر الله تعالى وان لم يكن شك كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام
ان شاء الله امنين وقوله صلى الله عليه وسلم وانا ان شاء الله بكم لاحقون والاصح ان المشيئة
راجعة الى كمال الايمان فقد يحل بعضه فيستثني لذلك واعلم ان الخلاف في كل لفظ للتفاؤل
على ان امر الخاتمة مجهول وان الاعتقاد الحاضر هو الذي ترد به وان الانتفاع به مشروط
بالموافاة عليه فلا يبقى الا تسميته ايمانا وهو لفظي ص وان ملاذ الكافر استدراج
اي لانعمة بل هو كالحلم المسموم وهو المحكي عن الاشعري وقال الجرون بل هي نعم وبلاء
له قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وقوله فاذكروا الا الله وقيل بالثبات
واجمعت المعتزلة على ان الله على الكافر النعمة الدينية والدنيوية ثم اشار الى ان
الخلاف لفظي من نفى النعم لا ينكر الملاذ في الدنيا وتعقب باسباب الهداية عن الله
لا يسميها نعما لما يعقبها من الهلاك ومن اثبت كونها نعما لا ينازع في تعقيب الهلاك لها
غير انه سماها نعما للشوب وفي الرسالة للقشيري عن ابي العباس الدياري عطاؤه
على نوعين كرامة واستدراج فما اتاه عليك فهو كرامة وما اتاه عند فهو استدراج
فقال انا مومن ان شاء الله وسره كما يظهر مما سبق ذكر المصنف هذه المسئلة عقب قوله
وان المشار اليه بان الهيكل المخصوص اختلف في حقيقة النفس الانسانية

وهي

وهي ما يشير اليه كل احد بقوله انا فقال كثير من المتعلمين هو البدن المعين والهيكل المخصوص
وقال الامام فخر الدين في المطالب انه قول جمهور الخلق والمختار عند اكثر المتعلمين
لان كل عاقل اذا قيل له ما الانسان يشير الى هذه البنية المخصوصة ولان الخطاب
يتوجه اليها وكذا الثواب والعقاب وقال بعضهم بل هي اسم لمجموع من الهيكل المذكور
فيه وهي الروح حكاه الاشعري في المقالات عن بعض المعتزلة والمشهور في اللغة
والثاني قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين
من الطين انا هو البدن قال الشارح واعجب من المصنف في شيئين احدهما اقتصاره
على ايراد قول الهيكل مع ان بعضهم قال انه مبني على انكار الجوهر الفرد بعد المفارقة
وهو قول ضعيف سبق من المصنف الجزم بخلافه وقد سبق المصنف في الجمع
بين المختلفين فقال لا ارتباط بينهما حتى يسأل عن الجمع بينهما وفيه نظر فان القائل
بان النفس المشار اليها انما هو الهيكل اذا كان حيا وبزوال الحياة يزول
التركيب الثاني انه سبق منه اختيار الامساك عن الكلام في الروح فكيف
تكلم عليها هنا وانفصل المصنف عن هذا بانها سلما ان احد اقوالها في حقيقة الروح
هذا هي عرض ام جوهر او غير ذلك من الاقوال وهو موضع ما سكت عنه والثاني
ان المشار اليه بانا هذا هو الجثة او الروح فمن قال الروح للجثة فلا اشكال
عنده واما من لم يقل بانها الجثة بل المشار اليه بانا الجثة اذا كانت النفس
قاعة بها ليخرج جثة الميت قال الشارح ولا يخفى ما فيه من التعسف مع خروجه
من طريقة الناس في حكاية هذا المذهب ص وان الجوهر الفرد وهو الجزء
الذي لا يتجزى ثابت ش مذهب اهل الحق من المتكلمين ان الجسم متركب
من اجزاء لا يتجزى بالفعل ولا بالوهم للعجز عن تميز طرف منها ولا بالفرض لاستلزام
هذا المعدود وبعض كل من تلك الاجزاء جوهرا مفردا وخالف في ذلك معظم
الفلاسفة والنظام والاكثرون من المعتزلة فقالوا بتقدير ان ينتهي الى حد
لا يقبل القسمة بالفعل فلا بد ان يكون قابلا لها في الوهم والتعقل وهو مذهب
فاسد لانه يؤدي الى وجود اتصال لا نهاية له بالقوة وهو يؤدي الى ان يكون
اجزاء الخردلة مساوية لاجزاء الجبل لان كلا منهما لا يتناهى وقد
حكم الوهم بعدم الجوهر الفرد بالانقسام وحكم العقل باحالته لقيام الدليل
على ذلك فيقدم العقل على الوهم وقفا الامام في هذه المسئلة وهو مقتضى
كلام امام الحرمين والقصد باثبات الجوهر الفرد انه من مقدمات
حدوث العالم فان الجسم اذا اثبت انه مركب من اجزاء مفردة استحال خلوه

عن الاكوان الحادثة فترتب عليه ان ما لا يخلو عن الاكوان الحادثة لا يسبقها
وما لا يسبق الحادث فهو حادث او يؤدي اليها لا اول له من الحوادث وهو
محال ش وانه لا حال اي لا واسطة بين الوجود والعدم خلافا للقاضي والامام
الحرمين ش الجمهور على انه لا واسطة بين الوجود والعدم خلافا للقاضي
واثبت المعتزلة بينهما واسطة سموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا يوصف
بوجود ولا عدم اي انها غير موجودة في الاعيان ولا معدومة في الاذهان وقال
المصنف عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين فيها ما القاضي فهو احد قوليه كما قال
الامدي واما امام الحرمين فرجع عن ذلك وقال في كتابه المسمى بالمدارك اختبرنا
في الكلام على اسالب الكلام في القطع باثبات الاحوال ونحن الان نقطع
بنفيها واحتج الامام فخر الدين على نفيها بان تلك الواسطة وان كان لها ثبوت
بوجه ما كانت موجودة وان لم تكن معدومة واشار في الطوالع الى ان البحث فيها
ص وان النسب والاضافات امور اعتبارية ذهنية لا وجودية ش
هذا مذهب الجمهور لكنا استثنوا من ذلك الاين كما في الطوالع وغيره وهو
حصول الجسم في المكان فقالوا بوجوده في الخارج وقالت الفلاسفة هي وجودية
ص وان العرض لا يقوم بالعرض ولا يبقى زمانين في الخارج ولا يحل محلين بل
فيه شايل الاولى ان العرض وهو ما لا يقوم بنفسه بل يفتقر في وجوده الى
محل يقوم به كالحركة والسكون والبياض والسواد لا يقوم بالعرض لان
العرض لا يقوم بنفسه بل يحتاج الى محل يقوم به كالجسم فلو قام العرض
بالعرض لكان المحل جوهرا فيلزم ان يكون عرضا لا عرضا وجسما لا جسما وهو
محال وجوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض واختاره الامام في المحصول
لان السرعة والبطوء عرضان قايمان بالحركة وليسا قايمين بالجسم اذ يقال الجسم
بطيء في حركته ولا يقال الجسم بطيء في جسميته واجاب الاولون بان السرعة
والبطوء قايمان بالمتحرك بواسطة الحركة لا بنفس الحركة فالاعراض انما تقوم
بالجواهر لكن قد يكون ذلك بلا واسطة كالحركة وقد يكون بواسطة كالسرعة
قامت بالجوهر بواسطة الحركة الثانية وهي مبنية على التي قبلها ان العرض
لا يبقى زمانين بل يفنى ذلك العرض ويخلفه غيره هذا مذهب الاشاعرة وربما
عليه بقدم العلم لانه اذا لم يبق زمانين لم يستقد بنفسه بل يفتقر الى الله
فالجوهر مفتقر الى الفاعل على الدوام ثم في ابقايه وامداده باعراضه فلو
بقي العرض لما احتاج الى فاعل وذهبت الفلاسفة الى بقاء جميع الاعراض دون

