مخطوط رقم	3410 م.ك	الموضوع	فقه شافعي
العنوان	الفوائد في شرح الزوائد		
المؤلف	الاقفهسي ; احمد بن عماد ـ 808 هـ		
أوله			
آخره			
تاريخ النسخ	898 هـ		
إسم الناسخ			
نوع الخط	نسخ معتاد	عدد الأوراق	153
لغة المخطوط		عدد الأسطر	0
تاريخ التأليف		المقاس	
الملاحظات			
مصدر المخطوط	شستربيتي		
المراجع			

PIETERSE DAVISON
INTERNATIONAL Ltd
microfilm service
Chester Beatty
Library
MS
1 12 1978
5 cm

AL-FAWĀ'ID FĪ SHARḤ AL-ZAWĀ'ID, by AL-AQFAHSĪ (d. 808/1405).

[Glosses on the *Zawā'id al-Minhāj* (or *Nihāyat al-su'ūl*), a commentary by AL-ISNAWĪ (d. 772/1370) on the *Minhāj al-wuṣūl*, a Shāfi'ī law-manual by AL-BAIḌĀWĪ (d. 716/1316).]

Foll. 153. 26·7 × 17·7 cm. Clear scholar's naskh.

Dated 15 Shauwāl 898 (30 July 1493).

No other copy appears to be recorded.

3H/C

A. DIRSTER BOATY

38 [illegible]

کنزبری
۴۲۱

153 folio.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

الحمد لله الذي اسس شريعته نبيه احسن اساس وايدها بكتاب وسنة واجماع وقياس ونصب لها ادلة يوضحها اهل الاجتهاد والاقتباس وصلاة وسلاما على اشرف خلقه محمد وعلى آله وصحبه اولي الشدة والباس وبعد فلما يسر الله تعالى الفراغ من تحشية زوائد المنهاج للبيضاوي على مولفها شيخنا الامام العلامة المتقن المحقق شيخ الاسلام بركة الاسلام الشيخ جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن القرشي الاسنوي الشافعي امتعنا الله بطول بقائه وجعله من احبابه واصفيائه قصدت ان اجمع ما فرقته من فوائده في البحث عليه مع تفاسيس اخر اضمها اليه من ايضاح مشكلاته وحل معضلاته سالكا في عبارته التسهيل مقتصدا بين الايجاز والتطويل ولقبته بالفوائد في شرح الزوائد فاصداه لك وجه الله تعالى واساله ان ينفعني به ومن نظر فيه او كتبه وجميع المسلمين الحمد لله حمدا يليق بجلاله وصلاته وسلامه على سيدنا محمد وآله وبعد فلما يسر الله تعالى الفراغ من شرح منهاج الامام العلامة ناصر الدين البيضاوي رضي الله عنه شرعت في تتميعه بجمع ما خلا عنه المنهاج المذكور من المسائل الاصولية المذكورة في الاصول العلامة المعتمدة في فن الاصول وهي المحصول للامام والاحكام للآمدي والمختصر لابن الحاجب رضي الله عنهم مع ما تيسر من ادلتها ما لا فيها النقل بالمعنى والبسط في العبارة فان كانت المسئلة في المختصر اطلقت النقل فيها سواء كانت في المحصول والاحكام ايضا او لا فان لم تكن فيه وكانت في المحصول عزوتها اليه سواء كانت في الاحكام او لم تكن وان لم تكن الا في الاحكام نقلتها عنه وحيث اختلف المذكورون في شرح شيء من هذه الثلاثة نبهت على المخالف ويعلم منه عدم اختلاف من عداه ولا اعادر من هذه الاصول الثلاثة شيئا من مسائلها الاصولية مما لم يكن تقييدا لاطلاق المنهاج او الكونه ماخوذا منه ولو في جواب او استدلال او في غير مظنة فليثق الحافظ لذلك من حفاظ المنهاج بانه حافظ لمسائل هذه الاصول كلها فلذلك سميته بزوائد الاصول على منهاج الاصول وترتيبته كاصله على مقدمة وسبعة كتب اما المقدمة ففي الاحكام ومتعلقاتها وفيها مسائل

الحمد هو الثناء بصفات الكمال ومحاسن الامور من الاقوال والافعال والشكر يكون للمنعم بالآلية ونعمه فيشكر على ما اولاه غيره من احسانه وقد يوضع الحمد موضع الشكر تقول حمدتك على احسانك اليّ ولا يوضع الشكر موضع الحمد لا تقول شكرتك على علمك فيكون الحمد اعم من الشكر من هذه الحيثية كما ان الشكر اعم منه من جهة اخرى حيث يكون باللسان وبالعمل قال الله تعالى اعملوا آل داود شكرا والحمد لا يكون الا باللسان فبينهما عموم وخصوص من وجه دون وجه قال بعضهم الحمد مقلوب من المدح وضد الذم كما ان ضد الشكر الكفر واصل لفظ الله لاه عند البصريين فزيدت اللام للتعريف ساكنة وادغمت واجتلبت همزة الوصل ثم سقطت في الدرج وقال الكوفيون اصله الاه فدخلت عليه الالف واللام وحذفت الالف لكثرة الاستعمال ثم ادغمت اللام في اللام فقيل الله واكثر اهل العلم على انه مشتق فقيل من الوله وهو فقدان العقل لفوات المحبوب والدلة الواو وهذه كما في وشاح واشاح وقيل من الالهة وهو التعبد قاله الضحاك بن مزاحم وقيل من الاله وهو الاعتماد اذ الخلق يعتمدون عليه وقيل من الهت في الشراب اذا تحيرت فيه قاله ابو عمرو بن العلاء وقيل من الهت الى الشيء اذا سكنت اليه قاله المبرد وقيل معناه المحتجب يقول العرب لاهت العروس اذا احتجبت وقيل معناه المتعالي ومنه قيل للشمس ألهة وقد اقاويل غير هذا ولكن هذا اقربها وقوله حمدا مصدر نوعي ويجوز ان يكون من الاستقرار الذي يتعلق به الخبر ويكون هو الخبر على الصحيح قوله يليق بجلاله في موضع الصفة والجلال كالعظم والكبرياء والقهر والغلبة وصفة الجمال كالرأفة والرحمة والكرم والعفو والصلاة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الآدمي التضرع والابتهال وسمي نبينا صلى الله عليه وسلم محمدا لكثرة خصاله المحمودة اللهم الله تعالى اهله لذلك لما علم من خصاله المحمودة وهو خير الخلائق اجمعين على الاطلاق واكثر العلماء على جواز اضافة الاول الى الظاهر والمضمر ومنع

للاضافة الى الثاني الكسائي والنحاس والزبيدي وآله صلى الله عليه وسلم بنو هاشم
وبنو المطلب وقيل عترته واهل بيته وقيل امته واختاره الازهري وغيره من
المحققين والاول اختاره الشافعي واصحابه وبعد كل صحيحة على التعميم لفظها
على الاضافة والقاصد لها عاطفة على محذوف اي تنبه وقيل زائدة لدفع
توهم اضافة بعد الى ما بعدها قاله ابو شامة قوله بسم الله تعالى
الفراغ من شرح المنهاج كان ذلك في اخر سنة احدى واربعين وسبع
مايه وابتداؤه في صفر سنة اربعين وسبعمايه وله من التصانيف
غير جواهر البحرين في تناقض المحررين والتنقيح فما رد على التصحيح
والتذكرة تصحيح التنبيه وهذه الزوائد والمهمات الذي وافق اسمها
مسماها في تخريج مختصرات وشرح عروض ابن الحاجب والهداية الى
اوهام الكفاية ومختصر الرافعي الصغير انتهى فيه الى البيوع وشرح منهاج
النووي ونرجو من الله تعالى اطالة عمره لتكميلها وكلها فريدة عقيدة
يتيمة في جنسها وحيد والشفع ضد الوتر قال الهروي
في قوله تعالى وما لنا من شافعين اي نافعين نفا الشفيع ولم ينف
الشفاعة واحترز بالمسائل الاصولية عن مباحث ابن الحاجب من المنطق
وفيه وفي غيره من الاحاديث والنوادر واوهاما لا التفات و
الخوانيم والتذنيبات ولا ما وقع استطرادا في اثناء جواب
او استدلال او زيادة حد او ضابط ونحو ذلك قوله
المعتمده اي عند المتاخرين لكونهم هذبوا ونقحوا كتب
المتقدمين فلهم الفضل بالسبق والترتيب والتفصيل والتبويب
قوله سواء كانت بدوين اثبات الهمزة عند خوف اللبس وحذفها
حذفها عند امنه قراءة ابن محيصن سواء عليهم انذرتهم بحذف
الهمزة قوله وحيث اختلف المذكورون مثاله اذا خالف
الامام الآمدي وابن الحاجب فيقول وخالف الامام فتعلم من
ذلك انهما قالا بخلاف مقالته واعلم ان الثلاثة اما ان يتفقوا

على الحكم او يختلفوا بمعنى ان كلا منهم يقول خلاف مقالة الاخر او يقول
واحد منهم سبا وخالفه الاخران او يرجح احدهما شيا وخالفه الاخر و
يفصل الثالث او يختلف ترجيحه بمعنى انه يقول بمقاله احدهما من و
بمقاله الاخر اخرى او يجزم لاحدهما او ثاني الاخران بتفصيلين متعاكسين
او يختلف ترجيحهما او يفصل الثلاثة متعاكسين وسنرى الممكن من هذه
الاقسام مبينا في مواضعه ان شا الله تعالى واذا اك يظهر لك في
عبارته قوله ولا أغادر اي اترك قال الله تعالى ما لهذا الكتاب
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة اي لا يترك وغادر واغدر بمعنى واحد
يقال اخذ المتاع فلم يغدر منه شيا اي لم يبق قال الهروي
قوله مما لم اكن تقييدا مراده ان الذي ذكرها ولا اذا كان
تقييدا لمسيله ذكرها في المنهاج فقد لا اذكره اعني القيد وان كان
مسيله مستقله فلا اتركها الا لكونها ماخوذا من كلام المنهاج قوله
اذكر اي لا قرر في الذهن او في الخارج ان الفت للخطيب بعد وهذا الجزء
احد اربعة وهو الرابع متعلقان بما قبلهما من لفظ حافظ والثاني
متعلق بحذوف والثالث بقوله فليتق واللام في الاصول
الاولى للعهد والثانية للجنس والزوائد جمع زايد قياسا وانما
يكون شاذا اذا كان صفة لما يعقل نحو سابق وسوابق والاصول
جمع اصل وهو ايضا قياس مطرد كلعب وكعوب ورتبته
كاصله اي المنهاج وانما احتاج الى الكتب السبعة لان اصول
الفقه مركب من معارف ثلاث معرفة الدلايل فعقد لها
خمسة كتب الكتاب والسنة والاجماع والقياس والدلايل
المختلف فيها ومعرفة الاستنباط فعقد لها كتابا سادسا في
التعادل والترجيح ومعرفة من يستفيد الحكم من مجتهد ومقلد
فعقد لها سابعا في الاجتهاد والافتاء والقدمة بتشديد الدال
وكسرها ان نقلت من مقدمة الجيش وبفتحها ان نقلت من مقدم

الرجل ويجوز هنا مراعاة المعنيين والمراد بالاحكام الوجوب
والندب والحرمة والكراهة والاباحة واللام فيها للعهد ذهني والمراد
بمتعلقاتها افعال العباد قال الاولى المندوب ليس مكلفا به خلافا
للاستاذ والخلاف لفظي اي انه ان اريد بالتكليف مطلق الطلب او
التكليف باعتقاد تدينيته فالمندوب كذلك اتفاقا وان اريد الطلب
الجازم من التقبيض فليس كذلك اتفاقا ويأتي في المكروه ايضا نحو ما قلناه
في المندوب المندوب في اللغة المدعو اليه يقال ندبه لامر
فانتدب له اي دعاه له فاجاب قال بعض شعرائنا في العشرة الاسلاميين
اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا وتوسع فيه
بحذف حرف الجر اذ اصله المندوب اليه فلما حذف استكمل الضمير وفي
الاصطلاح ما قاله بقوله المحصول هو الذي يكون فعله راجحا على تركه في نظر
الشرع ويكون تركه جائزا قال واما ذم الفقهاء من عدل عن جميع
النوافل لاستدلالهم بذلك على استهانته بالطاعة وزهده عنها فان
النفوس تستنقص من هذا ذا به وعادته انتهى وفي كلامه نظر من
حيث انه ان اراد بالذم العقاب فبعيد اذ المندوب لا ذم في تركه
وان اراد استنقاصهم له لرد شهادته وما اشبه ذلك فهو غير اصطلاح
الاولين واعلم أن في المندوب مسألتين ذكرهما الامدي وابن الحاجب
الاولى ان المندوب مأمور به كما ذهب اليه القاضي ابو بكر وبعض اصحابنا
خلافا لابي الرازي والكرخي قالا لان المندوب فيه الاخبار فهو شبيه بالمباح
والمباح ليس مأمورا به فالمندوب كذلك واجيب بمنع المقدمة الاولى
فان الغزالي قال في المستصفى الندب اقتضاء جزم مع اختيار فيه لان
التخيير عبارة عن التسوية فاذا رجحت جهة الفعل ربط الثواب به
ارتفعت التسوية والتخيير فان قلت هذه ترد عليه حيث لم
يذكرها فالجواب انها تخرج من قول المنهاج وان لم يمنع فتدبر
حد المندوب طلب الفعل مع المنع من الترك الثاني مسيلا الكما

قال

قال الامدي في الاحكام اختلف اصحابنا في المندوب هل هو مأمور
التكاليف فاثبته الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني ونفاه الاكثرون
وهو الحق لان التكليف فيه كلفة ومشقة والمندوب بمستوي هو
والمباح في ان كل واحد منهما مخير في فعله وتركه والمباح ليس من احكام
التكليف فليكن المندوب كذلك ومقتضى هذا ان الاستاذ يسلم ان المباح ليس
بتكليف وسيأتي في فروع المحصول ما يخالف ذلك بل وفي كلامه ايضا ما يخالف
قوله والخلاف لفظي اي لم يتوارد النفي والايجاب على محل واحد لانه
ان اريد بالتكليف مطلق الطلب اي طلب الفعل من حيث هو او التكليف
باعتقاد تدينيته اي ان الله تعالى كلفنا ان نعتقد كونه ندبا فالمندوب لا شك
انه مأمور به من هذه الحيثية وان اراد الطلب الجازم من التقبيض فليس كذلك اتفاقا
من الجميع ايضا لانحطاط الواجب والمندوب وكذلك ان عنى بما يكون فعله
راجحا على تركه او الذي في فعله كلفة ومشقة لاحرج الخلاف عن كونه لفظيا
قال في المحصول وسمي المندوب مرغبا فيه ومستحبا اي ان الله تعالى
رغبنا فيه وحثنا عليه ونطوعا اي ان المكلف انقاد لله
تعالى فيه وسنة قال ولفظ السنة مختص في العرف بالمندوب
ومنهم من قال لا يختص به بل يتناول كل ما علم وجوبه او ندبه
بامر النبي صلى الله عليه وسلم واحيانا اذا قصد به نفع الغير قوله
ويأتي في المكروه اي ان المكروه منهي عنه ولا تكليف فيه كما ان المندوب
مأمور به ومكلف به ايضا اذ المكروه ضد المندوب قال الامدي
اذا عرف الخلاف معنى المكروه فالخلاف في كونه منهيا عنه وفي
كونه من احكام التكليف على نحو ما سبق في المندوب ولا يخفى وجه
الكلام في الطرفين تزييفا واختيارا فائدة ذهب بعض اصحاب
ابي حنيفة كمالك رضي الله عنهما الى ان الامر يتناول المكروه قال
القيرواني وهذا غلط اذ المكروه منهيا عنه فكيف يكون الشيء
منهيا عنه مأمورا به تنبيه المكروه ما خوذ من الكراهة والكراهية

وقال الامدي من الكراهه وهي الشده في الحرب تقول حل كريه اي شديد الراس قال
الجوهري كرهت الشي كراهه وكراهيه فهو شيء مكروه وكريه ومقتضى عباره الامدي
ان الكراهه مصدر وليس كذلك الا ان يريد المكروه بمعنى الكراهه لانه مشتق منها
وفي الشرع ما قاله الامدي قد يطلق ويراد به الحرام قال الامام ومنه
قول الشافعي واكره كذا وهو يريد التحريم وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحه
وان امكن منهيا عنه كترك المندوبات وقد يراد به ما نهي عنه نهي تنزيه
كالصلاه في الاوقات والاماكن المخصوصه وقد يراد به ما في القرب منه حراره
وان غالب الظن حله كاكل لحم الضبع وحكمه في الاوقات المكروه بكراهة التنزيه
وجه ضعيف للبندنيجي والصحيح الذي عليه اكثر الاصحاب خلافه وهو مقتضى الحادث
الصحيح قال الثانيه محرم تحريما ولا واجبا خلافا للمعتزله والكلام فيه
كالكلام في الواجب المخير هذه من مسائل المحظور قال الجوهري المحظور الممنوع
وقال في الاحكام قد يطلق على ما كثرت افاته يقال لبن محظور اي كثير الآفه
وقد يطلق بمعنى المنع والقطع ومنه حظرت عليه كذا اي منعته منه ومنه
المحظير للبقعه المقتطعه يأتي اليها المواشي وفي الشرع ضد الواجب
قال الغزالي اذا عرفت حد الواجب فالمحظور هي مقابلته ولا حاجه حده قال
الامام هو الذي لذم فاعله شرعا قال الامدي الحق فيه ان يقال هو ما
يقتضي فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له ويسمى المحظور
حراما ومحرما ومعصيه وذنبا وقبيحا ومزجورا عنه ومتوعدا عليه
من الشرع اذا علم ذلك فيجوز ان يخبر الله تعالى أحد الامرين او الامور لابعينه
اذ لا مانع من قول القائل لا تكلم زيدا او عمرا فقد حرمت عليك كلام احدهما
لابعينه ولست احرم عليك الجميع ولا واحدا بعينه فتعين ان يكون المحرم
احدهما لابعينه وهو المدعى هكذا استدل الامدي قال بعضهم وفيه
نظر من حيث انه اذا لم يكن المحرم كلام الجميع فقد اباح كلامنهما اذ ومن لازمه
اباحه كلام كل واحد منهما فيكون الشي محرما مباحا وهو ممتنع وفي هذا
النظر نظر قوله خلافا للمعتزله اي انهم يقولون الحرمه تعلقت بالجميع على

التخيير كما يتعلق الوجوب بالجميع في خصال الكفاره على قاعدتهم في الواجب
المخير ولا يجوز ان يكون المراد واحدا مبهما فيهما قوله والكلام فيه
كالكلام في الواجب المخير اي اعتراضا واستدلالا وقد ذكر البيضاوي وجهي
فيه ثلاثه مذاهب احدها ما نقله في المحصول عن الفقها واختاره
الامدي ونقله عنهم وعن الاشاعره واختاره ابن الحاجب ايضا ان
الواجب احدها لابعينه قال او غير معين لا يجوز ان يراد الاول للاجماع
والثاني لانه خلاف مقتضى التخيير فتعين الثالث "وهو المدعى وهو نظير ما تقدم
من الاستدلال على ثبوت الحرام المخير الباقي مذهب المعتزله ان الجميع واجب
على معنى التخيير اي لا يجوز ترك كلها ولا يجب الاتيان بجميعها الثالث ان
الواجب منها معين عند الله تعالى دون الناس وهو باطل لاستلزامه
التكليف بالمحال ومقتضى هذا التعليل الاتفاق على جوازه في الحرام المخير
اذ لا محال في تكليف احد الامرين لابعينه وهو مقتضى عبارته قال
الامدي الخصم في الحرام المخير قد يثبت بقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا
لان او في النهي للجمع لا للتخيير واجاب بان مقتضى الآيه التخيير وتحريم
احد الامرين لابعينه واما استفادتا الجمع من دليل آخر وجب ان يكون
كذلك جمعا بين الآيه وما ذكرناه من الدليل واعلم ان وصف الجميع
بالحرام يلزم ايضا لان كل حكم ثبت للاعم ثبت للاخص بالضروره لاشتماله
عليه والحرام ثابت لمسمى احد الكلامين مثلا فيكون ثابتا لكل واحد منهما
على البدل لاشتماله عليه وقد علمت في الواجب المخير لفظي وان الثواب
والعقاب متعلقان فيه بواحد لا بالجميع كما نقله الامدي عن المعتزله
فليكن الحرام المخير كذلك قال الثالثه الامر بالاداء ليس امرا بالقضا
بل يتوقف على امر جديد خلافا لبعض الفقهاء الثلاثه وجب الامر الاول
لكان مقتضيا له وليس كذلك لان صوم يوم الخميس يقتضي يوم الجمعه وايضا لو
اقتضاه لكان اداؤه لكانا سواء اي حتى لا يأثم بالاقتصار على الثاني
اذا ورد الامر بعباده فان لم يكن لها وقت معين مثل ان يقول افعل كذا ولم يقيده

بزمان معين فاذا لم يفعل المكلف اول وقت الامكان فهل يجب عليه ان يفعل
فيما بعد او يحتاج الى دليل ثان القايلون بان الامر للفور اختلفوا منهم من
قال يقتضيه وهو ابو بكر الرازي ومنهم من قال لا يقتضيه الا بدليل
اخر والقايلون بانه ليس للفور قالوا الاحتمل بوقت دون وقت وان كان
لها وقت معين وهي مسيله الكتاب كما اذا قال صل اربعا وقت الظهر
فاخرها عنه بعذر او بغير عذر او وقعها فيه على وجه من الخلل فهل يجب
قضاوها بعد الامر او لا بد من امر جديد للقضا ثلاثة مذاهب الاول
انه يتناوله قال الامدي وهو مذهب الحنابله وكثير من الفقها ونقله
بن برهان في الوجيز عن طايفه من الفقها والمتكلمين احتجوا بوجوه الاول
قوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم والفعل مستطاع
في الزمن الثاني واجاب في المختصر الكبير بان المعنى في زمانه الاول
ولك ان تقول الاصل عدم التخصيص الثاني ان تقييده بالزمان انما وقع
لضروره المامور به واجيب بانه لو كان كذلك لجاز تقديمه على الوقت
وهو ممتنع اتفاقا الثالث انه كما يجب الدين اذا لم يودى منه اداه بعده
واجاب به المنع لصحة ادا الدين قبل وقته المذهب الثاني انه يتناوله
قياسا قاله ابو زيد الدبوسي لانه حق ثبت في ذمته فيجب قضاوه كدين
الادمي وابطله في كتاب الخول بان في حقوق العباد وجب الضمان لانا
عرفناه قايما مقام الاول فيما يتعلق به صلاح العبد فلم نلتزم ان الفعل
هنا في الثاني قايم مقامه في وجه الصلاح المذهب الثالث وهو
المختار عند الشافعي رضي الله عنه واصحابه كامام الحرمين والغزالي والشيخ
ابي اسحاق والامام والامدي ومن تابعهم انه لا يتناوله لفظا ولا قياسا فعلى هذا
الامدي وهو مذهب المحققين من اصحابنا والمعتزله ومظنه هذه المسيله باب
الامر كما ذكرها فيه هناك وانما ذكرها هنا لتعلقها بالاحكام الشرعيه قوله
لنا لو وجب هذا دليل على المختار وهو ان القضا يتوقف على امر جديد وتقديره
لو وجب القضا بالامر الاول لكان الامر الاول مقتضيا للقضا والثاني باطل وهو

المراد بقوله وليس كذلك واستدل على بطلانه بان قول القايل يوم
الخميس يقتضي يوم الجمعه لا بالمنطوق ولا بالمفهوم واذا بطل الثاني بطل القسم
لانه لا معنى لوجوبه بالامر الاول الا اقتضاه اياه لغة قوله وايضا هذا
دليل اخر على المختار وهو ان الامر الاول لو تناول القضا لكان القضا
ادا لان حد الادا منطبق عليه اذ ذاك اذ الادا عباره عن الفعل في
وقته ابتدا على حكم الامثال والموافقه كما قاله بن الانباري في
شرح البرهان وايضا فان الفعل مطلوب في الزمن الاول مطلوب في
الثاني قال بعضهم وفيه نظر لان طلبه في الثاني انما هو لجبر ما فات
بعذر او غيره قوله ولكانا سواء هذا دليل ثالث وهو ان الامر
الاول لو تناول القضا لتساوى الادا والقضا من كل وجه والتالي
باطل لان من اخر الى زمن القضا قصدا ياثم ولو كانا سواء لما اثم واذا
بطل التالي بطل المقدم قال بن الحاجب وايضا لو اقتضاه لما انفك عنه اي
فيكون حيث وجد القضا وجد العكس لكنه قد انفك بدليل الجمعه والاضحيه
زاد الامدي والجهاد فانها لا قضا فيها وايضا لو اقتضاه لما كان لقوله صلى الله
عليه وسلم من نام عن صلاه او نسيها الحديث فايده والاصل في الكلام التاسيس دون
التاكيد قال الرابعه حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف
قطعا خلافا لاصحاب الرأي لنا لو كان شرطا لوجب صلاه على محدث وجنب
ولا قبل النقيه ولا التكبير قبل النقيه ايضا ولا اللام منه قبل الميم وذلك
كله باطل واعلم انه من افراد هذه المسيله تكليف الكفار بالفروع وقد
نقض له صاحب المنهاج هذه من مسايل المحكوم فيه وهو الفعل
المامور به اذا كان له شرط شرعي مقدور عليه هل يجوز التكليف به سوا
كان الشرط موجودا او لا هذه المسيله فرضها الاصوليون في تكليف الكفار
بفروع الشريعه كالصلاه والزكاه وما اشبه ذلك اما الايمان فانهم مخالفون
به باجماع الامه كما قاله القرافي قال امام الحرمين ولا خلاف ان الكفار
لجمعين محاطبون بتصديق الانبيا وان اقتضى وقوع ذلك تقدير

العقاريين في الالاهيات واحترز بالشرط عن السبب والشرعي عن العقلي واللغوي
وقوله في التكليف يحتمل ان يكون للواجب به الايجاب وهو ظاهر ويحتمل ان
يراد به الاداء ويحتمل ان يراد اوان لا يراد ابل الصحه كما اختاره الشيرازي حيث
قال واعلم انه لا نزاع بين الفريقين في ان حصول الشرط الشرعي لاداء الواجب
كالتمكن من الاداء شرط في التكليف بادائه وليس شرطا في التكليف بوجوبه
ولهذا لم يكن المكلف النائم في وقت الصلاه مكلفا بادائها مع وجوبها
عليه بدخول الوقت ولا يجب عليه القضاء اذا انتبه بعد مضي الوقت
ولا في ان حصول الشرط الشرعي لوجوب الواجب كالتمكن من فهم الخطاب
شرط في التكليف بادائه ولهذا لم يكن الصبي والمجنون مكلفين بادا الصلاه
ولا في ان حصول الشرط الشرعي لوجوب الشي شرط في التكليف بوجوبه
وانما النزاع في ان حصول الشرط الشرعي بصحه السبي كالايمان لصحه العبادات
والطهاره لصحه الصلاه هل هو شرط في التكليف بالسبي اي بوجوبه او بادائه
اوكلاهما هذا وان يصرحوا به لكن يظهر من كلامهم بادني تامل يجب حمل كلامه
عليه فعلى هذا ان حملنا الشرط على عمومه بالنسبه الى الايجاب والاداء لا يستقيم
وكذلك بالنسبه الى الوجوب او الاداء فينبغي حمله على الصحه كما قاله وكان ينبغي
له ان ينبه على الوقوع ايضا تبعا لابن الحاجب في مختصره قال في التلويح والظاهر
الوقوع عند المحققين قوله خلافا لاصحاب الراي اي اصحاب ابي حنيفه
والراي هو القياس واما الشافعيه فاصحاب حديث اصطلاحا وتبع
في تسميه جميع اصحاب ابي حنيفه الغزالي وابن برهان واما بقيه الاصوليين
كامام الحرمين والامام فخر الدين والآمدي ومن تابعهم فيحكونه عن اكثر
الحنفيه والشيخ ابي حامد الاسفرايني وحكاه في المنتخب عن ابي اسحق
الاسفرايني فان ثبت كون المنتخب للامام فهو سبق قلم منه وقد نبه
القرافي في خطبه شرح المحصول على ان المنتخب لضياء الدين حسين شر
قال في البحث الرابع اخبرني الشيخ شمس الدين الخسروشاهي ان الامام فخر
الدين اختصر المحصول كراستين فقط ثم كمله ضياء الدين حسين وغير عباره

الكراستين بعباره وهذا المذهب نقله في الاصل عن المعتزله تقليدا للصاحب
للاصل خلاف ما في المحصول والتحصيل قوله لنا اي لو كان حصول الشرط
الشرعي شرطا في التكليف لما وجب الصلاه على المحدث والجنب والتالي باطل
وهو عدم وجوبها فالمقدم مثله اما الملازمه فظاهره اذ على تقدير
الشرطيه لا تجب الصلاه على المحدث والجنب لعدم حصول شرط صحتها
الشرعي وهو الطاهر قوله ولا قبل النيه اي لو كان حصول الشرط
الشرعي ايضا شرطا في التكليف لما وجبت الصلاه قبل النيه ولما وجب التكبير
قبل النيه ولما وجبت اللام من الجلاله في الله اكبر قبل الهمزه منه والتالي
باطل فالمقدم كذلك وفي كلامه نظر في موضعين الاول قوله ولا التكبير
قبل النيه وهذا لا يستقيم على مذهب الشافعي اذ النيه لا تتقدم على التكبير
وانما هي مقارنه له قال الشافعي رضي الله عنه وينوي صلاته مع التكبير
لا قبله ولا بعده وان اختلف الاصحاب في فهم عبارته الثاني قوله ولا اللام
منه قبل الهمزه لا يستقيم لان هذا شرط لغوي وكلامنا في الشرعي فكان
ينبغي ان يقول ولا همزه اكبر قبل لام الجلاله اذ الترتيب في التكبير واجب
شرعا قوله واعلم اشير الى ان مسله حصول الشرط اعم من مسله تكليف
الكفار بالفروع ولا يقال لو لم يذكرها لاوردت عليه لان كثيرا من المصنفين
يترجمون هذه المسيله بتكليف الكفار بالفروع فهي هي لانا نقول الفرقه
بين الاعم والاخص ضروريه فان قلت اي فرق بين هذه وبين قول
المنهاج وجوب الشي مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الواجب الا به فالوجوب
ان في مسيله المنهاج الخلاف في السبب والشرط بعد الاتفاق على التكليف
وهنا اذا انتفى الشرط هل يحسن التكليف ام لا فهما غيران وقد حكى بعضهم في
الاصل الاربه مذاهب الاول ان الكفار مكلفون بجميع الفروع وهو ظاهر
مذهب الشافعي كما قاله في البرهان وقال في المحصول انه مذهب اكثر
اصحابنا واكثر المعتزله الثاني عدم التكليف مطلقا وهو مذهب اكثر
الحنفيه كما تقدم الثالث انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر قال

بعض الشراح رايته في تعليق لبعض المتاخرين ان الشيخ اباحامد ذهب الى عكسه
وهو ان الاوامر تتناولهم دون النواهي قال ورايت في تعليق الاستاذ
الشيخ ابي اسحق الاسفرايني انه لا خلاف في ان خطاب الزواجر من الزنا والسرقه
والقذف متوجه على الكفار كما يتوجه على المسلمين قال القرافي مرتبي
في بعض الكتب التي لا اذكرها الآن ان الكفار وان كانوا مخاطبين بفروع الشريعه
فالجهاد خاص بالمؤمنين لمخاطب الله تعالى بوجوب الجهاد كافرا نزحت
فيه ونقل عن القاضي عبد الوهاب ان منهم من فرق بين المرتد وغيره
وهو مقتضى عبارة المحصول ايضا حيث قال في جواب قوله تعالى ما سلككم
في سقر الآيه جواز ان يكون اخبارا عن قوم ارتدوا بعد اسلامهم مع انهم
ما صلوا حاله الاسلام قال في الاحكام وذلك محل الوفاق وهذا وان كان
ظاهر العبارة عليه ما نقله الزنجاني عن ابي حنيفه انه لحق المرتد بالكافر الاصلي
في انه لا يخاطب بفروع الشريعه بل لو اجتمع عليه صلوات وزكوات وكفارات
فارتد ثم اسلم تسقط وتبرا ذمته قال العبدري في شرح المستصفى
ما معناه هل يبقى الفعل ممكنا مع تخلف شرطه او مستلزما تخلف شرطه
الامكان وعلى هذا الاصل يبنى الخلاف في صحة مخاطبة الكفار بفروع الشريعه
قال الاصوليون مخاطبون وخالف الفقهاء واختلافهم في لفظه لا
في معنى لاتفاق الجميع على البطلان حال الكفر والصحه بعده لتخلف
وذلك ان نقول لا نسلم ان الخلاف لفظي بل يرجع الى المعنى ايضا كما
قاله الامام وهو تضعيف العذاب وزاد عليه القرافي في شرح
المحصول اشياء كثيره منها تخفيف العذاب عنهم على تقدير الفعل
ومنها تيسير الاسلام بتقدير فعل الخيرات لحذا من قوله صلى الله
عليه وسلم ان المؤمن يختم له بالكفر بسبب كثره ذنوبه فيبتاسب
ان يختم للكافر بالايمان بسبب كثره حسناته ومنها الترغيب
في الاسلام فان الشخص اذا حصل منه قتل وسرقه حال كفره
وقيل له ان الاسلام يشترط به ما قبله كان ادعى له الى الاسلام

خلاف ما نقل عن بعضهم الا الكفر وحده وقد ذكر بخيار رضي الله عنه في
شرحه للاصل فوائد حسنه منبه ذلك بتعلق بالدنيا كتعليق طلاقه
وعتقه وظهاره والتزامه الكفارات وغير ذلك فليراجع منه قال
الغزالي اتفقوا على صحة التكليف بالفعل الذي يجهل الامر انتفا شرطه
ووقوعه عبثا وقته كقول السيد لعبده خط هذا الثوب في الغد فان شرط
الخياطة بقاء الثوب وهو غير معلوم له فلو علم الامر انتفاء ذلك الشرط كما
لو كلف الله تعالى زيدا بالصوم غدا مع علمه بانه لا يعيش فانه يصح ايضا
خلافا للامام والمعتزله ولاجل صحته يعلم المامور قبل الوقت انه مكلف
لنا انه لو لم يصح لم يعص احد ابدا لان شرط وقوع الفعل هو الاراده اما
من الله تعالى او من العبد على اختلاف المذهبين فاذا علم الله الترك علم
انتفا الشرط هذا من مسائل الحكم عليه وهي ان الشيء المكلف
به في الفعل او الترك اذا كان له شرط فان جهل الامر انتفا شرط صحة التكليف
قطعا وان علم وجوده فلا نزاع في الصحه ايضا وان علم الامر انتفا الشرط
وقت الفعل او الترك دون الامر فهو محل الخلاف اما اذا كان الامر
ايضا عالما بالفوات فلا يصح لعدم الفائده وهي الابتلاء والاختبار
والمختار كما ذهب اليه القاضي ابو بكر والجمهور الغفير من الاصوليين الصحه
وذهب امام الحرمين والمعتزله الى انه لا يصح التكليف به لعدم الفائده
ومحل الخلاف كما قال الآمدي فيما اذا كان الآمر عالما بما يعاقبه الامر
دون الامر كما مر الله تعالى وكذا نقله شارح المحصول عن القاضي عبد
الوهاب ايضا وهذه المسئله تترجمها الاصوليون بان المكلف
بالفعل او الترك هل يعلم كونه مكلفا قبل التمكن ام لا قال في المختصر
الكبير المكلف يعلم التكليف قبل وقت الامتثال وان لم يعلم تمكنه
عنده وحاصله صحة التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه عند
وقته وقوله بالفعل الذي يجهل الامر لا يتاتى في حق الله تعالى
لاجرم انه مثله بقول السيد لعبده وقوله فوعلم الامر دخل

الفقه

فيه ثلاث صور كما يقدر واحد بالمنطوق واثنان بالمفهوم وان
شئت قلت هذه الثلاثة مضروبة في ثلاثة وهي علم الامر بوجود
الشرط وعلمه بانتفايه وجهله بالحال فيصح فيما عدا علم الامر بانتفاء
الشرط حيث امكن والخلاف في هذه المسئلة يلتفت الى ماخذ هو
اعم من هذين وهو انه هل يجوز الامر بالشرط في حق الغايب
مع الاتفاق على جوازه في الشاهد كما تقدم حيث الاشارة اليه اولا
الذي ذهب اليه المعتزلة المنع وجعلوا العلة في الشاهد جهله
بعاقبة الشرط وهو محال على الغايب تعالى عن ذلك اذ من شرط
الشرط عندهم ان يكون ممكن الوجود والقدر عند الامر قبل
قال افعل كذا ان كان احتماع النقيضين ثابتا لم يكن شرطا
فالحق جواز ذلك واذا قلنا به فهل يعلم المكلف كونه مكلفا قبل
التعذر واذا قلنا به فاذا علم الامر انتفاء الشرط هل يصح التكليف
فلواتي بالاولى لكان اعم او بالثانية كما فعله الامدي وابن الحاجب
لكان احسن ومنشا الخلاف بين المعتزلة ومن خالفهم في اصل
المسئلة ان الامر لابد فيه من مامور به منشا عن الامور فاذا علم
الامر انتفاء الشرط انتفت العلة وتلزم ايضا اللغوي الكلام ولما تكليف
المحال كذا قالت المعتزلة ولم يشترطوا انه قد يحسن ايضا لمصلحة تنشا
من نفس الامر كالابتلاء والاختبار وتوطين النفس على الامتثال اذ لا
يبعد ان يامر السيد عبده بفعل شيء في الغد مع علمه برفعه عنه استصلاحا
له بتنبيهه على بقاء الامر بالبشر والقبول ومعاقبته على ما يبدي منه من كراهيته
الامر وعدم التهيي وغير ذلك قوله ولاجل صحته اي صحة التكليف
بالفعل الذي علم الامر انتفاء شرط وقوعه وقته بعلم الماموران مكلف
قبل وقته اذ لو لم يصح ذلك لما علم العبد كونه مكلفا قبل وقت الفعل
لتحويزه عدم الشرط الذي هو التمكن من علم الله تعالى فيجوز عدم التكليف
فلا يحصل الجزم بانه مكلف قبل وقت الفعل لكنه يجزم قبل الوقت

يكون

يكون مكلفا قبل ذلك على صحة التكليف به قوله لنا لما فرغ من تقرير محل
النزاع شرع يستدل على المختار فقال لنا لو لم يصح التكليف بذلك لما عصى احد
من المكلفين ابدا لكن التالي وهو عدم عصيان احد باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان تارك الصلاة انما يعصي اذا كان مكلفا بها في وقتها
لكنه غير مكلف بها لانتفاء شرط من شروط وقوعها وهو الارادة قوله
كانت ان قلنا ان الافعال واقعة باراده الله تعالى كما ذهب اليه الاشعري
ومن تابعه او حادثة ان قلنا ان الافعال واقعة باراده العبد كما ذهب
اليه المعتزلة او قبل الحدوث اراده القديم كما ذهب اليه بعض المتكلمين تعالى
الله عن ذلك واذا تبين انتفاء الشرط تبين ان لا امر وحينئذ فلا عصيان
وهو باطل فان قيل هذا انما يقدح على المذهب الاول وهو التعليق
بالاراده القديمة فالجواب انه يقدح مطلقا اذ على المذهب الاخر
وهو حدوث الاراده يتعلق علمه تعالى بالوقوع وعدمه فلا يمكن وقوعه
حتى يعلمه الله تعالى فعلم الله تعالى بوقوعه شرط لوقوعه فهو كالاراده
الدرعة ايضا قوله واذا علم الله المكلف علم انتفاء الشرط اي اذا كان
الله تعالى عالما بكونه يترك فيما بعد يتعلق علمه تعالى بعدم الفعل فلا سبيل
الى وقوعه واذا كان كذلك علم قطعا انتفاء الشرط واذا انتفى الشرط
انتفى المشروط والاولى ان يقول فاذا علم الله انتفاء الشرط علم الترك
اذ الشرط سابق على المشروط او مقارن له [illegible] يظهر ما به الحال
كما قال الامدي وغيره فيتم جامع فيضار رمضان عامدا من غير عذر
شرعي او مات من يومه هل يسقط الكفاره ام لا فعند المعتزله
تسقط لان لا له الموت او الجنون على عدم التكليف وعند الاشعري ومن تابعه
لا تسقط لان الغرض من التكليف عنده اما الامتثال او الابتلاء كما تقدم
والاول هو المنسوب الى الشافعي ورجحه الرافعي والنووي ورجح
العز بعض الباني ولم يورد الغزالي غيره وسنبوه الى بعضه في الاصل
ومن فوايده ايضا ما لو علق الطلاق او العتق على الشرط في الصور

او الصلاة الواجبتين عليه ثم مات اوجب قضائها فعند المعتزله لا يقع
الطلاق ولا العتق وعند الاشعري يقعان قال السادسه يستحيل
كون الشيء واجبا حراما من جهه واحده الا عند بعض من يجوز تكليف
المحال وطما الشيء الواحد له جهتان كالصلاه في الدار المغصوبه فالجمهور
على صحتها وقال القاضي لا تصح ولكن يسقط الطلب عندها واختاره في
المحصول وقال احمد واكثر المتكلمين لا صحه ولا سقوط لنا القطع بطاعه
العبد وعصيانه فيما اذا امره سيده بخياطه ثوب ونهاه عن الجلوس في
مكان مخصوص فخاطه في ذلك المكان اتفق العقلاء على استحاله كون
الشيء واجبا لما من جهه واحده لتقابل حديهما اذ الامر طلب الفعل مع
المنع من الترك والنهي طلب الترك مع المنع من الفعل وخالف في ذلك
بعض من جوز التكليف بالمحال وهم الذين يجوزونه عقلا وشرعا والبعض
الاخر يجوزونه عقلا لا شرعا مستدلين بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وان كان مقتضى عبارة الامدي التعميم فانه قال اتفق العقلا
على استحاله الجمع بين الحظر والوجوب في فعل واحد من جهه واحده
الاعلى راي من يجوز التكليف بالمحال وكذلك قال الامام وابن الحاجب
في المنتهى هذا في الفعل الواحد بالشخص من جهه واحده واما
الواحد بالعرض كالبياض المنطلق على بياض القطن والثلج والواحد
بالجنس كالحيوان بالنسبه الى الانسان والفرس والواحد
بالفصل كالناطق بالنسبه الى زيد وعمرو فهذه الثلاثه يختلف
حكم كل واحد منها باختلاف ما هو مقول عليه فيصح ان يكون
بعض افراد ها ماموراً به وبعضها منهياً عنه اتفاقا واما
الفعل الواحد بالنوع فجمهور الاصوليين على انه كذلك كالسجود
لله تعالى فانه ماموربه والسجود للصنم فانه منهي عنه وخالف
في ذلك بعض المعتزله قايلين بان السجود نوع واحد وهو
ماموربه لله تعالى فلا يكون حراما ولا منهياً بالنسبه الى الصنم

من

من حيث هو سجود والا كان الشيء الواحد مامورا منهيا ورد بان ضروره التغاير
بالشخصيه بين السجودين لا يلزم منها مما ثلثهما من كل وجه والسجود
الماموربه لله تعالى هو المقيد بتعظيم الرب تبارك وتعالى قال تعالى لا
تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله ولو كان كما ذكروه لكان عين الماموربه
منهياً عنه وهو محال قوله واما الشيء الواحد اي بالشخص اذا كان له
جهتان واعتبار ان كالصلاه المفروضه في الدار المغصوبه فمن حيث هي صلاه
ماموربها ومن حيث هي في محل الغصب منهي عنها للغصب فعنه ثلاثه مذاهب
احدها تصح ويسقط القضا بها وهو ما ذهب اليه الجمهور من الفقها واختاره
امام الحرمين والغزالي وابن الحاجب تبعا للامدي والثاني انها لا تصح
ولكن يسقط الطلب عند الصلاه لا بها وهو ما ذهب اليه القاضي ابو بكر
الباقلاني واختاره في المحصول وفي المعالم كما نقله عنها التلمساني وفي نقله
عنها نظر احتج القاضي بان هذه الافعال من الركوع والسجود وان كانت
معصيه فلا يبعد ان يسقط الطلب عندها لا بها كما ان من كسر ساق نفسه
او شرب دواء فزال عقله يسقط عنه فرض العبادات كلها عند هذه
المعصيه لا بنفس المعصيه وتأييد ذلك الاجماع المنعقد على ان من تاب
بعد ما غصب انه لا يومر بقضا الصلوات التي صلاها في الاماكن المغصوبه
ورد بان الاجماع ايضا منعقد على صحه الصلاه في الدار المغصوبه وهو لا
يقول به واجاب بان الاجماع على الصحه مخالف العقل اذ الفعل الواحد
لا يكون طاعه ومعصيه ونقل عنه امام الحرمين ان التكليف يسقط
عندها كما يسقط التكليف باعذار نظراً كالجنون وغيره ورد بان
الاعذار محصوره كالشيخ والعجز وفعل غير كفرض الكفايه والواجب المخير
على احد الاقوال وليس هذا واحداً منها المذهب الثالث انها لا تصح
ولا يسقط القضا بها ولا عندها وهو ما ذهب اليه ابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم واكثر المتكلمين والامام احمد واهل الظاهر والزيديه
قيل وهو رواية عن مالك محتجين بان الصلاه قيام وقعود وهذه

الكون والكون في البقعه المغصوبه معصيه فهذه الافعال معصيه والفعل الواحد
اذا اتصف بصفه المعصيه والعدوان استحال ان يكون موصوفا بصفه الطاعه
لتضادهما ورد بان الفعل الواحد وان كان كونا في المعصيه لكنه طاعه من حيث
انه امتثال لامر الامر ومعصيه من حيث كونه شاغلا به ملك الغير بغير
اذنه واذا كان كذلك فلا امتناع من التحيه والسقوط قوله لنا استدل
على المختار بان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل السوق مثلا فخاط
الثوب في السوق فانا نقطع بامتثاله في الخياطه وعصيانه في دخول السوق
فكذلك الصلاه من غير فرق يقطع بانه ممتثل لها عاص بدخوله ملك الغير
بغير اذنه قال بعض الشراح وفي المثال نظر ولعله يشير الى ما قاله في
الحصول واما المثال الذي ذكروه فبعيد لان مسمى الفعل الذي هو متعلق
الامر غير الفعل الذي هو متعلق النهي وليس بينهما ملازمه ولا حرم صح الامر
باحدهما والنهي عن الاخر انما النزاع في صحه تعلق الامر والنهي بالشيء الواحد
فان احدهما من الاخر واورد الخصوم على المذهب المختار انه لو صحه الصلاه في الدار
المغصوبه لصح صوم يوم العيد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلامكان
اعتبار الجهتين كما في القضيه وهو ان يكون متعلق الامر الصوم من حيث
هو صوم ومتعلق النهي الصوم المضاف والجواب منع الملازمه لانا لا
نسلم اعتبار الجهتين كما في القضيه لان صوم يوم العيد غير منفك عن
لاستلزام الملزوم وهو صوم يوم النحر اللازم وهو الصوم فليس فيه الا
جهه واحده بخلاف الصلاه في الدار المغصوبه فان متعلق النهي الغصب
وهو ينفك في الجمله عن متعلق الامر وهو الصلاه وايضا فصوم يوم النحر
انما نهي عنه لكونه صوما واقعا في ذلك اليوم بخلاف الصلاه في
الدار المغصوبه فانه لم ينه عنها لكونها صلاه واقعه في ذلك المكان
بل لانها مستلزمه لشغل الحيز تنبيه قال بن برهان في الاوسط
وتظهر منه او كال الزكاه او وزنها بمكيال او ميزان مغصوب اوج على جمل

مغصوب او صلى وعليه دينون بما طل بها او صلى في ثوب حرير قال النووي
في شرح المهذب قال جماهير اصحابنا ان الصلاه في الدار المغصوبه صحيحه لا تجب
فيها واد لوعن صاحب الكامل انه ينبغي ان تفسخ وتحصل الثواب على الفعل
فيكون مثابا على فعله عاصيا بالقيام في المغصوب قال وهذا هو القياس على
طريق من صححها قال فروع حكاها في المحصول الاول المباح ليس مكلفا
به وسماه الاستاذ ابو اسحق بذلك لكونه قد ورد التكليف باعتقاد اباحته
ومو بعيد مع انه نزاع لفظي المسر انتضا الكلام على فروع المختصر وهذه فروع
المحصول وهي اربعه قال الامدي اتفق الجمهور على ان المباح لا يدخل تحت
التكليف خلافا للاستاذ ابي اسحق احتج الجمهور بان التكليف هو الذي فيه
كلفه ومشقه تقول كلفتك عظيما ولا تقول اكلتك عظيما لاستوا فعله وتركه
فلا يكون مكلفا به واحتج الاستاذ بان المكلف محب عليه اعتقاد كون المباح
مباحا والوجوب من خطاب التكليف فالمباح مكلف به قال الامام والحق
انه ان كان المراد بانه من التكليف هو انه ورد التكليف بفعله فمعلوم
انه ليس كذلك وان كان المراد اعتقاد اباحته فالاعتقاد مغاير لذلك
الفعل والاستاذ ابو اسحق سماه تكليفا بهذا التاويل وهو بعيد اي
لغه واصطلاحا اذ هو في اللغه مشتق من الاباحه وهو الاعلان وقد يطلق
بمعنى الاذن وفي الاصطلاح خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك
من غير ترجيح قوله مع انه نزاع لفظي اي لورود التكليف وعدمه
على محز واحد لان الجمهور يقولون لا تكليف بالفعل المباح او الترك
والاستاذ وافقهم على ذلك وقول التكليف باعتقاد كون الفعل مباحا
وهم يوافقونه على ذلك واعلم ان الشيخ ذكر هذه المسيله مع ذكره لمسيله
المندوب ليس مكلفا به وان الاستاذ خالف فيها فوافتصر على هذه لانها
عن تلك من باب اولى او لوضعها اليها ونبه على كونها من فروع الحصول
كما فعل في المكروه لكان احضر تنبيه ان قلت اهمل من الاصول الثلاثه
فروعا الاول المندوب هل يصير واجبا بعد الشروع فيه ذهب ابو حنيفه

الى وجوبه وضح الشافعي مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم الصائم المتطوع
امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر واذا ثبت في الصوم فسنا عليه بقيه
العبادات الثاني المباح هل هو حسن والحق انه ان كان المراد من الحسن
كل ما رفع الحرج عن فاعله سواء كان على فعله ثواب او لم يكن فالمباح حسن
وان اريد به ما يستحق فاعله الثواب فالمباح ليس بحسن الثالث هل
هو من الشرع قبل ليس منه لان معنى المباح انه لا حرج في فعله وتركه وذلك
معلوم قبل السمع قال الامدي اتفق المسلمون على ان الاباحه من الاحكام الشرعيه
خلافا لبعض المعتزله الرابع قال الامدي اتفق الفقها والاصوليون فاطبه
على ان المباح غير مامور به خلافا للكعبي واتباعه من المعتزله في قولهم
المباح في ان الفرع الاول محله كتب الفقه ولم يلتزم الا المآيل الاصوليه والثاني
خرج من قول المنهاج ما نهي عنه شرعا فقبيح والا فمن كالواجب والمندوب
والمباح والثالث يخرج من قوله ايضا بالقضا او التخيير حيث جعل التخيير
وهو المباح قسما من اقسام الحكم الشرعي والرابع يخرج من قوله قال
الكعبي فعل المباح ترك الحرام وهو واجب والخامس من قوله اذا نسخ الوجوب
بقي الجواز خلافا للغزالي كما اشار اليه في شرح الاصل بقوله وهذه الميله
ترجمها الامدي وابن الحاجب بقولهما ليس بجنس الواجب وفي نقل هذه
العباره عن الامدي نظر قال الثاني الحكم قد يتعلق بشيئين على البدل
وحينيذ فقليجرم الجمع كتزويج المراه من كفئين وقد يباح كستر العوره
بثوب بعد ثوب وقد يسن خصال كفاره الحنث او
بشيئين على الترتيب كما ذكر في المنهاج او باشيا وقد يتعلق بهما على البدل
والفرق بينهما ان في الترتيب لا يجوز الاقدام على احدهما الا عند تعذر الاخر
حسا او شرعا ولا يقدم على اكل الميته الا عند تعذر المباح وفي البدل يتخير المكلف
بينهما كالستر بثوب بعد ثوب لا جرم ان الامام ومن تابعه غايروا بينهما
قال فرع الامر بالاشيا قد يكون على الترتيب وقد يكون على البدل وعلى
التقديرين فقد يكون للجمع محرما ومباحا ومندوبا قوله وحينيذ

فقد يجرم

اي واذا

اي واذا كان الامر كذلك فقد يجرم الجمع بين السببين الذين يتعلق بهما الحكم على البدل
كالجمع بين امامين استعد للامامه وكتزويج المراه من كفئين وقد يباح الجمع بينهما
كستر العوره بثوب بعد ثوب وفي المثال نظر من حيث ان العاني لم يستر سيا
كذا مثله في المحصول وقد يسن اي كخصال كفاره الحنث فانه يسن ان يجمع
بين خصلتين او ثلاث من العتق والاطعام والكسوه وفيه ما في ستر العوره
من النظر فان الخصله الثانيه لا تسمى كفاره فيحمل على ما اذا اوقع الخصال دفعه
واحده وايضا عبارته شامله للصوم مع انه مع بقيته الخصال مما تعلق
الحكم به على الترتيب لا البدل قال الثالث اذا امر المكلف بفعل غير
موقت فاخره امتثاله عن اول وقت الامكان بقي الامر به ان قلنا الامر
المطلق لا يقتضي الفور فان قلنا انه يقتضيه فهل يكون مكلفا به بدون
امر جديد فيه مذهبان مبنيان على ان قول القايل لغيره افعل كذا هل
معناه في اللغه افعله في الزمان الاول فان عصيت ففي الزمان الثاني
فان عصيت ففي الزمان الثالث او معناه افعله في الاول من غير تعيين
معنى الثاني والثالث اذا امر المكلف بفعل فانه يكون ذلك الفعل
موقتا بوقت معين وتاره لا بوقت فان اقت وأخر المكلف الامتثال
الى ان خرج الوقت فهل يجب القضا بالامر الاول ام لا بد من امر جديد
هذه المسيله المتقدمه في اول الكتاب وقد جعلها في المحصول مسيله في
حد ذاتها صورتان الصوره الاولى في الوقت المعين والثانيه في
المطلق وتبعه على ذلك صاحب التحصيل والحاصل فلو ضم الشيخ هذه
الى تلك او عكس ونبه على ان احداهما من مآيل المختصر والاخرى من
المحصول لكان احصر وان لم يوقت بل كان مطلقا واخر المكلف ذلك
الفعل عن اول وقت الامكان فهل يجب عليه ان يفعل بعد ذلك
مقتضى الدليل الاول ام لا بد من دليل اخر يدل على الفعل في الزمان
الثاني ينبني ذلك على ان الامر المطلق هل يعني الفور ام لا وفيه اربعه
مذاهب احدها عند الامام واتباعه والامدي وابن الحاجب انه لا يدل

لا على الفور ولا على التراخي والثاني انه يدل على الفور وجوبا وهو مذهب
الحنفيه والثالث انه يدل على التراخي جوازا اي حتى لو فعله اول الوقت
اجزاه والرابع انه مشترك بين الفور والتراخي وهذه المسيله مبنيه ايضا
على ان الامر المطلق هل يقتضي التكرار ام لا ان قلنا انه يقتضي التكرار وهو
ما ذهب اليه الاستاذ وجماعه من الفقها والمتكلمين فلا اشكال ان الامر المطلق
يقتضي الفور وان قلنا لا يقتضي التكرار وهو المختار عند الامام واتباعه والاكثرين
وابن الحاجب فهل يكون للفور فيه ما تقدم من الخلاف فان قلنا انه لا يقتضي
الفور بقي الامر على ما كان عليه ولا يحتاج الى دليل اخر وان قلنا ان الامر المطلق
يقتضي الفور فهل يجب عليه ان يفعل في الزمان الثاني او الثالث يقتضي
هذا الدليل او يحتاج في القضا الى دليل اخر فيه مذهبان احدهما انه لا
يحتاج وهو ما ذهب اليه ابو بكر الرازي قال في الحاصل واحتج له بان الامر
يقتضيان احدهما وجوب الفعل والثاني كون ذلك الوجوب على الفور
فاذا طلب الفوريه بالتاخير بقي الوجوب اذ لا يلزم من انتفا احد مقتضي
الامر انتفا الاخر كما في العام المخصص وكان يقول التفريع على الفور
بالفوريه والفوريه بمنزله الشرط كانه قال افعل كذا بشرط كونه في
هذا الزمن المخصوص وزوال الشرط يوذن بزوال المشروط والثاني
انه يحتاج الى دليل اخر يدل عليه ولا يتناوله الاول قال في المحصول
لان قوله افعل قايم مقام قوله افعله في الزمان الثاني لم يكن ذلك
القول سببا وقد بينا انه اذا فعل له ذلك وترك الفعل في الزمان الثاني
لم يكن ذلك القول سببا لوجوب الفعل في الزمان الثالث فكذا
هنا ضرورة انه لا تفاوت بين اللفظين قوله منشاها اي منشا
الخلاف على التفريع بان الامر المطلق يقتضي الفور ان قول القايل لغيره افعل
كذا هل معناه في اللغه افعله في الزمان الاول فان عصيت اي فان تركت
ففي الزمان الثاني او معناه افعله في الزمان الاول من غير تعرض للثاني
والثالث وعبارة المحصول هل معناه افعل في الزمان الثاني ولم يتعرض

فيه

فيه للزمان الاول وهو اخصر من عبارة الشيخ اذ التفريع على ان الامر
للفور فلا حاجه الى قوله في الزمن الاول لانه ثابت بمقتضى الفوريه
قال القرافي اما يكون القضا والاداا ما عين له الشارع وقتا لمصلحه
يعلمها سواء علمها المكلف ام لا اما ما كان بعين الوقت تابعا لعينه لا
لمصلحه فيه كتعيين الحج عند الاستطاعه وانقاذ الغريق وقضا الحاكم والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يوصف باداا ولا قضا لانه لو تاخر الشرط
او تقدم لتاخر الوقت معه وتقدم اذا تقرر ذلك فيكون تعيين زمان
الفعل تفريعا على القول بالفور تابعا لكوره الامر في الزمان الذي
قبل الزمان المعين للفعل لا لمصلحه في عين هذا الزمان فلا يوصف
بكونه قضاا ولا اداا فلا يندرج في هذه المسيله قال
الرابع الحسن والقبيح قد يراد بهما ملايمة الطبع ومنافرته كقولنا انقاذ الغريق
حسن واخذ الاموال ظلما قبيح وقد يراد بهما صفه الكمال وصفه النقص
كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وقد يراد بهما ترتب الثواب والعقاب
فالاولان معقليان اتفاقا والثالث هو محل الخلاف اعلم ان البيضاوي
في المنهاج اشار الى ابطال قاعده التحسين والتقبيح وكذلك ابطلها
ابن الحاجب ايضا واستدل عليها بادله كثيره وانما ذكرها هنا في فروع المحصول
لينبه على محل الخلاف فانه قال انما النزاع في كون الفعل متعلق به الذم
عاجلا والعقاب اجلا عندنا ان ذلك لا يثبت الا بالشرع وعند المعتزله
ليس كذلك الا لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق
فاعله الذم قال وذلك الوجه قد يستقل العقل بادراكه وقد لا
يستقل بها الذي يستقل فقد يعلمه العقل ضروره كالعلم بحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلمه نظرا كالعلم بحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع والذي لا يستقل بمعرفته فكحسن صوم اخر
يوم من رمضان وقبح صوم اليوم الذي بعده فان العقل لا طريق
له الى العلم بذلك لكن الشرع لما ورد به علمنا انه لولا اختصاص

كل واحد منها بما لاجله حسن وقبح والا امتنع ورود الشرع به وبعضهم
قسم الافعال الى ما يوافق غرض الفاعل والى ما يخالفه والى ما لا يوافقه ولا
يخالفه فالموافق يسمى حسنا والمخالف قبيحا والثالث عبثا قال الغزالي
وعلى هذا يكون الفعل الواحد موافقا لشخص مخالفا لاخر فهو حسن في من
يوافقه قبيح في حق من يخالفه حتى ان قتل الملك الكبير حسن في حق
اعدائه قبيح في حق اوليائه وهؤلاء لا يتحاشون عن تقبيح فعل الله تعالى
اذا خالف غرضهم وكذلك يسمون الدهر والفلك وهؤلاء اطلاق
الحسن والقبح عندهم على الافعال كاطلاقه على الصور فمن مال
طبعه الى صورة فهي عنده حسنة ومن نفر طبعه عنها فهي عنده قبيحة
قوله ملايمة الطبع اي موافقته بمعنى انه يأتي على وفق الطبع
وقوله منافرته اي ان الطبع يأباه وينفر منه كما مثل به
وهو من باب اللف والنشر وكذلك ما بعده وقوله فالاولان
عقليان يعني ان اهل السنة يسلمون ان للعقل مدخلا فيهما بخلاف
الثالث وهو كل ما ترتب عليه ثواب كالحج والصلاة وتقيه العبان
او عقاب كالزنى والسرقة وشرب الخمر فانه محل الخلاف فعند
اهل السنة ان هذه الامور لا تثبت الا بالشرع وعند المعتزلة
بالعقل بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنها حتى ان الشرع
لو لم يرد بها لاستقل بها العقل بناء على قاعدتهم من وجوب
مراعاة المصالح والمفاسد قال الامدي ذهب المعتزلة
والكرامية والخوارج والبراهمة والتناسخية وغيرهم الى ان الافعال
منقسمة الى حسنة وقبيحة لذواتها لكن منها ما يدرك حسنه
وقبحه بضرورة العقل كحسن الايمان وقبح الكفران او شطره
كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع او بالسمع كحسن العبادات
قال ابن برهان ومحققو المعتزلة ينكرون ان يكون في الافعال ما يعلم قبحه
بضرورة العقل لان التوصل الى معرفة ذلك يكون اما بالضرورة

واما

واما بالنظر لا يجوز ان يكون بالضرورة لوجود الاختلاف فيه اذ الضروري
مما تساوى العالمون في درکه ولا يجوز ان يكون بالنظر اذ الضروري لا يقام
عليه برهان قال الشاعر وليس يصح من الافهام شيء اذا احتاج النهار
الى دليل فان قالوا اختلفتم انتم لنا عنادا لان العلم حاصل لكم بحسن بعض الاشيا
وقبحها فالجواب ان هذه دعوى مقابلة بمثلها وايضا فالعناد انما يجوز
على طائفة يسيرة وشرذمة قليلة فاما اهل الحق الذين لا تحصيهم عدد ولا
تحويهم بلد فلا يجوز ذلك عليهم وايضا لو كان الحسن والقبح وصفان ذاتيان
لما تصور فرق بين قتل وقتل وقد فرقت المعتزلة بين قتل الظلم وقتل
القصاص فحكموا بحسن احدهما وقبح الاخر وايضا ان عنوا بالحسن ما تميل النفس
اليه وبالقبح ما تنفر عنه فالبهايم كذلك تميل بطبعها الى ما ينفعها وتنفر عما
يضرها وان عنوا بها ما يستحق فاعلها الثواب والعقاب فغير مسلم لان
الافعال كلها متساوية بالنسبة الى الله تعالى فلا يسره شكر ولا يضره
كفر فلا معنى لوجوب الثواب على البعض دون البعض اذ لا غرض له في ذلك
وقد قيل في مثل هذا من تنزه عن الاغراض لم يحسن عليه الاعتراض اعترض
المعتزلة بان قالوا الله تعالى وان كان لا يفعل الشيء لغرض نفسه لكن يفعله
لغرضنا والجواب ان هذا باطل لانه لو فعل لغرضنا لكان غرضنا غرضا
له بواسطة وهو تعالى منزه عن الاغراض على الاطلاق وقد ذكر الامدي وجوها
كثيرة لم اذكرها لضعفها ولخشية التطويل فايده قال القرافي في التعليق قيل في
قوله تعالى وتجزيهم اجرهم باحسن الذي كانوا يعملون انما ذكر الاحسن
تنبيها على الحسن لانه اذا بدلهم ثواب الاحسن فبدل الحسن ايسر انتهى
وعلى هذا يكون المباح حسنا مثابا عليه وقد وقع له في الاية سبق قلم فليتنبه
له قال فرع قال الامدي يجوز عندنا دخول النيابة فيما كلف
به من الافعال البدنية خلافا للمعتزلة لنا الوقوع في الحج قالوا الوجوب
انما كان لقهر النفس وكسرها والنيابة تاتي ذلك قلنا لا لما في النيابة
من بذل المؤنة او تحمل المنة

يشير الى ان هذا الفرع لم يذكره

من الواجب والامام وانما ذكره الامدي اي في الاحكام وفي مختصره وهو ان النيابه هل تجوز في الافعال البدنيه كالصلاه والصوم وما اشبه ذلك ذهب الاشاعره الي الجواز بالشرط الآتي وخالف المعتزله والحنفيه في البدنيه عن المالية كتفرقه الزكاه والكفارات وما اشبهها فانها جايزه لاحاله قوله لنا استدل علي الاول بما روي ابو داود وابن ماجه بسند صحيح عن ابن عباس ان النبي صلي الله عليه وسلم سمع رجلا يقول لبيك عن شبرمه قال من شبرمه قال أخ لي او قريب لي قال فحججت عن نفسك قال لا قال حج عن نفسك ثم حج عن شبرمه قال الامدي وهذا صريح فيما نحن فيه فان قيل لا يلزم من جوازه في الحج جوازه في الصلاه التي ليست كحج ولا كغيره وغيرها من العبادات لان الحج قد اختص باحكام لا يشاركه غيرها عليها كالمضي في فاسده ووجوب القضاء في افساد تطوعه وغير ذلك فيحتمل ان يكون هذا من ذلك قالجواب انهم اذا سلموا ذلك اسقض دليلهم لان دعواهم عامه في جميع الافعال قال ابن برهان وعندنا ان العباده علي علي ثواب الله تعالي يوصله الله تعالي الي العباد وليست العباد موجبه للثواب علي الله تعالي واذا جاز ان يجعل فعله علما جاز ان يجعل فعل غيره علما وايضا فان السيد لو قال لعبده اوجبت عليك خياطه هذا الثوب فان خطته لو استقبت وخياطتك اثبتك وان تركت الامرين عاقبتك كان معقولا وما كان كذلك يجوز ان من الشرع لا يكون ممتنعا قوله قالوا اي استدل المعتزله بان وجوب العبادات البدنيه انما كان ابتلاء وامتحانا من الله تعالي للعبد لكي تنكسر نفسه الاماره بالسوء وتنقهر واذا كان كذلك فلا مدخل للنيابه في الافعال البدنيه كالا مدخل لها في باقي الصفات من الالام واللذات وكذلك الحدود والعقوبات فكما ان مقصود الله لا يحصل الا لفاعلها كذلك مقصود العبادات لا يحصل الا لمباشرها قوله قلنا لا اي لا نسلم ان النيابه لا تدخل في الافعال البدنيه ودعواكم ان التكليف بها شرع لقهر النفس ممنوع بيانه في ذلك غايته ان المكلف اذا اتا بالفعل بنفسه يحصل له مشقه

وكذلك اذا استناب ايضا يحصل له مشقه وان كانت دون تلك لان من استناب شخصا في عباده يتحمل مشقه اما بدل صرفه يدفعها له واما بتقليد منه يتحملها وليس المراعي في باب التكليف اشقها واعلاها رتبه ولذلك كانت متفاوته تنبيه هذا الفرع مبني علي اصل مختلف فيه بين المعتزله والاشاعره وهو انه هل يجب علي الله تعالي ان يثيب الطايع ويعاقب العاصي امر لا فمذهب اهل السنه ان الثواب ليس هو في مقابله الفعل بل ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله كما هو مقرر في اصول الدين وعباره بن معطي في الوجيز وهذا ايضا منهم علي اصل فاسد ومذهب حايد فان العمل ليس علة لاستحقاق الثواب بل هو من فضل الله تعالي والعقاب عدلا منه ولا يجوز ان يجب علي الله تعالي امر وان الوجوب انما يستحق اذا كان من يجب عليه متعرضا للعاقب وهذا مستحيل في حق الله تعالي والمسيله فرع هذا الاصل خاتمة شرط جواز النيابه في الافعال البدنيه ان يكون العذر قايما كالغصب بالنسبه الي الحج وما يتعلق به من صلاه وطواف وكالموت بالنسبه له ايضا والي الصوم ان جوزناه كما اختاره النووي وكالمرض والحبس بالنسبه الي الرمي للجمار وشرط بن الرفعه ان يكون الحبس بغير حق قال شيخنا في شرحه لمنهاج الفقه وهو باطل نقلا ومعني قال الكتاب الاول في الكتاب اي القران وهو الكلام المنزل للاعجاز بسوره منه وفيه مقدمه وابواب اما المقدمه ففيها مايلي

انتهي الكلام علي المقدمه فيما يتعلق بالاحكام شرع في ادله الاحكام السمعيه وهي الكتاب والسنه والاجماع والقياس والاستدلال وكلها راجعه الي الكلام النفسي وهو نسبه بين مفردين قايمه بالمتكلم والعلم بالنسبه ضروري وقد تقدم ان هذا الكتاب مرتبه علي مقدمه وسبعه كتب وتقدم وجه الاحتياج الي الكتب السبعه وانما تقدم بعضها علي بعض فقدم الكتاب علي السنه لانه اصل لها وقدمهما علي الاجماع لانه فرع عنهما وقدم الثلاثه علي القياس لانها اصل له ايضا وقدم الاربعه

على الادله المختلف فيها لقوتها وقدم الخمسه على الكتاب المنعقد للتراجيح
ان الترجيح من صفات الادله وقدم السنه على كتاب الاجتهاد لتوقف
الاجتهاد على الادله وترجيح بعضها على بعض وقد اختلف في حد الكتاب
العزيز فالذي اختاره الغزالي في المستصفى هو ما نقل الينا بين دفتي
المصاحف على الاحرف السبعه المشهوره نقلا متواترا واحترز بالمتواتر
عن البسمله في اوائل السور عند من لم يجعلها من القران وعن القراه
الثابته بالاحاد كقراه ابن مسعود في قوله تعالى فصيام ثلاثه
ايام متتابعات وهذا الحد قد زيف بوجهين الاول انه لا معنى للقران
الا المنزل على لسان جبريل عليه السلام واذا كان كذلك فهذا الاخراج
عن حقيقه القران سواء نقل الينا بالتواتر او لم ينقل الينا بالكليه
الوجه الثاني انه يلزم من هذا الحد الدور لانه عرف الشي بما تتوقف
معرفته عليه لان معرفه المصحف ونقله الينا فرع عن ثبوت القران
فتعريفه به دور قال في الاحكام هو الكتاب القابل للتنزيل وفي
منتهى السول هو الكلام المنزل معجزه للرسول وقيل هو القران
المنزل على لسان جبريل ويرد عليه ما نزل به جبريل من الاخبار
التي ليست بقران فان قيل لفظ القران يدفعه فالجواب ان القران
بصير كما قيل في الحد ويكون تعريفا للشي بنفسه وما ذكره الشيخ
هو ما اختاره ابن الحاجب في مختصره بقوله وهو الكلام
فالكلام وجنس لانه يصدق على كلام البشر نفسيا كان او خارجيا
وعلى المعنى القايم بذاته تعالى وتقدس وهل هو حقيقه فيهما او في
احدهما مذاهب احدها وهو ما ذهب اليه الاشعري انه حقيقه
في النفساني فقط الثاني انه حقيقه في اللساني فقط كما صححه الامام
في المحصول والمنتخب في الاوامر الثالث انه مشترك بينهما كما نقله
في اوايل اللمع عن المحققين وتقصي الكلام على هذه المسيله في
اواخر هذا الباب ان شاء الله تعالى قوله المنزل خرج به كلام البشر

ونحوه وخرج به ايضا المعنى القايم بذاته تعالى وهو احسن من عباره
غيره القديم لان القديم منزل وغير منزل فيكون الحد اليس بمانع قوله
للاعجاز خرج به الاحاديث كذا قال بعض الشراح وفيه نظر لانه ان
اراد بالاحاديث السنه وهو الظاهر فقد احترز عنها بالفصل الاول
وهو قوله المنزل وان اراد ما نزل به جبريل من غير القران استقيم
ايضا لانه ذكر وغايرتهما وخرج به ايضا الكتب المنزله كالتوراه
والانجيل ان لم يقصد بها الاعجاز وان قصد بها الاعجاز فلا بد من فصل
اخر فمقول المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولذلك ما انزل
عليه صلى الله عليه وسلم من غير القران والاعجاز هو اظهار امر خارق للعاده
ليدل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم في دعوى الرساله قوله
بسوره منه اي قدر سوره وان قصرت كالكوثر ولو كان المراد السوره لا البعض
الذي هو قدرها لزم الدور لتوقف تصور السوره المصطلح عليها على تصور
القران واحترز بذلك عن الايه وبعضها وعن الكتب المنزله ايضا سواء قلنا هي
للاعجاز او لا لان الاعجاز بها ليس هو بسوره منها وان كانت خارجه من
الفصل قبله قال الشيرازي ينبغي ان يقال هذا احد المجموع القران من حيث هو
مجموع لا لكل بعض منه اذ لا يصدق عليه لعدم اشتمال كل بعض على سوره
مع انه مركب قال ويمكن ان يتخلف عنه بانه انما حدها هو قران حقيقه
والابعاض ليست كذلك لكونها قرانا مجازا وان سلم كون الابعاض قرانا حقيقه
اجيب بان المراد من قوله بسوره منه اي ببعض مخصوص من نوعه وحينيذ
يصدق على كل بعض ويكون قوله بسوره منه احترازا عن غيره من الكتب
المنزله لا عن الايه وبعضها قوله وفيه مقدمه وابواب اي وفي الكتاب
العزيز وذكر المقدمه ثلاث مسايل ثنتان يتعلقان بالمتن ومسيله تتعلق بالعمل
بالمتن وقد تقدم ضبط المقدمه في اول الكتاب واما الابواب فخمس كما سياتي
ان شاء الله تعالى قال الاولى ما نقل احادا فليس بقران للقطع بان
العاده قاضيه في مثل ذلك بالتواتر في تفاصيله هذه هي المسيله الاولى

من المسائل الثلاث وحاصلها ان القران لا يثبت الا بالتواتر اما ما نقل الينا بطريق
الاحاد فليس بقران كبعض ما نقل من مصحف ابن مسعود وغيره وانما كان كذلك
لان القران لما كان اساس الدين واصل الشريعه ومرجع الاحكام واظهر معجزات
نبينا صلى الله عليه وسلم الدال على صدقه وجب عليه صلى الله عليه وسلم ان يبلغه
الى كافة الخلق وجب عليه صلى الله عليه وسلم ان لا ينابجي به سخصا دون سخص
وان يلقنه للجمع ببلغ عددهم التواتر قطعا وجب اظهاره بحيث ينقطع العذر
وينتفي الشك حتى لا يبقى ريبه فيما هو قران انه قران وما ليس بقران انه ليس بقران
فاذا ظهر وشاع واستفاض لا يجوز ان يندرس بعد ذلك بل يدوم نقله مفضلا
متواترا واليه الاشاره بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فان
قيل لا نسلم انه كان يجب عليه القاؤه الى جمع يثبت بهم التواتر وكيف يدعى ذلك
مع العلم بان حفاظه في زمنه صلى الله عليه وسلم يبلغ عددهم ذلك ولما جمعه
الصحابه كانوا يتلقون احادا بانه من الاحاد ولهذا اختلفت مصاحف الصحابه
رضي الله عنهم واختلفوا في البسمله هل هي من القران اولا وايضا فان ابن مسعود
انكر كون الفاتحه والمعوذتين معهما منه فالجواب ان وجوب الالقاء
الى الجمع للموصوفين بصفه التواتر لم يختلف فيه احد من المسلمين لان القران
من اعظم معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الداله على صدقه صلى الله عليه وسلم
قطعا ولو لم يلقه الى من لم يشاهده لو لم يكن بالتواتر لم يكن حجه قاطعه عليه
بوجوب تصديقه صلى الله عليه وسلم وان لم يبلغوا عدد التواتر لا يلزم
منه ان غيرهم ممن نقل احاد الايات لم يبلغ حد التواتر والتوقف في جمع احاد
اياته على الاحاد انما كان بالتقدير فالتاخير انما كان في احاد الايات وطولها
وقصرها لا نفس كونها من القران وما اختلفت فيه المصاحف ان كان احادا
فليس من القران وان كان متواترا فهو سنه واختلافهم في البسمله انما هو
في وضعها في اوايل السور لا في كونها قرانا واما انكار ابن مسعود السور
المذكوره فغير صحيح وانما نقل انها ليست في مصحفه وان صح ترکها فانما ترکها
لظهور امرها لا لانكارها وان صح الانكار فانما يكون لاجرايها مجرى القران

في حكم الانها من القران لان السنه عنده لا تثبت الا بامره النبي صلى الله عليه
وسلم باثباته وكتبه ولم يجد كتبته ولربما مر به صلى الله عليه وسلم قوله
للقطع بان العاده اي الدليل على ان ما نقل احادا ليس بقران ان العاده قاضيه
بان الامر المهم العظيم تتوفر الهمم والدواعي على اشاعته ونقل تفاصيله متواترا
فاذا اقتضت العاده بان القران لا بد ان يكون متواترا فالمنقول احادا لا يكون متواترا
فلا يكون قرانا واورد على هذا ان البسمله لا تخلو اما ان تكون من القران في اوايل السور
او لا وكيف ما كان يلزم تكفير طايفه من المسلمين لانها ان ثبتت من القران كفر من نفاها
والا كفر من اثبتها والجواب ان ذلك غير لازم لان التكفير انما يكون عند عدم الشبهه
او منعها والغرض ان كلا الشبهتين قوي وهذا معنى قول ابن الحاجب وقوه
الشبهه في بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين وبقي على
الخلاف في هذه المساله وجوب التتابع في كفاره اليمين فابو حنيفه يوجبه
والشافعي ينفيه قال الامدي والمختار مذهب الشافعي ثم استدل عليه بما
لا يفيد قال الثانيه القرآت السبع متواتره فيما ليس من قبيل الاداي
كالمد والاماله وتخفيف الهمزه ونحو لنا انه لو لم يكن لكان بعض القران غير متواتر
كملك ومالك هذه ثانيه المسائل الثلاث وهي ان القرآت السبع كلها
متواتره الا ما كان من قبيل الاداي والمراد بالقرآت السبع المنسوبه الى القراء السبعه
وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزه والكسائي بشرط صحه
الاسناد اليهم استقامه وجهها في العربيه وموافقه لفظها خط المصحف المنسوب
الى صاحبها كمالك بالالف وملك بغير الف فان الاول منسوب الى الكسائي وعاصم باسناد
صحيح مع كونه مكتوبا بالالف في مصحفهما واستقامه وجهه في العربيه وكذلك
الثاني منسوب الى نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وحمزه باسناد صحيح ايضا
وكونه مكتوبا بغير الف في مصحفهم واستقامه وجهه في العربيه والمراد بقوله
فيما ليس من قبيل الاداء القراءه التي صحت روايتها وصح وجهها في العربيه مع موافقه
لفظها خطوط المصاحف اجمع على معنى ان يكون لها صوره واحده في جميع المصاحف
مع عدم اختلاف في معنى فان اختلفت في الحركات الاعرابيه والبنائيه والاظهار والادغام

والروم والاشمام والتفخيم والترقيق والفتح والامالة والقصر والمد والهمز وتخفيفه
لا غير ذلك مما هو من قبيل المذكورات فهذه هي التي من قبيل الاداء وانما استفدنا
وانما حكمنا عليها بالتواتر لان الحكم عليها به يتوقف على كونها بعض القرآن هكذا قيل
وفيه بحث وهذا خلاف الحكم على الكلمات انفسها المتصفة بهذه الصفات فانها
متواترة لانها بعض القرآن قطعا قال الشيرازي والفرق ضعيف لان الحركات
والسكنات ايضا واذا كان كذلك تعين ما في النسخة المشهورة من عدم
الاستثناء وهو الموافق ايضا كما قال ابن الحاجب في المنتهى حيث قال القرآت
السبع متواترة ولم يفرق بين ما كان من قبيل الاداء ولا عبرة بقوله
لنا اي الدليل على ان القرآت السبع التي ليست من قبيل الاداء متواترة انا نقول
لو لم تكن كلها متواترة لكان بعض القرآن غير متواتر والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان القرآت السبع ابعاض القرآن اذ لو لم تنقل ذلك والا لزم التخيير
من غير مخصص وهو باطل لان الجميع مشترك كما تقدم في صحة الاسناد ووجه
العربية وموافقة اللفظ خط مصحف صاحب القراءة واذا كان كذلك فلا وجه
لترجيح بعضها على بعض واعلم ان لا عبرة بالترجيح اذا كان بغير هذه الثلاثة
فتفطن وجدت وحبت المساواة اما التحسين لغيرها كما في المثال المذكور فان
بعضهم يقول ان مالكا بالالف اولى من ملك بغير الف لانه عام من حيث المعنى
اذ يصدق على كل من ملك شيأ انه مالك كمالك الدابة والدار وغير ذلك ولا
يقال ملك الدابة بغير الف وهو ايضا اسم فاعل يعمل عمل الفعل لكونه متضمنا معنى
الفعل وحريته وايضا فانه تعالى وصف به نفسه قال الله تعالى قل اللهم مالك
الملك وبعضهم يقول ملك بغير الف اولى لانه اعم من مالك بالالف من غير
الوجه الذي ادعاه الاول لان كل مالك فهو ملك ولا عكس ويرجحه ايضا
قوله تعالى لمن الملك اليوم لله المراد باليوم يوم الدين لان الملك انما يكون
للملك فيرجح قراءة ملك يوم الدين وايضا على قراءة الالف يلزم التكرار لان الرب
والمالك مترادفان بخلاف الرب والملك فان بينهما فرقا كما تقدم والاتيان
بكلمتين مختلفتي المعنى او بكلمتين لا يستلزم احداهما الاخرى اولى من الاتيان

بكلمتين مترادفتين وهذه كلها امور استحسانية وان قيل مستند القرآت
السبع كلها سبعة نفر فكيف يدعى التواتر فيها وهو لا يثبت الا بعدد لا يمكن تواليهم
على الكذب فالجواب ان التواتر حاصل من غيرهم فان كل قراءة من القرآت
السبع قرأها جمع عظيم لا ينحصر وانما اسند كل واحد من القرآت السبع
الى واحد من هؤلاء السبعة لاعتنائه بها وكثرة مباشرته اياها دون
غيره قال الثالثة العمل بالشاذ غير جائز مثل صيام ثلاثة
ايام متتابعات واحتج به ابو حنيفة لنا انه ليس بقرآن لعدم التواتر
ولان خبر الواحد لم ينقله على انه كذلك هذه اخر الآراء الثلاثة
وهي المتعلقة بالعمل وحاصلها ان العمل بالقراءة الشاذة هل يجوز او لا والمراد
بالشاذ ما نقله الآحاد كقراءة ابن مسعود في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام
متتابعات قال في البرهان ظاهر مذهب الشافعي رضي الله عنه ان القراءة
الشاذة التي لم تنقل تواترا لا يسوغ الاحتجاج بها ولا تنزل منزلة الخبر بنقله
الآحاد الثقات وهذا تفي التتابع واشتراطه في صيام الايام الثلاثة في كفارة اليمين
وقال شارحه بن الانباري المشهور من مذهب مالك والشافعي انه لا يجوز القراءة
بها ولا يتلقى حكم منها ونقل ذلك عن الشافعي ايضا النووي في شرح مسلم
واما ابو حنيفة فانه احتج بها وكذلك الماوردي والقاضي ابو الطيب
والرافعي في كتاب السرقة واعلم ان الكلام في القراءة الشاذة في ثلاثة امور
الاول جواز القراءة بها وتقدم انه لا يجوز ونقل الانباري عن اسماعيل
القاضي ليس ينبغي لاحد اليوم ان يعتمد القراءة بهذا وما اشبهه يريد بذلك
ما خالف خط المصحف مخافة ان يطول بالناس زمان فيختلفوا في
القرآن فاذا قرأ الانسان بها فكأنه قرأ بالآحاد وترك ما اتفق عليه الجماعة
عن الجماعة وكذلك ما روي من قراءة ابن مسعود وغيره ليس ينبغي لاحد
ان يقرأ به اليوم فان جرى شيء من ذلك على لسانه من غير قصد كان له
في ذلك سبعة الثاني اذا قرأ بها في الصلاة هل تبطل ام لا قال النووي في
الروضة تبعا للرافعي وتصح بالقراءة الشاذة ان لم يكن فيها تغيير معنى ولا

زياده حرف ولا نقصانه الثالث هل يجوز ان يحتج بها على حكم شرعي
اولا وهذه هي مسئله الكتاب قوله لنا احتج الشافعي رضي الله عنه على عدم
الجواز بان ما نقل الحاد فليس بقران لاشتراط التواتر فيه وليس بخبر فان
الناقل له لم ينقله خبرا وانما نقله قرانا واذا كان كذلك لا يجوز الاحتجاج
به لان الحجه اما من كتاب او من سنه والاول ممنوع لعدم التواتر وكذلك
الثاني لان الخبر ما صرح به الراوي خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم واحتج ابو
حنيفه رضي الله عنه بان العمل به متعين على كل تقدير لانه لا يخلو من ان
يكون قرانا او خبرا فاذا انتفى كونه قرانا فلا اقل ان يكون خبرا واذا كان
كذلك تعين العمل باحدهما وزد ذلك بمنع الحصر اذ نفي كونه مذهبا للراوي
وذكر بيانا المعتمد كذا اجاب ابن الحاجب في مختصره وهو ضعيف
لانه خلاف الظاهر اذ آحاد الناس لا ظن فيه ان يذهب الى شيء يلحقه
بكتاب الله تعالى فما ظنك باحاد الصحابه رضي الله عنهم الذين جمعوا القران
وجردوه من الشكل والنقط وغير ذلك حد لان يلحقوا به شيئا اجنبيا
واحسن من ذلك ان يقال سلمنا كونه خبرا لكن لا نسلم جواز العمل به لانه منقطع
بخطابه لانه نقله قرانا وهو ليس بقران قطعا والخبر المقطوع بخطابه لا يصح
الاحتجاج به قال في البرهان والذي حقق سقوط الاحتجاج بالقراه
الشاذه امران احدهما ان القراه قاعده الاسلام وقطب الشريعه واليه
رجوع جميع الاصول والامر في الدين اعظم منه ولا يسوغ في اطراد الاعتياد
رجوع الامر فيه الى نقل الاحاد الباقي ان الصحابه رضي الله عنهم اجمعوا في زمن
امير المومنين عثمان رضي الله عنه على ما بين الدفتين واطرحوا ما عداه
وكان ذلك عن اتفاق منهم وكل زياده لا تحويها الام ولا تشتمل عليها الدفتان
فهي غير معدوده من القران تنبيه ان قلت اهمل ميله من المحكم وهي
قوله اقرا على ان البسمله من القران في سوره النمل واختلفوا في انها
ايه من اول كل سوره وعن الشافعي قولان فالجواب انها ميله فرعيه
لم يلتزمها قال واما الابواب فجنس الباب الاول في اللغات

وفيه مسائل تقدم الكلام في الكتاب العزيز وذكر فيه مقدمه وخمسة
ابواب اقتضى الكلام على المقدمه وما فيها من المسائل والكلام ان على الابواب
وهي جنس وانما كانت كذلك ان الدلاله من الكتاب العزيز متوقفه على معرفه اللغه
ومعرفه اقسامها فعقد لذلك بابا وقدمه لهذا المعنى ثم خط الاصولي الفقيه
في الانشاء هو ينقسم الى امر ونهي فعقد له بابا وقدمه على ما يذكر لان تقسيم
الكلام الى الاوامر والنواهي تقسيم له باعتبار ذاته والتقسيم فيما سيذكر باعتبار
عوارض تعرض له وما هو بالذات مقدم على ما هو بالعرض والى عام وخاص وعقد
له بابا وقدمه على البقيه لان العموم والخصوص تتعلق بالاوامر والنواهي والمجمل
والمبين نسبه بينه وبينها فقدم ما كان متعلقا بالشيء على ما كان نسبه بينه
وبينه والى مجمل ومبين فعقد له بابا وقدمه على الناسخ والمنسوخ لان
النسخ يطرا على ما هو ثابت باحد الوجوه المذكوره والطارئ صار الى
ناسخ ومنسوخ وعقد له بابا فصارت الابواب خمسه وهذا التقسيم ليس
خاصا بالكتاب بل السنه ايضا كذلك واستغنى بتقسيمه عن تقسيمها
ليعلم منه قال الاولى ليس بين اللفظ وما دل عليه مناسبه طبيعيه
خلافا للقرمطي لنا القطع بصحه وضع اللفظ للشيء ونقيضه وللشيء وضده ونقطع
بوقوعه ايضا فان القرء وضع للطهر والحيض وهما نقيضان والجون وضع للسواد
والبياض وهما ضدان وليس بين الشيء ونقيضه او ضده مناسبه طبيعيه
استدل لوجوب انه لو لا المناسبه لاستوت ضدان وليس بين الشيء ونقيضه
الا لفاظ بالنسبه الى المعاني وحينئذ فيكون التخصيص ترجيحا من غير مرجح
قلنا نختص باراده الواضع المختار هذه اول مسئله من الباب
الاول وفيه ستة مسائل من ابن الحاجب وثمانيه فروع من المحصول
وفرع من الاحكام وهي في ابتداء الوضع وهو فرع عن معرفه الوضع فاذا لم
يتحقق الواضع لم يتحقق ابتداء الوضع وانما يذكر الشيخ الواضع لان المنهاج ذكره
وحكى فيه اربعه مذاهب اذا علم ذلك فنقول ذهب عباد بن سليمان
الصيمري المعتزلي الى ان اللفظ يفيد المعنى من غير وضع بل بذاته

لما بينهما من المناسبه الطبيعيه كذا نقله عنه الامام في المحصول قال كون اللفظ
مفيدا للمعنى اما ان يكون لذاته او بالوضع سواء كان الوضع من الله تعالى او
الناس الاول مذهب عباد بن سليمان الصيمري وهذا بخلاف ما نقله الآمدي
من اشتراط الوضع قوله خلافا للغور وهم عباد كما نقله الامام وارباب
علم التفسير وبعض المعتزله كما قاله في الاحكام قوله وتقطع بوقوعه اي
بوقوع ما بينا في مذهبهم وهو وضع اللفظ للشيء ونقيضه كلفظ القرء فانه
موضوع للطهر والحيض وهما نقيضان وكذلك وضعه للشيء وضده ايضا
كالجون فانه موضوع للسواد والبياض وهما ضدان فلو كان بين اللفظ
ومدلوله مناسبه طبيعيه لما وضع ذلك الشيء وضده لكنه قد وضع وبطلان التالي
يستلزم بطلان المقدم وايضا لو كان اللفظ دالا على المعنى بذاته لما اختلف
باختلاف النواحي والامم ولعرف كل انسان اللغات بأسرها واللازم باطل
فالملزوم كذلك بيان الملازمه ان الامور الدائمه يهتدي اليها العقول ولا
يقصر الاشتراك في طريق معرفه الشيء مع الاختلاف في العلم والجهل ووجوه
فاسده اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ما دام محمولا على الظاهر
فان قيل يحتمل ان يكون مرادهم بالمناسبه ما ذهب اليه ابن جني الاشتقاق
والتصريف من ان الحروف خواص تختلف بها كالجهد والهمس والشد
والرخو وغير ذلك كما قيل في الزفير بالفاء لصوت الحمار والزأفين
بالهمز لصوت الاسد لشده الهمز وكذلك ما قيل التلم باليم للحائط
والتلب بالباء لشدتها في العرض وكذلك في القضم والقصم بالقاف لشدتها
للكسر مع الابانه والفا للكسر بلا ابانه وكذلك القبض والكفت بالمهمله
لاطراف الاصابع وبالمعجمه لجميع الكف وكذلك الخضم والقضم للخا لجميع
الفم والقاف لمقدمه وكذلك التركيبات ايضا تختلف كالحروف
نحو الفعلان والفعلى وفعل كالقربان والجيد والشرف وما اشبه ذلك
فلا خلل هذا اذا اراد والتعبير بشيء من هذه لا يحمل المناسبه بينهما قطعا
لحق الحكمه فالجواب ان هذا خلاف ما نقل عنهم اذ النافون لمذهبهم

لا يرجعون الى ذلك وتمثيله بالقرء للنقيضين لا يستقيم لارتفاع الطهر والحيض
ووجود التفاوت والاستحاضه او غيرها قوله استدلوا اي لمذهب عباد
ومن تابعه بان اللفظ لو لم يكن بينه وبين المعنى مناسبه طبيعيه لكانت نسبه
اللفظ الى جميع المعاني متساويه ولو كان كذلك لم يختص الاسم المعين بالمسمى المعين
لان نسبه ذلك اللفظ الى ذلك المعين كنسبته الى سائر المعاني فاختصاصه به دون
غيره ترجيح من غير مرجح وهو محال قال الشيرازي لقايل ان يقول لم لا يجوز
تساوت لما اختص لكن لم قلت ان المرجح هو المناسبه الطبيعيه اذ يجوز ان
يكون غيرها وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه قوله قلنا هذا
جواب عن دليل الخصم وتقديره لا نسلم انه لو تساوت النسب لم يختص بل يختص
بما اراده الواضع المختار ان قلنا الواضع هو الله تعالى لتخصيصه تعالى ايجاد العالم بوقت
معين دون وقت مع تساوي نسبته الى جميع الاوقات وان قلنا الواضع البشر
كان تخصيصهم به لتخصيص الاعلام بالاشخاص مع عدم المناسبه بينهما قال
الاصفهاني في شرح المحصول وهذا الكلام واضح فان وضع الاعلام لمعانيها
ما رعت المناسبه المدلول فيها والاستقراء دال عليه ومنع بعضهم عدم المناسبه
بين الاعلام ومسمياتها وهو منع مكابره انتهى ذلك ان يقول قولهم يختص
بما اراده الواضع انما يتمشى اذا خطر بباله ذلك اللفظ وهذا لو خطر بباله هو او غيره
وضع احدهما دون الاخر كان ترجيحا من غير مرجح ايضا قال
الثانيه المشتقات ليس فيها اشعار بخصوصيه الذات التي يصدق عليها المشتق
فالاسود مثلا انما يدل على ذات متصفه بسواد ولا دلاله فيه على كون تلك
الذات جسما او غيره لانه يصح قولنا الاسود جسم فلو كان الاسود معناه انه جسم
ذو سواد لكان تكرارا ولو كان معناه انه غير لكان نقضا
لا سيما المشتق كالاسود من السواد وغيره وذلك من المشتقات لا يدل على خصوص
الذوات التي قامت تلك المعاني بها فاذا قلنا اسود فانه يدل على شيء
قام السواد به اما كون ذلك الشيء جسما او غير جسم فان اللفظ لا يدل
عليه اعني بطريق المطابقه وان دل عليه فانما يدل بطريق الالتزام

الذاتيه

كما قاله المحصول وانما كانت دلالته الالتزامية لا مطابقة لان البرهان القاطع
دل على ان السواد مثلا عرض من الاعراض والعرض لا يتقوم بنفسه فلا يدل
من جوهر يحل فيه فدلالة السواد على المحل القائم به دلالة التزامية لا مطابقة
وكذلك ايضا ضارب يدل على قيام الضرب بذات من الذوات وكون
تلك الذات حيوانا او انسانا او غيرها لا يدل عليه مطابقة بل التزاما لضرورة
احتياج العرض الى الجوهر قوله لانه يصح اي الدليل على كون المشتق
ليس فيه اشعار بخصوصية ذات قامت به من جسم او غيره صحت
قولنا الاسود جسم فلو كان مفهوم الاسود جسما ذا سواد لنزل ذلك منزلة
قولنا الجسم ذو السواد جسم ويلزم التكرار لانه يصير معناه قولك الجسم الاسود
جسم فان قيل يلزم على ذلك بطلان صحة قول القائل الانسان حيوان لانه بمثابة
الانسان الناطق حيوان ولو قيل الانسان الناطق حيوان لكان تكرارا لا فايدة
فيه فالجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان مدلول الانسان في اللغة حيوانا
ناطقا ونحن لا نسلم ان مدلوله في اللغة كذلك هذا معنى كلام الشيرازي ثم
قال ولا يعارض بانه لو دل على الذات لما صح ان يقال الاسود ذات لكنه
يصح انا لا نسلم صحته لان مراد من اللغة كونه مفيدا لا تكرار فيه وهذا غير
مفيد قوله ولو كان اي ولو كان معنى الاسود غير الجسم للزم التناقض لانه
يصير معناه غير الجسم الاسود جسم وهو كلام متناقض قال
الثالثة استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه كاستعمال الشرائي مدلوله
الحقيقي والسور حكمه حكم استعمال المشترك في معنييه
هذه ثالثة مسائل باب اللغات وانما ذكرها هنا ولم يذكرها في العموم كما
فعل ابن الحاجب تبعا للآمدي والغزالي تبعا للامام لاعتقادهما ان المشترك
من باب العموم كما نص عليه الشافعي والقاضي لقوة اشكال القرافي عنده
وهو ان المشترك ليس من باب العموم لثلاثة اوجه الاول
ان مسمى العموم واحد والمشترك مسمياته متعددة الثاني ان المشترك
يجب ان تكون افراد متناهية بخلاف العام الثالث ان القاضي

الذي يجوز

الذي تجوز اعمال المشترك في معنييه ينكر صيغ العموم فلا ينكر كون
المشترك من العموم اولى ومقصوده بالمسئلة بيان جواز استعمال اللفظ
الواحد في حقيقته ومجازه كما مثل فان الشرا حقيقة مقابله مال بمال
بشرائط مخصوصة ومجازا في السور وكذلك ايضا لفظ النكاح حقيقة في
العقد مجازا في الوطي والدليل على وقوعه قوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي ان صلاته تعالى رحمة لعباده وهي مجاز بالنسبة الى
ذاته المقدسة اذ الرحمة عبارة في الشاهد عن رقة القلب وهو مستحيل
في الغائب وصلاة الملائكة الاستغفار وهو حقيقة بالنسبة اليهم
هذا ان فسرنا الصلاة بالرحمة كما فسرها الامام والآمدي وان
فسرناها بالمغفرة كما قال صاحب الحاصل يصير دليلا على استعمال
اللفظ في حقيقته والخلاف جاريا في استعمال اللفظ في مجازيه
كالسور وشرا الوكيل صرح به القرافي في تعليقه على المنتخب قوله
حكمه اي حكم استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه حكم استعمال
المشترك في معنييه وقد ذكر المنهاج وحكى فيه مذهبين احدهما
مذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي وابي
بكر الباقلاني وابي علي الجبائي جواز استعمال المشترك في جميع
مفهوماته اذا كانت غير متضادة الثاني المنع من ذلك الا
مذهب ابي هاشم والكرخي وابي الحسين البصري كما قاله في المحصول
وفي الاحكام عن ابي عبد الله البصري وتوقف فيه اي الآمدي
ونقله القرافي عن ابي حنيفة ونقل الاول عن مالك وحكى
صاحب المعتمد عن الحاجب ثالثا وهو التفرقة بين النفي
والاثبات فيجوز في الاول لا الثاني قال الغزالي وابو الحسين يصح
ان يراد باللفظ المشترك مفهوماته لكن بوضع جديد لا انه يصح
لغة اطلاقه حقيقة او مجازا بقيهما الاول قال
القرافي الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل قد يلتبس على كثير

كما قالته المحصول وانما كانت دلالته التزامية لا مطابقة لان البرهان القاطع
دل على ان السواد شيء عرض من الاعراض والعرض لا يقوم بنفسه فلا دلالة
من جوهر تحل فيه فدلالة السواد على المحل القائم به دلالة التزام لا مطابقة
وكذلك ايضا ضارب يدل على قيام الضرب بذات من الذوات وكون
تلك الذات حيوانا او انسانا او غيرها لا يدل عليه مطابقة بل التزاما لعروض
احتياج العرض الى الجوهر قوله لانه يصح اي الدليل على كون المشتق
ليس فيه اشعار بخصوصية ذات قامت به من جسم او غيره صحت
قولنا الاسود جسم فلو كان مفهوم الاسود جسما ذا سواد لنزل ذلك منزلة
قولنا الجسم ذو السواد جسم ويلزم التكرار لانه يصير معناه قولك الجسم الاسود
جسم فان قيل يلزم على ذلك بطلان صحة قول القائل الانسان حيوان لانه بمثابة
الانسان الناطق حيوان ولو قيل الانسان الناطق حيوان لكان تكرارا لا فائدة
فيه فالجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان مدلول الانسان في اللغة حيوانا
ناطقا ونحن لا نسلم ان مدلوله في اللغة كذلك هذا معنى كلام الشيرازي ثم
قال ولا يعارض بانه لو دل على الذات لما صح ان يقال الاسود ذات لكنه
يصح انا لا نسلم صحته لان مراد من اصحه كونه مفيدا لا تكرار فيه وهذا غير
مفيد قوله ولو كان اي ولو كان معنى الاسود غير الجسم للزم النقض لانه
يصير معناه غير الجسم لا اسود جسم وهو كلام متناقض قال
الثالثة استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه كاستعمال الشرائي مدلوله
الحقيقي والسوم حكمه حكم استعمال المشترك في معنييه
حيث الثالثة ما يأتي باب اللغات وانما ذكرها هنا ليذكرها في العموم كما
فعل الحاجب تبعا للآمدي والغزالي تبعا للامام لاعتقادهما ان المشترك
من باب العموم كما نص عليه الشافعي والقاضي لقوة اشكال القرافي عنده
وهو ان المشترك ليس من باب العموم لثلاثة اوجه الاول
ان مسمى العموم واحد والمشترك مسمياته متعددة الثاني ان المشترك
يجب ان تكون افراد متناهية بخلاف العام الثالث ان القاضي

الذي يجوز

الذي تجوز اعمال المشترك في معنييه ينكر صيغ العموم فلا ينكر كونه
المشترك من العموم اولي ومقصوده بالمسئلة بيان جواز استعمال اللفظ
الواحد في حقيقته ومجازه كما مثل فان الشرا حقيقة مقابله مال بمال
بشرائط مخصوصة ومجازا في السوم وكذلك ايضا لفظ النكاح حقيقة في
العقد مجازا في الوطي والدليل على وقوعه قوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي الآية صلاته تعالى رحمة لعباده وهي مجاز بالنسبة الى
ذاته المقدسة اذ الرحمة عبارة في الشاهد عن رقة القلب وهو مستحيل
في الغائب وصلاة الملائكة الاستغفار وهو حقيقة بالنسبة اليهم
هذا ان فسرنا الصلاة بالرحمة كما فسرها الامام والآمدي وان
فسرناها بالمغفرة كما قال صاحب الحاصل يصير دليلا على استعمال
اللفظ في حقيقته ومجازه خلافا لجار الله في استعمال اللفظ في مجازيه
كالسوم وشرا الوكيل صرح به القرافي في تعليقه على المنتخب قوله
حكما اي حكم استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه حكم استعمال
المشترك في معنييه وقد ذكر المنهاج وحكى فيه مذهبين احدهما
مذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي وابي
بكر الباقلاني راجع على الحياتي جواز استعمال المشترك في جميع
معهوداته اذا كانت غير متضادة الثاني المنع من ذلك اليه
ذهب ابو هاشم والكرخي وابو الحسين البصري كما قاله في المحصول
وفي الاحكام عن ابي عبد الله البصري وتوقف فيه اي الآمدي
ونقله القرافي عن ابي حنيفة ونقل الاول عن مالك وحكى
صاحب المعتمد عن الحاجب ثالثا وهو التفرقة بين النفي
والاثبات فيجوز في الاول لا الثاني قال الغزالي وابو الحسين يصح
ان يراد باللفظ المشترك مفهوماته كلن بوضع جديد لا انه يصح
لغة اطلاقه حقيقة او مجازا تنبيهات الاول قال
القرافي الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل قد يلتبس على كثير

