مكتبة آل عبد القادر
www.alabdulgader.com

من كتب الفقير الى الله تعالى
عبد الرحمن عبد الخالق الغماط
عفا الله عنه

من كتب الفقير الى الله تعالى
عبد المنعم حسن عبد الله
الغماري الشافعي الطرابلسي
ووالد
المسلمين

صار ملكا للفقير احمد عبد الله غنيمة
الزعبلاوي غفر الله له ولوالديه
ولجميع المسلمين

الحمد لله

هذا شرح العلامة تقي الدين السبكي
على كتاب منهاج الاصول للعلامة البيضاوي.
وقد شرحه الى قاعدة ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب ثم امسك قلمه فاكمله ابنه مولانا
تاج الدين عبد الوهاب السبكي الى آخر
الكتاب كما تراه فشكر الله صنيعهما
واجزل ثوابهما وتقبلهما في الصالحين بمنه
آمين اللهم آمين

www.al-mostafa.com

الشرع

www.alabdulgader.com

التصد
ه المواضع
ان يوافق
تبارك ان معنى
من المعجم
كان سيبويه
القرآن
رجع الى معنى
ومعنى ذلك انه هل هو
تقدس وهو شاهد
معناه الشرف والعظم
وعلو مما يخرج عن طوق
او هو عباره عن استجماع
ولا نقص الا وهو منزه عنه
نطق به القرآن والسنة
الى عظمته عدم محض واسم الجمال
حديث ان الله جميل يحب الجمال
كاملا في ذاته وصفاته وافعاله
الصفات البشرية ومشاهدة صفة الجمال تثير الهيبة والعظمة تثير الهيبة ايضا
فلذلك قرن المصنف العظمة بالجمال ليفيد معنى زايدا على الجلال والبا يحتمل
ان يكون بمعنى في اي تمجد في عظمته وجماله فارتفع فيهما على كل عظيم وجميل ويحتمل
ان يكون للسببية على معنى انه ارتفع بعظمته وجماله على كل شيء فلا شيء الا وهو دون مجده تعالى
وهو تعالى مجيد بذاته عظيم بذاته فليس المعنى ان بعض الصفات اثر في بعض وانما
لما كانت هذه الصفات يشير الى مجموع معان وملاحظة كل منها موجبة للعلم بالكمال فيها
حسن ذلك **اقول** وتنزه من تفرد بالقدم والكمال **شرح** التنزيه معنى التسبيح وقد
ورد مصرحا به في الحديث انه كان يصلي الليل فلا يمر بآية فيها تنزيه لله الا نزهه واصل
النزه البعد وتنزيه الله تعالى تبعيده عما لا يليق به وهو يجوز عليه فمعنى تنزه بعد والتفرد
الانفراد يقال تفرد به وانفرد به واستفرد بمعنى واحد والقدم وجود لا اول
له وكل ما سوى الله تعالى وصفاته فهو حادث لوجوده اول وصفاته لا يقال فيها انها
والكمال المطلق ليس الا لله تعالى فهو الكامل في ذاته وصفاته وافعاله وكل ما سواه
مفتقر اليه والافتقار ينافي الكمال بله حدوثه عن العدم وغير ذلك مما للمخلوق من سمات النقص

اصر

شرح
الشبه والشبيه
شباه والمثل
لاخرى حقيقته
كال وغيرهما من
حقيقه المثلين وبه
منه والمصادمة
مستوى عدم فهو ضد
به والازليه واجبان
الخزانا **اضل**
شرح هذا مما لا محيد
طيم العلم والقدره والمنة
تو لهم للقديم لو نزل منسب
لانها اخف فقالوا ازلي
لا زال على سبيل المبالغة
متعال **شرح** الغيب والشهادة
ما غاب عن العباد وما شاهدوه
وقيل الغيب المعدوم والشهاده الموجود المدرك كانه مشاهد والكبير الكامل
في ذاته وصفاته المتقدم في المنزلة والسبق في المرتبة من كبر بضم الباء المتعالي
المستعلي على كل شيء بقدرته كبر عن صفات المخلوقين وتعالى عنها **اصل**
نحمده على فضله المترادف المتوالي ونشكره على ما انعم من الانعام والافضال **شرح**
الحمد الثناء الجميل الصفات والافعال ولا يكون الا بالقول سواء كان ذلك الجميل في
المحمود خاصة ام كان واصلا منه الى غيره والثاني شكر والشكر يكون بالقول
والفعل والاعتقاد فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه وبين المدح والحمد فراق
احتراز عما ادعاه السهيلي وهو ان الحمد يشترط فيه ان يكون صادرا عن علم وان يكون الصفات
المحمود بها صفات كمال ولهذين الشرطين لا يوجد الحمد لغير الله وهو المستحق للحمد على الاطلاق
والمدح قد يكون ظن وبصفة مستحسنة وان كان فيها نقص ما والاتيان بالنون في
هذا الفعل مع ان يقصد به ان جميع الخلايق حامدون وليست للتعظيم والمترادف
المتتابع والمتوالي كذلك فينبغي ان يكون مقصوده بالمترادف الذي يأتي بعضه على بعض
والمتوالي الذي يأتي بعضه في اثر بعض ليسلم من التاكيد ويصدق كثرة الفضل في الزمان

الازليه
لله تعالى لانه تعالى
مقدر الارزاق و
مسلم ولا كذا
والازل
الى هذا فلم
كما قالوا في الم
في اللفظ **اصل**
الغيب والشها
قيل السر والعلانيه وقيل الدنيا والا
وقيل الغيب المعدوم والشهاده الموجود المدرك كانه مشاهد والكبير الكامل
في ذاته وصفاته المتقدم في المنزلة والسبق في المرتبة من كبر بضم الباء المتعالي
المستعلي على كل شيء بقدرته كبر عن صفات المخلوقين وتعالى عنها **اصل**
نحمده على فضله المترادف المتوالي ونشكره على ما انعم من الانعام والافضال **شرح**
الحمد الثناء الجميل الصفات والافعال ولا يكون الا بالقول سواء كان ذلك الجميل في
المحمود خاصة ام كان واصلا منه الى غيره والثاني شكر والشكر يكون بالقول
والفعل والاعتقاد فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه وبين المدح والحمد فراق
احتراز عما ادعاه السهيلي وهو ان الحمد يشترط فيه ان يكون صادرا عن علم وان يكون الصفات
المحمود بها صفات كمال ولهذين الشرطين لا يوجد الحمد لغير الله وهو المستحق للحمد على الاطلاق
والمدح قد يكون ظن وبصفة مستحسنة وان كان فيها نقص ما والاتيان بالنون في
هذا الفعل مع ان يقصد به ان جميع الخلايق حامدون وليست للتعظيم والمترادف
المتتابع والمتوالي كذلك فينبغي ان يكون مقصوده بالمترادف الذي يأتي بعضه على بعض
والمتوالي الذي يأتي بعضه في اثر بعض ليسلم من التاكيد ويصدق كثرة الفضل في الزمان

الواخذو
ين الحمد والص
المصنف الحمد
في وضعها والقص
الله عليك عظيما و
فيكون الباعليه حم
سعسان الوصول الى الع
الكفر والضلال ش
وسلم سيل كيف نصلي عليك
انك حميد مجيد وبارك على
مجيد ومعنى بطلب انشا التط
انشا على انشاو وصفه صلى
مستقيم وبين الهداية والع
الاصل وعلى اله وصحبه و
وبنو المطلب هذا اختيار الشافع
وهو قول ملك والصحيح جواز اض
جماعة من اهل العربية لا يصح اضاف
راي النبي صلى الله عليه وسلم مسلما وقيل من طالت مجالسته والصحيح الاول
بخلاف التابعي لا يكفي فيه رويه الصحابي والفرق شرف الصحبة وعظم رويه النبي
صلى الله عليه وسلم وذلك ان رويه الصالحين لها اثر عظيم فكيف رويه سيد الصالحين
فاذا راه مسلم ولو لحظة انطبع قلبه على الاستقامة لانه باسلامه متهيء للقبول فاذا
قابل ذلك النور العظيم اشرق عليه وظهر اثره في قلبه وعلى جوارحه وقوله خير
صحب والصحيح لانه ليس في اصحاب الانبيا مثل اصحاب نبينا صلى الله عليه وسلم ولاجل التفاضل
قدم الصحب على الال في الثاني وجاء على احد طريقي العرب وهي رد الاول على الثاني والثاني
على الاول ولو هذا القال خير الوصحب فرد الاول للاول والثاني للثاني وهما طريقان
للعرب جايزان الاصل وبعد فان اولى ما تهم به الهمم العوالي وتصرف فيه
الايام والليالي تعلم المعالم الدينية والكشف عن حقايق الملة الحنيفية والغوص في
تيار بحار مشكلاته والفحص عن استار اسرار معضلاته الشرح بعد بضم الدال على الفتح
مقطوعا عن الاضافة اي بعد ما سبق من التقديس والتنزيه والحمد والصلاة والتعليل
فيه فعل اخر مقدر تقديره تنبه هو معمول لقول لاجله دخلت الفا على اولى وفي

ولمسلم عن اليهو
كان حنيفا مسل
تعالى لم لوحيا
والفروع والم
ابراهيم بدلا
الفروع وبا
والنصاري لم
دين الانبيا قبله وبعده وهو الاسلام و
اصول الفقه الذي تصدي والمعالم الدينية شاملة له وان جعلنا اسم الملة
شاملا للاصول والفروع فكلا الامرين اعني المعالم الدينية وحقايق الملة شامل
للاصول والفروع فيندرج فيه اصول الفقه الذي تصدي له وهو احسن لتكون
مناسبته للصنيف الذي تصدي له اكثر ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم بعثت
بالحنيفية السمحة فانه يشير الى الاصول والفروع جميعا ولا يلزم من ذلك موافقتها
لشريعة ابراهيم عليه السلام في جميع الاشيا بل لموافقتها في الاصول سميت بذلك وحقا
على هذا جميع احكامها ومعانيها واسرارها والضمير في مسلكه ومعضلاته عايد على
الكشف لان الاسكال والاعضال فيه لا فيها فانها بينه جلية بيضا نقية اذا ارتفع
الحجاب عن الناظر راها ولا خفا حسن استعاراته وترشيحها في الغوص في تيار البحار
والفحص عن استار الاسرار وكم من بحر لا يدرك له قرار وسر تتعب فيه افكاره
الافكار اصل وان كنا بناهذا منهاج الوصول الى علم الاصول الجامع
بين المعقول والمشروع المتوسط بين الاصول والفروع شرح المنهاج
الطريق جعل علما على هذا الكتاب والوصول الى الشيء انما يكون عند انتهاء طريقه

فقد له منهاج
تقول طرق
وقوله منه
لان الاشتغال
ولا خلل في جمعه بين
فجاء على الاصالة
يستمد من الاول وبيا
عوايده شرح قوله و
معنى عظم واصل اكبر بضم ا
بكسر الباء وراعى المطابقة بين
الى المعنى والعوايد جمع عايد
ذو اعايد اي تعطف ونفع وان
لرشاد المستفيدين ونجاه
حقق الله رجاه وقوله حقيقة
واحد وقصد المصنف التجا
الاسما توقيفية ام لا اصل اصو
منها وحال المستفيد شرح م
الحاصل ولتقدم مقدمة وهي انه ينبغي ان يذكر في ابتداء كل علم حقيقة ذلك العلم ليتصورها
الذي يريد الاشتغال به قبل الخوض فيه فمن عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل فلا جرم
احتاج الى تعريف اصول الفقه في اوله وهذه خمسة اشيا احدها لفظ اصول
الفقه قبل ان يسمى به هذا العلم تركب من مضاف ومضاف اليه والثاني هذا اللفظ
بعد ان سمي به فانه صار اسما لهذا العلم وكل من المضاف والمضاف اليه بعد الاعتبار
صار كالراي والدال من زيد لا معنى له وكل مركب سمي به معنا فقد يطابق معناه حال
التركيب وحال التسمية كعبد سمي به هذا رجل فهو صادق عليه بالاعتبارين وقد لا يطابقان
كانف الناقة سمي به رجل ولفظ اصول الفقه مما تطابق فيه معناه حال التركيب
ومعناه حال التسمية من بعض الوجوه كما سنبينه الثالث معنى اصول الفقه قبل التسمية
الرابع معنى اصول الفقه بعد التسمية مع قطع النظر عن اجزا اللفظ المطلق عليه الخامس معناه
بعد التسمية الى الالتفات الى اجزا اللفظ المطلق عليه لان اللفظ يدل عليه باعتبارين كما قدمناه
فاذا اخذ المعنى باحد الاعتبارين كان مغايرا له بالاعتبار الاخر فيصدق على المعنى المذكور انه
اضافي لقي باعتبارين لكن صدق اللفظ عليه بالاضافة انما هو مطريق المجاز لانه اخص
من معناه الحقيقي والحد انما هو للمعنى دون اللفظ فالمقصود بيان المعاني الثلاثة ويعبر عن المعنى

www.kitabdulghar.com

www.alabdulgader.com

الملل يفيد
ا ماص الا
هذا ان اصو
يتفرع عن العلم
بين الاجمالية و
الفقه بالمعنى الترجم
وعلمها وهذا ليس هو
لانه اعم منه الاداء
الفقه اللقبي وهو المص
داخل فيه لان ذلك من
لكل ما يحتاج اليه الفقيه
بعض مدلولاته في اللغة و
الصلاة ونحو ذلك ثم بعد
وعلمها والمراد بالاجمالية
واقتلوا المشركين وهي
في موضع وتقييدها بالايمان في موض
في الاية المذكورة وبيان جبريل لها و
الابن لها السدس مع البنت عند عدم عاصب وخبر بن مسعود في ذلك وقياس الارز على البر
ومرسل سعيد بن المسيب في النهي عن بيع اللحم بالحيوان وقول عثمان في بيع البراءة والمصالحة
المرسلة في الترس وللاخذ بالاخف في دية اليهودي والاستحسان في التكليف
على المصحف ونحو ذلك كلها ادلة تفصيلية وحرمان شخصه والعلم بها ليس من اصول
الفقه في شيء وانما هو وظيفة الفقيه ولهذه الادلة وامثالها كليات وهي مطلق الامر
والنهي والعموم والتخصيص والاطلاق والتقييد والفعل والاجمال والتبيين والنسخ
والاجماع وخبر الواحد والقياس والمرسل وقول الصحابي والمصالحة المرسلة والاخذ بالاخف
والاستحسان عند من يقول به وهذه الكليات داخله في الجزئيات فان الكلي الطبيعي يوجد
في الخارج وفي الذهن في ضمن مشخصاته ففي الادلة اعتباران احدهما من حيث كونها
معينة وهذه وظيفة الفقيه وهي الموصلة القريبة الى الفقه والفقيه قد يعرفها
بادلتها اذا كان اصوليا وقد يعرفها بالتقليد ويسلمها من الاصولي ثم هو رتب
الاحكام عليها فمعرفتها حاصلة عنده والاعتبار الثاني من حيث كونها كلية اعني تعرف
ذلك الكلي المندرج فيها وان لم تعرف شيا من اعيانها وهذه وظيفة الاصولي فمعلوم
الاصولي الكلي ولا معرفة له بالجزئي من حيث كونه اصوليا ومعلوم الفقيه الجزئي ولا

الفقه في الاصطلاح
تخصيص الاسما العرفيه
ة ودلالته على وجوب
ضع تبقى للاجماليه
تعربوا الزنا
ن واطلاق الرقبه
ه صلى الله عليه وسلم ه واجمال الصلاه
توجه الى بيت المقدس ر اجماع على ان بنت

تفرع المسايل ثم
العلم بها فهذه
يقتضي الثاني وكل
على الادلة بش
الى المدلول
لكن اهل العر
هذا كتاب اصول كتاب فقه والا
لانه اقرب الى الاستعمال اللغوي ثم الاد اعتباران احدهما حقيقتها في نفسها
والثاني من حيث دلالتها على الفقه والماخوذ في احد اصول الفقه انما هو الثاني
وهو مستفاد من الاضافة في قولنا ادلة الفقه لما قدمناه من ان الاضافة تفيد
اختصاص المضاف بالمضاف في معنى لفظه المضاف فالشرط في الاصولي معرفة ادلة
الفقه من حيث دلالتها على الفقه خاصة وقد يكون لها عوارض اخرى لا تجب معرفته
بها ثم معرفة الادلة من حيث كونها ادلة لابد معه في الاستدلال من شروط
وهي معرفة كيفيه الاستدلال ومعظمها يذكر في باب التعارض والتراجيح فجعلت
جزءا اخر من اصول الفقه لتوقف الفقه عليها وليس كل احد يمكن من الاستدلال
ولا يحصل له الفقه بمجرد علم تلك الادلة وكيفيه الاستدلال لانها ادلة
ظنية ليس بينها وبين مدلولاتها ربط عقلي فلابد من اجتهاد يحصل به ظن الحكم
فالفقه موقوف على الاجتهاد والاجتهاد له شروط يحتاج الى بيانها فجعلت
جزءا ثامنا من اصول الفقه لتوقف الفقه عليها وهذا مجموع ما يذكر في اصول
الفقه الادلة وكيفيه الاستدلال وكيفيه حال المستدل والامام ومن وافقه
يجعلون اصول الفقه عبارة عن الثلاثة والمصنف وطايفة يجعلونه عبارة عن معرفة

الثلاثه فا
استنف
وكذا قوله
الذي يستفتيه
المستفيد وهي
بعض النساخ بهما
للقلة لانه يستفيد
يجوز ان يكون جزا من
عرف المجتهد عرف لن
نعم بعض الناس قد يسمي علم
ليتوقف فقهه عليه وفيه
ذلك وقول المصنف
شافا وقوله اجمالا مصدر
ان يراد به علي ما بيناه
محذوف تقديره عرفا اجـ
هذا اخوك رضاعة او نسبا وهذ
التفصيل فليس من اصول الفقه
الكتاب لان الفقه عنه لهو يذكر في فقهه ومن وظيفه الفقيه واصول الفقه الادلة
الاجمالية اوعلها وهل اصول الفقه بحسب الاصطلاح يصدق على القليل من
ذلك والكثير او لا يصدق الا على المجموع اختار الامام الثاني فلم يجعل اصول الفقه ن
يطلق على بعضه وهذا انما يظهر اذا اخذ مضافا ومضافا اليه اما اذا اخذ اسما علما لهذا
العلم فيصدق وينبغي ان يصدق على القليل منه والكثير كسائر العلوم ولهذا اذا رايت
مسئله واحدة منه يقول هذه اصول فقه والاعتذار عن الجمع في لفظة الاصول
بامرين احدهما انه بعد التسميه به لاحظ المحافظة على معنى الجمع والثاني انه جمع مضاف
الى معرفه فيعم والعموم صادق على كل فرد وكلام المصنف يحتمل لما قاله الامام ولما قلناه
بالطريق المذكور وعدول المصنف عن علم الى معرفة تقدم عليه مقدمة وهي ان
المعرفة تتعلق بالذوات وهي التصور والعلم تتعلق بالنسب وهو التصديق فاذا
اراد ان علم الاصولي تصور محض فليس كذلك لان العلم يكون الامر للوجوب والنهي
للتحريم من اصول الفقه وهو تصديق فالاتيان بلفظ العلم في هذا المقام احسن
لانه اعم من المعرفة ولهذا يقسم العلم الى التصور والتصديق ويقول النحاة في العلم
اذا لم يكن عرفانا ثم سواء قلنا علم او معرفة او ادله او طرق كما قال الامام فيرد على جميع

١٤

الحد

الاجماليه
تقليدا او اجتهادا
هذا السوال ايضا
استنباط والاجـ
ان من القواعد
وغير جامع ايضا
اعتذار عن الم
نعم وهو ان الادله
كلياتها وكل دليل هذا فليست الادله
غير اجمالي كلها شئ واحد له جهتان فالاصولي يعلمه من احدى الجهتين والفقيه يعلمه من
الاخري ويصدق على ادي الجهتين انه معلوم من وجه فالمراد من الادلة التفصيليه التي
هي موصله الى الفقه والاصولي يعرفها من جهة الاجمال فلها اعتباران والنظر في
الدليل انما يفيد العلم بالمله لو اذا نظر فيه على سبيل التفصيل والاصولي لم ينظر
فيه كذلك لاجرم لم يحصل له الفقه لانتفا شرط نظر لانتفا كون المنظور فيه
دليلا في نفسه وهذا جواب حسن يصح به كلامهم وبه يندفع السوال وبه يترجح ان يجعل
قيد الاجمال للمعرفة لا للادله وان كان جعله الادلة صحيحا ايضا باعتبار ان للادلة
بشيئين كما قدمناه في باعتبار احد الشيئين غيرها باعتبار الاخري هذا كله في تعريف
المعنى اللقبي اذ اقطعنا النظر عن اجزا اللفظ وكذلك اذا لاحظناها مع التخصيص
الذي اشرنا اليه فيما سبق فان التعريف يحصل بما ذكر ايضا وليس من شرط الحد
ان يكون باحرا بمحموله كما ظنه بعضهم بل باجزاد اخله في الحقيقه واجزا المحدود هنا
وهي المعارف الثلاث كذلك والمعرفه جنس للاصول وما اضيفت اليه من الادلة
والكيفيتين فضول تقدير معرفه متعلقه بالادله والكيفيتين فالمتعلقه فضل

١٥

منه قلت
وها حجتان احدهما اعيانها والثانيه
اما هو اجمالي غير تفصيلي وتفصيلي
غير اجمالي كلها شئ واحد له جهتان فالاصولي يعلمه من احدى الجهتين والفقيه يعلمه من
الاخري ويصدق على ادي الجهتين انه معلوم من وجه فالمراد من الادلة التفصيليه التي
هي موصله الى الفقه والاصولي يعرفها من جهة الاجمال فلها اعتباران والنظر في
الدليل انما يفيد العلم بالمله لو اذا نظر فيه على سبيل التفصيل والاصولي لم ينظر
فيه كذلك لاجرم لم يحصل له الفقه لانتفا شرط نظر لانتفا كون المنظور فيه
دليلا في نفسه وهذا جواب حسن يصح به كلامهم وبه يندفع السوال وبه يترجح ان يجعل
قيد الاجمال للمعرفة لا للادله وان كان جعله الادلة صحيحا ايضا باعتبار ان للادلة
بشيئين كما قدمناه في باعتبار احد الشيئين غيرها باعتبار الاخري هذا كله في تعريف
المعنى اللقبي اذ اقطعنا النظر عن اجزا اللفظ وكذلك اذا لاحظناها مع التخصيص
الذي اشرنا اليه فيما سبق فان التعريف يحصل بما ذكر ايضا وليس من شرط الحد
ان يكون باحرا بمحموله كما ظنه بعضهم بل باجزاد اخله في الحقيقه واجزا المحدود هنا
وهي المعارف الثلاث كذلك والمعرفه جنس للاصول وما اضيفت اليه من الادلة
والكيفيتين فضول تقدير معرفه متعلقه بالادله والكيفيتين فالمتعلقه فضل

١٥

ان جعل اصول الفقه
لاضافي ظاهر واما اللقبي
اما اللقبي فظاهر
الدليل فيكون قد

قلت

لاضافي قطعا
معناه قبل التسمية
ين حرم
والا لورد المعنى الاول وقد قدمنا انه خارج قطعا فانما المراد تعريف المعنى اللقبي باعتبار
ملاحظة اجزاء اللفظ فلا بد ان يوجد فيها تغيير اما بالمجاز او بتخصيص حتى يوافق اللقب
وحسد بعد التعريفان ويستحيل ان يكون لعلم اصول الفقه المصطلح عليه حدان
احدهما باعتبار الاضافة قبل التسمية والثاني باعتبار اللقب **اصل** والفقه
العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية **شرح** في معنى
الفقه بحسب اللغة ثلاثة اقوال احدها مطلق الفهم والثاني فهم الاشيا
الدقيقه والثالث فهم غرض المتكلم من كلامه وقولنا غرض المتكلم اشارة الى انه
زايد على مجرد دلالة اللفظ الوضعيه فانه يشترك في معرفتها الفقيه وغيره ممن يعرف
الوضع وبهذا الاعتبار سلب عن من اقتصر على ذلك من الظاهرية اسم الفقه واما في
الاصطلاح فقد ذكر المصنف والكلام عليه من وجوه احدها قوله العلم جنس يشمل
التصور والتصديق القطعي وانما قلنا ذلك لان العلم صفة توجب تميزا لا يحتمل
النقيض ويلزمها التعلق بمعلوم فان كان المعلوم ذاتا او معنا مفردا او نسبة غير
حكمية فهو التصور وان كان نسبة حكمية فهو التصديق القطعي مثاله العالم حادث
ها هنا امور اربعة ذات العالم ومعنى الحدوث في نفسه والارتباط بينهما من غير
حكم بثبوته او بانتفايه والعلم بهذه الثلاثة تصور والرابع وهو ثبوت ذلك الارتباط

قلنا ه
التصور والتصد
اليه الاقيل ان ا
الليس في ذلك ان
قد يكون بالنسبة
ان هذه الاخبا
او كذب واما با
كذبه يقال انه ملك
لما قلناه لانه مصدق له فالعلم متعلق بالحكم او بمضمونه لا منقسم اليه وقولنا بمضمونه
لان العلم قد يتعلق بالنسبة الخارجية وقد يتعلق بالخبر عنها فالثاني تصديق للخبر
والاول تصديق بمضمونه والحكم منه ما هو تصديق وهو الاخبار بصدق الصادق
ومنه ما ليس بتصديق وهو بقيه الاحكام وانما شرع في العرف اطلاق التصديق
على القضايا مطلقا لانها قابله لان يصدق فكانهم قالوا الصادقه ومن هنا يتبين ان احق
القضايا باسم التصديق ما كان مقطوعا به لانه الذي يصدقه العلم اما المضمونه والمشكوك
فيها والموهومه فلا يوثق بانها اذا عرضت على العلم تصدقها او يكذبها فان اطلق عليها اسم
التصديق فانما هو بطريق احتمالها له وانما يسمى حكما وجميع الاشيا معروضة على العلم
وهو الميزان لها فالمفردات يتصورها والاحكام الصحيحة يصدقها والباطله يصدق
نقيضها ولما كان دايما في القضايا مصدقا لها او لنقيضها سمي تعلقه بها تصديقا ورك
لفظ التكذيب الاستغناء عنه بنقيضه ولقبح لفظه وانما سمي العلم بالصدق تصديقا لان
به تصديق فهو الاصل في التصديق واطلاق التصديق على الحكم بالصدق للزومه له
واطلاقه على الحكم بطريق الظن فيه بعد واطلاقه على الحكم مطلقا سواء كان تصديقا
لحرام لا بعد عن اسم التصديق وقد اطلنا في هذا لانا لم نجد من حققه هكذا وفي العلم

اصطلاح
بواحد
فقولنا جازم
يخرج التقليد
لانه ممكنه اعتقا
لايكون معلوما
ذلك الحكم وهو
العلم فلان تجعله
سلكه الابيار وعليه سو
فيه ولايكون لقوله بالا
الظن فيه ولذلك اورد
على الصناعة كما تقول علم النحو
نظر في معقولات لتحصيل
سوال الظن لكنهم اوردوه
معنى العلم في الامثل وهنا
ليس فيها اعتقاد ولا ظن بل تصور حض ولا يجوز ان يكون
تصديق لا تصور **الوجه الثاني** من الكلام على التعريف الذي قوله بالاحكام ولتقدم
مقدمه وهي ان علم فعل متعد بنفسه وقد جاء بالباء في قوله تعالى الم يعلم بان الله يرى
فاحتمل زيادتها واحتمل ان يكون علم متضمنا معنى احاط ومعاينته له ان علم المتعدية
الى مفعولين لم يدخلوا الباء على مفعولها اذا دل صريحين ودخلت على ان وصلتها
السادة مسد مما لدلالتها على النسبة التي هي المعلومة وهذا يقوي التضمين ويقوي
قول اكثر النحويين انها سادة مسد المفعولين ويضعف قول من يقدر معها مفعولا ثانيا
لان المفعول الاول لا يدخل عليه الباء وليس هو المعلوم اعني المخبر بعلم نسبة الثاني اليه
واذا قلت علمت قيام زيد بمعنى انه قام او بقوم جاز دخول الباء في المفعول كما يدخل على
ان لان المعلوم فيهما ثبوت النسبة واذا كانت علم بمعنى عرف جاز دخول الباء على مفعولها
وكون رايه لقولك عرفه وعرفت به فان اردت بحرف صح ان يكون علم على حقيقتها
اذا علمت هذا فدخولها في قوله العلم بالاحكام لابد منه اما على طريقة التضمين في
الفعل فظاهر واما على طريقة الزيادة في الفعل فلان المصدر المعرف بالالف
واللام ضعيف العمل جدا والعامل اذا ضعف يقوى بالحرف كقوله ان كنتم للرويا
تعبرون ومعدة لما بين يديه وعلى كل تقدير هي متعلقة بالعلم واما تقدير متحدوف
تتعلق به كقولنا العلم المتعلق بالاحكام فلا حاجة اليه الا اذا فسرنا العلم بالصناعة

فتظهر

١٨

تعلق
النسبة
التغيير ومنه
الاصطلاحي
الاحكام تخرجه
يكتسب من التعريفات
ت وهذا السوال
الاول **فان قلت**
العلم بالاحكام
ج والا لما انتظم الكلام
الى الموصوف يترتب عليه
الفقه العلم بالاحكام الشرعية
مدلول لا تصور والمذكور
بالانه ناشئ من الشاك
دور في حد الفقه لتعلقه به والقاطع
حمله الفعل لذلك مستغنى عن هذا التكلف واما سوال
الاشتراك فمندفع بتبين المراد وهو ان العلم متعد الى مفعولين ولا يجوز دخول
التاء على مفعوله الا اذا تضمن نسبة بنفي او اثبات كما تقدمت الاشارة اليه في الوجه
الثاني فلما دخلت الباء مع لفظ العلم الذي ظاهره التعدي الى مفعولين مع لفظ
الحكم الذي هو ظاهر في النسبة كان ذلك قرينة في ان المراد بالاحكام ثبوتها
لا تصورها ومن هنا يتبين لك ان المطلوب من الفقيه علمه هو كون الشيء واجبا
او حلالا او مباحا وهو المذكور في حد الفقه ويضرب دعوى القطع فيه لان المراد العلم
والمذكور في حد الحكم هو ايجاب الله او تحريمه او اباحته وهو صفة قائمة بذاته تعالى
وتطلق عقيقتها من الاصولي لا من الفقيه والمطلوب تصورها ودعوى القطع في العلم
بعلمها مما علمه الفقيه غير ولو قال قائل المراد بالاحكام هنا هو المذكور عند حد الحكم
ويقدر ما ثبات الاحكام ونستدل على هذا التقدير بما تقدم كان صحيحا والله اعلم
ومن التنبيهات ان الامام ممن ادعى ان هوله بالاحكام العلم بالذوات والصفات
ثم اورد سوال كون الفقه مظنونا فيقال ان اراد بالعلم الاعتقاد الجازم فيرد
السوال الظن ولا يحسن ان يقال خرج بالاحكام العلم بالذوات والصفات
لانها لم تدخل في الجنس وان اراد الاعم من التصور والتصديق فيصح ما ادعاه

١٩

www.alabdulgader.com

ولس كذلك
وغيره من كتب المعتز
ايضا ان وجه نسب
التخصيص به مستف
الشرع فان الش
من الحادث ا
هذه العباره

لم يقل به احد فلان الناس منهم من قال الحكم الشرعي قديم ومنهم من قال الحكم حادث
اما قدم الحكم وحدوثه كونه شرعيا فلا يقال به فان قال اسميه شرعيا بصدد ان
يستفاد من الشرع الحادث قلنا سميته شرعيا لانه حكم من الشارع الحقيقي **الوجه**
الخامس قوله العلميه قيد لم يذكر ابن الباقلاني وذكر غيره وقال الامام
انه احتراز عن العلم بكون الاجماع حجه والقياس حجه فان كان ذلك احكام
شرعيه مع ان العلم بها ليس من الفقه لان العلم بها ليس علما لفعله عمل واشار
الغزالي بما ذكر وهو يدل ان المراد بالاحكام الشرعيه هنا ما استفيد من الشرع

واحد و
الجمع مع الجنس
حد من الفقه انها
خوذه من فقه بضم القاف
واي يعون له قوة قرينة
تهد وهذا احسن
لمصدر وقال
ما يصدق الاسم

من الاح
قسم من ا
العلم لما بين
قال ان الاحكا
صفة وهذه
والمنقول العلم
ان الالف واللام
دخلت على جمع قبل
محافظة على الجمع وا
يتعين الجمع كما لو خلت
فيفارق بذلك المفرد و
فقه وهو يلزم ان ليسمى العا
اذا صار الفقه له شجيه و
من الفعل يمكنه بها العلم
في اسم فقيه اسم لمن
بعضهم انها للعهد والمراد حمله

فلذلك اطلق الشارع وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم وما ذكرناه
ان الاحكام العقليه شرعيه باعتبار ان الله تعالى خلقها وانها
اره وقد وقفت على شرح لهذا الكتاب فيه ان قول الشرعيه احتراز
قليه ونسبه على ان اكثر ان الاحكام بحسب الشرع لا بحسب
هب المعتزله واعلم ان المعتزله لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع
يقولون ان العقل يدرك ان الله شرع احكام الافعال بحسب
الحها ومفاسدها في طريق عندهم الى العلم بالحكم الشرعي فليس

وهو اعم
عليه من
شيخنا ابو الح
اصول الدين
من العقل والسمع
لقصور العقل عن
بما يتوقف على الشرع
هو والاول ان خارجه
واما وجوب اعتقاد ذ
عنه وهذا مستند للا
ما يخرجه الا القيد المذ
اريد بالعمل عمل الجوارح وال
فقط خرجت النية ونحو من
بالقلب ولذلك ترك الاعتق
مسائل الفروع وان كان عن
من الصحة والبطلان والمواجد المتعلقات بالاعمال
به من علم اخر مع ان لون الاجماع حجة مثل كون الزنا سببا لوجوب الحد وقد منع الامام
بعد ذلك انه حكم شرعي فعلي طريقته لاحاجة له الى اخراجه وطريق الجواب
عنه ان مراده هناك انه ليس بحكم زايد على ايجاب الحد وكذا كون الاجماع حجة معنا
ايجاب العمل به ومقتضاه فوجب الاحتراز عنه **الوجه السادس** قوله
المكتسب من ادلتها صفة للعلم وفي بعض النسخ المكتسبة صفة الاحكام والاول
احسن لتعين والاحتاج الحد الى زيادة قوله اذا حصل بالاستدلال وعلى كلا
التقديرين هو احتراز عن علم الله تعالى وما يلقيه في قلب الملائكة والانبياء من الاحكام
من غير اكتساب واحتراز ايضا عن العلم بوجوب الصلاة والزكاة والصوم ونحوه مما
هو معلوم من الدين بالضرورة لان لفظ الفقه يسعر بالعلم بما فيه دقة ولا دقة
في ذلك ولان العوام يعلمون ذلك ولا يسمون فقهاء وقال التبريزي في ذلك
هذا القسم المعلوم بالضرورة انه فقه وان لم يسم المصنف به فقها فلذلك لان
لان العلماء في اسم الفقيه عرفا كما ان لهم في اسم الفقه عرفا ولون تلك العلوم
ضرورية لا يخرجها عن كونها فقها فان معظم علوم الصحابة بشرائع الاحكام كان
كذلك وهو الذي قاله التبريزي هو المختار ولان ذلك يسمى فقها ولذلك يذكر في كتب
الفقه وانما لم يطلق على العالم به وصف اسم فقيه لما فيه من المبالغة وهيئة اسم

فاعل

اوجب واذا لم
الى اخراجه بالفصل الا
لموجب او لا وهنا
التي يعلمها المقلد
الابان يقول اذا
الظنون **شرح**
كله ظني لانه موجود
فلان الظني يحمل العدم وعلى تقدير عدمه بعدم الموقوف عليه فلزم كونه ظنيا غير
مقطوع به واما كون الفقه موقوفا على ادلته وادلته نص او اجماع او قياس فالقياس
كله ظني والاجماع اختلف فيه وعلى تسليم انه قطعي فوصوله الينا بالظن على انه يجيء
عليه النذور والنص فسمان احاد لا يفيد الا الظن ومتواتر وهو مقطوع المتن
مظنون الدلالة وان اقترن به قراين حتى افاد العلم القطعي بالمعلوم من الدين ضرورة
وانتم قلتم انه لا يكون فقها ومقتضى ذلك ان يكون كل الفقه مظنونا ولا شيء منه
بمعلوم على عكس ما اقتضاه الحد وفي بعض النسخ قيل من باب الظنون اي الفقه وحده
لدلالة الكلام عليه **اصل** قلنا المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى
والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن فالحكم مقطوع والظن في طريقه
شرح مضمون هذا الجواب ان الفقه كله قطعي لا ظني وهذه المقالة
نسبت الى اكثر الاصوليين وحاصل كلامهم ومداره ما قاله المصنف وتقريره بالمثال
ان يقول في الوتر مثلا الوتر يصلى على الراحلة وكل ما يصلى على الراحلة فهو سنة
فالوتر سنة والمقدمة الاولى ثابتة بخبر الواحد والثانية بالاستقراء وهما لا يفيدان
الا الظن فالنتيجة ظنية لتوقفها على الظن وهذا الظن هو الذي اراده المصنف
بقوله والظن في طريقه واكثر الناس اذا وصلوا الى هذه النتيجة وقفوا عندها

واعتقد و[illegible] العصر والظاهر
الاصولي [illegible] يقفراء [illegible] لك لان الذ
فنظروا واوراد ذلك وقالوا، حصلت هذه ا
رسما قياسا اخر [illegible] مقدمتين هكذا الو
فهو مسئة في حق [illegible] نه والمقدمة الا
في نفسه الظن كا
ان الحكم [illegible] في حق كل مجتهد ما اداه
الاجماع لدليل كان حا
نقله الشافعي في الرسالة والغزالي في
النتيجة الموتر سنه في حق من ظ
يضرها وقوع الظن في مقدمتي
الظن انما يضر اذا كان في مقدمة
خارج عنهما ووجود الظن الذ
حسنه انما يفيدنا القطع بوج
او الظن والانصاف بما
القطع فيه واعتقاد وجوب العمل بما ظنه من ذلك دعوى [illegible] ه ممكنة والفقها
نظروا للاول والاصوليون نظروا للثاني ولا مشاحة في [illegible] طلاح ولم يتوارد
اختلافهما على شيء واحد على اني اقول قولهم حكم الله في حق كل مجتهد ما اداه اليه
اجتهاده معناه انه يجب عليه اتباعه ودعواهم الاجماع بهذا التفسير صحيح
وبغير هذا التفسير ممنوع فانا اذا قلنا المصيب واحد والمخطئ معفو عنه
لا يستمر هذا الاطلاق في حقه وان كان بعضهم قال انه سعر التكليف ولكن يجب
حمله على انه يأثم بترك ما ظنه واجبا وبفعل ما ظنه حراما لحراته على ربه بحسب
اعتقاده. واما ان ذلك يصير في حقه كالواجب والحرام في نفس الامر فلا كمن ظن زوجته
اجنبيه فوطيها ولكن ليس اثمه يساوي اثم الزاني وقول المصنف للدليل القاطع على وجوب
اتباع الظن تشير به الى ان الاجماع الذي جعلناه دليل المقدمة الثانية من القياس
الثاني ومنع بعض الناس قطعية هذا الدليل ليس بجيد لانه لابد لنا من دليل قاطع
على اتباع الظن دفعا للتسلسل واثبات الظن بنفسه فلابد من قاطع اما اجماع وحده
واما مع قرائن تحف به بعد القطع وهذا المعنى والتقرير يحصل في كل مسئلة من مسائل
الفقه سواء كان دليلها نصا ام قياسا ام غيرهما مما يفيد الظن وقوله مقطوع
اي مقطوع به ولكنه حذف الجار وتوسع بتعدية الفعل الى الضمير اصل
ودليل المتفق عليه بين الامة الكتاب والسنة والاجماع والقياس شرح قوله المتفق

عليه

[illegible] الاجماع و[illegible] [illegible] لك اما
[illegible] ندي بهم فلذلك [illegible] الامة ووقع في
[illegible] الثاني اطلا [illegible] للاصولي من
[illegible] يقيها شرح [illegible] معناه لافراق
[illegible] له على الفور حيث
[illegible] ه نهي بمعنى الانصاري
[illegible] صولي والحكم على الشيء بالاثبات
[illegible] ت الوجوب مثلا للامر والتحريم للنهي
[illegible] ها او لا وقصد بعدا وجبه
[illegible] بناه على مقدمة وسبعة كتب شرح
[illegible] معناها لاجل ذلك اي لاجل ما سبق
[illegible] اضح متلو بان واسمها ولم يجز
[illegible] ا ان الـ احدها ان
[illegible] ذهب الخليل وسيبويه
[illegible] سن وتحقيق لخسرانهم والثاني ان الاية
وجرم معناه كسب [illegible] لهم علم الندامة فان وما في خبرها على هذا القول في
موضع نصب وعلى الاول في موضع رفع الثالث ان لاجرم كلمتان ركبتا وصار
معناهما حقا وكثيرا ما يقتصر المفسرون على ذلك الرابع ان لاجرم معناها لابد وان
الواقعة بعدها في موضع نصب بإسقاط حرف الجر ك الفرا لاجرم كلمة
كانت في الاصل بمعنى لابد ولا محالة فكثر استعمالها حتى صارت بمنزلة حقا تقول
لاجرم لاتينك ذا الواحدي وضع موضع القسم في قولهم لاجرم لافعلن وانت اذا
تاملت هذه الاقوال لم ينطبق شيء منها على معنى التعليل الذي قصده المصنف وقلنا
والذي يظهر ان التعليل المستفاد مستفاد من ترتيب الحكم على الوصف
ويصحح كلام المصنف بان يقدر فلا جرم انا رتبناه فاضمار الفعل منزلة المصدر ويستغنى عن
ان واسمها ليوافق موافقتها من القرآن او يجعل الفعل منزلة المصدر ويستغنى عن
اضمار والتقدير فحقا ترتيبا والمقدمة بكسر الدال وفتحها وهو اشهر فالكسر
لانها تقدم الناظر فيها الى ما بعدها والفتح لان الناظر تقدمها بين يديه الى مقصوده
هذا في مقدمة الكتاب ومقدمة الدليل اما مقدمة الجيش فلم يحل الجوهري
فيها الا كسر الدال لانها تقدم الجيش ووجه تقديم المقدمة في اول الكتاب
كونه لابد للاصولي من تصور الاحكام والكتب السبعة منها الاربعة التي قدمها

او اسمى
او بنفيهما وكذلك
الحاجة الى تقديم هذ
الذي سبق الى الذهن
رتبناه على هذا وقو
بعد ما فعل والا
لانا فيه وجو
والاخفش فقم

الكلام والامر والنهي والاباحة
الخمسة فهي تتضمنها الكراهة الاولى
المقصود بالمعرفة الثانية والسابع في الا
جملة اصول الفقه اصل اما الم
شرح لما كان متعلقات الاحكام
الاوجه الخاصة الى
الاول في تعريفه الحكم بحسب
شرح لما كان الكلا
او خبرنا تفسير بالخطاب وتقسيمه ا
والخطاب مصدر خاطب يخاطب
خطابا خلاف قال القاضي ابو بك
ولذلك احلنا ان يكون كلام الله تعا
وقته مخاطبة على الحقيقة واحوالا
بما يودعه وصيته ويقال امر
في حد الحكم لان الحكم قديم وع
واي انه يقال في القديم باعتبار ما يصير اليه واذا كان
بعد ذلك عند وجود المامور والمنهي يسمى ان يقال ان حصل اسماعه لذلك كما في موسى عليه
الصلاة والسلام فيسمى خطابا بلا شك والا فلا على قياس قول القاضي واذا سمينا ما
يحصل اسماعه خطابا فلا يخرجه ذلك عن كونه قديما على اصلنا في جواز اسماع الكلام القديم
وفي بعض نسخ الكتاب خطاب الله القديم فكانه راى ان الخطاب يطلق على الكلام القديم
على غير مذهب القاضي وعلى الاصوات والحروف الدالة على ذلك وهي حادثة فقال القديم
ليخرجها وفي بعض النسخ لم يقل القديم نظرا الى ان الخطاب هو الكلام والكلام حقيقة
في النفساني فقط وهو المشهور عند المتكلمين فلا حاجة الى قوله القديم فحصل في الخطاب
قولان احدهما انه الكلام وهو ما تضمن نسبه اسناده والثاني اخص منه وهو ما
وجه من الكلام نحو الغير لافادته واضافته الى الله نحو خطاب غيره والمتعلق
بافعال المكلفين نحو المتعلق بذاته تعالى والجمادات وذوات المكلفين وفعله
تعالى كقوله الله لا اله الا هو ويوم نسير الجبال ولقد خلقناكم والمراد بالمكلفين
من كان بالغا عاقلا ولنا في الصبي خلاف هل هو مامور بالصلاة والصوم بامر الشارع او
بامر الولي وعلى كل تقدير ليس تكليفا لان امر الندب لا كلفة فيه ومن راى انه مامور
بامر الشرع قال في حد الحكم الخطاب المتعلق بافعال العباد ولا يرد عليه المجنون
لانه لم يوجد له خطاب ومنهم من يقول بافعال الانسان لان كلاما فيما يتعلق بهم وان كانت

عندنا

ين المراد الانشائي
م الله تعالى في الازل
دون وجود مخاطب
لى الله عليه وسلم في
ال للموصلي انه مخاطبه
لا يصح ان يوخذ الخطاب
الخطاب وكان الامام

حلالا او حرمت
الحكم يكون صفة
والعبد حادث فمتعلقه
انه اي الحكم يكون
وحرمت بالطلا
ومتابعه الم
ثان وهو ان الحك
عنه فيه فمتى خرج

حطاب من
الاخبار
ا خرج عن حد والمراد بالاقتضاء الطلب
حرما او كراهة
والتخيير الاباحة
عندكم والحكم
لانه يوصف به ويكون
الكلا

شرح
المعتزلة لا يقولون
لوا عليها لانه ادلة
المراة بعد ان لم تكن
تصريح بالحدوث والباقي انه اي
لال وهذا افعل حلالا او حراما
فعله اولي بان تكون حادثة والثالث
بالنكاح فالنكاح عليه في الحل
وايضا موجه الدلوك

شرح هذا سوال
جميع افراد المحدود مانعا من دخول
في اوده خل فيه غير فسد والمراد بالدلوك زوال الشمس
هذا هو الصحيح وقيل غروبها وكل منهما موجب لصلاة وغرض ذكر مع ذلك شرطيه
الطهارة والمراد ان هذه الخمسة احكام شرعيه غير الخمسة الاولى التي تضمنها
الحد واعترف بعضهم بالسوال وزاد في الحد او الوضع اصل وايضا منه
الترديد وهو ناف في التحديد شرح هذا سوال ثالث على قوله بالاقتضاء
او التخيير واو للترديد ينافي التحديد لان المقصود بالتحديد الايضاح والبيان
والمقصود بالترديد الشك والابهام واعلم ان مدلول او اما شك كقولك
جاءني زيد او عمرو واما ابهام كقوله تعالى وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين
واما تسوية كقولك العدد اما زوج واما فرد واما اباحة كجالس الحسن او ابن سيرين
واما تخيير كخذ درهما او دينارا فالشك والابهام منافيان للبيان بلا اشكال
والتقسيم ليس فيه بيان المقسم والحد انما يوتى فيه بما يفيد البيان والتخيير والاباحة
لا محل لهما هنا وفيهما الترديد فلا يدخلان في الحدود اصل قلنا الحادث
التعلق شرح هذا جواب عن الوجه الاول من تقرير المقدمة الثانية
من السوال الاول وهو ان الحكم يوصف بالحدوث فمنع ذلك وقال الحادث انما هو
التعلق فاذا قلنا حلت هذه المراة بعد ان لم تكن حلالا فليس معناه ان احلالها حدث

Dobrudjaca

واما سماه المحصول وفي موضع اخر خلافه وهو الحق
المتعلق حادثا صرورة اخذ التعلق قيدا
قد فرضه وان الاعلام في الازل لا يسمى حكما
ونحن لا نقول به ولا من هذا الا ان يقال
الصلاحية ولكن هذا الاضرورة الى
وان كان التعلق نسبة فهو عندي
بعد ذلك الحل وهو غير الاعلام
لك ان تقول عبدي هذا يوم الخميس قادر
يظهر يوم الخميس وعلى هذا يجب ان يكون
مخالفته في الامس وكان للتعلق ط
قد تناخر **اصل** والنكاح والطلاق
المتعلق بالمعدوم **شرح**
بان الحكم قول متعلق بالفعل لا
عن فاعله وهذا القول صفة
بالمعدوم اذا اخبر عنها مثلا فليس القول صفة
واما كون القديم متعلقا بالحادث فلا يمتنع **اصل** والنكاح والطلاق ونحوهما
معرفات له كالعالم للصانع **شرح** هذا جواب عن الدليل الثالث وهو قولنا
ومعللاته اي بالحادث كقولنا حللت بالنكاح وحرمت بالطلاق فاجاب بان هذه
العلل شرعيه والعلل الشرعيه معرفات لا موثرات وكان الله قال اذا تزوج
فلان فلانة بشروط كذا وكذا فاعلموا اني احللتها له فاذا وجدا النكاح بتلك الشروط
عرفنا الاحلال الازلي ويجوز ان يكون الحادث معرفا للقديم كما ان العالم يعرفنا
وجود الباري سبحانه وتعالى ووحدانيته وليس علة له واسم الصانع اشتهر على السنة
المتكلمين في هذا المثال ولم يرد في الاسماء قوي في الشواذ صنعة الله بالنون فمن
اكتفى في اطلاق الاسماء بورود الفعل يكتفي بمثل ذلك وما ذكره المصنف من الجواب
يحسن ايراده على وجهين احدهما على سبيل المنع ابتدائيا فيقال لا نسلم ان النكاح والطلاق
ونحوهما علل وانما هي معرفات والثاني على سبيل الاستفسار فيقال ان اردت بالعلل
المعرفات مسلم ولا يفيد لك وان اردت الموثرات ممنوع والعلة تطلق بمعنى المعرف
والداعي والموثر والمتكلمون ينكرون الموثر بناء على ان الافعال كلها من الله تعالى وهو تعالى
فاعل بالاختيار لا موثر بالذات فلا وجود للعلة الموثرة هذا مذهب اهل السنة والحكماء وكثير
من المتكلمين غير اهل السنة يثبتها وان اختلف مدركهم وهذا تمام الادلة الثلاثة التي

باحدا لاستقلال والبطلان حرمته **شرح**
طرفين اما بان ملك الانتفاع التي ادعا
ما بالحكم فلا معنى لك الدلوك موجبا الا ان
مانعة الا ان الله سماها بحريم الصلاة ولا
حلان الصلاة واما بان نسلم انها حكم
تاويل وهو ان المعنى بالموجبة افتقا
مثلا بمنزلة جعلك الدلوك
احد معناه اوجبت الصلاة عند الدلوك
كلام المصنف باطن بين الطريقين
صرفهما على الجواب الثاني وهو رجوعهما
احة الانتفاع وفساده لا معنى له الا
له بالصحة وحرمته بالفساد
الصحة ولا يباح الانتفاع حينئذ
المعتمد في تقسيم الصحة وهو
عبارة او العقد بحيث يترتب عليه اثره وهو الغاية
المقصوده منه وغاية البيع مثلا اباحة الانتفاع فان وقع البيع بحيث يكون كذلك
كان صحيحا والا كان فاسدا وبهذا يصح تعليل اباحة الانتفاع بالصحة ويندفع توقف
الاباحة على الخيار والقبض لانه قد ينعقد السبب بحيث يترتب عليه مقصوده
وان يوقف على شرط اذا وجد ذلك الشرط اضيف المشروط الى السبب السابق
اذا تقرر هذا فكون البيع بحيث يترتب عليه حل الانتفاع حكم ليس باقتضاء ولا تخيير
فهو خارج عن الحد ورجوعه اليه بالطريق التي تقدمت في الدلوك وهو ان تقول
الصحة منزله منزله قول الشارع جعلته مبيحا للانتفاع اي معرفا للاباحة والتخيير
المذكور في الحد معناه اباحة الانتفاع عنده وحاصل العبارتين سوابقي هنا نظر احر وهو
ان كون البيع بحيث يترتب عليه حل الانتفاع هل هو معنى الانتفاع شرعي زايد على الايجاب
والقبول وسايرما يعتبر معه او هو تلك الاشياء فقط بغير زيادة او مجموعها يحصل به ذلك
فان كان الاول وهو المشهور عند الجمهور كان دلك المعنى حكما شرعيا مغايرا لدلوك
الدلوك مساويا لجعل الدلوك معرفا للوجوب فلذلك تعينت الطريق الثاني فيه
اذ لا يمكن انكار لزوم ذلك شرعا وان كان الثاني وهو مقتضى كلام بعضهم ساوى الدلوك
من كل وجه وامكن ان يقال حينئذ ان معنى الصحة الاعلام باباحة الانتفاع عند
اجتماع تلك الامور وليست حكما بل اعلاما بالحكم وكذلك ان جعلنا الصحة وقوع البيع

او العباده على وفق الوجه شروع وقلنا
بانى الجواب **صل** ترديد فى اقت
هذا جواب عن السؤال الثالث وبيانه ان
فى احدهما ليس بجواب فان الترديد انما
التخيير فى الفعل او بين الفعل والترك وهاهنا ا
انه لما اسند الخطاب المتعلق بافعال
ليخرج غيرها ويصير الفعل احدهما
المطلق هو الفعل ولا تردد
فلا يحصل بها اخلال فى احدهما والفعل مسا
لمساويه فلذلك قال المصنف ان
فلذلك لابد من الفعل باحدهما
من احدهما مطلقا ولو وجد عبارة تشع
وجوابه وقد خطر لى ان يكون
هكذا الحكم الشرعى هو خطاب الله
الوضع وكون الشئ سببا وشرطا وما عد
يرجع بتاويل الى الاقتضاء والتخيير ام لا يندرج فيه مثل قوله
الله لنبيه رسمه حكم شرعى **اصل** الفصل الثانى فى تقسيمه الاول الخطاب ان
اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وان لم يمنع فندب وان اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة
والا فكراهة وان خير فاباحة **شرح** لما فرغ من تعريف الحكم شرع فى تقسيمه
وحدف قوله وهو من وجوه لانه الكلام عليه والالف واللام للعهود السابق فى حد
الحكم وهذا التقسيم بحسب ذات الحكم والاقتضاء هو الطلب وقابل المصنف الوجود
بالترك ولو جعل موضع الوجود الفعل او موضع الترك العدم لكان احسن من حيث اللفظ
واما المعنى ففيه تسمح على التقديرين لان الترك فعل وجودى فلا يكون قسما للفعل ولا
للوجود ولذلك قال غير المطلوب اما فعل غير كف واما كف وهذا بحسب حقيقة الفعل
عقلا واهل العرف يقابلون بين الفعل والترك المطلقين فالاولى اعتماده فى هذا التقسيم
وعدم التقييد بكونه كفا او غير كف وقوله وجوب صوابه فاجاب فانه الحكم
والوجوب اثر يقول اوجبه الله تعالى ايجابا فوجب وجوبا وكذلك قوله حرمه صوابه
بحرم ووجه الحصر بين **اصل** ورسم الواجب بانه الذى يذم تاركه قصدا مطلقا **شرح** لما ذكر الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة
فى التقسيم المذكور بان له ماهية كل واحد منها فالايجاب طلب الفعل المانع من النقيض
والندب طلب الفعل غير المانع من النقيض والتحريم طلب الترك المانع من النقيض والكراهة

طلبه

حتى يكون اقتضاء
بد ون احدهما مانعا
ين وكل منهما معينا اخص
ج من هذا السؤال
لاقتضاء والتخيير فيقال
يندرج فيه خطاب
اقتضاء ذلك
وجوبا فتزوج

حتى يكون التخيير بين الفعل والترك وذلك ان تجعل
فيهما مترادفان والافعال التى هى متعلق هذا
المكروه والمباح يظهر هناهنا بهذا ذلك
جازما والمندوب طلوب الفعل طلبا غير
المكروه المطلوب الترك طلبا غير جازم
رها خصايصها وبدا بالواجب
الخواص فقوله الذى صفة
الذى يذم تاركه الخرج المندوب
ن الذى يذم بحرج المندوب والمكروه
ك وانما اختار هذا الان الذى
ت الفعل الذى يذم لم يكن جنسا للمحدود
المعتزلة فان عندهم الذم بالعقل
لا بالشرع وقدم شرعا على تاركه
كه وهو قيد ليس فى المحصول
ترك سهوا فانه لا يذم ولا يحرجه ذلك عن الواجب
ولم يقل ذلك لان
مطردا غير منعكس لان ما لا يذم تاركه قد يكون واجبا بان يتركه
سهوا او اطلاق تاركه مع ما فيه من العموم المستفاد من الاضافة يقتضى ان ما لا يذم كل
تاركه ليس بواجب فقيد التارك بالقصد وكل قيد فى الفصل لمزيد المحدود بخلاف
زيادة الفصول فانه ينقض بها المحدود وصار الرسم بهذا القيد مطردا منعكسا اما
اطراده فلان كل ما يذم تاركه قصدا واجب وهذا صحيح وكذا انعكاسه لان ما لا يذم تاركه
قصدا ليس بواجب **فان قلت** الساهى غير مكلف فليس الفعل فى حقه واجبا
فلا يوصف بترك الواجب **قلت** اما ان يكون بنى هذا على راى الفقها فانهم
يقولون الصلاة واجبة على الساهى والنايم ولذلك يحب القضاء عليهما واما ان يفرض
فيمثل سهى عن الصلاة بعد دخول وقتها ووجوبها عليه واستمر سهوه حتى خرج الوقت
فالوجوب قد تحقق وتحقق الترك لا معصية بسبب السهو كمن مات فى اثنا الوقت
كطريان الموت وكذلك اذا طرا النوم عن غلبة وانما حدث فقولى عن غلبة لانه
اذا قصد النوم حيث يحمل عنده انه يستيقظ قبل خروج الوقت وان لا يستيقظ
والاحتمالان على السواء فانه اذا نام يكون قد عرض للفوات فيظهر عصيانه وهذا
قلته تفقيها لهم وجدته فى فتاوى ابى عمرو بن الصلاح رحمه الله واستدل بما جاء فى
الحديث فى العشاء انه نهى عن النوم قبلها وان غلب على ظنه انه يستيقظ قبل خروج الوقت
فالذى يظهر جواز النوم وان يصلى اذا استغرق به النوم على ندور حتى خرج الوقت

٣١

وبحل الحديث على ما سوى ذ[لك] الصوم او عم
م بلا اشكال لهما نام بعد الوقت اما اذا
يعلم من عادته انه [ل]فظ الابعد الوقت
فصل فان قلت [ما] ذ[كرهذا] القيد الذ
فاسدا قلت [ل]عف على شيء وان عدم
او قبل الوقت حتى خرج يقال لي
وهو ذاكرها فقد تركها قصدا وم
انه استيقظ داخل [الوقت] واما
الضد ولم يخطر باله الصلاة فيقال انه لو
بضدها تخيار له او لا يقال ذلك
نظر فان اطلقنا عليه اسم التارك فذ
قولنا الواجب ما يذم على تركه معناه ع
الفعل واجبا عليه فتركه الذي
ابا بكر وغيره من الائمة لتقييد كرو
في الفصل زايد في المحدود كما اشرنا اليه من
به ادخال الواجب الموسع والمخير وفرض الكفاية فان كلا منها قد يتركه قصدا وتركا مقيدا او لا
يذم كما اذا ترك الموسع في اول الوقت وفعله في اخره وترك احد خصاله من خصال المخير وفعل
الاخرى وترك فرض الكفاية وقام به غيره لا يأثم في الصور الثلاثة وانما يأثم في الموسع اذا تركه
في جميع الوقت وفي المخير اذا ترك جميع الخصال وفي فرض الكفاية اذا ترك هو وغيره فانه يقع
حينئذ اطلاق الترك عليه والنوع الرابع من انواع الواجبات وهو الواجب المضيق اطلاق الترك
واجب عليه حيث ترك بلا قيد فشمل كلامه الواجبات الاربعة وهو القيد وقوله مطلقا
قاله صاحب الحاصل وحذف قول الاصحاب على بعض الوجوه لان به يستغني عنه وهم يحملون على
بعض الوجوه متعلق بيذم وفايده هذا الرسم انه اذا لم يرد من الشارع طلب لفعل ولكن ورد
ذمه او ذم فاعله لاجله استدل للتايد لك على وجوبه وآلذم معروف لغة وعرفا فلاجاجه اي
تفسيره والمعتزله فسروه بانه قول او فعل او ترك قول او فعل قول ينبي عن اتضاع حال
الفاعل والاصحابنا هم فيه مشاحات منكلفه واورد المحصول انه يدخل في هذا
التحديد السنه فان الفقها قالوا ان اهل محله اتفقوا على ترك الجهر بالاصرار فانهم يجاربون
بالسلاح وهذا الذي قاله في سنة الجهر اما من الفقها والا من غيرهم من قاله غيره وانما قالوه
في الاذان والجماعة ونحوهما من الشعاير الظاهرة ومع ذلك الصحيح عندهم اذا قلنا بسنيتها
انهم لا يقاتلون على تركها خلافا لابي اسحاق المروزي وحكاه عن هذا القول ما ن القابلة على ما يدل
عليه ذلك من الاستهانه المحرمه لا على ترك السنة **اصل** ويراد فه الفرض

للصلاة لاجل نكسه
نسب اليه فعل هذا المحل
ولا حاجة اليه وهو الاولي
ناسي حين نسيانه لم يكن
واحد وكذلك ان القاضي
ايضا بتاركه وهو قيد
ل لا الاحراج وقصد

قال ابو زيد الدوم
يخصها اسم الفرض مما عرف وجوبه بذ
بنا والذي عرف وجوبه بدليل ظني سمه بالواجب
ان الله قدر قلنا الفرض المقدر اعم من كونه
لما المظنون فتخصيص كل من اللفظين باحد القسمين
واقفته للاوضاع اللغويه ثم زادوا
الاصطلاق في الطرق لم يلزم منه
بين فرض وقراه الفاتحة في
الله تعالى فاقروا ما تيسر منه ثم لم يستمروا
ن فرضا ولم يثبتا بقاطع وقد جاني
دم الحنفية ان لا لون شيء من ذلك فرضا
لبه الصلاه وبه الاصابع والعاقلة
الثابته بالقران فرضا لما ادعوا ان
فصل والمندوب ما يحمد فاعله
معنى الذي قلنا قال في الواجب وان تجعلها كره اي
والعموم المستفاد من النفي في قوله ولا يذم تاركه اعني عن التقييد بقوله قصدا مطلقا
وفي مدح النسخ بمدح مكان يحمد وقد تقدم الكلام في الخطبة على الحمد والمدح ولا بد من
قوله شرعا وكانه لما ذكرها في حد الواجب اكتفى به عن ذكرها في الاربعة مع ارادتها وظن
شيخنا الجزري ان الناسخ اسقطها فالحقها بالاصل **اصل** ويسمى سنه ونافلة **شرح**
من اسمايه ايضا انه يرغب فيه وتطوع ومستحب والترادف في هذه الاسما عند اكثر
الشافعيه وجمهور الاصوليين وقال القاضي حسين من الشافعيه السنه ما واظب عليه
النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة او مرتين والتطوع ما ينشيه الانسان
باختياره ولم يرد فيه نقل وقال المالكيه السنة ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم
على فعله مظهرا له والنافله عندهم انزل رتبة من الفضيلة التي هي دون رتبه من السنة
وللحنفيه اصطلاح اخر في الفرق بين السنة والمستحب والصحيح ما قدمناه اولا لقوله
صلى الله عليه وسلم من سن سنه ولقوله ولكن اسن فانظر كيف جعل السنه بما
يحصل بسببه وهو الذي قاله في الواجب فلا شك في عمومه لجميع ذلك والاصل
المندوب اليه ولكن حذفنا اليه وتوسع فيه فقيل المندوب وفي السنه اصطلاح وهو
ما علم وجوبه او ندبه بامر النبي صلى الله عليه وسلم **اصل** والحرام ما يذم شرعا
فاعله **شرح** بقوله يذم فاعله خرجت الاربعة وكان ينبغي للمصنف على طريقته

ان يقول قصدا لان بعض ذى الشبهة يصفه
الذى يترك نسيانا ويذم عليه والصواب
الواجب المحرم والموسع وفرض الكفاية وليس
المحرم فاصحابنا اتبعوه فى نكاح الاختين والمعتد
الجمع بينهما كما نطق به القران لا احداثهما وله كل
اما احدهما واما كل منهما على التحريم
فى الحرام ولم يحتج المصنف الى ذلك
فقط وانما الحرام المحرم كما انه اقتضى
احدى امتيه فانه يجوز له وطى احداهما
طلق احدى امراتيه وقلنا الوطى يعد
القاضى الافعال الى متماثله ومختلفه ومتضا
جمعا ولا تخييرا كالمؤمن فى مكان وا
والنهى عنهما جميعا وبحرام او ال
وصوره التحريم المحرم صريحا
فان قال لا تفعل كذا او تفعل كذا اسقاطا او
عن كلتيهما وهو فى الثانى اظهر وعلى ذلك قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا وقريب
من هذا الماخذ وان اختلفا فى الصورة قولك ما ضربت زيدا وعمرا محتمل فاذا قلت ولا
عمرا كان نصا فى انه لم يضرب واحدا منهما وعند عدمها لا نص ولا ظهور فى ذلك

اصل والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله **شرح** بقوله يمدح
تاركه خرج الواجب والمندوب والمباح وبقوله ولا يذم فاعله خرج الحرام وليس معنى
المكروه ان الله لم يرد فعله وانما معناه ما ذكرناه وليس هو حسنا ولا قبيحا وفى المكروه
اصطلاحات احدهما الحرام فيقول الشافعى اكره كذا ويريد التحريم وهو غالب اطلاق المتقدمين
حرزا عن قول الله تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام
ذكروا اطلاق لفظ التحريم الذى ما نهى عنه نهى تنزيه وهو المقصود هنا الثالث
ترك الاولى كترك صلاة الضحى لكن الفعل فيها والفرق بين هذا والذى قبله ورود
النهى المقصود والضابط ما ورد فيه نهى مقصود يقال فيه مكروه ما لم يرد فيه نهى
مقصود يقال ترك الاولى ولا يقال مكروه وقولنا مقصودا احتراز من النهى التزاما فان
الامر بالشى نهى عن ضده التزاما فالاولى ما مورد به وتركه منهى عنه التزاما لا مقصودا ○

اصل والمباح ما لا تعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم **شرح** لا بد من الاتيان
بلا بين الفعل والترك وبين المدح والذم وبذلك تخرج الاحكام فان الواجب يتعلق
بفعله مدح وبتركه ذم والحرام عكسه والمندوب يتعلق بفعله مدح ولا ذم فى تركه والمكروه

يتعلق

ارانا فعلا لم يرد فى الشرع فى فعله ما
يحكم بمقتضى ذلك وان لم يكن صيغة طلب
من التقييد بالشرع فى الكل وقد عرض له
الواجب والحرام لان الذم فيهما وكما ان
انتفا الذم الذى هو علامة
مطلقا فقد وذهذا القيد يكون
فيهما وجد فيهما ذم عقلى او
المذكورين فى طرفى الاحكام الثلاثة ثابتا
لق بفعله وتركه مدح ولا ذم
انه لم يوجد فى الشرع مدح ولا
الاشيا قبل ورود الشرع ولذلك
لا فى تركه ولا سع فى الاخرة
كفى فى الاباحة عدم الحكم
ن ان ياتى بقوله شرعا فى طرفى
الفعل والترك جميعا يصح كلام من ان يحمل على انه اراد ذلك فانه محتمل له على اني
اقول ان ما لم يوجد فى الشرع دليل على مدح ولا ذم فى فعله ولا فى تركه صاح بادلة شرعية
وانما اورد عليه فعل غير المكلف كالساهى والنايم والهايم وطرق الاعتذار عنه ما ذكرته
او يقال انه انما سكم فى فعل المكلف **اصل** الثانى ما نهى عنه شرعا قبيح والا فحسن
كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف **شرح** الحكم ينقسم
بذاته الى التحسين والتقبيح وينقسم صفة الفعل الذى متعلقه الى الحسن والقبح
وبسبب ذلك انقسام اسمه الى حسن وقبيح فلذلك رسم الفعل الى ما نهى عنه شرعا وهو
القبيح وما لم ينه عنه شرعا وهو الحسن ومنه يعرف الحسن والقبح والتحسين والتقبيح
واطلاق الحسن على الواجب والمندوب لا شك فيه وعلى المباح فيه خلاف والاصح اطلا
عليه للاذن فيه وبجواز الثناء على فاعله وان لم يومن بالثناء عليه وفعل الله تعالى ن
حسن باتفاق من يعتد لوجوب الثناء عليه وفعل ما سواه من غير المكلف كالنايم
والساهى والبهيمة فيه خلاف مرتب على الخلاف فى المباح واولى بالمنع وهو الذى
اختاره امام الحرمين ولا شك فى عدم اطلاق القبح فى المباح وفعل غير المكلف فاذا
اخرجنا ما عن قسم الحسن كانا واسطة بين الحسن والقبيح واما المكروه فقال امام
الحرمين انه ليس بحسن ولا قبيح فان القبيح ما يذم عليه وهذا لا يذم عليه والحسن ما
يسوغ الثناء عليه وهذا لا يسوغ الثناء عليه ولم نر احدا اعتمده خالف امام الحرمين