الازمنة

الازمنة والحركات وذهب الجبائي وابنه الى بقاء الالوان والطعوم والروايح والعلوم والارادات والاصوات لانها لو لم تبق لاحتاجت الى محل يقوم به خلافا
لابي هاشم فانه زعم ان التاليف عرض واحد لا في محل وافق على انه يستحيل
بقاء باكثر من محلين واحتج اصحابنا بانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين
لامكن حلول الجسم الواحد في مكانين في حالة واحدة وهو محال ص وان
المثلين لا يجتمعان كالضدين خلافا للخالفين فلا يجتمعان
ولا يرتفعان ش المعلومات تنحصر في المثلين والضدين والخلافين والنقيضين
لان المعلومين ان امكن اجتماعهما فهما الخلافان وان لم يمكن فان لم يمكن ارتفاعهما
فهما النقيضان وان امكن ارتفاعهما فاما ان يختلفا في الحقيقة فهما لا والاولى
الضدان والثاني المثلان ونذكرهما على ترتيب المصنف فالاول المثلان لا يجتمعان
ويمكن ارتفاعهما كالبياضين واحتج اصحابنا على انهما لا يجتمعان بان المحل لو قبل
المثلين لزم ان يقبل الضدين فان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن مثله او ضده
فلو قبل المثلين لجاز وجود احدهما في المحل وانتفاء الاخر فيخلفه ضده فيجتمع
الضدان وهو محال الثاني الضدان كذلك لا يجتمعان وقد يرتفعان قلت واخاف
قد مثل ذلك بالموت والحياة مع انه لا يمكن ارتفاعهما عن الحيوان قلت يمكن
ارتفاعهما بانعدام الحيوان وانما لا يرتفعان مع وجوده الثالث الخلافان وهما اللذان
يجتمعان ويرتفعان كالكلام والقعود الرابع النقيضان وهما اللذان لا يجتمعان
ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه ص وان احد طرفي الممكن الوجود والعدم ليس اولى به من الطرف الاخر فانه
ش الصحيح ان احد طرفي الممكن الوجود والعدم ليس اولى به من الطرف الاخر فانه
لو كان احدهما اولى به وتحقق سبب الطرف الاخر فان لم يتبق ذلك الاولوية لامكن
ذلك مع انتفاء بقيت فائدة الطرف الاخر اولى به هذا خلف بل السبب يتاوان
صار فيكون كلا الطرفين اولى لكن احدهما بالذات والاخر بالغير وما بالذات اقوى
فان تحقق الطرف الاخر كان ما بالغير اقوى وان لم يتحقق لم يكن السبب سببا
وقيل العدم اولى به لذاته وقيل العدم اولى بالموجودات السيالة لذاتها وهو
الزمان والحركة والصوت وعلى ارضي وقيل الواقع من الطرفين اولى به وقيل
الوجود اولى عند وجود العلة دون الشرط هـ وان الباقي يحتاج الى
السبب ويبتنى على ان علة احتياج الاثر الى المؤثر الامكان او الحدوث
او هما جزء علة او الامكان بشرط الحدوث قوله اقول الشيخ الاكثرون
على ان الممكن حالة بقايه يحتاج الى السبب المؤثر كما يحتاج اليه في ابتداء وجوده

وذهب الشيخ ابو اسحاق الاسفرائيني الى ان الممكن يحتاج الى المؤثر في البقاء دون الابتداء واحتج بان الممكن في الغيبة يجوز ان يعدم ثم يوجد فاذا وجد بعد العدم فالمؤثر اما ان يكون هو الذي اوجده اولا او غيره فان كان هو الذي اوجده اولا فالمؤثر في الحالة الاولى هو المؤثر في الحالة الثانية فالمؤثر في البقاء هو المؤثر في الابتداء وان كان غيره فالمؤثر في الحالة الثانية غير المؤثر في الحالة الاولى فالمؤثر في البقاء غير المؤثر في الابتداء وهذا يدل على ان المؤثر في البقاء غير المؤثر في الابتداء وهو المطلوب

اصحابنا احتجوا بان المؤثر في الوجود في الغيبة اما ان يكون هو الذي اوجده اولا او غيره فان كان هو الذي اوجده اولا فالمؤثر في الحالة الاولى هو المؤثر في الحالة الثانية فالمؤثر في البقاء هو المؤثر في الابتداء وان كان غيره فالمؤثر في الحالة الثانية غير المؤثر في الحالة الاولى فالمؤثر في البقاء غير المؤثر في الابتداء وهذا يدل على ان المؤثر في البقاء غير المؤثر في الابتداء وهو المطلوب

اهل السنة والمعتزلة ان الباقي يحتاج الى المؤثر في البقاء دون الابتداء واحتج اصحابنا بان الممكن في الغيبة يجوز ان يعدم ثم يوجد فاذا وجد بعد العدم فالمؤثر اما ان يكون هو الذي اوجده اولا او غيره فان كان هو الذي اوجده اولا فالمؤثر في الحالة الاولى هو المؤثر في الحالة الثانية فالمؤثر في البقاء هو المؤثر في الابتداء وان كان غيره فالمؤثر في الحالة الثانية غير المؤثر في الحالة الاولى فالمؤثر في البقاء غير المؤثر في الابتداء وهذا يدل على ان المؤثر في البقاء غير المؤثر في الابتداء وهو المطلوب

فتثبت انه يدوم ذلك الوجود لو اوجد ذلك المؤثر الاول وخالف فيه الفلاسفة حتى ذهب
بعضهم الى ذلك انه اذا وجد العدم من الفاعل لم يبق الى الفاعل حاجة كبقاء البناء
بعد البناء وركيك ذلك امر اشبعا وهو انه لو جاز عدم الصانع لما ضر ذلك وجود
العالم فانه قد اخرجه من العدم الى الحدوث فانقضت حاجته اليه وهذا الخلاف مبني
على الخلاف في مسئلة اخرى وهي ان علة احتياج الاثر الى المؤثر ما هو فيه مذاهب
احدها انه الامكان وهو اختيار الامام فخر الدين وحكاه عن اكثر الاصوليين الثاني
انها الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود وعليه تورث ذلك الامر الشنيع الذي ذكرناه
قريبا الثالث مجموع الامكان والحدوث فالعلة مركبة منهما الرابع انها الامكان
فقط والحدوث شرط والفرق بين الامكان والحدوث هو كون الوجود مسبوقا
بالعدم والامكان كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا يمتنع عدمه امتناعا
واجبا ذاتيا ص والمكان قيل السطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
وقيل بعد موجود ينفذ فيه الجسم وقيل بعد مفروض والبعد كل شيء ذكر الفلاسفة
هنا من علم الحكمة ثلاثة امور المكان والخلاء والزمان اما المكان فنقل فيه المصنف
ثلاثة اقوال احدها انه السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي كالسطح الباطن من الكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الذي فيه وهو على
هذا عرض لان السطح عرض وهو المناسبة بين هذين الجسمين والى هذا ذهب
الغزالي في كتابه مقاصد الفلاسفة وقال انه الذي استقر عليه راي ارسطاطاليس
ورجع اليه الكل وقال الامام فخر الدين قال به ارسطاطاليس وجمهور اتباعه كالفارابي
وابن سينا وقال الامدي في الابكار انه الاشبه على اصول الفلاسفة الثاني انه بعد
موجود ينفذ فيه ذات الجسم وشرى فيه وهو محكي ان افلاطون وغيره الثالث
انه بعد مفروض مقدر وهو قول من انكر وجود المكان من قدماء الفلاسفة ونسبه
جحد الضروريات ثم قد ذكر المصنف ان البعد هو الخلا فيكون المكان على القولين الاخرين
خلا موجودا او مقدرا قال الامام القائلون بان المكان هو الفضاء فريقان احدهما
المتكلمون يقولون هذا الفضاء والخلا عدم محض ونفي صرف ليس له وجود البتة الثاني
الفلاسفة يقولون هذا الخلا ابعاد موجودة قايمة بنفسها في امكنة الاجسام وهو
اختيار افلاطون وغيره ثم اختلفوا فقيل لا امتناع في نفاذ هذا الفضاء خلافا للاعم
وقيل انه ممتنع انتهى هذا كلام اهل الطبيعي واما بالنسبة للمدلول اللغوي فقال
ابن جني المكان ما استقر فيه او تصرف عليه لان التصرف هو الاخذ في جهات مختلفة
كتصرف الرياح فكانه قال المكان ما وجد فيه سكون او حركة قالوا والسكون هو الحصول