من الناس فالوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلا على المعنى
كتسمية الولد زيدا وهذا هو الوضع اللغوي ويقال على غلبة استعمال
اللفظ في المعنى حتى يصير فيه اشهر من غيره وهذا يكون في المنقول
من اللغة الى الشرع نحو الصلاة ومنها ايضا الى الحقيقة العرفية العامة
نحو الدابة ومنها ايضا الى الحقيقة العرفية الخاصة كالجوهر والعرض عند
المتكلمين وهذا امر يتعلق بالواضع واما الاستعمال فهو عبارة عن
اطلاق اللفظ وارادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة او غير مسماه لعلاقة
بينهما وهو المجاز وهذا امر راجع الى المتكلم وصفة واما الحمل فهو
اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه او ما اشتمل على مراده فالمراد
كاعتقاد المالكي ان الله تعالى اراد بلفظ القرء الطهر والحنفي الحيض
ومثال المشترك على المراد حمل الشافعي رضي الله عنه المشترك على جميع معانيه
عند تجرده من القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتمالا وهو من صفات
السامع فتلخص ان الوضع سابق على الاستعمال والاستعمال سابق على الحمل
الثاني قال الآمدي محل هذا الخلاف في اللفظة الواحدة من المتكلم
الواحد في الوقت الواحد فان تعددت الصيغة او اختلف المتكلم او الوقت
جاز تعدد المعنى الثالث اذا جوزنا استعمال المشترك في معنييه فهل
هو حقيقة او مجازا الذي نقله الآمدي عن الشافعي والقاضي انه حقيقة
قال الاصفهاني في شرح المحصول اللائق بمذهب الشافعي جواز
الاستعمال بطريق الحقيقة وصيرا امام الحرمين الى المجاز انتهى واليه ذهب
القرافي وابن الحاجب لان الذي يتبادر الى الذهن انما هو احدهما
والتبادر علامة الحقيقة فاذا اطلق عليهما كان مجازا وهذا الخلاف في
استعمال اللفظ في حقيقته اما استعماله في حقيقته ومجاز فانه
بلا خلاف الرابع شرطه ان لا يجتمع الجمع بينهما بان يكون المعنى يصح
اسناده الى الامرين كقولنا العين حسية وتريد العين الجارية والذهبية
ولذلك الجون ملبوس زيد وتريد الابيض والاسود او يكون المحكوم عليه

بالمشترك متعددا كقولنا
تعالى ان الله

كقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان اسم الجمع يتناولهما
كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء والتصديد عليه فانه لا يخون
لان الامر يقتضي التحصيل والتهديد يقتضي التوعد الخامس قال
الاصفهاني في شرح المحصول بين الشافعي وخصومه في استعمال
اللفظ المشترك هل هو في الكلي المجموعي او الكلي العددي او ما هو
اعم منهما قال صاحب التحصيل الخلاف في الكلي العددي لا المجموعي
قال الرابعة المنطوق من الدلالة هو ما دل اللفظ عليه
في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه لا في محل النطق
هذه رابعة المآيد الستة من باب اللغات وهي في بيان تعريف
دلالة المنطوق والمفهوم وقد ذكرها ابن الحاجب في اول المفهوم
بعد البيان والمبين ولا يقال ان هذه هي مسلك المنهاج التي
قال فيها الخطاب لما ان يدل على الحكم منطوقه فيحمل على الشرعي ثم
العرفي ثم اللغوي لان هذه في حد الدلالة وتلك في تقسيم الخطاب
وقد اورد عليها في شرح الاصل اشكالا ولم يجب عنه ملخصه ان مالا
ضابط له في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الفقها الى العرف وهذا
يقتضي تاخير العرف عن اللغة فهذا كلام الفقها مخالف للاصوليين او
ليسا متواردين على محل واحد فيه نظر يحتاج الى تامل انتهى وقد
اجاب الباجي عن ما استشكله بان كلام الاصوليين منزل
على الاقوال لانهم يتكلمون في مفهوم الخطاب ومنطوقه والخطاب
قول وكلام الفقها منزل على الافعال والاحوال كالحرز والقبض
الدور وما اشبه ذلك فهما غيران اذا علم ذلك فدلالة اللفظ تنقسم الى
منطوق ومفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق كدلالة
قوله تعالى فلا تقل لهما اف على تحريم التافيف وكذلك قوله صلى الله
عليه وسلم في الغنم السايمة الزكاة على وجوب الزكاة فيها واما
غير المنطوق وهو المفهوم فهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق

كدلالة قوله تعالى فلا تقل لهما اف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى
ودلالة قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة الزكاة على عدم وجوبها في
المعلوفة فان الاول وهو دلالة المنطوق ينقسم الى صريح وغيره
فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له وغير الصريح دلالة اللفظ على
ما يلزم عنه معنى ما وضع له اللفظ ولكن في محل النطق ليتميز عن المفهوم
فلا بد من قيد كونه في محل النطق والا فدلالة المفهوم كذلك وينقسم
غير الصريح ثلاثة اقسام لان المتكلم اما ان يقصد ما يلزم عن ما قصد له
اللفظ او لا فان قصد فلا يخلو اما ان يتوقف عليه صدقه او الصحة
بالعقلية او الشرعية او لا يتوقف فان تتوقف على واحد منها فهي
دلالة الاقتضاء مثال ما توقف عليه صدقه اي صدق المتكلم قوله
صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان فهذا الكلام يتوقف
على صدقه على اضمار حكم يمكن نفيه لنفي المؤاخذة والعقاب لتعذر حمله على
الحقيقة اذ الخطأ والنسيان واقعان في الامة لا محالة ومثال
توقفه على الصحة العقلية قوله تعالى واسئل القرية فالعقل يقضي ان الانية
لا تخاطب فلا بد من اضمار من يمكن معه الخطاب كالاهل وما اشبهه ومثال
توقفه على الصحة الشرعية قول القائل لغيره اعتق عبدك عني على كذا
اذ الملفوظ به شرعا يتوقف على انتقال الملك التقديري الى المتكلم ومقتضى
هذا التفصيل ان تكون دلالة الاقتضاء من المنطوق الذي هو غير صريح اللفظ
وهو راي ابن الحاجب واما البيضاوي فانه جعله من دلالة المفهوم
والآمدي جعله قسيما للمنطوق والمفهوم ولم يجعله واحدا منهما وايده في
عبارة الامام تصريح باختيار واحد منهما وان يتوقف عليه صدق المتكلم
ولا الصحة العقلية والشرعية واقترن بحكم ولم يكن اقترانه صالحا للعلية
لكان تعدادا سيما تنبيها وايما كقول الاعرابي واقعت يا رسول الله
وانا صايم فقال صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة نبه صلى الله عليه وسلم
على ان العلة في وجوب العتق هي وطيئه في نهار رمضان عامدا وان لم

يقصد المتكلم

نقصد المتكلم بكلامه ما يلزم عن ما قصد له اللفظ فهي دلالة اشارة كقوله
عليه السلام للنساء ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال
تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي اي زمن حيضها وليس المقصود
من هذا الكلام بيان اقل الحيض واكثره لكنه لما ذكر الشطر مبالغة
في نقصان الدين دل باشارته على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ومن
ذلك قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسايكم فانه اشار الى
صحة صوم من اصبح جنبا قوله والمفهوم هو ما دل عليه لا في
محل النطق دلالة المفهوم على قسمين موافقة ومخالفة فالموافقة ان
يكون حكم المفهوم موافقا للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب اي معناه
وهو يمد ويقصر كما قاله الجوهري وقال الزمخشري في اساس البلاغة
تقول عرفت ذلك في فحوى كلامه اي فيما تفسمته من مراده مما تكلم به
وهو مقلوب من تركيب النوح وسمي لحنا لان الدلالة منه مفهومة بطريق
التلويح وسمي تنبيه الخطاب ومفهوم الموافقة ولحن الخطاب قال تعالى
ولتعرفنهم في لحن القول قال الآمدي وقد يطلق اللحن ويراد به اللغة
يقال لحن فلان بلحنه اذا تكلم بلغته وقد يطلق ويراد به الفطنة ومنه
قوله صلى الله عليه وسلم فلعل بعضكم الحن بحجته من بعض اي افطن
واتفقوا على صحة الاحتجاج به الا الظاهرية وهل هو من باب النص
او القياس قال الصفي الهندي الحنفية يسمونه بدلالة النص و
الشافعي يسميه بالقياس الجلي وقد اختلف فيه كلام المنهاج ففي
القياس جعله من القياس الجلي وفي المفهوم جعله من باب النص هل
من شرطه ان يكون الحكم في المسكوت عنه اولى من المنطوق فلا
الذي اختاره الغزالي ان ذلك ليس بشرط بل لو كان في رتبته مساويا
له كان قياسا جليا ومما يؤيد ذلك تسمية الشافعي له بالقياس
الجلي اذ الجلي لا يشترط فيه الا ان يكون الذهن سابقا الى عاد الحكم
وليس من شرطه ان يكون المقيس اولى من القياس عليه والاي

عليه اكثر الاصوليين كما قاله الصفي الهندي واختاره ابن الحاجب ان
ذلك مشروط وتمثيل البيضاوي وغيره لشيء من ذلك مثاله قوله تعالى
فلا تقل لهما اف دل بمنطوقه على تحريم التافيف وبمفهومه على تحريم
الضرب وسايرانواع الاذى ودلالة المفهوم هنا دلالة بالحكم من المنطوق
وكذلك قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره ومن يعمل مثقال ذره
شرا يره ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم
من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك قال ابن الحاجب في المنتهى وهو
من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى وبالاعلى على الادنى فلذلك كان الحكم
في المسكوت اولى واما يكون ذلك اذا عرف ذلك المقصود من الحكم
وانه اشد مناسبة في المسكوت كالامثلة المذكورة واما مفهوم
المخالفة فمعناه ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم
ويسمى دليل الخطاب قال القرافي في تعليقه ويسمى لحن الخطاب وفحوى
به وقال في مفهوم الموافقة وقيل تسمى لحن الخطاب وصفعه ثم
قسمه الى عشر اقسام كما صنع الآمدي في الاحكام لكن بعضها اقوى
من بعض القسم الاول مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة الزكاة
قال الآمدي في حده هذا كر الاسم العام مقترنا بصفة خاصة الثاني
مفهوم الشرط والجزاء وان كنت اولات حمل فانفقوا عليهن
الثالث مفهوم الغاية فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الرابع
مفهوم العدد الخاص فاجلدوهم ثمانين جلده واحترز بالخاص
عن الذي ضرب به التكثير والمبالغة كالسبعة والبعين والسبعماية
والعشرة والمايه والالف الخامس مفهوم اللقب حما اسكر كثيره فقليله
حرام قال القرافي في التعليق والفرق بينه وبين الصفة ان الصفة قد
تكون علة كالاسكار وقد لا تكون علة بل مميزة للمحل كالسوم فان
العلف هو العلة والسوم مميز السادس مفهوم الاستثناء قال القوم
الا زيدا وقد استشكل القرافي كون دلالة الاستثناء من المفهوم

من جهة

من جهة ان الاوصاف للاخراج فينبغي ان يكون الاتصاف بالعدم
في المخرج مدلولا بالمطابقة فلا يكون مفهوما واجاب عنه بان الاوصاف
للاخراج من المنطوق فلا يلزم من دخول المستثنى في عدمه باللفظ بالدلالة
العقلية عدم التقيضين لانا نقول بها وجميع ما تعين من الخروج من
احدها الدخول في الاخر السابع مفهوم الحصر انما زيد فقيه التاسع
والتاسع مفهوما الزمان والمكان نحو سافرت يوم الخميس وجلست
امامك زيد العاشر مفهوم اللقب قال القرافي وهو تعليق الحكم على
اسما الذوات نحو في الغنم الزكاة وهو اضعفها تنبيه لمفهوم المخالفة
شروط ذكرها ابن الحاجب وغيره الاول ان لا يظهر ان المسكوت عنه
اولى بما قتضا الحكم من المنطوق به كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق فان تحريم القتل عند عدم ارث الخال يساوانه الحاله خشية
الاملاق اولى الثاني ان لا يكون مساويا له كالاستدلال على عدم ارث
الخال بمساواته للخاله في الارث فانهما اشتراكا في كونهما من ذوي
الارحام فان كان اولى او مساويا كان مفهوما موافقا كما تقدم الاعلى
راي الغزالي في المساوي وقد تناقض فيه كلام ابن الحاجب والجواب
عنه الشيرازي بما حاصله ان المساواه ليست من باب الموافقه
ولا المخالفه وفيه نظر الثالث ان لا يخرج اللفظ مخرج الغالب كقوله
تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وقد عكس القرافي ذلك تبعا للشيخ
عز الدين بن عبد السلام فقال اذا خرج اللفظ مخرج الغالب ينبغي
ان يكون له مفهوم بخلاف ما اذا لم يكن غالبا لان الصفة اذا
كانت غالبة دلت العاده عليها فاستغني المتكلم بالعاده عن
ذكرها بلفظ فحيث ذكرها مع استغنايه عنها دل ذلك على انه لم
يرد الاخبار بوقوعها الحقيقة بل ليترتب عليها نفي الحكم عن المسكوت
اما اذا لم تكن غالبة امكن ان يقال انما ذكرها ليعرف السامع ان هذه الصفة
تعرض لهذه الحقيقة الرابع ان لا يكون واردا في جواب سوال كما اذا سئل

عن الزكاه في سايمه الغنم فقال في سايمه الغنم الزكاه الخامس ان لا يكون
وارد ذا في حاذثه كما لو اتي صلى الله عليه وسلم سايمه فقال في السايمه
الزكاه السادس ان لا يكون ذكر المنطوق لقد يراد اله جهاله
كما لو كان المخاطب لا يعلم وجوب الزكاه في السايمه وتعلقه في المعلوفه
فقال صلى الله عليه وسلم في سايمه الغنم الزكاه فلا يكون ذكر السايمه
لتقييد في المعلوفه السابع ان لا يكون المنطوق به لخوف جهاله
كما اذا توقع صلى الله عليه وسلم في شخص جهاله وجوب الزكاه في
السايمه فقال له صلى الله عليه وسلم في السايمه الزكاه فلا يدل
على عدم وجوب الزكاه في المعلوفه قال الخامسه
يعرف المجاز بعلامات العلامه الاولى التزام تقييده كجناح الذل
وناز الحرب العلامه الثانيه توقفه على المسمى الاخر مثل ومكروا
ومكر الله العلامه الثالثه صحه النفي كقولنا البليد ليس بحمار على عكس
الحقيقه فانما يعرف بعدم صحه النفي لامتناع قولنا فيه انه ليس
بانسان ونحوه والذي قالوه دور فانه انما يصح النفي اذا عرف
ان ذلك الاطلاق مجاز فقد توقف صحه النفي على معرفه المجاز فلو
توقفت معرفه المجاز على صحه النفي لكان دورا هذه خامسه
مسايل باب اللغات وهي علامات المجاز كما عبر وبعضهم يعبر عنها
بالفرق بين الحقيقه والمجاز كما قال في المحصول الفصل بين الحقيقه والمجاز
اما بالتنصيص او الاستدلال اما التنصيص فمن ثلاثه اوجه احدها
ان يقول الواضع هذا حقيقه وذاك مجاز وثانيها ان يذكروا احدهما
وفي بعض النسخ احدها قال الاصفهاني في شرحه وهو فاسد غير صحيح
وثالثها ان يذكروا خواصها واما الاستدلال فمن وجوه ثم ذكر اربع
علامات ثلثان للحقيقه وثلثان للمجاز وتبعه البيضاوي على ذلك
وذكر اربعه عن الغزالي وزيفها هو والعبدري بشارح المستصفى
وذكر الامدي بسبعه وحاصلها ان وجدنا نقلا عن العرب بكون

اللفظ حقيقه

اللفظ حقيقه او مجازا رجعنا اليهم في ذلك والاستدلال لنا على كونه مجازا
باحد هذه العلامات العلامه الاولى ان يستدل على ان اللفظ اذا كان
لا يطلق على مدلوله الا مقيدا فتقييده يدل على كونه مجازا كجناح الذل
في قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمه وكذلك نار
الحرب في قولهم اشتعلت نار الحرب وانما كان التزام التقييد دالا على
المجاز لان من عاداتهم ان اللفظ اذا كان حقيقه يستعملونه مطلقا بخلاف
ما اذا كان مجازا فانهم يقيدونه وانما كان كذلك لان الغرض من وضع
اللفظ للمعنى انما كان ليكتفي به في الدلاله عليه والاصل ان يكون ذلك
في الحقيقه دون المجاز لكونها اغلب في الاستعمال وانما اشترط في
التقييد ان يكون لازما ليحترز من المشترك فانه وان كان قد يقيد
لكون تقييده ليس بشرط وهذه العلامه اهمل ذكرها في المحصول
قوله الثانيه اي من علامات المجاز وهي ان اللفظ اذا فهم
احد مدلوليه وكان فهمه متوقفا على المدلول الاخر كان بالنسبه
الى مدلوله الذي توقف فهمه على المدلول الاخر مجازا مثال
ذلك الكفر فانه لما توقف استعماله في المعنى المتصور من الحق على استعماله
في المعنى المتصور من الخلق من غير عكس علم ان استعماله في الاول مجاز وفي
الثاني حقيقه وذلك كقوله تعالى ومكروا ومكر الله وهذا معنى قوله في
المنتهى ومنها ان يكون اطلاقه لاحد المسميين متوقفا على تعلقه
بالمسمى الاخر فالتوقف مجاز وعبارة الآمدي ومنها ان يكون الاسم الموضوع
لمعنى مما يتوقف اطلاقه عليه على تعلقه بمسمى ذاك الاسم في موضع اخر
ولا كذلك العكس فنعلم ان الموقوف مجاز والاخر غير مجاز قال
الشيرازي والاول اظهر اي مما قاله في المنتهى ثم قال واظهر
منهما اي من عبارة المنتهي والاحكام ان يقال ومنها ان يكون
اللفظ المستعمل في موضعين مما يتوقف استعماله في احدهما على
استعماله في الاخر لكن لا يمكن للاستدلال على التوقف بورود في
القرآن لذلك لجواز ان يكون ورود لذلك لكن الدافع لذلك

بل بان اهل اللغه لايستعملون المجاز ونحوه اليه تعالى قبل ان يستعمله
الى غير وهذه العلامات ليست في المحصول ايضا قوله
الثالثه صحه النفي اي ومن علامات المجاز صحه نفيه في نفس الامر
فان صح نفيه فهو مجاز والا فحقيقه فاذا قلت البليد حمار كان مجازا
وعلامته ان يصدق قولك ليس بحمار وهو عكس الحقيقه لان علامتها
ان لا يصح نفيها اذ لا يصح قولك البليد ليس بانسان ونحو ذلك ولم
يذكرها ايضا في المحصول قوله والذي قاله دوراي ان هذا
التعريف يودي الى الدور السبقي لان صحه النفي وهو قولك ليس
بحمار متوقفه على معرفه كون ذلك الاطلاق مجازا فقد توقفت صحه
النفي على معرفه المجاز فلو توقفت معرفه المجاز على صحه النفي كان ذلك
دورا قال العلامه الرابعه جمعه على خلاف جمع الحقيقه كلفظ الامر
فانه جمع على اوامر اذا اريد به المعنى المشتق على كونه حقيقه وهو
القول ويجمع على امور اذا اريد به الفعل وهذه العلامه لا تنعكس اي لا
يكون اتفاق الجمعين دليلا على الحقيقه هذه رابعه العلامات
الخمس من علامات المجاز ومراده ان الاسم اذا اتفق على كونه حقيقه
في مسمى كالامر فانه حقيقه في القول الطالب للفعل واختلف في كونه
حقيقه او مجازا في غير ذلك المسمى كالامر بمعنى الفعل كما في قوله تعالى
وما امرنا الا واحده وما امر فرعون فانه اذا جمع اللفظ الذي وقع
فيه الخلاف على خلاف جمع اللفظ المتفق عليه كان مجازا فالامر
حقيقه في القول المخصوص جمعوه على اوامر والامر بمعنى الفعل
مجاز جمعوه على امور فكونه جمع على خلاف جمع الحقيقه دليلا على
كونه مجازا قال الآمدي فلا نقول ان المجاز لا يجمع والحقيقه يجمع
كما ذكر بعضهم اذ الاجماع منعقد على التجوز بلفظ الحمار عن البليد ومع
صحه تثنيته وجمعه حيث يقال حماران وحمير فان قيل اختلاف
الجمع لا يدل على التجوز في الحقيقه المسمى المذكور لجواز ان يكون
حقيقه واختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى في جوابه

ان الجمع

ان الجمع انما هو للاسم لا للمسمى واختلافه لا يكون موجبا لاختلاف
الجمع قال الشيرازي وهذا ممنوع لان العود اختلف جمعه باختلاف
مسمياته ففي عود اللهو قالوا اعواد وفي عود الخشب قالوا عيدان
بدل الاولى الاختلاف دفعا للدور زيادة الاشتراك قوله وهذه
العلامه لا تنعكس اي اذا ثبت ان اختلاف الجمع يدل على المجاز فلا يلزم
منه انه اذا اتفق الجمعان ان يكون كل من اللفظين حقيقه بدليل ان
الاسد للشجاع مجاز وللمفترس حقيقه وجمعان على اسد فقد
اتفق الجمعان مع اختلاف الحقيقه والمجاز فائده قال الترمانتي
في تعليقه المجاز على ثلاثه اقسام مجاز لجاعا وهو ما ظهرت علاقته
واتحد محله نحو اطلاق الاسد على زيد الشجاع وممتنع اجماعا
وهو ما بعدت علاقته ويسمى مجاز التعقيد نحو قول القائل تزوجت
بنت الامير وبفسر ذلك بروية والدي عاقدا لانكحه بالمدينه معللا لذلك
بان العقد من لوازم النكاح لانه سببه والعاقد من لوازم العقد لانه
فاعله وابو العاقل من لوازم العاقد لانه والده ومجاز مختلف فيه
وهو الجمع بين حقيقتين ومجازين ومجاز وحقيقه لان استعمال اللفظ
في كل مجموع من هذه المجموعات مجاز لان العرب لم تضعه لتلك
المجموعات لفظي الحقيقه والمجاز مجازان لغويا حقيقتان عرفيتان كما افهمه
كلام المنهاج في اول الحقيقه والمجاز قال العلامه
الخامسه عدم الاطراد كاستدلالنا على ان اطلاق النخله على الرجل
الطويل مجاز بكونها لا تطلق على غيره من الطوال وهذه العلامه
لا تنعكس ايضا اي لا يكون الاطراد دليلا على الحقيقه فان بعض
المجازات تطرد وما قالوه منقوض بالنار هذل والسخي فانهما حقيقتان
في من قام به العلم والكرم مع انهما لا يطردان لكونهما لا يطلقان
على الله تعالى وكذلك ايضا النار وره فانها حقيقه في الزاجر
المخصوصه لكونها مقرا للمايات دون غيرها مما وجد فيه هذا

المعنى وفي الحصول بالكلام على الحقيقة العرفية ان القارورة لغة
حقيقة في كل ما يستقر فيه الماء لكن خصصت بالعرف

هذه العلامة الخامسة وهي اخر ما ذكر من العلامات
وحاصلها ان الكلية اذا كانت جارية على الاطراد تكون حقيقة
مثال ذلك عالم لما صدق على ذي علم اطرد في كل ذي علم انه
عالم والمجاز ليس كذلك لانه لا يلزم من صحة قوله تعالى واسئل
القرية باصحاب اهل ان يطرد ذلك في كل شيء فلا يقال اسئل
البساط ويقصد صاحبه قال الغزالي ولا يقال سئل الرباط والكوز
وان كان قد يقال سئل الطلل والربع للقرية من المجاز المستعمل
انتهى ومن ذلك المثال الذي ذكره لان الرجل لما صح ان يقال له
نخلة اطرد ذلك في غيره من الطوال فعدم اطراد هذا
الوصف يدل على انه مجاز قوله وهذه العلامة لا تنفع
ايضا اي لا يلزم ان كل ما يطرد تكون حقيقة فان بعض المجازات
قد تطرد وليس بحقيقة وذلك كاطلاق اسم الكل على الجزء فانه
مجاز مطرد في جميع نظائره قوله وما قالوه منقوض اي
ان هذه العلامة وهي عدم الاطراد منقوضة بلفظتي السخي والفاضل
لان السخي حقيقة في الكريم والفاضل حقيقة في العالم وهذان
المدلولان موجودان في الباري تعالى مع انهما لا يطلقان عليه
تبارك وتعالى فلو كان عدم الاطراد دليل المجاز لكان السخي والفاضل
مجازين لغير الله تعالى وهما حقيقتان فيه بالاتفاق قال
الشيرازي ولا يخفى ان كونهما حقيقتين مبني على المذهب المشهور
من كون الخلاف المشترك المنوي على الافراد حقيقة قوله وكذلك
ايضا القارورة اي ان القارورة ايضا حقيقة في الزجاجة المخصوصة
لكونها مقرا للمائعات مع ان المعنى موجود في الحجر والكوز ولا
يطلق عليهما قارورة فلو كان عدم الاطراد دليل المجاز لكانت

القارورة مجازا في الزجاجة لكنها حقيقة فيها بالاتفاق قوله وفي
المحصول اي ان الذي ذكره في المحصول مخالف لهذا فانه في الحقيقة
العرفية وثانيها تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فانها
مشتقة من الدبيب ثم انها اختصت ببعض البهائم ثم قال
وكذلك القارورة والغائط موضوعتان لما يستقر فيه الشيء وهذا
خلاف ما قاله الجوهري ان القارورة هي الواحدة من الزجاج وكذلك
قال الآمدي اسم القارورة حقيقة في الزجاجة المخصوصة لكونها
مقرا للمائعات لا جرم ان الامام لما اورد النقوض على الغزالي في هذه
المسئلة لم يتمثل للنقض من حيث اللغة بالقارورة بدلا بالاجماع فانه
قال دعوى اطراد الحقيقة ممنوع لان الحقيقة لا تطرد في مواضع كثيرة الاول ان
يمنع منه العقل كلفظ الدليل عند من يقول انه حقيقة في فاعل الدلالة وانه
لم يكثر استعماله في نفس الدلالة لم يحسن استعماله في حق الله تعالى الا مقيدا كالدال
للحائرين وما اشبهه الثاني ان يمنع منه السمع كتسمية الله تعالى بالفاضل
والسخي فانها ممنوعة شرعا مع حصول الحقيقة فيه الثالث ان يمنع منه
اللغة كامتناع استعمال الابلق في غير الفرس ولم يمثل بالقارورة لما اسلفه في الحقيقة
العرفية فان قيل هذا النقض انما يرد ان لو كان المدعى عدم الاطراد علامة المجاز
مطلقا ونحن لا ندعيه بل ندعي انه علامة ما لم يمنع مانع عقلي او شرعي او لغوي
كما تقدم فالجواب ان هذا وان سلم لا يجدي شيئا لانه يؤدي الى الدور اذ عدم
الاطراد في المجاز يكون ايضا مانع لان المقتضي وهو العلاقة المصححة للاستعمال متحققة
والمانع هو العلم بكونه مجازا لا غير وهو من العقل والشرع واللغة بالفرض واذا كان
كذلك توقف العلم بعدم الاطراد على العلم بكونه مجازا فلو عرف كونه مجازا بعدم
الاطراد لزم الدور والى ذلك اشار ابن الحاجب بقوله فان اجيب بالمانع
فدور قال الشيرازي واعلم ان الدور انما يتم ان لو كان المراد من عدم الاطراد
عدم جواز استعمال المتردد في كون اللفظ حقيقة او مجازا في مراد المعنى اما لو كان
المراد منه عدم كونه مستعملا في موارد العين لعدم وجدانه في مجاري كلامهم

وان كان فيه نوع خفاء كما مر فلا يتم ويظهر بالتامل انتهى تنبيه ان قيل
اهمل الشيخ علامتين ذكرهما الآمدي والامام فيما منعه عن الغزالي وبن الحاجب
في المنتهى الاولى اذا كان اللفظ حقيقة في معنى ولذلك المعنى متعلق فالملاقه
بازاء ما ليس له ذلك المتعلق يدل على كونه مجازا كالملاق اسم القدرة على
الصفة المؤثرة في الاتحاد وان لها مقدورا والملاقها على المخلوقات في قولهم
انظر الى قدرة الله لا مقدور لها قال الامام وهذا ضعيف جدا لاحتمال
ان تكون اللفظة حقيقة فيهما ويكون له بحسب احدى حقيقتيه متعلق دون
الاخرى الثانية قال الغزالي امتناع الاشتقاق دليل على كون اللفظ مجازا
كان الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الآمر والمامور ولما لم يكن
حقيقة في الفعل لم يجز منه الاشتقاق وهذا ضعيف لان القدماء ان الاخرس
العاجز لا تصح بالمثال الواحد ولانه ينتقض بقولهم البليد حمار والجمع حمر
وعكسه ان الراجحة حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم وان كان
الآمدي رد ذلك حيث قال لا نسلم عدم الاشتقاق فانه يصح ان يقال للجسم
الذي قامت به الراجحة مترجح فالجواب ان ما اهملها لضعفها مع
ان تكرر العلامات من باب التمانع قال السادسة مفهوم
الحصر هو مثل صديقي زيد والعالم زيد اذا لم يكن معه قرينة تدل على العهد
واختلفوا فيه فقيل لا يفيد الحصر واختاره الآمدي وقيل يفيد بالمنطوق
وقيل بالمفهوم واما العكس وهو حمل الكلي على الجزي كقولنا زيد صديقي
وزيد العالم فانه لا يفيد هذه اخر مسائل المختصر وقد ذكرها
فيه في اخر المفهوم قبل الشيخ تبعا للآمدي واعلم انه لا بد من مقدمة تنبني
عليها هذه المسئلة وما يتعلق بها وهي ان المبتدا والخبر اما ان يكونا معرفتين
او منكرين او الاول منكرا والثاني معرفة والمنكر
الخبر حيث لا مسوغ الا على قلة كقول حسان رضي الله عنه كان سبيئة من بيت راس
يكون مزاجها عسل وماء اذ لا فرق في هذه المسئلة بين باب كان والمبتدا
هذا على احد الروايات في البيت وهو رفع عسل ونصب ماء ومزاجها القافية

عكسها

عكسها اي رفع المزاج ونصب العسل والآن على حاله مرفوع بتقدير فعل اي
وخالطها ماء الثالثة رفعهما على ضمير الشان والقصة وان كانا معرفتين
فالناطق بالخيار ان شاء جعل الاول مبتدا والثاني خبرا وان شاء عكس
لكن الاحسن ان يراعي الاعرف من المعارف فيجعل مبتدا وليس ذلك مطردا
ولنا قاعدة اخرى وهي ان المبتدا لا يجوز ان يكون اعم من الخبر بل يجب ان
الخبر اعم من المبتدا او مساويا له لامتناع قول القائل الحيوان انسان
واللون سواد وما اشبه ذلك وفيه بحث لشارح البرهان والمستفتي
ياتي ان شاء الله تعالى اذا تقرر ذلك فاعلم انهم اختلفوا في مفهوم
الحصر اي حصر المبتدا في الخبر وصورة ذلك ان تكون قضيته مهملة محمولها
شخصي وان شئت قلت كل لفظ كل معرف بالاضافة او باللام
محموله جزي كقولك صديقي زيد والعالم زيد اذا لم تكن قرينة تعين
العهد فمنهم من قال ان هذا التركيب لتقييد الحصر لا لمنطوقه ولا لمفهومه
وهم الحنفية والقاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة من المتكلمين واختاره
الآمدي ايضا في الاحكام ولم يختر شيئا في منتهى السول وكذلك ايضا
بن الحاجب لم يرجح شيئا في مختصريه وان كان استدلاله فيهما يميل
الى هذا ومنهم من قال يفيده ونقله الآمدي عن الغزالي والطوسي
من اصحاب الشافعي رضي الله عنه وجماعة من الفقهاء واختاره ولا
منهم من قال يفيده بمنطوقه وهو مقتضى عبارة امام الحرمين في
البرهان قال ولو قال القائل صديقي زيد اقتضى هذا ان لا صديق
له غيره وهذا مما لا يبعد ادعاء اجماع اهل اللسان فيه ومن البين
في ذلك مراء كان مباهتا محكوما عليه بالعناد انتهى قال الابياري
وابو المعالي يرى انه ما حسن الابتداء به الا قصد قصر الصداقة عليه وهذا
لا يقوله احد من اهل هذا الشان في ايمه العربية والصحيح انه لا فرق في
الفهم بين ان يقول صديقي زيد او زيد صديقي وقد قال هو ان هذا
المعنى لا يفضي الى القطع بنفسه وانا اقول ولا آتي غلبة الظن بحال

انتهى قال الغزالي وهذا هو المختار عندنا ايضا لكن خصص القاضي هذا القول
انما ولم يطرد في قوله الاعمال بالنيات والشفعة فيما لا يقسم وخربها
التكبير وحليلها التسبيح والعالم في الدار زيد وعندنا ان هذا يتعلق
بقوله انما وان كان دونه في القوة لكنه ظاهر في الحصر ايضا فانا ندرك
التفرقة بين قول القائل صديقي زيد وزيد صديقي وبين قوله
زيد عالم والعالم زيد وهذا التحقيق هو ان الخبر لا يجوز ان يكون
اخص من المبتدا بل ينبغي ان يكون اعم منه او مساويا له انتهى
قال العبدري وما ذكره ابو حامد من انه لا يجوز ان يقال صديقي
زيد ليس بصحيح اي بالمعنى الذي اراده بل هو جائز ويكون المبتدا
لفظا خاصا والخبر عاما وانما اوقعه في هذا الغلط كون الصداقة
لفظا عاما نعم هو عام اذا انفرد فلم يقع خبرا ولا مبتدا ولا صفة
فيقال صديق يصلح ان يخبر به عن واحد وعن اكثر من واحد فاذا
وصف به موصوف او اخبر به عن مبتدا كان مفردا اذا كان
المبتدا او الموصوف مفردا او مثنى او مجموعا اذا كان المبتدا او
الموصوف كذلك وكذلك اذا اخبر عنه بمفرد او مثنى او مجموع كان
كذلك ويدل عليه عود الضمير بقول زيد صديقي هو وصديقي
هما وصديقي هم وقال الانباري واما ابو حامد فقد التزم الفرق
بين قول القائل زيد صديقي وصديقي زيد وزعم ان احدى
الصيغتين تتضمن الحصر دون الاخرى كلنه قال السبب في
ذلك ان المبتدا لا يصح ان يكون اعم من خبره بل انما يكون الخبر
مساويا له او زايدا عليه ومثل ما ذكر بامثلة لم يحط بمعناها
وهي من كلام اصحاب المنطق الذين لا يعرفون لغة العرب ثم
ذكر ما تقدم من الامثلة ثم قال وهو عندنا في نهاية السقوط
وليس هذا قول من سلا طرفا من العربية بحال والخبر عندائمة
العربية هو المبتدا بعينه او منزلا منزلته على طريق التجوز فالاول

كالله ربنا والثاني كقول الشافعي مالك اي وهو بمنزله مالك في العلم فاعتقاد
خصوص المبتدا وعموم الخبر عين التخليط واما المثال الذي ذكره مرجحه
قول القائل الانسان حيوان لانه اخبر بما هو باطل قطعا وذلك
انه ان قصد الاخبار عن الانسان بعموم الحيوان فقد اخبر عنه بكونه
حمارا وفرسا وذلك باطل فالمراد الانسان حيوان مخصوص لا عموم
الحيوان ولا مطلقا واذا قال الحيوان انسان ان اراد بالالف واللام
العهد صح وان اراد العموم فهو باطل اذ يصير التقدير كل الحيوان انسان
وذلك باطل ضرورة فالتحقيق ان الخبر هو المبتدا مطلقا ويرجع الامر في
المثال الى غرض الناطق في قصد الشمول وعدمه انتهى معنى كلامه
فانظر الى طغيان قلم هذين الشارحين بالنسبة الى هذين الحبرين ومنهم
من قال يفيد الحصر بمفهومه اي ان هذا التركيب يفيد الحصر بالمفهوم
فاذا قلت صديقي زيد فاني بمفهومه ان لا صديق لك غيره قوله
وما العكس وهو حمل الكلي على الجزي اي انك اذا حملت الكلي اي صيرته
خبرا وجعلت الجزي موضوعا اي مبتدا لقولك زيد صديقي وزيد العالم
اذا لم يكن معه قرينة تدل على الحصر كقولك الله ربنا ومحمد نبينا فان
البراهين القاطعة دالة على الحصر فلا خلاف ان هذا التركيب لا يفيد
الحصر كما قاله القطب الشيرازي . ملخصا محتاج اليه وشتى
التنبيه عليه معرفة الفرق بين الكلي والجزي والكلية والجزئية والكل
والجزء فالكلي هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وقال
الغزالي هو الذي يقبل الالف واللام وينتقض بابن آدم وشبهه
وسواء وقعت الشركة فيه كالحيوان والانسان او لم تقع مع
امكانها كالشمس واستحالتها كالاله قال القرافي عند ارباب
المنطق ان من اقسام الكلي واجب الوجود تعالى فان مجرد تصور انه
للعالم الها هنا بفرد لا يكفينا في حصول العلم بالوحدانية حتى
يستحضر مقدمات برهان التمانع او غيره وحينئذ يحصل العلم

بالوحدانيه لكن لما كان في اطلاقه عليه تبارك وتعالى ايهام منعت الشريعه من ذلك
وحد الكلي فسان متوالي ومشلك واما الجزي فهو الذي يمنع تصوره من
وقوع الشركه فيه كزيد وعمرو واما الكليه فهي الحكم على كل فرد فرد بحيث
لا يبقى فرد كقولك كل رجل يشبعه رغيفان غالبا فالحكم صادق باعتبار
الكليه دون الكل والجزئيه هو الحكم على بعض افراد الحقيقه من غير تعيين
كقولك بعض الحيوان انسان والكل هو القضاء على المجموع من حيث هو
مجموع كقولك رجل يشبع الصخره العظيمه فهذا حكم صادق باعتبار الكل
دون الكليه واما الجزئي فهو ما تركب منه ومن غيره كل كالخمسه مع
العشره وجميع هذه الحقايق لها موضوعات في اللغه فالكلي له الفكر اد
مثل صديق وعالم في مسئلتنا والجزئي له الاعلام كما تقدم والكليه لها العموم
والجزئيه كقولك بعض الحيوان انسان وبعض العدد زوج والكل له اسما
العدد وقولك جزء موضوع للجزئي وهذه الحقايق لا تستغني الاصول عنها تنبيه
قال في شرحه للاصل الكلي ينقسم الى ثلاثه اقسام طبيعي ومنطقي وعقلي
فالانسان مثلا فيه حصه من الحيوانيه فاذا اطلقنا عليه انه كلي فهما
ثلاث اعتبارات احدها ان يراد به الحصه التي يشارك بها الانسان غيره
فهذا هو الكلي الطبيعي وهو موجود في الخارج فانه جزء الانسان الموجود وجزء
الموجود موجود والثاني ان يراد به انه غير مانع من الشركه فهذا هو
الكلي المنطقي وهذا لا وجود له لقدرتنا هيه والثالث ان يراد به
الامر الذي معه الحصه التي يشارك بها الانسان غيره مع كونه غير مانع من الشركه
وهذا ايضا لا وجود له لاشتماله على ما لا يتناهى وذهب افلاطون الى وجوده
انتهى وقد حكي الاصفهاني الخلاف في المنطقي ايضا في مسئله الامر على الاشياء بالتخيير
وفي مسئله الامر بالماهيه الكليه قال ـــــ دليل الاول انه لو افاده
لكان التقدير غير مدلول الكلمه وايضا فلو افاده لافاده العكس لان صديق
والعالم لا يصلح الجنس لكذب قولنا كل صديق زيد او كل عالم زيد لعدم التعدد
ولا معهود معين خارجي لعدم القرينه فوجب جعله لمعهود ذهني مقيد

بما يصير به معينا ساويا لمجهوله وهو الصديق الكامل العدالة والعالم
المتقن في العلم احتج القايلون بان هذا التركيب لا يفيد الحصر بدليلين الاول
انه لو افاد صديقي زيد الحصر دون عكسه لكان التقدير والتاخير بين اخر الكلام
بغير مدلول الكلمه اذ لا فرق بين الاصل والعكس الا التقدير والتاخير واللازم
باطل اذ التقدير بغير مدلول الكلمه كما هو المعهود في كلامهم قال الشيرازي ولقائل
ان يقول لا نسلم تغيير مدلول الكلمه لان الحصر ليس مدلول الكلمه سلمناه لكن لا نسلم
انه غير معهود وتظير ما ضرب زيد الا عمرا وما ضرب عمرا الا زيد وما ضرب
الا زيد عمرا فان الاول الحصر في المفعول والثاني في الفاعل والثالث
فيهما على ما حققه المصنف في الامالي واشار اليه في شرحه لنظم الكافيه وهكذا
انما ضرب زيد عمرا وانما ضرب عمرا زيدا في كون الحصر في الثاني كما ان في
الثالث الاول الحصر فيما بعد الاداه تعدد على ما حققه الى غير ذلك من شواهد
يطول ذكرها انتهى وقد استشكل الشيخ علاي الدين رحمه الله وهو
القونوي ذلك وقال ان التقدير في الحصر بالام غير مدلول الكلمه من
الفاعل والمفعول لان الحصر موجود مع التقدير والتاخير بخلاف صديقي
زيد وزيد صديقي فان الحصر في الاول دون الثاني فهو اعم منه قوله واتيا
يشير الى الدليل الثاني من دليلي القايلين بانه لا يفيد الحصر وهو انه لو افاد قول
القايل صديقي زيد والعالم زيد الحصر لافاده العكس وهو زيد صديقي
وزيد العالم واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله اما الملازمه فلانه لو
افاد الاول الحصر لافاده العكس لان صديقي والعالم لا يصلح ان يكون للجنس
لكذب قولنا كل صديق زيد وكل عالم زيد لانتفاء الحصر على عدم التعدد
ولا معهود معين خارجي لعدم القرينه الداله عليه لان العرض في
اصل المسئله ان لا قرينه وعند ذلك وجب جعله لمعهود ذهني ذلك
المعهود الذهني مقيد بشيء يصير به معينا حتى يساوي المجهول الموضوع
وذلك الشيء مفسر بالكامل في الصداقه او التميز في العلم واذا كان كذلك
ضرورة الحصر في الاقسام الثلاثه الجنس والمعهود الذهني وماهيه العلم
الاولان باطلان فيتعين الثالث وهو مطلق العلم وذلك بالاتفاق

موجود في صديقي زيد وزيد صديقي وكذلك العالم فلو افادت الاولى الحصر
لافادته الثانية قال الامدي وربما قيل في ابطال القول بالحصر انه لو كان
قوله العالم زيد وصديقي زيد يدل على حصر العالم والصديق في زيد
لكان اذا قال العالم زيد وعمرو صديقي زيد وعمرو متناقضا وليس كذلك
باتفاق اهل اللغة ثم قال وليس بحق فان للخصم ان يقول انما يكون
ذلك متناقضا بشرط ان يتحد قوله الاول عن ما يغيره واما اذا عطف
عليه قوله وعمرو صار الكل كالجملة الواحدة وكان قوله العالم زيد
مع الاقتراد مغايرا في دلالته لقوله العالم زيد وعمرو وهذا كما لو
قال له على عشرة ثم بعد حين قال الا خمسة فانه لا يقبل لما فيه من مناقضة
لفظ الاول ولو قال له على عشرة الا خمسة على الاتصال كان مقبولا لعدم
تناقضه قال ـــ ودليل الثاني انه لو لم يعين بالتقدير المذكور
لاخبر عن الاعم بالاخص لتعذر الجنس والعهد والاخبار به باطل لامتناع
قولنا الحيوان انسان احتج القائلون بان مثل صديقي زيد يفيد
الحصر بانه لو لم يفد هذا التركيب الحصر بالتقدير المذكور لكان يلزم ان يخبر
عن الاعم بالاخص والتالي باطل فالمقدم مثله لانه يتعذر ان تكون اللام
للجنس لكذب كل عالم زيد وكل صديق زيد ولا للعهد لان الفرض ان لا
قرينة تدل عليه فتعين ان تكون للماهية والماهية اعم من جزئياتها
فلزم الاخبار عن الاعم بالاخص وهو باطل لامتناع قولنا الحيوان انسان
وفيه ما تقدم من البحث وحينئذ فنجب جعل اللام للعهد الذهني معنى
العالم والمعين في العلم ليندفع المحذور قال ـــ واجيب بانه للعهد
الذهني لا بمعنى ما ذكرتموه من العهد المفيد بل المراد العهد المطلق كقولنا
اكلت الخبز وزيد العالم وايضا فيلزمه زيد العالم بعين ما ذكر فان المراد
بالعالم ليس هو الجنس ولا العهد لتعذرهما بل المعهد الذهني فان زعم
انه يخبر بالاعم عن الاخص فخطا لان شرط التنكير كقولنا زيد عالم فان
زعمان اللام في قولنا زيد العالم لزيد قرينة تقدمه كان خطا ايضا لان شرط
الخبر ان يكون تعريفه مستقلا مستغنيا عن المبتدا وعلى ما ذكر لا يستغني تعريفه

عن المبتدا

عن المبتدا لتوقف تعريفه على تعريفه هذا جواب عن دليل
القائلين بان هذا التركيب يفيد الحصر وهو انا لا نسلم انه اذا ابطل كون اللام
للجنس والعهد يتعين حملها على معهود مقيد بالكامل في الصداقة والتميز في
العلم بل المراد المعهد المطلق البعضي غير مقيد بصفة كما قال في الكبير واجيب
بانه للعهد الذهني البعضي باعتبار الوجود مثل دخلت السوق واشتريت
الفرس انتهى وعلى هذا لا حصر على الوجه الذي ذكروه قال الشيرازي ولو
قيل كما ذكروه لزم المجاز لاستعمال اللام في غير الجنس والعهد الذهني الذي
ثبت استعماله فيهما كان قويا قوله وايضا فيلزمه اي يلزم من قال
ان صديقي والعالم يفيد الحصر ان العكس يفيده ايضا وهو قولك زيد العالم
وصديقي بعين ما قال في العالم زيد لان العالم في قولنا زيد العالم ليست
اللام فيه للجنس ولا للعهد لتعذرهما فتعين جعلها للمعهود الذهني وحينئذ
فيلزمه القول بالحصر وهو لا يقول به في صورة زيد العالم واعلم انه
قد تقدم في كلام المصنف اولا وايضا فلو لا فان العكس وقال هنا
وايضا فيلزمه زيد العالم بعين ما ذكر والعبارتان لم تتواردا على شيء واحد
بل الاولى على ابطال مذهب الخصم والثانية على ابطال دليله قوله فان
زعم اي ان قال للخصم لا اسلم انه يلزمني ان اقول بالحصر في زيد العالم
لانه يجوز ان يخبر بالاعم عن الاخص كقولنا الانسان الحيوان فجوابه
ان هذا خطا لان شرط التنكير اي شرط الاخبار بالاعم التنكير اي كون الخبر
به نكرة كقولك زيد عالم لما اشتهر ان الالف واللام في المحمول يقتضي مساواته
للموضوع كقولنا الانسان هو الضاحك فضلا عن قولنا زيد العالم قوله
فان زعم اي فان قال لا اسلم ايضا لزوم ما ذكرتم لانا ندعي ان اللام
في قولنا زيد العالم لمعهود وهو زيد وصوغ ذلك القرينة وهي تقدم زيد
على العالم قال المصنف كان خطا ايضا لان شرط الخبر ان يكون تعريفه
مستقلا مستغنيا عن المبتدا كالموصولات واذا كان مستقلا امتنع كون
اللام لزيد ولانه لو كان لزيد لكان صفة له ويصير المبتدا بالخبر

قوله وعلى ما ذكر فراي من ان اللام لزيد لا يستغني تعريف الخبر عن المبتدا التوقف
تعريف الخبر على تعريفه تنبيه مما ينبغي على قاعده صديقي زيد لفظ
التكبير والتسليم في اول الصلاه واخرها هل يعينان او يقوم غيرهما
مقامهما فمن ذهب الى انها تفيد الحصر اوجب ذلك مستدلا بقوله صلى الله
عليه وسلم مفتاح الصلاه الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وهذا
الحديث صححه الحاكم وقال انه على شرط مسلم وابو حنيفه رحمه الله لما كان
هذا التركيب عنده لا يفيد الحصر ذهب الى ان لفظي التكبير والتسليم لا
يتعينان بل يقوم غيرهما مقامهما كسبحان الله والتهليل والتسبيح وسائر الاذكار
مقام التكبير وكذلك جميع الانواع التي تضاد الصلاه تقوم مقامهما التسليم
حتى لو اتى بما ينافي الصلاه اختيارا من حدث او كلام خرج به من الصلاه
فان قلت احد مسلكين ذكرهما الامدي الاولى اختلفوا في قولنا لا عالم في
البلد الا زيد فالذي عليه الجمهور واكثر منكري المفهوم انه يدل على نفي
كل عالم سوى زيد واثبات كون زيد عالما وذهب بعض منكري المفهوم
الى ان ذلك لا يدل على كون زيد عالما بل هو نطق بالمستثنى عنه وسكوت
عن المستثنى الثانية اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل
النطق بالذكر لخروجه مخرج الاعم الاغلب لا مفهوم له كقوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم وان خفتم شقاق بينهما اذ الغالب ان الربيبه انما تكون
في الحجر وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق فالجواب ان الاولى تخرج من لفظ
المنهاج لنا لو لم يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله اذ لو لم يكن ذلك للحصر لما
سلم له دعواه واما الثانية فانها تخرج منه ايضا حيث قال وباجدي
صفتي الذات مثل في سائمة الغنم الزكاه يدل مما يظهر للتخصيص فائدة
اخرى قال الشراح من الفائدة ان يكون السوم هو الغالب فيكون ذكره
لكونه يغلب حضوره في الذهن فلا يقصر الحكم عليه وقد تقدم ان القرافي
عكس ذلك وايضا هذه المسئله جاريه مجرى الشرط لمفهوم المخالفة كما
تقدم قال فروع حكاها في المحصول الاول الكلام عند المحققين

مما اشترك

مما اشترك بين المعاني القائم بالنفس والالفاظ المسموعه وذكر صاحب في
باب الاخبار نحو انيا نفعل في باب الاوامر في المحصول ايضا انه حقيقه
في اللساني فقط هذه الفروع ذكرها المحصول في مواضع متفرقه
منه ولم يذكرها الاول في حقيقة الكلام وقد تقدم فيه حكايه ثلاثه
مذاهب ما حكاها ابن الانباري في شرح البرهان والاصفهاني في شرح
المحصول والقرافي وغيرهم المذهب الاول انه مشترك بين المعنى القائم
بالنفس والالفاظ المسموعه وهو ما رجحه امام الحرمين والغزالي قال في
المحصول في الاحكام الكليه للغات اعلم ان لفظ الكلام عند المحققين
مما يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس وعلى الاصوات المقطعة المسموعه
والمعنى الاول هو الذي حاجه في اصول الفقه الى البحث عنه وكذلك قال
في المنتخب في هذا الباب وكذلك صاحب الحاصل ولم يرجح صاحب التحصيل
شيئا وانما كان مشتركا بينهما لقوه مدرك القولين النفساني واللساني كما
سياتي المذهب الثاني انه حقيقه في النفساني مجاز في اللساني وهو مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري نقله عنه الاصفهاني في شرح المحصول قال
ونقل عنه ايضا قول اخر انه حقيقه في الالفاظ وهي الحروف اللسانيه
واحتج القاضي ابو بكر على كونه حقيقه في النفساني بقوله تعالى اذا جاءك
المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله لا يجوز ان يكون ذلك تكذيبا لهم
الى ما ذكروه بالشهاده فانه صدق فلم يبق الا ان التكذيب راجع الى
ما قام بنفوسهم والكذب قسم من اقسام الكلام فالمعاني بالنفس كلام
وبقوله تعالى ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول واسروا قولكم
واجهروا به ويقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه يوم السقيفه كنت
زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر ويقول الشاعر وهو الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا قال بن برهان
في الوجيز وليس نستدل بهذه الادله على اثبات الكلام لان هذه
الادله قابله للتاويل ولكنا لما دللنا بالدليل القطعي على اثبات معنى في

النفس يزيد على العلوم والارادات دللنا بهذه الالفاظ على انه سمي كلاما فهي اذا دله
على اثبات القضية لا على اثبات الحقيقة واستدل له ايضا بدليل عقلي وهو
ان هذه الالفاظ مفردات فلو سميت كلاما لكانت انما سميت بذلك لكونها معرفة
للمعنى النفساني فكان يجب تسميه الكتابه والاشاره كلاما وهو باطل واجاب
عنه في المحصول بانه قياس في اللغه فلا يقبل المذهب الثالث ان حقيقه
في اللساني فقط لانه المتبادر الى الفهم وهو علامه للحقيقه هذا ما رجحه الامام
في المحصول في باب الاوامر كما تقدم وكذا رجحه المنتخب والحاصل والتحصيل
وهو مذهب المعتزله والحنابله نقله عنهم الاصفهاني ايضا قال الامام
في البرهان واما المعتزله وكل من خالف عصبه اهل الحق فانهم متفقون على
تفسير كلام النفس صائرون الى ان الكلام هو العبارات في حفظ طويل ثم
قال ولا بد لنا من ذكر ما يقع الاستدلال به في اثبات كلام النفس ثم ادعى
ان ذلك معلوم بالضروره قال ابن الانباري في شرحه وعليه سؤالان
احدهما ان الضروري لا يقبل الاستدلال الثاني انه لا تصور فيه من العقلا
النزاع واكثر الخلق على حد كلام النفس فكيف يصور دعوى الضروره فيه
ثم اجاب عنه بما يطول ذكره وذكر ابن الحاجب اعلم ان الخلاف
جار في جميع ما يتعلق بالكلام من الامر والنهي والخبر والتقدير والتكذيب
ونحو ذلك من عوارض الكلام كما قاله القرافي في شرح المحصول قال
الآمدي واذلك قسمت العرب الكلام الى امر ونهي وخبر واستخبار ووعد
ووعيد ونداء وسواء قلنا ان الكلام هو المعنى القائم بالنفس او العبارة
الدالة بالوضع والاصطلاح على اختلاف المذاهب والكلام النفساني
عند قائلين كان صفة واحدة لا تعدد فيه في ذاته غير انه يسمى امرا ونهيا
وخبرا الى غير ذلك من اقسام الكلام بسبب اختلاف تعلقاته اذا علم
ذلك فعبارة ابن الحاجب والخبر قول مخصوص للصيغه والمعنى ومراده بالصيغه
القول وبالمعنى القائم بالنفس فجعل الخبر الذي هو قسم من اقسام
الكلام مشتركا بين القول والمعنى القائم بالنفس وكذلك قال في

المنتهى ايضا

وكذلك قال في المنتهى ايضا فان قلت اذا كان هذا النوع يخدش من كلام ابن
الحاجب فما وجه العدول عنه الى المحصول فالجواب ان عباره المحصول
في الكلام الذي هو اعم من الخبر وعباره ابن الحاجب خاصه بالخبر واختار
الآمدي انه حقيقه في القول قال اسم الخبر قد يطلق على الاشارات
الخاليه والدلايل المعنويه كما في قولهم عيناك تخبرني بكذا والغراب
يخبر بكذا ومنه قول الشاعر وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر
ان المانويه تكذب وقد يطلق على قول مخصوص لكنه مجاز في الاول
وحقيقه في الثاني قوله نعم في باب الاوامر ان الامام تناقض
كلامه في المحصول فقال في اللغات ان الكلام مشترك بينهما وعبارته
الصحيح عند المحققين منا انه مشترك بين الاصوات وبين المعنى القائم بالنفس
وقال في الاوامر انه حقيقه في اللساني فقط فانه حكى المذاهب الثلاثه
واصح لكونه حقيقه في المحصول وكذا القرافي ايضا في شرحه له وفي تعليقه
على المنتخب لكني رايت في شرحه للمحصول خطه سبق قلم من اللساني
الى النفساني فليتنبه له وقد وقع نحو هذا التناقض لابن الحاجب ايضا
فانه قال الامر حقيقه في القول المخصوص اتفاقا وقيل متواطي واستقرا
المتواطي وكل من معنييه مجاز كما نبه عليه الآمدي وغيره قال
الثاني اللفظ المتداول بين العامه والخاصه لا يجوز ان يكون موضوعا
لمعنى خفي لا يعرفه الا الخواص مثاله ما يقوله مثبتوا الاحوال من المتكلمين
ان للحركة معنى توجب للذات كونه متحركا هذا ثاني فروع
المحصول وهو ان اللفظ اذا كان مشهورا متداولا بين الناس عامتهم وخاصتهم
لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفي بحيث لا يعرف ذلك المعنى الا الخاصه
بل يجب ان يكون مدلوله معلوما لكل احد كالصلاه والزكاه والحل
والعقد وما اشبه ذلك فمثال اللفظ الذي لا يجوز ان يوضع لمعنى خفي
ما يقوله مثبتوا الاحوال والمراد بهذا الكلام الرد عليهم ومنهم القاضي
ابو بكر وامام الحرمين في احد قوليه والحال عندهم عباره عن صفه

لموجود تلك الصفة ليست موجودة ولا معدومة وقال بعضهم لا نجهوله ولا
معلومة وهي عندهم على قسمين معلله وغير معلله فالمعلله هي احكام المعاني فمن
قام معنى بمحل اوجب لمحله حكما منه فالبياض مثلا يوجب لمحله انه ابيض وكذلك
السواد والعلم يوجب لمحله انه عالم وما اشبه ذلك فكونه عالما معللا بقيام
العلم وكذلك البقيه فهذه عندهم احوال معلله بذلك ومعنى ذلك الحكم
هو اختصاص العلم بهذا الموصوف دون غيره وذلك الاختصاص يسمى عالميه
والعالميه مع المعروض بهذه العالميه يسمى عالما فالعالميه جزء عالم وما اشبه
ذلك واما غير المعلله هي كون العلم علما والبياض بياضا وكذلك سائر المعاني
فاذا قيل لك ركان العلم علما لا يمكنك ان تقول لاجل كذا وان كنت تقول
وجد في الخارج بقدره الله تعالى لكن الكلام في الحقيقة سواء وجدت او عدمت
يتعذر علينا تعليل حضوصيتها وكذلك سائر المعاني والجواهر والاجسام
والحقايق والمعلومات حتى اذا قيل لك لو كان المستحيل مستحيلا لاجل ذلك
سيلا فهذه احوال غير معلله ليست صفات قايمه بمحالها حتى نقول هي موجوده
ولا هي معلومة بحتى يحالها حتى يقال العلم ليس بعلم فلذلك قالوا ليست موجوده
ولا معدومه وكذلك اختصاص العلم بمحله نسبه واضافه والنسب والاضافات
عدميه خلافا للفلاسفه ولا هي معلومه عن محالها حتى يصير قولنا العالم لله ليس
بعالم وكذلك قيل في الاخرى ليست موجوده ولا معدومه فليست معلومه ايضا
لان المعلوم لا يخلو اما ان يكون موجودا او عدما وليست بمجهوله ايضا لانا نحكم بها
على محالها والمجهول مطلقا لا يحكم به اذا تقرر ذلك ظهر ان للحركه معنى يوجب
لمحله كونه متحركا ويكون كونه متحركا حالا معللة بالحركه كذا قاله القرافي في شرح
المحصول وقال الامام فيه المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كونه متحركا فاما ان
متحركيته حالة معللة بمعنى انها غير واقعه بالقادر فكذلك يوضح القول به
لما عرفه الا اذكيا من الناس بالدلايل الدقيقه ولفظة الحركه لفظة متداوله بين
الجمهور من اهل اللغه واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك المعني بل لامر
للحركه في وضع اللغه الا نفس كون الجسم منتقلا لا غير انتهى فقوله غير واقعه

بالقادر يشير الى ان القدره صفه من شانها التاثير ولا بد من ان يكون اثرها وجودا
وهي عدميه فلا يكون بالقادر قال القرافي وقوله لا يعرفها الا الاذكيا ممنوع لان
العوام يفهمون الحركه وكونه متحركا ويقولون زيد متحرك ولا يقولون زيد حركه
ويقولون الحركه تنافي السكون فهم يتصورون الامرين غير ان هذه التدقيقات
وتقاصيد هذه المباحث لا يعرفونها وذلك لا يقدح في صحة فهم مسميات
الالفاظ دليله على هذه الدعوى يندفع وان كانت دعواه صحيحه في غير هذا
المثال وهل وقع له مثال او ما وقع يحتمل ذلك والغالب عدم وقوعه
وانه لا يشتهر لفظ الا وهو مشتهر وكذلك ان نقول كيف يدعى ذلك مع ان
من اسماء الله تعالى وصفاته الفاظ مشهوره متداوله وبازايها معان دقيقه
غامضه لا يفهمها الا الخواص من العلما العارفين بالله تعالى قال الاصفهاني
في شرح المحصول اعلم ان لخصم ما ادعى ان هذا المعنى الخفي الدقيق مدلول عليه
من هذا اللفظ المشهور حتى يرد عليه ما ذكره من الحجه بل يدعي قيام الدليل على
ان الحركه بالتفسير المشهور اذا قامت بالمحل اوجبت للمحل المتحركيه وقد دل
الدليل على ان المتحركيه حاله معلله بمعنى انها غير واقعه بالقادر وازا الى
لخصم ذلك مستقصى في علم الكلام ثم قال وتمام هذا التحقيق ان الانسان
قد يدرك معاني خفيه بفطنه ولا يجد لها لفظا دالا عليها لان ذلك المعنى مخترع
فيحتاج الى وضع لفظ بازايه لتفهيم الغير ذلك المعنى سواء كان اللفظ من
الالفاظ المشهوره المتداوله بين الناس او لم يكن ولا حجر في الاصطلاحات
قال الثالث اختلفوا في ان المعنى القايم بالشيء هل يجب ان يشتق
له منه اسم والحق ان يقال ان كانت المعاني لا اسما لها كانواع الروايح والالام
فلا لان ذلك غير حاصر فيها واما التي لها اسما فالظاهر من مذهب الاشعري
وجوب بخلافا للمعتزله اختلف الاصوليون في المعنى القايم بالشيء هل
تجب ان يشتق لمحله منه اسم قال في المحصول الحق التفصيل اي لان المعاني
تنقسم الى قسمين قسم منها ليس له اسم يخصه كانواع الروايح والالام فان الرفع
لم يضع لكل اثر خاص اسما خاصا وكذلك الروايح لم يضع لكل واحد واحد

من الرواح اسما خاصا فانا نعلم ان بين الرايحة الطيبة والمنتنة وسايط كثيرة وليست
لشيء من تلك الوسايط اسم خاص [illegible] لان ذلك غير حاصل فيها اي لان ذلك
المعنى ليس موجودا في الذات ولا حاصلا فيها ولكن ان نقول لانسلم ذلك ان الالام
ليست قايمة بالذوات وان سلمنا ذلك لكنا نمنع ان التقسيم لا يتم الا بذلك
لا بد وان يكون صادقا على كل واحد من افراده والتقسيم في المعنى القايم بالنفس فاذا
كانت الروايح والالام ليست قايمة بالذوات لم يدخل في المقسم وقد وقع ذلك للامام
وتبعه عليه صاحب الحاصل لا جرم ان صاحب التحصيل لما استشعر هذا السوال
[illegible] المعنى الذي له اسم يجب ان يشتق منه لمحله اسم ولا يجوز ان يشتق لغير محله
منه اسم فسلم من الاعتراض [illegible] حاله اسم معين يخصه كالقتل والجرح
والضرب فانها اسما وهي هذه الالفاظ فالقسم الاول يمكن ان يشتق المحل منه اسم
بالضرورة كما قاله الاصفهاني في شرح المحصول واما الثاني فهل يجب ان يشتق لذلك
المحل الذي قام به ذلك المعنى اسم وهل يجوز ان يشتق لمحل لم يقم به ذلك المعنى اسم
في كل من المسئلتين خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة الظاهر من مذهب الاشاعرة انه
يجب ان يشتق المحل منه اسم ويجوز ان يشتق لغير محله لا جرم ان الخلاف نابر
بين الفريقين في مسئلة الكلام [illegible] انه لا خلاف بينهما في كونه تبارك وتعالى
يطلق عليها انه متكلم مع انه اسم مشتق من الكلام فالاشاعرة يطلقون عليه تبارك
وتعالى هذا الاسم لان ما منه الاشتقاق قايم بذاته تبارك وتعالى وهو الكلام
النفساني كالتشجع ولا يطلقون ذلك على ما لم يقم به الكلام النفساني كالتشجع وما
اشبهها واما المعتزلة فانهم يطلقون ذلك عليه تبارك وتعالى باعتبار انه خالق
الكلام في اللوح المحفوظ او في غيره ولا يعترفون بالكلام النفساني كما تقدم عنهم فعندهم
الله تبارك وتعالى متكلم ولم يقم بذاته تعالى كلام بل قام بغيره هذا تحقيق الكلام بين
الفريقين وان كان الامام اختار في المحصول تقرير مذهب المعتزلة في المسالتين حيث
قال واستدلت المعتزلة لقولهم في الموضعين بان القتل والضرب والجرح قايم بالمقتول
والمضروب والمجروح ثم ان المقتول لا يسمى قاتلا فاذا حل المشتق منه ثم يحصل له اسم
الفاعل وحصل ذلك الاسم لغير محله واجيبوا عنه بان الجرح ليس عبارة عن الامر الحاصل

في المجروح بل عن تاثير قدرة القادر فيه وذلك التاثير حاصل للفاعل وكذا القول في
القتل واجابت المعتزلة عنه بانه لا معنى لتاثير القدرة في المقدور الا وقوع المقدور
ولو كان التاثير امرا زايدا لكان اما ان يكون قديما وهو محال لان تاثير الشيء في الشيء
نسبة بينهما فلا يعقل تقدمه عند عدم احدهما او حدوثهما او حادثا مفتقرا الى تاثير اخر
ويلزم التسلسل واستدل لهم بغير ذلك ايضا ولم يجب عما استدل لنوابه واجاب الرازي
بان القتل هو المصدر وهو قايم بالفاعل دون المفعول بل الذي في المفعول انما هو
اثره وان سلمنا قيامه بالمقتول لكن الدعوى في اصل المسئلة انه يستحق له منه اسم
وكونه اسما اعم من كونه اسم فاعل او اسم مفعول فلا يرد هذا نقضا لان مقتولا
اسم اجماعا [illegible] الاصفهاني في شرح المحصول والحق مذهب الاشاعرة لما
اختاره المصنف من تقرير مذهب المعتزلة فلنذكر ما يدل على صحة مذهب الاشاعرة
ثم نجيب عما تمسك به المصنف للمعتزلة وبه يتقرر كلام الاشاعرة اما
فالدليل عليه القطع باستقراء كلام العرب انه ليس كذلك ومعناه انه لا يشتق اسم
الفاعل الشيء باعتبار فعل قام بغيره [illegible] ما قاله المعتزلة من وصفه تعالى بالمتكلم
باعتبار الكلام بغيره نقل هذا الاستقراء المقطوع به ابن الحاجب وهو حجة بما ينقل
من كلام العرب ثم اجاب عن بقية الادلة وقال والذي اختاره المصنف تقريرا منا [illegible]
لما اختاره في مسئلة الكلام في الكتب الكلامية وصنا قفر ايضا لما تقدم اختياره من ان
بقاء وجه الاشتقاق شرط في صدق الاسم المشتق قال القرافي في شرح المحصول لم اجد الخلاف بيننا وبين المعتزلة في هذه المسئلة الا في موضع واحد وهو
مسئلة كلام الله موسى تكليما هل كلمة بكلام قايم بذاته او خلق له كلاما في الشجرة
سمعه موسى عليه السلام [illegible] قول اصحابنا والثاني قول المعتزلة فقد قام
الكلام بالشجرة ولم يشتق لها منه لفظ فلم يقل الله تعالى وكلمت الشجرة موسى
واشتق الله تعالى فقال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وما عدا هذه الصورة
لا نخالف فيه المعتزلة فاذا قام البياض بثوب فلا نقول المعتزلة انه لا اسم ابيض ويسمى
ثوب اخر لم يقم به البياض ابيض لا نقول هذا فاعل [illegible] ظن بعض الناس
ان هذه المسئلة هي مسئلة المنهج التي قال فيها الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل

لغرض لانه وجد الادلة المنصوبة في هذه هي ادلة تلك بعينها والفرق بينهما ان هذه
فيما اذا قام معنى بمحل هل يجب ان يشتق لذلك المحل منه اسم وتلك فيما اذا لم يقم به هل يجوز
ان يشتق له منه اسم فافترقا قال الرابع قال في الاحكام لا يجوز تسمية القايم
قاعدا والقاعد قايما للقعود والقيام السابق بالاجماع وفي المحصول نحو ايضاه
قلت ضابطه كما قاله التبريزي في مختصر المحصول المسمى بالتنقيح ان نظر الى المحل
وصفه وجوهريته فهو المعنى الاول او ببضاده كالسواد والبياض فمن خلاف القتل والزنا
الشرح اعلم انه لابد من مقدمة لهذا الفرع وهي ان المشتق كضارب مثلا ونحوه
يطلق على باعتبار الماضي والحال والاستقبال على ذات متصفة بالضرب ولكن هذا الاطلاق
هل هو على حقيقته او مجاز ان كان باعتبار الحال فهو حقيقة اتفاقا او المستقبل فمجاز
اتفاقا او الماضي ففيه ثلاثة مذاهب حقيقة بين الممكن كالضرب ونحوه
وغير الممكن كالكلام ونحوه فهذا الفرع كالمستثنى من نظايره حتى لا يأتي فيه الخلاف
بل يقطع بعدم الجواز فيه فلا يطلق على القايم على القاعد بسبب قيامه المتقدم
وكذلك لا يطلق القاعد على القايم بسبب قعوده المتقدم بخلاف القاتل والسارق
وما اشبههما فان الخلاف جار فيهما ونظايرهما بحيث ان الامدي وابن الحاجب لم
يرجحا شيأ من المذاهب واهمل هذا الفرع مسطور في المحصول والمنتخب والتحصيل
والحاصل والمنهاج والاحكام والمنتهى ومختصري ابن الحاجب وانما وقع هذا في غالبها
استطرادا قال في الاحكام لانسلم ان اسم الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب
مطلقا بل الضرب حاصل منه حالة التسمية ضاربا فلم يلزم عليه تسمية اجلا الصحابة
كفرا لما وجد منهم من الكفر السابق والقايم قاعدا والقاعد قايما لما وجد منه من القعود
والقيام السابق وهو غير جايز باجماع المسلمين واهل اللسان كذلك قال ابن الحاجب
ايضا لامتناع كما قرر في غير تقدم وزاد في الكبير وتايم ويقضان لما تقدم قوله في المحصول
نحوه ايضا اي ان الامام ذكر نحوا من هذا قال في اثنا المسئلة ايضا لانسلم ان ذلك
الاطلاق حقيقة والدليل عليه انه لا يجوز ان يقال في اكابر الصحابة كفروا لاجل كفرهم
ايمانهم حالة يقظتهم انه نايم لاجل نومه كان قبل ذكر وذكر نحوه في التحصيل ايضا ثم
وقيل ان يقول الحقيقة قد تهجر لمعارض من تعظيم او عرف او غيرهما قال القرافي

لكن يلزم التعارض بين مقتضى الوضع وذلك المعارض وعلى مذهب المصنف لا يلزم
التعارض فكان اولى قوله قلت ضابطه اي ضابط هذا الفرع ان يطرا على الذات وصف
اخر يكون نقيضا لذلك الوصف الاول كالوجود والعدم او ببضاده كالسواد والبياض
فلا يطلق على جسم اسود انه ابيض باعتبار البياض السابق بخلاف ما اذا طرا وصف
اخر ليس نقيضا ولا ضدا كالقتل والزنا فانهما ليسا نقيضين ولا ضدين البرزي
الحق في هذه المسئلة التفصيل فان كان صفة او حلية كالعمى والعور او اسم محل قيام
المعنى كالاسود والعالم والمتحرك والمؤمن والكافر والقايم فيشترط بقاء وجه الاشتقاق
الاشتقاق لان العالم والعلم محال واما ما يرجع الى نسبة الفعل كالقاتل والضارب
والخالق فلا يشترط وجود المعنى حينيذ والمعنى فيه ان العالم يفيد الذات التي هي محل
قيام العلم فلا يصدق ذلك مع انتفاء العلم ومفهوم القاتل الذات التي هي مصدر القتل
او الخلق وذلك يصدق عليه في الزمن الثاني وسر الفرق ان المعنى يقتضي لمحله دا
وينقسم الى الازمنة فيصح ان يقال قام يوما وقام سنة فيجوز ان الذي يقوم به امر
هو قيام اليوم فلا يكفي في قيام اليوم قيام امس واما الفعل فانه يجوز ان يصدر
منه امس وايضا يصدر منه اليوم فاذا انتفى في الصدور فاطلاقه يفيد تحقيق اصل
النسبة وهو صدر الصدور لا غير وهو حق بهما اطلق لان الزمان غير ماخوذ في مدلوله
ولهذا يصح ان يقال على الدوام الله تعالى خالق العالم ولو قيل ليس خالق العالم كان
كفرا وان صح ان يقال ليس خالق العالم الان ولو كان الاطلاق في طرف الثبوت يقتضي
هذا الاطلاق لما كان سلبه كفرا كما في طرف المعاني والصفات فان عالما يسلب بناء
الحال الحالي فهذا كلام محقق وان لم اجد في المصنفات ولا ينبغي ان يشكل الامر علينا
بالمصلي والغاصب والداخل والخارج فلعلك تقول نسبة الصلاة الى المصلي نسبة الفعل
الى الفاعل وكذلك الغصب والخروج ثم لا يقال هو مصل او داخل او غاصب باعتبار
ما كان الا مجازا فانها مخلصة من حيث ان هذه افعال تقوم بالفاعل فتصير صفة له
اما حقيقة او اعتبارا ومنه المتكلم والمخبر فانه عند اهل الحق هو محل قيام الكلام فقوله
لانه لا يجاز بمحل قدرته فيكون كالمتحرك فالكلام والصلاة حركات مخصوصة فليفهم
ذلك لتجعل قانونا لامثاله القرافي قلت وهذا الكلام منه تهويل بغير تعويل وكذ

الفرق الذي قاله مردود فان الصدور يتعدد كما تتعدد قيام العلم بالمحل فصدور
عن قدرة الله تعالى غير صدور عمرو والنسب متحدة وتكفيرنا لمن قال الله تعالى ليس خالق
العالم انما كان لانا فهمنا عنه القضا بالسلب الكلي في جميع الازمنة فالتكفير للمعنى المفهوم
لا للفظ ثم اعتذار عن الغاصب ونحوه لا يتم لانه قد قال هي صفة حقيقة او اعتبار وكذلك
نقول خلق العالم صفة الله تعالى اعتبار انتهى الا ان ان هذا الفرع لا حاجة
الى ذكره لشمول لفظ المنهاج له بقوله شرط كونه حقيقة دولي اصلا وهو ممن صرح
بشموله في شرحه حيث اورد على البيضاوي وجعله داخلا في كلامه وقد اجاب بان كلام
المنهاج لما كان مطلقا يحتاج الى تقييد مهم به عليه والا تبادر الى الذهن ان كلامه
باق على اطلاقه وليس كذلك الثاني المعلومات كلها اربعة اقسام بغيضان وهما
الذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كالوجود والعدم وخلافان وهما اللذان يمكن اجتماعهما
وارتفاعهما كالحركة والبياض قال القرافي وقد يمكن افتراقهما مع امكان اجتماعهما
وارتفاعهما وقد لا يمكن فالاول كالحركة والبياض والثاني كالزوجية مع العشرة واللوازم
مع الملزومات فانها لا يفترقان وهما خلافان لا تضادا وحد الخلافين عليهما وصفان
وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع اختلاف الحقيقة كالسواد والبياض
والمثلان كذلك ايضا لكن مع تساوي الحقيقة فلا فرق بين الضدين والمثلين الا
التساوي والاختلاف في الحقيقة قال القرافي في شرح المحصول قولنا في الضدين يمكن
ارتفاعهما يشكل بالحركة والسكون والموت والحياة والعلم والجهل والنور والظلمة
وبكل ضدين لا ثالث لهما فانهما لا يرتفعان وانما يتصور الارتفاع في الضدين الذين لهما
ثالث كالالوان والطعوم والروائح ثم قال وجوابه انه يمكن ارتفاع هذه الامور
بارتفاع محالها قبل وجود العالم لا متحركا ولا ساكنا ولا جاهلا ولا عالما بل الخلائق
التي يتضاد في حقهم ذلك وتتعاقب وكذلك النور والظلمة وسائر هذه النقوض
وامكان الارتفاع اعم من الارتفاع بارتفاع المحل فهو صادق بما ذكرناه ثم قال وكذلك
اشتهر في علم الكلام ان الضدين لا بد ان يكونا بتوسطين وليس كذلك فقد يكون احدهما عدميا
ان سلب الشيء عن الشيء اما ان يكون لاستحالته ويسمى تقابل السلب والايجاب ولما ان
يكون مع قبوله له ويسمى تقابل العدم والملكة فالملكة هي الوجود المقبول والعدم هو النفي

الذي

الذي يقابله ويسمى بذلك لانه لما كان يقبله عد كانه مالكا له فعلى هذا العدم والملكة منتفيان
وهما ضدان لامكان وقوعهما بان يكون الوجود ليس واقعا والعدم غير واقع لان المحل
لا يقبل ذلك الوجود مع ان احدهما ليس ثبوتيا فانتقضت القاعدة الثالث صانع
العالم مع العالم ليس من الاربعة فليسا نقيضين لانهما وجوديان والنقيضان لا بد ان
يكون احدهما عدميا والضدين لان المؤثر لا يضاد اثره والا لما صدر عنه بل نافاه ولا
نتفاعل لعدم المنافاة ولان الواجب لوجوده لا يماثل الممكن ولا خلافان لانهما لا يمكن ارتفاعهما
لتعذر العدم على واجب الوجود بسبحانه وتعالى لما جزم ان القرافي قال ويريد
بالمعلومات ما عدا هذه الصور الخامس الاظهر ان الترادف لم يوجد في الاسما
الشرعيه والذي قاله مردود فانه قد نص هو وغيره على ان الفرض والواجب مترادفان
الترادف في اللغة ماخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين على دابة واحدة
وفي الاصطلاح تتوالى الفاظ مفردة دالة على معنى واحد باعتبار واحد كالخنطة والبر
والبشر والانسان وما اشبه ذلك ثم ان الحقايق اربعة لغوية وشرعيه وعرفيه
عامه وعرفيه خاصة فاللغوية والعرفيه واقعتان واما الشرعيه فلا خلاف في
امكانها كما قاله في المحصول وقال الامدي لا شك فيه انما الخلاف نفيا واثباتا في الوقوع
نعم قال الاصفهاني في شرح المحصول ونقل ابو الحسين في شرح العمد عن قوم الخلاف في امكانه
وقد اقام قوم جواز ذلك واختلف تعليلهم فعلة بعضهم دالة على انه صنع من امكان
ذلك وعلة الاخرين دالة على انهم صنعوا من حسنه واما وقوعا فقد حكاه في
المنهاج ثلاثة مذاهب قال في المحصول للحقيقة الشرعيه اللفظة التي استفيدت من
الشرع وضعها لمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او كانا معلومين
لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى او كان احدهما مجهولا والاخر معلوما قال
القرافي وقوله من الشرع ينبغي ان يقول من صاحب الشرع لان الشرع هو الرسالة
والرسالة لا توضع لفظا ومثل المجهولين اللفظ والمعنى بالمنافق لان العرب لم تعرف لفظ
انما عرفت النافقاء وهو باب بيت اليربوع يستتره بيسير من تراب والمنافق لما كان يبتر
الايمان ويبطن الكفر سمي منافقا فاللفظ والمعنى مجهولان ومثل له في شرح الاصليا وابن
السور عند من يجعلها اسما ومثل للمعلومين بالزكاة واخراج المال فانهما كانا معلومين

ولم يضعوا لفظ الزكاة لاخراج المال وانما وضع الشارع ومثلا [illegible]
بالصلاة فانه كان معلوما لهم اسما للدعاء والعبادة المخصوصة كما تنتجهولة لهم اذا
تقرر ذلك وثبت امكانها ووقوعها فقد وجد فيها اسما متواطية واسما مشتركا فيما
خلاف فيهما وهل وقع الترادف فيها ام لا هذه مسئلة الكتاب فالمتواطئ والاشتراك ذكرهما
في المنهاج قال للاسما الشرعيه موجودة المتواطئة كالحج والمشترك كالصلاة الصادقة
على ذات الاركان وصلاة المصلوب والجنازة ولم يذكرا المترادف بل ذكرها المحصول
والتحصيل فالاقي اخر الفرع الثاني اما المترادف فما لاظهر انه لم يوجد انه ثبت على خلاف
الاصل فيتقدر بقدر الحاجة ولا ذكر لهذا الفرع في المنتخب ولا في الحاصل قوله والذي
قاله مردود اي ان الامام تناقض كلامه فقال في تقسيم الاحكام الشرعيه واما الاسم فاعلم
فاعلم انه لافرق عندنا بين الواجب والفرض والحتمية خصصوا اسم الفرض بما عرف وجوبه
بدليل قاطع والواجب بما عرف وجوبه بدليل مظنون انتهى والفرض والواجب من
الاسما الشرعيه تبين هذا الفرع لو لم يذكره لما ورد عليه لانه كالتتمه للتحقيقة
الشرعيه ولكن غرضه بيان تناقض كلام الامام كما نبه عليه القرافي في شرح المحصول
قال قوله والاظهر ان المترادف لم توجد يشكل عليه ما قدمه اول الكتاب من
ان الفرض مرادف للواجب وقد وجدا معا في اصل الشريعة بطلقين على شيء واحد في
الحديث صحيح خرجه مسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى
ما تقرب الي العبد بمثل ما افترضت عليه ولا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فالمراد قطعا
جميع الواجبات اجماعا لانه قابلها بالنوافل وقد سماها فرضا فثبت الترادف قال
السادس لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين ثبوت الشيء ونفيه لان اللفظ لا بد ان يكون
في الحالة فايدة والا يكون عبثا والمشترك بين النفي والاثبات لا يفيد لان التردد بينهما وذلك
معلوم لكل احد [illegible] هذا سادس فروع المحصول قال [illegible] فيه في اثنا المسلك الثاني
في اقسام اللفظ المشترك دقيقة لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء وثبوته وكذلك
قال في المنتخب والتحصيل والحاصل قال والمشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين
او اكثر وضعا اولا من حيثها كذلك واحترز بقولنا لحقيقتين عن المختلفين او اكثر عن الاسما المفرده
وبقولنا وضعا اولا عن لفظ يدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز وبقولنا من حيث

هو كذلك عن المتواطئ فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي مختلفة بل من حيث
انها مشتركة في معنى واحد اذا تقرر ذلك فاللفظ يكون مشتركا بين الشيء وضده كالممكن
فانه موضوع للممكن العام للامكان العام والممكن بالامكان الخاص والشيء ولازمه كالشمس والشيء
وضده كالقمر والجون الاسود والابيض وان كان القتير والمستوعب نقل عن الثالث
عن جماعة ولا يجوز ان يكون مشتركا بين النقيض ونقيضه كالنفي والاثبات وهي مسئلة
الكتاب اذ لا فايدة في ذلك لان وضع اللفظ للمعنى انما هو لافادة السامع معنى عند الاطلاق
وذلك المعنى يجب ان لا يكون حاصلا للسامع قبل سماع هذا اللفظ والا لكان الوضع والاطلاق
عبثا وذلك باطل والموضوع للنقيضين لا يفيد لان التردد بينهما وذلك حاصل بالعقل لكل احد
قال الاصفهاني في شرح المحصول ما معناه فان قيل انما يكون عبثا اذا لم يشتمل على فايدة
وهذا الوضع فيه فايدة وهي ان العقل قبل الوضع يحتاج الى دليل مستقل بالدلالة على
الوقوع وبعد الوضع يكفيه قرينة معينة للواقع منهما سلمنا ذلك ولكن ما ذكرتم
من الدليل انما ينفي وضع الشخصين الواحد والقبيلة اللفظ بازاء النقيضين وذلك لا ينفي
وضع شخصين او قبيلتين وهذا هو الاكثر وقوعا وذكر نحوه في التحصيل ايضا سلمنا
ذلك ولكن ما ذكرتم ينتقض بقولنا القابل للواقع احد النقيضين او الواقع اما الوجود
او العدم فان ذلك معلوم بالعقل ومن التقوض الواحد نصف الاثنين الفردان لا
يجتمعان النار محرقة الى غير ذلك من القضايا الاولوية والوجدانية والحسية ثم
اجاب عن الاول ان تلك القرينة ان كانت معينة استقلت بتعيين ما هو معلوم
بالعقل قبل الوضع ولا فايدة في الوضع وان لم تكن معينة بطل السؤال واجاب عن الثاني
بجواب مطول ثم افسده وعن النقض بان المدعى امتناع وضع مفرد بازاء النقيضين
ولم يدع امتناع اللفظ المركب الدال على معنى معلوم قبل سماع ذلك اللفظ المركب فالنقوض
المذكورة لا ترد على الدعوى ثم افسده ايضا قال القرافي وينتقض ايضا بالاضداد لانا اذا
قلنا الجسم اما متحرك او ساكن او حي او ميت يجتمع مع غيره او مفترق وما اشبه
ذلك قال القرافي في شرح المحصول في وضع اللفظ لثبوت الشيء ونفيه فوايد
استحضار السامع دلالة النقيضين يفيد تصوره في ايهما المراد وقبل ذلك كان غافلا
عنهما فانه ليس من لوازم الانسان ان يكون كل نقيضين حاصلين بالفعل [illegible]

انه يستفيد اذا احد هذين النقيضين مراد للمتكلم وهذا لم يكن عند السامع قبل ذلك
[illegible] انه يفيد تعيين المراد وحصول المقصود اذا اقترنت به قرينة ضعيفة
لو انفردت لم تفد تعيين المراد والمجموع المركب منها ومن اللفظ المشترك يفيد تعيين المراد فقد
صار المركب مفيدا مفيدا بسبب وضع هذا اللفظ المشترك قال وهي فائدة جليلة [illegible]
قال البيذوي الاستدلال يكون للشيء وعدمه وكيف يقتسم حجة المصنف على نفيه مع قوله
الكلام لم يوضع لافادة المعاني المعهودة بالالفاظ المفردة بل وضع لاجل نسبة بعضها لبعض
ويكون ايضا في المختلفات كالعين والشيء وصفته كضابط شرا اذا ضابط شرا والفاعل
والمفعول كالمختار ونقا الذي اختار القوت مختار والثوب ايضا مختار وقد يكون في التركيب
وفي الحرف وقال القرافي في التركيب يقولهم خرج زيد وابوه مسافر اد الجملة الثانية حالية من
زيد او خبرا عن الاول ويقولهم زيد في الدار جالس اذ يحتمل الحال والخبر ايضا وقال في
الحرف هو او القسم والعطف قال [illegible] السابع المجاز غير غالب على اللغات خلافا لابن
جني المتن هذا سابع فروع المحصول وهو ان الشيخ ابا الفتح ابن جني تعالى في المجاز
كما قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني في الحقيقة ونفى المجاز استدل بن جني رحمه الله
على ان غالب اللغة مجاز بان الافعال كلها مجاز لان قولك الله اكبر قام زيد وقعد عمرو وضرب
بكر اخبار عن قيام معناه كان منه القيام اي هذا الجنس من الفعل والجنس يتفاوت
جميع الافراد ومعلوم انه لم يكن منه جميع القيام لانه لا يجتمع لانسان واحد في
وقت واحد ولا في مائة الف سنة القيام كله الداخل تحت العلم في المحصول
وهذا دليل لانه ظن ان المصدر لفظ دال على جميع اشخاص تلك الماهية وهو باطل
بل المصدر لفظ دال على الماهية اعني القدر المشترك بين الواحد والكل والماهية من
حيث هي لا تستلزم الواحدة ولا الكثرة واذا كان كذلك كان الفعل المستقى منه لا دالا لة له
لا على الكلية ولا على الوحدة واما ضربت عمرا فمجاز من جهة اخرى لانك انما ضربت
بعضه لا جميعه ولهذا اذا احتاط الانسان ضربت راسه وهذا ايضا
قد يكون مجازا عند ضرب جزء من راسه واعترض عليه ابو محمد بن متويه
المتالم بالضرب عمرو لا عضو منه الامام وهذا الاعتراض ساقط لان بن
جني انما التزم المجاز في لفظ الضرب لا في لفظ المتالم والضرب عبارة عن احساس جسم

جسم حيوان مخصوص فالضرب حقيقة هو الجرح والمحسوس فسقط الاعتراض ثم
ومن وجوه المجاز السابعة اي اذا قلت ضربت زيدا ورايت زيدا فزيد ليس عبارة
عن جملة البقية المشاهدة لانا نعلم ان زيدا هو الذي كان موجودا وقت ولادته ونعلم
ان اجزاءه وقت شبابه اكثر مما كانت وقت ولادته فشكله متبدل في عمره مرارا
كثيرة واسمه لا يتبدل فالمسمى ليس مضروبا ولا مرئيا بل المضروب والمرئي عارض من عوارضه
القرافي في الشرح والتعليق هذا الكلام من ابن متويه يخرج على قاعدة
وهي ان الحواس مع النفس هل هي كالطاقات او كالحجاب فمن الناس من قال النفس
في البدن كانسان في بيت يفتقر من خمسة طاقات فقابل كل واحد نوع من المدركات ليس
قبالة الاخرى فهو المدرك من الطاقات والطاقات لا تدرك شيا ومنهم من قال النفس
كمثل له خمسة حجاب كل حاجب ينقل اليه نوعا من العلوم لا يعلمه الاخر وهو يتصرف
فيما ينقل اليه تصرفا لا تصل اليها الحجاب فعلى هذا المذهب تكون الحواس مدركة وعلى
الاول الادراك للنفس وعليه يمشي قول بن متويه ان العالم هو النفس لا الجزء لكن الثاني
اظهر لان البهائم لها حواس مدركة ولا عقول لها واستحال اشتراط الامام المحوانيه في
الضرب فان الظاهر ان اهل اللغة لا يشترطها في لفظ تعالى ان اضرب بعصاك البحر ان امر
بعصا البحر اذ الاصل عدم المجاز الا صفهاني ولكن تدل على ذلك بوجوه
ان المصدر لو دل على اشخاص متناهية وهو محال لانه ترجيح بلا مرجح او غير
متناهية وهو محال ايضا لانه ان دل عليها بالحقيقة فاستعماله في المشاهدة ايضا اما
ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز لا سبيل الى الاول للاشتراك ولا الى الثاني وهو المجاز
وكلامها على خلاف الاصل لو تناول الجمع لكان قول القايل ضربت مرة تناقضا
او مرادفا لانها به لها تكرارا وقع في المحصول والمنتخب التحصيل لفظ متو
القرافي اصله متويه فعل سيبويه وتفطويه وجموبه وهو مركب من اسم
وصوت ولهذا عجمت عن المحدثون النطق به لما فيه من لفظ وبه الذي هو مشعر
بالتفجع والالم فقلبوه وقالوا متويه بضم التا وتسكين الواو وفتح الياء والها وحذ
وجعلوها كالشبيهة بها التي ثبت في خارجة وذاهبة في المحصول في اخر المسئلة
ثم هنا دقيقة وهي ان هذه المجازات تعد من باب المجاز العقلي لانك اذا قلت رايت زيدا

وضربت زيدا عمرا فصيغة رايت وضربت مستعملتان في موضوعهما الاصليين فلا يكون
مجازا واما لفظ زيد فهو من الاعلام فلا يكون مجازا فلم يبق الا ان المجاز واقع في النسبة
اي في التركيب فيكون مجازا عقليا ولا ذكر لهذا الفرع في الحاصل منا ـــ التامين
الانصاف انه لا سبيل الى استفادة اليقين من الدلايل اللفظيه ان الاسند لال بها موقوف
على مقدمات ظنيه لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز
والنقل والاضمار والتخصيص والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي وكل هذه امور
في ثابته بالظن نعم قد يفيد العلم عند انضمام قرينة اليها المنفـ ـــ اختلف العلما
في ان الادلة اللفظيه هل تفيد القطع ام لا على ثلاثة مذاهب حكاها الاصفهاني في
شرح المحصول الاول وهو مذهب المتزلة واكثر اصحابنا انها تفيد القطع
انها لا تفيده وهو اختيار المصنف انها تفيد القطع عند انضمام
قرينه اليها احتج من قال انه لا يفيد القطع بان افادتها لمعناها تتوقف على امور
منها اللغة والنحو والتصريف وغيرها مما سيذكر وهي ظنونة لان المرجع في اللغة
الى اهل اللغة واجمع العقلا على انهم ما كانوا يحيث يقطع بعضهم فلا يفيد نقلهم
الا الظن لان غاية ما يقال الظاهر من قولهم الصدق وعدم الافتراء والكذب وهذا
القدر لا يفيد العلم واما النحو والتصريف فالعمدة فيهما على اشعار العرب المتقدمين الا ان
التمسك بتلك الاشعار مبني على مقدمتين ظنيتين احداهما ان تلك الاشعار رواياتها الا حاد
ورواية الاحاد لا تفيد الا الظن وايضا فان الذين رووها رواياتهم مرسلة لا مسنده
والمرسل غير مقبول عند الاكثرين اذا كان خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف اذا
كان عن شخص لا يوثق اليه ولا يلتفت اليه المقدمة الثانية عدم اللحن فان العربي قد
يلحن في عربيته كما يلحن الفارسي في فارسيته ومما يؤيد ذلك ان الاديبا لمحنوا الاكابر
شعرا اتجاهليه كامرئ القيس وغيره فان قيل هذا نادر والنادر لا حكم له فالجواب
ان النادر يقدح في العلم فان كان لا يقدح في الظن فثبت ان هذه الامور ظنيه واما
عدم الاشتراك فبتقدير تسليم ان يكون مراد الله من هذا الكلام غير هذا المعنى الذي
اعتقدناه وبتقدير احتمال الاشتراك لا يحصل القطع بان المراد هو هذا المعنى واما عدم
المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يتعين لو لم يكن محمولا على مجاز وكذا عدم

النقل لانه اذا جاز كون اللفظ منقولا من معناه اللغوي الى معنى اخر اما نقلا شرعيا
او عرفيا فانه لا يتعرض بعينا ان المراد من هذا اللفظ هو المعنى المنقول عنه او المعنى
المنقول اليه واما عدم الاضمار فلانه لو كان الحق هو الاضمار لكان المراد هو ذكر الذي
يدل على اللفظ بعد الاضمار لا هذا الظاهر والتعيين واحد منهما واما عدم التخصيص
وذكر يختص بالالفاظ العامة فيحتمل ان يراد العموم او الخصوص واما عدم التقديم
والتاخير فاختلاف المعنى به واضح فلا يتعين المعنى الواحد ان يكون مرادا من اللفظ
الا عند عدم التقديم والتاخير ومثاله الاصفهاني بقوله تعالى عوجا قيما وتقديره
انه انزله قيما ولم يجعله عوجا واما عدم الناسخ فلا شك في كونه محتملا في الجملة وتقدير
وقوعه لم يكن الحكم ثابتا واما المعارض العقلي فانه اذا قام دليل عقلي قطعي على عدم
ما يدل عليه ظاهر اللفظ كالايات الدالة على الوجه واليد والعين لله تعالى فانا نقول دلت
البراهين القاطعة على تنزيه الباري تعالى عما تشعر به الظواهر المذكورة فقد يجاز من
الظاهر والقاطع فاما ان يعمل بهما فيلزم الجمع بين النقيضين او لا يعمل بهما فيلزم الخروج
عن النقيضين وكلاهما محال او يعمل بالظاهر دون القاطع وهو محال ايضا لان العقل اصل
النقل اذ النقليات باسرها مستندة الى نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والنبوة انما
تثبت بالعقل لا بالنقل كما هو مقرر في علم الكلام لان النبوة تثبت بالمعجز والمعجز تثبت
بنظر العقل فهو الذي يميزها عن غيرها من السحر وغيره وايضا لو تثبت بالنقل لادى
الى الدور اذا تقرر ذلك ظهر ان ما اشعر به ظاهر اللفظ متوقف على المعارض العقلي فهذه
الامور متوقف عليها افادة الدليل اللفظي لمدلوله المعين وزاد الامام في الاربعين امرا
وهو عدم المعارض الظني وذلك بتقدير وجوده لا بد من العود الى التراجيح الظنية
وذلك لا يفيد الا الظن واذا توقف الدلالة على هذه الامور الظنيه كانت ظنيه
القرافي في شرح المحصول قوله والمبني على المقدمات الظنية لا يفيد الا الظن على
هذه العبارة مسامحة فان الموقوف على المقدمات الظنيه قد يكون قطعيا بل الموقوف عليه
الشك قد يكون قطعيا فضلا عن الظن يدل على ذلك صوم ـــ ما تقدم اول
الكتاب من ان الاحكام الشرعيه كلها قطعيه مع انها موقوفة على مقدمات ظنية
ـــ اذا قال الله تعالى متى ظننتم وجود زيد في الدار فاعلموا اني قد اوجبت

عليكم ركعتين فمتى حصل الظن قطعنا بوجوب الركعتين . قوله صلى الله عليه وسلم
اذا شك احدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا او اربعا فليجعلها ثلاثا ويضيف اليها ركعة
اخرى فيقطع عند الشك بوجوب الركعة علينا وكذلك اذا شككنا هل طلع هلال شوال
لم اوجب علينا الصوم لاجل هذا الشك وان كنا في نفس الامر قد اكملنا الشهر وكذلك
اذا اختلطت اخته من الرضاع باجنبية او طعام نجس بطاهر او مذكاة بميتة فانا به
نقطع بتحريم ذلك جميع عند الشك [illegible] اذا شملت البينة عند الحاكم واشتبهت
الريب وجميع الموانع الشرعيه وحصل له الظن المعتبر قطعنا وقطع بوجوب الحكم
عليه حتى لو تحدد وجوبه كفرناه ففي هذه الصور كلها القطع متوقف على ظن قطعي
والملزوم من ذلك عدم القطع بالمطلوب وانما الذي ذكره مخصوص بما يتوقف على ظن
ليس له مدرك غيره او يكون الدليل جزء ظني وجزء قطعي فيكون ظنيا انتهى وكلامه
تناقضه فيما نقربه صاحب المحصول فتقول قوله مع انها موقوفة على مقدمات
ظنيه مخالف لكلامه في اول الكتاب من انها قطعية فانه قال في تقرير كلام المحصول
البرهان الاول ان يقول كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قطعيتين ثم قال فيلزم ان كل حكم
شرعي ثابتا بمقدمتين قطعيتين انتهى لفظه ولم يتعقبه بنقض ولذلك ايضا بقيته ما
الصور يحتاج الى تامل قوله ثم قد نقل العلم هذا هو المذهب الثالث
في المحصول فراجع المسئلة واعلم ان الانصاف انه لا سبيل الى استيفاء اليقين من
هذه الدلايل الا فقليه الا اذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين سواء كانت تلك القرائن
مشاهدة او كانت منقولة الينا بالتواتر وهذا هو المختار في المنتخب والتحصيل والحاصل
وانما قيدنا القرائن باحد هذين الامرين لانها ان لم تكن مشاهدة ولا متواترة تكون
منقولة بالاحاد وذلك لا يفيد الا الظن الاصفهاني والحق ما اختاره المصنف
[illegible] لفظه نعم اما ان يقع بعد الخبر او الاستفهام او الطلب ففي الاول لا تكون
حرف تصديق في النفي والاثبات نحو قام زيد وما قام زيد وفي الثاني يكون حرف
اعلام نحو اقام زيد وفي الثالث يكون حرف وعد نحو اكرم زيد انتهى
اذا ورد خطاب وثبت ايضا حكم يمكن ان يكون هو المراد من ذلك الخطاب لكن على
سبيل المجاز كقوله تعالى او لامستم النساء فان الملامسة تصدق على الجماع مجازا وقد ثبت

وجوب التيمم على الجامع فمن وافقنا له لا ندل على انه المراد منه لجواز ثبوته بدليل اخر
بل يجب اجراء الخطاب على ظاهره حتى يستفيد منه الاستدلال على الانتقاض بالمس فرقان
خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري [illegible] هذا اخر فروع المحصول وهو اخر
مسئلة في باب اللغات فيه ايضا وصورتها ان يثبت حكم ثم يرد عليه خطاب يتناول
ذلك الحكم الثابت وغيره لكن يتناوله بطريق المجاز ويتناول غيره بطريق الحقيقة فهل
نقول المراد من هذا الخطاب هو ذلك الحكم الثابت الذي دل عليه الخطاب بطريق المجاز
والحقيقة ليست مرادا او المراد الحقيقة والمجاز انما ثبت بدليل اخر الذي اختاره الامام
وتبعه عليه صاحب التحصيل والحاصل واختاره القاضي عبد الجبار كما نقله عنه الاصفهاني
في شرح المحصول انه لا يدل عليه وان المراد منه هو الحقيقة وذهب الكرخي وابو عبد الله
البصري من المعتزلة الى ان المراد هو المجاز ونظهر فايدة الخلاف في المثال الذي ذكره
وهو قوله تعالى او لامستم النساء فان الملامسة حقيقة في اللمس الحاصل بين شخصين
ومجاز في الجماع بطريق الكناية وثبوت حكم هذا المجاز لم تتقدم هذا الخطاب تنقض
الوضوء وهو جواز التيمم لفاقد الماء ثابت بالاجماع فان جعلنا المراد من الاية هو هذا
المجاز لم نستفد من هذا الخطاب نقض الوضوء بالملامسة ويكون قد صرفنا اللفظ عن
حقيقته الى مجازه وان جعلنا المراد منه الحقيقة وهو المختار تكون قد اجرينا اللفظ
على ظاهره ويكون لحكم المجاز دليل اخر غير هذا لان المقتضى لارادة الحقيقة من هذا
الخطاب قايم ولا معارض له اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة وثبوت حكم المجاز لا يصلح ان
يكون معارضا له فاجرينا الخطاب على ظاهره عملا بالمقتضى السالم عن المعارض واحتج
الخصم ان ثبوت الحكم في المجاز لا بد له من دليل والا لزم اثبات الحكم بغير دليل وهو باطل
ولا دليل غير هذا الموجود اذ لو كان غيره لنقل الينا واذا كان المجاز من اذا انتفت الحقيقة
لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فالجواب انا لا نسلم انه لا دليل سوى هذا المجاز يحتمل
ان يكون له دليل غير هذا اكتفينا عنه بالاجماع اذا عرفت المسايل المجمع عليها لا سبيل الينا
ادلتها النقلية بالاجماع واما امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز [illegible] القرافي منتخب
على الخلاف في استعمال المشترك في مفهوميه لان الخلاف في الجميع واحد قاله في شرح المحرر
وقد تقدم ذلك في المسئلة الثالثة من هذا الباب ثم قال [illegible] النقشواني في لفظ الملامسة