نيما قال الاناسا ادركناهم قالوا الخ
تزيه وعباره المصنف باطلاقها يقتضي
الاطلاق باولي من رد هذا الاطلاق بقو
ادراج المصنف وغيره لفعل غير المكلف
غير المكلف لايتعلق به الحكم لان الحكم هو
الفعل الذي هو متعلق الحكم والحسن
وغيره والحسن من هذه القسمه لايتنا
المكلف وغير ما ليس متعلقا
من قسم الحسن المحكوم فيه وان فعل غير ا
من وجه حيث وانما يلزم ان يكون الم
القسيم في الاعم والاخص مطلقا
العالم بحاله ان يفعله وما له وربما
بتفسيرهم اخص شرح
بحاله ان يفعله هذا تفسير
قولك ليس له ان يفعله يقال للعاجز عن
تشديد النكره عنه واذا زجر الشرع عنه والاولان غير متباينين ولا الثالث
لان الفعل قد يكون حسنا مع النهي الطبعي عنه والرابع يصير القبيح مفسرا بالمنع الشرعي
يعني وهو قولنا وانتم لاتقولون به فصار الحد غير كاشف عن مراد لهم واصل هذا ان صفة
الحسن عندهم بالعقل وعندنا بالشرع فلابد لهم من بيانها وذكر الامام تفسيرهم الاخير
ايضا عن ابي الحسين واعترض عليه بانه يجب تفسير الاستحقاق فقد يقال الاثر يستحق المؤثر
اي يفتقر اليه لذاته والمالك يستحق الانتفاع بملكه اي يحسن منه والاول ظاهر الفساد
والثاني يقتضي تفسير الاستحقاق بالحسن مع انه فسر الحسن بالاستحقاق حيث قال الحسن هو
الذي لايستحق الذم فيلزم الدور فان اراد معنى ثالثا فليسمه ثم نازعهم في تفسير الذم
قال وهذه الاشكالات غير واردة على قولنا والمصنف احد معنى الحد الثاني دون لفظه
ومراده ان القبيح هو الواقع على صفة يوجب الذم والحسن هو الواقع على صفة توجب
المدح وفي بعض نسخ المنهاج فالحسن بتفسيرهم اخص وفي بعضها فالحسن بتفسيرهم
للاخير اخص وكلاهما صحيح فان الحسن بتفسيرهم الاخير اخص منه بتفسيرهم الاول
لدخول المباح في الاول دون الاخير والحسن بتفسيرهم الاول اخص منه بتفسيرنا لدخول
فعل غير المكلف في تفسيرنا دون تفسيرهم ولم يتعرض للقبيح ما حاله على التفسيرين
انه بالتفسير الاخير لايقع على غير الحرام وبتفسيرهم الاول هل يختص به فيستوي على التفسيرين
او يقع عليه وعلى المكروه فيكون بتفسيرهم الاخير اخص به كالحسن فيه احتمال والاقرب

الاول

الحكوم وهو شامل العام
لك البتي مطلقا اذا كان
واما ليس للقادر عليه
تا الذم والمدح فالحسن
القادر عليه والعالم
واعترض عليه بان
رعليه امتنع منه واذا كان

حسن اصل للمالك قبل الحكم
الجلد على الزاني فان اريد بالسببية الاعلام
سببا طل لان الحادث لايوثر في القديم ولانه
هو باطل شرح هذا تقسيم اخر
وضع لجعل الزنا سببا
سوب الى الاشعريه ن
بية واختلف الناس
ز باتفاق القايسين واتفق
للحكم لذاته او لصفة
يجب لا لذاته ولا لصفة
والامام وافق الاكثرين
ة الاكثرين في المعنى دون
ق وتسميتها حكما بحث
مه من الامام زيف كلام الغزالي
من ثلاثه اوجه احد
لاحاب قديم والحادث لايوثر في القديم
الثاني ان الزنا قبل الجعل لم يكن موثرا فان بقي بعد الجعل كما كان وجب الا يصير موثرا
وان لم يبق كان اعداما لتلك الحقيقه والشي بعد عدمه لايكون موثرا الثالث
انه لو جعل الزنا علة فالصادر بعد الجعل اما الحكم فالموثر في الحكم هو الشارع
فلم يكن الزنا موثرا واما شي يوجب الحكم فيكون الموثر في الحكم وصفا حقيقيا وهو
قول المعتزلة في الحسن والقبح وهو باطل وان لم يكن الحكم ولا ما يوجبه فهو محال
لان الشرع لما اثر في شي غير الحكم وغير مستلزم للحكم لم يكن لذلك الشي تعلق بالحكم
اصلا والمصنف اقتصر على الاول واحد اقسام الثالث لانها صفوة الكلام قال
سراج الدين ولقايل ان يقول على الاول لعلم اراد واجعل الزنا سببا
لتعلق الحكم به وعلى الثاني انه يجوز بقا الحقيقة مع طريان صفة الموثر وعلى الثالث
الصادر من الشارع الموثريه وهي غيرهما ولها تعلق بالحكم ولك ان تقول على الاول
ان التعلق قديم فالسوال محاله وعلى الثاني ان الموثر به نفسه والموثر لابد ان يشتمل
على صفه حقيقية لاجلها يصدر الاثر عنه والموثر به بدون ذلك محال وعلى الثالث
ان الموثر به بدون صفه حقيقية محال لما سبق ومعها يوافق قول المعتزله وكلام
الامام يرشد الى هذا فانه قال ان كان الصادر ما يوجب الحكم كان الموثر في الحكم
وصفا حقيقيا فانه خل في قوله ما يوجب الحكم الموثر والموثر به ولذلك لم يقل كان وصفا

حقيقتا بل قال كان امر ي
المعتزله فاستوعبه كلامه الاقسام وسمى الخ
موثرا بذاته او بصفة قايمة به او لا يعقل
نفسه باقدار الله تعالى له وخلقه له ما يقتضى
او بصفة ذاتيه فاصحابنا ينكرون د
لا يحاسون من القول بما
هنا فى الحكم بالسببية و
انه تبتنى على ان للفعل
مع احماعهم على القول بالحس
لذاته يكون حسنا او قبيحا
اليه المصنف ويلزم من
من طريق الاولى لما سلكه
فى الصفه لانه قد لا يوافق
فى الوجوه والاعتبارات فا
لذهبه نكاح زوجة زنا فيحس بالاولى و

المتكلمين لا
المذهبين وان وجب
العبادة لذكر الخلاف و
على ما اقتضاه كلام الخاص
وعند الفقها كونه بحيث
هو الذى يترتب اثر
والمقابل الفاظ مترادفه و
البطلان والصحة حكمان شرعيان ويكون الحكم تارة بالصحة وبان بالبطلان وقد
تقدم الكلام فى رده الى الاقتضا والتخيير او فى كونه زايدا عليه وخالف ابن الحاجب
الجمهور فقال ان الصحه والبطلان او الحكم بهما امر عقلى وقال فى المنتهى للقول
بان الحكم بالصحة والبطلان حكم شرعى بعيد وحجته ان الموافقة امر عقلى وقد
فسرنا الصحة بها واورد عليه ان العقلى لا مدخل للشرع فيه وهذا الشرع
فيه مدخل فتسميته شرعيا غير بعيد وفهمه بعض من شرح كلامه انه لا يطرد ن
قوله فى صحة العقود لان ترتب الاثر ولا يبعد طرده لان الصحة ليست ترتب
الاثر حيث يترتب الاثر عليه ومعنى ذلك وقوعه على وجه مخصوص وذلك امر عقلى
لكن تسميته شرعيا باعتبار ان للشرع مدخلا كما قلنا فى العبادات واعلم ان الامام وابا
ومنهم المصنف انكروا كون الصحه حكما زايدا على الاقتضا والتخيير وانكروا الحكم ن
بالسببية كما سبق فى الموضعين فلم يبق للصحة معنى عندهم فى العقود الا اباحة
الانتفاع وهو شرعي ومن تفسير الصحة بكونه مبيحا للانتفاع يلزمه ان يوافق الغزالي
فى الحكم بالسببيه او يقول انها عقليه وحكم القاضى مثلا بصحة عقد انما يصح
اذا قصد المعنى الشرعى لانه الذى ينشيه القاضى بخلاف الامر العقلى وليس للقاضى
ان يحكم الا بما يصح ان يكون حكما من الشارع من اقتضا او تخيير او خطاب وضع ان

ان الفعل
سارات وهو الذى اشار
م فى الصفة وفى الذات
المعتزلة مما سلكه الامام
ت والصفه الحقيقية ويوافقهم
راد بالوجوه ان الوطى مثلا

فصل الرابع الصحة استباح

الغايه وبازايها البطلان والفساد وغايه العبادة موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط
القضا عند الفقها فصلاة من ظن انه متطهر صحيحة على الاول لا الثانى **شرح**
تفسير الصحه باستباح الغاية جيد من جهه لونه شاملا للعبادات والمعاملات ان
الاولى فى تحرير العبارة ان يقال كون ذلك الشى يسمى غايته فان استباح الغاية تقضى
حصول السعيه وقد سوقف على شرط كالعقد فى زمن الخيار وكونه يسمى الغايه صحيح
وان توقفت السعيه على شرط لان معناه ان هذه الحيثيه وبهذا فسر المتكلمين جيد لان
الصحة فى اللغة مقابلة للمرض وعلى هذا النحو ينبغى ان يكون فى الاصطلاح فما وافق
الامر لا خلل فيه فيسمى صحيحا وجب قضاؤه ام لم يجب وما لم يوافق الامر فيه خلل
فيسمى فاسدا والخلاف بين الفريقين فى التسميه ولا خلاف فى الحكم وهو وجوب القضا
على من صلى ظانا الطهاره فتبين حدثه اذا كانت الصلاة فريضة وتسمية الفقها اياها
فاسده ليس لاعتبارهم سقوط القضا فى حد الصحة كما ظنه الاصوليون بل لاشتراط
الصلاة الطهارة فى نفس الامر والصلاة بدون شرطها فاسدة ولا مامور بها بل هو
ظن انه متطهر ورتب عليه الحكم بمقتضى ظنه وامره ظاهرا بها كامر المجتهد المخطى
بما ظنه وغايته انه سقط عنه الاثم واما انه بالماموربه فلا وقولهم ان المامور به
صلاة على مقتضى ظنه ممنوع بل صلاة على شروطها فى نفس الامر ويسقط عنه الاثم بظنه
وجودها وقد رايتا الفقها قيدوا فقالوا كل من صحت صلاته صحت معه عن القضا

والعقود فانها ان وقعت [illegible] كانت صحيحة وان وقعت
على غير ذلك الوجه كانت [illegible] لها الا وجه واحد وهو اذا
جعلنا اسم الصلاة موضوعا للصحيح والفاسد ظاهرا واما اذا قلنا هو موضوع
للصحيح فقط ولا يطلق على الفاسد الا مجازا فانه لا يكون لها الا وجه واحد
فكانهم نظروا الى المعنى الاعم الموجب للاطلاق المجازي وجعلوه مورد التقسيم
الى الصحيح وغيره ولا يرد هذا السوال في الاجزاء للانقسام الصحيح الى مجزي
وغير مجزي كصلاة المتيمم في الحضر ونحوه وعند ابي حنيفة رحمه الله كل صلاة
وجب قضاؤها لا يجب اداؤها وكل صلاة لا يجب اداؤها لا يجب قضاؤها
فسوى عنده الصحة والاجزاء ويكون انقسام العبادة اليهما بالاعتبار الاخر

اصل الخامس العباده ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل
فاداء والا فاعادة ان وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء وجب
اداؤه كالظهر المتروكه قصدا او لم يجب وامكن كصوم المسافر والمريض او
امتنع عقلا كصلاة النائم او شرعا كصوم الحايض **شرح** هذا تقسيم
اخر للعبادة التي هي متعلق الحكم ويصح جعله تقسيما للحكم من جهة ان الامر قد
يكون بالاداء وقد يكون بالقضاء وقد يكون بالاعادة وقوله العباده يشمل الفرض
والنفل فكل منهما اداء كان موقتا يوصف بالثلاثة وزعم بعضهم انه لا يوصف
بشئ من الثلاثة الا الواجب وزعم بعضهم ان القضاء لا يوصف به الا الواجب
وكل ذلك خلط والصواب ان الواجب والمندوب كل منهما يوصف بالاداء

اصل واحكم [illegible] ف فقط وما يعلمون سقوط
ورد بان القضاء حينئذ [illegible] الاسم اسمه اسم غريب من معنى
القضاء والعلة غير المعلول [illegible]
الصحة ذكر معها ولم يفرده بتقسيم ولكن الصحة اعم فانها تطلق في المعاملات
ولا تطلق الاخرى في المعاملات وقوله الاداء حمله على الاداء اللغوي لان الاحراز
كما يكون في الاداء يكون في القضاء والاعادة فلو قال الفعل كان احسن والضمير في به يعود
يعود على الاداء وما اورده من ان القضاء اذا لم يجب لا يقال سقط صحيح وهو وارد على
من حد الصحة بسقوط القضاء ايضا وما اورد من تعليل سقوط القضاء بالاحراز
تبع فيه الحاصل وغيره المحصول لانا نعلل وجوب القضاء بان الفعل الاول لم يكن
محرزا والعلة مغايرة للمعلول وظن بعض الناس انه انقلب عن الامام وكان الباجي
يقول انها احدى عقد المحصول وصح عليها انه لو ادعى تعليل سقوط القضاء
بالاحراز منعه الخصم وقال هذا عين النزاع فاخذ مقابلتها واياما كان فقد اورد
عليه ان العلة قد تكون لشئ وقد يكون لحكم به كما اذا قلت لهذا انسان وسلم
له حملت عليه بذلك فيقول لانه حيوان ناطق فالمغايرة هنا بين العلة وحكمك لا بينها
وبين المحكوم به وهنا الاحراز علة لحكمنا بسقوط القضاء لا لسقوط القضاء نفسه
وليس هذا بالقوي وفي المحصول ايراد ثالث وهو انه لو اتى بالفعل عند اختلال
بعض شرائطه ثم مات لم يكن الفعل محرزا مع سقوط القضاء ولك ان تمنع سقوط
سقوط القضاء هنا بل سعي في ذمته ان كان مفرطا وقول المصنف لعدم الموجب
يعني ان القضاء انما يجب بامر جديد بعد خروج الوقت اذا تزل ولم يوجد

والاعادة والقضاء ووصفهن
والقضا انواع للايقاع لا للوقوع لكن لك ان
الفاعل ففعلها وايقاعها ذاتها ووقوعها
عندي في تفسيره انه الزمان المنصوص عليه لفع
تارة يعين الامر وفيه كالصلاة الخمس وتوا
فان جميع ذلك قصد فيه زما
وان كان الامر يدل على الزمان
ليس مقصود للشارع ولا
يسمى غير موقت وسواقلنا في ال
فدل على ذلك قرينة كانقا
هو الفعل من غير عرض الى الزم
لمصلحة اقتضت تعين ذلك الو
قصد الفعل فالقسم الثاني لا
وقت له وينبغي ان يوصف بالا
القسم الاول فانه لا وقت له والامر با
سببه ولكنه ليس وقتا معينا من حيث هو
حال الحول كل هذه واجبات فوريه غير موقته وكذا الواجبات على التراخي بلا حد
وقد اطلق الفقها على الحج الادا متى اوقع حجة الاسلام في عمره والقضا في صورتين احداهما
اذا قضى عنه بعد موته والثانيه اذا حج العبد وافسد حجه ثم عتق فحج عن حجه
الاسلام ثم عن القضا وعندي ان الطلاقهم الادا والقضا في ذلك بطريق المجاز فان
الحج في القسم الثاني الذي لم يقصد فيه غير الفعل وان وسع فيه مدة العمر عندنا

مقتضى اطلاقات الفقها ومقتضى كلام الاصوليين القاضي ابي بكر في التقريب
والارشاد والغزالي في المستصفى والامام في المحصول ولكن الامام لما اطلق
ذلك ثم قال انه ان فعل ثانيا بعد خلل سمي اعادة ظن صاحبا الحاصل والتحصيل
ان هذا تخصص للاطلاق المتقدم فقداه وتبعهما المصنف فانه كثيرا ما يتبع
الحاصل وليس لهم مساعد من اطلاقات الفقها ولا من كلام الاصوليين فالصواب

شروع في الصلاة ثم افسدها ثم صلاها في
ماخذه في ذلك انه لما شرع فيها تعين ذلك
ولم يبق لها وقت شروع وانما بقي وقت استدامة
فعلها بعد ذلك الا قضا لان وقت
الشروع كما ان المغرب عند العرا
امة فاد اخرها مقدار الشروع
ي حسين ومع ذلك هو مردود
ه يجوز الخروج من الفريضة
ي ان تعيين ذلك الوقت بالشروع
افاد قة المغرب وما ذكرناه
عد الاداء فانه قال بالقضا وعدم
اقلنا بقول القاضي حسين فلو دخل
ال القاضي يكون قضا فان قال
ولم ار احدا من الاصحاب تعرض له
ان قال انه يصيرها ظهرا فيعيد
فاعادة اي وان سبقت باد المختل فاعادة ومقصوده بالمختل ما فقد ركنا او شرطا
هكذا صرح به القاضي ابو بكر فمعنى المختل الفاسد فالاعاده على قول المصنف فعل مثل
ما مضى فاسدا في الوقت وقد اورد على هذا بان الثاني صحيح فليس مثلا للفاسد ويجاب
بانهما في الحقيقه الموصوفة او مجازا ولو صلى في اول الوقت صلاة صحيحة ثم صلاها
في الوقت اما على وجه الكمل من الاول او على خلافه فكلام الاصوليين يقتضي انها تسمى
اداء وقضاء حقيقة واما تسميه الاعادة فلا ممتنع وهذا هو الذي وعدناه من قبل
يخرج من هذا ان الاعادة فعل مثل ما مضى فاسدا كان الماضي او صحيحا اداء او غيره فبين
الاداء والاعادة عموم وخصوص من وجه ينفرد الاداء في الفعل الاول وينفرد الاعادة فيما
اذا قضى صلاة وافسدها اعادها في الحج كما صورناه ويجتمعان في الصلاة الثانيه
في الوقت على ما احرناه خلافا للمصنف ومن وافقه وكذا يكون بين الاعاده والقضا عموم

وخصوص من وجه وقد تكم
فيسمى القضا الاول اعاده ان القضا امر جديد
قضا للشابه بعان الاعاده تستدعي من المماثله اكثر
دار وقت وجد فيه سبب وجوبها فقضا موافق لقول
وجد سبب وجوبها الا دامع انه لم يوجد الاد
وان قول الفقها بقضا الروات
الواجب والمندوب فليتبين ان
اعني تقدم السبب بد كرفي شي
سبب الاتي بها ويعني بالسبب
مانع من ترتب حكمه عليه ام لا وم
السبب اصلا لم يومر بالقضا فلذ
والنايم يقضي لوجود السبب الذي
السبب اصلا فلا يومر بالقضا
فالطهان انه يستحب له قضا
الشرع والحايضة تستحب لها بعد الطهر قضا
اهلا للصلاة فلم يوجد سبب الوجوب والمجنون سقوط القضا في حقه رخصه لانه انما
سقط عنه تخفيفا الثاني ما يد كرفيه تقدم السبب تسميه القضا فقد اقتضى
كلام الامام انه لا يسمى قضا الا اذا وجد السبب فيقتضي هذا ان الطفل لو اراد ان
يقضي ما فاته في طفوليته لا يسمى ذلك قضا ولا يصح قضا ان صح صح نفلا مطلقا وهذا
صحيح لان القضا يستدعي تقدم امر وفوات فمتى لم يوجد استحاله هذه التسميه فقد
جوز ان الاداء فعل العباده في وقتها والقضا فعل العباده خارج وقتها ولا حاجه الى قيد
اخر انه متى لم تتقدم سببها لا يكون المفعول بعد الوقت تلك العباده لم يعزها والاعاده
فعل العباده مرة بعد اخرى اذا كانت اوقضا او غيرهما وقولنا فعل العباده يعني به
الواقعة فخرج به انشا التطوع بحج بعد حج الفرض او صلاه مطلقه بعد الفريضة
والراتبه وظهر ان الاعاده تدخل في جميع العبادات والاداء والقضا يدخلان في الموقته
فقط وكل عباده موقته يصح وصفها بالاداء والقضا الا الجمعه فانها توصف بالاداء ولا
توصف بالقضا لانها لا تقضى واورد على هذا انه لا يوصف بالشي الا ما امكن وصفه
بضده كما لا جزاء الصحة لا يوصف بهما الا ما امكن وقوعه غير مجزي وغير صحيح فكيف يوصف
الجمعه بالاداء ولا تقع غير مودات والجواب من وجهين احدهما منع تلك القاعدة
على الاطلاق فقد توصف بالشي ما لا يوصف بضده واما خصوص الاجزاء والصحة اقتضى ذلك
والثاني ان الجمعه تقضى ظهرا وبين الجمعه والظهر اشتراك في الحقيقه فقبلت الوصف

بدل

[illegible] فاسدا
[illegible] فساد وبقي من الاقسام
[illegible] صدقة الفطر في رمضان فلا يوصف
[illegible] وقتها لا يوصف بقضا ولا اداء مع فسادها
[illegible] بالمسافر والمريض ليبين انه لا فرق بين ان
[illegible] كالمرض وسيجي ان شا الله تعا
[illegible] مع الفقها القايلين بانه يجب
[illegible] اي الفعل فان النايم يمتنع منه
[illegible] لذلك الا ثبوتها في ذمته
[illegible] الفقها يطلقون التكليف
[illegible] معنى ان عليه فيها سهي عنه
[illegible] يقال له اذا نسيت او نمت
[illegible] وها والثالث على الفعل الذي
[illegible] اذا حضرها وفعلها وهو غير
[illegible] من اصطلاحهم فايده توجب رفع

كما يقول
على ثلاثه معان ا
او نام فرضا وانا كا
في وقت لو كنت ذاكرا
يجوب سنا بالواجب كما
المستطيع ويطلقون التكليف
الخلاف بين الفريقين في المعنى و
ولا يصح وامكانه من المسافر فوق صحته والاعتداد به لم يخالف فيه الا الظاهرية
فقالوا انه لا يجزيه لقوله فعده من ايام اخر وهم يحجون بالاخبار التي تدل
على الصوم في السفر في رمضان ومعنى الاية فافطر فعده من ايام اخر
ولو ظن المكلف انه لا يعيش لما اخر الوقت يضيق عليه فان عاش وفعل في اخره فقضا
عند القاضي اداء عند الجمهور اذ لا عبره بالظن البين خطاوه

[illegible] ومتى لم يتقدم
[illegible] السبب والوجوب
[illegible] والطفل لم يوجد في حقه
[illegible] ولو ان المميز ترك الصلاة ثم
[illegible] ان تكلنا كان ماموراباما
[illegible] سقوطها في حقها عرعه فليست

اصل السادس الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصه كحل الميتة
للمضطر والقصر والفطر للمسافر واجبا وندبا واباحة والافضل
الرخصه باسكان الخا ومنهم من ضم الرا التسهيل فرخصه الله تسهيلا على عباده
هكذا يقتضيه كلام اهل اللغة وهو يقتضي ان الرخصة من اقسام الحكم كما اقتضاه
كلام المصنف لا من اقسام متعلقاته كما اقتضاه قول غير الرخصه ما جاز الاقدام عليه

شرح

اصل

شرح

مع قيام المنع ولم ارتضه من
منه ويناسبه قول بعض الاصوليين انها التيسير
وان احفظ هذا الورق الاني الثلاثي المجرد لفظ
وهو يكون للفاعل وللمفعول فان ثبت هنا فقياس
عزم او المرخص فيه وذكر الامام ان الرخصة ما جاز
الحد وهو المعازر الجايز
المانع وبعضهم بكونه لضرورة او
حالة جعلته احرا من
لانه فاعله كلية وقولنا مع قيام
على من قبلنا وسمحت في شرعنا
المصنف على خلاف الدليل هو معنى
في بعض الاحوال فيخرج به التحصيل
كحل الميتة لو قال كالاحلال لكان
هذا التسمح ومن يفسر الرخصة
والفطر لك ان تعطفهما على حداي وكالقصر وعلى
ومندوبا ومباحا احوال اما من قوله فرخصة واما من حل ان لم يعطف عليه ويكون قد
استعمله في القدر المشترك بين الثلاثة واما ان يتعدد صاحب الحال كتعددها فقد
كحل الميتة للمضطر واجبا والقصر مندوبا والفطر مباحا واعلم ان الايجاب والندب
واستوا الطرفين او رجحان احدهما امر زايد على معنى الرخصة لان معناها التيسير
وذلك يحصل بجواز الفعل او الترك مرخص في الحرام بالاذن في فعله وفي الواجب
بالاذن في تركه وادلة الوجوب والندب وغيرهما توخذ من ادلة اخر ولهذا
اقتصر الاصحاب العزيز على الجواز في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم
عليه وقوله واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة
بل اقتصر كما تراه على نفي الاثم والجناح ولم يصرح بالاذن فعلمنا جواز رفع الاثم والجناح
وانما يكون القصر مندوبا واذا بلغ سفره ثلاثة ايام واباحه الفطر قد يكون مع رجحانه اذا
كان المسافر يجهده الصوم وقد يكون مع مرجوحيته اذا كان يطيقه وتسهل عليه
وقوله والا فعزيمة اي وان ثبت لا على خلاف الدليل او على خلاف الدليل لكن ليس
لعذر على وجه التيسير فعزيمة سواء كان واجبا او مندوبا ام مباحا ام مكروها
ام حراما من جهة انه عزم امر اي قطع وحتم سهل على المكلف او شق ما خوذ من العزم
وهو القصد المصمم والعزيمة مصدر عزم وفي ايضا قسم من اقسام الحكم لا من اقسام
الفعل الذي هو متعلقه وقول غيره العزيمة ما جاز الاقدام عليه لاجل قيام المانع منه

واحدا او
فستدعي محلا
على الترك فاذا الو
وتلك معرفات وعن
عليه من غير تعيين وعن
فعلها شرح قو
سبع مسايل والامام ذكرها بعينها في باب الاوامر في القسم الثاني منه في المسايل المعنوية
وجعل المسايل الثلاث الاولى في اقسام الوجوب لانه بحسب المامور به ينقسم الى
معين ومخير وبحسب وقت المامور به ينقسم الى مضيق ومتوسع وبحسب المامور بنقسم
الى واجب على التعيين وواجب على الكفاية وجعل المسايل الاربع الاخر في احكام الوجوب
ولو فعل المصنف كذلك كان احسن وكان عذر في ذلك ان المخير والموسع وفرض الكفاية
مما وقع الكلام فيه وفي تحقيق عروض ذلك للواجب محل البحث في ان الوجوب هل يعرض
له ذلك اولا وهو حكم له وبعد ثبوت هذا الحكم تصير الثلاثة المذكورة اقساما للوجوب
الذي هو قسم من اقسام الحكم فصح كل من الاعتبارين وقوله بمعين يعني معين النوع والا
فالتعيين الشخصي لا يتعلق الوجوب به لان المشخص دخل في الوجود وما دخل في الوجود
لا يصح التكليف به فمراده بالمعين المعلوم المتميز وقوله وقد يتعلق بهم اشارة
الى ان المختار ان الواجب واحد لا بعينه ونقل القاضي اجماع سلف الامة وايمة
الفقها عليه خلافا لكثير من المعتزلة وقوم من نواب الفقها المتبعين لهم على بدعتهم
في قولهم ان الكل واجب وحرر بعض المتاخرين معنى الابهام في ذلك فقال ان متعلق
الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال ولا تخيير فيه ومتعلق التخيير خصوصيات
الخصال ولا وجوب فيها وعندي زياده تحرير اخرى وهو ان القدر المشترك يقال
على المتواطي كالرجل ولا ابهام فيه فان حقيقته معلومة متميزة عن غيرها من الحقايق

ويقال على ا[illegible] بين شيئين او اشياء
الا الحقيقة التي هي مسمى الوجوب والثاني فقد
بعينه وان لم يعين ولذلك سمي مبهما لانه ابهم عل
متعلق بخصوصياته كالامر بالاعتاق فان نفس الاعتا
فلا تعلق للام بالخصوصيات لا على التعيين ولا على
ولا يأتي فيه الخلاف والكلام الذي
فلذلك وقع الخلاف فيه واجمعت
ما قلناه وما حكيناه عن المتاخرين
وهو تبيين ان ذلك القدر المشترك
امور معينة انما قيد بقوله معينة
المشترك بينها من غير نظر الى الخصو
كلامنا فيه واما ان ينظر الى الخصو
العلم بها ونحن نريد انا هنا بالمعينة
صون المسلة وخصال الكفارة
فانها مخيرة فيها وكذا ما هو على التخيير من كفارا
للامامة يعني اذا اسر الوقت عن امام وهناك جماعة يجب واحد وكذا قاله غيره وهو صحيح
الا انه من القسم الاول الذي قلنا ان الوجوب فيه متعلق بالقدر المشترك من غير
نظر الى الخصوصيات كاعتاق رقبة فمنعي ان لا مثل به وجماعة من اصحابنا ومن
المعتزلة ذكروا امثاله من الواجب المخير من الخصلتين جميعا والصواب ما قدمته
نعم في اهل الشورى الذين جعل عمر رضي الله عنه الامر فيهم ونحو يتعلق الامر باعيانهم
فحسن ان يكون مثالا للواجب المخير وقول المعتزلة ان الكل واجب على المعنى
المذكور ما حدهم فيه ان الحكم مع الحسن والقبح فاحاب متى مع حسنه احاط به فلو كان
واحد من الثلاثة واجبا والاثنان غير واجبين لخلا اثنان عن المقتضي للوجوب فلا بد
ان يكون كل واحد بخصوصه مشتملا على صفة تقتضي وجوبه وكل منها يقوم مقام الاخر
فوصف كل منها بالوجوب والتخيير معا وتحقيق هذا الكلام انما صح ان المشتمل على الحسن
المقتضي للوجوب هو احدها لا خصوص كل منها فلذلك كان معنى كلامهم ايجاب احدهما على
الابهام وانما قصدوا الفرار من لفظ يوهم ان بعضها واجب وبعضها ليس بواجب
وانه لا يجوز التخيير بين الواجب وغيره واصحابنا لا يراعون الحسن والقبح ويجوزون التخيير
بين ما يظن ان فيه مصلحة وبين ما لا مصلحة فيه ومع ذلك لا يقولون بوجوب واحد
معين وانما قالوا بوجوب احدهما من غير تعيين لانه مدلول لفظ الامر ومدارهم في
اثبات الاحكام عليه فاذا نظرنا الى مجرد ذلك لم يكن فرق في المعنى بين مذهب اصحابنا

ومذهب

[illegible] المصنف واذا دققنا
[illegible] ان يراد مع القدر المشترك الخصوصيات
[illegible] احدهما ان يكون الواجب القدر
[illegible] كل خصلة واجبة على تقدير ان لا يفعل غيرها
[illegible] والاوجب الى كلام الفقهاء الثاني
[illegible] فيه الاول لا غير وقول المصنف
[illegible] فيه لظهور معنيين يمكن ان
[illegible] الاول وهو تعلق الوجوب بالقدر
[illegible] قواعدنا يصح ذلك وغيره وهو
[illegible] المعنيين قاعدة لكن يظهر اثر
[illegible] الواجب واما على المعنى الاخر
[illegible] وقوله قيل الواجب معين
[illegible] المعتزلة وروي عن المعتزلة عن
[illegible] قيل فيه قليل واما المعتزلة
[illegible] تعلق الوجوب بالجميع ذلك فصار معنى يرد عليه
واما روايه اصحابنا له عن المعتزلة فلا وجه له لمنافاته قواعدهم وقوله ورد بان
التعيين محل ترد ذلك الواحد اي لان الواجب لا يجوز تركه والتخيير يكون اي يجوز
الترك ضرورة فلا يلزم التعيين ولا يلزم التخيير لامتناعهما فالملزوم ان وهما التعيين والتخيير
لا يمتنعان لانهما لو اجتمعا لاجتمع لازمهما لانه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم
والتخيير ثابت بالاتفاق في الكفارة فانتفى التعيين وقوله قيل يحتمل ان المكلف يختار
المعين او يعين ما يختاره او يسقط بفعل غيره يعني وعلى كل من الاحتمالات الثلاثة لا ينافي
التعيين والتخيير اما في الاول فلان التعيين في نفس الامر والتخيير في الظاهر واما الثاني
فلان التخيير قبل الاختيار والتعيين بعده واما الثالث فلانا نمنع ان الواجب
لا يجوز تركه بغير بدل وقوله واجيب عن الاول بانه يوجب تفاوت المكلفين فيه
اي اذا اختار بعضهم الاطعام وبعضهم الكسوة وبعضهم الاعتاق ويكون الواجب
على كل منهم ما اختاره معينا عند الله وهو خلاف الاجماع الاجماع العلماء على ان حكم
الله في كفارة اليمين واحد بالنسبة الجميع وعن الثاني بان الوجوب يحقق قبل اختياره
والالما تم تركه فاما ان يكون معينا او مخيرا وكان معينا عاد الكلام والابطال قولكم
وعن الثالث بانها ان بالواجب اجماعا يعني به القدر المشترك بين قولنا ان ما فعله
هو الواجب او ادى به الواجب لانه في ضمنه وعلى كلا التقديرين لا يكون الواجب
خارجا عنه فلا يسقط بفعل غيره وليس كالسنة المجزي عن الفرض ولا كبدل المجزي

عن المبدل وقوله قل ان اتى بالكل
او بكلا فالامتثال اما بالكل اي المجموع فالمجموع واجب
وان كان الامتثال بكل واحد فتجتمع موثرات على اثر
الاثر عن غير مع احتياجه فلو اجتمع موثران على مؤثر
ان يقع بهما وان لا يقع بهما فيجتمع النقيضان وان كان
له لان كل موجود معين فالس بمعين
الثلاثة تعين الرابع وهو ان الامتثال
به هو المامور به وايضا الوجوب
معينا وليس المجموع ولا كل واحد و
اي بالجميع فان اثبت ثواب الواجب
يتاب الاعلى واحد معين وايضا اذا ترك
يلزم سبق فلا عاقب الا على ترك واحد
وقوله واجيب عن الاول بان
فلا يلزم اجتماع موثرات على اثر وا
كافر العالم للضاع وهذا الجواب يحمل امرين
على الاسدلال فقط من غير بيان ما يعتقده في ان الامتثال بماذا وكانه يقول دليلك لا يصح
ان الواجب واحد معين لاحتمال ان يكون الواجب كل واحد ويكون الامتثال
بكل واحد ولا يلزم اجتماع موثرات على اثر واحد وهذا اذا فسرنا الامتثال
بفعل الواجب فانه يلزم عليه ان ما يقع به الامتثال واجب ويكون الجواب
على هذا اجدليا والجواب الحقيقي ان الامتثال بواحد لا بعينه وهو موجود في ضمن
كل واحد والثاني ان يكون جوابا تحقيقيا فان الامتثال معناه اما فعل متضمن مثل المامور
به اذا جعلناه افعالا من المثل الذي هو الشبه واما الانتصاب والقيام لادا
المامور به اذا جعلنا من مثل على وزن ضرب اي انتصب وعلى كلا التقديرين لا يستلزم
ان يكون الممتثل هو الواجب بل ان يكون الواجب يحصل به ولا شك ان الواجب
حاصل في هذه الصورة كل واحد لتضمنه له وقصده به فيكون الامتثال بكل واحد
وبالمجموع ايضا لتضمنه الواجب وهو واحد لا بعينه او يكون الامتثال بكل واحد
وكل واحد واجبا على معنى ما قدمناه عن الفقها فيصير جوابا تحقيقيا على المذهبين وفي
الوجه الاول وهو جواب جدلي على المذهبين وقوله او بواحد غير معين
ولم يوجد جوابه ان غير المعين له معنيان احدهما المفيد نقيد عدم التعيين
وهذا هو الذي لم يوجد والثاني احدهما لا بقيد التعيين وهذا موجود في ضمن
المعين وهو المقصود هنا فقوله ولم يوجد ممنوع وهذا جواب تحقيقي عن

المعين

محرم وهو ا
الواجبات المعينه
يستحق العقاب على ترك
فعل الاخر وقال بعضهم في ا
ثوابا ويستحق على الترك عقاب ا
وما قاله في الثواب مراده به الثواب على الواجب وما عداه تطوع بيان عليه ثوا
التطوع وبهذا يعلم ان الخلاف في الثواب خلاف في انه اذا فعل الجميع ما الذي يقع
واجبا وحكى القاضي قولا ثالثا ان الذي يقع واجبا هو الاقل لانه اسرع واسق
على النفس ورد عليه بانه قد لا يكون كذلك ويحمل عندي قول رابع وهو انه لا يثاب ويعاقب
الا على احدها لانه الواجب على قولهم وهذا الخلاف شبيه بالخلاف فيما اذا طول الطمانينة
في الصلاة او مسح جميع الراس في الوضوء هل يقع الجميع واجبا او لا وبه يعلم ان محل الاقوال
الاربعة اذا فعل الجميع اما قبل الفعل فليس الا ما قدمناه من احدها او الجميع **فرع**
اذا باع فقيرا من صبره فالمعقود عليه فقير لا بعينه بمعنى القدر المشترك بين افقر الفقرا
وقالوا ان معنا كل واحد منهما على البدل كما قالوا في خصال الكفارة وعندي انه كعتق الرقبة
وقد تقدم تحريره واذا اختار المشتري واحدا لا يقول انه كان معينا بل يعين حينئذ
به وكذا اذا ادعت المراة الى تزوجهما من كفوين وجب من احدهما فالمسعدين
للامامة اما اذا اطلق احد امراتيه او اعتق احد عبديه فهو كخصال الكفارة سوا
ولا اختصاص للطلاق والعتق بواحد معين فلذا اختارين ما اختاره **اصل**
تدبب الحكم قد يتعلق على الترتيب وحرم الجمع كالكل المذكى والميتة او يباح كالوضو
والتيمم او يسر ككفارة الصوم **شرح** التذنيب من قولهم ذنب الرجل عمامته
اذا افضل منها شيا فارخاه كالذنب وذنبت البسرة بدا فيها الارطاب من قبل ذنبها
فالتذنيب هنا معناه تتمة للمسالة وليس فرعا منها لانها في المخير وهو في المذنب وكر

التخيير والترتيب اشتركا في ان كلا منهما مم
الدكي ويحرم الجمع بينهما لعدم الاضطرار المبيح للميتة
لاختصاصه بحالة التحيير وقال المصنف انه يباح الج
اصوره الطلبه باذا خاف من استعمال الماء
بالضرر المانع من جواز استعمال الماء فانه يباح له التيم
تحقق الضرر فاذا تيمم صح تيمم
تعالى وان تصوموا خير لكم اذا
فيجوز له الفطر والفدية ول
قيل هذا ان ليس الجمع لان الوضو
وهو حصل باضافة التيمم اليه و
فيه شئ واحد وهو انه اذا توضأ
يجتمع الوضوء والتيمم واذا لم يكن
كفارة الصوم يعني كفارة الوقاع
فان لم يستطع فالاطعام وكذا
في القران وكفارة الوقاع قال ملك بالتخيير ويمكن حمل كلام المصنف على الصوم في كفارة
اليمين فانه مرتب على الخصال الثلاث المخير فيها واما ما كان فالحكم بان الجمع سنة يحتاج
الى دليل ولا اعلمه ولم ار احدا من الفقهاء صرح باستحباب الجمع وانما الاصوليون ذكروه
ويحتاجون الى دليل عليه ولعل مرادهم الورع والاحتياط ذكر اسباب براءة الذمة
كما اعتقت عائشة رضي الله عنها عن نذرها في كلام ابن الزبير رقابا كثيرة وكانت تبكي
حتى تبل دموعها خمارها ولعلهم ايضا يريدون ان الجمع قبل فعله مطلوب بل انا وقع
كان بعضه فرضا وبعضه ندبا وعبارة القاضي تقتضي هذا ويكون هذا من باب النوافل
المطلقة ومثل القاضي بالمسح والغسل ايضا فان اراد مسح الخف فالقول بانه اذا افعله
بعد غسل الرجل يكون مندوبا في غاية البعد واذا كفر بالعتق ثم صام بنيه الكفارة ينبغي
ان يأتي فيه الخلاف المشهور في انه اذا ابطل المخصوص هل يبطل العموم وهذه الاقسام
الثلاثة التي ذكرها المصنف في المرتب ذكر في المحصل مثلها في المخير ايضا ومثل المحرم
يتزوج المرأة من كفوين والمباح كسر العود سوى بعد ثوب والمندوب بالجمع بين
خصال كفارة الحنث وحكمه يندب الجمع في خصال كفارة اليمين يحتاج الى دليل كما قدمناه
ونمثله المحرم بالتزوج من كفوين والستر بثوبين سهى عما سبق وسنة ومن غرة وعندي

اصل

ان الواجب القدر المشترك كما سبق لكن التمثيل صحيح فيه ايضا
الثانية الوجوب ان تعلق بوقت فاما ان يساوي الفعل كصوم رمضان وهو المضيق
او ينقص عنه فيمنعه من مع التكليف بالمحال لغرض القضا لوجوب الظهر على الزائل

بعذره

زاد وه
فيجوز التكليف
هذا في الشريعة و
كان الغرض ان سدي به
ويفعله كله بعد ذلك فهذا ج
الصبي او طهرت الحايض وقد بقي من الوقت ركعة ووسع ما بعدها لفعلها فان
تلك الصلاة وكذا بقي مقدار تكبيرة على اصح القولين كالركعة وهذا وهذا يطرد في
الصلوات الخمس واذا كان كذلك في اخر وقت صلاة جمع ما قبلها معها والعاصي
الاولى ايضا وهي الظهر والمغرب وكذلك مثل المصنف بالظهر واطلق البقاء حتى يشمل
وقت الضرورة وهو وقت العصر بالنسبة اليها والضمير في قول المصنف يساوي
وسعه ويريد للوقت وفي قوله وهو يسع اعادته للوقت وللوجوب والواجب
وهو مقصوده على ما سبق وقوله لعرض القضا كانه بنى على قول من يقول ان الصلاة اذا
وقع بعضها خارج الوقت يكون قضاء اما كلها واما الخارج عنها والصحيح من مذهب الشافعي
انه منى وقع ركعة منها في الوقت فالكل اداء ولم يقل بان وقتا لصبح مثلا خرج بطلوع ن
الشمس مطلقا بل قال ان طلعت الشمس ولم يصل منها ركعة فقد خرج وقتها واستدل
على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد
ادرك الصبح وقليل من الفقهاء اليوم من يحرر هذا بل يعتقد ان الحكم بالاداء انجعل
ما بعد الوقت تابعا للركعة الواقعة في الوقت مع خروج الوقت ولو حمل كلام المصنف
على القضاء اللغوي انتفى عنه هذا الاعتراض وقوله الظهر قد بينا انه لا اختصاص
لهذا الحكم بها وقوله الزايل عذره مستنده تسمية الفقهاء الاشيا المذكورة اعذارا
وان كان الكفر ليس بعذر وقوله تكبيرة على الاصح وقوله فيقتضي من هنا الى اخر
الكلام في حكم الواجب الموسع ولعلم ان الناس اختلفوا في جواز تركه اول الوقت بلا بدل

الاولى فلا وجه لهما مع القول بالفور
العمر كالحج وقضا الفايت فله التاخير مالم يتو
اذ انما الواجب الموسع فقد يكون وفيه مخ
مدة العمر كالحج وقضا الفايت حيث قلنا بانه على الف
دون الفايت بغير عذر فانه على الفور على الصحي
بين ما سببها معصية وغيرها
فان حكمنا بانه لا يعصى اذا مات
الى غاية معينة من غير دليل لزم
يجوز له التاخير لشرط ان يغلب
يبقى حي بالتاخير سواء مات ام لا
غلب على ظنه قبل ذلك البقاء ام لا و
موجود وجواز التاخير لشرط س
محقق مع التمكن فيعصى والفرق بي
الصحيح ان بالموت حرج وقت الحج
اى بموت اخر وقت الصلاة فانه يعصى بخروج الوقت وقول المصنف فله التاخير على
راى الامام ظاهرا وباطنا وعلى راينا ظاهرا فقط والباطن مجهول الحال ولا يلزم تكليف
ما لا يطاق لما قلناه وقوله مالم يتوقع فواته معين فلا يجوز التاخير كما قدمناه عن الامام
وعبارة الامام اذا غلب على ظنه وهو صحيح واما التوقع فلا يلزم منه الظن بل قد يحصل
خوف فقط من غير غلبة ظن ما قدمناه في الكلام على الواجب المخير والمرتب فكان
الصواب ان يقول المصنف مالم يظن فواته ان اخر وهي الحالة التي قدمها في الصلاة انه
اذا غلب على ظنه انه لا يعيش لما اخر الوقت يضيق عليه فصار الموسع بالعمر يعصي
فيه بشيئين احدهما الموت على الصحيح والثاني التاخير عن وقت يظن فواته بعده ان
والموسع بما دون العمر يعصي فيه بشيئين احدهما خروج وقته والثاني تاخير عن وقت
يظن فوته بعده كالموسع بالعمر ومن القضا ما لا يجوز تاخير مدة العمر كقضا رمضان لا
يجوز تاخيره حتى يجي رمضان اخر فهو بالنسبة الى المعصية بالتاخير كالصلاة بالنسبة الى
عدم فواته كالحج **فصل** الثالثة الوجوب ان يتناول كل واحد كالصلوات الخمس
او واحدا معينا كالتهجد فيسمى فرض عين او غير معين كالجهاد فيسمى فرضا على الكفاية
فان ظن كل طايفة ان عزم فعل سقط عن الكل وان ظن انه لم يفعل وجب **شرح**
قيل ان الوجوب على الكفاية مخالف بالحقيقة للوجوب على الاعيان وان اسم الوجوب
صادق عليهما بالاشتراك اللفظي والصحيح ان حقيقتهما واحدة والوجوب صادق عليهما
بالاشتراك المعنوي وزعم بعضهم ان المخاطب بفرض الكفاية طايفة لا بعينها وهو

واما سقط الام فعل من فيه
ان يمر اما ان يكون دكر على لفظ كل او على معنى
فالذى اجمع عليه النحاه ان لفظ كل اذا اضيف ا
الثانى فالحق ان معنى طايفة لا يكون الواحد لانها اسم
ان يكون بالواحد ولو سلم صدقها على الواحد ولا
الواحد فلا وجه للتذكير الا
المكان اولى أصـ
مقدورا شرح قوله
سوقف على النصاب ولا يجب
بلد ولا يجب تحصيلها وهذا
وداعيه المخلوقين لله تعا
ولا يجب تحصيلها ولا سوقف
فعل الله تعالى او من فعل الع
الله وسوقف عليه الوجوب
عليه الوجوب خلق قدرة العبد وداعيه والذى من فعل العبد وسوقف عليه الوجوب
الوجوب كالسبق والذى لا يتوقف عليه الوجوب اما ان يكون مقدورا او لا فغير المقدور
لا يتحقق معه وجوب الفعل الا على القول بتكليف ما لا يطاق وحينيذ يصح وجوب
غير المقدر مما يتوقف عليه الواجب فلا يصح اشتراط كونه مقدورا فلذلك لم ار من قال
بصح اجماع الوجوب معه الا القدرة والداعيه ورايت حماعه خبطوا فى ذلك
وقولنا ما لا يتم الشى الا به يشمل بالوضع ثلاثة اشيا الحر والسبب والشرط لكن
الحر ليس مرادا هنا لان الامر بالكل امر به تضمنا لا تردد فى ذلك وانما المراد السبب
والشرط وان الامر بالشى هل يستلزم الامر بسببه او شرطه اولا ولذلك يعبر بعضهم
عنه بالمقدمة والمقدمة خارجة عن الشى متقدمه عليه بخلاف الجزو فانه داخل
فيه والمختار وجوب السبب والشرط كما ذكره المصنف والجزا اذا لم يكن مقدورا
سقط وجوبه اذ لم يقل بتكليف ما لا يطاق ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الكل حينيذ
لكن يبقى وجوب ما سواه من الاجزا لقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا منه
ما استطعتم أصل قيل يجب السبب دون الشرط وقيل عكسه لنا التكليف بالمشروط
دون الشرط محال قيل يختص بوقت وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر تم الكلام فى المقدمة
لذلك قلنا الا فان اللفظ لم يدفعه والحمد لله ص

الى مسئلة عدم الواجب سهى الشيخ الامام محمد الدرعى رحمه والكبير على مرح
المنهج تم امسك

الحمد لله تعالى
هذا كتاب انور على
على اهل
ليس له فى عصره نظير
جمع فلقد ابدع ونوع فاجاد
نتو الامام البارع والعالم الذى
المبرز الذى لفضل السبق فى علم فنون
بتصانيفه المفيده واشرقت الدنيا بلالى مباحثه السديده
نهو علم الله سبحانه دومنطق ان طال لم يمل، وكم ود المحدث
انه لم يؤخر فدرجوى الاصول والفروع وعمار العلوم بلا نقص
نهو بها مجموع عاوما اعظم من مجموع افلقد نسج الله على احسن
منهجها امامه المطلق غاية الاحتفال، وقد على التمام فلم يرض نفسه
المرضيه بغير الكمال امكم اورد فى هذا المصنف مرجحات ودليل
وكم قلده من جواهر النفائس فضايل تشرق فى السمع والقلب اليها
تميل نهو الفصيح الذى لم يشب فى الفاظه الحسان عى ولا اصل
فى السيادة ولرياسه التى ليس فيها لبى فجدد الله به طلوع العلوم معالما
ويحيى باحاديثه الزاهرة اثار من اجتهد فصايله نهو الحقيق بقول

وسلكه اهله فى مدته وافاض
فى العلوم
سيفه البليغ ولا ينبغى لكما مثل
ما رصع فيه من اهر والدرالى الحسان
نتو الامام البارع والعالم الذى
المبرز الذى لفضل السبق فى علم فنون
بتصانيفه المفيده واشرقت الدنيا بلالى مباحثه السديده
نهو علم الله سبحانه دومنطق ان طال لم يمل، وكم ود المحدث
انه لم يؤخر فدرجوى الاصول والفروع وعمار العلوم بلا نقص
نهو بها مجموع عاوما اعظم من مجموع افلقد نسج الله على احسن
منهجها امامه المطلق غاية الاحتفال، وقد على التمام فلم يرض نفسه
المرضيه بغير الكمال امكم اورد فى هذا المصنف مرجحات ودليل
وكم قلده من جواهر النفائس فضايل تشرق فى السمع والقلب اليها
تميل نهو الفصيح الذى لم يشب فى الفاظه الحسان عى ولا اصل
فى السيادة ولرياسه التى ليس فيها لبى فجدد الله به طلوع العلوم معالما
ويحيى باحاديثه الزاهرة اثار من اجتهد فصايله نهو الحقيق بقول

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي

يقول شيخنا علامة العصر ومفيد الدهر
تاج الدين لسان المتكلمين شيخ الحفاظ وواحد
الامام شيخ الاسلام تقي الدين ابو الحامد المحتدين
السبكي الانصاري الخزرجي
دت او رعني ان اشكر نعمك التي
وادخلني برحمتك في عبادك الص

الحمد لله الذي جعل لنا من هذا الدين الق
في سماء العلم الشريف من الكتاب والسنة سراجا وهاجا وقدر للفقيه ان
يكون على الاجماع محالا والى القياس محتاجا نحـ
ورجحنا على من سوانا بادلة معقولها
ونشهد ان لا اله الا الله
تستصحب منها احكاما غير مبدلة
احكامها الجملة ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي سبق شرع من قبله
في البلاغ ما امر به فدب العقل عن نقل ما قرره وشد
واصحابه الذين فهموا خطاب وضعه
واتبعوه فمامنهم الا من كان لموجب اصله وفرعه
وعشيا وتقد احناءها المتوعة بفصولها المتميزة عليهم فتسلك صراطا سويا
وتخلص فتخلص ما يلقاها من الهوى الى يوم تموت وتبعث حيا
الى اصله واحتاج المجادل الى تحرير نصله
باقية لا تنعكس طردها ولا يشتبه محكمها بترهات الملحد
ورضي الله عن التابعين لهم باحسان المقتفين اثارهم احسان
العلماء الحاملين حملة الشريعة ان ضاع او ضاع
الذي لا يراعه الوافدين على حاضرة الهمة الشريفة حتى لا سفك او شاد
لاستيفا الامام المطلبي مستخرج اصول الفقه محمد بن ادريس الشافعي الذي شاد
المحتدين اصلا وانشا وشاد رنبا مجلى والبرق وراه يتحق وعجلة وهو امامه على

تمت وإليه أنيب

وكانا قاضي القضاة
هبة الوهاب بن السبكي
علي بن عبد الكافي

بهل تمشي وشاق الى
ازدحام اصحابه الذين
المذهب وللناس في
والعلوم عطايا من الله
فتعطر
اما بعد
كواكبها شنفا فلا من
عقدها وراطد حلها به تعرف الحرام من الحلال وتستبين مصابيح و
الهدى من ظلام الضلال وضهات ان يتوصل طالب وان جد المشير اليه او تحصل بعد
بعد الاعياء والنصب عليه بعد العلم باصول الفقه والمعرفة والنهاية فدفانه
ضفته وكيف تفاق الموصوف الصفة وقد نظرنا فلم نر مختصرا اعذب لفظا واسهل
حفظا واجد ريا اعتناء واجمع لجامع الكلم من كتاب منهاج الوصول الى علم
الاصول للشيخ الامام العلامة ماضي القضاة ناصر الدين البيضاوي تغمد الله وجهه يوم
تبيض وجوه وتسود وجوه وروض تربته بغمام الغفران حتى يأتي يوم القيمة وما نلم
جانبه وانقض قوته فانه موضوع على احسن منهاج محمول على الاعين وليس له منهاج
بعبارة اعذب من ماء الشباب والعسل لمنة الكرم يعقول اولي الالباب الى
فضل البلاغة اليه والى فصل الخطاب لا يتمثل الا بين يديه وقد رأيت شرحه
على كثرتهم مالوا الى الايجاز وقالوا كانما ضاق بهم الفضاء الواسع فعدلوا الى
الالغاز فتبع كل منهم حاجة في نفسه من اسم التصنيف فقضاها وجمع نفسه على ما شتت
به شمل الكتاب من تقاذير اذا انصف من نفسه لا ترضاها فتشوفهم تحتاج الى من يرشدها
وكلماتهم تريد بسطة في العلم والحسنى توضحها وقد كان الذي رضي الله عنه
شرع في وضع شرح عليه اهى وابهج من الوشي المنقوم فاشتهى ما شرع الى الهداية من
طوالع النجوم عديل شهب ارتجه ورسيل شعب شاحه وشما علم يهتدي بكوكبه وعلاء
قد اخذ بلمة النحر ولم تراجمه بمنكبه لا تستشيع عارضته ولا توقع معارضته
خضعت رقاب المعاني لكلامه وخشعت الاصوات وقد ذلت جاورز الجوزاء وما رضيها دار مقامه
لكنه احسن الله اليه ياعا مرع بحره الى القرار ولا اوصل هلالا الى ليلة البدار بل
اذهب عنه صحابه لا لأي قريب وتركه طرحا وهو الدر اليتيم بين اخوانه كالغريب وقد

حدثني النفس بالتسلل على هذه القطعة واحاديث سبرين كثيرة ... مرتبي الامارة بالسمنل
عليها ولكني استصغرتها عن هذه الكثيرة وقلت لها ... ولنفكر ان نحول اطيب
لسانك ام اشهب ووقفت وقفة العاجز والمفتش ... ه بما به اشارت
وجرت على سنا وهامنا جية ايت ما امرتك ... اللسان وما توانت
فلما تعارض المانع والمقتضي وعلمت ... من هذه العذر الواضح
فيما استقبلته ومضى اي مضى اعملت ... وجهه واميل كلاهما
كالح وشرعت فيه وقلت لعل الغرض يتم بركبة ... مالح وجردت همة
مارد ذايلها الا وقد شبم من النشاط ... ولا اغمد هندها الا وقد نزك الفرنج على
النشاط ولا عاد نصلها الا وقد اثى المامول ... ولا فترت عزائمها الا وقد حصلت على
نهاية السول واعملنا هذه الهمة في مدلهم الـ ... وصرفا مللها شهادة الخوم
وقلكها ذوز فلم يشب لنا الى اشتطاطها ... وارختفاتها معدوده شاعاتها
مدوده بالطاف اكفية او قاطـ ... ن انهزمت تلك الليالي وداريت الدابن عليها
وجامن النسيم العليل منشر الصبح متقدما بين يديها ... فوافى الصباح بكل معنى مبتكر
وجلا عن اس بدايعه فتشنف السمع وشرف البصر ... وحاكا باشا طعا النور شمسه في شمس
السما في غروب طالعا في افق النهار على احسن اسلوب ... جائز المابر ادمنه في كل
طريقه جائزا حقا على معالات المتقدمين والمتاخرين وحسبك بمن مجان ضيقه
ماشا لـ الله تعالى ان نعم النفع به وان يجعله خالصا لوجهه موصلا للفوز لديه
ومد وصل والدي جزاه الله الخير الى مسئله مقدمة الواجب ونحن نتلو والله الموفق
والمعين بحق الطائفة والمحقق لرجا المرء باسعاده واسعافه

قال المصنف رحمه الله الرابعة وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما
لا يتم الا به وكان مقدورا ○ قال والدي رضي الله عنه قوله مطلقا احتراز من الوجوب
المقيد بشرط كالزكاة وجوبها متوقف على النصاب وحاجب تحصيله والجمعة وجوبها متوقف على الجماعة
والاقامة في بلد وحاجب تحصيلهما ولا يتوقف الوجوب عليهما وجملة ما يتوقف عليه الفعل اما ان
يكون من فعل الله او فعل العبد وكل منهما اما ان يتوقف عليه الوجوب اولا فالذي من فعل الله ويتوقف
عليه الوجوب كالعقل وسلامة الاعضاء التي بها العقل والذي لا يتوقف عليه الوجوب خلق قدرة العبد
وداعيته والذي من فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب كالسبق والذي لا يتوقف عليه الوجوب اما ان يكون
مقدورا او لا يقدر المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل الا على القول بتكليف ما لا يطاق وحينئذ

نصح

تصح وجوب غير المقدور ... على ... لا يصح ا ... وبه مقدورا فلذلك لم ار له
منا لا تصح اجتماع الوجوب ... الا القدرة والداعية وقد اجمعا عند خطوا في ذلك وقولنا
ما لا يتم الشيء الا به ... الخ والسبب والشرط لكن الخ ليس مرادا هنا لان
الامر بالكل امر به ضمـ ... لل واعلم ان اذا السبب والشرط وان الامر بالشيء هل يستلزم
الامر بسببه او شرطه لا ... تعقم عن ... تمة والمقدمة خارجة عن الشيء متقدمة عليه
بخلاف الجزء فانه ... ك كاذكره المصنف واخرا اذا لم يكن
مقدورا اشتمل وجوبه ا ... ما لا ... من ضرورة ذلك عدم وجوب الكل حينئذ
لكن سقى وجوب ما سواه ... قوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم
قال هذا ما وقف ... لدي رضي الله عنه ومن هنا اسندي وبالله التوفيق فاقول

لا مزيد على حسن ما ذكره واما قوله اذا لم يجب الكل لعدم القدرة على الجزء سقى وجوب ما سواه فصحيح
ومستنده الحديث الذي اورده ... ها عائد الى ما ذكرها الفها المسبور لا تسقط بالمعسور
وسنلتفت ان شا الله في دلايل المسئلة اليها ○

قال ... وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما ○ عرفت المذهب المختار
وقال يوجب السبب ولا يوجب الشرط سوا كان شرطا شرعيا كالوضو للصلاة او عقليا كترك ضد الواجب
او عاديا كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وقيل لا يوجبه مطلقا هذه المذاهب الى حكاها المصنف
وفي المسئلة مذهب رابع ارتضاه امام الحرمين واختاره ابن الحاجب انه يجب الشيء مطلقا ان وجب الشرط
الشرعي دون العقلي والعادي ○ ○

قال ... لنا التكليف بالمشروط دون الشرط محال قبل حضور وقت وجود الشرط قلنا
خلاف الظاهر قبل اصحاب المقدمة كذلك ايضا قلنا لا نار اللفظ لم يدفعه ○ لما اشترك المذهبان
اللذان حكاهما انفا في عدم ايجاب الشرط رد عليهما بالدليل المذكور وقوله التكليف بالمشروط
دون الشرط هذه العبارة تحتمل ثلثة معان احدها التكليف بالمشروط دون التكليف بالشرط وتقرير استحالة
ذلك اذا لم يجب الشرط جاز تركه فيتقدر هذا الجائز واقعا فيصير كالمعنى الثاني وسنقرر ان شا الله تعالى
الاستحالة فيه ولكن هذا المعنى ليس مرادا لانه محل النزاع فلو اراده لكان مصادرا على المطلوب ولانه
يحوج الى اضمار قولا ان قوله بعد ذلك قيل يتحقق بوجود الشرط يرشدنا الى خلافه ولان الامام صرح بالمقصود
فقال حال عدم المقدمة المعنى الثاني ان يكون التكليف حال عدم الشرط وهذا هو المقصود وهو على
ما شين ايضا احدهما وهو الثاني من المعاني تكلف وقت عدم الشرط باتباع الشرط حينئذ ولا شك ان
هذا تكليف بما لا يطاق والاستحالة جاءت من تضاد متعلق التكليف ووقته لا من خصوصه ولا من خصوص

وهذه وذب من هذه العبارة ان من الكليف بوقت [illegible] رط فالثاني من القسمين وهو الثالث
من المعاني ان تكليف وقت عدم الشرط باتباع المشروط مطلقا ومقتضى ذلك ان لا يختص التكليف بوقت بل
يوجد حال وجود المشروط وعدمه والمكلف به في المستقبل [illegible] رط لا تفيد الشرط ولا يقيد عدم
والعقل يحيل علمه مستحيل في نفسه ويفيد وجوده يلزم منه طلب [illegible] دعي اعني اذا كان المطلوب
المشروط وقت طلبه عند مقيد اذا عرفت [illegible] فنقول لو اوجب اتجاب التي يطالب ما توقف عليه
ذلك التي لكنا قد كلفنا بالمشروط من غير الـ [illegible] هاذ [illegible] لانا اذا كان
المشروط مكلفا به دون الشرط لم يجب الاتيان [illegible] رط واذا [illegible] لزم منه [illegible] ترك المشروط
لان انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط فيلزم من ترك المشروط جائز [illegible] واجب الفعل وهو تكليف بما يلزم
منه المحال فتعين ان يكون التكليف بالمشروط موجبا للتكليف بالشرط وليست ذلك في الشرط ففي السبب
بطريق اولى فان من قال لو وجب الشرط قال لوجب السبب من غير عكس هذا لقرر الدليل وقولنا
المصنف التكليف بالمشروط دون الشرط محال فيه نظر لانا لا نسلم ان التكليف بالمحال والتكليف المحال
قاولنا هو تكليف العاقل الذي يفهم الخطاب بما لا يطيقه وهو محل الخلاف في تكليف ما لا يطاق
لان المخاطب به يعلم انه مكلف بذلك والثاني مثل تكليف الميت والجماد ومن لا عقل له من البهائم
هذا تكليف محال والنقول اهل اللغة قاطبة على انه لا يصح نقل هذا الاطلاق الماضي الوبكر رحمه الله وكان
الاحسن للمصنف ان يقول تكليف بمحال كما قررناه وعذره في ذلك انه فرع على منع تكليف ما لا يطاق
فان الاصحاب قالوا قوا تكليف ما لا يطاق في موضعه لا نقول عليه ويحلون ما لزم عنه لكونه غير
واقع في الشريعة فحينئذ التكليف به محال عندنا ما ينفي منه فيصح كلامه قوله قبل لخص اعترض الخصم
على الدليل المذكور بانه لم لا يجوز ان يخص التكليف بالمشروط بحاله وجود الشرط ولا امتناع في ذلك
فان غايته ان يفيد الامر بعض الاحوال المقتضى قام وهو المراد من تكليف المحال واجاب المصنف
بان اللفظ مطلق لا اختصاص له بوقت وجود الشرط فحينئذ يكون بعضه بوقت وجود الشرط خلاف
الظاهر واعترض الخصم ايضا بان يجاب المقدمة الصلاة خلاف الظاهر لان ظاهر الامر لا يدل عليه
فاذا جاز مخالفة الظاهر من هذا الوجه فلم لا يجوز من الوجه الذي ذكرناه واجاب المصنف بان
مخالفة الظاهر عبارة عن اثبات ما ينفيه اللفظ او نفي ما يثبته اللفظ ظاهرا واما اثبات ما لم يتعرض
اللفظ له بنفي ولا اثبات فليس مخالفة للظاهر وحينئذ لا يكون ايجاب المقدمة مخالفة للظاهر
اذ لم يدل اللفظ عليه نفي ولا اثبات بخلاف تخصيص الامر بوقت وجود الشرط فان اللفظ يقتضي
الوجوب مطلقا فتقييده بوقت الشرط دون ما سواه مخالفة للظاهر فان قلت كيف يكون
حال المطلق الصادق بصورة على احد صوره خلاف الظاهر وليس فيه اثبات ما ينفيه اللفظ ولا

نفي ما يثبته قلت لما [illegible] ن كل صوره صار نفيه لصوره مناقرا لكونه
مطلقا قال [illegible] سه مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده
شرعا كالوضوء للصلاة [illegible] يح او العلم به كالاتيان بالخمس اذا ترك واحدة ونسي وشرع
في الركعة الاخيرة [illegible] الامام عن هذا بالفرع وهو انه متذبح بحاصل كلي
وهو وجوب الفعل [illegible] له على سبيل الاجمال وحاصله ان مقدمة
الواجب يقتضي دليل امر [illegible] وجود الواجب وهو نوعان احدهما ان
يتوقف عليه شرعا كالوضوء والثاني ان يتوقف عليه عقلا كالسير الى الحج وعبارة
المصنف المشي ومقدماته [illegible] مر سهل القسم الثاني ان يتوقف عليها العلم بوجود الواجب
كالاتيان بالخمس [illegible] وجود او اجب مذلك اما [illegible] ناس الواجب بعينه كالاتيان بالصلوات الخمس اذا ترك واحدة ونسي عينها
فان العلم بانه اتى بالصلاة المشتبه [illegible] صل الا بالاتيان بالخمس واما ان يكون لتقارب ما بين الواجب
وغيره بحيث لا يظهر حال تعرف بهما كستة من الركعة لستة الخد فان الخد والركعة سقاوتان والعلم
بستة جميع الخد الذي هو واجب انما يحصل بستة [illegible] ل الركعة للتقارب المذكور هذا ما ذكره
وهو مبني على ان الخد ستة عون وذلك في المراة بلا خلاف وفي الرجل على الصحيح وعلى ان الركعة نفسها
ليست بصورة وهو الصحيح ايضا فان قلت [illegible] القول باتجاب الخمس على من نسي احدها وجهل
عينها عند من يوجب المقدمة واضح واما من لا يوجبها فما ذا يفعل وما فائدة الخلاف قلت [illegible]
فائدة الخلاف في انه هل يصلي الخمس بسلم واحد او خمس تسليمات لكن الصحيح اتجاب بسلم واحد وقضية القول
بوجوب المقدمة اتجاب خمس تسليمات فان قلت [illegible] ما وجه الصورة في الاتجاب على سلم واحد الخمس تراض
ولا صلى بسلم واحد اكثر من تراضه قلت [illegible] الاربع من حيث انها لم ترد لنفسها منحطة عن مراتب الفرائض
ولذلك فعل صلاة ركعتين تطوعا افضل من احدى الصلوات الاربع التي هي غير واجبة في نفس الامر وعلى ذلك
موضعا يفصل الذي فيه الواجب ونحن لنا في هذا نظر ليس هذا موضعه ۞
قال [illegible] فروع الاول لو استبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا على معنى انه يحب الكف
عنهما ۞ لو استبهت عليه منكوحته بالاجنبية حرمتا لوجوب الكف عنهما اما الاجنبية فواضح واما
المنكوحة فلاشتباهها بالاجنبية فالكف عنهما هو طريق العلم بالكف عن الاجنبية وانما قال على معنى انه
يحب الكف عنهما لان الحرام عليه في نفس الامر هي الاجنبية فقط بمعنى تحريمها عليه وجوب الكف عنها فيه واعلم
ان هذا الفرع في الحرمة لما لا يتم الواجب الا به شبيه في الوجوب الاتيان بالصلوات الخمس اذا ترك واحدة ونسي عينها
قال [illegible] الثاني اذا قال احد اكما طالق حرمتا تغليبا للحرمة والله تعالى يعلم انه شيعين