في حيز اكثر من زمان واحد والحركة انتقال من حيز الى حيز وزنة فعلة من التمكن
فالميم فيه اصلية كالسين في سحاب وانكر على الجوهري قوله انه مفعل من الكون
من القول لانهم قالوا في جمعه امكنة واماكن وافعل وافعال وافعلة انما يجمع
ما القاه اوله ولانهم قالوا يمكن ولو كان من الكون لقالوا يكون كيقولون القول قاله
تمكن وتدرع فتقلبص والخلاجايز والمراد منه كون الجسمين لا يتماسان في
بينهما ما سماش انا ذكر المصنف الخلا بعد ذكر المكان لقوله بعضهم ان المكان ضد
الخلا كما تقدم وعرفه بحصول جسمين لا يتلاقيان ولا يتوسط بينهما ما يلاقيهما
وهذا هو وجودي اوعدمي فيه خلاف تقدم والاكثرون على انه يجوز ان يكون داخل
العالم وخارجه خلافا لمن قال قدم الفلاسفة وانكر متاخروهم وجود شيء من الخلاء
قبل جوهر ليس بجسم ولا جسماني وقيل فلك معدل النهار وقيل عرض قبل حركة
معدل النهار وقيل مقدار الحركة والمختار مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم
لمتجدد معلوم ازالة للابهام ش في تعريف الزمان اقوال احدها انه جوهر ليس بجسم
ولا جسماني واستدل على انه ليس بجسم بانه لو كان جسما لكان قريبا من جسم وبعيدا
من اخر وبديهة العقل شاهدة بان نسبة جميع الزمان الى جميع الاشياء على السوية
وقوله ولا جسماني اي معا لان الجسم فعكسها انه ليس بجسم ليس الا جسم واختاره
الامام فخر الدين في المطالب وغيره الثاني انه فلك معدل النهار وهو على هذين القولين
جوهر الثالث انه حركة معدل النهار وقال البعري في رسالة الغفران
هذا لفظ لا حقيقة له الرابع انه مقدار الحركة اي حركة اقل الحركات وانتهاه
المصنف انه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة الابهام
عليه ما قال الامدي في الابكار قال ولا بعد في قول القايل ان الزمان هو ما يقدر
ويفرضه الفارض من مقارنة موجود لموجود قال وهو ما يعبر عنه بقولهم كان
كذا وقت طلوع الشمس اي انه قارن وجوده طلوعها وهذه الاقوال الثلاثة
الاخيرة متفقة على انه عرض ص ويمتنع تداخل الاجسام ش معنى تداخل
الاجسام وجود جوهر تحت وجوده جوهر اخر وهو الذي ذكره النظام فقال
اللون والطعم والرايحة كل منها جسم لطيف فاذا تداخلت هذه الاجسام اللطيفة
حصل من مجموعها جسم كثيف وقال ابن ابي حمن في حديث ان الملك الى الرحم
ينفخ فيه الروح وهذا يرد على من قال ان الجوهر لا يدخل في جوهر قلت لا يرد
لان الملك في فضاء الرحم فلا يلزم فيه تداخل الاجسام وانما مورد خول مظروف في ظرف
كدخول الانسان بيتا والله اعلم ص وخلو الجواهر عن جميع الاعراض ش مذهب

بحيز

بعد الحق به يستحيل خلو جوهر من الاعراض بل يلزم قيام عرض به وخالفه
بعض الفلاسفة لقولهم بقدم الجواهر وحدوث الاعراض ص والجوهر غير
مركب من الاعراض سر ص هذه مقالة الجمهور وحجتهم انه لو تركب منها لما قامت لكنها
قائمة به اما الاول فلانه لو قامت الاعراض بالجواهر لصح اتصافه بالحيوة والعلم
والقدرة وغير ذلك من الاعراض وخالف فيه النظام والنجار فقالا ان الجواهر اعراض
مجتمعة ص والابعاد متناهية ش اى ان كل جسم فبعده متناه اى
له غاية اى حد وهو الطرف الذى لا يحد بعده شيء آخر وخالف فيه بعض الاوائل
فاثبت ابعادا لا نهاية لها ص والمعلول قال الاكثر يقارن علته زمانا والمختار
وفاقا للشيخ الامام يتعقبها مطلقا وثالثها ان كانت وضعية لا عقلية ش
تقدم العلة على المعلول في الرتبة متفق عليه واما في الزمان ففيه مذاهب احدها
وبه قال الاكثرون انها مقارنة وفي اصل الروضة انه الصحيح وبه اجاب امام الحرمين
وعبارة الرافعي انه ارتضاه امام الحرمين ونسبه للمحققين الثاني واختاره
المصنف تبعا لوالده انها تسبقه وهو يتعقبها الثالث التفصيل بين الوضعية
وهي الشرعية فتسبق المعلول والعقلية فتقارنه لكونها موثرة بذاتها وهذا
ظاهر نص الام في كتاب الطلاق والعتاق الاصح او الصحيح ان الاحكام تقترن
وقال الشيخ عز الدين في القواعد الاسباب القولية التي يستقل بها المتكلم كالطلاق
والعتاق الاصح انها احكامها تقترن باخر جزء منها فتقترن الجزئية بالكراس قوله
انت حر والطلاق بالقاف من انت طالق وهذا الخلاف لا اثر له والحق ان من اصحابنا
الشافعي ومن طرقه جميع الالفاظ كالامر والنهي فانها قد لا تعد كان آمرا مع الدال من
قوله اقعد واذا قال لا تقعد كان ناهيا مع الدال من قوله تقعد وكذا الاقارير
والشهادات واحكام الحكام وقال بعض المحققين لا تقترن هذه الاحكام شيء
من هذه الالفاظ بل يقع عليها من غير تخلل زمان انتهى ص واللذة حضور
الامام في المعارف وقال ابن زكريا هي الخلاص عن الالم وقيل ادراك الملايم ش
والحق ان الادراك ملزوم لها ويقابلها الالم سر نقل المصنف عن والده والامام
فخر الدين حصر اللذة في المعارف وعبارة الامام تدل على انه لم يخص وانما جعلها
اعلاها فانه قال اللذات المطلوبة في هذه الحياة العاجلة تحصل في ثلاثة اقسام
الحسية وهي قضاء الشهوة ويشارك فيها الادمي غيره من الحيوانات واوسطها
اللذات الخالية وهي الحاصلة من الاستعلاء والرياسة لدفع الم القهر والغلبة
وهي اشد التصاقا بالعقلاء الذين بلغوا الرتبة الاولياء ولذلك قال بعضهم اخر ما يخرج من