يتناول الجماع وغيره بالمعنى العام لغة فاذا اجرى على عمومه في الصورتين لا يحتاج
الى دليل اخر ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاندفعت الاسئلة وجوابه
ان هذا السؤال ينشأ عن خصوص المادة وتمثيل المسئلة بالملامسة اما على المسئلة فلا
ولا يلزم من فساد المثال فساد المسئلة ولا اندفاع تلك الوجوه عنها واصلها بقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فان الحكم ثابت في صورة المجاز الذي هو العقد فان بالعقد على
المرأة تحرم على الولد والنكاح حقيقة في التداخل ولا يتناول اللفظ العقد لغة اصلا
فتأتي البحوث بتمامها هاهنا ولا يرد السؤال بجواز ثبوته بدليل اخر اي
لجواز ثبوت حكم الفرع الذي تناوله الخطاب بطريق المجاز بدليل اخر ولا ان نقول الاصل
عدم دليل اخر كما قاله صاحب المنهاج في باب القياس قلنا الاصل عدم غيرها لكنه ذكر
في باب الاخبار خلاف ذلك والمسائل متداخلة ان قلت اهمال التنبيه مسايل من الاصول
الثلاثة الاولى قال ابن الحاجب الحد والمحدود نحو عطشان وتطشان غير مترادفين
على الاصح المجاز في اللغة خلافا للاستاذ قال في المحصول
الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا فان
حقيقته في شيء ثم وجدت قرينة تصرفه عنه فاما ان تدل القرينة على ان المراد ليس
ظاهره او على ان المراد ظاهره وغير ظاهره معا وتكلم فيها على اقسام كثيرة يطول ذكرها
اذا كان احد المترادفين اظهر كان الحكم بالنسبة الى قوم آخرين الخفي
مثلا وربما انعكس الامر بالنسبة الى قوم آخرين فزعم كثير من المتكلمين انه لا معنى
للحد الا ذلك بجواز حصول اللفظ المشترك في كلام الله تعالى وفي كلام رسوله
صلى الله عليه وسلم ذكر في الاحكام نحو اثنتين وثلاثين حرفا ذكر معانيها ثم
واثلتها في نحو ثلاث ورفقات لم يتعرض التنبيه لشيء منها فالجواب ان الاولى والرابعة
يخرجان من حد المترادف واما نحو عطشان لطشان فقد تعرض له بقوله والتابع لا
يفيد واما الثالثة فتخرج من قوله ومنعه ابن داود في القرآن والحديث لنا قوله
تعالى جدارا يريد ان ينقض لانه اذا وقع في القرآن ففي غيره اولى واما الثالثة فهي
وان كثرت انسامها فعالمها يخرج من المنهاج في ابواب متفرقة لا جرم ان المنتخب والحاصل
لم يتعرضا لها واما الخامسة فتخرج من قوله ووقع في القرآن مثل ثلاثة قروء والليل

اذا عسعس واما السادسة فمحلها الكتب النحوية
في الاوامر والنواهي وفيه مسايل الاولى الامر بالشيء كقولك لمن زيدا بالقيام ليس
امرا بكل الشيء لغة لو كان امرا به لكان قوله من عبدك بكذا تعديا لكونه مستحقا للعبد
بغير اذن سيده ولكان مناقضا لقوله بعد ذلك للعبد لا تفعل قالوا فهم ذلك من امر الله
تعالى وامر رسوله وامر الملك لوزيره قلنا للعلم بانه صلى الله عليه وسلم هذا الباب الثاني
فيما يتعلق بالكتاب العزيز وهو في الاوامر والنواهي جمع امر ونهي وقياس جمعها افعل
سواء كان صحيحا كالكلب والكلب او معتلا بالواو كدلو وادل اصله ادلو قلبت الواو
بالنظر فيها وانضمام ما قبلها فصار كغاز واليا كظبي وجمعه اظبي قلبت الضمة
كسرة لتجانس الياء فصار اظبي فالتحق بقاض ووجه منعهم اياها على فواعل كالجوهري
وغيره اما ان يكون جمع الصيغة اذ صيغة الامر يصدق عليها انها امر ونهي فيه
فتجمع على فواعل كضاربة وضوارب ان يكون جمع الامر على افعل ثم جمع على افاعل كالكلب
والاكالب ولا ينافي ذلك في النهي ان نونه فالحقت به للمجانسة كما قالوا غدايا
وعشايا جمع غداة وعشية فهو مقيس في العشية كالسويه والحقوا بها الغداة
للمجانسة فوزنه على الاول فواعل وعلى الثاني افاعل الاولى يشير الى ان الامر
المتعلق بامر المكلف لغيره بفعل من الافعال او غيرها هل يكون امرا لذلك الغير لا خلاف ان
يكون امرا للاول وهو المخاطب هل يكون امرا للثاني فيه خلاف الذي اختاره الفاضي
والامام في المحصول والمنتخب والتحصيل واختاره الآمدي في الاحكام والمنتهى وابن
الحاجب غير مختصر به ان لا يكون امرا للثاني والاصفهاني في شرح المحصول
الذي ذهب اليه جميع المحققين ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء والخلاف منقول
عن بعضهم نقله العالمي وابن الحاجب من المتاخرين انتهى وكذلك نقله الآمدي في منتهى
السول والاحكام الغزالي في المستصفى الامر بالامر بالشيء ليس امرا بالشيء
يدل عليه دليل لقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم خذ من اموالهم صدقة لا يدل بمجرده
على وجوب الاداء على الامة وربما ظن ظان انه يدل وليس الامر كذلك لكن دل الشرع
على ان امر النبي صلى الله عليه وسلم واجب قال الاصبهاني في شرحه له وقد مثل ابو
حامد بهذا المثال وليس مطابقا للمسئلة بل المطابق قوله صلى الله عليه وسلم مروا اولادكم

بالصلاة الحديث القرافي والحق انه لا يدل لان الامر انما اقتضى الايجاب على الاول
أما الثاني فلا لانا لو قال صح على الرابة لا يقال ان السيد امر الرابة فقوله مرغلاما مثل
قوله صح على الرابة ثم فان قلت قد قال عليه الصلاة والسلام لعمر ابن الخطاب
لما طلق ابنه عبد الله رضي الله عنهما امرانه فى الحيض مره فليراجعها اجمعت الامة على
ان ذلك كان واجبا على ابن عمر واجاب بان الوجوب ليس من مقتضى الصيغة لان
عمر وابنه رضي الله عنهما فهما التبليغ والنزاع انه متى فهم التبليغ يكون الثاني مامورا
بالامر الاول ح ع لنا اي الدليل على انه لا يكون امر الثاني اذ لو كان امر الكافر قول
القائل لغيره مر عبدك بان يتجر فى مال كل تعديا والثاني باطل بالاتفاق فالمقدم مثله
واما الملازمة فلان امر غلام الغير بان يتجر فى مال سيده من غير اجازة من السيد تعد ايضا
لو كان امر الكافر قولك للعبد لا تفعل بعد قولك لسيده مر عبدك بالفعل الذي ينهيه عنه
تناقضا والثاني باطل وكذا المقدم اما الملازمة فلانه يكون بمنزلة قولك للعبد اوجب
عليك طاعتي ولا تطعني واما بطلان الثاني فلانه لا تناقض فيه اتفاقا
قال المحتج القائل بان الامر بالامر بالشي امر بذلك الشي بانا فهمنا ذلك من امر الله تعالى
رسوله صلى الله عليه وسلم كما في قوله تعالى قل اطيعوا الله قل تعالوا الى قل ان كنتم تحبون
وما اشبه ذلك وكذلك اذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم احاد المكلفين ان يامروا غيرهم
كقوله صلى الله عليه وسلم مروا اولادكم مرة فليراجعها وكذلك اذا امر الملك وزيره ان يامر
احدا عينه يفهم الامر من ذلك كله فالجواب منع كونه مفهوما من مجرد الصيغة بل انما
فهم الامر من ذلك كله بقرينة وهي العلم بالتبليغ وليس الكلام فيه بل في الامر المطلق العاري
عن القرائن قال الشيرازي ظاهر لفظ المنتهى يدل على ان الواو في قوله
ورسوله وقعت زيادة من النساخ وكانه الاصل فهم ذلك من امر الله ورسوله بتصديق
الرسول ويجب الجزاء عليه ان لم يوجد مثال من الكتاب انتهى وقد منع هو ان يكون مرواه
او لاكم مثالا ومنع غيره مرة فليراجعها لانها ليست محل الخلاف اذ التكليف في الاول بالاتفاق
كما هو نعم حكى القرافي في شرح المحصول قولين للعلماء من غير ترجيح في
ان قوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة ابناء سبع واضربوهم عليها بنوا عشر هل
يقتضي تعلق الامر بالصبيان او ذلك من باب استصلاحهم كالبهائم واما الثاني ففيه التكليف

بالاتفاق

بالاتفاق ايضا اذا تقرر ذلك فالصواب حذف الواو ولفظة امر ونصب رسوله كما هو
في الكبير وغالب نسخ الصغير ولا فرق في هذه المسئلة بين لفظ الامر وغيره مما يدل عليه
كلفظة على وما اشبهها خلافا لمن توهم خلاف ذلك قا الثانية اذا امر بفعل
مطلق فالمطلوب هو الفعل الممكن المطابق للماهية اي المستحضر المطابق للماهية
المامور بها لا نفس الماهية من حيث هي لنا ان الماهية الكلية يستحيل وجودها في
الاعيان لانها لو وقعت لشخصت ويستحيل كون الشيء الواحد كليا وجزيا قالوا المطلوب
هو المشتوك وجوابه ان الكلي يستحيل وجوده لما ذكرناه واختار في المحصول القول الثاني
وعبر عنه ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشيء من جزيا تها ح هذا ما نقله
ابن الحاجب وهو ان المطلق اذا امر بفعل من الافعال مطلقا غير مقيد في اللفظ بقيد خاص
كقولك بع مثلا فهل المطلوب ماهية الفعل من حيث هي هي ولا دلالة له البتة على جزء
من جزيا تها او المطلوب جزء من جزيا تها متصور وجوده ويكون الامر تعلق به لا
بالماهية فيه مذهبان الذي اختاره الامام ومختصره واكثر المنتخب والتي قيل
والحاصل واختار البيضاوي في التوضيح الاول والذي اختاره الآمدي في الاحكام
والمنتهى وابن الحاجب في مختصريه الثاني الاصح هو في ونظهر فائدة الخلاف
في ان الوكيل في البيع المطلق هل يملك البيع بالغبن الفاحش ام لا قال ابو حنيفة
الشافعي ومالك واحمد في احد الروايتين لا يملك الا ما يتغابن عنه عادة ولذلك
يملكه قلنا ان الوكيل لا يملك البيع بغبن فاحش ان كان يملك بثمن المثل لقيام القرينة الدالة
على الرضى بسبب العرف وهذه قاعدة شريفة يبنى عليها كثير من التاس عملا
بالفقه الممكن احترز به عن غير الممكن كالضرب بغير المتناهي فيما اذا كان
المامور به هو الضرب وقوله المطابق للماهية احترز به عن فعل لا يطابقها والاتفاق
عليه كما اذا امر بماهية فاتى بشيء من افراد غيرها كالضرب مع الاكل لا نفس
الماهية من حيث هي هذا هو المذهب الثاني الذي اختاره الامام ح لنا
استدل على ما اختاره بان الماهية الكلية من حيث هي يستحيل وجودها في الاعيان
اي لشخصها فيها وفي الخارج لانها لو وقعت لشخصت واذا شخصت صارت جزية
فيلزم ان يكون الشيء الواحد كليا جزئيا معا في الخارج وهو محال قوله قالوا المتبع

الامام ومتابعه على ان المطلوب من الامر المطلق هو الماهية من حيث هي لا جزء من
جزئياتها كما قال في المحصول بان الموكل مثلا اذا قال لوكيله بع هذا الثوب لا يكون هذا
امرا ببيعه بالغبن الفاحش ولا بالثمن المساوي لان هذين النوعين يشتركان في
مسمى البيع ويتميز كل واحد منهما عن صاحبه بخصوص كونه واقعا بثمن المثل وبالغبن
الفاحش ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز وغير ملتزم لما يأبى لا يدل عليه مطابقة ولا
تضمنا ولا التزاما فالامر بالبيع الذي هو جهة الاشتراك لا يكون امرا بما به يمتاز كل واحد
من النوعين عن الاخر لا بالذات ولا بالاستلزام واذا كان كذلك فالامر لا يكون بالجنس
البتة امر الشيء من انواعه ؛ وجوابه اجاب بان المشترك يستحيل وجوده
لما تقدم من ان الكلي لا وجود له في الخارج واذا كان كذلك امتنع طلبه ولك ان تقول الخصم
لم يقل ان الماهية بقيد الاشتراك هي المطلوبة بل الماهية من حيث هي معروضة للاشتراك
هي المطلوبة فلا يجب وجودها في الخارج ؛ واختار في المحصول القول الثالث
الامدي قال بعض اصحابنا الامر انما يتعلق بالماهية الكلية المشتركة ولا تعلق
له بشيء من جزئياتها يشير الى مقالة الامام في المحصول ثم قال وهو غير صحيح وذلك لان
مابه الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الاعيان والا كان موجودا
في جزئياته ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه لا يصلح كذلك وهو
محال ولك ان تمنع قوله لا تصور لوجوده في الاعيان لما تقدم من ان الكلي الطبيعي موجود
انما الخلاف في المنطقي والعقلي كما تقدم والبيع من الاول وهو موجود في الاعيان وهذا
البيع جزئيته وجزئي الموجود موجود ؛ القرافي هذه مسئلة فرد من قاعدة
عامة وهو ان الدال على الاعم غير دال على الاخص فاذا قلنا في الدار جسم لا يفهم انه نام
واذا قلنا نام لا يفهم انه حيوان واذا قلنا انه حيوان لا يفهم انه انسان واذا قلنا
انسان لا يفهم انه زيد ثم قال فان قلت ان الكلي قد ينحصر فرعه في شخصه
كانحصار الشمس في فرد منها وكذلك القمر وكذلك ملوك جميع الاقاليم وقضاتها الامور
تنحصر انواعهم في اشخاصهم دايما فاذا قلت صاحب مصر انما ينصرف الذهن للملك
الحاضر في وقت الصيغة فيكون الامر بهذه الماهية الكلية يتناول ذلك الجزئي في جميع
هذه الصور ؛ لم يات ذلك من قبيل اللفظ بل من جهة ان الواقع كذلك ومقصود

المسئلة انما هو دلالة اللفظ من حيث هو لفظ ؛ الثالثة اذا ورد امران
متعاقبان بفعلين متماثلين والثاني غير معطوف فان منع من القول بتكرار المامور
به مانع عادي كالتعريف او غيره حمل الثاني على التاكيد نحو اضرب رجلا اضرب الرجل
واسقني ماء واسقني ماء وان لم يمنع منه مانع لقوله صل ركعتين صل ركعتين فقيل يكون
الثاني تاكيدا ايضا عملا ببراءة الذمة ولكثرة التاكيد في مثله وقيل لا بل يحمل على الفائدة
الثانية وقيل يختلف في المحصول والاحكام وقيل بالوقف للتعارض فان كان الثاني معطوفا
كان العمل بها ارجح من التاكيد فان حصل للتاكيد رجحان بشيء من الامرين العاديين
تعارض هو والعطف حينئذ فان ترجح احدهما قدم ساء والا توقفا واختار الامام والاطلاق
العمل بهما في هذا القسم ايضا الا ان الامام قد صرح ذلك في ترجحان التاكيد بالتعريف نعم
قال الامدي انما اجتمع الامران في معارضة حرف العطف نحو اسقني ماء واسقني الماء فان
فالظاهر الوقف قال في المحصول فان كان احدهما غدا والاخر غدا نحو صم كل يوم
صم يوم الجمعة فان كان الثاني غير معطوف كان تاكيدا وان كان معطوفا فقال بعضهم لا يكون
داخلا تحت الكلام الاول ليجمع العطف والاشبه الوقف للتعارض بين ظاهر العموم وظاهر
العطف ؛ اذا ورد امر عقب امر فلا يخلو اما ان يكونا متماثلين نحو صم يوما
صم يوما او مختلفين نحو صم يوما صل ركعتين ففي الثاني لاخلاف انه لا منهما مطلوب بما
اختلافا المذاهب في صيغة الامر من الوجوب والندب والوقف سواء كان الجمع بينهما
كالصلاة والصوم او امتنع عقلا كالصلاة الواحدة في مكانين او شرعا كالصلاة والصدقة
كذا قاله في المحصول وما فتنه الاصفهاني في المثال الاول كونه جعله من المختلفين لان
ماهية الصلاة واحدة فهو من المتماثلين وتابعه القرافي في الثاني اذ لا يمتنع مد
اليد بصدقة درهم او دينار ونحوه نعم يمتنع ذلك في تفرقة النقدين مثلا وفي الاول
لا يخلو اما ان يمنع مانع من التكرار او لا فان منع مانع عادي كالتعريف نحو اضرب رجلا
اضرب الرجل او غير تعريف كاسقني ماء اسقني ماء فان العادة تصرف ذلك الى الاول او لم
يمنع مانع ولكنه غير قابل للتكرار بذاته نحو صم يوم الجمعة صم يوم الجمعة فلا خلاف في هذه
الصور كلها ان الثاني يكون تاكيدا محضا وان لم يوجد مانع من التكرار فلا يخلو اما ان
يكونا معطوفين او لا فان لم يكونا معطوفين نحو صل ركعتين صل ركعتين ففي المسئلة ثلاثة

مذاهب احدها انه للتاكيد كالذي قبله وهو ما ذهب اليه ابو بكر الصيرفي لان الاصل براءة
الذمة من الفرض الزايد الثابت بالنفي الاصلي وايضا كثر ورود ذلك في كلامهم نحو
قولهم على سبيل الاستعجال قم قم عجل وحمل على الاكثر اولى والحاقا للفرد بالاعم الاغلب
ولان قبول يلزم من التاكيد مخالفة ظاهر الامر وهو خلاف الاصل فيعارض الترجيحات
وحينئذ يرجع الى فايدة التاسيس لان خطره اعظم لاحتمال الوجوب المذهب الثاني انه
للتاسيس فيجب عليه ركعتان بمقتضى الامر الاول وركعتان بمقتضى الثاني وهو ما ذهب
اليه القاضي عبد الجبار واختاره في المحصول وتبعه صاحب الحاصل والتحصيل واختاره
واختاره الآمدي في الاحكام والمنتهى ورجحه في المختصر الكبير ونقله في المتوعب عن عامة
اصحاب الشافعي في كتابه المسمى بالجامع لكون الامر بالشيء يقتضي تكرار المامور
به عند جماعة منهم وهو الظاهر من مذهب مالك رضي الله عنه واليه ذهب عامة
اصحاب الشافعي رضي الله عنه والدليل عليه وجهان ان التاسيس افضل
والتاكيد فرع والحمل على الافضل اولى من الفرع ان الامر الاول تناول الفعل الاول
فيستحيل وجوبه بالامر الثاني الموقوف بين التاكيد والتاسيس
لتعارض دليلهما وهو ما ذهب اليه ابو الحسين البصري وابو بكر بن فورك كما نقله الاصفهاني
في شرح المحصول وان كان الثاني معطوفا فهذا هو القسم الثاني من التماثلين
ولا يخلو ايضا اما ان يقبل للتاكيد او ان قبله فالعمل بهما ارجح من التاكيد لان العطف
يقتضي المغايرة وايضا الشيء لا يعطف على نفسه عند اتحاد اللفظ والمعنى فاما ذكرت
هذا القيد احترازا عما اورده القرافي من نحو اما اشكوا بثي وحزني الى الله وعبس
وبسر وما اشبههما وان منع من العمل مانع عادي كالتعريف فغير فيه فصل التعارض
بين العادي والعطف وحينئذ ينظر فيهما ان يرجح التاسيس او التاكيد لمرجح آخر
عملنا به والا وقفنا في المحصول لقول القائل صل ركعتين صل الصلاة فعند
ابي الحسين ان الاشبه هو الوقف لانه يحتمل التاكيد لاجل العهد ويحتمل صلاة اخرى
لاجل العطف ثم قال وعندي ان هذا الاحتمال انما يكون لان لام الجنس قد تكون للتعريف
الماهية كما تكون لتعريف المعهود السابق وبتقدير ان يكون للمعهود فيمكن
ان يكون المعهود السابق هو الصلاة التي تناولها الامر الاول ويمكن ان يكون صلاة

اخرى بقدم ذكرها واذا كان كذلك لم يقع العطف سليما عن المعارض وتبعه على ذلك صاحب
الحاصل وعبارة التحصيل ولعل الثاني اولى نعم قال الآمدي ان اجتمع الامران
المراد بالامرين التعريف والعادة او عارضا العطف فالترجيح لاحدهما على الآخر
وعبارته اما ان اجتمع التعريف والعادة المانعة من التكرار في معارضة حرف
العطف كقوله اسقني ما واسقني الماء فالظاهر الوقف لان حرف العطف مع ما ذكرناه
من الترجيح السابق الموجب لحمل الامر الثاني على التاسيس واقع في مقابلة العادة
المانعة من التكرار ولم العطف التعريف ولا يعتد بترجيح احد الامرين مما يقترن به
من ترجيحات اخر قال القرافي في المحصول هذه حالة اخرى للتماثلين
وشرطها ان لا يكون المامور به قابلا للزيادة عقلا ولا شرعا الاول كقول زيد له
الثاني اعتق عبدك اذ يمكن عقلا ان يكون الجزية متوقفة على الفاظ ثلاث
كما ان بينونة الطلاق متوقفة عليها لكن الشارع لم يعتبر ذلك في المحصول
واذا لم يصح التزايد في المامور به لم تخل الامران اما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما
عاما والآخر خاصا فان كانا عامين او خاصين وجب كون مامورهما واحدا ويكون
الثاني تاكيدا للاول سواء ورد مع حرف العطف ام لا ثم قال اما اذا كان احدهما عاما
والآخر خاصا سواء تقدم العام او الخاص فالامر الثاني اما ان يكون معطوفا او لا
فان كان معطوفا نحو صم كل يوم وصم يوم الجمعة فقال بعضهم ان يوم الجمعة لا يكون داخلا
تحت الظاهر الاول ليصح حكم العطف والاشبه الوقف انه ليس ترك ظاهر العموم اولى من
ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد واما اذا كان الامر الثاني غير معطوف نحو صم كل يوم
صم يوم الجمعة فهنا عموم احد الامرين دليل على ان الآخر ورد تاكيدا لانه لم يبق
من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام الاصفهاني وقول المصنف الاشبه
الوقف فيه نظر لان دلالة الصيغة العامة على العموم مع دلالة العطف على مدلوله
يجري مجرى العام والخاص ودلالة الخاص اقوى من العام القرافي لا يلزم من
كون احدهما عاما والآخر خاصا غالبا العام على الخاص لان شرط التخصيص كونه منافيا
للعام وهنا غير منافيا قوله المتعاقبان هي عبارة المختصر الكبير والآمدي
في الاحكام والمنتهى والمحصول والتحصيل والذي يظهر ان التعاقب ليس بشرط اذ لا فرق

بين ان يقول صل ركعتين ثم يقول بعد شهر مثلا صل ركعتين لاجرم ان صاحب الحاصل
لم يتبع المحصول في ذلك بل عبر بالعزيمة ولذلك بين برهان في الاوسط ايضا وغيره
لتعريفها وغيره المثالان بعدها لها من باب اللف والنشر وهما الصوم والبنان
استشهاد القاضي عبد الجبار فاسد قال صاحب الافادة امرت زيدا وامرت فيه فيه
الخلاف منهم من يحمله على التاكيد وهم بعض اصحاب الشافعي ومنهم من يحمله على التكرار
كالاشعري ومن تابعه قال الرابعة هل يكون الشخص امرا لنفسه قال القرافي المحصول
ذكر ابو الحسين فيه تفصيلا لطيفا فقال اما امكان قول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد
ذلك الفعل فلا اشكل فيه واما تسميته امرا فالحق المنع لانا ان شرطنا الاستعلاء فهو لا يتحقق
الا بين شخصين ومن لا يعتبر الاستعلاء فله ان يقول الامر طلب الفعل بالقول من الغير واما
كونه يحسن فالحق ايضا المنع لان الفائدة في الامر اعلام الغير كونه طالبا ولا فائدة في
اعلام الشخص لنفسه ما في قلبه واما دخوله في الامر الذي يبلغه لغيره فرسيأتي في العموم
الشرح هذه المسئلة لم يذكرها ابن الحاجب ولا الآمدي وان ذكرا في العموم مسئلة هي
اعم منها وعبارته يوهم ان ابن الحاجب ذكرها لان المسئلة فيها مذاهب
التفصيل كما سيأتي فربما توهم متوهم انه ذكرها من غير تفصيل وهذه المذاهب محكية في
الحالة الرابعة من الاحوال التي فصلها ابو الحسين فانه قال هذا الباب يتضمن مسايل
هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل قال ومعلوم
انه لا شبهة في امكانه و واما تسميته هذه المسئلة الثانية اي اذا امكن ذلك
فهل يسمى امرا ام لا الحق انه لا يسمى به لان الاستعلاء معتبر في الامر وذلك لا يتحقق الا بين
شخصين ومن لا يعتبر الاستعلاء فله ان يقول الامر طلب الفعل بالقول من الغير فاذا لم
نوجد المغايرة لا يثبت اسم الامر القرافي و هو لا يتحقق الا بين
شخصين قلنا اجتمع في الانسان العقل والنفس فالعقل يميل الى الشيء والنفس تكرهه
وبالعكس فجاز ان يامر العقل النفس فيتصور حينئذ الاستعلاء والعلو ان العقل جاز
ان يفهم النفس ويغلط عليها لانه اعلا منها رتبة فصدق ان يقال طلب من الغير ه
واما كونه يحسن هذه المسئلة الثالثة من تفصيل ابي الحسين وهي ان الشخص
هل يحسن منه ان يامر نفسه الحق ان ذلك لا يحسن ايضا لخلوه عن الفايدة لان الغرض

من

من الامر انما هو اعلام الغير ما في نفس الامر ولا فايدة في طلب الشخص من نفسه اعلاما
ما في قلبه واستشكل القرافي ايضا بان قال لا نسلم ان لا فايدة الامر اعلام الغير بل الاعلام
هو الاخبار او ادخال الانسان في العلم بقول اسمعته اي ادخلته في السماع وما عد الامر
اذ هو الطلب الجازم ومقصود الامر تحصيل المصلحة التي في ضمن الفعل وذلك متصور
بين العقل والنفس فيطلب منها تلك المصلحة المتعلقة بالدنيا والاخرة واما
دخوله في الامر هذه هي المسئلة الرابعة وهي ان الامر هل يدخل تحت الامر وهذه هي التي
فيها التفصيل المتقدم كما ذكره في المحصول الا في كون الشخص امرا لنفسه كما ذكره جميع
فليتنبه له وكان ينبغي له ان يذكر ما فيها من الخلاف فان في القول الثالث منها
تفصيلا هو متمم تفصيل ابي الحسين فانه رابعها هل اذا خاطب الرجل
عبده بالامر يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل الامر من غيره بكلام نفسه او بكلام
ذلك الغير اما الاول فان كان يتناوله دخل فيه والا لم يدخل الاول ان يقول ان فلانا
يامر بكذا الثاني ان يقول ان فلانا يامر بكذا واما الثاني اي وهو الذي
يوديه بلفظ الغير ذلك كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل الكل فيه لان
ذلك خطاب يعم جميع المكلفين الا من خصه الدليل واستشكل القرافي ذلك ايضا بان ضمير
المخاطب لا يتناول المتكلم ولا الغايب فكيف يعم الجميع الشيخ ابو اسحق في
شرحه للمع اذا امر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم بامر لم يدخل صلى الله عليه وسلم
في الامر بعض اصحابنا يدخل وهو قول بعض المعتزلة ولذلك في الملخص
اذا امر الامر بامر لم يدخل تحت امر نفسه ولذلك صاحب العمد الصحيح انه لا يدخل
الامر الآخر انه لا يصلح ان يامر نفسه واذا لم يصح يدخل مع غيره في الامر خلاف الخبر
الاصفهاني في شرح المحصول والذي يتعلق بخصوص هذه المسئلة اذا كان الامر
غير الله تعالى كالرسول صلى الله عليه وسلم او غيره فهل يدخل الامر تحت الامر لا فيه مذاهب
يدخل لا يدخل التفصيل بين ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير الى اخر التفصيل
صاحب التنقيح ليس في هذه المسئلة كثير فايده فان اللفظ ان لم يصلح لتناوله
وضعا لقوله افعلوا واوجبت عليكم فلا وجه لتعميد الاندراج وان صلح فلا سبيل الى الاخراج
الا بقرينة كذا نقله عنه الاصفهاني والقرافي ايضا فسيأتي في العموم اي قريبا في المسئلة

الخامسة عشرة قال فيها المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه وهو اعم من هذه كما
سياتي الخامسة اذا قلنا النهي لا يدل على الفساد فلا يدل على الصحة
ايضا وقيل يدل عليها لانه لو لم يدل لكان المنهي عنه غير الشرعي اذ الشرعي هو الصحيح
واجيب بان الشرعي ليس هو المعتبر بدليل قوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة ايام اقرائك
والزوم دخول الوضوء وغيره في مسمى الصلاة انتضى الكلام على الاولى
وهذه المسئلة في باب النواهي وهي اذ فرعنا على ان النهي لا يدل على الفساد فهل يدل على
الصحة ام لا والمقصود انما هو الكلام على الثانية لان الاولى ذكرها المنهاج
النهي يدل شرعا على الفساد في العبادات وفصل تفصيلا خالف فيه الحصول ومن
تابعه وفيها مذاهب النهي يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات
وهو ما ذهب اليه ابو الحسين البصري واختاره الامام في المحصول والمنتخب وصاحب
التحصيل والحاصل انه يدل مطلقا واختلف قولا منهم من قال يدل شرعا
كما الاحدي وابن الحاجب ومنهم من قال لغة انه لا يدل مطلقا قال في المحصول
اتفقوا على ان النهي لا يفيد الفساد ونقله الامدي ايضا عن المحققين فهذه المسئلة
مفرعة على هذا المذهب والقائلون به اختلفوا منهم من قال لا يدل على الصحة ايضا
الامدي اتفق اصحابنا على ان النهي عن الافعال لا يدل على صحتها والمختار
مذهب اصحابنا الوجهين ان النهي لو دل على الصحة اما ان يدل لفظا او معنا
لا جائز ان يكون بلفظه لان صحة الفعل لا معنى لها سوى ترتب احكامه الخاصة به
والنهي لغة لا يزيد على طلب ترك الفعل ولا يمنع ان النهي يدل على الفساد فلا يدل على
نقيضه وهو الصحة الوجه انا اجمعنا على وجوب النهي حيثما صح كالنهي
عن بيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وكالنهي عن الصلاة ايام الحيض والنهي عن
نكاح ما نكح الاباء ولو كان النهي مقتضيا للصحة لكان مخلفها مع وجود النهي على خلاف
الدليل وهو خلاف الاصل ومنهم من قال يدل وهو ابو حنيفة ومحمد ابن الحسن نقل عنهما
ابو زيد مستدلين بانه لو لم يكن النهي عن الفعل الشرعي في الجملة على الصحة لكان المنهي
عنه غير الشرعي على الصحيح والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلعدم القائل
بالفصل اما من قال لا يدل قال المنهي عنه غير الشرعي الصحيح ومن قال يدل قال المنهي عنه هو

الشرعي الصحيح اذ الشرعي هو الصحيح اي والمنهي عنه هو الشرعي في الجملة
هو الصحيح المعتبر في حكم الشرع كصوم يوم النحر والصلاة في الاوقات المكروهة لان الاصل
تنزيل لفظ الصلاة والصوم على عرف الشرع وعرفه في ذلك هو الفعل المعتبر ومما يدل على
ان يوم النحر هو المنهي عنه الشرعي الصحيح المعتبر لا اللغوي الاجماع على انه لو امسك
فيه بغير نية لما اثم به الشيرازي واما ان المراد من الصلاة المنهي عنها هي الشرعي
فظاهر الاتفاق على صحتها وفيه نظر لانه ان اراد النقل الذي لا سبيل فيه الخلاف عند
الشافعية بل الاصح عندهم عدم الانعقاد وان اراد الفرض لا يتقيم ايضا لان مذهب
الحنفية ان الفرض لا يصح عندهم في هذه الاوقات عكس الشافعية في الفرض والنفل
واجيب اي لا نسلم ان الشرعي بمعناه هو المعتبر في نظر الشرع اذ الشرعي
قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا والذي على ان كل شرعي ليس بصحيح معتبر في نظر الشرع
قوله صلى الله عليه وسلم للحايض دعي الصلاة ايام اقرائك وهو حديث صحيح متفق عليه
فان الصلاة المامور بتركها هي الصلاة الشرعية لامر خل لها هنا للاتفاق على عدمه
منعها منها والصلاة المامور بتركها غير معتبرة في نظر الشارع لامتناع تصورها من
الحايض لفقد شرطها وهي الطهارة والزوم اي وايضا لو كان الشرعي هو
الصحيح في مسمى الصلاة الشرعية ولا قايل به قال الشيرازي ولقايل ان يقول
ان اردت بمعناه المعتبر مسمى الصلاة المستجمع للشرايط منفي التالي ممنوع والا فالملازمة
ممنوعة واستدلا ايضا بان المنهي عنه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا وحينيذ لا فايدة في
منعه منه كما لا يقال للزمن لا تمشي وللاعمى لا تنظر فانه لا يقال عليه فلا ينهى عنه كما لا يؤمر
به واجاب ابن الحاجب بان الامتناع انما تثبت لاجل النهي لا لذات المنهي عنه فعند تعلق
النهي به صار ممتنعا وقولهم لا فايدة في طلب الممتنع منقوض بقوله تعالى ولا تنكحوا
المشركات وقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة ايام اقرائك ونحوهما فان نكاح المشركة
وصلاة الحايض ممتنعات وقد منعنا في المحصول لم لا يجوز حمل النهي على
النسخ كما يقول الموكل لوكيله لا تبع قال الاصفهاني اعلم ان من يدعي دلالة النهي
الصحة لا يمكنه دعوى دلالة المطابقة فلم يبق الا دعوى دلالة الالتزام وشرطها وجود
اللزوم الذهني وهو ممنوع هنا وفايدة الخلاف تظهر في صحة صوم يوم النحر وفي باب الفصل

حيث يصح في المشتاري ويرد الفاضل ونحوها كما ذهب اليه ابو حنيفة في المسلمين ه
صلب ان قلت اما الشيخ صايل في المحصول وتبعه التحصيل والحاصل الاولى
ليس من شروط الوجوب تحقق العقاب على الترك هذا هو المختار وهو قول القاضي ابو بكر
خلافا للغزالي الثاني الامر بالشيء نهي عن ضده المامور يجب ان يقصد
ايقاع المامور به على سبيل الطاعة واستثنى عنه صورتان الاولى النظر للعرف لوجوب
المعرفة لا يجب فيه ذلك القصد لنا خر معرفة وجوبه عن الثانية القصد الى الطاعة
لا يشترط فيه قصد اخر لامتناع التسلسل فالجواب ان الاولى يخرج من قول المنهاج ويرسم
الواجب الى اخره والثانية من قوله وجوب الشيء يستلزم وجوب نقيضه وعد الثالثة
كتب الفقه لتطلقها بالنية قال الباب الثاني في العموم والخصوص
وفيه فصلان الاول في العموم وفيه مسايل الاولى اختلف العلماء في حده فقال ابن برهان
في الوجيز حد العموم ما يتناول شيئين فصاعدا من جهة واحدة قوم ما كان صالحا
للاما يصلح له الغزالي هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا
وليس بجامع لان العلم ليس بشيء عند الاشاعرة فكذا المستحيل بالاتفاق ويخرج عنه ايضا الموصول
مع صلاتها لانها عامة وليست بلفظ واحد ولا مانع ايضا لدخول كل شيء وقال ابو الحسين
هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع اذ تدخل فيه نحو عشرة وهو كل نكرة من اسما
الاعداد لانه لفظ مستغرق لما يصلح له وليس بعام وكذا يدخل فيه الفعل المتعدد كذا قاله ابن
الحاجب ورده الشيرازي وقال الامام ومن تابعه هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح
له بحسب وضع واحد الامدي وهو منقوض باسما الاعداد وبالفعل ايضا وفيه التداخل
لانه عرف العام بالمستغرق ابن الحاجب هو ما دل على صيغ باعتبار امر
استركب في مطلق ضربه وقال القرافي هذا الموضوع لمعنى كلي يفيد بنفسه في محاله
نحو اقتل المشركين قال في شرح التنقيح والمراد بالشيوع في المحال اعم من الوجوب والتحريم
والاباحة والخبر والاستفهام والاحتياج اليها ثم قال اشتمال كبير عادي اورده ولم
ار احد قط اجاب عنه وهو ان صيغة العموم بين افرادها مشترك ولها خصوصيات مال
باللفظ اما ان يكون موضوعا للمشترك او الخصوصيات او المجموع المركب منها والاول باطل فلا
يتحقق صيغ العموم ولا وضعه في العالم العام ما يتناول تحت فصاعدا من غير حصر

وقال صاحب كتاب التحصيل هو كل لفظ ينتظم جميع ما يصلح له من المسميات الامدي
في الاحكام والحق ان يقال العام هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا
معا وكذا في المنهى ايضا غير انه زاد فيه من جهة واحدة مع انه في الاحكام
في اثنا المسئلة ولا حاجة بنا الى قولنا من جهة واحدة اذا عرف ان العام فالخاص بخلافه
اي كلما ليس بعام فهو خاص كذا قاله ابن الحاجب الامدي وهو غير نافع لدخول
الالفاظ المهملة فيه فانها لعدم دلالتها لا توصف بعموم ولا خصوص ثم فيه تعريف الخاص
بسلب العام عنه وايضا فان اللفظ قد يكون خاصا كلفظ الانسان فانه خاص بالنسبة
الى لفظ الحيوان وخارج عن كونه عاما بالنسبة الى ما تحته وان قيل انه ليس بعام من
جهة ما هو خاص ففيه تعريف الخاص بالخاص وهو ممتنع واختار الامدي ان اللفظ الذي
يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظا اخر من جهة واحدة كلفظ الانسان عام خاص
ويقال على مدلوله وحده على غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة واذا تحقق
معنى العام والخاص فاعلم ان اللفظ الدال ينقسم الى عام لا اعم منه كالمتقدم ذكره
فانه يتناول الموجود والمعدوم والمعلوم والمجهول والى خاص لا اخص منه كاسما الاعلام
والى ما هو اعم بالنسبة لما تحته وخاص بالنسبة لما فوقه كالحيوان مع الانسان والجسم اذا
تقرر ذلك فهل للعموم صيغة ام لا في كتاب المحصول للعموم صيغة تفيد استغراق
جميع المسميات التي يصلح لها وهو مذهب الفقهاء وجميع المتكلمين خلافا للمرجيء
وهو مذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء قال ابن برهان اختلف العلماء
في صيغ العموم مذهب الفقهاء واكثر المتكلمين الى ان للعموم صيغة تخصه اذا وردت جملة
على الاستغراق الا ان يتصل بها قرينة تدل على التخصيص حكى عن الشيخ ابي الحسن انه قال
ليس للعموم صيغة تخصه ثم اختلف اصحابنا فمنهم من قال الذي صح عندنا من مذهبه انه
يرى ان اللفظ في لغة العرب لفظه مشتركة بين الخصوص والعموم ومنهم من قال الذي صح
من مذهبه ان العرب لم تضع للعموم صيغة لا تختصه به ولا مشتركة بينه وبين غيره وذهبت
المرجيء الى ان العموم لا صيغة له في لغة العرب وهو مذهب ابو حنيفة رضي الله عنه قال
امام الحرمين في البرهان نقل مصنفوا القفال عن ابي الحسن وتبعيه من الواقفيه
انه لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظيه وهذا النقل على هذا الاطلاق زلل فان احدا

لانكر امكان التعبير عن معنى الجمع بترديد الفاظ متشعرة به وانما انكر الموافقيه لفظ
واحدة متشعر لمعنى الجمع ووافق المقسبا لبرغوث من متكلمين المعتزله وابن الراوندي
الموافقون فيما نقل عنهم قا الاول العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما
في المعاني فقالانه اقوال الصحيح انه حقيقه فيها ايضا لنا ان حقيقة العموم هو شمول
امر لمتعدد قرر ذلك بعينه موجود في المعنى ولهذا يقال عم المطر والخصب ونحوهما
ومنه سايرالمعاني الكلية كالاجناس والانواع والثاني انه مجاز ونقله الامدي عن
الاكثرين ولم يرجح خلافه لان العموم هو شمول امر واحد لمتعدد وعموم المطر ونحوه
ليس كذلك فانه لايكون امرا واحدا شاملا للاطراف بل كل جزء من اجزاء المطر حصل في جزء من
اجزاء الارض والثالث لاانفصل قطع اصلا الشر اتفق العلماء على ان العموم من
عوارض الالفاظ حقيقة واختلفوا في المعاني فحكى المصنف فيها ثلاثة مذاهب
وهو الذي صححه انه حقيقه فيها ايضا واحتج له بان العموم في اللغة حقيقة هو شمول امر
لمتعدد وهذا المعنى كما تعرض للفظ تعرض للمعاني لعموم المطر والخصب ومنذ لك عم الملك
الناس بالعطاء والانعام وما اشبهه قر ولهذا يقال جواب عن سؤال مقدر
تقديره ان قيل ان الحقيقه قد تهجر لعارض شرعي او عرفي كما سبق ولا يلزم من تحقق
العموم صحة الاطلاق فضلا عن كونه على سبيل الحقيقه كالفاصل والسنجر فرخواسمها
والقارورة لغير الزجاجة فالجواب ان هذه ليست من الحقايق المهجورة لانه قد صر
شاع وذاع في كلامهم عم المطر والخصب وتظر عام رجاجه عامة وعلة عامة هو
ومفهوم عام وما اشبهه ذكر والاصل في الاطلاق الحقيقة و ومنه اي ومما يدل
على عروضه للمعاني سايرالمعاني الكليه لشمولها لجميع الجزيات وانما جعله قسما
آخر لان شمول المطر باعتبار الخارج وشمول المعاني الكليه باعتبار الذهن قا
الشيرازي وقد يكون بالعكس الا ان تخصص المعنى الكلي محالا وجود له في الخارج كبعوض
زميف وما اشبهه والثاني انه مجاز وهذا هو المذهب الثاني وهو ان عروض
العموم للمعاني مجاز كذا نقله ابن برهان في الوجيز والامدي في الاحكام والمشتهر عند الاكثرين
واختاره في لحاب المحصول ايضا قا الغزالي في المستصفى اعلم ان العموم والخصوص
من عوارض الالفاظ لان عوارض المعاني هي الافعال ولم يحكم غيره ولم يرجح خلافا ايان

الامدي لم يصرح باختيار ولا ترجيح نعم مقتضى جوابه عن شبهة النافين ورده ما يشعر بانه
يميل اليها اختاره ابن الحاجب لانه في المنتهى استدل النافين واجاب عن شبهه وفي
الاحكام استدل للمثبتين ثم قال واجاب النافون بوجهين واجاب المثبتون عنها فسلم
دليل المثبتين من المعارض لان العموم ايما الدليل على ان العموم مجاز في المعاني
ان العموم حقيقه هو شمول امر واحد لمتعدد وعموم المطر ليس كذلك لانه شمول متعدد
لمتعدد اذ كل جزء من اجزاء المطر يحصل في جزء من اجزاء الارض فاذا قلنا عم المطر الارض
اي عمت اجزاء المطر اجزاء الارض فليس من باب العموم واستدلة العبدري في شرح
المنتخب في بان الاحكام متلقات من اقوال الشارع وافعاله فافعاله لا عموم له واقواله
عام وبين ضرب يدل بصيغته وهو ضرب يدل بمفهومه الشا لا يدل حسب ما ذكره
بعد فتعين الاول انتهى ذلك ان يقول هذا بعينه فرد من افراد فعل النزاع فليس يستدل
به الامدي لو كان حقيقه في العين لاطرد كل معنى حتى في الشخصيات اي
المشار اليها كزيد وعمرو لكنه غير مطرد فيها فلا يطلق العموم على المعاني الخاصة بها
لا حقيقة ولا مجازا والثالث لا يصدق عليه اصلا هذا هو المذهب الثالث
وهو ان العموم ليس من عوارض المعاني لا حقيقة ولا مجازا قا بعض الشارحين ولم
ار حكاية هذا المذهب لغير المصنف الشيرازي وهذا المذهب في غاية السقوط
وهو قول شذوذ من ضعفا الاصوليين ثم قال في اخر المسلة وانت تعلم ما ذكرنا ان هذا
النزاع بالحقيقة لفظي لان العموم ان كان شمول لفظ لمتعدد كان من عوارض اللفظ وان
كان شمول معنى لمتعدد كان من عوارض المعنى وان كان شمول امر لمتعدد كان من عوارضها
هذا هو العموم بحسب اللغة الخصب بكسر الخا ضد الجدب بفتح الجيم وه
واسكان الذال المعجمة يقال ارض خصبه اي ممطرة وخصبت الارض واخصبت وهو
اشهر هذه المسلة لاحاجة الى ذكرها لكونها تخرج من قول المنهاج العام
لفظ يستغرق جميع ما يصلح له كما فهمه شيخنا عنه في شرحه حيث قال ويوخذ من
التعبير باللفظ ان العموم عند المصنف ليس من عوارض المعاني لكنه قد نص بعد ذلك
تخصيص الحلة والمفهوم وغيرهما والتخصيص فرع العموم فجعل المسلة داخلة في عموم قولا م
الثانيه اذا لم يمكن اجراء الكلام على ظاهره الا باضمار شيء فيه كقوله صلى الله عليه وسلم رفع

عن امتي الخطا والنسيان فكان هناك امور كثيرة يستقيم الكلام باضمار واحد منها لم يجز اضمار
جميعها وهو معنى قولهم المقتضى لا عموم له لنا لو اضمرنا الجميع لاضمرنا شيئا سائغ الاستغنا
عنه واعلم ان هذا التعميم هو الصواب الموافق لتعبير الآمدي وغيره واما تعبير من
المختصر بان المقتضى هو ما احتمل احد تقديرات فغير مستقيم المعنى هذه ثانيه فصل
العموم قال القرافي وهي فرع من دلالة الاقتضاء لان دلالة الاقتضاء انما تقتضي
غير المنطوق به واذا قلنا بها وتوقف صدق الكلام على اضمار امور كلها او بعضها
هي هذه المسئلة فهي فرع على ذلك مثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء
والنسيان رواه ابن ماجه باسناد جيد فلا يمكن اجراء الكلام على ظاهره لوقوع الخطاء
والنسيان في الامة لاستحالة فتعين اضمار شيء يستقيم الكلام به وحينئذ فالالف واللام للعهد
او للاستغراق اذ لا عهد بالاجماع واذا كان كذلك فالمضمرات كثيرة من احكام الدنيا والآخرة
كالذم والعقاب والقضاء والضمان وغير ذلك فهل يتعين اضمار بعضها للاستغناء به عن
كثرة الاضمار الذي هو على خلاف الاصل ويتعين اضمار جميعها لعدم الاولوية النقض
القرافي في شرح المحصول ينبني على ان هذه الاضمارات اذا قلنا بالعموم فيها
هل هو عموم لغة او لضرورة الحاجة وقد اندفعت بالواحد فان قلنا بالاول تعين
الجميع لان عموم اللغة اذا كان بعضه ارجح من بعض تعين اعتبار المرجوح مع الراجح
كقوله من دخل داري فاكرمه ولا شك ان اكرام العلماء والاقارب ارجح من اكرام غيرهم
ومع ذلك يتعين اكرام الجميع واذا قلنا بالثاني فيتعين الاقتصار على الراجح لاندفاع الضرورة
انتهى هذا اذا لم يتعين اضمار واحد منها بدليل قولي او حالي فان تعين واحد
منها كان حكمه حكم المظهر في العموم والخصوص كما قاله في المختصر الكبير واما قوله صلى
صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل القرافي ظاهره نفي صورة
الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو نفي الاجزاء او الكمال وقالت المعتزلة يجمل
لتردده بين نفي الصورة والحكم وقال القاضي هو مجمل لتردده بين نفي الكمال ونفي الصحة
ويدل له قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي ولكان تقول ينبغي حمل هذين المثالين على
العموم لكون كل منهما نكرة في سياق النفي وان كان الاصح انها في نظر على الثاني منهما وتمثل به
ايضا قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان الحج ليس باشهر معلومات فلابد من تقدير

وقت احرام الحج او افعاله وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وغيره كل
وهو معنى قولهم اي ان هذه المسئلة يعبر عنها الاصوليون والفقهاء بان ما
المقتضى لا عموم له وهو بكسر الضاد كما وجد بخط ابن الحاجب واضمار شيء هو المقتضى
بفتحها وتلك الامور الصالحة للاضمار هي التقديرات التي يحتملها المقتضى وهو بالفتح ه
ايضا الشيرازي ودلالة العقل والشرع على انه لابد من اضمار شيء هو
المسمى بدلالة الاقتضاء وكون المقتضى لا عموم له هو ما اختاره ابن الحاجب في مختصره
والآمدي في الاحكام والمنتهى والامام فخر الدين في المحصول والمنتخب وصاحب التحصيل
والحاصل قال الخراقي المقتضى لا عموم له وانما العموم للالفاظ لا للمعاني التي
يتضمنها ضرورة الالفاظ وقال الشيرازي لا يقال كيف يجوز الحكم على المقدر بالعموم
مع انه من عوارض الالفاظ لانا نقول المقدر لفظ وان سلم انه معنى فقد سبق ان المعنى
انه من عوارض المعاني ايضا انتهى ولك ان تقول على تقدير التسليم ليس المراد على الآمدي
والاكثر الاصوليين ما تقدم النقل عنهم لنا اي الدليل على ان المقتضى لا عموم له
انا لو اضمرنا الجميع لكنا اضمرنا مع الاستغناء عن الاضمار وهو على خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا لضرورة وهاهنا لما امكن حمل الكلام على ظاهره اخترنا الواحد اضمار
والحاجة تندفع باضمار واحد ولا يجوز اضمار غير في المحصول والمحاصل
ان يقول ليس اضمار احد الحكمين اولى من الآخر فاما ان لا يضمر شيء اصلا وهو غير جايز
او يضمر الكل وهو المطلوب واحتج الخصم بوجهين ان رفع الخطا والنسيان
حقيقة لا يستقيم فلابد من تقدير يستقيم معه الكلام واقرب شيء يستقيم به اضمار
الجميع لانه اقرب من اضمار البعض فيحمل على الاقرب وجوابه ان الاضمار في المجاز
قليل فيكون على خلاف الاصل فلم يتعارضا وسلمنا للاول الوجه
ان العرف اقتضى في قولنا اليس للبلد سلطان عموم نفي الصفات التي لها مدخل في
السلطنة فيلزم ان يكون مقتضيا للعموم في مثالنا بالقياس عليه وجوابه ان هذا
قياس في العرفي وهو لا يجوز لاطرابه والله اعلم ان هذا التعبير هو الصواب
اي تعبير في اول المسئلة اذا لم يمكن اجراء الكلام على ظاهره لانها عبارة المحصول وذكر
معناها في التحصيل والحاصل ايضا الموافق لتعبير الآمدي اي لانها معنى

عبارة الامدي [illegible] في الاحكام المقتضي وهو ما اضمر صدق المتكلم لا عموم له وفي
المنتهى المقتضي هو ما اضمر لصدق المتكلم في كلامه [illegible] واما مقدر اي ان عبارة
ابن الحاجب في الصغير فللاكثر في الكبير ايضا غير مستقيمة ووجه كلام عدم استقامتها
قوله [illegible] احد تقديرات لان ذلك لا يمشي في كل موضع لان المقتضى في قول القائل لاعتق
عبدك عني بالف هو البيع التقديري فلا يمكننا اضمار شراخر معه اذ التقدير بع عبدك
مني بالف تم كفيل في عتقه عني والبيع لا يحتمل تقديرات فيبطل ما ذكره من جميع
التقديرات وان كان في التبريزي رد ذلك [illegible] يحتمل ان يكون بالبيع او الهبة ويكون
التقدير بعه لي عبدك وخذ عوضه القائم كفيل في الاعتاق قال القرافي في
اصل المسئلة وهذه شبيهة بما اذا تعذرت الحقيقة ومثال مجاز ان متعه او بعضا
ارجح فهل يتعين الحمل على الكل كما قاله الشافعي في المشترك اذا تجرد عن القرائن او
يتعين الراجح او يبقى اللفظ مجملا يحتاج الى قرينة وينبغي ان يعلم ان القائلين بعدم
العموم كيف يمتنعون عند تساوي المقدرات ان رجحوا واحدا من غير ترجيح كان له
تحكما بلا دليل وهو جنيد ولا يقدرون الا ما دل الدليل على تعيينه فيصير حينئذ ارجح
فلا ينبغي ان يخالفوا في ذلك فيتنظر فيه قال بعضهم تظهر فايدة الخلاف في هذه
المسئلة بين الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما فيما اذا قال لزوجته انت طالق ونوى
به الثلاث فمن قال المقتضي يعم وهو الشافعي كما نقله بعضهم عنه قال يقع الثلاث
لان قوله انت طالق يقتضي الطلاق الاكمل فصار كالمذكور نصا ولو كان مذكورا
بان قال انت طالق الطلاق ونوى به الثلاث صح اجماعا فكذلك هنا ومن قال لا يعم
وهو ابو حنيفة لا يقع عنده الا ثنتين واحدة الثالثة الفعل المتعدي اذا
وقع بعد الشرط كقولك ان اكلت فعبدي حر ففي تعميمه الخلاف المذكور في وقوعه
بعد النفي كقوله لا اكل الفعل المتعدي الواقع بعد الشرط حكمه حكم
الواقع بعد النفي فخرج فيه خلاف الذي فيه وهو مذهبان وانما اخال على الواقع
بعد النفي ولم يذكر لان المنهاج ذكره حيث قال الاكل عام في المأكول
ولم يذكرها بعد الشرط وان كان الامدي وابن الحاجب ذكرا ذلك مثالا للمسئلة لكن له
في قوة الشرط لها فهو بمثابة مسئلة مستقلة فاحتاج ان يذكرها والخلاف فيها مع ابي

حنيفة رضي الله عنه وصورتها ان يكون فعلا متعديا يتقدم عليه شرط او نفي وكونه
متعديا صرح به الغزالي في المستصفى في اول المسئلة والامام في البرهان كما نقله عنه القرافي
والامدي في الاحكام والمنتهى وابن الحاجب في المختصر الكبير واما القاضي عبد الوهاب في
الافادة وغيره فلم يشترطوا التعدي بل يقولون الفعل في سياق النفي يقتضي العموم
كالنكرة في سياق النفي لان نفي الفعل نفي لمصادره فقولك لا اقوم معناه لا اقيام ولا اقيام عام
فكذلك هذا قال الامام ومن تابعه كالتحصيل والحاصل فانهم مثلوا امثلة تحتمل الامرين معا
التعدي وكونه نكرة في سياق النفي [illegible] القرافي والظاهر ان الامام يشترط التعدي تبعا
للغزالي وعلى هذا فهل هما مسئلتان كما قال الغزالي او مسئلة واحدة ويعبر عن الجميع بالنكرة
في سياق النفي خلاف بين الاصوليين وكونه واقعا بعد نفي او شرط يوخذ من مثال الامدي
في الاحكام والمنتهى وابن الحاجب في مختصره والغزالي ايضا خلافا لما توهمه بعضهم ومثال
الامام ومن تابعه ليس فيه تعرض للشرط اذ تفرد ذلك فالحالف اذا قال والله لا اكلت او ان
اكلت عبدي حر له ثلاثة احوال [illegible] ان يصرح بالمفعول كقوله لا اكل اللحم مثلا او لم
يصرح به ولكن صرح بالمقدر الموكد نحو لا اكل الطعام او لم يصرح باحدهما فالحالة الاولى
والثانية لا خلاف بين الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما في قبولها التخصيص حتى انه اذا
نوى في الحالة الثانية شيئا تخصص به وقبل منه ولا يحنث بغيره وكذلك تخصص الحالة الاولى
بالمثال المذكور واما الخلاف بينهما في الحالة الثالثة فالذي ذهب اليه الشافعي واصحابه
والقاضي ابو يوسف والامدي وابن الحاجب انه عام في جميع مفعولاته فيقبل التخصيص
كالذي قبله لانه نكرة في سياق النفي والشرط فيعم والذي ذهب اليه ابو حنيفة انه ليس بعام
فلا يقبل التخصيص قال [illegible] في المحصول وعند ابي حنيفة رضي الله عنه انه لا يقبل التخصيص
ونظر ابن حنيفة فيه دقيق قال [illegible] في المنتخب وهو الحق وكذلك قال في الحاصل واختار
صاحب التحصيل ايضا لانه لو كان عاما في المفعول به لعم المفعول فيه من الزمان والمكان والتالي
باطل فالمقدم مثله وجوابه من وجهين الاول [illegible] لا نسلم بطلان التالي لان عند الشافعي وهو
والمالكية لو قال لا اكل ونوى في يوم معين او وقت معين صح ذلك وقبل منه وقد نص الشافعي
رضي الله عنه على انه لو قال ان كلمت زيدا فانت طالق ثم قال اردت التكليم شهرا فانه يصح
الثاني ان تعلق الفعل بمفعوله اشد من تعلقه بالزمان والمكان واسوء من الظرف قال

القرافي في شرح المحصول بدليل ان النحاة اجمعوا على انه اذا وجد المفعول به والظرف قدم بالعمل فاعلم انه يتعين تقديم المفعول به لقوة شبهه بالفاعل وشدة تعلق الفعل به وان كان في التعليق على المنتصب قال الحق ان دلالة الفعل على الزمان والمكان مطابقة وعلى المصدر تضمنا وعلى المفعول التزاما وعلى هذا يكون الفعل مطلقا فرضا عينيا فيقبل التقييد لكن الحنفية قالوا ان التقييد والتخصيص بالنية انما يدخل فيما دل اللفظ عليه مطابقة وهو كلام ابرهان عليه ثم قال والذي يدل على احسن التخصيص والتقييد فيما يدل اللفظ عليه التزاما قوله تعالى انا نفتن به الا انه يحاط بكم تقديره لنفتنكم به فركل حالة من الاحوال الا في حالة الاحاطة والاتيان لا يدل على الاحوال مطابقة بل التزاما واذا صح اخراج بعضها بالاستثناء صح اخراجها بالنية لان الالفاظ تابعة للمقاصد [illegible] الغزالي في المستصفى استدل ابو حنيفة واصحابه بكون هذا من قبيل المقتضى والعموم له ثم قال والانصاف ان هذا ليس من قبيل المقتضى ولا من قبيل الوقت والحال فان اللفظ المتعدي الى المفعول يدل على المفعول بصيغته ووضعه فاما الحال والوقت فضرورة وجود الانسان لا تعلق لها باللفظ والمقتضى من ضرورة صدق الكلام كقوله لا صيام او ضرورة وجود الذكر كقوله اعتق عبدك عني فالعموم بالفعل اشبه [illegible] العندي في شرحه كونه يدل على المفعول بصيغته ووضعه خطابين او وجه لدفع بلبلة وعلم من ذلك الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم المقتضى لا عموم له خلافا لما توهمه بعضهم الرابعة الفعل المثبت لقول الراوي صلى داخل الكعبة ليس عاما في اقسامه حتى يعم الفرض والنفل لما تقدم ان العموم من عوارض الالفاظ وكذلك المعاني على خلاف فيها واما الافعال المثبتة فليس لها عموم لانها نكرات كما تقدم والنكرات في سياق الاثبات لا تعم في اقسامها فقول الراوي صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة يحتمل ان تكون هذه الصلاة فرضا ويحتمل ان تكون نفلا والتصور وقوعها فرضا ونفلا فيمتنع الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل داخل الكعبة لان الفعل لا يعمهما وحينئذ لا يتعين واحد من الفرض والنفل الا بدليل من خارج في المحصول الما المتواطئ كقول الراوي صلى في الكعبة فلا يمكن ان يستدل به على جواز اداء الفرض داخل الكعبة لانه انما يصح لفظ الصلاة لا فعلها فذلك الواقع ان كان فرضا لم يكن نفلا كما انه ان كان نفلا لم يكن فرضا ولا في جزئها كما صرح به الآمدي وابن الحاجب في المنتهى لقول الراوي صلى بعد غيبوبة الشفق فيحتمل الاحمر والابيض فيكون الشفق مشتركا فلا يتعين واحد منهما الا بدليل ولا يمكن حمله عليهما الا على رأي من يحمل المشترك على معنييه كالقرء وغيره وعلى هذا فالعموم في لفظ الشفق لا في الفعل وكقوله كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلاتين في السفر يحتمل وقوع الجمع في وقت الاولى ويحتمل وقوعه في وقت الثانية وليس في نفس وقوع الفعل ما يدل على وقوعه منهما بل في احدهما والتعيين متوقف على الدليل وقد جعل هذين المثالين في المختصر الصغير من الاقسام وليس بجيد واعتذر عنه الشيرازي بانه لما كان الفرق بين الاقسام والجهات ضعيفا او دقيقا اقتصر على الاقسام وكلام الشيخ سالم من الاعتراض واما وقوع ذلك منه عليه الصلاة والسلام مكررا على وجه يعم سفر النسك وغيره فليس ايضا في نفس وقوع الفعل ما يدل عليه بل ان كان ولا بد فاستفادة ذلك انما هي من قول الراوي كان يجمع بين الصلاتين ولهذا اذا قيل كان فلان يكرم الضيف يفهم منه التكرار دون القصور على الفرد الواحد انتهى وهذا بناء منه على ان كان تقتضي التكرار وسياتي في كلام الشيخ في المسئلة التي تليها ما يخالف ذلك وقد تبعه على بعض المصنفين خان قيل اجمعت الامة على تعميم سجود السهو في كل سهو لقوله سهى فسجد وقول عائشة رضي الله عنها كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصلي فيه عام لكل احد وقولها فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا لذلك وايضا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سئل عن حكم ربما اخال جوابه على فعله صلى الله عليه وسلم في سؤال مسلمة عن الاغتسال اياما انا فافيض الماء على راسي ولما سئل عن قبلة الصائم قال الا اعلمك ذلك ولولا ان الفعل عموما في جميعها لما كان الحكم كذلك اجاب الآمدي ان عموم سجود السهو انما كان لاجل عموم العلة لان ترتيب الحكم على الوصف بفا التعقيب يقتضي وجود الحكم عند وجود العلة وكذلك بقية الاشياء انما عم الحكم فيها بالقياس لا بعموم لفظ الفعل الخامسة قول الراوي كان يفعل كذا يدل على التكرار ولهذا استفدناه من قولهم كان حاتم يكرم الضيفان وصحح في المحصول انه لا يقتضيه عرفا واللغة ولم يصحح في الاحكام شيئا هذه خامسة تقل العموم ولو اقتصر الشيخ فيها على ما اقتصر عليه الآمدي وابن الحاجب لكان اخصر فانهما لم يفردا هذه المسئلة وانما ذكراها في اثناء المسئلة المتقدمة الآمدي ومن هذا المعنى ايضا قول الراوي كان صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلاتين نعم المحصول افردها وجعل الاشكال فيها هو مشترك

ومنها ما هو متواطي ومنها ما ليس كذلك وهي في الحقيقة جواب عن سوال مقدر تقديره ان قول
الراوي مثلا كان يجمع بين الصلاتين وغير ذلك يدل على تكرر الفعل وتكريره دليل عمومه مع
انه فعل في سياق الاثبات وجوابه انا استفدنا ذلك من لفظ كان لانها تدل على التكرار من
نحو لهذا هو المشار اليه بقوله ولهذا استفدناه اي استفدنا التكرار من قولهم كان
حاتم يكرم الضيف فانها تدل عليه مما استفدناه منها بقوله وصحح في المحصول اي
ان العلم قال ان كان لا تقتضي التكرار عرفا ولا لغة وعبارته قول الراوي كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يجمع بين الصلاتين في السفر لا تقتضي العموم لان لفظ كان لا يفيد الا تقدم الفعل واما
التكرار فلا ولذكر في المنتخب والحاصل ومنهم من قال انه يفيد التكرار في العرف
وبقوله ولم يصحح في الاحكام شيا فيه نظر يظهر بمراجعة المسئلة التي قبلها فان عبارة
الاحكام كما تقدم كالصريح في ترجيح ما رجحه ابن الحاجب العراقي ولفظه كان من
حيث اللغة لا يفيد العموم والقول الاخر يفيد عرفا ويريد بهذا بالعموم النكرة فالعموم عارض
ووقع في كلام بعض اخر الفضلا وهي انها تتوقف على الوجود الواجب الذي يستحيل عليه
العدم كوجود الله تعالى فمنعه جمع كثير وقالوا الاصح على وجود الله تعالى كان فانه يفسر
بالمضي والعلم والصحيح جوازه لانه ليس فيها الا ان الوجود قارن الزمن الماضي لما انه
انعدم بعد ذلك فالمقول كان الله ولا شي معه ولا يحذور في ذكر واما قوله تعالى وكان الله
غفورا رحيما وكان الله بكل شي عليما فدلت قرينة على ان الله تعالى موصوف بذلك دايما
على ان المراد الحالة المستمرة الماضي والحال والمستقبل السادسة قول الصحابي
نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار ونحوهما بيع الغرر والجار وقيل لا وصحح في
المحصول ونقله في الاحكام عن الاكثرين ولم يصرح باختيار خلافه لنا عدل عارف فيكون
الظاهر صدقه فيجب اتباعه قالوا يحتمل في الحكاية وحينئذ يحتمل ان تكون
القضية خاصة فنوهمها عامة قلنا خلاف الظاهر لما قلنا من كونه عدلا عارفا
اختلف العلما في قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر
كما رواه مسلم وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار بعضهم
وهذا الحديث لم يرد بهذا اللفظ في شي من الكتب الستة وكذا قوله قضى بالشاهد واليمين
ونحو ذلك هل ظاهر العموم هل هو عام بالنسبة الى كل بيع في غرر وكذا القضا بالشفعة

هل يكون عاما بالنسبة الى كل جار على قولين الذي اختاره ابن الحاجب في مختصره انه
يعم والذي صححه الامام كما نقله عنه انه لا يعم في الاحكام الذي عليه معمول اكثر
الاصوليين انه لا عموم فيه لانه حكاية الراوي في المنتهى وقال اكثر الاصوليين
صيغة الراوي وان كانت عامة فلا يحتج فيها على العموم في محل غرر ولم يصرح
باختيار خلافه اي ان الامدي نقل المنع عن الاكثرين ولم يخالفهم وفيه نظر فان عبارته
تميل الى خلاف ذلك في الاحكام ولقائل ان يقول وان كانت هذه الاحتمالات متقاربة
غير ان الصحابي الراوي من اهل العدالة والمعرفة باللغة فالظاهر انه لم ينقل صيغة العموم
الا وقد سمع صيغة لا تتشكل في عمومها وينقدر ان لا يكون قاطعا بالعموم فلا يكون نقله للعموم
الا وقد ظهر له العموم والغالب اصابته فيما ظنه ظاهرا فكان صدقه فيما نقله عالما على
الظن ومهما ظن صدق الراوي فيما نقله عن النبي صلى الله عليه وسلم وجب اتباعه انتهى
ولم يجزم بشي ويويد ذلك ما قاله في مختصر السول ايضا والحق صحة الاحتجاج به في العموم
لنا عدل عارف فاحتج من قال بالعموم بان المعنى عدل عارف باللغة فالظاهر
انه لا ينقل صيغة العموم الا عند تحققها لما يترتب عليها من الاحكام وحينئذ يجب اتباعه
قالوا المحتج في الحكي اي المحتج في قول النبي صلى الله عليه وسلم لا فيما حكاه الراوي عنه
في المحصول والذي راه الصحابي حتى روى النهي يحتمل ان يكون خاصا بصورة
واحدة وان يكون عاما ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم القرافي في هذا الموضع
مشكل لان العلما اختلفوا في رواية الحديث بالمعنى فان منعناه امتنع هذا الفصل لان قول
الراوي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قلنا بجوازه فشرطه ان لا يزيل اللفظ الثاني على
الاول في معناه ولا في دلالته وخفائه وعمومه وخصوصه فاذا روى العدل المعنى
بصيغة العموم في قوله الغرر تعين ان يكون اللفظ المحكي عاما والا كان ذكر قدحا في عدالته
حيث روى بصيغة العموم ما ليس بعام فلا يتجه قولنا المحتج في المحكي لا في الحكاية بل فيهما الاصل
قاعدة الرواية بالمعنى وحينئذ يحتمل ان تكون القضية خاصة اي مثل ان يسمعه
صلى الله عليه وسلم يقول قضيت بالشفعة للجار فيحتمل ان يكون ذكر الجار شريكا فتكون الالف
واللام للعهد ويكون قضيت اشارة الى معين خاص قلنا خلاف الظاهر اجاب
الخصم بان هذه كلها تقادير معارضة تكون مرجوحة على خلاف الظاهر لما تقدم من ان الظاهر من

مال العدل انه لا يقع ذلك منه الا عن تيقن عنده اعلم ان المحصول ذكر ثلاثة الفاظ
ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قضيت بالشفعة
للجار وهذه لا تفيد العموم وخالفه صاحب الحاصل فقال الاشبه انه للعموم ولم يقل الشيخ
بها ان يسمعه ذو البلام من قوله صلى الله عليه وسلم ولم يسمع من الراوي
ان يقول الراوي قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار
والاحتمال فيها قائم اي في الثاني والثالث ولكن جانب العموم راجح وانت اذا املت
دلائل ظهورها في عباراته السابعة الخلاف في ان المفهوم له عموم لا يتحقق
ان مفهومي الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به لا يختلفون فيه ومن نفا
العموم كالغزالي اراد ان العموم لم يثبت بالمنطوق وهم لا يختلفون فيه ايضا
اختلف العلماء في دلالة المفهوم تفريعا على القول به هل لها عموم ام لا وكشف الغطاء عن
ذلك ما قال الآمدي ان المفهوم ينقسم الى موافقة ومخالفة فان كان من قبيل الموافقة فحكم
التحريم في قوله تعالى فلا تقل لهما اف وان كان شاملا للضرب ونحوه لكن مع اختلاف جهة
الدلالة فانها في صورة النطق بالمنطوق وفي صورة المسكوت بالمفهوم فلا المنطوق
عاما بالنسبة الى الصورتين ولا المفهوم من غير خلاف وكذلك ان كان من قبيل المخالفة انما
الخلاف في عموم المفهوم بالنسبة الى كل فرد فرد من صوم المسكوت عنه الذي عليه اكثر الاصوليين
انه عام وذهب جماعة منهم الغزالي الى انه لا عموم له في المستصفى من يقول
بالمفهوم قد يظن له عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ يشابه دلالته بالاضافة
الى مسمياته والتمسك بالمفهوم والنحوي ليس يتمسك بلفظ بل بمسكوت ثم قال وقد ذكرنا
ان العموم للالفاظ لا للمعاني فوا الافعال العلوي وهذا دليل محرر هكذا
العموم معنى يجري في اللفظ والنحوي والمفهوم ليسا بلفظ فاذا العموم والمفهوم لا يعرض
لهما العموم الآمدي ولا اشكال ان محل النزاع فيه ايل الى اللفظ وهو معنى قوله
ان الخلاف لا يتحقق الا ان مفهوم الموافقة وهو ما يكون حكم المسكوت عنه موافقا لحكم
المنطوق به كفهم تحريم الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف ومفهوم المخالفة وهو
ما يكون حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم الزكاة
عاما في جميع الافراد المسكوت عنها فيها لا يختلفون في ذلك ومن نفى العموم

كالغزالي اي ان الغزالي وان نفا العموم لم يرد به ان الحكم لم يثبت في جميع صور المسكوت
عنه وانما اراد العموم في الصور المسكوت عنها لم يثبت بالمنطوق اي بالدلالة اللفظية من غير
واسطة بل ثبت بالمفهوم بواسطة اللفظ فالدلالة اللفظية مدخل في ثبوته وهذا مما
لا خلاف فيه ايضا القرائن الظاهر من حال الغزالي في هذه المسئلة انه انما خالف في
التسمية واما عموم النهي في المسكوت عنه فهو قائل به لانه من القائلين بان المفهوم حجة
للاكثار ومتى ثبت كون المفهوم حجة لزم القطع بانتفاء الحكم عما عداه لانه لو ثبت
الحكم في غير المذكور لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة انها منه خطاب الله
تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى يا ايها المزمل وقوله تعالى ان اشركت
لا يعم الامة الا بدليل من قياس او غيره وقال ابو حنيفة واحمد يعمهم الا بدليل يدل على
التخصيص لنا القطع بان خطاب الفرد لا يتناول غيره لغة وايضا لو عمهم لوجب ان يكون
خروج غيره مخصصا اذا ورد خطاب خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم كقوله
تعالى يا ايها النبي اتق الله يا ايها المزمل يا ايها المدثر لان اشركت ليحبطن عملك ونحو
ذلك هل يعم الامة ام لا فيه مذهبان وهو ما اختاره الامام في المحصول وصاحبا
التحصيل والحاصل والآمدي وابن الحاجب في مختصره انه لا يعم الامة الا بدليل من قياس
او غيره من الادلة المقتضية لدخولهم في المستصفى كما لا تدخل الامة تحت خطاب
النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى يا ايها النبي لا يدخل النبي تحت الخطاب المضاف الى الامة
خاصة اما الخطاب بقوله تعالى يا عبادي يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس فيدخل النبي
صلى الله عليه وسلم تحته لعموم هذه الالفاظ وقال قوم لا يدخل وهو مذهب
اليه ابو حنيفة واحمد وبعض الشافعية كما نقله في المختصر الكبير وظاهر كلام الشافعي
رضي الله عنه في البويطي انه يعمهم الا ان يرد ما يدل على التخصيص لنا القطع اضح
لما اختاره بوجهين ان خطاب الواحد موضوع في اصل اللغة كذلك الواحد فلا
يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا الوامر السيد بعض عبيده بخطاب تخصه لا يكون امرا
للباقين وكذلك في النهي والاخبار وسائر انواع الخطاب كما الآمدي وايضا يحتمل
ان يكون الامر لواحد بمصلحة ولغيره مفسدة كما في امر الطبيب لبعض الناس بشرب بعض
الادوية فان ذلك لا يكون امرا لغيره لتفاوت الامزجة ولهذا خص النبي صلى الله عليه وسلم

بالحكام لم يشاركه فيها احد من امته من الواجبات والمحظورات والمباحات وابين
لو عمهم هذا الوجه الثاني وتقديره ان يقال لو كان خطاب الفرد يتناول غيره لغة لوجب
ان يكون خروج غيره مخصصا والتالي باطل اذ التخصيص على خلاف الاصل فالمقدم مثله ولا يقال
لو صح هذا لما امكن دعوى العموم في صورة من الصور بان يقال مثلا لو كان الجمع المعرف لما
كان خروج البعض عنه مخصصا والاصل عدمه الشيرازي لان نساءه اظهر من
ان يخفى لان ذكر لا يقال في عموم يقطع به وانما يأتي فيما يسكن فيه واحتج من قال بالعموم
بان خطابه من هو مقدم على قوم وقد عقلت له الولاية والامارة عليهم يتناولهم والاتباعه
ولهذا اذا قيل لمن له منصب الولاية والاقتدار كب لمتاجر العدد ونحوه من سنن الفارة
فهم لغة انه امر له ولاتباعه ايضا وكذلك اذا اخبر عنه بانه فتح بلدا او كسر عدوا فانه يكون
اخبارا عنه وعن اتباعه والنبي صلى الله عليه وسلم ممن ثبت كونه قدوة للامة متبعا لهم فامره
ونهيه يكون امرا ونهيا لامته الا ما دل الدليل فيه على الفرق والجواب منع كونه امرا لاتباعه
لغة ولهذا يصح ان يقال امر القدوة ولم يأمر الاتباع وايضا الوحلف انه لم يأمر الاتباع لم
يحنث بالاجماع ولو كان امر القدوة امرا لاتباعه لحنث الثامنة خطاب النبي صلى الله
عليه وسلم الواحد ليس خطابا لغيره خلافا للحنابلة لنا ما تقدم من القطع بانه ليس تناولا له لغة ومن لزوم
التخصيص عند اخراجه ومن عدم فائدة قوله عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة واعلم ان ذكر الثالث سهو فانه لم يتقدم له ذكر في المختصر استدلوا بقوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس وبقوله عليه الصلاة والسلام بعثت الى الاسود والاحمر واجيب
بان المراد تعريف كل واحد ما يختص به ولا يلزم اشتراك الجمع في الحكم الواحد
اختلفوا في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم الواحد من امته كقوله صلى الله عليه وسلم اعتق
رقبة هل هو خاص بالمخاطب ام عام لجميع الامة فيه مذهبان الذي اختاره ابن الحاجب
في مختصره وقال الآمدي في الاحكام والمشهور انه مذهب اصحابنا الاول والثاني هو
مذهب الحنابلة وجماعة من الناس كما قاله الآمدي وعبارة المختصر الكبير خلافا للحنابلة
وتابعهم ابن تيمية لنا ما تقدم اي في المسئلة التي قبلها من القطع لان الخطاب
الخاص بالواحد لا يتناول غيره لغة ومن انه لو تناول غيره لكان اخراج البعض تخصيصا
ومن انه لو كان خطاب الواحد يتناول غيره لما كان لقوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد

حكم على الجماعة واعلم ان ذكر الثالث سهو ايشير الى ان ابن الحاجب
تقدم قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد ولم يتقدم انه ذكر اي في المختصر الصغير
نعم ذكر في الكبير نحو ما ذكر في مسئلة الخ فلعلها الوجهين المتقدمين ثم قال وايضا
لكان مجرد اطلاق النساء بلفظ الجمع يعم فما جاء عبر عن هذا بما عبر به في المختصر من
حكمي على الواحد ولا ان يجيب عنه بان قوله ومن عدم فائدة ليس متعلقا بما تقدم بل استقر
محذوفا تقديره لنا ما تقدم من كذا ولذا وما استقر من قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد
وهذا هو الظاهر ويحتمل ان الاشارة به تحتمل ان تكون من باب موارد الادلة على منزل واحد
واعلم ان هذا الحديث بهذا اللفظ ضعيف جدا حيث ان المزني والذهبي انكراه راسا
نعم خرج النساء معناه من حديث امية بنت رقيقة ما قولي لامرأة واحدة الا كقولي
لمائة امرأة ورواه الترمذي انما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة ثم
الترمذي هذا حديث حسن صحيح ورواه الامام احمد في مسنده باللفظين معا وعلى
تقدير صحته لا دلالة له فيما نحن فيه كما قاله القرافي في كتاب الاجتهاد من شرح المحصول ان
الجماعة تصدق بثلاثة ولا يقال خلت بالالف واللام فيعم جميع الجماعات الرسوم التي
لان الواحد ايضا الذي خلا فلا فائدة في قوله حكمي على الجماعة لانه واجب في الواحد للعموم
على هذا التقدير والاتحاد المرتب والمرتب علم وتصير معنى الحديث حكمي على كل واحد
كحكمي على كل واحد فالاولى حمل الالف واللام على الجنس وكذلك في الجماعة ليحصل التناسب
بين اللفظين وحينئذ فلا عموم استدل الحنابلة على العموم بان
خطابه للواحد لو لم يتناول الكل لم يكن صعبا للجميع لكنه صعب الى الجميع بدليل قوله
تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاسود والاحمر
وهذا الحديث خرجه الامام احمد من طرق عن جماعة والمراد بالاسود والاحمر العرب والعجم
او الجن والانس على اختلاف فيه الآمدي فان قيل ما ذكرتموه معارض بالنص
والاجماع والمعنى اما النص فما تقدم واما الاجماع فاتفاق الصحابة على انه صلى الله عليه وسلم
اذا حكم على واحد عدوه الى غيره كدحيم باعزة وتفويض بروع بكسر الباء الموحدة وبالعين
المهملة بنت واشق واما المعنى فهو ان النبي صلى الله عليه وسلم خصص بعض الصحابة بحكم
دون غيره لقوله لابي بردة في الاضحية تجزيك عنك ولا تجزي عن احد بعدك ولقوله لها

خزيمة وحده وغير ذلك من النص بانه صلى الله عليه وسلم وان كان مبعوثا
الى الناس كافة فمعنى انه يعرف كل واحد ما تختص به من الاحكام كاحكام المريض والصحيح
والمسافر والمقيم والحر والعبد والطاهر والحائض وغير ذلك ولا يلزم منه اشتراك الكل
فيما ثبت للبعض وهذا معنى قوله واجيب بان المراد الى اخره ومن الاجماع بان رجوعهم
الى ذلك لا يخلو اما ان يقال بذلك مع معرفتهم بالتساوي في السبب الموجب او لا مع معرفتهم
بذلك الثاني خلاف الاجماع وان كان الاول فمستند الشريك في الحكم اما كان للاشتراك في السبب
لما في الخطاب وعدا العني ما سبق في المسئلة قبلها العاشرة جمع المذكر السالم
كالمسلمين ونحوه قالوا ما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة كذا عللهم
عليهم في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الى اخر الاية فلو كن داخلات لم يحسن ذكرهن
فانا ادعى الخصم ان ذكرهن للتنصيص عليهن فقابله التاسيس اولى لا
خلافا ان الجمع الخاص بالاناث كالهندات والمسلمات لا يتناول الذكور كما ان الجمع المكسر
الخاص بالذكور لا يتناول الاناث واتفقوا ايضا على دخول الذكور والاناث في الجمع الذي لم يظهر
فيه علامة تذكير ولا تانيث كالناس وما اشبهه ذكر وان كان بعضهم فصل في هذا
ان كان الله تعالى عم وان كان من غيره فلا يعم وانما الخلاف في الجمع الذي ظهرت فيه علامة
التذكير مظهرا كالمسلمين والمؤمنين او مضمرا نحو فعلوا وما اشبهه مما يغلب فيه المذكر
هل هو خاص بالمذكور او ظاهر في دخول الاناث ايضا على مذهبين الذي اختاره ابن الحاجب
في المختصر الصغير ونقله عن الاكثرين في الكبير وكذلك اختاره الآمدي في التقي
ونقله في الاحكام عن الشافعية والاشاعرة والجمع الكثير من الحنفية والمعتزلة اما
الحرمين في البرهان هو الراي الحق عندنا واختاره ابن برهان وكذلك الامام في المحصول
والمنتخب ونقله القفال في الاشارة عن الشافعي وكذلك ابن برهان في الوجيز
انه يعم الذكور والاناث ونقله في الاحكام عن الحنابلة وابن داود وشذوذ من الناس
وفايدة الخلاف تظهر فيما لو قال الواعظ او غيره لمن حضره من الرجال والنساء فيهن
زوجته حاضرة طلقتكن الرافعي في الشرح في ذلك الشيخ محيي الدين النووي رحمه الله
في الروضة يبني على هذا الخلاف ان قلنا يتناول الاناث ظاهرا طلقت وجنه والا فلا وقد افتى
امام الحرمين بوقوع الطلاق في هذه المسئلة وخالف الرافعي والنووي في الحكم مع اختلافهما في

العلة وقد بحث السوري معها بحثا حسنا فليراجع من الروضة [illegible]
عليهم اي الدليل على عدم دخول الاناث تطفيف على الذكور في [illegible]
ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الى اخر الاية [illegible]
لما حسن العطف لعدم الفايدة في ذلك وكذلك ما روي عن ام سلمة رضي الله عنها [illegible]
يا رسول الله انا نسمع الله ذكر الرجال فلا نرى الله تعالى ذكر شيئا من امر النساء [illegible]
والمسلمات ولو كن داخلات في جمع المذكر لكان هذا الكلام فاسدا حسن تقرير النبي صلى الله عليه وسلم
لها على النفي وكذلك قول عايشة رضي الله عنها حين سمعت قول صلى الله عليه وسلم ويل
للاعقاب من النار فرؤسهم ثم يمسحون ولا يتوضؤن فقالت هذا للرجال فما للنساء والاخرجهن
من الجمع المذكور لما صح السؤال ولا التقرير من النبي صلى الله عليه وسلم على فهم الصحابة
رضي الله عنهم ذلك دليل على عدم التناول فان ادعى الخصم اي لو قال الخصم
انا ادعي دخولهن في قوله تعالى ان المسلمين وانما ذكر المسلمات ليدخلن بطريق التنبيه
عليهن فيكون من ذكر الخاص بعد العام كقوله تعالى وملايكته ورسله وجبريل وميكال
ان ما ادعيناه يلزم منه التاسيس على تقدير عدم الدخول وما ادعاه الخصم
يلزم منه التاكيد على تقدير الدخول والاشكال ان التاسيس اولى من التاكيد فان قيل يحتمل ان
يكون ذلك من باب تغليب المذكر على المونث كما هو مقرر عندهم قلنا الجواب انا لا نسلم ان
هذا الجمع على المذكر والمونث اذ الكلام ليس فيه انما هو في ان هذا الجمع اذا اطلق هل يتناول
المذكر والمونث ام لا ولا يقال اذا سلمت الاطلاق فالاصل فيه الحقيقة لانا نعارض بان الاصل
عدم الاشتراك ايضا الحادية عشرة من الشرطية تشمل المونث عند الاكثرين لانها
انه لو قال من دخل داري فهو حر عتق بالدخول اللفظ العام الذي لا يختص
بالذكور والاناث ولم يتميز المذكر عن المونث فيه بعلامة كمن في الشرط والجزاء اذا قلنا
بعمومها هل يشمل المذكر والمونث ام هي خاصة بالمذكور فيه مذهبان الشمول
الامدي والمختار تفريعا على القول بالعموم دخول المونث فيه ونقله في المنتهى
عن الاكثرين وكذلك ابن الحاجب في مختصريه وهو الذي جزم به في المحصول والمنتخب
والتحصيل والحاصل وصاحب كتاب المحصول وابن برهان في الوجيز ونقله امام الحرمين
في البرهان عن اهل التحقيق من ارباب اللسان والاصول عدم الشمول

ونقله الآمدي عن الاولين وعبارة المحصول ومنهم من انكره ونقله ابن برهان في الوجيز عن
اصحابنا ابي حنيفة والامام في البرهان عن شرذمة منهم لنا اي الدليل على ان
لفظ المؤنث ان له اما وقال من دخل داري فهو حر عتق بالدخول فلو لم يكن لفظ
من شاملا لهن لما عتقن ق في المحصول لنا انعقاد الاجماع على انه اذا قال من
دخل الدار من ارقائي فهو حر فهذا الايتخصص بالذكور وكذا الواو مي بهذه الصيغة اذ ربط
بها توكيلا واذنا في قضية من القضايا من برهان في الوجيز صيغ من موضوعة
في لغة العرب للاستغراق لكل من يعقل من الجن والانس والملائكة واذ ثبت لنا في الملائكة
على الله تعالى قال ضحيي العظام وهي رميم لم من يجيب المضطر اذا دعاه احتج الخصم بان
العرب فرقت بين مذكرها ومؤنثها فقالوا من سنان منون منهم سنان سنات الشاعر
اتوتاري فقلت منون انتم فقالوا الحق قلت عموا ظلاما واجاب في المحصول بان ذلك
وان كان جايزا الا انهم اتفقوا على انه يصح استعمال لفظ من في الذكور والاناث
القرافي في شرحه. اتفقوا الى اخره يرد عليه ان التتمة لا تحصل المقصود فان
المجاز كله جايز وانما النزاع في الحقيقة اللغوية واما استعارة المذكر للمؤنث وعكسه
فجايز اتفاقا قال في البرهان واناعرهم ما طرق سمعهم اي من التفرقة وهذا من قول
الاغبيا الذين لم يعقلوا من حقايق اللسان والاصول شيا ولا خلاف ان من اذا اطلق
منها شرطا لم تختص بذكر او انثى جمع او جرات وهذا مستمر في الالفاظ الشرعية والفاظ
المتصرفين في الحلول والعقود والايمان والتعليقات واجاب عن التفرقة بانها من شواذ
اللغة وانما اورده سيبويه في باب الحكاية وبنا الجواب على ما كان الخطاب فاذا
قال القايل جاء رجل قلت من ولذلك التعب وقد اقره ابن الانباري في شرحه على جميع
ذلك وزاد بان قول الشاعر فيه شذوذ من اوجه انه استعمل اللفظ في الخبر
دون الحكاية وهي لا تستعمل الا في الحكاية بالزيادة انه اثبت الزيادة في
الوصل وهي لا تثبت الا في الوقف انه حرك وهي لا تستعمل الا ساكنة والرابع
على التفرقة انها لا تعم الذكور ايضا لانها على هذا التقدير للمفرد وهم لا يقولون به
الشرطية مفهومه ان الاستفهامية لا تعم وليس كذلك نعم
احترز به عما اذا كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك بحر معجب فانها لا تعم

ولذلك

ولذلك ايضا اذا كانت موصولة نحو مررت بمن قام فانها لا تعم ايضا واذا كان القرافي
نقل عن صاحب المحصل القاضي عبد الوهاب انها تعم ونقل الاصفهاني في شرح المحصول
عنه عكسه ثم جزم به القرافي في شرح التنقيح فان قال الامام محل الوجهين وهما انه
اشترطوا فيمن ان تكون شرطية او استفهامية ويفهمهم هذا التقييد من اخراجهم اذا فانها
نكرة موصوفة وشرطهم بما اذا كانت موصولة فانها تعم فلا بد ان يقولوا اذا كانت
شرطا او استفهاما او موصولا هذا معنى كلامه واذا قلنا بعمومها فهي عامة في الذكور
والاناث كما تقدم ولذكر في الاحرار والعبيد ومنهم من قال تعم الذكور الاحرار فقط
وتظهر فايدة الخلاف كما اشار اليه امام الحرمين في البرهان في قوله صلى الله عليه وسلم
من بدل دينه فاقتلوه ولذلك قوله صلى الله عليه وسلم من احيا ارضا ميتة فهي له
من لفظها مفرد ومعناها متعدد فتارة يراعى اللفظ وتارة المعنى
وتارة كلاهما قال تعالى ومنهم من يستمع اليك ومنهم من يستمعون اليك ومن الناس من
يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين الثانية عشر الخطاب
بالناس والمؤمنين ونحوها يشمل العبيد عند الاكثرين لانهم منهم
ان كان الخطاب بحق الله تعالى شملهم وان كان بحق الادميين فلا قالوا ثبت مرق
منافع الرقيق فلو خوطب بصرفها الى غيره لتناقض واجيب بان صرف المنافع
الى السيد انما هو في غير الوقت الذي تضيق العبادة فيه فلا تناقض
اختلفوا في دخول العبيد تحت خطاب التكاليف بالالفاظ العامة المطلقة كالمؤمنين
والناس وما اشبه ذلك على ثلاثة مذاهب صرح بها الآمدي وابن الحاجب في المختصر
الكبير الدخول مطلقا كما اختاره ونقله عن الاكثرين عدم
الدخول مطلقا امام الحرمين هو عند المحققين محمول على الجنسين اي الاحرار
والعبيد وذهب بعض الضعفة الى ان المطلق من الالفاظ مختص بالاحرار
التفصيل بين حقوق الله تعالى كالصوم والصلاة فيدخل وبين غيرها فلا
الآمدي منهم من قال بدخوله في العمومات المثبتة لحقوق الله تعالى دون حقوق
الادميين وهو منسوب الى ابي بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه
لانه منهم اي الدليل على دخول العبد ان الخطاب اذا كان بلفظ الناس والمؤمنين

كان خطابا للكل من هو من المؤمنين والمؤمنين حقيقة والعبد منهم حقيقة فوجب دخوله
في عموم الخطاب بوضع اللغة الا ان يدل دليل على اخراجه الامدي فان قيل
العبد من حيث هو عبد مال السيد وكذلك يتصرف فيه كيف شاء كسائر الاموال واذا
كان مالا كان بمنزلة البهائم فلا يكون داخلا في تحت عموم خطاب الشارع واجاب عنه
بان ذلك لا يخرجه عن جنس المكلفين الى جنس البهائم والا لما توجه عليه التكليف بالصوم
والصلاة وهو خلاف الاجماع احتج الثاني بانه لو كان الخطاب شاملا لهم لوجب عليهم
الجهاد والحج والجمعة والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والجواب ان ما ذكروه لا
يدل على ان العموم لم يتناول العبد حصول دليل والتخصيص غير مانع من العموم لغة
والا كان تخصيص المريض والمسافر من العموم الوارد بالعبادة مانعا من دخولهما
وهو باطل بالاجماع قالوا هذه حجة الثالث وهو ان منافع العبد من الافعال
التي يتعلق بها التكليف وتحصل بها الاشغال ونحوها مصروفة بالشرع الى مهمات
السيد وقضاء حوائجه ولو خوطب العبد ثانيا بصرف تلك المنافع الى غير السيد لتناقض
الخطابان واجيب بان منافع العبد التي استحقها السيد انما يستحقها اذا لم تضيق وقت
العبادة اما اذا ضاق وقت الصلاة او غيرها من العبادات فهي مقدمة على حق السيد بلا
نزاع وحينئذ فلا تناقض شملهم بكسر الميم يقال شملهم وشملهم كمنعهم يشملهم
ويقال بفتحها في الماضي وضمها في المضارع وهي ضعيفة الثالث مثل
يا ايها الناس يا عباد يشمل الرسول عند الاكثرين وقال الحليمي الا ان يكون معهم قل لنا
مما تقدم من كونه منهم قالوا لا يكون امرا ما موراً او مبلغا مبلغا بخطاب واجد قلنا الامر
الله والمبلغ جبريل اذا ورد خطاب على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم
مما هو منادى به كما الشيرازي كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله ويا
ايها الناس اتقوا ربكم يا عباد الذين امنوا ان ارضي واسعة هل يدخل الرسول صلى الله
عليه وسلم في عمومه ام لا حاصله ثلاثة مذاهب وهو ما اختاره الامدي وابن
الحاجب ونقلاه عن الاكثرين والقرافي عن مالك والشافعي رضي الله عنهما دخوله قبلي الله
عليه وسلم مطلقا عدم الدخول مطلقا ونقله الامدي عن طائفة من الفقها
والمتكلمين امام الحرمين الذي صار اليه الاصوليون ان الرسول صلى الله عليه وسلم

داخل تحت الخطاب وذهب شرذمة لا يعبأ بهم الى انهم غير داخلين تحت الخطاب
وهذا ساقط من جهة ان اللفظ صالح ووضع اللسان حاكم بانتضا العموم والرسول
صلى الله عليه وسلم من المتعبدين بمقتضا التكليف كالامة التفصيل من
ان يكون الخطاب غير مقرون بامر كهذه الايات المتقدمة فيدخل وبين ان يكون
مقرونا بامر نحو قوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قال للمؤمنين
يقصوا من اشعارهم وابشارهم يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم وما اشبه ذلك فلا يدخل
فيه صلى الله عليه وسلم وهذا ذهب اليه ابو بكر الصيرفي وارتضاه الحليمي من اصحاب
الشافعي كذا نقله عنهما امام الحرمين في البرهان والامدي في المنهاج والاحكام
لنا ما تقدم اي في المسئلة قبلها من ان الخطاب عام في جميع المؤمنين مثلا
والنبي صلى الله عليه وسلم من جملتهم بل هو اشرف الخلق على الاطلاق فالنبوة لا اخرجه
من عمومهم فيجب دخوله صلى الله عليه وسلم فيهم وحينئذ فلا يخرج الا بدليل يخصه
بعين ما تقدم الشيرازي وفي ابطال هذه الحجة على الحليمي نظر
قالوا احتج القائل بعدم الدخول مطلقا بان النبي للامة والمبلغ اليهم فلو كان داخلا
تحت العموم للزم ان يكون امرا ما موراً ومبلغا بكسر اللام مبلغا بفتحها والشيء الواحد
لا يكون بالخطاب الواحد كذلك وكان الاولى حذف لفظة لا كما نبه عليه بعضهم
قلنا اي الجواب عن ما ذكروه ان الامر حقيقة الله تعالى والنبي صلى الله
عليه وسلم امر الامور بامر الله تعالى ومبلغ الامر اليهم فليس امرا ما موراً بخطاب واحد
وكذلك المبلغ حقيقة جبريل صلى الله عليه وسلم فهو مبلغ الى النبي صلى الله عليه وسلم
والنبي مبلغ الامة فلا يكون مبلغا بخطاب واحد ايضا وقد تقدم في المسئلة قبلها
ما يصلح ان يكون دليلا هنا الانباري في شرح البرهان وضعف كلام من
ذهب الى انه غير داخل انه على خصائص لم يرد انه ثبتت له احكام تخالف فيها
الامة فقط بل ترجع تلك الخصائص الى تشريف وتعظيم لا يوجد في حق غيره ونحو
ذلك مما اشار اليه القرافي في المذهب الثاني وقبل على ما نصبه يا ايها ذلك
الرابعة عشر الخطاب بنحو يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت الحكم
بدليل آخر من اجماع او قياس او غيرهما خلافا للحنابلة انه ان لم يتناول العبيد والمجنون

المعدوم اولى قالوا الاستدلال به دليل التعميم قلنا الانهم علموا ان حكم الخطاب ثابت
عليهم بدليل آخر جمعا بين الادلة الخطاب الوارد شفاها في زمن النبي صلى
الله عليه وسلم وكذلك الاوامر العامة سواء كان معها ندا كما مثلنا غالب الاصوليين
كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لم يكن هل هو خاص بالحاضرين ام هو عام
بالنسبة اليهم والى كل من تحدث بعدهم مذهبان وهو اختيار الغزالي
وابن الحاجب والآمدي ونقله عن اكثر الشافعية واصحاب ابي حنيفة والمعتزلة
واختاره في المحصول والمنتخب والتحصيل والحاصل انه خاص بالحاضرين او الموجودين
على اختلاف عبارتهم في ذلك وان كانت الثانية اشهر كما قاله الشيرازي ولكن نقول
الاولى اولى لان خطاب المشافهة كما لا يتناول من حدث لا يتناول الغائبين وقت
الخطاب وان كانوا موجودين الا بدليل آخر من اجماع او نص او قياس والثاني انه
يتناول من بعدهم وهذا ما نقله الآمدي عن الحنابلة وطائفة من المتقدمين والفقهاء
القرافي في فهرسة المسلك اعم من النزاع ان المخاطبة تصدق بضمير الخطاب
من غير بد نحو اركضي وامرتكم وقوموا واقعدوا والحال ايضا لا يكون في لسان العرب
الا للموجود الذي يمكن مخاطبته بذلك الحكم وما عدا ذلك فهو محمول على المجاز
لانه هذه شبهة القائلين بان خطاب المشافهة يعم الموجودين وغيرهم وقد
استدلوا بشبهة اقوالها هذه كما قال الشيرازي وهو ان الصحابة والتابعين رضي الله
عنهم اليوم ما تنا هذا ما برحوا يحتجون بالخطاب الوارد شفاها من الله تعالى على لسان
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم او منه صلى الله عليه وسلم في المسايل الشرعية على من وجد بعد
النبي صلى الله عليه وسلم ولولا انهم فهموا ذلك لما ان خطاب المشافهة احتجوا به

قلنا اي الجواب عن هذه الشبهة ان الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم
علموا ان خطاب المشافهة ثابت في حقهم وحق من بعدهم بدليل آخر من نص او اجماع
او قياس في المحصول فان قيل وما الذي يدل على العموم قلنا الحق انه
معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم جمعا بين الادلة اي انه
قد ثبت ان خطاب المشافهة لا يعم وثبت ان حكم من تحدث حكم من خوطب فاعملنا
الدليلين جمعا بينهما قال النفشواني في هذه المسلة تناقض قولهم المعدوم

يكون

يكون مخاطبا بالخطاب السابق فلم لا يجوز ان يكون الخطاب الموجود في زمان رسوله
صلى الله عليه وسلم يتناول من ياتي بعده وان كان معدوما كما قالوه في تلك المسلة واجاب
القرافي بان كون المعدوم مخاطبا انما هو بالنسبة الى الكلام النفساني الذي تعلق بالمعدوم
في الازل وهو لا يدخل حقيقة ولا مجازا لانهما من عوارض الالفاظ اللغوية وهذه المسلة
خاصة باللفظ اللغوي هذا بيناء على الوضع المعدوم في المشافهة ام لا فافترقا

الخامسة عشرة المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثرين سواء كان امرا او نهيا
او خبرا مثل وهو بكل شيء عليم من احسن اليك فاكرمه او لا تهنه قالوا يلزم دخوله في
قوله تعالى الله خالق كل شيء قلنا خص بالعقل ورجح في المحصول انه لا يدخل في الامر
هذه هي المسلة المشار اليها في اخر المسلة الرابعة من باب الاوامر والفرق
بين هذه وتلك ان تلك فرد من افراد هذه وهي ان المخاطب هل يكون داخلا في عموم
خطابه لغة ام لا في الاحكام المجاز دخوله وعليه اعتماد الاكثرين
وذهب شذوذ من الناس الى انه لا يدخل وشرط الامران يكون واقعا في الجزاء كما
مثل الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وصرح به في المحصول امام الحرمين
والراي الحق عندي انه يدخل المخاطب تحت قوله وخطابه اذا كان اللفظ في الوضع
صالحا له ولغيره ولكن القرائن هي المفهمة وهي غالبة جدا في خروج المخاطب من حكم
خطابه واعتقد بعض الناس خروجه عن مقتضى اللفظ والوضع ابن الابياري
في شرحه الظاهر عندي ما قاله القائلون بعدم الدخول لان اهل اللغة فرقوا بين
الفاظ الحضور كانا وانت والغيبة كمن والذي فقوله من دخل الدار يتناول الحاضر
بعضهم اذا امر النبي صلى الله عليه وسلم او نهى بصيغة التخاطب فهو غير
داخل في عموم كلامه كقوله صلى الله عليه وسلم لا تستقبلوا القبلة بغول ولا عايط الله
ينهاكم ان تحلفوا بابايكم وان لم يكن بصيغة التخاطب فهو داخل في عموم كلام صلى الله
عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا احيا رضامينة العينان وكالسفر
كما كان امر امثاله قول السيد لعبده من احسن البك فاكرمه لان خطاب
لغة يقتضي اكرام كل من احسن الى العبد فاذا احسن السيد اليه صدق علم انه
من جملة المحسنين الى العبد فكان اكرامه على العبد لازما بمقتضى عموم خطاب السيد

ولذلك القول في النهي كما اذا قال السيد لعبده من احسن اليك فلا تهنه ومثال الخبر
قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فان اللفظ بعمومه يقتضي كون كل شيء معلوما لله تعالى وذاته
وصفاته اشياء فكانت داخلة تحت عموم الخطاب فكان الاحسن ان يوخر هذا المثال
ليستقيم اللفظ والنشر لكنه قدمه لتعلقه بالذوات المقدسة قالوا ويلزم دخوله
احتج الاولون بان المخاطب لو كان داخلا في عموم كلامه للزم ان يكون الله تعالى وتعالى
خالقا لذاته وصفاته لقوله تعالى الله خالق كل شيء اذ الذوات المقدسة تصدق عليها
انها شيء على الصحيح قال تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله لكنه ليس خالقا لها بالاجماع
فدل على ان المتكلم لا يدخل في خطابه الامري واستدلوا بان السيد لو قال
لعبده ان دخل داري فتصدق عليه بدرهم فلو دخل السيد لا يحسن ان يتصدق العبد
عليه قلنا خص بالعقل اي ما ادعاه المخصم من العموم مسلم لان اللفظ
لم يقتض ان يكون تعالى خالقا لذاته وصفاته لغة ولكن دل الدليل العقلي على استثنا
ذلك فالعقل مخصص لعموم الاية ولا منافاة بين دخوله في العموم بمقتضى اللفظ وبين
خروجه عنه بالتخصيص ولذلك القول في المثال المذكور ورجح في المحصول اي
ان الامام فرق بين الخبر فيدخل فيه وبين الامر فلا يدخل فيه واما دخوله
في الامر الذي جعل خبرا فلا لقوله من دخل داري فاكرمه ونحوه ان يكون كونه امرا
قرينة مخصصة وكذا في التحصيل ينبغي ان يجعل مخصصا وفي الحاصل والظاهر اقتصاره
للخروج تظهر فايدة الخلاف فيما اذا قال نسا المسلمين طوالق هل
تطلق ذوحته ام لا فيه خلاف الرافعي ينبني على ان المخاطب هل يدخل في
الخطاب ام لا النووي رضي الله عنه من زياداته المختار عند اصحابنا في
الاصول انه لا يدخل وكذا هنا الاصح انها لا تطلق والله اعلم ومن فوايده ايضا
مالو وقف على الفقراء ثم صار فقيرا او سبد رباطا او خانا على الفقراء والمسافرين ثم شاهد
وقد تقدم ايضا ما يعلم اجزاه هنا السادسة عشر قوله تعالى خذ من
اموالهم صدقة ونحوه لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من المال خلافا للاكثرين لنا
انه اذا اخذ منها صدقة واحدة يصدق عليه انه اخذ صدقة فيكون ممتثلا لان النكرة في
سياق الاثبات لا تعم قالوا العين من كل مال لكونه جمعا مضافا فيقتضي العموم قلنا كل