امدهما لكونه لم يعين ... اذا قال احدى ... ولم يتو ... ما على التعيين حرمت الروحان
عليه الى حين التعيين لان كل واحدة منهما تحتمل ان تكون هي المطلقة فلا تحل واذا
اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام والفرق بين هذا وبين ... ابن في الصون الاولى
ليست محرمة بطريق الاصالة بل للاشتباه بخلاف ... الفرع الثاني فان ... في ذلك سواء وايضا فالروح
غير نادر على ازالة التحريم في الاولى دون ... الذي ... ما وهما بالبعض
وقال يحتمل ان يقال يحل وطئهما لان الطلاق ... لا يحصل ... مع تعيين صاحب التعيين لا يكون
الطلاق نازلا في واحدة منهن ويكون الموجود قبل التعيين ليس هو ... امرأة يكون له صلاحية التأثير
في الطلاق عند اتصال البيان به لانه طلاق واذا لم يوجد الطلاق ... بل التعيين وكان الحل موجودا
وجب القول ببقاء نكاحهما ووطئهما معا هذا كلامه ونقل ابن الرفعة عن صاحب الوسيط ان هذا هو الذي حكى
فيه ما اجمع عليه الائمة الذين بعده وما اختلفوا فيه ان اراد هذا ... صحابنا قال اذا طلق واحدة من نسائه
لا بعينها او بعينها ثم انسيها طلاقا رجعيا انه لا يحل له ... ولا وطء لها ... واذا وطئ واحدة
انصرف الطلاق الى صاحبتها وهذا بعض ... له الامام وهو ضعيف لانا نقول محل الطلاق والقدر
المشترك منهما واحدهما لا بعينها وهو متعين بالنوع وان لم يكن متعينا بالشخص واستدعاء الطلاق
من حيث كونه وصفا متعينا محلا معينا للذي فيه التعيين بالنوع سلمنا انه يستدعي متعينا بالشخص ولكن
نقول هو متعين عند الله تعالى بالشخص ونحن في الخارج لا نعلمه حتى يعينه احدهما الطلاق نازل
لوجوده من زمان وقع على الصفة في محل قابل فينفذ ولا نتوقف له الى توقعه في الخارج منا لانه كذلك اوقعه
ولو لم يقع كما اوقعه لما نفذ الصفة ولكنا لا نحكم ببطلان ان وجيه الامر حين علمنا ذلك الشخص الذي كان
منهما عليه ولا نتوقف على ما مضى تحملنا في الماضي بخلاف قوله ... لله تعالى جوابه عن سؤال منذر
ويمكن ان نقرر على وجهين احدهما ان الله تعالى لم يعلم المرأة التي سيعينها الزوج بعينها فتكون هي المطلقة
في علم الله تعالى وانما هو متشبه علينا وهذا سؤال ... اورده الامام على نفسه في قوله بالاباحة فان الاستباحة
تتضمن التحريم وهو خلاف ما مثل به وحواله ان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه فلا يعلم غير
المعين معينا لان ذلك جهل وهو محال في حق الله تعالى بل علمه في الحال بان سيعين في المستقبل وهذا
القدر يتماشى على ما في المحصول الا انه يلزم منه ان يكون المصنف اورد سؤالا على دعوى لم يدعها ولم يذكرها
البتة وهو القول بالاباحة والثاني ان يقال لا فارق بين هذا الفرع والفرع الذي قبله الا ان احدى المرأتين
في ذلك وهي الاجنبية محرمة في نفس الامر وكل واحدة منهما هنا على حد سواء ونحن لا نسلم ان كل واحدة منهما محللة
للحل والحرمة حتى يحصل ما ذكرته بل الله تعالى يعلم المحرمة منهما في معينه في علمه تعالى فلا فرق لتعيين المحرمة في نفس
الامر وحواله ان المتعين في نفس الامر كونها تتبع عليها الطلاق لا كونها مطلقة الآن لما عرفت

وهذا

وهذا التقرير معترض فيه ... صنف الاصل ... التعشية مخالف لما في المحصول ٥ ٥ ح
قال ... الزائد على ما يطلق عليه الاسم من المسح غير واجب والا لم تركه ٥
وجه تفريع هذ ... ب انه لما كان الواجب لا يتعلق الا بما عن حصول زيادة فيه كانت
هذه الزيادة مقدمة ... الواجب وقد ... المصنف انه اذا كان هذا الزائد عنه مقدمة
للواجب فيلزم ... بعضه بان مراده بالمقدمة هناك غير
الاسم الذي يتوقف ... هذا فنقول الواجب اما ان يتقدر بقدر كغسل
الرجلين والدين وكاستيعاب الراس وكاجزاء البعير عن الشاة الواجبة في الزكوة وكذبح الممتنع
بدنة بدل الشاة وحلقه جميع ... ش وتطويل اركان الصلاة زيادة على ما تحوز الاقتصار عليه والبدنة
المعنى بها بدلا عن الشاة المقدرة فنقول اختلفوا في القدر الزائد على الذي يعاقب على تركه
وهو في امثلتنا ما تعدى اقل ما ينطلق ... الاسم في المسح وقدر قيمة الشاة من البعير والبدنة وفوق
الشعرات الثلاث في اعضاء ... وفوق قدر الوجوب في الطمانينة هل يوصف بالوجوب فذهب الامام واتباعه
ومنهم المصنف الى انه لا يوصف بذلك لان الواجب ... له وهذه الزيادة حاجز الذي وقال
آخرون يوصف بالوجوب لانه اذا زاد على القدر الذي يسقط به الفرض لا يتميز عن غير المسقوط
الذي هو لصلاحيته كل منهما بوصف الوجوب ترجح من غير مرجح فان قلت
ما محل الخلاف في مسح الراس هل هو فيما اذا وقع المسح دفعة واحدة حتى اذا وقع مرتبا يكون الزائد
نفلا جزما او هو جار في الصور الثلث قلت ... للاصحاب في ذلك وجهان فان قلت ما فائدة الخلاف
في هذه الصور الثلث ومواضع منها في الثواب فان ثواب الفاضلة اكثر من ثواب الناقصة بسبعين
درجة كما حكاه النووي عن امام الحرمين ومنها اذا عجل البعير عن شاة واقتضى الحال الرجوع فهل
يرجع بجميعه او بسبعه وفيه وجهان في شرح المهذب ومنها لو اخرج بعيرا عن عشر من الابل او خمسة عشر
او عشرين من هل يجزيه وفيه وجهان مبنيان على هذا الخلاف ان قلنا الوقوع كله فرضا فما اذا اخرجه عن
الخمس فلا يكفي بعير واحد بل لابد في العشر من بعيرين او بعير وشاة وهكذا وان قلنا الفرض قدر
خمسة معزى ويكون متبرعا في العشر ثلثة اخماس على ان امام الحرمين وغيره انكروا هذا البناء
وليس هذا محل القول فيه والعلم انه ينافي قاعدة ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب صورة في الفعل
منها مسؤونة الكلا الذي يعتقر اليه القبض على التابع كمؤونة احضار المبيع الغائب ومؤونة وزن الثمن
على المشتري وفي اجرة نقد الثمن وجهان ومنها اذا اختفى عليه موضع النجاسة من الثوب او البدن
غسله كله ومنها اذا اكترى دابة المركوب فاطلق الاكثرون ان على المكتري الاكاف والبرذعة
والحزام وما ناسب ذلك لانه لا يمكن من الركوب دونها وفي صور عديدة من اراد الاحاطة بها تعليه

بكتابنا الأشباه والنظائر أمده الله تعالى وقد حان الوقت الذي
قاعدة ان الميسور لا يسقط بالمعسور والصور بحثها كذلك ونحن نحيل ما بعد ذكر القليل منها على
كتابنا المذكور فمنها لو عجز عن الركوع والسجود دون القيام منعه الحنابلة
القيام عملا بالاحتياط ومنها لو لم يقدر على الانتصاب إلا بمشقة ظهر للكبر أو زمانة وصار
في حد الراكعين فقد قال بعض الحنابلة
الوقوف راكعا أقرب إلى القيام من القعود قال العز بن عبد السلام
لو وجد الجنب من الماء ما لا يكفيه لغسله أو المحدث ما لا يكفيه
ثم يتيمم لان القدرة على البعض لا تسقط بالعجز عن الباقي ومنها
تستثنيه المبادرة بالرد والشهادة في وجوب اللفظ بالفتح وجهان جاريان هنا وفي الشفعة
ومنها لو لم يتفضل بعد في الفطن عما لا يجب عليه الاستصباح لزمه اخراجه على الاصح ومنها
اذا اشترى الشقص بثمن مؤجل فهل يأخذ الشفيع مؤجلا كالمشتري أصح الاقوال ان
الشفيع بالخيار بين ان يعجل ويأخذ الشقص بالحال وبين الصبر الى حلول الاجل وعلى هذا فهل يجب
بينة المشتري على الطلب فيه وجهان ومنها اذا كان يحسن اليه فلا حلاف انه يتبرأ وهل
يضيف اليها من الذكر ما تيمم به قلد الفاتحة أو كبر وها شفعا فيه فوجهان علت لم أجزي
قول انه لا يتعين ملك اليد بل ما يبدل الفاتحة كلها كما اذا قدر على بعض وضوءه وظمآن
قلت كل آية من الفاتحة تحب قراءتها بنفسها فلا يأتي بدلها مع القدرة عليها والله اعلم ٥
قال الخامسة وجب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لانه حرمه فالدال
عليه يدل عليها بالتضمن قالت المعتزلة وأكثر اصحابنا الموجب قد يتعقل عن نقيضه فلا لان
الحاجب بدون المنع من نقيضه محال وان سلم فمنقوض بوجوب المقدمة ٥ هذه هي المسئلة
المعنونة بان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده اعلم انه لا نزاع في ان الامر بالشيء نهي عن تركه
بطريق التضمن وانما اختلفوا في انه هل هو نهي عن ضده الوجودي على مذاهب احدها ان الامر
بالشيء نفس النهي عن ضده والثاني انه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام وهو رأي الجمهور منهم الامام
وصاحب الكتاب وعلى هذا فالامر بالشيء نهي عن جميع اضداده لاستحالة حصول المقصود الا بانتفاء كل ضد
والنهي عن الشيء امر باحد اضداده لحصول المقصود بفعل ضد واحد فالمولى العبد هذا العبد ونحوه صحيح
امام الحرمين والثالث انه لا يدل عليه اصلا ونقله في المحكي عن المعتزلة وأكثر اصحابنا واختاره
ابن الحاجب واستدل المصنف على احتياجه بان حرمة النقيض جزء من الوجوب لان الواجب هو الذي يحرم
تركه واذا كان كذلك فالدال على الوجوب يدل على جزء من النقيض بالتضمن لان المراد من الدال

التضمن

التضمن ان اللفظ يدل على ما وضع له والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل
ما يلزم منه غير المسمى اطلاقا او احترازا عنه فصدق قوله يدل بالتضمن مع قوله
بالالتزام واحترز
عنه لان النهي عن الشيء مشروط
نقيضه لان
النقيض لانه
قد يتعقل عن نقيضه فذلك
الموجب للشيء قد يكون غا
في الكتاب واعلم انه قد تردد كلام الاصوليين في المراد من الامر المذكور في هذه المسئلة هل هو
النفساني فيكون الامر النفساني نهيا عن الضد نفسانيا او اللساني فيكون نهيا عن الضد بطريق
الالتزام وهذا هو الذي وكى الامام حيث صرح بذلك الصيغة واذا عرفت هذا فنقول
ان كان الكلام في النفساني بعد التفصيل بين من يعلم بالضد ومن لا يعلم فالله تعالى بكل شيء عليم
وكلامه واحد وهو امر ونهي وخبر فامس عين نهيه وعين خبره وعين غير ان التعلقات تختلف فالامر عين
النهي باعتبار الصفة المتعلقة نفسها التي هي الكلام وهو غير باعتبار ان الكلام انما صير امرا باضافة
تعلق خاص وهو تعلق الكلام بترجيح طلب الفعل وانما صير نهيا بتعلقه بطلب الترك والكلام بهذا
التعلق الخاص غيره بالتعلق الاخر وهذه المشاهد والفاصيل لا شعري الخلاف فيها لمن تصورها
وان امر الله بالشيء نهي عن ضده باعتبار انه لا بد من حصول التعلق بالضد النفساني واما من لا شعور له
بالضد المامور به فلا تتصور منه النهي عن جميع اضداد بكلامه النفسي بعضيلا لعدم الشعور بها ولكن
يصدق انه نهى عنها بطريق الاجمال لانه طالب للمامور به على التفصيل والتحصيل بكل طريق يفضي الى
ذلك ومن جملتها اجتناب الاضداد وان كان في اللساني فلا يتجه ان يقال الامر بالشيء نهي عن ضده فان
صيغة قولنا تحرك لست صيغة قولنا لا تسكن والكاتب في ذلك منزله منزلة مدركي المحسوسات
وانما يتجه الخلاف في ان صيغة الامر هل دلت الا اما وهذا الذي قررناه هو الذي اقتضاه كلام امام
الحرمين فانه حكى اجماع اصحابنا في ان الامر بالشيء نهي عن اضداد المامور به قال واما المعتزلة
فالامر عندهم هو العبان وهو قول القائل افعل اصوات منظومة معلومة وليس هي على نظم الاصوات
في قول القائل لا تفعل ولا يمكنهم ان يقولوا الامر هو النهي هذا هو مقتضى كلامه في الملخص الذي اختصره
من التقريب والارشاد للقاضي ابي بكر محصلنا من هذا على ان القائل بان الامر بالشيء هو نفس النهي
عن ضده انما كلامه في النفسي وان المتكلمين في النفسي تبع اختلافهم على مذاهب احدها ان الامر

بالنهي تنفس النهي عن ضده واتصافه بكونه امرا نهيا بما به انفصاله لكون الواحد بكونه قريبا من شيء بعيدا
من غيره والثاني وهو الذي مال اليه اخيرا الماضي مراجعة
والمال انه لا دليل عليه اصلا واليه ذهب امام الحرمين
هذا المذهب في الكلام النفسي بالنسبة الى الذ
الغيرية اليه ولا يمكن ان امرا نفسيا
نعم ان ذهل وغفل عن الضد وهذا الذي عناه صرح ال
واما المتكلمون في اللسان فمنع اختلافهم على قولين احدهما
راى المعتزلة والثاني انه لا دليل عليه اصلا ولبعض المعتزلة
يكون نهيا عن اضداده ومقبحا لها لكونها مانعة من فعل الواجب بخلاف المندوب فان اضداده
مباحة غير منهي عنها لانها لا تحرم ولا نهي تنزيه ولم يقل احدهما ان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده
لكونه مكابرة وعنادا كما قرروه واختاره المازري رحمه الله ان لك
فالامر بالفعل ليس نهيا عن الضد ولا مستلزما للنهي عنه بل يجوز ان يؤمر بالفعل ونضده في الحالة
الواحدة فان منع فالامر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده هذا خلاصة ما يجده الناظر في كتب الاصول
من المنقول في هذه المسئلة وهو هنا على احسن ترتيب واوضحه ومنهم من اجرى الخلاف
في جانب النهي هل هو امر بضد المنهي عنه وقال امام الحرمين من قال النهي عن الشيء امر باحد
اضداده فقد افحم امرا عظيما وباح مالة امر مذهب الكعبي في نفي الاباحة فانه انما صار الى
ذلك من حيث قال لا شيء مما نهي عنه الا وهو ضد محظور فيقع من هذه الجهة واجبا وقال
الامر بالشيء نهي عن اضداده او متضمن لذلك من حيث تنظر لعامة الكعبي فقد ناقض كلامه فانه
كما يستحيل الاقتدار على المأمور به دون الانكفاف عن اضداده فيستحيل الانكفاف عن المنهي عنه
دون الاتصاف باحد اضداده وختم الكلام في المسئلة بفوائد احدها قال القاضي
عبد الوهاب في الملخص بعد ان حكى عن الشيخ ابي الحسن رحمه الله ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان
كان ذا ضد واحد واضداده ان كان ذا اضداد ان الشيخ شرط في ذلك ان يكون واجبا لا مندوبا
قال القاضي عبد الوهاب وقد حكى عن الشيخ انه قال في بعض كتبه ان الندب حسن وليس مأمورا
به وعلى هذا القول لا يحتاج الى اشتراط الوجوب في الامر اذ هو حينئذ لا يكون الا واجبا قال
القاضي عبد الوهاب ولا بد ان يشترط الشيخ في ذلك ان يكون مع وجوبه مضيقا مستحق العين اول
ان الواجب الموسع ليس نهيا عن ضده قال ولا بد ايضا من اشتراط كونه نهيا عن ضده وضد الذي
منه الذي هو بدل لهما اذا كان امرا على عنة وجه التخيير انتهى وما قاله من اشتراط

كونه

كونه نهيا عن ضده وضد [illegible] لمندوبا لا يحتاج اليه بعد معرفة صورة المسئلة فان صورتها
في الامر الذي على غير [illegible] كما صرح به الماضي في مختصر التقريب والارشاد للامام
الحرمين فانه قيد الذ [illegible] يتصف لا على التخيير ثم قال وانما قيدنا الكلام بما سمعتم
التخيير لان الامر [illegible] حتما ويكون الواجب احدها لا بعينه فلا سبيل
لك الى ان تد [illegible] منه ومن ضده ولقائل ان يقول محل
التخيير لا وجوب به فان [illegible] عن ضده ومحل الوجوب لا تخير فيه وهو نهي عن ضده
وما قاله القاضي عبد الو [illegible] اشتراط التضييق لم يتضح لي وجهه فان المانع ان لم يصدق
عليه انه واجب فان الامر [illegible] عن ضده وان صدق عليه انه واجب بمعنى انه
لا يجوز اخلاء الوقت عنه فضده الذي يلزم من فعله تفويته منهي عنه وحاصل هذا ان ضد الامر
عليه القبح كونه نهيا عن ضده والا فلا وجه لاستثنائه كما ملناه في المخير الماضية قال القرافي
لو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده للزم ان يكون الامر للتكرار الفور لان النهي كذلك واجاب العراقي
بان القاعدة ان احكام الحقائق الى ست لها حالة الاطلاق ان ست لها حالة التعيينة
قال القرافي في مسئلة مقدمة الواجب عن الفرق بينها وبين هذه المسئلة فان علة الضد
ما توقف عليه الواجب واجب بان ما لا يتم الواجب الا به وسيلة للواجب لان التكليف لزمه بان الحاصل ممتنع الوقوع
وهو عنه مكلف بالمقدمة قلنا هذا غلط بل استفاد على تحصيل الحاصل بتقديم هذه المقدمة فعلك
فعلها فكان ايجاب المقدمة تحقيقا لايجاب الحاصل مع تقدير عدم المقدمة وترك الضد امر تبع حصوله
حصول المأمور به من غير قصد وهذا اصلح وهو جواب بهما في شرح المحصول الرابعة سأل
القرافي ايضا عن الفرق بين هذه المسئلة وقولهم متعلق النهي فعل الضد لا نفسه فان قولهم نهي عن ضد
معناه انه تعلق بالضد وقولهم متعلقه ضد المنهي عنه هو الفعل بعينه وسنستقصي الجواب عن هذا في
كتاب الامر والنهي ان شاء الله تعالى فان المصنف ذكر تلك المسئلة ثم الخامسة من فوائد الخلاف في
هذه المسئلة في الفروع ما اذا قال لزوجته ان خالفت نهيي فانت طالق ثم قال لها امرتك وتعذرت فهي
وقوع الطلاق خلافا مستندا الى هذا الاصل ٥

قال السادسة الوجوب اذا نسخ بقي الجواز لان الدال على الوجوب يتضمن
الجواز والناسخ لا ينافيه فانه يرفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك ٥ ذهب الاكثرون الى انه
اذا نسخ وجوب الشيء بقي جوازه وخالف العراقي وقال انه اذا نسخ رجع الامر الى ما كان قبل الوجوب
من تحريم او اباحة وصار الوجوب كان لم يكن وهذا الذي ذهب اليه العراقي نقله القاضي في التقريب

عن بعض الفقهاء وان لم يشبه صاحبه بكلام وعبارة يرد به اعتراض ذوي الحقوق واجتنح الصنف على
اختياره بان الجواز جزء من ماهية الوجوب اذ الوجوب مركب من جواز الـ المنع من الترك فاللفظ الذي
دل على الوجوب بدل بالتضمن على الجواز والتابع انما ورد على ل ـ لاستاني الجواز لا يرتفع .
الوجوب بارتفاع المنع من الترك ضرورة ـ يرتفع
ان اراد القوم بالجواز الذي بمعنى التخيير ـ الترك
في الرد عليهم حيث قال ان حقيقة الجواز التخيير من الفعل وا ـ ساوى بينهما تسوية الشرع
فالحق مع الغزالي لان التخيير من الفعل والترك ضم الوجوب ـ ا سناده مما وجد فلم يبق بعد
وهذا الدليل الذي ذكره عليه لا تشبه بدعاهم لان التخيير من الفعل والترك ليس في ضمن الوجوب
وانما الذي في ضمن الوجوب رفع الحرج وان اراد وا رفع حرج الفعل فلا ينفي ان يحال القوام في ذلك فان الوجوب
اخص منه والمباشرة بالايجاب الاول تشبه الاعم الذي هو رفع الحرج ضرورة كونه ضمنه ثم ارتفاعه بالوجوب
ارتفاع الاعم والظاهر انهم لم يريدوا غير هذا القسم حتى جعلوا شبهة الخصم فيه ان الجنس مقوم
بالفصل ولا جنس ذكر هذه الشبهة الا اذا كان النزاع في رفع الحرج الذي هو جنس غير مقيد بالحظر
وحينئذ يضعف قول الغزالي في الرد عليهم ان هذا بمنزلة قول القائل كل واجب فهو مندوب وزيادة
فاذا نسخ الوجوب بقي الندب والقائل به لا يقول المدعى بقاء الجواز الذي هو قدر مشترك بين الندب والاباحة
والكراهة في ضمن واحد من الانواع البتة لانه نوع منها على التعيين فانه لا بد له من دليل خاص فلم يكون
هذا بمنزلة قول القائل اذا نسخ الوجوب بقي الندب فان قلت يحتمل ان القوم يقولون بقاء
مطلق الجواز مكتسبا من دليل الواجب عليه والغزالي كما سلفنا لحكاية عنه يقول ان الحال
يعود الى ما كان عليه من تحريم واباحة فهو منازع في اصل بقاء الجواز ونظره فائدة الخلاف فيما اذا كان الحال
قبل الوجوب تحريما فعند الغزالي الفعل الان يعود محرما كما كان وعند القوم ان مطلق الجواز الذي
كان داخلا في ضمن الوجوب باق وبهذا دام ما دل على التحريم فوضح ان الخلاف معنوي . واعلم
ان الغزالي قد يقول اذا اقتضى الامر مجموع الشيئين اعني العام والخاص الذي يدل لواحد منا منزلة المخصص
بالقياس الى اللفظ العام ولذلك يجوز اقتران الامر بان تتدضيقه افعل وتقترن بها ما يدل على انه لا
حرج في تركه فانا نحملها على الندب والاباحة ولو كان ناسخا لما جاز اقترانه به لان من شرط الناسخ التراخي
فان قلت يحتمل ان هذا القيد اذا اقترن لم يكن نسخا ولكن لم قلت انه اذا تاخر وثبت لا يكون نسخا قلت
بقي النزاع في هذا ولعل الغزالي لا يسمي ذلك نسخا والامام رفع حكم الخطاب السابق بالكلية ويعود النزاع لفظيا .
قال قيل الجنس مقوم بالفصل مرتفع بارتفاعه قلنا لا وان سلم فيتقوم بفصل

عدم

عدم الحرج . احتج من قال ... الاباحة لا يسمى ... الوجوب او حرمة الترك بان كل فصل
مقوم علة لوجود الجنس ... وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية المطلقة واليه اشار
بقوله سنقوم بالفصل ... لم هذا فان الجواز جنس للواجب والمكروه والمندوب والمباح وعلة
وجوده في كل منها فصله فالمعنى ... في الواجب ... الحرج على الترك فاذا زال ذلك الفصل زال الجواز
ضرورة زوال المعلول ... تسلم ان الجنس يتقوم بالفصل وتقرر ذلك
محال على الكتب الحاتية ولئن سلمنا ... ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لجواز
بقاياه بفصل اخر يخلف ذلك ... الحرج على الترك فانه اذا ارتفع قيد الوجوب بقي جنس الجواز
ولا دليل على الخلع سنقوم بفصل ... الحرج ولا يكون جنسا محددا واعلم ان خلاف الاصوليين
في هذه المسئلة ناظر اختلافهم ... في انه اذا بطل الخصوص هل يبقى العموم وذلك ممن صلى الظهر قبل الزوال
فانها لا تنعقد ظهرا وفي انعقادها نفلا هذا الخلاف ويضاهيه مسائل منها اذا احال المشتري
البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيبا فرده فالاصح ان الحوالة تبطل وهل للمحال قبضه للمالك لعموم
الاذن الذي تضمنه خصوص الحوالة فيه هذا الخلاف ومنها اذا عجل الزكاة بلفظها ركاتي المحلة
فقط فهل له الرجوع اذا عرض مانع اصح الوجهين نعم والثاني يقع نفلا وقولهما امام الحرمين من القولين
فيما اذا نوى الظهر قبل الزوال هل ينعقد نفلا ومنها الصحيح انه لا يصح تعليق الوكالة على شرط ولو
علق وتصرف الوكيل بعد حصول الشرط فاصح الوجهين الصحة لان الاذن حاصل وان اصيد العقد
وخالف الشيخ ابو حامد وقال لا اعتبار بما تضمنه العقد الفاسد من الاذن ومنها لو قال وكلتك
بيعه وبحى قال الرافعي والذين لقيناهم من الائمة لا يعتدون به اذ قالوا ان توكيل المرأة في النكاح باطل
قال لكن النوع غير مسطور ويحوز ان يعتد به اذ قالوا ما ذكرناه في الوكالة قلت ويتخذ بناء
فروع على هذا الاصل لم ار من بناها منها ما قال الماوردي اذا فسدت الشركة بطل اصل الاذن
في الاصل ولم يحز لواحد منهما التصرف في جميع المال ويستدل لك ان يحكم بان الخلاف في الوكالة
ومنها اذا باع بلفظ السلم فانه ليس بسلم قطعا وفي انعقاده بيعا قولان اطلقهما لاكثر ناهما
الاصحاب على ان الاعتبار بالمعنى او اللفظ او المعنى ويتخذ بناؤهما على هذا الاصل ايضا ومنها اذا شرط
الخيار لثالث وابطلناه فهل يكون الخيار لهما لكونهما شرطا مطلقا الخيار يحتمل فيه هذا التردد
ومنها اذا احال بالدراهم على الدنانير او العكس لم يصح سواء قلنا الحوالة استيفاء او اعتياض
قال صاحب التتمة ويعني بقولنا انها عقد صحيح ان الحق لا يتحول بها من الدنانير الى الدراهم وبالعكس
ولكنها اذا جرت هنا حوالة على من لا دين عليه ومنها حلاف قلت انما تكون حوالة على من لا دين
عليه بطلان خصوص الحوالة على الوجه الذي اوردته اذا قلنا ان الخاص اذا ارتفع بقي العام

قال الشافعية الواجب لا يجوز تركه قالوا الذي يفعل المباح تركا الحرام فهو واجب
قلنا لا نسلم هذه المسئلة ان ما جاز تركه لا [illegible] فعله واجبا والخلاف في هذا
الفصل مع قومين مقول الاول الكعبية ومقولة لاحق [illegible] هشم الكعبي وهو البلخي وشيعته
انكار المباح وقد حكى القولين ذلك عصابة المسلمين حتى احتجوا على عشام الاحكام الى الخمسة ولا بد من
تلخيص محل النزاع لنفع الحاجة على تحرير [illegible] اح تحاما وصورة احدهما انه
ليس بفعل من افعال المكلفين مباح اصلا [illegible] الكعبي جماعة منهم امام الحرمين
في البرهان فانه قال ان الكعبي انكر المباح في الشريعة [illegible] دليله ان كل فعل يوصف بانه
والامدي وغيرهم وهذا ظاهر الفساد والثاني وهو الذي استقر [illegible] ه دليله ان كل فعل يوصف بانه
مباح باعتبار انه فهو واجب باعتبار انه ترك به الحرام ولا يكون الكعبي حينئذ مخالفا بانكار
المباح وقد نقل عنه القاضي في مختصر التقريب والغزالي في المستصفى ان المباح مأمور به دون
الامر بالندب والندب دون الامر بالايجاب وصرح في مختصر التقريب بانه لا يسمى المباح واجبا ولا
الاباحة ايجابا اذا عرفت ذلك فقد استدل الكعبي على هذا بان فعل المباح ترك الحرام لانه ما
من مباح الا وهو ترك محظور وترك الحرام واجب قلنا لا نسلم ان يكون فعل المباح واجبا من جهة وقوعه
تركا للمحظور واجابوا عنه المصنف بانا لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام يعني
انه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح كجواز تركه واجبا او
مندوبا فلا يكون المباح ترك الحرام بل شيئا يحصل به تركه لما عرفت من ان تركه يحصل به
وقد يحصل بغيره فلم يتعين تركه في المباح وقد ضعف الآمدي وغيره هذا الجواب وقال
هو صادر ممن لم يعلم غور كلامه فانه اذا ثبت ان ترك الحرام واجب وانه لا يتم بدون اللبس بضد
من اضداده وقد تقرر ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاللبس بضد من اضداده واجب
غايته ان الواجب من الاضداد غير معين قبل تعين المكلف له ولكن لا خلاف في وقوعه واجبا بعد
التعيين وقال لا خلاص عنه الا بمنع وجوب المقدمة قال وغاية ما الزم انه لو كان الامر على ما
ذكرت لكان المندوب بل المحرم اذا تركه به محرم آخر كالزنا اذا حصل به ترك القتل ان يكون واجبا
وكان يجب ان تكون الصلاة حراما على هذا القاعد عند ما اذا ترك بها واجبا آخر وله ان يجب
بانه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر الى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار
المغصوبة قال وهي محالة وان استبعد فهو في غاية الغموض والاشكال وعسى ان يكون عند غيري حله
قلت وهذا صحيح ولكنا نقول للكعبي نحن لا ننكر ان الاباحة تقع ذريعة الى الامتناع عن
المحظور كغيرها من الافعال التي يلزم منها الامتناع عن غيرها ووقوعها كذلك لا يخرجها عن

ان يكون في نفسها مباحة ترك الحرام الذي حكموا عن فعل المباح ليس هو فعل المباح بل امر وراءه
وان زعم انها ذات وجهين [illegible] ذلك ولكن ينكر عليه بخصصه المباح بذلك وقد بينا انه لا
يختص به ويعظم النكير عليه [illegible] باح في الشريعة ان صح عنه وما ذكره من الدليل لا يقتضي ذلك
قال [illegible] فيما يجب الصوم [illegible] الحايض والمريض والمسافر لانهم شهدوا الشهر
وهو موجب فوجب وان الصوم [illegible] نع والقضاء توقف على السبب الوجوب
الفرقة الثانية كثير من الفقهاء [illegible] قالوا ان الصوم واجب على الحايض والمريض
والمسافر مع انهم يجوز لهم ترك [illegible] حوا على مذهبهم بان هو شهدوا الشهر صح عليهم الصوم
لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر [illegible] مة وبان القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم وذلك دليل على انه بدل عنه
واجاب عن الاول بان شهود الشهر انما يكون موجبا للصوم عند انتفاء الاعذار والعذر هنا
قائم اما في الحايض فلان الشرع منعها من الصوم واما في المسافر فلانه جعل الشرع السفر مانعا من
تحتم الصوم فيه واما في المريض فلعدم القدرة ان كان عاجزا او لمنع الشرع ان افضى به الى هلاك النفس
او منع الشرع من الايجاب كالمسافر ان لم يفض الى ذلك وعن الثاني بان القضاء انما يتوقف على تحقق
سبب الوجوب في الوقت وسبب الوجوب وهو شهود الشهر متحقق فيما مضى منه في الوقت والتوقف على
وجوب الاداء والالم يجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت لعدم تحقق الوجوب عليه لاضافته الى تكليف
الغافل وذهب الامام الى انه لا يجب على الحايض والمريض المبتة ويجب على المسافر فصوم احد الشهرين
اما الحاضر او آخر عنه وانما ان يتهما الواجب كما في الكفارات ونقل الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع عن
بعض اصحابنا ما يقرب به فان قلت هذا مدخول لان المريض يجوز له الصوم كالمسافر فلتسو الامام بينهما
قلت المريض ان افضى به الصوم الى هلاك نفسه او عضوه فانه يحرم عليه الصوم ويستوي الحايض
والحالة هذه وان لم يفض به الى ذلك لكنه خاف منه محذور زيادة العلة او طول المدة فالمسئلة تحلف فيها
وكذا لو خاف المريض المخوف فلعل الامام يرى في هذه الصورة انه لا يجوز له الافطار فلا معترض عليه
وقد قال الشيخ ابو اسحق ان الخلاف في هذه المسئلة ما يعود الى العبارة ولا فايدة له لان ناجية الصوم
حاله للعذر جايز بلا خلاف والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف قلت وقد تقدم ان الرفعة
ان بعضهم قال بظهور فايدة الخلاف اذا قلنا انه يجب التعرض للاداء او القضاء في النية وقد قال
بظهور فايدة الخلاف ايضا فيما اذا طافت المرأة ثم حاضت قبل ركعتي الطواف هل يقضيهما فقد حكى النووي
في شرح المهذب عن ابن القاص والاصطخري انه في المعاناة ان ركعتي الطواف تقضيهما الحايض لانهما لا تبكر وان
قال وانكر الشيخ ابو علي التسمي هذا وقال لو وجب لم يكن في زمن الحيض فكيف يقضى قال النووي وما قاله
ابو علي هو الصواب لان ركعتي الطواف لا تدخل وقتهما الا بالفراغ من الطواف قال فان قدر انها

طافت ثم حاضت عقب الفراغ من الطواف مع ما ذكرناه ان سلم لهما ما ذكرناه في هذه الصورة

قال ـــــ الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه

ثلثة فصول الاول في الحاكم وهو الشرع دون العقل لما بينا

المصباح ٥ هذا الباب معقود لاركان الحكم وهي ثلثة

الاول في الحاكم وهو الشرع فلا يحسن ولا يقبح لغير

الكشف عنهما والله لا يقرر معرفة احكامه بسؤال الى

تقضي به العقول اما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الضار او بالنظر كحسن الكذب

النافع او باستعانة الشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم يوم من شوال واعلم

ان الحسن والقبح قد يرادهما كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا او كون الشيء صفة كمال او صفة نقص

كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين انما النزاع في كون الفعل

متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا ولذلك قال القاضي في مختصر التقريب انما المقصد تحقيق

ما يحسن في قضية التكليف ويقبح وتفاصيل هذه المسئلة وجمل الاصحاب فيها مبسوطة في الكتب

الكلامية والمصنف احال القول في ذلك على كتابه مصباح الارواح فان قلت فقد علم

مذهب اهل السنة رضي الله عنهم في ان الاحكام انما ثبت من جهة الشرع ولا سبيل منها عقلي فما معنى

ما يأتي في عبارة اهل السنة من القضاء في مواضع بكذا احراما بالعقل وهذا جايز بالعقل وما شابه

ذلك قلت هذا سؤال لما اعترض صحيح في الجواب عنه لوقوف جماعة من الشادين في الفقه

على امثال هذه العبارة ووقوع الريب في قلوبهم من تاويلها والكلام عليه وان كان كالدخيل في

هذا الشرح الا ان غيرنا لا يقوم به ملتفت طالبه فنقول المراد من ذلك اما القياس واما

ان القاعدة الكلية لما ثبتت من الشرع ورأينا الفرع الجزئي من جملة افرادها ادرك العقل دخوله

في القاعدة فقيل ثبت بالعقل وهذا معناه كما نقول الوتر يصلى على الراحلة وكل ما يصلى على الراحلة

فهو سنة فالوتر سنة بالعقل بمعنى ان العقل ادرك النتيجة لا انه جعل الوتر سنة ومن هذا القبيل

ان الشافعي رضي الله عنه اطلق القول في المختصر بتعصية الناشز وهو الذي يريد في ثمن السلعة

المعروضة للبيع وهو غير راغب فيها ليخدع الناس ويرغبهم فيها وشرط في تعصية من باع على

بيع اخيه ان يكون عالما بالحديث الوارد فيه قال الشارحون للشيب فيه ان النجش خدعة وتحريم

الخدعة واضح لكل احد معلوم من الالفاظ العامة وان لم يعلم هذا الخبر بخصوصه والبيع على

بيع الاخ انما عرف تحريمه من الخبر الوارد فيه فلا يعرفه من لا يعرف الخبر وذكر بعضهم ان تحريم

الخدع يعرف بالعقل وان لم يرد شرع واعترض الرافعي رحمه الله على هذا بانه ليس معتقدنا

ولك ان تجمع من كلام الشارحين وهذا الكلام بان الخديعة لما كانت محرمة من الالفاظ

العامة ادرك العقل [illegible] لكل نجش خديعة وكل خديعة تحرام فنتج النجش حرام ومزاده

بقوله وان لم يرد شرع [illegible] القول بان العقل يحسن ويقبح كما مهد الرافعي فان قلت

فالبيع على بيع الاخ اصرار [illegible] في تحريم النجش بالالفاظ العامة في تحريم الخداع يعلم تحريم

البيع من البيع الاول [illegible] كذا اعترض به الرافعي رحمه الله

ولكن لقايل ان يقول [illegible] على بيع [illegible] الالفاظ العامة في الاضرار بخلاف

النجش فان الضرر لا [illegible] النجش مصلحة لا بد لا عرض له الا الزيادة في ثمن السلعة لحظ

نفعا لصاحبها ملزم منه [illegible] المشتري وحظ منفعة لشخص لا يجوز اضرار اخر حرام واضح من

القواعد المقررة واما الد [illegible] في البيع فهو مدعو اخاه الى فسخ البيع ليبيعه خيرا منه ناصح

ففيه حلب منفعة له من حيث ترويج سلعته وللمشتري من جهة شراء الجود برخص فهاتان

مصلحتان لم يجز فسخهما المفسدة وهي غير محققة فجاز ان البايع الاول يبيع سلعته اذا فسخ

البيع فهما من مشتر آخر فذلك الثمن او ازيد فلا يلزم من تحريم جلب منفعة واحد لاذاها وقوع مفسدة

في صورة النجش بتحريم جلب منفعة اثبت بتحريد طرق ترتب مفسدة عليها فوضح ان العقل لم يكن يدل

ورود الخبر الخاص في البيع على البيع ليدرك تحريمه لما ذكرناه بخلاف النجش واعلم ايضا

انه يأتي في عبارة بعض الاصحاب ما يوخذ منه قاعدة التحسين والتقبيح او تشكل قاعدة التحسين

والتقبيح كقول ابي العباس ان شريح وابي علي ابن ابي هريرة والقاضي ابي حامد المزوري وذهبان شكر

المنعم واجب عقلا وقول الفقال ان القياس يوجب العمل به عقلا وقوله ان حجة الواحد يجب العمل به عقلا

الى غير ذلك من المسايل وسببه كما قال الاستاذ ابو اسحق في كتابه في اصول الفقه نحو مسئلة شكر المنعم

هذه الطايفة من اصحابنا انما ذهبت الى هذا الرأي لانهم كانوا يطالعون كتب المعتزلة لشغفهم

بمسايل هذا العلم فوجدوا عثروا على هذه العبارة وهي شكر المنعم على النعمة قبل ورود السمع فاشتهوها

فتتبعوا اليها ولم يقفوا على القباح والقضاء التي يحتها هذا الامام الاستاذ وكذلك ذكر القاضي ابو بكر

في التلخيص الذي اختصره امام الحرمين من كتابه التقريب في مسئلة حكم الافعال قبل ورود الشرع فانه

قال مال بعض العقلاء الى الحظر وبعضهم الى الاباحة وهذا لغفلتهم عن تتبع ذلك عن اصول المعتزلة

مع علمنا بانهم ما انتحوا مسالكهم وما اتبعوا مقاصدهم انتهى وهذه فايدة جليلة ٥ ه

قال ـــــ رحمه الله وقد قال علي البزدوي الاول شكر المنعم ليس بواجب عقلا اذ لا

تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولانه لو وجب لوجب اما لفائدة المشكور

وهو محال او الشاكر في الدنيا وانه مستقبل ملاحظ او في الاخرة ولا اشغال للعقل بها ٥ هذا ان

قالوا فنحن نقول السكر مثلا قد قام على المل[illegible]ات واجتناب المستقبحات قلنا هذه
هي مسئلة الحسن والقبح بعينها لكنا اوردناها ا[illegible]لى عادة المتقدمين ۞
قال الثاني افعال الاختيارية مباحة [illegible] وبعض الفقهاء محرمة عند
المعتزلة وبعض الامامية وان لم يرد وتوقف الشيخ [illegible] من الامامية لعدم الحكم
والاولى ان يفسر بعدم العلم لان الحكم [illegible] عند ولا [illegible] على البعثة لتوهم التكليف
بالمحال ۞ المنوع في ورود حظ [illegible] قبله ذهب اهل السنة والجماعة
الى انه لا حكم فيها لان الحكم عندهم عبارة عن الخطاب [illegible] تفسيره محض الخطاب لا الحكم
واما المعتزلة فقسموا الافعال الى اضطارية واختيارية [illegible] الاضطارية وهي التي وقع
بغير اختيار المكلف لا قدرة له على تركها كالتنفس في الهوا [illegible] لك الامام وذلك مما لا بد
من القطع بانه غير ممنوع الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق الى بنيته الاختيارية وهي
الواقعة بارادة المكلف مع قدرته على تركها ومثل لها باكل الفاكهة ولهذا العز فان القدرة
الذي لا تعيش المكلف بدونه مر الاكل والشرب وغيرهما من قسم الاضطراري ومنهم من جعل ما
يحصل به الاعتذار من قسم الاختياري المشار اليه في كلامه ان شا الله تعالى
ولعل مرادهم بالاعتذار ما ينفع فوق الضرورة اذا عرفت ذلك فقد قسموا الاختيارية الى ما
يقتضي فيها العقل بحسنها او قبحها واتبعوا فيه حكم العقل وتقسيمه اياها الى الاحكام الخمسة
والى ما لا يقتضي العقل فيها بواحد منهما وهذه صورة مسئلة الكتاب فقوله الاختيارية احتراز عن
الاضطرارية وفائدة ان يقول الى لا يقتضي العقل فيها حسنا ولا قبحا فيقول ذهب معتزلة البصرة
وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية الى انها على الاباحة قبل ورود الشرع وذهب معتزلة
بغداد وبعض الامامية والشيخ ابو علي ابن [illegible] من الشافعية الى انها محرمة وقد سلف
اعتذار القاضي والاستاذ عمن قضى في هذه المسئلة بالاباحة او حظر من الفقها وتوقف الشيخ ابو الحسن
الاشعري وابو بكر الصيرفي في ذلك والخلاف في هذه المسئلة جار في خطاب التكليف وخطاب
الوضع على حد سوا وفسر الامام توقف الشيخ بعدم الحكم اي بانتفا الاحكام وهذا
ما قال النووي في اوايل باب الربا من شرح المهذب انه الصحيح عند اصحابنا اعني انتفا الاحكام
قال صاحب الكتاب والاولى ان يفسر التوقف بعدم العلم اي بان لها حكما قبل ورود الشرع
ولكنا لا نعلم ما هو وعلل ذلك بان الحكم قديم عندا الشيخ ففسر التوقف بعدم الحكم يلزم منه ان
يكون الحكم حادثا وهو خلاف مذهبه ثم استشعر المصنف سؤالا واجاب عنه ونقول ۞
ان الحكم وان كان قديما عند الشيخ لكن تعلقه حادث لانه متوقف على بعثة الرسل والمراد

بانه لا حكم قبل ورود الشرع انه لا تعلق [illegible] تفسير التوقف بعدم الحكم مخالفا لمذهب الشيخ
ونقول جوابه ان التعلق عند الشيخ لا يتوقف على البعثة لتجويز التكليف بالمحال يجوز ان يتعلق
الحكم بافعال المكلفين [illegible] الشرع مع عدم شعورهم بذلك ولقايل ان يقول هذا جيد
تكليف الغافل لا تكليف [illegible] خ انما يجوز الثاني ثم ان الشيخ لا يقول بوقوع التكليف بالمحال
بل الحق في تفسير التوقف [illegible] وبه صرح [illegible] في مختصر التقريب فقال صار اهل الحق الى انه لا
حكم على العقلاء قبل [illegible] ورد الشرع واعرضوا عن [illegible] ما الوقف لم يريدوا الوقف الذي لا يكون
حكما في بعض مسائل الشرع [illegible] جوابه اما الاحظر انتهى وهو مصرح ببطلان ما ذهب اليه
المصنف من التفسير وكذا [illegible] تحرمين في البرهان لا حكم على العقلا قبل ورود الشرع وليس
مراده الا الوقف لعد[illegible] وقال الغزالي ان اراد اصحابنا بالوقف ان الحكم موقوف على ورود الشرع
والحكم في الحال صحيح وان [illegible] دوا عدم العلم فهو خطا فان ملت الوقف هو الامساك عن الحكم
بشئ فلا يناسب تفسيره بالجزم بان لا حكم قلت معنى الوقف يرجع الى ان فعل المكلف قبل البعثة
لا يوصف باباحة ولا حرمة لعدم التعلق به فالتوقف انما هو في وصف الفعل لا في وجود الحكم وعدمه
لكن لما كان السبب في هذا الوقف القطع بعدم الحكم سمي عدم التعلق وسمينا الوقف بعدم الحكم تجوزا
فان قلت هذا الاجماع احتركم ان التعلق قديم قلت المراد بالتعلق هنا هو التعلق الذي
يظهر اثره في المحكوم عليه وهو متاخر عن البعثة فلذلك احترنا اسفا الحكم قبل البعثة وفسرنا التوقف بالشيخ به
فان قلت هل الحكم سقي الحكم قبل البعثة عقلي او شرعي قلت عقلي لا شرعي ۞ بقي ما ينبغي
عليه هنا ان ما نقله المصنف عن الامام ليس بجيد فانه حكى في المحصول قول الوقف ثم قال هذا الوقف يارة
يفسر بانه لا حكم وهذا لا يكون وقفا بل قطعا بعدم الحكم وتارة بانا لا ندري هل هنا حكم ام لا وان كان
هنا حكم فلا ندري انه اباحة او حظر انتهى فليس في احتمال ما نقله المصنف عنه فان قلت ما عذر المصنف
في ذلك قلت الظاهر انه اتبع صاحب الحاصل حيث قال فيه التوقف يفسر بانا لا ندري الحكم ومن
بعدم الحكم وهو الحق وظن ان صاحب الحاصل اتبع الامام على عادته فنسب اليه ذلك ويحتمل ان المصنف وقف على اختيار ذلك للامام في كلام له غير هذا الموضع او انه اراد بالامام امام الحرمين
فانه اختار ذلك في البرهان حيث قال لا حكم على العقلا قبل ورود الشرايع وهما احتمالان بعيدان ۞
قال [illegible] احتج الاولون بانه انتفاع خال عن امارة المفسدة ومضرة المالك فيباح
كالاستظلال بجدار الغير والتنفس من هوائه وايضا المواكل اللذيذة خلقت لغرضنا لامتناع العبث
واستغنايه تعالى وليس للاضرار انتفا فما هو للنفع وهو اما اللذاذ او الاعتذار او اجتناب مع الميل
او الاستدلال وهو لا يحصل الا بالتناول واجيب عن الاول بمنع الاصل وعلية الاوصاف والا لدار او ضعف

وعن الثانى ان فعله لا تعلل بالغرض سلمنا ان سلم فلا نسلم ان كل ما لا غرض فيه ممنوع ۝ احتج الاولون وهم القائلون بالاباحة
بوجهين احدهما انه انتفاع خال عن امارة المفسدة فان الكلام مفروض فى فعل لا يظهر له مفسدة
وخال عن مضرة المالك لان المالك هو الله المنزه عن المضار المد[illegible] انتفاع فتكون مباحة قياسا على
الاستظلال بجدار الغير والاستضاءة بناره بغير اذنه فانه [illegible] مضارات المفسدة ومضرة المالك
فلما وجدنا الاباحة دائرة مع هذا الوصف [illegible] وعدما وان يدل على علية المدار للدائر
فلما وجد دل على علتها لاباحة الانتفاع [illegible] دة فى [illegible] ثم الاباحة فيها وتمثيل
المصنف بالاقتباس فيه نظر لان الاقتباس [illegible] من النار و[illegible] لا يجوز بغير الاذن فالاولى التمثيل
بالاستضاءة كما ذكرناه وقد ذكر الرافعى جواز الاستظلال بجدار الغير والاستضاءة بناره والاستناد
واسناد المتاع فى اثنائه كلامه فى القسم الثانى فى احكام المشترك مرجحا [illegible] صلح وذكر القفال المسلد فى العادك
فى واقعة حرت له مع السلطان محمود وانه جوز السعى فى ارض الغير اذا لم يحس ان يحذ ذلك ظلما نفسا
ولا لزم منه ضرر قال وكذلك النظر فى مرآة الغير والايقاد من ناره والاستظلال بجداره والالتقاط
من حبوب الزرع المتناثر وذكر القفال فى الفتاوى ايضا انه يجوز اسناد خشبه الى جدار الغير
الوجه الثانى ان المواكل اللذيذة ان خلقت لا لغرض كان عبثا محالا وان خلقت لغرض فلا يجاوز
ان يعود الى الباري لينفعه عن الاغراض فتعين ان يكون لغرضنا وليس هو الا ضرار بنا فان العقلاء هو
حسنه النفع وذلك النفع اما ان يكون دنيويا كالملذ والاعذا او اخرويا يتعلق بالعلم كالاستدلال
على وجود الصانع وكالقدرة ۝ كالاجتناب مع الميل لكون بنا ولها مفسدة مع الميل فيستحق الثواب
باحتنابها او اخرويا يتعلق بالعمل كالاستدلال بالتناول اما توقف الملذاذ والاعذا على التناول فواضح واما توقف الاجتناب عليه فلان المكلف انما يستحق
الثواب بتجنبها اذا دعت نفسه اليها وانما يكون ذلك بعد التناول كذا قيل والحق ان تارك المعاصى امتثالا
لامر الله تعالى مع عدم ميلا نفسه اليها يثاب على تركها بل هو عند قوم اعلا درجة من الذى فعلها ثم اتركها واما
توقف الاستدلال فلانه انما يكون بعد معرفتها هذا تقرير الوجهين قال [illegible] فى الكتاب واجيب
عن الاول بانا لا نسلم ثبوت الحكم فى المقيس عليه فان الاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره من جملة
الافعال الاختيارية الداخلة تحت صور الذراع ولئن سلمنا ثبوت الحكم فى الاصل فلا نسلم انه معلل بهذه
الاوصاف واستدلالكم على ذلك بالدوران لا نسلمه لكم لان الدوران وان كان حجة فالظن الحاصل منه
ضعيف لا يستدل بمثله على هذه المسئلة واعلم ان هذا لا يخالف قوله فى القياس بحجية الدوران
لان القابل بحجيته معترف بانه جاز فى مجارى الظنون الضعيفة التى يستدل بها فى الفروع الفقهية الجزئية
دون المسائل الاصولية واما من قال بانه مفيد للقطع فلا مبالاة بمعتقده الفاسد واجيب عن الثانى

بان الدليل المذكور مبنى على تعليل افعال الله تعالى بالاغراض وقد بينا فيما سلف انه لا يجوز تعليلها ۝
والقائل ان يقول اذا كان [illegible] هذا النوع مفرعا على القول بقاعدة التحسين والتقبيح وقد مشى فيه
على قاعدة القوم وهم يعللون افعال الله تعالى ويزعمون انها تابعة للمصالح ثم قال المصنف لئن سلمنا جواز
تعليلها فلا نسلم انحصار الغرض [illegible] جاز ان يكون الغرض [illegible] خطها هو التنزه عما شاهدها او غير ذلك ۝
قال [illegible] نتضرر به دون الغايب [illegible] ن ما نضامحه [illegible] الانتقال الاختيارية تصرف فى ملك الغير بغير
اذنه فيحرم قياسا على التصرف [illegible] ملك الذى هو الاشبار بغير اذنه والجامع بين ورد هذا بالفرق
وهو ان حرمة التصرف فى ملك [illegible] بغير اذنه انما كانت لتضرره بذلك وهذا بخلاف الغايب وهو الله تعالى
لتنزهه عن الاضرار وقد عرف [illegible] واقف على هذا بان المصنف على الفرضين انه يختار الوقف واعلم
انه لا خلاف فى الحقيقة بين الواقفية والقائلين بالاباحة كما قال امام الحرمين قال فانهم لم يعنوا بالاباحة
ورود خبر عنها وانما ارادوا استواء الامر فى الفعل والترك والامر على ما ذكروه نعم لو اوحى الى المالك
ان يبيح لهذا بعينه لكان علمه بالحكم فى تفاصيل النفع والضرر على من لا يستضر ولا يستضر ۝
قال [illegible] ينبه عدم الحرمة لا وجوب الاباحة لان عدم المنع اعم من الاذن ۝ هذا
اشارة الى الجواب عن سؤال مقدر ذكره الفرقان على الواقفية يعنى لا حكم ولك ان تقول المصنف
غنى عن ذكر هذا اذ هو لا يفسر الوقف بمعنى عدم الحكم بل بمعنى عدم العلم وتقرير السؤال ان
الافعال ان كانت ممنوعا منها فهى محرمة والا فهى مباحة والجواب انا لا نسلم انها اذا لم تكن ممنوعا
منها تكون مباحة لان المباح هو ما علم فاعله او دل على انه لا حرج فى فعله ولا تركه والملزوم من عدم
المنع الاذن لان عدم المنع اعم من الاذن والعام لا يستلزم الخاص ۝
قال [illegible] الفصل الثانى فى المحكوم عليه وفيه مسايل الاولى يجوز الحكم
على المعدوم كما انا مامورون بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم ۝ قال اصحابنا المعدوم يجوز ان يحكم
عليه لا بمعنى انه حال كونه معدوما يكون مامورا فانه معلوم الفساد بالضرورة بل بمعنى انه يجوز ان يكون
الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى يوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك واما شاذ الفرق فانكروه
وعظموا النكير على شيخنا ابى الحسن رضى الله عنه حتى اسى الامر الى اختلاف طائفة من الاصحاب عن هذا
المذهب منهم ابو العباس القلانسى من متقدمى الاصحاب وقال كلام الله تعالى ازلى لا يتصف بكونه امرا ونهيا ووعدا
ووعيدا وانما ثبت هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين كما يتصف الباري بكونه خالقا
رازقا فيما لا يزال وجعل ذلك من صفات الافعال وهذا ضعيف لانه اثبات للكلام خارج عن كونه امرا
ونهيا ووعدا ووعيدا الى استتمام اقسام الكلام وذلك مستحيل قطعا فلين جاز ذلك فما المانع من

القديم الى الصفة الازلية لست كلاما ارلهم يستحدثونها كلاما فما الازال وذهب بعض العقها
كما حكاه الماضي في مختصر التقريب الى ان الامر قبل وجود الما
وهو ضعيف لان ما فرضه من الايجاب يلزمهم في الاعلام فانه
اعلامه راجع اصحابنا بان الواحد منا يصير مامورا امر النبي صلى الله
هذا قال قيل عليه السلام
امر الله في الازل معناه ان فلانا اذا وجد سيكون مامورا بكذا
عكس بخلاف امر الرسول عليه السلام فلنا مبني على الفتح الس
طلب التعلم من ان سيولد ٥ اعترض الخصوم على الدليل الذ
على امر الرسول صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم مبلغ
بان فلانا اذا وجد واحتوط في ذلك هل يفهم الخطاب فالله يامره بكذا واذا كان كذلك لم يكن امرا
للمعدوم بتي واجاب المصنف بانا انما نقول امر الله في الازل معناه انه اخبر بان من سيوجد
ويستعد لتعلق الامر به يصير مامورا امري كما علم في امر الرسول صلى الله عليه وسلم فان قلت
اذا كان امر الله بمعنى الاخبار فلا يكون امرا حقيقيا قلت كذا ذهب اليه بعض الاشاعرة
وضعفه الامام لوجهين احدهما انه ان كان مخبرا لنفسه فسفه او لغيره فمحال اذ ليس ثم غيره وهذا
ذهب من صار الى ان كلام الله في الازل لم يكن امرا ولا نهيا ثم صار فيما لا يزال كذلك واعترض عليه
القرافي بانا نقول انه مخبر لنفسه والعاقل يستبد في بيكن طول ليله ونهاره ولا معنى لذلك الا
الاخبار اه واجمع العقلاء مع ذلك على حسنه فلا يلزم في حق الله تعالى عالم بجميع معلوماته
ويخبر عن كل معلوم بخصائص صفاته واحواله واستحاله في ذلك ولم يزل الله تعالى في الازل يخبر عن صفات كماله
ونعوت جلاله نفسه بكلامه النفسي ازلا وابدا ولا يسمع ذلك الا الله تعالى يسمعه القديم وانى هذا
الاخبار تاسا عليه السلام بقوله لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فالله تعالى يثني على نفسه دائما ازلا
وابدا ولا معنى للسؤال الا الاخبار قال وهذا واجب حتى لا يلزم ان الامر لم يزل قائما بالعلوم العقلية الكلامية
والثاني مزاعم امامي الامام انه لو كان بمعنى الاخبار لم يكن صدقا ولا كذبا ولكان يلزم ان لا يحسن العفو
عن المكلف في خبر الله محال وهو ضعيف لانا نقول الامر عبارة عن الاخبار بترتب العقاب اذا لم يحصل عفو
ذكر الاصفهاني في شرح المحصول ثم اعترض الخصم على الجواب بان الامر بالمعنى الذي ذكرتموه ايضا محال
في حق الله تعالى دون رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه تعالى اذا اخبر في الازل بكون فلان مخبرا وسامعا وامامورا
وامتثالا فصار كمن خلا نفسه يحدثها وذلك عبث بخلاف امر الرسول صلى الله عليه وسلم فان تحديثه من سمع ويسمع
فليس عبثا واجاب بان تقبيح هذا مبني على مسئلة التحسين والتقبيح وهي مشهد الاركان ولقائل ان

يقول لان تستقبح هذا هو صفة نقص لا يحل كما سلف في ان التحسين والتقبيح على بعض صفات الكمال
والنقص عقلي بما شاهدنا من [illegible] العرافي يصلح جوابا لما ذكر المصنف ثانيا بان امر الله تعالى
هو الطلب القائم بذا [illegible] الحق والاشقة في قيام طلب الفعل بذاته ممن سيوجد كما انه لا
شقة في ان يقوم بذاته [illegible] العلم من الولد الذي سيوجد ولو قدر تعاقد ذلك لم الطالب صفتي وجد
الولد صار مطالبا بذلك [illegible] قائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من
العباد قديم تعلق به [illegible] ذر امامورين بذلك الامر قضاء وهذا الجواب صحيح
الا ان فيه نظرا لما تسلم انه يقوم بذاته الامر بطلب التعلم من ان سيوجد وان كان
الغزالي في طائفة قالوا ان [illegible] للذاهبين الى كلام النفس بل نقول انما يقوم بذاته انه لو وجد لطلب منه
فان قلت انما كان ذ [illegible] شاهد غائبا لا يستقيم وجود ولده اذ لا علم له بالغيب بخلاف من يعلم
ان فلانا يوجد في الوقت الفلاني لا محالة بتقدير ولا رادي ونحن نفرض شخصا اخبر صادق بانه يولد لذلك
عالم ولا يدفع ان يقوم في نفسه والحالة هذه ما ذكرناه قلت ولو فرضت ذلك لا تسلم صحة قيام ذلك في
نفسه وكيف يطلب ولا مطلوب منه فان قلت فما الفارق والحالة هذه بين الغائب والشاهد حتى
اخترتم صحة قيام ذلك بذات الله دون الشاهد قلت الله تعالى ليس كلامه الا النفسي ولا يمكن ان
يكون قيامه بذاته حادثا والا لزم ان يكون محلا للحوادث تعالى الله عن ذلك فلذلك لزم من هاتين المقدمتين
اعني امتناع كون كلامه غير نفسي وامتناع كونه محلا للحوادث ان يكون الامر قائما بالذات في القديم ويتعلقه المامور
حادث على حسب استعداده واما الشاهد الذي لا يستحيل على ذاته قيام الحوادث بها وامره تصدق وطورا
باللسان وطورا بالبنان فلا صعوبة بنا الى ان نقدر قيام الطلب بذاته من بعد ومرة ما لنا لا نوجه الى حين
وجود ذلك المعدوم موضح النبس في كون امر الله تعالى في الازل وشوف الفارق بين الغائب والشاهد وانه
لا فرق فاس احدهما على الاخر وما ذكر الخصوم من الحسن والقبح والهدى بان والسفه والانتظام والاتساق
كلها في امر ولا مامور وغيرها لها من نعوت الحدثان والقدم سقيس عنده وتحقيق هذا ان من اراد ان يخط
علما بقطر البحار وارقال الاشجار عد شفيها واستفتح منه ما اتى به بخلاف الرب سبحانه وتعالى فالمعدوم
الذي وجد انه متوقف على امر وقد قدر وجوده في وقت معلوم لا يتخلف عنه على صفة معلومه ولا
انفكاك لها دون من نازل عنه منزلة الموجود بينهما من وسطها ولا فرق في هذا في جانب الباري
سبحانه وتعالى وهذا واضح لمن تدبر ومن اراد الزيادة فالكتب الكلامية التي وضعها اصحابنا من اظهرها
واما ما ذكر من قال ان هذا الموضع مما استخير الله فيه ووعدنا ملا مجموع عليه وقال العالم انه مامور
على تقدير الوجود تلبيس فانه اذا وجد سيوجد معدوما ولا شك ان الوجود شرط في كون المامور مامورا
واذا لاح ذلك بقي النظر في امر ملا مامور وهذا معضل اذ فان الامر من الصفات المتعلقة وفرض

متعلق ولا متعلق له محال انتهى وهما اوردناه لقاضي ... قال امام الحرمين في التلخيص
الخصم من التقريب والارشاد ذهب بعض من لا تحقيق له الى ان الامر انما يتعلق بالمعدوم بشرط ان
يتعلق بموجود واحد صفاعدا تم سعة المعدومون على شرط الوجود ... هذا واجب بنيه
فان سأل عن الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا الاحكم على المعقلا ... شرع فان الامر انما قبل ورود
الرسل بالضرورة وقد بينا الاحكام قبل وقو ... ثم واثبتنا ... لذ الجواب ما
تقدم في خلال الكلام من ان معنى قولنا الاه ... ردود الا ... انما تعلق بما بعد
البعثة لا بما قبلها فالمنفي هناك تعلق الاحكام لا ذواتها ... يدعيه هنا في الاول ذواتها
فلا تناقض بين الكلامين ٥

قال ... الثانية لا يجوز تكليف العاقل من لا ... كليف المحال فان الفعل امتثالا
يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وتوقف وجوب المعرفة واجب
بانه مستثنى ٥ اتفق الكل حتى العاملون بجواز التكليف بما لا يطاق على انه شرط في المامور ان
يكون عالما بانه مامور اما الخطاء او يتمكن من معرفة ان الامر الذي يضمر اعلام المامور بان الامر طالب للمامور به منه
سواء امكن حصوله منه ام لم يمكن كما في التكليف بما لا يطاق واعلام من لا عقل له ... هم منافض اذ تصديد
العقد بانه من لا فهم له انهم وبانه من لا عقل له اعقل المامور به معنى هذا لا يجوز امر الجماد والبهيمة لعدم
العقل والفهم وعدم استعدادهما ولا امر المجنون والصبي الذي لا تمييز لعدم العقل والفهم التامين
وان كانا مستعدين لهما وقد نسب المصنف امتناع تكليف العاقل الى من يحيل تكليف المحال وهو منهم.
ان الذي لا يحيله لا يمنعه وليس الامر لذلك بل المحال ممنوع وان وقوعنا على صحة التكليف بالمحال
وعلى المصنف في قوله تكليف المحال معترض آخر وهو ان تكليف المحال ما رجع الى المامور وهو تكليف
العاقل فكان الاولى ان يقول التكليف بالمحال واستدلال المصنف على المحال بان مقتضى التكليف
الاتيان بالمامور به على وجه الامتثال للامر وذلك لا يتصور الا اذا علم المكلف ان المكلف امر به
والعاقل لا يعلم ذلك فلا يمكنه الاتيان بالمامور به على جهة الامتثال قوله والمعتبر مجرد الفعل هذا
جواب عن سؤال مقدر تقديره لا نسلم ان توقف الاتيان بالمامور به على العلم محال ان صدر منه ما كلف
به من غير علم وتوجيه الجواب ان مجرد الاتيان بالمامور به لا يكفي في حصول الامتثال بل لا بد معه من
النية لما ثبت من قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقد نص الخصم هذا الدليل على وجوب معرفة
الله تعالى فانها واجبة ولا يمكن ان يكون وجوبها بعد حصولها للزوم تحصيل الحاصل واذا كان قبل حصولها
استحال معرفة هذا الامر لان معرفة امر الله بدون معرفة الله محال فقد كلف بما هو غافل عنه وهو المحال
الصرف بانه مستثنى من القاعدة لقيام دليل عليه نصه وقد ضعف هذا الجواب بان النقض ولو

بصورة قادح في الدليل وقيل الجواب ان تقدير كلامه ان التكليف بما يرد ... حال حصول العلم وانما يمتنع
تحصيل الحاصل لو كان ... به معلوما بوجه ما وليكون التكليف وازدا بتحصيل المعرفة
من غير ذلك الوجه ... في الكتاب والذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه ان السكران
مخاطب مكلف ولكن ... منهم القاضي في مختصر التقريب صرحوا بخروج السكران
الخارج عن حد التمييز ... ومن شاء من لا منهم قال الغزالي بل السكران
استعانوا بها لامر الت ... فاما ان ... ما قاله الشافعي قولا بانا نعقل ان السكران
وغيره للتغليظ عليه او حمل ... السكران الذي لا يتسل عن ربه التمييز دون الطافح المعتدى
عليه ولا ينبغي ان نطن ... ك ان الشافعي يجوز تكليف الغافل طلقا فقد رضي الله عنه جل
عن ذلك والظهر الراي ... الشافعي فصل بين السكران وغيره ثم انا نقول لعل ذلك هو الحق
دال عليه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فان قلت لعل المراد
بالسكارى في الاية السكران الذي لا يتسل عن ربه التمييز قلت هذا تاويل بنا في شاوا ابيه
فان الله تعالى قال حتى يعلموا ما يقولون فليس عندي على من يعلم ان السكران مكلف الا اشكال واحد
وهو قبول قوله حرمت القول بانه مكلف وهو انه يلزم من قال انه مكلف ان يامر بالوضوء وتطالبه بالصلاة
ويرد عليه ايضا قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فان تحريم الصلاة عليه لا يجامع مطالبته بها
فالايد تصلح معتصما للفريقين ممن يكلفه تقول الله اعلم بحاطبه ومن يمنع تقول قد امر بان لا تقرب
الصلاة فان قلت كيف لا تطرق النايم وهو يضمن ما تلفه في نومه وتقضي الصلوات التي مر عليه موقتها
الى غير ذلك من الاحكام قلت الذي قلناه انه لا يخاطب في حال نومه ولكن يتوجه عليه الخطاب بعد ذلك
بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان قلت انما يخاطب في اليقظة
بسبب ما يعلم في النوم قلت نقصد نا نفي الخطاب في حال النوم فاما ثبوت اسباب يستند اليها
ثبوت الاحكام في اليقظة مما لا ينكره ويوضح هذا ان الصبي الذي لا تمييز له لو اتلف شيا لطالبناه ببدله
فوجوب الزكوات والغرم والنفقات ليس من التكليف بل الاتلاف وملك الصاب سبب لثبوت هذه الحقوق
في ذمة الصبيان بعني مخاطبة الولي في الحال بالاداء ومخاطبة الصبي بعد البلوغ وذلك غير محال وليس لقولك
لم لا يتم افهم فان اهليته ثبوت الاحكام في الذمة يستفاد من الانسانية التي بها استعد لقبول فوق العقل
الذي به فهم التكليف في حال الصبي ان البهيمة لما لم يكن لها فوق فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم تنهها لا اضافة
الحكم الى ذمتها بخلاف الطفل التي في الرحم اذ ثبت لها الملك بالارث والوصية والحياة عند وجوده
ما بالفعل ولكن بالقوة ولذا الصبي يصير الى العقل فصح اضافة الحكم الى ذمته ومطالبته في حال الحال ولم
يصلح للتكليف في الحال فان قلت لو اتلف ميت ونكسر بسبب انفاخه فاذا وجد فينبغي ان يجاب ضمانها