ومن المعلوم بالضرورة ان اعلاها اللذات العقلية وهي الحاصلة بمعرفة
الاشياء والوقوف على حقايقها والله على الحقيقة واخذ ذلك من كلام الغزالي فانه قال
والعقلية اقلها وجودا واشرفها اما قلتها فلان الحكمة لا يستغني عنها الا الاقل
والصبي عن ادراك لذة الفهد والطيور والسمان والملاوة لا تدل على انها اطيب لذة
واستطابة اللبن لا تدل على انه اطيب الاشياء والناس كلهم الا النادر مقيدون في
صبي الجهد غير بالغين درجة العلوم فلذلك لا يستلذون بها ومن يمكن فيه ذوق
مريض يجد مرارة الماء الزلال واما اشرفها فلانها لا تحصل الا لمن وفقه الله تعالى
وثمرتها في الدار الاخرة والقادر على الشريف اذا رضي بالخسيس الفاني صار مصابا
في عقله محزونا بشقاوته واقل ما فيه ان الفضائل النفسية لا تنيل المعلم والمتعلم
لا تحتاج الى اعوان وحفظه بخلاف المال فان العلم يحرسك وانت تحرس المال والعلم
يزيد بالانفاق والمال ينقص به والعلم مانع من الكبر ذليل والمال يدعو اليه ذلك
ولذلك مدحه الله تعالى في القرآن في مواضع وقال الشيخ عز الدين هذه اللذة
مختص بدار المحنة اما دار الكرامة وهي الجنة فان اللذة تحصل بها من غير ان تتقدمها
او يقترن بها الم خرقت فيها العادات والعقوبات فان اقل خربات الاخرة لا يطيق
معه في هذه الدار حياة واما في تلك الدار فان احدهم ليباشر اسباب الموت من غير ان
وما هو ميت وذهب ابن زكريا الى ان اللذة امر عدمي وهو الخلاص من الالم وزيفه
الامام بما اذا وقع البصر على صورة حسنة فانه يلتذ بها مع انه لم يكن له شعور
بها حتى تحصل تلك اللذة خلاصا من الم الشوق اليها ولذلك قد يحصل للانسان لذة عظيمة
بالعثور على كنز مال فجاة وقيل اللذة ادراك الملايم وبقال ابن سينا في بعض كتبه
هي الشعور بادراك الملايم من حيث هو ملايم وقال المصنف تبعا للسمرقندي في الصحائف
الحق ان الادراك ليس نفس اللذة بل ملزومها وفي المحصول في القياس في الصواب
انها لا تحد لانها من الامور الوجدانية وعليه مشى في الطوالع ثم ذكر للصفات الاربع
مقابل اللذة فيكون على الاول وجودا وهو الوقوع في غير الملايم وعلى الثاني عدميا
وهو ادراك غير الملايم ص وما تتعلق به العقلا ما واجب او ممتنع او ممكن
لان ذاته اما ان تقتضي وجوده في الخارج او عدمه او لا تقتضي شيئا ش اي فالذي
اقتضت ذاته وجوده في الخارج هو الواجب الوجود والذي اقتضت ذاته عدمه
هو الممتنع والذي لم تقتض ذاته واحدا منهما هو الممكن ولا يمكن تغير واحد من
هذه الثلاثة عما هو عليه وقال بعضهم هما قسمان ادرج الواجب في الممكن ص
خاتمة ش هذه الخاتمة في علم التصوف واقتدينا في الختم به بصاحب الحلية

الصغير ليكون اعني تطهير القلب خاتمة الامر ص اول الواجبات المعرفة
وقال الاستاد النظر المودي اليها وانقاضي اول النظر وابن فورك ولمام الحرمين القصد الى
النظر من اختلف في اول ما يجب على المكلف على اكثر من عشر اقوال حكى المصنف
منها اربعة احدها معرفة الله تعالى لقوله فاعلم انه لا اله الا الله وليعلموا انما
هو اله واحد وبهذا قال الاشعري قال ابن القشيري وهو قول عامة اهل
الحديث وسلكوا طريق السلف وهو عن ملابسة الكلام وزعموا انه محدث
وشيء مخترع بعد انعدام زمن الصحابة والتابعين وانكروا قول اهل الكلام
اول واجب النظر ولو قال الكافر اسهلوني لا نظر واجبك لا يمهل ولكن يقال له
اسلم في الحال والا فانت معروض على السيف قال ولا اعلم في هذا خلافا بين الفقهاء
وقد نص عليه بن سريج والثاني النظر المودي الى معرفة الله تعالى فانه لا يتوصل
اليها الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفي القرآن آيات في وجوب النظر
والتنبيه على الآيات والعلامات وصحح الشيخ عز الدين في القواعد انه لا يجب
النظر لا عند الشك فيما يجب اعتقاده فيلزم النظر فيه الى ان يعتقده وقال الغزالي
في بعض كتبه النظر طويل عند من لا يعرفه وجبر عند العارف بحقائقه اذا عرفت
انك محدث فالمحدث لا يستغني عن المحدث فحصل لك البرهان على الايمان باسهل
من هذا كله فلا معنى لتكلف محدث الاشعري فقد غنى عن الحدث فاقترب هاتين الطريقتين
الثالث وبه قال القاضي انه معرفة الاوائل والمقدمات التي لا يتم النظر
الا بها الرابع وبه قال ابن فورك ولمام الحرمين انه القصد الى النظر الصحيح فانه
لا يحصل النظر الا بالقصد اليه وذكر الامام في المحصل وغيره ان الخلاف لفظي
يرجع الى ان المراد الواجب لعينه او لغيره فمن اراد الاول قال انه المعرفة
ومن اراد الثاني قال انه النظر او القصد الى النظر قال الرافعي بل هو معنوي
تظهر فايدته في المعصية بترك النظر عند من اوجبه قلت قد عرفت بتقرير
الامام انه واجب موسع الا انه وجوب الوسائل او المقاصد فكيف يقال لا يعصي
ويجنح الى معالي الامور شرع لما بدا بمعرفة الله تعالى ثنى بالنظر في الموجودات من
نفسه وغيرها فاتا وقولا وفعلا فيتعاطى معالي في الظاهر وهو علم الشريعة
والباطن وهو علم الحقيقة ويتجنب مزالق الردي الفاقة وهو الدنيا التي قال فيها
النبي صلى الله عليه وسلم لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها
شربة ماء وقال وقد مر بجدي اسك ميت للدنيا اهون على الله من هذا على احدكم

وقال

وقال الدنيا ملعونة ملعون ما فيها الا ذكر الله وما والاه او عالم او متعلم ولو كم يكن بها
محبة الدنيا من المفسدة الاشتغال عن الله عز وجل وقد قال بعضهم لولا
الله وقوله بيانها هو بالهدى الذي بعثه قال الجوهري يقول لم اقل لك عن هذا
الامر اي ارفعك عنه انتهى ومنه ما اشد بعضهم وقد هيؤك لامر لو فطنت له
فارحم بنفسك ان ترعى مع السفلة والسفساف بين مهملة وفاء مكررتين الامر الحقير
الردي من كل شيء وهو ضد العالي واصله ما يطهر من غبار الطريق او الثمار
والتراب اذا انتثر وروى البيهقي في شعب الايمان عن سهل بن سعد قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يحب معالي الامور ويكره سفسافها
فالمعالي والسفساف كلمتان جامعتان لاسباب السعادة والشقاوة وابي
النفس لا يرضى ان يكون ادنى مع القدرة على ان يكون اعلا ولا يميل الى الاعوج
وقد هدي الى صراط مستقيم فان الصادف عن معرفة الله والعمل للدين الاقبال
على الشهوات والحرص على الدنيا ولهذا قال الشافعي لو وصي لاعقل الناس صرف
الى الزاهد وقيل لعبد الله بن المبارك من الملوك قال الذين اذا ذللت لانهم ملكوا
انفسهم ولم تستعبدهم الدنيا ولم يجعلوا الطمع فيها عندا هلا الاخير ومنها
وما يرغب في الزهد في خمسة شركاره وقلة وفاره وكثرة بلاره وتحقق مخافة
ص ومن عرف به تصور تبعيد وتقريبه فخاف درجا فاصغى الى الهوى والتوى
فارتكب واجتنب فاحبه مولاه فكان سمعه وبصره ويده التي يبطش بها ورجله
وليا ان سأله اعطاه وان استعاذ به اعاذه ش قال بعضهم العارف عند اهل
التصوف من عرف الحق باسمائه وصفاته ثم صدق الله في جميع معاملاته ثم يتفقد
اخلاقه المذمومة وافاته ثم طالع الباب وقوفه ودوام بالقلب عكوفه فخرج من آفاته
بجميع امانيه وصدق الله في جميع احواله وانقطعت عنه هواجس نفسه ولم
يمنع بقلبه الى خاطر يدعوه الى غيره قال الشيخ عز الدين في القواعد الطريق
في اصلاح القلوب التي تصلح الاجساد بصلاحها وتفسد بفسادها تطهيرها من كل
ما يباعد عن الله وتحليها بكل ما يقرب الى الله ويزلف لديه من الاحوال والاقوال والافعال
وحسن الاقبال وترك الاقبال عليه والاصغاء اليه والشول بنيل به في كل وقت
من الاوقات وحال من الاحوال على حسب الامكان من ذا الى الغاية والمنال قال
ومعرفة ذلك هي الملقبة بعلم الحقيقة وليست الحقيقة خارجة عن الشريعة
بل الشريعة طافحة باصلاح القلوب بالمعارف والاحوال والنيات وغير ذلك انتهى فاذا
عرف الانسان ربه تصور بقلبه قبحه وتقريبه منه وليس المراد قرب المسافة