من الفاظ العموم الدالة على التفصيل بخلاف الاموال ولهذا اتفقوا على الفرق بين قولنا
للرجال عندي درهم وقولنا لكل رجل عندي درهم اختلف العلماء في قوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة ونحوه هل يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال
كل مال كما اذا اخذ صدقة واحدة من نوع واحد الذي ذهب اليه الاكثرون كما نقله
الامدي وابن برهان وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه في
في باب الزكاة عقب هذه الاية ولو لا دلالة السنة لكان ظاهر القران ان الاموال
كلها سواء وان الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض وذكره في البويطي ايضا كما نبه عليه
شيخنا في شرح الاصل والذي اختاره ابن الحاجب في مختصره وعليه ميل الامدي وهو مذهب
الكرخي قال في الاحكام وبالجملة فالميل محتمل وما اخذ الكرخي دقيق
لنا استدل على ما اختاره بانه اذا اخذ صدقة واحدة من سائر الاموال التي لم تخذ
لان المامور به صدقة منكرة فلا تعم كل مال لكونها في سياق الاثبات وايضا لو تناول الاية
كل نوع من المال اوجب اخذ صدقة من كل دينار لصدق المال عليه ولا قايل به كذا هو في
المختصر الصغير بحذف لفظه درهم والصواب ذكر الدينار والدرهم كما هو مصرح
به في الكبير لان الكلام في كل نوع لا في كل قدر الشيرازي وكان الدرهم سقط
من قلمه حالة الاختصار قالوا استدل الاكثرون على ان قوله تعالى خذ من
اموالهم معناه خذ من كل نوع من ماليهم لان الجمع المضاف من الفاظ العموم فلا يخص الا
الاباخذ الصدقة من كل نوع بمضافة الصدقة الى الاموال تنزل منزلة قوله خذ من اثر النكرة
كل نوع من اموالهم صدقة فتتعدد الصدقة بتعدد انواع الاموال قلنا
اي الجواب عن شبهة الاكثرين انا لا نسلم ان معناه خذ من كل نوع لان لفظة كل من الفاظ
العموم الدالة على التفصيل بخلاف لفظ الاموال ولذلك اجمعوا على الفرق بين قولنا
للرجال عندي درهم وبين قوله لكل رجل عندي درهم ولو كان معناهما واحدا كان
الاجماع على الفرق باطلا لا يقال المثال ليس مطابقا لانه لا اضافة في قوله للرجال عندي
درهم لان الاضافة لا مدخل لها في ذلك للاتفاق على الفرق ايضا بين قولهم خذ اي على
درهم ولكل رجل علي درهم فا السابعة عشر العام بمعنى المدح والذم
كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقوله والذين يكنزون الاية عام

وعن الشافعي رضي الله عنه خلافه لنا انه من الفاظ العموم ولا منافاة في ارادته قالوا هو
اشتق لقصد المبالغة في الحث او الزجر فلا يلزم التعميم قلنا المبالغة مع العموم ابلغ وا
وايضا فلا تنافي بينهما اذا ورد لفظ عام في معرض المدح او الذم كهذه
الايات وما اشبهها كقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما
ملكت ايمانهم ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم هل يكون باقيا على عمومه كما كان
او يكون ورود المدح والذم مخصصا لذلك العموم فيه مذهبان الذي ذهب اليه الاكثرون
الاول كما نقله عنهم الآمدي في الاحكام انه الحق الاصفهاني
في شرح المحصول وهو ما ذهب اليه المحققون واختاره ابن برهان ايضا والامام
فخر الدين وصاحب الحاصل واما التحصيل فقد وقع في عبارته ادخال مسئلة في
مسئلة فليراجع منه وذهب الشافعي رضي الله عنه الى الثاني وهو عدم العموم
لا عموم فيه فلم يوجب الزكاة
في الحلي كما نقله عنه الآمدي وابن برهان ونقله صاحب المعتمد عن اكثر اصحاب الشافعي
وقول المحصول والحاصل عن بعضهم وفي الملخص عن متقدميهم كابي بكر القفال وغيره
وعن متقدمي اصحاب مالك رضي الله عنه ونقله صاحب التحصيل عن ابي حنيفة وهو
سبق قلم فان خلافه في المسئلة التي تليها الفرق القاعدة المشهور ان اللفظ
اذا اسيق لمعنى لا يستدل به في غير ذلك المعنى ان المتكلم لم يقصده ذلك
بايقوله ابو حنيفة رضي الله عنه ان الزكاة تجب في الخضروات مستدلا بقوله صلى الله
عليه وسلم فيما سقت السماء العشر قلنا الكلام انما سيق لبيان الجزء الواجب لا لبيان
الموجب فيه ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب لا يقال
ان سنة اهل الكتاب جنس يضاف فتقع لتجري على المجوس جميع احكام اهل الذمة لان الكلام
انما سيق لاخذ الجزية وانما في المسئلة نظر اخر وهو ان العام اذا تقدم عليه حكم على قوم
كما ان اهل الربا ظلمة ثم تقول انه لا يفلح الظالمون فهل يكون اللفظ على عمومه فيشمل
كل ظالم من هو او غيره ام هو خاص بهم وكذلك قوله احسنوا الى قرابتكم ثم يقول ان الله
يحب المحسنين فهذه السياقات هي التي يتجه فيها ان المدح والذم لا يوجب تخصيصا
الشيخ عز الدين ابن عبد السلام الذي يظهر في هذه المسئلة التفصيل بين ان

يتقدم شرط ام لا فان تقدم تعين التخصيص لقوله تعالى ان تكونوا صالحين فانه كان
للاوابين غفورا فان العفو بالغفران خاص من تقدم ذكره ولا يعم جميع الخلائق والامم
الماضية لان للتعاليق اللغوية اسباب والحزم المرتب عليها اشباه تلك التعاليق
وصلاح المخاطبين لا يكون سببا لصلاح غيرهم لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى
اما اذا لم يتقدم شرط فالحق العموم الاصفهاني فيما حكي كلامه عن بعض المتا
وهذا التفصيل حسن لا باس به لنا انه من الفاظ العموم اي الدليل على
كون المدح والذم لا يخصصان العموم ان اللفظ عام وقصدها لا ينافي العموم
لان قصد المبالغة في الحث على الفعل او الزجر عنه وان كان مطلوبا للمتكلم فلا ينافي
عمومه واما غيرها فالاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى دليل قالوا احتج به
الشافعي رضي الله عنه ومن تابعه بان قتل هذا ليست لقصد التعميم لانه انما سيق لاجل
على المدح اذا كان في معرض المدح او الذم اما اذا كان كذلك فلا يلزم التعميم لانه غير مقصود
ابن برهان ولهذا استهجن ان يقول القائل والذين يكنزون الذهب والفضة من
البالغين العاملين الذين ملكوا نصابا قلنا اي المدح والذم مع العموم يكون
ابلغ وايضا فانه لا تنافي بين قصد المدح والذم وبين ان يكون اللفظ عاما فكان الجمع
بينهما اولى الثامنة عشر قالت الحنفية نسل قوله صلى الله عليه وسلم لا
يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي العموم الا بدليل وهو الجمع
لنا لو لم يقدر شيء امتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول للقرينة قالوا لو كان
كذلك لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا اي يوم الجمعة واجب بالتزامه و
بالفرق بان ضرب عمرو في غير يوم الجمعة لا يمتنع وكلام المختصر يقتضي اختصاص
دعوى الحنفية بحالة التقدير والمذكور في الاحكام عنهم ان مجرد العطف على العام
يقتضي العموم اختلف العلماء في العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف
ام لا فذهب الشافعي كما نقله عن الشيرازي واصحابه كما نقله عنهم الامام واتباعه الى
المنع منذلك ورجحه الآمدي في المنتهى وذهب اصحاب ابي حنيفة ونصرهم ابن الحاجب
في مختصريه الى جواز ذلك وفائدة الخلاف تظهر في الاستدلال على ان المسلم لا يقتل
بالذمي بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده كما رواه ابو داود

من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ورواه النسائي ايضا وروى القطعة الاولى
منه البخاري عن علي كرم الله وجهه الدلالة ان الحنفية قالوا المعطوف والمعطوف عليه
يجب استواؤهما في المتعلقات كالعموم والخصوص والاحوال والشروط فقوله ولا ذو عهد
في عهده معناه بكافر فيكون عاما في الزمن والحربي لان الكافر الملفوظ به في المعطوف
عليه علم لانه ذكر في سياق النفي وهذا معنى يقتضي العموم اي فيكون الكافر
المقدر في المعطوف عاما ايضا تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه لكن قام الدليل على ان العاهد
وهذا معنى لا بدليل فصير ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي واذا اختص به
خصصنا ايضا الكافر الملفوظ به في المعطوف عليه فكانه لا يقتل مسلم بكافر
حربي مفهومه جواز قتله بذمي وهو المدعى الشيرازي وظهر من ذلك ان
الحنفية لا يسلمون كون الكافر في قوله لا يقتل مسلم بكافر عاما بل الامر هم الى عطف
خاص على خاص وكلام المصنف يدل على انهم يسلمون ذلك التنبيه على الابين
القوني والظاهر ان مراد المصنف ان يوافقهم في اصل التقدير دون الخصوص وهو جواب
حسن لمن تامله لنا لو لم نقدر شيئا احتيج لما اخترناه بانا لو لم يقدر شيئا اي
في قوله ولا ذو عهد في عهده لاصبح قتل العاهد مطلقا لكنه يقتل بالذمي فيجب ان يضمر
فيه ما في المعطوف عليه وهو الكافر الحربي للقرينة وهي سياق الكلام ولك ان تقول
لا نسلم ان الكافر خاص بالحربي لانه نكره في سياق النفي ترد وعهد في عهده ليس معطوفا
عليه لان ما تقدمه كلام تام سلمنا العطف لكن لا نسلم ان العطف يقتضي المشاركة في جميع
الوجوه كما نص عليه ائمة العربية سلمنا لكن لا نسلم ان لفظة في للظرفية بل للسببية كقوله
عليه الصلاة والسلام في النفس المؤمنة مائة من الابل وان سلمت الظرفية فانا انى بها
لدفع توهم من ظن ان العاهد كالذمي من تعذيب عدم قتله الى حد بينه قالوا
لو كان كذلك هذا نص اجمالي يقضي به الشافعية دليل الخصم بان قالوا لو كان التقدير المذكور
واجبا لكان قول القايل ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا يقتضي ضرب عمرو يوم الجمعة لكن
هذا التقدير لا يتعين باجماع النحاة كما قاله بعضهم ومراده بنحو ضربت ان يكون المعطوف
عليه خاصا والمعطوف عاما واجيب بالتزامه اي بلزوم ذلك ويفرق بين المثال
والحديث بان في الحديث يودي جرمة القتل مطلقا ولو قتل المسلم مثلا فاضطررنا الى التقدير

واما
في المثال فلا محذور اذ لا يمتنع ضرب عمرو في غير يوم الجمعة وكلام المتعصر
اي ان عبارة ابن الحاجب تقتضي تخصيص الخلاف بما فيه تقدير لما تقدم من الحديث وعبارة
الآمدي اعم من ذلك في الاحكام العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف
واختلفوا فيه واعلم ان الاصوليين قاطبة ممن ذكر هذه المسئلة يمثلون بهذا الحديث
على اختلاف عبارتهم بن برهان في الوجيز اذا عطف جملة على جملة لم يلزم ان يكون
مشاركة لها في جميع احكامها ومثل وكذلك الغزالي وغيره وعبارة الامام ومن تابعه عطف
الخاص على العام لا يقتضي تخصيصه حتى ان القفال اوضح ذلك في قالب الايراد عليهم
الموجود في سائر الكتب هو هذا المثال وذلك بان يقول معنى قولنا عطف الخاص
على العام يوجب تخصيص العام ومعنى قولنا دخل التخصيص في العام الذي هو معطوف
فيوجب تخصيص المعطوف عليه متغايران والاصحاب يكررون في ترجمتهم اسم المسئلة الاولى
ويذكرون الاحتجاج والمثال في الثانية الاصفهاني في شرح المحصول وكلام الامدي
اعم من خاص كل واحد من المثالين بخصوصه لان قولهم عطف الخاص اعم من خاص حصل
الخصوص فيه بدليل خارجي او غيره فما ذكره ليس استدراكا عليهم لغة العلامة
شيخنا على ذكر هذه المسئلة هو كلام القفال والآمدي فاجاد في ذكرها بعد ان ذكرها
صاحب المنهاج حيث قال الثانية عطف الخاص على العام لا يخصصه الى آخرها فان قلت
لعله يرى التغاير بين معنى عبارتي ابن الحاجب والبيضاوي فالجواب انه قد صرح
في الشرح بخلاف ذلك واعلم ان من الناس من يعبر عن هذه المسئلة بان العطف
على العام لا يوجب العموم في المعطوف خلافا للحنفية وهو ايضا صحيح الا انه لفظة محذوفة
الناسعة عشر حيث اوحينا البحث عن التخصيص قبل العمل بالعام اما بالاجماع
كما قاله الآمدي وابن الحاجب واما على رأي كما قاله الامام واتباعه فقال الاكثرون تلقى
البحث الغلب على الظن انتفاء المخصوص وقال القاضي ابو بكر القطع بانتفايه ولذلك
دليل مع معارضه لنا لو اشترط القطع لبطل العمل لاكثر العمومات لعدم القطع فيها بالانتفاء
قالوا ما اكثر فيه البحث فان العادة القطع وجواب المنع هذه المسئلة ذكرها
الآمدي وابن الحاجب في آخر البيان والمبين والغرض من ذكرها انما هو الكلام على
انتفاء التخصيص بكسر الصاد قطعا وظنا الهو مبني على مسئلة ذكرها صاحب المنهاج ه

وهي قوله الشافعي يستدل بالعام مالم يظهر المخصص وفيها مذهبان
هذا واليه ذهب ابو بكر الصيرفي من الشافعية واختاره صاحب الحاصل ومال اليه
صاحب التحصيل في هذه المسئلة انه لا يجوز التمسك به الا بعد البحث عن
المخصص وعليه فرع الشيخ كلامه حيث اوجبنا البحث عن المخصص قبل العمل
اما بالاجماع كما قاله الآمدي وابن الحاجب وكذلك البيضاوي في التوضيح والغزالي في المنخول
وعبارته لا خلاف انه لا يجوز المبادرة الى الحكم فالعموم قبل البحث عن الادلة
القرافي وهو الصحيح الذي لا ينبغي ان يختلف فيه وهو قول ابن سريج واختاره في اللمع
وحكاه عن الاصطخري وابو اسحاق المروزي وقاله البنديجي وغيره من المتقدمين
والمتاخرين الشيرازي اتفق الاصوليون على انه يمنع العمل قبل البحث عن المخصص
ولا يمنع الاجماع بما نسب في الكتب المشهورة الى الصيرفي في قوله واما على رأي اي ان الامام
واتباعه ضعفوا ذلك كما تقدم النقل عنهم وفيه نظر الذي جزم به الامام في
مسئلة تاخير البيان عن وقت الخطاب خلاف ذلك كما استدركه عليه في شرح المنهاج قال
فيها مع انه لا يجوز اعتقاد استغراقه عند سماعه بل لا بد من تفتيش الادلة السمعية
والعقلية فينظر هل فيها ما يخصه ام لا وتبعه على ذلك صاحب التحصيل والحاصل ولا
شك انهما مسئلتان مستقلتان كما قاله الاصفهاني للاولى في التمسك بالعموم وقت العمل
وهذه التي خالف فيها الامام الثانية في اعتقاد العموم قبل وقت العمل وهي هذه التي
وافق فيها فان غالب الاصوليين يفرضونها كذلك امام الحرمين في البرهان
اذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال ابو بكر
الصيرفي من ائمة الاصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها جزما وكذلك فرضها
الشيخ ابو اسحق في اللمع والآمدي في الاحكام وغيرهم لا جرم ان القرافي في شرح المحصول
قال انه صدر المسئلة بالتمسك بالعام والمسئلة انما هي في الاعتقاد قبل ورود وقت العمل
فاين احدهما من الاخر وحينئذ فلا اعتراض على الامام لمن تامل عبارته في المسالتين نعم
مقتضى عبارته ان الخلاف الصيرفي في المسئلة الاولى وليس كذلك انما هو في الثانية كما
هو مصرح به في عبارته في البرهان وغيره وقال الاكثرون اي اذا قلنا لابد
من البحث عن المخصص فيه مذهبان ما ذهب اليه الاكثرون انه يكفي غلبة الظن

فانتفا المخصص قال الآمدي وهو المختار واليه ذهب من شرح وامام الحرمين والغزالي
واكثر الاصوليين وقال القاضي هذا هو المذهب وهو انه لابد
من القطع بانتفا المخصص كما ذهب اليه القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين كذلك
نقله عنهم الآمدي تفسيرا منهم الى ان العمل به مع احتمال وجود المعارض ممتنع فلو لم يحصل
القطع بعدمه امتنع الحكم بعمومه ويحصل القطع بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام العلماء
من غير ان يذكر احد منهم مخصصا وقد حكى القرافي قولا ثالثا انه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع
بل لابد من اعتقاد جازم وسكون النفس بانتفائه وكذلك كل دليل مع معارضه
اي وعلى كل يكفي في العمل بكل دليل له معارض في الجملة البحث عن معارضه حتى يغلب
على الظن انتفاؤه عند الاكثرين ولا يجوز الاعتماد على شيء من الخفايف والنصوص والاية
الا بعد الفحص عن المجاز والناسخ والمانع من اعتبار دليل القياس من الفوارق او النصوص
وغيرها وحينئذ يجوز الاعتماد عليها لنا استدلال الاكثرين على انه لا يشترط
القطع بانتفا المخصص فانه لو اشترط لبطل العمل باكثر العمومات المعمول بها والتالي
باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا طريق الى معرفة انتفا المخصص سوا
البحث والنظر وهما لا يفيدان القطع لجواز ان يكون المخصص موجودا ولم يطلع عليه احد
او اطلع عليه ولم ينقل او نقل نقلا ظنيا غير مفيد للقطع قالوا استدل القايلون
ومن تابعه على ان معرفة انتفا المخصص يمكن بطريق القطع بان العادة قاضية فيمثل
ذلك بالقطع فان البحث اذا كثر فمسئلة كما ختلافهم فيقل المسئلة بالدهن مثلا يحيل في العادة
ان لا يظهر بجميعهم دليل في نفس الامر وايضا لو كان الكل متصرفا لنصب الله تعالى عليه دليلا
يخصه وقد انسد هذا الطريق في جميع ذلك وجوابه المنع اي لا نسلم ان ما كثر فيه البحث
بين العلماء ولم يظهر له مخصص يفيد القطع عادة العشرون قال الآمدي حيث
اوجبنا ايضا البحث فلم يدخل وقت العمل بالعام فقال الصيرفي يجب قبل ظهور المخصص
اعتقاد عمومه جزما فان ظهر بخلافه الاعتقاد وهذا خطا فان احتمال التخصيص قائم وهو
مانع من الجزم هذه المسئلة ايضا مبنية على التي قبلها ولو ذكرها في ضمنها لكان
اخصر لكنه افردها لكونها من زوايا الاحكام فيها اذا ورد لفظ عام بحيث لو
او بغيرها قبل دخول وقت العمل له ابو بكر الصيرفي في بحث اعتقاد عمومه جزما

قبل ظهور المخصص واذا ظهر المخصص بعيد ذلك الاعتقاد وهو خطأ ولما حكى امام الحرمين
مقالته قال وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول
صدر عن عباد واستمر في عناد ونحن نقول لمن يتحل هذا المذهب لجواز ان يتبين الخصوص
بالاخر فان قال لا فتقدير ورود الخصوص متأخرا محال اذ ويتصل القول فيرد ذلك بالرد على
الدين اوجبوا اتصال البيان بورد الخطاب وابو بكر هذا من الرادين على هؤلاء فيما يلزمهم
وان زعم صاحب هذا المذهب ان بيان الخصوص ممكن فكيف يتصور الجزم به مع ان الخصوص
وهما متناقضان وقد ناقشه بن الانباري في شرحه بان الضمير في وان رد عليهم فرامز هم
لا يلزمه في هذه المسئلة خصوصها وان ظهر بغيره اي وان ظهر المخصوص بغير
الاعتقاد وهذا خطأ اي ما ذهب اليه الضمير في خطأ اذ لا خلل الجزم مع قيام
الاحتمال الا مر لا بد في الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء مخصصه بطريقه
ومع ذلك لا يعرف خلافا بين الاصوليين في امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث على
المخصص اللفظ العام هل يتناول الصور النادرة فيه مذهبان للاصوليين
نظهر فائدتها في نحو قوله صلى الله عليه وسلم البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فلو تضاحكا وتفرقا
ثلاثة ايام مثلا هل يثبت الخيار وهو الصحيح ام ينقطع عند الثلاث للندور وكذلك
نقض الوضوء بمس الذكر المبان على الصحيح لعموم مس الذكر الوضوء وكذلك صحة المسابقة
على الفيل على الصحيح لعموم الخف والحافر وكذلك دخول الاسباب النادرة كالهبة والالتقاط في
سهمان العبد على الصحيح وكذلك لو حلف لا يأكل لحما فاكل ميتة او سمكا هل يحنث وجهان
اصحهما الحنث قال في المحصول الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم خلافا
للحنابلي والفقهاء والمبرد نحو ليست الثوب وقد ذكرناه في المنهاج جازما بانه لا يفيد العموم
حيث قال وكذا اسم الجنس اي فانه يعم مع الالف واللام والاضافة قال وهو وغيره ان
اسم الجنس اذا اضيف عم وشملوا بعبيدي احرار مرفق الدين في الروضة وكذلك الحكم
في المفرد نحو قوله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه الحل ميتته والمنفي كقولهم ما بين لا
لابتيها اقفر مني ولم يفصلوا بين ما يصدق على القليل والكثير كالماء والعسل وبين ما لا يتصف
بقليله الا على الواحد كالدراهم والعبيد القرافي والذي ينبغي وتقتضيه استعمال
العربية التفرقة بين الاول فيعم وبين الثاني فلا يعم لكنهم لم يروه منقولا وكذلك اذا قال عبدي حر

او امرأتي طالق لا يعم من حيث اللفظ خلافا لعبيدي احرار ونسائي طوالق وهو سؤال قوي يرد
مثله في الالف واللام نحو ان طلقك لازم لي وسيأتي ايضا لفظة بعض ونصف وثلث ونحوها اذا اضفت
فانها لا تعم قال تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل
ونصفه وثلثه ما يدخل على العموم حذف المفعول القرافي ونحو قوله
كلوا واشربوا ولا تسرفوا استدل به على جواز اكل جميع الحيوانات الا ما خرج بالنص واما لفظ سائر
ففيها مذهبان القاضي عبد الوهاب معناها ما في البشر لا جمله فلا يعم على الصحيح عند
الجمهور وعليه الاستعمال فعلى هذا يكون اسما للعشرة ولكنها حذفت كما قاله القرافي وقال
الجوهري وغيره من الادباء من غير حصره ماخوذة من سور المدينة فيعم وما يدل على انها
زيادة من صرح به الحرجاني في شرح الايضاح فان الحرف يكون زائدا في العماد دون المعنى تقول
ما جاءني من رجل فيعم ولو حذفت لفظة من زال العموم ولذلك قاله الزمخشري وغيره في
قوله تعالى ما لكم من الاه غيره فانا نفهم من اداة العموم مستفادة من لفظة من ولو زالت
زال وان كانت تذكر في سياق النفي وسيأتي بقية الكلام على لفظة من في الخصوص في اول
فرع من فروع المحصول ان شاء الله تعالى القرافي والنكرة في سياق النفي تعم
فرطانات العلماء من النحاة والاصوليين وارد عليهم هذا الموضع وهو معارض لما نقلوه امام الحرمين
عن سيبويه انه قال ما جاءني رجل عالم كذا قاله الاصفهاني في شرح المحصول وما قبله فيه
ثم اورد عليهم اعني القرافي سؤالين اخرين الاول اذا قلت لا رجل بالرفع فانها تكره
نفيه ولا تعم قاله سيبويه وابو اسحاق البطليوسي في شرح الجمل واما نفي الرجل بوصف
الوحدة وكان تقول ان اعني انها ليست نافية في العموم تسلم او طائفة فيه فلا كما صرح به
بعضهم سلب الحكم عن العموم نحو ليس كل عدد زوجا وليس كل بيع حلالا
قال هذا ليس حكما بالسلب على كل فرد من افراد العدد واذا لم يكن زوجا وهو باطل فهو سلب
الحكم عن العموم لا حكما بالسلب على العموم واعلم ان النكرة المنفية تعم فيما شاكا تقدم وقد
تعم شاغا فقط في نحو من تلاقين لفظة القرافي وهي قولهم ما فيها احد بمعناه
ما فيها انسان بملاق احدا تستعمل في الاثبات نحو قوله تعالى قل هو الله احد واصله واحد
اي موحد وما فيها والي صاحب ولا صاف من الصغير وهو الصوت الخافت ولا
غريب اما من الاعراب ومنه الثوب تغرب عن نفسها واما منسوب الى غرب بن قحطان

ولا معرب مثله ايضا وما فيه كتيع من التكتع وهو الجمع ومنه تكتع الجلد اذا القى بعضه على بعض
ومنه الكتعون ابضعون ولا ادرى من الديك وذبيح ماى مشلوم ولا ناقح صرمه بالناقة
المعمة وهى النار ولا دبار منسوب الى الدأر ولا طيار ولا ناقح نار ولا طورى من الطور
وهو الجبل ولا دورى جمع دار ولا موسرى من الناموس وهو مولد القلب ومثله ولا ناموس
ولا اغى قرواى لاحسن غسل من قدح الجمهورى ولا ارم اى ساكن ويطلق
على العالم الدارس ولا داعر ولا مجتمر ولا انيس ولا ناخر من النخير ولا ناجح من ينبح الكلب ولا ناهق
ولا ناغ من النغاء وهو صوت الغنم ولا زاع من الرعاء وهو صوت الابل ولا دعوى من الدعوة وهى
الوليمة وضبطوه بضم الواو والصواب فتحها يقال دعوة بالفتح فى الطعام وبالكسر فى النسب و
دعكر فيه بتم الرباب بكسر الواو وما قول قطرب دعوة بالضم فقد غلطوه قاله فى شرح مسلم والشفر
بفتح الشين وضمها قال فى التسهيل ما خوذ من الشفير وهو الحافى ولا طورى من الطى اى ما قتها احد
بطوى ولا دابن من الدبن ولا اريم من الارم ولا عين ولا عاين كلاهما من العين راء فى التسهيل
والكراب ولا نمى ولا ذبيح بالخا المعجمة مع ذكرها بالجيم ولا وابن ولا اضادى فهذه الفاظ مسموعة
عامة لكونها لا تستعمل الا منفية وما ينبغى التنبيه عليه ان صيغ العموم وان كن عامة فى
الاشتمال فهى مطلقة فى الازمنة والبقاع والاحوال والمتعلقات فلا تعم فهذه اربعة الفاظ
بلفظ يقتضى العموم نحو لا صوم او لا صلين فى جميع البقاع ولا طيعن فى جميع الاحوال فقوله
تعالى اقتلوا المشركين عام فى افرادهم ويقتضى القتل فى زمان ما ومكان ما وحالة ما وان كان
الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد قال انها عامة فى الجميع
فى الخصوص وفيه مسايل البدل من المخصصات المتصلة كقولنا اكرم الناس
انفق الكلام على فضل العموم وهذا الفصل فى الخصوص وقد تقدم الكلام على حجة
اول للعموم وجمهور العلماء على جواز التخصيص ولم يخالف فى ذلك الا شذوذ من الناس
لا يعبا بهم سواء كان خبرا امر غين كما اقتضاه كلام ابن الحاجب فى مختصريه والامام و
من تابعه وان كان الشيخ ابو الحسين فى المعتمد والشيخ ابو اسحق فى شرح اللمع والآمدى وغيرهم
قالوا بالخلاف فى الخبر اما الامر فلا خلاف فيه فى الاحكام ويدل على جواز تخصيص
الاوامر العامة وان لم يعرف فيها خلاف قوله تعالى اقتلوا المشركين مع خروج اهل الذمة
عنه وصرح بذلك ايضا فى اول المسئلة ويدل عليه ايضا قولهم ما من عام الا دخله التخصيص الا قوله

تعالى وهو بكل شئ عليم كذا حكاه الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وينبغى ان يعيد ذلك فيما ورد امرا ونهيا
دون الخبر والا فقوله تعالى الحمد لله رب العالمين ويوم نسير الجبال وما اشبه ذلك عام لم يخص
ثم ان المخصصات المتصلة اربعة ذكرها الآمدى وغيره الصفة اكرم العلماء العاملين والشرط
اكرم الفقهاء ان تنوروا والاستثنا المتصل اكرم الناس الا الفساق والغاية اكرم المساكين الى
المساء وزاد ابن الحاجب حاسا وهو بدل البعض فى المشهور وقد اهمل الآمدى بدل
البعض وهو مخصص بالاتفاق كالصفة والشرط فان قلت قولنا البدل يشمل بدل البعض وبدل
الاشتمال والغلط عند من انتبه فهل الا قتصر على بدل البعض كما اقتصر عليه ابن الحاجب
فالجواب ان المثال اخرج الجميع وايضا الخلاف انما يتصور فى بدل البعض لخلو البقية
الشيرازى وعلة تخصيص بدل البعض بذلك دون البعض غيره من الابدال لا يخفى
على الذكى الفطن اذ لا يظهر التخصيص فى غيره بعض الشراح وهو حمل البدل من
المخصصات المتصلة نظرا لان المبدل منه فى حكم المطرح والبدل قد قام مقامه فلا يكون مخصصا
له وفى النظر نظر ..... الثانية لا يخفى على متامل فلان المخصصات المتصلة كلها بمثابة
ذلك الثانية حكم الشرط فى اتصاله بالمشروط حكمه فى المستثنى مع المستثنى منه وتقدم
فى المحصول الاتفاق على وجوب اتصال الشرط الشرط فى اللغة العلامة ومنه
اشراط الساعة اى علاماتها وفى الاصطلاح ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد
عند وجوده كذا حده الغزالى وافسده الآمدى بوجهين انه تعريف بالاخفى
وهو لا يجوز لانه عرف الشرط بالمشروط وهو مستفاد منه
ان الحد فانه لا يجوز الحكم دونه ولا يلزم وجود الحكم عند وجوده وليس بشرط وحده الامام
وابناعه بانه الذى يتوقف عليه تاثير المؤثر فى تاثيره لا فى ذاته وافسده ايضا قال
والحق فى ذلك ان يقال الشرط هو ما يلزم من نفيه نفى امر ما على وجه لا يكون سببا ولا جزءا
ولا داخلا فى السبب انتهى وينقسم الى شرعى كالطهارة والاحصان وعقلى كالحياة للعلم و
والارادة ولغوى وله بسيط ان المخففة واذا وما ومن ومهما وحيثما وابن وما واذ ما
واحكامه فى ثلاث مسائل ذكرها الآمدى وابن الحاجب والامام وابناعه سوى البيضاوى
هذه وهى ان الشرط يجب اتصاله بالمشروط كما ان المستثنى يجب اتصاله بالمستثنى
منه باجماع اهل اللغة خلافا لابن عباس ومن تابعه واختلف النقل عنه فقيل انه جوز

الاستثنا الى شهر وقيل الى سنة وقيل الى الابد اذا تعقب الشرط جملا تعاقبه

عاد الى جميعها كما اتفق عليه الامامان ابو حنيفة والشافعي رضي الله عنهما خلافا للحنفية

النحاة حيث خصصه بالجملة التي تليه فان كان منتاخرا فانه الاخير والا فبالمتقدمه

الامدي والكلام في الطرفين على ما سبق في الاستثنا والمختار كالمختار الثراء

في جواز تقديم الشرط وتاخيره انما النزاع في الاولى قال في المحصول وينبغي ان يكون للاولوية

من التقديم خلافا للفراء فان قلت بما قدمت على الاولى يرد على الثانية والثالثة فالجواب

ان الثانية تخرج من المنهاج من مسالة الاستثنا المتعقب للجمل ومحل الثانية كتب النحو

ونقل في المحصول الاتفاق قال فيه اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام

ودليلهم امر في مسلة الاستثنا ويتعقد على ذلك صاحب التحصيل والحاصل ومقتضى هذا

النقل ان خلاف ابن عباس في الاستثنا الاياتي في الشرط الثالثة الجمهور ان

العادة الفعلية لا تخصص العام كما لو قال الشارع حرمت الربا على في الطعام وعادتهم

اكل البرحاسة فان التحريم لا يختص بالبر لنا ان اللفظ عام لغة وعرفا لم يخصص قالوا

العرف تخصصه كتخصيص الرواية بدوات الاربع والنقد بالغالب قلنا ان غلب الاسم

على المدلول كالدابة اختص به والكلام ليس فيه بل فيما غلب تناوله العادة على تسمين

قوليه وفعليه فالقولية تخصص العموم لا محالة كما اشار اليه الامدي في انشا المسلك وصرح

به الغزالي وصاحب المعتمد والقرافي في شرح المحصول والتنقيح وهو بنا اذا كان من عادتهم

اطلاق الطعام على المقتات خاصة ثم ورد النهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فان النهي

يكون خاصا بالمقتات لان الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية واما الفعلية هل تخصص

فيه مذهبان الجمهور انها لا تخصصه وينقل امام الحرمين عن الشافعي ايضا وذهب ابو

حنيفة الى انها تخصصه كالقولية كذا نقله الامدي ومن تابعه وردد القرافي هذا النقل

في شرح المحصول الى الغزالي وصاحب المعتمد لم يذكرا خلافا في العادة الفعلية

وان كان المازري ذكر ما يوهمه ورد عليه فانه قال مثال الفعلية قوله صلى الله عليه وسلم

اذا ولغ الكلب في انا احدكم فليغسله سبعا مع ان عادتهم لا يضعون في اوانيهم التي يغسلها

الكلاب الا نادرا فهل يكون خاصا بها او يعم جميع الاواني التي يتصور فيها الولوغ خلاف في

ما اكل وكانها عادة فعليه القرافي وهي قولية لا فعلية لان غالب نطقهم بصيغة

بلغ في الماخذ ولم ار احدا حكى الخلاف في العادة الفعلية الا سيف الدين واحسن ان يكون

ذلك كما حكاه المازري بعض المالكية ويكون ذلك لابي حنيفة في هذا الفروع هي عادة قوليه وقد

البست بالفعلية كما نقله واظن اني سمعت الشيخ عز الدين بن عبد السلام كان يحكي فيها الاجماع وهو

الحق وعلى هذا فموجب الحاصل ان يحكيها على ان لا يقدح عند ابي حنيفة وان كان في شرح المنهاج

حكاه قولين الحاجب والهندي وغيرهما في المحصول اختلفوا في التخصيص بالعادة

والحق انها ان كانت قرينة صلى الله عليه وسلم وعلم بها وافرها فانها تكون مخصصة وحينئذ

يكون المخصص هو التقرير وان لم يطلع فيه وكانت ولم يعلم بها فلا تخصص لان افعال

الناس لا تكون حجة على الشرع وساق الامدي الكلام في عادات المخاطبين تناول الطعام

حاضر فورد خطاب عام بتحريم الطعام كقوله حرمت عليكم الطعام فقد اتفق الجمهور ومنهم

العلما على اجرا اللفظ على عمومه واعلم ان محصل الامام والمحصول والحاجب في المعنى

واحد وان اختلف اللفظ فان الجمهور يقولون ان العادة بمجردها لا تخصص وان التقرير يخصص

كما قرروه في الشرع كله وما بعد ذلك فهو اذا الجمهور يقولون العادة لا تخصص وبنيه سبقية ان

غير العناد يكون تلك بنا على العناد في الدخول ومراد الامام ان العادة التي قررها الرسول صلى

الله عليه وسلم تخصص ان العناد يكون خارجا عن غير العناد فيها مسلكان في الحقيقة به

فافهم ذلك المفهم وانما ذكرت ذلك ليدفع توهم من توهم ان هذا المسلك هي مسلك المنهاج التي

قال فيها الخامسة العادة التي قررها الرسول صلى الله عليه وسلم تخصص كما توهمه بعضهم

وهو محذور في توهمه لنا اي اللفظ عام في كل مطعوم لغة وعرفا فيحرم

لاجي بنا وليهم ولا تخصص لهم ببعض المطعومات فبقي على العموم في تحريم الربا في كل مطعوم

القرافي والسبب في تخصيص القولية دون الفعلية ان العرف القولي ناشئ الى

وناقل اللفظ والناسخ مقدم على المنسوخ والفعل لا ينقل لانه لا يلزم من لبس ثياب الصوف

دائما تغيير لفظ الثوب عن موضوعه فلا معارضة بين العرف الفعلي والوضع اللغوي

ولذلك لم يخصص ولم يقيد والعرف القولي معارض للغة فتقضي به عليها وكثير من الفقها

لا يخطر ببالهم هذا البحث ولا الفرق قالوا العرف تخصصه احتج الخصم بان

قال كما ان العرف خصص الرواية من عموم مادب ودرج بدوات الاربع وخصص عموم به

الثمن الصادق على كل ما يصلح ان يكون ثمنا غلب او لم يغلب بالنقد الغالب فكذلك يجب

وهذا المثال ان يختص اسم الطعام بالبر بحسب العادة قلنا ان غلب هذا جاز
عن شبهة الخصم وتقدير ان غالبه اطلاق الاسم العام على الخاص وهو البر ان كانت كغلبة
اطلاق الرابة على ذوات الاربع فلا شك انه يختص بذلك الخاص وتصير غلبته مخصصة للعام
لانها عادة قولية وليس الكلام فيما غلب تناوله اي تناول الخاص على العلم لان الثاني
نعم فلا يقضي به على الوضع اللغوي بخلاف غلبة الاطلاق والاستعمال اذا تقررت
عادة في زمننا وشككنا هل كانت في زمانه صلى الله عليه وسلم لا يقضي بها القرافي
وقال بعض العصريين يقضي بها عملا بالاستصحاب وهو غلط فان الاستصحاب انما يكون من
الماضي للمستقبل والحاضر لان الحاضر للماضي فجر الحوادث الى ماضي الزمان غلط انتهى وفيما
قاله ابطال الاستصحاب المعكوس فليتامل الرابعة اختلفوا في عدد الثلاثة
في الاستثناء اذا قال له على عشرة الا ثلاثة فالاكثرون على ان المراد بالعشرة سبعة والاقربية
بنيه لذلك كالتخصيص وقال القاضي عشرة الا ثلاثة بار سبعة كاسم مركب ومفرد وقيل المراد
بالعشرة مدلولها ثم اخرج منها ثلاثة واسندنا اليهم بعد الاخراج فلم تسند الا الى سبعة وهو الصحيح
لنا ان الاول غير مستقيم للقطع بان القايل مثلا اشتريت الجارية الا نصفها لم يقصد استثناء
من نصفها ولا نقطع بان الضمير للجارية والاجماع النحاة على ان الاستثناء اخراج بعض من كل
والثاني ايضا غير مستقيم للعلم بانه خارج عن قانون اللغة اذ لا يوجد فيها لفظ مركب من
ثلاثة الفاظ ولانه لا يجوز الاول من المركب اذا لم يكن مضافا فتبين ان الاستثناء على قول القاضي
ليس بتخصيص وهو واضح وعلى راي الاكثرين تخصيص لانه اطلق اللفظ ليعضه اراده واسنادا
وعلى المذهب المختار يحتمل كونه اريد الكل واسند الى البعض اعلم ابن الحاجب
اختلفت عبارته في هذه المسئلة في المنتهى وقد اختلف في تحقيق مدلول المفرد انتهى
في الاستثناء المتصل وقال في كتبه النحويه وقد اختلف في تحقيق معنى الاستثناء والمذكور هنا بعض
الضمير الشيرازي والاقرب انها قريب والحاصل ان الناس اختلفوا في كيفية دلالة الجمع
المركب على المميز والمستثنى منه والة الاستثناء على ثلاثة اقوال وهو مذهب الكل
الاكثرون ان القايل اذا قال له علي عشرة الا ثلاثة يكون مراده بالعشرة سبعة ولفظة الاقربية
بمجرده للثلاثة ومبنية لمراده كما ان التخصيص بغير الا كذلك نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا تقتلوا
اهل الذمة مع قوله تعالى فاقتلوا المشركين وهو مذهب ابي القاضي ابو بكر انا

العرب وضعت لهذا العدد الخاص وهو سبعة اسمين احدهما مفرد والثاني مركب من
ثلاثة كلمات مستثنى ومستثنى منه والة الاستثناء وهو ما صححه ابن الحاجب في
مختصريه ان المراد بالعشرة جميع افرادها من غير حكم باسناد ثم اخرج ثلاثة وحكما بالاسناد
بعد الاخراج فلم تسند الا الى الباقي وهو سبعة لنا استدل على ما اختاره بفساد المذ
المذهبين الاولين وافسد الاول من ثلاثة اوجه الاول لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد
الاستثناء لما صح استثناء الجارية الا نصفها لان المراد من الجارية نصفها على زايهم فكانه قال
اشتريت نصف النصف وهو باطل بالاستغراق لكنا نقطع بصحة هذا التركيب لان القايل لم
يقصد الاستثناء نصف من كل حال ولا نقطع هذا هو الوجه الثاني وهو لو كان
المراد بالعشرة سبعة لما قطعنا بان الضمير الذي اضيف اليه النصف عايد الى الجارية لكنا نه
نقطع بان الضمير يعود اليها لا الى نصفها وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم
والاجماع النحاة هذا هو الوجه الثالث وهو لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثنا
للزم حذف اجماع اهل اللسان والعربية لانفاقهم على ان الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل
وعلى ما ذهبوا اليه لا اخراج ولا اخراج الشيء من نفسه وكلاهما باطل الشيرازي ولقايل
ان يمنع لزوم الاستغراق لانه انما يلزم ان لو كانت لفظة الا عشرة والا للاستثناء وليس كذلك
بل هي مع المستثنى قرينة صيغة كما تقدم وكذا القول في رجوع الضمير انما عاد على ما هو الظاهر
من لفظ المستثنى منه لا الى ما هو المراد وكذا اجماع اهل العربية على انه اخراج بعض من كل
انما يتم لو كان مرادهم انما يتم الاخراج حال التركيب وهو ممنوع لجواز حال الا
الافراد ولجواز ان يكون مرادهم منه ما يراد في معنى التخصيص وهو قصر العام على بعض
مسمياته لانه يصدق عليه اخراج بعض من كل واستدل الاكثرون بان قول القايل له علي
عشرة الا ثلاثة اما ان يكون مراده عشرة او سبعة او غيرها لا قايل بالثالث والاول باطل للعلم
بانه ما اقر الا بسبعة فتعين الثاني والثاني ايضا غير مستقيم شرعا في ابطال المذهب
الثاني وهو مذهب القاضي وابطله بوجهين ان قوله عشرة الا ثلاثة ليس بمعنى غير
مستقيم لخروجه عن قانون اللغة اذ لا يوجد في كلامهم اسم مركب من ثلاث كلمات وورد
بعضهم لا رجل ظريف وشاب قرناها وهو فاسد ولانه هذا هو الوجه الثاني
وهو ان قوله عشرة الا ثلاثة لو كان مركبا لوجب ان يكون معنيا بالخمسة عشر لكنا لجزء الاول منه وهو

بالاتفاق مع كونه غير مطابق قول على انه ليس مركب واستدل القاضي لمذهبه بانه لو ابطل
ان يكون المراد من عشر الاثلاثة العشر بسكانها لما ذكره الاولون او السبعة لما ذكرتم تعين
ان يكون الجميع اي المستثنى منه والمستثنى والة الاستثنا تبين ان الاستثناء على
قول القاضي ليس بتخصيص لانه اخراج فيه البته بخلاف راي الاكثرين فان مرادهم بالعشرة
سبعة فهو اطلاق اللفظ وارادة بعضه ولا معنى للتخصيص الا ذلك وعلى المذهب
المختار مختار اي يحتمل التخصيص وعدمه من حيث ان المراد الكل اي كمال العشرة فلا تخصيص ومن
حيث انه اسند الى البعض وبين بعد الاخراج ان المسند اليه بعض المستثنى يكون تخصيصا
قوله الاستثنا اي المتصل اذ لا خلاف ان المنقطع لا يخصص والفرق بينهما ان المتصل استثنا من
الجنس والمنقطع من غير الجنس القرافي في شرح المحصول وهذا هو المسطور في كتب
الادبا والنحاة الاصوليين وهو غلط في القرين فان قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
الا ان تكون تجارة لا يدوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا
خطا ونظايره كل استثنا من الجنس وهو منقطع والحق ان المتصل هو ان يحكم على جنس ما حكمت
عليه او لا بنقيض ما حكمت به اولا فالحكم على الجنس بالنقيض متصل نحو قام القوم الا زيدا ترديد
فزيد منهم وحكمت عليه بنقيض ما ثبت القوم وهنى النقيض منقطع لهذه الايات لان نقيض لا
يذوقون فيها يذوقون فيها ولم يحكم به بعد الا اذ لو حكم به لكان معناه يذوقون الموت في
الجنة وليس كذلك بل انما ذاقوه في الدنيا وكذلك البقية والحكم على غير الجنس بغير النقيض او بالنقيض
كلاهما منقطع ايضا فلا ولد ابي اخوتك الا زيدا مسافر افزيد ليس من اخوته وما قبل الاثبوت
فلم يذكر ما بعدها فلم يحكم بالنقيض واما الثاني فمثاله من الكتاب قوله تعالى فسجدوا الا ابليس
فانهم عدوا الى الادب الغالبين عالمهم به من علم الا اتباع الظن لا يشعرون فيها لغوا الا سلاما ولا
يسقدون الا رحمة منا الا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم ونظايره ذلك وللنا وبر محال في جميعها
ومن الشعر قول النابغة الذبياني وقفت فيها اصيلانا اسايلها عيت جوابا وما بالربع
من احد الا اوارى لايا ما ابينها والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد استثنى الاواري وهي
لا تعقل من احد الموضع لما يعقل وجعله بعضهم متصلا لوقوع احد على ما لا يعقل نقول ليست احد
القوبين وركيب احد القرسين الا عيب فيهم غير ان سيوفهم من فلول من قراع
الكتايب استثنى فلول السيوف من عيب اصحابها وبان ليس بها انيس الا اليعافير

والا العيس استثنى العوامن والعيس من الانيس فيكون منقطعا لكونه استثنا من غير الجنس
في المحصول ويمكن ادخالها في الانيس سواء فسرناه بالمونس او بالمتحدث فلخص من ذلك ان المتصل
فرع واحد وان المنقطع ثلاثة انواع وبذلك يعلم ما في الكتاب والسنة ولسان العرب من الامثلة
اصيلا الا يردى بالنون وبالام والا اوارى جمع اوري وهو العروة الذي يربط
فيها الفرس تكون في حائط او تد في الارض لايا اي ملتوية عبر بالمصدر عن اسم الفعول
والنون بضم النون مشهور جمع بقرب البيت والمظلومة مشتركة بين الظلم وبين الارض الجدبة
التي لا مطر فيها وهو المقصود هنا واليعافير جمع يعفور وهو حمار الوحش والعيس جمع عيسا
وهي الناقة التي خالط بياضها صفار فروع حكمها في المحصول احدها اذا
وقعت النكرة المنفية في الخبر نحو جاءني رجل فانها لا تعم فان وقعت في الامر نحو اعتق رقبة عمت
عند الاكثرين بدليل الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء هذا المسلم محلها نضل العموم
واذا ذكرها في الخصوص لان كلا القسمين انتهت مسايلهما بالنسبة الى ما تخصص وعاد الى مسائل
المحصول اعلم ان النكرة عامة وخاصة فالعامة كقولك ما جاءني احد وما عندي شيء ونحو
ذلك من الالفاظ المقيسة او المسموعة التي لا تستعمل الا منفية كقولك ما فيها ديار ونحو ما تقدم
والخاصة ان تثبت اما ان العموم نصا باتفاق النحاة والاصوليين والا كقولك ايضا عند الاصوليين
خلافا للنحاة عند مجرد ها من من كما تقدم نقله عن الجرجاني والزمخشري وصرح به ايضا التلمساني
وغيره فاذا قلت ما جاءني رجل عمم نصا او ان زيدا من عمم ظاهرا العراقي سمع
العموم لفظة من الحاء مع ان احدا لم يعدها من صيغ العموم وكيف لا يعدونها والنصوص متظافرة
على انها تفيد العموم وضعا في النكرات الخاصة مع ان امام الحرمين نقل عن سيبويه ان ما جاءني
من رجل يوكد العموم وما جاءني رجل عالم وهذا يخالف نقل الجماعة وقد كنت كتاب سيبويه
فلم اجد هذا فيه وسالت عنه من يعرف الكتاب بمعرفة جيدة فقال لا اعلم سيبويه قال ذلك
في بعض كتبه في شرح المحصول والنكرات المنفية كلها تعم سواء كانت عامة ام خاصة ونقل سيبويه
صحيح لا يعارض بعدم اطلاع المتاخر عليه مع ان الدليل الاصولي يطرد في الخاصة والعامة ولك
ان تقول كيف يستقيم كلامها في الرد وفي عدم الوجدان مع ان عبارة سيبويه صريحة في الظهور
في البرهان قال سيبويه يجوز ان يقول القايل ما رايت رجلا وانما رايت رجلا فليس النكير
مع النفي نصا في العموم فاذا قال القايل ما جاءني من رجل لم يتجه فيه التعميم فان من وان جرت زايدة فهي

مركب التعميم اما اذا وقعت النكرة متبتة في الخبر وهي مسئلة الكتاب نحو جاءني رجل فانها لا تعم لان
النكرة هي الاسم الشائع في جنسه فلا يخصه واحد دون اخر بخلافها في النفي اذ لا يتصور نفي الماهية
الا بنفي جميع افرادها الامام في البرهان واما قولهم النكرة في الاثبات تخص فغير مطرد فان
النكرة الواقعة في سياق الشرط محمولة على العموم في نحو الفاسق ان يأتنا بمال اخذناه فلا
تختص بمال معين انتهى ولعل مراده عموم البدل قال الانباري وما ذكره الامام غير صحيح
عندي بل الشرط بثبت عموما في الاتيان بالمال حتى لا تختص باحد ولو اتفق ان اتانا بمائتي
مال لاستحقوا اخذهما لان الاكرام فالعموم في الشرط لا فيما يتعلق به الشرط فكلام الامام صحيح وسوء
الامام غير متوجه وان وقعت في الامر كقوله اعتق رقبة فهل
تعم فمذهبان احدهما الاعم وهو ما رجحه الاسنوي والقرافي في شرحيهما للمحصول وكذلك
الشمساني في شرح المعالم والثاني انها تعم ونقله الامام عن الاكثرين وتبعه صاحب التحصيل
والحاصل على ذلك خلافا لما توهمه القرافي عن صاحب التحصيل حيث قال عنه هرب من اشكال
وقع في غيره اخر لفهمه عنه ان جعل الخلاف في الخروج عن العهدة بواحد مع انه لا خلاف فيه وعبارة
التحصيل كعبارة المحصول النكرة في الاثبات ان كانت جزءا لم تفد العموم وان كانت
امرا قادتم عند الاكثر الخروج عن العهدة بكل واحد ممن صدق بعموما في الامر الغد الى مع انا نفهم
كلامه في حد العام بانه اللفظ الوال على شيئين فصاعدا وهذا مما دل على شيء واحد شائع في جنسه
فهي مطلقة عامة بدليل الخروج عن العهدة باعتاق ما شئنا استدل على العموم
بالتناول على البدل القرافي وهذا بعينه دليل على عدم العموم لانه اذا خرج عن
العهدة باعتاق ما شاء كان مطلقا والاطلاق قسيم العموم وقسيم الشيء غيره وان كان لازما
فارجع التفرقة بين الخبر والامر في جريان الخلاف وعدمه فالحق ان النكرة في الاثبات
لا تعم سواء كانت خبرا او امرا وكذلك اذا اضيفت الى المصدر قوله تعالى فتحرير رقبة كما نص
عليه الشمساني الاصفهاني وقوله تمت عند الاكثر فاسدا الا ان يريد انه عام
عموما بدليا وليس هو ظاهر كلامه انتهى ولكن ان يقول جريان الخلاف مشكل لانه لا خلاف في
الاكتفاء بالواحد ولا خلاف ايضا انه لا يجب عليه اعتاق كل فرد فرد التاني
قال الشافعي رحمه الله ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم
في المقال كقوله صلى الله عليه وسلم لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة اسك اربعا وفارق سايرهن

فانه

قائم مقام السؤال على ورد العطف عليهن بالترتيب او باتباعه كان دليلا على انه لا فرق قال
وفيه نظر لاحتمال انه عرف الحال ونقل عن الشافعي كلام اخر يوهم مخالفة هذا وقد ذكرت له
الفرق بينهما في شرح المنهاج ولم اراجع الواقعة اذا احتمل وقوعها وجوها
وسئل عنها الشارع صلى الله عليه وسلم فاطلق الجواب فيها ولم يستفصل صاحبها عن تلك
الوجوه المحتملة فان علمنا اطلاعه صلى الله عليه وسلم على تفصيل محل الحكم فالاطلاق في عموم
الجواب وان علمنا انه لم يطلع ولو اطلع لما اطلق الجواب فان تصور ذلك فلا عموم وان
احتمل الاطلاع وعدمه ورجح الاطلاع فالظاهر العموم او عدمه فلا وان استوى الاحتمالان
فالشافعي رضي الله عنه يجري ذلك مجرى العموم في المقال خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه
ذلك وضعه سرغيلان فانها لما احتملت الترتيب والمعية اجريناها على
العموم لان الاطلاق في الجواب يقتضي استواء الاحوال في عرض المجيب فان الشارع وان
قدرت احاطته بحال صاحب الواقعة لكن ظاهر الحال انه انما اجاب طبق السؤال
قال وفيه نظر اذ ان الامام قال ذلك ونسبه الى امام الحرمين قال في البرهان
وهذا فيه نظر عندي من حيث انه لا يمنع ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان عرف ذلك فنزل
جوابه على ما عرف ولم يبن لرجل حديث عهد بالاسلام علة الحكم وبانه
ابو حنيفة رضي الله عنه وما المانع من ترتيب الجواب على ما علمه من حال الواقعة فان
قيل له يحصل اللبس قلنا ان يجيب بعد ذلك لان الجواب لا عموم فيه وانما تلقينا العموم من الاستفهام
ولم يحتف بمن اعتقد الاسترسال على الاحوال فقد يحكم الانباري وهذا القول
اذ في نظر الاسئول وان كان الاول اقرب الى مقصد الاشارع وازالة الاشكال
ونقل عن الشافعي رضي الله عنه اي ان الشافعي له عبارة اخرى وهي حكايات الاحوال اذا
تطرق اليها الاحتمال كسائر ما ثوب الاجمال وتسقط بها الاستدلال واختلف الناس في
الجمع بين قياسي العبارتين فنقل المنقول عن الشافعي انما هو الاول وفي الثانية واجل
ذلك عبر بقوله ونقل وقيل هما متناقضان قال الاصفهاني في شرح المحصول وراجعه
الى الشافعي فيزيل المنع سمعة النقل عنه القرافي وسألت بعض فضلا الشافعية
فقال يحتمل ان يكونا قولين للشافعي ويحتمل ذلك قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي الذي
افسد صومه بالجماع في نهار رمضان اعتق رقبة ولم يبين موجب العتق هل هو الجماع

حائضة او مطلق الافساد حتى يجب الكفارة بالاكل والشرب عامدا او افساد مجموع
صومه وصوم زوجته حتى لا يجب الكفارة على من وطئ سافر او زمنة وليس في اللفظ
دليل على هذه الاحتمالات لاستوائها بالنسبة الى مدلالة اللفظ ولا يتعين احدها من جهة
اللفظ بل من جهة مرجحات العلل وقوى بين القياس ومثل ذلك في الادلة العامة قوله
صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر يحتمل ان يريد وجوب الزكاة في كل شيء حتى في
الخضراوات كما قاله ابو حنيفة رضي الله عنه واستفادة العموم من لفظة ما ويحتمل ان يريد
ان اللفظ اذا سيق لبيان معنى لا يحتج به في غيره

وقد ذكر الفرق بينهما في شرح المنهاج اي بين العبارتين قال فيه وقد جمع القرافي بينهما بان قال الاشكال
ان الاحتمال المرجوح لا يوثر اما يوثر المساوي او الراجح وحينئذ فنقول الاحتمال المؤثر
ان كان في محل الحكم وليس في دليله فلا يقدح كحديث بن غيلان وهو مراد الشافعي بالكلام
الاول وان كان في دليله قدح وهو المراد بالكلام الثاني انتهى فنا لخصوص ان ترك الاستفصال
انما هو حيث يكون لفظ الشارع ظاهرا او نصا ويكون الاحتمالات في محل الحكم لا في لفظ الشا ع
وفعله كقضيته بن غيلان واما حكايات الاحوال فالاحتمال فيها في نفس الدليل كما تقدم
في الجامع في البرهان وزعم ابو حنيفة ان هذا يعم كل انظار وقال الشافعي
رضي الله عنه فيما نقله الرواة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قضى في الاموال
بالشاهد واليمين هذه الحجة تخصص بحملها كما قلت واللفظ الاشعر بعموم والافيه
لاجريان لها في مرايب البينات فانها مستندة الى التعبدات

ابن غيلان هو عباد المحمول والمنتخب والتحميل والصواب حذف لفظة بن كما قاله
المحدثون وهو غيلان بن سلمة الثقفي والحديث رواه ابن ماجة والترمذي وابو داود
من رواية الزهري مرسلا ابو حاتم وهو ابيح قال الترمذي قال البخاري والدار
غير محفوظ وصححه ابن حبان والحاكم وقال ابن الوصل زيادات وهي مقبولة من الثقة

الثالث جواب السوال هل يكون مستقلا بنفسه وقد لا يكون فان كان
نظر ان كان مساويا او اعم في غير ما سيل عنه فلا كلام وان كان اعم فيما سيل عنه ففي
تخصيصه بخصوص نسبة الخلاف المعروف وان كان اخص جاز وروده بشرط ان
يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر وان يكون السايل مجتهدا وان لا يفوت المقصود

باستقلال السايل بالافادة وان لم يكن مستقلا كان تابعا للسوال في عمومه وخصوصه
وقد ذكر ابن الحاجب ايضا في العموم كقوله صلى الله عليه وسلم وقد سيل عن بيع الرطب
بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذا واما الخصوص فكقول القايل
والله لا عدت جوابا لمن قال تغد عندي فانه وان استقل لغة لكن العرف يقضي
عود السوال فيه حتى لا يحنث الا بالتغدي عنده

هذا الفرع ذكره الامام
وتابعه فيما يظن انه من العموم وليس منه وقد مر الكلام فيه على القسم الذي
لا يستقل ولخلاف بينه في شرح الاسنوي ايضا تبعا للامدي وابن الحاجب كما بينته
هنا فالخطاب الوارد جوابا لسوال سايل ابتداء الى الجواب قد يكون مستقلا بنفسه
اي دون سوال وقد لا يكون مستقلا والمستقل ينقسم الى اربعة اقسام
ان يتساوى الجواب والسوال كقوله صلى الله عليه وسلم وقد سيل عن التوضي بماء البحر
يجوز التوضي بماء البحر ولفظ الحديث كما رواه جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم
سيل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماوه الحل ميتته رواه احمد وابن ماجة وصححه
ابن حبان ان يكون الجواب اعم من السوال في غير ما سيل عنه كقوله صلى الله
عليه وسلم في هذا الحديث وقد سيل عن ماء البحر هو الطهور ماوه الحل ميتته
ان يكون اعم منه فيما سيل عنه كقوله صلى الله عليه وسلم لما سيل عن بير
بضاعة ان الماء لا ينجسه شيء اما غلب على ريحه او طعمه ولونه كذا رواه ابن ماجة
عن ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم وصححه احمد ابن حنبل ان
يكون الجواب اخص من السوال كما لو سال سايل عن مطلق الافطار في رمضان
فقال من افطر في رمضان بجماع فعليه الكفارة اذا تقررت الاصلة فلا اشكال
في عموم القسم الاول واما القسم الثاني فغير الزايد على السوال علم كالقسم الاول
واما الزايد وهو محل المنة فلا خلاف في عمومه لانه عام ابتدا به لا في معرض الجواب
انه غير مسوول عنه وكل عام ورد مبتدا بطريق الاستقلال فلا خلاف في عمومه
عند القايلين بالعموم واما القسم الثالث ففيه الخلاف المشهور وهو قولهم هل
العبرة بعموم اللفظ ام بخصوص السبب وقد اشار اليه صاحب المنهاج بقوله خصوص
السبب لا يخصص الشيرازي وهو مذهب ابو حنيفة والجم الغفير ورجحه

الامام ومن تابعه وابن برهان في الوجيز والامدي وابن الحاجب وكذلك الامام في البرهان
وذهب مالك والمزني وابو ثور والقفال والدقاق رضي الله عنهم الى ان العبرة بخصوص
السبب لا بعموم اللفظ ونقله امام الحرمين عن الشافعي رضي الله عنه قال والذي صح
عندنا من مذهب الشافعي اختصاصه به اي اختصاص الصيغة بالسبب ونقل عنه
الزنجاني ايضا ونقله في المحصول عن امام الحرمين عن الشافعي وعبارة الامدي وابن
الحاجب ونقل عن الشافعي قال شيخنا في شرحه الاصل وما نقله امام الحرمين عن
الشافعي مردود فانه نص في الام على خلاف ذلك في باب ما يقع به الطلاق
ولا يصنع السبب شيئا انما تصنعه الالفاظ لان السبب قد يكون وتحدث الحادثة على
غير السبب ولا يكون حديث الحادثة الذي حكم فانا لم يصنع السبب بنفسه شيئا لم يصنع
بما بعده ولم يمنع ما بعده ان يصنع ما له حكم اذا قيل هذا لفظ الشافعي رضي الله عنه
يقول ان الامة تصير فراشا بالوطي فيلحق الولد للسيد اعترف به ام لا وابو حنيفة
لا يلحقه به الا ان اعترف به بخلاف الزوج الشافعي رحمه الله الحديث
ورد على سبب خاص وهي الامة لان الزوجة يعني حديث عبد بن زمعة لما اختص
هو وسعد بن ابي وقاص في الموؤد وخصص السبب لا يجوز اخراجه بالاجماع كما
نبه هو الواقف على ذلك انه يقول ان العبرة بخصوص السبب واما القسم الرابع يجوز
ورود بثلاثة بشروط كما ذكره الامام وصاحب التحصيل والحاصل ان يكون
في المذكور تنبيه على ما لم يذكر وان يكون السائل مجتهدا وان لا يفوت المصلحة
بسبب اشتغال السائل بالاجتهاد وان يكون المقصود من السؤال متراخيا ليس
الحكم فيه على الفور الامدي واما ان كان الجواب اخص من السؤال
فالجواب يكون خاصا ولا يجوز تعدية الحكم من محل التخصيص الى غيره الا بدليل
خارج عن اللفظ او اللفظ لا عموم له ويكون الحكم بالخصوص في هذه الصورة
اولى من القول به فيما اذا كان السؤال خاصا والجواب مساويا الا انه هنا عدل
عن مطابقة سؤال السائل بالجواب مع دعوى الحاجة اليه بخلاف تلك الصورة
فانه طابق نحو سؤال السائل وان لم يكن مستقلا هذا هو القسم الثاني
من اصل التقسيم ومعنى كونه غير مستقل اي لو لم يكن سؤال لما استقل الجواب

الامدي وهو تابع للسؤال في عمومه بلا خلاف مثال ذلك سئل
الله عليه وسلم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم
قال فلا اذا ما رواه اصحاب السنن الاربعة من حديث سعد ابن ابي وقاص
رضي الله عنه وصححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم لان السؤال
لما كان غير مختص باحد يكون الجواب كذلك والحكمة في سؤاله صلى الله عليه وسلم
عن نقصان الرطب اذا جف مع كونه عالما به لكذا التنبيه على علة المنع وتنوعا في
ادائهم بتردد السؤال والجواب وخصوصه اي ويكون الجواب
تابعا للسؤال في خصوصه ايضا كقول القايل وانه لا تعد تجوابا لمن قال لتغد
عندي فان العادة تقتضي تخصيص الامر بعد السايل لذلك فلولا العادة لاستقل هذا
الكلام بالجواب لانه لفظ لم تحسن السكوت عليه بخلاف القسم الذي قبله فانه قوله
فلا اذا لا يستقل لغة وهنا عدم الاستقلال من جهة العادة لان مثل هذا الكلام اذا
قيل عقب قول القايل تغد عندي انما يفهم منه تعلقه بما تقدم حتى انه يجب به
بالاكل عنده ولا يجب الامر عند غيره ومثل الامدي لذلك بما لو سأله سائل فقال يا
رسول الله البحر فقال له تحرك بما قال فهدا وامثاله وان ترك فيه الاستفصال مع وقايع
الاحوال الا يدل على العموم في حق الغير كما قال الشافعي ان اللفظ لا عموم له ولعل الحكم
على ذلك الشخص كان لامر اختص بحضوره كتخصيص ابن بزة وغيره ويتقدير تعميم المعنى
الحالب للحكم فالحكم في حق غيره اذ ثبت فبالعلة المتعدية لا بالنص الشيرازي
فهدا وامثاله لا يدل على التعميم في حق الغير خلافا للشافعي رضي الله عنه حيث
ذهب الى ان هذا الجواب يدل على جواز التوضي بماء البحر لكل احد مصيرا منه الى
ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يترك منزلة العموم في المقال
وانما ذكرت عبارتهما لان بعض الناس توهم ان بين العبارتين اختلافا وليس
كذلك فليتامل وهنا امور ينبغي التنبيه عليها قوله فان كان اعم فيما سئل
عنه الاولى ان يقول بالان مراده ان يكون الجواب زايدا على السؤال ولفظة
في لا تقتضي ذلك لانها للظرفية فكانه جعل السؤال ظرفا والمظروف لا يتعدى
للظرف وقد ذكر ابن الحاجب ان جواب غير المستقل يتبع

السوال في عمومه وخصوصه ولم يذكر ابن الحاجب تبع الخصوص البته نعم ذكره في
المنتهى واختار ما اختاره الامدي ولكنه حيث اطلق ابن الحاجب انما يريد المختصر
الصغير كما تقدم انه اهمل قسما ذكره الامدي وابن الحاجب وهو العام
الوارد على سبب بل الاقدم سوال والمختار عندهما تعميمه كما لو ورد جوابا للسوال عما
روي انه صلى الله عليه وسلم سئل عن شاة ميمونة وهي ميتة والصواب انها للاولا
لانها كما رواه البخاري ومسلم انه اهمل في المحصول في اخر المسئلة
تنبيه هذا العام وان كان نصا في موضع السوال وفي غيره الا انه دلالته على موضع
السوال اقوى منه على غيره ذلك الموضع وهذا يصلح ان يكون من المرجحات وتبع
صاحب التحصيل والحاصل كونه عندي هذا الفرع الى المحصول مع تصريح
ابن الحاجب به في مختصريه تبعا للامدي في الاحكام والمنتهى لكنه لم يستوف الاقسام
في المختصر الصغير الرابع اذا ورد بعد العام ضمير لا يتأتى الا في بعض
افراده فقد يخصصه به الخلاف الذي في الضمير قوله تعالى يا ايها
النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا ندري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا
يعني الرغبة في مراجعتهن والمراجعة لا تتأتى في البائن هذا الفرع
الرابع من فروع المحصول وهو ان العام اذا تقدم ورد بعده حكم لا يتأتى في جميع الافراد
بل في بعضها هل يجب ان يكون المراد من العام ذلك البعض فقط حتى يخصص به ذلك
العام ام لا فيه الخلاف في عود ضمير خاص وهو ثلاثة مذاهب انه لا يخص
العموم لان دلالة اللفظ العام على الاستغراق اظهر من دلالة الضمير وهذا ما
رجحه البيضاوي وابن الحاجب والامدي قال وذهب اليه بعض اصحابنا منهم
وجعفر المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وغيره ورجحه القرافي تبعا للباجي
انه يخصص لان مخالفة الضمير للظاهر خلاف الاصل فالظاهر عود الضمير الى
جميع ما تقدم وهذا ما نص عليه الشافعي كما نقله عنه القرافي في التنقيح ولم يتعرض
له في شرحه والذي في شرح المحصول ونقله ابن الحاجب عن امام الحرمين وابي الحسين
البصري وان كان الامدي نقل عنهما التوقف الشيرازي في بعض الكتب يجب
التخصيص الى احدهما والوقف الى الاخر وما ظفرت بنص لهما يدل على مذهبهما فليحقق

قال

الاصفهاني في شرح المحصول وابو الحسين ذكر ما ذكره المصنف اختيارا وشا
وليلا توقف لعدم ترجيح احد الدليلين على الاخر واختار العام
في المحصول وتبعه صاحب التحصيل والحاصل وامثله قوله تعالى يا ايها
النبي اي مثال الحكم الوارد بعد العموم هذه الاية فالنساء لفظ عام يتناول البوائن
والرجعيات وقوله لا ندري الى اخره خاص لان المراد بالامر هنا هو الرغبة في
المراجعة وذلك لا يتأتى في البوائن ان هذا المثال ليس مطابقا
اذ الحكم فيه وانما هو مثال للصفة فتعين التمثيل بما مثل به في المحصول فانه ذكر
هنا ثلاث صور وعبارته اختلفوا في العموم اذا تعقبه استثناء او تقييد بصفة او حكم
ثم مثل الاستثناء بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى قوله تعالى الا ان يعفون
فلفظ النساء عام والعفو خاص لانه لا يتأتى في جميعهن بدليل السفيهة والصغيرة
وغيرهما والتقييد بالصفة بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الى ان قال تعالى
لا ندري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اي رغبة في الرجعة والرغبة ميل القلب
وهي صفة قائمة بالعبد وليست حكما شرعيا ومثل للحكم بقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال تعالى وبعولتهن احق بردهن فالمطلقات
عام والبعولة خاص لقصرهم على الرجعيات دون البوائن وكون البعولة احق بالرد
حكم شرعي وعلى ذلك جرى صاحبا التحصيل والحاصل وشارحا المحصول لا صفهانية
والقرافي وقد وقع له نظير ما هنا في شرح المنهاج فيه ومثل في المحصول
للحكم بقوله تعالى يا ايها النبي وتبعه عليه بعض المصنفين وقد علمت ما فيه ثم قال
ان هذا الفرع لا حاجة الى ذكره لان قول المنهاج عود ضمير خاص
لا يتخصص بما يدخل فيه الاستثناء والصفة والحكم الا ترى الضمير كيف عاد تارة
الى العموم كالواو في يعفون كما قاله القرافي والضمير في الرغبة المفسر للامر
اي رغبة فيهن كما قاله ايضا وكذلك قوله تعالى وبعولتهن لا جرم ان الامدي
وابن الحاجب اقتصرا على ما اقتصر عليه البيضاوي من عود الضمير سلمنا ان
ذلك محتاج اليه فما وجه الاقتصار على الحكم دون الصفة والاستثناء ثم لم يذكر الحكم
دون الصفة لفهم من المنهاج فانه مثل بمثاله دون مثال الاستثناء والصفة وكذلك

نقل به الامدي وابن الحاجب ايضا — الخامس اتفقوا على جواز التقييد بشرط
يكون الخارج به اكثر من الباقي — هذا خامس فروع المحصول وهو ان
الشرط يجوز ان يقيد به بعض ما دخل عليه سواء كان مساويا او اكثر بلا خلاف
فاذا قال اكرم قريشا ان اطاعوا الله اتفق الحنابلة والقاضي وغيره على صحة ذكره
وجواز وان وقع الخلاف بينهم في الاستثناء كما اشار اليه في المنهاج بقوله وشرط
الحنابلة ان لا يزيد على النصف والقاضي ان ينقص عنه كذا نقله عن الحنابلة وان كان
الامدي وابن الحاجب نقلا عنهم منع المساوي وانما جرى الخلاف في الاستثناء دون
الشرط لان القايل اذا قال له علي عشرة الا تسعة يعد في العرف متهكما لكونه اقدم
على النطق بشيء لا يحتاجه من غير ضرورة ولكونه انكر بقدره اقرارا من غير حاجة
اليه ولكونه ناقضا كلامه واستعمل ما لا فايدة فيه مع علمه بذلك بخلاف الشرط فانه
لم يحصل فيه شيء من ذلك فاذا قال اكرم قريشا يقتضي اكرام جميعهم فاذا قال ان اطاعوا الله
تعالى يحتمل ان الجميع يطيعون ولا يتجدد من الكلام الاول شيء ويحتمل ان لا يطيع منهم
احد فلا يبقى من الكلام الاول شيء ويحتمل البعض والبعض لكن عند النطق يتعين
الابطال في بعضهم فلم يكن ذلك نسخا ولا يحدث عند الكلام ولا قاصرا لما لا يفيده
ولا ناطقا بما لا يحتاجه لتعذر تعيين الابطال فلذلك حسن في الشرط وان ابطل جل
الكلام او كله بخلاف الاستثناء وادعى البيضاوي في المثال المتقدم انه يلزمه واحد بالاجماع ورد الامدي ذلك وقال انما يقول به من يجوز الاستثناء الاكثر بخلاف غيرهم فانه
عندهم مستغرق وعبر الشيخ بالجواز تبعا لصاحب الحاصل وعبارة المحصول اتفقوا
على انه يحسن التقييد وتبعه عليه في شرح الاصل ولذلك صاحب التحصيل ولا ذكر لها في
المنتخب — بشرط يكون الخارج اي يكون المتصفون بالطاعة في المثال
اكثر من غيرهم وهم الباقون — السادس اذا اطلق الحكم في موضع ثم
قيد في موضعين بقيدين متنافيين وكان القياس لا يقتضي الحمل على احدهما بقي
المطلق على اطلاقه اذ ليس تقييده باحدهما اولى من الاخر — الكلام
في المطلق والمقيد — الامدي المطلق عبارة عن النكرة في سياق الاثبات
وان شئت قلت هو ما دل على شايع في جنسه وعليه اقتصر ابن الحاجب في مختصره

ويكون في الامر نحو اعتق رقبة ومصدره فتحرير رقبة والنهي والنفي والخبر
المستقبل والا يكون في الماضي واما المقيد فانه يطلق باعتبارين — اللفظ
الدال على مدلول معين كزيد وهذا الرجل وانت — اللفظ الدال على مدلول
مطلق بصفة زايدة عليه وهذا التفسير اعم من الاول ومثاله دينار صفري فانه
وان كان مطلقا في جنسه من حيث هو دينار صفري لكنه مقيد بالنسبة الى مطلق
الدينار فيكون مطلقا من وجه مقيدا من وجه لان الاطلاق والتقييد ان اضافيان
فربما كان اللفظ مقيدا بالنسبة الى لفظ مطلقا بالنسبة الى اخر كالانسان مطلق في
افراده مقيدا بالناطقية بالنسبة الى الحيوان وضابطه الانتقال من الاخص الى الاعم
وعكسه — الامدي وكلما ذكرناه في خصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار في تقييد المطلق فان الحكم سببها
كقوله اطعم فرقا اكسر جبة فلا خلاف انه لا يحمل المطلق على المقيد كما انه لا خلاف
في حمله عليه عند اتحاد الحكم والسبب كقوله اعتق عن الظهار رقبة ثم يقول اعتق
عنه رقبة مؤمنة انما الخلاف عند اتحاد الحكم واختلاف السبب كتقييد الرقبة بالا
في قتل الخطا واطلاقها في الظهار فمن الاصوليين من يحمل المطلق على المقيد مطلقا
ومنهم من لم يحمله عليه مطلقا وهم الحنفية والصحيح من مذهب الشافعي رضي الله عنه
ما نقله عنه الامدي وصححه هو والامام واتباعهما انه ان حصل قياس صحيح يقتضي
التقييد كاشتراك القتل والظهار في خلل الرقبة المؤمنة قيد به والا فلا واستدل الكرخي
جعل القياس مذهبا ثالثا قال لان مدرك القوم ان اختلاف الاسباب يوجب اختلاف الحكم
والمصالح ويمنع الاختلاف كيف ينبني القياس واجاب بان الاسباب قد تختلف وتختلف
مصالحها كما في القتل والظهار وقد لا تختلف كاسباب الحدث فان حكمها واحد والا
لما كان حكمها واحدا فجاز ان يقع التقييد والاطلاق فيما حكمها واحد وان اختلفا صورة
هذا اذا قيد المطلق بقيد واحد فلو قيد بقيدين متنافيين وهي مسئلة الكتاب ومثل
لها في المحصول بقضاء رمضان الوارد مطلقا كقوله تعالى فعدة من ايام اخر وصوم
التمتع الوارد مقيدا بالتفريق في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج
وسبعة اذا رجعتم وصوم كفارة الظهار الوارد مقيدا بالتتابع في قوله تعالى فصيام

سورين متتابعين ممن قال في المسئلة الاولى بالقول الاول يقيد المطلق هنا على اطلاقه
اذ لا سر يقيد باحدهما اولى من مقيده بالاخر دون منع يطلقا منع هنا من باب اولى
ومن حمله عليه قياسا وهو الصحيح نظر في القيدين فان لم يكن بينهما وبين المطلق
مناسبة وكذا كما ايضا لا يحمل على واحد منهما وان كان بين احدهما وبين المطلق دون الاخر
حمل عليه وكذا كان كان بينهما وبينه مناسبة ورجح احدهما حمل عليه ايضا وان لم
يرجح احدهما فيحمل بقاء على اطلاقه ويعمل بقيديه معا وهو الظاهر وعبارة
المحصول ومن حمل المطلق على المقيد بقياس حمل بنا هنا على ما كان القياس عليه اولى
وهي شاملة لما قدمته من التقسيم فليتامل وانما يمثل الشيخ بمثال المحصول لفساده
فان الذي مثل به احكام الاسباب القرافي والاولى التمثيل بقوله صلى الله
عليه وسلم اذا ولغ الكلب في انا احدكم فليغسله سبعا احراهن بالتراب وفي رواية
اخرى اولاهن وفي اخرى اخراهن فالسبب واحد وكذا الحكم واحد والقيدان مه
متنافيان فيه واعلم ان الشافعي رضي الله عنه نص في هذا المثال مخصوصا على
حمل المطلق عليها معا حتى لا يجزئه الترتيب في غير الاولى والاخيرة في البويطي
في اثناء باب غسل الجمعة ما نصه قال بعض الشافعي واذا ولغ الكلب في الانا غسل سبعا
اولاهن او اخراهن بالتراب فلا يطهر غير ذلك ولذلك روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
هذا نص البويطي وهو نص غريب لم يطلع عليه اكثر الاصحاب وانما ورد الشافعي
رضي الله عنه في الام حديثا يعضد ذلك بنه على ذلك كله شيخنا في شرحه الاصل
احدها ان الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد جعل التقييد في هذا الحديث
واجبا الامتعذرا لان قوله احراهن او اولاهن اخر بفتح الخاء اي مؤخر تنزيلا لوجود
اخر وليس المراد الاخيرة ورده ابن حبان بان اخر بفتحها لا يجوز اضافته البته
فتعين التجرد انه اهمل من المحصول حكمين ذكرهما في اثناء مثلين
احدهما في تخصيص العموم بالعقل والثانية في تخصيصه بالحس الاول ان العقل
صالح للتخصيص كما هو صالح للتخصيص لان من سقطت رجلاه سقط عنه فرض غسل
الرجلين وذلك انما عرف بالعقل لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة
المتواترين للاجماع ولان اجماعهم على الحكم العام مع سبق التخصيص خطا والاجماع على الخطا

في المجمل والمبين وفيه مسائل
المختار انه لا بد من ان يكون البيان اقوى من المبين وقال الكرخي يجب ان يكون مساويا وقال ابو الحسين يجوز ان يكون ادنى قال في المحصول وهو الحق لنا لو كان
مرجوحا لالغا الاقوى به في العلم اذا خص العام المطلق اذا قيد ولو كان مساويا لكان جعل
احدهما بيانا حتى يقدم على الاخر تحكما وقال في الاحكام المختار انه ان كان المبين مجملا
جاز الادنى وان كان عاما او مطلقا شرط الاقوي وعلله بجلتا المختصر المجمل
في اللغة ماخوذ من الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه وقيل هو المحصل يقول اجملت الشيء
اي حصلته ذكره صاحب المجمل القرافي هو ماخوذ من الجمل بفتح الجيم واسكان
الميم وفي الاصطلاح هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء ليس بمانع لدخول اللفظ
المهمل نحو المستحيل فانه ليس بشيء ولا جامع لان المجمل قد يفهم منه احد محامله لا بعينه
وحده ابو الحسين بقوله ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد عليه المتشابه
المبين وما قصد به مجاز بسئلة لم يبين مع انه ليس بمجمل ما افاد شيئا
من جملة اشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا بعينه وعليه اقتصر الامام في المحصول
وابن الحاجب وهو ما لم يتضح دلالته الامدي والحق في ذلك ان يقال المجمل هو ما له
دلالة على احد امرين بعينه لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه واما المبين بفتح
الباء فهو اسم مفعول من قولك بينت الشيء بينا اي وضحته توضيحا والدليل الذي حصل به
البيان يسمى مبينا بكسر الباء صاحب كتاب النحو وقد يقع البيان بالفعل لان المتا
مزية على الخبر ويقع بالكتابة كالكتابة صلى الله عليه وسلم لاهل اليمن بيان الصدقات و
يقع بالاشارة كقوله صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا وهكذا وهكذا وحبس ابهامه في
الثالثة ويقع بالاجماع والقياس ودلالة النص لتحريم الضرب مع التاقيف وبالادلة العقلية
لانها لا تحمل المجاز مع اقوى من اللفظية اذا تقرر ذلك فهل يجب ان يكون البيان اقوى
من المبين اعني في الدلالة فيه مذاهب وهو ما اختاره ابن الحاجب في مختصريه
تبعا للامدي في مشهور السؤل انه لا بد ان يكون راجحا في الدلالة على المبين
يجب ان يكون البيان مساويا للمبين في القوة واليه ذهب الكرخي قال المبين اذا كان
لفظا معلوما وجب كون بيانه مثله والا لم يفد تجوز ان يكون ادنى منه وهو

ذهب اليه ابو الحسين البصري في المحصول والحق انه يجوز ان يكون البيان
مرجوحا والمبين معلوما ومظنونين وان يكونا مظنونين وان يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا
كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد والقياس ... لبيانا لو كان مرجوحا اذ لو كان
البيان مرجوحا بالنسبة الى المبين للزم الغاء الاقوى بالاضعف في العام اذا خصص
والمطلق اذا قيد ولو كان مساويا له للزم التحكم والتناقض بالطلان بالاتفاق وكذا القول
ببيان الملازمة انه لو لم يكن المخصص والمقيد اقوى دلالة من دلالة العام على صورة
التخصيص ودلالة المطلق على صورة التقييد فاما ان يكون اضعف او مساويا وعلى
الاول يلزم الغاء الاقوى وهو دلالة العام والمطلق على صورتي التخصيص والتقييد
بالاضعف وهو دلالة المخصص والمقيد وعلى الثاني يلزم التحكم لاعمال المخصص والمقيد مع
تساوي دلالتهما كدلالة العام والمطلق وقال في الاحكام اختاره به عضد
في المنهى كما تقدم وعبارته الواجبة ان يقال ان كان المبين مجملا كفى في تعيين احد
احتماليه ادنى ما يفيد الترجيح وان كان عاما او مطلقا فلا بد وان يكون المخصص والمقيد
في دلالته اقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ودلالة المطلق على صورة التقييد
والا فلو كان مساويا يلزم التوقف ولو كان مرجوحا لزم منه الغاء الراجح بالمرجوح وهو ممنوع
ان قلت امر الشيخ الامام على تساوي البيان والمبين في الحكم يعارضه ابن الحاجب
وقد تكرر الامام في المحصول وتبعه صاحبا التحصيل والحاصل وكذلك الآمدي في
الاحكام واما المساواة بينهما في الحكم فغير واجبة ورجحه في منهى السول ايضا وعبارة
المحصول هل البيان كالمبين في الحكم فاذا كان المبين واجبا كان بيانه واجبا ذلك قال به
قوم ثم اورد عليهم فقال ان اردوا انه اذا كان المبين واجبا علم صلى الله عليه وسلم وان
لم يكن واجبا لم يكن البيان واجبا فباطل لان البيان كله واجبا وكذا قال الغزالي في المستصفى
بيان الاحكام كلها واجب وقال بعض القدرية بيان الواجب واجب وبيان المندوب
مندوب وبيان المباح مباح قال ويلزم على ذلك ان بيان المحرم محرم الاصفهاني
في شرح المحصول وفيه نظر اذ لا يلزمهم ذلك فالجواب ان صاحب المنهاج اشار الى ذلك
في كتاب السنة الثالثة جهة فعله الوان قال او بيانها اي يعلم ان ذلك
الفعل بيان الآية مجملة دلت على احد الاحكام فلو دلت على الندب كان الفعل المبين ندبا

يشترط المساواة في الحال ان البيان كالمبين هكذا ذكره في السنة تبعا للمحصول وغيرها
وظهر لك مما تقدم المخالفة بين كلامي المحصول في المجمل والمبين حيث جعل فيه البيان
واجبا مطلقا وفي كتاب السنة حيث جعل البيان كالمبين فليتامل
الثانية اذا منعنا تاخير البيان عن وقت الخطاب فالمختار انه لا يسمع اسماع العام
بدون اسماع المخصص الموجود لنا ان فاطمة رضي الله عنها سمعت بوصية الله في اولادكم
ولم تسمع تخصيص تعاشر الانبياء لا نورث وسمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمع اكثرهم سنوا
بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين تاخير البيان عن وقت الحاجة لا
يجوز وبناه في المحصول على تكليف ما لا يطاق وتبعه صاحبا التحصيل والحاصل
واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فجوزه الامام ومن تابعه وقال
انه مذهبنا واختاره ابن الحاجب ونقله عن الجمهور الآمدي في المنهى هو
مذهب الشافعي واصحابنا وجماعة من الحنفية قال ومنع من ذلك ابو اسحاق المروزي
وابو بكر الصيرفي وبعض الحنفية والظاهرية وذهب الكرخي وجماعة من المعتزلة
الى جواز تاخير بيان المجمل دون غيره وبعضهم الى جواز تاخير بيان الامر دون
الخبر وذهب الجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار الى جواز تاخير بيان النسخ دون
غيره وذهب ابو الحسين البصري الى جواز تاخير بيان ما للشرع له ظاهر كالمجمل واما
ما له ظاهر والمراد غيره فيجوز تاخير بيانه التفصيلي دون الاجمالي وهو ان يقول
وقت الخطاب هذا العموم مخصص والمراد جواز تاخيره مطلقا اذا علم ذلك
والمتفقون على منع تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في العام الذي مخصصه
موجود هل يجوز ان يسمع المكلف ذلك العام دون المخصص الموجود ام لا فيه مذهبان
انه يجوز مطلقا سواء كان المخصص سمعيا او عقليا وهو ما ذهب اليه
ابو الحسين البصري وصححه الآمدي في الاحكام والمنتهى واختاره ابن الحاجب في
مختصريه واختاره في المحصول ونقله عن النظام وابي هاشم والفقهاء وتبعه صاحبا
التحصيل والحاصل وهو ما ذهب اليه الجبائي وابو الهذيل انه
ان كان المخصص الموجود دليلا سمعيا امتنع ذلك وان كان عقليا جاز سواء علم السامع
ان في العقل ما يدل على تخصيصه ام لا واحتجا بان اسماع العام دون اسماع المخصص اغراء

العموم وايضا فان دلالة العام مشروطة بعدم التخصيص فلو جاز سماع العام دون سماع
التخصيص لما جاز الاستدلال بشئ من العمومات الا بعد سؤال كل عالم الوقت هل وجد مخصص ام لا
وذلك يفضي الى سقوط العمومات لنا استدل على المختار بما روي ذكر بان فاطمة
رضي الله عنها طلبت ميراثها من النبي صلى الله عليه وسلم مستدلة بقوله تعالى يوصيكم
في اولادكم الاية ولم تسمع التخصيص الموجود وهو قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة الا بعد حين وسيأتي آخر الاخبار ما يتعلق بهذا
الحديث ولو لم يسمع الصحابة رضي الله عنهم قوله تعالى اقتلوا المشركين ولم يسمع النوع
المخصص الموجود الا بعد حين ايضا حتى ان عمر رضي الله عنه ذكر المجوس فقال ما ادري
كيف اصنع في امرهم فقال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب كما رواه الشافعي رضي الله عنه من حديث
جعفر بن محمد عن ابيه عن جده رضي الله عنه في المحصول ولانا اجمعنا على
جواز خطابه بالعام المخصوص بالعقل من غير ان يخطر بباله ذلك المخصص فوجب ان
يكون خطابه بالعام المخصوص بالسمع من غير ان يسمعه ذكر المخصص لذلك والجامع
كثرته في الصور بسبعة كما سبق معرفة المراد قال وايضا فان الواحد منا كثيرا ما يسمع الالفاظ العامة المخصصة قبل مخصصاتها وانكار هذا مكابرة في الضروريات سؤال
ذكر القرافي في شرح المحصول لها الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم في المسئلة الاخرى
يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب لان في تلك الصور بين سمع المكلف العام بدون
المخصص واجاب بان تلك المسئلة لم يتول فيها وحي بالبيان اصلا وقت الخطاب وها هنا
تول البيان وفهمه بعض المكلفين قال ولهذا وافق في هذه المسئلة ابو هاشم وغيره
من المعتزلة مع انهم يمنعون تاخير البيان عن وقت الخطاب الثالثة
اذا جوزنا تاخير البيان فالمختار جواز تاخير بعضه دون بعض لنا ان الاية الدالة
على قتل المشركين اخرج منها الذمي ثم العبد ثم المرأة فلو انا خير البعض يوم وجوب
اعمال اللفظ في الباقي وهو مجهول قلنا اذا جاز ابهام الجميع فابهام البعض اولى
اذا جوزنا تاخير البيان اي عن وقت الخطاب فهل يجوز التدريج في البيان بان يبين
بعضا ثم بعد حين يبين بعضا اخر كقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ثم بين ان

المراد منه خمسة اوسق ثم بعد حين بين كونه بقناب وبر خرثم بين ايضا لون
الحق هو العشر او نصف العشر فيه مذهبان المنع الجواز
في الاحكام وهو مذهب المحققين ومرتبهن السول الحق جوازه عقلا ووقوعه شرعا
واختاره ابن الحاجب في مختصره القرافي في شرح المحصول وواقف
الغزالي الامدي في نقل هذه المسئلة الفيروزابادي في المستوعب وذهب
بعض اهل العراق الى انه يجوز ما ذكرناه في المجمل دون العموم لانه يستقر بنفسه
واذا اخرج بعض الجملة بقي البعض مستغرقا لما بقي قال وقال بعض العراقيين انما يجوز
تقديم بعض بيان المجمل على بعض اذا علمنا ان فيه ما يحتاج الى بيان اخر
لنا ان الاية احتج على الجواز بوقوع ذلك في ايات منها قوله تعالى اقتلوا المشركين
فهذا عام لم يبين ثم بين صلى الله عليه وسلم ان الذمي خارج من العموم ثم اخرج العبد
ثم المرأة على التدريج كذا ذكره ابن الحاجب في مختصره للامدي بعض الشراح
وهذا امر توقيفي وما علمت من اين اخذاه ومنها قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فانه عام في كل سارق ثم بين على التدريج النصاب ثم الحرز وعلم التهم
قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا خصص الاستطاعة
بتفسير الاستطاعة بذكر الزاد والراحلة ثم بذكر الامن في الطريق والسلامة
من طلب الكفار ثانيا اية الميراث عامة ثم اخرج منها ميراث النبي صلى الله
عليه وسلم ثم القاتل ثم الكافر الى غير ذلك من العمومات المخصصة على التدريج
قالوا اما اخر البعض احتج المانع بان التخصيص على بعض دون بعض يوهم وجوب استعمال
اللفظ في الباقي وامتناع التخصيص بشئ اخر وهو تجهيل المكلف وانما نشأ هذا التجهيل
بالتخصيص على كل ما هو خارج عن العموم قلنا جواب عن شبهة الخصم وغرضه
انه اذا جاز ابهام الجميع اي ابهام اللفظ العام وجوب استعماله في جميع ما لم يخص عنه
لجواز الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر شئ من المخصصات مع كونه ظاهرا في العموم
بلفظ يجوز ابهام وجوب بعض الجميع اولى لكونه اقل تجهيلا الرابعة
اللفظ الوارد من الشارع اذا امكن حمله على ما يفيد معنى واحدا وعلى ما يفيد معنيين
ولم يظهر احد المحملين فالمختار انه مجمل لان هذا هو معنى الاجمال وقيل يحمل على المعنيين اولى

واختاره الامدي ونقله عن الاكثرين لانه اكثر فايدة قلنا اثبات اللغة بالترجيح ولو سلم
فيعارضه بان الكفاية الموضوعة لمعنى واحد اكثر فكان اظهر اللفظ الوارد
من الشارع او غيره كما قاله الشيرازي اذا امكن حمله على ما يفيد معنى واحدا او على ما يفيد
معنيين ولم يظهر ترجيح احد المحملين على الاخر فهل هو مجمل بين محمليه او يتعين حمله على
ما يفيد المعنيين فيه مذهبان وهو ما اختاره ابن الحاجب في مختصريه وحكاه
عن الاصوليين واختاره الغزالي ايضا انه مجمل لان المجمل هو الذي لم تتضح دلالته وهذا كذلك
لان اللفظ متردد بين محملين من غير ظهور في احدهما فيكون مجملا انه
ليس بمجمل ويتعين حمله على ما افاد معنيين وهذا ما اختاره الامدي في منتهى السول والاحكام
ونقله عن الاكثرين وان غايرته في الترجمة فليراجع لانه اكثر فايدة احتج
الامدي والاكثرون بان حمله على المعنيين اولى لكثرة الفايدة فرع الاحكام وقيل الخوض
في الحجاج لا يدرئ تاخيصه محل النزاع فنقول اللفظ الوارد اما ان يظهر كونه حقيقة فيما
قيل من المحملين اختلفا فيها او كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او لم يظهر احد الامرين
فالقسم الاول والثاني لا معنى للخلاف فيه اما الاول فلتحقق اجمالي واما الثاني فلتحقق الظهور
في احد المحملين واما النزاع في القسم الثالث فيجب اعتقاد نفي الاجمال فيه لان الكلام انما
وضع للفايدة ولا سيما كلام الشارع صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان ما يفيد معنيين اكثر فايدة
فيجب اعتقاد كون اللفظ ظاهرا فيه قلنا هذا جواب عن ما ادعاه الامدي
وهو ان حمل اللفظ على احد محمليه اثبات للغة بالترجيح وهو باطل سلمنا ان ذلك ليس اثباتا
للغة بالترجيح لكنه معارض بان الالفاظ الموضوعة لمعنى واحد بطريق الحقيقة اكثر من
الالفاظ الموضوعة لمعنيين فتعين اندراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب فيكون حمله على
الاجمال اظهر من حمله على ما افاد معنيين وبذلك قرر الاحكام بان قال الا يخلو اما ان يقال
بالتساوي بين الاحتمالين او بالتفاوت القول بالتساوي يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ وانتفاء
العلم به مطلقا الوجهين قيام الدليل وذلك على خلاف الاصل وان قيل بالتفاوت فاما ان يترجح
ما افاد معنى واحدا او ما افاد معنيين الاقايل بالاول فمعين الثاني الخامسة
الاجمال فيما له مسمى لغوي ومسمى شرعي يحمله على الشرعي لانه عرفه وقيل يكون مجملا
وقال الغزالي ان ورد في الاثبات حمل على الشرعي كقوله صلى الله عليه وسلم لعايشة اني

اذا

اذا صليتم وان ورد في النهي فهو مجمل كنهيه عن صوم يوم العيد وقيل يحمل في الاثبات على الشرعي
وفي النهي على اللغوي واختاره الامدي احتج الغزالي بانه لو كان المنهي عنه هو الشرعي
لكان يلزم صحته لاستحالة النهي عن الممتنع قلنا النهي عن الشرعي هو الصحيح والالزام
الاجمال كقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة ايام اقرائك واعلم ان هذا الاستدلال لا يليق
بقول الغزالي بل بالقول الرابع هذه خامسة المصر وهو ان اللفظ الوارد من
الشارع صلى الله عليه وسلم اذا كان له مسمى لغوي ومسمى شرعي ولم يكن ظاهرا في احدهما
هل يكون مجملا ام لا فيه اربعة مذاهب ما اختاره ابن الحاجب في مختصريه انه
يجب حمله على الشرعي الامدي ذهب بعض اصحابنا واصحاب ابي حنيفة رضي
عنهم ان عرف الشرع يقضي بظهور اللفظ فيه لانه صلى الله عليه وسلم مبعوث لبيان الشرع
انه مجمل لتردده بين مسماه اللغوي والشرعي والى هذا ذهب القاضي ابو بكر
بناء على القول باثبات الاسماء الشرعية ما ذهب اليه الغزالي انه اورد
في الاثبات حمل على الشرعي كقوله صلى الله عليه وسلم لعايشة رضي الله عنها حين دخل عليها
هل عندكم شيء قالت لا قال اني اذا اصايم كما صححه الدارقطني والبيهقي ايضا الدال على صحة الصوم
بنية من النهار بخلاف حمله على اللغوي وان ورد في النهي كان مجملا كنهيه صلى الله عليه وسلم
عن صوم يوم العيد فانه ان حمل على الصوم الشرعي دل على تصوره وقوعه لاستحالة
النهي عن ما لا يتصور وقوعه بخلاف حمله على الاجمالي وهو ما اختاره الامدي
في الاحكام والمنهي انه في الاثبات يحمل على الشرعي كما تقدم وفي النهي على اللغوي ولا يكون مجملا
لان الحمل عليه اولى من الاجمال احتج الغزالي بما تقدم وجوابه انا لا نسلم
ان معنى الشرعي هو الصحيح اذ لو كان كذلك للزم الاجمال في قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة
ايام اقرائك لانه يمتنع حينئذ حمل الصلاة على الشرعية لانها غير صحيحة واذا امتنع تعين الاجمال
والالزم باطلا بالاتفاق لان المراد بالصلاة هنا انما هي الشرعية واعلم ان
الغزالي رضي الله عنه يقول انه اذا ورد في النهي يكون مجملا والذي استدل به على تقديره
صحته لا يدل على ما عزاه له لانه ابطل كونه شرعيا فقط وهو احد طرفي الاجمال فتعين حمله
على اللغوي وهو القول الرابع كما اختاره الامدي ولك ان تقول انما استدل على بطلان الشرعي
لقوته واما اللغوي فان العرف تصرفه عنه الى الشرعي وقد ابطلنا بعين الاجمال

ان قلت هذه المسئلة مذكورة في المنهاج قال فيه الخطاب اما ان يرد على
الحكم لمنطوقه فيحمل على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي فالجواب ان مسئلة المنهاج غير
فيما اذا ورد لفظ من الشارع وامكن حمله على احد هذه الوجوه فانا نقدم جنس الشرعي
ثم جنس العرفي ثم جنس اللغوي وهنا نرد اللفظ بين مسماه الشرعي الحقيقي ومسماه اللغوي
الحقيقي ايضا ما فترقا لا جرم ان هذه جرى فيها من الخلاف ما لم يجر ثم
السادسة اذا لم يمكن حمل اللفظ على مدلوله الشرعي ولكن كان له محمل لغوي ومحمل في
حكم شرعي فليس يحمل بل يحمل على الشرعي لانه عرف الشارع مثاله قوله عليه الصلاة
والسلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل ان يكون المراد منه انه كالصلاة في افتقاره
الى الطهارة وانه صلاة لغويه لاشتماله على الدعا اللفظ الوارد
من جهة الشارع اذا امكن حمله على حكم شرعي مجرد وامكن حمله على الموضوع
اللغوي هل يكون مجملا فيه مذهبان وهو الذي اختاره الغزالي انه يكون
مجملا للتردد بين الاحتمالين من غير مزية لاحدهما على الاخر ومنع ابن الحاجب التردد
على السواء وجعله اوضح واظهر في الشرعي فيحمل عليه كما اختاره تبعا للامدي في
الاحكام والمنتهى ونقله في منتهى الوصول عن الجمهور ايضا لان عرف الشارع يقتضي
ذلك لانه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الاحكام الشرعية لا اللغوية
الامدي في الاحكام فان قيل ما ذكرتموه من الترجيح مقابل بمثله وبيانه ان حمل اللفظ
على الحكم الشرعي المجرد مخالف للنفي الاصلي واجاب بما حاصله ان هذا يلزم منه التناقض
وما قلناه يلزم منه التناسي وهو اولى مثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الطواف
بالبيت صلاة الا ان الله قد احل لكم فيه الكلام فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير رواه الحاكم
في مستدركه من طريق سفيان الثوري عن عطاء بن السائب عن طاوس عن ابن عباس
وقال هذا حديث صحيح الاسناد فيحتمل ان يكون مراده صلى الله عليه وسلم انه كالصلاة
في افتقاره الى الطهارة عن الحدث والخبث ويحتمل ان يكون مراده الصلاة اللغوية
وهي الدعا لاشتماله عليه ومن ذلك ايضا قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما
جماعة يحتمل كونهما جماعة حقيقة ويحتمل ان يريد انعقاد الجماعة بهما حتى يحصل لهما
فضيلتها ويحصل الفرق بين هذه والتي قبلها ومسئلة المنهاج بادني تامل