كالطفل استقط على ما اتلفه ملت يحتمل ان مال [illegible] فان يطالب به الورثة كالبالغ الضمان على
العاقله والعقل لم يصدر منهم ولكن قال اصحابنا لا يجب فرقوا بينه وبين الطفل بان للطفل بعلا بخلاف
الميت واصحاب الضمان على من لا يعقل له غير معقول وهو متجه فان ملت [illegible] لم يفهم الخطاب
لم يمنع تكليفه ملت العقل لا يمنع منه ولكن الشرع رفع [illegible] صلى الله عليه وسلم رفع العلم
عن ثلثة الحديث وقد قال النهي ان الاحكام امانية [illegible] عشر سنة
تعلق بالتمييز وهذا اجاب عن سؤال من يقول [illegible] مضى تقدم
ما الحكمة في تعذر الرفع بالبلوغ وهو اذا قارب البلوغ عقل ملت [illegible] الغاضي ابو بكر ان عدم بلوغه دليل على
قلة عقله وهو نضج منه بان العقل يزيد ويكمل بلحظة وليس يحد ذلك [illegible] الغزالي الا ان انفصال الطفلة لا
يزيد عقلا لكن خطاب الوضع عنه تخفيفا وزيادة العقل تتضمن [illegible] حد يناط به التكليف امر خفي
لا يمكن الاطلاع عليه نعمة لكونه مزيدا على التدريج وقد علم من قواعد الشرع انه يعلق الحكم على
مظانها المنضبطة لا على انفسها والبلوغ مظنة كمال العقل فعلق الشارع الامر عليه وان جاز وجود
الحكمة قبله لحظة او بعده لحظة وفي البلوغ صور نكتفي بها هي ذلك بل ربما شذ الصون عن الحكمة
بحيث بقي الوصف فيها كعهده من العبد وفي ذلك فروع منها لو كمل وضوء الرجل اليمنى ثم غسلها
وادخلها الخف فانه يرفع الاولى ثم يلبسها البلون قد اوظهما على طهارة كاملة ومنها لو اصطاد
صيدا وهو محرم ولا امتناع لذلك الصيد فانه يرسله وباحث اذا شاء ومنها اذا سقى عبدا المال
حرا اليه فانه على وجه يلزمه الطلب وقد عددنا في الاشباه والنظائر كملة الله من ذلك كثيرا فان ملت
كيف امر الصبي بالصلاة وهو ان سبع وضربه عليها وهو ان عشر ملت قد علمت ان العقل بعد
بلوغه سن التمييز لا يمنع من ذلك ومن محاسن الشريعة النظر في مصالحه وتمرينه على ما يحاطب به حتما فيما
يهول وليس المقصود من هذا الخطاب غير ذلك ولذلك لا نقول انها واجبة عليه بل على الولي ان امر بها
ولا تبعة على الصبي في اخرته بتركها والله اعلم فان قلت كيف منعتم تكليف الغافل الداخل في قالب
الموجودات وجوزتم تكليف المعدوم قلت تكليف المعدوم بمعنى تعلق الخطاب به في الازل على تقدير
وجوده والمنع من تكليف الغافل انما هو في زمن غفلته فان قلت الدهري مكلف بالايمان وهو لا يعرف
المكلف مكيف تتم التكليف قلت العقد التمكن من الفهم وهو متمكن بواسطة النظر ۞

قال الثالثة الاكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة ۞ الاكراه ان ابهى الى
حد الالجاء تضاءل تسلطه فاعله الى الفعل المكره عليه كتسبب المكره في حركة منع التكليف في
المكره عليه اوصله والقول في جوان مبني على التكليف بما لا يطاق فاستدل المصنف على امتناعه
بزوال القدرة فان الفعل صيره واجبا الوقوع ويصير عدمه ممتنعا والتكليف بالواجب والممتنع تكليف كما

لا يطاق وقال القاضي في مختصر التقريب ان هذا القسم لا يسمى عند المحققين اكراها لان الاكراه لا
يتحقق الا مع تصور اقتدار المكره عند والرعشة الصورة بالاكراه وانما المكره من يخوف
ويضطر الى ان يحرك يده [illegible] ار وقد ذهب اصحابنا الى ان ذلك لا يمنع التكليف صرح به
طوائفهم القاضي وامام الحرمين [illegible] والغزالي وجماعة ومال اليه الامام وذهبت
المعتزلة الى انه يمنع [illegible] ف كذا نقله جماعة وحكاه امام الحرمين
عنهم ان المكره على ا[illegible] يكون [illegible] قال وسواء ذلك على اصولهم في وجوب اتيانه
المكلف والمحمول على الشيء لا [illegible] قال وقد انتهى القاضي المكره على الفعل فانه منهي عنه وآثم به
لو اقدم عليه وهذه هفوة عظ[illegible] فانهم لم يمنعوا النهي عن الشيء مع الحمل عليه فان ذلك اشد في المحنة
واقتضا الثواب وانما الذ[illegible] الاضطرار الى الفعل مع الامر به انتهى وقد تابع القاضي جماعة
من اصحابنا على لزام المعتزلة بذلك وهو صحيح وما ذكره امام الحرمين حق من هذا الوجه لكن الملتزمون
لم يوردوه على هذا المأخذ بل هو من جهة انهم منعوا ان المكره قادر على غير الفعل المكره عليه فيتم
الملتزمون انه قادر لان المعتزلة كلفوه بالضد وعندهم ان الله تعالى لا يكلف العبد الا بعد خلو العبد
على الفعل والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده فاذا قدر على ترك الفعل قدر على الفعل تم
الغزالي وهذا ظاهر ولكن فيه غور وهو ان الامتناع انما يكون طاعة اذا كان الامتناع لله تعالى
الامر والتكليف دون ما عدا الاكراه فالاتيان بالفعل مع الاكراه ان اتى به لداعي الاكراه فلا يكون محسنا
واما الفقهاء فقالوا الاباحة بالاكراه في الزنا والقتل وسباح شرب الخمر والافطار والملاف مال الغير
والخروج من الصلاة واللفظ بكلمة الردة ويذهب بعض ذلك قلت قد قال الفقهاء ان الاكراه
لا يبطل اذا تابعه في عقد الصرف وتقابض قبل التفرق بطل سواء كان في حالة الاختيار او الاكراه
داعي الشرع وان اتى به لداعي الشرع فصحيح قال بعض المتاخرين وهذا الذي ذكره انما هو في العادات
المشروط فيها النية اما ما لا يشترط فيه النية كرد الغصوب والودائع وتسليم المبيع وحبس العين
فالمقصود منه واقع بهذا الفعل ولم يقصد فيخرج عن عهدة التكليف به مع الاكراه هذا كلام الاصوليين
واما الفقهاء فقالوا الاباحة بالاكراه الزنا والقتل وسباح شرب الخمر والافطار واتلاف مال الغير
والخروج من الصلاة واللفظ بكلمة الردة ويذهب بعض ذلك قلت قد قال الفقهاء ان الاكراه
يبطل اذا تابعه في عقد الصرف وتقابض قبل التفرق بطل سواء كان في حالة الاختيار او الاكراه
لشرط اثر التصرف قلت لا يلزم من كونه مسقطا اثر التصرف ان لا يجامع التكليف والضابط
في خطاب المكره وتصرفاته والجمع بين كلام الاصوليين والفقهاء فقه يستدعي مزيد نشاط ولعلنا نستقصي القول
فيه في كتابنا الاشباه والنظائر على ان الفقهاء قد استثنوا مسائل من هذه القاعدة منها الاكراه على
الفعل على اصح القولين ومنها الاكراه على الكلام في الصلاة على الاصح ومنها الرضاع ومنها
في الكفالة وقد حكى النافعي عن الخاطبي وجهين في انتقاض الوضوء بمس الذكر ناسيا فلا بعد ان يقال بخلافهما في
حالة الاكراه ومنها الاكراه على الزنا ان قلنا يتصور الاكراه عليه ومنها قال في الاستقصاء تفلا عن

وبنى عليه من هذا ان الاكراه لا يبطل خيار المجلس في البيع على الصحيح وبحاب نصيق باب الهبا
والمسئلة في شرح المنهاج لوالدي مبسوطة ومنها اذا [illegible] فعل افعالا لذ في الصلاة
بطلت بلا خلاف ومنها لو اكره على العول عن القبله ا[illegible] يام في الفريضه مع العذر
تصلي قاعدا لزمه الاعاده لانه عذر نادر كما لو قطعا [illegible] اكره حتى اكل نفسه وهو
صايم او اكرهت المراه حتى مكنت من نفسها [illegible] ولا
انعقد نميد على وجه حكاه ا[illegible]

قال الرابعه التكليف متوجه [illegible] باشر وحالة العذر لها قبلها

المسئله من مشكلات المواضع وفيها اضطراب في المنقول [illegible] المعقول ونحن نذكر
مقالات الناس والتنبيه على جهة الاحلاق ثم نعود الى الراي ا[illegible] ضل عنه فنقول

قال العاصي في مختصر التهذيب باختصار امام الحرمين الفعل مامور به في حال حدوثه هذا كلام المحققون
من اصحابنا الامر قبل حدوث الفعل المامور به ايجاب والزام ولكنه يتضمن الامتثال والتهيب والدلاله
على امتثال المامور به واذا تحقق الامتثال فالامر متعلق به ولكن لا يقتضي ترغيبا مع تحقق المقصود
ولا يقتضي دلاله بل يقتضي كونه طاعه بالامر المتعلق وذهب بعض من ينتمي الى اهل الحق الى ان الامر
انما يقتضي الايجاب على التحقيق اذا قارن حدوث الفعل واذا تقدم عليه فهو امر انذار واعلام
بتحقيقه الوجوب عند الوقوع وهذا باطل والذي يختاره تحقق الوجوب قبل الحدوث وفي حال الحدوث
وانما تعتد الحالتان بما قدمناه من الترغيب والاقتضاء والدلاله فان ذلك يتحقق قبل الفعل ولا يتحقق
معه وزعمت القدريه باسرها ان الفعل في حال حدوثه يستحيل ان يكون مامورا به ولا متعلق به
الامر الاقبل وجوده ثم طردوا مذهبهم في جمله الاحكام الشرعيه فلم يصفوا كابنا بحظر ولا وجوب
ولا ندب وانما استوفاه الاحكام قبل تحقق الحدوث ثم افترقوا فمنهم من اظهرهم قال بعضهم الصحيح
تقدم الامر على المامور به باكثر من وقت واحد وصار الاكثرون منهم الى جواز تقدمه عليه باوقات
ثم الذين صاروا الى هذا المذهب اختلفوا في انه هل يشترط بقاء المكلف في الاوقات المتقدمه على حدوث
المامور به على اوصاف التكليف فمنهم من شرط كونه مستجمعا لشرايط التكليف وكل الاوقات المتقدمة
وزعم بعضهم انا لا نشترط ذلك وانما نشترط اجتماع الاوصاف عند حدوث الفعل ونشترط في الاوقات
المتقدمة عليه كون المخاطب ممن يفهم الخطاب ثم افترقوا بعد ذلك في اصل آخر وذلك انهم قالوا اهل
يجوز ان يتقدم الامر على المامور به باوقات من غير ان يكون فيه لطف ومصلحة دائمة على السامع من
جهة المبلغ والقبول من المخاطب منهم من شرط ان يكون في ذلك لطف يعلمه الله ومنهم من لم يشترط ذلك
انتهى وهو اثبت منقول في المسئله وصريح نقل امام الحرمين في البرهان ان مذهب اصحاب الشيخ

ان الفعل في حال حدوثه مامور به ثم ذكر في تعليله ما يدل على انه ليس مامورا به قبل حدوثه وهذا هو
الذي يقتضيه اصلهم وهذا [illegible] عندهم مع الفعل لا قبله فان [illegible] اصلهم الاخر وهو جواز
التكليف بما لا يطاق [illegible] بالفعل حقيقة قبل الاستطاعة بعلى هذا يكون المامور مامورا
قبل اللبس بالفعل [illegible] واهذا على استحاله اوامرهم وان جوزوه فلم يقولوا بوقوعه ويكون
كلامهم هنا بناء على عد[illegible] ان امامهم [illegible] ذهب المعتزله في المامور بالحادث قبل الحدوث
وعدم المامور به مع الحدوث [illegible] وجه القول في خلق الامر به طلبا وانتفاء مع حصوله مذهبا
من قضيه لنفسه عاقل واما [illegible] فانه قال بوجود الامر قبل الفعل وسلم مقارنة القدرة للفعل
ومن هنا حاله قول امامه [illegible] راى ان القدرة هي الممكن وحاله الوجود تنافي الممكن من الفعل وذلك
متعين الوقوع كذا قال [illegible] هذه عبارة الغزالي لا امر الا بعدوم يكن حدوثه وهل يكون الحادث
في اول حاله حدوثه مامورا كما كان قبل الحدوث او خرج عن كونه مامورا كما في الحاله الثانية من الوجود
اختلفوا فيه وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد اصول الفقه ذكره واما الامام فقال ذهب بعض
اصحابنا الى ان المامور انما يصير مامورا حاله زمان الفعل وما قبل ذلك لا يكون امرا بل هو اعلام له بانه
في الزمان الثاني سيصير مامورا وقالت المعتزله انما يكون مامورا بالفعل قبل وقوعه ثم استدل على
انه لا يمتنع كونه مامورا حال حدوث الفعل واذا تؤمل دليله ارشد الى انه اختار ما حكاه عن بعض
اصحابنا من ان التكليف سوجه حال المباشرة ولا يتوجه قبلها وهذا هو المذهب الذي حكاه القاضي
عن بعض من ينتمي الى اهل الحق وقال امام الحرمين لا يوصيه لنفسه عاقل ولم يتعرض الامام الى حكاية
المعتزلي الذاهب الى انه مامور قبل الحدوث ومع الحدوث وهو الذي ذهب اليه المحققون من اصحابنا كما
قاله القاضي بل حاصل ما نقل انه اختار احد مذهبي الاصحاب وامر مع حكايته على حكاية مذهب المعتزلي
وقال الآمدي اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا انتهى وهذا
الذي ادعى الاتفاق على خلافه الا عن شذوذ وهو احد شقي ما اختاره الامام ونصبه محل النزاع مع
المعتزلي قال وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته
اصحابنا ونفاه المعتزلي انتهى وهو ما استعرضه كلام الغزالي المتقدم وهو نقل متقن محرر وابعد عليه
ان الحاجبي لا انه نسب القول بانقطاع التكليف حال حدوث الفعل الى الشيخ وليس كذلك بل الشيخ
في المسئلة صريح كلام وارد كان ذلك ينافي من نصابا مذهبه وقال ابن برهان في اصوله الحادث في حال
حدوثه مامور حلافا للمعتزله انتهى ولم يتعرض له قبل الحدوث واما صاحب الكتاب ممن يتعاب الامام
نبغ وفساد ورد ما من المنقول في المسئله ما فيه كفاية للمنصف

قال لنا ان القدرة حينئذ قبل التكليف في الحال فلنا الاتفاع في ثاني الحال

ان كان نفس الفعل محالا في الحال وان كان غيره فعهود الكلام الله فالواجب المباشر واجب الصدور
ملنا حال القدرة والداعية كذلك ○ قد علمت اتباعه الامر
المباشر ولا سوجه قبلها واستدل عليه بان التكليف مشروط
التكليف مسوجها حال المباشر ولا يكون متوجها
القدرة المكن من الفعل والتمكن حاصل حينئذ
الوقوع اذ لو كان ممكن الوقوع لامكن ان يفرض
وهذا خلف فوضح ان الفعل قبل المباشر ممتنع الوقوع والممتنع لم
اجابهم عن القول بانه اذا كان ممتنعا قبل المباشر فلا تكليف به بان
المباشر ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ما ذكرتم بل التكليف
في حال الحال يعني حال المباشر واعترض المصنف على هذا الجواب بان الامتناع المكلف به اذا كان نفس الفعل
فالتكليف به في الحال الى حال قبل الفعل محال وذلك لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل مباشرته امتناع
التكليف بالامتناع اذ الغرض ان الامتناع هو نفس الفعل فاذا كان الامتناع غير الفعل فعهود الكلام
الله الى هذا الامتناع الذي كلف به وقال هذا الامتناع الذي وقع التكليف به ان وقع التكليف به حال
وقوع الامتناع لزم المدعى وهو توجه التكليف حال المباشر وان وقع التكليف به قبله لزم ان تكون
مكلفا بما لا قدرة له عليه لانا قدرنا ان القدرة مع الفعل فان قلت التكليف قبل الامتناع بالامتناع
الامتناع في حال الحال قلت تعود الكلام ايضا ونقول امتناع الامتناع الذي كلف به اما ان يكون نفس
الفعل او غيره وتسلسل فتعين ان يكون توجه التكليف حال المباشر لحصولها قوله لو امتناع الحجة
ذكرها المعتزلة وهي ان الفعل حال المباشرة واجب الصدور عن المكلف لامتناع الترك منه حينئذ وكل ما كان
واجب الوقوع فليس بمقدور ولا سوجه التكليف نحوه فلا سوجه التكليف نحو الفعل حال
المباشر واجب بانه لما كانت القدرة هي التمكن من الفعل والداعية هي مثل الاتيان الى الفعل او الترك
اذا علم او ظن ان له في الفعل مصلحة او مفسدة واذا اجتمعت القدرة والداعية سمي علة تامة واذا وجد
فقيل يجب وقوع الفعل وقبل لا يجب بل يكون الفعل اولى اذا عرفت هذا فنقول الفعل بقدرته وارادته على
وجود العلة مع الداعية يكون مأمورا حال القدرة والداعية عند الخصم لكونه من حملة الاوامر فان قيل
الفعل مع ان الفعل واجب الصدور في تلك الحالة فاسمع ما ذكرنا ويمكن ان يقرر على وجه اخر فنقول القدرة مع الداعي
موثرة في وجود الفعل ولا امتناع في كون الموثر مقارنا للاثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع
فبطلت دعواكم ان ما كان واجب الصدور لا يكون مقدورا والتقرير الاول اوفق لكلام المصنف وهو
يبتني على تقدير التزام الخصم ان العلة مع المعلول والثاني يبتني على تقدير قوله العلة قبل المعلول وتوجيه

كلام المصنف على التقرير الثاني ان نقال ملنا ان يكون التكليف حال القدرة والداعية معه ويلزم من مجموعهما
وجوب الوقوع وقد اعـ ... انه اذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة
واجب الوقوع فيلزم التـ ... واجب وهو محال هذا شرح ما في الكتاب على الاختصار والمسئلة
دخيلة في هذا العلم والكـ ... حد واما الذي يقوله ان الحق احدى جهتين الى
اشاعرة مرجعهما ا ... تكليف ... المباشرة وحال المباشرة انما هو المقول
عن المحققين والثاني ... عند الا ... شرة وهو مختار الامام وصاحب الكتاب
وهو عندنا ممتنع لا يمكن ... لا ما سندكره بعد سؤال وجواب نوردهما ان شاء الله تعالى
فان قلت هذا نود ... تكليف لا يعصى بتركه ما مور به لانه اذا اتى به كان ممتثلا وان لم يات كان
معذورا لعدم التكليف ... هذا من الاسئلة التي قامت بها الشناعة على العامل بهذه المقالة وجوابه
عندنا دقيق فنقول اذا كان التكليف متوجها حال المباشرة هو في حال ترك المامور به مباشر للترك
والترك فعل وهو حرام فقد باشر الترك متوجه عليه التكليف بالحرمة حال مباشرة الترك والعقاب
ليس الا على الترك وهذا في غاية الحسن وقد اشار اليه امام الحرمين في مسئلة تكليف ما لا يطاق
وهو اجل ما استفاد من بحثنا في هذه المسئلة وليس عندي فيه الا انه يلزم منه ان يكون تارك الصلاة
مثلا غير مكلف بالصلاة بل بترك الصلاة الذي يلزم منه الصلاة وقد ادعى امام الحرمين اتفاق
اهل الاسلام على ان القاعد في حال قعوده مامور بالقيام فان صح الاجماع هكذا فهو مصادم عن القول
بان التكليف لا يتوجه الا حال المباشرة والمكن رده الى ترك الترك كما قررناه فهذا المذهب مندفع ○
قال ... الفصل الثالث في المحكوم به وفيه مسايل الاولى التكليف بالمحال جايز
لان حكمه لا يستدعي غرضا فيقبل الوجود فلا يطلب منا ان لم يتصور امتنع الحكم باستحالته ○
ما لا يقدر العبد عليه يكون معجوزا عنه متعذرا عادة لا عقلا كالطيران في الهواء وقد يكون متعذرا عقلا
ممكنا عادة كرفع الله انه لا يومن فان ايمانه مستحيل والحالة هذه عقلا لتعلق علم الله به واذا سيل دوره
العوايد عنه حكموا بان الايمان في امكانه وهكذا كل طاعة قدر في الازل عدمها وقد يكون متعذرا عادة
وعقلا كالجمع بين السواد والبياض اذا عرفت هذا محل النزاع في التكليف بالمستحيل انما هو في المتعذر
عادة سواء كان معه التعذر العقلي او لا اما المتعذر عقلا فقط لتعلق علم الله به فاطبق العقلا عليه
وقد كلف الله الكفار الجمع بالايمان مع قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين فنقول ...
ذهب جماهير الاصحاب الى انه يجوز تكليف المحال وذهبت المعتزلة الى امتناع التكليف بالمحال مطلقا
واليه ذهب بعض اصحابنا كالشيخ ابي حامد وامام الحرمين والغزالي واختاره الشيخ تقي الدين
ابن دقيق العيد كما صرح به في شرح العنوان وذهب قوم الى انه ان كان مستحيلا لذاته لم يجز والا جاز

ولختار الآمدي وادعى ان العزالي مال اليه وذهب الاستاذ ابو اسحق الى انه لا يجوز ان يرد التكليف
بالمحال مان ورد لا تسميه تكليفا بل يكون علامة نصبها الله على
الخطاب على الحوار مطلقا بان امتناع التكليف عند الغايل به ا
الله تعالى بالاغراض وهو باطل وهذا يصلح ردا على من ابى الامتناع على
اصحابنا فلهم ما اخذا خر واصح المعتزلة
معلوم اذ التصور من جملة اقسام العلم
ولا بد لها من موصوف يوجد دون عدم قيام الموجود بالعدم
بانه فلا يكون متصورا واذا كان غير متصور فلا يكلف به لانه
والمطلوب منعي ان يكون مفهوما للمكلف بالاتفاق واجاب المصنف بانه ان كان غير متصور كما ذكرتم
يمتنع منكم الحكم عليه لان الحكم على الشئ فرع تصوره فلم حكمتم عليه بالاستحالة ولقايل ان يقول
الحكم باستحالته انما توقف على تصوره في الذهن لا على تصور وجوده في الخارج ولا يمتنع تصوره
في الذهن والمراد من قوله لا تتصور وجوده الوجود الذهني بل الخارجي وهذا حق وحواله انا
لا نسلم ان كل ما لا تتصور وجوده في الخارج لا يطلب وهل النزاع الا فيه ۝

قال وغير واقع بالممتنع لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق ۝ اختلف
القائلون بجواز التكليف بالمحال في وقوعه فذهب الجمهور الى عدم وقوعه والمختار عند المصنف
التفصيل الذي ذكره وهو عدم الوقوع بالممتنع لذاته كقلب الحقايق مع تسليم الحقيقة الاولى واعدام
القديم هذا ما ذكره وهو يوهم وقوع الممتنع لغيره والحق فيه التفصيل ايضا فان كان ما اقتضت العادة
بامتناعه كحمل الصخرة العظيمة للرجل النحيف فحكمه حكم الممتنع لذاته في الجواز وعدم الوقوع واما
ما امتنع لتعلق العلم به فذاك ليس محل النزاع بل هو واقع بالاجماع كما سلف فاذا قد
عرفت ما عليه جمهور الاصحاب من تجويز التكليف بالمحال واختلافهم في الوقوع على الوجه الذي رأيت
واما التجويز وهو المنقول عن ابي الحسن وهو لازم على قضايا مذهبه واما الوقوع فقد نقلوا اجماعا
عنه فقد قال امام الحرمين وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فان مقتضى مذهبه ان التكاليف كلها واقعة
عنده على خلاف الاستطاعة قال وتتقرر هذا من وجهين احدهما ان الاستطاعة عنده لا تتقدم
على الفعل والامر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه وهذا اذا كان غير مستطيع قال واندفع ذلك
قول القايل ان الامر بالفعل نهي عن اضداده والمامور بالفعل قبل الفعل ان لم يكن فاعلا للضد فهو قادر على ضد من اضداده فلا بد له فاما سنوضح ان الامر بالشئ لا يكون نهيا عن اضداده قال
واضافا ان القدرة اذا قارنت الضد لم تقارن الامر بالفعل والفعل مقصود مامور به وقد تحقق طلبه

هذا القدرة عليه والثاني ان القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدوراتها بل مقدوراتها مخلوقة لله تعالى والعبد
مطالب بما هو من فعل ربه قال
ولقايل ان يقول على الا
ذلك لا على رأيكم قال
وهذا الارضاه الوجودي الم
فيه وهو في زمان
سلمنا ان ذلك مما نهي عنه لكن
ان يقال انه مامور بتركه في المستقبل وذلك انما يكون بادامه على المامور به وحينئذ
تعود المحذورات المذكورة وا
وفيه من النزاع ما تقدم في المسئلة المتقدمة واما الوجه الثاني فلا يلزم منه تجويز التكليف بالممتنع
لذاته او الممتنع عادة ۝

قال للاستقبال ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ۝ استدل
على انه غير واقع بالممتنع لذاته بوجهين احدهما الاستقراء فانا استقرينا فلم نجد في التكاليف
الشرعية ما هو متعلق بالممتنع لذاته والثاني قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع
لذاته غير وسع المكلف اي غير مقدور له فلا يكلف به ولك ان تقول هذه الاية تدل على عدم
التكليف بالممتنع لذاته والممتنع لغيره لا الممتنع لذاته فقط فيلزم من استدلالك بها منع الوقوع فيما
ما لم يات بدليل يخرج الممتنع لغيره ۝

قال قيل امر ابا لهب بالايمان بما انزل ومنه انه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين قلنا
لا نسلم انه امر به بعد ما انزل انه لا يؤمن ۝ هذا دليل القايلين بوقوع التكليف بالمحال لذاته
ويصلح ان يكون راجعا ايضا على الدليل الاول وهو الاستقراء ونقول انا ابا لهب مامور بالجمع بين النقيضين
لانه مامور بالايمان والايمان عبارة عن تصديق الرسول في جميع ما جاء به وما جاء به انه لا يؤمن فوجب
عليه تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ولا نسلم تصديقه في ذلك لانعدام الايمان فوجب ان يؤمن
وان لا يؤمن وهو جمع بين نقيضين واجاب بان امر ابي لهب بالايمان لم يكن في حال اخبار تعالى الايمان
يحسب الزمان فلم يقع التكليف بالجمع بين النقيضين وهو جواب باطل فان ابا لهب مامور بالايمان قبل
الاخبار وبعده بالاجماع وانما الجواب ان هذا ليس من باب المنع لذاته بل من الممتنع لغيره وذلك انه تعالى
اخبر بانه لا يؤمن فاستحال ايمانه ضرورة صدق خبر الله تعالى وعدم وقوع الخلف في خبره فاذا امر
بالايمان والحالة هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا لغيره كما علمناه ممن علم الله انه لا يؤمن

وهما تنبيهان احدهما وقد ذكره القرافي ان الجمع بين النقيضين على ما قرروه انما نتم ان لو
كان مكلفا بان يؤمن وبان لا يؤمن وهو ليس بحيد بل الصواب حذف الواو فيقال كلف بان يؤمن
بان لا يؤمن وهو مدلول الامر بالايمان واذا كان مكلفا بان
مكلفا بجعل الخبر صادقا الا ترى ان الصادق اذا اخبر كان
فيما اخبر به ولا يجب عليك ان تجعل زيدا
يصدق بانه لا يؤمن بان تجعل الخبر صا
بالنقيضين غير مستقيم فانه نظر الى وقوع التكليف بالايمان وعدمه وهما نقيضان ولكن العلم غير
مقدور عليه فلا يكلف به بل المكلف به على التقدير الذي اشار
فعل وجودي فالصواب التعبير بالضدين كما فعل الامام فاتر
بابي لهب وقال انما نتوهم ان الله اخبر بعدم ايمانه من قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وتب وليس كذلك
لان التب هو الخسران وقد يحسن الانسان ويدخل النار وهو مؤمن لمعاصيه واما قوله تعالى ان
الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فمخصوصة ولقائل ان يقول لا مسامحة
في المثال ولا شك انه تعالى اخبر عن اقوام انهم لا يؤمنون من الاية التي ذكرها وان كانت مخصوصة
وذلك كاف في المثال فان قلت لكن الذين اخبر عنهم انهم لا يؤمنون مأمورون بالايمان اجماعا قلت لم نسلم
القرافي ان يقول اخبر تعالى عن ابي لهب انه سيصلى نارا امتنع احواله ان يكون صليه اياها معارضا صدقه
منه كما ذكرنا والاية تزلت وهو كافر فيكون العقاب على معارضة صدقه منه في حال الكفر فنقول جيد
ان قلنا ان الكافر غير مكلف بالفروع فهذا ممتنع ولا بد ان يكون الثاني التي اسوجبها بعدم الايمان
وان قلنا انه مكلف ولو قدر اسلامه بعد ذلك كافر ختم لكان عنه معاقبا على ذلك العاصي التي صدرت منه
في حال الكفر لان الاسلام يجب ما قبله فتعين ان يكون العقاب على ترك الايمان وهو المطلوب ٥
قال ـــــ الثانية الكافر مكلف بالفروع خلافا للحنفية وفرق قوم من الامن
والنهي ٥ اطبق المسلمون على ان الكفار باصول الشرائع مخاطبون وباعتقادها مطالبون
ولا اعتداد بخلاف مبتدع يشنب بان العلم بالعقايد يقع اضطرارا فلا يكلف به واجمعت الامة
كافة القاضي ابو بكر على تكليفهم تصديق الرسل وبترك تكذيبهم وقتلهم وقتالهم ولم يقل
احد ان التكليف بذلك متوقف على معرفة الله تعالى واما فروع الدين فقال الشافعي ومالك
واحمد انهم مخاطبون بها وخالفت الحنفية وهو قول الشيخ ابي حامد الاسفرائني من اصحابنا
وذهب قوم الى ان النواهي متعلقة بهم دون الاوامر وربما ادعى بعضهم انه لا خلاف في تعلق
النواهي وانما الخلاف في الاوامر قال والدي رضي الله عنه وهو ظن فقد حكاه وفي المسئلة

تلويح رابع ان المرتد مكلف بها بعد الاسلام لالتزام المرتد احكام الاسلام ولا معنى لذلك الا ان ما حرم
المنع فهما سواء وهو ضعيف جدا وزعم القرافي انه مرتب في بعض الكتب حكاه
قول انهم مكلفون بما عدا الجهاد لامتناع قالهم المفهم واعلم ان هذه المسئلة
انما ذكرت على صفة المثال لاصـ انه هل حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف او لا
وهي مسئلة مشهورة وه ن احد
ونحوها لا اشكال فيه سمعه من ع والعقل بعده كالحدث وحصول الشرط الشرعي غير
مشروط في صحة التكليف على ا يخ اما الزكاة فقد قال في تكليفهم بها اشكال لان
شرطها بعد ملك النصاب مضي ا كما يجب بتمامه فاذا تم الحول وهو كافر فتكليف بزكاته وهو
لا يمكنه فعلها في حال الكفر ا لو اسلم لسقط مضي حول من وقت اسلامه وهذا خلاف
الصلاة حيث لم يمكن فعلها في الوقت وجواب هذا الاشكال انه اذا تم الحول كلف باخراجها بان
يسلم ويخرجها بعده فالتكليف باخراجها بعد الاسلام الان متحقق ولكنه اذا اسلم يسقط ويكون
بمثابة نسخ الشيء قبل امكان فعله وذلك جايز فما كلفناه بمستحيل بل بممكن فان استمر على كفره كان
التكليف مستمرا وان اسلم سقط وتطهر بهذا معنى قول الاصوليين كما ستعرفه ان شاء الله تعالى
العاشرة تضعيف الغزالي في الاخرة ومضي الحول ليس من شرط الاسلام والذي يشترط حوله بعد
الاسلام زكاة الحول الثاني اما الاول فقد استقر وجوبه وهو ممكن من الاخراج وفي الزكاة بلغة اشياء
الخطاب باداءها وهو حاصل لما بيناه والثاني شوبها في الذمة وهو حاصل ايضا لاقرار الكافر
بالمسلم والكافر فقد قالت تعلقها بالمال وهذا ظهر انه في المسلم خاصة دون الكافر لما
ستعرفه على ان شاء الله فقول والمناقشة الثانية ان اطلاق الخلاف في خطاب الكفار بالفروع
ربما توهم منه ان من يقول بتكليفهم بالفروع يقول كل حكم ثبت في حق المسلمين ثبت في حقهم ومن لا يقول بذلك
يقول لا ثبت في حقهم شيء من فروع الاحكام وليس الامر على هذا التوهم وكشف الغطاء وذلك ان
الخطاب على قسمين خطاب تكليف وخطاب وضع فخطاب التكليف بالامر والنهي ومحل الخلاف وليس
كل تكليف اضافي مما يعلم اختصاصه بالمؤمنين او بعض المؤمنين وانما المراد العامة التي يسلم انطباق
هل يكون الكفر ما نعا من تعلقها بهم ازلا ما خطاب الوضع فمنه ما يكون سببا لامر
او نهي مثل كون الطلاق سببا لتحريم الزوجة قال الكيا رضي الله عنه فهذا من محل الخلاف ايضا والزنا
مخلفان في انه هل هو سبب في حقهم ايضا ودليل من يقول المانع من التكليف هو سبب ولكن قارنه مانع
والعصيان بان ان وقع فهما شاجر فهو لغطي ومن خطاب الوضع كون الملائم وجبا بابهم
سببا في الضمان وهذا ثابت في حقهم اجماعا بل شوبة في حقهم اولى من ثبوته في حق الصبي دون وقوع

العمد على الاوضاع الشرعية شيئا فيه من البيع والنكاح وغيرهما هذا لا نزاع فيه وفي ترتب الاحكام
الشرعية عليه في حقهم كما في حق المسلم وكذا كون الطلاق [illegible] فان الفرقة تثبت اذا طلقها بحضرة
الحكم ومن هذا القبيل الاثبات باللذبة ولولا ذلك [illegible] معاملتهم وكذا معاملة الحكم اذا صدرت على الاوضاع الـ [illegible] الخلاف في ذلك لا وجه له قال
والذي يدل على ما اطرحنا يتحقق عند الـ [illegible] بان لنكاح الـ [illegible] الاوضاع الشرعية تكون فاسدا
والصحة حكم شرعي وهي ثابتة في حقهم [illegible] حكم عقلي مرادة مطابقة الامر في
حاصله في حقهم لطائفة عندهم الوجه المشروع وما وضع دليل على ثبوت الصحة في حقهم من غير
نزاع ان الحنفية قالوا بها في النكحة وهو صدر الفاسد بعد الدخول بها وفي الفروع وامامعة البيع ونحوه
اذا جرى على الوضع الشرعي فلا نعلم من تعرض لفساده في حقهم ومن خطاب الوضع ثبوت
المال في ذممهم في الديون وفي الكفارات عند حصول اسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما
ثبت في حق المسلمين وكذلك تعلق الحقوق الى ظاهر البيوت باداء ابوابها واموالهم مثل تعلق ارش الجنايات
برقاب الجناة من ارقائهم ونحو ذلك وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قاله بعض اصحابنا
او جناية كما قاله بعضهم او تركة كما هو الاصح من مذهب الشافعي يظهر انه لا يثبت في حقهم فان قلنا
انهم مخاطبون بالزكاة لامتناع ان يراد على الكفر لم نوجد منه وان قلنا لا مخاطبون بها وهو الاصح
وشرط صحة النية قدرة المنوي عليه في الكافر ايضا فاشبه تعلقها بالذمم تعلق الحق
بالمسلم لا وجه للفرق به في الكافر الثاني ان المعتمد في ثبوت الشركة قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم وتزكيهم بها ولا مزية في ان الكافر لا يدخل في ذلك وكتاب النبي الذي كتبه له ابو بكر رضوان الله
عليه وفيه هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين وفيه وفي كل خمس شاة
ولا ملجئ من اثبات هذا التعلق في حق المسلمين اثباته في حق الكافر لظهور الفرق على ما قدمناه ولا شك
ان الاولى الموازرة في احكام الشريعة منها ما سنتناول لقطة الكفار مثل يا ايها الناس ونحوه فيتعلق بهم
حكمه على القول بتكليفهم بالفروع ومنها ما لا تشملهم لفظة كاذنا من الآية والحديث وكالآيات التي فيها
يا ايها الذين آمنوا ونحوه فلا تناولهم لفظا قال والذي رضي الله عنه ولا ثبت حكمها لهم وان قلنا انهم
مخاطبون بالفروع الا بدليل منفصل او تبين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم وان اكثر فيها عموم الشريعة لهم
ولغيرهم واما حيث يظهر الفرق او يمكن معنى غير شامل لهم فلا نقال بثبوت ذلك الحكم لهم لانه يكون

انبات حكم بغير دليل والتعلق قد زاد على الوجوب فلا شبهة في حقهم بغير دليل ولا معنى
ومن خطاب [illegible] الزنا شيئا لوجوب الحد وذلك ثابت في حقهم ولذلك رجم النبي
صلى الله عليه وسلم اليهو [illegible] من القول بنبأ ذلك على تكليفهم بالفروع فانه كيف يقال باسقاط
الاثم عنهم فيما يعتقدون تحريمه [illegible] وهذا هو الكافي الذي يعتقد شرعا اما من لا يعتقد شيئا
فيجري الخلاف في تعلق [illegible] الاستاذ ابو اسحق في اصوله لا خلاف
ان خطاب الزواجر من [illegible] على المسلمين ونص الشافعي رضي الله عنه على
ان حد الزنا لا يسقط بالاسـ [illegible] هذه المواضع وتأملها وتنزيل كلام العلماء عليها ولا يظن
الظان مخالفة ما ذكرناه [illegible] الاصوليين لانهم انما قالوا التكليف بالفروع فلا يرد
خطاب الوضع عليهم وا [illegible]

قال [illegible] ان الاذن الآمر بالعبادة متناولهم والكفر غير مانع لامكان ازالته
وايضا الاماء الموعد بترك الفروع كثيرة مثل قول المشركين وايضا انهم كلفوا بالنواهي لوجوب حملها
عليهم فيكونون مكلفين بالامر قياسا ⑤ استدل على المخالف بوجه الاول ان المعصي لتناول
الكفار مما يمثل يا ايها الناس اعبدوا ربكم وعبادتها والكفر لا يمنع من التناول للتمكن من ازالته فاشبه
الحدث المانع من الصلاة اذ كل منهما مانع يمكن زواله وما قال احد من المسلمين ان المحدث لا تكلف
بالصلاة حتى يتوضأ او هاشم وكل ذلك مما يمكن امر القول وزوره ملت والاستدلال بيا ايها الناس
مستقيم واما ما حكي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كل ما جاء في القرآن يا ايها الناس فالمراد الموصوف
فلم يصح عنه الثاني ان الآيات الموعد بترك الفروع مثل قوله تعالى قول للمشركين الذين لا يؤتون
الزكاة ومثل قوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين دل على انهم كلفوا ببعض الفروع
فيكونون مكلفين بالباقي اذ لا قائل بالفرق او بالقياس الثالث وهو دليل على من فصل
وقال يتناولهم النواهي دون الاوامر ولك ان تجعله دليلا على القول بتقييد به يشعر ايراد المضاف حتى
جعل استدلال لتناول النهي ولو جعله دليلا على من وافق في النهي لم يحتج الى الاستدلال وتقريره
ان الدليل على ان النهي يتناولهم وجوب حد الزنا عليهم فيلحق به الامر بجامع مطلق الطلب فان قلت
لا نسلم انه متناول الكافر النهي ولا يرد وجوب حد الزنا لانه انما احكاما تعقد لحربه او عنها
ولذلك لا يحد الحربي قلت الالزام محذور لان ابو عبد الله الحسين بن حوين بن منداد
المالكي انهم انما يقطعون في السرقة ويقتلون في الحرابة من باب الدفع فهو تغير لاحد لان الحدود
كفارات لاهلها وليست هذه كفارات ومقتضى ذلك ان لا يجب حد الزنا لما ذكرته ملت مسالة
هذه فاسدة فان الحدود انما تكون كفارات لاهلها اذا كانوا مسلمين كما صرح به الشافعي رضوان الله عليه

والكافر ليس من أهل الأجر ولا الثواب ولا الطهر وانما هي في حقه كالديون اللازمة فلذلك
تلزمه بكفارة الظهار ونحوها ولا تسقط عنه بها [illegible]

قال [illegible] قبل الانتهاء اذ انها من دور[illegible] واجيب بان محرد الفعل او الترك
لا يكفي ناسيا وفيه نظر قيل لا يصح مع الكفر ولا فساد [illegible] العلة تضعيف العذاب
لما قام الامر على النهي بجامع الذي منه [illegible] من حيث ان النهي من باب الترك
بلا يتاح الى اليه بخلاف الامر وادن [illegible] الكافر المنهي [illegible] لكنه ولا يمكنه الاتيان
بالمأمورات واجيب عن هذا الاعتراض بانا [illegible] يمكنه الانتهاء عن المنهيات انه
يمكن من تركها من غير اعتبار النية فكذلك المأمورات وان [illegible] انه متمكن من الانتهاء عن المنهي لعرض
امتثال قول الشرع بهذا حاله الكفر متعذر فاستوى المأمور [illegible] في ان الاتيان بهما من حيث
الصورة غير متوقف على الايمان والاتيان بهما لغرض الامتثال متوقف على الايمان وعلل الفرق
قال صاحب الكتاب وفي هذا الجواب نظر ووجهه ان المكلف اذا ترك المنهي عنه سقط عنه العقاب
وان لم يوجد منه المأمور به فانه لا يحصل الا حرار ما لم يوجد واجيب من قبله بعلم تكليف الكفار
بالفروع بانها لو وجبت عليهم لكانت اما في حالة الكفر او بعده والاول باطل لامتناع الاتيان بها
في تلك الحالة وكذلك الثاني لاجماعنا على ان الكافر اذا اسلم لا يؤمر بالقضاء لقوله عليه السلام
الاسلام يجب ما قبله واجاب المصنف بان مالك قولنا انهم مكلفون بالفروع تضعيف العذاب
عليهم يوم القيمة ولقائل ان يقول العذاب في الاخرة متوقف على سبق التكليف لا محالة
وتعود الكلام الى ان التكليف بها اما في حالة الكفر او بعده بل الجواب انا نقول هو مكلف
بايقاع ذلك بان يسلم ويوقع واما قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله فمجمل لنا
لان قوله يجب يقتضي سبق التكليف به ولكن يسقط ترغيبا في الاسلام ومن الدلائل
الواضحة على ان الكافر مكلف بالفروع مطلقا ولم الامر ذكره قوله تعالى الذين كفروا وصدوا
عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون اذ لا يمتري الفهم في ان زيادة
هذا العذاب انما هو لافساد الذي هو مقدر زايد على الكفر اما الصد او غيره واما
قول الاصوليين الفائدة تضعيف العذاب في الاخرة فصحيح ولم يريدوا انه لا تظهر فائدة الخلاف الا
في الاخرة وان امكنه عبارة طوايف منهم ينبغي ان يختص كلامهم ونعلم انه جواب عما ورد به
الخصوم في فروع خاصة لا تظهر فائدة الخلاف فيها كالزكاة ونحوها وقد فرع الاصحاب على الخلاف
الاصولي مسائل عديدة حكاها النووي في اوائل الصلاة من شرح المهذب وسبقه الشيخ ابو اسحق في
شرح اللمع فوضح وجه اختلافهم في المسائل التي سوها حسب اختلافهم في الاصول منها ذهب

الاستاذ ابو اسحق الى انه يجب على الحربي ضمان المغصوب والمال الذي يجلبه من ان الكفار مخاطبون
بالفروع وعند جمهور [illegible] ومنها اذا اعتقلت الزمنة لتحمل من كان له وطئها
من المسلمين فعل يحرم لها [illegible] اذا اسلم عبيده وحصان وعتق واعلم الحربي من هذه ومن ما لو وجب
على الذمي كفارة فاخرجها [illegible] عليه الاعادة قطعا بان الكفار انما يكون بالمال ولا يحلو
الكفارة عن فضيلة شرعية [illegible] او كسوة [illegible] يخلص وقبيه عن قيد رق وهذه المصلحة لا
تحصل اصلا فلا حاجة الى [illegible] حاجة الى اعادة بخلاف ما تعبد به في حق الشخص نفسه كسائر
وكالصوم ومنها لو اغتسل [illegible] من جنابة او توضأ او تيمم ثم اسلم فالمذهب الصحيح وجوب الاعادة
والثالث الفرق بين الوضوء والغسل ومنها اهل يلزم الكافر الكتب في المسجد فيه وجهان ومنها
هل يأخذ في الجزية وفي ثمن الخمر المنقوع ما تيقنا انه من ثمن الخمر المذهب انا لا نأخذه وفيه وجه ومنها
التصرف في الخمر عليهم حرام عندنا خلافا لابي حنيفة ومرجح في اسمه بنا المسئلة على الاصل المذكور فان قلت
لم لا جرى فيها خلاف مذهبي قلت شفا الغليل في ذلك كابنا الاشباه والنظائر معلوم ومنها
اذا قتل الكافر الحربي ذميا قتل به على الصحيح وقال في المهذب يحتمل انه لا يلزمه خامسة
قول المصنف وعند ابي حنيفة لا يقتل المسلم بالكافر الحربي وقتل صبيد الله الصمان

وانيلفه اذا بنى على ذلك المستند طالوا لا يمنع الامر بالقضاء وانضا مع فعله فحاصل ما نقوله او وهاشم
انه لا يدل على الاجزاء واما الاجزاء فمستفاد من دليل آخر دل على الاجزاء ولا خلاف بين ابي هاشم وغيره
ح يراه الذي تعتمد الابيان بالمأمور به وقد مشى الغزالي [illegible] بالخلاف في مفهوم الشرط كما
اذا قال ان دخلت الدار فانت حر فمن قال لا مفهوم للشرط قال عدم [illegible] المشروط مستفاد من
الملك السابق ومن قال له مفهوم قال هو مستفاد من ذلك ومن [illegible] شرط ايضا ولذلك الخلاف الذي
هنا اذا عرفت ذلك علمت ان ابا هاشم [illegible] بل ان الامر يجزئ ولا
يدل عليه وحينئذ فليل المصنف عليه دليل في محل الوفاق لا معترض به عليه وهذا هو التحرير في نقل
مذهب ابي هاشم وكذلك نطق به جماعة منهم الشيخ يعني الدين ابن زيد [illegible] في شرح العنوان واحتج
ابو هاشم على مذهبه بان النهي لا يدل على الفساد بدليل البيع وقتل [illegible] لك الامر لا يدل على الاجزاء والجواب
الاشارة بقوله لانه يجب الامر الاجزاء كما لا يجب النهي الفساد وذلك لان [illegible] او لا طلب الجامع
بين المعين والمخير عليه وهو الامر والذي فارق به بان قال الجامع ان كلا منهما طلب لا اشعار له بذلك
او انهما متضادان والتي محمول على صدد كما هو محمول على مثله اجنبيا بالفرق وهو ان مقتضى الامر
الاتيان بالمأمور به فلو لم يكن موجبا للاجزاء لم يكن للامر فايدة لانه حينئذ يكون كانه قال افعل هذا واذا
فعلته فكانك لم تفعل بخلاف النهي فان مقتضاه الانكفاف عن المنهي عنه وقد يكون الانكفاف لامر آخر
كالنهي عن البيع وقت النداء مع كونه للصحة وهذا اصح ان قال لا تفعل هذا وان فعلته يكون فعلك صحيحا
فان قلت الحاج اذا افسد حجه هو مأمور بالمضي في فاسد الحج واذا مضى فيه كما امر لزمه في مستقبل
الزمان افتتاح حج صحيح فلم يقع اذن مضيه مجزيا وان كان مأمورا به قلت قال امام الحرمين هذا
قول من يلغي الحقائق في الاصول من ضرب الظنون المتعلقة بالفروع فنقول
اركان ماض اولا صحا مفروضا بالخطاب بايقاع حج صحيح قائم والافساد منافي تحقق الامتثال وليس المقتضى
في المفاسد تقضي الامر بالحج الصحيح وانما هو متلقى من امر جديد يختص بالحج فيثبت الجزاء في الفاسد بامر جديد
ويبقى على المفسد حتم القيام بالامر الاول وان كان الحج نطوعا فمضي القضاء على المفسد بامر جديد وليس ذلك
من مقتضى الامر بالمضي له وهذا الاعتراض فيه وقد تعارض على الفقيه من الفساد والقبول التحلل
بعد الاحصار وحظ الاصول من هذه المسائل تقدير امر جديد في كل ما لا تتلقى من الامر الاول وهذا ليس
بالعسير بل هو متطوع به والله اعلم وبه التوفيق ٥

قال رحمه الله الكتاب الاول في الكتاب والسنة لا يتوقف
على معرفة اللغة واقسامها وهو ينقسم الى امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ وبيان ذلك في ابواب ٥
الكتاب هو القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وقد خرج بقولنا المنزل الكلام النفسي

وكلام الله المنزل للاعجاز الاخبار الربانية وسائر الكتب المنزلة كالتوراة والانجيل والزبور لانها ليست
انها معجزة وقولنا بسورة منه [illegible] وان شاء وكاحد سورة منه كالكوثر وخرج بذلك سائر الكلمات المنزلة
ان قيل ما اعجاز ها فانها [illegible] لا اعجاز لم يكن الاعجاز بسورة منها وهذا التعريف يقتضي توقف على
الاية وعلى بعضها ايضا [illegible] عليها ان قدر صدور من نوعه معجز ولما كان الكتاب منزلا
على لغة العرب احتاج المتكلم [illegible] ايضا متوقف على معرفة اقسامه
واقسامه من جملة اقسام [illegible] ينقسم الى خبر وانشاء ولاحظ للاصولي في الخبر وانما كلامه
في الانشاء وهو فيه ينقسم باعتبار المصدوف الاول بالنظر الى انه الى امر ونهي فيقول هذا القول
امر او نهي فيجعل حد القسم [illegible] القول والثاني بالنظر العوارض ونعني بها متعلقاته
وهذا ينقسم الى العام والخاص [illegible] القول المعنى هذا القول جميع متعلقاته وهو العام او بعضها وهو الخاص
والثالث بالنظر الى المتعلق وهذا ينقسم الى المجمل والمبين فيقول ذلك القول
على متعلقاته اما ظاهر في بعضه عن البيان وذلك المبين او غيره وذلك المجمل ٥ ثم ان احكام الله تعالى
لما كانت ثابتة في جانب النفي وطورا في جانب الاثبات اما لكونها تابعة للمصالح تفضلا واحسانا عند من
يعلل احكامه سبحانه وتعالى او بحسب ارادته وقضاياه الى لا تعلل عندنا فيرد حكم برفع حكما
فالرافع ناسخ والمرفوع منسوخ فهذا وجه انقسام الانشاء الى الكتاب الى هذه الامور ولنقسم
مختصا بالكتاب بل السنة كذلك وقد بين المصنف ذلك في كتاب السنة بقوله سبق مباحث القول ٥

قال الباب الاول في اللغات وفيه فصول الفصل الاول في الوضع ٥ وجه
تقديم باب اللغات على غيره ان معرفة ماهية التي يتألفه على معرفة اقسامه واحكامه واللغات جمع
لغة وانما جمعها فان كان الغرض الكلام في لغة العرب وهي واحدة لاشتراك مباحثها بين جميع اللغات
وقد اودع هذا الباب تسعة فصول اولها في الوضع وهو عبارة عن تخصيص التي بالشيء بحيث اذا اطلق
الاول فهم منه الثاني وهذا تعريف سديد فانك اذا اطلقت قولك قام زيد فهم منه صدور القيام منه
فان قلت مدلول قولنا قام زيد صدور قيامه سواء اطلقنا هذا اللفظ ام لم نطلقه فما وجه قولكم
بحيث اذا اطلق قلت الكلام قد يخرج عن كونه كلاما بالزيادة والنقصان وقد لا يخرج عن هذا كلاما
ولكن يتغير معناه بالبديهة فانك اذا قلت قام الناس انتفى اطلاق هذا اللفظ اخبارك بقيام جميعهم
فاذا قلت ان قام الناس خرج عن كونه كلاما بالكلية فاذا قلت قام الناس الا زيدا لم يخرج عن كونه كلاما
ولكن خرج عن التعرض لقيام جميعهم الى قيام ما عدا زيد انعلمت هذا ان الافادة قام الناس الا بقيام
جميعهم شرطين احدهما ان لا يتبدئ بما يخالفه والثاني ان لا يحتم بما يخالفه وله شرط ثالث انتفاء وهو
ان يكون صادرا عن قصد فلا اعتبار بكلام الساهي والنائم فهذه ثلاثة شروط لا بد منها وعلى المستمع التنبه لها

نوع بهذا الكلام لا تستفيد بتمام الناس من قوله قام الناس الا باطلاق هذا اللفظ لذلك اشترطنا
ما ذكرناه فان قلت من اين لنا اشتراط ذلك واللفظ وضع في ذلك لان الواضع وضعه لذلك
قلت وضع الواضع له معناه انه جعله منبئا لان يفهم عنه ما يستعمله المتكلم له على
الوجه المخصوص والمفيد في الحقيقة انما هو المتكلم واللفظ [illegible] وضوعة له لكن قلت
لو سمعنا قام الناس ولم نعلم بتأليه هل قصده [illegible] او هل اسند [illegible] ما يفيده او لا هل لنا ان
نخبر عنه بانه قال قام الناس او لا قلت [illegible] فيه نظر لان الاصل عدم [illegible] والختم بما يغيره ويحتمل ان يقال لا يجوز لان العلة ليس هو اللفظ ولكن الكلام النفساني القائم بذات
المتكلم وهو حكمه واللفظ دليل عليه مشروط بشروط ولم نتحقق وقد يقال ان العلم بالقصد لا بد منه لانه
شرط والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط والعلم بعدم [illegible] والختم بما يخالفه لا يشترط
لانهما مانعان والشك في المانع لا يقتضي الشك في الحكم لان الاصل عدمه واختار والدي رضي الله عنه
انه لا بد من ان يعلم التلاوة ويوافقه ما حكاه الزوزني عن صاحب الحاوي فيما اذا قال لزوجته
طلقتك ثم قال سبق لساني وانما اردت طلاقك ان المرأة ان طابت نفسا بما قالت فلها ان تقبل قوله وما
تخاصمه وان من عرف ذلك منه اذا عرف الحال يجوز ان يقبل قوله ولا يشهد عليه قال الزوزني وهذا
هو الاحتياط وهذه المسئلة مما ابتدي في مجلس مباحثه على والدي والاجوبة له ۵

قال لما مست الحاجة الى التعاون والتعارف وكان اللفظ افيد من الاشارة
والمثال لعمومه وايسر لان للحروف كيفيات تعرض للنفس الضروري وضع بازاء المعاني الذهنية
لدورانها معها ۵ تعلق الوضع امور ستة احدها [illegible] وصيره مفتاحا الى المؤن لاستقلالها بل يفتقر الى المعاونة عليها ولا بد في المعاونة من الاطلاع على مضمرات
النفوس وذلك اما باللفظ او بالاشارة او بالمثال قوله وكان اللفظ هذا هو الامر الثاني في الموضوع
ومن لطف الله تعالى احداثا الموضوعات لانها افيد هذه الثلثة وايسرها اما كونها افيد فلانها تعم كل
معلوم موجود ومعدوم والى غير ذلك لامكان وضع اللفظ بازاء ما اريد من تلك المعاني بخلاف الاشارة
فانها مخصوصة بالموجودات المحسوسة وبخلاف المثال وهو ان نجعل لما في الضمير شكلا ما ايضا كذلك
لانه يعسر بل يتعذر ان نجعل لكل شيء مثالا يطابقه واما كونها ايسر فلانها موافقة للامر الطبيعي
لان للحروف كيفيات تعرض للنفس الضروري ولا شك في ان الموافق للامر الطبيعي اسهل من غيره قوله
وضع هذا هو الامر الثالث الموضوع له واذا ثبت ما ذكرناه فنقول وضع اللفظ بازاء المعاني
الذهنية وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي بل بازاء الخارجية واستدل المصنف على الحلول بدوران اللفظ
مع المعاني الذهنية فان من رأى شجاعا يعتقد ويعتقده مثلا محمودا مخصوصا اطلق عليه اسم ذلك الحيوان

فاذا تغير ذلك الاعتقاد باعتقاد آخر اطلق عليه بحسب ذلك الاعتقاد اسما آخر وهذا الدليل
يدل [illegible] على بطلان ان [illegible] موضوعة بازاء الخارجية لانها لو كانت موضوعة بازائها لامتنع بسببه
ذلك الشيخ بحسب ان [illegible] فان ذلك لا يمتنع مع عدم الشعور بكونه انسانا ولكان يمنع و
اخلاف الالفاظ عند [illegible] خلاف الامر الخارجي وقد احسب عن هذا الدليل بان الخلاف انما هو
لاعتقاد انها [illegible] لمجرد اختلاف [illegible] من ۵ ع

قال [illegible] السبب والمركبات دون المعاني المفردة والا فدور ۵
اللام في قوله لتفيد متعلقة بقوله قيل ذلك وضع وهذا هو الامر الرابع في قاعدة الوضع فنقول
ليس الغرض من وضع الـ [illegible] المفردة ان يفاد بها معانيها المفردة لان افادتها لها متوقفة
على العلم بها متوقف [illegible] المسببة تستدعي العلم بالمتسببين ولو استفيد العلم بهما منها لزم
الدور بل الغرض منه التمكن من افادة المعاني المركبة بتركيبها والدور غير لازم هنا اذ يكفي في ذلك افادة
العلم بوضع تلك الالفاظ المفردة وانضمام بعضها الى بعض بالنسبة المخصوصة والحركات المخصصة ۵

قال [illegible] ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ زعم انه تعالى وضعه ووقع عبادة لقوله
تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ما انزل الله بها من سلطان ولاختلاف الشرائع ولانها لو كانت اصطلاحية لاحتاج
في تعليمها الى اصطلاح اخر ويتسلسل وجاز التغيير فيرتفع الامان عن الشرع واجيب بان المسمات
الاشياء وخصائصها او ما سبق وضعها والذم للاعتقاد والتوقيف يعارضه الاقدار والتعليم
بالتزيد والقرائن كالاطفال والتغيير لو وقع لاشتهر وقال ابو هاشم الكل مصطلح والا
فالتوقيف اما بالوحي فمتقدم البعثة وهي متاخرة لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
او تخلق علم ضروري في عاقل فمعرفة تعالى صروري ملا يكون مكلفا او في غيره وهو بعيد واجيب بانه
الهام العاقل بان واضعا وضعها وان سلم لم يكن مكلفا بالمعرفة فقط وقال الاستاذ ما وقع به البشه
الى الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح ۵ هذا الفصل ناظر عن الواضع وهو الامر الخامس فنقول
ذهب عباد بن سليمان الصيمري ومن وافقه الى ان دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة طبيعية منهما
وهذا محتمل وجهين احدهما وهو الذي اقتضاه نقل الآمدي عنه ان تلك المناسبة الطبيعية حاملة
للواضع على الوضع وهو باطل بكرا ولا يكن ادعاؤه في كل الالفاظ اذ لو كان كذلك
لما وقع المشترك بين الضدين ولما اختلفت دلالات الالفاظ على معانيها باختلاف الامم
والازمنة اذ المناسبة الطبيعية لا تختلف باختلافهما والثاني وهو اعظم بكرا ان تلك المناسبة
الطبيعية وحدها كافية في كون تلك الالفاظ دالة على تلك المعاني من غير احتياج الى الوضع
وهو معلوم الفساد وهو الذي اقتضاه نقل الامام عنه وارجح عباد بانه لو لم يكن

من الاسماء والمسميات مناسبة لوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين بالمعنى المعين مرجحا لطلب
طلب في الجائز على الآخر من غير مرجح والجواب ان الواضع هو الله تعالى وكان يخصص
الاسم المعين بالمسمى المعين لتخصيص وجود العالم بوقت معين فان كان الناس يحتملون ان
يكون السبب خطور ذلك اللفظ بالبال في ذلك الوقت دون غيره واذا بطلت المناسبة الطبيعية
وظهر ان مستند تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني امر اختياري جاز ان الواضع
في الكلام في الواضع وفيه كلام الكتاب فالواضع اما الله تعالى وهو مذهب الشيخ ابي الحسن
ومن وافقه وهو المسمى بالتوقيف وان كان هو العبد فهو مذهب ابي هاشم وهو المسمى بالاصطلاح والمواطو
وان كان منهما فاما ان يكون ابتداء الوضع من الله والباقي من العبد وراثي الاستاذ ابي اسحق او
العكس وهو مذهب ضعيف لم يذكر في الكتاب واما جمهور المحققين كالقاضي فهو بعده
فقد توقفوا في الكل وقالوا بامكان كل واحد من هذه الاحتمالات الاربعة وهو الذي اختاره
في الكتاب حيث قال فلم يتعين الواضع وقال ان الحاجب الظاهر قول الاشعري ومعنى
هذا القول بالوقف لعدم القطع بواحد من هذه الاحتمالات ورجح مذهب الاشعري بغلبة الظن
وقد كان بعض الضعفاء يقول ان هذا الذي قاله ابن الحاجب مذهب لم يقل به احد من العلماء في المسئلة بين
متوقف وقاطع بمقالته فالقول بالظهور لا قائل به وهذا ضعيف فان المتوقف لعدم القاطع قد يرجح
بالظن ثم ان كانت المسئلة ظنية اكتفي في العمل بها بذلك الترجيح والا توقف عن العمل بها وقد اصح
الشيخ رضوان الله عليه باوجه الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الآية دلت على ان التعليم
من الله تعالى واذا ثبت هذا في الاسماء ثبت ايضا في الافعال والحروف لانه لا قائل بالفرق وبان
الكلام بالاسماء وضمها متعذر فلا بد مع تعليم الاسماء من تعليم الاسماء والحروف وبان الاسم انما
سمي اسما لكونه علامة على مسماه والفعال والحروف كذلك فهي اسماء واما تخصيص لفظ الاسم
ببعض الاقسام فهو اصطلاح محدث للنحاة واللغويين الثاني قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها
انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ذمهم على تسميتهم بعض الاشياء بما سموها به من تلقاء انفسهم فلولا
التوقيف في كلها لما استحقوا الذم بذلك ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذا اعتراف بكون البعض
اصطلاحيا الثالث قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم ولا
يجوز ان يكون المراد اختلاف تاليفات الالسنة وتركيبها لان ذلك في غير الالسن البليغ والكامل فلا يتقيد
بخصيص الالسنة بالذكر فبقي ان يكون المراد اختلاف اللغات اما بطريق حذف المضاف واقامة المضاف
اليه مقامه او اطلاق اسم العلة على المعلول او اسم المحل على الحال وحينئذ فلولا انها توقيفية لما امتن
علينا بها الرابع انها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الواضع في تعليمها الى اصطلاح آخر وننقل الكلام

من تعليمه ثم ان الغرض ان ذلك الطريق ايضا لا يفيد لذاته فلا بد من اصطلاح آخر ويلزم التسلسل
والجواب ان نقول هذا الدليل لم يذهب اليه احد من اصحابنا ولا من مذهب ابي هاشم ولا من مذهب الشيخ الاشعري وهو
كالرابع انها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الواضع الى التعليم اذ لا حجر في الاصطلاح وحينئذ يرتفع الوثوق عن
الشرع فان كل لفظ شك في بقاء معناه الذي يستعمل فيه حقيقة او مجازا والحاله هذه ان يكون مستعملا في عهد النبي صلى الله
عليه وسلم في غير ذلك المعنى في الكتاب عن الوجه الاول بان المراد من الاسماء في قوله
وعلم ادم الاسماء علم ان منها ما فعله مثلا ان الخيل تصلح للكر والفر والجمال للحمل
والتذكار للوضع وهذا لا يليق الا بالاسم المشتق من السمة او من السمو على كل تقدير فعل ما يعرف ماهية
ويكشف عن حقيقة تكون اسما [illegible] على الاسم بهذه الالفاظ عرفت حادثة ولو سلمنا ان المراد بالاسماء ما
ذكرتم فلا يلزم التوقيف اذ من الجائز ان يكون الاسماء التي علمها الله لآدم قد وضعها طائفة محلوقة قبله
وفي هذين الجوابين نظر اما الاول فلانه خلاف الظاهر اذ الظاهر من الاسماء الالفاظ واما
الثاني فالاصل عدم استعمال سابق منهم من اجاب بجواب آخر وهو ان المراد من التعليم انه تعالى
الهمه الاحتياج الى هذه الالفاظ واعطاه من العلوم ما لاجله قدر على الوضع قال الامام وليس
لاحد ان يقول التعليم احداث العلم لان التعليم فعل صحيح لان يترتب عليه حصول العلم ولذلك يقال علمته فلم
يتعلم وهذا ايضا خلاف الظاهر اذ الظاهر من التعليم الايجاد دون الالهام قال يعضهم واصل
التفعيل لاتخاذ اثر الثلاثي المشتق منه يقال سودته فتسود وقول الامام يقال علمته فلم يتعلم
ممنوع قلت وهذا المنع غير مستقيم وقد كان الامام علل الامر الباحي بقوله لو لم
يصح علمته ما تعلم لما صح علمته فتعلم لانه اذا كان التعليم يقتضي ايجاد العلم وهو علم فيه فمعلوله
وهو التعلم يوجد معه بناء على ان العلة مع المعلول والقائل ان يقول لانا نعلم بالضرورة ان قولنا متعلم يقتضي تعقيب المتعلم وان قولنا
ان المعلول يتاخر فنقول لا فائدة في قولنا متعلم لان التعلم قد فهم من قولنا علمته فوضح انه لو لم يصح علمته فما
تعلم لكان انما ان لا يصح علمته متعلم بناء على ان العلة مع المعلول او لا يكون في قولنا متعلم فائدة بناء
على تاخر المعلول فان قلت ليس انه لا تنافي اكثر من ما انكشر فما وجه صحة قولنا مع ذلك
علمته فما تعلم قلت فرق والذي حسن الله اليه ينهما ان العلم في التعليم من الله يتوقف على امور
من العلم ومن المتعلم فكان علمته متوضوعا للجزء الذي من العلم فقط لعدم امكان تعلم الحلوق ويحصل
به العلم ولا بد خلاف الكشر فان اثره لا واسطة بينه وبين الانكسار وهو جواب دقيق
والانصاف ان هذا ظاهر فيما ادعاه الشيخ فالمتوقف ان توقف لعدم القطع هو
مصيب وان ادعى عدم الظهور فغير مصيب هذا هو الحق الذي قاله به جماعة من المتاخرين منهم الشيخ
تقي الدين ابن دقيق العيد رضي الله عنه في شرح العنوان واجاب عن الثاني وهو التمسك

بقوله ما انزل الله بها من سلطان بانا لانسلم انه ذمهم على تسميتهم بعض الاشياء اصنامهم على
اعتقادهم كونها آلهة واليه اشار بقوله والذم للاعتقاد [illegible] الى التسمية وهو التمسك بقوله
واختلاف التسمي بانه اذا اتفقت الحقيقة وهي ان يكون ا[illegible] رجحه وقعت الغلبة على المجاز
طيش منك اياه ضل الى اللغات اولى من صرفنا اياه الى [illegible] للغات او بخارج اللغات
واليه اشار بقوله والتوقيف يعارضه الاطراد ولغا[illegible] مجاز المستدل اولى لانه اقل
اضمارا وما ذكروه يلزم منه كثرة الاضمار او الاضمار [illegible] بعد من الاية واختلاف
اقتدار التسمي باللغات او اختلاف اقتدارهم بالتوقيف واطلاق اللسان واذا اختلف الاقتدار كما
في اطلاق اليد واراده القدرة فعلى الاول يلزم كثرة الاضمار وعلى الثاني يلزم المجاز والاضمار معا
واما على ما ذكره الشيخ فلا يلزم الا الاضمار الذي هو اصل مر[illegible] ما ذكرتم لا تصير تقدس الاية
على ما ذكره واختلاف لغات التسمي وكان اولى فان قلت لعله من اطلاق اسم العلة على المعلول
او المحل على الحال كما ذكرتم في تقرير الاستدلال قلت حينئذ تقع التعارض بين الاضمار والمجاز
والمجاز اولى كما صفى الدين الهندي والاولى ان يجاب بانا لانسلم ان اختلاف اللغات انما يكون آية
ان لو كانت اللغات توقيفية وهذا الان اصلها وان كان هو العبد فهي مخلوقة لله تعالى على مذهب
اهل الحق في افعال العباد واجاب المصنف عن الرابع بانا لانسلم انه يحتاج في تعليمها الى
اصطلاح اخر بل يحصل العلم بتردد اللفظ وهو يكرر مرة بعد اخرى مع القرائن كما اشار الى
المسمى ونحوها وهذا الطريق تعلم الاطفال ولو سلمنا ذلك فما ذكرتم من الدلالة لا تقتضي ان جميع
التوقيف كما يدعون بل بعضها لانه يمكن تعريف ما هو باصطلاح بذلك البعض كما هو قول الاستاذ
وعن الخامس بانا لا نسلم ارتفاع الامان عن الشرع فان النقل لو وقع لاشتهر لكونه من
مهمات الامور ٥ واما ابو هاشم فقد احتج على مذهبه بانها لو لم تكن اصطلاحية لكانت توقيفية
او البعض والبعض لعدم الواسطة منها والقول بالتوقيف باطل مطلقا فثبت كونها اصطلاحية
فانما قلنا ببطلان التوقيف لانه اما ان يكون بالوحي او بخلق علم ضروري في عاقل او في غير عاقل
والكل باطل اما الاول فلاقتضائه تقدم البعثة على اللغة وهي متاخرة عنها لقوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يكون ذلك العاقل
مكلفا لانه اذا علم بالضرورة انه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى فلا بد وان يعرف الله تعالى
بضرورة ولما عرفه بضرورة لم يكن مكلفا بالمعرفة بحصولها واما الثالث فبعيد جدا ان يصير
غير العاقل عالما بهذه الكيفيات العجيبة والحول انه يجوز ان يكون الله تعالى الهم
العاقل بان وضع اوضاعا ما ووضع هذه الالفاظ بازاء هذه المعاني لان الله تعالى هو الواضع حتى يلزم