والله اعلم

وبعدها بالمراد بالتبعيد بترك اللطف والارشاد والتوفيق وارادة الخير
والتقرب باللطف والارشاد والتوفيق وارادة الخير فهما متباعدان وتقرب معرفة
فخاف ان يقع في التبعيد وبحاله ان يكون من اهل التقريب فيرغب الى العلم واتصف
الى واسرا سبحانه ونواهيه فيجتنب عنه وعلم بحب الامكان فارتكب ما امر الله
به واجتنب ما نهاه الله عنه فكان نتيجة علمه عمله به ومن كلام بعضهم العلم يهتف بالعمل
فان اجابه والا ارتحل فنال بالعلم والعمل محبة الله تعالى له وهو يدل على ان محبة الله
بغض المرء لنفسه لانها مانع له عن المحبوب فاذا وافقته نفسه في المحبة احبها
لا لانها نفسه بل لانها محبوبة ورتبطي الله لعبده ان يتحرا رضاه وهواه
فلا يسمع الا لله ولا يبطش الا لاجله كما قال عليه الصلاة واللام من
احب لله وابغض لله واعطى لله ومنع لله فقد استكمل الايمان وكما كانت حالة
النبي صلى الله عليه وسلم انه ما انتقم لنفسه في شيء يؤتى اليه الا تنتهك حرمات
الله فيكون هو ينتقم لله واصل هذا الحديث في صحيح البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم
عن الله عز وجل من اذى لي وليا فقد اذنته بالحرب وما تقرب الي عبدي بمثل
اداء ما افترضته عليه ولا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته
كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها فان سالني لاعطينه
وفي استعاذني لاعيذنه وقال بعضهم في معنى هذا الحديث ان الله تعالى يتولى
من احبه في جميع احواله كما يتولى الوالد جميع احوال الطفل فلا يمشي الا بحمل احدهما
ولا ياكل الا بيده فشبهت صفاته وقامت صفات الوالدين مقامها لشدة اعتنائها
بحفظه فذلك حال الولي مع الرب سبحانه وتعالى واتخاذ الله له وليا يحتمل ان يكون
فعيلا بمعنى فاعل اي تولى الله بطاعته ويحتمل انه بمعنى مفعول اي ولي الله الله
ورتبطي ولايته اجابت دعوته واعاذه مما استعاذ قال ابو سعيد الخراز
اذا اراد الله ان يتولى عبدا فتح عليه باب ذكره فاذا استلذ بالذكر فتح
عليه باب القرب ثم رفعه الى مجالس الانس ثم اجلسه على كرسي التوحيد ثم رفع
عنه الحجب وادخله دار القرب وكشف له الجلال والعظمة فاذا وقع بصره على
الجلال والعظمة خرج من محبته ودعاوي نفسه ويحصل حينئذ في مقام العلم
بالله فلا يتعلم بالخلق بل بتعليم الله وتجلية لقلبه فحينئذ يفتح عليه ما لم يسمع ولم
يفهم ص ودنى الهمة لا يبالي فيجهل فوق جهل الجاهلين ويدخل
رقة المارقين ش ودني الهمة هو من جنح الى سفساف الامور وعدل عن
معالي الامور لا يبالي هل قربه الله او بعده فلا يتعلم امرا ولا نهيه ولا يعمل بمقتضى واحد

منها لعلمه ولا يبالي بما اكتسب من الحلال هل هو من حل او حرام ولا يميز بين
الاعمال هل يوافق الشرع ام لا ولا يبالي بما فعله هل يسخط الله عليه ويرضيه
قد اعرض عن اخراه وانهمك في دنياه وقد قال العلماء ان الصحيح من باع دينه
بدنياه واخسر الاخسرين من باع دينه بدنيا غيره ص فدونك صلاحا او
فسادا او رضى وسخطا او قربا او بعدا او سعادة او شقاوة او نعيما او جحيما
ش هذا خطاب لمن علم الفرق بين الحالين تضمن قوله دونك تحذيرا والغرا
والاغرا للصلاح والرضى والقرب والسعادة والنعيم والتحذير لمقابلها اي بعد
ان عرفت الطريقين فاسلك طريق الهدى واحذر طريق الضلال ص واذ لم
تكارمه بالشرع فان كان ماموورا فبادر فانه من الرحمن فان خشيت فرطا
لا تاهه على صفة منهية فلا عليك واحتياج استغفارنا لا يوجب ترك
الاستغفار ومرمى قال السهروردي اعمل وان خفته فيجب ان تعلم انه
وان كان منهيا فاياك فانه من الشيطان فان غلب فاستغفر يش اذا عرض
لسالك طريق الحق امر فطريقه ان ينزنه بميزان الشرع فان الاحكام
لا تعرف الا منه وله ثلاثة احوال احدها ان يعلم انه ماموور به شرعا
اما على طريق الوجوب او الاستحباب فليبادر الى فعله فانه من الرحمن
عز وجل ثم يحتمل ان يكون الهاما من الله تعالى ويحتمل ان يكون من
القا الملك في الروع في القلب والفرق بينهما ان القا الملك قد يعارضه
النفس والشيطان بالوساوس بخلاف الخواطر الالهية فانه لا يعارضها
شيء قال الشارح قوله فبادر هذا التعقيب للرعاية قال الاستاذ
ابو القاسم القشيري فانك ان توقفت بردك الامر وهبت ريح التكاسل
وقد حكي عن البوشنجي انه كان في سفينة فاعلن نوح فقيصه عنه
وقال ادفعه الي فلانة فقيل له لو صبرت حتى يخرج قال خشيت
ان يزول ذلك الخاطر من القلب قلت هذا المعنى مفهوم من لفظ
المبادرة ولا يحتاج مع ذلك لدلالة الفا والله اعلم فان خشيت على ما
ماموورا به ان يقع على صفة منهية كعجب ورياء فلا يكن ذلك مانعا لك من
المبادرة اليه اقم الامر واحترز عن النهي فان اوقعته على الصفة المنهية
كان ذلك تخبيطا قلت وانما عبر المصنف بالوقوع واحترز عن الايقاع لانه
لو كان قصد ايقاعه على الصفة المذمومة بان علم انه اذا قوم للقرا فان ذلك
الخاطر شيطاني فهو انما فعل ما فعله لخشية من وقوع هذا المفسد من غير ان يكون