في الناسخ والمنسوخ وفيه مسائل

الجمهور على جواز نسخ سنة سنة سواء اتحد نوع الخلاف مثل الصوم واجب مستمر ابدا
لما ان ذلك لا يريد علم ثم علم انه ينسخ قبله النسخ في اللغة يطلق على ثلاثة
الازالة ومنه نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل والتحويل من حالة الى حالة مع بقائه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته
من خلية الى اخرى ومنه المناسخات انتقال الماء من وارث الى وارث ونسخت الكتاب
القرافي لا شك ان ما في الكتاب حول بل حمل مثله وهل هو حقيقة في النقل
والازالة ام حقيقة في الازالة مجاز في النقل المحكم مذاهب وهو
ما ذهب اليه القاضي ابو بكر والغزالي في المستصفى وقال الامدي انه الاشبه و
كذلك القاضي عبد الوهاب في الملخص وغيرهم انه حقيقة فيهما اطلاقه عليهما معا
والاصل في الاطلاق الحقيقة انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل
واليه ذهب ابو الحسين البصري في المعتمد وغيره كالامام في المحصول ورجحه بان
النقل اخص من الزوال لان النقل اعدام صفة واحداث اخرى واما الزوال فهو
مطلق الاعدام وكون اللفظ حقيقة في العام مجاز في الخاص اولى من العكس لتكثير
الفائدة انه حقيقة في النقل مجاز في الازالة ونقله في المحصول
عن الفقها واتباعه عليه صاحب الحاصل ونقل في الحاصل والمنتخب عن القفال
القرافي والظاهر ان النقل عنه في هذين الكتابين سهو فقد تتبعت غالب الكتب
التي نقل عنها فما وجدت النقل عنه والا عن الفقها بل وجدت قولين غير منسوبين
انتهى نعم صرح بالنقل عنه الامدي في الاحكام والمنتهى وابن الحاجب ولم يرجح
واحدا منهما واما حده اصطلاحا فالذي قاله في المحصول ونقله عن القاضي ابي بكر
وارتضاه القرافي انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثالث الخطاب المتقدم على
وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه قال واما اثرنا لفظ الخطاب على لفظ
النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وانما
قلنا على ارتفاع الحكم ليتناول الامر والنهي والخبر قال والاولى ان يقال الناسخ طريق
شرعي يدل على ان مثل الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه

قال

عنه على وجه لولاه لكان ثابتا امام الحرمين هو اللفظ الدال على ظهور
انتفا شرط بيان الحكم الاول وقالت المعتزلة هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم
الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا وحده الفقها بالنص الدال
على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده والذي اختاره ابن الحاجب بتبعاه
للامدي رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر وكلها مزيفة واتفق اهل الشرايع على
جواز عقلا ووقوعه شرعا وخالف ابو مسلم الاصفهاني في وقوعه شرعا وهذا
هو الملقب بالجاحظ في المحصول واسم ابيه بحر وفي المنتخب عمرو وفي
اللمع بحي واما اليهود فطايفة منهم منعوه عقلا وسمعا وهم الشمعونيه وطايفة
منعوه سمعا لا عقلا وهم العنانيه وطايفة منهم ايضا قالوا بجوازه عقلا ووقوعه
سمعا وهم العيسويه وهولا اعترفوا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا انه
مبعوث الى العرب خاصة اذا تقرر ذلك فهل يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد نحو
صوموا ابدا فيه مذهبان الجواز وهو الذي اختاره ابن الحاجب في مختصريه
تبعا للامدي في المنتهى والاحكام قال فيها اتفق الجمهور على جواز نسخ حكم الخطاب اذا
كان بلفظ التابيد وهو احسن من عبارة الحاصل وغيره حيث قال يجوز نسخ ما
اوجب دايما العموم واختاره ايضا في المحصول والمنتخب والتحصيل ولذلك بن
برهان في الوجيز المنع واليه ذهب شذوذ من الاصوليين وهذا غلط
نسخ الخبر المقيد بالتابيد نحو الصوم واجب مستمرا ابدا فان فيه مذهبين الاكثر على
المنع من نسخه للزوم التناقض والاقلون على الجواز عكس الامر لنا ان
ذلك استدل الجمهور على الجواز بان قوله صوموا ابدا غايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم
في جميع الازمنة لعمومه ومع ذلك لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا لثبوت الحكم في
بعض الازمان دون بعض سلمنا انه اراد العموم ولكن هذا لا يقاعد عن قوله
صم غدا ولو قال ذلك جاز نسخه قبل الغد فكذا هذا احتج الخصم بان نسخ الامر المقيد
بالتابيد يوجب التناقض لان صفة التابيد تقتضي الايجاب ابدا ونسخه يقتضي عدمه
في بعض الاوقات والجواب عدم المنافاة بين تابيد الفعل الذي تعلق به التكليف وبين
انقطاع التكليف عنه كما لو كان الوقت معينا اذ لا منافاة بين ايجاب صوم غد وبين

انقطاع التكليف فيه بالموت الناسخ انقطاع التكليف قبل الغد بالموت الثانية
المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة
وهي فرع التحسين والتقبيح الامدي في اخر نسخ انقول العلما
على جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط في التكليف وانه يستحيل
ان يكلف احدا بالنهي عن معرفته الاعلى راي من يجوز التكليف بما لا يطاق وذلك
لان تكليفه بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه والعلم بنهيه يستدعي العلم
بذاته فان من لا يعرف الباري تعالى يمتنع عليه ان يكون عالما بنهيه فاذا تحريم
معرفته تتوقف على معرفته وهو دور اذا تقرر ذلك فهل يجوز نسخ وجوب
معرفة الله تعالى ونحوها كشكر النعم وكذلك تحريم الكفر وغيره كالظلم والكذب
وكذلك كلما قبل بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه في ذاته الذي اختاره الغزالي
وابن الحاجب في مختصريه تبعا للامدي في الاحكام والمنتهى الجواز لقوله تعالى
يمحوا الله ما يشاء ويثبت وقوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء وذهب المعتزلة الى
المنع وزعموا ان تقرر الاحكام حسنة لذاتها فلا يجوز نسخ وجوبها والا نسخ تحريم
المحرمات القبيحة ايضا لذاتها بنا على اصولهم الفاسدة في اعتقاد الحسن والقبيح
الذاتي الغزالي وجرى ابن سبكيه على الله تعالى في الامر والنهي وربما بنوا
على هذا صحة اسلام الصبي وان وجوبه بالعقل وان استثنا الصبي عنه غير ممكن
فلا فرق بين الصبي وغيره وهذه اصول ابطلناها عليهم وبينا انه لا يجب اصلا
التكليف على الله سواء كان فيه اصلاح العباد ام لم يكن الثالثة يجوز نسخ
جميع التكاليف على المختار خلافا للغزالي لنا احكام فجاز نسخها كغيرها قالوا لا نسلم
جواز النسخ عن وجوب معرفة المنسوخ والناسخ وهو الله تعالى وذلك تكليف واجب
بانه يعلمها وينقطع التكليف بعد معرفتها بها وبغيرها من عدا
الاصوليين ان يجعلوا هذه المسئلة والتي قبلها واحدة كما صنع الغزالي والامدي
وابن الحاجب في الاحكام لا خلاف في جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل
انما الخلاف في امرين هل يتصور نسخ وجوب معرفة الله تعالى
هذه المسئلة وهي اذا جاز نسخ الاحكام فهل ان كلف العبد بها هل يجوز نسخ جميعها عنه

مع قيام العقل وغيره من شرائط التكليف ام لا فيه مذهبان الذي اختاره الامدي
في الاحكام والمنتهى الجواز وتبعه على ذلك ابن الحاجب في مختصريه وذهب الغزالي
الى المنع من ذلك كما نقلاه عنه في المستصفى ما نصه حكم شرعي الا وهو قابل
للنسخ خلافا للمعتزلة الجدري في شرحه وهذه قضية كلية اصلها
في هذا الباب ثم نقضها بعد ذلك نعم بحران كلفهم لا يمكن ان ينسخ جميع
التكاليف ثم قال وقد اجاب ابو عبد الله الزهري عن الغزالي بعدم التناقض
وحمل قوله اولا على جواز نسخ كل فرد فرد على الانفراد وقوله ثانيا على منع
نسخ جميع التكاليف الشرعيه لنا احكام استدل على المختار وهو
جواز نسخ جميع التكاليف بانها احكام لغيرها فجاز نسخها كنسخ غيرها
قالوا الا نسلم هذه حجة الغزالي وهو ان المنسوخ عنه يجب عليه معرفة النسخ
والناسخ وهو الله تعالى والدليل المنصوب عليه ومعرفة هذه الامور تكليف فهذا
النوع من التكليف لا يمكن نسخه بالضرورة واجيب اي لا نسلم امتناع
الانفكاك لانا وان قلنا ان النسخ لا يحصل في حق المكلف دون علمه بالنسخ والناسخ
ولا يمتنع تحقق النسخ بجميع التكاليف في حقه عند علمه بالنسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة
الناسخ والناسخ ولان سلمنا انهما لا ينفكان فاي مانع من كون المكلف يعلمهما اولا ثم
ينقطع التكليف بعد معرفتهما وغيرهما وحينئذ يرتفع جميع التكاليف
الرابعة اذا تعلقا بالاخبار بشيء فالمختار انه يجوز نسخه الى التكليف بالاخبار بنقيضه
خلافا للمعتزلة قال الامدي وهو بنا على مذهبهم في ان التكليف بالكذب قبيح عقلا
هذه اربعة مسايل المختصر وهي في جواز نسخ الخبر في الاحكام
النسخ اما ان يكون النسخ الخبر او لمدلوله ولمرتبة فان كان الاول اما ان ينسخ تلاوته
او تعليقا به بان يكون قد كلفنا ان نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الاخبار
وكل من الامرين جايز من غير خلاف بين القايلين بجواز النسخ وسواء كان ما نسخت
تلاوته ماضيا او مستقبلا وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به في ما لا يتغير مدلوله
كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه
لان كل ذلك حكم من الاحكام الشرعية فجاز ان تكون مصلحة في وقت ومفسدة في اخر

ا ان تقرر ذلك فلو كلفنا ان نخبر بشيء هل يجوز ان ينسخ عنا ذلك التكليف بتكليف الاخبار
بنقيضه ام لا الجمهور على الجواز كما نقله ابن الحاجب في المنتهى تبعا للامدي في الاحكام
ولم يصرح بهذا القسم في منتهى السول وقالت المعتزلة لا يجوز ذلك لانه لو جاز التكليف
به قبيح وهو غير مطلوب من الشارع الامدي وعندنا انه يجوز لان ما ذكروه
مبني على اصولهم في التحسين والتقبيح والعقل وقد بينا فساد ذلك واما نسخ مدلول الخبر
اي اخراج بعض افراده الداخلة فيه لا رفعه بالكلية كما نبه عليه في المحصول وقد
تعرض صاحب المنهاج لهذا القسم السادسة يجوز نسخ الخبر المستقبل
فان كان مدلوله مما لا يتغير فلا يجوز اتفاقا صرح بذلك الامام والامدي وابن الحاجب وان
كان مما يتغير فهل يجوز ذلك حاصل ما فيه اربعة مذاهب الجواز مطلقا
سواء كان ماضيا ام مستقبلا او وعدا او وعيدا او خبرا كالخبر عن وجوب الحج وهذا
ما اختاره الامام والامدي المنع مطلقا ونقله في المحصول عن ابي علي وابنه
هاشم واكثر المتقدمين التفصيل بين الخبر المستقبل فيجوز نسخ مدلوله
وبين مدلول الماضي فلا يجوز كما تقدم اختيار عن البيضاوي ان كان له
مدلول حكما شرعيا جاز والا فلا بين برهان في الوجيز والخلاف ان الخبر
اذا كان بمعنى الامر يجوز نسخه كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن لا يمسهن
الا المطهرون وان كان الامام في المحصول حكى الخلاف فيه ايضا
خلافا للمعتزلة بفهم منه انهم يمنعون مطلقا وليس كذلك فانهم يفرقون بين ما
يتغير فيجيزونه وبين ما لا يتغير فيمنعونه كما صرح به الامدي الخامسة
المختار انه لا يثبت حكم الناسخ بعد ورود الى النبي صلى الله عليه وسلم وقيل يثبت
الينا لنا لو ثبت لادى الى وجوب وتحريم للقطع بان المكلف لو ترك الاول لكان يلام
وايضا فانه لو عمل بالثاني عصى اتفاقا وايضا فيلزم منه ثبوت النسخ بعد موته
الى جبريل صلى الله عليه وسلم وقبل تبليغه الى النبي صلى الله عليه وسلم وليس
كذلك بالاتفاق قالوا حكم يعتد علم المكلف به كسائر الاحكام قلنا لا بد في الحكم
من اعتبار التمكن والا لزم التكليف بالمحال وهو مشكل هنا
الشيرازي المشهور في ترجمة هذه المسئلة انه اذا ثبت النسخ ولم يبلغ خبر قوما

هل ثبت النسخ في حقهم قبل ورود الخبر عليهم ام لا الذي المصنف اولا ومشى عليه الآمدي
فنوجهها بما هو اعم في الاحكام لا نعرف خلافا بين الامة في ان الناسخ اذا
كان مع جبريل عليه السلام ولم ينزل به الى النبي صلى الله عليه وسلم لم تثبت له حكم
في حق المكلفين بل هم في التكليف بالحكم الاول على ما كانوا عليه قبل القاء الناسخ
الى جبريل عليه السلام وانما الخلاف فيما اذا ورد النسخ الى النبي صلى الله عليه وسلم
ولم يبلغ الامة هل يتحقق بذلك النسخ في حقهم ام لا وهذه مسئلة الكتاب وفيها مذهبان
وهو ما اختاره الامام فخر الدين والغزالي في المستصفى وابن الحاجب
تبعا للآمدي ونقله في الاحكام عن اصحاب ابي حنيفة واحمد بن حنبل ان النسخ لا
يثبت في حقهم ما لم يبلغهم انه يثبت وان لم يبلغهم ونقله في الاحكام
عن بعض اصحاب الشافعي رضي الله عنه لنا استدل على المختار بانه
لو ثبت حكم الناسخ في حق المكلف قبل علمه للزم اجتماع النقيضين والتالي باطل
بالاجماع فالمقدم مثله لانا نقطع بان المكلف لو ترك الواجب الاول قبل تبليغ الناسخ
لاثم بتركه فلو كان الناسخ المحرم مثلا ثابتا قبل تبليغه الخبر لكان ذلك الفعل قبل
تبليغ الناسخ واجبا حراما معا وهو باطل وايضا هذا دليل اخر على
المختار وهو ان المكلف لو عمل بالثاني قبل وصوله اليه وترك الاول عصى اتفاقا فاما
الغزالي فانه امر باستقبال بيت المقدس ثم نزل النسخ بمكة لم يسقط
الامر عمن هو باليمن في الحال بل هو مامور بالتمسك بالامر السابق ولو ترك عصى
وان بان انه كان منسوخا ولا يلزمه استقبال الكعبة بل لو استقبلها عصى ثم قال
وهذا لا يتجه فيه خلاف وايضا هذه حجة اخرى وهو انه لو ثبت
حكم الناسخ قبل ان يبلغه النبي صلى الله عليه وسلم للمكلفين للزم ان يكون ثابتا
قبل تبليغ جبريل الرسول صلى الله عليه وسلم والتالي باطل فالمقدم مثله اذ لا فرق
بين الصورتين في عدم علم المكلف بالحكم العبدري ويدل عليه ايضا
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وليس في وسعها العمل بما لم يبلغها وايضا
فان المسلمين حين حرمت الخمر وحولت القبلة كانوا متفرقين في البلاد فبقوا
على العمل بما كانوا عليه حتى بلغهم الخبر وغير ذلك قالوا وهذه حجة

الخصم

وهو ان الحكم الناسخ حكم مجرد فلا يعتد في ايجابه على المكلف علمه به
كسائر الاحكام المجردة فانها اوجبت عليه وان لم يعلمها قلنا هذا
جواب عن شبهة وهو منع ثبوت الوجوب عليه دون علمه به اذ المراد به
بثبوت الحكم تعلقه بالمكلف في الخارج يتوقف على علم المكلف اذ لا بد من اعتبار القدرة
والامتثال وهو متوقف عند جهل المكلف بثبوت الحكم وليس المراد ثبوته في الواقع اذ ليس
هو محل النزاع بل النزاع في تعلقه بالمكلفين فان قيل اذا علم المكلف النسخ ترك العمل بالاول
وتركه له بالنسخ لا بعلمه به اذ العلم لا اثر له قلنا على ان الحكم انقطع بنزول الناسخ
كما في عزل الموكل الوكيل وكما في الطلاق والعتاق والابراء واباحة ثمرة البستان فالجواب
ما قاله الغزالي ان الناسخ هو الرافع والعلم شرط له وعند وجود الشرط يحال على
الناسخ والناسخ قبل وجود الشرط لان الناسخ خطاب ولا يصير خطابا في حق من لم
يبلغه قال في البرهان وعندنا ان المسئلة اذا حققت تصور بما لم يقع
فيها خلاف لانه ان اريد بثبوت النسخ في حق من يبلغه الخبر انه يجب عليه الامر
بحكم الناسخ قبل العلم به فهو الزام المحال وتكليف بما لا يطاق وهو مستحيل عند
الفريقين وان اريد انه اذا بلغه الخبر يلزمه تدارك ما مضى فهذا مما لا امتناع
فيه واذا ردت المذاهب المطلقة في النفي والاثبات الى هذا التفصيل لم يبق
للخلاف تحصيل ابن الانباري في شرحه الخلاف في المسئلة مشهور
وهو مبني على ان كل مجتهد مصيب او المصيب واحد اما من صوب كل مجتهد
فيقول كما قال الامام واما من قال المصيب واحد والحكم متعين وليس لله في المسئلة
الا الحكم الناسخ ولكن المخالف معذور لعدم العثور من غير تفريط فاذا بلغه ذلك
فان كان الوقت قابلا لزمه العمل بمقتضى ذلك الطلب وان انقضى وقت العمل
افتقر القضاء الى امر جديد هذا تحقيق المسئلة والله اعلم
السادسة المختار ان نسخ حكم اصل القياس لا يبقي معه حكم الفرع لنا خرجت
العلة عن الاعتبار بزوال الحكم الذي استنبطت منه وحينئذ فلا يبقى حكم الفرع
قالوا الفرع تابع لدلالة المنطوق لا لعلته قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة
المعتبرة فيه فانها لو بقيت لبقي الحكم فاذا انتفت انتفى الحكم مطلقا

اذا نسخ حكم اصل القياس هل يبقى حكم الفرع ام يزول بزوال الاصل اختلفوا فيه فذهب
ابو حنيفة الى بقايه كما نقل عنه امام الحرمين في البرهان وان كان الامدي كما نقل
عن بعض اصحابه وذهب الباقون الى زواله ومنهم امام الحرمين وابن الحاجب
في مختصريه والامدي في الاحكام والمنتهى واستدلوا بان ثبوت الحكم في الفرع تابع
لحكم الاصل فاذا زال حكم الاصل زال حكم الفرع وبحج العلة عن كونها معنيين لزوال
الحكم الذي استنبطت منه وحينئذ فلا يبقى حكم الفرع قالوا هذه شبهة
الخصم وهي ان الفرع ليس تابعا لحكم الاصل وانما هو تابع لدلالة الاصل على علة الحكم
لا لحكم الاصل والدلالة باقية كما في النحوي اي نحوي الخطاب وهو مفهوم الموافقة
كقوله تعالى فلا تقل لهما اف فان النحوي وهي تحريم الضرب تابع لدلالة المنطوق
لا لحكمه ومع ذلك فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالته كما لا يلزم من انتفاء حكم
المنطوق انتفاء النحوي ابن الانباري في شرح البرهان وهذا عندي مبني
على ان حكم الاصل هل يطاف الى العلة ام لا وعلى مذهب ابي حنيفة ان حكم الاصل لا يضاف
الى العلة والمطاف الى العلة حكم الفرع واذا كان كذلك فالذي نسخ وهو حكم الاصل لا تعلق
له بالعلة وقد بينا فساد هذا الكلام فيما تقدم انتهى واعلم ان في نسخ
الاصل دون الفحوى وعكسه مذاهب ثالثها وهو ما اختاره ابن الحاجب ان نسخ الاقل
لا يستلزم نسخ الفحوى بخلاف العكس وقد تعرض المنهاج لهذه المسئلة ورجح خلاف ذلك
قال الرابعة نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس قلنا هذا ان
جواب عن شبهة الحكم وتقريره انه يلزم من زوال حكم في الفرع فان قيل انما يلزم
ما ذكرتموه ان لو اقتصر الحكم في دوامه الى دوام علته وهو غير مسلم لان اسلام
الطفل محلل باسلام ابيه ولا يلزم من زوال اسلام الاب زوال اسلام الابن وان لزم ذلك
فحاصله يرجع الى نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الاصل وهو باطل لما نقله من
امتناع النسخ بالقياس المظنون فالجواب انه لا خلاف في افتقار الحكم في دوام
الى دوام احتمال الحكمة المعتبرة وان وقع الخلاف في دوام ضابطها حتى لو انتفت
حكمة الحكم المعتبرة قطعا امتنع بقاؤه بعدها لكن ينسخ حكم الاصل بزوال اعتبا
ولا نسلم ايضا ان اسلام الاب موجب لاسلام الابن حتى يلزم من انتفاء اسلامه انتفا

اسلام الابن هذا ما لخصه الشيرازي من كلام الامدي السابعة
نقصان جزء العبادة او شرطها نسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقيل نسخ للعبادة
وقال عبد الجبار نقصان الجزء نسخ دون نقصان الشرط لانا لو كان نسخا لوجوبها
لافتقرت في الوجوب الى دليل ثان وهو خلاف الاجماع قالوا ثبت تحريمها بغير طهارة
وبغير الركعتين ثم ثبت جوازها او وجوبها بغيرها قلنا الفرض انه لم يتجدد وجوب
اتفق العلماء على ان زيادة عبادة على العبادات لا يكون نسخا للعبادات
كزيادة صلاة على صلوات او صوم او حج او زكاة الا ما نقل عن بعض العراقيين بالنسبة
الى تغيير الوسط في الصلاة واتفقوا ايضا على ان نسخ سنة من سنن العبادة ليكون نسخا
لتلك العبادة كنسخ سنن الرأس والوقوف عن يمين الامام صرح به الامدي والغزالي
واختلفوا في ان نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة كالجزء والشرط هل يكون نسخا لتلك
العبادة ام لا حاصل ما فيه ثلاثة مذاهب ما اختاره الامدي وابن الحاجب
وصاحبا التحصيل والحاصل تبعا للامام في المحصول والمنتخب وحكاه الامدي عن الكرخي
وابي الحسين البصري ان ذلك لا يكون نسخا انه يكون نسخا للعبادة مطلقا
حكاه الامدي وغيره عن بعض المتكلمين قال والبه ميل الغزالي التفصيل
بين نسخ الجزء فيكون نسخا للعبادة وبين نسخ الشرط فلا يكون نسخا لها وهو اختيار القاضي
عبد الجبار الشيرازي والبه ميل الغزالي ثم قال وظاهر كلامه يشعر
بانه لا يكون نسخا وعبارة الغزالي في المستصفى فاذا نقص مقدار العبادة نسخ
لاصل العبادة وتنقص السنة لا يكون نسخا وتنقص الشرط فيه نظر واذا تحقق
كان الحاقه بتنقيص قدر العبادة اولى انتهى يظهر ان عبارة الامدي اولى كما نبه
العبدري لنا احتج على المختار بانه لو كان نقص جزء العبادة او شرطها
نسخا لوجوبها لكان الباقي من الركعتين او الاربع عبادة اخرى غير العبادة الاولى
وحسن يفتقر وجوب الركعتين الباقيتين الى دليل اخر غير الدليل الاول ليدل على
وجوبها لكونهما عبادة اخرى والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله
قالوا احتج من صار الى ان نسخ الجزء والشرط نسخ للعبادة لانه قد ثبت تحريم
الصلاة بغير الطهارة ولذلك ثبت تحريمها بغير الركعتين ثم ثبت جوازها بغير طهارة

وثبت وجوبها بغير الركعتين فارتفعت الحرمة وهو حكم شرعي بدليل شرعي متأخر ولا
معنى للنسخ الا ذلك فيكون نسخا لاصل العبادة بغيرها اي بغير الطهارة
والركعتين قلنا اجاب عن شبهة الخصم بان الفرض انه لم يتعدد وجوب بل
كانت الصلاة واجبة وكذلك الطهارة فلما ارتفع احد الواجبين بقي الآخر كما كان وكذا
ايضا كل ركعة من الصلاة كانت واجبة فرفع ركعة منها او ركعتين لا يكون موجبا
لرفع باقي الركعات ومقتضى تحريم الصلاة بغير طهارة وبغير ركعة او ركعتين قبل نسخها
ان كل واحد منها كان واجبا في الصلاة فكان تركه حراما فلما ارتفع ذلك الواجب
ارتفع تحريم تركه ولم ترتفع الصلاة من اصلها العبدري
في شرح المستصفى فرض هذه المسئلة والكلام فيها انما ابتني على خيال فاسد وهو
ان العبادة تنسخ مما كان ينبغي ان تفرض ولا ان تجعل مثله اصلا وذلك لان النسخ انما
يرد على الخطاب المتعلق بافعال العباد لا على العباد اندفع عنه هذا الخيال
ان قلت اهمل الشيخ فروعا ذكرها الامام والآمدي وابن الحاجب اذا وجبت
الزكاة في معلوفة الغنم لا يكون ذلك نسخا لحكم قوله عليه الصلاة والسلام في الغنم
السائمة زكاة لانه لا يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة على ما سبق في ابطال دليل
الخطاب وانما يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة بناء على حكم العقل الاصلي فرفعه لا يكون
نسخا اذا وجب غسل الرجلين على التعيين ثم خير بينه وبين المسح
او خير في الكفارة بين الاطعام والصيام ثم زاد الثالث وهو الاعتاق هل يكون ذلك
نسخا لوجوب غسل الرجلين على التعيين ووجوب التخيير بين الاطعام والصيام
على التعيين الآمدي الحق انه نسخ لوجوب غسل الرجلين وليس نسخا
للتخيير بين الاطعام والصيام لان التخيير بينهما لم يرتفع بضم الاعتاق في التخيير اليهما وان
ارتفع كون غيرهما لا يقوم مقامهما فليس بنسخ لكونه من مقتضيات النقل الاصلي
اذا وقف الله الحكم على شاهدين بقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين
ثم جوز الحكم بشاهد ويمين مخير الواحد فلا يكون نسخا للحكم بالشاهدين على التعيين
الحق انه ليس بنسخ اذا اوجب الله عتق رقبة مطلقة في كفارة الظهار
فتقييدها بعد ذلك بالايمان ان ثبت ان الله اراد بكلامه الدلالة على اجزاء الرقبة المؤمنة

وغيرها كان التقييد بالايمان نسخا والا كان تقييدا للمطلق اذا اوجب الله
قطع يد السارق ورجله على التعيين فاباحة قطع رجله الاخرى بعد ذلك يكون
نسخا للتحريم قطعا ان كانا متنافيين لا يجتمعان والا فلا اذا اوجب الله
غسل عضو زائد على الاعضاء الستة لا يكون ذلك نسخا لوجوب غسل الاعضاء الستة
اذ هي واجبة مع وجوب غسل العضو الزائد ولا لاجزائها عند الاقتصار عليها لان
المرتفع عدم التوقف على شرط آخر وهو مستند الى حكم الاصل العقلي فلا يكون رفعه
نسخا شرعيا وكذلك الحكم فيما اذا زيد في الصلاة شرط آخر اذا جعل اول
الليل غاية الصوم بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فايجاب صوم اول الليل يكون
نسخا ان قلنا ان مفهوم الغاية حجة والا فلا اذا قال تعالوا صلوا ان
لستم متطهرين فاشتراط شرط آخر لا يكون نسخا لانه اما ان يكون نسخا لوجوب الصلاة
مع الطهارة ام لاجزائها او لما فيه من رفع عدم اشتراط شرط آخر او لشيء آخر لا سبيل
الى واحد منها ومن ذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مع قوله صلى الله عليه وسلم
الطواف بالبيت صلاة لا يكون نسخا لوجوب الطواف لبقاء وجوبه ولا لاجزائه ولا
لعدم اشتراط الطهارة الآمدي ولذلك منع الشافعي من الاجزاء بقوله
الطواف بالبيت صلاة وابو حنيفة لما لم يسعه الخبر مخالفه قال بوجوب الطهارة
مع بقاء الطواف مجزيا من غير طهارة حيث اعتقد ان رفع الاجزاء يكون نسخا لحكم الكتاب
مخير الواحد فالجواب ان هذه من فروع الفقه ولم يلتزمها في المحصول في
انها مسئلة زيادة صلاة ليس بنسخ فهذا حظ البحث للاصولي ليتحقق ذلك في المسائل
الفقهية المتوقعة على هذا الاصل ثم ذكر هذه الفروع وكذلك عبارة الاحكام ايضا
في السنة وفيه مسائل
فعله صلى الله عليه وسلم ان وصح فيه امن الجبلة كالقيام والقعود
او تخصيصه به كالضحى والوتر فواضح وما لم يكن كذلك وعلمت صفته لحكم امته
في ذلك الفعل كحكمه مطلقا وقيل يكون حكمهم كحكمه في العبادات خاصة وقيل لا
مطلقا الآمدي السنة في اللغة هي الطريقة فسنة كل احد
ما عرف عنه المحافظة عليه والاكثار منه سواء كان في الامور الحميدة او غيرها وفي

الشرع يطلق على كل ما كان من العبادات ناشئا عن قوله عن النبي صلى الله عليه وسلم
وقد يطلق على ما صدر من الرسول من الادلة الشرعية ما ليس قولا ولا هو معجزا ولا
داخلا في المعجز وهذا النوع هو المقصود بالبيان هنا ويدخل في ذلك اقوال النبي صلى الله
عليه وسلم وافعاله وتقاريره انتهى فعله صلى الله عليه وسلم ان كان من الافعال
الجبلية اي من مقتضى طبع الانسان وجبلته كالقيام والقعود والاكل والشرب
فهو مباح بالاتفاق بالنسبة اليه والى امته وان كان من الافعال التي تختص بها
من خصائصه كالنهي والوتر وما اشبهها فواضح ايضا ان حكمه فيه يكون به
غاير الحكم امته لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول ثلاث هي فرض علي وهي لكم تطوع الوتر والنحر
وصلاة الضحى والحديث ضعيف لم يخرجه احد من اصحاب الكتب الستة نعم
خرجه احمد في مسنده [illegible] فواضح جواب عن القسمين معا اي وان الاول
يكون مباحا والثاني لا يشاركه فيه غيره [illegible] وما لم يكن كذلك اي وما عدا
هذين القسمين فلا يخلو اما ان يكون بيانا لمجمل بقوله كقوله عليه الصلاة والسلام
صلوا كما رايتموني اصلي خذوا عني مناسككم فانه بيان لقوله تعالى واقيموا الصلاة
ولله على الناس حج البيت او قرينة كقطع يد السارق من الكوع فانه بيان لاية
السرقة بقرينة المحال وكغسل اليدين الى المرفقين مع قوله تعالى اغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق كذا مثل ابن الحاجب وفي المثالين نظر من حيث ان اية السرقة
لا اجمال فيها على الصحيح عنده والغسل الى المرافق مستفاد من الاية نفسها
وانما اهمل الشيخ هذا القسم مع ذكر ابن الحاجب له لكونه مصرحا به في المنهاج في
المسئلة الثالثة من الافعال [illegible] وعلمت صفته احوازا عما اذا لم تعلم
صفته من الوجوب والندب والاباحة ولم يذكره الشيخ ايضا لكون المنهاج ذكره
وحكى فيه اربعة مذاهب الوجوب الندب الاباحة التوقف وزاد عليها ثلاثة
ان ظهر في فعله قصد القربة فهو دليل في حقه وحق امته على القدر المشترك بين
الواجب والمندوب والمباح وقد رفع الحرج عن الفعل حكاه الابري
في الاحكام ان فعله عليه الصلاة والسلام اذا لم تعلم صفته محمول على الخطر

وهذا قول من جوز المعاصي على الانبياء عليهم السلام ولكن ان نقول بهذا القول باطل
لان احاد الناس لا يقلب عليه وقوع المعصية فما ظنك بالانبياء صلوات الله وسلامه
عليهم فمن جوز الصغير يكون وقوعها نادرا واجاب ان الصواب في هذه المسئلة
عصمتهم عن الكبائر والصغائر مطلقا كما نقله ابن برهان في الوجيز عن اتفاق
المحققين من العلماء وقد ثبت الامدي قولا ثالثا وهو اباحة الفعل مع ظهور القربة
فليتامل وان علمت صفة فعله صلى الله عليه وسلم اما بنصه على ذلك او بالتعيين
بينه وبين ما علمت صفته ويسوي به او بما يدل على نفي قسمين فيتعين الثالث
او بالاستصحاب في عدم الوجوب وبالقرينة على عدم الاباحة يحصل الندب
وبالقضاء على الوجوب اذا قلنا ان النوافل تقضى وبالادامة مع الترك في بعض
الاوقات على الندب وبعلامة الوجوب عليه كالاذان فقيه ثلاثة مذاهب
انحكم امته كحكمه في ذلك الفعل مطلقا وهذا معنى قولهم يجب علينا الاتاسي
بفعله صلى الله عليه وسلم [illegible] في المحصول قال جماهير الفقهاء والمعتزلة التاسي
واجب ومعناه انا اذا علمنا ان الرسول صلى الله عليه وسلم فعل فعلا على وجه
الوجوب فقد تعبدنا ان نفعله على وجه الوجوب وكذلك الندب والاباحة وكذا
نقله الامدي عن جمهور العلماء والمتكلمين واختاره ابن الحاجب في مختصريه
تعالى والدليل على ذلك قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة و
وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها فنفى الحرج عن المومنين في نكاح
ازواج ادعيائهم بتزويج الرسول صلى الله عليه وسلم فدل ذلك على ان حكمه كحكمهم
وايضا اجماع الصحابة على رجوعهم الى فعله التي علمت صفته عند كل حادثة
واقتدائهم به في ذلك الفعل من غير نكير كرجوعهم بقبلة نسائه صلى الله عليه وسلم
وهو صائم وكذلك بقبلة الحجر الاسود وكتقبيله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو
حرام كذا قاله في المحصول والاحكام وهو غير مستقيم لانه على تقدير صحته وهو
من خصائصه كما صرح به الرافعي وغيره [illegible] وهو مذهب
اليه ابو علي بن خلاد المعتزلي التفصيل بين العبادات كالصوم والصلاة فيجب التاسي
به فيها وبين غيرها كالبيع والنكاح فلا يجب لكنه يندب كما قال الشيرازي وانا

وان كان في العادات فعلى الندب ويتخير الناس به ويستدل بقوله صلى الله عليه
صلوا كما رأيتموني اصلي خذوا عني مناسككم وظاهر المنطوق الوجوب لانه امر ومفهومه
ان غير المذكور لا يجب وهو المطلوب ونقل عنه بن برهان في الوجيز جواز التاسي به
الا في القبيل الذي ظهر اختصاصه به كالنكاح فان التاسي به غير ممكن ولا جائز
ان حكمهم لا يكون كحكمه مطلقا لا في العبادات ولا في غيرها
وتبعه في المحصول والاحكام عن بعضهم بن برهان في الوجيز واليه ذهب
نفر من اصحابنا واصحاب ابي حنيفة وزعموا ان التاسي غير واجب بالسمع بل اخبار
كونه من خصائصه صلى الله عليه وسلم وعلى هذا يكون هذا القسم كالذي لم تعلم
صفته فيما مر فيه ما تقدم من الخلاف الامدي في اخر المسئلة وعلى ما
ذكرناه في فعله يكون الحكم في تركه النانيه اذا قلنا انه عليه الصلاة
والسلام قبل النبوة متعبد بشرع فقيل هو شرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل
عيسى عليهم السلام وقيل ما ثبت انه شرع هذه المسئلة ذكرها بن الحاجب
في اخر القياس قبل الاجتهاد وذكر البيضاوي اصلها في المنهاج الخامسة
انه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تعبد بشرع ولم يتعرض لذلك الشرع فاختار
الشيخ ابي بيانه لا يقال انه لو لم يتعرض لها لما ورد عليه لانه انما التزم اصول
المسايل لان هذه انما قطعنا النظر عنها بنيت عليه كانت اصلا براسها وان كان قد
الابياري في شرح البرهان وكذلك المازري والتبريزي قالوا ان هذه المسئلة لا يظهر لها
ثمرة في الاصول ولا في الفروع البته اذا تقرر ذلك فاعلم ان العلماء اختلفوا في ان النبي
صلى الله عليه وسلم قبل النبوة هل كان متعبدا بشرع ام لا على ثلاثة اقوال لم يترجح في
المحصول والتحصيل والحاصل منها شيء الا التوقف اي في
الوقوع لا في الجواز كما نبه عليه الابياري واختاره تبعا للغزالي والقاضي عبد الجبار
وغيرهم من المحققين انه متعبد بشرع وهو اختيار البيضاوي كما تقدم
ونقل ابن الحاجب في مختصريه قبل النبوة احترزنا به عما بعدها
فان الاكثرين على المنع من ذلك كما اختاره الامدي والبيضاوي تبعا للمحصول وقيل كان
متعبدا اي مامورا باخذ الاحكام من كتبهم ويعتبر عن هذا المذهب بان شرع من قبلنا

شرع لنا كما اختاره بن الحاجب امام الحرمين سار صلى الله عليه وسلم الى انا اذا وجدنا
حكما شرعيا في شرع من قبلنا ولم يرد في شرعنا ناسخ له لزمنا التعلق به والشافعي
يميل الى هذا وبنى عليه اصلا من اصوله في كتاب الائمة وتابعه بعض اصحابه
متعبدا قال القرافي هو بكسر الباء وهو الذي يظهر لي غيرانه وقع
لسيف الدين في هذه المسئلة كلام يدل على انه بفتحها ولما غيره فلم ار تعرض لذلك
وما قاله الامدي هو مقتضى عبارة البيضاوي ايضا فليتامل مع ان القرافي بعد ذكر قال
قال انه بفتحها فعلى هو شرع نوح اختلف المتبوع لكونه متعبدا بشرع
قبل البعثة على ستة مذاهب حكاها خمسة واهمل منها سادسها بن برهان وهو
شرع ادم عليه الصلاة والسلام شرع نوح قال امام الحرمين واليه ذهب
ذاهبون لقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا قال ويعارضها انه ابراهيم
لقوله ان اولى الناس بابراهيم الذين اتبعوه وهذا النبي شرع ابراهيم
لما تقدم ولقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وهذه الادلة قد
لورودها في التوحيد امام الحرمين والتمسك بها في هذه المسئلة ليس بشيء قطعا
شرع موسى صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى
ونور يحكم بها النبيون الذين من جملتهم فيجب عليه الحكم بها وراجع صلى الله عليه وسلم
التوراة في رجم اليهودي وطلبته القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضي
بالقصاص وليس في الكتب ما يقضي بالقصاص في السن الا التوراة شرع
عيسى عليه الصلاة والسلام لانها اخر الشرايع قبل شريعته وكان الخلق كافة مكلفين
بها وكان صلى الله عليه وسلم من المكلفين قال البرهان وهذا غير سديد من
جهة انه لم يثبت عندنا ان عيسى عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة ولئن
ثبت ابعاثه اليهم فقد كانت شريعته دارسة الاعلام موذنة بالاضمحلال والشرايع
اذا درست سقط التكليف بها جميع الشرايع شرع له قال بن الحاجب
في مختصريه ونقله بعض شراح المحصول عن المالكية لقوله تعالى في الانبياء صلوات الله
وسلامه عليهم اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر بالاقتداء بهداهم وشرعه
من هداهم فشرع عليه صلى الله عليه وسلم اتباعه قال القرافي

حكاية الخلاف فرأنه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا قبل نبوته بشرع من قبله عند
ان يكون مخصوصا بالفروع دون الاصول فان قواعد العقايد كان الناس في الجا
يلزم
مكلفين بها اجماعا ولذلك انعقد الاجماع على ان موتاهم في النار معذبون على كفرهم
فالخلاف انما هو في الفروع خاصة وعموم اطلاق العلما مخصوص بالاجماع
الثالثة اذا اخبرنا واحد بحضرته صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه فيه لم يدل
على القطع بصدقه لنا انه يحتمل انه ما سمعه او ما فهمه او ما علمه او كان قد بينه او
رآه ناخيره وقال في المحصول الحق انه يدل عليه ان كان في امر ديني لم يتقدم بيانه
او تقدم وكان مما يجوز نسخه وكذلك اذا كان في امر دنيوي وعلمنا انه صلى الله عليه وسلم
علم بذلك اذا دعى المخبر علمه به مع استشهاده به اذا اخبر واحد بحضرته
صلى الله عليه وسلم بخبر ولم ينكر صلى الله عليه وسلم على المخبر هل يدل ذلك على القطع
بصدقه ام لا منهم من قال يدل ذلك على صدقه قطعا لانه لو كان كاذبا لانكر عليه صلى الله
عليه وسلم والا كان يقره الله على الكذب مع كونه محرما وذلك محال في حقه صلى الله عليه وسلم
ومنهم من قال لا يدل على القطع بصدقه وهو اختيار ابن الحاجب في مختصريه تبعا للآمدي
في الاحكام وعبارته في منتهى السول اذا اخبر واحد بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم
بخبر وكان النبي صلى الله عليه وسلم ساكتا فاما قاله وكان في الافوار فانه يتقدر بكونه
كاذبا ولم يبد المصلحة في التاخير وكان من الكبايز فيمتنع على النبي صلى الله عليه وسلم عدم
الانكار عليه ويكون السكوت عنه على هذه الشروط دليل العلم بصدقه وسوا كان
المخبر به دينيا او دنيويا والا فلا خلاف لبعضهم واذا تاملت عبارتي الاحكام والمنتهى
ظهر لك ما بينهما لنا اجمع على المختار وهو عدم الدلالة بانه يحتمل ان النبي صلى
الله عليه وسلم ما سمع كلام المخبر لذهوله عنه وان غلب على الظن سماعه وعدم
الغفلة فيحتمل انه ما فهم كلامه وبتقدير ذلك يحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم بكونه
كاذبا فيما اخبر به لكونه متعلقا بامر الدنيا وايضا يحتمل ان يكون تبينه له وعلم ان
انكاره عليه وبيانه ثانيا غير مفيد او امتنع من الانكار لمانع او راى المصلحة في تاخيره
الى وقت اخر وبتقدير ذلك كله يحتمل ان يكون كذبه في ذلك صغيرة وعدم الانكار عليه
في ذلك غايته ان تكون صغيرة في حقه صلى الله عليه وسلم وانفا الصغاير عن الانبيا

غير

غير مقطوع به كما قاله الآمدي وابن الحاجب في منتهى السول وعبارته في الصغير او
صغيرة وفي بعض نسخه او صغره بتشديد الغين وحذف الياي استصغر النبي صلى
عليه وسلم كذبه وعلمنا انتفى الاصغار اني وقال في المحصول يشترط في
تفصيل ذلك في المحصول والتفصيل والحق ان يقال اما ان يخبر بامر
متعلق بالدين او الدنيا فان كان عن الدين فسكوته صلى الله عليه وسلم عن الانكار
يدل على صدقه لكن بشرطين ان لا يكون قد تقدم بيان ذلك الحكم
ان يجوز تغيير ذلك الحكم عن ما بينه فيما قبل وهذا معنى قوله وكان مما يجوز نسخه
واما وجب اعتبار هذين الشرطين لان بيان الحكم لو تقدم واما عدم تغيره كان فيما
سبق من البيان ما يغني عن استيفائه واما ان يخبر بامر يتعلق بالدنيا ويقره صلى الله
عليه وسلم على ذلك فاقوال يدل على الصدق باحد شرطين ان يعلم
انه كان حاضرا علم النبي صلى الله عليه وسلم بما اخبر به ان يستشهد المخبر
بالنبي صلى الله عليه وسلم ويدعي علمه بالخبر عنه قال فيجب صدق الخبر في
هذين الوجهين لان سكوته صلى الله عليه وسلم يوهم بالتصديق فلو كان المخبر
كاذبا لاوهم سكوته صلى الله عليه وسلم صدقه وهو غير جايز اما اذا علمنا انه سلى
عليه وسلم لا يعلم المخبر عنه فلا يلزم من سكوته التصديق لاحتمال التوقف
الرابعة اذا اخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم ان ذلك لو وقع لعلموه
ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعا للعادة واختار في المحصول انه لا يفيد الا الظن
هذه اربعة المختصر وهي فيما اذا اخبر شخص عن امر محسوس بحضرة
جمع عظيم ولم يكذبوه بل سكتوا ولا حامل لهم على السكوت وعلم ان ذلك لو وقع لعلموه
كما اذا اخبر ان لا يخفى منه بسقوط خطيب من على منبره وسكت الحاضرون فهل
يقطع بصدقه اما الذي اختاره في الصغير كما تراه القطع بصدقه لانه يمتنع عادة
اطلاع واحد منهم على كذبه وبتقدير الاطلاع يمتنع عادة سكوت الجمع العظيم عن
التكذيب مع اختلاف الامزجة والدواعي ومنهم من قال لا يدل وهو المختار لان من
المجايز ان لا يكون لهم اطلاع على ما اخبرهم به ولا يعلمون كونه صادقا ولا كاذبا
ولا احد منهم وبتقدير ان يعلم واحد منهم او اثنان كذبه فالعادة لا تحيل سكوت الواحد

والاثنين عن تكذيبه وتقديم علم الجمع محتمل ان مانعا منعهم من التكذيب
واختار في المحصول الاول وتابعه صاحب التحصيل ايضا لانه لا يفيد الا الظن فانه اجاب
عن شبهة الخصم ثم قال واعلم ان هذا الطريق لا يفيد اليقين بل الظن لانا لم نكتف
القطع بامتناع اشتراك الجماعة الذين حضروا في رغبة او رهبة مانعة من السكوت
وان سلمناه لا يستبعد غفلة الحاضرين عن معرفة كونه كذبا اذ ربما لم يتعلق لهم
به غرض فلم يحتوا عنه قوله فهو صادق قطعا مخالف لما صححه
في منتهى الوصول والاحكام ومنتهى السول فان فيها التسوية في التصحيح بين هذه
المسئلة والتي قبلها وحينئذ فالصواب اختياره في المحصول والا فالتفرقة بين هذه
والتي قبلها مشكلة مع كونه صلى الله عليه وسلم يجب عليه ان لا يقر احدا على الكذب
بخلاف غيره من الجمع الكثير الخامسة ترك العمل بشهادته او روايته
لا يكون جرحا لجواز ان يكون الترك قد حصل لمعارض وكذلك حكمه في شهادة الزنا لعدم
النصاب وفي الاشياء المجتهد فيها كشرب القليل من النبيذ وكذلك التدليس على الاصح
كقول من لحق الزهري قال الزهري سمعته من غاب عنه
الاصوليين عقد مسئلة يذكرون فيها طرق الجرح والتعديل وذكر في المنهاج ما يتعلق
بالتعديل وهو اربعة الحكم بشهادته والشاعليه والرواية عنه والعمل بخبره واهمل
ما يتعلق بالجرح فاحتاج الى ذكره من عنده كما اذا اشتهر الراوي عند حاكم فترك الحاكم العمل
بشهادته لا يكون ذلك جرحا في الراوي وكذلك الحاكم فيما اذا ترك العالم العمل برواية
راويه يجوز ان يكون ترك العمل بالشهادة والرواية لوجود معارض او وجب التوقف من
قلة ضبط او غلبة نسيان لا بسبب جرح الشاهد والراوي وكذا اذا رد الحاكم شاهد
الزنا لا يكون جرحا له ايضا ان العدالة لا تنافي وجوب الحد عليه لجواز ان يكون سبب
الحد نقصان النصاب الامدي وكذلك كلما يوجب الحد على المشهود عليه
اذا لم يكمل نصاب الشهادة لانه لم يات بصريح القذف وانما جاء ذلك بمعنى الشهادة وليس من
الجرح ايضا الحد في المسايل الاجتهادية كشرب القليل من النبيذ وما اشبه ذلك
كاللعب بالشطرنج اذا كان المجتهد يرى ذلك مذهبا له كما قال الشافعي احد الخلفاء
اذا شرب القليل من النبيذ واقبل شهادته لان اقدامه عليه لا يدل على معصيته في ظنه

القرافي الشافعي يقول الناديات تحمل المفاسد الا الحصة بدليل ان اليهود
الصبيان والمجانين والبهائم استصلاحهم فالحنفي غير عامل لمصلحة تقليده وهو
موقع لمفسدة التوسل الى افساد عقله فان القليل قد يزيد فيسكر فاحد لذلك وهذا
حسن لكن يرد عليه ما قاله الشيخ عز الدين ان المشروع الاستصلاح غير محدود
بحد وما عهدنا في الشرع حدا على مباح فيتعين اما عدم الحد واما معصيته وحد
وعدم قبول شهادته كما ذهب اليه مالك رضي الله عنه واختلف في الراوي اذا ليس
اي لبس في روايته كما اذا قال من لحق الزهري اي انا بعد عصر وروى عن من
لقيه هذا مثله بعض الشراح ولم يمثله بما اذا عاصر وروى عنه بواسطة
الزهري سمعه انه سمعه اي والحال ان هذا الكلام يكون سببا انه سمعه
لا انه فصل الابهام والا كان تدليسا قادحا فقيل يقدح ذلك في عدالته لانه اوهم
التدليس باخبار بغير الواقع والمختار ان ذلك ليس بقادح لان العدالة محققة
وسكتنا في فصل التدليس لاحتمال التوسط ومن التدليس ايضا ما قاله الامدي
وابن الحاجب ان يقول الراوي حدثنا فلان وراى النهر وقد ابن الاحوال فوهم انه يريد
النهر الذي بالشام وهو جيحان وهو يعني غير الذي بنهر عيسى او جيحون فلا يقدح
ذلك لانه ليس بكذب ولم يعلم انه قصد الابهام والسادسة التصحابي
من راه عليه الصلاة والسلام وان لم يروعنه ولم تطل صحبته له وقيل هو من طالت
صحبته وقيل من روى عنه وطالت صحبته والمثل لفظية وان ابنى على قبول
روايتهم بغير تزكية كما سياتي اختلفوا في مسمى الصحابي على خمسة
اقوال حكى منها ثلاثة وهو المعروف عند المحدثين كما قاله النووي
في التقريب والتفسير واختاره الامدي في الاحكام والمنتهى وابن الحاجب في مختصريه
واليه ذهب احمد بن حنبل واكثر اصحاب الشافعي رضي الله عنهم ان الصحابي من
راى النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه ولو ساعة كما قاله الامدي او لحظة كما
قاله الشيرازي وان لم يختص به اختصاص المحدث ولا روى عنه ولا طالت صحبته
ان الصحابي من صحبه صلى الله عليه وسلم واختصر به انه
اختصاص المحدث وطالت صحبته وان لم يروعنه ما ذهب اليه

عمر من يجب ان الصحابي من اجتمع فيه مع الصحبة الطويلة المفيدة الاختصاص
الرواية واخذ العلم عنه صلى الله عليه وسلم ما حكاه النووي رحمه
في التقريب عن سعيد ابن المسيب انه لا يعد صحابيا الا من اقام معه صلى الله عليه
وسلم سنة او سنتين وغزى معه غزوة او غزوتين من ادرك
زمانه صلى الله عليه وسلم وان لم يرو حكاه القرافي في شرح التنقيح حجة الاول
ان الصاحب مشتق من الصحبة وهي صادقة على القليل والكثير فيكون للقدر المشترك
بينهما دفعا للاشتراك المجاز كالزيادة والحديبية قالوا ذاري وحتى للمرة الواحدة
وايضا لو حلف لا يتزوج فلانا حنث بصحبته لحظة كذا قال الآمدي وابن الحاجب
وان كان المنقول عند الشافعية عدم الحنث لبنا الايمان عندهم على العرف واعتبر
من شروط طول الصحبة وجوهين ان الصاحب في العرف انما يطلق
على الملازم الذي طالت صحبته وكثرت كاصحاب الجنة والكهف والقرية والحديبية
وما اشبه ذلك دون غيرهم وانابت في هذه الصور بنت فيما نحن فيه دفعا للاشتراك
والمجاز وجوابه ان كان المراد بالعرف العرف العام يقتضي ذلك ولهذا قال الغزالي
الاسم يطلق الاعلى من صحبه ثم يكفي الاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن
العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ولا حد لذلك الكثير متفق بل تقريبي
لو كان من صحبه لحظة صحابيا حقيقة لما صح نفي الصحبة عن الوافد والراكب والقالي
باطل فالمقدم مثله اذ لا يقال لواحد منهما صحابي بل يقال وفد عليه ورآه لحظة
وصحبة النفي علامة المجاز واجيب بانه يصح نفي الصحبة الطويلة عنهما وهي اخص
من مطلق الصحبة والملزوم منتف في الاخص نفي الاعم [illegible] والمسألة لغوية
اي ان النزاع فيهما راجع الى الاطلاق اللغوي وان ابنى عليها مسئلة علمية وهي كون
الصحابة عدولا فلا يحتاج الى تزكيتهم خلافا لغيرهم كما سيأتي في المسئلة الثامنة ولا
اشتباه في بنا مسئلة علمية على مسئلة لغوية وان كان بعضهم قال بنى عليها غير ذلك
من المسائل ايضا فلينا مل حقيقة الرؤية النظر في دين لم يكتف فانه صحابي بالاتفاق
ويرد ايضا نحو من رآه صلى الله عليه وسلم من بعد ولم يحضر معه ولم يسمع منه صلى الله
عليه وسلم مع انه ليس صحابي لغة واشرعا كما صرح به بعض شراح المختصر وكذلك ينظر فيمن

رأى النبي صلى الله عليه وسلم صبيا السابعة اذا قال المعاصر العدل
للغير صلى الله عليه وسلم انا صحابي احتمل الخلاف هذه سابعة المختصر
وهي فيما اذا قال العدل المعاصر للنبي صلى الله عليه وسلم انا صحابي فهل يصدق
في ذلك حتى يحكم له بالصحبة لوجود احد امارتي الثابته له ام لا يقبل قوله مرادا لكونه
متهما بدعوى منزلة يفيد النفسه كما لو قال انا عدل او شهد لنفسه بحق قال هنا احتمل
الخلاف اي جنس الخلاف قال لغو واللام للجنس لا للعهد اي احتمل ان يأتي فيه خلاف ما
والصواب عدم قبوله فيما ذكر من الوضوابط للآمدي في الاحكام وان لم يتعرض للمسئلة في منتهى
السول لو قال من عاصره صلى الله عليه وسلم انا صحابي مع اسلامه وعدالته صدق
وحمل الخلاف في عبارة الاحكام على الظاهر صدقه ويحتمل انه لا يصدق في ذلك ولو قدم
لفظ العدل على لفظ المعاصر لكان احسن الثامنة الاكثر على عدالة
الصحابة وقيل كغيرهم وقيل الى حين الفتنة بين علي ومعاوية فلا يقبل الداخلون
فيها لان الفاسق غير معين وقالت المعتزلة عدول الا من قاتل عليا لنا ان الله تعالى
اثنى عليهم فعا تعالى بمحمد رسول الله والذين معه الاية وكذلك الرسول بقوله صلى الله عليه
وسلم اصحابي كالنجوم هذه المسئلة الموعود بذكرها في السادسة
وهي في عدالة الصحابة رضي الله عنهم وحاصل ما حكي فيها اربعة اقوال
ما اختاره امام الحرمين ولكل الامام واتباعه والآمدي وعليه اكثر اتباعة السلف
وجماهير الخلف وهو الحق الذي لا يبغي غيره انهم عدول بمعنى انهم لا يكذبون
في الرواية والشهادة الى تزكية الا عند ظهور المعارض كما اتفق لما عز في الزنا ولسارق
رداء صفوان وغير ذلك ان حكمهم حكم غيرهم في لزوم البحث عن
عدالتهم انهم عدول الى حين الاختلاف والفتن فيما بينهم وهو اخر
خلافة عثمان واول خلافة علي ومعاوية رضي الله عنه
الوصول بعا للآمدي والقاضي بذلك اختلفوا فمنهم من قال الداخلون فيها لا تقبل
روايتهم لان الفسق حصل من طائفة منهم غير معينة وقيل لا يقبل الا من قاتل عليا لانه
هو الذي حصل منه الفسق بالتعدي على امام الحق ما ذهب اليه المعتزلة ان الكل عدول لانه قاتل عليا
رضي الله عنه لخروجه عن الامام الحق القرافي في شرح التنقيح ومعنا

قول العلماء الصحابة عدول اي الذين كانوا ملازمين له المهتدين بهداه الذين
فاضت عليهم انوار صلى الله عليه وسلم وهم المراد بقوله صلى الله عليه وسلم
اصحابي كالنجوم ايما من راه مرة او اكثر وطالت مدته فلا يلزم عدالته مطلقا بل فيهم
العدل وغيره في الحصول وقد بالغ ابراهيم النظام في الطعن فيهم
على ما نقله الحافظ في كتاب الكفاية وانا رينا بعض الصحابة يقدح في بعض ذلك
يقتضي توجه القدح اما في القادح ان كان كاذبا واما في المقدوح فيه ان كان صادقا
واجاب بان الايات الاتية تدل على براءتهم من جميع ذلك فيجب علينا ان نحسن
الظن بهم الى ان يقوم دليل قاطع على الطعن فيهم
اثنا عليهم اي الدليل على عدالة الصحابة رضي الله عنهم ثنا الله عليهم بقوله
تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الى اخرها فلولم
يكونوا عدولا لما اثنا عليهم وكذلك قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس لقد
رضي الله عن المؤمنين والسابقون الاولون وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا
وهو خطاب مشافهة وغير ذلك من الايات
وكذلك اثنا الرسول عليهم صلى الله عليه وسلم بقوله اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم فلولم يكونوا عدولا لما حصل الاهتدا باقتدائهم والحديث ضعيف
عبد بن حميد في مسنده والدارقطني في الفضائل من حديث ابن عمر مرفوعا وسيل الفراء
عنه فقال منكر ولا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابن حزم خبر
مكذوب موضوع باطل لم يصح قط استدل ايضا بقوله صلى الله عليه وسلم لا
تسبوا اصحابي وقوله لو انفق احدكم مل الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا
نصيفه وقوله خير الناس قرني وقوله ان الله اختار لي اصحابا واصهارا الله
وانتصارا واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل
ما ظهر واشتهر بالنقل المتواتر من مناصرتهم له صلى الله عليه وسلم وهجرتهم
اليه والجهاد بين يديه والحافظة على امور الدين وقتلهم الاصل والاولاد في
محبته صلى الله عليه وسلم ولا ادل على العدالة اكثر من ذلك وعندنا فالواجب
ان يحمل كل ما جرى بينهم من القتن على احسن محامل وان ذلك انما كان لما ادى اليه

اجتهاد

اجتهاد كل فريق على اعتقاده ان كان مجتهدا مصيبا وان قلنا ان المصيب واحد
بعينه فلا يضرنا ذلك ايضا لان الاجماع منعقد على جواز ذلك اما الحربين
فان قيل ما تصنعون به من تعديل الرسول صلى الله عليه وسلم لا يتضمن نصا بعدم
وقد احدث بعضهم هنات وانتم مرتقبان تزول اقدامها فتعثر العدالة فالجواب
ان نحن لم ندع عصمتهم وان ادعينا ان الاصل فيهم العدالة فزال ما بعضهم ذلك
لا ينافي الاصل
التاسعة حذف بعض الخبر ممنوع ان كان غاية او
استثنا ونحوها كقول الراوي نهى عن بيع الثمار حتى تزهى وقوله عليه الصلاة
والسلام في الربويات الا سواء بسواء مما لم يكن غير ذلك جاز عند الاكثرين وقال الاقلون
لا نعرف قبحه خلافا
اذا سمع الراوي خبرا وارد نقل بعضه دون
بعض فان كان المحذوف محلا بالحكم الذي تضمنه الباقي لم يجز الحذف كحذف الغاية
من قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الثمار حتى تزهى اي تحمر رواه البخاري
ومسلم عن انس فان حذف الغاية يخل بحكم الباقي لانه يلزم منه المنع من بيع
الثمار مطلقا وهو باطل ومن ذلك نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام
حتى يحوزه التجار الى رحالهم وكحذف الاستثنا في قوله صلى الله عليه وسلم في
الربا لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سوا
بسوا رواه مسلم فان حذفه يخل بحكم الباقي اذ يلزم منه منع بيع الذهب بالذهب
والورق بالورق مطلقا وهو باطل
ونحو ما اذا حذف الشرط والصفة
والبدل نحو قوله صلى الله عليه وسلم من قا او رعف او مذي فليتوضا وضوءه
للصلاة فالحذف في جميع ذلك لا يجوز لما فيه من تغيير الحكم وتبديل الشرع يقال
رعف يرعف كعقد يعقد
وان كان غير ذلك الي وان كان المحذوف
لا يخل بحكم الباقي كقوله صلى الله عليه وسلم لما سيل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه
الحل ميتته وكقوله صلى الله عليه وسلم المؤمنون شكا فادما ثم يشفى بدنه كلهم
ادنا هم الحديث فالذي ذهب اليه الاكثرون كما قاله ابن الحاجب في مختصره جواز ذلك
بشرط ان لا يتعلق المذكور بالمحذوف تعلقا يغير معناه لان ذلك بمثابة
اخبار متعددة سمعها جاز له رواية بعضها دون بعض وذهب الاقلون وهم

اكثر المانعين منقل الخبر بالمعنى الى ان الحذف والاقالة هنه غير جايز لقوله صلى الله
عليه وسلم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فادا ها كما سمعها وقد نقل الامدي الخلاف
في هذا القسم في الاحكام والمشهور امام الحرمين ان كان المسكوت عنه
حكما متميزا عما نقله ولم يكن بينهما تعلق ولم يحتمل البيان في المروي بترك البحث
جاز والا فلا وتردد كلام الشافعي رضي الله عنه فيما روي عن ابن مسعود
رضي الله عنه في الاستنجا اني صلى الله عليه وسلم نجرين وروثة فالقاها وقال انها
ركس وفي رواية اخرى ايتني بثالث يحتمل ان يحمل الاقتصار على الاولى دون الرواية
الثانية ام لا لان السكوت عن الثالث لا يحل بنقل الراوي وبيان انها ركس والزم بهم
الاكتفا بحجرين ثم قال الذي اختاره ان الراوي ان قصد الدلالة على تخليس الروثة
جاز الاقتصار وان قصد ما يجزي في الاستنجا فلا وتعقبه الابناري في شرح البر
وضعفه وقال ما تردد فيه الشافعي رضي الله عنه موضع تردد
العاشر خبر الواحد مقبول في الحدود خلافا للكرخي والبصري ولذلك فيما تعم
به البلوى كرواية ابن مسعود رضي الله عنه في مس الذكر وابي هريرة في رفع اليدين
خلافا لبعض الحنفية ثمانية مسئلتان ذكرها ابن الحاجب تبعا للامدي
اختلف الناس في قبول خبر الواحد فيما يوجب الحد كالزنا والسرقة
وما اشبهها فذهب الشافعية والحنابلة وابو يوسف وابو بكر الرازي من اصحاب
ابي حنيفة رضي الله عنه واكثر الناس الى قبوله وذهب الكرخي وابو عبد الله البصري
الى عدم القبول حجة الاكثرين ان ذلك يغلب على الظن فوجب قبوله لقوله صلى الله
عليه وسلم نحكم بالظاهر ولانه حكم يجوز اثباته بالظن بدليل ثبوته بالنسا
ونظائر الكتاب فجاز اثباته بخبر الواحد كسائر الاحكام الظنية احتج الخصم بان
خبر الواحد يوجب الشبهة لاحتمال كذب الراوي وكل ما يوجب الشبهة يسقط به
الحد لقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات وجوابه انه لو كان احتمال
كذب الشهود واحتمال كون المراد من الكتاب غير ما فهم من ظاهره شبهة موجبة
الحد وليس كذلك بل الحد ثابت بهما اتفاقا فان فرقوا بين الشهادة والرواية بان احتمال
الكذب في الشهادة اقل لتعدد الشاهد بخلاف الراوي اجيب بان احتمال الكذب في

الرواية

الرواية ابعد لكونها ثبت شرعا عاما بخلاف الشهادة قوله وكذلك فيما تعم به البلوى
هذه المسئلة الثانية وهي من خبر الواحد فيما تعم به البلوى اي تشتد الحاجة اليه ولا تختص
بشهد دون شخص هل يقبل ام لا كخبر ابن مسعود في انتقاض الوضوء بمس الذكر وكخبر ابي هريرة
رضي الله عنه في رفع اليدين عند الركوع الجمهور على قبوله ايضا لبعض الحنفية كالكرخي
وغيره في اشتراطهم التواتر فيما تدل كلمة لان الامة اجمعوا على قبول خبر الواحد
في تفاصيل الصلاة كالاركان والشرايط لانها وان كانت متواترة على الجملة الا انها لم تتواتر بخصوصياتها
وكذلك اختلفوا العلماء فيها وهي مما تعم به البلوى وايضا اجمعوا على قبول خبر الواحد في
الفصد والحجامة وما يجري مجراهما من الامور التي تعم بها البلوى وايضا يجوز القياس
فيما تعم به البلوى مع انه اضعف من خبر الواحد بدليل تقدمه عليه فاثباته بالقوي
اولى احتج الخصم بان العادة تقضي بتواتر ما تعم به البلوى فلا ينقل مثل هذا الخبر الا متواترا
العموم احتياج الناس اليه لوقوعه متواترا في البيع والنكاح والطلاق والعتق وغيرها
اشبهها والجواب منع قضاء العادة بتواتر مثل ذلك والاكتفاء فيه بغلبة الظن ولا نسلم التواتر
في احاديث الطلاق والعتاق ونحوها وان وقع فيها تواتر فبطريق الانتفاء اولا ان النبي
صلى الله عليه وسلم كلفنا بالشاهد الا ان عموم البلوى يقتضي تواترها ومع ذلك فلا
يطرد في غيرها قال بعض المحدثين لا نعرف حديثا تتوفر الدواعي على
مسعود المنقول عنهما مسه لا ينقض ومعنى كلام الترمذي ان حديث النقض
بمس الذكر رواه عدد ليس منهم ابن مسعود واعلم ان الحديث ثابت رواه الاربعة باسناد
لا مطعن فيه عن بسرة بنت صفوان رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله
عليه يقول من مس ذكره فليتوضا وصححه احمد والترمذي وابن حبان والدارقطني والحاكم
وقال انه على شرط الشيخين وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث طلق هل هو الا بضعة
منك قال ابن حبان وغيره انه منسوخ واما حديث ابي هريرة فرواه ابو داود والنسائي
والنسائي ورواه البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه وكبر فاذا اراد ان يركع
فعل ذلك مثله واذا رفع راسه من الركوع فعل مثل ذلك ولا يفعل حين يرفع راسه من
السجود الحادية عشر مقبول المرسل ايضا عند الشافعي اذا ارسله راو اخر

روي عن غير شيوخ الاول او اسنده غير مرسله وان كان الاسناد ضعيفا كما صرح به
في المحصول وزاد الامدي على ذلك ما اذا كان من مراسيل الصحابة الرسل
في اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن ان يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين النبي
صلى الله عليه وسلم فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمي بذلك لكونه ارسل الكلام
اي اطلقه ولم يذكر من سمعه فان سقط قبل الصحابي واحد سمي منقطعا وان كان اكثر سمي
معضلا ومنقطعا واما في اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي صلى الله عليه
وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فسره الامدي وذكر الحاجب وغيره نحوه ايضا
وهو اعم من تفسير المحدثين واختلف العلماء في قبول المرسل فذهب جمهور المعتزلة على ما نقله
عنهم في المحصول الى قبوله ونقله الامدي عن الائمة الثلاثة مالكا وابا حنيفة واحمد رضي الله
عنهم واختاره في الاحكام ومنتهى السول وعبارته والمختار قبول مراسيل العدول مطلقا
وبالغ بعضهم فجعله اقوى من المسند لانه اذا اسند فقد وكل الامر الى الناظر ولم يلتزم صحة
وذهب ابن الحاجب الى قبوله من ائمة النقل دون غيرهم قال الامدي وفصل عيسى بن ابان
فقال مراسيل الصحابة والتابعين وتابع التابعين ائمة النقل مطلقا دون من عداهم
وذهب الامام ومن تابعه الى عدم قبوله ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب
الشافعي رضي الله عنه الى عدم قبوله الا ان اكد بما يقويه كما سيأتي وان كان القاضي
عبد الوهاب قال ظاهر مذهب الشافعي رد المراسيل مطلقا وهو قول اصحاب الحديث
كذا نقله عنه القرافي قال امام الحرمين ان قسم المراسيل كما سيأتي لم يعمل الشافعي بشيء
منها اذا تقرر ذلك يقبل المرسل ايضا الى مع ما ذكر في المنهاج يشير الى ان الشافعي
رضي الله عنه يقبل المرسل اذا اكد بما يقويه كما اذا ارسله راو اخر ذلك الراوي يروي عن غير
شيوخ الاول فان هذه قرينة تغلب على الظن صدقه وكذلك الحكم فيما اذا اسنده غير
من ارسله وان كان الاسناد ضعيفا وقالت الحنفية لا يصح ذلك لان ما لا يصح حجة اذا انضاف
اليه ما لا يصح حجة لا يصير حجة لان المانع من قبوله حالة الانفراد وهو الجهل بعدالة الراوي
الاصل فيه حالة الاجتماع واجاب في المحصول عن هذا وما اشبهه من المرجحات فقال اذا جهلنا
عدالة راوي الاصل لم يحصل ظن كون الخبر صدقا فاذا انضمت هذه المرجحات اليه قوي
بعض القوم وحينئذ يجب العمل به وزاد الامدي اما دفعا للضرر المظنون واما لقوله صلى الله عليه

وسلم اقضي بالظاهر وزاد الامدي ايضا على ابن الحاجب والامام ايضا ما اذا
المرسل من مراسيل الصحابة فان الشافعي رضي الله عنه يقبله مطلقا صرح به في الاحكام
ومنتهى السول وكذلك برهان في الوجيز مثاله قول عائشة رضي الله عنها اول ما بدء به
صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة فانها قطع بانها رؤيته عن بعض ولم
رواية غيرها من الصحابة كابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما فانهما رويا عن صحابة
مثلها ان الشافعي رضي الله عنه نص على قبول المرسل اذا اعتضد باحد امور
خمسة ذكرها الامام وابن الحاجب والامدي وزاد بعضهم سادسا وهو كونه من مراسيل
الصحابة اقتصر البيضاوي على ذكر اثنين منها وهما اذا كان يقول الصحابة او فتوى اكثر
اهل العلم واهمل اربعة ذكر الشيخ منها في الزوائد ثلاثة واهمل واحدا مما ذكر الثلاثة
كان ينبغي له ان يذكره والا فاقتصاره على ثلاثة لا معنى له كما قال في شرحه الاصل انه
اقتصار البيضاوي على شيئين لا معنى له وهو اذا علم من حال الراوي المرسل انه لا يرسل
الا عمن يقبل قوله كمراسيل سعيد بن المسيب قال الشافعي رضي الله عنه واقبل مراسيل
سعيد لانا عتبرناها فوجدناه يسمي بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله اجبت قبول مراسيله
والاستطيع ان اقول ثبت به كتبوه بالمتصل وزاد بعضهم سابعا وهو ما اذا اعتضد المرسل
بالقياس ويفهم من قوله وان كان الاسناد ضعيفا انه لا فرق بين ضعيف الاسناد وصحيحه
وعبارة المحصول لا يدخل فيه صحيح الاسناد فانه قال هذا اذا لم تقم الحجة باسناده ويرد
على عبارة المحصول ما تقدم من كلام الحنفية وعلى عبارة الزوائد فيما اذا كان الاسناد
صحيحا ما الفائدة في قبول المرسل ان العدل حينئذ يكون بالسند الصحيح لا بالمرسل ولا
القول في القياس وجوابه ان الفائدة تظهر في الترجيح عند تعارض الاحاديث
قال القرافي في شرح المحصول ما معناه المرسل هو الذي سقط منه الصحابي فليس فيه
الخلاف في قوله مع ان الصحابة كلهم عدول فلا فرق بين ان يكون التابعين ام لم يذكر
فان قلت قد صدر من بعضهم ما صدر كاعز والغامدية وسارق رداء صفوان فالجواب
ان ذلك نادر بعيد وقوعه منهم جدا والحديث لا يرد بمثل ذلك كالشاهد المزكى يقبل شهادته
وان احتمل طروء ما ينافي التزكية الثانية عشر اذا اسند الحديث وارسله
او رفعه ووقفه او وصله وقطعه فحكمه حكم الزيادة هذا اخر مسايل

المختصر وهي ان الراوي اذا اسند حديثا كما اذا قال مثلا حدثنا ابو معاوية عن الاعمش
عن شقيق عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورواه الباقون مرسلا اي لم يذكروا عائشة رضي الله عنها وكذلك اذا رفع الراوي الحديث
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ووقفه الباقون اي على الصحابة او على من دونهم ولم
يذكر النبي صلى الله عليه وسلم يقال وقفه يقفه وقفا على اللغة المشهورة ويقال اوقفه
في لغة رديئة قاله الجوهري وكذلك اذا وصله الى النبي صلى الله عليه وسلم وقطعوه
اي تركوه واحد من الرواة غير الصحابي وهذا القسم لم يذكره الآمدي في الاحكام ولا الثلاثة
في منتهى السول محكمه حكم الزيادة اي حكم اسناد الراوي ورفعه ووصله
حكم الزيادة التي انفرد بها دونهم لان الاسناد والرفع والوصل زيادة في المعنى وقد ذكره
المنهاج حكم الزيادة حيث قال الخامسة ان زاد احد الرواة وحاصله ان المحلين ان تعدد
قبلت الزيادة وكذلك ان اتحد وجاز الدخول على الآخرين بشرطان لا يغير اعراب الباقي
والا لم يقبل قال امام الحرمين في البرهان من صور المسائل المراسيل ان
يقول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وهذا يجري في الرواية بعضهم
عن بعض في الاعصار المتأخرة عن عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا اذا قال
من اهل عصر قال فلان وما لقيته ولا سمعت من اخبر عنه ومن صوره ان يقول الراوي
اخبرني رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او من فلان الراوي عن غير ان سمعه
ومن صوره ان يقول الخبر من رجل عدل موثوق به رضي عن فلان عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومن صوره اسناد الاخبار الى كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما التحق
هذا القسم بالمرسلات من جهة الجهل بنا على الكتب فروع حكم ما في المحل
الاول مدلول الخبر هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة والا لكان حيث ما يوجد الخبر توجد
النسبة وحينئذ فلا يكون الخبر كذبا اصلا وهو محال انقضى الكلام على مسائل
المختصر شرع في مسائل المحصول قد ذكر منها عشرة مدلول الخبر فاذا قال القائل
العالم حادث فمدلوله الحكم بثبوت الحدوث للعالم لا نفس الحدوث وهو النسبة
قال في المحصول اذ لو كان مدلوله نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيث ما وجد
قولنا العالم محدث كان العالم محدثا لا محالة وهو باطل القرافي وانما يلزم ذلك

باحد طريقين اما ان تكون دلالة الخبر على الخبر قطعية فيلزم من وجود الدليل
القطعي وجود المدلول واما ان يكون الخبر تفسر الخبر فيلزم من وجود الخبر وجود
الخبر للزوم وجود الشيء عند نفسه والطريقان باطلان لان دلالة الالفاظ على
معانيها ظنية والخبر ليس هو نفس الخبر ضرورة فنقول على تقدير وضع اللفظ لنفس
النسبة لا للحكم بها ونطقنا باللفظ الدال على النسبة حيث لا تكون النسبة في نفس
الامر يكون هذا الخبر كذبا بالضرورة فلا يصح لا يكون الكذب خبرا بل
يكون الكذب بعض الاخبار وتعكس هذه القضية كنفسها فيكون بعض الاخبار كذبا
لانها موجبة جزئية نعم ان فسرت الكذب بعدم مطابقة المدلول الذهني لما بطابقه
في الخارج وكان اللفظ موضوعا للنسبة في الخارج لا للحكم بها يتعذر حقيقة الكذب لانه
لا مدلول في الذهن اذا فعدم مطابقته لما في الخارج فرع تقرره في الذهن فحيث لا مدلول
في الذهن على تقدير وضع اللفظ للنسبة الخارجية لا يكون الكذب خبرا واغير خبر
بل لا يوجد البتة لكنا لا نفسر الكذب بهذا التفسير بل بعدم مطابقته لمدلوله كيف كان
ذهنيا ام خارجيا او عدم مطابقته اعتقاد مخبر بما في الخارج كما في قصة المنافقين
وعلى هذا التقدير يكون الكذب خبرا قوله ولا يكون الخبر كذبا تبع فيه
صاحب التحصيل وهو احسن من عبارة المحصول والمنتخب حيث قالا لا يكون الكذب
خبرا كما نبه عليه القرافي في شرح المحصول قال لان الكذب اذا تعذر لملازمة الدليل
المدلول لا يتصف الخبر ابدا الا بالصدق ولا يكون الخبر كذبا واما الكذب في نفسه يكون
متعذرا مطلقا فلا حاجة الى قولنا لا يكون الكذب خبرا الان ذلك يوهم انه قد يكون
غير خبر والمتعذر في نفسه على هذا التقدير لا يوجد مع الخبر ولا مع غيره
اهمل الشيخ الكلام على بقية المسئلة ولا بد من ذكرها كما صرح به المحصول والمنتخب
والتحصيل والحاصل قال وبقي هنا البحث عن ماهية الحكم الذهني فانه
لا يجوز ان يكون المراد الاعتقاد لان الانسان عن ما لا يعتقد فيه البتة وان
من لا يعتقد ان زيدا في الدار يمكنه والحالة هذه ان يقول زيد في الدار ولا يجوز
ان يكون المراد منه الارادة لان الاخبار قد يكون عن الواجب والممتنع مع ان الاخبار
لا تتعلق بهما لان ترجيح احد الطرفين على الآخر والواجب متعين الوقوع والممتنع

منتفي الوقوع فلم يثق الا ان يكون الحكم الذهني هو كلام النفس الذي لا يقول به احد
الا اصحابنا الثاني المخالف الذي لا نكفره ولكن ظهر عنادا لا نقبل
روايته لان عناده يقتضي جرأته على الكذب اعلم ان المزاج ذكر مسئلة
الكافر الموافق هل نقبل روايته ان اعتقد حرمة الكذب كالمجسمة واحترز بذلك عن
المتدينين بالكذب كالخطابية من الرافضة فان الامدي قال لا نعرف خلافا في امتناع
قبول روايتهم لانهم يرون شهادة الزور لموافقيهم فمذهبهم والمنصوص من هذا النوع
التنبيه على زيادة شرط في مسئلة المزاج وهو انا نمنع روايته نظرا بشرط ان لا يكون
معاندا اي ظهر له الحق وعاند فيه لان المعاند يكذب مع علمه بكونه كاذبا وذلك
يقتضي جرأته على الكذب فوجب ان لا نقبل روايته في شرحه الاصل والمراد
بالموافق الموافق في القبلة والمخالف المراد به فيما كاليهود والنصارى
هنا المخالف لا نكفره لا يستقيم مع تفسيره ثم ان يصير معناه الكافر الذي لا نكفره وهو
باطل لتناقضه ولرد روايته اجماعا كما صرح به الامدي وغيره فالمخالف هنا هو اهل
الاهواء المضلون لقبلتنا كالمشبهة وغيرهم وكلهم غير المتدين فلو قال الموافق الذي
لا نكفره او المعاند كما قال صاحب الحاصل لكان حسنا ولكنه تبع التحصيل والمحصول
في تعبيرهم بالمخالف القرافي في شرح المحصول عن بعض مشايخه ان
العبد لو روى حديثا يتضمن عتقه قبلنا روايته ولو شهد شاهدان بتضمن عتقه رددنا
لعموم الرواية فيه وقوع فيه فيجعلان يثبت شرعا عاما ويدخل ضررا على غير الى يوم
القيامة بخلاف الشهادة الثالث قال جماعة من المعتزلة الاجماع على العمل
موجب الخبر يدل على صحته قطعا لان الظاهر ان يقبله بعضهم ويرده بعضهم
وما قالوه باطل الرابع قال بعض الزيدية بقاء الخبر المنقول مع توفر الدواعي على ابطاله
يدل على القطع بصحته وما قالوه ليس بشيء اذا اجمعت الامة على العمل بموجب
الخبر يفتح الخامل يكون العمل به دليلا على القطع بصحته اختلفوا فيه فذهب ابو هاشم
والكرخي وغلمته ابو عبد الله البصري الى ان الاجماع على العمل لموجبه يوجب القطع
بصحته سواء كان احاد ام لا كما صرح به في الحال قالوا لان المعهود من عادة السلف ح
اذا كان الخبر مظنونا ان يقبله البعض ويرده البعض فاتفاقهم على العمل بموجبه دليل
على القطع بصحته واجاب عنه في المحصول بان هذه العادة ممنوعة بدليل اتفاقهم على
حكم المحبوس بخبر عبد الرحمن وما قالوه باطل لاحتمال ان يكون اجماعهم
على العمل به بدليل اخر غير هذا الذي لا يمنع تواردا دلة على مدلول واحد وايضا فان
عمل الامة لموجب الخبر لا يتوقف على القطع بصحته لان العمل بخبر الواحد واجب في حق
العمل فلا يكون عملهم به متوقفا على القطع بصحته كذا اجاب في المحصول
القرافي في شرحه وانا سلمنا جواز الاقدام على العمل بالخبر الذي لا يقطع بصدقه
لكن اذا عملوا به وهو عندهم خبر واحد غير معلوم الصدق لهم صار معلوم الصدق
لنا انهم معصومون عن العمل بالخطا منقطع بصدقه اذا عملوا به وهو الذي قاله ابو هاشم
الرابع اي من فروع المحصول وهو ان بعض الجبرية ذهب الى ان الخبر اذا
اشتهر نقله الناس توفر الدواعي على ابطاله وعجز العدو عن الطعن فيه يدل ذلك
على صحته كما قاله في المحصول والتحصيل والحاصل على القطع بالصحة كما قاله هنا قال
في المحصول كخبر الغدير والمنزلة وفرع ذلك في شرحه بان الغدير هو موضع قال فيه النبي
صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فان عليا مولاه وحديث المنزلة حديث اخر
وهو قوله صلى الله عليه وسلم لما خرج من المدينة واستخلف عليا رضي الله عنه شق
عليه لتاخره عن الجهاد فقال له صلى الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هارون من موسى
اشار الى استخلاف موسى هارون عليهما السلام على بني اسرائيل لما ذهب لمناجاة ربه قصد
بذلك تسكينه وتسهيل تخلفه بعده فاستدلوا بان هذين الحديثين سلم نقلهما في زمان بني امية
مع توفر دواعيهم على ابطالهما وما قالوه ليس بشيء لاحتمال ان ذلك لخبء كان من باب الاحاد
او لامر اشتهر فيما بين الناس بحيث عجز العدو عن اخفائه ولان الصارف عن بني امية
وان حصل لكن الدواعي من جهة الشيعة حصلت ولان الناس اذا منعوا من افشاء
فضيلة انسان كان عشقهم له وحرصهم على ما ذكر من مناقبه اشد فلم اذا لم يتحوا
الخامس تمسك جماعة في القطع بالخبر فان العلماء بين محتج به ومتوقف
له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو ضعيف لاحتمال ان يكون قبوله كقبول
خبر الواحد السادس اذا كثرت الروايات مع قلة مخالطته لاهل الحديث فان امكن
تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمن قبلت والا فلا اذا ورد حديث واقترنت

الاية فيه على قولين منهم من احتج به واخذ على ظاهره ومنهم من اشتغل بتاويله
فهل يكون ذلك اتفاقا منهم على قوله فيه مذهبان وهو المختار ان ذلك لا
يكون اتفاقا انه يكون كما حكاه في المحصول عن كثير من الفقهاء
والمتكلمين وجعلوا من ذلك خبر الاجماع وامثاله وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع
امتي على ضلالة فاذا راى الاختلاف فعليه بالسواد الاعظم وهذا الحديث قد روي
من طرق كثيرة بالفاظ مختلفة منها ما رواه ابن ماجه مرفوعا عن انس رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم لكن في سنده معاذ بن رفاعة ضعفه يحيى بن معين وابن عدي وزقه
احمد وابن المديني وفيه ايضا ابو خلف الاعمى قال فيه يحيى الزاب وهو
ضعيف اي تمسكهم بذلك ضعيف لاحتمال ان يكون اقبالهم على ذلك الحديث كما قبالهم
على غيره من اخبار الاحاد في المحصول ويمكن ان يجاب عنه بان خبر الواحد
انما يقبل في العمليات لا في العلميات وهذه المسئلة علمية اعني الاجماع فلما قبلوا هذا الخبر
فيها دل ذلك على اعتقادهم صحته واجاب عنه بانا لا نسلم ان كل الامة قبلوه بل كل من
لم يحتج به في الاجماع لعن فيه بانه من باب الاحاد فلا يجوز التمسك به في مسئلة علمية

السادس اي من فروع المحصول وهو ان الراوي اذا اكثر من الرواية
هل يقبل ام لا يخلوا اما ان يجالس اهل الحديث وتطول صحبته معهم ام لا فان طالت
صحبته معهم واكثر قبلت لان كثرة الصحبة غالبا تشعر بكثرة الرواية وان اكثر من الرواية
مع قلة مخالطته لاهل الحديث فان امكن تحصيل كثرة الرواية ذلك القدر في مثل ذلك الزمن
قبلت احاديثه وتخلف الامكنة باختلاف الاشخاص في الذكاء والمواضبة والحرص على
التحصيل وشبه ذلك والا اي وان لم يكن تحصيل ذلك القدر في مثل ذلك
القدر من الاحاديث في ذلك الزمن في المحصول توجيه الطعن في الحال الاي
في القدر الممكن وغيره وهذا كله في الصحابة واما بالنسبة اليهم فنقبل رواياتهم مطلقا
والمكثرون منهم ستة في تهذيب الاسماء واللغات روينا عن الامام احمد قال
ستة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اكثر الرواية عنهم عمر واولهم ابو هريرة
ثم ابن عمر ثم جابر وابن عباس وانس وعائشة رضي الله عنهم ما يبغي التنبه
عليه هاهنا من المحصول في اول المسئلة وهو عكس هذه اذا لم ير الا حديثا واحدا فهل يقبل

منه ام لا المازري في شرح البرهان مذهب المحققين قبوله وربما انكر بعض
المحدثين روايته لان اقلاله يدل على عدم اهتمامه بدينه وهو قادح فيه
السابع اذا لم يعرف نسبة وكان له اسمان وهو باحدهما اشهر جازت الرواية عنه فان كان
متردد بينهما وهو باحدهما مجروح والاخر معدل فلا الثامن اذا ارسل حديثا ثم اسنده
اخر او وقفه على الصحابي ثم رفعه قبل فلو كان من شانه ارسال الاحاديث اذا رواها
فاتفقان روى حديثا مسندا ففي قبوله مذهبان وهي مسئلة المنهاج فان قبلنا فقال
الشافعي لا اقبل شيئا من حديثه الا اذا قال فيه حدثني او سمعت دون غيرها من
الالفاظ المومهة وقال بعض المحدثين يختص القبول بسمعت هذا
سابع فروع المحصول وان كان المنهاج تعرض لشيء من ذلك في الكتاب السادس في التعادل
والتراجيح وهو ان الراوي اذا كان له اسمان فان عرف نسبته باحدهما فلا كلام في قبول
روايته وان لم يعرف نسبته فان اشتهر باحد الاسمين قبلت روايته ايضا
الغزالي في المستصفى ولا يشترط كون الراوي معروفا النسب بل اذا عرفت عدالة الشخص
بالخبرة قبل حديثه وان لم يكن له نسب فضلا عن ان يكون ممن لا يعرف وذكر في المحصول
ويختصر البديع نحوه ايضا وان كان متردد بينهما ولم يشتهر باحدهما وهو باحدهما مجروح
وبالاخر معدل لم يقبل روايته لاجل التردد الحاصل من جواز الرواية وعدم جوازها ولما ذكر
شيء من ذلك من التدليس ابن الصلاح اكثر ما نشا التدليس من تدليسهم بهذا النوع فقال
محمد ابن السايب الكلبي صاحب التفسير هو ابو النضر الذي روى عنه محمد بن اسحق حديث
تميم الداري وعلي بن بذاء وهو حماد بن السايب الذي روى عنه ابو اسامة حديثه كما
كل المسك دباغه في شرح المحصول فايدة اذا اشترك رجلان في الاسم والنسب
واحدهما عدل والاخر فاسق فاذا روى خبر عن هذا الاسم لم يقبل حتى يعلم انه من العدل
لاحتمال كونه من الرجل الاخر الشيخ ابو اسحاق الشيرازي
في اللمع ابو بكر ومن جلد معه في القذف تقبل روايتهم لانهم انما اخذوا الفاظهم مخرج
الشهادة وجلد عمر رضي الله عنه باجتهاد فلا يجوز ترك روايتهم الثامن
اذا ارسل حديثا هذا هو الفرع الثامن من فروع المحصول قال فيه اذا ارسل حديثا
واسنده غيره فالشبهة في قبوله عند من يقبل المرسل وكذا عند من لا يقبله لان اسناده

الفقه مقتضى القبول اذا لم يوجد مانع ولا يمنع منه ارسال المرسل لانه يجوز ان يكون ارسله لكونه
سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكن نسي الشيخ نفسه وهو يعلم انه ثقة في الجملة وكذا القول
فيما اذا ارسله مرة واسنده اخرى وهي مسئلة الكتاب لانه يجوز ان يوحى بعض ما ذكرناه
او وقفه يشير الى انه اذا وقف الحديث على الصحابي مرة ثم مرة اخرى
رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم فانه يكون متصلا مقبولا لجواز ان يكون سمعه من
الصحابي بروايته مرة عنه عليه الصلاة والسلام ومرة عن نفسه او سمعه يصله بالنبي صلى الله
عليه وسلم نسي ذلك الظن انه ذكر عن نفسه هذا كله اذا لم يطل زمن الوقف او الارسال
فان طال ثم وصل او اسند فانه يعد ان ينسى ذلك الزمان الطويل الا ان يكون له كتاب
يرجع اليه فيذكر ما قد ينسيه من الزمان الطويل والحكم فيما اذا رفعه او وقفه غير عائد على
الصحابي لذلك وانما اهمل الشيخ من المحصول هذا الفرع والذي قبله لوضوحهما
فان كان معنى شأنه اي فان كان الراوي حسن شأنه ان لا يروي الا احاديث الا مرسلة
فالظاهر انه روى حديثا مسندا هل يقبل لا اما من يقبل المراسيل مطلقا فانه يقبله ومن لا
يقبلها اختلفوا فيه على قولين وهو ما حكاه في المحصول عن الاكثرين منهم والحجة
البيضاوي في المنهاج القبول لوجود الشرط وهو اشار اليه بقوله وهي مسئلة المنهاج
وعبارته ان ارسل ثم اسند قبل والا فلا وهذا هو المذهب الثاني لان اهاله
لاسماء الرواة يدل على علمه بضعفهم اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم وتركه للراوي مع علمه
بضعفه خيانة وغش فانه ايقاع في العمل بما ليس بصحيح واذا كان خائنا لم تقبل روايته
مطلقا كذا قاله في المحصول ورده في شرح الاصل بان ترك الراوي قد يكون لنسيان اسمه
او لايثار الاختصار قال فان قيل انا اذا فرعنا على القول الاول وهو قبول رواية
في المحصول اختلفوا من قبل حديث المرسل اذا اسنده ليت يقبل فقال الشافعي رضي الله
عنه لا يقبل من حدثه الا ما قال فيه حدثني او سمعت فلانا ولا يقبل اذا انا بلفظ موهم وقال
بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا قال وهو لا يفرقون بين ان يقال حدثني فلان
او اخبرني فيجعلون الاول والاعلى انه صافهه بالحديث ويجعلون الثاني متردد بين
المشافهة وبين ان تكون اجازة او كتب اليه هذه عادتهم وان لم يكن بينهما فرق في اللغة
القرافي في شرح المحصول ما معناه فايدة يبقى الاصولي ان يكون على خاطر معرفة شيء

من المرسل ونحوه ثم ذكر عن الحاكم امرا منها ان الموقوف هو الذي لم يرفع الى النبي صلى الله
عليه وسلم بل ينتهي الى الصحابي والمرسل قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والقليل
ما سقط من روايته واحد قبل التابعي والعضل ما سقط منه اثنان والمنقطع بين الصالح
الحاكم الذي فيه قبل الوصول الى التابعي راوي لم يسمع من الذي فوقه والساقط منه
بينهما غير مذكور لا معينا ولا امنها ومنه الاسناد الذي ذكر فيه بعض رواته بلفظ مبهم نحو
رجل او شيخ وغيرهما والمسند المتصل الغير منه برسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلسل
السماع الظاهر الذي لا غبار عليه مثل ان يقول سمعت فلانا الى آخر السند وتحكى كل من الرواة
نقل رسول الله صلى الله عليه وسلم كقول ابن مسعود لعلقمة ثم قصب علي حتى اريكم وضوء
رسول الله صلى الله عليه وسلم فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لي قم فقصب علي حتى
اريكم وضوء جبريل وكان ثلاثا ثلاثا ومثل ذلك قال علقمة لابراهيم ثم ابراهيم لمنصور وقلبوا
والروح ما ادخله الراوي من كلام الصحابي في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم والغريب
يكون في المعنى والشيوخ والمتن ثم قسم التدليس الى ستة اقسام يطول ذكرها
التاسع اذا زاد احد الرواة واخذ المحلل اشترط ما ذكره في المنهاج ان لا يكون المسكت عنه
الزيادة اضبط من الراوي وان لا يصرح لنفيها فان صرح به كقوله انه صلى الله عليه وسلم وقف
على هذا اللفظ ولم يات بعده بكلام اخر مع انتظاري له فانها يتعارضان ولو لم يعلم
هل تعدد المجلس او اتحد فحكمه حكم المتحد والذي كما قاله في الاحكام العاشر الراوي
الواحد اذا زاد في الحديث شرعا وحذف اخرى فان تساويا اخذنا بالزيادة وان ترجح
احدهما ولكن قال الراوي سهوت ثم تذكرت رجعنا اليه ولا نأخذ بالاكثر
هذان الفرعان ذكرهما المنهاج تبعا للمحصول وابن الحاجب تبعا للامدي وانما جعلهما
من فروع المحصول لما فيه من الزيادة الاولى اذا روى جماعة من الثقات حديثا وانفرد
واحد منهم بزيادة في الحديث لا يخل العدد المزيد عليه كما لو روى جماعة ان النبي صلى الله
عليه وسلم دخل البيت وانفرد واحد منهم بزيادة فقال دخل البيت وصلى فالجلوا اما ان
يعلم تعدد المجلس او اتحاده او يجهل الحال فان علم تعدده فلا خلاف في قبول زيادته لاحتمال
ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد ذكر الزيادة في احد المجلسين دون الاخر والراوي به
عدل ثقة ولم يوجد ما يقدح في روايته وان اتحد المجلس نظر في المسكت عن الزيادة ان كانوا

عدد الا يجوز ذهولهم عن ما ضبطه راوي الزيادة لم يقبل ويحتمل الامر في راويها مع عدالتهم
على انه سمعها من غير النبي صلى الله عليه وسلم اوظن انه سمعها منه وانيجاز الرهول
فتلك الزيادة ان لم تغير اعراب الباقي قبلت وان غيرته لم تقبل كاذا روى واد واعن كل حر
وعبد صاعا من بر وروى هو نصف صاع من بر فان الزيادة وهي لفظة النصف غيرت
اعراب الصاع من النصب الى الجر وهذان الشرطان هما المشار اليهما بقوله مع ما ذكر في
المنهاج هذا اذا لم يمكن المسك عن الزيادة ضبط من المثبت لها فان كانا ضبط من لم يقبل
الزيادة بل يتعارضان ويطلب الترجيح بينهما خلافا لبعض المحدثين وان
لا يصح بنفيها هذا هو الشرط الثاني المزاد على ما في المنهاج وهو ان لا يصح بنفيها
المسك عن الزيادة بنفيها كما اذا قال انه صلى الله عليه وسلم وقف على قوله فيما سقت السما
العشر وليات بعد بكلام اخر مع انتظاري له فان صح بنفيها تعارضت الروايات
ويطلب الترجيح امضاء وذكر في البرهان نحوه فقال انهم اذا صرحوا بالنفي يكون
معارضا ورده الابياري بما قال الذي يقدم على الظن تقديم المثبت على النافي لبعض
الفقهاء انكر هذا الحال فهو المشار اليه بقوله ولو لم يعلم هل
تعدد المجلس او اتحد فان الحكم فيه يكون كما لو اتحد المجلس الآمدي وقبول
الزيادة فيه اولى نظرا الى اختلاف المجلس في مجلس الرواية هذا كله فيما اذا لم تكن الزيادة
مخالفة للمزيد عليه فان كانت مخالفة له بحيث لا يمكن الجمع بينهما في
الاحكام فالظاهر التعارض خلافا لبعض المتأخرين وكان ينبغي له ان ينبه عليه
هنا ان الشافعي رضي الله عنه نص على قبول الزيادة وط لقا من غير
تعرض لهذه الشروط في البرهان الزيادة من الراوي الموثوق به مقبولة
عند الشافعي رضي الله عنه وكافة المحققين ومنع ابو حنيفة التعلق بها ثم قال
الشافعي من تناقض القول الجمع بين قبول الرواية الشاذة في القرآن وبين رد
الزيادة التي ينفرد بها بعض الرواة الثقات مع العلم بان سبيل اثبات القرآن ان
يثقل الله استظاهته وتواترا فاذا كان ما اصله كذلك لم يقبل الرواية الشاذة النادرة
فيه ولان يقبل فيما سبيل نقله الاحاد اولى انتهى وقال بعضهم ان كان راوي
الزيادة واحدا والساكت عنها جماعة لم تقبل وان كان واحدا قبلت

الابياري في شرح البرهان والصواب عندنا التفصيل فان كان هذا الراوي ثقة
ولم يشتهر بنقل الزيادات مع اتحاد المجلس وانما وقع منه على وجه السهو فهذا
عندنا مقبول كزيادة مالك رضي الله عنه من المسلمين فهذا مقبول عند المحققين وان
اشتهر بكثرة الزيادات مع اتحاد المجلس واشتهر الاتيان بسماع فمذهب الاصوليين
قبول زيادته ومذهب المحدثين الذين عرفناهم رد روايته واذا نا ملت كلامه ظهر
لك ما في نقل بعضهم عنه من الخلل القرافي في شرح المحصول وذهب بعضهم
الى ان الزيادة ان تعلق بها حكم ناسخ لغيره قبلت والا فلا وقال بعضهم ان كانت
الزيادة من الذي كان رواه ناقصا قبل الزيادة وان كانت من غيره قبلت
العاشر اي من فروع المحصول وهو ان الراوي الواحد اذا روى الزيادة مرة ولم يروها
غيره تلك المرة فان اخبر بتعدد المجلس قبلت الزيادة سواء غيرت اعراب الباقي لم لا وان
اخبر باتحاده فان غيرت الاعراب تعارضت روايتاه وصار ناقلا للرواية من شخصين
وان لم تغير اعرابه نظرت فان نسيانا اي لذات الزيادة وحدها قبلت الزيادة لان
حمل السهو على نسيان ما سمعه اولى من حمله على توهم انه سمع ما لم يسمعه ولانها زيادة
من عدل فتقبل بالقياس على غيرها وان ترجح احدهما الى ترجحت مرات
الزيادة على الحذف واتحد المجلس فان كان الثاني لم تقبل لان حمل الافعال على السهو اولى من
حمل الاقوال عليه ولم يبين الشيخ حكمه لوضوحه ولكونه يخرج من مفهوم عبارة
المنهاج حيث قال ان الاعتبار بكثرة المرات وان كان الاول وهو صريح عبارته قبلت
مطلقا لما تقدم من التعليل واولى بالقبول هذا كله اذا لم ينقل الراوي سهوه في تلك الكرات
فان قال سهوت في مرات الكثرة وتكررت في هذه الكرة فهنا اخرى بالاقل لا بالاكثر ويقدم
المرجوح هنا الراجح لاجل هذا الترجيح ولانه عدل ثقة فيرجع الى ما اخبر به
مستند غير الصحابي في الرواية بسبعة امور محروفة ومرتبها
على وفق الترتيب الواقع في المنهاج كما ذكر في المحصول الا الخامس فان الامام جعله في المرتبة
الثالثة واذا روى بقراءة الشيخ نظر ان لم يفصل الشيخ اسماعه فيقول قال وحدثني واخبرني
وسمعته اي ولا يقول حدثنا واخبرنا واذا قرأ على الشيخ فقال نعم او اشار او سكت
السكوت المعتبر فيقول القاري حدثنا واخبرنا ولنا سمعت عند تصفح الشيخ كما قاله في

المحصول لا فرق فيه حدثنا واخبرنا بين التقييد والاطلاق على الاصح ونقله الحاكم
عن الائمة الاربعة وصحح الامدي انه لابد من التقييد فيقول حدثنا واخبرنا قراءة
عليه لان اطلاقها يشعر بنطق الشيخ وجزم في المحصول بانه لا يقول حدثني ولا
اخبرني عند عدم التصريح وكذا سمعته كما تقدمت الاشارة اليه وقوله عليه
عليه في تنقيه الرواية لقرائه هو عليه اعلم ان المزج ذكر مستند
غير المتعارف في الرواية ولم يتعرض لتقييدها والغرض من هذا الفصل هو التعرض
للكيفية وقد ذكر لمستند في المزج سبعة امور ربما وان كانت لا تقتضي الترتيب
المرتبة ان يسمع من لفظ الشيخ
ان يقرأ عليه ويقول له هل سمعت فيقول اي نعم او يسكت كتابة الشيخ
ان يشير الشيخ الى كتاب ويقول سمعت هذا فيه الاجازة له
الا الخامس يشير الى ان الامام في المحصول جعل الخامسة هنا وهي كتابة
الشيخ في الرتبة الثالثة وجعل قيه قرائه على الشيخ مع سكوته في الخامسة وهي
التي خطها البيضاوي في الرابعة وكذلك تبع المحصول صاحبا التحصيل والحاصل
واما الامدي فانه جعل الاجازة في الرتبة الثالثة والكتابة في الرابعة وبعدها
المناولة وابن الحاجب قدم المناولة على الكتابة وكلاهما جعل سكوت الشيخ اخيرا
ولم يات احد منهم بلفظة ثم المقتضية للترتيب حينئذ يظهر لكل ما في قوله وقرائه
الاخيرة اذا علم المستند فاعلم ان نية ان يسمع الحديث من لفظ الشيخ ثم ان لم يقصد الشيخ
اسماعه وحده او مع غيره فكيفية روايته ان يقول حدث واخبر وقال فلان كذا
وسمعته يقول كذا او يحدث او يخبر ولا يقول حدثني واخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره
وان قصد الشيخ اسماعه وحده او مع غيره فله ان يقول حدثني واخبرني وحدثناه
واخبرنا وسمعته يحدث عن فلان وما اشبهه قوله على الشيخ ثم
يقول له بعد القراءة او قبلها هل سمعته من فلان فيقول نعم او الامر كما قرئ علي ونحو ذلك
فيجوز للراوي ايضا ان يقول حدثني واخبرني وسمعته وانما كانت هذه دون الاولى
لاحتمال غفلة الشيخ وذهوله ان يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمع
فيشير الشيخ براسه واصبعه فتكون الاشارة كالعبارة في وجوب العمل ولا يجوز في