عدم التكليف ولو سلمنا ما ذكرتم فانما يلزم رفع التكليف بالمعرفة لا رفع التكليف مطلقا وهذا
اكثر ما يمكن ان يعارض به [illegible] قطعا والتوقف لخلق العلم الضروري مستبعد
لكونه خلاف العادة [illegible] ان نسلم انه حصل بطريق الوحي ولا يلزم ما ذكرتموه لان الاية
وان دلت على تقدم [illegible] الرسل بالرسالة فلا تدل على تقدمها على بعثة الانبياء نحو
تقدم نبوة آدم واحيا[illegible] ثم ان آدم عليه السلام يعلمها لغيره ثم ترسل اليهم باللسان
الذي تعلمن منه و[illegible] فذكر في الكتاب مقالته محررة عن الدليل والامكان
استخراج دليله من بحث الفريقين ان قالا فابطال التوقيف والاصطلاح في الكل يعين ان
يكون البعض والبعض [illegible] قول القدر الذي تتم به البنية الى الاصطلاح توقفي والملزم
التسلسل لاحتياج التعليم الاول اصطلاح الى اصطلاح سابق عليه واما الباقي فمصطلح
وجوابه يعلم مما سبق وينقض ما توجه به ادلة الجانبين تعين الوقف الذي اختاره صاحب
الكتاب وقد يقال [illegible] ظهور فائدة الخلاف في هذه المسئلة في جواز طلب اللغة فعند الشيخ لا
يجوز دون القائلين بالاصطلاح وبنى بعضهم على الخلاف فيها ما اذا عقد صداقا في السر وصداقا
في العلانية المسئلة المشهورة وليحرر ذلك ما اذا استعمل لفظ المفاوضة واذا احاط ركبة
العنان حنث نص الشافعي على جوازه والكوفيون بناء المسئلتين على هذا الاصل غير صحيح فان هذا
الاصل في ان هذه اللغات الواقعة من اطهرنا هل هي بالاصطلاح او التوقيف لا في شخص خاص
اصطلح مع صاحبه على اطلاق لفظ الثوب على الفرس او الالف على الالفين مثلا ٥

قال [illegible] وطريق معرفتها النقل المتواتر والاحاد والاستنباط للعقل
من النقل كما اذا نقل ان الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء وانه اخراج بعض ما تناوله
اللفظ فيحكم بعمومه واما العقل الصرف فكما يحدي ٥ هذا هو الامر السادس في بيان
كيفية الطريق الى معرفته وضع الالفاظ لمعانيها وذلك بطريق الحصر اما النقل الصرف او العقل
الصرف او المركب منهما الاول النقل وهو اما متواتر او احاد الاول المتواتر كالسماء
والارض والحر والبرد وهو مفيد للقطع والثاني الاحاد كالقرء ونحوه وهو مفيد للظن
الثاني العقل الصرف قال في الكتاب وهو لا يجدي اي لا يسع اذ لا مجال للعقل في
معرفة الموضوعات اللغوية الثالث المركب منهما كما اذا نقل الينا ان الجمع المعرف
بالالف واللام تدخله الاستثناء ونقل الينا ان الاستثناء اخراج ما تناوله اللفظ فان
العقل يدرك بذلك ان الجمع المحلى بالالف واللام للعموم وقد بينا ان الامام العلامة
زين الدين ابن الكنائي رحمه الله اعترض على التمثيل بهذا وقال انها ان المقدمتان تعليلتان

فاذا تركب الدليل من مقدمتين قطعيتين لم يصح ان يقال انه مركب من العقل والنقل وهذا
عجيب فانه لولا العقل لما صح الاستدلال من المقدمتين النقليتين وتركبهما على الوجه
المنتج وبيان صحة الانتاج من فعل العقل والخرز الصوفي يقبل ٥
والفصل الثاني في تقسيم الالفاظ الدلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة
وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه الذهني التزام ٥ تقسيم اللفظ تقسيم للفظ فلذلك صح
ذكر تقاسيم دلالة الالفاظ في فصل تقاسيم الالفاظ الدلالة هي كون الشيء بحالة
الى غيره ومعناه كون الشيء بحيث يلزم من فهمه فهم شيء آخر وهي تنقسم الى مطابقية
وغير المطابقية فقد تكون وضعية كدلالة وجود المشروط على وجود الشرط وقد تكون عقلية
كدلالة الاثر على المؤثر وبالعكس مثل دلالة الدخان على النار وبالعكس وليس الكلام الا
في المطابقة وللاحتراز عن هذين القسمين اشار في الكتاب بقوله دلالة اللفظ ثم ان المطابقية
تنقسم الى اقسام ثلثة عقلية كدلالة الصوت على حياة صاحبه وطبعية كدلالة اح اح
على وجع الصدر ووضعية وهي المرادة هنا فلو زاد المصنف قال دلالة اللفظ الوضعية
لكان احسن على ان الامام قال الوضعية تعني دلالة المطابقة واما الباقيتان
فمعلومتان لان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه ولازمه ان كان
لازمه ان كان داخلا فيه فهو التضمن او خارجا فهو الالتزام وهذا واضح لا اشكال فيه وقال
بعضهم دلالة التضمن المطابقية ايضا وهو ضعيف فان الحكم عليها بذلك ان استند الى ان الجزء مفهوم من
اللفظ وملفوظ بواسطته فدلالة الالتزام كذلك وان كان لاجل ان اللفظ موضوع له بالوضع المختص
بالحقيقة فهو باطل اذ الوضع المشترك غير الحقيقة والمجاز فكذلك اللازم وان كان لاجل دخول الجزئي
المسمى وخروج اللازم عنه فهو حكم محض ثم هذه الدلالة عبارة عن كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه
المعنى من كان عالما بالوضع وانما قلنا انها عبارة عن كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه
ولم نقل انها نفس الفهم كما قال ابن سينا لان الدلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى ومعناها موجبة بحال اللفظ
لفهم المعنى ولهذا يصح تعليل فهم المعنى من اللفظ بدلالة للفظ عليه والعلة غير المعلول واذا كانت
الدلالة عبارة فهم المعنى من اللفظ لم يحز تفسيرها به ٥ اذا عرفت ذلك فنقول الدلالات اللفظية
منحصرة في المطابقة والتضمن والالتزام لان اللفظ اما ان يدل على تمام ما وضع له اولا والاول المطابقة
كدلالة البيت على المجموع المركب من السقف والحائط والاس والثاني اما ان يكون على جزء مسماه او لا
والاول دلالة التضمن كدلالة البيت على الحائط فقط والثاني ان يكون خارجا عن مسماه وهي دلالة
الالتزام كدلالة الاسد على الشجاعة واعلم ان ذلك انما تصور في اللازم الذهني وهو الذي

يعقل الذهن اليه عند سماع اللفظ [illegible] كان لازما في الخارج ايضا كالشرير والمرتفع من اضداد
الشر من مهما وجد في الخارج [illegible] مهما تصور في الذهن هو من تنع ان لم يكن لازما في الخارج كالسواد
اذا احتمل نقيضا او ضدا للبياض [illegible] من من الخيثية يلزم تصور الناطق فهما متلازمان في الذهن وليسا
متلازمين في الخارج بل متساويان [illegible] زذلك في اللازم الخارجي فقط كالشرير مع الجدار فانه مهما وجد
الشرير في الخارج مهما تصور الشرير وندر عن امكانه واذا عرفت هذا
علمت ان قولهم دلالة اللازم الذهني عند تصور ملزومه ووجود الدلالة مع اللازم الخارجي وقفه باطل وبهذا
التقسيم تعرف حل كل واحد منها نفيا واثباتا قال الامام هذا اللازم شرط لا سبب وقرر الفرق
هذا بان الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فاحترز بالقيد الاول من
المانع وبالثاني من السبب وبالثالث من مقارنة وجوده للسبب فانه يحصل الوجود ولكن ليس لذات الشرط
بل لوجود السبب والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فالقيد الاول احتراز عن
الشرط والثاني عن المانع والثالث عن مقارنة وجوده فقد ان الشرط فلا يلزم الوجود او مقارنة عدمه
لطلب سبب اخر فلا يلزم العدم وذلك لان الشرط لذاته بل لامر خارج والمانع ما يلزم من وجوده العدم
ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته فالقيد الاول احتراز من السبب والثاني من الشرط والثالث من
مقارنة عدمه عدم السبب فيلزم العدم لكن لا لذاته بل لعدم السبب واذا اتضحت هذه الحقائق فالملازمة
الذهنية يلزم من عدمها العدم لان اللفظ اذا افاد معنى غير مستلزم آخر لا يستقل الذهن لذلك الآخر الا
بسبب منفصل ويكون افادته بمضامة لذلك المنفصل لا للفظ فلا يكون مفهوما دلالة اللفظ بل امر منفصل
فلا يلزم من وجود الملازمة وجود الدلالة عند عدم الاطلاق فان الملازمة في نفس الامر مع العلم
من اللفظ اذا اللفظ معدوم فهي حينئذ شرط والاطلاق هو السبب فان قلت هذا التقرير بعينه يقرر
في اللفظ فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود الدلالة اذا فقد الملازمة فيمكن ان يقال الاطلاق
شرط والملازمة سبب فلم لا عكستم او سويتم قلت الاطلاق يستقل بالدلالة في المطابقة والتضمن
فيستقل السببية والملازمة لم يستقل في صورة فترجح الاطلاق على الملازمة الذهنية لوجود في الصورتين
الثاني في التقسيم الذي ذكره مناقشات من وجوه منها ان قوله تمام المسمى يحد لانه ان لم يحترز
به عن شيء فهو زيادة بلا معنى وان احترز به عن جزء المسمى فليس جزء المسمى نفس المسمى وكذا يقال في
الحاصر حيث قال كل مسماه وكان ينبغي ان يقول على مسماه ومنها ان اللفظ حين يعد للدلالة
المستعمل والمهمل فيه وهو مجتنب في الحدود وكان ينبغي ان يقول دلالة القول كما فعله شيخنا ابو حيان
في مختصره وفي تعريف الكلمة معترضا على من ذكر اللفظ بما قلناه ومنها كان ينبغي ان يقول
في المطابقة من حيث هو تمامه وفي التضمن من حيث هو جزؤه وفي الالتزام من حيث هو لازمه ليحترز

به عن اللفظ المشترك من المثنى وجزؤه مثل وضع الكل للعام وله احتراز فانه يصدق به اللفظ المثنى على
جزؤه دلالتان دلالة تضمن باعتبار الوضع الاول ومطابقة الثانى وقد مثل على بعض المثنى
دلالة مطابقة باعتبار الوضع الثانى فلا بد وان نقول من حيث هو ولنحترز به عن المشترك
بين اللازم والملزوم كالشمس من الفرص والضوء المستفاد هكذا فعل صاحب التحصيل ٥
واما الامام فلم يقيد دلالة المطابقة وقيد الباقية وهو قيد لم يذكره احد من
قدمه وانما اكتفى المتقدمون بقرينة التمامية والكلية واللازمية قال فمتى دلالة ان كانت هذه
القرائن كافية فيلزم الاستغناء عن هذه القيود فى الدلالات الثلث والا فيلزم الاحتياج فى الثلث فما
وجه تخصيص التضمن والالتزام فانا نقول فى المطابقة كما يمكن وضع العشرة للخمسة يمكن وضعها
للخمسة عشر فصيرها على العشرة دلالتان مطابقة باعتبار الوضع الاول وتضمن باعتبار الثانى
الثالثة جميع ما تقدم فى دلالة اللفظ اما الدلالة باللفظ فهى استعمال اللفظ اما فى
موضوعه وهو الحقيقة او غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز والباقى قولنا الدلالة باللفظ للتنبيه
والاستعداد فان اللفظ يدلنا على ما فى نفسه باطلاق اللفظ فاطلاق اللفظ آلة للدلالة كالعلم
للكتابة والقدوم للنجارة والفرق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ من وجوه احدها
المحل فمحل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان وبانيهما من جهة الوجود فكلما
وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ وقد توجد الدلالة باللفظ ولا توجد دلالة اللفظ
فى الالفاظ المجملة والاعجمية وثالثها من جهة الانواع فدلالة اللفظ ثلثة انواع المطابقة
والتضمن والالتزام والدلالة باللفظ نوعان الحقيقة والمجاز ورابعهما من جهة التسبيبية فالدلالة
باللفظ تسبب ودلالة اللفظ مسبب عنها وخامسهما من جهة الموصوف فدلالة اللفظ
صفة للسامع وباللفظ صفة للمتكلم ٥

قال واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فمركب والا فمفرد ٥ هذا
تقسيم اخر للفظ باعتبار التركيب والافراد وذلك لانه ان دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه
فهو المركب سواء كان تركيب اسناد مثل قام زيد وزيد قائم ام تركيب مزج مثل حضرموت
اضافة مثل غلام زيد وقد اورد بعض الفضلاء على هذا حيوان ناطق اذا جعل علما للانسان فانه
مفرد مع ان جزؤه يدل على جزء معناه منهم من قبل هذا الايراد وقال الصواب ان يزاد فى
الرسم الدال على جزء هو جزء ومنهم من رده وقال دلالة اللفظ على المعنى متعلقة بارادة اللافظ
فما يلفظ به ويريد به معنى ما وضع عنه ذلك المعنى يقال انه دال عليه وما سوى ذلك المعنى مما لا
يتعلق ارادة اللافظ لا يقال له انه دال عليه وان كان ذلك اللفظ اوجب منه بحسب تلك اللغة

او لغة اخرى وحينئذ لا يرد الحيوان الناطق نقضا لان الملفوظ به حال كونه علما لا يفصل شيئا
من جزئيه بقيد الوحدة [illegible] بمجموع اللفظين الشخص المسمى به فلا فرق حينئذ بينه وبين
عبد الله العلم فى ذلك فو[illegible] مفرد اى وان لم تدل اجزاؤه على جزء المعنى وهو المفرد فان قلت
الزاى مثلا من زيد لا تدل [illegible] المعنى فوجب ان لا يكون زيد قام مركبا قلت اجاب الجاربردى
شارح الكتاب بان جز[illegible] وهو ملاحظ بان تدل كل جزء من اجزائه على جزء من اجزاء المعنى وهو
ضعيف لان جزء مقدر [illegible] فى ذلك افادة العموم بل الجواب المراد بجزء ما صادق به اللفظ
مركبا كزيد وحده وقام وحده فان قلت الذال مثلا جزء الجزء وجزء الجزء جزء قلت صحيح ولكن
المفهوم من اطلاق الجزء جزء الاصل الذى ليس هو جزء الجزء الا مرة فى مثل هذا فتنبه ٥

قال والمفرد اما ان لا يستقل بمعناه وهو الحرف او يستقل وهو الفعل ان دل
بهيئته على احد الازمنة الثلثة والا فاسم ٥ بدأ بعد تقسيم اللفظ الى المفرد والمركب باقسام
المفرد لتقدمه على المركب لطبع وتقسيم المفرد يقع من وجوه منها ما هو باعتبار انواعه وهو تقسيمه
الى الاسم والفعل والحرف ووجه الحصر فى ذلك ان اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالمفهومية
وهو الحرف او يستقل فاما ان تدل هيئته اى بحالته المخصوصة على احد الازمنة الثلثة الماضى والحال
والاستقبال فهو الفعل والا لم تدل فهو الاسم سواء دل على زمان اصلا كالسماء والارض او دل
لكن لا بهيئته بل بمادته كالصبوح والغبوق وامس والان والمستقبل ٥

قال كلى ان اشترك معناه ومتواطئ ان استوى ومشكك ان تفاوت جنس ان
دل على ذات معينة كالفرس ومشتق ان دل على ذى صفة معينة كالفارس ٥ هذا تقسيم للاسم
المفرد فنقول هو اما كلى او اما جزئى وذلك لانا ما ان لا نمنع نفس تصور معناه من اشتراك الشركة فيه او نمنع والاول
الكلى وهو ان لا تمنع فيه الشركة كالحيوان وان لا نمنع اما مع الامكان كالشمس او مع الاستحالة
كالاله وبهذا يعلم ان قول المصنف ان اشترك معناه ليس بجيد وانه كان الاحسن ان يقول ان قبل معناه
الشركة ٥ ثم الكلى يمكن تقسيمه من وجوه احدها اليه اشار بقوله ومتواطئ الى قوله تفاوت
ان الكلى اما متواطئ او مشكك لانه ان كان حصول معناه فى افراده الذهنية والخارجية على السوية
كالانسان اذ كل فرد من افراده لا يزيد على الاخر فى الانسانية فهو المتواطئ وان لم يكن على السوية
بل كان فى بعض افراده اقدم او اولى او اشد فهو المشكك وسمى بذلك لكونه يشكك الناظر هل هو
متواطئ لوجود الحقيقة فيه او مشترك لما بينهما من الاختلاف وذلك كالياض الذى هو فى الثلج اشد
منه فى العاج وكالوجود فان معناه واحد فى اشياء كثيرة مع اختلافه فى تلك الاشياء فان وجود الجوهر
اقدم من وجود العرض والموجود بالذات اولى من الموجود بالغير والوجود القار اقوى واشد

من عند القارئ كالحركة مثلاً وجمع هذه الانواع من الاختلاف بالنسبة الى الخالق والمخلوق فان ملك
الانيض مثلاً اذا اطلق على البلج بانما ان يكون استعماله فيه مع [illegible] ملك البيادة او لا فان لم يكن
فهو المواطي وان كان فهو المشترك فاذن لا حقيقة لهذا القسم [illegible] المشكل ملت كيا اورد
ان اللمشائي وكمن يقول المواطي ان يضع الواضع للقدر المشترك بقيد عدم الاختلاف في المحال
مع اختلاف المحال في امور من عند جنس المسمى كما ميان افراد [illegible] الذكورة والانوثة وهذا معنى
قولهم المواطي ما استوى محاله والمشكك ان يضع للقدر المشترك بقيد الاختلاف في المحال
بامور من جنس المسمى كاجزاء النور في الشمس واستحالة التغير في الواجب فالمشترك الفشمان في
ان الوضع في كل منهما للقدر المشترك وانما يقيدهما الوجه الثاني الكلي اما جنس اي
اسم جنس او مشتق لانه اما ان يدل على الماهية وهو اسم الجنس كانسان والفرس او على موصوفية
الماهية بصفة دون خصوصية الماهية وهو المشتق فانه لا يدل على خصوصية الماهية بل على اتصافها
بالمصدر كالاسود مثلاً فانه يدل على ذات متصفة بالسواد واما على خصوصية الذات فلا هذا
تقرير ما ذكره وقوله في اسم الجنس فانه يدل على ذات معينة كالفرس منقوض بعلم الجنس فانه دال
على ذات غير معينة فانك تقول ذات تعالى اي تعلقاً مع انه ليس باسم جنس بل علم جنس يعامل في اللفظ
معاملة الاعلام فان قلت وما الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس مع ان كلا منهما قصد فيه على ما
ينبغي وسماه كلي قلت المحاذ في التفرقة بينهما ان علم الجنس هو الذي يقصد به تمييز الجنس عن
غيره من غير نظر الى افراده واسم الجنس ما يقصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على افراده حتى
اذا ادخلت عليه الف واللام الجنسية الدالة على الحقيقة سار كعلم الجنس كذا ذكره والذي لحسن الله
اليه في الفرق بينهما ويستنتج منه ان علم الجنس لا يثنى ولا يجمع لانه انما يثنى ويجمع الافراد فاقيده
اعلم انا اذا اطلقنا على الانسان حيوان وانه كلي فهاهنا اعتبارات ثلثة احدها ان يراد به الحصة من الحيوانية
التي شاركه باعتبارها الانسان غيره وهذا يقال له الكلي الطبيعي وثانيه ان يراد به انه عينما نع من الشركة
وهذا هو الكلي المنطقي وثالثه ان يراد به الامر ان عني الحيوانية التي وقعت بها الشركة مع كونها غير مانعة وهذا
هو الكلي العقلي فالاول موجود في الخارج لانه جزء من الانسان الموجود وجزء الموجود موجود والثاني لا وجود
له في الخارج لاشتماله على ما لا اشياء ومنهم من زعم انه موجود في الخارج والثالث في وجوده في الخارج
انما اختلاف فالظاهر انه لا وجود له ايضا لاشتماله على ما لا اشياء وزعم افلاطون انه موجود في الاعيان
وان الانسان الكلي موجود في الخارج ٥

قال الرازي ان المشترك ٥ هذا مقابل لقوله كلي اي الذي لا اشتراك في معناه ليتناول
هو الكبرى وان شئت قلت الكبرى ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كزيد العلم مثلاً ٥ ح

قال علم ان المستقل ومضمن انه لا يستقل ٥ الجزئي اما علم او مضمن لانه اما ان
يستقل في دلالته على المعنى الخ العلم كزيد فلما ان لا يستقل في ذلك بل يحتاج الى قرينة يتكلم او
خطاب او غيبة فهو المضمر وهو هذا شرح ما اوردته وفيه مناقشات احدها
ان هذا التقسيم كله في الاسم الاسم هو الذي يستقل عليه تقسيم ما يستقل الى ما لا يستقل
الثاني ان عدم الا اسما الاشارة والاسما الموصولة وغيرها والتاء مضمرات
الثالث ان عدم الاستقلال قد يسمه او لا رسما للحرف فان اراد بالاستقلال ذاك فالاعتراض
لاح وان اراد غيره فليبينه للتابع انه اهمل في تقسيم الكلي الى اسم جنس ومشتق ذكر علم
الجنس كما عرفت الخامس انه جعل المضمر من اقسام الجزئي ولقائل ان يقول وجعله المضمر
بالنوع لا بالشخص فان انت مثلا معناه المخاطب المذكر المفرد من غير تعيين صح اطلاقه على كل ذلك
والناس مختلفون في ان المضمر جزئي او كلي وجعله المصنف من جعله جزئيا ان الكلي نكرة والمضمرات اعرف المعارف
قال تقسيم اخر اللفظ والمعنى اما ان يتحدا وهو المفرد او يتكثرا وهي المتباينة
فان تصالت معانيها كالسواد والبياض او تواصلت كالسيف فالصارم والناطق والفصيح او تكثر
واتحد المعنى فان وضع للكل فمشترك والا فان نقل لعلاقة واشتهر في الثاني بالنسبة الى الاول
منقولا عنه والى الثاني منقولا اليه والا فحقيقة ومجاز ٥ هذا تقسيم ثان للفظ المفرد
وهو باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما ويقسم بهذا الاعتبار الى اربعة اقسام وذلك
لانك اذا نسبت اللفظ الى المعنى فاما ان يتحدا او يتكثرا اويتكثر اللفظ ويتحد المعنى او العكس فاما
الاول وهو ان يتحدا ومثاله لفظ الله فانها واحد ومدلولها واحد وتسمى هذا المفرد لفظه
لفظه بمعناه وهو ينقسم الى الكلي والجزئي على ما مر في التقسيم السابق واما الثاني وهو ان يتكثر
اللفظ والمعنى منها لالفاظ المتباينة كالانسان والفرس بعينه فكل من الالفاظ المختلفة الموضوعة لعين
مختلفة وحينئذ اما ان يمتنع اجتماعها كالسواد والبياض او لا يمتنع بان يكون بعضها اسما للذات
وبعضها اسما للذات اذا اتصفت بصفة خاصة كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات الصارم
للسيف القاطع كما قاله الجوهري في الصحاح وغيره وقد يجتمعان في سيف واحد او يكون بعضها اسما
للصفة وبعضها اسما لصفة الصفة كالناطق للفعل والفصيح فان الناطق للفعل صفة للانسان
وقد لا يكون فصيحا فالاولى ان يقال اما ان لا يمكن اجتماعها هي المسماة بالمتباينة المتفاصلة لتفاصل معانيها
بالذات فالثانية التي لا يمتنع اجتماعها هي المسماة بالمتباينة المتواصلة لتواصل معانيها وقد
مثلنا لهما على نوعين واما القسم الثالث وهو ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى واحدا فهي
الالفاظ المترادفة كالانسان والبشر لواحد سواء كانت من لغة واحدة او من لغات مختلفة على ما

شيأ ان شاء الله تعالى في فصل الترادف وأما الرابع فهو ان يكون اللفظ واحدا والمعنى
كثيرا فلا يخلو اما ان يكون قد وضع للكل اى لكل واحد من تلك [illegible] ولا والاول المشترك كالعين
لدلالة انها المتعددة والثاني وهو ان لا يوضع لكل واحد كل [illegible] حتى ينقل الى الغير فاما ان ينقل لعلاقة
او لا فان لم ينقل لعلاقة وقد اهمله المصنف وهو المرتجل كذا [illegible] الامام قال القرافي وفيه نظر
لان المرتجل في اصطلاح هو اللفظ المخترع الذي لم ينقل [illegible] ينقل لعلاقة فاما ان يشتهر
في الثاني او لا فان اشتهر في الثاني كالصلاة سمي بالنسبة الى المعنى الاول منقولا عنه وبالنسبة الى
المعنى الثاني منقولا اليه اما شرعيا او عرفيا عاما او خاصا حسب اختلاف الناقلين كما شيتين لك
ان شاء الله في حد المجاز وان لم يشتهر في الثاني كالاسد هو حقيقة بالنسبة الى الاول اعني الحيوان
المفترس مجاز بالنسبة الى الثاني وهو الرجل الشجاع هذا فرس ما في الكتاب والتطريف من وجوه
منها اشتراطه المناسبة في المنقول وهو غير شرط الا ترى ان كثيرا من المنقولات لا مناسبة بينها
وبين المنقول عنها كالجوهر اذ هو في اللغة الشيء النفيس وفي اصطلاح المتكلمين قسيم العرض واما
قول الاصفهاني ان قائمة بنفسه نفاسة فهو ان صح ودفع صحة التمثيل بالجوهر لا يدفع اصل الدعوى
ومنها ان كلامه يقتضي ان المجاز لا يشتهر وهو مردود بل رب مجاز اشتهر من الحقيقة كما شيأ ان
شاء الله في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ومنها ان كلامه ناطق بان المجاز غير موضوع وسوف
يأتي ما يخالفه ان شاء الله تعالى ومنها انه تقتضي ان المجاز بوضع لا لعلاقة اذ قال والا فحقيقة ومجاز
اى فان لم يوضع لعلاقة فحقيقة ومجاز وليس كذلك اذ لا بد من العلاقة في المجاز ويمكن ان يجاب
عن هذا بان قوله لعلاقة انما ذكره لتحقيق معنى النقل لا لتسويغه اى لا تحقق النقل ولا تعتبر الا بالعلاقة
لكن يتعين على هذا ان يكون قوله والا فحقيقة ومجاز معطوفا على قوله واشتهر اى وان لم يشتهر مجاز ويحمل الايراد الثاني

قال [illegible] واما اللائة الاول المتحد المعنى مخصوص واما الباقية فالمتشابه والدلالة محكم
والراجح ظاهر والمرجوح مؤول ٥ الثلاثة الاول المتحد اللفظ والمعنى والمشتركة اللفظ والمعنى
والمتكثرة اللفظ دون المعنى مخصوص لان لكل لفظ منها فرد معنى لا تحمل غيره وهذا هو المعنى بالنص
سمي به لارتفاعه على غيره من الالفاظ في الدلالة من قولهم نصت الظبية جيدها اذا رفعت ومنه
منصة العروس وقد يطلق النص على ما يدل على معنى قطعا ويحمل غيره كصيغ العموم في الجموع
فانه لا بد لها من بيان ويحمل الزيادة وقد جمع الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد رضي الله عنه في شرح
العنوان الاصطلاحات في العرف على ثلاثة احدها ان يحمل اللفظ المعنى واحدا الثاني
اصطلاح الفقهاء وهو اللفظ الذي دلالته قوية الظهور ملتبس وهو الذي مشى عليه الامام
والمصنف في كتاب القياس كما شيأتي الشرح اليه ان شاء الله تعالى الثالث اصطلاح الجدليين فانه

كثيرا من متأخريهم يريدون بالنص مجرد لفظ الكتاب والسنة وقد احترز والاصحاب بقولهم المعنى عن العين والقرء فانها متشابهة مع انها ليست بنصوص لان كل لفظ منها [illegible] كان وكذلك الالفاظ المترادفة قد تكون مشتركة كلفظة العين والناظر في قوله واما [illegible] على اللفظ متكثر للمعنى وانما قال الباقية واراد القسم الرابع لان كثرة اصنافا عدا المشترك والمقول عنه واليه والحقيقة والمجاز وحاصل هذا ان هذا القسم اما ان يكون [illegible] احد من المعاني على السوية هو المجمل او لا فان كانت دلالة على بعض المعاني ارجح فا [illegible] هو والمرجوح مؤول لانه يؤول الى الظهور عند مساعدة الدليل له ٥

قال [illegible] والمشترك من النص والظاهر المحكم ومن المجمل والمؤول المتشابه ٥ لما شكك في اشتراك النص والظاهر في رجحان الافادة وانما النص ظاهر لا يحمل غيره والظاهر راجح يحتمل والقدر المشترك بينهما من الرجحان سمي المحكم لاحكام عباراته واتقانه فالمحكم جنس لنوعين النص والظاهر ومقابلهما المجمل والمؤول فانهما اشتركا في ان كلا منهما يفيد معناه افادة غير راجحة الا ان المؤول مرجوح والمجمل ليس مرجوحا بل متساويا فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان سمي بالمتشابه فالمتشابه جنس لنوعين المجمل والمؤول واصل هذا الاصطلاح ما خوذ من قوله تعالى ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات ٥

قال [illegible] تقسيم آخر مدلول اللفظ اما معنى او لفظ مفرد او مركب مستعمل او مهمل نحو الفرس والكلمة واسما الحروف والخبر والهذيان ٥ اللفظ المفرد باعتبار حقيقة مدلوله ينقسم الى خمسة اقسام لان مدلوله اما معنى او لفظ والاول قد يتعلم الطلاق فمنه ما كونه كليا او جزئيا والثاني اما ان يكون اللفظ الذي هو مدلوله مفردا او مركبا وكل منهما اما ان يكون مهملا او مستعملا الاول كالفرس فانه لفظ مدلوله معنى والثاني نحو الكلمة فانها لفظ مدلوله لفظ مفرد مستعمل وهو الاسم والفعل والحرف وقد عرفت في التقسيم السابق وجه انحصار اقسام الكلمة في الاسم والفعل والحرف واجمعت النحاة على انحصارها في ذلك قال شيخنا ابو حيان رحمه الله وحكى لنا الاستاذ ابو جعفر ابن الزبير شيخنا عن صاحبه ابي جعفر بن صابر انه كان يذهب الى ان ثم رابعا وهو الذي يسميه كثير من النحويين الفعل وكان يسميها فاعلة اذ ليس هو عنده واحدا من هذه الثلثة والثالث كاسماء حروف التهجي فذلك مدلوله لفظ مفرد مهمل الا ترى ان حروف جلس لم توضع لمعنى مع ان كلا منها قد وضع له اسم فللاول الجيم وللثاني اللام وللثالث السين فان قلت فيكون قولنا الاستاذ للمسمى بآب دالا عبثا اذ لا معنى لهذه الالفاظ قلت لما كانت آلة تتوصل باضمامها على الترتيب المعتد الى الكلام المفيد لم تعلم لها عبثا والرابع كلفظ الخبر فانه مدلوله لفظ مركب مستعمل نحو قام زيد

شيأ ان شاء الله تعالى في فصل الترادف وأما الرابع وهو ان يكون اللفظ واحدا والمعنى
كثيرا فلا يخلو اما ان يكون قد وضع للكل اى لكل واحد من تلك [illegible] ولا والاول المشترك كالعين
لدلالتها المتعددة والثاني وهو ان لا يوضع لكل واحد كل منهم بل نقل الى الغير فاما ان ينقل لعلاقة
او لا فان لم ينقل لعلاقة وقد اهمله المصنف وهو المرتجل كذا سماه الامام وقال القرافي وفيه نظر
لان المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع الذي لم ينقل لعلاقة واما ان ينقل لعلاقة فاما ان يشتهر
في الثاني او لا فان اشتهر في الثاني كالصلاة سمي بالنسبة الى المعنى الاول منه ومعناه وبالنسبة الى
المعنى الثاني منقولا اليه اما شرعيا او عرفيا عاما او خاصا بحسب اختلاف الناقلين كما سيتبين لك
ان شاء الله وحد المجاز وان لم يشتهر في الثاني كالاسد هو حقيقة بالنسبة الى الاول اعني الحيوان
المفترس مجاز بالنسبة الى الثاني وهو الرجل الشجاع هذا فرس ما في الكتاب والتطريف فيه من وجوه
منها اشتراطه المناسبة في المنقول وهو غير شرط الا ترى كثيرا من المنقولات لا مناسبة بينها
وبين المنقول عنها كالجوهر اذ هو في اللغة الشيء النفيس وفي اصطلاح المتكلمين قسيم العرض واما
قول الاصفهاني ان قائمة بنفسه نفاسة فهو ان صح ودفع صحة التمثيل بالجوهر لا يدفع اصل الدعوى
ومنها ان كلامه يقتضي ان المجاز لا يشتهر وهو مردود بل ربما اشتهر من الحقيقة كما سيأتي ان
شاء الله في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ومنها ان كلامه ناطق بان المجاز غير موضوع وسوف
يأتي ما يخالفه ان شاء الله تعالى ومنها انه يقتضي ان المجاز يوضع لا لعلاقة اذ قال والا فالحقيقة ومجاز
اى وان لم يوضع لعلاقة فحقيقة ومجاز ولس كذلك اذ لا بد من العلاقة في المجاز ويمكن ان يجاب
عن هذا بان قوله لعلاقة اعاد ذكرها لتحقيق معنى النقل لا لتسويغه اى لا لتحقق النقل ولا لتعتبر الما العلاقة
لكن يتعين على هذا ان يكون قوله والا فالحقيقة ومجاز معطوفا على قوله واشتهر اى وان لم يشتهر مجاز وحي الايراد الثاني
قال واما الثلاثة الاول المتحدة المعنى مخصوص واما الباقية فالمتشابه والدال محمل
والراجح ظاهر والمرجوح مؤول ۞ الثلاثة الاول المتحدة اللفظ والمعنى والمتكثرة اللفظ والمعنى
والمتكثرة اللفظ دون المعنى مخصوص لان لكل لفظ منها فرد معنى لا يحتمل غيره فرضنا هو المعنى بالنص
سمي به لان نصاعته على غيره من الالفاظ في الدلالة من قولهم نصت الظبية جيدها اذا رفعت ومنه
منصة العروس وقد تطلق النص على ما يدل على معنى قطعا ويحتمل غيره كصيغ العموم في الجموع
فانه لا بد لها من ذلك ويحتمل الزيادة وقد جمع الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد رضي الله عنه في شرح
العنوان الاصطلاحات في النص فهي كما [illegible] احدها ان لا يحتمل اللفظ الا معنى واحدا الثاني
اصطلاح الفقهاء وهو اللفظ الذي دلالته قوية الظهور ملتبسة وهو الذي مشى عليه الامام
والمصنف في كتاب القياس كما سيأتي الشرح اليه ان شاء الله تعالى الثالث اصطلاح الجدليين فانه

كثيرا من مناظريهم يريدون بالنص مجرد لفظ الكتاب والسنة وقد احترز الصحاب بقولهم المعنى
المعنى عن العين والقرء فانهما متشابهة مع انها ليست نصوصا لان كل لفظ منهما [illegible] وكذلك
الالفاظ المترادفة قد يكون مشتركة كلفظة العين والناظر قوله واما [illegible] على اللفظ
متكثر للمعنى وانما قال الباقية واراد القسم الرابع لان بعضه اقساما على المشترك والمنقول
عنه والية والحقيقة والمجاز وحاصل هذا ان هذا القسم اما ان يكون [illegible] احد من
المعاني على السوية فهو المجمل والا فان كانت دلالة على بعض المعاني ارجح فـ [illegible] هو
والمرجوح مؤول لانه يؤول الى الظهور عند مشاهدة الدليل له ۞
قال والمشترك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والمؤول المتشابه ۞ لا
شك في اشتراك النص والظاهر في رجحان الافادة وانما النص ظاهر لا يحتمل غيره والظاهر راجح يحتمل
والقدر المشترك بينهما من الرجحان سمي المحكم لاحكام عباراته واتقانه والمحكم جنس لنوعين النص
والظاهر ومقابلهما المجمل والمؤول فانهما اشتركا في ان كلا منهما يفيد معناه افادة غير راجحة
الا ان المؤول مرجوح والمجمل ليس مرجوحا بل متساويا فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان سمي
بالمتشابه فالمتشابه جنس لنوعين المجمل والمؤول واصل هذا الاصطلاح ماخوذ من قوله تعالى
اياته محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات ۞
قال نقسيم آخر مدلول اللفظ اما معنى او لفظ مفرد او مركب مستعمل
او مهمل نحو الفرس والكلمة واسما الحروف والجمز والهذيان ۞ اللفظ المفرد باعتبار
حقيقة مدلوله ينقسم الى خمسة اقسام لان مدلوله اما معنى او لفظ والاول قد تقدم الكلام فيه من
كونه كليا او جزئيا والثاني اما ان يكون اللفظ الذي هو مدلوله مفردا او مركبا وكل منهما اما ان يكون
مهملا او مستعملا الاول كالفرس فانه لفظ مدلوله معنى والثاني نحو الكلمة فانها لفظ مدلوله
لفظ مفرد مستعمل وهو الاسم والفعل والحرف وقد عرفت في التقسيم السابق وجه انحصار اقسام
الكلمة في الاسم والفعل والحرف واجمعت النحاة على انحصارها في ذلك قال الشيخ ابو حيان رحمه الله وحكى
لنا الاستاذ ابو جعفر ابن الزبير شيخنا عن صاحبه ابي جعفر بن صابر انه كان يذهب الى ان ثم رابعا وهو
الذي يسميه نحاتنا فعل وكان يسميها فاعلة اذ ليس هو عنده واحدا من هذه الثلثة والثالث
كاسماء حروف المعجم فتلك مدلوله لفظ مفرد مهمل الا ترى ان حروف جلس لم توضع لمعنى مع ان كلا منها
قد وضع له اسم فللاول الجيم وللثاني اللام وللثالث السين فان قلت فيكون قولنا الاستاذ للمسمى قد
آب قد عنا اذ لا معنى لهذه الالفاظ قلت لما كانت آلة تتوصل باضمامها على الترسل للعبارة الى
الكلام المفيد لم يكن تعلمها عبثا والرابع كلفظ الخبز فان مدلوله لفظ مركب مستعمل نحو قام زيد

والخامس ان يكون المدلول لفظا مركبا هذا لا قائل الامام والاشبه انه غير موجود لان المركب
انما يصار اليه لافادة لا تركب قال صفي الدين الهندي وهذا ان عنى بالمركب
ما يكون جزؤه دال [illegible] جزء المعنى حين هو جزء وان عنى به ما يكون تركيبه دلالة له على جملة ولو في غير معناه او ما
يكون مركبا [illegible] اطيل كيف كان الثاني فمتى ان اراد بما ذكر لبسني من احد ايه دلالة فهو باطل اما الاول فمثل عبد الله
اذا كان علما [illegible] ما علم بدل عليه وهو لفظ مركب على هذا التقدير غير دال على المعنى المركب
واما الثاني فلفظ الهديان فانه يدل على المركب من مهملة او من لفظة مهملة ومستعملة وهو غير
دال على المعنى المركب هذا ان اراد بعدم دلالته على معنى المعنى المركب اما ان اراد انه لا يدل
على معنى اصلا واراد باللفظ المركب المعنى الثاني ممنوع بالثاني دون الاول انتهى والمصنف
جاول ذلك فخالف الامام ومثل بالهديان كما قررناه فانه لفظ موضوع للمهمل المركب كما عرفت ٥
قال والمركب صيغ للافهام ٥ شرع في تقسيم المركب ولا ريب فيما
ذكره من ان المتكلم انما صاغ المركب من المفردات ليفهم ما في ضميره ٥ ح
قال فان افاد بالذات طلبا فالطلب للماهية استفهام وللتحصيل مع الاستعلاء امر
ومع التساوي التماس ومع التسفل سؤال ج الاحتمال التصديق والتكذيب خبر وغيره تنبيه
ويندرج فيه التمني والقسم والنداء ٥ المركب تارة يفيد طلبا بالذات اي بالوضع وان سبق
ملتا فادة اولية وطورا يفيد غير ذلك فان افاد طلبا بذاته فان كان الطلب لماهية في الذهن وحسن
من هذه العبارة ان تقول طلب ذكر ماهية الشئ فهو الاستفهام نحو لك ماهذا او من هذا وان كان لتحصيل
امر ما من الامور فان كان مع الاستعلاء فامر كقول المتعاظم المستعلي لاحر افعل كذا سواء كان مع
الاستعلاء عاليا في نفس الامر او لم يكن وان كان مع التساوي كقول القائل لمماثله افعل كذا فهو التماس
وتسميته التساوي بالتماس اصطلاح خاص كما قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان وان كان
مع التسفل كقول من يجعل نفسه دون المطلوب منه فهو سؤال سواء كان رتبة كقول
الداعي رب اغفر لي ان لم يكن ٥ وان لم يفد بالذات طلبا فاما ان يحتمل التصديق والتكذيب او لا
القسم الاول ان تحملهما فهو الخبر وزعم قوم ان تعبير المصنف ومن وافقه بالتصديق والتكذيب
احسن من قول غيره الصدق والكذب لان من الاخبار ما لا يحتمل الا الصدق كخبر الصادق وما لا يحتمل الا
الكذب كقول من قال لواحد نصف العشرة مع احتمال التصديق لدى المكابرة وهذا عندي غير مرضي
فان الحكم على الخبر من حيث هو والخبر من حيث هو خبر محتمل لذلك وسقوط احد الاحتمالين في بعض الافراد
بخصوصيته ومزيته لا يخرج احتمال ماهية الخبر من حيث هي لمحلها تم ان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار
بكون الكلام صدقا او كذبا فتعريفه به دور فان قلت التصديق والتكذيب هو الصدق والكذب نوعان

للخبر والنوع انما تعرف بعد معرفة الجنس فلو عرف الجنس به لزم الدور قلت اجاب القرافي بان
الحد هو شرح ما دل اللفظ الاول عليه بطريق الاجمال لان من سمع لفظ انسان وجهل مسماه تقول له
هو الحيوان الناطق فان كان جاهلا بالحيوان والناطق فسد الحد لان الحد بالمجهول لا يفيد فتعين ان يكونا
معلومين له ومتى كانا معلومين من علم الحيوان والناطق فقد عرف الانسان لانه ليس شيئا غيرهما
فعلمنا انه كان عارفا بحقيقة الانسان وانما كان جاهلا بمسمى اللفظ على التفصيل وكان تعلمها من
حد الاجمال وان لها مسمى ما واذا كان الحد هو شرح ما دل اللفظ الاول عليه بطريق الاجمال جاز ان يكون
السائل عالما بما مدلول لفظ الصدق والكذب وجاهلا بمدلول لفظ الخبر فمن له مدلول لفظ الخبر ممن له مدلول
لفظ الصدق والكذب قال ولا يقال العلم بالنوع يستلزم العلم بالجنس لاستلزام العلم بالمركب العلم بالمفرد
لان الجهل هنا انما وقع في وضع لفظ الخبر للخبر لا في نفس الخبر ولا شك في ان العلم بالخبر والجهل بوضع لفظه
له قد يكون المرء قد تعلم حقيقة ولا تعلم اسمها فان قلت الصدق والكذب ضدان يستحيل اجتماعهما
فلا يقبل محلهما الا احدهما اما معا فلا واذا كان المحل لا يقبل الا احدهما كان المتعين في الحد صيغة او
التي لاحد الشيئين دون الواو الى للشيئين معا وهذا هو الذي حاز قضاة امام الحرمين وقال من قال
الصدق والكذب هما وهم اتصالهما بخبر واحد فاذا ردد ونوع فقال مدخله الصدق او الكذب
فقد خير فلت ما ذكراه هو الصواب وذلك لانه لا يلزم من تنافي المقولين تنافي القولين
الا ترى ان الممكن قابل للوجود والعدم ولو وجد احد القولين دون الاخر للزم من نفي ذلك القول سوى
استحالة ذلك المقول فان كان ذلك المستحيل هو الوجود لزم كون الممكن مستحيلا وان كان المستحيل هو العدم
لزم كون الممكن واجبا لوجود فلا تصور للامكان الا باجتماع القولين وانتفاء المقولين فتعين الواو
وانما الشبهة التي وقعت للامام احد من التبس القولين بالمقولين وانه يلزم من تعذر اجتماع المقولين
تعذر اجتماع القولين وليس كذلك ولذلك نقول كل جسم قابل لجمع الاضداد وقبولها كلها مجتمعة
له وانما المتعاقبة على سبيل البدل هي المقبولات لا القبولات فتامل ذلك فان قلت لم سمى
الاصوليون ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبارا ومعظمها اوامر ونواهي قلت اجاب
القاضي بوجهين احدهما ان حاصل جميعها آيل الى الخبر فالمامور به في حكم المخبر عن وجوبه وكذا
القول في النواهي والثاني فيه انه صلى الله عليه وسلم ليس امرا على سبيل الاستقلال وانما الامر
حقا هو الله وصيغ الامر من المصطفى عليه السلام في حكم الاخبار عن الله تعالى والثاني انها سميت
اخبارا لنقل المتوسطين وهم يخبرون عمن يروي لهم ومن عاصر النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا بلغه امرا
يقول اخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا يقول امرنا فالمنقول اذن استعمل الخبر في المرتبة الثانية
الى حد انتهى القسم الثاني ان لا تحتمل التصديق والتكذيب وهو تنبيه ويندرج في التنبيه لا

على وجه المضارعة مثل ليت الشباب يعود يوما الرجوع والفعل والمفعول فيهما مثلهن معروفة فان ملت
ما الفرق بين الرجوع والتمني لم يكون في المستحيلات والمنتفي يكون في المستحيلات وفي الممكنات
واستعمال لفظ الكتاب بقوله بالذات احتراز عما يفيد الطلب للازم فهو لك أنا طالبك منك ان
تذكرني لحقيقة الاستفهام فانه لا يبقى استفهاما وان تسقيني الماء اذ لا يبقى امرا وان لا تفعل
كذا فانه لا يبقى نهيا بل فهن اضافات وكذلك الاقسام الباقية من الترجي والتمني والقسم والنداء
كلها تفيد الطلب بالذات وعلى كلامه اعتراضات منها انه اشترط في حقيقة الامر الاستعلاء
وذلك مذهب رديء في باب الامر كذا اورده بعض الشراح وسنبين في كتاب الاوامر ان شاء الله وجه
صحة كلامه وعدم اضطرابه ومنها انه جعل التساوي قسما للاستعلاء والتسفل واعلم ان قسم
للعلو والنزول لان الاستعلاء جعل الطالب نفسه عاليا ولا يلزم من ذلك كونه عاليا في نفس الامر والتسفل
عكسه ومنها ان قوله والتحصيل مع الاستعلاء امر ان اراد به تحصيل الفعل الذي ليس بكف والقسم
غير حاصل فخروج طالب الكف عنه وان اراد تحصيل الفعل مطلقا كفا كان او غيره لم دخول
النهي في حد الامر وهما حقيقتان مختلفتان وقد تقول من تصور بدخول النهي في حقيقة الامر وان
مغايرتهما مغايرة العام والخاص لا مغايرة للمتباينين بناء على ان الامر هو ما يطلب به فعل غير
الكف الفعل كفا ام غير كف والنهي ما يطلب به فعل خاص وهو الكف خانه قال القرافي
في الفروق اعتقد جماعة من الفقهاء من قولنا في حد الخبر انه المحتمل للصدق والكذب ان هذين الاحتمالين
متساويان من الخبر بالوضع اللغوي وان الوضع اقتضى له ذلك قال وليس كذلك بل لا يحتمل الخبر من حيث
الوضع الا الصدق لاجماع ذوي اللسان على ان معنى قولنا قام زيد حصول القيام في الزمن الماضي وهم
نقل احد ان معناه صدور القيام او عدمه ولقائل ان يقول لا نسلم ان مدلول قولنا قام
زيد حصول القيام وانما مدلوله الحكم بحصول القيام وذلك يحتمل الصدق والكذب والله اعلم ○

قال الفصل الثالث في الاشتقاق وهو رد لفظ الى اخر لموافقته في حروفه
الاصلية ومناسبته في المعنى ○ الاشتقاق في اللغة الاقتطاع وفي الاصطلاح ما ذكره بقوله رد
لفظ الخ وقوله لموافقته في حروفه الاصلية فصل احترز به عن الالفاظ المترادفة كالانسان
والبشر اذ لا اشتراك فيها في الحروف كما ذكره الشراح ولقائل ان يقول الالفاظ المترادفة لم
تدخل في الكلام قبل ذلك حتى يحترز بهذا القيد فان احد المترادفين ليس مردودا اللفظ الى الاخر
وقوله الاصلية اشارة الى ان الاعتبار في موافقة الحروف انما هو بالحروف الاصلية فقط والاعتبار
بالحروف الزائدة وقوله ومناسبته في المعنى احتراز عن المعدول لان المناسبة تقتضي المغايرة ولا
مغايرة بين المعدول والمعدول عنه في المعنى وهذا الحد الذي ذكره ابتدأ من تعريف الميداني الذي

ارتضاه الامام وهو قوله ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فاعترض عليه الاخر اذ يعترض
على هذا بان الاشتقاق ليس صرف الوجدان بل الرد عقلا لوجدان ما اعلم ان للاشتقاق اربعة
اركان المشتق والمشتق منه والموافقة في الحروف الاصلية مع المناسبة في المعنى والرابع التغيير
بقوله رد لفظ هو الركن الاول ودخل فيه الاسم والفعل وقوله الى لفظ اخر هو الركن الثاني
وهو المشتق منه وتوخذ منه الركن الرابع وهو التغيير لا بد لواضع التغيير منهما ان يقصد من عملته
لفظ آخر بل هو هو ودخل فيه ايضا الاسم والفعل وقوله لموافقته في حروفه الاصلية هو الركن
الثالث واحترز به عما عرفت اولا ○

قال ولا بد من تغيير بزيادة او نقصان حرف او حركة او كليهما او زيادة احدهما ونقصان
ونقصان الاخر او بزيادته او نقصانه بزيادة الاخر ونقصانه او بزيادتهما ونقصانهما نحو كاذب وصاب
وصائب وخف وضرب على مذهب الكوفيين وعلا ومسلمات وحذر وعاد وبشع واخوه وخاف
وعد وكال وازم ○ لا بد من تغيير من اللفظين والتغيير الهوى انما يحصل بطريق التبع والامام
لم يذكر من اقسام التغيير غير تسع وللشيخ الامام منحصر في ذلك وقد زاد المصنف عليه ستة
اقسام فجعلها خمسة عشر واوزد لكل منها مثالا وفي اكثر امثلته نظر وقد وضع والدي رضي
الله عنه في هذا الفصل اربعون حسنة قوله بزيادة او نقصان حرف او حركة او كليهما دخل فيه ستة
اقسام اربعة لغيرها فرادى واثنان ثنائيان فان قوله بزيادة ليس هو تابعا بل هو مضاف الى حرف وحركة
وكليهما وكذا النقصان يضاف الى الثلثة فكانت ستة اقسام زيادة الحرف زيادة الحركة زيادتهما معا
وهكذا النقصان وقوله او بزيادة احدهما ونقصانه او نقصان الاخر يدخل فيه اربعة اقسام
ثنائية ايضا اذ زيادة احدهما ونقصانه يدخل فيه زيادة الحرف ونقصانه وزيادة الحركة ونقصانها
ويدخل في زيادة احدهما ونقصان الاخر قسمان زيادة الحرف ونقصان الحركة وعكسه وقوله او
بزيادته او نقصانه بزيادة الاخر ونقصانه بتقديم او بزيادة احدهما مع زيادة الاخر ونقصانه يدخل
فيه اربعة اقسام بلا شبه الغير لان زيادة احدهما مع زيادة الاخر ونقصانه يدخل فيه صورتان زيادة
الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ويدخل
في نقصان احدهما مع زيادة الاخر ونقصانه صورتان ايضا احدهما نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها
والثانية نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه وقوله او بزيادتهما ونقصانهما او بزيادة
الحرف والحركة معا ونقصانهما معا وهو قسم واحد رباعي الغير وبه تكملت الاقسام خمسة عشر ○
قوله نحو كاذب شرع في المثل للاقسام المذكورة الاول زيادة الحرف فقط نحو كاذب من الكذب
زيدت الالف الثانية زيادة الحركة نحو لعز الماضي من النصر زيدت حركة العاد الثالثة زيادة الحرف

وحركة ما قبلها وبعض العرب تزيد الالف وحركة الرابع السابع تقصان الحذف
وحركة نقل الحركة من الحرف تقصت الحركة وحركة الرابع من هذا تاكيد بعد
ان كانت حركة ما قبلها وهذه المثالي تقصان الحرف والحركة معا فان اعتد بان مثل هذا لا يعتد
لكونه تقصانا لحركة المعرب لم نشا الله في القسم العاشر ما يخالفه فالاولى تمثيله
بذهبن الذهاب او حسبن من الحساب الخامس تقصان الحركة نحو ضربا المصدر من ضرب
الماضي تقصت حركة الراء منه والالف من الضاد وهذا الاتباع على مذهب الكوفيين يعني في اشتقاقهم
المصدر من الفعل عكس مذهب البصريين وذهب ابو بكر ابن الى طلحة المذهب ثالث وهو ان كلا
من المصدر والفعل اصل بنفسه ليس احدهما مشتقا من الاخر حكاه شيخنا ابو حيان في الارتشاف
السادس تقصان الحرف والحركة معا نحو غلامن الغلمان ماضي غليان تقصت الالف والنون
وتقصت فتحة الياء ومن امثلته ايضا من السين تقصت الياء وحركة الراء ومن السبع تقصت
الياء وحركة العين السابع زيادة الحرف وتقصانه اي تقصان حرف اخر ومثل في الكتاب له
بمسلمات زيدت الالف والتاء للجمع وتقصت منه تاء كانت في المفرد في قولك مسلمة ولك ان تقول
الجمع غير مشتق من مفرده فلا يصح ما ذكره مثالا فالاولى التمثيل بقولك مدحرج من الدحرجة
تقصتها التاء وزيدت الميم وكذا من حرف من الحرفة تقصت التاء وزيدت الميم الثامن
زيادة الحركة وتقصانها اي تقصان حركة اخرى نحو خذ من الاخذ زيدت فيه كسرة الذال
المعجمة وتقصت منه فتحته وكذا لدمى من الرمي تقصت حركة الياء من الرمي وزيدت حركة الميم
وسعى من السعي التاسع زيادة الحرف وتقصان الحركة نحو عاد من السديد من العدد
زيدت الالف بعد العين وتقصت حركة الدال الاولى العاشر زيادة الحركة وتقصان الحرف
نحو بنت من البنات زيدت فيه فتحة التاء وتقصت منه الالف كذا ذكره في الكتاب ولك ان تقول
فتحة التاء جاءت عوض الكسرة فليس هو غير تقصان الالف وليس له ان تقول لا تعتد بالحركة الاعرابية
اذ سبق منه في القسم الرابع ما يخالف ذلك الحادي عشر زيادة الحرف والحركة جميعا مع تقصان
حركة اخرى مثل اضرب من الضرب زيدت فيه الف الوصل وكسرة الراء وتقصت منه حركة الضاد
الثاني عشر زيادة الحركة مع زيادة الحرف وتقصانه مثل خاف ماض من الخوف زيدت الالف
وحركة الفاء وحذفت الواو والثالث عشر تقصان الحرف مع زيادة الحركة وتقصانها مثل عد فعل
امر من الوعد زيدت كسرة العين وتقصت الواو وحركة الدال الرابع عشر تقصان الحركة مع زيادة
الحرف وتقصانه نحو كال بتشديد اللام وهو اسم فاعل من الكلال تقصت حركة اللام الاولى وكذلك الالف التي بين
اللامين وزيدت الف فعل اللامين الخامس عشر زيادة الحرف والحركة معا وتقصانهما

معا نحو ازم من الرمي زيدت الهمزة وحركة الميم فتقصت الياء وحركة الراء والله اعلم
قال واحكامه في مسايل الاول شرط المشتق صدق اصله عليه على وجه
فانهما فالاتفاق بينه الله تعالى دون علمه وعلاها فيثابه لنا ان اصل حسن الوجه دون
شرط صدق المشتق اسما كان او فعلا صدق اصله المشتق منه فلا صدق حسن على ذات الا اذا صدق
القيام على تلك الذات وسواء كان الصدق والماضي له في الحال او في الاستقبال والظاهر ان صدق
ذلك هل هو بطريق الحقيقة او المجاز من مواطيء المسئلة الثالثة لهذا وهذا هو السر في قولهم المشتق
صدق اصله دون وجود اصله كما قال عدم اذ لو قال وجود اصله لورد عليه اطلاقه باعتبار المستقبل
اذ هو جايز مع عدم وجود محاله الاطلاق والكلام في المسئلة مع ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم وهما
لم يصرحا بالمخالفة في ذلك لكن وقع ذلك منهما ضمنا حيث ذهبا هما ومن تبعهما من المعتزلة الى القول
بعالمية الله تعالى دون علمه اي فالاله تعالى عالم ولم يقولا بحصول العلم الذي اسموه العالم له والحاصل
ان هذه الطائفة تقول عن الله تعالى الصفات الحقيقة الزائدة على الذات كالعلم والقدرة والحياة ونحوها قول
الشاطبي حي علم قدر والكلام له باق تمتع بصير ما اراد جدي وزاد من ان
يكون الذات قابلا وفاعلا ومن اشتهر عنهما لازمة ويقولون بثبوت العالمية والقادرية والحيية له
تثبت على انها نسب واضافات لا وجود لها في الخارج بخلاف العلم والقدرة والحياة فانها اشياء وصفيه
ويقولون عالمية الله غير معللة بالعلم لان العالمية له واجبة والواجب لا تعلل بالغير بخلاف عالميتنا فانها
معللة بالعلم اذ هي غير واجبة وقال اهل السنة وقوم من المعتزلة ان الله سبحانه وتعالى صفات معاني
لذاته تعالى وهي العلم والقدرة والحياة وقال متبوعوا الحال عالمية الله حالة معللة بمعنى قايم به وهو العلم
وكذا القادرية بالقدرة والحيية بالحياة واجاب عن هذا ظاهرا ان الاشاعرة وصفوا افعالهم تعالى بان الله تعالى
عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة واجابوا ايضا بان تعالى عالم بالذات لا بالعلم قادر بالذات لا بالقدرة حي
بالذات لا بالحياة فقد جوز واصدق المشتق الذي هو العالم بدون صدق المشتق منه الذي هو العلم واسند
في الكتاب على امتناع اطلاق المشتق بدون المشتق منه بانه لو صح المشتق بدون صدق اصله للزم وجود الكل بدون
الجزء لان الاصل الذي هو المشتق منه جزء للمشتق لان المشتق دل على الاصل وعلى ذات متصفة به كالعلم مثلا فان
مدلول ذات متصفة بالعلم هو العالم الذي هو اصل العالم جزء من مجموع معناه فلو صح العالم بدون العلم للزم ما
ذكرناه ولا يخفى هذا بعد اطلاع على ان اسم الكل على الجزء لان ذلك من باب المجاز والكلام في صحة الاطلاق الحقيقي
قال الثانية شرط كونه حقيقة دوام اصله خلافا لابن سينا واي هاشم
لانه يصدق قولنا عندهما انه غدا يصدق انه الان قيل مطلقان فلا يتناقضان قلنا موقتان بحال
فان اهمال الظرف يرفع احدهما بالاخر ٥ المسئلة الثانية في اشتراط صدق المشتق منه في كون

المستقبل حقيقة لتوا ادام معنى المشتق منه الى حاله الاطلاق ام لم يدم وهذه هي اشتراط دوام معنى
المشتق منه الى حاله الاطلاق المشتق هي احرى من ذلك بان تقول اطلاق الاسم المشتق باعتبار الحاله
حقيقة بالاجماع ومجاز المستقبل مجاز بالاجماع واما اطلاقه باعتبار الماضي كاطلاق الضارب على من
سل منه الضرب والمتي فقال الجمهور انه غير حقيقة قال الامام وهو الاقرب واختاره في الكتاب وقال ابن سينا
وابو هاشم وعبد الله البصري انه حقيقة وفي المسئلة مذهب ثالث ان معنى المشتق منه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام
والقعود اشترط بقاؤه ومتى كان المشتق حقيقة والا فلا حكاه الامدي وابن الحاجب ثم اجاب
عنه بان اصل الامة لم يقل بهذا الفرق فيكون باطلا واعلم ان محل الخلاف في المسئلة انما هو في صدق
الاسم فقط اعني هل يسمى من مضى ليس الان بضارب وهو امر راجع الى اللغة وليس النزاع في نسبة
المعنى اعني ان زيدا الضارب امس هل هو الان ضارب فان ذلك لا يقوله عاقل واذا علمت ان محل النزاع انما
هو في صدق الاسم فاعلم ايضا ان الذي ينبغي ان الخلاف ايضا ليس في الصفات القارة المحسوسة كالسواد
والبياض لانا على قطع بان اللغوي لا يطلق على الابيض بعد اسوداده انه ابيض وقد قال الامام في اخر
المسئلة لا يصح ان يقال للبيطار انه نابح اعتبارا بالنوع السابق وادعى الامدي في ذلك الاجماع فقال لا
نحو تسمية النائم قاعدا والقاعد نائما اجماع المسلمين واهل اللسان وهذا واضح من اللغة وانما
الخلاف في الضرب ونحوه من الافعال المقتضية فاطلاق المشتق على محل امر بالاحكام فلا يعد اطلاقه
حال حلوله عن مفهومه لانه امر حكمي وتبين من هنا وجه انفصال الماضي عن المستقبل حيث كان اطلاقه
باعتبار الماضي اولى لان من حصل منه الضرب في الماضي قد يستصحب حكمه واما المستقبل فلم يثبت له حكم حتى
يستصحب اذا عرفت ذلك فقول المصنف على ما اختاره من انه ليس بحقيقة بانه يصدق نفي
المشتق عند زوال المشتق منه فتقول زيد ليس بضارب فلو صدق الايجاب حقيقة وهو زيد ضارب
للزم اجتماع النقيضين اعني صدق نفي الضرب واثباته ويقرر انه انما يصدق مجازا لان صحة النفي من
اما باراة المجاز واعترض على هذا بان قولنا ضارب وليس بضارب قضيتان مطلقتان لم تحدد وقت
الحكم فيهما فلا تنافيا فضلا ان تكون وقتا السلب غير وقت الاثبات واجاب في الكتاب بانهما
موقتان بحال التكلم واغنى عن هذا القيد فهم اهل العرف اذ لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما
في نقيض الاخر ورفعه لكن اهل العرف يستعملون ذلك فكونان متنافيتين وهو المطلوب فان قلت
سلمنا انهما موقتان بحال وانهما متنافيتان لكن لا نسلم انه حينئذ يصح اطلاقهما لانه لا يصح ليس
بضارب في الحال وقد قلتم ان ذلك يصح لان المصادر على المطلوب قلت صدق ليس بضارب في الحال
لا يقبل المنازعة الا حمق لم يفهم معنى هذا الكلام وذلك لانا لم نعن بذلك سلب اطلاق الاسم حتى
تقال انه مصادرة على المطلوب بل ان المعنى غير ثابت في الحال وقد قدمنا انه لا نزاع في ذلك عاقل

وتقرر عند كل ذا المعنى يقولنا صدق ليس ضارب في الحال يحقق المعنى لا صدق الاطلاق ان الخصوم
سلموا هذه المقدمة لما ذكرها الامام وغيره وما اعترض احد بهذا السؤال فان قلت سلمنا انه يصح
ليس ضارب في الحال ولكن لا نسلم انها صحيحة ليس ضارب قلت لان ضارب مطلقة وليس
بضارب في الحال موقتة والمطلقة جزء من الموقتة ولتوضيح ذلك فنقول اذا صدق الايجاب او في
السلب بزمان ولم تجعل الزمان جزءا من المحمول كانت القضية موجهة موقتة وان لم يقيد كانت القضية مطلقة
وهي جزء من الموقتة والقيد المذكور في الموقتة كقولنا زيد ضارب بالفعل او ليس بضارب الان اذا جعلناه جزء
معناه تقييد نسبة المحمول الذي هو ضارب الى الموضوع الذي هو زيد ايجابا او سلبا فاذا قلنا زيد ضارب
الان معناه ان نسبة ضارب الى زيد ثابتة الان واذا قلنا زيد ليس بضارب الان معناه او نسبة ضارب
الى زيد منتفية الان والان ظرف للاسناد لا للنفي فان النفي هو الحكم وهو حاصل الان والاسناد مدلوله
وهو بحسبه قد يكون الان كما في هذا المثال وقد يكون امس او غدا على حسب ما يأتي في الموقتة وقد يأتي الظرف
جزءا من المحمول كقولك زيد ضارب الان تريد ان ضربه الان ثابت وليس بضارب الان تريد ضربه الان منتفي
فهذه ليست موجهة والمنفي فيها اخص من المنفي في الموجهة والمباينة اخص من المباين ولهذا قلنا ان قولك
اذا قلت ليس زيد بضارب الان او يوم الجمعة لا تجوز ان يكون الان او يوم الجمعة ظرفا لحكمك الا ترى
انك تقول يوم الجمعة وانت غير حاكم فيه وبقي بعد هذا ان يوم الجمعة انما يكون ظرفا لانتفاء الضرب المقيد
بذلك الوقت او المطلق والمعنى ان زيدا يصدق عليه يوم الجمعة انه ليس بضارب ومن ضرورة انتفاء ايقاع
المقيد واذا وضح ان المطلقة جزء من الموقتة صح تعبير الامام في المحصول بالكل والجزء ودعواه استلزام
الكل الجزء وليس مراده الجزء من حيث اللفظ بل من حيث المعنى فان قلت المطلقة اعم من الموقتة فكيف
تستلزم الموقتة قلت اصل المطلقة كذلك ولكن قد يعرض لها ما يقيدها لغة او عرفا وقد ادعينا هنا
حسبما بينا ان العرف وقتها بحال التكلم ودللنا عليه فالمطلقة اذا كانت مطلقة في اللفظ هي مقيدة بحسب
العرف فكان ذلك منطوقا به فساوت الموقتة واما دلالة الموقتة صريحة في الوقت ودلالة المطلقة ظاهرة
ولهذا المعنى لم ير الامام في المحصول بلفظ الاعم والاخص لانه نصة فانه قد يعني بهما وبهما عرفا ولغة فكيف
يقول ان احدهما اعم من الاخر بل ترك ذلك وعدل الى الكل والجزء فانه صحيح على التقديرين اعني من حيث العقل
والاصل ومن حيث الاستعمال والجزء قد يكون مساويا في الوجود كالناطق فانه جزء الانسان ومساو له كلا
الاعم فانه قد يوجد بدون الاخص فان قلت قد عد منهم اصحاب الامام ان من ادلة الاعم والاخص ومنهم صاحب
التحصيل فقال يصدق ليس ضارب لصدق الاخص منه وهو ليس بضارب في الحال قلت قال والدي رضي الله
عنه في كتابه الاشباق في نقاء وجه المستفاق وهو مختصر وضعه في هذه المسئلة انهم ما فهموا احدا والحال
العكس في ذلك واجاب عن سؤال لصاحب التحصيل ذكره على هذا وعظم خطبه وخطأ لم يذكر السؤال لكونه

مبنيا على ما فهمه صاحب التحصيل من ان الكل اعم والجزء اخص وقد بينا ان الامام لم يرد الكل
والجزء الاعم والاخص وان الجزء قد يكون مساويا ۞