في العامل لقوة في الفعل وقد قال الفضيل بن عياض ترك العمل لاجل الناس شرك والعمل لاجل الناس رياء والاخلاص ان يعافيك الله منهما أشار المصنف الى الجواب عن سؤال تقريره انه حكي عن رابعة العدوية انها قالت استغفارنا يحتاج الى استغفار ومقتضاه ان لا نستغفر لانه امر يحوج الى التفضل منه واجاب عنه بان ذكر خلل لا يقتضي ترك الاستغفار قال الغزالي في الاحياء في باب التوبة لا تظنن ان رابعة تذم حركة اللسان بالاستغفار من حيث انه ذكر الله تعالى بل تذم غفلة القلب فهو يحتاج الى الاستغفار من غفلة قلبه لا من حركة لسانه فان سكت عن الاستغفار باللسان ايضا احتاج الى استغفارين قال وهذا حيث يقول القائل الصادق حسنات الابرار سيئات المقربين ثم استشهد المصنف لما قررنا من ذلك بقول الشيخ شهاب الدين السهروردي وقد سأله بعض اصحابه فقال القلب مع الاعمال يدا خله العجب ومع ترك الاعمال يخلد الى البطالة فاجابه بقوله لا تترك الاعمال وداوني العجب بان تعلم ان ظهورك من النفس فاستغفر الله فان ذلك كفايته ولا تدع العمل اسما كذا قال الامام في المطالب من مكايد الشيطان ترك العمل خوفا من ان يقول الناس انه مرائي وهذا باطل فانه تظهر العمل من ترغات الشيطان بالكلية متعذر فلو وقفنا العباد على اتمام العمل لتعذر الاشتغال بشيء من العبادات وذلك يوجب البطالة وهي اقصى غرض الشيطان وقال النووي ولو فتح الانسان عليه ملاحظة الناس والاحتراز من تطرق ظنونهم الباطلة لانسد عليه اكثر ابواب الخير وضيع على نفسه شيا عظيما من مهمات الدين وليس هذا طريقة العارفين ولتداحم من قال سمعا والي الله عز وجل ومكاسبه ولا تتعطلوا الصحة فان انتظار الصحة بطالة وحكي عن الامام الشافعي انه قال ما احتفت على عملك العجب فاذكر رضى من تطلب وفي اي نعيم ترغب وفي اي عقاب ترهب واي عافية تشكر واي بلاء تذكر فانك انما تكون في واحدة من هذه الحالة صحيح عينك عملك الحالة الثانية ان تحدث لك الامر منها عنه شيئا فلا تقربه فان تنك الخاطر من الشيطان اذا قال المصنف وقد يكون من النفس قالوا والفرق بينهما ان خاطر النفس لا ترجح عنده وخاطر الشيطان قد تنقلب الى عزم ان صمم الانسان على عدم فعله لان قصد الاغواء لا خصوص قضية معينة فان فعلت ذلك الذنب فاستغفر الله منه ولا تيأس من الرحمة قال الله تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن حديث النفس ما لم تتكلم او تعمل والم مغفور ان شيء ما يقع في النفس من المعصية له مراتب الاولى الهاجس وهو ما يلقى فيها ولا مؤاخذة به اجماعا لانه ليس من فعل العبد وانما هو وارد لا يستطاع دفعه الثانية الخاطر وهو جريانه فيها وهو مرفوع ايضا الثالثة حديث النفس وهو تردده هل يفعل الكلام او هو مرفوع ايضا لقوله عليه الصلاة والسلام ان الله تجاوز لامتي ما حدثت انفسها لم تتكلم او تعمل به الرابعة الهم وهو قصد الفعل وهو مرفوع ايضا لقوله تعالى اذ همت طائفتان منكم الاية ولو كانت مؤاخذة لم يكن الله وليهما ولقوله عليه الصلاة والسلام ومن هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه وفي هذه المرتبة تفترق الحسنة والسيئة فان الحسنة تكتب له والسيئة لا تكتب عليه بخلاف الثالث الاول فانه لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب واقتصر المصنف على هذين المرتبتين لوضوح الامر في الاوليين وقد تقدم معرفة حديث النفس بما اذا لم يتكلم بذلك ولم يعمل به فان تكلم او عمل حصلت المؤاخذة بامرين هما حديث النفس والعمل والبعض حديث النفس الا اذا لم يصحبه عمل ويفهم من ذكر التقييد في الهم ايضا من طريق الاولى لانه اكمل من حديث النفس الخامسة "العزم وهو وقوع القصد والجزم به فقال بعضهم هو كالاقسام المتقدمة والمكي عن المحققين المؤاخذة بقوله عليه الصلاة والسلام اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه كان حريصا على قتل صاحبه ص فان لم تطعه الاثام فعلت فتثبت اذا هم الانسان بمعصية فليعالج نفسه حتى لا يقع فيها فان لم تطعه نفسه الاثام بالسوء الى ذلك فليجاهدها بقدر الامكان فانها حينئذ اكثر اعدائه لقصد صاحبه الملاك الابدي وفي الحديث اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وقال بعضهم معالجة المعصية اذا خطرت حتى لا تقع اهون من معالجتها التوبة حتى لا تقبل لان ذلك يكثف النفس والتوبة بالندم والاسف والبكاء لا يدري ان قبلت توبته ام لا والواقع للمعصية اذكى لاهيا عن النهي والوعيد فهو من باب قتلوا انفسكم او اقتلوا انفسكم وان استحضر النهي والوعيد واقدم عليها تجرأ فهو كافر وتسويفا فعاص وترك ما وجب عليه وتعلقه بما لا يقدر عليه وهو التوبة وانما خص المصنف هذا بالاثام لان النفس ثلاثة هذه شر منها والثانية اللوامة التي يقع منها الشر لكنها تشابه بقلوم

عليه وتسمى بالحسنة كما قال عليه الصلاة والسلام من سرته حسنته وساءته سيئته فهو
مؤمن اي تلك المطمئنة التي اطمأنت الى الطاعة ولم تواقع معصية فان غلبته
نفسه وفعل المعصية فليبادر للتوبة قال الراغب والفور مفهوم من قولنا ذهب بالفا
قلت عرفت ان هذه الفاء لا دلالة لها على الفور كما تقدم وقبول التوبة من الكفر
قطعي وفي قبول التوبة من المعصية قولان هل هو قطعي ايضا او ظني قال الثوري
الاصح انه ظني وقال ابن الانباري في شرح البرهان الصحيح انه قطعي ص فان لم
يقلع لاستلذاذ او كسل فتذكرها دم اللذات وفجاة الفوات او التقنوط فخف
مقت ربك واذكر سعة رحمته واعرض التوبة وعاجلها وهي الندم وتحقق بالافلاح
والاستغفار وعزم ان لا يعود وتدارك ممكن لتدارك ستالم تقطع النفس
عن المعصية فان كانت لذتها او تكاسلا فتعالج بذكر هادم اللذات وفرق
الجماعات وهو الموت وقد يقع فيتحقق فوت المصلحة ويذكر مكدر العيش
ومقصر الامل باعث على العمل قال عليه الصلاة والسلام اكثروا من ذكر هادم اللذات
وانه كان سبب ترك التوبة القنوط واليأس من رحمة الله لشدة الذنب او
استحصار نقمة الرب فهذا ذنب اخر قد ضمه الى الاول فليخف مقت الله تعالى
على ذلك فقد قال تعالى انه لا ييأس من رحمة الله الا القوم الكافرون وطريق
علاجه استحضار سعة رحمة الله تعالى لقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا
على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وفي الحديث الصحيح
افرح بتوبة عبده من رجل اضل راحلته بارض فلاة عليها طعامه وشرابه الحديث
المشهور وفي الحديث الصحيح لولم تذنبوا لجاء الله بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر
لهم ويعالج نفسه ايضا بان يعرض على نفسه التوبة ومحاسنها وما ورد فيها ثم فسر
المصنف التوبة بانها الندم وتبع في ذلك الاصوليين كالقاضي والاستاذ وقال
الفقهاء التوبة ثلاثة اركان وهي الاقلاع في الحال والندم على الماضي والعزم على ان
لا يعود الى ذلك ثم ان تعلقت المعصية بحق ادمي اعتبر ركن رابع وهو
الخروج عن تلك المظلمة واليه اشار المصنف بقوله وتدارك ممكن التدارك فقال
امام الحرمين في الشامل ما لم يرد المظلمة وندم فقد صحت توبته فاما الندم على ما
سلف وما تعلق برد المظلمة حق اخر وجب عليه فاذا لم يفعله لم يبطل ما اتى به
من حقيقة التوبة واهملوا للتوبة شرطا اخر وهو ان يفعل ذلك لله تعالى فقد
يندم الانسان على شرب الخمر لضرها في بدنه ويقلع ويعزم لذلك فلا تكون توبة واذا
اعتبر النية في جميع الاعمال فالتوبة اولى بذلك فان النية روح العمل وتقل ابن