هذه ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه ان يقرأ
عليه وسكت الشيخ السكوت المعتبر اي من غير مانع من السكوت من اكراه او غفلة
او غير ذلك ويغلب على الظن انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه والا كان منكرا
الامدي واتفقوا على وجوب العمل به خلافا لبعض اهل الظاهر لانه لو لم
يكن روايته صحيحة لكان سكوته عن الانكار مع القدرة فسقا لما فيه من ايهام صحة
ما ليس بصحيح واتفق القائلون بالصحة على جواز روايته باخبرنا وحدثنا فلان
قراءة عليه اي مقيدا بذلك واختلفوا في جواز قوله حدثنا واخبرنا مطلقا اي من
غير ان يقيد بقوله قرأ عليه والصحيح انه لا فرق بين التقييد والاطلاق كما ذهب
اليه المحدثون والفقهاء وصححه ابن الحاجب ايضا ونقل هو وغيره عن الحاكم انه مذهب
الائمة الاربعة اعني الشافعي ومالكا وابا حنيفة واحمد رضي الله عنهم واذا كان مذهب
الشافعي في هذه الجواز ففي التي قبلها بطريق الاولى ومنهم من قال لا بد في هذه الحالة
من التقييد وهو مذهب اليه الفقهاء والمتكلمون والامدي في الاحكام والا
والاظهر امتناعه لان ذلك يشعر بنطق الشيخ وذلك من غير نطق منه كذب
وجزم في المحصول بانه ان الامام قال في المرتبة الخامسة وهي سكوت الشيخ
انه لا يجوز ان يروي بقوله سمعت بخلاف ما قال في المرتبة الثانية وهي قول
الشيخ له نعم انه يجوز ان يقول سمعت دون حالتي الاشارة والسكوت فليتنبه له وهذا
هو المعتمد بقوله كما تقدمت الاشارة اليه مع ان المحدثين اختلفوا في ارفع العبارات
فقال الخطيب ابو بكر ارفع العبارات سمعت ثم حدثنا وحدثني ثم يتلوا ذلك اخبرنا وهو
كثير في الاستعمال ثم يتلوا اخبرنا انبانا وبدانا وهو قليل في الاستعمال قال ابن الصلاح
في علوم الحديث حدثنا واخبرنا ارفع من سمعت من جهة لانه ليس في سمعت
دلالة على ان الشيخ رواه الحديث وخاطبه وفي حدثنا واخبرنا دلالة عليه قوله
وقرائتي عليه اي ان حكم قراءة غيري عليه حكم ما لو قرأ هو على الشيخ في الاحوال
المذكورة كلها من السكوت والاشارة وكيفية الاداء وغير ذلك كما اقتضاه عموم عبارة
الامدي وصرح به ابن الحاجب ايضا وان كانت هذه دون تلك لاحتمال ذهوله حالة
قراءة الغير وينبغي له ان ينبه عليها ان هذا ليس من فروع المحصول وان ترك منه استفهام

الراوي قال فيه وكذا الخلاف فيما لو قال القارئ للراوي بعد قراءة الحديث عليه اروه
عنك فقال نعم فالمتكلمون قالوا لا يجوز الرواية ايضا عنه اي كما لو استفهم وسكت خلافا
للفقهاء والمحدثين واما التعبير بحدثني او اخبرني في الاجازة فقيل يمنع وقيل
يجوز والاكثر على التفصيل بين الاطلاق والتقييد فالاول في المحصول واذا روى بمكاتبة
الشيخ اليه فلا يقول سمعته ولا حدثني بل اخبرني قال واذا روى باشارة الشيخ
اليه مسموعه فيقول اما ولن اواخبرني اجد حدثني مناولة وفي اطلاقهما مذهبان قال
والاشبه وقوف الرواية عن المشير على الاذن فيها وجزم الآمدي في الاشارة والكتابة بالوقف
وصحح فيهما استعمال حدثني واخبرني مطلقة ثم قال اعني الآمدي لو جحد راوي
خط الشيخ لا اثر لها سواء قال هذا خطي لم يقل لانه قد يكتب ما سمعه ثم يشك فيه قال
واذا غلب على ظنه رواية حديث رواه وعمل به عند الشافعي خلافا لابي حنيفة قال
واذا روى احاديث او عن شيوخ وشك في واحد منهم غير متعين امتنع عليه الرواية

هذه المرتبة الخامسة وهي الاجازة وصورتها ان يقول الشيخ للراوي
اجزت لك ان تروي عني ما صح من مسموعاتي او مولفاتي او كتاب كذا وهي مأخوذة من
جواز الماء الذي تسقاه الماشية والحرث يقال استجزت فلانا فاجازني اذا اسقاني ماء لماشيتي
او ارضي كذا طالب العلم يسيل العالم ان يجيز علمه فيجيزه اياه في الاحكام
اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة فمجوزها اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر المحدثين
فاذا كانت الاجازة مستند الراوي فهل ان يعبر بقوله حدثني او اخبرني ام لا ام يفصل بين
التقييد والاطلاق ثلاثة مذاهب انه لا يجوز مطلقا سواء قيد ام اطلق
وهو ما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف رضي الله عنهما انه يجوز
مطلقا ونقله في الاحكام عن ابي بكر الرازي الحنفي بشرط ان يكون المجيز والمجاز له قد
علماه ما في الكتاب الذي اجاز روايته وذلك كما لو كنت صاحبا والشهود يرونه ثم قال لهم
اشهدوا علي بجميع ما في هذا الكتاب التفصيل بين ان يقول حدثني واخبرني
اجازة فيجوز وبين ان يطلق فلا في الاحكام وهو الاظهر وعليه الاكثرون
ذكر الشعر بطة الشيخ وهو كتب واختاره ابن الصلاح وتبعه النووي وعليه عمل الجمهور
واهل التحري وجواز الاداء في تخصيص الاجازة بخبرنا بالتشديد والقراءة عليه باخبرنا واصلح

قوم من المتاخرين على اطلاق ابدانا في الاجازة واختاره بعضهم ايضا واليه نحا الحافظ
ابو بكر البيهقي واعلم ان المنع من اطلاق حدثنا واخبرنا لا يزول باباحة المجيز ذلك كما
اعتاده قوم من الشيوخ من قولهم لمن يجيزون ان شاء قال حدثنا وان شاء قال اخبرنا
في المحصول هذه السادسة وهي كتابة الشيخ اليه شيئا من
حديثه غائبا كان او حاضرا بخط الشيخ او بخط غيره بامره ويلفى في ذلك ان يعرف المكتوب
اليه خط الكاتب وان لم تقم بذلك بينة ومن الناس من قال الخط يشبه الخط فلا يجوز
الاعتماد عليه وهل يشترط ان يقول اروه عني وما اشبهه ام يكفي مجرد قول الشيخ هذا
من مسموعاتي الذي ذهب اليه اكثر المحدثين والفقهاء واصحاب الاصول واهل الظاهر
وغيرهم الجواز بل ربما بالغ بعض اهل الظاهر وقال حتى لو قال له هذه روايتي فلانا فارو عني
كان له ان يرويها عنه كما لو سمع منه حديثا فقال الاثرم عني والصحيح المختار ما قاله
غير واحد من المحدثين وغيرهم انه لا يجوز الرواية بذلك لما قطع به بعض الشافعية
انه وان كان مسموعاته قد لا يأذن في روايته عنه لكونه لا يجوز روايته لجهل يعرفه
فيه قاله في علم الحديث فان اقترنت الكتابة باجازة فحكمها حكم المناولة المقترنة
بالاجازة وان تجردت ففيها مذهبان انه لا يجوز الرواية بها وهو ما قطع به الماوردي
وغيره ايضا الجواز واختاره كثير من المتقدمين والمتاخرين كايوب السختياني
والليث بن سعد وغيرهما واذا جازت الرواية بها فلا تقول سمعته واحدثني لانه ما سمع ولا
حدث بل يجوز ان يقول اخبرني في المحصول لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه وافقه
جاز لها ان يقول اخبرني قال في الارشاد وذهب غير واحد من العلماء المحدثين واكابرهم
كالليث ومنصور الى جواز اطلاق حدثنا واخبرنا في الرواية بها ثم قال والصحيح المختار انه
يقول كتب الي فلان قال حدثنا فلان بكذا واخبرني فلان مكاتبة ونحو ذلك
واذا روى باشارة الشيخ هذه السابعة وهي المناولة وصورتها ان يشير الشيخ الى كتاب
يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب من فلان او هذا مسموعي منه او قرأته عليه فيجوز
للسامع ان يرويه عنه سواء ناوله الكتاب ام لا وسواء قال له اروه عني ام لا وان كان مقتضى عبارة
الآمدي اشتراط الاذن فيها وهذا هو المعين بقوله والاشبه وقوف الرواية على المشير على الاذن فيها
اما اذا قال له حدث عني ما في هذا الجزء ولم يقل له قد سمعته فانه لا يكون محدثا واذا سمع الشيخ

من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب ويقول سمعت هذا الا ان
النسخ تختلف الا ان يعلم انها متفقتان وكان ينبغي لشيخنا ان ينبه عليه هنا فاذا كان مستند
المناولة قوله ان يقول لي حدثني واخبرني مناولة وهل يجوز ان يطلق فيه مذهبان
الاجوز لما فيه من الالباس يجوز وهو ما اختاره مالك والزهري وغيرهما
كما نقله عنهما ابن الصلاح مناولة يعود الى الاخيرين وهما حدثني واخبرني
الا الى ناولني يقال ناولني كذا الا ناولني مناولة ويريد ذلك وفي اطلاقهما نظر
المفهم وعبارة الامدي وعلى ما ذكرناه من الخلاف في الاجازة والمريف والمختار يكون الكلام فيما
اذا ناوله كتابا فيه حديثه وسماعه وقال له قد اجزت لك ان تروي عني ما فيه ولم يقل
ناولني فلان كذا واخبرني وحدثني مناولة وكذلك الحكم ايضا اذا كتب اليه بحديث وقال اجزت
لك روايته عني فانه يدل على صحته وسلط الراوي على ان يقول كتبي الي بكذا وحدثني واخبرني
بكذا كتابة ولو اقتصر على المناولة والكتابة دون لفظ الاجازة لم يجز له الرواية اذ ليس
في الكتابة والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه وانما
سقت عبارته لان التوقف فيما غير ظاهر يتناول والمجرد رؤية خط الشيخ بان سمعت
من فلان كذا الامدي لا يجوز له الرواية بذلك سواء قال هذا خطي ام لا لجواز ان
الشيخ قد يسمع شيئا يكتبه ثم يشك فيه وحينئذ فلا بد من تسليط من الشيخ على الرواية عنه
بطريق اذ ليس لاحد رواية ما شك في رواية اجماعا هكذا قال في الاحكام وتبعه عليه هنا
في منتهى السول وفيه نظر اذ الاصل عدم الارتياب
اي الامدي واذا غلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه فهل اجماعا
اختلف فيه فقال ابو حنيفة لا يجوز روايته ولا العمل به لانه حكم عن المروي عنه بان
حديثه فلا يجوز مع عدم العلم كما في الشهادة وقال الشافعي رضي الله عنه وابو يوسف ومحمد بن
الحسن يجوز له الرواية والعمل به لان ذلك مما يغلب على الظن صحته ولهذا كان آحاد الصحابة
رضي الله عنهم يحملون كتبه صلى الله عليه وسلم الى اطراف البلاد في امور الصدقات وغيرها
ويجب على كل احد الاخذ بها باخبار حاملها انها من كتبه صلى الله عليه وسلم وان لم يكن
ما فيها مما سمعه الحامل والمحمول اليه لكونها بغلبة على الظن ولا نزاع في الشهادة لانه قد اعتبد
فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الرواية قال اي الامدي ايضا ان الراوي اذا

روى كتابا عن بعض المحدثين وشك في حديث واحد منه غير متعين لم يجز له روايته شيء
منه لانه ما من واحد من تلك الاحاديث الا ويجوز ان يكون هو المشكوك فيه وكذلك لو روى
عن جماعة حدثنا وشك في روايته عن بعضهم من غير تعيين فليس له الرواية عن واحد منهم
لان ما من واحد الا ويجوز ان يكون هو المشكوك في الرواية عنه والرواية مع الشك ممتنعة
منهم اي من احاديث الكتاب ومن الشيوخ المروي عنهم وعلى هذا يكون
قد جمع بين من يعقل وغير في ضمير من يعقل وهو جائز امر الشيخ بن
الاصول الثلاث مسايل بعضها يخرج من اشارة المنهاج وبعضها قد يتعذر خروجها منه من
خبر العدد الواحد اذا ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم عمل بخلافه فان لم يكن النبي صلى الله عليه
وسلم داخلا تحت عموم الخبر اذ كان داخلا ولكن قام الدليل على ان ذلك الفعل من خواص
صلى الله عليه وسلم عمل بالخبر والا تعين العمل بالراجح من الخبر او الفعل وان عمل اكثر الامة
بخلاف فالعمل بالخبر لانهم بعض الامة ولا يرد الخبر بذلك اجماعا في مختصر به الا ان يكون
اجماع المدينة اي فان اجماعهم عنده حجة والاجماع مقدم على خبر الواحد وقد مر في ما تقدم
واما الاجازة لجميع الامة الموجودين فالظاهر قبولها وفيها اذا اجاز للسئل فلان
او لمن يوجد من بني فلان ونحو ذلك خلاف بر الصلاح الصحيح في هذه الصورة المنع
وبالاول جزم القاضي ابو الطيب وكلاهما لا يرد على الشيخ لخروجهما من عموم المزاج حيث
قال او بجيزله قال ابن الصلاح ولم اسمع احدا ممن يقتدى به انه روى بهذه الاجازة والاعن
الشرذمة التي سوغتها وفي اصل الاجازة ضعف تراد بها ضعفا كثيرا النووي رحمه الله
وما قاله الشيخ خلاف ظاهر كلام هو لاء الائمة المحققين وخلاف مقتضى صحيح هن الاجازة
واي فايدة لها اذا لم يروها في الاحكام وان خالفوا في الحفاظ الراوي فيما نقله فالمختار
الوقف في ذلك نظرا الى تطرق السهو والخطا الى الجماعة وان كان ابعد من تطرقه الى
الواحد غير ان تطرق السهو الى ما لم يسمع انه سمع ابعد من تطرق السهو الى ما سمع انه لم
يسمع ومنها ما ذكر في المحصول من انه لا يتوقف الاخذ بالحديث على انتفاء القرائن المقتضية
لرد الشهادة ولا على معرفة نسب الراوي او علمه بالعربية او كونه عربيا او ذكرا او بصيرا
ومنها قوله ان الحنفية زعموا ان الاصل اذا ورد الحديث سقط الاستدلال به مطلقا ما
والمختار انه ان كان قول الفرع اقوى في الاثبات من قول الاصل كما اذا كان الفرع جارحا والاصل

غير جازم فانه يقبل تسوا استوى لاحتمال ان الاول عنده الاصل لم لا وان كان الاقوى هو
كلام الاصل او كانا سواء لا امر كما قالوا ومنها قيل لا يدفع الخبر سن الارادة لان هذه الصفة
قد تخفى ولا تكون خبرا اما الصدور عنها عن السامع والحاكي اولان المراد منها الامر مجازا
كما في قوله تعالى والجروح قصاص وانما كانت الصيغة صالحة للدلالة على الخبر به وعلى
غيره فالم يتصرف الواحد الامرين دون الاخر الا بمرجح وهو الارادة او الداعي ومنها
اذا انكر الشيخ رواية الفرع عنه بان كذب الفرع او بحد الرواية راسا فلا خلاف فرامتناع
العمل بالحال لان بكل واحد منهما مكذب للاخر فيما يدعيه ولكن لا يوجب ذلك جرح
واحد منهما على التعيين لان بكل واحد منهما عدل وان وقع الشك في كذبه ولا يزال الاصل
به وتظهر فايدة ذلك في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر فان لم يكذبه
بل توقف لنسيان وشبهة فالذي ذهب اليه الشافعي ومالك واحمد بن حنبل في اصح الروايتين
عنه والنظار المتكلمين وجوب العمل به خلافا للكرخي وجماعة من اصحاب ابي حنيفة رضي
الله عنهم اجمع وصورة ما اذا عرف منه التساهل في امر حديث رسول الله صلى الله عليه
وسلم فلا خلاف انه لا يقبل خبره وان عرف منه التساهل في امر غيره وعدم التساهل
والاحتياط جدا في حديثه صلى الله عليه وسلم وجب قبول خبره على الراوي الاظهر لانه
يفيد الظن ولا معارض فوجب العمل به
خبر الواحد اذا تمكن من شروط صحته
هل يجب عرضه على كتاب الله تعالى
الشافعي رضي الله عنه لا يجب لانه لا تمكن من
شروط الا وهو غير مخالف للكتاب وخالف عيسى بن ابان وقد اشار الى هذا الفرع في المنهاج
في اثناء الاستدلال على مسئلة جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد
خبر الواحد اذا عارض القياس فاما ان يقتضي الخبر تخصيص القياس او العكس او تباينا فيا من
كل وجه فان كان الاول ممن يجيز تخصيص بعض بعضها ومن لا يجيز يجري على هذا القسم مجرى
ما اذا تباينا فيما من كل وجه وان كان الثاني كان ذلك تخصيصا للعموم خبر الواحد بالقياس
وهو غير جايز وان كان الثالث فينظر في اصل القياس ان ساوى الخبر فالنزاع في تقديم
الخبر على القياس وان كانت حقيقته قطعية كالاصل والعلة كونها موجودة في الفرع
فالنزاع في تقديم القياس على الخبر وان كانت ظنيته كان الخبر مقدما لا محالة وان كان بعضها
قطعيا وبعضها ظنيا قال الشافعي رضي الله عنه يقدم الخبر ومالك رضي الله عنه يقدم القياس

وانما ذكرته هذا الفرع لما فيه من الزيادة على ما في المنهاج حيث اقتصر على قوله ولا يضر
مخالفة القياس في الكتاب السادس قيل يقدم الخبر على الاقيسة
الاشبه فان الناسخ يجب ان يكون غير مقارن فان علم ان خبر الواحد غير مقارن للكتاب
لم يقبل لما بيناه ان نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز وان شك فيه قبل عند القاضي عبد
الجبار لان الصحابة رضي الله عنهم رفعت بعض احكام القرآن باخبار الاحاد ولم تسأل
هل كانت متقارنة ام لا
اذا روى عن رجل معروف باسم لا يعرف به فان
فعل ان المروي عنه ليس باهل فقد غشه فلا يقبل حديثه وان لم يذكر اسمه لصغر سنه
ممن يكتفي بظاهر الاسلام او يقبل المرسل بنفي ان يقبله وخلافا لا
ما يتعلق
بهذه المسئلة الوجادة وهي مصدر وجد يجد وجودة وصورتها ان يقف على كتاب بخط شخص
فيه احاديث يرويها ولم يسمعها منه هذا الواجد وليس له منه اجازة خاصة ولا
عامة فيجب على الواقف عليها ان يعمل بها اذا وثق بها كما حكي يحيى بن العلاء ونقل عن
الشافعي ايضا وحينئذ فله ان يقول وجدت او قرأت بخط فلان او في كتاب فلان بخطه
حدثنا فلان ويسوق باقي السند والمتن
بين بيان في الاوسط
الرواية في النفي عند الشافعية مقبولة خلافا للحنفية لقول الراوي انه صلى الله عليه
وسلم لم يفعل كذا او لم يفعل كذا قال ولا بد من تفصيل فان لم ينضبط النفي لم يجز وان
انضبط جاز كقوله دخل البيت ولم يصل لامكان الاحاطة بذلك
في الاحكام وفيه مسايل الاول المجتهد المبتدع ان لم نكفره لخلافه معتقده مطلقا
لان الادلة لا تسهر بدونه وقيل لا يعتد به مطلقا وقيل يعتد به في حق نفسه دون
غيره وان كفرناه لم يعتبر قوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفره قرر ذلك المسايل كما
قال في المحصول لانه انما ثبت خروجهم عن الاجماع بثبوت كفرهم فلو اثبتنا كفرهم فيها
باجماعنا لزم الدور
هذا الكتاب الثالث من السبعة التي رتبت الروايات عليها
وهو الاجماع وحده في المنهاج بتعاريف بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله
عليه وسلم على امر من الامور وفيه نظر من وجوه نبه عليها في شرح الاصل وانما
اهملت الكلام هنا على تعريفه لغة لكونه لا تعلق له بالمسايل الاصولية
الامدي وهو فيها باعتبارين احدهما العزم على الشيء والتصميم عليه ومنه اجمع فلان

على كذا اذا عزم عليه واليه الاشارة بقوله تعالى فاجمعوا امركم اى اعزموا وبقوله صلى الله
عليه وسلم لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل اى يعزم وعلى هذا فيصح اطلاق اسم الاجماع
على عزم الواحد الثانى الاتفاق ومنه يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه وعلى هذا
فاتفاق كل طايفه على امر من الامور دينيا كان او دنيويا يسمى اجماعا حقيقة اتفاق اليهود
والنصارى الفارسى فى الايضاح يقال اجمعوا بمعنى صاروا اذا جمع كقولهم
اقبل الخان وامراى صار ذا بقل وعلى اذا تقرر ذلك فالمجتهد المطلق كما قيده الامدى فى
الاحكام والمتهتك اذا كان مبتدعا ان لم يكفر ببدعته كالمجسمة وغيرهم فاختلفوا فى انعقاد
الاجماع مع مخالفته نفيا واثباتا فقيل لا يدين موافقته وهو مذهب الامام ومن تابعه
وكذلك ابن الحاجب فى مختصريه تبعا للامدى لانه من اهل الحل والعقد داخلا فى مفهوم
لفظ الامة المشهود لهم بالعصمة وادلة الاجماع شاملة له فلا ينهض بدونه لقوله تعالى
ويتبع غير سبيل المومنين وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتى على خطا وفاقا نه
ان يكون فاسقا وفسقه غير مخل بالاجتهاد فالظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاد
الصدق كخبار غيره من المجتهدين فان قيل اذا كان فاسقا فقوله فيما يخبر به غير مقبول
اجماعا فهو كالكافر والصبى وايضا لا يجوز تقليده فيما يفتى به ولا اعتبر خلافه كالصبى
واجاب ابن الحاجب بان الكافر ليس من الامة بخلاف الفاسق فان فسقه لا يخرجه عن الامة
واما الصبى فليس اهلا للاجتهاد لقصوره عن استنباط الاحكام ولو سلم ان الفسق يمنع من
قبول قوله فرجح الغير للتهمة لكن لا يمنع من قبول قوله على نفسه ولعدم التهمة وقيل لا
يعتد بقوله وقيل يعتبر موافقته فى حق نفسه ولا يعتبر فى حق غيره فيجوز له مخالفة من
اجماع من عداه ولا يجوز لغيره مخالفة ذكر الاجماع فى المحصول اعلم ان قول
العصاة من اهل القبلة معتبر بالاجماع لان مذهبنا ان المعصية لا تزيل اسم الايمان
وان كفرناه اى ببدعته سواء كانت موجبة للكفر صريحا كالرد لما علم مجمعا عليه معلوما من
الدين بالضرورة او موجبة لا بالصريح كمعتقد المجسمة والحرف والصوت وكل مخطى فى
الاصول تاويلا لم يعتبر خلافهم فى الاجماع الامدى خلافا لعدم دخوله فى
مسمى الامة وان لم يعلم هو كفر نفسه وعلى هذا فلو خالف فى مسئلة وعينها وظهر صوابه
على المخالفة حيث تاب عن بدعته فلا اثر لمخالفته لانعقاد اجماع جميع الامة الاسلامية قبل

اسلامه كما لو اسلم ثم خالف الاعلى راى من اشتراط انقراض العصر ولو ترك تعمدا النظر
العلم بالاجماع بخلاف هذا المبتدع المكفر فهو معذور ان لم يعلم ببدعته ولا يواخذ بالمخالفة كما
اذا عمل الحاكم بشهادة شهادة الزور من غير علم بتزويرها وان علم ببدعته وخالف الاجماع
لجهله بان تلك البدعة تكفره فهو غير معذور لتقصيره عن البحث والسوال من علما الامر
فى كونها مكفرة ام لا الغزالى والذى يكفر به ثلاثة اقسام ما يكون
نفس اعتقاده كفرا كانكار الصانع ونحوه ما يمنعه اعتقاده من الاعتراف
بالصانع ونحوه مع حيث التناقض ما ورد فيه التوقيف بانه لا يصار الامر
كما فى كعبة النيران وحذف سورة من القران فى المحصول وان كفرناهم انعقد
الاجماع بدونهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم فى تلك المسايل لانه انما ثبت خروجهم
عن الاجماع بعد ثبوت كفرهم فلو اثبتنا كفرهم فيها باجماعنا وجدنا لزم الدور ويقرب ان تكفيرهم
باجماعنا فرع عن كون اجماعنا حجة وانما يكون اجماعنا حجة بعد ان يتقرر كفرهم حتى يبقى
الاجماع عن كل الامة واذا كان كذلك فقد توقف اجماعنا على كفرهم وتوقف كفرهم
على اجماعنا ولا معنى للدور الا ذلك التانيه اذا استدلت الامة بدليل او
تاولت تاويلا فيجوز لاهل العصر الثانى احداث دليل اخر او تاويل اخر عند الاكثرين لانه ليس فيه
مخالفه للاولين فيجوز وايضا لو لم يجز لما نكر ولم يزل المتاخرون يستخرجون للادله التاويلات
هذه ثانيه المختصر وهى ان الامة اذا اجمعت فى عصر على دليل او ذكروا تاويلا
لحديث مثلا فهل لمن بعدهم احداث دليل اخر على ذلك الحكم او تاويل اخر لذلك الحديث من غير
قدح فى الاول لا يخلو اما ان ينصوا على ابطال ما عداه او يصرحوا بصحته او يسكتوا عن
الامرين فان كان الاول لم يجز احداثه اتفاقا لما فيه من تخطية الاولين فيما اجمعوا عليه
وان كان الثانى جاز احداثه اتفاقا اذ لا تخطية فيه وان كان الثالث ففيه مذاهب
احدها وهو ما ذهب اليه الجمهور كما الامدى وابن الحاجب فى مختصريه
جواز ذلك ورجحه الامام وغيره ايضا والمنع من ذلك وهو ما ذهب اليه
الاولين و التفصيل بين احداث الدليل فيجوز والتاويل فلا يجوز لان التاويل
تحريك يجري المذهب واحداثه لا يجوز الامدى والمختار جوازه اذا لزم
من ذلك القدح فيما اجمع عليه اهل العصر الاول وذكر نحوه فى المحصول ايضا

مثال اتفقوا على انه لا يجوز ابطال التاويل القديم لانه لو كان باطلا وكانوا ذاهلين عن التاويل
الجديد الذي هو الحق لكانوا مطبقين على الخطا وهو غير جايز واما التاويل الجديد فان لزم
من بقوته القدح في التاويل القديم لم يصح كما اذا اتفقوا على تفسير اللفظ المشترك باحد
معنييه ثم جاء بعدهم ونسره بالثاني لم يخرج ذلك الاجماع استعمال اللفظ الواحد
في معنييه جميعا وردّ القرافي ذلك وشرحه فقال ان المشترك يحمل على معنييه عند
الشافعي ومالك وغيرهما من العلماء فاذا فسرنا عليه جاز ان يفسر العصر الاول باحد
العصرين والعصر الثاني بالعصر الاخر ولا يلزم من ذلك مخالفتهم لنا اذ لم
على المختار بوجهين انه قول بما دل لا على خلافه فيه لاهل الاجماع وكلما هان
كذلك فهو جايز بالاتفاق انه لو لم يخرج ذلك لانكره السلف اذا وقع لان
من عادتهم انكار ما لا يجوز لان المتاخرين لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات ولم
ينكر عليهم احد واحتج المانع بوجهين ايضا قوله تعالى تامرون بالمعروف
وهو خطاب مشافهة فلا يتناول الا اهل العصر الاول فوجب ان يكونوا امرين بكل معروف
فكلما لم يامروا به لم يكن معروفا قابل منكر وهو معارض بقوله تعالى وينهون عن المنكر لان
احد الدليل اخر لو كان منكر النهوض عنه ولما سكتوا ان ذلك احد ان ما سكت
عنه اهل الاجماع فهو اتباع غير سبيلهم فلا يجوز وجوابه ان الاية ما دلت بما انفقوا عليه
ومنعه غيره واما ما سكتوا عنه فلا نقل القرافي عن القاضي عبد الوهاب
انا اذا جوزنا احد دليل فلا فرق بين دليل واحد وادلة ولا فرق بين ان يكون
من جنس دليلهم او من غيره ولا فرق بين الجنس الواحد والجنسين واذا علموا الحكم
بعلة هل لنا ان نعلل بغيرها لا يخلو اما ان يكون الحكم عقليا او شرعيا فان كان الحكم عقليا
لم يجز لامتناع تعليل الحكم العقلي بعلتين مختلفتين في الاستدلال عليه بدليلين فصاعدا ومن
يجوز تعليل بعلتين لا يمنع ذلك وان كان شرعيا جاز لان الصحيح جواز تعليل بعلتين واذا
جوزناه فشرطنا ان لا يتنافى العلتان ليلا يرد الى اختلافهم ويأتي في العلة ما في
الدليل والتاويل من اجماعهم على نفي علة اخرى او تجويزها او السكوت عنها
الثالثة يتصور عقلا ارتداد كل الامة والمختار انه لا يتصور شرعا لان
الادلة السمعية كقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على خطا وتضافر ليمنعها عن

الخصم

الخصم بان الارتداد لم يخرجهم عن كونهم امة واجيب بانه يصدق ان الامة ارتدت
وهو اعظم الخطا الامر اختلفوا في تصوير ارتداد الامة
بعد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصار نقيا واثباتا ولا شك في تصوير ذلك
عقلا لانه لو فرض لزم منه محال لذاته انما الخلاف في اشاعته سمعا والمختار امتناعه
لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الخطا والضلال فيمتنع حصول ذلك منهم
في المحصول لا يجوز اتفاق الامة على الكفر وحكي عن قوم انه يجوز ان ترتد
الامة و اعترض الخصم المجوز لذلك شرعا فقال لا نسلم انهم اذا ارتدوا يكون
امة محمد صلى الله عليه وسلم مجمعة على الخطا لانهم بنفس الارتداد يخرجون عن
كونهم امته صلى الله عليه وسلم وجوابه ان الارتداد لا ينافي كونهم امته اذ لو كان
منافيا لما صح قولنا ارتدت امة محمد صلى الله عليه وسلم لكن يصح فبطل كونه منافيا
وحينئذ فلا يجوز عليهم سمعا انهم اعظم الخطا الشيرازي وفيه نظر من جهة
ان اطلاق امة محمد صلى الله عليه وسلم عليهم بعد الردة انما هو على سبيل المجاز ذا لامة
المذكورة في الادلة السمعية ولم تتناولهم وانما تناولت من كان موصوفا حقيقة قال
اللهم الا ان يمنع كون المراد بها هو امة حقيقة اذ السابق الى الفهم من امة ما صدق عليه
اسم الامة فيبقى الجواب الرابعة اختلفوا في تكفير من انكر حكم الاجماع
القطعي على ثلاثة اقوال ثالثها وهو المختار ان كان نحو العبادات الخمس كفر والا فلا
ومعناه كما قال الابدي انه ان كان داخلا في مسمى الاسلام بحيث علمنا كفره وان لم يكن
كذلك كصحة البيع والاجارة فلا يكفر هذه اربعة المختصر وهي في حكم
انكار الاجماع فان كان ظنيا كما تسلوني والمنقول بطريق الاحاد فلا خلاف ان منكره
لا يكفر وان كان قطعيا فهل يكفر من انكره فيه ثلاثة مذاهب انه يكفر
مطلقا ونقله في الاحكام عن بعض الفقهاء واختاره الرافعي ايضا لان انكاره يتضمن انكار
مستندها وهو مستلزم لانكار صدقه صلى الله عليه وسلم لا يكفر مطلقا
في الاحكام وهو ما ذهب اليه الباقون وهو كما اختاره ابن الحاجب في
مختصره تبعا للامدي في الاحكام والمنتهى التفصيل بين ان يكون المجمع عليه داخلا
في مسمى الاسلام لم لا فان كان داخلا كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد ونحو

والرسالة كفى بالاقرار لمن ابايه حقيقة الاسلام وان لم يعتقد اخلاقيه كما لو عمل بعمل البيع وصحة
الاجارة والسلم وما اشبه ذلك فلا وهذا معنى ما اختار النووي في كتبه الفقهية
كما مثلناه اي من نحو العبادات واعلم ان هذه العبارة عبر بها الامدي
في الاحكام فتبعه عليها ابن الحاجب في مختصره وهي محتملة لوجهين ان يكون
المراد بها الصلوات الخمس والثاني العبادات الخمس المشار اليها بقوله صلى الله عليه وسلم
بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج
وهذا هو الظاهر لعمومه ولكونه جعل في مقابلة المعاملات التي هي ضد العبادات ويكون
المراد بالنحو الرسالة وما اشبهها وهي المختصر عليها في منتهى السول
الخامسة الاجماع المنقول بالاحاد حجة وانكر الغزالي لنا نقل الظني يوجب العمل به فاذا
هو قطعي وايضا نحن نحكم بالظاهر قالوا اثبات اصل بالظاهر فلنا الدليل الاول قاطع
والثاني مبني على ان مسايل الاصول هل هي قطعية ام لا والمعترض مستظهر من الجانبين
واختار الامام في المحصول الاول ولكنه نقل عن الاكثرين انه ليس بحجة الاجماع
ان نقل الينا بالتواتر فلا خلاف انه حجة وان نقل بطريق الاحاد فقد اختلفوا في كونه حجة
على قولين انه حجة وبه ذهب جماعة من اصحاب الشافعي وابي حنيفة ومن
الحنابلة رضي الله عنهم وكذلك الامام فخر الدين والامدي واتباعهما انه
ليس بحجة وهو ما ذهب اليه الغزالي وجماعة من الحنفية ونقل في المحصول عن الاكثرين
محاربة عليه بعد الامدي مع اتفاقهم على ان ما ثبت بخبر الواحد لا يكون
الا ظنيا في سنده وان كان قطعيا في صحة وعبارة الغزالي في المستصفى الاجماع لا يثبت
بخبر الواحد خطا فالبعض الفقهاء ثم قال ولسنا نقطع ببطلان مذهبين تمسك به في
حق العمل خاصة لنا احتج على المختار بوجهين الاول ان الظني اذا كان
منقولا بطريق الاحاد يجب العمل به فالقطعي اي الاجماع اذا كان منقولا بطريق الاحاد
اولى بوجوب العمل لان الاول مظنون بحسب النقل والمجمع والثاني مظنون بحسب
النقل مقطوع بحسب المجمع وايضا هذا هو الدليل الثاني وهو قوله
صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر تقريره ان نقل الواحد الاجماع دليل ظاهر لانه
يفيد الظن وكل دليل ظاهر يجب العمل به لقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر

فوجب

فوجب ان تحكم الامة ايضا بالظاهر لان الحديث ذكر في معرض تعميم الاحكام فعلم
ان مراده العمل بالظاهر بالنسبة الى الامة ايضا والظاهر بنا ول الاجماع المنقول بطريق
الاحاد لان الامام للاستغراق قالوا اثبات اصل بالظاهر احتج المنكرون
بان قالوا الاجماع المنقول الينا بطريق الاحاد اصل من اصول الفقه فلو اثبتناه بدليلين
المذكورين لزم اثبات الاصل بالظاهر لان الدليلين ليسا بقطعيين والثاني باطل لانه
قاعدة علمية يتوصل بها الى المسايل العلمية والظاهر لا يفيد العلم واجاب عنه بان
الدليل الاول وهو القياس الذي استدل به اولا على وجوب العمل به قطعي لانه قياس
بطريق الاولى فلا يكون اثباته الاصل بالظاهر بعضهم وفيه نظر من جهة ان
هذا القياس ليس بقطعي وان كان قياسا بطريق الاولى غايته انه قياس جلي
والثاني اي الدليل الثاني وهو الحديث ظاهر واثبات الاصل بالظاهر مبني على ان المسايل الاصولية
هل يشترط فيها القطع ام لا فمن اشترط فيها القطع منع اثبات الاصل بالظاهر فيمنع اثبات
الاجماع بالحديث المذكور ومن لم يشترط لم يمنع وجوب الاجماع به والمعترض
مستظهر من الجانبين اي متمكن من منع دليل الثاني والمثبت اما منع دليل المثبت فلانه يقول
لا نسلم ان كل دليل ظني يجب العمل به واما منع دليل النافي فبان نقول لا نسلم امتناع اثبات
الاصل بالظاهر الشيرازي وهذا الاستظهار هو الاختصار له بهذه المسلة
فانه عام في اكثر المسايل اللهم الا ان يقال المراد ان المعترض مستظهر في الاغلب على
الدليل الثاني من الجانبين اي سواء شرط القطع في ادلة الاصول ام لا لانه ان شرط منع
اعتبار فيه وان لم يشترط منع دلالته لمنع العموم وعلى هذا اختصار الاستظهار بالمسلة
السادسة هل يجوز خلو الامة عن خبر او دليل راجح اذا عمل على وفقه فيه
مذهبان يجوز واختار الامدي لان عدم علمهم بذلك الدليل او الخبر لا يكون
اجماعا على ترك العمل به كما لو تحكموا في واقعة بحكم فانه لا يكون ذلك حكما بالعدم
المنع لانه لو جاز ذلك لكان العلم به منهيا عنه لانه يكون اتباعا
لغير سبيل المومنين واللازم باطل فيبطل الملزوم هذا اخر مسايل المختصر
وهي فيما اذا كان في الواقع دليل او خبر راجح اليه بالمعارض وقد عمل على وفق ذلك
الخبر او الدليل بدليل اخر فهل يجوز عدم علم الامة به ام لا حاصل ما فيه ثلاث مذاهب

حكاها الشيرازي الجواز مطلقا المنع مطلقا التفصيل بين
ان يكون عمل الامة على وفق ذلك الدليل او الخبر فيجوز وبين ان يكون عملهم على خلافه
فيمتنع لامحالة ولما كان هذا المذهب هو المختار زاد المصنف اذا
عمل على وفقه اي زاد لاعلى الآمدي فانه من صرح بذلك في الاحكام والمنتهى هذا كله اذا
كان له خبر او دليل آخر فان لم يكن كذلك الحكم سوى هذا الذي لم يطلعوا عليه لم يجز عدم
علم الامة به لانه ان عمل بذلك الحكم كان عملا به لا عن دليل بل عن شبهة وهو الجواز وان
لم يعمل به كان تركا للحكم المتوجه على المكلف لان عدم علمهم احتج المجوز
بان اشتراك جميعهم في عدم العلم به بذلك الخبر او الدليل الراجح لم يوجب محذورا اذ ليس اشتراك
جميعهم في عدم العلم به اجماعا حتى يجب اتباعهم بل عدم علمهم بذلك الدليل او الخبر لعدم
حكمهم فربما وقعه لم يحكموا فيها بشيء فجاز لغيرهم ان يسعى في طلب ذلك الدليل او الخبر لتعلم
لانه لو جاز هذه شبهة المانع وهي لو جاز عدم علم جميعهم بذلك الدليل او الخبر
لحرم تحصيل العلم به لانه حينئذ يكون اتباعا للغير سبيل المومنين فلو طلبوا العلم لاتبعوا
غير سبيلهم واللازم باطل فيبطل الملزوم فرعان حكاهما في المحصول احدهما
وهو قريب مما قبله جواز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به لانه لا محذور فيه حجة
للجمهور انه لو جاز ذلك لكان عدم العلم به هو سبيل المومنين ويلزم منه تحريم تحصيل العلم
به هل يجوز ان تشترك الامة في عدم العلم بما كلفوا به فيه مذهبان
الجواز وكما اختاره الامام ومن تابعه لانه لا محذور فيه لان علم العلم بالشيء
اذا كان صوابا لا يلزم من اجماعهم عليه محذور المنع من ذلك لان
لو اجمعوا على عدم العلم بذلك الشيء لكان عدم العلم به سبيلا لهم وكان يجب اتباعهم فيه
حتى يحرم تحصيل العلم به القرافي في شرح المحصول سبيل الانسان ما يسلكه طريقا
لم توصل لمقصده وهذا الجهل لم تجعله الامة سبيلا لكم بل هو حاصل بالضرورة البشرية
لان البشر يجب له العجز عن جميع المعلومات بل لا يمكن ان يعلم الا البعض فلا يصدق
عليه حينئذ انه سبيلهم ان قلت ما الفرق بين هذه والتي قبلها حتى جعلتها
مسئلتين قلت الجواب ان هذه اعم من تلك من وجهين ان هذه عامة في الخبر والحكم
وغيرها بخلافه تلك فانها غير شاملة للحكم يشترط في تلك ان يكون الخبر او الدليل

واقعا وهذه تحتمل ان لا يوجد واحد منهما البتة او يوجد ولا يعلمونه ويظهر ذلك
بما القرافي في شرح المحصول لما حكى عبارة الآمدي في علم العالمية قال
القالب الاحكام وهي هل يمكن وجوب خبر او دليل ولا معارض له ويشترك الامة في
عدم العلم به قال الغالب انها مسئلة وان كان بين القسمين فرق كثير ثم ابدا الفرق
بما نقله عن القاضي عبد الوهاب المالكي فقال يجوز ذهولهم عما لم يكلفوا به لانه ليس
باجماع على خطا ان ما لم يكلفوا بمعرفته لا يلزمهم العلم به سلمنا ان عليه دليلا في نفس
الامر لم يكن لان العلم به غير واجب فصرح القاضي بان هذا القسم مما لم يجب تعلمه ويجوز
ان ورد في الشريعة يجب تعلمه ويبلغه كافرون لمن بعده فعلى هذا يكون مسئلتين مختلفتين
الثاني الاكثرون على انه يجوز ان تقسم الامة على قسمين احد القسمين مخطئون
في مسئلة والقسم الآخر مخطئون في مسئلة اخرى لان خطاهم في مسئلتين اخرجهم عن ان يكونوا
قد اتفقوا على الخطا هذه آخر مسائل الاجماع ولها ملات حالات حالتان
متفق عليهما وحالة مختلف فيها الاولى اتفاقهم على الخطا في المسئلة الواحدة من
الوجه الواحد لا يجوز اجماعا الثانية اتفاقهم على الخطا في مسئلتين متباينتين
من كل وجه كما لو قدر ان الشافعية والمالكية اخطئوا في مسئلة في الجنايات
وان الحنفية والحنابلة اخطئوا في مسئلة في العبادات فهذا يجوز اجماعا ولم يقل احد
باستحالته الحالة الثالثة المختلف فيها وهي مسئلة الكتاب ان تكون المسئلة
ذات وجهين تنالها العقل والرقم كلاما مانع من الميراث فهل يجوز ان يخطئ
بعظهم فراحد قسمي هذا الحكم فيقول القاتل يرث والعبد لا يرث فيخطئ في الاول
ويصيب في الثاني ويقول الآخر القاتل لا يرث فيخطئ في الاول دون الثاني
فتكون الفرقة من الامة قد اخطئوا في قسمين شيء واحد فمن لاحظ اجتماع الخطا
في شيء واحد باعتبار اصل المانع المنقسم قبح المسئلة ومن لاحظ تنوع الاقسام وتعددها
واعرض عن المنقسم جوز ذلك ومن رجح ذكر الاول الامام ونقله عن الاكثرين ونقل مقابله
عن الاقلين وكذلك تبعه في المنتخب والتحصيل لكن لم يرجح في الحاصل شيئا بل نقل الجواز
عن قوم ومقابله عن آخرين ابو الحسين في المعتمد ومن امثلة المسئلة ان
يعقل احد الخنثيين الامامة لرجل غير اهل لها ويسكت الباقون فيخطئ العاقل بالعقد

والسالك بالسكوت يجتمعون على الخطا — عبد الجبار ولقايل ان يقول هذه مسئلة
واحدة وهي امامة ذلك الشخص والكل قد رضوا بها — ان تتفق نصف الامة على مذهب
المرجيئة في عصران ما دون الشرك وتسفق الباقون على مذهب الخوارج في المنع في عصران
جميع العاصي وهذه اتفاق على الخطا في مسئلتين — القاضي عبد الجبار ايضا ولقايل
ان يقول بل هي مسئلة واحدة لاتفاقهم على ان الصغيرة لا يجب سقوط العقاب عليها لان
المرجيء ان قال لا يعاقب فهو يجوز والخارجي يرجيه — لقايل
ان يقول هذه المسئلة لا حاجة الى ذكرها لانها تخرج من قول المنهاج واجيب بان المحذور
هو التخطئة في واحد اي فيما اجمعوا فيه على قول واحد اما ما اختلفوا فيه فلا محذور في
تخطئتهم كما قرره في شرح الاصل وغايته انه التزم ما اختاره الاقلون لا حرم انه قال
وفيه نظر وبينه في الشرح بان الادلة المقتضية لعصمة الامة عن الخطا شاملة والتخصيص
لا دليل عليه — ان قيل اهمل الشيخ مسايل من الاصول الثلاثة الاولى اذا جوزنا
انعقاد الاجماع عن السكوتي فهل يعتبر فيه الانقراض ذهب كثير من لا يعتقد الانقراض في
الاجماع القولي الى اعتباره ها هنا لاحتمال ان يكون سكوته للتفكر في حكم تلك الحادثة فاذا
مات علم منا ان سكوته كان رضى وهذا ضعيف لان السكوت ان دل على الرضى فلا فرق
بين ان يموت عليه ام لا وهذه لا ترد لخروجها من قول المنهاج لا يشترط انقراض المجمعين لما
تقرر ان النكرة في النفي تعم والافعال نكرات فكانه قال لا يشترط انقراضهم في الاجماع السكوتي
ولا في غيره — اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة خلافا
لبعضهم لنا لو كان قول التابعي باطلا لما جاز رجوع الصحابة اليه لان ابن عمر سئل عن فريضة
فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وسيل انس عن شيء فقال سلوا هولانا الحسن
فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسيل ابن عباس فاشار الى مسروق — ابن الحاجب
فان نسبة التابعي بعد اجماعهم ففي اعتبار موافقته خلاف مبني على انقراض العصر وجوابه
قول المنهاج اتفاق اهل الحل والعقد والتابعين من اهلها فلا يعتقد الاجماع دونه
الخطا جايز عقلا على هذه الامة لجواز على سايير الامم لكن الادلة
السمعية منعت منه وجوابه ان مرادهم علم الكلام — لا يعتبر في الاجماع اتفاق
الامة من وقت الرسول صلى الله عليه وسلم الى يوم القيامة ويخرج من المنهاج من احد

الاجماع — لا عبرة بقول العوام خلافا للقاضي ابي بكر — العبرة
في كل فن باهل الاجتهاد في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره خلافا
في مسايل الكلام بالمتكلمين وفي مسايل الفقه بالمتكلمين من الاجتهاد في مسايل الفقه
فلا عبرة بالمتكلم في الفقه وعكسه بل من يمكن من الاجتهاد في الفرايض دون المناسك يعتبر خلافه
ووفاقه في الفرايض دون المناسك ولا عبرة ايضا بالفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب
اذا لم يكن متمكنا في الاجتهاد والدليل على هذه المسايل ان هولاء العوام فيما لا يتعلقون
من الاجتهاد فيه وجوابها والتي قبلها قول المنهاج ان يكون فيه قول كل عالم في ذلك الفن
فان قول غيرهم بلا دليل فيكون خطا — اجماع غير الصحابة حجة خلافا لاهل
الظاهر لنا ان التابعين لما اجمعوا كان قولهم سبيلا للمومنين فوجب اتباعه بالاية وجوابها
جواب الرابعة لان التابعين فمن بعدهم مما كابر الامة — اختلفوا في
ان الاجماع في الاداء والحروب هل هو حجة فمنهم من انكره ومنهم من قال انه حجة بعد استقرار
الراي واما قبله فلا والحق انه حجة مطلقا لان ادلة الاجماع غير مختصة ببعض العصور
ويخرج من قول المنهاج وعلى امر من الامور — القايلون بانه لا ينعقد الاجماع
الا عن طريق القطع اعلى جواز وقوعه عن الادلة ما كنا عندنا جواز وقوعه عن الامارة
ايضا — بن جرير الطبري ذلك غير ممكن ومنهم من سلم الامكان ومنع الوقوع
ومنهم من قال ان كانت الامارة جلية جاز والا فلا لنا وقوع ذلك في حد الشارب لما
شاور فيه الصحابة في ذلك فقال علي رضي الله عنه اري انه اذا سكر هذى واذا هذى افترى
فحده حد المفترين وهو ثمانون — الاجماع الصادر عن الاجتهاد حجة خلافا
للحاكم صاحب المختصر لنا انهم لما اجمعوا على ذلك بالحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه
وجواب هذه والتي قبلها — الثانية لا بد من سند فيشمل الامارة والاجتهاد
وان كان في شرح الاصل فسر السند بالنص او القياس — اختلفوا في انه
هل يجوز انعقاد الاجماع بعد الاجماع على خلافه ذهب ابو عبد الله البصري الى جوازه
ومنعه الاكثرون لان احدهما يكون خطا لا محالة والقول الاول عندنا اولى وجوابها قول
المنهاج الانعقاد بعد الاختلاف مفهومه انه بعد الاتفاق لا يجوز
ذكرها ابن الحاجب وهي ان من استدل على كون الاجماع حجة بدليل العقل كامام الحرمين

وفيه اشترط عدد التواتر ليتصور الخطأ على من دون ذلك ومن احتج عليه بالادلة
السمعية منهم من شرطه ومنهم من لم يشرطه وهو ما ذهب اليه الاكثرون واختلف
هولا فيما اذا لم يبق من الامة الا واحد هل يكون قوله حجة ام لا لم يرجح في الصغير شيا وقال
في الكبير الراجح المنع من ذلك فيه واستدل بانه اجماع لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة
وهو ضعيف وقيل لا لما في معنى الاجماع من اقتضا الاجتماع وليست هذه مسئلة المنهاج
التي قال فيها لا يشترط التواتر في نقله فان هذه في عدد المجمعين وتلك في عدد ناقلي
الاجماع وجوابها جواب الخامسة والسادسة وان كان مفهوم حد الاجماع ينفي مسئلة
اذا لم يبق الا واحد فانه عبر بالاتفاق ولا تصور ذلك في الواحد
ذكرها في الاحكام والمنتهى وتابعه في المختصر الكبير هل كان الاجماع حجة في الاديان
السالفة ام لا في الاحكام والحق في ذلك اثبات ذلك او نفيه مع الاستغنا عنه
لم يدل عليه عقل ولا نقل فالحكم باثباته او نفيه متعذر من الحاجب ومن راى
التمسك بالعام في جميع صور لزمه ومن راه بغير ذلك لزمه التوقف لعدم النقل وبحث
هذه المسئلة من قوله ان امة محمد صلى الله عليه وسلم وانما ذكرت هذه المسايل واجوبتها
لئلا يتوهم من توهم ايرادها في القياس وفيه
مسايل القياس ينقسم الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل
فالاول ما جمع فيه بين الاصل والفرع بالعلة والثاني ما جمع فيه بما الازم العلة كالقرب
بالزبد مثلا في قياس السيد على الخمر فانه ملازم للاسكار والثالث ما جمع فيه بنفي الفارق
قال في الاحكام القياس في اللغة عبارة عن التقدير يقال قست
الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرته بذلك وهو يستدعي امرين يضاف
احدهما الى الاخر بالمساواة فهو نسبة واضافة بين شيين يقال فلان يقاس بفلان اي
يساويه اشهى والقياس والقيس مصدران للقاس بمعنى قدر وعلى هذا يتعدى بالباء
بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتعدى بعلى واما معناه اصطلاحا فوكر وا فيه عبارات
كثيرة منها ما اشار اليه في المنهاج من انه اثبات حكم معلوم في معلوم اخر لاشتراكهما في علة
الحكم عند المثبت والاحسن ما يرد عليه في البرهان القياس مناط الاجتهاد وثمرة
يتشعب الفقه لان نصوص الكتاب والسنة محصورة ومواقع الاجماع محدودة والوقايع لا

نهايته والختار عندنا انها لا تخلو واقعة عن حكم شرعي نص المستدل على جميعها القياس
معرف تقاسيمه والاعتراض عليه وما يتعلق به فقد احتوى على جوامع الفقه اذا تقرر
ذلك فهو ينقسم الى ثلاثة اقسام قياس العلة وهو ما صرح فيه بالعلة كقول السايح
رضي الله عنه للمسئول عن رجل يجامع في نهار رمضان هل عليه كفارة الوطي في نهار رمضان
اعلم قياس الدلالة وهو كل قياس يذكر فيه الجامع ويكون بالحقيقة لازما
للعلم لا نفسها اذا وقع جماعة يد شخص فانه يجب قطع كل واحد منهم كما لو
قتل جماعة فانه يجب القصاص على الجميع فالجامع بينهما ان الدية عليهم بالاجماع توجب
ان يكون القصاص واجبا لانه كلما وجد احد موجبي العلة وهي الدية وجب ان يوجد الوجب
الاخر وهو القصاص في اليد قياسا على القتل فانه كلما وجد احد موجبي العلم في القتل
وهي الدية وجد الاخر وهو القصاص في النفس ومنه المثال الذي ذكره وهو ان المانع
حيث كان فاقدا بالزبد كان ملازما للاسكار الذي هو علة تحريم الخمر فيستدل به
على تحريم النبيذ لوجوده في الخمر القياس في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه
بالعلم تلاحم فيه بين الاصل والفرع بنفي الفارق كالحاق الامة بالعبد في قوله صلى الله
عليه وسلم من اعتق شركا له في عبد قوم عليه فيلحق الامة بالعبد ويقوم عليه نصيب شريكه
فيها لانه لا فرق بينهما في الغشم ان الامري حكي في هذا النوع خلافا فلا يسمى قياسا لا
الغزالي في المستصفى ان الاقيسة الطرد الذي لا ينفع ان يقول به عاقل
واعلاها القياس في معنى الاصل لانه اعتبر عينه في غير الحكم وهو مستغنى عن السبر لثبوته
بنص او اجماع فهو مقطوع وربما اقر به منكروا القياس التابعة قال
في المحصول اتفقوا على ان القياس حجة في الامور الدنيوية قال وذهب الشافعي رضي الله عنه
الى جواز القياس على الرخص والتقديرات وخالفهما ابو حنيفة هذا تأنه
القياس واذا لم يجر في المختصرات الذي فيه في المنهاج وهو جواز القياس في الحدود
والكفارات في المحصول مذهب الشافعي انه يجوز اثبات المقدرات والكفارات
والحدود والرخص بالقياس وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز ولذلك ذكر الاربعة من
برهان والامام في البرهان وصاحب التحصيل والمنتخب واهمل الحاصل الرخص وان كان الشافعي
نص على منعه في الرخص كما نقله عنه في شرح الاصل لا جرم ان الشافعية اختلفت جوابه في جواز

العرايا فى غير الرطب والعنب من الفواكه قياسا عليها احتج على الجواز بعموم قوله تعالى
فاعتبروا واطلاق قول معاذ اجتهد رح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صوبه على
اطلاقه ولو كان فيه تفصيل لبينه لامتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة ولان هذه
احكام بنيت للمناسبة بينها وبين المعنى الحال لها فجاز اثباتها بالقياس قياسا على
بقية الاحكام ولان الصحابة رضى الله عنهم قاسوا كثيرا كما فى جزاء الصيد وحد الشرب
وغير ذلك كما سيأتى واجيب الحنفية على المنع فى الحدود بقوله صلى الله عليه وسلم
ادرأوا الحدود بالشبهات والقياس شبهة فى المقدرات بان العقول لا تهتدى اليها فى
الرخص بل هى ما منح من الله تعالى فلا يتعدى بها موارد النص وفى الكفارات قاسوا على خلاف
الاصل لانها ضرر واجاب فى شرح المحصول عن الاول بضعف الحديث وعلى تقدير صحته
لا دلالة فيه لاحتمال ورود الحد نفسه او دليله وعن الثانى بمنع النزاع اذا اهتدى
العقل اليها وعن الثالث بانه معارض بما اذا منح الله عبادة منحه لمعنى مشترك بين
هذه الصورة وبين غيرها عديناه اليها بكثير المنح لله تعالى ان المصلحة
اذا اقتضت مخالفة الاصل فى صورة ووجدنا صورة اخرى مساوية لها كان العمل
بتقديم المصلحة مطلقا فى المحصول وحاصل الخلاف انه هل فى الشريعة
جملة من المسائل يعلم انه لا يجوز استعمال القياس فيها ام لا واعلم ان
الشافعى رضى الله عنه ذكر منا قضائهم فى هذا الباب فاما الحدود فانهم قاسوا
فيها حتى عدوها الى الاستيفاء فاوجبوا الحد على شخص شهد عليه اربعة بانه زنا
بامراة وعين كل شخص منهم زاوية مع انه على خلاف العقل فلان يعمل فيه بما يوافق
العقل اولى واما الكفارات فقاسوا فيها الافطار بالاكل والشرب على الافطار بالجماع
وقتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد واما المقدرات فقالوا فى
البيرقع فى الحيوان فيتوزع من البدل الاجماعية مائة دلو مثلا وللفاخ خمسين دلوا
مثلا وهذا التقدير لا دليل عليه نص ولا اجماع فتعين ان يكون قياسا واما الرخص
فقاسوا فيها ايضا بان الاقتصار على الاعمار فى الاستنجاء رخصة وقاسوا على سائر النجاسات
مخالفين عوامهم فى جميع هذه الصور فى المحصول اشتوا
فى التعبير بالاتفاق فيه نظر فانه قال فيه وايضا فقد توجب اعتبارات اخر ارجح

الا قيسه فى امور الدنيا فان العمل بها عندنا واجب انتهى ثم ذكر مسئلة الرخص والتقديرات
فى الحكم القياس وعبر عنها بما قدمته اولا الثالثة قال الغزالى على ما نقله
فى المحصول تنقيح المناط هو الجمع بين الاصل والفرع بالغاء الفارق وتخريج المناط هو بيان
علة الاصل وتحقيق المناط هو بيان وجودها فى الفرع وقد ذكر فى المنهاج تنقيح المناط
فقط هذه المسئلة لم يذكرها المحصول فى نفتها وهو الفصل التاسع فى تنقيح
المناط وانما ذكرها فى اثنا المسئلة الثالثة من اول كتاب القياس وتنقيح المناط هو احد
الطرق الدالة على العلية وذكره فى المنهاج فى اخر الطرق ومعناه تلخيص مناط التناط
الحكم به اى ربطه وعلقه عليه والمناط هو العلة وهو اسم مكان الاناطة والاناطة
التعليق والصاق ومنه حسان وانت ربيم تنيط فى اهلها ثم كانيط خلف
الراكب الفدم الفرد اى كما علق القدح خلف الراكب ومنه ايضا قول حبيب الطائى بلادا
نيطت على تمائمى واول ارض مس جلدى ترابها اى علقت على الحروز وبها فالاناطة التعليق
وهى عكس الاماطة بالهمز لانها الطرح ومنه اماط الله عنه الاذى وفسر الغزالى تنقيح المناط
بان تبين المنزل الغاء الفارق بين الاصل والفرع وحينئذ يلزم اشتراكهما فى الحكم مثاله
العبيد يشترط عليهم الحد قياسا على الاماء لورود النص فيهن اذ لا فرق بينهما ومنه
قول الشافعى رضى الله عنه يجب القصاص بالقتل بالمحدد اذ لا فرق بينهما الا كونه
محددا وكونه محددا لا يصلح للعلية اذ المقصود من القصاص حفظ النفس فازهاق
الروح على اى وجه كان هو العلة وقد وجد فى المثقل فيجب فيه القصاص وقال
النبوزى وغيره من الجدليين تنقيح المناط هو تعيين وصف العلة من اوصاف
مذكورة فى دليل الحكم كما جاء فى الحديث ان اعرابيا جاء يضرب صدره وينتف شعره
يقول هلكت واهلكت واتعبت اهلى فى رمضان فهذه علة اوصاف مذكورة يتعين
منها واحد وهو الجناية على الصوم فهذا تنقيح مناط لانه تعيين للعلة من اوصاف
مذكورة وقد تقدم ان الآمدى حكى خلافا فى القياس فى معنى الاصل وهو ما جمع فيه
بنفى الفارق هل يسمى قياسا ام لا فينبغى طرده فى تنقيح المناط كما صرح به امام الحرمين
فى البرهان اذ لا فرق بينهما فى المعنى واما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم
من اوصاف غير مذكورة فى نص الحكم بعض الطرق الدالة على العلية كالمناسبة وغيرها

لقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا البر بالبر الا مثلا بمثل فينظر في الاوصاف التي
تذكر في الحديث من الطعم والقوت والكيل وغير ذلك مما علل به العلما ويعين بعضها
من الاوصاف للعلية فهذا تخريج المناط ولانا اخرجناه من معدوم بخلاف تنقيح المناط
فانا اخرجناه من موجود فليس فيه اخراج واما تحقيق المناط هو ان تتفق الخصمان
على ان العلة في الفرع كذا لو اتفقا على ان العلة في الربا هي القوت ويختلفان في التين
هل هو مقتات فيجري فيه الربا ام لا الامدي ولا نعرف خلافا في صحة الاحتجاج
بتحقيق المناط اذا كانت العلة فيه معلومة بنص او اجماع انما الخلاف فيها اذا كانت
مستنبطة وهو اعلا الثلاثة رتبة ويليه تنقيح المناط واد نا ها تخريج المناط ولذلك
انكر اهل الظاهر والشيعة وطائفة من المعتزلة البغداديه [illegible] ما نقله
الامام عن الغزالي لا يستقيم كما نبه عليه القرافي فيرجحه حيث قال قلت قال المصنف
العلما الفارق بين تنقيح المناط عند الغزالي والامدي الغزالي في المستصفى ان ما
تنقيح المناط تعيين العلة من اوصاف مذكورة ومثله بحديث الاعرابي فان تعيين
العلة فيه بافساد الصوم هو تنقيح المناط ومثل تخريج المناط بتعيين العلة من اوصاف
غير مذكورة ومثل بتعيين علة تحريم الخمر وتحقيق المناط بطلب المناط المتفق عليه
في صور النزاع ولم اخر الغزالي خالف الجماعة في الاصطلاح كما تقدمت الحكاية عنهم
وما ادري كيف هذا النقل عنه الرابعة ذهبت الشافعية الى ان
حكم الاصل ثابت بالعلة وقالت الحنفية انه ثابت بالنص واراد الاولون ان الدليل
على حكم الاصل واراد الاخرون ان النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى
المراد بالحكم الحكم الشرعي الخاص بالاصل والاصل هو الواقعة التي يقصد تعدية حكمها
الى الفرع واختلفت الشافعية في حكم اصل القياس المنصوص عليه هل هو ثابت بالعلة
او بالنص فذهبت الشافعية الى انه ثابت بالعلة والحنفية الى انه ثابت بالنص
احتجت الحنفية بان الحكم في الاصل مقطوع به والعلة المستنبطة مظنونة والمقطوع
به لا يكون ثابتا بالمظنون وايضا العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليها وتابعة
له في الوجود فلو كان الحكم ثابتا بها لكان الاصل ثابتا بالاصل لا بدون ثبوته
وهو دور وايضا وجدنا الاحكام كثيرة ثبتت تعبدا من غير علة فلو كانت ثابتا بالعلة

لما ثبتت مع عدمها وجواب الاول ان الحكم المقطوع به هو محل النزاع اي قطع بالنص
او بالعلة والثاني لا نسلم ان الحكم ثابت قبلها بل هي الباعثة عليه والثالث ليس محل
النزاع بل محله اذا وجد النص والعلة في الاحكام معا ان النزاع في المسئلة
لفظي لان قول اصحابنا ان الحكم ثابت بالعلة لا يريدون به ان العلة معرفة له بالنسبة
الينا ضرورة انها مستنبط منها وانها لا تعرف دون معرفته وانما يريدون به انها الباعثة
للشارع على اثبات الحكم في الاصل وانها التي لاجلها اثبت الشارع الحكم واصحابنا بني
حنيفة لا ينكرون ذلك وحيث قالت الحنفية ان العلم غير باعثة للحكم لم يريدوا
بذلك انها ليست باعثة بل يريدون انها غير معرفة لحكم الاصل بالنسبة الينا وهو
والشافعية لا ينكرون ذلك فلا خلاف في المعنى ذكر في المنهاج شروط
الاصل وينبغي ان يضم اليها ما ذكره في المحصول قال فيه ذهب قوم الى ان القياس
على المصور بالعدد لا يجوز قال فالحق جوازه ومثاله صلى الله عليه وسلم
خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم وكذلك ما ذكره ابن الحاجب بعد الامدي ان الاكثرون
حكمه منسوخا لانه انما تعدى بنا على اعتبار الشرع للوصف الجامع فاذا كان منسوخا
زال الاعتبار ولا نرد هذه لخروجها من المنهاج اما الاصل فشرطه ثبوت
الحكم فيه والمنسوخ غير ثابت وكذلك يخرج منه بقية الشروط الثمانية التي ذكرها
الامدي فليتامل الخامسة ذهب الاكثرون الى انه لا يشترط في حكم
الفرع ان لا يكون منصوصا عليه لان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز كما
قاله في المحصول وحزم به ابن الحاجب وباشتراطه ادعى الامدي انه لا خلاف فيه
قال الا ان كلامنهما اذا كان منصوصا عليه فليس قياسا احدهما على الاخر باولى من
العكس الفرع احد اركان القياس وهو المسمى بمحل النزاع
وهو الواقعة المتنازع في حكمها نفيا واثباتا وله شروط ذكر المنهاج منها ثلاثة ان ينتفي
احادها وهو وجود العلة فيه بالاتفاق وان كان مشكلا بما فرع من تقسيم القائلين
بها ادلى وسادس وادنى وضعفاتين وهما العلم بوجود العلة في الفرع والدليل بان
الاجماع على حكم الفرع حتى يدل القياس على تفصيل والاهم الثاني ذكره في المحصول وضعفه
وهو هذا الثالث ان لا يكون الفرع منصوصا عليه وهو على قسمين لان الحكم

الذي دل النص عليه اما ان يكون مطابقا للحكم الذي دل القياس عليه او مخالفا فان
كان الاول جاز استعمال القياس فيه عند الاكثرين لان تراد ف الادلة على المدلول
الواحد جايز وصنع بعضهم استدلالا فان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقدان النص
واما ابن الحاجب فانه جزم في مختصره بانه لا يجوز ان يكون حكم الفرع منصوصا عليه
في الاحكام لان في قياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما بالقياس على
الاخر اولى من العكس وهذا مما لا يعرف خلافا بين الاصوليين في اشتراط
العليل ومن شرطه ان لا يكون منصوصا عليه وان قياسنا في كفارة الظهار في شرط الايمان
وقبل العتق ايجاب الكفارة الينا قضر هذا الشرط من شروط الفرع المعلل
في المنهاج ما ذكره ابن الحاجب تبعا للامدي ان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل اما في
عينه واما في جنسه فالاول كوجوب القصاص في القتل بالمثقل والحد في الاسكار كهما في
ازهاق الروح والثاني كاثبات الولاية على الصغير في نكاحها قياسا على الولاية في
المال فان الستر كما بينهما جنس الولاية لا عينها والمذكور في المنهاج ان تكون علة الفرع م
مساوية لعلة الاصل في عينها او جنسها وان لا يكون حكم الفرع منقدما على حكم الاصل
كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية كما صرح الغزالي ايضا في شفاء العليل وان كان
هذا يخرج من اعتباره المنهاج في شرط الاصل حيث قال وغير متاخر عن حكم الفرع وان
يكون حكم الفرع خاليا عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس على رأي
القائلين بجواز تخصيص العلة ليكون القياس مفيدا وزاد في شفاء العليل ان لا يكون حكم
الفرع مبنيا على التحقيق وحكم الاصل مبنيا على التغليظ السادسة اذا كان الحكم
مستنبطا والوصف مصرحا كما سبقناه الصحة من قوله تعالى واحل الله البيع او بالعكس فقيل
انه من باب الايما وقيل لا وقيل الاول منه دون الثاني الايما احد الطرق
الدالة على العلية وهو خمسة انواع وهو ان يقترن وصف بحكم لو لم يكن الوصف او
تعليق للتعليل لكان بعيدا من الشارع ذكره مثل قول الاعرابي يا رسول الله هلكت
واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فكانه قال اذا واقعت
فاعتق رقبة فلو لم يكن الوقاع علة للاعتاق لكان بعيدا من الشارع ذكر الاعتاق
مع قول الاعرابي واقعت اهلي وقال بعضهم هو جايز دل على عليه وصف الحكم بواسطة قرينة

من القرايين ويسمى بالتنبيه ايضا اذا تقرر ذلك وكان الحكم مستنبطا غير مذكور في الاية
ووجه استنباط الصحة انه لو لم يكن البيع صحيحا لم يكن شرعا وهو معنى في الصحة
واذا لم يكن شرعا كان تعاطيه عشا وهو لا يحل وعند ذلك يلزم من الحل الصحة لتعذر الحل
او بالعكس اي اذا كان الوصف مستنبطا والحكم مصرحا به لقول النبي
صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها فالتحريم مصرح به والوصف وهو الشدة المطربة
مما علم استنباطه منه فهل القسم الاول والثاني من باب الايما ام لا ام الاول دون الثاني
ثلاث مذاهب انها من باب الايما لان المقدر والمستنبط كالملفوظ به فكانه ذكرهما
معا انها ليسا من باب الايما لان الايما اقتران وصف بحكم كما تقدم وهما هنا
ليس كذلك لانه ذكر احدهما دون الاخر وهو اختيار الامدي ونقله
في الاحكام عن المحققين وتابعه عليه ابن الحاجب في المختصر الكبير التفصيل بين الاول فيكون
من باب الايما نظرا الى العلة الاولى وبين الثاني فلا يكون ايما نظرا الى العلة الثانية
الامدي اتفقوا على صحة الايما فيما اذا كان حكم الوصف المومى اليه مدلولا
عليه بصريح لفظ الشارع واختلفوا فيما اذا كان الوصف مصرحا به والحكم لازما له والحق
انه يكون ايما بخلاف العكس ليتحقق ذلك قبل الحكم الشيرازي وانت تعلم مما ذكرنا
ان هذا النزاع لفظي لكونه مبنيا على ان المعتبر في الايما ما هو على ما لا من تبعهم
السابعة قال في المحصول ترتيب الحكم على الوصف اذا ورد في كلام الشارع
فهو اقوى في العلية من الوارد في كلام الراوي قال وشبهته ان يكون تقديم العلة اقوى
من تقديم الحكم قد تقدم ان الايما على خمسة انواع احدها ترتيب الحكم على
الوصف بالفاء وهو ان يذكر وصف وحكم ويدخل الفاء على الثاني منهما سواء كان هو الوصف
ام الحكم وسواء كان من كلام الشارع ام الراوي فحصل منه اربعة اقسام
ان تدخل الفاء على العلة ويكون متقدما كقوله صلى الله عليه وسلم لا تقربوه طيبا فانه يحشر
يوم القيامة طيبا ان تدخل الفاء على الحكم وتكون العلة متقدمة امثلة في كلام
الشارع نحو السارق والسارقة فاقطعوا او من كلام الراوي نحو سهى رسول الله صلى
الله عليه وسلم فسجد واهل من المحصول دخولها في كلام الراوي على الوصف عند تاخر
بعضهم لانه لا يحمل له هنا الا اذا تقرر ذلك فالوارد من هذه الاقسام في كلام الشارع

اقوى في العلية من الوارد في كلام الراوي ؟ المحصول قد ذكرنا ان دخول
الفاء على كلامه اوجه ولا شك ان قول الشارع الخ في افادة العلية من قول الراوي
لانه يجوز ان يتطرق الى كلام الراوي من الخلل ما لا يجوز تطرقه الى كلام الشارع اي
من السهو والغلط وما اشبههما قال ويشبه ان يكون الى ما قاله في المحصول
من ان القسمين الباقيين وهما دخول الفاء على الحكم مع تأخره وتقدم العلة في كلام
الشارع نحو اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وفي كلام الراوي نحو زنى ماعز فرجم يشبه
ان يكون الذي يتقدم العلة فيه على الحكم اقوى في الاشعار بالعلة من القسم الثاني
لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة لان الطرد واجب في العلل
والعكس غير واجب فيها اذ الطرد ترتب الحكم على العلة في جميع صورها والعكس
ترتب علة المعلول في جميع صور عدمها الفرافي شرح المحصول هذا
الموضع من المشكلات في تقرير لان العلة اذا تقدمت دلت بالصيغة على التعليل
وكذلك اذا تأخرت فهما سواء والترجيح مشكل بل الترجيح انما يحسن في اذا دت العلة
ادل على المعلول من ذات المعلول من جهة ان العلة تقتضي غير المعلول كقولنا الامس
يقتضي وضوء بخلاف قولنا وجب علي الوضوء اليوم بين انه لا مس لان علل الحكم
على بعضها بعضا يحسن الترجيح من هذا الوجه فان قلت في كلام المتكلمين
تعارضت الادلة غير ان المتقدم متأخر والمتأخر متقدم قلت مسلم ان العلة شرعية
بعلية تقدمت او تأخرت لضرورة طرد العلل وهو وجوب ترتب حكمها لولاها عليها في
جميع الصور غير ان المقصود هنا اذا لم يتطرق بالعلة اولا توهم السامع ان لهذا الحكم
علة اخرى بخلافها اذا تطرق بالعلة اولا فان هذا الوهم لا يأتي فسلم الكلام من اوله
سالما عن وهم مخل بالعلية ولاجل ضعف العلة الامام ينبغي ان يكون اقوى
ولم يجزم به لان الغرض ترجيح احد اضل الرجحان وان قل وهذا القدر كاف
الثامنة يكفي في حصر الاوصاف عند ارادة السبر والتقسيم ان يقول المستدل بحثت
فلم اجد وصفا اخر فان بين المعترض وصفا زايدا وجب على المستدل ابطاله والا لزم
انقطاعه هذا عند المناظر واما المجتهد فيرجع الى ظنه في الحصر ومتى كان بالحضر
والابطال قطعيا كان التعليل بالباقي قطعيا والا فلا السبر والتقسيم احد

الطرق الدالة على العلية وقد ذكر في المناسبة والسبر الاختبار وهو المسبار الذي يعتبر به
عور الجرح واراد به هنا اختبار الوصف بالطرق الشرعية هل تصلح للعلية ام لا والتقسيم
قولنا العلة اما كذا واما كذا القول الشافعي رضي الله عنه ولاية الاجبار على النكاح اما
ان تعلل بعلة اصلا او تعلل وعلى الثاني اما ان تكون معللة بالبكارة او الصغر او غيرها
للاقسام كلها باطلة سوى الثاني وهو التعليل بالبكارة اذا تقرر ذلك وادعى المستدل الناظر
في الادلة العالم بها انه سبر الاوصاف كلها وقسمها ولم يطلع على وصف سواها ومع
تحصر فكيف المستدل ان يقول بحثت علم اجد وصفا اخر او يقول الاصل عدم
ما سوى هذا لان الظاهر من حال الباحث المسلم العدل الصدوق فيما اخبر به من البحث
وعدم الاطلاع على وصف اخر وحينئذ يكون الحكم مع وصف اخر فان بين المعترض
وصفا اخر وجب على المستدل ابطال ذلك الوصف حتى يتم استدلاله والا يلزم من ذلك انقطاع
المستدل لانه ابطله وان لم يذكره اولا الفرافي ولابد ان نستوعب طرق الاستدلال
كقولنا اما هذا الفرد وحده او فاكر وحده والمركب اما قرني او ذاكر الامدي
وعند ذلك يغلب على الظن انحصار ما في الاوصاف المذكورة فاذا قام الدليل على ابطال
البعض غلب على الظن التعليل بالمستبقى ويكون ذلك الظن مستفادا من جملة القواعد
المهدة لان نفس ابطال المعارض هذا كله في حق الناظر المستدل على غيره واما المجتهد المستنبط
للاحكام فانه متى غلب على ظنه وانقدح في نفسه وصف اخر زايد على ما حصره في عدد
يرجع الى ظنه ويبطله ولا يكابر نفسه ويكون مواخذا بما اوجبه ظنه ومتى
كان الحصر اي وعلى تقدير ان المجتهد والناظر متى كان الحصر والابطال قطعيين فالطريق
قطعي لقولك العالم اما لم يكن في الازل او كان متغيرا كما لم يكن ساكنا فابطال ان يكون ساكنا دليل كونه
وبطل ان يكون متغيرا دليل كونه متغيرا فتعين ان لا يكون في الازل وهو المطلوب
والا فلا اي وان لم يكونا قطعيين بل ظنيين او احدهما قطعيا والاخر ظنيا كان الطريق
ظنيا كقولك حرمت الخمر اما لنجاستها او لانها مال الغير او لاحترامها او لمضرتها اذ حرمة الاشياء
بالاستقراء منحصرة في هذه الاقسام لكن لا يجوز ان يكون لانها مالا او محترمة ولانها مضرة
صلى الله عليه وسلم باراقة خمور الايتام في وقت التحريم او لمضرتها اذ يقال في قليلها
نفع من جهة الطب فتعين ان تكون العلة نجاستها وهو المطلوب

نقل امام الحرمين في البرهان عن القاضي ان السبر من اقوى الطرق في اثبات العلة
القرافي وهو مشكل جدا فان من ابطل معاني لم يلزم من ابطالها اثبات ما لم يتعرض له
بالابطال لاحتمال بطلانه ايضا لانه لا يتعين تعليل كل حكم لجواز ان يكون لكل حكم علة اخرى لجواز
تعليل الحكم الواحد بعلل كثيرة ولو قام الدليل على اعتبار معنى لا يوقف اعتبار على ابطال غيره
فلا حاجة الى السبر والتقسيم في اثبات العلل البتة التاسعة اذا كان الحكم
المقاس عليه منقولا عند المعترض ممنوعا عند المستدل لم تصح القياس لتضمنه اعتراف المستدل
بالخطأ في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح منه بناء عليه الفرع فان جعلم الزاما
للمعترض فقال هذا عندك علة للحكم في الاصل وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه
والا يلزم ابطال العين وانقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به
امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد كما قاله الآمدي لان الحكم له ان يقول الحكم
في الاصل ليس عندي لتخلفه بهذا الوصف ويقدم ليس تصويبه في الاصل لتخطئته في الفرع بناء
من العكس هذه المسئلة بناها الآمدي وابن الحاجب على مسئلة تعليق شرط الحكم
الاصل وهي ان من شرطه ان لا يكون مفرعا على غيره كما صرح به المنهاج واليه ذهب اكثر
الشافعية والحرفي خلافا للحنابلة وابن عبد الله البصري لان العلة الجامعة بين الفرع
المقيس عليه واصلم ان اتحدت فالقياس على الاصل الاول وان اختلفت لم يصح القياس هذا اذا
كان الاصل فرعا منقولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض فلو انعكس الحال وهي مسئلة
الكتاب بان كان المستدل منعم حكم الفرع المقيس عليه والمعترض ينقله ولا يمنعه لم يصح القياس
التاسع تاج الدين التبريزي المراد بالفرع ها هنا ان حكم الاصل مختلف فيه الا انه متفرع على
قياس اخر وانما يسمى فرعا للاختلاف فيه فعلى ذلك لو قال الحنفي في تعيين النية في الصوم
اذا نوى النفل يصح لانه اتى بما امر به فوجب ان يصح كما اذا كان عليه فريضة الحج ونوى النفل
فان الحكم في الاصل مما لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل وهو الحنفي بناء الصوم على
الحج لانه لا يقول به وحينئذ يتضمن بناء على سلبه اعترافه بالخطأ في الاصل لوجود العلة فيه
وتخلف الحكم عنها عنده فلو كانت معتبرة لما تخلف عنها هذا اذا ذكر ذلك تقديرا لما خرامامه لانه
انما يعرف كون الوصف الجامع ماخرا لامامه باثباته الحكم على وفقه وبالقياس على الاصل
الذي لا يقول به امامه لا يعرف ذلك فان جعله اي فان لم يذكر المستدل ذلك تقديرا لما ذهب

من

منتهى اليه بل جعل الزاما للمعترض بان يقول علة الحكم في الاصل المقيس عليه عندك هذا وهو
موجود في الفرع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا لزم انتقاض التعليل به لتخلف الحكم عنه من غير
معارض ويلزم منه امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد في الاحكام لو جاز
ان للمعترض ان يقول الحكم في الاصل لم يكن عندي ثابتا بناء على هذا الوصف بل بناء على
غيره ويجب تصديقه فيه لكونه عدلا والظاهر منه حاله الصدق وهو اعرف بما خر مذهبه
سلمنا ان هذا الوصف هو الباعث على الحكم فيها لكنه لا يفيد شيئا لكونه يلزم
منه مخطئة المعترض في الفرع لكونه يعتقد ان الحكم في الاصل ثابت بهذا الوصف المذكور ولم
يقل به وحينئذ فليس مخطئته في الفرع باولى من مخطئة المستدل في الاصل
ينبغي له ان ينبه عليها ذكرها في الاحكام ومنتهى السول ولم يتعرض لها ابن الحاجب في
مختصريه وهي بتقسيم القياس الواجب على الاعيان لكن نزلت به نازلة من الفقهاء
والمجتهدين ولا يقوم غيره مقامه وضاق الوقت والواجب على الكفاية وهو ان يكون
كل مجتهد يقوم فيها مقام الاخر والى مذهب وهو ما يجوز حدوثه من الرقباء ولم يحدث
بعد فان المكلف قد يذهب اليه ليكون حمله بعد الوقت لحاجة القرافي في
شرح المحصول وهذا الكلام غامض يعنيه في المعتمد لابي الحسين ثم قال الآمدي وهل يوصف
القياس بكونه دينا لله تعالى حكى فيه ثلاثة مذاهب انه يوصف به وهو
ما ذهب اليه القاضي عبد الجبار والثاني المنع مطلقا واليه ذهب ابو الهذيل والثالث
التفصيل بين الواجب فيوصف به وبين المندوب فلا وهما ذهب اليه الجبائي قال
والمختار انه ان عني بالدين ما هو حكم مقصود بحكم الاصالة كوجوب الفعل وحرمته
ونحوه فالقياس ليس من الدين لانه مقصود لغيره لا لنفسه وان عني بالدين ما يحصل به
سواء كان مقصودا في نفسه ام لا فهو من الدين لانا متعبدون به على ما سبق
وبالجملة فالمسئلة لفظية القرافي قال جماعة بجواز القياس
على فرع القياس بعلته الاولى او بعلة ونقله ابو الخطاب وابو يعلى الحنبليان
عن نص احمد الحنابلة كقياس الارز على الارز المقيس على البر لان العلة ان اتحدت واحدة
فقد حصل اصلان يجمعهما القياس بينهما البر والارز قالوا ولان الحكم اذا ثبت في الارز بعلة
البر صار اصلا في نفسه امكن ان توجد فيه علة اخرى يجمع بينه وبين الذرة بقياس

بحكم الاصل ويكون العلة الاولى كالنص يقبح التعدية بغيرها في الحد
القياس المركب وهو ان يستغني موافقه الخصم في الاصل عن اقامة الدليل عليه مع اطلاقه
في العلة او في وصف الحكم المستدل عليه هل هو موجود في الاصل ام لا والاول يسمى مركب الاصل
والثاني مركب الوصف فلم سلم الخصم انها العلة وانها موجودة فيه اثبت المستدل انها موجودة
انتهض الدليل لاعترافه حكم الاصل اجاز حكم القياس وله شروط ان لا
يكون ذا قياس مركب الامدي اذا كان حكم الاصل متفقا عليه فقد اختلفوا في كيفية
الاتفاق منهم من قال يكفي ان يكون ذلك متفقا عليه بين الفريقين لا غير ومنهم من قال لا
يكفي ذلك بل لابد وان يكون متفقا عليه بين الامة والا فان كان متفقا عليه بين الفريقين
فقط فلا يصح القياس عليه وسمي قياسا مركبا وهو عبارة عن ان يكون الحكم في الاصل
غير منصوص عليه ولا مجمعا عليه بين الامة بل يستغني المستدل عن اثبات الحكم في الاصل
بالنصر او الاجماع بسبب موافقة الخصم له فيه مع كون الحكم معللا عند الاصل واثبات غيرها
بان يقول لا اسلم ان الحكم في الاصل معلل بتلك العلة بل بهذه ويمنع وجود العلة في الاصل ويسلم
وجودها في الفرع فالاول وهو مركب الاصل ان سمى المستدل علة في الاصل ويجمع بها بين
اصله وفرعه فيقول العلة عندي هذه فيعين الخصم فيه علة اخرى ويقول بل هذه كما قال
الشافعي رضي الله عنه في مسئلة قتل الحر بالعبد عند من لا يقتل به الحر قياسا على المكاتب
لان ابا حنيفة رضي الله عنه لا يقتل الحر بالمكاتب ويقتله الناس في وجوب القصاص عليه فانه
اذا كان حرا كان عدم وجوبه عليه متفقا عليه بين الامامين فقط فيمنع الخصم على الشافعي
وهي العبودية ويقول العلة جهالة المستحق للقصاص لاني لا ادري هل يريث ذمته من التحوم
فيستحق القصاص ورثته ام لا فيستحق سيده فان صحت علة الجهالة بطل قياس الشافعي
وامتنع الحاق الفرع بالاصل وان ابطلها الشافعي امتنع حكم الاصل لانه انما ثبت عنده بهذه
العلة وقد بطلت فتبعي الحكم لانتفاء مدركه لانه لا يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع على ما هو
الوضع في المكاتب فلا ينتقل هذا القياس عن احد امرين عدم العلة في الفرع او منع الاصل وعلى
التقديرين لم يصح القياس الامدي قال بعض الاصوليين انما سمي هذا النوع قياسا
مركبا لاختلاف الخصمين في علة الاصل وليس بحق والا كان كل قياس اختلف في علة اصله وان
كان منصوصا او متفقا عليه بين الامة مركبا وليس كذلك والاشبه انه انما سمي بذلك لاختلافا

الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يدعي ان العلة الجامع مستنبط
من حكم الاصل وهو فرع له والمعترض يدعي ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المنبئة له
وانه لا طريق الى اثباته سواها وانها غير مستنبطة منه ولا هي فرع عليه ولذلك منع ثبوت
الحكم عند ابطالها وانما سمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل
اي القسم الثاني وهو مركب الوصف وهو ان يجمع المستدل بعلته بين الخصم وجودها في
الاصل قول الشافعي رضي الله عنه في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح اذا قال
ان تزوجت زينب فهي طالق فتزوجها لا يقع الطلاق بعد النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها
طالق فانه لا يقع الطلاق بعد التزوج باتفاق الامامين فيقول الحنفي لا اسلم ان العلة
في الفرع موجودة في الاصل لان العلة في الفرع هي التعليق وهي منقودة في الاصل فان ثبت ان
العلة هي التعليق امتنع الحاق الفرع بالاصل لانتفاء الجامع وان لم يثبت فللحنفي ان يمنع حكم الاصل
ويقول بتحقيقه وقوع الطلاق بعد النكاح كما في الفرع ولا يلزم من منع حكم الاصل عدوله اذا
نص او الاجماع فهذا القياس لم ينتقل عن احد امرين اما عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل
وعلى التقديرين فلا قياس وسمي هذا النوع مركبا لاختلافهما في تركيب الحكم على العلة عند
حيث ان المستدل ركب العلة على الحكم والخصم يخالفه ولما نقيده بالوصف فلو وقوع الخلاف
في نفس وصف المستدل من كونه موجودا في الاصل لم لا اقر عليه كحكم الاصل فلو
سلم اي لو سلم الخصم وهو الحنفي انها العلة اي ان علة المستدل وهي العبودية هي العلة في
الاول وهو مركب الاصل وان علة المستدل وهي التعليق في الثاني وهو مركب الوصف موجودة
في الاصل او اثبت المستدل كونها علة بما ذكره على ما زعمها موجودة في الاصل بدليل من نصر او اجماع
انتهض دليله على الخصم لاعترافه بعلية وصف المستدل وبوجود العلة في الاصل في الفرع في الاول
قوله موافقه الحكم ليس على اطلاقه بل شرطه ان يكون
الخصم المناظر مجتهدا كما صح به الامدي في الاحكام ومشتهر القول به عليه بعض الشارحين
فانه اذا ظهر في نظره ابطال المدرك الذي بنا عليه الحكم في الاصل فله منع حكم الاصل واما اذا
كان مقلدا فليس له منع حكم الاصل وتخطئة امامه فيه بناء على عجزه عن مباشرة الكلام مع
المستدل لاحتمال ان لا يكون ما عينه المعترض المقلد هو المأخذ في نظر امامه وبتقدير فلا
يلزم من عجز المقلد عجز امامه للزوم اكمل حالا منه وحينئذ يجب على المعترض تصويب امامه

في الاصل وان لم تخطيه في الفرع لكونه اضعف من الاصل ولان تخطيه في الفرع ولا عكس

الحادية عشر اذا جوزنا تعليل الحكم الواحد بعلتين فصاعدا فاجتمعت فالمختار
ان لكل واحدة علة مستقلة وقيل جزء علة وقيل العلة الواحد لابعينها لنا لو لم يكن كل واحدة
علة لكانت جزأ من العلة او كانت العلة واحدة والاول باطل لان الفرض ان كلا منهما مستقل
بالتعليل والثاني ايضا كذلك للتحكم وايضا لو لم يكن كذلك لكان يمتنع اجتماع الادلة

اعلم ان المنهاج ذكر مسئلة تعليل الحكمين بعلة واحدة في اخر القياس وذكر مسئلة تعليل الحكم
الواحد بعلتين في الطرف الثاني فيما يبطل العلية ومنع عدم التاثير وعدم العكس وقال ان الاول
يقدح ان بمعنى تعليل الواحد بالشخصين بعلتين والثاني حيث منع تعليل الواحد بعلتين مطلقا
وهو اختيار ابن الحاجب والثاني المنع مطلقا واختار الآمدي والثالث يجوز في المنصوص دون
المستنبط واختار البيضاوي تبعا للامام اذا تقرر ذلك فالقائلون بالجواز اختلفوا فيما اذا
اجتمعت علل على محلول واحد كالمس والنوم والبول على تقدير الوضوء على مذاهب

وهو ما ذهب اليه الاكثرون منهم واختار ابن الحاجب في مختصريه ان لكل واحد
علة مستقلة وهو اختيار جماعة منهم انا مل واحدة جزء علة

ان العلة واحدة لابعينها واليه ذهب بعضهم لنا استدل على المختار بدليلين

انه لو لم تكن كل واحدة علة لكانت كل واحدة جزء علة او كانت العلة الواحدة
اذ لا قائل بغيرها وكل منهما باطل اما الاول فلانها لو كانت جزأ لما كانت مستقلة لكن للاستقلال
ثابت بالاتفاق وكل ان تقول لا يلزم من استقلالها حالة الانفراد استقلالها حالة الاجتماع واما
الثاني فللزوم التحكم اذ لا اولوية لواحدة منهما وايضا هذا هو الدليل الثاني

وهو انه لو لم تكن كل واحدة علة عند الاجتماع لامتنع اجتماع ادلة على مدلول واحد لان
العلل الشرعية ادلة الحكم وامتناع اجتماع الادلة على مدلول واحد باطل واجيب القائلون
بان كل واحدة جزء علة بانه لو كانت كل واحدة علة مستقلة لزم التحكم والتالي باطل اما الملازمة
فلبيان الملازمة ان الحكم ان ثبت بجميع العلل فهو المدعى وان لم يثبت بالجميع لزم التحكم لثبوته
بواحدة حينئذ واما بطلان التالي فواضح لاستلزامه الترجيح من غير مرجح وايضا لو كانت
كل واحدة علة مستقلة عند الاجتماع للزم اما اجتماع المثلين ان كان الثابت بالعلة الثانية
مثل الحكم الاول او تحصيل الحاصل ان كان عينه كذا ذكره ابن الحاجب وفيه نظر اذ لا يلزم من بطلان

كون الجميع علة اثبات الجزئية لجواز ان تكون العلة واحدة وانما يصلح لابطال كون كل واحدة
علة مستقلة واجيب الزاعمون ان العلة احدها لابعينها بانه لو لم تكن العلة واحدة
بعينها للزم التحكم او الجزئية والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو لم تكن غير
متعينة لكانت متعينة وهي اما واحدة او الجميع الاول يستلزم التحكم والثاني الجزئية وكلاهما
باطل القاضي في شرح المحصول انا نظر المستنبط في محل الحكم فوجد وصفا
واحدا مناسبا اقتصر عليه او وصفين فاكثر فان الجميع علة مركبة وتكون كل واحد جزء
علة فان انفرد بعض الاوصاف وثبت الحكم معه كان هو العلة وان استقل كل واحد منها
كانت علة للاصل المتعدد الاجزاء ومتى اناط الشارع الحكم بوصفين مناسبين كان المجموع علة وكل
واحد جزء منها الا ان يستقل فيكون علة تامة فان كان مناسبة احد الوصفين في نفسه ومناسبة
الاخر في غيره كان الاول علة والثاني شرطا له كالنصاب والحول في الزكاة هي مرتبة عليهما
والنصاب مناسب في نفسه والحول مناسبته في النصاب ليتمكن من النمية طول الحول

وبهذه القاعدة يظهر الفرق بين جزء العلة والوصف الذي هو علة تامة وبين الوصفين الذين
احدهما شرط والاخر سبب والوصفين الذين هما جزء علة ويبتني على هذه القاعدة مباحث
في القياس والمناظرات وتحقيق الاسولة والاجوبة عنها الثانية عشر

يشترط في العلة امور ان لا يلزم دليلها منتفيا لحكم الفرع كقول القايل السفرجل مطعوم
يجري فيه الربا قياسا على البر ثم يستدل على كون الطعم علة لتحريم الربا في البر بقوله صلى الله
عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام لنا انه تطويل بلا فايدة وايضا فهو رجوع عن
اثبات الحكم بالقياس لانه ثبت بدليل العلة لا بها قالوا ما ذكرتموه منافشة جدلية وهذا
الشرط اغفله الآمدي عن بعضهم وتوقف فيه العلة احد اركان القياس

ولما شروط تجيء غالبا من عبارة المنهاج وبتسميته لها ولا يتوهم ان هذا الشرط داخل في
كلامه حيث قال وان لا يتناول دليلا لاصل الفرع فان ذاك فرد دليل الاصل وذا فرد دليل علة
الاصل وقد ذكر ابن الحاجب لها اربعة وعشرين شرطا بعضها صحيح وبعضها فاسد
ان لا يكون دليل علة الاصل متناولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه فالاول
لقول الشافعي رضي الله عنه في الفواكه مطعوم فيجري فيها الربا قياسا على البر ثم يستدل
على كون الطعم علة بقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل فانه مع

كونه دليلا على كون الطعم علة بالايماء من حيث انه رتب الحكم على وصف الطعم والترتيب يشعر بالعلية دليل على تحريم الربا في القوت بعمومه لتناوله الفواكه وغيرها والثاني اشار اليه الامدي بقوله وربما كان الدليل الدال على العلة متناولا لحكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل وذلك كما لو قال الحنفي في مسئلة الخارج من غير السبيلين خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم يستدل على كون الخارج علة للنقض بقوله صلى الله عليه وسلم من قاء او رعف او امذى فليتوضأ وضوءه للصلاة فان القيء والرعاف والمذي من حيث انه مائع نجس مناسب للنقض فترتيب الحكم عليه في النص مع دلالته على العلية متناول لاثبات الوضوء بخصوصه دون حكم الاصل لنا اي الدليل على اعتبار هذا الشرط انه لو لم يكن معتبرا للزم التطويل بلا فائدة والرجوع عن القياس اما الاول فلان الاستدلال بالعلة على الحكم الممنوع فيه مع ان دليل العلة يستقل بتطويل بلا فائدة لامكان الاثبات به اولا من غير التعرض لشيء آخر واما الثاني فلان الحكم حينئذ يثبت بدليل العلة لا بها وهو رجوع عن القياس اي عن اثبات الحكم به قالوا الي القايلون بعدم اعتبار هذا الشرط قالوا ما ذكرتم وان افضى الا تطويل فحاصله يرجع الى منافاة حدليه وللسرد ذلك ما يقدح في صحة القياس لانه حاكم القسد بالنصر او لا يمكن التمسك به دائما عند التمسك بالقياس وهو صحيح وما ذكرتم من تعيين الطريق ممنوع الشيرازي تبعا للامدي ولقايل ان يمنع عدم التطويل عن القايد وذلك لان جهة الدلالة على حكم الفرع وعلى العلة مختلفة ولسدد ان يقول انما يمسك به من جهة دلالته على العلة دون جهة دلالته على الحكم ولعلها سهل الا ترى ان المستدل اذا كان ممن يرى ان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة الا في اقل الجمع وكان العام الدال على حكم الفرع قد خص في صورة فلانه لا يمكنه التمسك بعموم النص في اثبات الحكم اذ لا يسا عده الدليل على ادراج الفرع فيه ويمكنه التمسك به في اثبات العلة ولو في صورة واحدة وعلى هذا فلا يكون غير نافع عن القايدة وهذا الشرط نقله الامدي اي عن بعض الاحكام عن بعضهم وان كان قد جزم به في مختصر السئول اذا كان الدليل على العلة لجامعه نصا او اجماعا فشرطه ان لا يكون متناولا لاحكم الفرع ومنها ان لا يرجع المستنبط على الحكم الذي استنبط منه بالابطال كتعليل وجوب الشاة في الاربعين بدفع حاجة الفقير فانه يقتضي جواز اخراج القيمة ويلزم من تجويز عدم وجوب الشاة ومنها ان لا يتضمن زيادة على النص قيل وانما يعتبر هذا الشرط اذا نافت الزيادة مقتضى النص ومنا

ان لا تكون خالية عن المعارض في الاصل قيل وفي الفرع ايضا وقيل الشرط ان تكون خالية عن المعارض الراجح في الاصل اما المعارض للحكم فلا يشترط نفيه عن الاصل والا عن الفرع كما ذكر من بعد من شروط العلة ايضا انها اذا كانت مستنبطة من الحكم المعلل بها ان لا يرجع عليه بالابطال لانها اذا ابطلت خرجت عن كونها علة لان الفرض انها مستنبطة منه مثال ذلك اذا علل تناول وجوب الشاة في الزكاة على التعيين بدفع حاجة الفقير فهذه العلة تقتضي بطلان حكم الاصل لان دفع حاجة الفقير تحصل بوجوب الشاة وتحصل بوجوب قيمتها فلو علل الوجوب بدفع الحاجة لزم منه بطلان وجوب الشاة على التعيين ومنها تعليل حرمة الربا في الاشياء الستة بالقوت لاقتضايه علة الحكم في الملح الامدي وهذا الشرط متفق عليه وبالابطال اعتبر به عما اذا رجعت اليه بالتخصيص فانه جايز كتخصيص ذوات المحارم من قوله تعالى او لامستم النساء لكان نقول قد علل الشافعية كثيرا من مسايلهم بما يلزم منه الابطال كقوله صلى الله عليه وسلم تتبع اثر الدم بقرضة من المسك فانهم جوزوا غير المسك من الطيب ان غير يبطل هذا ان جعلنا الطيب المحل وانما علل بالشرعة الطوف فلا يأتي ذلك نعم يندفع بذلك سوال اورده بعضهم على قوله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا مع انه بالغسلة الاولى يتيقن طهارة يده وقد نصوا على انه اذا تيقنها لا يكره غمسها في الاناء قبل غسلها وجوابه انا لو اقتصرنا على الغسلة الواحدة وعللنا بتيقن الطهارة لاقتضى ذلك الرابطال الحكم وهو شرعية الثلاث وهذا البحث نافع في كثير من ابواب الفقه ومنها اي من شروط العلة ان لا يتضمن المستنبط زيادة على النص كما اذا دل النص على عليه وصف والاستنباط زاد قيدا على ذلك الوصف بعد التعليل به كدلالة النص على الاباحة والاستنباط على الندب او الوجوب فذهب بعضهم الى ان هذا الشرط انما يعتبر اذا كانت الزيادة منافية لمقتضى النص فان كانت مساوية له فلا باس بها ومنها اي من شروط العلة المستنبطة ان لا تكون خالية عن المعارض اي لا تكون معارضة بوصف اخر صالح للعلية يوجد في الاصل دون الفرع لاحتمال ان يكون الوصف المعارض هو العلة او المجموع فلا يلزم ثبوت الحكم في الفرع الامدي بمعناه ولا ان نقول نعلم انه يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فجوزنا ان

تكون كل واحدة علة مستقلة ولا يلزم من عدم المعارض في الفرع عدم الحكم فيه لوجود علة
مستقلة والجواب انجواز ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة لا يوجب القطع بذلك بل ولا الظن
ايضا الجواز ان تكون العلة هي المجموع او المعارض الذي لم يوجد في الفرع فقط قيل
وفي الفرع اي من شروطها ان لا يكون هناك وصف معارض لها لا في الاصل ولا في الفرع اما الاول
فلما مر واما الفرع فلان المقصود من علة الاصل ثبوت الحكم في الفرع ومع وجود المعارض في
الفرع لا يثبت الحكم فيه والحق ان انتفاء المعارض في الفرع اما يكون شرطا لعلة الاصل ان لو
كان المعارض موجبا لالحاق الفرع باصل اخر ولا ترجيح لعلة الاصل وقيل الشرط
اي انما تشترط عدم معارضة علة اخرى لها في الاصل والفرع ان لو كانت العلة المعارضة راجحة
على العلة في الاصل وفي الفرع اما اذا كانت مرجوحة او مساوية له فلا يشترط انتفاؤها لانه
والحالة هذه ليس لما فرض المعارضة من اثبات الحكم وما قاله مسلم في المرجوح ومنوع في المساوي
لانه يمنع من اثبات الحكم ايضا بان يتوقف فيه لوجود مرجح اما المعارض
للحكم اي لا تشترط انتفاء المعارض عن حكم الاصل والفرع كذا قاله من بعد اي في الشرط الثالث والرابع
من شروط علة الاصل ولا يشترط القطع بالاصل ولا كذا ولا انتفاء المعارض في الاصل
والفرع واختلف الشراح في تقدير عبارته الشيرازي وفيها نظر لانه تقدم اشتراط
نفي المعارض في الاصل والفرع والظاهر انه سهو او خطأ من النساخ وكأنه قال ولا القطع
بها في الفرع كنفي المعارض في الاصل والفرع على المختار في الثلاثة حرفوا وبدلوا واخروا ويؤيد
ذلك ما قاله في المنهج تبعا للآمدي في الاحكام واشترط ان تكون في الفرع مقطوعا بها والصحيح
يكفي الظن كما في الاصل وفي كون ذا علة وفي نفي المعارض في الاصل والفرع هذا اذا قوي نفي المعارض
بالرفع عطفا على القطع ولا يستقيم جر عطفا على بالاصل للزوم محذورين العطف
على الضمير المجرور من غير اعادة الجار ولزامه ان بعضهم شرط القطع بنفي المعارض عنها
في الاصل والفرع وليس لذكر الاتفاق عليه على كون الظن كافيا وعلى هذا التقدير لا يستقيم ما في
الزوائد هنا وقال بعضهم قوله ولا نفي المعارض اي لا يشترط نفي المعارض عن الاصل والفرع
معا وما مر في الاصل فقط وقال بعضهم اراد بالمعارض المنفي المعارض الراجح على العلة والمساوي
واراد بالمعارض هنا المرجوح الشيخ علاء الدين القونوي رحمه الله تعالى
لما فاد بينهما بل المراد بالمعارض الاول المعارض للعلة والثاني المعارض للحكم على قراءة الرفع