قال [illegible] وعورض بوجوه الاول ان الضارب من له الضرب وهو اعم وورد بانه اعم في
المستقبل اضافا [illegible] انصافا للتساوي ان النحاة منعوا عمل اسم الفاعل الماضي ونوقض بانهم اعملوا المستقبل
الثالث انه لو شرط لم يكن المتكلم وكوه حقيقة واجيب بانه انما تعذر استعمال اخر ايه التي باخر جزء
السابع ان المؤمن بصدد ذهاله الكلي عن مفهومه واجيب بانه مجاز وانا لا نطلق الكافر على اكابر
الصحابة حقيقة ۞ عارض الحكم دليلنا باوجه زعم الخصم ان الدليل على مطلوبه الاول ان الضارب
عبارة عمن يتأتى له الضرب وهو اعم من ان يكون دائما او لا فيكون اطلاقه على افراده على سبيل الحقيقة
كاطلاق العالم على افراده واجيب بان ذلك منقوض بانه اعم من المستقبل ايضا فليلزم ان يكون حقيقة
فيه وهو قائل به والقائل ان يقول اذا كان الضارب من يتأتى له الضرب فهو عبارة صادقة باعتبار المستقبل لانه
ما يتأتى له فلا يتجه قولكم انه اعم من المستقبل ايضا الثاني ان جمهور النحاة قالوا اللغة اي المشتق كاسم
الفاعل واسم المفعول اذا كان بمعنى الماضي وليس معه الف هو لا ينصب مفعولا بل يتعين ان يجر بالاضافة
اليه تقول مررت برجل ضارب زيد امس وهذا يدل على جواز استعماله بمعنى الماضي والاصل في الاستعمال
الحقيقة واجيب بان هذا منقوض باجماعهم على اعماله اذا كان بمعنى الاستقبال لانه قلتموه الماضي باق
بعينه في المستقبل مع انه مجاز اتفاقا الثالث لو كان بقاء المشتق منه شرطا في صحة اطلاق المشتق
حقيقة لاستحال اطلاق المتكلم والمخبر بطريق الحقيقة على شيء اصلا لان المشتق وهو الكلام والخبر لا
يمكن بقاؤهما لانهما من الموجودات التي هي غير قارة الذات واجيب بمنع الملازمة وذلك فيما يمكن بقاؤه او
لان الشرط احد الامرين اما بقاء المشتق منه وذلك فيما يمكن بقاؤه او بقاء اخر جزء من افراده وان لم يمكن بقاؤه
بالكلية لان وضع اللغة غير مبني على المضايقة في مثل هذه الامور وهذا كما طلقتم الحال على الزمان
المعين مع ان الموجود منه ليس الا جزءا واحدا الرابع انه لو اشترط بقاء المشتق منه في صحة اطلاق
المشتق حقيقة للزم ان لا يصح اطلاق المؤمن بطريق الحقيقة على من خلا عن مفهومه بالنوم مثلا ولكن كل عاقل
انهم يطلقونه عليه والاصل في الاطلاق الحقيقة واجيب بان اطلاقه ليس على سبيل الحقيقة بل هو مجاز
والاصح اطلاق الكافر على اكابر الصحابة حقيقة لسبب كفر تقدم اذ الاطراد من لوازم الحقيقة ولقائل
ان يقول ان الايمان الطارئ بعد الكفر يضاده فلذلك لم يصح اطلاق الكافر على من صدر منه في الماضي
اذ هو وصف وجودي يضاد الاول فكان اطلاقه على السواد انه ابيض باعتبار نياضه المتقدم وقد قدمنا
ان ذلك ليس من محل النزاع فوائد احداها اعلم انا لا نعني بحال الا ما نطقنا به بل حال اضافة
المشتق منه فاذا قلنا المتحرك معناه الامر بتعلق من اتصف بالحركة وان لم يكن وقت قولكم قلنا

المتحرك متصفا به وقد خفي ذلك على بعض الفضلاء فظن انه لا يشمل من انقضى عنه ذلك الاسم
الحقيقة والمجاز انما هما باعتبار الاستعمال فاذا قلنا زيد ضارب فقد استعمل اسم الفاعل في معناه
معناه او غير معناه وهو محل الحقيقة والمجاز فان اسند الى ما حل به الضرب فهو
مجاز ولا دلالة له على الحال ولا المضي ولا الاستقبال بل هو مطلق بالنسبة اليها والقضية اذا طلقت اطلقت اللغة
الا اذا حملة عند الاطلاق على زمان النطق لغة وعرفا ولانه ليس عنده او بعده واما المحمول الذي هو ضارب
فان اريد به معناه ممن هو متصف بالضرب في الحال كان حقيقة اما صدقا فان طابق او كذبا ان لم يطابق
وان اريد به غير معناه كان مجازا والامر في السلب في جميع ذلك على ما قررناه لا يختلف الحال
اذا علمت زيد ضارب امس او غدا فقد يطلق المطلق انه مجاز لان اسم الفاعل حقيقة في الحال والتصريح
بامس او غدا انما هو قرينة لارادة المجاز كقولك رأيت اسدا يرمي للشجاب وقد يطلق انه حقيقة
لانه اتصل بمعموله والحق خلاف الاطلاقين لان الحال لا حقيقة فيه ولا مجاز كما عرفت فحكمك على زيد الان
بانه ضارب غدا لا حقيقة ولا مجاز والمحكوم به وهو ضارب غدا ان اريد معناه وهو انه يحصل منه الضرب
غدا كان حقيقة مثل زيد شبعان غدا وان اريد به غير معناه كان مجازا وهكذا ضارب امس ولا
يمكنك ان تريد ان الضرب الثابت الذي يقع غدا هو ثابت الان فذلك مستحيل لكن تريد انه الان محكوم
عليه بالضرب في غد والحكم غير موصوف بحقيقة ولا مجاز فان اردت ان صفة الان تضربه في غد كان
مجازا فرع نحته بناء ها على الاصل المذكور لو عرل الماضي فيما لا مرأة الماضي طالق
هل يقع طلاقه فيه وجهان في فروع الطلاق من الرافعي ۞ لو قال ان كانت امرأتي المأتم فامتي
حرة وان كانت امتي في الحمام فامرأتي طالق وكانا عند التعليق كما ذكر عتقت الامة ولم تطلق المرأة
لان الامة عتقت عند تمام التعليق الاول وخرجت عن ان تكون امته فلم يحصل شرط الطلاق وهذا الان
امته لا تكون حقيقة الا لمن يملكها في الحال ولو قدم ذكر الامة فقال ان كانت امتي المأتم فامرأتي
طالق وان كانت امرأتي في الحمام فامتي حرة وكانا كما ذكر طلقت المرأة ثم ان كانت رجعية عتقت الامة
ايضا والا فلا ما لم يقع مشطوب في فروع الطلاق ايضا وانما تعتق الامة في هذه الحالة لقصد ابطال
الزوجة على الرجعية ۞ لو حلف لا راث مسكنا الا رفعته الى الغاصبي فلان ولم يتمكن من رفعه
اليه وهو قاصر ومتمكن من الرفع اليه فلم يرفع حتى عزل ثم رفع اليه فهي الحنث وهكذا اذا مات ولم
يرفع اليه الا وهو معزول ۞ لو حلف لا يدخل مسكن فلان فدخل ملكا له لم يكن ساكنه ولا
ارجح ثالثها ان كان تمكنه في الماضي ساعة ما حنث والا فلا ۞ قال المتولي لو وقف على عيال فلان
العبد بملك صح وكان الاستحقاق معلقا بكونه عبدا فلان حتى لو باعه او وهبه زال الاستحقاق ۞
قال [illegible] الثالثة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره قال المعتزلة

الله تعالى متكلم بكلام خلقه في جسم كما انه الخالق والخلق المخلوق فعلنا الخلق هو التائير ۵ لا يجوز
اطلاق اسم الفاعل الذي هو المشتق على من قام به الفعل الذي هو المشتق منه فلم يبقى واستدل الاصحاب
على ذلك بالاستقراء [illegible] بقضايا مواقع استعمال المشتقات فلم نجد موقعا استوفى اسم الفاعل والفعل
المشتق منه قائم بغيره فدل على ان ذلك امتناع عن كلام العرب فيكون ممنوعا ومذهب المعتزلة
الخلاف في ذلك حيث قالوا ان الله تعالى متكلم بكلام قائم بغيره لا بذاته والا لكانت ذاته محلا للحوادث
وذلك على اصلهم في ان الكلام حادث لانهم لا يعتبرون بالكلام النفسي واحتجوا على ما ذهبوا اليه
من انه يجوز اطلاق المتكلم على الله تعالى بسبب كلام خلقه في جسم بانه يطلق عليه الخالق بحقيقة والخالق
مشتق من الخلق والخلق ليس بذاته سبحانه وتعالى لان الخلق هو المخلوق وهو الاثر المباين
عن ذات الله تعالى ومنه قوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوق الله واجاب [illegible] بان الخلق
ليس هو المخلوق بل هو تاثير الله في المخلوق والتاثير قايم بذات الله تعالى واما الاطلاق
الواقع في الاية فانه مجاز ۵ ع

قال [illegible] قالوا الملزم هدم العالم والا لانتقل الى خلق اخر وتسلسل
ملنا هو نسبة فلم يحتج الى تاثير اخر ۵ قالت المعتزلة لو كان الخلق هو التاثير كما ذكرتم لزم احد محالين
اما قدم العالم او التسلسل وذلك لان اما قديم او حادث اذ كل مفهوم وجودا كان او عدميا
لا يخلو عن احدهما لانه ان كان منسوبا قائما بالعدم سابقا زمانيا فهو الحادث والا فهو القديم فان كان
قديما لزم قدم العالم لان المؤثر قديم والتاثير فرضناه قديما واذا وجد المؤثر والتاثير استحال
تخلف الاثر وهو العالم فيلزم من وجودها في الازل وجود العالم فيه ولان التاثير نسبة بين
الخالق والمخلوق وقدم النسبة يقتضي قدم المنتسبين ضرورة افتقارها اليهما ولان العالم
هو ما سوى الله تعالى والتاثير غير الله تعالى اذا التاثير غير المؤثر وان كان حادثا افتقر في
حدوثه الى تاثير والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل واجاب [illegible] المصنف
بانه نشبه الى اخره اي نختار انه حادث ونمنع لزوم التسلسل وذلك لان التاثير نسبة والنسبة
لكونها من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج غير مفتقرة الى تاثير مؤثر فيها ثم ان الامور
الاعتبارية لا يمتنع التسلسل فيها لذلك وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع
الاربعة فهلم جرا الى ما لا نهاية له من الاعداد واعلم ان الامام لم يجب عن الشبهة المذكورة
ثم قال ويدل على انه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمحل له الاشتقاق المفهوم من اسم المشتق
ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظة ذو لا تقتضي الحلول ولان لفظ الامر والامر والملك
والمدبر والحداد مشتق من الامور التي يمتنع قيامها بمحل له الاشتقاق هذا كلامه وقد اوهم

احيانا مذهب المعتزلة ومناقضته في ذلك لما اجاده في نسبة الكلامية حتى قال الشيخ شمس الدين
الاصفهاني في شرح المحصول المنصب الشاعرة لا ما اختاره المصنف [illegible] هنا من مذهب
المعتزلة والذي يقوله انه لا يلزم من عدم ذكر ما اختاره في مذهبهم [illegible] شرح مخالفه واما
ما قاله من ان المفهوم من الاسم المشتق ليس الا ذو والمشتق منه فهو ممنوع لانه اعترف بان قولنا
مكي ومدني مشتق من مكة والمدينة وليس المفهوم من المكي ذو مكة لانه ينافض قوله تعالى
من ان بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق اسم المشتق فان قولنا زيد عيسى او تميمي يكون حقيقة مشتقا
من قيس وتميم والمشتق منه غير باق واجاب ان دعواه ان لفظة ذو لا تقتضي الحلول غير مسلمة له
على الاطلاق لان المفهوم من قولنا زيد ذو علم او فهم فانما به وحلوله ما فيه فلفظة ذو تقتضي
الحلول في اسماء المعاني كما ذكرناه وكلامنا في المشتقات من المصادر التي هي اسماء المعاني ويخرج
بهذا الجواب عن مثل مكي ومدني فانها مشتقة من اسماء الذوات فليست في شيء مما نحن فيه ۵
فروع يتجه بناؤها على الاصل المذكور لو حلف لا يبيع او لا يضارب وكل فيه غيره
حتى يعتل لم يحنث على اظهر القولين لانه لم يباشر والثاني ان كان ممن لا يتولى ذلك بنفسه كالسلطان
حنث ولو حلف لا يحلق راسه فامر غيره بحلقه فقتيل في حنثه القولان وقيل يحنث قولا واحدا
وبه اجاب الماوردي وطرده في كل ما جرت العادة فيه بالامر دون المباشرة من جميع الناس
كقوله والله لا احتجمت او لا افصدت او لا بنيت داري ۵

قال [illegible] الفصل الرابع في الالفاظ وهو تواليها المفردة الدالة على
شيء واحد باعتبار واحد كالانسان والفرس ۵ تواليها هو تتابعها لان اللفظ الثاني
تبع الاول في مدلوله وقوله تواليها جنس يشمل المترادف وغيره وقوله المفردة احتراز عن
المركبة كالحد مع المحدود والرسم مع المرسوم فان الحد والمحدود غير مترادفين على المذهب المختار
اذ المحدود دال على الماهية من حيث هي والحد دال عليها باعتبار ما ودلالته على اجزائها باعتبار
مختلفان وقوله الدالة على شيء واحد احتراز عن تواليها الالفاظ المتباينة المتفاضلة فانها
تدل على الاشياء المتعددة كالانسان والفرس والحيوان وقوله باعتبار واحد يمكن ان يحترز به
عن الالفاظ المفردة الدالة على شيء واحد لا باعتبار واحد بل احدها بطريق الحقيقة والاخر بطريق
المجاز كالاسد والشجاع لكن قال الامام احترز به عن اللفظين المفردين اذا دلا على شيء واحد باعتبار
صفتين كالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق فانهما من المتباينة يعني
ان كلا من المهند والصارم يدل على السكاكي المعروف لكن المهند والسيف يدلان عليه سواء كان
تاطعا ام لا والصارم لا يدل عليه الا اذا كان قاطعا هذا شرح التعريف وفيه نظر فانه لئن

بالمفردة لتعدد ما اسند اليه فهو غير مضر وتالي ذلك فانه لكل خرج بقوله باعتبار واحد اد
احد والحد مدلول على معنى واحد لكن باعتبارين كما عرفتم ان صدق اللفظة اعني المفردة تصيير الحد غير
جامع اذ يخرج بعض افراد المراد فانه مثل خمسة ونصفنا العشرة وايضا قوله اللفاظ جمع واحلة على انه
ثلثة وقد يكون المراد فيه من لفظين ثم الفاضش بعد فلوانى القوله وقال تعالى كلمتين صاعدا للسلم
من صدير الاستادين فانما قال تعالى الالفاظ ولم تقل الالفاظ المتوالية لانه شرع في حد المعنى وهو
المترادف لا في حد اللفظ وهو المترادف وعبر باللفاظ ليشمل ترادف الاسما كالليث والغضنفر والفعال
كجلس وقعد والحروف مثل في وا الباء في بعض المواضع كما في قوله تعالى بالصبحين وبالليل اعلم
ان المصنف انما ذكر حد المترادف مع تقدمه في تقسيم اللفاظ للفرق بينه وبين التاكيد فقوله
كالانسان والبشر هذا مثال للمترادف من جهة اللغة فان الانسان يطلق على الواحد رجلا كان او امراة كذلك
البشر واهل الصنعة التمثيل للمترادف بحسب التعيين وبحسب الشرع كالفرض والواجب عندنا وبحسب العرف
مثال التاكيد بقولي الاول ما التابع لا يفيد ٥ لما كان التاكيد والتابع
متشابهة بالمترادف حتى ظن بعض الناس ان التابع من قبيل المترادف ذكر المصنف الفرق بينهما وحاصله
ان المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت والمؤكد لا يفيد غير فائدة الاول بل تقويته وهو على
نوعين لفظي وهو ما يكون لفظه على لفظ المؤكد ومعنوي وهو ما يكون لغير ذلك اللفظ مثل كلهم اجمعون
واما الفرق بين المترادف والتابع مثل قولنا شيطان لعين فظاهر ان التابع لا يفيد كذا
اطلقه في الكتاب وزاد الامام فقال بشرط كونه مفيدا تقدم الاول عليه واما المدى فقال التابع
قد لا يفيد معنى اصلا ما ثبات قد قال ولهذا قال ابن درستويه لابي حاتم عن معنى قولهم بسن بسن اي قبيح
قولهم حسن بسن فقال لا ادري ما هو والتحقيق ان التابع يفيد التقوية فان العرب لا تضعه سدى
وحمل ابي حاتم بعيد فلا يضر بل يقتضي قوله انه لا يدري معناه ان له معنى وهو لا يعتد فان قلت
فصار كالتاكيد لانه ايضا انما يفيد التقوية قلت التاكيد يفيد مع التقوية تحمل الحمل فاذا
قلت نام القوم احتمل ان يريد البعض مجازا وينتفي هذا الاحتمال بقولك بعد ذلك كلهم وايضا فالتابع من
شرطه ان يكون على زنة المتبوع والتاكيد لا يكون كذلك وقول المصنف التاكيد يقوي ليس بجيد
بل كان ينبغي ان يقول التاكيد بتقوية او المؤكد يقوي ٥ ٩

قال واحكامه في مسايل الاولى في سببه المترادفان امامن واضعين او البشا او واحد
لنكثر الوسايل والتوسع في مجال البديع ٥ ذهب بعض الناس الى ان وقوع المترادف في اللغة العربية
وزعم ان كل ما ظن من المترادفات فهو من المتباينات التي بينها نوع اختصاص كما في الانسان والبشر فان الاول
موضوع له باعتبار النسيان او باعتبار انه يونس والثاني باعتبار انه بادي البشرة وكذا الخندريس

والعقار فان الاول باعتبار العتق والثاني باعتبار عصره الذي استدعاه وتكلف لا كثر المرادفات
مثل هذا المقال العجيب وهذا مذهب ابي علي وهذا المذهب اعني انكار المترادف [illegible] بن احمد بن فارس
في كتابه الذي الفه في فقه اللغة والعربية وسنن العرب وكلامها [illegible] نحله ابن العباس
ثعلب وهذا الكتاب كتب منه ابن الصلاح نكتا منها هذه وعلقت انا ذلك من خطه ابن الصلاح فيما
علقته من خطه ونحن نقول اما الحوالة فلا نظن عاقلا يناز عه فيه صدور انه الملتمس من وضع
وضع في محاله واما الوقوع بمعنى مستمليات يخرج عن حد الحصر اذا عرفت ذلك فلوقوع الالفاظ
المترادفة سببان احدهما ان يكون من واضعين كما الامام والشبه ان يكون هو السبب الاكثر
مثل ان تضع احدى القبيلتين احد الاسمين والاخرى الاسم الاخر للمسمى الواحد من غير ان تشعر احداهما بالاخرى
ثم تشتهر الوضعان ونحن الواضعان او ليس فوضع احدهما موضع الاخر ولا يخفى عليك ان هذا السبب
مبني على كون اللغات اصطلاحية والثاني ان يكون من واضع واحد وهو السبب الاعلى كما ذكره
الامام وله فوايد منها ان يكثر الوسايل الى الطرق الى الاخبار عما في النفس فانه ربما نسي احد
اللفظين او عسر عليه النطق به وقد كان بعض الاذكيا في الزمن السالف لثغ فلم يحفظ عليه انه نطق
بحرف الرا ولولا المترادفات يعينه على ما قصد لما اقتدر على ذلك ومنها التوسع في مجال البديع
اي في سلوك طرق الفصاحة واساليب البلاغة في النظم والنثر وذلك لان اللفظ الواحد قد يتاتى باستعماله
مع لفظ اخر السجع والقافية او التجنيس او الترصيع وغير ذلك من اصناف البديع ولا يتاتى ذلك
باستعمال مرادفه مع ذلك اللفظ ٥

قال الثانية انه خلاف الاصل لانه تعريف للعرف وعدول الى حفظ
الكل ٥ نقل الامام ان من الناس من انكر المترادف وان كان واقعا لكنه على خلاف الاصل وبه جزم
في الكتاب وحينئذ اذا دار اللفظ بين كونه مرادفا للفظ اخر او مباينا له فحمله على المباين له اولى واستدل
على كونه على خلاف الاصل بوجهين احدهما ان المقصود لما حصل باحد اللفظين فالاصل عدم الاتيان بالثاني
بلا تعريف العرف والثاني انه موجب للمشقة لانه يوجب حفظ جميع تلك الالفاظ اذ لو لم يحفظها
جميعا احتمل ان يكون الذي اقتصر على حفظه خلافا فاقتصر عليه الاخر عند الخاطب بكل واحد منها مراد صاحبه
قال الثالثة اللفظ تقوم بدل مرادفه من لغة افاد التركيب بتعلقا بمعنى دون
اللفظ ٥ هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفين مكان الاخر فيه مذاهب احدها انه غير واجب
قال الامام وهو الاحق والثاني انه واجب بمعنى انه يصح مطلقا وهو اختيار ابن الحاجب وقال الامام
انه الاظهر في الاول النظم والثالث وهو اختيار المصنف وصفي الدين الهندي ان كان من لغة واحدة
والا فلا اما صحته اذا كانا من لغة واحدة فلان المقصود هو التركيب انما هو المعنى دون اللفظ فاذا صح

ان شاء الله وروى ابو داود من طريق اخر مرسلا وهو بهذا اللفظ تميم مع في التاكيد لا تحمل
ان كل جملة مقصودة بانشا الحالف في نفسها الا ترى الى استثنايه في كل منها بكلمة في البعض
وقد ذكر النحاة من شواهده قول الشاعر

ايام لستشاقلاه ولا في البعد انشاه لكالله على ذاك لكالله لكالله

هذا شرح ما ذكره المصنف في اللفظي وقد قال النحويون ان اعادة اللفظ تعينه على ضربين الاول
ان يكون ذلك في الحال وهو ما تقرون بعاطف كقوله تعالى وما ادريك ما يوم الدين وقوله تعالى ادراك فادى ثم ادراك فادى وما ادريك ما
الثاني ان يكون في المفردات وهو اما ان يكون اسما كقولك قام زيد زيد وقوله تعالى كلا اذا دكت
الارض دكا دكا او فعلا والاكثر ان يكون مع المؤكد فاعل الاول او ضميره نحو قام زيد قام زيد او
قام زيد قام وقد يكون فاعل المؤكد والمؤكد ضميرين كقولك صل الصديق وقد يستغنى
بفاعل احدهما وقد اجتمع الامران في قول الشاعر

فابن الى ابن النجاء بعلتي اناك اناك اللاحقوك احبس احبس

او حرفا كقول الشاعر

فلا والله لا يلفى لما بي ولا لهما بهم ابدا دواء

الثاني التاكيد المعنوي وهو بغير ذلك اللفظ الاول وذلك قسمان احدهما ان يكون مؤكدا للمفرد
فاما ان يكون مؤكدا للواحد مثل جاءني نفسه وعينه او للمثنى مثل جاءني الزيدان كلاهما او
الثلاثة ان كلتاهما او للجمع مثل جاءني القوم كلهم اجمعون قال الله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون
ومن ذلك اخوات اجمع كالتعيرة اصمعين واشتعين والثاني ان يكون مؤكدا للجملة كان
نحو قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي ولام الابتدا والجملة القسمية ٥

قال وجوز ان ضرورة ووقوعه في اللغات معلوم ٥ انكر بعض الناس
التوكيد والخلاف فيه اما في الجواز وهو ضروري وقوعه في الوقوع ومن استقرا لغة العرب وجدها
مستجونة به وله فوايد تعرف من تتبع مواقع تراكيب الكلام وادناها تعذر احتمال المجاز وفيه
فانك اذا قلت قام زيد احتمل ان يريد غلامه مجازا فاذا قلت نفسه فان لم تعتضد ذلك اتفاقا احتمال المجاز
قلا اقل من احتماله صيدون هذا الاحتمال ترجحا ضعيفا وكذلك تقول زيد قام ليس يكفي هذا الخبر
فاذا اردت ان تقرر عنده ذلك لم تجد بدا من التاكيد بان تقول ان زيدا قام فاذا توهمت منه نكيرا
لم يلف عنى عن زيادة اللام وتقول ان زيدا القايم وكذلك قال بعض اصحابنا اذا قال استاجرتك
لكذا او لتفعل كذا لم يكن الحامل به احسان عين على ذمته وان اعطى ذلك الا ضافة الى المخاطب وانما

مع المعنى مع اما للتخيير وجاز ان تصح مع الاخر لاتحاد معناها واما عدم صحته اذا كانا من لفظين لان
اختلاط اللفظين قرينة تمنع من حمل الثاني على الاستقلال فان احدى اللفظين تشبه الى لغة اخرى تهمله فان ذلك
التركيب كاستعمال
هذا الامر غرض تقصده اللبيب ملتزم غاية هذا الامر خارجة عن المقصود الاصلي من الكلام
فما فيه من تحسينات الكلام لا من صحته وفي قوله المصنف اذا التركيب اشارة الى ان الخلاف انما هو في
حال التركيب واما في حال الافراد كما في تعديد الاشياء فلا خلاف في جواز ذلك هذا اعلام الحاصلين
في المسئلة واما الفقها فلا خلاف عندهم في امامة كل من المترادفين المختلفي اللغة مقام الاخر
فما اشترط فيه اللفظ كعقود البياعات وغيرها واما ما وقع النظر في ان المتعبد هل وقع بلفظه
فليس من هذا الباب لان المانع اذا كان من امامة احد المترادفين مقام الاخر ليس انه لا يصح امامه
مترادف مقام صاحبه بل لما وقع من التعبد بتركيبه لفظه كالخلاف في ان لفظ النكاح هل تعقد
بالعجمية واللعان للقاذف على العربية ونظاير ذلك ٥

قال الرابعة التوكيد يعود مدلول ما ذكر بلفظ ثان واما ان يؤكد بنفسه
مثل قوله عليه السلام والله لاغزون قريشا ثلثا او بغيره للمفرد كالنفس والعين وكلا وكلتا وكل
واجمعين واخواته او الجملة كان ٥ لك ان تقول الفصل المعقود للترادف لا مدخل لاحكام التوكيد
فيه فكان ينبغي ان تقول الفصل الرابع في احكام الترادف والتاكيد كما فعل الامام والخطيب في ذلك لشيء ٥
اعلم ان التوكيد عبارة عن تقوية مدلول اللفظ المذكور او اللفظ مذكورا ثانيا هكذا قاله صاحب
صاحب الحاصل وتبعه المصنف وقد اورد عليهما ان التابع يدخل في هذا لانه يفيد تقوية الاول
كما حررناه فكان من حقه ان تقول بلفظ ثان مستقل بالافادة واورد عليه ايضا القسم وان واللام
فانها توكد الجملة وليس في لفظ ثان بل اول ولا يمكنه ان يقول بدل ثان بلفظ اخر لانه يوهم انه يشترط
في المؤكد ان يكون بلفظ مغاير لذلك صحيح التاكيد اللفظي ولك ان تحسب اولا بان الثاني هنا بمعنى
واحد كما في قوله ثاني اثنين وما يسابان ما توكد الجملة مما ذكروا ان حصل به التاكيد لم يصطلح النحاة
على تسميته تاكيدا ولم يدخله في باب التاكيد وليس كل ما يحصل به التاكيد يكون تاكيدا في الاصطلاح
بل لو قال القايل اوكد عليك لم يكن تاكيدا مع صراحته فيه واستعماله على لفظه اذا عرفت ذلك
فقال النحاة التوكيد على نوعين لفظي ومعنوي الاول اللفظي قال في الكتاب وهو ان يؤكد بنفسه
اي يكرر ذلك اللفظ الاول ومثل له بقوله صلى الله عليه وسلم والله لاغزون قريشا ثلثا والحديث
مروي في سنن ابي داود من حديث مسعر عن سماك عن عكرمة مرفوعا فالله والله لاغزون قريشا ثم
قال ان شاء الله ثم قال والله لاغزون قريشا ان شاء الله ثم قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال

تمثل اشارة العين الا اذا قال استاجرت عنك او نفسك او لتعمل نفسك كذا فايد ان
احداهما عن شيخ الاسلام عز الدين ابن عبد السلام رضي الله عنه انه قال انما قوة الادبار على ان التاكيد
في لسان العرب انما يكون بالتكرار لا يزيد على ثلاث مرات قال واما قوله تعالى في سورة المرسلات
ويل يومئذ للمكذبين مع قوله في سورة الطور فذلك اليوم الذي يوعدون فذلك ليس تاكيدا بل كل آية قيل فيها ويل يومئذ للمكذبين في هذه السورة
فالمراد المكذبون بما تقدم ذكره قيل هذا القول ثم ذكر الله تعالى معنى آخر وهو قوله ويل يومئذ للمكذبين
اي بهذا فلا يجتمعان على معنى واحد فلا تاكيد وكذلك حيث جاء في الآية بعد ما تكرر كما تكرر في سورة الرحمن
الا ترى انه سئل بعض الفضلاء عما اذا قال الزوج انت طالق واطالق وقصد بالثانية
التاكيد فانه لا يقع الا واحدة والحالة هذه قال الجملة الثانية لا يجوز ان تكون خبرية لان الجملة
الخبرية غير الانشائية وشرط التاكيد ان يكون من جنس الاول ولا ان تكون انشائية ولا يقع
طلقتان ويمكن ان يجاب باختيار انها انشائية ولا يلزم ما ذكروها انشاء للتاكيد ولا يقع
بانشاء التاكيد شيء وليست بانشاء الرجعة فاشتركت مع الاولى في اصل الانشاء وافترقتا فيما انشاءاه ٥

قال الفصل الخامس في المشترك ٥ المشترك هو اللفظ الواحد الدال
على معنيين مختلفين او اكثر دلالة على السواء عند اهل تلك اللغة سواء كانت الدلالة مستفادة
من الوضع الاول او من كثرة الاستعمال او كان احدهما مستفادا من الوضع والاخرى من كثرة الاستعمال
وفي قولنا الواحد احتراز عن الاسماء المتباينة والمترادفة وقولنا على معنيين مختلفين احتراز عن
الاسماء المفردة وعن اللفظ المتواطئ فانه متناول لماهيته وهي معنى واحد وان اختلفت محالها
وقولنا عند اهل تلك اللغة الى آخره اشارة الى ان المشترك قد يكون من حقيقتين لغويتين او عرفيتين
او عرفية ولغوية والمصنف لم يتعرض لحد الاشتراك في تقسيم الالفاظ فلم يحتج الى اعادته هنا ٥

قال وفيه مسائل الاولى في اثباته اوجبه قوم لوجهين احدهما ان المعاني
غير متناهية والالفاظ متناهية فاذا وقع لزم الاشتراك ورد بعد تسليم المقدمتين بان
المقصود بالوضع متناه والثاني ان الوجود يطلق على الواجب والممكن ووجود الشيء غيره ورد
بان الوجود وان سلم فوقوعه لا يقتضي وجوبه واحالة آخرون لانه لا يفهم الغرض
فيكون مستهجنا ونقض باسماء الاجناس ٥ اختلف الناس في اللفظ المشترك هل هو واجب ام لا
وتقديران لا يكون واجبا فهل هو ممتنع او ممكن وتقدير امكانه فهل هو واقع فهذه احتمالات
اربعة بحسب الانقسام العقلي وقد صار الى كل منها طائفة واحتج من قال بالوجوب بشيئين
احدهما ان المعاني غير متناهية وهذا واضح فان منها الاعداد وهي لا تقف الى نهاية والالفاظ
متناهية لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه وحينئذ فاذا وزعنا

الالفاظ على المعاني فلا بد وان تشتوعبها والا لزم خلو بعض المعاني المقصودة عن الالفاظ
ومتى كانت مشتوعبة لها لزم الاشتراك لانه لا بد حينئذ من لفظ واحد بازاء [illegible] وهو المسمى
واجاب المصنف او لا بمنع المقدمتين اذ لا نسلم ان المعاني غير متناهية [illegible] الالفاظ
متناهية وسنده المنع الاول اذ حصول ما لا نهاية له في الوجود محال واما قوله الاعداد غير متناهية
فمسلم لكن بمعنى انه لا مرتبة من مراتبه الا ويمكن ان يوجد بعدها مرتبة اخرى [illegible] الداخل
في الوجود منه ابدا فلا يكون متناهيا لا بمعنى ان الحاصل منه في الوجود غير متناه [illegible] من كون
الاعداد غير متناهية بالمعنى الذي تقدم ذكره ان تكون المعاني الموجودة غير متناهية وايضا
فاصولها متناهية وهي الاحاد والعشرات والميون والالوف والوضع للمفردات لا للمركبات
وسند المنع الثاني وهو قولهم الالفاظ متناهية والمركب من المتناهي متناه ان كل واحد من
الحروف المتناهية لا يقتضي ان يكون متناهيا كما ان اسماء الاعداد غير متناهية واصولها متناهية
واجاب ثانيا بان المقصود بالوضع متناه اي لن نسلم صحة المقدمتين ولا نسلم ما ذكرتم
لان المعاني التي تقصدها الواضع بالتسمية متناهية اذ الوضع للمعاني مع تصورها وتصور
ما لا يتناهى محال ويمكن ان تقرر على وجه آخر فيقال انما يلزم الاشتراك ان لو حصل
استيعاب جميع المعاني بالوضع ونحن نقول الوضع انما هو لما تشتد الحاجة اليه وهو متناه
وليس الوضع لكل معنى بل جاز خلو بعض المعاني عن الوضع الا ترى انا لا نجد لكثير من المعاني
كانواع الروائح اسما مستقلا لا مشتركا ولا مفردا بعد استقراء والى تمام الثاني
ان الوجود يطلق على وجود الواجب سبحانه ووجود الممكن بطريق الحقيقة فهما وجود كل شيء عين
ماهيته كما تقرر في علم الكلام وهو مذهب ابي الحسين وان ذهب في محالة حقيقة الواجب حقيقة الممكن
فيكون الحال الوجود عليهما بطريق الاشتراك واجاب اولا بانا لا نسلم ان وجود كل شيء عين
ماهيته بل هو زائد عليها وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن فيكون متواطئا لا
مشتركا وهذا المنع منه مبني على احسانه وقد نقله في كتابه الطوالع عن الجمهور واحكى مذهب الشيخ
وليس هذا موضع تقرير واجاب ثالثا بانا سلمنا ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا نسلم مطلقا لم اذ
لا يقتضي في كل غير وقوع الاشتراك ووقوعه لا يقتضي وجوبه وانتم ادعيتم وجوبه قوله
واحالة آخرون الى آخره احتج من احاله وهم فريق قليلون ومنهم ثعلب وابو بكر بن الخبي والابهري
على ما حكاه ابن العارض المعتزلي في كتابه النكت بان وقوعه يقتضي المفسدة لان المقصود من الالفاظ
وضعها انما هو التفاهم حالة التخاطب والمشترك لو وقع وسمعه السامع لم يحصل له التفهم
لان المشترك متشابه في الدلالة بالنسبة الى معانيه فلو فهم منه المعنى الذي هو غرض المتكلم دون

غيره لزوم ترجح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح ولوهم غيره لادى الى وقوع المستند بفعل
ما لم يطلب [illegible] وربما كان ممنوعا منه واجبا بالنقض باسما الاجناس ونقول ان اردتم
انه لا يفهم [illegible] على جهة التفصيل مسلم لكن هذا لا يوجب عدم وضع المشترك فان اسما الاجناس
ايضا لا يفهم العرض على وجه التفصيل مع كونها موضوعة وان اردتم انه لا يفهم العرض اصلا فممنوع
فان المتكلم [illegible] يفهم العرض على سبيل الاجمال وذلك مطلوب ليستعد السامع للامتثال قبل
البيان فان قلت اسم الجنس موضوع للقدر المشترك وهو معلوم من اللفظ قلت اسم الجنس وان دل
المشترك اذ المقصود منه فرد معين وهو غير معلوم من اللفظ بخلاف
على القدر المشترك الا انه لا دلالة له على خصوصية الافراد فساوى المشترك في عدم الدلالة التفصيلية ٥
قال والمختار امكانه يجوز ان يضع من واضعين او واحد لغرض الابهام
حتى يجعل التصريح سببا للمفسدة ٥ المذهب الثالث وهو ما اختاره الاكثرون ومنهم المصنف انه
ممكن الوقوع يجوز ان يضع امامن واضعين بان وضع احدهما لفظا لمعنى ثم وضعه الاخر لمعنى اخر
ثم اشتهر ذلك اللفظ بين الطائفتين فافادته المعنيين ولا يخفى عليك ان هذا انما يجئ اذا قلنا
اللغات غير توقيفية واما من واضع واحد لغرض الابهام على السامع حتى يكون التصريح
سببا للمفسدة فاروى عن ابي بكر الصديق رضوان الله عليه انه قال وقد سئل اي رجل
عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد هداها الى الغار من هذا قال هذا رجل يهديني السبيل ٥
قال ووقوعه للتردد في المراد من القرء ونحوه ووقع في القرآن مثل يلبه قرء
والليل اذا عسعس ٥ قوله ووقوعه عطف على قوله والمختار امكانه وهذا هو المذهب
الرابع انه واقع والخلاف فيه مع من سلم امكان المشترك ومنع ووقوعه لنا انا نتردد
في المراد من القرء ونحوه عند السماع بعد فرنه بين الطهر والحيض على السواء ولو كان حقيقة في احدهما
فقط او في القدر المشترك لما كان كذلك وما يقال لعل التردد حصل لشيوع وقوعه في الطهر لكثرة
الاستعمال في المجاز فهو وان كان محتملا ولكنه على خلاف الاصل اذ الاصل عدم التعدد ولان التردد
حاصل في مفهوم ما قالوا القاطع قل ما يستعملها اهل العرف كما في عسعس الليل فانا لا نفهم منه الاقبال
والادبار على التعيين الا بقرينة ولا نجد احالته الى استعمال اهل العرف ثم اذا ثبت
وقوعه فهل وقع في القرآن منهم من منع والمختار خلافه بدليل قوله تعالى ولا تعزموا عقد من جعل
القرء مشتركا منهما كما هو مقتضى اللغة وهو الصحيح وكذلك قوله تعالى والليل اذا عسعس اي
اقبل وادبر وانما الى المصنف هذين المثالين لان الاول من الاسماء والثاني من الافعال ولان احدهما
مفرد والاخر جمع لنفهم بذلك وقوع النوعين في القرآن وانه مشحون بالمشترك على اختلاف انواعه

واحسن من منع وقوعه في القرآن بانه ان وقع مبينا بذكر قرينه كان نظما لا من غير فائدة اذ
يمكن التعبير عن المراد بلفظ متحد وضع له فقط وان وقع غير مبين كان [illegible] وذلك غير
والجواب انا نقول لا نذكر معه قرينه ولا نسلم ان غير المبين [illegible] يفهم العرض على
سبيل الاجمال والفهم الاجمالي ايضا مقصود في فهم الالفاظ لاسيما له على قولنا بها استعداد
المكلف للبيان وغير ذلك مما ذكرناه فانه كاسما الاجناس واعلم ان المانعين [illegible] في كلامهم
الله تعالى هو المانع من وقوعه في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وعلته [illegible] لذلك واعلم
بذكر المصنف ان الخصم مانع في المكانين بل اكتفى بذكر احدهما لانه لا قائل بالفصل كما صرح به الشارح العلامي
وغيره قال [illegible] الثانية انه خلاف الاصل والا لم نفهم معاني نستفسر ولا سمع
الاستدلال بالنصوص ولانا نعلم بالاستقراء وتضمن مفسدة السامع لانه ربما لم يفهم وهاب
استفساره او استكف او فهم غير مراده وحكى لغيره فيؤدي الى محذور عظيم واللافظ لانه قد يحوجه
الى الاكثار ويؤدي الى الاضرار اذ تعتمد فهمه فيضيع غرضه فيكون مرجوحا ٥ هذه جملة
في بيان الاشتراك على خلاف الاصل والمعنى به ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مشتركا او لا يكون كذلك
كان ظن عدم الاشتراك اغلب ويدل عليه وجوه احدها لو كان احتمال الاشتراك مساويا لاحتمال
الانفراد لما حصل التفاهم من الالفاظ بالسان حال التخاطب في اغلب الاحوال من غير استفسار واستكشاف
عما اراده المتكلم وقد علمنا حصول ذلك فان الفهم يحصل بمجرد اطلاق اللفظ وكان الغالب على الظن حصوله
الاشتراد الثاني لو تساوى الاحتمالان لما شاع الاستدلال بالنصوص على اكثر المواد الظنية فضلا عن اليقين
واحتمال ان يكون لكل الفاظ مشتركة بين ما ظهر لنا وبين غيره وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكون المراد غير ما
ظهر لنا فلا يبقى التمسك باخبار والقرآن مفيدا ظنا فضلا عن يقين الثالث الاستقراء دل على ان
الالفاظ في اكثر مفرداته لا مشتركة والكثرة تفيد ظن الالحاق الرابع ان المشترك يتضمن مفسدة
السامع واللافظ ومتضمن المفسدة على خلاف الاصل لان الاصل عدمها فالدليل على انه يتضمن مفسدة
السامع انه ربما لم يفهم المقصود وهاب استفسارا اللافظ لكون اللافظ مهيبا او استكف اي تعاظم السامع
عن استفسار وحينئذ فربما فهم من اللفظ غير مراد اللافظ ويحكي لغيره ويحكي ذلك الغير لاخر وهلم جرا فيؤدي
الى وقوع جمع عظيم كثير في الغلط وذلك جهل عظيم والدليل على انه يتضمن مفسدة اللافظ انه قد
يحتاج في تعيين اللفظ المشترك الى اللفظ المفرد فيكون المشترك ضائعا وايضا فانه تؤدي الى القرآن
اذ يصير دائما مفتقرا الى التفسير وايضا فربما ظن اللافظ ان السامع فهم المعنى الذي اراده ويعتمد على ذلك
فيضيع غرضه اي غرض اللافظ قوله فيكون مرجوحا اي اذا ثبت هذا كله كان المشترك مرجوحا اي على خلاف الاصل ٥
قال الثالثة مفهوما المشترك اما ان يتباينا كالقرء للطهر والحيض او يتواصلا فيكون

احدهما اخص من الآخر كالممكن العام والحادث او لازمه كالشمس للكوكب والضوء ۵ المشترك لا
بد له من معنوية ما عدا المعنوية اما ان تباينا او تتواصلا الاقتسم الاول ان تباينا اى لا يمكن
اجتماعهما في شيء واحد كالحيض والطهر فانهما مدلولا القرء ولا يجوز اجتماعهما لواحد
في زمن واحد والثاني ان تتواصلا اما ان يكون احد المعنيين حدا للآخر او لازما له والاول
كالامكان العام مع الامكان الخاص فان لفظ الامكان موضوع لهما والامكان العام حد للامكان الخاص
لان الامكان العام هو الضرورة المطلقة عن الطرف المخالف للحكم والامكان الخاص سلب الضرورة المطلقة
عن الطرفين الموافق للحكم والمخالف له فاذا قلنا كل ج ب بالامكان العام يكون معناه ان سلب المحمول
الذي هو كل ج عن الموضوع الذي هو ب غير ضروري واذا قلنا كل ج ب بالامكان الخاص معناه
ان ثبوت المحمول للموضوع وسلبه عنه ضروري واذا عرفت ذلك علمت ان الامكان العام حد من
الامكان الخاص لان الضرورة من احد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا
والثاني ان يكون لازما له ومثاله في الاسماء بلفظ الشمس فانه موضوع لجرم الكوكب وضوءه
وضوء الكوكب لازم لجرمه ومن امثلته ايضا الكلام فانه عند المحققين مشترك بين النفساني واللساني
مع ان اللساني دليل على النفساني والدليل يستلزم المدلول فصدق انه مشترك بين الشيء ولازمه ۵
قال الرابعة جوز الشافعي رضي الله عنه والقاضيان ابو علي وابو بكر الباقلاني وعبد الجبار بن احمد وابو علي
في جمع معهود ما عدا الغيا المتضادة ومنعه ابو هاشم والكرخي والبصري والامام ۵ اختلف اهل
العلم في صحة اطلاق اللفظ الواحد من متكلم واحد في وقت واحد اذا كانت مشتركة بين معنيين او
المعنيين معا فذهب الشافعي رضي الله عنه والقاضيان ابو بكر الباقلاني وعبد الجبار بن احمد وابو علي
الجبائي الى صحة ذلك بطريق الحقيقة بشرط ان لا يمنع الجمع لامر خارج كما في الضدين والنقيضين والى
هذا اشار المصنف بقوله الغير المتضادة اى انه ليس محل الخلاف في المتضادة وادخال الالف واللام على
غير ليس بشايع ولم يعترض المصنف للنقيضين لان الامام زعم انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين الشيء
ونقيضه وقد مثل لذلك لفظة الى على راى من يزعم ان لفظة الى مشتركة بين ابتداء الغاية وعلى وما استدل
به المانع من ان اللفظ المشترك لا يفيد الا التردد بين معنويته والتردد حاصل قبل وضع اللفظ لدوام
كون وضع اللفظ لهما غير ثابت ضعيف لانا نمنع حصر الفايدة فيما ذكر من التردد وهذا لانه كما يفيد
التردد من معنويته يفيد ايضا اخراج ما عداهما عن ان يكون مرادا للمتكلم الا ترى ان قوله تعالى الى المرافق
كما يفيد التردد بين دخول المرفق وعدمه على تقدير ان يكون مشتركا بينهما يفيد ايضا اخراج العضد عن الامر بالغسل
فدعوى ان الوضع لهما غير مفيد عند التحقيق ولو سلمنا انحصار الفايدة فيما ذكر لكن يحصل بعد الوضع
من الفايدة ما لا يحصل قبله وهو تعين احدهما بادنى قرينة حالية او مقالية كلا وقبل الوضع فانه

لا تزول التردد بذلك سلمنا صحة الدليل لكن ان كان الواضع الله تعالى فلا نسلم ولعله فاته لم يطلع
على غاية من ذكرها وان كان العباد فالدليل انما ينفي ما لكون مشتركا بينهما بوضع قبيلة واحدة لا ما حصل
بوضع قبيلتين فاما التضادة مثل بعضهم لها بالقرء وهو فاسد لان الشارع اذا قال اعتدي بقرء لم يمنع
ان تعتد بالطهر والحيضة وان كانا ضدين في نفسهما والمثال الصحيح لذلك صيغة افعل عند من جعلها
حقيقة في الطلب ومجاز في التهديد فانها مشتركة اذ بين معنيين متضادين لا يمكن الجمع منهما ولا
الحمل عليهما وقد يمثل له بما اذا قال اعتدي بقدمي خمسة عشر يوما هذا احد المذاهب في المسئلة اعني
انه يجوز استعمال اللفظ المشترك في معنييه بشرط ان لا يكونا ضدين ولا نقيضين وهو المختار عند
المصنف وذهب ابو هاشم الكرخي وابو الحسين البصري والامام فخر الدين وغيرهم الى امتناع ذلك
ثم اختلف المانعون في سبب المنع فمن قايل سبب المنع امر يرجع الى القصد اى لا يصح ان يقصد
باللفظ المشترك جميع مفهوماته من حيث اللغة لا حقيقة ولا مجازا ولكنه يمكن ان يقصد باللفظ الدلالة
على المعنيين جميعا بالمرة الواحدة ويكون قد خالف الوضع اللغوي وابتدا بوضع جديد ولكل احد
ان يطلق لفظا ويريد به ما شاء وهذا ما ذهب اليه الغزالي وابو الحسين البصري واختاره الامام
ومن قايل سببه الوضع الحقيقي اى ان الواضع لم يضع اللفظ المشترك على الجمع بل على البدل فلا يصح
اطلاقه بطريق الحقيقة على الجميع ولكن يجوز ان يراد به جميع محامله على جهة المجاز اذا اتصل به قرينة مشعرة
بذلك وهذا ما اختاره ابن الحاجب وقال امام الحرمين ما نصه الذي اراه في اللفظ المشترك اذا
ورد مطلقا لم يحمل في موجب الاطلاق على المحامل فانه صالح لافادة احد المعاني على البدل ولم يوضع
وضعا مشعرا بالاحتواء عليها فادعا اشعار بالجمع بعيد عن التحصيل وهذا القول يحكى عن الحنفية
وجهاز المجاز فان قيل يجوز ان يراد به جميع محامله قلنا لا يمتنع ذلك مع قرينة متصلة
مشعرة بذلك مثل ان يذكر الذاكر محامل العين فيذكر بعض الحاضرين لفظ العين ويتبين من حاله انه
يريد قطيعة على ما جرى انتهى وهو محتمل لكل من المثالين المتقدمين وشبيه ذلك الى الجهاز الغزالي
واى الحسنين اقرب ومنهم من منع من ذلك مطلقا وقال لا يجوز ان يراد باللفظ المشترك الا من معنى
واحد في حالة واحدة لا لغة ولا وضعا جديدا ثم عند المجوزين لا فرق بين المفرد والمجموع المثبت
والمنفي ومنهم من فرق وشبه ذلك في كلام المصنف في آخر المسئلة ان شاء الله تعالى وههنا كلامان
نذكرهما قبل الخوض في الحجاج احدهما ان هذا الخلاف في استعمال اللفظ المشترك في معنييه
جايز في استعماله في مجازيه مثل ان يقول والله لا اشتري ويريد الشتوم ويريد الوكل كما صرح به الامام
ابو المظفر بن السمعاني في القواطع وغيره وفي حقيقته ومجازه مثل ان يطلق النكاح ويريد به العقد
والوطء جميعا وقد جرى الشافعي رضي الله عنه على منوال واحد بجواز استعمال اللفظ في حقيقته

وفي حقيقته ومجازه وجمله عند الاطلاق عليهما واخرج ان الرفعه نصه على ذلك من الامم عند الكلام
فيما اذا عقد لرجلين على امراة ولم يعلم السابق منهما ذكر ذلك في باب الوصية من المطلب واما
القاضي رحمه الله فعظم تكيره على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعا وقال في تحقيق ايكان
اللفظ انما يكون حقيقة اذا انطبقت على ما وضعت له في اصل اللسان انما يصير مجازا اذا تجوز
بها عن مقتضى الوضع وتحميل الجمع بين الحقيقه والمجاز محاولة للجمع بين النقيضين وهذا من
القاضي تصريح بانه لا يجوز ان يراد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معا لما يلزم منه من الجمع بين
النقيضين الثاني ان محل الخلاف في استعمال اللفظ في كل معانيه انما هو في الكلي العددي
اي في كل فرد فرد وذلك بان يجعله يدل على كل منهما على حدة بالمطابقة في الحاله التي يدل على
المعنى الاخر بها وليس المراد الكلي المجموعي اي بجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقا كدلالة
الخمسة على احادها لا الكلي البدلي اي بجعل كل واحد مدلولا مطابقيا على البدل ذكره صاحب
المحصول وقال الاصفهاني في شرح المحصول انه راى في تصنيف آخر لصاحب التحصيل ان الخلاف
ان الخلاف في الكلي المجموعي قال اكثرهم صرحوا بان المشترك عند الشافعي كالعام كما سياتي ان شاء الله تعالى
قال لنا الوقوع في قوله تعالى ان الله وملئكته يصلون على النبي والصلاة من الله
تعالى المغفرة ومن غيره استغفار قيل الضمير متعدد فيتعدد الفعل قلنا معنى لا لفظا وهو المدعى
استدل على جواز استعمال اللفظ المشترك في معنييه بوقوعه في اللبين احدهما قوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي قال الصلاة من الله تعالى المغفرة بالاتفاق ومن الملئكة الاستغفار
وهما مفهومان متغايران فيكون لفظ الصلاة مشتركا بينهما وقد اطلق عليهما دفعة واحدة فانه اسندها
الى الله تعالى والى الملئكة فان قلت لو كان معنى الصلاة المغفرة والاستغفار لم يعد بعلى لانهما
لا يعديان الا باللام تقول غفرت له واستغفرت له وانما تقول غفرت عليه واستغفرت عليه قلت
لما وقعت في النظم عقيب الحض حسن تعديتها بعلى واعلم انه وقع في بعض نسخ المنهاج والصلاة من الله
مغفرة كما اوردناه وهو الذي حكاه الغزالي وفي بعضها رحمة وكذلك ذكره الامام والقاضي بمغفرة لان
الصلاة في اللغة الدعاء بخير وهو محال من الله تعالى فحمل على المغفرة واما حمله على الرحمة فبعيد لكن
ان حقيقة الرحمة رقة القلب وهي مستحيلة في حق الله تعالى واطلق عليه لانه مجازا ومن فسر الصلاة بالرحمة
فرارا من تفسيرها بالدعاء وقع في هذا العظيم وصار كمن فسر قوله الرحمن على العرش استوى بمعنى جلس
فانه فسر شيئا ظاهرا بمحال والمحال والمسائل ان يقول اذا كانت حقيقة الصلاة الدعاء فما سبقها في المغفرة
والرحمة مجاز فكون الموجود في الآية استعمال اللفظ في حقيقته فمجاز لا في حقيقته ومجازه والمحذور انما يلزم
انما يلزم هذا استعمال المشترك في معنييه نعم يلزم من جواز في حقيقته ومجاز جوازه في حقيقته فاعترض

المانعون على هذا الاحتجاج بان قوله تعالى فيه ضميران احدهما عائد الى الله تعالى والثاني عائد الى الملائكة
وتعدد الضمائر ينزل تعدد الافعال فكانه قال ان الله تعالى وملائكته يصلون فلا يكون فيه استعمال اللفظ
الواحد في معنييه بل استعمال لفظين في معنيين فلا يتم الزامنا فيه واجاب في الكتاب بان الفعل لم يتعدد
في اللفظ قطعا وانما تعدد في المعنى مع ان اللفظ واحد والمعنى متعدد وذلك غير قادح في الدعوى واعترض العراقي
على هذا الاحتجاج بجواز ان يكون الصلاة استعملت في قدر مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء
واظهار الشرف قال الشارح عندنا ان هذا انما اطلق على المعنيين بانفراده معنى واحد مشترك بين
المعنيين وهو العناية بامر النبي صلى الله عليه وسلم لشرفه وحرمته والعناية من الله تعالى مغفرة ومن الملئكة
استغفار ودعاء قال وكذا العلائي عن السجود يعني في الآية الثانية التي ستذكرها ان شاء الله تعالى
وقد اجيب عن هذا الاعتراض بان اطلاق الصلاة على الاعتناء مجاز لتعذر تبادر الذهن اليه والاصل عدم
المجاز فان قلت لو لم نحمله على الاعتناء لزم اما الاشتراك او المجاز بخصوصه متعين واذا دار اللفظ
بين النواط ومن الاشتراك والمجاز نحمله على النواط اولى قلت اما يكون النواط اولى اذا دار
اللفظ بين الملة من غير دليل يقتضي احدهما بخصوصه اما اذا دل دليل على الاشتراك او المجاز بخصوصه
متعين وقد دل الدليل هنا على ان الصلاة مشتركة بين المغفرة والاستغفار لتبادر الذهن اليه عند
الاطلاق فان قلت سلمنا ان ذلك موضوع للاعتناء باظهار الشرف وان استعماله فيه انما هو بطريق
المجاز ولكن المجاز اولى من الاشتراك فليحمل عليه قلت هذه معارضة فان الحمل على الاعتناء لم يدفع
الاشتراك اذا الاشتراك ثابت فيه لما بيناه سواء حملناه على الاعتناء لم نحمله نعم لو حملناه عليه لم يحمل
اللفظ المشترك على مفهوميه المجازي واعترض على الاحتجاج ايضا بانه انما يكون ان يكون العطف
الخبر للتفهيم كقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف وكون اصله ان الله يصلي
وملائكته يصلون واجيب بان الاضمار خلاف الاصل وهذا الجواب يحتاج الى الحمل على الجميع
بطريق المجاز فانه يعترض عليه بان الحمل على المجموع مجاز وهذا مجاز فلم رجح احد المجازين على الاخر
قال وفي قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له الآية قيل حرف العطف بمنابة العامل فلنا
ان سلم فبمنابته في العمل يعني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وحده الصحيح انه
اسند السجود الى هؤلاء الذكور من والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع فاما ان يراد به معنى
غير هما او وضع الجبهة وحده او الخضوع وحده او يراد معا والكل باطل سوى القسم الرابع فاما اول
الاشتراك اذا الاشتراك ثابت فيه لما بيناه سواء حملناه على الاعتناء لم نحمله نعم لو حملناه عليه لم يحمل
اللفظ المشترك على مفهوميه المجازي واعترض على الاحتجاج ايضا بانه انما يكون ان يكون العطف
الخبر للتفهيم كقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف وكون اصله ان الله يصلي
وملائكته يصلون واجيب بان الاضمار خلاف الاصل وهذا الجواب يحتاج الى الحمل على الجميع
بطريق المجاز فانه يعترض عليه بان الحمل على المجموع مجاز وهذا مجاز فلم رجح احد المجازين على الاخر
قال وفي قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له الآية قيل حرف العطف بمنابة العامل فلنا
ان سلم فبمنابته في العمل يعني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وحده الصحيح انه
اسند السجود الى هؤلاء الذكور من والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع فاما ان يراد به معنى
غير هما او وضع الجبهة وحده او الخضوع وحده او يراد معا والكل باطل سوى القسم الرابع فاما اول
لكونه خلاف الاصل اذا الاصل عدمه والثاني كذلك لامتناع اسناده الى كل واحد والثالث كذلك لانه حينئذ
لا معنى لتخصيص كثير من الناس بالذكر فانه اذا الخضوع شامل لجميع المخلوقات فانها خاضعة بلسان الحال لما يجري

وفي حقيقته ومجازه ومجمله عند الاطلاق عليهما واخرج ان الرتبة نصه على ذلك من الامر عند الكلام
فيما اذا عقد له خطب على امراة ولم يعلم الشاهدان منهما ذكر ذلك في مسائل الوصية من المطلب واما
الماضي رحمه الله فعظم تكون على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعا وقال في تحقيق ان كان
اللفظ انما تكون حقيقة اذا انطبقت على ما وضعت له في اصل اللسان فانما يصير مجازا اذا تجوز
بها عن مقتضى الوضع وتخيل الجمع بين الحقيقة والمجاز محال وله للجمع بين النقيضين وهذا من
الماضي تصريح بانه لا يجوز ان يراد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معا لما يلزم منه من الجمع بين
النقيضين الثاني ان محل الخلاف في استعمال اللفظ في كل معانيه انما هو في الكلي العددي
اي في كل فرد فرد وذلك بان يجعله يدل على كل منهما على حدة بالمطابقة في الحالة التي يدل على
المعنى الاخر منها وليس المراد الكلي المجموعي اي بجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقيا كدلالة
الخمسة على احادها ولا الكلي البدلي اي بجعل كل واحد مدلولا مطابقيا على البدل ذكره صاحب
التحصيل وقال الاصفهاني في شرح المحصول انه راى في تصنيف آخر لصاحب التحصيل ان الظاهر من كلام الائمة
ان الخلاف في الكلي المجموعي قال وكثيرهم صرحوا بان المشترك عند الشافعي كالعام كما ياتي ان شاء الله تعالى
قال لنا الوقوع في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلاة من الله
تعالى المغفرة ومن غيره استغفار قيل الضمير متعدد فيتعدد الفعل قلنا معنى لا لفظا وهو المدعى
استدل على جواز استعمال اللفظ المشترك في معنييه لوقوعه في احد هذين احدهما قوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي قال الصلاة من الله تعالى المغفرة بالاتفاق ومن الملائكة الاستغفار
وهما مفهومان متغايران فيكون لفظ الصلاة مشتركا بينهما وقد اطلق عليهما دفعة واحدة فانه اسند هما
الى الله تعالى والى الملائكة فان قلت لو كان معنى الصلاة المغفرة والاستغفار لم يعد بعلى لانهما
لا يعديان الا باللام تقول غفرت له واستغفرت له ولا تقول غفرت عليه واستغفرت عليه قلت
لما وقعتا موقع العطف حسن تعديتهما بعلى واعلم انه وقع في بعض نسخ المنهاج والصلاة من الله
مغفرة كما اوردناه وهو الذي حاد ردة الغزالي وفي بعضها رحمة وكذلك ذكره الامام والقاضي بمغفرة احسن
لان الصلاة في اللغة الدعاء بخير وهو محال من الله تعالى فيحمل على المغفرة واما حمله على الرحمة فغير ممكن
لان حقيقة الرحمة رقة القلب وهي مستحيلة في حق الله تعالى وانطلق عليه لا مجازا ومن فسر الصلاة بالرحمة
فرارا من تفسيرها بالدعاء وقع في هذا العظيم وصار كمن فسر قوله الرحمن على العرش استوى بمعنى جلس
فانه فسر شيئا ظاهر محالا بمحال وللسائل ان يقول اذا كانت حقيقة الصلاة الدعاء فاستعمالها في المغفرة
والرحمة مجاز فكون الموجود في الآية استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه لا في حقيقته ومجموع بالآية
انما تفيد هذا استعمال المشترك في معنييه نعم يلزم من جوازه في حقيقته ومجازه جوازه في حقيقتيه فاعرض

المانعون على هذا الاحتجاج بالقول لا نسلم ان احدهما اعني قول الله تعالى والثاني عليه الى الملائكة
وتعدد المضاف لا يستلزم تعدد المضاف اليه فكانه قال ان الله يصلي وملائكته يصلون فلا يكون حينئذ استعمال اللفظ
الواحد في معنييه بل استعمال لفظين في معنيين فلا يشكل النزاع فيه فاجاب في الكتاب بان الفعل لم يتعدد
في اللفظ قطعا فانما تعدد في المعنى فاللفظ واحد والمعنى متعدد وذلك غير مدعى واعترض العراقي
على هذا الاحتجاج بجواز ان يكون الصلاة استعملت في قدر مشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء
واطهار الشرف قال الشارح عندنا ان هذا انما اطلق على المعنيين بناء على ان لهما معنى واحدا مشتركا بين
المعنيين وهو العناية بامر النبي صلى الله عليه وسلم لشرفه وحرمته والعناية من الله تعالى مغفرته ومن الملكة
استغفار ودعاء له وكذا العذر عن السجود يعني في الآية الثانية التي يستذكرها ان شاء الله تعالى
وقد اعترض عن هذا الاعتراض بان اطلاق الصلاة على الاعتناء مجاز لعدم تبادره الذهن اليه والاصل عدم
المجاز فان قلت لو لم نحمله على الاعتناء لزم اما الاشتراك او المجاز بخصوصه ومعين واذا دار اللفظ
بين التواطؤ وبين الاشتراك والمجاز فحمله على التواطؤ اولى قلت انما يكون التواطؤ اولى اذا دار
اللفظ بين الملة من غير دليل مقتض احدها بخصوصه اما اذا دل دليل على الاشتراك او المجاز بخصوصه
ومعين وقد دل الدليل هنا على ان الصلاة مشتركة بين المغفرة والاستغفار لتبادر الذهن اليه عند
الاطلاق فان قلت سلمنا انه غير موضوع للاعتناء بظهار الشرف وان استعماله فيه انما هو بطريق
المجاز ولكن المجاز اولى من الاشتراك فليحمل عليه قلت هذه مغالطة فان الحمل على الاعتناء لم يدفع
الاشتراك اذ الاشتراك ثابت فيه لما بيناه سواء حملناه على الاعتناء لم نحمله نعم لو حملناه عليه لم يحمل
اللفظ المشترك على مفهوميه المجازي واعترض على الاحتجاج بالآية بانه انما يكون تدل على
الخبر للقرينة لقوله يحسن مما عندنا وانتم عندك راض والمعاني مختلف وتكون اصله ان الله يصلي
وملائكته يصلون واجيب بان الاضمار خلاف الاصل وهذا الجواب لا يحسن ممن يقول الحمل على الجميع
بطريق المجاز فانه يعترض عليه بان الحمل على المجموع مجاز وهذا مجاز فلم رجح احد المجازين على الآخر
قال ويدل على ان الواو في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له الآية قبل حرف العطف بناء العامل فلما
ان سلم فمناسبة في العامل يعينه الآية الثانية قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وجه الاصح انه
اسند السجود الى هؤلاء الذكور من والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع فاما ان يراد به معنى
غير هما او وضع الجبهة وحده او الخضوع وحده او يراد اما معا والكل باطل سوى القسم الرابع فاما اولا
لكونه خلاف الاصل اذا الاصل عدمه والثاني لذلك لامتناع اسناده الى كل واحد والثالث كذلك لانه حينئذ
لا معنى لتخصيص كثير من الناس بالذكر فانه اذا الخضوع شامل لجميع المخلوقات فانها خاضعة بلسان الحال لما فيها من

الدلالة على الصانع والوحدانية معين الرابع وحينئذ يكون اللفظ الواحد مستعملا في مدلوليه
المخالفين دفعة واحدة وهو المدعى واعترض على الاحتجاج بهذا بانا لا نسلم ان هذا استعمال اللفظ
الواحد في معانيه انما هو استعمال الفاظ متعددة لان حرف العطف بمنابة تكرار العامل فيكون
المقدر ان الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض الى آخره ولا نزاع في جواز ذلك واجاب
عنه المصنف بانا لا نسلم ان حرف العطف بمنابة العامل ولئن سلمنا ان العاطف بمنابة العامل فيلزم
على هذا التقدير ان يكون بمنابة العامل الاول بعينه وهو هنا باطل لانه يلزم ان يكون المراد من سجود الشمس
والقمر والنجوم وضع الجبهة مدلول الاول وفي بعض النسخ بمنابته في العمل الى يوم القيامة في الاول وفي الثاني
قال قيل يحمل وضعه للمجموع ايضا فالاعمال في البعض قلنا فيكون المجموع مسندا
الى كل واحد وهو باطل ۵ هذا اعتراض على الاحتجاج بالمسلك المذكور ومن وجوه انه احجه فما استدل به
لانه يحتمل ان يكون استعمال الصلاة والسجود في المجموع انما هو لكون اللفظ قد وضع له ابتداء كما وضع
للاوراد بل يقول لابد من هذا والا فيكون اللفظ قد استعمل في غير ما وضع له وحينئذ فيكون السجود
موضوعا لثلاث معان الخضوع مفردا او لوضع الجبهة مفردا او المجموعهما وعلى هذا التقدير يكون
اعمال اللفظ في المجموع اعمالا له في بعض ما وضع له وهو خلاف المدعى واجاب بانه لو كان كذلك
لكان يمكن ان يكون معنى السجود الذي هو وضع الجبهة على الارض الخضوع مسندا الى الدواب وهو
باطل ايضا وفيه نظر بان هذا الذي ذكره انما يلزم ان لو اسند المجموع الى واحد فقط اما اذا استعمل في بعض
المعاني مع اتحاد المسند اليه مثل الطير تسجد بمعنى تخشع او في المجموع مع تعدد المسند اليه لرجع كل
واحد الى واحد فلا يلزم هذا المحذور فالدليلان المذكوران من هذا القبيل فالاولى في الجواب ان يمنع وضعه
للمجموع ويسند المنع انه خلاف الاصل اذ يلزم منه الاشتراك لانه يكون موضوعا لكل فرد
وللمجموع والاشتراك على خلاف الاصل ۵

قال احتج المانع بان الواضع انما وضع للمجموع لم يجز استعماله فيه قلنا لم لا يكفي الوضع
لكل واحد للاستعمال في المجتمع ۵ احتج من منع استعمال اللفظ في حقيقتيه معا بان اللفظ الموضوع انما
ان لا يكون موضوعا لمجموع المعنيين ايضا او لا فان كان الاول فاستعمال اللفظ في المجموع لا يكون استعمالا
له في جميع ما وضع له بل في البعض وحينئذ هذا وجاز وهذا وحقيقة ومجموعهما من حيث هو
كذلك كالمجموع من حيث هو مجموع بعض ما وضع له فان كان الثاني لم يجز استعماله فيه لانه حينئذ يكون استعمالا
للفظ في غير ما وضع له فاجاب في الكتاب بانا لا نسلم انه لو لم يكن موضوعا للمجموع لم يجز استعماله فيه
بل يكون الوضع لكل واحد كافيا في الاستعمال في المجموع مجازا ولكن في هذا الجواب نظر لان استعمال المشترك

في معنييه من باب المجاز ملا يخفى من تعلله حقيقة وممكن تقرير الجواب على وجه آخر فيقال الوضع
لكل واحد كاف لاستعماله في الجميع ويكون ذلك المستعمال استعمالا له فيما وضع له لان كل واحد من تلك المعاني
قد وضع له ذلك اللفظ ولا يلزم من استعماله في المجموع اشتراط الوضع للمجموع وانما يشترط ذلك ان لو
كان المراد انه يكون مستعملا في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولا مطابقا واحدا لكن ليس كذلك المدعى وهذا التقرير بنا على ما قاله صاحب التحصيل من رفض الخلاف في الكل العددي ۵

قال ومن المانعين من جوز في الجمع والسلب والفرق ضعيف ۵ ليس كل من منع
استعمال المشترك في معنييه منع مطلقا بل منهم من اطلق منعه وقد تقدم البحث معه ومنهم من فرق
وانفرق هو الى فرقين الفرقة الاولى فرقت بين النفي والاثبات فقالت يجوز استعمال المشترك
في معنييه في السلب دون الاثبات واحتجوا بان النكرة في سياق النفي تعم فيجوز ان يراد به مدلولاه
المختلفة واجيب بان هذا الفرق ضعيف لان السلب انما رفع لما هو مقتضى الاثبات ومقتضى
الاثبات عند هذا القائل احد المدلولات المختلفة فقط فحينئذ لا يعم السلب الجميع فان اردتم بقولكم
انه يعم مدلولات اللفظ فاسد لما ذكرناه وان اردتم انه يعم في افراد مدلول
المختلفة فمسلم ولا يجدكم شيئا الفرقة الثانية قالت يجوز في الجمع دون المفرد واحتجوا بان
الجمع في حكم تعديد المفرد فقولك ما عندي عيون في قوة قولك عين وعين وعين فكما يجوز ان يريد بالاول
الجارية وبالثانية الباصرة وبالثالثة عين الشمس فكذا في الجمع واجاب بان هذا الفرق ضعيف
لانا لا نسلم ان للجمع في حكم تعديد الافراد ولو سلمناه لكنه في حكم تعديد افراد نوع واحد كما علم من استقراء
اللغة فكما لا يجوز استعمال لفظ المفرد ان في المعاني المختلفة فكذلك استعمال الجميع واعلم
ان التثنية عند هذا الفصل ملحقة بالجمع والله اعلم ۵