الفقيه

الفقيه عن والده اعتبار امر اخر وهو تذكر الذنب فان نسيه لم تصح
توبته منه كما لو نسي صاحب الدين وقال القاضي انما يتذكر تفصيل الذنوب
فلو قيل ان كان لي ذنب لم اعلمه فاني تائب الى الله منه فهل يكفيه فيما اذا لم
يذنب بالم يتذكرها فاما اذا علم انه ذنبا فالندم عليه الا ان يحمل وقال الشيخ
عز الدين يتذكر من الذنوب السالفة ما امكن تذكره ويأتي بما لا يقدر عليه
ما لا يقدر عليه وجمع المصنف بين طريقي الاصوليين والفقهاء فذكر قيد التدارك
في تفسيرها بالندم ثم ذكر ان الندم لا يتحقق الا ببقية الامور التي اعتبرها
الفقهاء قال الواسطي وكانت التوبة في بني اسرائيل بقتل النفس كما قال الله
تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم قال فكانت توبتهم فانتقم منهم
وتوبة هذه الامة اشد كما في انفسهم عن مرادهم مع بقاء رسومها لكل
ومثله بعضهم بما ذكر لوزة في قارون وفلكع عند سير على بن ابي طالب
تعالى عليهما وتصح ولو بعد نقض عن ذنب ولو صغيرا مع الاصرار على اخر
ولو كبيرا عند الجمهور خلافا لمن في مسايل الاولى من تاب ثم نقض التوبة بعد
ذلك في صحة التوبة الماضية وعليه المبادرة الى تجديد التوبة من المعاصي
قال الله تعالى ان الله يحب التوابين وهذه صيغة مبالغة لا تطلق الا على كثير التوبة
وفي الحديث ما اصر من استغفر ولو عاد في اليوم سبعين مرة وخالف القاضي ابو بكر
فقال بانتقاض توبته الاولى فيواخذ بذلك الذنب الذي تاب منه الثانية ب
التوبة من الصغاير كالكباير خلافا لابي هاشم ولم يشترط امام الحرمين
في الارشاد مخالفته في ذلك محكي الاجماع على الاول وتوقف السبكي في وجوب التوبة
منها عينا وقال لعل وقوعها مكفرة بالصلاة واجتناب الكباير يقتضي ان
الواجب اما التوبة او فعل ما يكفرها وبتقدير الوجوب فيحتمل انها لا تجب
على الفور حتى يمضي ما يكفرها وخالفه ولد المصنف فقال الذي اراه وجوب
التوبة عينا على الفور عن كل ذنب نعم ان عدم التوبة عن الصغيرة ثم جاءت
الكثرات كفرت الصغيرتين وهما تلك الصغيرة وعدم التوبة الثالثة فتصح التوبة
عن ذنب مع الاصرار على ذنب اخر خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم في التقبيح العقلي
لان الكل قبيح عقلا سواء يرد علينا قوله تعالى واخرون اعترفوا بذنوبهم
خلطوا عملا صالحا واخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم مع قوله فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره وقوله والوزن يومئذ الحق وفصل بعض اصحابنا ذلك فقال الحليمي
تصح التوبة من كبير دون اخر ي من غير عكس ومقتضاه عدم الصحة اذا كانت

وقالوا لا يعقل فرق بين الفعل الذي نفاه الاشعري عن العبد والكسب الذي تبنه
له بل صرح بقول الجبرية ان العبد لا قدرة له ولا فعل ولا كسب ولم ينفرد الاشعري
بذلك بل سبقه اليه غير واحد منهم علي بن موسى الرضا بن جعفر الصادق وقد سئل
اكلف الله العباد ما لا يطيقون فقال هو اعدل من ذلك قيل افيستطيعون ان
يفعلوا ما يريدون قالوا اعجز من ذلك فانه تعالى نسب الفعل الي نفسه
فقال والله خلقكم وما تعملون ونسب الكسب للعبد فقال تعالى جزاء بما كانوا
يكسبون وقال بما كسبت ايديكم والكسب ليس امرا زائدا من العدم الي الوجود بل نسبه
بعضها العبد بين قدرته ومعدوم في محله ضرورة وكل احد يفرق حركة الارتعاش
وحركة المختار فتلك بجرد فعل من الله لا كسب للعبد فيها وهذه منسوبة اليه
وخصت باسم الكسب فالله تعالى خالق افعال العباد وهي مكتسبة لهم وحجة الله تعالى
قايمة عليهم فلا لوم لعبد على ما يفعله ولا مطمع في الوصول الي كشف ذلك خاليا عن الاشكال
والامر اذا تعارضت ضررا الي قرب احتمال والله الموفق واليه المرجع صـ ومن ثم
الصحيح ان القدرة توصف للضدين وان العجز صفة وجودية قايمة تقابل القدرة تقابل
الضدين لا العدم والملكة شرح هذه المسئلة ان الاولي ذهب الاشعري واكثر اصحابه
الي ان القدرة على الفعل لا تصلح للضدين لاستحالة اجتماعهما فاستطاعة الايمان
توفيق واستطاعة الكفر خذلان ولا تصلح احديهما لما تصلح له الاخري وقال القلانسي
من اصحابنا تصلح لهما على البدل وحكاه الاستاد ابو منصور عن ابي حنيفة وابن
شيبة ومعناه انها ان اقترنت بالايمان صلحت له دون الكفر وان اقترنت
بالكفر صلحت له دون الايمان وقالت المعتزلة تصلح لهما ويلزم عليه الانتقال
عن تجدد الامتداد وهو محال وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم وانا على عهدك
ووعدك ما استطعت فاشار الى انه لا يبقى عند فعله طرفة عين لافتقار
الى استطاعة خلقها الله عنده في التنزيل فضلوا فلا يستطيعون سبيلا
فدل على ان استطاعة الهدى لا تصلح للضلال واصل الخلاف في هذه المسئلة ان
الاستطاعة مع الفعل او قبله من قال هي معه وهو الصحيح عند الاشعري
منع صلاحية القدرة للضدين ومن قال قبله جوز ذلك والثانية اختلفوا
في حقيقة العجز فقال المتكلمون هو صفة وجودية قايمة بالعاجز تضاد
القدرة والتقابل بينهما تقابل الضدين وقال الفلاسفة هي عدم القدرة عما شانه ان
يكون قادرا والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ووقفت الحكماء في الحكم في ذلك لاختلاف
في المعالم الثاني لانا متى تصورنا هذا العدم حكمنا بكونه عاجزا وان لم نعقل منه