واما على قراءة الجر فلا كلام كما تقدم وعلى تقدير تسليمه ما في الزوائد اما شروط
ذكرها الآمدي وابن الحاجب منها ان لا تكون مخالفة لمذهب الصحابي وتبعه ابن الحاجب
تبعا للآمدي لجواز ان يكون مذهب الصحابي مستندا الى علة مستقلة مستأصلة اخرى وان لا
تخصصه لعموم القرآن وابطالها ايضا وان لا تكون طردية مخصصة كالطول والقصر والسواد
والبياض ونحوها لما بين ان العلة في الاصل لا تكون الا معنى الباعث والوصف الطردي لا
يكون باعثا وان لا تكون مخالفة لنص ولا اجماع ويمكن ادماج هذا المنهاج من شرط
الاصل حيث قال شرط ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس وكونها طردية لا تخرج منه
فان الذي ذكره الطردي فليتأمل الثالثة عشر الاستدلال يطلق
على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو المقصود فقيل ما ليس بنص ولا اجماع وقياس
وقيل ولا قياس علة حيث دخل نفي المعارف واللازم واختلفوا في مثل قولنا وجد السبب
فيوجد المسبب او وجد وعلى هذا المانع او انتفاء الشرط فتفق الحكم فقيل انه دعوى
دليل وقيل بل هو دليل وعلى هذا فقيل انه استدلال فانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس
وقيل ان ثبت السبب او الشرط او المانع بغير الثلاثة اي النص والاجماع والقياس فهو
استدلال والا فلا اعلم ان الآمدي وابن الحاجب جعلا الاصل السادس من
اصول القياس هي الاستدلال وهو من حيث اللغة استفعال من طلب الدليل وفي اصطلاح
الفقهاء يطلق عموما على ذكر الدليل سواء كان كتابا او سنة او اجماعا او قياسا ويطلق على
نوع خاص من انواع الادلة وهو المقصود بالبيان هنا واختلف في حده فاختار الآمدي
انه عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا ويعني به ما لا يكون قياسا شرعيا
سواء كان قياس علة وهو الذي صرح فيه بالعلة الباعثة على الحكم او قياس دلالة وهو
الذي جمع فيه بما يلزم العلة الباعثة كالجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحة الفائحة الملازمة
للشدة المطربة او قياسا في معنى الاصل وهو الذي جمع فيه بنفي الفارق او بالغاء ما يتميز به
الاصل عن الفرع عند رجحة الاعتبار وقيل ولا قياس علة اي منهم من حد
الاستدلال بانه لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياس علة ويدخل فيه على هذا الفرق الفارق
وهو القياس في معنى الاصل كما تقدم ويدخل فيه التلازم ايضا وهو قياس الدلالة المتقن
وانما عبر عنه بالتلازم لانه استدلال لا بوجود احد المتلازمين على وجود الآخر ودخلا

ء الاستدلال لكونها دليلين وليسا بنص ولا اجماع ولا قياس علة ولذلك يدخل فيه ايضا الاقتران
كقولك كل عضو عباد وكل عباد نبته ينتج الوضوئية ولذلك الاستثنائي ان كانت الشهر
طالعة والنهار موجود وكذلك قياس العكس وهو اثبات نقيض حكم معلوم فرعلوم
اخر لوجود نقيض علته واختلفوا اي اختلف الاصوليون فرمثل قولنا
وجد السبب فوجد المسبب او وجد المانع فينتفي او انتفا الشرط فينتفي الحكم المشروط اعا
قولين منهم من قال اليسر دليل اليل هو دعوى دليل لان قولنا وجد السبب معناه وجد
الليل وهو دعوى وجود الليل وقيل انه دليل واختار الآمدي ان الدليل ما يلزم من
ثبوته كزوم المطلوب قطعا او ظاهرا ولا يخفى ان لزوم المطلوب من ثبوت ما ذكر ليس قطعيا
دليلا وعلى هذا اي اذا فرعنا على انه دليل فقيل انه استدلال ايضا كدخوله
في تعريف الاستدلال لانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ان ثبت السبب او الشرط
او المانع بغير النص والاجماع والقياس فهو استدلال وان ثبت بواحد منها فلا يكون به
استدلالا بناء على انه لو ثبت باحدها كان الحكم الازم ثابتا بالنص او الاجماع او القياس
ان قلت اهمل الشيخ الكلام على تقسيم الاستدلال وقد ذكره الآمدي وابن
الحاجب واختار تقسيمه الى ثلاثة اقسام التلازم بين حكمين من غير تعيين علة جامعة
واستصحاب الحال وشرع من قبلنا ولم يرتض الآمدي الاخير بل ضعفه وزاد قسما اخر
وهو انتفا الحكم لانتفا مدركه وادخل ابن الحاجب النوع الاول وهو قولنا وجد السبب
ومنه الدليل المؤلف من اقوال يلزم من تسليمها الزاما قول اخر لم
قسمه الى ما سبق من الاقتراني والاستثنائي وذكر الاشكال الاربعة وشروطها وصورها
وقسم ابن الحاجب التلازم الى اربعة اقسام تلازم بين ثبوتين وتلازم بين نفيين وتلازم
بين ثبوت ونفي وبين عكسه فالحكمان ان تلازما طردا وعكسا اي وجودا وعدما
بان يوجد كل واحد منهما مع وجود الاخر وينعدم بعدمه كالجسم والتاليف جري
فيهما التلازم بين الثبوتين طردا والنفيين عكسا فيلزم من صدق احدهما صدق الاخر وهو
الطرد من نفيه نفيه وهو العكس وان كان طردا فقط اي من طرف الوجود بان يوجد
احدهما مع الاخر دون العكس اي لم يلزم من عدمه عدم الاخر كالجسم والحدوث جري
فيهما التلازم بين الثبوتين طردا وبين النفيين عكسا اي يلزم من وجود الاول وجود الثاني

ومن

ومن انتفا الاول انتفا الثاني والمتنافيان ان كان التنافي بينهما طردا وعكسا بان يكون
وجود كل واحد منهما منافيا لوجود الاخر وعدم كل منهما منافيا لعدم الاخر وهي المتضايفة
الحقيقية كالعلية والمعلولية واجبا البقاء فيهما الاخير انطردا وعكسا اي التلازم بين ثبوت
ونفي وبين نفي وثبوت بمعنى انه يستلزم وجود كل منهما نفي الاخر ويستلزم نفي كل منهما
وجود الاخر للتنافي بينهما في الوجود والعدم وان تنافيا اثباتا اي لا يجتمعان على الصدق
وهي المنفصلة المانعة الجمع كالمولف والقديم جري بينهما التلازم طردا وعكسا اي يستلزم
ثبوت الاول عدم الثاني وثبوت الثاني عدم الاول لاصطناع الاجتماع على الصدق فانه
يصدق قولنا كلما كان هذا مولفا لم يكن قديما وكلما كان قديما لم يكن مولفا وان تنافيا
نفيا اي يكون طرفا النفي بمعنى انه يستلزم عدم كل منهما وجود الاخر جري فيهما الرابع
اي التلازم بين نفي وثبوت ليلزم من نفي ايهما كان ثبوت الاخر طردا وعكسا كالاساس
والحلل فانا بينا تحقق التنافي في طرف العدم وسمي المنفصلة المانعة الخلو
الشيرازي وان امكن ان يناقش في اصطناح الخلو عنها لكن لا مشاحة في غير الاصطلاح فيصدق
في المثال كلما لم يكن اساسا كان خلاء وكلما لم يكن خلاء كان اساسا ولا يلزم التلازم بين
ثبوت الاول وعدم الثاني ولا بين ثبوت الثاني وعدم الاول لجواز اجتماعهما في الوجود
ثم شمل الاول ما الاحكام من صحح طلاقه صحح ظهاره والثاني لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم
والثالث ما كان مباحا لا يكون حراما والرابع ما لا يكون واجبا لا يكون حراما فالجواب ان التلازم
ذكر اصلا فراجع القياس حيث قال بيانه كيف يستعمل القياس على وجه التلازم الى اخره وذكر
الاستصحاب في اوائل الكتاب الخامس وذكر شرع من قبلنا في اواخر الباب الاول في افعاله
صلى الله عليه وسلم الرابعة عشر النقض المكسور وهو تقرير بعض
اوصاف العلة المركبة لا يقدح على المختار كقول الشافعي في بيع الغائب بيع بمجهول
الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كقوله لمن يعتق عبدا من عبيدي يعتق من الخصم
بما لو تزوج امرأة لم يرها بانا ان العلة هي المجموع والمجموع لم ينتقض
النقض من بطلات العلية وهو تخلف الحكم عن الوصف الضابط للحكمة والنقض
المكسور تقرير بعض اوصاف العلة المركبة كقول الشافعي رضي الله عنه في مسئلة بيع
الغائب بيع بمجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيع بالقياس عاما لو قال بعتك

عبدا من عبيدي فانه لا يصح بقول الخصم المعترض هذا ينقض بما لو تزوج امرأة لم
يرها فانها مجهولة الصفة عند العاقد مع ذلك فان النكاح صحيح فالمعترض ابطل احد
جزئي العلة وهو كونه مجهول الصفة ولم يبطل الجزء الآخر وهو كونه مبيعا فهل
يوثر ذلك في ابطال العلية ام لا اختلفوا فيه الذي ذهب اليه الاكثرون انه لا يوثر
في ابطالها لان بعض العلة ليس بعلة وما ليس بعلة لا معنى لايراد النقض عليه فالعلة
حينئذ هي المجموع بمعنى مجموع كونه مبيعا مجهول الصفة لا مجهول الصفة فقط لورد
المنكوحة فالحكم ينتقض وذلك ان نقول الماهية ترتفع بارتفاع جزء ما فاذا زالت
الهيئة الاجتماعية بطل التعليل الآمدي فان قيل الوصف المحذوف وان
لم يكن مناسبا ولا ذا تاثير فرائيات الحكم المعلل الا بقران ولا حرج منه الى غرض فلا مانع
اخذه في التعليل لفائدة الاحتراز عن النقض وانما يخرج عن التعليل ان لو تعرى عن الفائدة
بالكلية قلنا فائدة الاحتراز به عن النقض تتوقف على كونه من اجزاء العلة حتى
لو لم يكن جزءا منها كانت العلة ما وراءه وحينئذ يكون النقض واردا عليها ولكونه من
اجزاء العلة تتوقف على امكان الاحتراز به عن النقض وهو ورد ممنوع وذهب الاقلون
الى ان ذلك قادح في ابطال العلية ولذلك شرطوا عدم انتقاض بعض الاوصاف بسببه
اعلم ان الذي نقله هنا عن ابن الحاجب مخالف لما نقله في شرحه الاصل عنه وعن الآمدي
فانه وقد اختار الآمدي ان الكسر يقدح اختار المصنف وكذلك غيره عن
بالنقض المكسور وبسر الكسر يتخلف الحكم عن الحكمة المقصودة منه ونقل عن الاكثرين
انه لا يقدح واختار ابن الحاجب جمع ذلك ما اختار الآمدي هذا لفظه بحروفه
ومقتضاه ان من الحاجب اختار ان النقض المكسور يقدح وهو خلاف ما في مختصره
تبعا للآمدي في الاحكام والمنتهى الخامسة عشر اختلفوا في الكسر
وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم عنها والمختار انه لا يضر لقول الخصم
في العامر بسفر مسافر يترخص كغير العاصي ثم بين المناسبة بالمشقة فيجوز
بصنعة شاقة في الحضر لنا ان العلة هو السفر لعسر انضباط المشقة والنقض
لم يرد عليه قالوا الحكمة هي المعتبر قطعا وقد ورد النقض عليها فيوثر قلنا وجود
قدر الحكمة المساوية لحكم الاصل في صورة النقض ايس مظنونا لكون الحكمة غير منضبطة

والعلة في الاصل موجودة قطعا فلا يعارض النقض القطع فان قلنا بالوجود ولو على
بعد فان ذلك يبطلا اختلفوا في الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة من شرع
الحكم مع تخلف الحكم عنها هل يوثر ذلك في ابطال العلية ام لا الذي ذهب اليه الاكثرون واختاره
ابن الحاجب في مختصريه تبعا للآمدي في الاحكام والمنتهى ان ذلك لا يوثر ويعلم منه ان علم
الانكسار ليس بشرط ذلك قول الحنفي في العامي بالسفر والعبد الابق
مسافر فيترخص بترخص السفر كغير العاصي بالسفر ثم بين المناسبة بين الترخص
والسفر باستمال السفر على المشقة فيعترض الشافعي بصنعة شاقة في غير السفر
كصنعة الحدادين والحالكين وما شبه ذلك فان المشقة محققة وقد تخلف الحكم عنها
لنا ان العلة هو السفر لا المشقة لعسر انضباطها فانها تختلف باختلاف
الاشخاص والازمان والشاخ لم يجعل ما يعسر انضباطه علة للحكم وحينئذ فلا يرد النقض
على ما هو عليه قالوا اجمع الاقلون على ان الكسر يوثر في ابطال العلية بان
الحكمة هي المعتبر في العلية قطعا لا الوصف الضابط للحكمة لان المقصود من شرع الحكم
هو الحكمة والوصف ضابطها وحينئذ فورود النقض لوجود الحكمة في صورة النقض
مع تخلف الحكم عنها قلنا في الجواب عما قالوه الحكم ان نقض الحكمة يوقف
على تحقق قدر الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض وتحقق قدر الحكمة
المساوية لحكمة الاصل في محل النقض مظنون لكون الحكمة غير منضبطة والعلة
في الاصل موجودة قطعا والمظنون لا يعارض القطع حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة
او اكثر منها في محل النقض على سبيل القطع وان بعد هذا التقدير لعسر الاطلاع على قدر الحكم
ابطل الكسر العلة لانه حينئذ يقع التعارض بينهما القرافي في شرح المحصول
سمعت الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول افتوا على انه اذا قطع باشتغال
الحكمة لا يثبت الحكم واشكل بهذا قول علي رضي الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى افترى
فاري عليه حد المفتري فيقال الحد على من يقطع بانه لم يقذف فكان يستشكل هذا الاثر
لهذه القاعدة وقد ورد القرافي ذلك في شرح التنقيح واجاب عنه فقال ان قلت ليشكل
من سكر يقذف فاتجاب حد جزئية على من لم يحم غريب لا يتوهم له نظير قلنا ليس كذلك
لانهم امتنعوا اولا ان يعاقبوا عقوبة ثم تبين لهم ولو كان الامر كما قلتم لما امتنعوا لان الشبهة

قد مشروع فطلبوا التناسب بين جزئيتين وقد عرفوا في الشرع اقسامه المظان تفاوت المطنون المقصود فراقاد الحكم كما فهم النوم مقام خروج الخارج وان لم تخرج الحدث

ان قلت قد ذكر المنهاج الكسر كما قال بعض شراح ابن الحاجب الكسر المذكور في المنهاج هو الذي عبر عنه المصنف بالقصر المكسور وحينئذ فلا حاجة الى ذكره قلت الجواب ان الكسر المذكور في المنهاج هو عدم تاثير احد جزئي العلة ونقض الاخر بالنزاع انه يقدح في العلية والقصر المكسور هو نقض بعض الاوصاف مع سلامة البقية وكونها مؤثرة في العلية وهو لا يقدح والكسر المذكور هنا وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم عنها والا يقدح ايضا والفرق بين هذا وبين هذين القصورين ان القصر كما تقدم تخلف الحكم عن الوصف المنضبط كالسفر والكسر هنا تخلف الحكم عن الحكمة اذا كانت غير منضبطة كالمشقة فيه نعم لك ان تقول تخرج ذلك من عبارة المنهاج حيث قال قيل لا يعلل الحكم الغير المضبوط اي كالمشقة في السفر كما شرحه لانا اذا لم نعلل بها التخلف الحكم عنها لا يعرف هو معنى الكسر هنا وحينئذ فلا حاجة الى ذكره القرافي في شرح المحصول سوال يلزم على التعليل بالحكم بكسر الحاء مثلا من حرم امراة قطعة حرمت عليه وصارت ام لان حكمة التعليل بالرضاع هو حكمة تربية المرضعة وهو لبنها صار حرا للرضيع ولذلك من غصب صبيانا صغارا وعيلهم عن ابائهم حتى كبروا واللبسوا على ابائهم واخذت انسابهم يجب عليه الحد لانه اتى بحكمة الزنا ومثل ذلك يرد على المدرك المانع من التعليل الذي هو عدم الانضباط انتهى فلا يخلو اما قاله عن نظر

السادسة عشر المختار ان النافي للحكم مطالب بالدليل وقيل مطالب في العقليات لا في الشرعيات لنا الاجماع على ذلك في دعوى الوحدانية والعدم مع ان الاول نفي للشريك والثاني نفي للحدوث وقال في المحصول ان كان المراد بعدم الدليل على الثاني هو ان العلم بالعدم الاصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل فهو احق وان اراد به غيره فباطل لانه لا يحصل العلم او الظن بالنفي الا مؤثر والامدي في المسئلة تفصيل اخر غير هذا

هذا اخر مسائل القياس وهي ان النافي للشيء هل هو مطالب بدليل على ما ادعاه ام لا اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب ..... هكذا بالقرافي في شرح المحصول عند ابن تعالى الحسباني ولذلك الامدي في الاحكام والمنتهى ولم يصرح ابن الحاجب

الشيرازي بعد حكاية المذاهب وذكر بعد الاتفاق على ان النافي ان كان نافيا بمعنى عدم علمه بما ينفيه او نفي العلم الضروري بما ينفيه فليس مطالبا بدليل وسياتي تعليل ذلك بعد فراغ الامدي وحينئذ فالنزاع فيما عدى ذلك وهو النافي للحكم لا جهلا ولا ضرورة بل علما غير ضروري اذا تقرر ذلك فاحد المذاهب انه مطالب بالدليل في العقليات والشرعيات وهو اختيار ابن الحاجب في مختصريه

ليس مطالبا فيهما انه مطالب به في العقليات دون الشرعيات لنا استدل على المختار بان الاجماع منعقد على ذلك اي على المطالبة بالدليل في دعوى وحدانية الله تعالى فدعوى قدمه مع ان دعوى الوحدانية دعوى نفي الشريك ودعوى القدم دعوى نفي الحدوث فيكون الاجماع منعقدا على مطالبة النافي بالدليل بحضر الشراح وانما يتم هذا ان لو كانت الوحدة والحدوث عدميين وهو ممنوع ولو سلم فلا ينهض ذلك دليلا على القائل بالتفصيل لانهما من العقليات واحتج النافي بانه لو طولب به لطولب منكر مدعي النوم اذا لم يقم على دعواه بينة ولكذلك منكر صلاة سادسة ومنكر حق ادعي عليه به والتالي باطل بانعقاد الاجماع على ان نافي هذه الامور ليس مطالبا بدليل فالمقدم كذلك وجوابه ان ما النافي انما يطالب بالدليل حيث خفي اما اذا كان ظاهرا كالبقاء على النفي الاصلي فيما ذكر من الامثلة او كانتفاء لازم الشيء الدال على انتفاء ملزومه فلا وقال في المحصول اي ان الامام فصل فقال ان اراد النافي بقولهم لا دليل عليه صوان العلم بذلك العدم الاصلي يوجب ظن بقائه واستمراره في المستقبل فهو احق وان اراد به غيره اي لا دليل عليه البتة كما قاله في الحاصل فباطل لان العلم بنفي شيء او الظن بنفيه ايضا لا يحصل الا مؤثر اي دليل من كتاب او سنة او غيرهما وعلى ذلك مشى صاحب الحاصل والتحصيل والاوجه ذكرها في المنتخب والامدي يشير الى ما قاله في الاحكام بعد حكاية المذاهب المختار ان النافي ان كان نافيا لكونه يدعي عدم علمه بذلك او ظنه فلا دليل عليه لانه جاهل والجاهل لا يطالب بالدليل على جهله وان كان نافيا لمعنى علمه او ظنه بالنفي فان ادعى نفي العلم ضرورة فلا دليل عليه لانه ان كان صادقا في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب به ايضا لانه

لم يدع حصوله عن نظر ويكفي المنع فرانقطاعه حيث لا يقدر على تحقق الضروري في ذلك
والنظر غير مدع له وان ادعى العلم بنفي مانفاه لا بطريق الضروري واما ان يكون قد حصل
له العلم لا بطريق مفضر اليه فان كان الاول فهو باطل لحصول العلم الضروري من غير طريق
مفضر اليه فان كان الثاني فلا بد فيه عند الدعوى والمطالبة من ذكر الدليل لينظر
فيه هذا معنى كلامه واما نا ملته وجدته قريبا من كلام الشيرازي وابن الحاجب

اهلها من الحصول فيها الامور التي لا يتعلق بها عمل الا يثبت بالقياس كذا
النبي صلى الله عليه وسلم واقراره ودخوله صلحا او عنوة ورد القاضي ذلك
بانه ان كان احرم قارنا فيكون افضل حجة وكذلك يترتب على العنوة وقوف الارض
عند مالك وجماعة من العلماء ونقض قلب قال الناجي في الفصول لا يصح لان القلب نقض
والنقض لا ينقض بحضر المالكية والشافعية يصح لانه معارضة والمعارضة
تعارض قوله بعد انواع الاقيسة في الظاهر في هذه الاقسام وان دلت
على العلة لكن قد يترك هذا الظاهر عند قيام الدليل عليه كقوله صلى الله عليه وسلم
لا يقضي القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على ان العلة هي الغضب لكن لما علمنا ان
الغضب اليسير لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضاء وان الجوع المبرح يمنع علمنا
ان علة المنع ليست هي الغضب بل تشويش الفكر اذا تقليل جوزنا الحكم
الشرعي بالحكم الشرعي هل يجوز تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي كقوله تعليل الحياة
في الشعر فانه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كالبيد والجواب انه جائز لان المراد
من هذه العلة المعروف ولا يمتنع ان يجعل الحكم الشرعي معرفا للامر الحقيقي ومنه يجوز
التعليل بالاوصاف العرفية وهي الشرف والخسة والعدالة والنقصان ولكن بشرط
ان يكون مضبوطا متميزا عن غيره ان يكون مطردا لا يختلف
باختلاف الاوقات ما نقله الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن بعضهم انه قال لا يجوز
ان نريد الاوصاف على بعضه الامام وهذا الحصر لا اعرف له حجة
اتفقوا على انه لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر فان العرب سمته خمرا فانه
يعلم بالضرورة ان مجرد هذا اللفظ لا اثر له فان اريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من
كونه مخامرا للعقل فذلك يكون تعليلا بالوصف لا بالاسم القرافي في شرح المحصول

واستشكل القسواني وقال اذا فسرنا العلة بالمعرف عما المانع من ذلك فان فيه تعريفا
ويقوى سؤاله على القول بان مجرد الطرد كاف في العلية اذا جوزنا القياس
في التعليقات مما اتفق عليه اكثر المتكلمين فيه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد
بجامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل فالجامع بالعلة وهو اقواها كقول
اصحابنا اذا كانت العالمية شاهدا وافرض له العلم معللا بالعلم وجب غائبا ان يكون
كذلك وبالحد كقولك حد العلم شاهدا من له العلم فيحط ذا الحد غائبا وبالشرط كقولك
العلم شرطه الحياة شاهدا فكذلك غائبا وبالدليل كقولك التخصيص والاحكام يدلان
على الارادة والعلم شاهدا فكذلك غائبا اذا جوزنا القياس في الشرعيات اختلفوا
في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات بالقياس لم لا الجبائي والكرخي الجواز وبنا
الكرخي عليه انه لا يجوز اثبات الصلاة بانها الحاجب بالقياس على ايجاب الصلاة قاعدا
في حق العاجز بجامع العجز الاتيان بالاكمل يجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع
لانه يمكن ان ينصب الله تعالى على احكام الافعال على الجملة ويدخل تفصيلها فيها فانه نص
على حرمة الدم في المطعوم واما التعبد بالقياس في الكل فمما لم يصح به ايضا الامدي
وابن الحاجب واذا تاملت هذه الفروع وجدت غالب اصولها مذكورة في المناهج

قال بعضهم في الاوسط الاحكام الشرعية اربعة اقسام قسم ثبت علة فوجد في
معظم الخلق كالتسفد بالنسبة الى معظمهم ويخرج عنه المتربة كالطل وغيره وقسم ثبت
علة توجد في الكبير قطعا وتعدم في القليل قطعا كالسكر بالخمر بالنسبة الى الكثير والى
القطرة منه وقسم ثبت علة حاملة للتبعض وغيرها تبع لها كالصحابة فان الناس تبع لهم
فيما يستطيبونه فيحلوا ويستخبثونه فيحرم وقسم ثبت علة فرد منه صلى الله عليه وسلم
ثم زالت كالرمل في الطواف والاسراع في السعي وقال ايضا الشريعة دون طعام وشراب
وملبس وقسم شرع لدفع ضرورة الجسم من بعد بقاياه للضرورة العلة فيه
كالسلم والرهن والقراض وقد اختلف من قال انها ثبتت على خلاف القياس وقسم شرع
للسياسة والزجر كالحدود والقصاص والتعازير وقسم شرع الامارة بالسوء كالعبادات
لما فيها من الخضوع والتذلل منعاد الاصوليين ان يذكروا الاعتراضات
الواردة على العلة فراجع القياس كما صنع ابن الحاجب تبعا للامدي وقد ذكرها نحو ثمانين

اعتراضا ذكر البيضاوي في أسئنة تبعا للمحصول لكنه أورده على سبيل النقض على العلة
ورد النقشواني ذلك فقال القلب والقول بالموجب ليسا من مصطلحات العلمية بل هما معارضة
في الحكم لا قدح في العلة وأما ما يفتقر إليه من الزوائد لتعلقها بالجدل لا بالأصول الفقه للقرافي
استفسار اللفظ المجمل وقدح على تقديره الاعتراض لا غير مبني عليه ونفع
مجمل والهمزة وأي ونحوها وتعيين جوابه لأنه سؤال حق فساد الاعتبار
وهو مخالف القياس للنص لأن هذا القياس لا يمكن اعتباره لا لفساد فيه بل لمخالفة
النص وجوابه يمنع صحة السند أو يمنع ظهوره أو تأويله أو القول بموجبه أو المعارضة
بنص آخر فساد الوضع وهو كون الجامع بتقدير اعتباره بنص أو إجماع
في نقيض الحكم كقول الشافعي رضي الله عنه في صبح الأسير يجب فيه التكرار قياسا على الاستنجاء
إذا كانت سنة عند الخصم فيرد الحنفي ذلك لمسح الخفين فإنه يكره تكراره مسحه بالإجماع
فيجيب الشافعي بتخلفه فيه لمانع وهو الإلف الحاصل بقدم فساد الاعتبار على فساده
الوضع لعمومه لأن النص في الأعم يقدم على النظر في الأخص فكل فاسد الوضع فاسد
الاعتبار ولا عكس منع حكم الأصل كقول الشافعي في إزالة النجاسة بالخل لا يرفع
الحدث فلا يرفع الخبث كالدهن يقول الحنفي الدهن عندي مزيل واختلف الفقهاء هل يصير
المحل منقطعا بتوجه هذا المنع عليه أم لا الصحيح أنه لا يصير منقطعا لما مر وذلك لأن
منع حكم الأصل كمنع مقدمة من مقدمات القياس وقيل يصير منقطعا لانتقاله من الدلالة
على حكم الفرع إلى حكم الأصل واختاره الغزالي اتباعا لعرف المكان الذي هو فيه واصطلاحهم
واختار الآمدي وأبو إسحاق الإسفرايني الانقطاع عند ظهوره والمنع وعدم الانقطاع عند خفائه
لظهوره عنده الشيخ أبو إسحاق الشيرازي لا يسمع المستدل هذا المنع بل يقول إنما تمسكت
على أصلي فما يلزمه دلالة عليه وهو بعيد التقسيم وهو كون اللفظ الدال على
الوصف الجامع متردداً بين معنيين على السوا ممنوع عليه والآخر مسلم
والمختار ورود الاعتراض عليه لكن بعد أن يبين المعترض للحاكم ليقول الفقهاء بجواز التيمم
للحاضر الصحيح عند عدم القدرة على استعمال الماء وجد بسبب التيمم بسبب تعذر الماء مجازاً
التيمم قياسا على المسافر أو المريض فيقول المعترض بسبب التيمم هو تعذر الماء مطلقا أو تعذر
الماء في السفر أو المرض الأول ممنوع والثاني مسلم ولكنه غير موجود في صورة النزاع إذ الكلام في

الحاضر الصحيح منع وجود المدعى علة في الأصل كقول الشافعي رضي الله عنه
في دباغ الجلد الطهارة جلد حيوان فيجب أن يغسل الإناء ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ
قياسا على المتنجس بولوغ المعترض لا سلم العلة في الأصل وهي وجوب الغسل من ولوغ
الخنزير سبعا وجوابه هذا الاعتراض إثبات العلة في الأصل بدليل عقلي أو حسي أو
شرعي منع علية الوصف وهو من أعظم الأسئلة لعمومه وتشعب مسالكه
والمختار قبوله لأن الحكم لا بد له من جامع هو علة وإلا أدى إلى التمسك بالأوصاف الطردية
كالطول والقصر احتج المانع بأن القياس رد فرع إلى أصل بجامع فلو استدل فدا نجيبه وليس بعلة
وجوابه شرط ذلك الأصل أن تظن عليته الجامع مطلقا عدم التأثير
وقسمه الآمدي وابن الحاجب أربعة أقسام عدم التأثير في الوصف بأن يكون طرديا لا أثر له
فيه كقوله صلاة الصبح القصر فلا يقدم إدراكها على وقتها كالمغرب وعدم التأثير في الأصل
منع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء وقد ذكر القسمين في المتن والثالث
عدم التأثير في الحكم كما إذا أتلف المرتدون شيئا فقول طائفة أتلفوها في دار الحرب فلا
ضمان عليهم كما قبل الحرب مكونه في دار الحرب طردي لا أثر له وعدم التأثير في الفرع
إذا زوجت المرأة نفسها لا يصح قياسا على ما إذا زوجت نفسها من غير كفو
الفتح وفي مناسبة الوصف المعلل به بأن يبين المعترض استعمال الوصف المدعى
مناسبته للحكم على مفسدة راجحة على المصلحة التي تضمنها أو على مفسدة مساوية
للمصلحة وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة على سبيل التفصيل والإجمال
الفتح فيرافقنا الحكم إلى ما علل به من الفصول كالوعلل المستدل حرمة الحمار على
التأبيد في حق المحارم بالحاجز إلى الارتفاع الحجاب بين الصهر وبين من يحرم عليه بالمصاهرة
كالزوج وأم زوجته الأدى إلى الزنا فإنا نؤيد تحريم المصاهرة استدبار الطبع المفضي إلى
مقدمات الهم بها والنظر إليها المفضيه إلى ذلك فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح لأن فيه
إلى هذا الفصول يا سد باب النكاح وأفضى إلى الزنا والنفس تميل إلى ما يمنع منه لقوله صلى الله
عليه وسلم لو منع الناس عن أكل العنب لتقوها وجواب هذا الاعتراض بأن تأييد حرمة
النكاح لمنع النفس عما فيه من مقدمات الهم بها والنظر إليها المفضيه إلى الزنا بسبب ازدياد
باب الطمع فيصير المنع العادي كالمنع الطبيعي كما في الأمهات
أو عن لزوم الوصف

الذي جعل علة خفيا لكونه من الامور الباطنة كتعليل صحة النكاح بالرضا وتعليل وجوب
القصاص بالقصد فيقول المعترض هذا الوصف خفي لا يصلح للتعليل لان الخفي لا يعرف والجواب
ضبط الوصف بالامور الظاهرة كصيغة الايجاب والقبول في البيع والافعال الدالة
على القصد في وجوب القصاص المعلل به غير منضبط كالتعليل بالمشقة
والمقاصد كتعليل رخص السفر بالمشقة وقطع السارق بالزجر فيقول المعترض التعليل
بها لاختلافها باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وجوابه ان يبين المستدل ان
الوصف منضبط بنفسه او بضابط للحكمة لضبط المشقة بالسفر والزجر كالمرض
النقض وقد ذكروا اصله في المزاج وهو وجود المدعى علة
مع تخلف الحكم عنها كقول الشافعي رضي الله عنه لا تجب الزكاة في الحلي لانه مال غير نام
كثياب البذلة فيقول المعترض ينتقض بالحلي المحرم فانه مال غير نام ومع ذلك فان الزكاة
تجب فيه فيمنع المستدل كون الحلي المحرم غير نام وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود
العلة في النقض اذا منع المستدل وجودها اربعة مذاهب التمكين مطلقا المنع مطلقا
ان كان الحكم المتخلف فيه شرعيا يمكن الاول ان لم يكن له
طريق الا الاول من النقض بالقدح وان كان له طريق او لم يكن يمكن ما لم يكن له
النقض وهو
في النقض المعارضة في الاصل لمعنى آخر غير ما علل به المستدل وهو
اما مستقل بالتعليل كما اذا علل المستدل الحكم بعين واثبته بطريق وابدا المعارض معنى
آخر في الاصل واثبت عليته بطريق كمعارضة من علل حرمة الربا في البر بالطعم
بالقوت او بالكيل والمعارض غير مستقل بالتعليل كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل
بالمثقل بالقتل العمد العدوان الجارح في الاصل وهو القتل بالمحدد واختلف في قبول القسم الثاني
والمختار قبوله لانها لو لم تكن مقبولة لم يمنع الحكم لان المدعى علة ليست اولى بالجريان
بالاستقلال من وصف المعارضة واختلفوا في وجوب بيان تغير وصف المعارضة عن الفرع
على المعترض على ثلاثة مذاهب يجب لا يجب التفصيل ان صرح بتغير وصف المعارضة عن
الفرع لزمه الوفاء به والا فلا وهو المختار وجواب المستدل عن المعارضة اما بمنع وجود
وصف المعارضة في الاصل واما مطالبته المعترض بتاثير وصفها ان كان المعترض اثبت عليته

بالمناسبة او الشبهة وان اثبتها بالسبر فلا لان السبر كاف في الدلالة على العلية او بمنع
المستدل خفاء وصفها او عدم انضباطه او مع ظهوره او انضباطه او ان وصف العالم
علم معارض في الفرع فلا يكون علة او اجز علة لوجوب القصاص على المكره بالقياس
على المختار بجامع القتل فيعترض بالطواعية فان القتل وحده لا يستقل بالعلية يجب
المستدل بان الطواعية وصف طردي وهي عدم معارضة في الفرع او بين المستدل وصف
المعارضة ملغا لا مدخل له في العلية او بين استقلال الوصف المدعى علة في صورة مع
بقاء معارض او اجماع ولا يكفي في بيان استقلال وصف المستدل اثبات الحكم في صورة بدون وصف
المعارضة لجواز ان يكون الحكم لعلة اخرى غير وصف المستدل فلا يلزم استقلال
وكذا لو ابدى المعترض امرا آخر يقوم مقام الوصف الذي الغاه المستدل لثبوت الحكم
دونه فسد الغاء ويسمى هذا النوع تعدد الوضع لانه تعدد فيه اصل العلة مثاله
ايمان العبد الكافر ايمان من مسلم عاقل فيصح قياسا على ايمان الحر فيعترض بالحرية فانها
مظنة الزواج للنظر في المصالح فيبقى المستدل الحرية بالعبد المأذون له في القتال فانه
يصح ايمانه مع انتفاء الحرية فيقول المعترض خلف الاذن الحرية لان الاذن مظنة لبدل
الوسع في النظر او لكونه مظنة لعلم السيد بصلاحية العبد لاعطاء الامان وجواب
فساد الاعتبار الى ان يتفق المستدل او المعترض بان يثبت المعترض وصفا ليتميز المستدل
من الغائب او يلغي المستدل وصف المعترض في صورة ليسلم ما يقوم مقامه ولو سلم
المستدل كون وصف المعارضة مظنة للحكم المختلف فيه ثم اراد ان يلغيه بكونه
ضعيفا لا يفيد ولا يكون جوابا كما لو قال المستدل المرتد يجب قتله قياسا على المرتد
بجامع الردة فيقول المعترض العلة عندي الرجولية لانها مظنة الاقدام على القتال
والرجولية ينتفيه في الفرع فبطل الالحاق فيقول المستدل الرجولية ملغاة بدليل
انه لو ارتد خنثى مشكل او الرجلين يقتل اتفاقا مع ضعف الرجولية فيه فهذا الجواب
لا يسمع منه لتسليمه علة الرجولية وان كانت ضعيفة ولم يبين المستدل رجحان الوصف
الذي عينه على وصف المعارضة بجهة من الجهات او بين كونه متعديا لا يكفي في بيان
استقلال وصفه لان رجحان الوصف لا يفيد الاستقلال واختلفوا في ان المستدل هل يجوز
له ان يقيس فرعا على اصول متعددة بعضهم لا يجوز لاستلزامه تشتيت البحث والخبط

فيه والصحيح الجواز ان تعدد الاصول يقوى الظن بكون وصف المستدل علة واختلف
المجوزون في جواز اقتصار المعترض على اصل واحد منهم من قال يكفي المعترض ابطال الاصل
ومنهم من قال لابد من ابطال جميع اصول المستدل على هذا هل يكفي المستدل في جواب المعارض
ان يقتصر على جواب اصل واحد لا بد ان يجيب المعترض عن جميع الاصول خلاف
التركيب وهو الوارد على القياس المركب وهو ان يستدل بوصف لم يوافقه الحكم في الاصل
منعه علة الاصل او منعه وجودها في الاصل فالاول يسمى قلبا ويقبل به الحنفي كالمكاتب
فيقول الحنفي العلة في المكاتب جهالة المستحق بسبب السيد الورثة وقد تقدم بسط
دليل التحرية وهو ان يعارض المعترض وصف المستدل بوصف اخر متعد
الى فرع اخر مختلف فيه ايضا كقول الشافعي رضي الله عنه في اجبار البكر البالغة بكر
مجاز اجبارها قياسا على البكر الصغيرة فيعارض المعترض بالصغر وقول البكارة وان
تعدت الى البكر البالغة بالصغر تتعدى الى الثيب الصغيرة منع وجود
الوصف الذي جعله المستدل علة في الفرع كقولهم في العبد غير المأذون يصح اقراره كالمأذون
وجوابه بانتفاء الاهلية في الفرع لجواز ان منع وجود الوصف المدعى علة في الاصل واختلفوا
هل يمكن المعترض من تقرير نفي الوصف عن الفرع ام لا قيل يمكن وقيل لا وهو الصحيح لان المعترض
مانع فهتى قدر انتقال المرتبة الاثبات وهو ممنوع منه المعارضة في
الفرع بدليل يقتضي نقيض حكم المدعي والتخيير قبوله لان فائدة المناظرة رد ما ذهب اليه
المستدل والمانعون عللوا ذلك بصيرورة المعترض مستدلا والصحيح قبول ترجيح ما ذكر
المستدل على ما ذكره المعترض والصحيح ايضا انه لا يجب على المستدل الا ما الى الترجيح عند
الاستدلال الفرق وهو حمل امر مخصوص بالاصل لعلة الحكم او جعل
امر مخصوص بالفرع مانعا من الحكم وقد ذكره في المزاحم اختلاف
الضابط في الاصل والفرع بان تكون الحكمة متخلفة فيهما والوصف الضابط للحكمة في الاصل
مخالفا للوصف الضابط للحكمة في الفرع كقياس وجوب القصاص في شهادة على وجوب
القصاص في المحرم فان الشاهد والمحرم تساويا في الفسق فيقول المعترض الوصف الضابط
في الفرع شهادة وفي الاصل الاكرام فلا تتحقق المساواة بينهما وجوابه ان الجامع بين
الاصل والفرع هو التسبب المفضي الى القتل وهو مضبوط عرفا وان افضى الضابط الى التفويت

في الفرع قبل اقتضائه في الاصل او راجح اختلاف جنس المصلحة بان تكون
المصلحة المقصودة في الفرع غيرها في الاصل كقولهم في ايجاب الحد على اللائط اولج فرجا
في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيعترض بان حكمة الفرع صيانة النفس عن رذيلة اللوط
وحكمة الاصل اختلاط الانساب فافترقا مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل
كقياس المنع على النكاح في الصحة وعكسه فيقول المعترض حكم الفرع مخالف لحكم الاصل فلا
يتحقق القياس مع مخالفة الحكمين لان القياس تعدية حكم الاصل الى الفرع بجامع وجواب
هذا الاعتراض بيان ان الاختلاف راجع الى المحل الذي اختلفا فيه شرط في القياس فان
محل الحكم الاصل والفرع فلا بد من اختلافهما القلب هو تعليق
نقيض الحكم المذكور او لازم نقيضه على العلة المذكورة الحاقا بالاصل المذكور وهو لاثة
اقسام القول بالموجب وحقيقته تسليم دليل المستدل مع بقا
النزاع وهو على ثلاثة اقسام ايضا وقد ذكرهم والذي قبله في المزاحم فليراجعا منه
ثم ان الاعتراضات ان كانت من جنس واحد كالتعرض لاحد المعارضات فانها اتفاقا
الى تجوز ايرادها جملة وان كانت من اجناس مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة
فمنع اهل سمرقند جواز التعدد فيها سواء كانت مرتبة او غير مرتبة لان التعدد يودي
الى الخبط واوجبوا الاقتصار على السؤال واحد لقربه الى الضبط والمرتبة مع التراخي
اهل المناظرة التعدد فيها دون غير المرتبة لان في تعدد المرتبة تسليما للمقدم لان المعترض
اذا طالب بتاثير الوصف بعد منعه وجوده فقد ترك المنع وسلم وجود الوصف ولا
يتحقق المعترض غير جواب الاخير فيتعين الاخير واختار الحاجب جواز التعدد في الكل
لان تسليم المقدم تسليم تقديري اذ معناه لو سلم وجود الوصف فالتسليم تاثير والتسليم
التقديري لا ينافي المنع واذا جاز التعدد في المرتبة فلترتب الاعتراضات ان بعضها مقدم
طبعا يتقدم وصفا فيقدم ما يتعلق بالاصل على ما يتعلق بالعلة لانها مستنبط منه ويقدم
ما يتعلق بالعلة على ما يتعلق بالفرع لتوقفه عليها ويقدم النقض على المعارضة لان
النقض يورد لابطال العلة والمعارضة تورد لاستقلالها والاستقصاء يقدم
على الكل لان من لا يعرض مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم فساد الاعتبار لانه نظر
في فساد القياس من حيث الجملة ومن قبل النظر في تفصيله ثم فساد الوضع وقد تقدم

تعليله او الاعتراضات

في دلايل اخلف فيها وفيه مسلتان — اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محمليه

فالظاهر انه انما حمله عليه بقرينة حالية او مقالية وحينئذ يجب الحمل عليه وان

حمله على غير ظاهره ففيه الخلاف المذكور في المنهاج قال في المحصول وهذا التفصيل هو

ظاهر مذهب الشافعي رضي الله عنه — هذا الكتاب الخامس من السبعة التي

رتب الزوائد عليها كالاصل واخر عن الاربعة المتفق عليها لضعفه وقوتها وذكر فيه

مسلتين — اذا روى البخاري حديثا فاحملوا اما ان يكون مجملا او ظاهرا او نصا

قاطعا في معنى فان كان مجملا مشتركا بين محامله على السوية كالفظ القرء ونحوه فان

حمله الراوي على بعض محامله كالحيض او الطهر فالخلاف على قولنا ان المشترك لا يحمل

على جميع معانيه انه تعين ما حمله عليه لان الظاهر من حال النبي صلى الله عليه وسلم

انه لا يتلفظ باللفظ المجمل لقصد التشريع وتخليه عن قرينة تعرف المقصود من الكلام والصحابي

اعرف بذلك من غيره فوجب الحمل عليه — الآمدي ولا يبعد ان يقال بان تعيينه

لا يكون حجة على غيره من المجتهدين حتى ينظر فان انقدح له وجه يوجب تعيين غير ذلك

الاحتمال وجب عليه اتباعه وان كان الخبر نصا فرد لالته وعمل الصحابي بخلافه يتعين

ان يكون ذلك الخبر منسوخا عند الراوي لا عدوله عن النص بسبب راجح عليه لاباه

باجتهاده — منهم الوصول وفي العمل به نظر مستمر الى ما قال في الاحكام ولعله

يكون استحا في نظره وما ظهر في نظره لا يكون حجة على غيره وان كان الخبر ظاهرا في شيء

وحمله الصحابي على غير ظاهره كقوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم

فليغسله سبعا فانه ظاهر في وجوب السبع مع ان ابا هريرة رضي الله عنه رواه وكان يغسل

ثلاثا — فيه الخلاف المذكور في المنهاج اي قولهم هل العبرة بما رواه او بما رواه

وقد ذكر المسئلة فيه في ايما الخصوص فقال خصوص السبب لا يخصص وكذا مذهب

الراوي لحديث ابي هريرة رضي الله عنه وعمله في الولوغ قيل خالف الدليل واقتصر على

مدين الفولس ثم ذكر ايضا في خبر الواحد انه لا ينقض من مخالفة عمل الراوي ولم يحك

فيه خلافا ولو اضاف الخلاف الى المحصول لكان اولى لانه حكى فيه اربعة مذاهب

لكنه اراد ان يعرف ان المسئلة مذكورة في المنهاج والفرق بين هذه وتلك انه هناك لم يحمل ما

الراوي

الراوي ما راه على خلاف ظاهره وتلك حمله فيها على خلاف ظاهره كما تقدم لا جرم ان

الشافعي رضي الله عنه — ان كان الراوي حمل الخبر على احد محمليه صرف

الى قوله وان ترك الظاهر لحديث الولوغ لم اصر الى قوله اذا تقرر ذلك فاحد المذاهب

الرجوع في ذلك الى عمل الراوي لانه لما شاهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان اعرف

بمقاصده واليه ذهب بعض الحنفية لا جرم انهم حملوا السبع على الندب

وهو قول الكرخي ان ظاهر الخبر اولى ونقله في الاحكام عن الشافعي رضي الله عنه

واكثر الفقهاء ولهذا قال الشافعي كيف اترك الخبر لاقوال اقوام لو عاصرتهم لخاصمتهم

بالحديث — وهو المشار اليه هنا انه ان كان تاويل الراوي يخالف

ظاهر الحديث رجع الى الحديث وان كان هو احد محامل اللفظ الظاهر رجع الى

تاويل الراوي — الآمدي وهو ظاهر مذهب الشافعي — وهو قول

القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ان لم يكن لمذهبه وتاويله وجه سوا عمله

بقصد النبي صلى الله عليه وسلم لزمه التاويل وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك

بل جوزنا ان يكون صار اليه لنص او قياس وجب النظر في ذلك فان اقتضى ما ذهب

اليه صير اليه والا فلا — وكذا اذا كان الحديث مجملا وبينه الراوي كان

بيانه اولى — الآمدي والمختار انه ان علم ما خالفه في المخالفة وكان ذلك مما

يوجب حمل الخبر على ما ذهب اليه الراوي وجب اتباع ذلك الدليل لان الراوي عمل به

فانه ليس عمل احد المجتهدين حجة على الآخر وان جهل ما خالفه فالواجب العمل بظاهر

اللفظ لان الراوي عدل وقد جزم بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم ومخالفة

الراوي له تحتمل ان تكون لنسيان طرأ عليه او اجتهد فاخطأ او هو ما يقول به دون

غيره من المجتهدين كما عرف من مخالفة مالك رضي الله عنه لخبر خيار المجلس عمل

من اجماع اهل المدينة على خلافه وعلى كل تقدير يمتنع الفته للخبر لا يكون فاسقا حتى

يمتنع العمل بروايته وبهذا يندفع قول الخصوم انه ان احسن الظن بالراوي وجب

حمل الخبر على ما حمله عليه وان اساء الظن امتنع العمل بروايته

الصحابي يجوز ربه عن التابعين وغيره — القرافي وقد اطلقوا المسئلة والذي

اعتقده ان الخلاف مخصوص بالصحابي وكانه لم يقف على كلام الآمدي وابن الحاجب حيث

قدامها بذلك والقرينة الحالية كما اذا راه صلى الله عليه وسلم يفعل فعلا موافقا لما حمل
الراوي عليه والقالية كما اذا سمعه صلى الله عليه وسلم يقول قولا موافقا له ايضا
ان قلت في قوله دلائل امران احدهما انه جمع وافعل ثلاث ولم يذكر في الكتاب
سوى مسئلتين انه جمع دليلا على دلائل وهو قد غاب ذلك على البيضاوي
وانما صوابه ادلة قال ابن مالك في شرح الكافية الشافية ثم رأيت فعائل قد
لاسم جنس على وزن فعيل فيما اعلم لكنه يقتضي القياس جائز في العلم المؤنث كسعاد
جمع سعيد اسم امرأة وقد ذكر النحاة لقطتين ورد ان ذلك ونصوا على انهما في غاية
القلة وانه لا يقاس عليهما انتهى كلامه ولعله يشير الى ما قاله النحاة من انهم جمعوا
وصدا على وصايد ولذلك جمعوا سلسلا وهو اسم للوادي الذي ينبت فيه السمر على سلاسل
وقد اورد الجوهري ايضا لقطتين وهما بيع وتبايع وافيل وافايل وهو الصغير من الابل
والجواب انه حال لترجمة البيضاوي وتابع لتقريره الثانية
اذا قال الصحابي قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول على السماع تحسينا للظن به
قال في المحصول في الكلام على كيفية الفاظ الصحابي اعلم ان المنهاج
تبعا للامام ذكر مراتب الفاظ الصحابي سبعة وذكر الامام هذه والثنا المرتبة الاخيرة
ولذلك صاحب التحصيل واهملها من الحاصل والمنتخب اذا قال الصحابي
احترز به عن التابعي وغيره كما تقدم في المسئلة التي قبلها ليس للاجتهاد فيه
مجال اي كالاعداد والتقادير وما اشبهها فحسن الظن به يقتضي ان يكون قاله عن طريق
الامام واذا لم يكن الاجتهاد فيتعين ان يكون مستنده السماع ولا ان نقول قول الصحابي
لا يخلو اما ان يكون قاله بصيغة الحديث ام لا فان قاله بصيغته فينبغي ان لا يتوقف في قبوله
وان قاله لا بصيغته فغايته انه قول صحابي وفيه الخلاف هل يكون حجة ام لا وقد ذكرها
في المنهاج وحكى فيها ثلاثة اقوال وان كان حكاها على غير وجهها الالتباس ما علية مسئلة
اخرى كما نبه عليه في الاصل ولا معنى لكونه محمولا على السماع الا كونه حجة وحينئذ فالاحتجاج
بذكره هنا ولكان تفريعها بان ذلك لابد وان يكون للصحابي فيها مستند من نص او اجتهاد
او غيرهما الا ترى ان قوله لا يكون حجة على الصحابة المجتهدين بلا خلاف لان قول المجتهد لا
يكون حجة على مجتهد اخر فلكل شرطها الاجتهاد وهذه شرطها ان تكون عربية عنه كما هو الواقع

فهي عكسا لم ار احدا من تكلم على هذه المسئلة مثل لها وقد ظفرت لها بمثال
في كلام الشافعي رضي الله عنه نقله عن الامام في اواخر المحصول في اختلاف
الحديث روى عن علي رضي الله عنه انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست
سجدات ولو ثبت ذلك عن علي لقلت به فانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه
نقله توقيفا ومقتضى هذه العبارة ان تكون جملة على السماع مذهب الشافعي
رضي الله عنه وقد ذكر الامام مع هذا المثال فروعا يتبعي التنبيه عليها منها ما يكون نقل
الصحابي قال الشافعي في القديم يجوز اذا انتشر قوله ولم يخالف وقال في موضع اخر منه
وان لم ينتشر وقال في الجديد لا يقلد العالم صحابيا كما لا يقلد عالما اخر قال الامام وهو
الحق المختار ذكر هذا الفرع بعد مسئلة قول الصحابي هل هو حجة ام لا اذا اختلف
الحكم والفتوى للصحابة فالائمة الاربعة اولى واذا اختلفت الائمة فقول ابن
عمر رضي الله عنهما اولى ان اختلف الحكم والفتوى عن الصحابة فقد اختلف
قول الشافعي رضي الله عنه فمرة قال الحكم اولى لان الصحابة به اشد ورعا
والفتوى اولى لان سكوتهم عن الحكم محمول على الظاهر عنه وعليه في تركها تفريعا على القول
القديم في التعادل والتراجيح وفيه ثلاثة ابواب
في ترجيح الاخبار فيرجح احد الخبرين على الاخر بقطنة الراوي
وورعه وعلمه وبكونه اشهر في احدها وكذلك بزيادة فقه وسماعه مشافهة
اي من غير حجاب وبقربه عند السماع وتفسيره قولا او فعلا وذكره للسبب ولموافقة
علمه وبمباشرته للواقعة كرواية ابي رافع انه صلى الله عليه وسلم نكح ميمونة
وهو حلال وكان السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها حراما وبكون المزكين
له اعدل او اوثق انقضى الكلام على ما يتعلق بالادلة والكلام الان في
بيان حكمها عند تعارضها فان لم يكن لاحد الدليلين على الاخر مزية في الترجيح فهو
التعادل وان كان له مزية فهو الترجيح وهو في اللغة التميل والتغليب من قولهم
رجح الميزان وفي الاصطلاح ما قاله في المنهاج بقوة احدى الامارتين على الاخرى ليعمل
بها ابن الحاجب هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وذكر الامدي نحوه
ايضا في الشرح وفيه نظر لان هذا احد الرجحان او الترجيح لا الترجيح فان

الترجيح من افعال الشخص تخلا والاقتران ولكان تقول ترجح لشيئين ذكر احدهما وهو الترجيح
دون التعادل وجوابه ما تقدم من انه تابع لتراجم النهاج وقد فعل ذلك ثم انه ذكر فيه
ثلاثة ابواب الباب الاول في ترجيح الاخبار والثاني في قرائن ترجيح الاقيسة والثالث في ترجيح
الحدود واما تقديم الاخبار على الاقيسة فواضح لانها اصل واما تقديمها مع الاقيسة على
الحدود فمشكل لان الحدود وهو دية على التصورات وهما مودبان الى التصديق والتصور
مقدم عليه طبعا فليقدم عليه وضعا لكن لما كان معظم الكلام في هذا الباب والغرض منه
انما هو ترجيح الادلة لكونها الاغلب في المباحثات النظرية والمطارحات الفقهية دون
الحدود وحسن تقديم الاخبار والقياس عليها ثم ان التعارض لا يكون في الادلة القطعية
وانما يكون في الظنية وهي اما ان يقع الترجيح فيها بين منقولين كالكتاب والسنة
والاجماع او معقولين كالقياس او الاستدلال او منقول ومعقول كالكتاب والسنة والاجماع
مع القياس او الاستدلال ثم المتعارضان اما ان يكونا من نوع واحد
كظاهرين من الكتاب او السنة او الاجماع او من نوعين كظاهرين من كتاب وسنة
او اجماع وسنة واقتصر ابن الحاجب كما تراه على ترجيح الاول وهو المتفق في النوع
وترك الكلام على القسم الثاني اعتمادا على ذهن الفقيه الاول في ترجيح الا
الاخبار وهذا هو القسم الاول من الثلاثة فالتعارض بين منقولين منقولين من نوع
واحد يقع باعتبار امور اربعة السند والمتن والمدلول وامور خارجة وجعل البيضاوي
وجوه الترجيح بستة ما يتعلق بحال الراوي وقت روايته وبكيفيتها وبوقت ورود
الخبر وبفصاحة لفظه وبالحكم المبقى بحكم الاصل وبعمل اكثر السلف فمن ما يتعلق بالسند
الترجيح باحد امور . بفطنة الراوي لانه يطلع بفطنته على ما يطلع عليه غيره
بورعه لتوقفه عند ما يقول بعلمه لان العالم اذا سمع بالا
يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأل عن سببه فيطلع على ما يزيل الاشكال وقيل
ايرجح به لا فيما يرويه بالمعنى دون اللفظ واعلم ان الذي في المختصر بزيادة فطنته
وزيادة ورعه وزيادة علمه وكذا شرح الشيرازي وغيره بكونه اشهر
في احدها اي احد الاوصاف الثلاثة المتقدمة وهي الفطنة والورع والعلم لانه مهما
كان احد الراويين متصفا باحدها دون الاخر ومشتهرا بها دونه كان سكون النفس
اليه اشد واولى والظن الحاصل بقوله اكثر واقوى ان يكون احفظ الرواة
زائدا في الفقه على الاخر سماعه مشافهة من غير حجاب دون الاخر
كرواية القاسم بن محمد بن ابي بكر رضي الله عنه عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة عتقت
وكان زوجها عبدا فانها ترجح على رواية من روى عنها ايضا وهو الاسود بن يزيد ان
زوجها كان حرا حين عتقت لان القاسم سمع من عائشة مشافهة لانها عمته واما
الاسود فانه سمع منها مع الحجاب فاشتركا في السماع وزاد القاسم مشاهدة عن المروي
عنها وحديث القاسم رواه مسلم وحديث الاسود قال فيه الترمذي حديث حسن
صحيح وان كان البخاري قال قولا للاسود منقطع بقربه عند السماع كرواية
ابن عمر رضي الله عنهما انفرد رسول الله صلى الله عليه وسلم حين احرم الحج في حجة الوداع
فانها تتقلق على رواية من روى انه قرن لان ابن عمر ذكر انه كان تحت ناقة رسول الله
صلى الله عليه وسلم حين احرم ولي وانه سمع احرامه بالافراد وقد صح انه صلى
الله عليه وسلم احرم مفردا وصح انه احرم متمتعا وقد جمع النووي وغيره بينهما
في شرح المهذب ومسلم ما حاصله انه صلى الله عليه وسلم احرم مفردا ثم ادخل العمرة
على الحج وكان من خصائصه فمن نظر الى ابتداء احرامه روى الافراد والى انتهائه
روى القران او الى انه حصل له ارتفاق وانتفاع بالاقتصار على فعل واحد روى التمتع
اللغوي وقال بعض علمائنا انه احرم مطلقا منتظرا ما يوحي به من افراد
او تمتع او قران فامره ولا بالافراد ثم بالعمرة في وادي العقيق وقيل له قل عمرة في حجة
وقال الشافعي رضي الله عنه في اختلاف الحديث ما معناه العرب تضع الفعل الذي
عين فاعلم كقولهم بنى فلان دارا انما فعل ذلك من امر البنى صلى الله عليه وسلم بافراد او تمتع
او قران وفعله بسنته الراوي الى النبي صلى الله عليه وسلم تفسير
الراوي للحديث اما بقوله او فعله لان الراوي اذا فسر كان اعلم به من غيره
ان يدل الراوي بسبب الورود دون الاخر لان ذكر السبب يدل على زيادة
الاهتمام والتدقيق المناسب وقت الورود وهذا القسم والذي قبله جعلهما ابن الحاجب
من المرجحات الخارجية موافقته بعمله اي كون احدهما عمل بموقف
ما رواه والاخر عمل بخلافه كحديث الولوغ وقدم عليه لكونه ابين على وفق الاصل

مباشرة الراوي للواقعة فانه يقدم على من لم يباشرها لكونه
اعرف بما منه كرواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو
حلال فانها ترجح على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم لان ابا رافع
كان السفير بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين ميمونة وهو القابل نكاحها عن النبي
صلى الله عليه وسلم واعلم ان حديث ابي رافع رواه الترمذي وحسنه وحديث
ابن عباس رواه البخاري ومسلم ومسئلة التزوج ويكونه صاحب الواقعة وهي
غير هذه وان كان الامام تمسك على هذه ومنه ترجيح الشافعي رضي الله
عنه خبر ابي رافع على خبر ابن عباس اي من هذا النوع اذ لا يلزم من المباشرة ان يكون
صاحب الواقعة كون المزكي لاحد الروايتين اعدل
كونهم اوثق لانه مهما كان مزكي احد الروايتين اعدل او اوثق قدم على الاخر فروايته
اولى وبالاسناد على الارسال اي حيث قلنا المرسل والتعديله
الصريح على التعديل بالحكم والتعديل بالحكم على التعديل بالعمل وقال الامدي في باب
الاخبار العمل بالرواية يكون تعديلا اذا علم انه لا مستند له في العمل سواها وانه
ليس من باب الاحتياط قال وحينئذ يترجح التعديل بالحكم بشهادته على التعديل
بالعمل برواياته ان الاحتياط في الشهادة اكثر والتعديل بالعمل على التعديل بالقول الذي
لم يذكر فيه سبب التعديل الا اختلاف في هذا دون ذلك ويشبه ان يكون التعديل بالقول
الذي لم يذكر فيه السبب راجحا على التعديل بالرواية عنه قال فان عدله بالقول مع ذكر السبب فالاشبه مساواته للحكم
وهو هذا هو المرجح فيما يتعلق بنفس الرواية وهو تقديم المسند على المرسل اذا فرعنا على قبول المرسل التحقق
المعرفة برواة المسند دون رواة المرسل وبهذا انقدح ان الفرع اذا عرف شهادة الاصل
ولا انقدح اذا شهد مرسلا ولم يعرف الاصل وورا ما حكاه التنبيه مذهبان انهما
يتساويان وايا ما اليه ذهب القاضي عبد الجبار المرسل مقدم على المسند
كما ذهب اليه عيسى بن ابان واحتج بان التفقه لا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويحكم بالحد او الحرمة الا اذا قطع بانه قوله والمسند لا يقطع به واجيب بان قوله
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهر في الجزم بانه سمعه منه وليس كذلك وايضا فان

جميع رواة المرسل غير معلومة بخلاف المسند واعلم ان ذكر هذا المرجح هنا لا يتجه
وكان الاحسن تقديمه او تاخير الثاني واضاف التزكية سواء لانها خمسة كما
ذكرها ابن الحاجب كذا الخراج منها واحدا وهو كثرة المزكين وذكرها هنا اربعة اثنان
قبل هذا واثنان بعده نعم من عدل بصريح القول سواء ذكر معه
سبب التزكية ام لا على من كان تعديله بالحكم بشهادته لاحتمال ان لا يكون الحاكم بشهادته
بل بغيرها للزوم فقرها ولا دلالة التزكية بصريح القول التعديل
بالحكم على التعديل بالعمل وهو ان يكون تزكية احد الروايتين بالحكم بشهادته وبركنه
الاخر بالعمل برواياته فالاول مقدم لان الاحتياط في الشهادة اكثر منه في الرواية
والعمل بها ولهذا قبلت رواية الواحد والمرأة دون شهادتها وقبلت رواية الفرع
مع انكار الاصل لها على بعض الاراء ومن غير ذكر الاصل بخلاف الشهادة
وقال الامدي اي في الاحكام في طرق الجرح والتعديل ان التعديل اما ان يكون بالصريح
القول وهو قسمان قسم يذكر معه سبب التعديل كقوله هو عدل لانه عرفت منه كذا
وكذا وهذا تعديل متفق عليه وقسم لا يذكر معه وهو مختلف فيه واما ان يكون بغير
وهو ثلاثة اقسام اما ان يحكم بشهادته او يعمل بخبره او يروي عنه فاذا عمل برواياته
يكون تعديلا اذا علم انه لا مستند له في العمل سواها اي لا مستند له في العمل بالرواية
الا كونه رواها وليس مستنده شيء اخر يحال العمل عليه ولا يكون عمله بها ايضا لاجل
الاحتياط ومع ذلك فان هذه الطريقة مرجوحة بالنسبة الى الحكم بشهادته لان من
الاحتياط فيها الكثر كما تقدم هذا معنى كلامه والتعديل بالعمل اي اذا
عمل احد الروايتين بسبب العمل برواياته دون الاخر بالقول الصريح من غير ذكر
السبب فان الاول مقدم لكونه متفقا على انه تعديل بخلاف الثاني
هذا الكلام فيه امران ان الذي في الاحكام ان العمل بالرواية مرجوح بالنسبة
الى التعديل بالقول الذي ذكر معه السبب ولم يتعرض للقسم الاخر وهو الذي
لم يذكر معه فان كان اقتصر على مفهوم هذا الكلام وصح به لان مفهومه انه
اذا لم يصرح بالسبب يكون التعديل بالعمل مقدما عليه فهو ممنوع لان مفهوم ما ليس
منحصرا فيه لاحتمال التساوي وغير ذلك ان [illegible] للاختلاف في هذا دون ذلك

مفهومه انه لا خلاف ان العمل بالرواية تعديل والامدي نفسه حكى فيه الخلاف
في الاحكام في الرواية بالعمل فقد قيل انه تعديل متفق عليه وليس كذلك لاحتمال
ان يكون مجروحا عنده لاثر اه جارحا ويشبه اي ان الامدي قال يشبه ان
يكون التعديل بصريح القول الذي لم يذكر فيه سبب التعديل راجعا على من عدل
بالرواية عنه اي بان روى عنه وجعلناه تعديلا وقد جعل الامدي هذه المرتبة دون
جميع المراتب المتقدمة ولم يتعرض لها ابن الحاجب في الصغير ولا في الكبير
قال يعني الامدي انه ان عدله بالقول مع ذكر السبب فالاشبه ان هذا القسم ملتحق
والا فان كانت العدالة سببها الحكم بشهادته لانه كلامنهما متفق عليه فالاول وان اختصر
بذكر السبب فالثاني مخصوص بالزام الغير بقول الشاهد واذا تأملت عبارة الامدي
وابن الحاجب وجدتهما اتفقا على تقديم التعديل بالحكم بالشهادة على العمل بالرواية
واختلفا فيما عدا ذلك من التفصيل والمساواة ويرجح الخبر المسند
ثم المحال على كتاب ثم المحال على المشهور فمثل البخاري ومسلم على غيرهما ويرجح ايضا
بقراءة الشيخ ويكون الحديث عنده مخالفا اي الاضطراب فيه بالسكون مع الحفظ على
السكون مع الغيبة وبورود صيغة فيه على ما لم ترد فيه صيغة وبما انعم به البلوي
على ما تقدم في اخبار الاحاد ويرجحان احد دليلي التاويلين انقضى الكلام
على ما يتعلق بالراوي وهذه مرجحات تتعلق بنفس الرواية ترجيح الخبر
المسند عنه صلى الله عليه وسلم على الخبر الذي احيل على كتاب معروف
لان المسند اسلم من الغلط والتلبيس وابعد عند التبديل والتصحيف ترجيح
الخبر المحال على كتاب من كتب المحدثين على الثابت بالشهرة لان تطريق احتمال
الكذب الى المشهور اكثر من تطرقه الى ما في كتبهم يرجح المحال على القسم
على غيره من الاحاديث التي ليست بمشهورة وخروج هذا القسم من كلام ابن الحاجب
اذ الامدي عسر فليتامل ترجيح ما في صحيح البخاري ومسلم على غيرهما
لان دلالة النفس لما فيهما اكثر من غيرهما من الكتب المشتملة على الصحيح والضعيف
كسنن ابي داود وغيره يرجح الخبر الذي قراءة الشيخ على الراوي على
الخبر الذي قراءة الراوي على الشيخ لان ذلك ابعد من غفلة الشيخ وذهوله حالة القراءة

عليه ترجيح الخبر المتفق على اسناده على المختلف فيه وتغيير الشيخ
بالاضطراب يتناول الاضطراب في السند والمتن وبالسكون شرع في المرجحات
المتعلقة بالمروي وهي من وجوه يرجح احد الخبرين اذا جرى يذكره بحضرة
النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر على الذي جرى ذكره خارجا عن مجلسه مع
غيبته عنه وبلغه ذلك ولم ينكره وانما قلنا ذلك لكونه ابعد عن غفلة النبي صلى الله عليه
الامدي اللهم الا ان يكون خطر ما جرى خارج المسجد اكبر واتم من خطر ما جرى
في مجلسه بحيث يكون للغفلة عنه لشدة خطره ابعد فانه يكون اولى الشيرازي
وفيه نظر ولا فرق في ذلك بين ان يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن غيره
يرجح احد الخبرين اذا ورد بصيغة من النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر
الذي لم ترد فيه صيغة منه صلى الله عليه وسلم ولكنه فهم من فعله لقوة دلالة
وضعف دلالة الفعل لان ما يفعله النبي صلى الله عليه وسلم الى الاختصاص به اقرب
من اختصاصه بمدلول الصيغة ولهذا ان مخالفة دلالة الفعل والاحتجاج بها لم تجاذ
في دلالة القول وايضا نظر الغفلة الى الانسان في فعله اكثر منها في كلامه
الشيرازي وممكن تقديرهم على وجه اخر وهو ان يكون احد الخبرين بصيغة من
النبي صلى الله عليه وسلم من قوله امرنا او نهينا او فعلوا ولا نفعل او لا نفعل
وفي رواية الاخر بقوله امر او نهى فنا قل الصيغة اولى من الاخر لان الصحابي يحتمل
ان يكون قد سمع ما ليس بنهي فظنه نهيا او سمعه صلى الله عليه وسلم امر بشيء او نهى
عن شيء فظن ان الامر بالشيء نهي عن اضداده او النهي عن الشيء امر باحد اضداده فنقل
صيغة الامر او النهي يرجح الخبر الذي لا تعم به البلوى على الخبر الذي
تعم به البلوى اذا كانا برواية الاحاد وقدم لكونه ابعد عن الكذب من جهة ان يتفرد
الواحد بنقل ما تعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله قريب من الكذب كمن تفرد
بنقل قتل الملك وسط السوق ليشتهر ولهذا كان مختلفا فيه ومتفقا على مقابله
ويرجحان هذان المرجحات الخارجية فيرجح برجحان احد دليلي التاويلين
وذلك بان يكونا متاولين ويكون دليل التاويل احدهما ارجح من دليل التاويل في
الاخر فهو اولى لكونه اغلب على الظن ويرجح احد الخبرين على الاخر

بقوته او رجحان دليله او شهرة استعماله او شهرة المصحح له ويرجح الشرعي
الموافق للمعنى على الشرعي الذي ليس كذلك والحكم الموكد على غيره ويرجح المضمر الذي
توافق عليه صدق الكلام على المضمر الذي توقف عليه وقوع الملفوظ به شرعا ويرجح
من الايما ما لو لم يفد كونه علة لكان ذكره عبثا وحشوا على الايما الذي يتطرق
فيه الحكم بالتحقيق ويرجح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة على الصحيح وبه
جزم الآمدي في منتهى السول ولم يصحح في الاحكام شيئا والدال بالاقتضاء على الدال
بالمفهوم او بالايما هذا صنف آخر من مرجحات المتن وهو باعتبار الحقيقة
والمجاز والشهرة وعدمها وكذلك فيرجح احد المجازين على الآخر بوجوه
بقوته اي بقوة تصحيح ذلك المجاز الراجح وذلك بان يكون مصحح احد المجازين اقوى
من مصحح الآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس فان العلاقة المصححة في الاول
اقوى من العلاقة المصححة في الثاني اي العكس وهو اطلاق اسم الجزء على الكل
ان يكون دليل احد المجازين راجحا على دليل المجاز الآخر بان يكون بحيث لو لم يحمل عليه
لزم مخالفة دليل اقوى بخلاف المجاز الآخر او كان الدليل الدال على ان الحقيقة غير مراد
ارجح من الدال على ان حقيقة المجاز الآخر غير مراد منه وذلك كما لو استلزم حمل
احدهما على حقيقته مخالفة ظاهر متواتر وحمل الآخر مخالفة ظاهر احاد فان الاول
ارجح وبذلك يظهر الفرق بين دليل المجاز ومصحح المجاز كما سيأتي في الرابع
يرجح احد المجازين على الآخر بشهرة استعماله اي اذا كان استعمال احد المجازين
اشهر بالنسبة الى استعمال المجاز الآخر فانه يقدم لعدم افتقاره الى القرينة حقيقة
او لقلة افتقاره اليها لان شهرته تستلزم عدم افتقاره الى القرينة اذا كان مجازا مع
منقولا او قلة الافتقار اليها اذا لم يصر بالكثرة منقولا فان اقل ما تقتضيه الشهرة هو قلة
الافتقار الى القرينة يرجح احد المجازين بشهرة المصحح له اي اذا كان
مصحح ذلك المجاز اشهر بان تكون العلاقة بينه وبين محل الحقيقة اشهر مما به الاشتراك
بين المجاز الآخر ومحل حقيقته فانه يقدم عليه لشهرته وقد يتقدم الفرق بينه وبين
الثاني يرجح الشرعي اي يرجح اللفظ الذي يستعمل في الشرع في موضوعه
اللغوي على اللفظ الذي استعمل في الشرع في موضوعه الشرعي لان التعارف بما هو من لسان

الشارع من تعيين الوضع اللغوي اولى من العمل بما هو من لسانه مع تغيير للوضع
ولانه ابعد عن الخلاف وهذا الخلاف المتفرد وهو اللفظ الواحد الذي له مدلول
لغوي وقد استعان الشارع في معنى آخر وصار عرفا له فانه مهما اطلقه الشارع وجب
تنزيله على العرف الشرعي دون مدلوله اللغوي الحاقا للفرد بالاعم الاغلب
من مرجحات المتن ايضا تاكيد الحكم فيرجح احد المتنين على الآخر بتاكيده وذلك بان تكون
دلالة احدهما موكدة اما باللفظ كقوله صلى الله عليه وسلم فنكاحها باطل باطل باطل
واما بالنفس والعين دون الآخر لكونه اغلب على الظن لقوة دلالته ومنه ان يكون
احدهما دلالته على مطلوبه بصيغتين وجهتين او اكثر والآخر لا يدل الا من جهة واحدة او جهتان
اقل من جهات دلالة الاخر فان دلالة الاول على المطلوب اكد واقوى من دلالة الثاني
واغلب على الظن وقد ذكر الاول في المزاج دون الثاني اذا كانا دالين
بجهة الاقتضاء واحتاج كل منهما الى اضمار لكن اضمار احدهما لاجل صحة الكلام وصدقه
حتى انا لو لم نضمره لادى التركيب المتكلم لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي
الخطاء والنسيان فلو لم يقدر رفع الخطاء لادى الى الكذب فوجب الشارع الواجب الصرف
لوقوع الخطاء والنسيان في الامة لا محالة فهذا مقدم على ما الاضمار فيه لاجل وقوع
الملفوظ به شرعا كقوله اعتق عبدك عني بالف فلو لم يقدر شيئا لادى الى عدم وقوع
العتق وهو اسهل من تكذيب المتكلم واما عبد الشيخ بالاضمار وخالف عبارة ابن الحاجب
وهي ويرجح في الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة الصدق وقوعه شرعا ولذلك
ايضا عبارة الآمدي والشراح وغيرهم لكون هذه العبارة اسهل على المبتدئين
شرعا يحترز به عن ما يتوقف عليه وقوعه عقلا كقوله تعالى واسأل القرية فانه
مقدم على الشرعي لامتناع مخالفة المعقول وقرب المخالفة في المشروع وكذا ما يتوقف
عليه صدق المتكلم مقدم على ما يتوقف عليه الوقوف عقلا كما نقله الشيرازي عن مفهر
السائل في ترتيب المسائل في التراجيح للآمدي ونقله بعض شراح المختصر عن مفهر السول
وليس كذلك لانه لم يتعرض فيه لهذه بل ولا في الاحكام نعم تعرض فيها لتقدم العقلي على
الشرعي وتمنع وقوع هذا التعارض في كلام الله تعالى لانه لا يخلو اما عن المخلف في احدهما
او اهمال الكلام في الآخر يرجح من الايما ما لو لم يجعله علة مع افادته لكان تكرار

عنبا او حشوا فانه تقدم في الكلام بلا فايدة مثل ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو
يعلل به لكان ذكره عنبا او حشوا فانه مقدم على الايما الذي رتب عليه الحكم بفا
التعقيب لان نفي العبث والحشو عن كلام الشارع اولى من الآخر نظرا الى ان محذور
العبث في كلام الشارع والغاية اتم من محذور مخالفة دلالة الفا على التعليل لامكان
تاويلها بغير السببية الامدي بل وهو اولى من سايرانواع التنبيه والايما
لما ذكرناه من زيادة المحذور ودليل على العلية بفا التعقيب لظهوره فيما مقدم على
ماعداه من باقي اقسام التنبيه والايما اذا تعارض مفهوم الموافقة ومفهوم
المخالفة قدم مفهوم الموافقة لانه ارجح من مفهوم المخالفة على الصحيح لكونه متفقا
عليه عند الاكثر وكذلك لم يقل بمفهوم المخالفة بعض من قال به ولم يصح اي
ان الامدي لم يصحح في الاحكام شيئا بل قال فيها ويمكن ترجيح مفهوم الموافقة على مفهوم
المخالفة تكثيرا وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه لوجهين احدهما ان فايدة التاسيس
وفوايد الموافقة التاكيد والتاسيس اولى ان مفهوم الموافقة ايما الابفهم
المقصود من الحكم في محل النطق وانه موجود في السكوت وانه فيه اولى بخلاف مفهوم
المخالفة فانه لا يتوقف على شئ منها ولا يخفى ان ما يتم على تقديرات اولى مما لا يتم الا
على تقدير واحد ترجح الدال بالاقتضاء على الدال بالمفهوم وعلى الدال
بالايما ايضا سواء كان مفهوم موافقة او مفهوم مخالفة واما تقدم الاقتضاء على المفهوم
للاتفاق على دلالة الاقتضاء دون دلالة المفهوم ولكنه بطلانه ايضا لان تطرق
التاويلات الى المفهوم اكثر منه الى دلالة الاقتضاء لجواز حمل التخصيص بالذكر على سوال
سايل او على سبب اخر اخرج ما خصصه بالذكر من حكم الاجتهاد او على سبق باب الاجتهاد
فيما عداه تحصيلا لفايدة الاجتهاد هذا في مفهوم المخالفة واما في الموافقة فيه
ما يجوز ان لا يكون الحكم في محل النطق معللا وبتقدير ان يكون معللا يجوز ان لا يطلع على
وبتقدير ان يطلع يجوز ان لا يكون في المسكوت اولى واما ترجيح على الايما فلتوقف صدق الفا
او صحة الملفوظ به العقلي او الشرعي على دلالة الاقتضاء كما تقدم بخلاف دلالة الايما وقد
ذكر الاصفي وابن الحاجب تقديم الاقتضاء على ثلاثة امور هذين والاشارة فتقدم دلالة
الاقتضاء على دلالة الاشارة ان الاقتضاء مقصود بايراد اللفظ شرعا او حصولا ويتوقف

الاصل عليه بخلاف الاشارة فانها لم تقصد بايراد اللفظ وان توقف الاصل عليها كقوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا
فانه يدل بالاشارة على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وتخصيص العام على تاويل
الحاضر لكثرة التخصيص والعام الذي لم يخصص على الذي خصص والتقييد كالتخصيص
والعموم المستفاد من قبيل الشرط والجزاء على غيره من العمومات كعموم النكرة المنفية
لان الشرط كالعلة والحكم العلل اولى والعموم المستفاد منها او من ادخل المقترن بال على
المستفاد من المفرد المحلى بال الاتفاق على الاول عند القايلين بالعموم
هذا صنف اخر من الترجيحات الغاية التي المنزل ايضا وهو باعتبار عمومه وخصوصه
واطلاقه وتقييده وهو بوجوه يرجح تخصيص العام على تاويل الخاص
لكثرة تخصيص العام فاذا دار اللفظ العام على مدلوله ولم يكن ان يكون مخصوصا عنه
بعض الافراد وامكن ان لا يكون مخصوصا فان الدال على الخاص يمكن ان ياول فيقدم
الاول على التاويل لقوله صلى الله عليه وسلم انتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب
ثم قال دباغ الاديم ذكاته فيقال المحلى بعد دباغه مخصوص عن النص الاول او الاهاب
عام فينحصر منه بعض الافراد اذا دبغ بالحديث وهو اولى منقول القايل
الاول باق على عمومه واراد بدباغ الاديم ذكاته او المأكول المذبوح او شيا اخر فالتخصيص
العموم سابق وتاويل الخاص غير سابق ولهذا كانت اكثر العمومات مخصوصة واكثر
الظواهر الخاصة مقدمة غير مؤولة الثاني اذا تعارض عامان احدهما دخل التخصيص
والاخر لم يدخله فالباقي على عمومه مقدم الاتفاق على حجيته والاختلاف في مقابله
فان قلت هذا القسم لا حاجة الى ذكره لكونه ذكره في المنهاج بل ذكره حيث قال وغير
المخصص والحقيقة يرجح الشرع العام الباقي على عمومه راجح على العام المخصص
الاختلاف في حجيته وهذا القسم مستغنى عنه لما سيأتي من تقديم الحقيقة على المجاز
لان العام المخصص مجاز مطلقا عند المصنف هذا لفظ تحريره واجابني رضي الله عنه
حال قرائي عليه انه ذكر هذه المسئلة لزاما بل توطية لقوله بعدها والتقييد كالتخصيص
وحينئذ يتوقف معرفة حكم التقييد مع الاطلاق على معرفة حكم العام مع التخصيص فلا بد من
ذكره ولكن تقول هذا سفيه لوجهين انه لا فرق بين احالته على المنهاج او على

الزايد الثاني ان حكم التخصيص ليس منحصرا في هذا القدر كما سياتي ولا وجه لتخصيصه
بالذكر اذ المطلق والمقيد يرجح فيه كما رجح في باب العام والخاص وهو الوجه
المشار اليه والتقييد كالتخصيص فيرجح تقييد المطلق على تاويل المقيد
من وجه على المطلق من كل وجه والمطلق الذي لم يقيد على المطلق الذي قيد وعلة
ذلك كله ما تقدم في التخصيص والعموم هذا صنف اخر من الترجيحات
العايدة الى المتن وهو باعتبار كونها عامين فيرجح العام الشرطي وهو الذي
يكون العموم فيه مستفادا من قبيل الشرط والجزا المتن وما على يقتضيه العمومات المتفقة
من اسما الجموع العريه عن ال وعلى العموم المستفاد من النكرة في سياق النفي لان
الحكم في العموم الشرطي معلل والمعلل اولى من غيره لكونه ادعى الى القبول والانقياد
قوله لعموم النكرة اي حيث عمت وخصت به عن اسم لا المرفوع نحو لا رجل
وعن النكرة في سياق سلب الحكم عن العموم نحو ليس كل بيع حلالا فانها لا يعمان كما تقدم
لكن يرد عليه اسم لا النافية للجنس بانها عموما يقدم على العموم المستفاد من الشرط
لقوته ولهذا كان خروج الواحد من عموم بعد خلافا في الكلام صرح بذلك الشيرازي
وغيره ويرجح العموم المستفاد من ما او من على العموم المستفاد من المفرد وهو اسم
الجنس المحلى بال العلم احتمالها العهد بخلافه لان احتمال العهدية يضعف عمومه ولان
يقدم عليه ايضا جمع المقترن بال لكونه متفقا عليه عند القايلين بالعموم بخلاف اسم
الجنس ولم يتعرض لحكم من وما مع الجمع المقترن بال لهما لابن الحاجب وقد اشار الامدي
الى ذلك في الاحكام لما ذكر علته وبهذا يكون متفقا على من وما
والمثبت على النافي والخطاب التكليفي على الخطاب الوضعي لما في الاول من الثواب
والخبر الموافق لاهل المدينة او للخلفا او للاعلم ويرجح العام الوارد على سبب على عام
ليس كذلك ان تعارضا في السبب لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وان تعارضا
في غيره فالامر بالعكس وان تعارض الخطاب الشفاهي كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
والعام الذي لا خطاب فيه كقوله تعالى والذين يظهرون فالامر كما سبق في السبب
فيقدم الخطاب الشفاهي في حق من ورد الخطاب عليه ويقدم الاخر في حق غيره
لدخوله في الخطاب لانه انما يعمهم بدليل منفصل هذا من القسم الثالث في الترجيح

الواقع بين متقولين متعارضين وهو الترجيح بما يعود الى المدلول ومنه ما يكون
امرا خارجا كما سياتي التنبيه عليه فمما روى حديث يلزم منه اثبات الحكم واخر
يلزم منه نفيه كما ان المثبت اولى مثال المثبت ما روى مسلم والبخاري عن بلال رضي الله
عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل البيت وصلى فيه ومثال النافي ما روى مثله
عن اسامة رضي الله عنه انه لم يصل فيه فيقدم المثبت للصلاة لزيادة علمه على النافي
وذهب القاضي عبد الجبار الى استوايهما لان النافي ايضا اولى من وجهين كونه موافقا
الاصل وكون الظاهر ما اخبر عن المثبت فتعارضا وقد طعن بعض شراح المختصر ان هذه
المسئلة المنهاج التي قال فيها وضبت الطلاق والعتاق وليس كذلك فقد غاير الاصوليون
بينهما وافردوا كلا منهما بترجمة فهذه كاراث وتلك فرتقدم الراوي لما كان على خلاف
الاصل كما في الحدود والطلاق والعتق كما رجح ابن الحاجب والبيضاوي
فانه غاير بينهما في الحكم والخطاب اي يرجح الخطاب التكليفي وهو الدال على احد
الاحكام الخمسة بالاقتضاء والتخيير على الخطاب الوضعي وهو جعل الشي سببا او شرطا او
مانعا ان الحكم التكليفي مقصود والوضعي وسيلة اليه والمقصود اولى لترتيب الثواب
عليه وارتباطه به ابن الحاجب وقد يعكس اي يكون الوضعي مقدما على التكليفي
لعمومه لانه لا يتوقف على ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من اهلية المخاطب وفهمه
وتمكنه من الفعل والخبر الموافق هذا ايضا من الترجيح الواقع بين متقولين
متعارضين ولكنه يعود الى امر خارج فيرجح الخبر الموافق لعمل اهل المدينة او قولهم
لزيادة اطلاعهم على صاحب الاحكام ولكونهم اعرف بالتنزيل واخبر بالتاويل ولذلك
يرجح الخبر الموافق لعمل الخلفا الراشدين او قولهم تحت النبي صلى الله عليه وسلم
على متابعتهم والاقتدا بهم ولذلك يرجح ايضا الخبر الموافق لعمل الاعلم او قوله لا لاعلم
عاد فايق الادلة ومعرفة مواقع الكتاب والسنة فالظن به اقوى فيرجح العام
الوارد على سبب خاص على العام المطلق في ذلك السبب اذا تعارضا فيه لانه امس
به ولان مخالفته فيه يودي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو لا يجوز
فيقدم قوله صلى الله عليه وسلم في شاة مولاة ميمونة رضي الله عنها ايما اهاب
دبغ فقد طهر على قوله صلى الله عليه وسلم فيها ايضا لا تنتفعوا من الميتة باهاب

والاعضد هذا اذا تعارضا في السبب فان تعارضا في غيره قدم الخاص المطلق على الوارد
على سبب خاص لان عموم المطلق قوي الاتفاق عليه والاختلاف في مقابله لورود على
السبب الخاص وغلبة الظن باختصاصه به واذا تعارض هذا ايضا من
المرجحات الخارجية فاذا تعارض دليلان احدهما ورد المخاطبة به شفاها كقوله
يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس كتب عليكم وكقوله صلى الله عليه وسلم من جامنكم الجمعة
فليغتسل والاخر ورد المخاطبة به على سبيل الاخبار بالوجوب او التحريم او غيره
كما في قوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم او في معرض الشرط والجزاء كقوله تعالى
ومن دخله كان آمنا فان تعارضا في حق من وجهت المخاطبة اليه شفاها فخطاب
المشافهة اولى لما تقدم في تقديم السبب الذي ورد العام لاجله على العام المطلق وان
تعارضا بالنسبة الى غيرهم فغير المشافهة اولى منها كما ان الخاص المطلق اولى من الوارد
على سبب في غير ذلك السبب وانما قدم على المشافهة لتقصير الظاهرين ممن ورد في حقهم
ولكونه لا نعلم غيرهم الا بدليل منفصل وهو اما اجماع الامة على انه لا فرق بينهم وبين غيرهم
واما قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واذا
تعارض عام حصل الاتفاق على وجوب العمل به في صورة وعام اخر ليس كذلك فالثاني
اولى لان تقديمه لا يفضي الى تعطيل الاخر لانا نعمل به في تلك الصورة المتفق عليها بخلاف
العكس وقيل الاول اولى واذا كان احد الخبرين امر من الاخر في الحاجة بان يكون قد
قصد به بيان الحكم المختلف فيه فهو اولى من الذي لم يقصد به ذلك كقوله تعالى وان
تجمعوا بين الاختين فانه لما ورد بيانا لتحريم الجمع بين الاختين كان اولى من قوله احلت لكم
ايمانكم هذا ايضا من المرجحات العائدة الى امر خارج فاذا تعارض عامان فان
احدهما قد اتفق على العمل به في صورة ما والاخر باق على عمومه لم يعمل به في صورة ما
الصورة فالثاني اولى من الاول لان الاول وان كان يغلب على الظن ارادة اعتبار ما لم
ان العمل بما لم يعمل به في صورة متفق عليها اولى لان العمل به ما لا يفضي الى تعطيل الاخر
لكونه قد عمل به في تلك الصورة والعمل بما عمل به يفضي الى تعطيل ما لم يعمل به وما
يفضي الى الثاني اولى مما يفضي الى التعطيل وقيل الاول اولى اي فيقدم العام الذي عمل به في
صورة على الذي لم يعمل به اصلا لان ايهما به يقوى باعتبار العمل به وفاقا والجواب

عن المختار ان الترجيح في الثاني يحتمل ان يكون لامر خارج متفقود في محل النزاع وجوب
اعتقاده وان كان بعيدا بقيا الامارات الاخر بالكلية بخلاف ما لو كان العمل بالعام
الذي ظن انه معمول به فانه لا يلزم الاهمال بالكلية لمقاومته الاول حينئذ ومن المرجحات
الخارجة ايضا ان يكون احد العامين امر من الاخر في الحاجة بان يكون قد فصل به
بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الاخر فالذي فصل به البيان للحكم يكون اولى لانه يكون
امر بالمقصود كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فانه قصد به بيان
تحريم الجمع بين الاختين في الوطء بملك اليمين فانه يقدم على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم
حيث لم يقصد به بيان الجمع وفي بعضهم بالخبرين وتمثيله بالاثنين لا يطابقه
بقي هنا مرجحات اخرى تتعلق بالاخبار ذكرها ابن الحاجب واهملها بعضهم
على انه ينبغي ان يكون احد الراويين ذكر القصة والاخر يعتمد على اللفظ وهي غير
مسئلة المنهاج التي قال فيها وحفظه كما صرح به ابن الحاجب وعبارة المحصول
اذا كان احدهما احفظ للفظ الحديث والاخر عول على المكتوب اذا كان الخبران
مرسلين وعرف من احد الراويين انه لا يرسل الا عن عدل فانه يقدم على الاخر
يرجح بكون الراوي من اكابر الصحابة كابي بكر رضي الله عنه لقربه من النبي صلى الله عليه
وسلم غالبا لكونه متقدم الاسلام وقد عكس البيضاوي ذلك تبعا للامام فرجح
متاخر الاسلام يرجح من الخبرين الصحيحين ما كان رواتها
الناقلون على غيره يقدم متحقق السماع على محتمله يرجح الاقل احتمالا
على الاكثر احتمالا يرجح من المجاز سماعا كان اقرب الى الحقيقة بحيث نفى
الذات على نفي الصحة وقد ذكره في المنهاج في المجمل والمبين وشبهت عليه لكونه
في غير مظنته يقدم الاجماع الظني القريب من عهده صلى الله عليه وسلم
على الاجماع الظني الذي انا بعده يقدم الحظر على الكراهة والذي في المنهاج
على الاباحة لكنه في شرحه المراد بالاباحة هنا جواز الفعل والترك يدخل
فيه المكروه والمندوب والمباح يرجح بامور اخرى ذكرها
عليها الامام ليرجح احد الخبرين على الاخر بكون النهي فيه اكثر وبالاتفاق على وضع
لفظه لمسماه وبعمل الصحابة على وفقه وبكون رواية جليس العلماء وان لم يكونوا من اهل

او الكثرة بالسند او جازما والاحر ظانا ويقدم الذي عدله سبب عدالته ويكون طريق
احد الرواسين نقل فيها اللبس كما اذا اخبر انه شاهد زيدا بالبصرة وقت الظهر فانه يرجح
على من اخبر انه شاهده وقت السحر ببغداد من مرجحات اخرى ذكرها
في المحصول واتباعه من المنهاج ما يرجع الى اللفظ الاول فيرجح بزيادة التهديد
في احد الدليلين واعلم انه ذكر في المنهاج اقتران احدهما بالتهديد كقول الراوي من صام
يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وقدمه على نقائله لان اقترانه بالتهديد يدل على الاهتمام
به وزيادة تاكده فكان اولى فلو اقترن كل من الدليلين به وكان الدليل التهديد في احدهما
اكد منه في الاخر فانه يكون معارضا عليه لما سبق من المرجحات الراجعة
الى اللفظ ايضا ان يكون احد الخبرين وضع لمسماه ذلك المسمى متفقا عليه ووضع الاخر لمسمى
مختلف فيه فالاول اولى لصونه من التراجيح الراجعة الى امر خارج ان
تكون الصحابة عملوا على وفق احد الخبرين ولم يعملوا على وفق الاخر فالاول اولى
لاطلاعهم على نسخ والنسخ اخذ مفهوم عباراة المحصول وصرح بها قال فيه وزيادة فائدة
اي ثاني المرجحات الخارجة ان يترك بعض ائمة الصحابة او يعمل على خلافه والخبر
لا يحور خفاؤه عليه وهذا عند قوم يعمل على النسخ ويرد عند قوم وعند الشافعي
ليس بمنسوخ ولا مردود لكن اذا عارضه خبر لا يكون كذلك يكون راجحا على هذا
واذا تاملت العبارتين لا يخفى عليك ما بينهما وكان ينبغي ان يخبر هذا القسم عن ما بعده
كما تبع الامام واتباعه من الامور المتعلقة بالراوي ان يكون راوي احد الخبرين
عالما سواء كان لم يكونوا من اهل الحديث والاخر ليس كذلك فان الاول يقدم لاطلاعه
على ما لا يطلع عليه الاخر والمذكور في المنهاج مجالسة المحدثين او الكثير
مجالسته هذا هو الخامس ويحتمل ان يكون الكثير مجالسة للعلماء او للمحدثين والصحيح به
في التحصيل تبعا للمحصول دون الاول فاذا اشتركا في المجالسة واختار احدهما
بالكثرة فانه يكون اولى لكثرته اطلاعا على ما لا يطلع عليه الاخر اذا كان
احدهما جازما بما رواه والاخر ظانا فان الاول مقدم للقطع بما رواه ٥
رواية من عرفت عدالته بتزكية العدل مع ذكر اسباب العدالة اولى من رواية
من زكاه العدل بدون ذكر اسباب العدالة لان ذكر السبب يزيل الريبة ويقوي الظن
ان يكون طريق احد الرواسين اقوى من طريق الاخرى وذلك اذا كانت
رواية احدهما اقل بالنسبة من رواية الاخر كما اذا روى احدهما انه شاهد زيدا بالبصرة
وقت الظهر وروى الاخر انه شاهده ببغداد وقت السحر فطريق الاول اظهر
والناس على الثاني اكثر لان الرؤية في الهواء لا يدخلها شك ولا لبس بخلاف رؤية السحر
حكمه بالترجيح بزيادة الوصف لزيادة التهديد وكثرة المجالسة وما اشبه
ذلك اما ان لا تكون الزيادة موثرة مطلقا او موثرة في وصف دون وصف او موثرة
مطلقا وهو الظاهر فان كان الاول فلا حاجة الى ذكره هنا لذكره هذه الاوصاف
في المنهاج وان كان الثاني فهو ترجيح من غير مرجح وان كان الثالث فيرد عليه
امور ذكرها في المحصول وتبعه عليها صاحب التحصيل وعلى بعضها صاحب الحاصل
منها زيادة الفقه فالافقه مقدم على الفقيه زيادة العلم بالعربية فالاعلم
منها مقدم على غيره زيادة الورع في المزكي فمن زكي بالاورع مقدم على من زكي
بالورع والدين في المنهاج زيادة العدد والبحث والعلم زيادة حفظ لفظ
رسول الله صلى الله عليه وسلم زيادة التيقظ وقلة النسيان وكذلك زيادة
الضبط وقلة النسيان وهذه عبارة التحصيل في الثلاث ولعله في ذلك بينه
واذا كان احد الحديثين ناصا على الحكم مع التشبيه بمهمل اخر والاخر ليس كذلك
فانه يقدم المشبه والمشبه به جميعا لان تشبيه محل بمهمل فيه اشارة الى وجود
علة جامعة مثاله قول الحنفية في قوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد
طهر كالخمر تخلل فيحل ان هذا راجح في المشبه على قوله صلى الله عليه وسلم استمتعوا
من الميتة باهاب ولا عصب وفي المشبه به على قوله صلى الله عليه وسلم في الخمر
اراقوها ورجح قوم بالحرمة والذكور قياسا على الشراة وفيه احتمال ولو كان
احد الرواسين اكثر ضبطا لكم اكثر نسيانا وكان الاخر بالعكس ولم تكن قلة الضبط
وقلة النسيان بحيث تمنع من قبول خبره فالاقرب التعارض
من المرجحات العائدة الى اللفظ ايضا ان يكون احد الخبرين ناصا على الحكم مع تشبيه
ذلك الحكم المنصوص عليه بحكم اخر فرع ذلك المحل مثال ذلك قول الحنفية في قوله
صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل فيحل فهذا الحديث نص في

طهارة الاهاب بالدباغ وتشبيه طهارة الاهاب بطهارة الخمر اذا خللت فالمشبه
هو الاهاب والمشبه به هو الخمر فاذا عارضها حديثان قدما عليهما فيعارض المشبه
قوله صلى الله عليه وسلم لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب ويعارض المشبه
به قوله صلى الله عليه وسلم في حمر الاتان ارقرها ولم يتعرض لتحليلها وانما قدما الان
تشبيه محل يحمل فيه اشارة الى وجود علة فيه والحكم المعلل مقدم على غيره كما سيأتي
فكذلك هنا من المرجحات الراجعة الى كيفية الرواة اذا كان احد الراويين
حرا والاخر عبدا او ذكرا والاخر انثى فان الحر والذكر يقدمان قياسا على الشهادة
في المحصول وفيه احتمال القرافي تقدم ان باب الشهادة اشد لقوة احتمال
العداوة فيه للمشهود عليه باطنا ونحن لا نعلم وعداوة المحلف الى يوم القيامة في رواية
الحديث في غاية البعد ولذلك احتيط في الشهادة بالحر وغيره ومع هذا الفرق
ينقطع الالحاق او يقال انما ذكرت هذه الاوصاف في معرض الترجيح لا في معنى الشرطية
وهي اوصاف كمال لان الحرية توجب شرف النفس وشرف النفس يبعد عن الكذب والركون
مظنة وفور العقل وهو مظنة الثبت وعدم الغلط كون احد
الراويين اكثر ضبطا من الاخر ولكنه اكثر نسيانا وكون الاخر عكسه اي اضعف
ضبطا ولكنه اقل نسيانا ولم تكن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث لم تمنع من قبول
خبره على ما هو مقرر في باب الاخبار فالاقرب التعارض ولكن ان تقول النسيان به
الطارئ على كثير الضبط اما ان يكون في الحديث بزمنه او في بعض الفاظ التعارض
واعلم ان الامام في المحصول لم يتعرض لكيفية الاسناد نحو قول الراوي اخبرني
او حدثني او سمعت فلانا يحدث او اجاز لي رواية هذا الكتاب عنه او ناولنيه هذا
الكتاب وقد اورد عليه القشواني ذلك وقال انها امور مختلفة الرتب يقع بها
الترجيح نعم تعرض الآمدي لشيء من ذلك كما سيأتي ثم كثرة الرواة تارة توجب ترجيحا
كما اذا طول السند بقوله حدثني فلان عن فلان عن فلان وتارة لا توجب ترجيحا لكثرة
اهلها من المحصول اذا كان الراوي ذكيا فانه يقدم على غيره
تقدم رواية العدل الذي ليس بمبتدع على رواية العدل المبتدع سواء كانت بدعته

كفر القاضي او لم يكن ترجيح رواية صاحب الاسم الواحد على من له
اسمان شيخنا في الشرح وهذا قد يدخل ايضا في كلام المصنف اي في قوله
وعلم التباس اسمه وهو مشكل لان المراد بهذه العبارة ما اشار اليه في المحصول
ان لا يلتبس اسم الراوي باسم قوم ضعفا وبصعب التمييز ان يروي حديثا يؤكد
الحديث الاول فيرجح على ما لا يكون كذلك حيث رجحنا المرسل على المسند فانا
نصحح لو قال الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اما اذا لم يقل ذلك بل قال
عن النقه فالاظهر انه لا يرجح لانه في معنى قوله روي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ثم قال في اخر ترجيحات الاخبار واعلم ان بعض ما يرجح به الخبر قد يكون
اقوى من بعض ما يبقى اذا استوى الخبران في كيفية وجوه الترجيح ان تغير الكيفية فان
كان احد الجانبين اقوى كيفية وجب العمل به وان كان احد الجانبين اكثر كمية واقل
كيفية والجانب الاخر على العكس منه وجب على المجتهد ان يقابل ما في احد الجانبين
بما في الجانب الاخر ويعتبر حال قوة الظن والكلام في قوة كثير من الترجيحات طريقة
الاجتهاد اهملها ايضا من الاحكام وبعضها من ابن الحاجب ان رواية
المناولة مقدمة على رواية الاجازة لانه في المناولة يقول حدثني عن فهو اجازة
وزيادة ولذلك ايضا المناولة تقدم على الرواية على الخط لاحتمال التزوير فيه
اذا تعارض خبران ولا يمكن العمل باحدهما الا بمجازين والاخر على الحقيقة بمجاز
واحدهما راجحا على الاول ان يكون احد الخبرين مشتملا على زيادة اهملها
الاخر كزيادة التغريب على انه يكون مقدما على ما لا زيادة فيه ان يكون
احدهما قرأ على الشيخ والاخر سمع قراءة الشيخ فان الثاني مقدم كما تقدم
يرجح الامر على النهي وقد ذكرها في الشرح كما مر وقد عليه تقديم الحظر على
النهي ان يكون احدهما الاعلى الحكم والعلة دون الاخر فالاول اولى
لقربه الى المقصود وربما رجح بما يدل على العلة من جهة ان المشقة في قبوله اشد
والثواب عليه اعظم الا انه مرجوح بالنظر الى مقصود العقل ان يشتركا
في الحكم والعلة الا ان دلالة احدهما على العلة اقوى من دلالة الاخر فيكون
راجحا ان يكون احدهما مما يحوج تطرق الفسخ اليه او قد اختلف في تطرق

النسخ اليه والاخر ليس كذلك فالثاني اولى ان يكون احدهما اقرب الى الاحتياط
وبراءة الذمة فيكون اولى من غيره ان يكون احدهما يستلزم نقص الصحابي
كحديث القهقهة في الصلاة بخلاف الاخر فالذي لا يستلزم ذلك اولى لكونه اقرب الى
الظاهر الموافق لحال الصحابي ذكرها امام الحرمين في البرهان
اذا تعارض الخبر المتواتر والاجماع قدم الاجماع وان كان تصويرعسر الان الاجماع لا
يدخل في النسخ بخلاف المتواتر اذا تعارض خبر الواحد وافصيه من الصحابة
رضي الله عنهم مما لك رضي الله عنه يقدم افضليتهم على النص الصريح والشافعي رضي الله عنه
يقدم الخبر لانهم محجوجون به والمحجوج لا يعارض الحجة بل اقدام القياس على
قولهم وليس الخبر المقدم على القياس واذا حسن الظن بهم فغير الشارع اولى
اذا تعارض الخبران من غير ترجيح ولا احتمال نسخ فالحكم عند الامر ليين
الوقف واللحوق بما قبل الشرايع اذا تعارض ظاهران احدهما من الكتاب
والاخر من السنة فقيل يقدم ظاهر الكتاب لقوله تعالى فان
احد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل السنة مقدمة لانها مفسرة الكتاب
والبها الرجوع في بيان مجملاته والصحيح عندنا التعارض فان النبي صلى الله عليه
وسلم ما كان يقول من تلقاء نفسه شيئا ذكره ابن برهان في الاوسط تقدم
رواية اهل الحرمين على غيرهم لانهم اعلم بحاله صلى الله عليه وسلم من اهل العراق وغيرهم
ولذلك قال بعض المحدثين اذا جاء الحديث الحرمين انقطع نخاعه

ترجيح القياس فيرجح احد القياسين على الاخر بقيام دليل خاص
على تعليل حكم اصله وعلى جواز القياس عليه لحصول الامن معه من احتمال
التعبد والقصور على الاصل ووقوع الاتفاق على امتناع نسخه وبوجود العلة فيه
بالقطع او الظن الاغلب وثبوت حكم الفرع ثبوتا مماثلا هذا هو
الباب الثاني من ابواب التعادل والتراجيح وهو في ترجيح المعقولات والمعقولات
اما قياسان او استدلالان او قياس واستدلال ولم يتعرض ابن الحاجب لهذا الاخير
لان التعارض لا يكون بين جنسين وانما يكون بين ظاهرين من جنس واحد كخبرين
واجماعين ويقع الترجيح بين القياسين في الاصل والفرع والمدلول وامور خارجة والاصل