قال ونقل عن الشافعي والقاضي الوقف حيث لا قرينة احتياطا ۵ القرين الوضع
والاستعمال والحامل على ذلك ان الوضع يسمى اشتراكا على جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد ولدا
وهذا هو الوضع اللغوي وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير فيه اشهر من غيره وهذا هو وضع
المتقولات الثلثة الشرعي والعرفي الخاص والعام والاستعمال اطلاق اللفظ وارادة مسماه بالحكم وهو
الحقيقة او غير مسماه لعلاقة وهو المجاز والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه او التدل
على مراده فالمراد كاعتقاد الشافعي ان الله تعالى اراد بالقرء الطهر واعتقاد ابي حنيفة انه تعالى اراد به
الحيض والمستدل يحمل من كلام المشترك على معانيه اذا تجرد عن القرائن استدلالا على مراد المتكلم احتياطا
اذا عرفت ذلك فالوضع امر راجع الى الواضع وقد سلف الكلام في وضع المشترك والاستعمال
من صفات المتكلم وهو الذي استبهم من كلامه والحمل من صفات السامع وهاهنا تكلم فيه فنقول

اختلف مستعملوا المشترك في معنييه انه هل يحمل على ذلك اذا تجرد عن قرينة صارفة فنقل عن الشافعي
والقاضي وجوب ذلك ونقله الامام في مناقب الشافعي عن القاضي عبد الجبار ايضا والمصنف في باب
الكلام في العموم في الكلام على الجمع المنكر عن الجبائي فانهم ذلك وحجتهم انه لو لم يجب فاما ان لا يحمل
على واحد منهما ويلزم تعطيل الفظ او يحمل على واحد وهو ترجيح من غير مرجح وقال بعضهم لا يجب الحمل
ويكون مجملا وبه قال الامام تفريعا على القول بجواز الاستعمال واحتج عليه بانه ان لم يكن موضوعا
للمجموع لم يجز استعماله فيه وان كان موضوعا له فهو ايضا موضوع لكل من الافراد فاللفظ ذا يتردد بين
كل واحد من الفردين وبين المجموع فكون الجزم بافادته للمجموع دون كل واحد من الفردين ترجيحا
من غير مرجح فان حمله على المجموع احوط سمي الاحتياط قلنا الاحتياط ستتكلم
عليه هذا كلام الامام واعترض عليه صاحب التحصيل بان هذا ينفي جواز الاستعمال فالتمسك به على نفي
الوجوب تفريعا على الجواز لا يستقيم ٥ بقي في المسئلة ان وجوب الحمل عند القائل به هل هو
للاحتياط او لانه عنده من باب العموم اضطرب النقل فيه فمن ناقل انه من باب الاحتياط وعليه جرى
في الكتاب ومن ناقل انه عندهم من باب العموم وبه يشعر ايراد امام الحرمين فانه صدر كلامه بقوله ذهب اصحابنا
من اصحاب العموم الى انه محمول على جميع معانيه وعليه جرى الغزالي فقال الاسم المشترك بين مسميين لا
يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافا للشافعي وتبعه الآمدي وقد قدمنا ان القاضي فصل بين
الحقيقة والمجاز فلم يقل بالحمل فيه ويحصل بهذا التفصيل في الحمل
مذاهب احدها حمل اللفظ على معنييه سواء كان احدهما مجازا ام كانا حقيقتين وهو رأي الشافعي
والثاني عكسه والثالث التفصيل وهو رأي القاضي وهل هو للاحتياط او للعموم فيه هذا الخلاف
والمختار عندنا انه للاحتياط وكيف يكون من باب العموم ومسمى العموم واحد والمشترك مسميات متعددة
فانتفى فالمشترك يحتمل ان يكون اراده متناهية ولا كذلك العام واما ما قال كيف يحسن من القاضي
جعل الحمل من باب العموم وهو منكر لصيغ العموم فجوابه انا انما ننكر وضعها للعموم ولا ننكر استعمالها
والله اعلم وكتم المسئلة فوايدا حدها قد علمت نقل الناقلين عن الشافعي في استعمال اللفظ في
معنييه وحمله عند الاطلاق عليهما وقد قال الرافعي في باب التيمم ان اللفظ المشترك كالمراد به
جميع معانيه وانما حمل عند الاطلاق على جميعها ذكر في مسئلة ان زالت عينا فاستحرموا في اوائل الباب
الثاني في احكام الوصية الصحيحة في كتاب الوصايا في مسئلة الوصاية بالعود في المسئلة نعني هذه نظر
للاصوليين فيشار اليه لا تخفى ان الشافعي يرى ذلك وكيف وقد جعل الشبه خلاف ذلك واعلم
ان الخلاف في المسئلة مشهور بين اصحابنا وقد حكى الماوردي في الحاوي في اوائل كتاب الاشربة في المسئلة اوجها
ما لها التفرقة بين الجمع والتثنية وقد عد مثال الفقيه في المطلب اخرج نص الشافعي على الحقيقة والمجاز

على المشترك كذلك يطرد في الثانية اشد لان الشيخ ابا الدين ابن دقيق العيد وشرح الالمام
لاشتمال اللفظ في صفته ومجاز شدة الاعتناء بالذكر كقوله صلى الله عليه وسلم في صلاة المسجد فزجر الناس فهلم النبي
صلى الله عليه وسلم فلما قضى صلاته امر النبي صلى الله عليه وسلم بذنوب من ماء فاهريق عليه وذلك بالرواية
الاخرى بعس فيها ماء فصبوا عليه ذنوبا من ماء ووجه بان صيغة الامر توجهت الى صب الذنوب والتقدير
الذي يعتبر الخاتمة راجع الى ان الامتثال الصيغة له استعمال اللفظ في صفته وهو الوجوب والمراد
على ذلك مستحب فما دل الصيغة له استعمال اللفظ في الندب وهو مجاز فيه على الصحيح فقد استعمل صيغة
الامر في صفتها ومجازها وهذا بناء على زيادة الذنوب على القدر الواجب الثالثة اطلق
الاصوليون الخلاف في الحمل على الحقيقة والمجاز من غير تبيين لمحله واعلم ان المتكلم اذا ذكر لفظا له حقيقة
ومجاز فتارة يقصد الحقيقة فقط فيحمل على الحقيقة وحدها بلا نزاع وتارة يقصد المجاز فقط فيحمل
عليه وحده بلا خلاف ايضا وكل هذا مطرد بدلائل يقوم عليه من قرائن والفاظ وتارة يقصد المجاز
ويسكت عن الحقيقة او يقصدهما معا فهذا هو محل النزاع وقد اتهم كلام بعضهم ان الخلاف جار وان لم
يقصد المجاز ولم ينفه وهو في عمائة البعد فان اللفظ لا يحمل على المجاز البتة الرابعة
مضاهى الخلاف الاصولي في حمل المشترك على معنييه في الفقه صور منها لو وقف على موالي ولد
موالي من اعلا وموالي من اسفل فاوجه ارجحها عند الغزالي بطلانه وهو مقدح على رأي من منع
استعمال المشترك في معنييه والثاني يصح ويصرف الى الموالي من اعلا والثالث يصح ويقسم بينهم
وهو الاصح عند الشيخ ابي اسحق وشيخه القاضي ابي الطيب وفقا لقاعدة الشافعي رابعها يصرف
الى الموالي من اسفل لاطراد العادة بالاحسان الى العتقا خامسها الوقف الى حين يصطلحوا وهو
مقدح على رأي من يجوز الاستعمال ويمنع الحمل ووجه مضاهاة هذا الصنع للمسئلة التي
اشرنا منها ان لفظ الموالي مشترك بين الموالي من اعلا والموالي من اسفل فان قيل ما مأخذ اصحاب
هذا الصنع قلنا مأخذه عليها من قبيل التواطؤ وهو الولاء والمناصرة وان كان المضاهاة ومنها قال الامام
في باب التدبير من النهاية وتقل الرافعي عنه الرجل اذا قال لعبده ان زنيت عينا فانت حر والعين مشترك
بين الباصرة وعين الماء والدينار والحاصل من الباب ولم يسم الحالف شيئا هل يقع العبد
اذا زنى بشيء منها فيه تردد قال والوجه الحكم بانه يعتق به فان قلت هلا قلتم الا يعتق لا
بد وان يقع الجميع حينئذ لان رأي صاحب المذهب حمل المشترك على معانيه حيث كان السبب
قد علم الحمل على جميع معانيه ان الصفة في التعليق تتحقق بأول الامر فيقع العتق كما لو قال ان
دخلت الدار فانت حر يعتق بان الدخول في بعضها وان لم يدخل الجميع ومنها اذا اوصى بعود
من عبدانه والعود مشترك بين الخشب والذي يضرب به فهل يحمل على الجميع بناء

الرافع على الخلاف السابق والمسئلة تحتاج مزيد بسط ونحل ذلك كتابنا الاشباه والنظائر الحامشيه
قال الاصحاب اذا قال لها انت طالق في كل قرء طلقة فتسمى كل طهر طلقة وانما الوطئ عندهم
ان القرء حقيقة في الطهر والحيض والثاني انه مجاز في الحيض حقيقة في الطهر فمتى قلنا انه حقيقة
في الطهر واصل وفي الحيض اخرى وجاء بانا اصلا لتتقدم وحمل اللفظ المطلق على حقيقته الا
على حقيقته ومجازه ويمكن ان يقال في جوابه انه غلب استعماله في الطهر فلم يستعمل في الحيض
الا في دليل مثل قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك فلم يكن اللفظ مع هذا الاستعمال
العام مطلقا والله اعلم ۞

قال الخامسة المشترك ان جرد عن القرينة حمل وان قرن بما توجبا عتبار احد
معنييه اما الكل كذا عند من يجوز استعمال المشترك في معنييه وعند المانع حمل اما العام البعض
فيخص المراد في الباقي واما الكل فيحمل على المجاز فان تعارضت حمل على الراجح هو او اصله فان تساويا او رجح احدهما واصل
الاخر فيحمل ۞ اللفظ المشترك على قسمين الاول ان يتجرد عن القرينة قال المصنف انه يحمل
وهذا واضح على راي من منع حمل المشترك على معنييه وعليه نبه الامام بقوله فهو محمل لما سنا من امتناع حمله
على الكل واما من يرى الحمل فان جعله من باب العموم لم يكن عنده محملا بل محمولا على المعاني الى لا نهاية وان
جعله من باب الاحتياط فقد قال لا يبنى الحمل على معنيين لاجل الاحتياط كونه محملا بالنسبة الى الواحد المعين
ويكون وجوب العمل به في الجميع لاجل الاتيان بذلك المعين وهذا هو عين الاحتياط والغرض من هذا
انه لا يوخذ من كلام المصنف هنا انه لاختار الحمل القسم الثاني ان يقترن به قرينة تعين احد معنييه
اضرب الاول ان توجب تلك القرينة اعتبار واحد معين مثل ان راى عينا باصرة تعين حمل ذلك
اللفظ على ذلك الواحد قطعا وهذا ظاهر مما قاله الاصحاب فيما اذا قال لعطوف رفيقا فانه تتعين العبد
والامة ويجري كل منهما ما قاله لرفيقا فاتل او لحديده في السفر تعين العبد او رفيقا تستمتع به او
تحضن ولد تعينت الامة الثاني ان توجب اعتبار الكل واحد فيتعين ذلك الكل عند من يجوز
اعمال المشترك في معنييه وان لم توجب الحمل لان القرينة هنا توجب الحمل قطعا عند من يجوزه والخلاف
في انه هل يحمل انما هو اذا تجرد عن القرينة ويكون محملا عند من لا يجوزه ومثاله ان راى عينا صافية
فان الصفا مشترك بين الباصرة والحارية والشمس والنقد الثالث ان توجب تلك القرينة العام
البعض فيخص المراد في الباقي فيتعين ذلك الباقي ان كان واحدا مثل دعي الصلاة ايام اقرائك فان
الامر بتركها قرينة على الطهر وتوجب الحمل على الحيض وكذا ان كان اكثر عند من يجوز استعمال المشترك في معنييه واما
عند المانع فيحمل على الرابع وانما الاشكال في قوله او الكل لان توجب القرينة العام الكل يحمل على مجاز
فان كان المجاز اكثر تعارضت فيما امامشاوة او بعضها راجح فان كان بعضها راجحا فالحق انه امامشاوة

او بعضها احلى فان كان متساويه حمل على المجاز الراجح واليه اشار بقوله حمل على الراجح هو او
اصله ومثاله هذا القرء فانه حقيقة لغوية متساوية بديا بالنسبة الى مدلوليه الذين هما الطهر
والحيض والحيض لغة دم سيل من رحم المراة من غير ولادة والطهر ضده وفي اصطلاح الحيض دم
يسيل من الرحم بعد تسع سنين اقله يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما واطلاقه على ما عدا ذلك مجاز
عن المعنى الاصطلاحي والطهر هو القدر المتوسط بين الطهرين واطلاقه على الصفرة والكدرة مجاز عن هذا الطهر
او اطلاق الحيض والطهر لحقيقة اللغوية عما اصطلاحيه فلو قال انت طالق في قرء ليس هو
القرء اصطلاحي استحق ان لا يطلق الا في الصفرة دون الكدرة ومن راى الدم دون يوم وليلة
لغلبة اطلاق الطاهر عليهما وكثرته وقله اطلاق الحايض على المستحاضة ومن راى الدم دون يوم وليلة
والمجاز مرجح على نظيره بمثل هذا وان لم تكن الحقائق متساوية بل كان بعضها احلى فالاحلى ان كان حقيقة
ذلك المجاز الراجح حمل عليه وهذا ايضا يعلم من قول المصنف حمل على الراجح هو او من قوله او اصله ومثاله
ما ذكرناه من القرء اذا قلنا انه احلى بالنسبة الى الطهر لم نقل بانهما متساويان فانه اذا قال انت طالق
في قرء ليس بطهر ولا حيض بحصة الاصطلاحية نفع التعارض بين مجازي الحقيقتين فيحمل على مجاز الطهر
الاصطلاحي لانه مجاز اصلية وان لم يكن الاحلى حقيقة ذلك الراجح فهو محمل لاحتراض كل واحد من
المجازين بحصة ثم يحمل اذا احدهما راجح واصله غير حالي والاخر بالعكس وال هذا القسم اشار بقوله
او رجح احدهما واصل الاخر محمل ومثاله لا يخفى مما تقدم وهذا على تقدير ان يكون بعض المجازات راجحا واما ان
تساوت المجازات فان كان بعض الحقايق اظهر حمل عليه وان لم يكن بعضها احلى فمحمل واشار الى هذا بقوله فان تساويا ۞

قال الفصل الثالث في الحقيقة والمجاز الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابت و
المثبت نقلت الى العقد المطابق ثم الى القول المطابق ثم الى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب
والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية ۞ قدم على الكلام في مسائل الفصل مقدمة في الكلام على المصطلح
الحقيقة والمجاز ومعناهما لغة واصطلاحا والمقصد الاعظم ان اطلاق لفظ الحقيقة والمجاز على المعنى
المصطلح من الاصوليين انما هو على سبيل الحجاز فاما الحقيقة فوزنها فعيلة اشتقت من الحق اما بمعنى
الفاعل من حق الشئ يحق بالضم والكسر اذا وجب وثبت ومعناها الثابت واما بمعنى المفعول من حققت
الشئ احقه اذا اثبته ومعناه المثبت ثم ان الحقيقة نقلت من معنى الثابت او المثبت الى الاعتقاد المطابق
للواقع والعلاه سواء ونقلت ثم الى القول المطابق للاعتقاد ثم نقلت من الاعتقاد المطابق الى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح
التخاطب قال الامام لان اسم الشئ اذا سمعا وضع له بحقيقا لذلك الوضع قال فظهر ان اطلاق لفظ الحقيقة
على هذا المعنى العرفي ليس حقيقة لغوية بل مجازا واقعا في المرتبة الثالثة نعم هو حقيقة عرفية والمقابل
ان تقول الحق في اللغة موضوع للقدر المشترك بين الجمع وهو الثبوت قال الله تعالى ولكن حق كلمة العذاب على الكافرين

او يستفهم من استعماله نفى ذلك هذا الاعتبار لانه لا يثبت ازلا ولا ابدا لذاته بخلاف غيره من الموجودات
وعلى الجملة ما لم يثبت الباطل لا حد ثبوت كان الباطل حد ثبوت وان كان موضوعا للقدر
المشترك بينهما موجود فى الجميع سلمنا انه ليس موضوعا للقدر المشترك لكنا لا نسلم ان كل مجاز ما خود
ما قيل حتى يكون مجازا وانما فى المرتبة الثالثة بل كل ما خوذ من الحقيقة بعلاقة معتبرة وقد علمت
تعريف الحقيقة قوله اللفظ خرج به ما ليس بلفظ وقد يناقش بما حسن بعضهم ان يزاد الحسن ان يزاد فى القول وقوله
المستعمل يخرج به اللفظ الموضوع قبل الاستعمال فانه ليس بحقيقة ولا مجاز كما شعر به ان شاء الله تعالى
ويخرج ايضا المهمل وقوله فيما وضع له يخرج به المجاز فانه مستعمل فى غير ما وضع له ولكن قوله
المجاز موضوع ملا يخرج هذا الفصل وانما يخرج لو قال وضعا اولا وهو لا يمكنه ان يزيد هذا القيد
مخافة ان يورد عليه الحقيقة الشرعية والعرفية لانهما من غير وضع اول وقوله فى اصطلاح التخاطب
مدخل الحقيقتين الشرعية والعرفية ولقائل ان يقول ان الفصول لا تكون للادخال وان الحد غير
مانع لصدقه على العلم مع انه ليس بحقيقة ولا مجاز ولا دخول المجاز فيه كما عرفت ٥ قوله
والثانى الخ هذا جواب عن سوال مقدر يقرر ان ذلك اذا كانت الحقيقة بمعنى المسمى فينبغى ان
تكون مجردة عن آلة التانيث لان معتلا اذا كان بمعنى معتول فقياسه ان يستوى فيه مذكر المذكر والمونث تقول
رجل جريح وامراة جريح ورجل قتيل وامراة قتيل ونحو ذلك ان الحقيقة وان كانت صفة فى الاصل الا
ان الاسمية غلبت عليها وتركت وصفيتها الا ترى انك لا تقول كلمة حقيقة ولفظة حقيقة فانما جرى
بالتانيث لذلك وفعيل انما يستوى فيه المذكر والمونث اذا كان جاريا على صيغة مستعملا مع موصوفه
استغنى بتانيث الموصوف عن تانيثه واما اذا غلبت عليها الاسمية وقطعت عن الموصوف فقياسه ان
تدخل التاء فيه اذا قصد به الموت كما قال اكيلة وطبيحة ونحو ان قال دخول التاء فيه علامة لنقل اللفظ من
الوصفية الى الاسمية وهو اخر بان لفظ الكاب الذى هو مدخول التاء فيه دلالة على النقل ٥
قوله والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر او المكان نقل الى
الفاعل ثم الى اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له بناسب مصطلح ٥ اطلاق لفظ المجاز على
المعنى المصطلح عليه بين الامة مجاز لغوى حقيقة عرفية وذلك لان المجاز مشتق من الجواز والجواز معناه
التعدى والعبور يقال جزت الدار اى عبرتها وقولهم المجاز مفعل لا اصله مجور فقلبت واوه
الفا بعد نقل حركتها الى الجيم والمفعل يستعمل حقيقة فى الزمان والمكان والمصدر يقول
فعلت مفعلا قريبا تريد قعوده او زمان قعوده او مكان قعوده فيكون لفظ المجاز فى الاصل
حقيقة اما فى المصدر الذى هو الجواز واما فى مكان العبور او زمانه ونقل لفظ المجاز من ذلك
الى الفاعل وهو الجائز اعنى المنقل لما بينهما من العلاقة والعلاقة ان كل من المصدر فى الجملة لان

المنقو

المنقول منه جزء من المشتق كقولك هذا رجل عدل اى عادل فان كل من المجاز المستعمل فى المكان هى الحلال
اسم المحل فانا ذاهب الحال مثل شالوا الوادى وما المجاز المستعمل فى الزمان فقد ترك المصدر كانه
للحرم بان الحجاز غير ماخوذ منه اذ لا علاقة معتبرة بينهما ثم الجواز حقيقة انما يطلق على الاجسام
اذ الجواز الانتقال من حيز الى حيز واما اللفظ فعرض يمتنع عليه الانتقال فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز
الى المعنى المصطلح قال صاحب الكاب وهو اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له بناسب المصطلح الحلاد
على هذا المعنى على سبيل التشبيه فان تعدية اللفظ من معنى الى معنى كالجائز متعديا من مكان الى مكان
فيكون اطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح مجازا فى المرتبة الثانية حقيقة عرفية وقوله اللفظ
المستعمل قد عرف شرحهما فيما سبق وقوله فى معنى غير موضوع له يخرج الحقيقة ويقتضى ان المجاز غير
موضوع وكان الاحسن ان يزيد بوضع اول وقوله مناسب المصطلح اشار به الى قوله اصلها
ان يستعمل الحد كل مجاز من شرعى وعرفى فى عام وخاص ولغوى فان المصطلح اعم من ان يكون للشرع او العرف
او اللغة والثانية ان تنبه على اشتراط العلاقة فى المجاز والثالثة ان يحترز عن العلم المنقول
مثل بكر وكلب فانه ليس بمجاز لانه لم ينقل لعلاقة والله اعلم ٥
قال وفيه مسايل الاولى الحقيقة اللغوية موجودة وكذا العرفية العامة كالدابة
ونحوها والخاصة كالفعل والنقض والجمع والفرق ٥ الحقيقة متعددة بلا خلاف وانما تعدد
فيه اختلاف فمال اكثرون الى ان الحقيقة اللغوية والعرفية سوغيها والشرعية وقال اخرون الى الاولين فقط
وقد علمت من هذا الاتفاق على امكان اللغوية والعرفية وانما الوجود فلا نزاع فى وجود اللغوية
وكيف لا يشك فى وجود الفاظ مستعملة فى معان وذلك ان كان الوضع فقد حصل الغرض والا فيلزم
ان يكون مجازا فيها وهو باطل لان شرط المجاز حصول المناسبة الخاصة بين الموضوع الاصلى والمعنى
المجازى وذلك لا يمكن الا بعد سبق الموضوع الاصلى واما العرفية فاعلم اولا ان اللفظ العرفية
هى التى نقلت عن موضوعها الاصلى الى غيره لعرف الاستعمال وهى منقسمة الى خاصة وعامة بحسب
الناقلين فان كان الناقل طائفة مخصوصة سميت خاصة وان كان عامة الناس سميت عامة وقد ذهب
الاكثرون الى وقوع العرفية العامة وهى على قسمين احدهما ان يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ثم
خصص بالعرف العام ببعض انواعه كلفظ الدابة فانه موضوع لكل ما دب على وجه الارض وخصصها
العرف العام بذات الحوافر وثانيهما ان يكون الاسم فى اصل اللغة قد وضع لمعنى ثم كثر
استعماله فيما له به نوع مناسبة وملابسة بحيث لا يفهم المعنى الاول كالغائط فانه موضوع فى الاصل
للمكان المطمئن من الارض الذى يقضى فيها الحاجة غالبا واطلقه العرف على الخارج المستقذر من
الانسان كاية عنه باسم محله لقرة الطباع عن التصريح به واما الخاصة فلا نزاع فى وقوع

اذ هو معلوم بالضرورة بعد استقراء كلام العرب ومخاطباتهم ومحاوراتهم الى غير ذلك من العلوم والصناعات التي لا تعرف الا لاهل اللغة
كالعلم بالنقض والجمع والفرق في اصطلاح النظار وبسبعة معان من الالفاظ المشتركة كالعين ان شاء الله تعالى
والخلف والشرعة فمنع القاضي وابن فورك المعتزلة مطلقا والحق انها
مجاز لغوية استعملت لا موضوعة مبتدأة والا لم تكن عربية فلا تكون القرآن عربيا وهو باطل
لقوله تعالى قرآنا عربيا وكون ٥ الحقيقة الشرعية هي اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة
الشرع وافسادها الممكنة اربعة الاول ان تكون اللفظة والمعنى معلومين لاهل اللغة لكنهم لم
يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى الثاني ان تكون ناقية معلومين لهم الا انه لا تكون اللفظ معلوما
لهم والمعنى غير معلوم الرابع عكسه والمنقولة الشرعية من هذه الاقسام انما هي الاول والثالث
فالمنقولة الشرعية اخص من الحقيقة الشرعية ثم من المنقولة ما نقل الى الدين واصوله كالايمان والاسلام
والكفر والفسق ومحض ما للدين منها اذا اخص من المنقولة الشرعية فان ملتزم هذه الاقسام
الممكنة هل هي واقعة كلها نظرا على القول بحقيقة الشرعية فيه خلاف الذي اذا عرفت
وقوعها اما الاول فهو لفظ الرحمن لله فان هذا اللفظ كان معلوما لهم وكذا صانع العالم كان معلوما
لهم بدليل قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله لكن لم يضعوه لله تعالى ولذلك قالوا وما
نعرف الا رحمان اليمامة حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن واما الثاني فهو كالويل
والسوء عند من جعلها اسما لها او للقرآن فانها ما كانت معلومة لهم على هذا الترتيب ولا القرآن ولا السوء ان
واما الثالث كلفظ الصلاة والصوم واما لهما فان هذه الالفاظ كانت معلومة لهم مستعملة عندهم
في معانيها اللغوية ومعانيها الشرعية ما كانت معلومة لهم واما الرابع فهو كلفظ الاب فانه قيل
ان هذه الكلمة لم تعرفها العرب ولذلك قال عمر رضي الله عنه لما تلا قوله تعالى فاكهة وابا تدارك هذه الفاكهة فما
الاب ومعناه كان معلوما لهم بدليل انه اسما اخر عندهم نحو العشب هذا كلام صفوة الدين اذا عرفت
الحقيقة الشرعية فنقول اما امكانها فقد نقل جماعة الاتفاق عليه وابو الحسين البصري الحاكي في المعتمد عن
قوم من المرجئة انهم نفوا الحقائق الشرعية قال وبعضهم علل ذلك بدليل على انهم احالوا ذلك واما وقوعها فقد ذهبت
المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء اليه مطلقا وقالوا انقل الشارع هذه الالفاظ من الصلاة والصيام وغيرها
عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها لهذه المعاني فليست حينئذ لغوية ولا مجازا عنها والمكرة الماضي
ابو بكر مطلقا وزعم ان لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعاء
والامساك لكن الشارع شرط في الاعتداد بها امورا اخر كالركوع والسجود والكف عن الكلام والنية
وهو منصف بوضع الشرع لا بتغيير الوضع وشدد النكير على مخالفيه وقال قد تبعهم شرذمة من الفقهاء
الجاهدين عن التحقيق وما راموا مرامهم بيد انهم زلوا عن سواء الطريق وذهب امام الحرمين والغزالي

والامام واتباعه منهم صاحب الكتاب الى التوقف لتعارض امارات الحقيقة والمجاز فيها كما في
اسماء العقود فيه دون ما ليس كذلك كان متوقفا عنها بالكلية وهذا معنى قول الصنف مجازا استعمله
استعمالا موضوعا ابتداء اي استعمل في المعنى اللغوي ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال
بل استعملت في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية من العلاقة فالصلاة مثلا لما كانت في اللغة
عبارة عن الدعاء جاز ان قال الشاعر

فقولي اقيمي وقد تيممت نحلا ... وصلي على جنبيك ان وجدت صلى

عليك مثل الذي صليت فاعتصمي ... فان في ذاك منا منظرا وسعا

كانت في المعنى اللغوي حسنا منها بالمعنى الشرعي لاشتمال ذلك الدعاء على اركان الصلاة على
المعنى الشرعي من باب تسمية الشيء باسم بعضه وهو مجاز لغوي اشتهر فصار بالاشتهار حقيقة شرعية
وكذلك الصوم فانه في اللغة الامساك قال الشاعر

خيل صيام وخيل غير صائمة ... تحت العجاج واخرى تعلك اللجما

وهي في الشرع اسم للامساك عن الطعام والشراب مع انضمام امور اخر اليه ولذا الحج فانه في اللغة
القصد قال الشاعر

واشهد من عوف حلولا كثيرة ... يحجون سب الزبرقان المزعفرا

قال ابن السكيت يقولون لكثرة الاختلاف اليه وهو في الشرع اسم للمناسك المعروفة ومن حملها
على القصد وكذلك سائر الاسماء الشرعية وذهب الآمدي الى التوقف في المسئلة فائدة
قال الشيخ ابو اسحق هذا اول مسئلة نشأت في الاعتزال وقالت المعتزلة بمنزلة بين المنزلتين اي جعلوا
الفسق منزلة متوسطة بين الكفر والايمان لما علموا ان الايمان في اللغة التصديق والفاسق موجد
مصدق فقالوا هذا حقيقة الايمان في اللغة ونقل الشرع الى من لم يرتكب شيئا من المعاصي ممن ارتكب
شيئا منها خرج عن الايمان ولم يبلغ الكفر فخالفهم الشيخ ابو اسحق ان الايمان مبقى على موضوعه في اللغة
وان الالفاظ التي ذكرناها من الصلاة والصيام والحج وغيرها ذلك منقولة قال وليس من ضرورة النقل ان يكون
في جميع الالفاظ وانما يكون على حسب ما تدعو اليه الدليل ورايت في كتاب تعظيم قدر الصلاة للامام
الجليل محمد بن نصر عن ابي عبيد انه استدل على ان الشارع نقل الايمان عن معناه اللغوي الى الشرعي بانه نقل الصلاة
والحج ونحوهما الى معان اخر قال فما زال الايمان هذا يدل على تخصيص محل الخلاف بالايمان وهو الذي وقع فيه
الخلاف الرابع في مبادئ الاعتزال قوله والا لم يكن عربيا استدل على ما اشار اليه بانه لو كانت تلك
الالفاظ موضوعات مبتدأة لم يكن عربيا والملازمة ظاهرة واذا كانت غير عربية لزم ان لا يكون القرآن
عربيا عربي لو قوعها فيه وذلك باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ونحو كقوله تعالى اعجمي وعربي

ذلك على انها عربية اعلى الصلاة والصيام والحج ونظائرها وهذا انما تنظر لانه لا سبيل الى ذلك بطريق اللغة
فقط وقد رد امام الحنفية على الشافعي ان جملة الشريعة مجموعة على الاركوع والسجود في الصلاة
ونحن ان ذكره ان المسمى للصلاة الدعاء الخشب وليس الامر كذلك ٥
قال ـــــ حمل المراد بعضه فان الحالة على الاقتران تحتمل قراءة البعض ولنا
معارض بما قال انه بعضه قيل ذلك الكلمات قلايل فلا تخرج عن كونه عربيا ولنا تخرجه والمانع ظاهر لنا
قيل يكفي في عربيتها اشتمالها في لغتهم ولنا تخصيص الالفاظ باللغات بحسب الدلالة قيل يتعرض المشكاة
والقسطاس والاستبرق والسجيل ولنا وضع العرب فيها واقوال لغة اخرى ٥ اعترضه العزالة على الدليل
الاول اورده في الكتابة بما وجه الاول لا يدل على ان القرآن كله عربي بل على ان بعضه عربي
لان القرآن يطلق على مجموعه وعلى كل جزء من اجزائه ويصدق صدق المتواطئ على جزئياته ويدل على هذا ان
الحالة على ان لا تقرأ القرآن بحتم بقراءة بعضه واجاب بان الاستدلال بما مر مصون الخلل وان دل
على ان المراد بالقرآن البعض فهو معارض بقولنا للآية والسورة بعض القرآن فانه لو اطلق القرآن على ذلك
حقيقة لم يكن لاد خال البعض معنى وايضا فبعض الشيء غير الشيء ولغاية عارضا نقضا وسلم ما
ذكرنا من الدليل واعلم ان ما ذكره المصنف من هذه الصورة تبع فيه الامام وليس كما ذكر اما الذي
نص عليه الشافعي رضي الله عنه في الام ونقله الرافعي عنه خلاف ذلك وقد رأيت نصه في الام في الكراس التاسع
في باب جامع التدبير قال رضي الله عنه ما نصه ولو قال لرجل لعبده متى متّ وأنت بمكة فأنت حر ومتى مت
وقد قرأت القرآن فلست حر فمات السيد والعبد بمكة وقد قرأ القرآن كله كان حرا وان مات قبل ان يقرأ القرآن
او مات ولم تقرأ القرآن كله لم يعتق هذا لفظه وقال الشيخ ابو حامد في التعليقة اذا قال لعبده اذا قرأت
القرآن فانت حر فقرأه الجنب والحائض وكذا قال المحاملي في التجريد هذا هو المذهب في المسئلة ولا يعرف
ما يخالفه الوجه الثاني انا لا نسلم انه ليس في مسمى تلك الالفاظ عربية عربية ان لا يكون القرآن عربيا
فان تلك كلمات قلايل فلا تخرج القرآن عن كونه عربيا كما ان الالفاظ العربية القليلة اذا وقعت في قصيدة
فارسية لا تخرجها عن كونها فارسية واجاب بانها تخرجه عن كونه عربيا والكلمات القلايل تخرج
القصيدة عن ان تكون فارسية والدليل على ذلك صحة الاستثناء اذ لك ان تقول القصيدة فارسية الا موضع
كذا منها الوجه الثالث انه لم يكفي في كون هذه الالفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة
وحينئذ فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن كونها عربية لك واجاب بان هذا المقدار
غير كاف في كونها عربية لان تخصيص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها على معانيها فان كانت دلالتها
من جهة لغة العرب كانت عربية والا فلا ولا سبيل ان يدعي ان تلك الالفاظ لا تدل على معانيها من تلك الجهة
واعلم ان المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات اللائقة على الوجه اللائق فان مقتضى النظم الطبيعي

تقديم هذا الثالث ثم الرابع ثم الثاني ثم الاول فقال لا نسلم انها غير عربية بل يكفي استعمالها عندهم
سلمنا لكن لا يخرج القرآن عن كونه عربيا لقلتها سلمنا ولكن لم لا يجوز ان يقال المراد من قوله قرآنا عربيا هو
البعض الوجه الرابع انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يستعمل القرآن على لفظ عجمي ولصح ذلك لكان
المشكاة فيه وهي عجمية وكذا القسطاس والاستبرق والسجيل فالمشكاة الكوة التي لا نافذ لها والقسطاس
بالرومية الميزان والاستبرق بالفارسية الديباج الغليظ والسجيل بالفارسية الحجر من الطين واجاب
بانا لا نسلم ان هذه الالفاظ غير عربية بل عائشة ان وضع العرب فيها واقوال لغة اخرى كالصابون والسوسن فان
اللغات فيها متقاربة فلعل ما عرفتم من هذا ان المصنف نحا ان المعرب لم يقع في القرآن وقد تبع
الامام في ذلك وهو الذي نص عليه الشافعي في كتاب الاقرب ونص عليه الشافعي رضي الله عنه في الرسالة في باب
البيان الخامس فقال ما نصه وقد تكلم في العلم من لو امسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الامساك اولى به
فقال منهم قايل ان في القرآن لغة ما اعجميا والقرآن دل على انه ليس من كتاب الله حتى اللسان العرب
ووجدنا ما قايل هذا القول ومن قبل ذلك منه تقليد الميت وتركا للمسئلة له عن حجته ومسئلة غيره ممن خالفه
وما التقليد فاغفل من اغفل منهم والله يغفر لنا ولهم هذا نصه ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه وقوعه
وهو الذي اختاره ابن الحاجب واستدل عليه باجماع النحاة على ان ابراهيم لا ينصرف للعلمية والعجمة وذلك لا يحسن
شيئا اذا كان محل الخلاف مقصورا على اسما الاعلام تاسع الدين الهندي وهو الذي يجب ان يكون
قال ـــــ وعورض بان الشارع اخترع معاني ولا بد لها من الفاظ فلنا في التحقيق ٥ قد
تقدم ما طعنت به المعتزلة في مقدمات الدليل الذي احتج به المصنف واجيبوا به وقد استقلوا الاول العلامة
برجحين احدهما وهو اجمالي ان الشارع اخترع معاني لم تكن متعلقة قبل الشرع بل حدثت بعلمها بعد وحي
او وضع لها اسم لانها من جملة المعاني التي تمس الحاجة الى التعبير عنها وهذه المعاني التي تطلق عليها كالصلاة
والحج لا مدخل للعرب في اطلاقها عليها اذ وضع الالفاظ مسبوق بتعقل المعاني وهم لم تعقلوها قبل الشرع
واحتطب لهم بما لا واجاب بانه ان عنيتم بقولكم ما تعقلوها ولا خطت لهم لام حيث المجموع وبالجملة
حيث الجزء فممنوع فانهم تعقلوها من حيث الجزء كما في الصلاة وان عنيتم انه لم يخط لهم من حيث المجموع مسلم
ولكن لا نسلم انه لا مدخل للعرب حينئذ فيها فانه يكون من باب اطلاق الجزء على الكل وهو احد انواع المجاز
والتحور كاف هنا لحصول المقصود الذي هو الانهاء به ٥
قال ـــــ وبان الايمان لغة هو التصديق وفي الشرع فعل الواجبات لانه الاسلام والاسلام
يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولم يخرج شيئا الخوض المسلم من الموامن
وقد قال تعالى ان الدين عند الله الاسلام والدين في قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والدين فعل الواجبات لانه
تعالى وذلك دين الامة فلنا في الشرع تصديق خاص وهو غير الاسلام والدين فانهما الانقياد والعمل الظاهر ولهذا

قال تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وانما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بحسب اللغة
شرط صحة الاسلام ٥ الوجه الثاني من وجهي المعارضة وهو تفصيلي وتقرير ان الايمان في اللغة
هو التصديق وفي الشرع مثل الواجبات فيكون للحقيقة الشرعية بعض ما تحقيق مستتاة فاسقة وهو
المدعى اما المقدمة الاولى فالنقل عن ائمة اللغة ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا واما
الثانية فلان الايمان هو الاسلام والاسلام هو الدين والدين هو مثل الواجبات فالايمان مثل الواجبات
انما قلنا ان الايمان هو الاسلام لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لم يكن مقبولا من متبعيه لقوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والثاني انه تعالى استثنى بعض المسلمين من المؤمنين في
قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد لما صح
الاستثناء لان الاستثناء اخراج بعض الاول فان قلت لا نسلم ان الاستثناء وليس هنا الا لفظة غير وهي
ظاهرة في الوصفية قلت هي هنا بمعنى الا لانها لو كانت على ظاهرها لكان التقدير فما وجدنا
فيها المغايرة لبيت المؤمنين فيكون المعنى اذ ذاك ليست الكفار وهو باطل لانه قد وجد فيها سوى هم
فتقدر انه استثناء مفرغ فيحتاج الى تقدير شيء عام منفي يكون هو المستثنى منه ولا بد من تقييد
ذلك العام بكونه من المؤمنين لانهم انما يكونون كذلك فيكون تقدير الاية فما الله اعلم
فما وجدنا فيها احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين اي منهم ويكون قد ارتفع الظاهر موقع المضمر
وانما قلنا ان الاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وانما قلنا الدين فعل
الواجبات لقوله سبحانه وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا
الزكاة وذلك دين القيمة اي دين الملة المستقيمة وقوله وذلك عائد الى جميع ما تقدم ذكره فوجب ان
يكون الكل مسمى بالدين فقوله قلنا في الشرع الى آخره هذا هو الجواب عن هذا الوجه الثاني وتقرير
ان يقال لا نسلم ان الايمان في الشرع هو الاسلام وانما الايمان في الشرع عبارة عن تصديق خاص وهو تصديق
الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به بالضرورة وهو بهذا الاعتبار غير الاسلام وغير الدين
فانهما في اللغة الانقياد وفي الشرع العمل الظاهر وهذا هو المحقق في انفصال الاسلام عن الايمان
وان كان كل منهما شرطا في الاعتبار بالاخر فان الاسلام عبارة عن اللفظ ولا اعتبار به ما لم يواطئه
القلب بالاعتقاد والايمان عبارة عن التصديق بالقلب ولا يلغى ما لم يتلفظ بالشهادتين اذا امكنه ذلك
ويدل على انفصال الاسلام عن الايمان صريح قوله تعالى في حق المنافقين قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
اي والله اعلم ان الذي وقع منكم ليس بايمان حتى تقولوا نحن مؤمنون وانما هو اسلام لانه فعل ظاهر من غير تصديق
بالقلب فكلفوا ان تقولوا اسلمنا لانه هو الذي وقع منكم فان قلت هل وقع من المنافقين اسلام قلت
وقع منهم الاسلام باللسان الذي هو غير معتبر شرعا ونحو ان يقال لم يقع منهم اسلام ويجعل تصديق القلب

وكما في الاسلام شرعا لا شرطا ولكن لعضد الاول يقول تعالى قولوا لكن قولوا اسلمنا فهو اما جاز
الاستثناء وحواد عن قولهم لو عنا ان الايمان الاسلام لم يجز استثناء المسلم من المؤمن ووجهه ان يقال
استثنى منه لا يدل على انه هو وانما يدل على انه يصدق عليه كقول القائل ملكت الحيوان الا الفرس
فالحيوان عند الفرس لا نعم ولا اعم من حيث هو مغاير للاخص ومع ذلك فقد استثنى منه لصدق الحيوان
واذا عرفت هذا فالصدق حاصل في المؤمن مع المسلم لان شرط صحة الاسلام الذي هو العمل الظاهر وجود
الايمان الذي هو التصديق وهذا مشوغ لاستثناء المسلم من المؤمن لانه كلما صدق المسلم صدق المؤمن
لكونه شرطه ولا ينعكس دليل من كان مؤمنا ما ركا للافعال الظاهرة فصح الاستثناء ثابته لصدق المؤمن
على المسلم ولا يلزم من كون المسلم مؤمنا ان يكون الاسلام هو الايمان فان الكاتب ضاحك والكاتبة غير
الضحك والنزاع انما هو في الاسلام مع الايمان لا في المسلم مع المؤمن ولقائل ان يقول الايمان
على هذا التقرير شرط صحة الاسلام والاعتداد به لا شرط وجود الاسلام فلا يلزم ان ينفي الاسلام بانتفاء
الايمان اذا ان يجعلوا الايمان شرطا في صدق الاسلام لا في صحته او ركنا في الاسلام وعاد اللزوم على حتى
منهما وقد نجز القول في المسئلة ولم يذكر المصنف متمسك القاضي اي بكر ومن تمسكاته ان القرآن
مشتمل على هذه الالفاظ فلو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية لفقدان وضع العرب اياها لهذه
المعاني فيلزم خروج القرآن عن كونه عربيا بكليته وقد قدرتم بطلانه وجواب هذا يعلم مما
سبق ومنها انه لو كانت حقائق شرعية لنقلها الشارع قبل تكلفنا بها والا يلزم ان تكون كلفنا
بما لا نفهمه ولا آحاد تدل على وقوع ذلك فضلا عن التواتر واجيب عن هذا بانه لا يلزم من تفهيم
الشارع ان ينقل شواذ الآحاد كوان حصول التفهيم بالقرائن والله اعلم وقد علمت مما سبق ان
الايمان في الاصطلاح عبارة عن تصديق الرسول بكل ما جاء به وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن رضوان الله عليه
وقال اكثر السلف عليه بعض المعتزلة والحق ان التصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل الاركان
وفيه مذاهب اخر لكنه ليس هذا محلها وزاد السهيلي النون من الايمان التصديق من وجهين
قررهما احدهما ان التصديق لا بد وان يكون في مقابلة خبر صادق وقد يكون عن نظر وفكر فاذا نظرت
في الصنعة وعرفتها الصانع آمنت به ولم يكن به مصدقا بخبر اذ لا خبر هناك فاذا جاءها الخبر بما امنت
به واقررت به صدقت الخبر ونحن نقول في جواب هذا ان الصنعة لما عرفتها الصانع كانت بمجرده بلسان
الحال اعلم بكون الصدق الا في مقابلة خبر واقع بلسان الحال فان قال التصديق لا يكون الا في مقابلة خبر
بلسان المقال سلمنا ان لك هذا التقييد الثاني ان التصديق قد يكون لقلب وانت سمعنا لك تقول
سمعنا الحديث فصدقته فالايمان لا بد من اجتماع اللفظ مع العقد لغة وشرعا لتعدية الباء كما مر وذلك
ونحن نجيب عن هذا بان اللفظ شرط في صحة الايمان لا ركن منه كما علمت فيما تقدم ودل عليه مع قوله تعالى

ثم لم يفهموا ولكن قولنا استقرينا اجماع الامة على ان من عذر فالله تعالى يعفو عنه وعجز عن الضبط بالشهادتين كان
مؤمنا فائدا وبالله التوفيق ٥

قال ـــــ فروع الاول النقل خلاف الاصل اذا الاصل بقاء الاول ولانه متوقف على الاول
ويستحيل وضع يكون مرجوحا ٥ هذه مسايل معتزلية على قواعد النقل الاول انه على خلاف
الاصل بمعنى اذا دار اللفظ بين احتماله النقل واحتماله عدمه كان احتماله عدمه ارجح لوجهين احدهما
ان الاصل في الوضع الاول المنقول عنه البقاء اذ الاصل بقاء ما كان على ما كان والثاني ان النقل متوقف
على تلك اشياء الوضع الاصلي ثم يستحيل ثم وضع ثان وعدم النقل متوقف الا على وضع واحد وما كان
متوقفا على امور كان مرجوحا بالنسبة الى المتوقف على امر واحد ٥

قال ـــــ الثاني الاسماء الشرعية موجودة المواطبة كالحج والمستركة كالصلاة الصادقة
على ذات الاركان وصلاة الصلب والجنازة والمعتزلة سموا اسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق ٥
هذا فرع في ان الشارع هل نقل الاسماء والافعال والحروف ام نقل البعض دون البعض منقول
اما الاسماء فقد وجد النقل فيها وقد قدمنا انقسامها الى متباينة ومترادفة ومتواطية ومشتركة
ومشكلة فلنتكلم في واحد واحد اما المتباينة فقد وجدت كالصوم والصلاة واهل الكتاب ذكر هذا
القسم لوضوحه واما المترادفة وقد اهمل ذكرها الصفال الامام الاطهر انها لم توجد لانها بانيت
على خلاف الاصل فتتقدر بقدر الحاجة وتابعه صاحب التحصيل وقال صفي الدين الهندي الاظهر انها وجدت وهذا
هو الصحيح لوجدان الواضع والغرض وهما متادفان عند الشافعي رضي الله عنه والامام يوافق على ذلك
والانكاح والتزويج عند الشافعي ايضا وامثل لها المصنف بالحج فانه
يطلق على الافراد والتمتع والقران وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية وهي الاحرام والطواف والوقوف
والسعي واما المشتركة فاختلفوا في وقوعها وحرم المصنف وقوعها قال الامام وهو الحق
لان لفظ الصلاة مستعمل في معاني شرعية لا يجمعها جامع لان لفظها يتناول ما لا قراءة فيها كصلاة الاخرس
وما لا سجود فيه ولا ركوع كصلاة الخائف وما لا قيام فيه كصلاة القاعد والصلاة ايما على ما هما عليه
رضي الله عنه وهي التي عبر عنها في الكتاب بصلاة المصلوب فانه استثنى من ذلك فيها وليس بين هذه الاشياء
قدر مشترك هذا كلام الامام قال الهندي وهو ضعيف لان كون الفعل واقعا بالبعض والمحل قد يشترك
بين تلك المحلوات فلم لا يجوز ان يكون مدلولها قال والاقرب انها غير متواطية بالنسبة الى الكل اذ
التواطؤ خير من الاشتراك ثم ذكر الهندي ان الاشبه وقوع المشتركة ومثل لها باطلاق الطهور على
الماء والتراب وعلى ما يدفع به فان ذلك ليس باشتراك معنوي اذ ليس بينها معنى مشترك يصلح ان يكون
مدلولا للفظ ولقائل ان يقول لم انصت بالتحلل والبعض في الصلاة قد اشتركا ولم يكتف باشتراك

الماء والتراب وآلة الدباغ في ازالة النجاسة قدرا مشتركا وامسا المشكلة فالطاهر وقوعها
اصالة وقد اهملها صاحب الكتاب وهي كالفاسق للشبه الى من فعل الكبيرة الواحدة ومن فعل الكبائر العديدة
فان سماه له للثاني بطريق اولى قوله وقالت المعتزلة اي ان المعتزلة لما اثبتوا الحقايق الشرعية قسموها
الى اسماء الافعال واسماء الذوات المستفيدة من تلك الافعال كالاول كالصوم والصلاة والثاني كاسم الفاعل
مثل زيد مؤمن واسم المفعول نحو زيد مغفور له وافعال التفضيل نحو افضل من عمرو وسموا هذا القسم
بالدينية تعرفة بينه وبين الاول وان الشرك الكل عندهم في كونه شرعيا هكذا نقل الامام وتبعه صاحب
الكتاب وفيه نظر فان المنقول عن المعتزلة ان الدينية هي الاسماء المنقولة شرعا الى اصل الدين كالايمان والكفر
واما الشرعية فكالصلاة والصوم لكن اعتراهم طائفة منهم القاضي وامام الحرمين والغزالي فقالوا امام الحرمين
قالت المعتزلة الالفاظ تنقسم الى ثلاثة اقسام احدها الفاظ دينية وهي الايمان والكفر والفسق فهي
عندهم منقولة الى قضايا في الدين فالايمان في اللسان التصديق والكفر ضده والفسق الخروج
وهذا الذي ذكروه على قواعدهم فان من ترك الكذب ليس مؤمنا ساترا للشر كافرا اصاغرا عاصيا فاسقا والقسم
الثاني الفاظ لغوية وهي الغالبة على قوانين اللسان والقسم الثالث الفاظ شرعية وهي الصلاة
والصوم واخواتها فهي مستعملة في فروع الشرع هذا لفظه في البرهان وهو الذي ذكر في كتاب التلخيص الذي
اخص من التقريب والارشاد للقاضي وكذلك اورده الغزالي وهذا هو التحقيق في نقل مذهب القوم ٥

قال ـــــ والحرف لم يوجد والفعل وجد بالتبع ٥ تقدم الكلام في الاسم واما الحرف فلم يوجد
فاستدل عليه الامام بالاستقراء واما الفعل فلم يوجد بطريق الاصالة للاستقراء ووجد بطريق التبعية لان الفعل
صنعة تدل على صدور المصدر من الفاعل فالمصدر ان كان شرعيا كالصلاة كان الفعل ايضا كذلك كالصلى وان
كان لغويا كان مثله فكون الفعل شرعيا امر حاصل بالعرض لا بالاصالة ولا يطرق التبعية والحرف مشاوك
للفعل فان تعلق معاني الحروف من المعاني اللغوية الى المعاني الشرعية مستلزم لنقلها ايضا
فلا فرق بين ذلك بين الفعل والحرف كما في انواع المجاز فا ـــــ ل قد تقرر ان الالفاظ المستعملة
من الشارع اما الاسماء وهي على قسمين منها ما وضعه بازاء الماهيات كعلية وذلك معروف كالصلاة وامثالها
ومنها الاسماء المتصلة بالافعال وستذكرها ان شاء الله مع الفعل واما الفعل والحرف فقد علمت ان التحقيق فيهما
انهما مشتوكان والفعل مقسم الى ماض وامر ومضارع والاسماء المتصلة بالافعال ثمانية المصدر واسم الفاعل
واسم المفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل واسم الزمان واسم المكان واسم الآلة اما الفعل المضارع
فلم يستعمل في الشرعية في شيء اصلا الا لفظ اشهد في الشهادة فانها تعينت علما لترتب حكم الاسلام
شواهدنا انه متى ورد شهادة او فيه شاهدان ويحرم في اليمين بالله اشهد ولا يعقد به ولا يدخل له في الانشاءات
واما الفعل الماضي فمعلوم في الانشاءات خلا الشهادة واللعان فمن الانشاءات التي نقل فيها العقود كلها والطلاق

واما فعل الامر فهو مسئلة الاجابة والاستيجاب في العقود والطلاق وفي الوكالة لو اتى بصيغة امر نحو
بع واشتر قال بعض اصحابنا هنا لا يشترط القبول بخلافه اذا اتى بصيغة عقد نحو وكلتك والصحيح انه فرق
وفعل الامر يعمل في كل موضع يعمل فيه الفعل الماضي على الصحيح واما اسم الفاعل فهو في الطلاق نحو
طالق ويعمل به في الضمان واما اسم المفعول يستعمل في الطلاق والعتق والوكالة ويقرب من هذا
انت حرام واشتهر على كظهر امي واما المصدر فقد استعمل في الطلاق في قوله انت الطلاق وهل
هو صريح او كناية فيه خلاف ولا بعد جريان مثل ذلك في العتق والظهار في هذا الفصل طويل ولعلنا
نستوعبه في كتابنا الاشباه والنظائر فان الشيخ صدر الدين ابن الرحل رحمه الله ذكر هذا في كتابه
الاشباه والنظائر وكتابنا كالمهذب لكتابه انشاء الله تعالى ٥

قال الثالث صيغ العقود كبعت اشتريت اذا كان اخبارا ان كان ماضيا او حالا لم ينعقد
والا لم ينفع وانضاف ان كذبت لم يعتبر وان صدقت قصدها اما بها فيدور ارادتها هو هل انعقادا
وانضاف وقال للرجعية طلقتك لم يقع كالو نوى الاخبار ٥ صيغ العقود والفسوخ مثل بعت
واشتريت وتزوجت وطلقت وفسخت ونحو ذلك لا مزية في انها اخبارات عن امور واقعة في الزمن
الماضي وقد تستعمل في الشرع انشاء كالوصدر البيع من انسان ثم قال بعت منك هذا الاخبار عما
صدر منه في الزمن الماضي اما اذا استعملت هذه الالفاظ لاحداث احكام لم تكن قبلها فهل هي اخبارات
باقية على وضعها اللغوي لم انشآت نقلها الشارع الى الانشاء لمناسبة مخصوصة ذهب الاكثرون
الى الثاني وهو ما قطع به الصنف قلت الخفية انها اخبارات عن ثبوت الاحكام فمعنى قولك
بعت الاخبار عما في ملكك فان اصل البيع هو الرضى وقد وضعت لفظة بعت للدلالة على الرضى فكانه
اخبر بها عما في ضميره فعند وجودها قيل اللفظ للضرورة وعناية ذلك ان يكون مجازا وهو اول
من نقل هذا الخبر منهم فاعتمده واستدل الاصحاب على كونه انشاء بدليل احدها
ان اللفظ لو كان اخبارا لكان اما عن ماض او حال او مستقبل والاول باطل لانه لا يعقل الطلاق
المعلق لان التعليق توقف وجود شيء على شيء آخر والماضي والحال يوجدان قبله لكن اللازم منتف
لقبوله التعليق اجماعا وان كان عن مستقبل لم يقع لان قوله طلقتك اذن بمنزلة قوله سأطلقك
والطلاق لا يقع بذلك وبانهما لو كانا هذه الصيغ اخبارات لكانت اما كاذبة او صادقة فان كانت
كاذبة فلا اعتبار بها وان كانت صادقة فصدقها اما ان يحصل بنفسها اي بتوقف حصوله على حصول الصيغة
او يحصل بغيرها ان كان الاول لم لا يكون اخبارا صادقا وهو يقتضي توقف على وجود المخبر عنه
وهو وقوع البيع فلو توقف المخبر عنه وهو الوقوع على المخبر وهو بعينه لزم الدور وان كان الثاني
وهو ان يحصل الصدق بغيرها هو باطل بالاجماع منا ومنهم على عدم الوقوع عند هذه الصيغة وبانها

ان لو وقع فوقوعه في احد قسمي الترديد اما ان يكون اخبارا عما مضى لم يقع قطعا فان لم ينو شيأ او
نوى الانشاء وقع بالاتفاق فلو كان اخبارا لم يقع كما لو نوى به الاخبار قال يلزم ان احدهما
قال الغزالي في الفروق الانشاء منقسم الى متفق عليه ومختلف فيه والمجمع عليه اربعة اقسام الاول
نحو قولنا اقسم بالله لافعلن كذا ونحوه فان مقتضى هذه الصيغة انه اخبر بالفعل المضارع سكون منه
قسم في المستقبل فكان ينبغي ان لا تلزمه كفارة بهذا القول لانه لم يحلف على فعل القسم لان القائل
شأعطيك درهما لكن لما وقع الاتفاق على انه بهذا اللفظ اقسم وان موجب القسم بلزمه دل
ذلك على انه انشأ به القسم لانه اخبر عن وقوعه في المستقبل وهذا امر اتفق عليه في الجاهلية
والاسلام فدل ذلك على ان الاصل في الصيغ التصديق والتكذيب ولا يدخله شيء من لوازم الخبر قال ولذلك يقول فيه من
احاط به من فضلاء النحاة القسم جملة انشائية فولد بها جملة خبرية الثاني الامر والنهي الثالث
الترجي والتمني والعرض مثل الا تنزل عندنا فتصيب خيرا والتحضيض وصيغه اربع هلا والا ولولا
ولولا الرابع النداء نحو يا زيد اختلف النحاة فيه هل فيه فعل مضمر تقديره انادي زيدا او الحرف وحده
مفيد للنداء ملت وقد خطأ الامام في التفسير الكبير هنا وأيد البقية من مفسري قولنا يا زيد بانا دي زيدا من
وجوه منها ان انادي زيدا خبر يحتمل التصديق والتكذيب ويا زيد لا يحتملهما ومنها ان قولنا يا زيد
يقتضي صيرورة زيد مخاطبا منادى في الحال بخلاف انادي زيدا ومنها ان يا زيد يقتضي صيرورة
زيد مخاطبا بهذا الخطاب بخلاف انادي زيدا فانه لا يمتنع ان يخبر انسانا آخر بانادي زيدا ومنها
ان انادي زيدا اخبار عن النداء والنداء هو قولنا يا زيد فالنداء غير المخبر عنه ودليل
الاصل حاصل هذه الاوجه يرجع الى ان يا زيد انشاء وقولنا انادي زيدا خبر وحيث يمتنع ان قولنا انادي
زيدا الذي هو معنى يا زيد خبر وانما هو انشاء نعم الخبر انادي زيدا الذي ليس هو هذا المعنى قال
الغزالي واما المختلف فيه هل هو انشاء او خبر فهو صيغ العقود كما تقدم الثاني
التفرقة بين الانشاء والاخبار وجوها احدها ان الخبر يقبل التصديق والتكذيب ولا كذلك الانشاء والثاني
ان الخبر يتبع لثبوت مخبره في زمانه كيفما كان ماضيا او حالا او مستقبلا والانشاء متبوع لمتعلقه
فيترتب بعده والثالث ان الانشاء سبب لثبوت متعلقه الذي هو مسببه عقيبا حرفا او مع
آخر حرف الا ان يمنع مانع وليس الخبر سببا ولا متعلقا بخبره وانما هو مظهر محض خاتمة
قال الغزالي في الفروق ما سوهم انه انشاء وليس له كالطهارة في قول القابل لامرأته انت علي كظهر امي يعتقد
الفقهاء انه انشاء للظهار كقوله انت طالق وان الناس متواطئون على الانشاء قال وليس كذلك بل الطالق للدلالة على انه اخبر
واستدل لقوله تعالى والذين يظهرون منكم من نسائهم ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللاتي ولدنهم وانهم
ليقولون منكرا من القول وزورا فكذبهم الله تعالى في جملة مواطن بقوله ما هن امهاتهم وان قولهم منكر وانه زور والانشاء

لا يحسنه العقلاء فكيف يقدم عليه الحكيم العليم وأما استبعاد الخصم له بأنه
كذب وإنما يكون الكذب في الأخبار ورد على نفسه الطلاق اللازمة حيث كان انشاء مع كونه محرما
فجوابه بأن الحكم انما هو الجمع بين الطلقات الثلاث لا لفظ الطلاق وامر الطلاق فاحاله والذي
تقوله في ذلك ان قول القايل استعلى لكظهر ابي يحتمل ان يريد به اخبر المجلس ويحتمل ان يريد به لمنه
بجعلها كذلك والظاهر ان المراد الثاني وهو الانشاء ولكن الشرع الغى حكمه ولما الغاه وكان مقصود
الناطق بحقيق معناه الحقيقي سماه الشرع زورا ومناطير هذا من بعض الوجوه قوله ان على حرام
فصدره انشاء التحريم الشرع لم يرتب مقتضاه من الحرمة مطلقا بل الانشاء لم يرتب الشرع عليهما
مقتضاهما الذي قصده المتكلم بل جعل المرتب على الاول انه ان عاد وجب الكفارة وحرم الوطء
حتى يكفر والمرتب على الثاني حكم اليمين من التكفير وغير هذين الانشاءين من الطلاق والبيع والنكاح
ونحو ذلك اذا انشاه المكلف رتب الشرع عليه المقتضى الذي اقتضاه كلام المكلف فصار الانشاءات
على ضربين احدهما ما اعتبره الشرع وادن فيه فينفذ كما اراده المنشئ ويترتب عليه حكمه والثاني
ما لم يأذن فيه الشرع ولم يعتبره ولكن رتب عليه حكما آخر وهو الظهار واليمين والتحريم قال الرازي
رضي الله عنه وينبغي ان يسمى هذا الانشاء الثاني باطلا واما الانشاء الاول فاما ان يقع بشروطه
الشرعية فصحيح والا فهو باطل او فاسد والباطل لا يترتب عليه اثر اصلا بخلاف الباطل فان القسم
الثاني وهو الظهار واليمين حيث يترتب عليهما حكم شرعي لان الطلاق فيهما انما الغى الشارع اثرها
لا لفوات شرط او وجود مفسد الطلاق في البيع والنكاح وغيرهما اما لفوات شرط او لوجود مفسد
قال الثانية المجاز اما في المفرد مثل الاسد للشجاع او المركب مثل اشاب الصغير
وافنى الكبير كرا العداة ومر العشي او منهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك ٥ لما سماه القول في
الحقيقة شرع في المجاز والشرح ان المجاز اما ان يقع في مفرد اي الفاظ فقط او في تركيبها فقط
او منهما جميعا والاول كاطلاق الاسد على الشجاع والثاني كقوله تعالى واذا تليت عليهم اياته
زادتهم ايمانا وبه ايهن اضللن كثيرا من الناس واحترز بالمركب عما اذا قصد بالمفرد التركيب
المركب الاسنادي والعقلي ومثل له في الكتاب بقوله الشاعر

اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي

فان مفردات هذا النوع من المجاز كلها مستعملة في موضوعاتها وانما المجاز في اسناد بعضها
الى بعض وذلك الحكم عقلي الا ترى ان اشاب والصغير مستعملان في موضوعيهما وكذلك الكافي والكبير لكن اسناد
اشاب والصغير الى كر الغداة ومر العشي هو الذي وقع فيه التجوز لكونهما مسندين الى الله تعالى في نفس
الامر ومثله انبت الربيع البقل والضابط فيه انك متى نسبت الى الشيء ما ينسب اليه لذاته لضرب من الملابسة

من الملابسات وان ذلك مجاز والمركب هو هذا القدر المعتبر وانما توسع العقلاء في ذلك
لشرعه لغرض الملابسة بالوجه الذي عنده مناسب الترغيب اليه فحقيقة ولهذا احتيج الى هذا
النوع تارة لتعذر الحقيقة بالعجز عن الالفاظ التي يذكر بها المسمى التي توضع حقيقة او ان يكون ما الحاجة داعية الى ان المتكلم
في الكتاب للصفات العنيدي وهو مقام فرق في مقدمته التي هذا البيت منها ما يدل على ذلك وهذا البعيد يفصل
عنده الكلام ايضا الا ان الكاذب لم يستند الى ما استند اليه لمناسبة ذلك الاسناد اسنادا اخر الذي هو
اصلي لها ملابسة اصلية عنده او وان لم يكن كذلك الا انه لم يلاحظ الملابسة فقد يكون ما بالمحض الشيء
باثره بان يوجد الاثر عند وجوده ويتقدم عنده عدمه وهو طرد صادر عنه لكن الله تعالى اجرى العادة بان
يوجد عند وجوده ويعدمه عند عدمه كنبات البقل مع الربيع او بان يوجد عند وجوده وان لم يتقدم عند عدمه
كالهلاك مع كل السم في قولهم اصله السم او بان يكون الشيء سببا للسبب كقولهم كسا الخليفة الكعبة وما اشبه
ذلك وقد ذهب ابن الحاجب الى انكار المجاز في التركيب وهو شاذ والثالث وهو ان يقع المجاز فيهما جميعا
كقول القايل لمن سترته وريته احياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل الاحياء في السرور والاكتحال في الرؤية
وذلك مجاز ثم اسند الاحياء الى الاكتحال مع ان المحيي هو الله تعالى هذا شرح ما في الكتاب ولكن هنا سؤالان
احدهما على التمثيل بالمثال الذي ذكره بمرضه انه انما يصلح مثالا للقسم الثالث المراد بالصغير من تقدم
له الصغر وثانيهما ان هذا التقسيم انما يصح عند من يقول ان المركبات موضوعة وقد اطرب راي
المصنف في ذلك في هذا الكتاب وما لهما وبعيين بالمركب فان الصواب التعبير بالتركيب ذلك لانك اذا قلت
علك المسند مسندا ان الشجاع مرض مرضا شديدا فهذا مجاز واقع في المركب لا في التشبيه وليس هذا هو المراد
بل كل مجاز في غير التشبيه فهو في مركبه فالاسناد مع قولك رايت الاسد مركب اتمام غير
اليه وهذا المراد اذا اتضح على التعبير بالمركب لدخوله فيه فورد على التعبير بالمفرد لخروجه عنه ٥
قال ومنعه ابن داود في القرآن والحديث لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض
قال فيه الباس مع قوله تعالى انه يتحوز فلا يحال انه متجوز فلما لعدم الاذن او لايهامه الانشاء فعما
كان ينبغي ٥ احلفنا فلا العلم من وقوع المجاز في اللغة على مذاهب احدها وهو المنسوب الى الاستاذ
ابي اسحق الاسفرائيني المنع مطلقا قال امام الحرمين في المخض الذي اختصر من التقريب والارشاد للقاضي
والظاهر من الاستاذ انه لا يمنع عنه ومما علمته من خط ابن الصلاح ان ابا القاسم ابن كج حكى عن ابي علي الفارسي انكار
المجاز كما هو المحكي عن الاستاذ والثاني انه غير واقع في القرآن وواقع في غيره واليه ذهب بعض اصحاب ابي
حنيفة منهم الرازي وحكى عن بعض المالكية واما ابو بكر بن داود الاصفهاني الظاهري فالمشهور عنه انه
منع وقوعه في القرآن خاصة كما هو راي هو او حكى عنه الامام وشيعه منهم المصنف اختيارا المنع في القرآن
والحديث وعلى هذا في المسئلة اقوال اربعة المنع مطلقا المنع في القرآن والحديث دون ما

عد اضمار السوابق اذ وقع مطلقا في القرآن الحديث وغيرهما وعليه جماهير العلماء سلفا وخلفا والمصنف
استدل على وقوعه في القرآن بقوله تعالى واسأل القرية ووقع المجاز في مواضع عديدة من
الكتاب العزيز وصنف شيخ الاسلام عنا الدين ابن عبد السلام في ذلك مصنفا حافلا والمعنى المصنف ذكر
قوله بقال جيد ارادة ان يتصفه ووجه الجيد ان الارادة هي الميل مع الشعور بها وهي مستلزمة في الجدار الكون
جدارا وقد اضافها اليه فاراد ذلك الجدار على الوقوع وهو مجاز فان سلمت لا يسلم امتناع قيام
الارادة بالجدار لقدرة الله تعالى على خلق العلم والقدرة فيه قلت هذا امر يخرق العادات المعي لا تكون
الا فيما من النوع لقصد التحدي لا في غير ذلك الوقت وهذا لم يكن للتحدي كما في شرح
اللمع واستدل ابو العباس ابن سريج على ابي بكر بن داود بقوله تعالى لهدمت صوامع وبيع وصلوات
قال الصلوات لا تهدم وانما اراد به مواضع الصلوات فعبر بالصلوات عنها على سبيل المجاز فحذف المضاف
واقام المضاف اليه مقامه قال فلم يكن له عنه جواب ومن انصف من نفسه ونفى العصبية عن كلامه اقر
بان القرآن مشحون بالمجاز وكيف لا وهو من تتابع الفصاحة وبدايع كلمات العرب ولا يخلوا القرآن عن ذلك
وقد قال القاضي في مختصر التقريب يلزم من اثبات المجاز في اللغة اثباته في القرآن واحتج
ابن داود رحمه الله على مذهبه بوجهين احدهما ان المجاز لا يدل بحرف لعدم وضعه له ملخوذ
في القرآن لا دي الى الالباس وهو لا يقع من الله تعالى واجاب في الكلام ان الالباس يسفى مع القرينة فان
قلت اذا كان مع القرينة فيه تطويل قلت المطول لا ينفي الا كونه على خلاف الاصل ويخرج
مقدرون ملكا نعم لقائل ان يقول هذا الجواب يقتضي ان المجاز لا يقع في القرآن الا مع القرينة وبانهما
انه لو جاز وقوع المجاز في القرآن بحيث لا يطلق على الله انه متجوز لان التجوز من سكلم بالمجاز واجاب
بوجهين احدهما ان اسماء الله تعالى توقيفية عندنا فلا يجوز اطلاقها من غير ورود الاذن وهذا لم يرد به اذن فلا
نطلقه عليه قلت كل سلمنا ان اسماءه تعالى دايرة مع المعنى لكن شرطه ان لا يوهم نقصا وما نحن فيه يوهم
النقص لان التجوز يوهم تعاطي ما لا ينبغي لانه مشتق من الجواز وهو التعدي واما من انكر المجاز في
اللغة مطلقا فليس مراده ان العرب لم تطلق مثل قولك للشجاع انه اسد نار في المكاثرة وعناد ولكن
هو كما بتين امرين احدهما ان يدعي ان جميع الالفاظ حقائق ولم يكتفي في كونها حقايق بالاستعمال في جميعها
وهذا مسلم ويرجع النحث لفظيا فانه حينئذ يطلق الحقيقة على المستعمل وان لم يكن باصل الوضع ويخرج
تطبيق ذلك وان اراد ذلك استووا الكل في اصل الوضع قال القاضي في مختصر التقريب هذه مراغم الحقايق
فانا نعلم ان العرب ما وضعت اسم الجدار للبليد ولو قبل البليد حمار على الحقيقة كالدابة المعهودة وان
تناول الاسم لهما متشابها وفي الوضع هذا دنو من حد الضرورة قال وكذلك من زعم ان الجدار له
ارادة حقيقة ثم كما يقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض عند ذلك من مستشنع الكلام ٥ ح