امرا اخر فدل على انه لا يعقل من العجز الا هذا العدم تنبيهان احدهما وجه
بنايها بين الدليلين على مسئلة خلق الافعال كما اشار اليه المصنف بقوله وثمرته انه لما
لم يكن للعبد تاثير بقدرته ثبت له العجز وثانيهما وجه ادخال المصنف هذه المسئلة
في مسايل التصوف وهي من مسايل الكلام شد تعلقها بالحقيقة الباعثة
على العمل فانه اذا علم ان الله تعالى خلق العبد وافعاله وارسل الرسل بالشرايع واخفى
عن العباد ما علمه من احوالهم فمن سبق له في علم السعادة يسر للطاعة ومنع من
سبق له في علمه الشقاوة من الطاعة والاعمال بالخواتيم وسبقها على السابقة فالشقي
خطاه به عباده بتعليقه والحقيقة تعرفه في خلقه كيف شاء وقد اجتمع الامران في
قوله تعالى لمن شاء منكم ان يستقيم وما تشاءون الا ان يشاء الله رب العالمين
فالحقيقة بالمشيئة الشريفة ولا يفتي بالمن عن ظاهر ولا ظاهر عن بالمن
ص ورجح قوم التوكل واخرون الاكتساب وثالثها الاختلاف باختلاف
الاشخاص وهو المختار ومن ثم قيل ارادة التجريد مع داعية الاسباب شعوذة حقيقة
وسلوك الاسباب مع داعية التجريد انحطاط عن الاروة العلية وقد ياتي الشيطان
بالمراح جانب الله تعالى في صورة الاسباب او بالكسل والتمادي في صورة التوكل
والموقف بحث عن هذين ويعلم انه لا يكون الا ما يريد ولا ينفعنا علمنا بذلك
الا ان يريد سبحانه وتعالى ش اختلف في التوكل والاكتساب ايهما ارجح على
اقوال احدها التوكل لانه حالة عليه الصلاة والسلام وحال اهل الصفة في
الحديث الصحيح في صفة الذين يدخلون الجنة بغير حساب انهم الذين لا يتطيرون
ولا يسترقون ولا يكتوون ولا يتداوون وعلى ربهم يتوكلون ولانه يشغل عن مجاهدات والاجمع على قدر النصب ثانيها الاكتساب
لقوله صلى الله عليه وسلم ما اكل احد طعاما قط الطيب مما كسبت يداه رواه البخاري وفيه
ايضا مرفوعا ان داود عليه الصلاة والسلام كان لا ياكل الا من عمل يده ولانه فعل الاكابر
من الصحابة وغيرهم من السلف ثالثها وهو المختار ان ذلك يختلف باختلاف احوال
الناس فمن صبر على الفاقة ولم تسخط عند تعذر الرزق ولا استشرفت نفسه الى
احد من الخلق فالتوكل في حقه افضل قال الله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه
وفي الحديث لو انكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا
وترجع بطانا ومن سخط عند تعذر الرزق واشرفت نفسه وتشوفت لما في ايدي
الناس فالكسب له ارجح وفي هذا جمع بين اختلاف الادلة وهو نظير جواز التصرف
بجميع المال لمن يصبر على الاضافة وكراهته لمن ليس كذلك قال البيهقي في
شعب الايمان وعليه اكثر اهل المعرفة وقال بعضهم التوكل حال رسول الله صلى الله عليه وسلم

والكسب سنة فمن ضعف عن حاله فليسلك سنتهُ وذكر ابو حامد ابن ابي حمزة ان فقيرا
كسب فتوفي ما تول السادة الصوفية في الفقير للتوجه هل يجب عليه الكسب فاجاب
من ذوق رالله بصيرته ان كان توجهه دائما لا فتر فيه فالكسب عليه حرام وان
كانت له في بعض الاوقات فترة فالكسب عليه واجب قلت وفي جعل المصنف
الاكتساب في مقابلة التوكل نظر فان الاكتساب لا ينافي التوكل فان التوكل ركون
القلب الي الله والاعتماد عليه لا على السبب فقد يحرم ثمرة السبب مع تعاطيه
وفي الحديث ان رجلا قال يا رسول الله ارسل ناقتي والتوكل واعقلها او اتوكل فقال
اعقلها وتوكل رواه البيهقي وغيره وروي معاوية بن قرة ان عمر بن الخطاب
اتي على قوم فقال ما انتم قالوا نحن المتوكلون فقال بل انتم المتاكلون الا اخبركم
بالمتوكل من رجل القى حبة في بطن الارض ثم توكل على ربه قال البيهقي يعني للتوكلين
على امر الناس وقال الجنيد ليس التوكل الكسب ولا ترك الكسب التوكل
سكون القلب الي موعود الله قال البيهقي فعلي هذا ان لا يكون تجريد قط السالك
عن الكسب شرطا في صحة التوكل بل يكتسب بظاهر العلم ويعتمد بقلبه على الله تعالى
كما قال بعضهم اكسب ظاهرا واتوكل باطنا فهو مع كسبه لا يكون لا يقوم معتمدا على
كسبه بل معتمدا على كفاية الله تعالى قلت فكان ينبغي للمصنف التعبير
بقوله ورجح قوم ترك الاسباب وقوم الاكتساب والله اعلم وقوله ومن ثم قيل يشير
الي ما ذكره الشيخ تاج الدين بن عطاء الله في كتابه التنوير في اسقاط التدبير قال
طلبك التجريد مع اقامة الله اياك في الاسباب من الشهوة الخفية وطلبك الاسباب
مع اقامة الله اياك في التجريد انحطاط عن العصمة العلية وافهم رحمك الله انه من شان
العدو ان يأتيك فيما انت فيه فيجتهد عند ك في الطلب غيرما اقامك الله فيه فيتشوش
قلبك ويتكدر وقتك وذلك انه يأتي للمتسببين فيقول لو تركتم الاسباب بالكلية
لاشرقت لكم الانوار ولصفت منكم القلوب والاسرار وكذلك صنع فلان وفلان ويكثر
هذا العبد ليس معبودا بالتجريد ولا طاقة له به انما صلاحه في الاسباب فيتزلزل ايمانه ويذهب ايقانه ويتوجه الى الطلب من الخلق والي الاهتمام بالرزق
وكذلك يأتي للمتجردين ويقول الى متى تتركون الاسباب الم تعلموا ان ذلك يطهر
القلوب لما في ايدي الناس ولا يمكنك الاختيار ولا القيام بالحقوق وعرض ما يأتيك
منتظرا ما يفتح به عليك فلو دخلت في الاسباب بقي غيرك منتظرا ما يفتح عليك
منك ويكون هذا العبد قد طاب وقته وانبسط نوره ووجد الراحة بالانقطاع
عن الخلق لا يزال به حتى يعود الى الاسباب فتصيبه كدرة وتغشاه ظلمة ويرى

الرابع

والتاسع

الدايم في سببه. حتى حالا منه وانا اقصد الشيطان بذلك ان يمنع العباد الرجوع
علي الله فيهلهم فيه وان يخرجهم عما اختارلهم الي مختارهم لانفسهم وما اهلك الله
فيه تولي اعانتك عليه وما دخلت فيه بنفسك وكلك اليه وقل رب ادخلني
مدخل صدق واخرجني مخرج صدق واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا
انتهى وفيه تنبيه مكيدة شيطانية وصيانة قد يحث على العمل السبب
ويوهم انه السنة فيه الركون اليه واطراح جانب الرب تعالى وقد
يحث على الترك توهما انه في مقام التوكل وانما هو عجز ومهانة والسعيد
من وفق للفرق وحذر من تمويهه واغتيالهم والله اعلم وهذا
آخر ما تيسر جمعه وبالله التوفيق والحمد لله اولا واخرا ظاهرا
وباطنا وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم عدد نعم الله ولطفه
وافضاله والحمد لله الذي على عود عدد معلومات الله ومقدوراته

وعدد جميع خلوقاته

وافق الفراغ من نسخ هذا الكتاب المبارك يوم
الثلاثاء رابع المحرم الحرام من شهور سنة ثلاث وثلاثين وثمانمائة
على يد العبد الفقير الى رحمة ربه المعترف
بذنبه محمد بن مسعود الدلاسي
مولدا المتوحي منزلا القادري خرقة
عفا الله عنه ووالديه وجميع المسلمين
الكاتب والقارئ والمجموع له والمطالع
اجمعين
وصلى الله وسلم على سيدنا
محمد

وجدت على النسخة المنقول منها صورة
قال مولفه الطالب الله وفي اليدين هذا آخرها
تيسر جمعه وكان الفراغ منه عشية الجمعة
النصف من شهر ربيع الآخر سنة اربع وخمسين
وثمانمائة والحمد لله