يشمل الحكم والعلة فمن رجح احد القياسين بامور اذا قام دليل خاص من نص او اجماع
على وجوب تعليل حكم اصل ذلك القياس وعلى جواز القياس عليه دون حكم اصل الاخر والما
قدم عليه لما فيه من الامن من احتمال التعبد والقصور على الاصل وبعده عن الخلاف
وكان الاولى ان يقدم ما يتعلق بالعلم مراعاة لترتيب المناهج فانه قدم ما يتعلق بها ثم
بدليلها ثم بدليل الحكم ثم بكيفيته ثم بموافقه الاصل في العلة او الحكم وبالاطراد في الفرع
ان يكون حكم اصل احد القياسين لم ينسخ بالاتفاق ويكون حكم اصل الاخر
مختلفا في نسخه فالاول اولى لبعده عن الخلل وهو راجع الى علة حكم الاصل
فاذا كانت العلة في اصل احد القياسين مقطوعا بها وفي الاخر ليست كذلك فالاول يقدم
لانتفاء ما يتطرق الى الثاني من الطعن بخلاف الاول وكذلك الحكم فيما اذا كان الغالب على
الظن وجودها في احدهما بان تكون وجود العلتين في الاصلين مظنونا ولكن الظن
في احدهما ارجح فانه يقدم على الاخر لبعده عن الخلل وهو من المنجيات
العائدة الى الفرع وكان الاولى تاخيره الى اخر الباب كبقية ما يتعلق بالفرع
كما هو ترتيب الامدي وابن الحاجب اذا علم ذلك فمن رجح القياس الذي ثبت حكم الفرع فيه
بالنص ثبوتا اجماليا لا تفصيليا على القياس الذي لم يثبت حكم الفرع فيه بالنص وانما
قال اجماليا لانه لو ثبت حكم الفرع بالنص على جهة التفصيل لاثبت بالقياس كما مر في
شرط حكم الفرع ومن رجح العلة التي هي اكثر لغة على القليلة التعدي
والمطرد على المنقوصة والمنعكسة على خلافها والمطرد على فقط على المنعكسة
فقط لاشتراط الاطراد في العلل دون الانعكاس والعلة التي لم تراحم بعلة اخرى
او كان رجحانها على مراحمها اكثر من الاخرى والعلة المقتضية للنفي على العلة
المقتضية للاثبات لان مقتضاها ثابت على تقدير رجحانها وثابت على تقدير ان لا رجحان
ثابت على تقدير واحد هذا القسم ما يعود الى صفة العلة فاذا اشتركت
العلتان اللتان في الاصل في التعدي وكانت احداهما اكثر تعديا من الاخرى افادت
الصحيح لان ما كان اكثر تعديا كان اكثر فايدة ولذلك يرجح ما كانت علته مطردة في
عامة ما تعلق بها علته منقوضة لسلامتها عن المفسد وبعدها عن الخلاف ويستثنى
المناهج المتقدم ذكرها الان اطراد ذلك باعتبار الفروع بخلاف هذه ويرجح ما علته منعكسة

ى ومطرد على ما علته غير منعكسه اى مطرد فقط لان المطرد المنعكسه اعلى على
الظن وابعد عن الخلاف فان قلت لا حاجه الى ذكر هذا القسم لانه قد ذكره فى المنهاج
حيث قال ثم الدوران فى محل ولا معنى للدوران الا كون العلم بحكمه مطرد منعكسه
فالجواب ان مراد المنهاج ترجيح بعض الطرق الدالة على العليه على بعض كالسبر والتقسيم
وما اشبه ذلك من الايماء والطرد بخلاف هذا فان المراد به تقديم افراد الطريق الواحد
بعضها على بعض وترجيح ما علته مطرد فقط اى غير منعكسه على ما علته منعكسه
فقط غير مطرد لاشتراط الاطراد فى العلل وعدم اشتراط ما يعكس فيها ويرجح احد
القياسين على الاخر اذا كانت علته اصله ولم ترجح علته اخرى اى لم تعارضها
لكونه اغلب على الظن واقرب الى التعديه ولذلك يرجح القياس الذى تكون علته
راجحه على راجحه فى الاصل على ما لا تكون علته كذلك لما تقدم من العلة ويرجح من
القياسين ما كانت علته مقتضيه للنفى على ما علته مقتضيه للثبوت لان حكم
النافيه يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير تساويها تنافيها لان الاصل ومقتضى
مثبته لا يتم الا على تقدير رجحانها وما يتم مطلوبه على تقدير من تقديرين يكون اغلب
على الظن مما لا يتم مطلوبه الا على تقدير واحد معين وقيل بالعكس اى يرجح المثبته
على النافيه لان مقتضى مثبته حكم شرعى بالاتفاق ولم يستفده ايضا من البراءة الاصليه
بخلاف النافيه وما افاد من شرعيته بالاتفاق اولى ويرجح من هذه
الضروريات الخمس مصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال والاكمال الضرورى
ملحق به حتى يقدم على الحاجى ويرجح العلة المتضمنه لحكم يجمع جميع المختلفين على العلة
الخاصة ببعضهم الضروريات الخمس المذكورة فى المنهاج فى القياس وهى
حفظ الدين بالقتال والنفس بالقصاص والنسب بالحد على الزنا والعقل بالزجر
عن المسكرات والمال بالضمان وهى مقدمة على غيرها من الحاجيات والتمامات لزيادة
مصلحتها وغلبة الظن بها ولهذا لم يحل شرعه منعراعاتها وتعذر فيه لتقديم
اول قسم على بقيه الاقسام تبعا للامام فيرجح من الضروريات الخمس ما يكون المقصود
منه حفظ الاصل الدين على ما يكون المقصود من علته احد المقاصد الاربعة الضروريه
الباقيه وهى حفظ النفس والنسب والعقل والمال نظرا الى كون ثمرته اكمل الثمرات

وهى بل التفاته الى الابديه الى ابو زيد الشاشى وحكى عن الحاجب قولا ان مقلل
الدين مرجوع عن الاربعة وهذا القول اورده الامدى سوء الاثم اجاب عنه
وعلله بان الاربعة من حقوق الادميين والدينيه من حقوق الله تعالى وحق
الادمى مقدم على حق الله تعالى لان الاول مبنى على الشح والمضايقه لتضرر الادمى
بفوات عقله والثانى على المسامحه لتعاليه تعالى وتقدس عن الضرر بفوات الحقوق
ولهذا قدم القصاص على الردة عند اجتماعهما وقدمت مصلحة النفس على مصلحة الدين
بالتخفيف عن المسافر وترك الصوم لنجاة الغريق ورجحت مصلحة المال وان قل
على الدين بترك الجمعة والجماعة واجاب بان القصاص حق الله تعالى ايضا ولهذا يحرم
عليه قتل نفسه وكلما يفضى الى تفويتها واما التخفيف فهو تقديم على فروع الدين لا على
اصله الذى هو محل الفداء واما الصوم وغيره فانه لم يشرط قط فى جواز التيمم
مصلحة النفس على الثلاثه الباقيه انما ترجح على النسب فلان حفظ النسب ليس
مقصودا لذاته بل لاجل حفظ الولد حتى لا يضيع ضايعا لا مربى له فلم يكن مطلوبا لعينه
بل لافضائه الى بقاء النفس ولذلك رجحت على حفظ المال لكونه وسيله الى تربيه الانفس
وكذلك رجحت على حفظ العقل لانه مع حفظ النفس لفواته بفواتها دون العكس فكان مرجحا
اولى ثم ترجح مصلحة النسب على العقل والمال لان حفظ النسب راجع الى بقاء النفس بخلاف
ثم ترجح مصلحة العقل على مصلحة المال لانه ملاك التكليف ومطلوب للعباد لنفسه
من غير واسطه ولذلك المال ولهذا كانت هذه الرتب مختلفه فى العقوبات المرتبه
عليها على نحو اختلافها فى انفسها ومثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت بين
مكملاتها فيرجح المكمل للدينى على المكمل للنفسانى وقس على ذلك والمكمل
للضرورى ملحق به اى يرجح ما كان المقصود من علته التكميل للضرورى من الخمسة
وان كانت تابعة على ما المقصود من علته الحاجيه وان كانت من اصول الحاجيات
لقربها من المصالح الضروريه على ما ثبت من اعتناء الشارع بمثل هذا المقصود ولهذا
اعطى حكم اصله حتى شرع فى يسير قليل الخمر ما شرع فى كثيرها ولذلك يرجح المكمل للحاجى
على المكمل للتحسينى ما تقدم ويرجح القياس الذى علته عامة بالنسبة الى جميع المكلفين
اى متضمنه لمقصود يعم جميعهم على القياس الذى علته خاصة اى متضمنه لمقصود

يرجح الربعصهم لعموم فايدة الاولى دون الثانية ومشاركته الفرع
الاصل في عين الحكم وعين العلة او بالعكس مرجح على ما عداذلك وهو مشاركته
في جنسها وفي جنس الحكم وعين العلة او بالعكس ومشاركته في عين احدها فقط مرجح
على مشاركته للجنس ومشاركته في عين العلة وجنس الحكم ارجح من علته
هذا من المرجحات العايدة الى الفرع فيرجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا لاصله
في عين الحكم وعين العلة على ما عداذلك وهو ثلاثة اقسام احدها القياس الذي
يكون الفرع فيه مشاركا للاصل في جنس الحكم وجنس العلة القياس الذي
شارك فيه الفرع الاصل في جنس الحكم وعين العلة عكسه اي شاركه
في عين الحكم وجنس العلة وانما رجح على هذه الاقسام لان المشاركة كلما كانت اخص
كان الظن بالعلة اقوى ومشاركته اي ويرجح القياس الذي يكون
فرعه مشاركا لاصله في عين احدها فقط اي في عين العلة او في عين الحكم على القياس
الذي فرعه مشاركا لاصله في الجنس اي في جنس العلة وجنس الحكم لما تقدم
ومشاركته اي ويرجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا لاصله في عين العلة و
وجنس الحكم على عكسه اي على القياس الذي يكون فرعه مشاركا لاصله في عين الحكم
وجنس العلة لان العلة اصل الحكم المعرف فاعتبار ما هو معتبر في خصوص العلة اولى
من اعتبار ما هو معتبر في خصوص الحكم اصل الشيخ ترجيحات نص عليها
الامدي ونصر بن الحاجب على بعضها منها ما يعود الى حكم الاصل ما يعود الى العلم
ما يعود الى الفرع فمنى الاول امور ترجيح احد القياسين على الاخر
بكون حكم الاصل فيه جاريا على سنن القياس دون الاخر لكونه ابعد عن التعبد
واقرب الى المعقول وموافقة الدليل ان يكون احد الاصلين قطعيا
لكنه معدول عن سنن القياس والاخر ظنيا لكنه غير معدول به عن سنن القياس
فالظني الموافق اولى مما تقدم ان يكون حكم اصل احدها قطعيا
الا انه لم يتفق على تعليله وحكم الاخر ظنيا الا انه متفق على تعليله فالظني المتفق
على تعليله اولى لان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع انما هو فرع تعقل العلة في الاصل
فما هو متفق عليه اغلب على الظن ان يكون دليل ثبوت الحكم في احدها اجماعا

على دليل حكم اصل الاخر الا انه مخالف للقاعدة العامة بخلاف الاخر فما لم يعدل به
عن القاعدة اولى لانه يلزم من العمل به الجري على وفق القاعدة العامة
ان يكون حكم اصل احدهما متفق على عدم نسخه الا انه معدول به عن القاعدة العامة
بخلاف الاخر فما هو على وفق القاعدة العامة اولى لما سبق تحقيقه وليست مسئلة
الزوايد عليها مل ان يكون حكم اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة
العامة الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه بخلاف الاخر
فما هو على وفق القاعدة اولى ايضا لان الكثير من قال باشتراط كون الحكم في الاصل غير
معدول به عن القاعدة العامة الا انه لم يتفق على تعليله والاخر عكسه فما اتفق
على تعليله اولى لان كل واحد من القياسين وان كان مختلفا فيه الا ان احتمال وقوع
التعبد في القياس مبطل قطعا ومخالفة القاعدة العامة غير مبطلة للقياس قطعا
ومن الترجيحات العايدة الى طرق اثبات العلة في حكم الاصل ان يكون نفر الفارق
في اصل القياسين قطوعا به وفي الاخر مظنونا مما قطع فيه بنفي الفارق يكون اولى
لكونه اغلب على الظن [illegible] من المرجحات العايدة الى صفة العلة فاذا كانت
علة الاصل في احد القياسين حكما شرعيا وفي الاخر وصفا حقيقيا مما علته وصف
حقيقي اولى لوقوع الاتفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابله فما كان اغلب الظن
ان تكون علة احدهما بعني الباعث وفي الاخر بمعنى الامارة مما علته باعثه اولى
الاتفاق عليه ان تكون علة احدهما وصفا ظاهرا منضبطا وفي الاخر
بخلافه مما علته منضبطه اولى لظهوره ان تكون علة احدهما غير
منكسرة بخلاف علة الاخر مما علته غير منكسرة اولى لبعده عن الخلاف
ان تكون علة احدهما غير متعاصرة عن الحكم بخلاف الاخر مما علته غير متعاصرة اولى
لبعده عن الخلاف ان يكون ضابط الحكمة في علة احد القياسين جامعا
جامعا للحكمة مانعا لها بخلاف ضابط حكمة العلة في القياس الاخر فالجامع المانع
اولى لزيادة ضبطه ان تكون العلة في احدهما غير راجعة على الحكم
الذي استنبطت منه برفع او رفع بعضه بخلاف الاخر فهو اولى لزيادة غلبة الظن
بها وزيادة مصلحتها ان يكون الوصف الجامع في احد القياسين نفس

علة حكم الاصل والاخر دليل علة الاصل وملازمها فالذي فيه الجامع نفس العلة
اولى لظهورها وركون النفس اليها ان تكون علة الاصل قد احد القياسين
ملازمه وعلة الاخر عربيه فما علته ملازمه اولى لانها اغلب على الظن
ان تكون العلة منقوصة في الاصلين الا انه قد ظهر ان النقص في احدها لفوات
شرط او وجود مانع ويحتمل ان يكون النقص في الاخر لذلك او لغيره فالاول ارجح
لانه اغلب على الظن ان تكون علة احد القياسين قد تخلف عنها
مدلولها في صورة بطريق الاستثناء على خلاف القاعدة العامة والاخرى تخلف
عنها حكمها لا على جهة الاستثناء فالتي تخلف عنها حكمها بجهة الاستثناء يكون اولى لقربها
الى الصحة وبعدها عن الخلاف ان تكون علة احد القياسين قد تخلف
في صورة النقص ما هو البقية لكون مناسبتها فيها اشد بخلاف الاخرى فهي اولى
لتبين عدم الغاء بخلاف الاخرى ان يكون حكم احد العلتين
قد اختلف احتمالا لامانع اخر لها دون الاخرى فالتي لم يحتمل حكمها اولى لقربها الى الظن
وبعدها عن الخلاف ان تكون علة احد القياسين اقضى الى
تحصيل مقصودها من الاخرى فتكون لزيادة مناسبتها بسبب ذلك
ان تكون علة احد القياسين مشيرة الى نقض المطلوب ومناسبة له
من وجه بخلاف الاخرى فلا تكون مناسبة لنقض المطلوب يكون اولى لكونها اظهر
في اقتضائها الى حكمها ان تكون علة احد القياسين اكثر شمولا
لمواقع الخلاف من الاخرى فتكون اولى لعموم فائدتها
وهو وما بعده من الترجيحات العائدة الى الفرع ان يكون الفرع في احد القياسين
متاخرا عن اصله وفي الاخر متقدما فالفرع فيه متاخرا اولى لسلامته عن الاضطراب
وعلمنا ثبوت الحكم فيه بما استنبط من الاصل ان يكون
وجود العلة في احد الفرعين قطعيا وفي الاخر ظنيا فالاول اولى لانه ابعد عن
احتمال القادح فيه وليست سلامة الفرع الذي قال فيها وبوجود العلة فيه
بالقطع فان المراد به القطع بحكم احد القياسين لا القطع بوجود العلة في الفرع
كما صرح به الآمدي وابن الحاجب فروعها في المحصول الاول العلة اذا

المتعدية راجحة على القاصرة عند الاكثرين العلة التي يرد بها الفرع الى
ما هو في جنسه اولى من العلة التي يرد بها الى ما هو من خلاف جنسه كقياس الحنفي
الحلي على البر فانه اولى من قياسه على سائر الاموال تعليل الحكم
الوجودي بالعلة العدمية يحتمل ان يكون اولى من عكسه ويحتمل ان يكون اولى
منه انتهى الكلام على ما يتعلق بفروع المختصر شرع يتكلم على فروع الحاصل
وهي ثلاثة وكان يذكرها خمسة والتاسع الثالث لتعلقها بالفرع او به
وبالاصل كما قاله في المحصول اذا علم ذلك فالعلة المتعدية هل هي اولى من القاصرة
ام لا حاصل ما حكي فيها والامام في البرهان ثلاثة مذاهب وهو اختيار الاستاذ
ابي اسحق ونقل في المحصول عن بعض الشافعية ترجيح القاصرة على المتعدية
وهو ما رجحه الاكثرون وقال انه المشهور ترجيح المتعدية عليها
وهو اختيار القاضي انه لا ترجيح لاحدها على الاخر بالقصور والتعدية
وصورة المسئلة ان تفرض علتين قاصرة ومتعدية في نصر احد يقتضي ذلك على ان الحكم
الواحد هل يعلل بعلتين ام لا فان جوزناه فلا معنى لترجيح احد العلتين على الاخرى
وان لم نجوزه فالجمهور من ارباب الاصول ذهبوا الى ترجيح المتعدية لان العلل بغية
لفوائدها والفائدة للمتعدية فان الدور يغني عن القاصرة فكان التمسك بالمتعدية اولى
ومن رجح القاصرة احتج بانها متعدية بالنص وصاحبها امن المنازع حكم العلة ورجح
قول القاضي ان الفوائد بعد صحة العلة وصحة العلة يربط بما يصححها ثم بما يقتضي
سلامتها عن المبطلات فاذا دل الدليل على الصحة واستمر دعوى السلامة فالنظر
وراء ذلك في الفوائد عبث او كتطويل ثم قال واوجه الاقوال قول القاضي ثم ابطل القولين
الاخرين الابياري في شرحه وجمع ما ذكره الامام على النزول لانه لا يجوز
تعليل حكم واحد بعلتين لا مجتمعتين ولا متعاقبتين الزركشي في شرحه وتعليق
هذه المسئلة مذكورة في فصل ترجيح بعض الاقيسة على بعض والعلة القاصرة لا فائدة
فيها لانا لا نعني بالقاصرة الا التي لا يتجاوز محل النص والسؤال ظاهر غير انه استرد
في ترجيح العلل واعرض عن الاقيسة ويمكن ان يقال ان العلة القاصرة يستدل بعدمها
على عدم الحكم في الفرع المتنازع فيه وحينئذ يقع التعارض بين تعليل بعدم وتعليل

بوجودالمانع وحدوثه احدهما علة قاصرة وليست هذه مسئلة الروايتين المذكورة
في قدوح المحصر لانها مفروضة في الاكثر بعدم المخالفة هذه الثاني اي
من الترجيح العائد الى الاصل والفرع معا وهو ان تكون العلة يردها القدح الوما
هو من جنسه فتكون راجحا على العلة الذي يردها القدح الوما هو من خلاف جنسه
ولم يمثل له في المحصول بغير مثاله في التحصيل فتبعه الشيخ على ذلك كقياس
الحنفية الحلي على الصبي اي في وجوب الزكاة فيه اولى من قياسهم الحلي على بقية
الاموال في وجوب الزكاة التراب الى المرفقين على الوضوء اولى من قياسه على القطع
في السرقة حتى يكفي بلوغه الى الكوعين لان الوضوء والتيمم من جنس واحد بخلاف التيمم
مع السرقة فانهما جنسان الثالثة اي من قوادح المحصول لعلم ان الامام
ذكر ان تعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي اولى مما عداه من بقية الاقسام
وعليه تعليل العدم بالعدم وقد ذكر صاحب التنقيح الامام لان كون العلة
والمعلول عدميين يستدعي تقدير كونهما وجوديين وقد بينا انهما بوجه بان ورد
القرافي ذلك بان العلة والمعلول عدميان لانهما نسب واضافات وتبعه شيخنا على
ذلك وشرحه لكنه عبر بالعلة والمعلولية وكونهما عدميين واضح واما قول القرافي
ان العلة والمعلول عدميان مقدر مسلم قال في الامع واما ان تعليل العدم بالوجود اولى تعليل
الوجود بالعدم اولى فيه نظر وعبارة التحصيل وفي الباقين نظر القرافي
ويمكن ان يقال ان التعليل العدم بالوجود اولى لان العلة تشبه المؤثر والمؤثر
بالوجود اولى لان المؤثر الوجودي قد يكون لدفع اعدام شتى كما قال القاضي ابوبكر
ان القدح متعلق بالاعلة ولم يقل احد ان العدم يكون مؤثرا فرضه علوا بعد
عن الاصول فيكون مرجوحا وهذا الذي نحته صوح به صاحب الحاصل فقال وتعليل
العدم بالوجودي اولى من عكسه لانه اشبه بالواجب
في المحصول اعلم بعضهم في الترجيح الواقعة في هذا الباب على امرين ان
كل ما كان اشبه بالعلل العقلية فهو راجح على ما لا يكون كذلك لان العقل هو الاصل
وكلما اشتبه كان اقوى ان كل ما كان متفقا عليه مما يكون مختلفا فيه وكل
كان الخلاف فيه قليلا فهو راجح على ما كثر فيه الخلاف لان كثرة الخلاف تدل على حصول

السكر والسهو ثم ضعف ذلك الاصل الاربعين الثاني اهل السجع منه ع
مردودا بتعلق العلة احد جزءي التعليل بالوصف الخفي فيجمع عليه من القياس وحده
سائر الاقسام يحتمل فيه التعليل بالعدم اولى من التعليل بالعدم
التقدير به لان التقدير حادث مع مزيد بحادث آخر وهو كونه محدودا بالقدر
الوجود الحكم الشرعي ذلك ايضا لانه على وفق الاصل والوصف
التقدير على خلاف الاصل احتمل في الشبه الذي يكون في الحكم الشرعي
والاولى ان يكون في الصفة اسهل اولى والاظهر ان الشبه في الصفة اولى من الشبه
بالعلل العقلية الجمهور اثبات حكم الاصل بالقياس اقوى من اثباته
الذي ثبت الحكم في اصله بالنص راجح على الذي ثبت الحكم في اصله بالقياس
القياس الذي وجد حكمه شرعيا راجح على ما وجد حكمه عقليا لان القياس دليل شرعي
يجب ان يكون حكمه شرعيا يعني الترجيح بقول الصحابي لانه اعرف بمقاصد
الرسول صلى الله عليه وسلم وكذلك اذا عضد احد العلة علة اخرى كان راجح احد
الاحاد يعضدها بعض اذا ثبت ان حكم الفرع مجرد لم يعضد
عام وترك ظاهر وترجيح مجاز على حقيقة يكون راجحا على ما لم يدل منه ذلك
اذا شهدت العلة الواحدة اصولا كثيرة تكون راجحة على علة شهدت لها اصول قليلة
على كون تلك العلة علة وكذلك ما دل عليه دليل منفصل لم يعرض التنبيه لهذه
الواقعين المعلول والمعلوم وقد ذكر ابن الحاجب تبعا للآمدي وهو حصر
اقسامه بحسب العلم اما بالنص او الشبه او الاجماع وكذلك الاستدلال
فان كان الاول والمعلوم اما ان يكون حاصلا او عاما فان كان حاصلا فاما ان يكون
بقطوعه اما ان كان الاول فهو اما ان يكون اصلا بالنسبة الى الفرع او لا
نظرا الى العلة وكذلك ان كان مظنونا فهو اما ان
جدا وسوسة من مسلم وحينئذ يكون
ونظرا لان ذلك
العموم
دخله التخصيص

خليا ام خفيا لانه يلزم من العلم بعموم العام ابطال دلالة القياس مطلقا ولا يلزم
من العلم بالقياس ابطال العام مطلقا ولان القياس يتناول المتشابه فيه خصوصه
والمنقول يتناوله بعمومه والخاص اقوى من العام واما التعارض بين المنقول والنظر
فعلى قياس ما تقدم لرجوع التعارض بينهما الى التعارض بين المنقول وهو احد الثلاثة
وبين دليل الاستدلال من احد الاربعة وقد عرف التعارض بين كل اثنين منهما مفصلا
اتفاقي الجنس ام لا في ترجيح الحدود السمعيه يترجح
الاعرف على الاخفى والتام على الناقص والصريح اللفظ على ما ليس بصريح والاتم افراد على
غير المشترك فايده وقيل يرجح الاقل ان دل له متفق عليه ويرجح ايضا بموافقته النقل
السمعي او اللغوي وبقربه منهما ويرجحان بطريق التشابه وبعمل المدينة والخلفاء الاربعة
او العلماء وبعددهم واحدا وبتقرير حكم الخطر او حكم النفي وبمراعاة الحد هذا هو
الباب الثالث من ابواب التعادل والتراجيح وهو في الترجيحات الواقعة بين الحدود
الموصلة الى المعاني المفردة التصورية بالحدود على اختلاف انواعها بتقسيم الى عقليه وسمعيه
كانقسام الحي والمقصود هنا السمعيه دون العقليه والمقصود من السمعيه النظنيه
دون القطعيه لعدم تعارضها والترجيح فيها يقع بامور ما يرجع الى لفظ الحد
ما يرجع الى معناه ما يرجع الى امر خارج فما يعود الى معناه ان يكون
المعرف لاحد الحدين اعرف من معرف الاخر بان يكون المعرف له شرعيا والمعرف الاخر
حسيا او عقليا او لغويا مما كان المعرف فيه اظهر منهما اولى لكونه اغلب على الظن
واقرب الى التعريف الشيرازي وعلى هذا فالحسي اولى من غيره والعقلي اولى
مما عداه من العرفي والشرعي والعرفي اولى من الشرعي للقطع بوضع اللغة في
كلما قدمناه ومنه ترجيح الذاتي اي اذا كان الحد مشتملا على الذاتيات فانه مقدم على
العرضي اي على الحد المشتمل على العرضيات كالخواص المشاركة فيها فان فائدة التمييز عن ما عدا
المحدود والاختصاص الاول بما فائدة تصور حقيقة المحدود دون الاخر ومن الترجيح
باعتبار اللفظ ان تكون الفاظ احد المعرفين صريحة اي يكون الحد مشتملا على الفاظ صريحة
دالة بالالتزام او الفاظ مجازية او مشتركة او غريبة او مضطربة ونحو ذلك
لكون الاول اقرب الى الفهم وابعد عن الخلل والاضطراب وكان ينبغي له ان يقدم هذا

القسم اولا كما رتب ابن الحاجب تبعا للآمدي او يؤخره عما بعده لبقية التوالي بعد بعض
بالمعنى فمنه ترجيح الحد الاعم افرادا وذلك بان يكون احد التعريفين متناولا للمحدود دون
التعريف الاخر وزيادة فيرجح على الاقل لكثرة فايدة وقيل يرجح الاقل ان دل له متفق
عليه وما زاد على الاقل مختلف فيه والمتفق عليه اولى ويرجح
هذا هو الترجيح بامر من خارج فيرجح التعريف الذي يكون موافقا للنقل السمعي دون
الاخر لكونه اغلب على الظن وابعد عن الخلل ولفظ السمعي هو الموجود بخط صاحب
المختصر وفي بعض نسخ الشرح سبحان السمعي وهو غريب كذلك مقابل وهو اللغوي
وعليها اقتصر بعض الشارحين وكذلك اذا وافق احدهما النقل اللغوي دون الاخر
لان الاصل هو تقرير اللغة لا تغييرها لكونه اقرب الى الفهم واسرع الى الانقياد والى
التقرير متفق عليه والتغيير مختلف فيه ومنه الترجيح بكثرة احدهما من النقل السمعي
او اللغوي لما تقدم من التعليل ومنه الترجيح بطريق الاكتساب فاذا كان طريق اثبات
احدهما اي دليل اثبات احدهما قطعيا ودليل اثبات الاخر ظنيا فان الاول اولى
لكونه اغلب على الظن ومنه ان يكون احد التعريفين عمل به اهل المدينة او الخلفاء
الاربعة الراشدون او العلماء او واحد منهم اي من المشهورين بالاجتهاد والعدالة
والفقه بما يقول بخلاف الاخر فان الاول يكون اولى لكونه اقرب الى الانقياد ومنه
اذا كان احد التعريفين مقررا لحكم الخطر والاخر مقررا للوجوب او الكراهة او الندب
فان الاول اولى لما تقدم في الحج ومنه تقرير الحكم المقرر النفي وذلك بان يلزم من العمل
باحدهما تقرير حكم النفي ومن الاخر الاثبات فان الاول اولى لما عضد بالاصل
ومنه الترجيح بقدر الحد وذلك بان يلزم من العمل باحدهما الحد والعقوبة ومن
الاخر الاثبات فان الاول يكون اولى لما سبق الشيرازي واذا عرفت
ذلك فاعلم انه يتشعب من تقابل الترجيحات المذكورة في الحج والحدود وتركيب
بعضها ببعض ترجيحات كثيرة خارجة عن العد والحصر ان يكون من
المعرف لاحدهما مع كونه اعرف من الحدود واعرف من المعرف للاخر الا ان
المعرف فيه غير واقع على النمط الطبيعي في الترتيب من تقديم الجنس على الفصل او انه
لم يذكر فيه الا ذاتيات العامة والاخر بعكسه مما هو بالعكس اولى او التعريف حاصل

ه لكونه اعرف من الحدود وقد اختصر بذكر الرامات العامه والكشف عن الخفي
المشركة وسوقوعه على الترتيب الطبعي ومنها ان يكون الحقيقة المشركة في
احدها مذكورا الا انه غير دائه على النمط الطبعي والاخر بعكسه فما هو بالعكس
اولى بانه وان فقد عنه صفة الكمال الا انه اقرب الى التعريف وابعد عن
الاضطراب ومنها ان يكون احدها على وفق النقل الشرعي الا انه موافق للقاعده
اللغويه والاخر بعكسه فان امكن تاويل النقل فالموافق للقاعدة اللغويه اولى
والتاويل اغلب من التغير اهمل التنبيه ترجيحات ذكرها الامدي في
الاحكام احدها ان يكون احدها قد اتى فيه بجميع اجزائه والاخر ببعضها مع عدم
التغير فالاول يكون اولى لانه اشد تعريفا الثاني ان يلزم من احدهما تقرير حكم معقول
ومن الاخر حكم غير معقول فالاول اولى السابع الخامس ان يكون احدهما
يلازمه الحرية او الطلاق والاخر يلازمه الرق او ابقاء النكاح فالحكم فيه ما سبق
اي في ترجيح الاخبار وقد رجح هو في الاحكام تقديم مثبت الطلاق والعتق على
ناقلهما لكنه قال يمكن ان يقال بل الناقل اولى وعلله وتبعه ابن الحاجب على ذلك
ولم يرجح الامام شيئا ورجح البيضاوي الاثبات كالامدي وسوى بينهما قوم كما نقل في
المحصول
وفيه بابان الاول في الاجتهاد وفيه مسائل هذا الكتاب السابع وهو اعظم
الكتب التي رتب عليها الزوايد بتعاليمها وعقدك لا يتعلق بالافنا يقال اجتهد في
حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة وهو مأخوذ من الجهد بفتح الجيم
وضمها وهو الطاقة وقد قرئ بهما قوله تعالى والذين لا يجدون الا جهدهم ومنهم من
فرق بينهما فقال بالضم الطاقة وبالفتح المشقة قال الجوهري الاجتهاد والتجاهد
بذل الوسع المجهود واما حده اصطلاحا فقد قال البيضاوي تبعا لصاحب المحاصل
هو استفراغ المجتهد قدرته لادراك الاحكام الشرعيه وقال الامام هو استفراغ الوسع في
النظر فيما لا يخلو فيه لوم عن استفراغ الوسع فيه قال القرافي وهذا المحصول
يرد عليه انه حد يتضمن ذكر الاجتهاد في الاصلين وليس هو متصورا عندهما
الاجتهاد في فهم اللغات وسير الحيوانات والاواني والنبات في الطهارات وفي

تعيين جهة القبلة وتعيين الزوج من بين الالفا وتعيين خليفة اوفي
ايميز ذلك من ارباب الولايات فان الناظر في ذلك لا يسمى مجتهدا ما لم يضع آلة
الفقه بل اللغوي والذي اراه انه يدل الوسع في الاحكام الفروعية
الكلية من حصل له شرايط الاجتهاد في الاحكام هو استفراغ الوسع
في طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعيه على وجه يحس من النفس العجز عن
المزيد فيه قيد الحاجة هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم
شرعي قيد الغرائي هو بذل المجهود في طلب العلم بالاحكام الشرعيه وغالب
هذه التعريفات حد حوله قال في المحصول وادعائه اربعة ما فيه الاجتهاد
والمجتهد وحكم الاجتهاد والمجتهد فيه وهو كل حاكم شرعي ليس فيه دليل قطعي
واحترزنا بالشرعي عن العقلي ومسائل الكلام
وجوب الصلوات الخمس والزكاة وما اتفقت عليه الامة من جليات الشرع
الاولى اختلفوا في تجزي الاجتهاد فقيل يعم الله لو لم يتجزأ لكان عالما
بجميع المسايل وليس كذلك فانا قد سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين
منها لا ادري واجيب بانه انما قال ذلك لتعارض الادلة عنده او للعجز في تلك
المسائل لقلة الممارسة في النظر وقيل لا يتجزأ لان الذي يجهله يجوز ان يكون له تعلق
بالمسايل المعلومة واجيب بان الفرض انه غلب على ظنه حصول جميع الامارات
له اما عند مجتهد مطلق او بعد تجزي الامة للامارات قال في المحصول والقول الاول
هو الحق هذه اول مسايل المختصر وهي في تجزي الاجتهاد ومعناه
ان العالم هل يجوز ان يكون مجتهدا في بعض الاحكام دون البعض اختلفوا في ذلك
على قولين وهو ما ذهب اليه الاكثرون وجزم به الامدي في كتابيه
الجواز في الاحكام بعد ان ذكر شروط المجتهد وذلك كله انما يشترط في
حق المجتهد المطلق واما الاجتهاد في حكم بعض المسايل فعلق فيه ان يكون
عارفا بما يتعلق بتلك المسئلة وكذلك قال الغزالي في المستصفى وان من عرف طريق
النظر القياسي له ان يفتي في مسئلة قياسية وان لم يكن ماهرا في علم الحديث
ومن ينظر في مسئلة المشركة يكفيه ان يكون فقيه النفس عارفا باصول الفرايض

وبعانه وان لم يكن عارفا بالاخبار التي وردت في مسئلة تحريم المسكرات ومسئلة
التيمم بلا اولم يرجح برأي الحاجب في مختصره شيئا وهو مذهب
اليه الاقلون المنع من ذلك احتج الاولون بانه لو لم يتحر للاجتهاد لعلم المجتهدين جميعا
الاحكام بالاجتهاد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة عدم الفصل قلنا
فما من قال بعدم التحري قال بشرط المفتي ان يجيب عن كل مسئلة واما بطلان التالي
فلان مالكا رضي الله عنه مع جلالة قدره وعلو رتبته في الاستنباط سئل عن اربعين
مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري هكذا ذكره جميع من وقف على قوله
من الاصوليين والذي قاله النووي رضي الله عنه في مقدمة شرح المهذب انه سئل
عن ثمان واربعين فقال في ثنتين وثلاثين لا ادري واجيب اي اجاب
ابن الحاجب بان مالكا رضي الله عنه انما قال ذلك عند تعارض الادلة عنده وبانة انما
لم يجب عنها في الحال لعجزه في تلك الحالة عن النظر لمانع قام به ضعف من استواء
الوسع وحاصله ان عدم تحري الاجتهاد يستلزم نفي العلم بالجميع وقولنا مالك لا ادري
لا يوجب ذلك واحتج المانعون من التحري بانا لو قدرنا جواز اجتهاد المجتهد به يجوز
ان يتعلق بالمسائل العلمية اي بالحكم المفروض وجوده به مضمونه لجواز ان يعتقد
خلاف ما عليه الحال لغلبة الظن عن ما تعلق به واجيب ايضا بان الكلام مفروض
فيما اذا كانت جميع الامارات المتعلقة بتلك المسائل حاصلة في ظنه اما عند مجتهد
وقفه عليها او بقول الكلام مفروض بعد تحرير الادلة للامارات وتخصيص كل بعض
من الامارات ببعض المسائل وجمع كل الى جنسه قال في المحصول
وعبارته الحق انه يجوز ان تحصل صفة الاجتهاد في فنون دون فن بل في
مسئلة دون مسئلة خلافا لبعضهم وتدل على ذلك صحة الفصل والا ذكر بها في
المذهب والخاصة الثانية الاجماع على ان المصيب في العقليات
واحد وعلى ان الناقض لملة الاسلام مخطئ اثم فاجتهاده اثم لم يجتهد وقال الكاظمية
لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبري عليه فقال كل مجتهد فيها مصيب
لنا اجماع المسلمين على انهم من اهل النار والواحد منهم ينقض اجتهادهم
هتك عقلا وسمعا الثاني الاطلاق واجيب بانه كلفهم بالاسلام وهو من المتابين

اعلم ان النهاج ذكر مسئلة تصويب
المجتهدين فيما تعلق بالمسائل الفقهية واختار فيها ما اختاره السابق ورده
عنه ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا نصب عليه امارة الواجد لها مصيب
والفاقد لها مخطئ غير اثم والكلام هنا فيما يتعلق بالعقليات وهي كل ما يحاد
ادراكه بالعقل دون ورود السمع به فيدخل فيه ذلك حدوث العالم واثبات محدثه
الصانع وقدمه وصفاته الواجبة له والجائز عليه ونفي الصفات المستحيلة
في حقه عز وجل ويدخل فيه جواز بعثة الرسل واثبات المعجزات الظاهرة على ايديهم
الدالة على صدقهم وجواز الرؤية واداء الكائنات وكون سبحانه وتعالى متكلما
بكلام قديم وجملة ما وقع في النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة والخوارج والروافض
والحشوية وغيرهم من طائفة الاسلام فهذه المسائل واشباهها هي الموصوفة بالعقلية
اذا علم ذلك فاجمع المسلمون على ان المصيب المجتهدين في هذه المسائل العقلية
واحد لان الطائفتين في نفس الامر اما ان يكونا اثنين او احدا واجمعوا ايضا على ان الناقض
لملة الاسلام مخطئ كافر سواء كان تقيده لاجتهاد لم يبلغه لان حقيقة الملة الاسلام
اظهر من الشمس واين من لم يبلغه الاجتهاد او بلغه بمحال وخالف الحاجظ ابو
مسلم الاصفهاني في ذلك وقال ان كان مجتهدا لم يطابق اجتهاده الواقع فليس بمخطئ
بل ان كان ذلك في نفي ملة الاسلام اثم في غيرها وليس لا اثم عليه الا ان يكون
مقلدا وزاد العنبري عبد الله بن الحسين من المعتزلة على مقالة الحاجظ
فقال ان كل مجتهد في العقليات مصيب ووجه الزيادة ان الحاجظ نفى الاثم فقط
ولم يقل انه مصيب ونفي الاثم لا يستلزم الاصابة وهي مستلزمة له فيلزم على ما
قاله العنبري حصول الاجر لليهود والنصارى على اجتهادهم بخلاف مقالة
الحاجظ وما قاله باطل بالاجماع واستحال الاصري الزيادة قال لان العنبري اراد بالاصابة موافقة الاعتقاد للمعتقد وقد حال وخرج عن المعقول والا كان
قلم العالم وحدوثه حقا في نفس الامر عند اختلاف الاجتهاد وان اراد بها انه
ان مما خلق به ما يجوز اخلاق بخلقه وسعه وقدرته من الاجتهاد الا انه مقدور
غير اثم في المحال فهو مذهب الحاجظ وليس بمحال عقلا لكن سمع ويؤيد ذلك

عدم معرفة الامام من المسئولين عما لا يعلمانه ذهب الى ان كل مجتهد
الاصول وليس مرادهم من ذلك ما يعتقده الاعتقاد فان فساد ذلك معلوم بالضرورة
وانما اراد وا نفي الاثم والحرج عن عهدة التكليف واتفق سائر العلماء على فساد هذا
القول وبعده على ذلك صاحبا التحصيل والحاصل والدليل على ما اتفقوا عليه الكتاب
والسنة واجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
كفروا من النار وذلك ظنهم الذي ظنتم وقوله تعالى وتحسبون انهم على شئ الا انهم
هم الكاذبون ووجه الدلالة ان الله تعالى ذمهم على معتقدهم وتوعدهم بالعقاب
عليه ولو كانوا معذورين لما استحقوا ذلك واما السنة فقد علم من دين الله
عليه وسلم تكليف الكفار من اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته
ودعوهم على مخالفتهم وقتل من قاتله منهم ولو كانوا معذورين في اعتقاداتهم
وقد انوا انما كلفوا به لما شاع ذلك منه واما الاجماع وهو المشار اليه بقولنا اذ
ان اجماع المسلمين منعقد على ان كفر الله المخالف على ان الكافر لملة الاسلام من
اهل النار وقط لفا سوا اجتهادهم بحيث لو كانوا غير آثمين لما شاع الاجماع على
ذلك قالوا اذ احتج الخصم بان تكليف الكفار والمخالفين يقتضي ما
ادى اليه اجتهادهم ممنوع عقلا وسمعا اما امتناعه عقلا فلانه مما لا يطاق لانه
لا قدرة لهم على يقتضي ما ادى اليه اجتهادهم واذا كان كذلك ممتنع عقلا لانه تعالى
رؤف بعباده رحيم بهم فلا يليق به تعالى ان يعذبهم على ما لا قدرة لهم عليه ولهذا
ارتفع الاثم عن المجتهدين في الاحكام الفقهية واما امتناعه سمعا فلقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والجواب انا لا نسلم ان تكليفهم يقتضي ما ادى اليه اجتهادهم
تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان ممتنعا لذاته وليس كذلك فان تكليفه بالمحال
ممكن في نفسه وهو سائغ منهم عادة وانما امتنع بسبب امر خارج عنه وهو ارادة الاخبار
اليه وليس تكليفهم بمقتضى اجتهادهم من المستحيل في سوء وبعده تعالى عما يليق من
سوء وهو الصواب ما مسئلة القنوت رحمه الله وفي غالب نسخ المختصر المنافي
بين وفا بينهما الف قال النووي في شرح مسلم عن الخطابي رضي الله
عنهم في قوله صلى الله عليه وسلم اختلافهم رحمة ان الاختلاف في الدين على نوعين

اقسام احدهما في اسباب العبادة وجوازه [illegible]
ومصنفيه وانكار ذلك بدعة [illegible]
جعل الله تعالى رحمة وكرامة للعلماء وتعبد [illegible]
الثاني الخطأ في اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
جوزنا الخطأ عليه هذه المسئلة [illegible]
صلى الله عليه وسلم وقد ذكرها المنهاج [illegible]
رضي الله عنهم كما نقل عن الامام وكذلك اقوال الشيخ [illegible]
فقط التوقف في هذه المذاهب الثلاثة وهذا [illegible]
واتباعه وابن الحاجب تبعا للآمدي الوقوع ومحل الخلاف في [illegible]
كما صرح به العراقي في شرح المحصول الخ الى قوله [illegible]
وقاس فرعا على اصل يجوز لنا ان نجعل ذلك الفرع اصلا ويقاس عليه ولو لم
اجتمعت الامة عليه اذا علم ذلك الفرع الذي ذكره ضمني على فروع اخر ذكرها
المنهاج ايضا وهو اذا جاز له صلى الله عليه وسلم ان يجتهد فهل يجوز عليه الخطأ
في اجتهاده ام لا في المحصول الحق عندنا انه لا يجوز وتبعه البيضاوي
على ذلك حيث قال لا يخطئ اجتهاده وكذلك صاحب التحصيل والحاصل وذهب كثير
من اصحاب الشافعي والحنابلة واصحاب الحديث والجبائي وجماعة من المعتزلة الى
جواز ذلك واختاره الآمدي وابن الحاجب لكن شرط الجميع ان لا يقر عليه فاذا
جوزنا عليه الخطأ فهل يقر عليه ام لا قال المختار انه صلى الله عليه وسلم لا يقر
عليه ومفهوم هذا ان الخلاف في تقريره على الخطأ وليس كذلك بل الخلاف
انه لا يقر عليه وانما الخلاف في جواز الخطأ عليه الآمدي والدليل على المنقول
والمعقول اما المعقول فقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وذلك يدل على الخطأ من
الاذن مع انه كان بالاجتهاد لانا لو حرمنا ذلك لكان به لما عوتب عليه ولذلك قوله
تعالى في مفاداة اسارى بدر ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض
الآية عذاب عظيم حيث قال صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه
غير عمر لانه كان اشار بقتلهم وكذلك يدل على الخطأ في المفاداة وفي السنة قوله

صلى الله عليه وسلم انكم تخصمون الى الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم انما احكم
بالظاهر ومن النافي وهو المعقول انه لو امتنع ذلك عليه صلى الله عليه وسلم في الاجتهاد
لكان لمانع لانه ليس ممتنعا لذاته اذ لو فرض لما لزم عن لذاته محال عقلا
الشيرازي ولقائل ان يقول المانع علو رتبته وكمال عقله وفرط حرصه وفهمه صلى الله
عليه وسلم واحتج المانعون من جواز الخطأ عليه عليه الصلاة والسلام بثلاثة اوجه
انه لو جاز ذلك لجاز الامر به لكوننا مامورين باتباعه صلى الله عليه وسلم
ان اهل الاجماع معصومون عن الخطأ فهو صلى الله عليه وسلم بالعصمة اولى منهم
لعلو مرتبته لو جاز الخطأ في اجتهاده لوقع الشك في حكمه صلى الله
عليه وسلم والتالي باطل فالمقدم مثله وانما استدل الآمدي وابن الحاجب على الجواز
ولم يستدلا على الوقوع لانه لا خلاف فيه كما تقدم اذا قلنا له على الفلاة
والسلام ان يجتهد فهل له ان يختار ما خطر بباله من غير مدرك ويكون صوابا لان الله
تعالى اخبر بذلك ام لا قال ابو يعلى الحنبلي مذهبنا جواز ذلك وتقله بن برهان في الاوسط
عن مذهب الشافعي ايضا الرابعة اذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرير
النظر وقيل يلزم لنا انه قد اجتهد والاصل عدم امر آخر قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده
قلنا فيجب تكراره ابدا وحكى الآمدي فيه ثلاثة اقوال وصحح التفصيل بين ان يكون
ذاكرا لما مضى من طرق الاجتهاد ما دام لا وجه حزم في المحصول اذا استنبط المجتهد حكما وافتى به عاصيا وتكررت له تلك الواقعة او مثلها واحتاج الى افتاء
فيها ثانيا فهل يجب عليه اعادة الاجتهاد والنظر ثانيا ام يكفيه النظر الاول ملخصها
فيها ثلاثة اقوال وهو ما اختاره ابن الحاجب في مختصريه ان النظر الاول
يكون كافيا ولا حاجة الى اعادته لانه قد اجتهد وحصل له الظن بمقتضى اجتهاده
والاصل عدم امر آخر يطلع عليه ثانيا قال القرافي في شرح المحصول يجوز ان يقال
لا يكفي ذلك في جواز الاقدام على الفتوى ثانيا لان محل وقت فكر اخلق لله تعالى فيه
فربما تغير ذلك الفكر الاول بفكر اقوى منه بسبب نهوض القرينة في الوقت الثاني
فيكون توكله مع القدرة عليه في الزمن الثاني تقصيرا منه لانه مواخذ في كل زمن بما
يخلق الله تعالى له من الفكر في المطالب به ثانيا غير المطالب به اولا وحينئذ يتعين

عليه اعادة الاجتهاد النظر سواء كان [illegible]
انه لا بد من اعادة الاجتهاد والنظر لانه يحتمل [illegible]
ما لا يطلع عليه اولا واجاب عن دليله بانه لو وجب [illegible]
ابدا على الدوام والاستمرار والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم [illegible]
فلا يعتمد على اجتهاد اصلا ولا يحكم بموجبه [illegible]
في الاحكام ومنهم السول التفصيل بين ان يكون [illegible]
او غيره فان كان الاول فلا حاجة الى اعادته لانه [illegible]
كان الثاني فلا بد من الاجتهاد لانه في حكم من لم يجتهد [illegible]
في المحصول اذا فهم هذا التفصيل ونبه عليه انتهى ما ذكره [illegible]
اذا افتى المجتهد مع ما ادى اجتهاده اليه ثم سنح له ما يدل على ان
يكون ذاكرا لطريق الاجتهاد الاول او لا يكون فان كان ذاكرا له فهو مجتهد
ويجوز له الفتوى ويجب عليه ان يستأنف الاجتهاد فان اداه اجتهاده
لم يجز الفتوى قال ولقائل ان يقول لما كان الغالب على ظن ان الطريق الذي
تمسك به كان قويا حصل له الآن ظن ان ذلك الفتوى حق جاز له الفتوى لان العمل
بالظن واجب واستشكل القرافي ذلك في شرح فان المقصود انما هو ظن خاص ابني
الشارع بدليل رد شهادة البنوة والفساق والصبيان والعدل الواحد في غير
رمضان وغير ذلك من قرائن الاحوال مع ان هذه الامور تحصل الظن القوي وصح
ذلك لم يعتبرها الشارع فلم قلتم ان ذلك الظن حاصل ها هنا ونظير المسئلة من
المسائل الفروعية ما لو اجتهد في القبلة وقت الظهر مثلا ثم دخل عليه وقت
العصر هل يلزمه اعادة الاجتهاد لم أر الصحيح انه يجب اعادته ان لم يكن ذاكرا
للدليل الاول ولم يتجدد ما يوجب رجوعه فان كان ذاكرا لم يلزمه الاجتهاد قطعا
واشار القرافي في شرح المحصول الى ما معناه ان المقلد لغيره في القبلة اذا تغير اجتهاد مقلده يجب الرجوع عنه وها هنا قلتم باستحسانه ثم ان الفرق والباب واحد
لو طلب المال الفريضة فلم يجد ثم تيمم ثم دخل عليه وقت فريضة اخرى هل يجب
عليه اعادة الطلب ام لا وجهان الاصح وجوبه ان احتمل وجود الماء لو طلب بدون

قال ابن برهان في الاوسط اذا استقرأ العامي في حادثة ثم حدثت تلك الحادثة مرة اخرى فهل يجوز له الاكتفاء بتلك الفتوى ام يجب عليه تجديد السؤال قولان القرافي وهذا بناء على انه اذا كان المفتي مجتهدا او كان في زماننا ووقع فيها اجتهاد وترجيح حيث يحتمل تغير الاجتهاد اما المفتي بالنقل الصرف فلا حاجة لاعادة سؤاله كما اعتبر ان المستفتي قد لا يعلم الحال في ذلك فيسأل لاحتمال ان الاجتهاد فيه اما اذا علم فلا ويجوز للعالم ان يسأل من يسأله اذا كان موثوقا به

الخامسة يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة لنا لو امتنع لم يكن لذاته لانه لا يلزم من فرضه محال فيكون لغيره والاصل عدم ذلك الغير ولايضا فقد قال صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبضه بموت العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسألوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا قالوا لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وحتى يظهر الدجال قلنا انما يدل على نفي الوقوع فلا يدل على نفي الجواز ولو سلم فقد قلنا اظهر ولو سلم فتعارضا ولو سلم الاول قالوا فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه انتفاء المسلم عليه الباطل قلنا اذا فرض موت العلماء تعذر الاجتهاد فلا يكون واجبا هذه خامسة المختصر وهي قوله هل يجوز خلو عصر من الاعصار عن مجتهد يكون تعويل الفتوى اليه اختلفوا فيه على قولين احدهما وهو ما ذهب اليه الجمهور واختاره الآمدي في الاحكام والمنتهى وابن الحاجب في مختصريه جواز ذلك والثاني وهو مذهب الحنابلة وغيرهم كما نقله الآمدي عنهم المنع منه واحتج على المختار بالمعقول والمنقول اما الاول فلانه لو لم يصح خلو الزمان عن مجتهد لكان امتناعه اما لذاته واما لامر من خارج الاول محال لانا لو فرضنا وقوعه لم يلزم عنه لذاته محال عقلا وان كان لامر آخر من خارج فالاصل عدم ذلك الغير على مدعيه بيانه واما الثاني فالحديث الصحيح وهو قوله عليه الصلاة والسلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا الى آخره قال الآمدي ولذلك قوله صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم يفاجيء الكل بعد ذلك بما لا يعلمه الا الله معهم وغير ذلك من الاحاديث الدالة على خلو الزمان عن المجتهد واجاب الخصم عن ذلك بان ما ذكرتموه من دليل النقل والعقل معارض بمثله

فالاول معارض بقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين الى آخره وقوله صلى الله عليه وسلم واسوداد الارض بعد بياضها وسرايته الى اكثر اهلها فقال انتم اصحابي واخواني قوم بعدي يأتون بعدي يحدثون ما لم يحدث من سألني شاهق يصلحون اذا فسد الناس وقوله صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الانبياء واحق الامم بالوراثة هذه الامة واحق الامة بالوراثة علماؤها وقوله عليه الصلاة والسلام قوله فلما رأى الخوارج عن قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال الطائفة من امتي ان الحديث انما دل على نفي وقوع الخلو فيطالبه بالدليل من نفي الوقوع نفي الجواز وهو المدعى بقوله فاين نفي الجواز قوله وسلم اي ولو سلما وقوع الخلو وجوازه فما استدللتم به اظهر مما استدللنا به اذ هو مرجح على خلو الزمان عن العلماء فهو ظاهر المقصود وهو خبر الآحاد وهذا يرجح في نفي الجواز لان القائم بالحق اعم من المجتهد والاول يقرر قوله اظهر بما قرره الشيخ علاء الدين القونوي وهو ان دلالته على المدعى بخلاف دليلهم فانه صلى الله عليه وسلم نعاه الى الرعاية المذكورة وقد خلوا الزمان عن المجتهدين عند وجود تلك الغاية ولو سلم اي ولو سلم ان دليلنا ليس بظاهر فيتعارضان اي الحديثان وسلم الاول وهو ما استدل للنيابة من العقول والثاني وهو المعقول معارض بان التفقه فرض الدين والاجتهاد فيه فرض كفاية بحيث لو اتفقوا على تركه اثموا واذا كان كذلك يستلزم انتفاء الاجتهاد انتفاق المسلم عليه الخطأ وهو باطل واجاب بانه انما يكون فرض كفاية حيث امكن اما اذا لم يمكن كما اذا فرضنا موت العلماء وتعذر الاجتهاد فلا يكون واجبا اي على الكفاية ينبغي التنبيه على مسايل تخرج من المنهاج يظفر الواقف عليها في شرح الحاجب انما ليست فيه منها قوله مسئلة يجوز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب صرح بها المنهاج في غير هذا الموضع فراجع الكتاب الخامس قال صنف المعتزلة يوجب الحكم الى النبي صلى الله عليه وسلم والعالم ومنها قوله مسئلة القطع لا اثم على المجتهد في حكم شرعي اجتهادي وقد صرح بها هنا ايضا قال في الامارة على الحكم الكثير من وجدها اصاب ومن فقدها اخطأ ولم يأثم ومنها قوله مسئلة نقابل الدليلين

العقلين محال قال فيه لا ترجيح في العقليات وهو يشمل الدليلين العقليين والتقليد
وضرا ان المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع من التقليد اي يمنع عليه ان يقلد غيره سواء كان
مما يفوت وقته او لم يفت وقيل ان كان مما يخص نفسه جاز او فيما يفتي فيه فلا
وقيل ان خاف فوته جاز وان لم يخف لم يجز وقيل ان جل اعلم منه جاز والا فلا وقيل
ان كان صحابيا جاز ان يقلده نص عليه الشافعي وقيل او تابعيا وقيل يجوز مطلقا وحكاه
الامدي ناصا عن سريج لم يذكر من الحاجب انه يجوز تقليد الاعلم اذا تعذر عليه وجزم
الاجتهاد وهذا الخلاف ما نقلناه عنهم في المحصول قال فيه ورابعها يجوز له فيما يخصه
اذا كان يحسن الاستدلال بالاجتهاد لوقته الوقت وهو قول ابن سريج قال والخلاف في
الجواز لا في الوجوب وكذلك حكاه ايضا قبل الاجتهاد واما بعده فاجمعوا على ان المجتهد
لا يقلد غيره بل يأخذ بما غلب على ظنه نص عليه الامدي والامام وتابعه صاحب
الحاصل والتحصيل وكلا السهيد داخل في عبارة المنهاج حيث قال يجوز الاستفتاء
للعامي دون المجتهد اي سواء كان قبل الاجتهاد ام بعده واما ذكرت هذه المسايل
لارفع وهم من وهم خلاف ذلك والافتاء وما يتعلق به

وفيه مسايل الاولى التقليد هو العلم بقول الغير من غير حجة وليس الرجوع الى الرسول
والاجماع تقليدا لقيام الحجة ولذلك رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى العدول واما
المستفتى فيه مهم المسايل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح هذا هو
الباب الثاني من باقي كتاب الاجتهاد والافتاء وترجم له الامدي وتبعه ابن الحاجب التقليد
والمفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء وما يتشعب من ذلك قال الجوهري في الصحاح يقال
استفتيت الفقيه فافتاني والاسم الفيا والفتوى وتفاقوا الى الفقيه اذا رجعوا اليه
في الفيا قوله وما يتعلق به اي من المفتي والمستفتي وغير ذلك والمستفتي خلاف
المفتي قال ابن الحاجب الاجتهاد فواضح اذ كان من كان اعلم من غيره في مسئلة فهو متفق
بالنسبة الى ذلك الغير ويكون ذلك الغير مستفتيا وقد ينعكس بالنسبة الى مسئلة اخرى
وان لم يقلد بخلاف الاجتهاد فشرط المفتي ان يكون من اهله وقد ذكر البيضاوي تبعا
للامام شروط المجتهد وزاد عليه الامدي ما يأتي التنبيه عليه ان شاء الله تعالى فرع اول فروع
من فروع المحصول قوله الاولى التقليد وهو في اللغة ما خوذ من قلد اذا جعل القلادة

في عنقه قال الجوهري قلدت المرأة فتقلدت هو ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة
الاعمال وتقليد البدنة ان يعلق في عنقها شيء ليعلم انها هدي وتقلد الرجل موصى
السيف على منكبه واما حده اصطلاحا فقال الآمدي هو عبارة عن العمل بقول الغير
من غير حجة ملزمة قال وليس الرجوع الى قول النبي صلى الله عليه وسلم والى ما اجمعت
عليه الامة بكون تقليدا لقيام الحجة على ذلك وبه ان شرط التقليد عدم الحجة اما على
قبول قول الرسول صلى الله عليه وسلم فما دل على وجوب صدقه من المعجزة واما
على وجوب قبول قول اهل الاجماع بقول الرسول عليه الصلاة والسلام وكذلك رجوع
العامي الى المفتي والقاضي الى العدول لا يكون تقليدا ايضا لعدم عروه عن الحجة اللزمة
لان الحجة قايمة وهو قول المفتي بالنسبة الى العامي وقول العدول بالنسبة الى القاضي
ولك ان تقول هذا فيه اخلال للتقليد المتعارف اذ يصير حقيقة التقليد اما رجوع
العامي الى مثله او يعمل العامي عملا من غير ان يرجح فيه الراجح لا جرم ان الآمدي
وابن الحاجب تالا ولا مشاحة في الاصطلاح قوله واما المستفتى فيه هذا هو
الامر الثالث المتعلق بالافتاء وهو جواز التقليد في المسايل الاجتهادية اي الظنية
لا المسايل العقلية اي العلمية المتعلقة بالاعتقاد كوجود الرب سبحانه وتعالى
وما يجوز عليه وما لا يجوز وما يجب له وما يستحيل عليه فانهم اختلفوا فيها
على قولين احدهما يجوز التقليد فيها واليه ذهب العنبري والحشوية وربما
قال بعضهم انه الواجب على المكلف ان النظر في ذلك والاجتهاد فيه حرام وهو
ظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه كما نقلناه عنه في شروح الاصل والثاني وهو ما ذهب اليه
الاكثرون المنع من التقليد في حق المجتهد وغيره كما اختاره الامام واتباعه وكذلك الآمدي
وابن الحاجب لان تحصيل العلم في الاصول واجب على الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واذا وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى فاتبعوه
ولان الاجماع منعقد على معرفة وجوب الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز
والتقليد لا يحصل المعرفة ولا يجوز الاكتفاء به لما فيه من ترك الواجب وانما كان
التقليد لا يحصل المعرفة ولا يفيد العلم لامور ثلاثة احدها احتمال كذب المفتي لانه
غير معصوم ومع جواز عليه يمتنع حصول العلم بقوله الثاني لو جاز ذلك لكان

ويلزم من اجماع التقيض لانه يحتمل ان يقلد مجتهدا في قدم العالم ويقلد اخر في
حدوثه فيكون العالم قديما حادثا وهو محال هكذا قال الامدي وفيه نظر لانه
اذا قلد الاشعري مثلا في حدوث العالم امتنع عليه تاثيم تقليد الفيلسوف في قدمه
الثالث لو حصلت الخبرة بالتقليد لكان حصولها نظريا لانه ليس بضروري
قطعا والا لما وقع الخلاف فيه احتج الخصم بانه لو كان النظر واجبا لكانت العصابة
اولى بالمحافظة عليه في المسائل الكلامية والمناظرة فيها لوجوده عليهم كما في المسائل
الفروعية ولوجدنا كذلك لتقل النا واجاب من الحاجب بانه انما لم ينقل النا كوضوح
الامر عندهم في ذلك لصفاء ذهانهم وصحة عقايدهم وعدم من تحوجهم الى الكلام
في هذه الامور قوله واما المتقي فيه الخ اخذه من قول المنهاج قد صرح به حيث قال في اخر الثالثة انما يجوز في الفروع وقد اختلف في
الاصول وهو عطف على ما في ضمنه من المفتي والمستفتي لا على ما تقدم من اللفظ فتامل
فليتامل الثانية اتفقوا على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة اوراه منتصبا
والناس يستفتونه ويعظمونه واتفقوا على الامتناع فرضه والمختار امتناعه في زمنه
لمجهول النا ان الاصل عدم العلم وايضا الجهال اكثر والظاهر انه من الغالب وذلك كالشاهد
والراوي قالوا والراضع في هذا الامتناع فيمن علم عدم علمه دون عدالته لكنه لا يمتنع قلنا الانسلم
انه لا يمتنع ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد
قال الامدي القائلون بوجوب الاستفتاء على العامي اتفقوا على جواز استفتاء من عرف
بالعلم واهلية الاجتهاد والعدالة بان يراه منتصبا بالفتوى والناس يستفتونه على
سوالم والاعتماد فيه واتفقوا ايضا على امتناع استفتاء فيه فرضه اي من عرف بفسقه
وجهله وعدم انتصابه للناس واختلفوا في جواز استفتاء من مجهول الحال الذي لا يعرف
بعلم ولا جهل على قولين احدهما الجواز والثاني المنع وهو ما ذهب اليه الجمهور واختاره
ابن الحاجب في مختصره تبعا للامدي في الاحكام والمنتهى لان الاصل في الناس عدم العلم واذا
كان كذلك فلا يامن ان تكون حالة المسئول كحالة السائل في العامية المانع من قبول قوله
نظرا الى الاصل وايضا الجهال اكثر من العلماء فاندراج هذا السايل في الامم الاغلب وهم الجهال
مستغلب على الظن اندراجه في الاقل وهم العلماء وذلك كما في الشاهد والراوي اذا كانا مجهولي

الحال فانه يمتنع قبول قولهما مع انه لم يقم دليل على صدقهما وصحح العامري
لو امتنع استفتاء مجهول العلم لامتنع استفتاء من علم علمه وجهل عدالته واجاب في
اتفاق الناس في العدالة على استفتائه من غير بحث عن عدالته واجاب
صحة النا لي وما ذكروه من خبر ان العالم استفتاء مجهول العدالة متعذر بل الواجب
البحث عن حاله بحيث يغلب على الظن عدالته باخبار عدل او غيره كما في الامر
قوله ولو سلم اي ولو سلمنا بطلان النا لي بالفرق بجهول العلم ويجوز جدا
واضح ان الغالب من حال المسلم ولا سيما المشهور بالعلم والاجتهاد هو العلم وهو
فاندراجه في الاعم الاولى واغلب على الظن بخلاف الاجتهاد فان الاصل عدمه وكل من
مع قلة المجتهدين فتغلب على الظن اندراجه هذا في الاقل وحسبك بحث عن عدمه
واجتهاده بخلاف الاول قوله او راه منتصبا اي وان لم يعرف علمه وعدالته
يجوز ان يستفتيه باحد شرطين اما بكونه يعلم علمه وعدالته واما بان لا يعلمه
واحدا منهما لكن راه منتصبا قال الشيرازي وهذا بخلاف ما قاله في المفتي حيث جعلها
فيه شرطا واحدا وتبع الشيرازي على ذلك بعض المتاخرين منهم شراح المختصر واعلم
ان عبارة المشهر كعبارة المختصر سواء نعم جعلها الامدي شرطا واحدا في الاحكام كما
رايت وكذلك ايضا في منتهى السول والامل في المحصول قال فيه لا يجوز له الاستفتاء
الا اذا غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وذلك انما يكون اذا راه منصبا للفتوى
لشهرة الخلق وبرى اجماع المسلمين على سوالة وتابعه على ذلك صاحب التحصيل والحاصل
قال الشيرازي وما قاله ابن الحاجب اظهر على ما لا يخفى وفيما قاله نظر فليتامل ولم يتعرض
ع المحصول للقسم الذي فيه الخلاف وتوهم هذا الشارح انه محل الاتفاق فما حكى فيه الخلاف
الخلاف فقال فالمردود عليه واعلم ان الامام فخر الدين حكى الاتفاق على انه لا يجوز تقليد
المجهول وقد حكى الخلاف في الغزالية الامدي ثم المصنف انتهى وعبارة المحصول وانتوا
على انه لا يجوز للعامي ان يسال من نظنه غير عالم والا فتين ولم يذكر فيه غير هذين
القسمين وهما ما حكم فيهما بالاتفاق قال الشيخ ابو اسحق في اللمع لا يجوز
للمستفتي ان يستفتي كل من راه يتصدى لتعليم اهل العلم ويفتيهم كالقضاة وغيرهم بل لا بد
ان يعرف حاله قال ابن برهان واختلفوا في طريق معرفة حاله فقيل يعرف بانتساب اسم

وصنعهم وقيل يسأله هل انت اهل للتقليد ام لا فان اقر بذلك قلده وقيل يحلفه على ذلك لان
عليا رضي الله عنه كان يحلف الرواة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ومن اجتمعت
فيه شرائط الفتوى ان كان في الاقليم غيره لم يتعين عليه القضاء والتعليم بل هو فرض كفاية
والا تعين عليه القضاء والتعليم ويجب عليه ان يبين الجواب فان كان المستفتي صاحب
الواقعة سأله فافتاه والافضل الجواب ان احتاج الى تفصيل ثم يسأله السائل من ارشد
التالية من ليس مجتهدا هل له ان يفتي ثم هب انه مجتهد هل يجب عليه مذاهبنا في
المختار جوازه ان كان مطلعا على المآخذ اهلا للنظر ورابعها عند عدم المجتهدين لنا
وقوع ذلك منهم من غير انكار مع الامكان فكان اجماعا واستدل المجوز بانه ناقل فجاز كالاحاد
واجيب بان الخلاف في غير النقل هذه مالم المختصر وهي قرائن ليس بمجتهد
هل يجوز له ان يفتي ثم ضبط غيره من المجتهدين كما هو المعتاد في زماننا اذ لا مجتهد فيه
خلفوا فرد ذلك على اقوال احدها الجواز مطلقا سواء كان مطلعا على المآخذ له لا
والثاني المنع مطلقا واليه ذهب ابو الحسن البصري وجماعة من الاصوليين لانه
انما يسأل عن مذاهب غيره لا عن ما عند غيره وايضا الجواز ذلك في حق العامي
لانتفاء الكل في عدم الاجتهاد وفي غير العامي بينهما بان المطلع على المآخذ يعد عالما
الخطأ الاطلاع على سند الاجتهاد بخلاف العامي مع ان الدليل دل على جواز افتاء المطلع
بخلاف العامي والثالث التفصيل وهو ما اختاره ابن الحاجب تبعا للآمدي
قال في الاحكام والمختار انه ان كان مجتهدا في المذهب بحيث يكون مطلعا على
مآخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وهو قادر على التخريج على قواعده وافواله
متمكنا من الفرق بالجمع والنظر والمناظرة في ذلك كان له ان يفتي ثم ذكر الى آخر الكلام
والافلا والرابع يجوز له الفتوى عند عدم المجتهدين ولا يجوز له ذلك عند
وجودهم قال الشيرازي وهو مذهب غريب لم اظفر به في شيء من الكتب ولم
يحكم الآمدي سوى حكاية هذا خامسا مفصلا وهو انه ينبغي ذكر عنده ينقل من يثق
بقوله جاز له ان يفتي والا فلا واما الامام فانه فصل بين الحي والميت فقال
ان كان حكي عن ميت لم يجز الخروج له لانه لا قول للميت بدليل ان الاجماع
لا ينعقد مع خلافه وينعقد مع موته قال وانما صنفت كتب الفقه لاستفاء

طرق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وتمييز [illegible]
المتفق عليه من المختلف فيه فكذا تعلم وعلم [illegible]
ان الراوي عن المجتهد اذا كان عدلا ناقلا متمكنا من [illegible]
للعامي قوله غلب على ظنه صدقه وما غلب على ظنه [illegible]
العامي العمل به قال وايضا فقد انعقد الاجماع في [illegible]
النوع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والا [illegible]
حي فان كان سمعه مشافهة جاز له ان يعمل به وان [illegible]
وليس لمجتهد ان يفتي بقول غيره حكم الحي فان [illegible]
حكايته من يوثق بقوله فحكمه حكم السماع وان وجد في الكتاب بخط من
يجري المكتوب من خراب الفتوى وان لم يثق به فلا يفتي منه لكثرة الغلط في
الكتب اشتهر ولهذا قال القرافي في شرح المحصول
في زماننا من تساهل بعض الفقهاء بالفتوى من الكتب الغريبة التي ليس فيها رواية
المفتي عن المجتهد بالسند الصحيح ولا قام مقام ذلك شهرة عظيمة لمنع من التصحيف
والتحريف وبالغ بعضهم في التساهل حتى صار اذا وجد حاشية على كتاب افتى بما فيه
عدم دين وبعد عن القواعد
لنا استدل على المختار وهو التفصيل بين
ان يكون مطلعا على المآخذ فيجوز والا فلا بوقوع الافتاء من كل عصر مع عدم الانكار
عليه من كل احد وفي خرود الانكار على غير ممن لا اطلاع له لكان الاجماع منعقدا
على جواز افتاء الاول دون الثاني واستدل المجوز مطلقا وهو الامام فخر الدين وابنائه
كما نقل عنهم بعض شراح المختصر وفي النقل عنهم نظر لما تقدم من عبارة المحصول الآجوم
ان الشيرازي قال لم اجد في شيء من الكتب ان احدا ذهب الى جواز افتاء مطلقا
بلا شرط للاطلاع ويشترط كون الناقل فقيها بان قال غير المجتهد المفتي ما قال لما افتى به
يعتمد نقله لهم في نقل الاحاديث اجاب بان الخلاف ليس في النقل اي لشرط الخلاف في ان
هل ينقل غير المجتهد مذهب مجتهد بان يقول مذهب ابي حنيفة في كذا وكذا وقول
الشافعي رضي الله عنه في هذا كذا فانه يجوز من غير نزاع انما الخلاف في ان غير
المجتهد هل له التحكم بالحمل والحرمة على انه مذهب مجتهد وليس هذا المعنى من النقل

ي شي حتى يقاس جواز قبوله على جواز قبول نقل الاحاديث ابن برهان
من كان مقلدا لصاحب مذهب وقد احاط بنصوص امامه في المذهب في الشرع وكان مجتهدا
بالقياس كان مجتهدا في ذلك المذهب كما كان صاحب المذهب في الشرع
القرافي لا يكفيه في كونه مجتهدا في ذلك المذهب حفظ النصوص ومعرفته بالقياس
بل لا بد من معرفة قواعد ذلك المذهب ومداركه فانها اصول تلك النصوص التي
يقاس عليها الحوادث التي ليست منصوصة اعلم ان هذه المسئلة لا
حاجة الى ذكرها لكونها مصرحا بها في المنهاج حيث قال يجوز الافتاء للمجتهد
ومقلد الحي واختلف في مقلد الميت لا قوله اي الدليل على انه لا يجوز الافتاء
لمقلد الميت انه لا قوله لكن ذكر في الشرح وحكاية الخلاف في مقلد الميت
يوهم انه لا خلاف في مقلد الحي وليس كذلك كما عرفت اي من حكاية المذاهب المتقدمة
الراجح المقلد ان مقلد المفضول وعن احمد وابن سريج انه يتعين
لا رجح لنا القطع بان المفضولين كانوا يفتون مع الاشتهار والانكار من غير
انكار وقالوا اقوالهم كالادلة فيجب الترجيح فلنا هذا لا يقاوم ما ذكرناه من
الاجماع السكوتي وان سلم فلعسر ترجيح العوام اذا حدثت للعامي
حادثة واراد ان يستفتي فيها فلا يخلوا اما ان يتعدد المجتهدون او المفتون
في البلد او لا بان لا يكون فيها سوى واحد فان كان الثاني وجب عليه مراجعة
والا خذ بقوله وان كان الاول فلا يخلوا اما ان يستووا في العلم والدين او يختلفوا
فان استووا تخير بينهما الغزالي في المستصفى فان تساووا وافتاه
كل منهما بخلاف الاخر واجههما مرة اخرى وقال تناقضتما فتوقفا الحما وتساويتما
عندي فما الذي يلزمني فان تخيرا لا تخير وان توقفا على الامر بالاحتياط او الميل
الى جانب معين فعل وان اصرا على الخلاف لم يبق الا التخيير فانه لا سبيل الى
تعطيل الحكم وليس احدهما اولى من الاخر والائمة كالنجوم بانهم اقتديتم
اهتديتم ولم يفرق بين فاضلهم ومفضولهم واذا ثبت
ذلك فيهم ثبت في غيرهم ولولا اجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب
الخصم اولى واستدل القائلون بالمنع بان اقوال المفتين بالنسبة الى المقلد كالادلة
بالنسبة الى المجتهد فما وجب على المجتهد العمل بالدليل الراجح عنده وجب ايضا على
المقلد تقليد الافضل عنده الامدي ويظهر ذلك للعامي بان يحفظ من كل باب
من الفقه مسايل ويعرف اسئلتها ويسال عنها فمن اجابه اوفق اكثر اجابته
اتبع او بان يظهر له ذلك بالشهرة والتسامع لنا اجاب بان هذا
الدليل قياس وما استند للنابه اجماع والقياس لا يقاوم الاجماع السكوتي وان
سلم اي وان سلمنا ان القياس يقاوم الاجماع فالفرق بين المقيس والمقيس عليه ثابت
اي بين الادلة بالنسبة الى المجتهد وبين اقوال المفتين بالنسبة الى العامي
فان المجتهد قادر على ترجيح الادلة بخلاف العامي بعضهم على بعض لتمكنه من ذلك بخلاف العامي
فانه يعسر عليه ترجيح بعض اقوال المفتين على بعض لعدم تمكنه الخامسة

في مختصريه وكذلك الامدي في الاحكام والمنتهى وذهب احمد بن حنبل وابو العباس
بن سريج والقفال وجماعة من الفقهاء والاصوليين الى المنع من ذلك وانه لا يجوز
للعامي مالم يجب عليه ان يجتهد في الاعلم والادين والاورع فيأخذ بقوله
الغزالي وهو الاولى عندي لان من اعتقد ان الشافعي رضي الله عنه اعلم واصوب
على من هو اعلم وجب عليه ان يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي وليس للعامي ان يعتقد
من المذاهب في كل مسئلة ما شاء بل عليه ان يتوسع بما هو الترجيح عنده لترجيح الادلة
التعارضين عند المفتي يتبع منهما ما غلب على ظنه واما الامام فخر الدين فانه ذكر
تفصيلا حسنا يأتي ان شاء الله تعالى في الفرع الثالث من فروع المحصول
لنا احتج على الجواز بالاجماع وهو انا نقطع على ما نقل الينا بانه
المفضولين من علماء الصحابة رضي الله عنهم بمن هو اعلم منهم في كل عصر الى زمان النحاة
كانوا يفتون مع وجود الافضل ومع الاشتهار اي بالفضيلة وينكر ذلك بعضهم
ولم ينكر عليهم احد من الصحابة ولا غيرهم من علماء كل عصر ولو لم يجز ذلك لانكر عليهم
فكان ذلك اجماعا سكوتيا ويشهد ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولم يفرق بين فاضلهم ومفضولهم واذا ثبت
ذلك فيهم ثبت في غيرهم ولولا اجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب
الخصم اولى واستدل القائلون بالمنع بان اقوال المفتين بالنسبة الى المقلد كالادلة
بالنسبة الى المجتهد فما وجب على المجتهد العمل بالدليل الراجح عنده وجب ايضا على
المقلد تقليد الافضل عنده الامدي ويظهر ذلك للعامي بان يحفظ من كل باب
من الفقه مسايل ويعرف اسئلتها ويسال عنها فمن اجابه اوفق اكثر اجابته
اتبع او بان يظهر له ذلك بالشهرة والتسامع لنا اجاب بان هذا
الدليل قياس وما استند للنابه اجماع والقياس لا يقاوم الاجماع السكوتي وان
سلم اي وان سلمنا ان القياس يقاوم الاجماع فالفرق بين المقيس والمقيس عليه ثابت
اي بين الادلة بالنسبة الى المجتهد وبين اقوال المفتين بالنسبة الى العامي
فان المجتهد قادر على ترجيح الادلة بخلاف العامي بعضهم على بعض لتمكنه من ذلك بخلاف العامي
فانه يعسر عليه ترجيح بعض اقوال المفتين على بعض لعدم تمكنه الخامسة

اذا قلد العامي مجتهدا في حكم فليس له الرجوع في ذلك الحكم الى غيره اتفاقا واما في
حكم اخر فالمختار جوازه لنا القطع بوقوعه من غير انكار فلو التزم مذهبا معينا
كالشافعي ومالك ففيه اقوال ثالثها كالاول اي في الجواز قبل التقليل لا بعده
هذه اخر مسائل المختصر وهي فيما اذا قلد غير المجتهد مجتهدا فرحكم حادثة من
الحوادث وعمل بقوله فيها فانهم اتفقوا على انه ليس له الرجوع عنه في ذلك الحكم
بعد ذلك الى غيره من المجتهدين وهل له الرجوع في حكم اخر الى غير ذلك المجتهد والعمل
بفتواه اختلفوا فمنهم من منع ومنهم من جوز وهو ما اختاره ابن الحاجب في مختصره
تبعا للآمدي في المنتهى والاحكام قال فيه وهو الحق نظرا الى ما وقع عليه
اجماع الصحابة من تسويغ استفتاء العامي للعالم في مسئلة وان لم يسأل عن اخر
من المسئلتين الى العامة في ذلك ولو كان ممتنعا لما جاز من الصحابة اقراره
والسكوت عن الانكار عليه ولان كل مسئلة لها حكم نفسها وكما يتعين الاول
للاتباع في المسئلة الاولى لا بعد سؤال فكذلك في المسئلة الاخرى فلو التزم
مذهبا معينا اي ان هذا كله اذا لم يلتزم غير المجتهد مذهبا معينا فلو التزم كمذهب
الشافعي ومالك رضي الله عنهما او غيرهما من الائمة كما قال انا على مذهبه وملتزم
له فهل له الرجوع عنه والاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال
بجواز مطلقا لان التزامه لمذهب معين غير ملتزم له
المنع مطلقا لانه بالتزامه المذهب الاول صار لازما له كما لو التزم
مذهبه في حكم حادثة معينة
التفصيل وهو اختيار الآمدي
في الاحكام والمنتهى وان كان ابن الحاجب في مختصريه لم يرجح واحدا منهما
ان كل مسئلة عمل بها على وفق مذهب امامه الاول وانفصل عنها بما فليس له التقليد
الغير فيها وما لم يتصل عمله بها فلا مانع من اتباع غيره فيها وهو المعنى
كالاول الذي كالحكم الاول المذكور في هذه المسئلة ومقتضى ما اختاره الآمدي
من التفصيل ان من كان مقلدا للشافعي مثلا وعمل على مذهبه بمسائل يخالف مذهبه
غيره لا يجوز له ان ينتقل الى ذلك المذهب حتى يمتنع على مقلد الشافعي ان يصير
مالكيا وغير ذلك وهذا خلاف ما ادعاه عليه في هذا الزمان لا جرم ان الشيخ

تاج الدين التبريزي قال في شرح المختصر والاصح على الاستفتاء
مذهب الى مذهب اخر يجوز مطلقا سواء عمل فرد لا المذهب شيء منها او لم يعمل
على الامة
حيث قال الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين الى ان قال والاجتهاد
مجتهدا في حكم ساعده في جميع الاحكام اي يجب على من عمل بقول مجتهد في حكم
ان يعمل بقوله في جميع ما ذهب اليه وهو يشمل القسم الاول من هذه المسئلة
والثالث نعم نازع بعضهم فضلا الطلبة حال ورائه على شيخنا ابقاه الله في دخول
الاول والصواب دخوله لعموم الاحكام وهو من جملتها لكن لا يحسن دخوله في
اخر وهو لزوم الخروج مما التقوا عليه لان البيضاوي ساقه في معرض الرد على
الخصم فكان قال لا يجب على من ساعد مجتهدا وعلى هذا يكون اختياره في القسم
الثاني والثالث المنع مطلقا
اهمل مسئلة ذكرها ابن الحاجب تبعا
للآمدي وهو قولها مسئلة غير المجتهد يلزم التقليد وان لم يعلما او قيل يشترط
ان يبين له صحة اجتهاده بدليله ولا يقال ان البيضاوي ذكرها حيث قال يجوز
الاستفتاء للعامي دون المجتهد لان كلامه في الجواز وكلامها في اللزوم وهو قدر
زائد على الجواز ايضا لنا في كلام البيضاوي تعرض للعالم الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد
حيث معناه من
خلاف كلامهما فكان ينبغي له ان ينبه على ذلك
تقليد الثاني فشرط ان يكون بعد العمل اما بعد الاستفتاء وقبل العمل فيجوز الانتقال
هذا مقتضى كلا عبارة الاصوليين وان كان في عبارة الآمدي ما يشعر بخلاف كما تقدم
من قوله الا بعد سؤاله فليتأمل
تعلق بهذه المسئلة ذكرها القرافي
في شرح المحصول
قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام في هذه المسئلة اجماعان
الاول اجماع الصحابة المتقدم ذكره والثاني اجماع الامة على ان من اسلم لا يجب
عليه اتباع امام معين بل هو مخير فاذا قلد اماما معينا وجب ان يقف ذلك التخيير
المجمع عليه حتى يحصل دليل على رفعه لا سيما الاجماع لا يرفع الا ما هو مثله في القوة
قال رضي الله عنه ايضا حيث قلنا بجواز التقليد والانتقال في المذاهب فانما نقول
به فيما لا ينقض فيه قضاء القاضي فيهما احد اربعة ما خالف الاجماع او القواعد او النص

الدين لا يحتمل التأويل او القياس الجلي اذا قلنا بجواز الانتقال والتقليد
كما اختاره الشيخ عز الدين وجماعة من العلماء والآمدي وان كان المنقول عنه نظر لما
تقدم عنه من التفصيل فشرطه ان لا يجمع بين المذاهب على وجه يكون خارقا للاجماع
مثاله ما اذا قلد مالكا في طهارة ما خرج بشعر الخنزير وصلى وهو صوفه يشترط
فيه راسه بالمسح ولم يتوضأ لكن فات صلاته باطلة باجماعهما قال بعض العلماء
لا يجوز اتباع رخص المذاهب بل يجوز الانتقال الى مذهب كامل ثم قال ان قصد
بذلك ما كان كالاربعة التي تقرر قضاء القاضي بها والا فيمنع ترصد
على المكلفين قال ابن برهان في الاوسط يخرج على الخلاف في هذه المسئلة
تقليد الصحابة رضي الله عنهم لان مذاهبهم لم تتلقر وقوعا حتى يكلف المكلف طول عمره
فتوى ذلك الصحابي مخالفا مذاهب المتأخرين كل مذهب منها لا تشاء يكلف المكلف
طول عمره قال امام الحرمين في البرهان اجمع المحققون على ان العوام
ليس لهم ان يتعلقوا بمذاهب اعيان الصحابة رضي الله عنهم بل عليهم ان يتبعوا مذاهب
الائمة الذين سبروا ونظروا وبوبوا الابواب وذكروا اوضاع المسائل وتعرضوا
للكلام على مذاهب الاولين قال وايت الشيخ تقي الدين بن الصلاح ما معناه
ان التقليد يتعين لهذه الائمة الاربعة دون غيرهم من الصحابة وغيرهم وعلل
ذلك بتعين طريقه الامام فروع ذكرها في المحصول الاول يشترط في
المجتهد ان يكون عارفا بالدليل العقلي وعارفا بما كلفوا به اذ التعبد
اجتهادي والاحسن تعريف المستفتي بالتعبد ليعمل به انقضى الكلام
على ما يتعلق بمسايل المختصر وهذه فروع المحصول وهي اربعة في شرائط
المجتهد وقد ذكرها البيضاوي بتمامه بتبعا للمحصول وهي ما يتعلق بالاحكام من
الكتاب والسنة ثم الاجماع وشرائط القياس وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ
والمنسوخ وحال الرواة واهل الدليل العقلي وهو البراءة الاصلية كما صرح به
في المحصول وعبارة التحصيل والعقل هو البراءة الاصلية وعارفا اي
وعارفا باننا مكلفون بالتمسك بالبراءة الاصلية الا ان يعارضها ما
يصرفنا عن التمسك بها من نص او اجماع او قياس على شرائط الصحيح وهذا يوجد متعلق

بالشروط ذكرها القرافي في شرح المحصول فيما يتعلق بالكتاب الامر الاول
معرفة جميع ما يتعلق به من الاحكام وهو خمسة امور الاول ان يكون
عالما بما وقع فيه وورد القرافي ذلك بان نقل عن بعض العلماء ما لخصه ان كلام الله
الله تعالى تدل على حكم شرعي فاما ان تقام تدل على الزجر عنه او على الفصة
من الفاسد وايات القسم تدل على الامر بتعظيم المقسم به والذي يصلح الخبر تدل على
الامر بتلك الصفة نحو يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله وايات الوعد والوعيد تدل على
الامر بالاقبال على الطاعات وزجر الكافرين
لا اعلم ما تعبدون وهذا البحث حسن جدا وفي النسبة وجيز فلا بد من حفظ الجميع
واما الاجماع فيشترط ان يكون عارفا بمواقعه حتى لا يدعي خلاف الاجماع وبهذا يخل
سؤال كثير وهو ان الاخبار مدونة في الكتابات وقد قعد في هذا العصر فيها
كلهم وجوابه ان الاطلاع على جميع ما اجمعت عليه الامة متعذر لكثرة النقلة
حتى ان الشخص لا يمكنه الاحاطة بمذهب واحد فما ظنك بجميع المذاهب واذا فقد الشرط
فلا اثم واما كيفية النظر فالمراد به العلم بشرائط الحد والبرهان على الاطلاق لمن
عرفها استصحابها وهو معنى قولهم اذا اختلفتم في الحقايق فاحكموا الحدود وشرطه
الاطراد والانعكاس وان لا يحتمل الاخص ولا المساوي في الخفي ولا ما لا يعرف الا بعد المحدود
الا بعد معرفته ولا ما في المجمل والمحال البعيد وان تقدم الاعم على الاخص وغير ذلك
ولا تعرف هذه الامور الا بعلم المنطق فيكون المنطق شرطا في الاجتهاد فان قلت
يلزم على هذا ان لا يكون الشافعي ومالك رضي الله عنهما مجتهدين لتهمهما عن وكذلك غالب
المتقدمين فالجواب انهم كانوا عارفين به غير ان هذه العبارات الخاصة والاصطلاحات
الموجودة في زماننا فانوا لا يعرفونها واما النحو فقائدته معرفة تغير الاعراب
ولا يشترط التفقه فيه كسيبويه والخليل بل يكفي ما يحصل الفهم من مقاصد الكلام شارح
مختصر وهو القاضي ابو عبد الله بن زاد ان صاحب القاضي ابي بكر الباقلاني واما من وهم
ابن العلم في قوله عليه الصلاة والسلام ما تركناه صدقة فادعى الامامي ان الرواية
ما نصه وبالميراث نورث لا ما تركناه صدقة فكان السهل لا يدري النحو غير انه قال ان فاطمة رضي الله عنها اعلم منكم بالنحو واللغة وغيرها
ومع ذلك لم يجبها احتمالا ولكان صحيحا لاجابت به ويرد النصب ايضا فاني بعض

طرق مسلم ما تركناه فهو صدقة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر الامامة برد ونه بالنصب على النداء فلو كان مامورا من يا قتدا غير هما
بخلاف الجر وقال الامام واهم العلوم للمجتهد اصول الفقه ولا حاجة الى الفروع وان كان
اللذي وغيره ذكروا انه لابد من تصورها لاجل التمثيل والاستشهاد بها والاحتجاج عليها
اهمل التنبيه من شروط الاجتهاد ما ذكره اللذي من الاحكام وهو ان
يكون عالما بوجود الرب سبحانه وتعالى وما يجب له من الصفات ويستحق من الكمالات
وانه واجب الوجود لذاته حي عالم قادر مريد متكلم حتى يتصور منه التكليف وان
يكون مصدقا للرسول وما جاء من الشرع المقبول بما ظهر على يديه من المعجزات والآيات
البينات ليكون فيما يسنده اليه من الاقوال والاحكام محققا ولا يشترط ان يكون عارفا
بدقايق الكلام ضليعا فيه كالمشاهير من المتكلمين بل يكون عارفا بما يتوقف عليه الايمان
مما ذكرناه ولا يشترط ان يكون مستند علمه في ذلك الدليل المفصل بحيث يكون قادرا
على تقريره وتحريره ودفع الشبه عنه كالكثير من عامة المقلدين من اهل الاصول بل ان
يكون عالما بادلته هذه الامور من جهة الجملة لا من جهة التفصيل الثاني
اي من فروع المحصول ان هذا الفرع ذكره الامام كون من فروع المحصول لكان
احسن واحصر وقد ذكرت هناك شيا تتعلق به فليراجع اذا علم ذلك فلو اجتهد في
الواقعة واداه اجتهاده الى حكم وافتى به عاميا ثم سيل ثانيا عن تلك الواقعة فيجب عليه
ان يعيد الاجتهاد فيها ولا يعتمد على الاول فان اجتهد واداه اجتهاده ثانيا الى خلاف
اولا فالاولى ان يعلم من افتاه بالاجتهاد الاول انه رجع عن ذلك القول لان بن مسعود
كان يقول في تحديد المراة مشروطا بالدخول بانيتها فلقي اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وذاكروهم فكرهوا ان يحدوها فرجع بن مسعود رضي الله عنه الى الذي
كان افتاه وقال سالت اصحابي فكرهوا ذلك ولان ذلك المستفتي انما يعتمد على
قول المجتهد فاذا ترك المجتهد قوله الاول يقع عمل المستفتي به بعد ذلك عملا من غير
مرجب ولك ان تقول انه اذا تغير اجتهاد المجتهد او تمكن من اخباره قبل
العمل به يجب عليه ان يخبره بالتغير لاجرم ان القرافي في شرح المحصول استثنى الوقت
بين هذا وبينما اذا تغير اجتهاده مقلده في القبلة كما تقدم التنبيه عليه

الثالث اذا اوجبنا على المستفتي ان يجتهد في الاعلم والاورع من المجتهدين وتساهل
بقوله فاجتهد فانه ترجح احدهما نظلما في ظنه تعين العمل بقوله وان ترجح
احدهما في الدين واستويا في العلم وجب الاخذ بقول الاديني وان ترجح في العلم او
واستويا في الدين فمنهم من خيره ومنهم من اوجب الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب
وان ترجح احدهما في الدين وترجح الاخر في العلم فقيل يوخذ بقول الاديب والاورع
الاخذ بقول الاعلم فان استويا مطلقا فقد يقال بالتخيير وقوعه كما قيل به في
استوا الامارتين وقد يقال بالتوازن وحينئذ فاذا وقع ذلك كان
هذا هو الفرع الثالث من فروع المحصول الموعود بذكره في مسئلة جواز تقليد
المفضول وهو مبني عليها وهي فيما اذا تعدد المجتهدون او المفتون في بلد هل يجوز
تقليل المفضول مع وجود الفاضل ام لا ذهب جمهور الاصوليين والقاضي ابو بكر
والغزالي والامدي وابن الحاجب الى الجواز وذهب احمد بن حنبل وابن سريج والمعتزلة
وغيرهم الى انه يجب عليه ان يجتهد في الاعلم والاورع فيقلده ولا يقلد المفضول كما تقدم
وهذه المسيلة متفرعة على هذا القول الاخير لا على الاول فاذا اوجبنا عليه ان يجتهد واختلفا
فلا حوال ان يترجح احدهما على الاخر في ظنه مطلقا اي في العلم والدين فيتعين
على المقلد ان ياخذ بقوله بتعين افضليته ان يستويا في العلم ويترجح
احدهما على الاخر في الدين فيجب على المقلد الاخذ بقول الاديني لزيادة الوثوق
بقوله القرافي والذي يخير عند الاستواء في الدين والتفاضل في العلم يلزم
ان يخيرها هنا بطريق الاولى لان العلم مدرك الفتيا وعمادها والتفاضل فيه لا يمنع
التخيير فالدين اولى ان يستويا في الدين ويترجح الاخر عليه في العلم
فمنهم من خير المقلد بينهما ومنهم من قال يجب عليه الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب
لمزيته ولهذا يقدم في الامامة في الصلاة ولان الفاعلة الشرعية انه يقدم في كل
ولاية من هو اقوم بمصالحها فيقدم للقضاء من هو اعلم بوجوهه الا قضية وصي
كفالة الايتام من هو اعلم بتنمية المال ان يترجح احدهما في العلم ويترجح
الاخر في الدين فقيل ياخذ بقول الاديني لركون النفس اليه فيما يقوله والاقرب
الاخذ بقول الاعلم لان الحكم مستفاد من علمه لا من ديانته قال الامام في المحصول

والاجماع والقياس وما التحق بها على التفصيل وان يكون عالما بما يشترط في الادلة
والاقيسة وجوه دلالتها وكيفية الاحكام منها عارفا من علوم القرآن والحديث
والناسخ والمنسوخ والنحو واللغة والتصريف والاخلاق العلما وانما فهم بالقدر
الذي يتمكن به من الوفا بشروط الادلة والاقيسة دار وبه وارياض
في استعمال ذكر عالما بالفقه ضابطا لامهات مسايله وتفاريعه ممن جمع هذه الاوصاف
فهو المفتي المطلق وهو المجتهد والاصح انه يشترط ان يعرف من الحساب ما يصح به من
المسايل الحسابية الفقهية المفتي الذي ليس بمستقل ومن هو طول
عده المفتي المستقل وصارت الى المنتسبين الى ايمة المذاهب للمنتسب احوال
ان لا يكون مقلدا الامامه الا طريقة في الاجتهاد فقط كما صحابنا على
قول الاستاذ ابي اسحاق وفتوى المفتي في هذه الاحوال كفتوى المستقل في العمل
بها والاعتماد بها في الاجماع والخلاف ان يكون مجتهدا في مذهب امامه
مستقلا بنقول اصوله مالكا للبلد والايجاد اصول امامه وقواعده وشرطه كونه عالما
بالفقه واصوله وادلة الاحكام تفصيلا بصيرا بمسالك الاقيسة والمعاني تام الارتياض
ظن التخريج والاستنباط متمكنا بالحاق ما ليس منصوصا عليه لامامه باصوله وهذه صفة
اصحابنا اصحاب الوجوه والعامل بفتوى هذا المقلد الامامه لا له ويتادى فرض الكفاية
بهذا في الفتوى لا فراحيا العلوم التي فيها استقراد الفتوى وله ان يفتي فيما لا نص فيه
لامامه بما خرجه على اصوله والمستفتي حينئذ مقلد الامامه لا له
ان ابلغ رتبة اصحاب الوجوه لكن فقيه النفس حافظ مذهب امامه عارف بادلته
قايم بتقريرها وهذه صفة كثير من المتاخرين الى اخر المايه الرابعة وكانوا يشترطون
في فتاويهم نشطا من لهم الحاله الثانيه او قريبا منها ان يقوم بحفظ
المذهب نقلا وفهما ولكن عنده ضعف في تقرير ادلته وتحرير اقيسته فهذا المعتمد
نقل وفتواه فيما يحكيه عن مسطور ان مذهبه وينبغي ان يكتفي في حفظ المذهب في هذه
الحاله والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه ويتمكن لاريته من الوقوف على الباقي
عن قريب وقطع امام الحرمين بان الاصولي الماهر المتصرف في الفقه لا يحاله الفتوى
بمجرد ذلك ويلتحق به المتصرف النحاث والنظار من ايمة الخلاف ومحصول المناظرين

الرابع وقد ذكره في المحصول في الكلام على التعادل والتراجيح اذا لم يعرف قول
الشافعي في المسئلة وعرفنا قوله في تظيرها فان لم يكن بينهما فرق البتة فالظاهر انه يكون
قوله في احد المسئلتين قولا له في تظيرها وان تباين بينهما فرق يجوز ان يذهب اليه ذاهب
فلا هذا اخر فروع المحصول وبه تم الكتاب الزوائد وانما ذكرته هناك ولم
يذكره في الموضع الذي ذكره المحصول لانه تقدم ان تعارض قولي المجتهد بالنسبة الى المقلد
كتعارض الدليلين بالنسبة الى المجتهد وتقدم ذكر المنهاج مسئلة ما اذا نقل عن مجتهد قولان
في مجلس تعارض المحصول لكنه اهمل منها هذا الفرع وهو اذا وجدنا مسئلة لا نص للمجتهد فيها
ووجدناه قد نص في نظيرها على حكم من الاحكام فان لم يمكن ان يكون بين المسئلتين
فرق البتة كما لو قال الرجل المدبر يجوز بيعه فيكون ذلك قولا له في المرأة ايضا اذ لا فرق
بينهما وان امكن ان يتخيل بينهما فرق يذهب اليه ذاهب كما لو نص على ان البيع في وقت
النداء حرام ولم ينص على هل هو في عقد النكاح فيمكن ان يفرق بينهما كما قاله المالكية بان
عقد النكاح للعمر يغالب فالفوت به نادر بخلاف عقد البيع فانه غالب وكثيرا ما تنوب
عن الكثير فيحرم ويبطل البيع عندهم على قاعدتهم في نظائرهم وان كان النهي لامر خارج وحينئذ
لا يكون قوله فيما نص عليه قولا له في المسكوت عنه بخلاف القسم الاول وهذه المسئلة هي
المعبر عنها بقولهم لان المذهب هل هو مذهبه ام لا وتعبيرهم بالشافعي لا خصوصية له
فلو عبروا بالمجتهد كما عبر به الامام وصاحبا التحصيل والحاصل لكان اعم الامام
بعد ذكر هذه المسئلة واما الاقوال المختلف عن الشافعي رضي الله عنه فهو على وجوه
ان يذكر في كتبه الجديدة شيئا وفي القديمة خلافه فالمتاخرون ان يذكروهما
في مجلس واحد فان رجح احدهما بان قال هذا اولى وبالحق اشبه او يفرع عليه
فهو مذهبه ان يقول في المسئلة قولان ولا يقسان اليه لاحتمال ان يكونا
لبعض العلماء وبه علم انه لا يطلق الذاهب الى احدهما انه خارق الاجماع
ونقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني انه لم يصح عن الشافعي
رضي الله عنه قولان على هذا الوجه الا في سبع عشرة مسئلة ذكرها القرافي
في شرح المحصول ما قاله الشيخ عز الدين بن عبد السلام في قوله صلى الله عليه وسلم
اذا اجتهد الحاكم فاخطأ فله اجر وان اصاب فله اجران ان الخطأ محمول على الخطأ في الاجتهاد

فمن اجتهد قبل تبحر فيما صار اليه واصاب فله اجر دفع مفسدة الخيانة وتقصير الاولياء
وله اجر اتعاب نفسه واجتهاده وان لم يصب فله اجر اتعاب نفسه وبذل وسعه
واجتهاده فقط ما قاله في وفي كتاب الاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام
ان الله تعالى جعل الاحكام على قسمين قسم قرره في اصول الشريعة كالصلوات الخمس
ونحوها وقسم لم يقرره بل وكله الى رأي المكلف وهو نوعان النذر
اقضية الحكام فرأوا الاجتهاد سواء كان ذلك الحاكم في فعل كالقضاء بوجوب
تسليم الشفعة في البناء القائم وغيره او في ترك كالقضاء بفسخ الوقف في المنقول
والامتناع ونحوه فان حكمه لا ينقض بالاجماع الا فيما تقدم استثناؤه عن الشيخ عز الدين
وهو اذا خالف الاجماع او القواعد او النص الذي لا يحتمل التاويل او القياس
الجلي ويكون ذلك حكما على الخلق كلهم حتى ان المفتي ليس له تتبع ذلك والافتاء بفقه
قال ابو الخطاب الحنبلي في التمهيد اذا افتاه ولم يعمل بفتواه حتى مات
المفتي فهل يجوز له العمل بما افتاه يحتمل ان لا يجوز لانه لا يدري انه لو عاش هل
يرجع عن ذلك الحكم ام لا ويحتمل ان يجوز لانه بالموت زال عن الذي التكليف
وقد صرح العالمي من الحنفية بالخلاف وصحح الجواز وقال اعني العالمي اذا اعتدل
القولان عند المفتي اختلفوا فيه فقيل يفتي بايهما شاء وقيل يختار المتفق
بين القولين لانه اما يفتيه بما يراه والذي يراه هو التخيير وضعفها
قال بعضهان في الاوسط لا يجوز تقليد المجتهد الميت مع وجود المجتهد
الحي ان الحي اولى وقال فيه ايضا اختلف اصحابنا واصحاب ابي حنيفة
في المزني وابي العباس بن سريج وابي يوسف ومحمد الحسن رضي الله عنهم
فقيل مجتهد وان مطلقا وقيل بد في المذهبين قال مولفه عفا
الله عنه وهذا اخر ما يسره الله تعالى بمنه وكرمه وسعة فضله من كتاب
الفوائد المسمى شرح الزوائد فلله الحمد والثناء الحسن الجميل وحسبنا الله ونعم الوكيل
اللهم اني اسالك يا مطلعا على الضمائر وما تكنه البواطن وتخفيه السرائر ان تجعله
خالصا لوجهك موجبا للفوز لديك ولا تنفعني به ومن كتبه او نظر فيه
او طالعه او شيا منه وان تغفر لي ولهم ولوالدي ولوالديهم ولجميع المسلمين وصلى الله على