قال الله تعالى شرط المجاز العلاقة المعتبرة نوعها نحو السببية العالية مثل تمثل الوادي
والصورية لتسمية اليد قدرة والفاعلية مثل نزل السحاب بالغاية لتسمية العنب خمرا ٥ لا يجوز
لفظ الحقيقة الى المجاز من علاقة منها لا لتفي بحد الاشتراك ولزم ما لزم المتولد والاجاز اطلاق اسم
كل شيء على كل ما عداه لعلاقة ما من شتى الاوصاف وكل ما عداه في لزم ما لزم المتولد لا نه من المناسبة والمشاركة ولم
خاص وهل يلغى بحرد تلك العلاقة في النحو ام لا بد من اعتبار العرب اياه يستعملها فيه اختلفوا فيه على قسمين
اختار الامام والمصنف انه لا بد من ذلك وهذا ما اشار اليه بقوله المعتبر نوعها وصحح ان الجاحظ لم يشترط واكثر
انما هو في الانواع لا في جزئيات النوع الواحد وان اهمه كلام بعضهم كالفاعل بالاشتراط يقول لا بد وان
نحوز العرب بالسبب عن المسبب مثلا وضعه يقول يكفي وجود العلاقة وهذا معنى قول المصنف نوعها
ومما نبه عليه قبل الخوض في تعاديها انا اذا اوردنا امثلة الجهة من جهات النحوز فلسنا قاصرين عليه بانه
لا يشتمل على جهة اخرى من جهات التجوز بل نجوز فيه اجتماع جهتين وملته بل انهم من قولنا مثال الجهة الفلانية كذا
الاختصاص تلك الجهة بل شرطه ان يشتمل على تلك الجهة مع قطع النظر عن غيرها من الجهات وان كان مشتملا
على جهة اخرى فانما نبه عليها لانا نذكر لها مثالا آخر الجهة الاولى السببية وهي اطلاق اسم السبب
على المسبب وان شئت قلت اسم العلة على المعلول وهي اربعة اقسام قابلية وفاعلية وغائية وصورية
وعنصر او صوريه وفاعليه وغائيه واعلم ان كل متلوين في الوجود لا بد له من هذه الاسباب الاربعة
نحو السرير مادته الخشب والحديد وفاعله النجار وصورته الاستطاح وغائته الاضطجاع عليه فسميت البلاية
الاول اسبابا لتأثيرها في الاضطجاع فلولا الخشب والحديد ما تماسك ولولا الفاعل ما تب ولولا الاستطاح
لما تاتى عليه الاضطجاع وسمي الرابع سببا لانه الباعث على هذه الثلثة فلولا استشعار النفس راحة الاضطجاع
لما تاتى عليه الاضطجاع ومعنى قولهم اول الفكر آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل
لما وقع في الوجود هذه الثلثة وهو معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان قلت ما وجه انحصار الاسباب في هذه
الثلثة في الاذهان ومعلولة العلل الثلثة في الاذهان قلت ما وجه انحصار الاسباب في هذه
الاربعة قلت لما كان السبب هنا ما يتوقف عليه وجود الشيء انحصرت في هذه الاقسام لانه لا يخلو اما
ان يكون داخلا في ذلك الشيء او خارجا والاول اما ان يكون الشيء منه بالقوة وهو القابل او بالفعل
وهو الصورة العارضة له بعد التركب والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجود ذلك الشيء وهو الفاعل
كالفاعل او لا يكون وهو العناية الحاملة للمؤثر على التاثير اي الحاملة للمؤثر على الشيء مثال الاول
وهو تسمية الشيء باسم شبيه القابلي قولهم مثال الوادي اي ما الوادي معتبرا عن الماء السايل بالوادي لان
الوادي اسم قابل له اطلاقا لاسم السبب على المسبب هكذا مثل به الامام واتباعه منهم المصنف وفيه نظر
فان الوادي ليس جزء الماء فلا يكون شبيها بالقابل والوادي في اصطلاحهم جنس ماهية الشيء كما عرفت في الحشب
مع السرير من مثال الثاني وهو تسميته الشيء باسم شبيهه الصوري اطلاق اليد على القدرة كما في قوله

تعالى بذا الله وفقه الله فوق قدرتهم فان للبديعيون خاصة بنا تها الاقتدار على الشيء
مسطها مع الاقتدار كاستكل الشيء مع الاضطجاع وهو شبيه صوري فكون ليفعلك طلاقها
على القدرة اطلاق لاسم السبب الصوري على المسبب واذا املت هذا علم ان المثال الغلس على
الامام واتباعه الا الشيخ صفي الدين الهندي فقالوا التشبيه المصنف كتشبيهه اليد تدة والصواب
كتشبيهه القدرة مدا وكذا وقع في الاية الكريمة مثال الثالث وهو تشبيهه التي باسم شبيه الفاعل
قولهم نزل السحاب اي المطر فان السحاب في العرف شبيب فاعلي في المطر كما تقول الناز خزق الثوب
ك الرابع وهو تشبيهه التي باسم شبيه الغاية كتسميتهم العنب خمرا كما في قوله تعالى حكاية
اني اراني اعصر خمرا اطلق العنب على الخمر لان الخمر غايته مقصوده من زراعة العنب وعصره عند بعض الناس ٥
ك والمسببية كتسميه المرض المهلك الموت مثلا ولنا ولي للاستدلال على الغيب
ومنها العاشرة لانها علة في الذهن ومعلولة في الخارج ٥ العلامة الثانية المسببية وهي اطلاق
اسم المسبب على السبب مثل تسميتهم المرض المهلك موتا لان الله تعالى جعل المرض الشديد في العادة سببا
للموت وهنا بحثان اشرنا اليهما في الكتاب احدهما ان التجوز بلفظ السبب عن المسبب اولى من
العكس لان السبب المعين تستدعي مسببا معينا والمسبب المعين لا تستدعي سببا معينا بل سببا ما الا
ترى ان اللمس يدل على انتقاض الوضوء وانتقاض الوضوء لا يدل على اللمس لجواز ان يكون بمس او بول او غيرهما
فلما كان فهم المسبب من السبب اسرع كان التجوز به في حالة الاطلاق اولى ولقائل ان يقول هذا واضح
على راي من يجوز تعليل المعلول لغير المماثلين بعلتين مختلفتين لان العلم بالمعلول حينئذ لا يستلزم العلم
بالعلة واما العلم بالعلة المعينة فانه تستلزم العلم بالمعلول المعين واما من لم يجوز ذلك فقد منع هذا
البحث الذي قد علمت انتفاء العلة الاولى الى اربع علل واولاها العلة الغائية وهذا معنى قول
المصنف ومنها الغائية اي واولى منها الغائية لانها احالة كونها ذهنية علة العلل وحالة كونها خارجية
معلول العلل فقد حصل لها علاوان العلية والمعلولية وكل واحد منهما علة يحتش التجوز ٥
ك والمشابهة كاسد للشجاع والمنقوش وسمي الاستعارة ٥ العلامة الثالثة
المشابهة وهي تسمية الشيء باسم شبيهه اما في صفة ظاهرة خاصة بحل الحقيقة كاطلاق اسم الاسد على
الشجاع والحمار على البليد واما في الصورة كاطلاق اسم الاسد او الفرس مثلا على المنقوش المصور في الحائط
بصورته قوله وسمي الاستعارة هذا يحتمل ان يعود الى المنقوش وحده اي وخص المنقوش الذي هو احد قسمي
المشابهة بتسميته بالاستعارة وهذا لم نر احدا ذكره ويحتمل ان يعود الى اصل المشابهة اي ان مجاز المشابهة
سمي بالاستعارة فاما الامام فانه قال ان المسمى بالاستعارة ليس الا المشابهة اللغوي كتسمية الشجاع
اسدا ومتبعه عليه صفي الدين الهندي وعلى كل حال فالاستعارة هذا الاصطلاح اخص من المجاز لانها

مختصة ببعض انواعه وقيل هي مشتقة من العارية لان اللفظ اذا وضع لمعنى تستحقه ذلك المعنى بسبب
الوضع فيكون استعماله في غيره على وجه العارية ٥
ك هذا المضاد مثل حراشية سيئة ٥ العلامة الرابعة المضادة وهي تسمية
الشيء باسم ضده مثل قوله تعالى وحراشية شيئة فاطلق على الحراشية مع انها ليست شيئة ومثل
قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم قال الامام ويمكن جعل هذا من مجاز المشابهة
لان حراشية تشبهها في كونها شيئة بالنسبة الى من وصل اليه ذلك اخذا من مثله الفضل تسميتهم
البرية المهلكة بالمفازة تفاؤلا واستعمالهم صيغة الدعاء على الانسان للدعاء له مثل قولهم قاتله الله ما
احسن ما قال ومن هذا قوله صلى الله عليه وسلم عليك بذات الدين تربت يداك عند من يقول المقصود
بها الدعاء له وبعضهم يقول ان لم تطمئن بذات الدين تستبنا البركة فافتقرت بذلك كذا حكاه الزوزني
في اوائل كتاب النكاح من البحر وحكى عن ابن شهاب الزهري قولا ثالثا وهو جعل اللفظ على حقيقته
وانه انما قال له ذلك لانه رأى الفقر خيرا له من الغنى ٥
ك والكلية كالقرآن لبعضه ٥ العلامة الخامسة الكلية وهي اطلاق اسم الكل على الجزء
ومثل له الامام باطلاق اسم العام وارادة الخاص وفيه نظر لان ذلك العموم من باب الكلية لا من باب الكل
والعدد منه من باب الخزنة والجزء وتحقيق هذا تلقى من فاتحة كتاب العموم والخصوص من هذا الشرح
وتنتهي اليه ان سبحانه وتعالى والمصنف مثل له باطلاق لفظ القرآن على بعضه وليس بحداضا لان القرآن من
الفاظ المتواطئة يطلق ويراد به كله وعلى بعضه عند التجرد من الالف واللام وعند اقترانهما
اذا اريد بهما مطلق الماهية ويطلق ويراد به على ما يراد منه اذا اقترنا بالالف واللام واريد بهما معهود اما
كله واما بعضه فان اقترنا بالالف واللام ولم يكن معهودا ولا اريد مطلق الماهية كانت الالف واللام للعموم
فيحمل على جميع القرآن لانه جميع ما تصلح له اللفظة لان لفظ القرآن لم يطلق على غير الكلام المعجز
بحقيقته فان قلت لو كان لفظ القرآن من الالفاظ المتواطئة تحنث الحالف على ان لا يقرأ القرآن
بقراءة بعضه كالحالف على ان لا يشرب الماء والعسل تحنث بقليله وكثيره وقد ذكرتم في الحقيقة الشرعية
ان المذهب المنصور خلاف ذلك قلت ليس هذا كالحلف على انه لا يشرب الماء والعسل وغير ذلك
من الالفاظ المتواطئة حتى يحنث منها بالبعض لان تلك الحقائق افرادها كثيرة لا تتناهى ولا يمكن الحمل فيها على
العموم بخلاف لفظ القرآن فان افراده سور القرآن وانما يحمل على العموم فيها ممكن فرجحنا اليه
عند عدم العهد لما قدمنا من انه لم يطلق على غير الكتاب العزيز واذا تقرر هذا فنقول كان الاحنث
ان يحمل هذا النوع من المجاز بقوله تعالى بعد قولنا ضابعهم وادانهم اي اناهم ٥
ك والخمسة كالاسود للذي والاولى للاستدلال ٥ العلامة السادسة

الحبشة وهو اطلاق اسم الجزء وارادة الكل كقولهم للزنجي اسود او ليس كله اسود الا ترى الى ياس عينه واسنانه
فكون اطلاق الاسود على المجموع المركب من اعضائه ومن الجلد وغيره من باب اطلاق اسم الجزء على الكل هكذا
مثل به في الكتاب تبعا للامام وللقابل ان يقول اطلاق الاسود على الزنجي انما يكون مجازا ان لو كان المراد
به وصف جميع اعضائه بالسواد وليس كذلك بل معنوه الاسود من قام السواد بظاهر جلده فقط لا جميع
اعضائه حتى العينين والاسنان لان ما يقابله البياض حتى ان المشقوقة وذلك اعم من كونه ثابتا لبعضه او
كله كما يقول للمكسور احد الرجلين اعرج والاول ان مثل هذا النوع هو قولهم فلان عالم كذا او اسامي
الغنم او ذبح كذا واسامي البقر قوله والاول اي اطلاق اسم الجزء على الكل وكان الاول اقوى لان الكل
الذي هو الخامس اول من السادس لان الكل مشتمل للجزء والجزء لا يستلزم الكل وكان دلالة الاول اقوى لذلك
قال والاستعداد كالمسكر للخمر في الدن ٥ العلامة التابعة الاستعداد وهي
تسمية الشيء المستعد لامر باسم ذلك الامر مثل تسمية الخمر حالة كونه في الدن بالمسكر وللقابل ان
يقول اذا كان الخمر اسما لما يخامر العقل فلا يصدق حقيقة الا حالة مخامرته للعقل وهي حالة الاسكار
ويكون اطلاق الخمر على عصير العنب المودع في الدن مجازا استعداديا ويكون التمثيل باطلاق الخمر على هذا
العصير لا باطلاق المسكر على الخمر وقد يمثل لهذا ايضا باطلاق الكاتب على العازم الكتابة عند علمه
بمباشرتها وكذا اعتبار استعمال كل مشتق باعتبار الاستقبال ٥
قال والمجاورة كالراوية للقربة ٥ العلامة الثامنة المجاورة وهي تسمية الشيء
باسم ما يجاوره كاطلاق لفظ الراوية على القربة التي هي ظرف للماء فان الراوية في اللغة اسم للجمل
والبغل والحمار الذي يستقى عليه كما قاله الجوهري واسند الى النحم
يمشي من الردة مشي الحفل مشي الزرابا المزاد المثقل
ثم انه اطلق على القربة للجاورتها له ٥
قال وتسمية الشيء باسم ما كان عليه كالعبد ٥ هذه العلامة وهي التاسعة
شاهدته من كثير من النسخ لعدمها في كلام المصنف في فصل الاشتقاق وحاصلها ان من المجاز تسمية الشيء
باعتبار ما كان عليه كتسمية العبد الذي عتق بالعبد وتسميته من مرض بعد انقضاء المرض بالصارب على ما تقدم البحث
فيه قال والزيادة والنقصان مثل ليس كمثله شيء واسأل القرية ٥ العلامة العاشرة
الزيادة وهي ان يكون الكلام منظما باسقاط شيء منه صحكم بزيادته ذلك الشيء مثاله قوله تعالى ليس كمثله شيء
فان الكاف زائدة والمعنى ليس مثله شيء والدليل على انها زائدة انها لو لم تكن كذلك لكان المعنى ليس مثل
مثله اذ الكاف بمعنى مثل فيكون المعنى ليس مثل مثله وهو محال والغرض بالكلام نفيه وقد اعترض الناس
على هذا التمثيل بان الكاف في قوله ليس كمثله شيء غير زائدة واجابوا باذكر ما حوته عدة استحسن

الاذكاء منها جوابين قال لا نسلم ان قوله ليس كمثله شيء المراد منه نفي المثل بل هو محمول على حقيقته وهو
نفي مثل مثله ويلزم من نفي مثل المثل نفي المثل ضرورة ان مثل المثل مثل اذا لما ثلة لا تتحقق الا مع المماثلة
حتى يكون زيد مماثلا لعمرو وكان عمرو مماثلا له وقد نفي المثل وارد على هذا الجواب احدهما
انه يلزم ان لا يكون النفي مفيدا لنفي المثل ما لم يضم اليه هذه المقدمة الدائمة فتكون نفي المثل بدونها
واجاب عنه صفي الدين الهندي بمنع ان الدائمة باسرها عقلت منه ذلك من غير اعتبار تلك المقدمة
قال وكيف لنا ذلك وفي الامة من ينكر ان يكون في كلام الله مجاز ومنهم من ينكر ان يكون فيه زيادة اي نفي
لها ولا يمكن حمل الاية على نفي المثل الا بعد الاعتراف بهذين الاصلين على القائلين بهذين الاصلين جاز ان
يفهموا منه نفي المثل على سبيل الاستقلال وجاز ان يفهموا ذلك منه بواسطة ما ذكرنا من المقدمة
والثاني انه اذا كان قد نفي مثل المثل والذات من جملة مثل المثل لزم ان تكون الذات منفية وهو
اقوى الايرادين واجاب بعضهم عن هذا بان الذات لما كانت ثابتة قطعا بالبرهان القاطع الخارجي
نفي ما عداها منفيا وذكر الفراء في الجواب انا نمنع نفي الذات من جهة انها مثل نفسها لتمثيله
اخص منها من حيث هي هي ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم هذا نفي وجوبا ثم ان
الفراء اعترض على هذا الجواب بما لا تطيل بذكره والتحقيق ان الجوابين جائزان عن صوب التحقيق
وانما الجواب الدقيق الذي لا يبقى بعده شيء ما فرق لنا عنه والدك رضي الله عنه فقال تقدير
الكلام ليس شيء كمثله حتى اسم ليس وهو المستثنى وكمثله الخبر فالنفي الذي هو موضوع قد نفي عنه المثل
الذي هو محمول فهو منفي عنه لا منفي فيكون ثابتا فلا يلزم ان يكون الذات المقدسة منفية وانما المنفي مثل
مثلها ولا يلزم منه نفي مثلها وكلاهما منفي عنها والله اعلم العلامة الحادية عشرة النقصان
اي المجاز بالنقصان في اللفظ مثل قوله تعالى واسئل القرية تقدم واسئال اهل القرية اذ القرية عبارة
عن الابنية وهي لا تسئل وللقابل ان يقول نحمل ان الله خلق في القرية قدرة الكلام ويكون ذلك معجزة لذلك
النبي وبقي اللفظ على حقيقته لا يقال الاصل عدم هذا الاضمار لانا نقول هذا معارض بان الاصل عدم
المجاز على ان هذا دليل مقرع على ان القرية اسم للابنية المجتمعة اما ان يقال انها مشتركة بينها وبين الناس
المجتمعين لما باشتراك لفظي او معنوي فلا سبيل الى الاول لانا نقطع بالكلية بان الذي يدل على ان القرية
حقيقة في الناس المجتمعين ايضا قوله تعالى وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وكان من قريته املت لها
وهي ظالمة وكم اهلكنا من قرية بطرت معيشتها ولان القرية مشتقة من القرء وهو الجمع ومنه
قرأت الماء في الحوض اي جمعته ومنه القرى وهو الضيافة لاجتماع الناس لها وهذا كله
حركة النحاة النظر والاول هو المرتضى عند المحققين والشافعي رضي الله عنه مذهب
عليه في الرسالة ونقله عن اهل اللسان وسمى هذه الاية واسئالها بالصنف الذي يدل اللفظ على باطنه

دون ظاهره فقال مابناه باب الصفة الذى تدل لفظه على ما منه دون ظاهره قال ابن مغنى قال الله
جل ثناؤه وهو على ما توصف لانهم ما شهدنا ابتداء خلقهم وما كنا للغيب حافظين واسال القرية
التى كنا فيها والعير التى اقبلنا فيها وانا لصادقون فهذه الاية فى معنى الاية قبلها لا تختلف اهل العلم
باللسان انهم انما يجادلون اباهم بمسئلة اهل القرية واهل العير لان القرية والعير لا تبيان عن
صدقهم اهـ وهذا مما اجتمعا ان احدهما ان العادين لهذا النوع العاشر واحد عشر
ذكروه فى المجاز الافرادى وكيف يكون ذلك فى مجاز النقصان والمجاز فى المفرد هو اللفظ المستعمل فى
غير موضوعه الاول والمحذوف لم يستعمل البتة والمجاز بالزيادة كذلك لان الزائد لم يستعمل البتة فى
شئ وهذا السؤال قد شاع وذاع واجاب عنه والدى احسن الله اليه بان هذا لفظ مستعمل
فى غير ما وضع له فصدق عليه تعريف المجاز الافرادى قال وذلك لان قوله واسال القرية موضوع "
لسؤالها مستعمل فى سؤال اهلها فان كان مجازا فليس هو مجازا فى المركب فان مجاز المركب مثل قولك
انبت الربيع البقل لفظ مستعمل فى موضوعه مقتضاه اسناد الانبات الى البقل ولكنا علمنا بالعقل
انه ليس كذلك وانما هو من الله تعالى فعلمنا انه مجاز عقلى ولم يرد بقولنا المجاز بالزيادة والنقصان
ان اللفظة الزائدة وحدها او الناقصة وحدها مجاز كما توهم قال ومن امثلة الامام فى قوله تعالى واسال
القرية وفى قوله تعالى ليس كمثله شئ فهم ذلك وانما قال انه حينئذ يصير مجازا فى المركب لانا لا نعنى
بمجاز المركب الا اسناد الفعل الى الفاعل وهو الذى يكون الاسناد فيه من جهة الموضع اللغوى
صحيحا وانما جاء المجاز من جهة العقل حتى لو فرض هذا الكلام مركبا وتعقل حقيقة لم يكن مجازا
وهذا جواب تقيس ٥ الثامنة ان الامام عد المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان مع تغايرهما
وتقابلهما نوعا واحدا وبه اشعرت عبارة الكتاب وعليه جرى سائر اتباع الامام الا الشيخ صفى الدين الهندى
فانه عدهما نوعين كسائر المحققين وقد يعتذر عن الامام بانه لما كان مدار الامر فى هذين المجازين
على شئ واحد وهو ان يستفيد الكلام مزيد مستغنى عنه او حذف شئ لا بد منه جعلا
نوعا واحدا لان الكلمة نقلت عن حكم كان لها الى حكم ام يكن لها فى الاصل وذلك كاف فى وصفها بالمجاز
كما انها توصف بالحقيقة لبقائها على معناها الاصلى الى الحد معنى آخر وبيان استقلالها عما كان لها من الحكم الى غيره
ان المثل فى قولك ليس كمثله شئ الكاف بزيادة الكاف وكان حكمه فى الاصل النصب فالحرف فيه مجاز
والقرية فى قوله واسال القرية اكتسبت النصب لاجل حذف المضاف اليها منها مقامه وكان واجبا فى الاصل
الجر فالنصب مجاز وقد يلوح من هذين التعريفين وجه عدهما نوعين من مجاز الافراد وقال المجاز
انما وقع فى الجر والنصب بسبب الزيادة والنقصان ولكن هذا بعيد ومع الجواب المتقدم لا
نحتاج الى التتبع بمثل هذه التحيلات ٥ ٥ ٥

قال والتعلق كالخلق للمخلوق ٥ العلامة الثانية عشرة التعلق الحاصل من المصدر
واسم المفعول واسم الفاعل ويدخل فيه اقسام احدها الطلاق اسم المصدر على المفعول كقولهم
ثم اشتاناه خلقا اخرا اى مخلوقا اخر هذا خلق الله اى مخلوق الله كاتب كهم اى مكتوب وعلى ذكر هذا القسم
اقتصر فى الكتاب وتابعها عليه ومنه قولهم تعالى بالكم المفتون اى الفتنة وهذا على راى من يقدر
المصدر واما من يقول الباء للة والتقدير اليكم المفتون فلا يصح له التمثيل بهذه وبالها الطلاق
اسم الفاعل على المفعول نحو من عيشة راضية اى مرضية وزيد عيشة
مثل قولهم تعال جحابا مستورا اى ستارا وقوله انه كان وعده ماتيا اى آتيا ومنها الطلاق
المصدر على اسم الفاعل نحو قولهم رجل عدل اى عادل وصوم اى صائم ومنهم من يقول التقدير وعدل
وذو صوم فعلى هذا يكون من مجاز الحذف لا ما حذف منه وشاد منها عليه مثل قم قائما اى قياما
واسكت شاكتا اى سكوتا وقد جرى شرح ما اورده المصنف من العلاقات وهى وان كانت اثنى عشرة
علاقة هى ايضا فى الحقيقة اثنان وعشرون ضمنا لان العلاقة السببية مشتملة على اربعة اقسام
والمشابهة على قسمين كما تقدم والاستعداد ايضا على قسمين لان المستعد للشئ تارة يكون
ذلك الشئ قريبا منه كالاسكار بالنسبة الى العنقاء فى الدن وتارة يكون بعيدا كتسمية الطفل
بالكاتب والعالم وانت تعلم ان القريب اولى من البعيد عند التعارض والتعلق على ستة اقسام
وانت قريب العهد به ولنوصل الاقسام الستة بالاثنين فنقول الثالث والعشرون اسم
اللام على اللزوم كالمس على الجماع والرابع والعشرون عكسه كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا
فهو متكلم اى يدل والدلالة لازم من لوازم الكلام الخامس والعشرون تسمية الحال باسم المحل
كتسمية الخامج المستقذر بالغائط ومنه لامص فوكاى اسنانك السادس والعشرون عكسه كقوله
واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون اى فى الجنة لانها محل رحمته السابع والعشرون
تسمية البدل باسم المبدل مثل ما كلن كل ليلة اكافا اى تمرا كاف الثامن والعشرون عكسه
تسمية الاداء بالقضاء فى قوله تعالى فاذا قضيتم الصلاة اى ادیتم التاسع والعشرون اطلاق المنكر
وارادة المعين مثل ان تذبحوا بقرة عند من يقول كانت معينة الثلاثون عكسه مثل ادخلوا
الباب سجدا عند من يرى ان المامور به دخول اى باب كان الحادى والثلاثون اطلاق النكرة
وارادة الجنس مثل علمت نفس ما قدمت واخرت الثانى والثلاثون اطلاق المعرف بالام للدلالة على
وارادة الجنس مثل الرجل خير من المراة والدينار خير من الدرهم الثالث والثلاثون اطلاق اسم
المقيد على المطلق كقول شريح القاضى اصبحت وصف الناس على غضبان فانه اراد بالصف البعض
المطلق لا المقيد بالعدل والتسوية ومنه قول الشاعر اذا ما كان الناس صفا رشامت اخرتين

www.alukah.net

السرابع والتلون عكسه كقوله تعالى فحمرزوجه من قبل ان يتماسا عند من يقول المراد بها رقبة مؤمنة
وهذا غير الطلاق المنكر واراد بالمعرف لان المطلق غير المنكر نعم قد يقال ان المطلوب هنا كونه
حرا للتقييد بذكر ثم فما تعلم من اطلاق الحر على الكل الحساس وما التلون اطلاق اسم آلة الشيء على الشيء
كاطلاق اللسان على الكلام او الذكر كما في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين
وكما يقال كتب القلم كتب وكتبت وقد يقال يرجع ذلك الى اطلاق اسم المحل على الحال والتحقيق انه غيره
لان آلة الشيء قد تكون محلا له وقد لا تكون السادس والثلاثون تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية
المريض ميتا في قوله صلى الله عليه وسلم افزوا على موتاكم يثرب ومنه اني اراني اعصر خمرا وهذا غير القسم
الذي تقدم في كلام المصنف اعني مجاز الاستعداد لان المستعد للشيء قد لا يؤول اليه بل هو مستعد له
ولغيره كالعصير قد لا يؤول الى الخمرية وان كان مستعدا لها ولغيرها واسم الحاصل عبر عن مجاز
الاستعداد بتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه بدليل انه مثل بالخمر وقد لكن يوهم اتحاد القسمين وكذلك
الامام فانه عبر بتسمية امكان الشيء باسم وجوده والحق افراد القسمين والسياط اذا امعن نظرك
في جزئيات هذه الاقسام ونظر الى تفاوتها حصل على عدد كبير وقسما ذكرناه كفاية ٥

٦ لـــــــ الرابعة المجاز بالذات لا يكون في الحرف لعدم الافادة والفعل والمشتق اتفاقا
تبعا للاصول والعلم لانه لم يستقل لعلاقة ٥ المجاز الواقع في الكلام قد يكون بالذات اي بالاصالة وقد
وقد يكون بالتبعية فالمجاز بالذات لا يدخل في اشياء احدها الحرف وذلك لان معناه غير مستقل بنفسه
بل لا بد ان يكون بضم الى شيء آخر ليحصل الفائدة قال الامام فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه كان حقيقة
والا فهو مجاز في المركب لا في المفرد وقد اعترض عليه القشواني بان الحرف له مسمى في الجملة اذ ما
ليس له مسمى فهو مهمل والكلام في اللفظ الموضوع واذا كان له مسمى واستعمل في موضوعه الاصلي كان
حقيقة شوا كان الاستعمال عند ضمه الى غيره او عند عدم الضم فان الاستعمال اعم منهما وقد ذكر في
حد الحقيقة هذا القيد فكان حقيقة واما اذا استعمل في غير موضوعه لعلاقة كان مجازا ام عبر
تفاوت بحال وقرب منا له لذلك قوله تعالى ولا صلبنكم في جذوع النخل فان الصلب مستعمل في موضوعه
الاصلي وكذلك جذوع النخل ولم يمنع المجاز الا في حرف في ما لها للظرفية في الاصل وقد استعملتها العرب
الظرفية قال وايضا لو لم يدخل المجاز في الحرف لزلت لما دخلت فيه الحقيقة بالذات ولو كان
كذلك لما صح ما ذكره في باب تفسير الحروف وبيان الملازمة انه لو تعذر دخول المجاز لكون الحرف غير
مستقل فهو كما لا يفيد المعنى المجازي بالاستقلال لا يفيد المعنى الحقيقي بالاستقلال فاذا اورد دليل
عدم دخول المجاز في الحرف وجب عدم دخول الحقيقة قال ثم نقول ما الدليل على انه ان
ضم الى ما ينبغي ضمه اليه يكون مجازا في المركب لا في المفرد بل الحق ان هذا الضم قرينة على مجاز

المفرد وهنا كما نقول في لفظ الاسد اذا ضم الى ما ينبغي ضمه اليه بان يقول رأيت اسدا يرمي فهذا
حقيقة فاذا ضم الى ما ينبغي ان يقول رأيت اسدا يرمي للسباب صار ذلك قرينة دالة على انه اراد
بلفظ الاسد معناه المجازي فهذا مجاز في المفرد ودون التركيب هذا آخر كلام القشواني وكلامه
منقدح حيث ان الضم الى الامثلة والمشتقات لانهما متباعدان اصولهما واصل كل واحد منهما المفرد
فان كان حقيقة كانا كذلك والا فلا هذا كلام المصنف تبعا للامام وقد اعترض عليه القشواني
بان قولكم هنا لا يدخل المجاز في الفعل الا بواسطة دخوله في المصدر ينافض قولكم استعمال المشتق
بعد زوال المشتق منه مجاز فاذا قال القايل ان زيدا ضرب عمرا بعد انقضاء الضرب كان هذا مجازا
وليس المجاز في الامثلة اذ كل واحد منهما مستعمل في موضوعه ولا في المصدر لان المصدر لم يستعمل
هاهنا اصلا وما لم يستعمل اصلا يمتنع ان يقال استعمل مجازا او حقيقة وليس ايضا مجازا في المركب
فتعين المجاز هاهنا في الفعل فقد دخل الفعل من غير دخوله في المصدر قال وهكذا يرد هذا
النقض على المشتقات هذا اعتراضه ولقايل ان يقول انما صح ان زيدا ضرب عمرا مجاز اذا كان
هذا لانه يصح ان يقال زيد ذو ضرب لعمرو مجازا انما يجوز في الفعل للامر فقد صح الطلاق المصدر مجازا
وقوله ان المصدر لم يستعمل ولا يوصف بحقيقة ولا مجاز قلنا صحة استعماله كافية في دخول المجاز
في الفعل وليس المدعى غير ذلك اعني ان المجاز لا يدخل في الفعل الا بواسطة صحة دخوله في
المصدر لا بواسطة وقوع دخوله الثالث ـــــ العلم لان الاعلام لم تنقل لعلاقة ومن شرط المجاز
العلاقة وهذا انما اذا كان العلم مرتجلا او منقولا لغير علاقة وان نقل لعلاقة كمن سمي ولده بالمبارك لما
ظنه فيه من البركة فكذلك بدليل انه لو كان مجازا لصح اطلاقه عند زوال العلاقة وهذا المقدر
يعلم ان قول المصنف لانه لم ينقل لعلاقة غير كاف في الدليل على مطلوبه بل كان الاحسن ان يقول لانه ان
كان مرتجلا او منقولا لغير علاقة فواضح والا فالصدقة عليه مع زوالها وقال الغزالي ان المجاز
يدخل في الاعلام الموضوعة للصفة كالاسود والحايث دون الاعلام التي لم توضع الا للذوات
واعترض القشواني على قولهم ان المجاز لا يدخل في الاعلام بان القايل يقول لحباني عم او فيش وهو
مرتجل فانه من سمى تيما وهذا مجاز لا حقيقة وتميم اسم علم فقد تطرق المجاز الى العلم فما بين هو ولا
وبين المسمى بذلك العلم من التعلق وفي هذا الاعتراض نظر ٥

٦ لـــــــ الخامسة المجاز خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة والنقل
واختلاله بالفهم ٥ الاصل ان يطلق ويراد به الغالب وان يراد به الدليل وقد ادعى المصنف ان
المجاز خلاف الاصل اما بمعنى خلاف الغالب والخلاف في ذلك مع ارجحية ادعى ان المجاز غالب على اللغات
او بالمعنى الثاني والغرض ان الاصل الحقيقة والمجاز خلاف الاصل فاذا دار اللفظ بين احتمال المجاز واحتمال

الحقيقة فاحتمال الحقيقة ارجح لوجهين احدهما ان المجاز يحتاج الى الوضع الاول والى العلاقة يعني
المناسبة بين المعنيين والى النقل الى المعنى الثاني والحقيقة محتاجة الى الوضع الاول فقط وما توقف
على امر واحد كان راجحا بالنسبة الى ما هو متوقف على امور متعددة وقد اهمل صاحب الكتاب ذكر
الاستعمال لان الحقيقة والمجاز مشتركان في افتقارهما اليه والثاني ان الحقيقة لا تحمل بالفهم وذلك
ظاهر والمجاز يحمل بالفهم فيكون مرجوحا والدليل على انه يحمل بالفهم وجهان احدهما ان اللفظ اذا
تجرد عن القرينة فلا جائز ان يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على الحقيقة والا لزم الترجيح بدون مرجح
اذ الحقيقة والمجاز متساويان على هذا التقدير والثاني ان الحمل على المجاز متوقف على قرينة تدل على
انه المراد وقد يخفى هذه القرينة على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع ارادة المخاطب وتخيط
عليه الحال فيحمل على المجاز الذي ليس بمراد ٥

قال ـــــ فان غلبة الطلاق تشاؤما فالاولى الحقيقة عند ابي حنيفة والمجاز عند ابي
يوسف رحمهما الله ٥ ما تقدم من رجحان الحقيقة على المجاز انما هو فيما اذا لم يتعارض اصالة الحقيقة
غلبة المجاز اما اذا غلب المجاز في الاستعمال فقال ابو حنيفة الحقيقة اولى لان الحقيقة تحتمل الاصل
راجحة وكونها مرجوحة امر عارض لا عبرة به وقال ابو يوسف المجاز اولى لكونه راجحا في الحال
ومن الناس من زعم ان لا محصل للتعارض لان كل واحد راجح على الآخر من وجه فيتعادلان فلا يحمل على احدهما
الا بالنية هذا ما اختاره المصنف قال الهندي وعزى ذلك الى الشافعي وقد مثل المصنف لذلك
بالطلاق فانه حقيقة في ازالة القيد سواء كان عن نكاح او ملك يمين عنها وغلبة العرف بان ازالة
قيد النكاح ولذلك كان كناية في باب العتق بخلاف الطلاق هذا كلام المصنف وهو مما
اختان في هذه المسئلة وبما تمسك به للامام في كتاب العالم فانه ذكر ذلك فعلى هذا ورد على ما ذكره في الطلاق
بانه يلزم ان لا يصح حمل المجاز الراجح الا بالنية وليس كذلك بدليل انه لو قال لزوجته انت طالق طلقت
من غير قرينة واجاب بان هذا عين لانه اذا قال لمنكوحته انت طالق فان عنى بهذا اللفظ الحقيقة
المرجوحة وهو ازالة مطلق القيد وجب ان يزول منتهى القيد واذا زال هذا المنتهى فقد زال
القيد المخصوص وان عنى به المجاز الراجح فقد زال قيد النكاح فلما كان يفيد الزوال على التقديرين استغنى
عن النية هذا كلام الامام في المعالم وقد اعترض عليه ابن التلمساني بان السؤال لازم اذا الكلام
مفروض فيما اذا ذكر ولم ينو شيئا ولا خلاف انه يحمل على الطلاق لو نوى وان نوى حيد عن
السؤال ولكان يعترض على الامام ايضا بانا لا نسلم انه ان عنى بذلك الحقيقة المرجوحة يجب
زوال منتهى القيد حتى يلزم زوال القيد المخصوص وانما يجب ذلك لو كان المطلق في سياق الاثبات
للعموم الشمولي وانما هو عموم بدلي فاذا عنى الحقيقة المرجوحة فانما اراد حصول مطلق الحقيقة

وهي اعم من المقيد المخصوص فلا يحمل عليه الا بدليل واعلم ان المسئلة الطلاق من امثلة ما
متوقف على تعذر محل النزاع في المسئلة وهو تتمم وقد حرره المتاخرون من كتب الحنفية فان المرجع في
المسئلة اليهم نقول فالماهية المجاز اقسام الاول ان يكون مرجوحا فالثاني ان يتساوى الحقيقة
في الاستعمال فلا ترجيح بعدم الحقيقة في هذين القسمين والاصح من ان حنيفة وابي يوسف في ذلك
وان حصل وهم من بعض المصنفين في نقل الخلاف عنهما في القسم الثاني فلا بعباء به فالثالث ان
يهجر الحقيقة بالكلية بحيث لا يتبادر في العرف فقد اتفقا على تقديم المجاز مثل من حلف لا ياكل من هذه
النخلة فانه يحنث بثمرها لا بجذعها وان كان هو الحقيقة لان المجاز صيد اما حقيقة شرعية كالصلاة او
عرفية كالدابة واذا عرفت هذا فقوله لا يستقيم التمثيل بالطلاق لانه صار حقيقة عرفية او
شرعية عامة في حل قيد النكاح وهاتان الحقيقتان متقدمتان على الحقيقة اللغوية السابع ان
يكون المجاز راجحا والحقيقة شائعة وبعض الاوقات نحو والله لا شربن من هذا النهر فان نوى
شربة منه حقيقة وكرعه من النهر بفيه واذا اغترف في الكوز فشربه فهو مجاز اذ شربه انما هو
من الكوز لا من النهر وانما المجاز هنا راجح متبادر الى الفهم فقد تعادت الحقيقة فان كثيرا من الناس
يكرع بفيه فهذا هو محل النزاع خاتمة قد علمت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقد
تصرف اللفظ من حقيقته الى المجاز لقرينة مثل ما قال رضي الله عنه والحديطة ولم تعرض لما فهما
والحديطة لا تقصد رضها فمثل هذا الدين هل يجعل رهنا لما في الحديطة واركان مجازا للقرينة
الحالية فيه وجهان ٥ ه

قال ـــــ السادسة يعدل الى المجاز لثقل لفظ الحقيقة كالتحقيق او خفاة
معناه لقضاء الحاجة او للبلاغة لفظ المجاز او عظمة معناه كالمجلس او زيادة بيان كالاسد ٥
هذه المسئلة في السبب الداعي للمتكلم للمجاز وهو وجوه احدها ان لا يكون للمعنى الذي عبر
عنه بالمجاز لفظ حقيقي وثانيها ان لا يعرف المتكلم او المخاطب لفظ الحقيقي وثالثها ان قد يكون
معلوما لغير المخاطبين كما هو معلوم لهما والمجاز قد لا يكون معلوما لغيرهما معتبرا عنه للاطلاع
غيرهما على ذلك المعنى ورابعها ان الاخفاء وان كان غير مطلوب له لكن قد يثقل لفظ الحقيقة
على اللسان سواء كان ذلك لحروفه او لتنافر تركيب او لثقل وزنه وقد ذكر في الكتاب من
امثلة هذا القسم التحقيق بمعنى الحاء المهملة وايكان النون وفتح القاف بعدها وكسر التاء بعدها ياء
اخرا الحروف ثم قاف وهو الداهية فلما كان هذا اللفظ اعني التحقيق ثقيلا على اللسان لاجتماع هذه
الامور الثلاثة فيه اعني ثقل الحروف والوزن وتنافر التركيب حصل العدول عنه الى المجاز بان يقول
زيد فلان في موت رمانا شبهه فان قلت اذا كان موضع التحقيق في اللغة الداهية فلا يجلس العدول

العدول عنه الى المجاز مع وجود هذه اللفظة التي طلس فيها شيء من الاشياء اللازمة طلت لعل المجاز
هو العدول الى الداهية فان قلت هذا ينفيه قول الجوهري وهو ما ذكرتم ان الحقيقة هو الداهية
والداهية ما صيغ لاشتهار من امور الدهر فان مقتضى هذا ان يكون كل واحد من لفظي الحقيقة والداهية
دالا على الناسية قلت لمعنى الداهية لفظان احدهما دال عليها بالحقيقة وهو الحقيقة والثاني
بالمجاز وهو الداهية ولعل قول الجوهري الحقيقة الداهية معناه ان الحقيقة هو المعنى الذي
يطلق عليه الداهية بطريق المجاز وهذا منها ان يستعمل لفظ الحقيقة عن ان يتلفظ به كما ان
معناه كما يعبر بالغائط عن الخارج وشاذ منها انه مما لا يصلح لفظ الحقيقة للسجع والجنس وشاذ
اصناف البديع او لامانة الوزن والقافية بخلاف لفظ المجاز وهذا مراد المصنف بقوله لبلاغة
لفظ المجاز وشابهها ان التعبير بالمجاز مما يكون داخلا في التعظيم والبلغ في المعنى كالمجلس العالي
والجناب الشريف ونحوها اشبه هذه الالفاظ فانها ابلغ من قولك فلان وشابهها ان يكون لزاما بيانا كقولك
للذكر مثل بات اشد انامة ابلغ في الدلالة على الشجاعة لما حملت عليه بما من قولك رايت انسانا
كالاسد شجاعة وشابهها ان المجاز مما يكون داخلا في التحقير وعاشرها ان يكون المجاز اعم من الحقيقة
ولم يذكر في الكتاب من هذه الوجوه غير الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن ○
قال السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا كما في الوضع الاول والاعلام
وقد تكون حقيقة ومجازا باعتبارين كالدابة ○ الوضع قد لا يكون حقيقة ولا مجازا لغويا وقد
يكون حقيقة ومجازا اما الاول فمثله اللفظ في اول الوضع قبل استعماله فيما وضع له او في غيره للمناسبة
بحقيقة ولا مجاز لان شرط تحقق كل واحد من الحقيقة والمجاز الاستعمال كما تقدم في غيرهما مما مضى
الاستعمال انتفيا ومثله الاعلام المتجددة بالنسبة الى مسمياتها فانها ايضا ليست بحقيقة لان
مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له اولا بل لما انه اخر بها عن سبق وضع كما في الاعلام المرتجلة
او نقلها عما وضعت له كالمنقولة وليست بمجاز لانها لم تستعمل لعلاقة كما مر في المسألة الرابعة وقد
علم ان المراد بالاعلام هنا الاعلام المتجددة دون الموضوعة بوضع اهل اللغة فانها حقائق لغوية
اتفاقا الا شاذا على هذا الا ما مر في ذلك من الاعلام المنقولة والمرتجلة على خلاف ما ظن الجاربردي شارح
الكتاب حيث قال الذي يدور في خلدي ان المراد الاعلام المنقولة واما الثاني وهو ان اللفظ قد
يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنى واحد باعتبارين اصطلاحيين لان اللفظ الموضوع للمعنى العام كالدابة
الموضوعة لكل ما دب على الارض اذا خصه العرف العام او الشرع ببعض انواعه كان ذلك اللفظ بالنسبة الى ذلك
المعنى العام حقيقة لغوية ومجازا عرفيا او شرعيا وبالعكس اي بالنسبة الى ذلك النوع بالعكس ومن هذا يعرف ان الحقيقة
قد تصير مجازا وبالعكس واما بالنسبة الى معنى واحد باعتبار واحد فذلك ممتنع لاستحالة النفي والاثبات ○

قال الثامنة علامة الحقيقة سبق الفهم والعراء عن القرينة ○ اعلم ان الفرق
بين الحقيقة والمجاز اما ان يقع بالتنصيص او الاستدلال اما التنصيص فمن وجهين احدهما ان يقول الواضع
هذا حقيقة وذاك مجاز او يقول ذلك لائمة اللغة كما قال الهندي لان الظاهر انهم لم يقولوا ذلك الا عن تتبع
والثاني ان يقول الواضع هذا حقيقة او هذا مجاز فثبت بهذا احدهما وهو ما نص عليه وزاد
الامام الثاني وهو ان يذكر واحدا منهما وفيه نظر فانه يندرج في قسم الاستدلال وايضا من التنصيص
واما الاستدلال فبالعلامات وهذا القسم هو الذي ذكره المصنف وذكر فيه لكل من الحقيقة
والمجاز علامتين العلامة الاولى من علامتي الحقيقة تبادر الذهن الى فهم المعنى من غير قرينة فان قلت
ما ذكرتم منقوض طردا وعكسا اما الطرد فلان المجاز المنقول والمجاز الراجح ما تبادر معنى كل منهما
المجازي من غير قرينة دون حقيقتيهما واما العكس فلان المشترك حقيقة في مدلوليه مع عدم
تبادر شيء منهما الى الفهم قلت اما المنقول فغير وارد لان المنقول اليه انما تبادر لانه
حقيقة فيه وكونه مجازا فيه ايضا لا ينافي كونه حقيقة فيه لما عرفت من ان اللفظ الواحد
قد يكون حقيقة ومجازا واما عدم تبادر الحقيقة المضمحلة فمصيرها الى ان مجازا عرفيا
واما المجاز الراجح فقال صفي الدين الهندي هو نادر والتبادر في الاغلب يختص بالحقيقة
وتخلف المدلول عن الدليل الظني لا يقدح فيه الا ترى ان الغيم الرطب في السماء دليل وجود المطر
وتخلفه في بعض الاوقات لا يقدح في كونه دليلا عليه لا سيما في المباحث اللغوية والامارات
الاعرابية واما اللفظ المشترك فاحسن ما يجاب به عنه ان التعريف بالعلامة لا يشترط فيه
الانعكاس والعلامة الثانية العراء عن القرينة يعني انا اذا سمعنا اهل اللغة يعبرون
عن معنى واحد بعبارتين ويستعمل احدهما بقرينة دون الاخرى فنعرف ان اللفظ حقيقة
في المستعمل بدون القرينة لانه لولا استقرار الفهم على تعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى
بالوضع لم يقصروا عليه عادة ○
قال وعلامة المجاز الاطلاق على المستحيل مثل واسأل القرية والاعمال في المنتفي
كالدابة للجماد ○ العلامة الاولى من علامتي المجاز اطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به اذ
الاستحالة تقتضي انه غير موضوع له فيكون مجازا ومثل له الكتاب له بقوله تعالى واسأل القرية
اي لانه لما علم امتناع سؤال الابنية المجتمعة المسماة بالقرية علم انه مجاز والمقدر واسأل
اهل القرية وفي هذا المثال نظر مما قدمته العلامة الثانية ان يستعمل اللفظ في
المعنى المنتفي بان يكون موضوعا لمعنى لم يرد فيترك اهل العرف استعماله في ذلك المراد بحيث
يصير ذلك البعض منسيا ثم يستعمل اللفظ في ذلك المعنى المنتفي فيكون مجازا عرفا مثال

ذلك لفظ الدابة فانه موضوع لكل ما يدب على الأرض فترك اهل بعض البلدان استعمالها فيما يحتذى
فاطلاقها عليه عندهم مجاز واعلم ان اطلاقها على غير المنتفى مجاز لغوى لان قصرها على الحمار
بلا دليل مصير وعلى العرف لعراف وضع غير الوضع الاول كذا ذكروه وقد يقال ان استعمالها المتكلم
بلا حظ للوضع الاول كان حقيقة والا مجازا ما لوضع الثانى لا يخرج الاول عما وضع له ٥

ق ـــــ الفصل السابع معارضها يحل بالفهم وهو الاشتراك والنقل والمجاز
والاضمار والتخصيص وذلك على عشرة اوجه ٥ اما حوالة اللفظية المحلة بالافهام الاشتراك
والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص واعلم ان التعارض بين هذه المحالات الخمسة يقع
على عشرة اوجه فقد اشتمل كلامه هذا على دعاوى الاولى ان هذه الخمسة مخلة بالافهام وبيان
ذلك انه على تقدير الاشتراك يحتمل ان يكون المراد غير ما عينه وعلى تقدير النقل يحتمل ان يكون المراد
المنقول عنه وعلى تقدير المجاز يحتمل ان يكون المراد الحقيقة وكذلك على تقدير الاضمار والتخصيص
والثانية انه لا يخل بالفهم من الالفاظ سوى هاتها حصر المخلات في هذه الاقسام الخمسة
وذلك بان يقال كلما حصل احد هذه الخمسة حصل الاخلال لما ذكرناه وكلما انتفت الخمسة انتفى
الاخلال لان مع زوال الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء المجاز والاضمار
يكون المراد ذلك الحقيقة ومع زوال التخصيص يكون المراد كل ما هو مطابق لها فالحصر
وكذلك على ذلك طريقة اخرى وهي الرد بالدوران بين النفي والاثبات وكذلك بان نقول اذا لم
يتعين المعنى من اللفظ فلا يخلو اما ان يكون لاحتمال معنى اخر خارج عن مفهوم اللفظ او
خارج عنه ان كان الاول فهو احتمال التخصيص وان كان الثاني فاما ان يكون لاحتمال حقيقة اخرى
او لا والاول ان كان منسوبا بوضع اخر فهو احتمال النقل والا فاحتمال الاشتراك والثاني ان كان
الصيرورة اليه لقرينة لفظية فهو احتمال الاضمار والا فاحتمال المجاز والثالثة ان التعارض
بينها يقع على عشرة اوجه وبيانها انه انما تقع المعارضة بين الاشتراك وبين الاربعة الباقية
ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية ثم بين المجاز وبين الوجهين الباقيين ثم بين الاضمار والتخصيص فكان
المجموع عشرة واعلم ان هذه الدعاوى غير محررة والاعتراض عليها من وجوه احدها انا ان
اريد انه اذا انتفت الخمسة حصل الظن بالمدلول لا الجزم فليس بصحيح فان الظن حاصل مع الاحتمالات
وان اريد ان الخمسة تخل بالجزم بالمدلول لا بالظن فنقول لا يلزم من انتفاء الخمسة انتفاء الاحتمال
وحصول الجزم كيف وقد ذكر الامام ان الادلة السمعية لا تفيد اليقين لاثنى عشر احتمالا
فذكر هذه الخمسة مع القديم والناسخ والمعارض العقلي وتغير الاعراب ومعلوم ان هذه
العشرة انما تخل بالظن فكان حقه ان يذكر ههنا العشرة بعينها لا يخص في الخمسة باطل

فان قلت لعل المراد ان انتفاء الخمسة يحصل غلبة الظن وملكة تشبه متوسطة بين الجزم واصل الظن
قلت هذه الغلبة تتفاوت لا ضابط لها وغلبة الظن لا يخرج عن باب الظن فان الظنون
تتفاوت وهي مشتركة في مشروع واحد الثاني ان ما ذكر من انه اذا انتفى المجاز والاضمار بقي
اللفظ مستعملا فيما وضع له مفهومه انه اذا وجد احدهما لا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له وليس
كذلك لان الاضمار على تقدير احدهما ما يوجب مجازا في اللفظ مثل واسأل القرية فان اضمار الاهل
هو الذي صيرها شائعا السؤال في الظاهر الى القرية مجازا الثاني وهو ما لا يوجب مجازا في اللفظ
كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الاية فاذا اضمرنا فيها محدثين لا تعدد
في اللفظ مجاز وكذلك قوله فان كنتم مرضى او على سفر فعدة من ايام اخر فاذا اضمرنا فافطرتم لا تعدد في
اللفظ مجاز الثالثة ان الكلام في هذه المحالات ان كان في مطلقها فهو احد انواعها دون
واشخاصها فلا ينبغي ان يذكر الاضمار والتخصيص لانهما نوعان للمجاز فيندرجان تحت مطلقه كما اندرجت
انواع النقل تحت مطلقه وعلى هذا تكون المحالات المخلة ثلثة فقط وان كان الكلام في انواعها دون
مطلقاتها واشخاصها فلا ينحصر في خمسة لان انواع المجاز متعددة كما سبق وقد ذكر فيما تقدم اثنى عشر نوعا
وانواع النقل ثلثة فهذه خمسة عشر فيتبين منها فعلم ان الحصر في الخمسة فاسد الرابع ان من جملة
المحالات المخلة بالفهم النسخ لان السامع اذا جوز على حكم اللفظ انه منسوخ لم يجزم بثبوته ولم يدر كم
مع الخمسة والامام ذكره بعد ذلك وزعم انه مندرج في التخصيص فلذلك لم يفرده بالذكر وتبعه المصنف
في ذلك وهذا الاستقيم لا على اصله ولا على الحق في نفس الامر فان اصله ان صيغة الامر للقدر المشترك
بين الندب والتكرار فلا عموم لها في الازمان فلا نسخ واما على الحق في نفس الامر فلانا اذا تبينا ان الامر
لا يجدها بمقتضى بصيغتها فعلم المأمور انه كان الواجب ان بعد النسخ وقد نظم بعضهم سبع هذه الاقسام
وذكر النسخ فقال تجوز ثم اضمار وبعدهما نسخ فلا اشتراك فهو يخالفه
فاوجح الكل تخصيص فاخرهم نسخ فما بعده قسم يخالفه

ق ـــــ الاول النقل اولى من الاشتراك لامرادة في الخالين كالركاة ٥ شرع
في ذكر الوجوه العشرة على الترتيب المذكور فنقول النقل اولى من الاشتراك لان المنقول عنه لو له
مفرد في الحالة الثانية وقبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو اللغوي والشرعي
بعده فلان مدلوله المنقول اليه وهو الشرعي او العرفي واذا كان مدلوله متعددا لم يتبين الحمل عليه بخلاف
المشترك فان مدلوله متعدد في كل وقت فيكون الحمل لا لعلة به الا القرينة اللهم الا ان يقال يحمل على معينه
وما لا يمتنع العمل به اولى من عكسه قلت ذلك لفظ الركاة فانه يحتمل ان يكون منقولا من النماء والتطهير
من الخباث وان يكون موضوعا للنماء فنقطع بنقله الشرع الى القدر المخرج من النصاب فاطلاقها على ما

فالمتبادر لما ذكرناه ومن امثلته ان يقول الشافعي الفاتحة ركن في الصلاة لقوله صلى الله عليه وسلم
كل صلاة لم يقرأ فيها بام القران فهي خداج ولفظ الصلاة في عرف الشرع منقول الى العبادة المخصوصة
فوجب ان يكون الفاتحة ركنا فيقول الحنفي مذهب القاضي ان الشرع لم ينقل شيئا من الالفاظ بل الصلاة
مشتركة بين الدعاء وبين المتابعة ومنه سمي السابق في حلبة السباق فصليا لكونه تابعا للصلوي
الذي قبله وسميت هذه العبادة صلاة لما فيها من المتابعة للائمة فالبا واذا كانت مشتركة كان تحمله
فيسقط الاستدلال بها حتى يرجح الخصم رجحان اللفظ في احدهما فنقول جعلها منقولا الى العبادة
المخصوصة اولى من الاشتراك لما تقرر ومنها ان يقول الشافعي الكلب نجس لقوله صلى الله عليه وسلم
طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا والطهارة في عرف الشرع منقولة الى ازالة الحدث
او الخبث ولا حدث فيتعين الخبث فنقول المالكي لفظ الطهارة مشترك في اللغة بين ازالة الاقذار
وبين الغسل على وجه التقرب الى الله تعالى لانه مستعمل فيهما حقيقة اجماعا والاصل عدم التغيير والتقرب
الى الله تعالى كان معلوما لهم لقوله تعالى ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى والمشترك محمل فيسقط الاستدلال به
حتى يرجح الخصم الرجحان فنقول جعله منقولا الى العبادة المخصوصة اولى من الاشتراك لما مر

قال الثاني المجاز خير منه للتردد واعمال اللفظ مع القرينة وجوبها كذلك ٥
المجاز اولى من الاشتراك لوجهين احدهما انه اكثر في اللغة والاكثر دليل الرجحان والثاني انه على
تقدير المجاز ان كان اللفظ مع القرينة وجب حمله على المجاز وان كان مجردا عنها وجب حمله على الحقيقة فهو
معمول به على التقديرين بخلاف الاشتراك فانه اذا تجرد عن القرينة وجب التوقف على المجاز
عندهم وان عمل به عند البعض احتياطا فليس العمل للاحتياط كالعمل مع التحقق ومن امثلته للفصل
قولنا موطوءة الاب بالزنا تحل للابن فكاحها لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وهذه طابت للابن
فان قلت هذا معارض بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم والنكاح حقيقة في الوطء قلت بل هو حقيقة
في العقد لقوله تعالى فانكحوا اليامى منكم وعينها من الاباحة فاذا كان حقيقة في العقد كان حقيقة في الوطء
والا يلزم الاشتراك فان قلت لا نسلم رجحان المجاز قلت المجاز خير من الاشتراك لما ذكرناه ومنها
قولنا لا يجوز التوضي بالنبيذ لان الله تعالى نص على سببيه الماء فوجب حصر السبب فيه عملا بالاصل النافي لسببية
غيره فان قلنا لم لا نسلم ان الله تعالى نص على سببية الماء لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الذي يطهر
كالجوهر الذي يحط به ويتسقط به فنقول الحنفي الاصل في معمول ان يكون تابعا للفاعل في القصد
والتعدية وظاهر فاعل فطهور مثله فلو كان هاهنا الذي يتطهر به للزم الاشتراك وعلى ما نقوله يكون صيغة
هاهنا مجازا فانه اكثر في مطابقته ما السماء والمجاز اولى من الاشتراك لما مر فنقول هذا الرجح
مدفوع فقوله تعالى ليطهركم به وانبا للسببية فيدل على ان المراد الذي يفعل به التطهير ٥

قال الثالث الاضمار خير منه لان احتياجه الى القرينة من صورة واحتياج الاشتراك
اليها في صورتين ٥ الاضمار اولى من الاشتراك لانه لا يحتاج الى القرينة الا في صورة واحدة وهي صورة
ارادة المعنى الاضماري بخلاف المشترك فانه مفتقر الى القرينة في جميع صور اذ ليتعين البعض منه اولى من
البعض وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله في صورتين من قبل واشار القرينة اي لفظ القرينة يحتمل ان يكون معمولا
بالاشتراك على الاهل والابنية ويحتمل ان يكون حقيقة في الابنية فقط والاهل مضمر فنقول المناطرة
الاضمار اولى لما ملناه ومن امثلته قولنا لا يجوز للابن تزويج حليلة ابيه لقوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم الى قوله وحلايل ابنائكم وحليلة الابن طليقه لان الحليلة فعيلة من الحل وهي المرأة التي يحل وطؤها
فحليلة الابن المرأة التي يحل له وطؤها والجارية المملوكة للابن كذلك فتكون حليلة له واذا كانت حليلة للابن ادرجت
تحت الآية فتكون محرمة على الاب فيقول الحنفي حليلة الرجل هي المرأة التي تحل له بالنكاح وهي الزوجة
ودليله النقل قال الجوهري الحليلة الزوجة فنقول لا نسلم ان الطلاق الحليلة على الزوجة بطريق
الحقيقة فان قلت الاصل في الاطلاق الحقيقة قلت نعم لكن لو جعلناه حقيقة فما ذكرتم
اما ان يكون حقيقة فيما ذكرنا ايضا او مجازا فيه والثاني باطل لانه يلزم منه ترجيح الاشتراك في دلالة
على الحقيقة على الاستغراق ومن دلالته عليها ودليل ان الظاهر ان الجوهري انما اخذ الحليلة هي
الزوجة من استعمال العرب والاستعمال اعم من ان يكون على سبيل الحقيقة او المجاز ونحن دللنا باشتقاق
لفظ الحليلة المنضي لما هو اعم من الزوجة فلكن ارجح ليبعد الخطأ فيه والاول ايضا باطل لانه
يلزم منه الاشتراك فان قلت لو لم يكن مشتركا بل كان حقيقة فما ذكرتم مجازا فما ذكرنا لزم الاضمار
لان جارية الابن لا تحرم على الاب على التابيد بالاجماع بل ما دامت مملوكة والآية انما سيقت لبيان المحرمات
على التابيد فلا بد من اضمار ما يصح به تحريم جارية الابن لا على التابيد لجواز ان تقال وحلايل ما يكحم
بالنكاح وبملك اليمين ما دامت حليلتهم والاضمار ايضا خلاف الاصل فوقع التعارض بين الاشتراك والاضمار
قلت الاضمار اولى ومنها قولنا الفاتحة واجبة في صلاة الجنازة لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لم
يقرأ فيها بام القران في خداج وهذه صلاة فوجب الفاتحة فيها فان قال الخصم لفظ الصلاة مقول مشترك
في عرف الشرع لاطلاقه على ما لا ركوع فيه والسجود كالجنازة وعلى ما لا سجود فيه ولا قيام كالطواف وعلى ما
لا قيام فيه كصلاة المريض وليس بعضها قد تشترك بجعل اللفظ حقيقة فيه فيكون مشتركا فيسقط
الاستدلال به قلنا المشترك عندنا يحمل على جميع مسمياته عند عدم القرينة فندرج صلاة الجنازة تحت عمومه
فان قلت وجب جعل اللفظ فيه منقولا حذرا من الاشتراك ويكون هاهنا اضمار تقديره كل صلاة من
الصلوات الخمس لم يقرأ فيها بام القران ويكون لفظ الصلاة على الصلوات الخمس مجازا لغويا والاضمار
اولى من الاشتراك فنقول هذا الرجح مدفوع بالقياس على الصلوات الخمس ٥

قال الرابع التخصيص خير لانه خير من المجاز كما ضيا من قبل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فانه مشترك اذ هو بحصر عقد العاشد ٥ التخصيص خير من الاشتراك لان التخصيص خير من المجاز والمجاز خير من الاشتراك ينتج ما ادعيناه اما الصغرى فلما سيأتي ان شاء الله تعالى واما الكبرى فلما مر مثاله ان يقول الحنفي موطوءة الاب لفظ عام مخصوص بالاجماع على الابن لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وهو حقيقة في الوطء فنقول بل هو حقيقة في العقد لما قررناه كما في قوله تعالى ولا تنكحوا الآية اي منكم واذا ثبت انه موضوع للعقد لم يبق الا ان يكون مشتركا بين العقد والوطء او يكون مختصا بالعقد وهو عند العاشد حتى اذا نكح الاب بكارة فاسدا فللابن ان ينكح تلك الموطوءة بالوطء الفاسد والتخصيص اولى من الاشتراك قال

قال الخامس المجاز خير من النقل لعدم استلزامه نسخ الاول كالصلاة ٥ المجاز خير من النقل لان النقل يستلزم نسخ الاول مثاله الصلاة فان المعنى لغة ادعت انها منقولة الى الاركان الخاصة وجمهور الاصحاب قالوا انها مجازات لغوية اشتهرت فهذهم اولى لان المجاز اولى من النقل ومن امثلته ان يقول المالكي يجزئ رمضان كله بنية واحدة من اوله لقوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وجه الاحتجاج ان الصيام مسئول عن اصل الامساك الى الامساك المخصوص والمعرف مال يفيد للعموم واستغراق الصوم الى الابد ورمضان من حمله ذلك فيكون مفهوم ذلك ان من بيت كان له الصوم وهذا قد بيت فنقول الشافعي لا نسلم انه منقول بل مجاز في امساك جزء من الليل قبل الفجر ويكون من مجاز التعبير بالاعم عن الاخص فان الشرع لم يصح تبييت النية وانما صرح بتبييت الصوم وما ذكرناه محمل صالح له والمجاز اولى من النقل قال

قال السادس الاضمار خير منه لانه مثل المجاز كقوله تعالى وحرم الربا فان الاخذ مضمر والربا نقل الى العقد ٥ الاضمار اولى من النقل لان الاضمار مشارك للمجاز لما سيأتي ان شاء الله والمجاز اولى من النقل لما من مثاله قوله تعالى وحرم الربا فان الربا هو الزيادة والزيادة نفسها لا توصف بحل ولا حرمة فلا بد من اضمار يا ضمته طائفة الاحناف قالت لتقدر حرم احد الربا ذا توافق البائع والمشتري على اسقاط الزيادة صح وقالت طائفة الربا نقل الى العقد المشتمل على الزيادة وذلك اقربه قوله واحل الله البيع وادل المنهي عنه نفس للعقد سوا التقى على حط الربا لم لا فالاول اولى لان الاضمار اولى من النقل قال

قال السابع التخصيص اولى لما تقدم مثل واحل الله البيع فانه لما دله مطلقا وحصر الفاسد انتقل الى المستجمع لشرائط الصحة ٥ التخصيص اولى من النقل لان التخصيص خير من المجاز لما سيأتي ان شاء الله والمجاز خير من النقل لما مر والخير من الخير خير مثاله قوله تعالى واحل الله البيع من قائل البيع موضوع للمماكة مطلقا وحص عنه الفاسد لكونه غير حلال ومن قائل بل نقل الى المعاوضة المشتملة على الاركان والشرائط فالاول اولى لان التخصيص اولى ومن امثلته ان يقول المالكي يلزم

الطهارة من الامنة واما الولد لقوله تعالى الذين يطهرون من نسائهم الآية وهما من حملة النساء قال الشافعي لفظ النساء صار منقولا في العرف للحرائر فوجب ان لا يعاد الى محل الدارع ولو لم يكن منقولا للزم ان يكون مخصصا بمدة ات المجاز مما حص من نسائهم وامهم فهن طهارة كان للمالكي ان يقول اذا تعارض النقل والتخصيص فالتخصيص اولى ٥

قال الثامن الاضمار مثل المجاز لا استوائهما في القرينة مثل هذا ابني ٥ الاضمار مثل المجاز فلا يترجح احدهما على الاخر الا بدليل من خارج قائلنا انهما سيان لاستوائهما في الحاجة الى القرينة واحتج لرجحان المجاز وهذا ما جزم به في الكتاب تبعا للامام في المحصول وقال الامام في المعالم يترجح المجاز للقرينة وهذا ما اختاره صفي الدين الهندي وقيل بالعكس قوله مثل هذا ابني اعلم ان هذا المثال لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل والذي عندي في تصويره ان القايل لعبد هذا ابني والعبد لا يمكن ان يكون ابنه اما لكونه مشهورا النسب من غيره او لكونه اكبر سنا منه فهاهنا قد اتفقت الحقيقة وبقي اللفظ دايرا بين مجازي الاضمار المجاز اذ يحتمل ان يكون المراد مثل ابني في العتق او انه ابني مجازا لذلك واما انه هل يترتب على هذا عتق او لا يترتب فليس من وظيفة الاصول التعرض له واراده المصنف وقد جرى الاصحاب ويظهر فيما اذا كان مشهورا النسب من غيره واستلحقه هل يعتق لكونه او البنوة الى لازمها العتق فيؤخذ بالملازمة وان لم يثبت الملزوم ولكن ليس ماخذ الوصية الاضمار والمجاز كيف وهو انما اراد باللفظ حقيقته ولكن لم يسمع منه وكذا لو قال احد الزوجين لثالثة بنت ابينا هل نحكم بعتقها وحضانة وليس ماخذ الاضمار والتخصيص بل شيء غيره وتدبرهما على ذلك ليلا تغتر به معتبر واما ما ذكره الرافعي في الركن الاول من الباب الثاني في اركان الطلاق عن فتاوى القفال من انه لو قال لامراته يا بنتي ووقعت الفرقة بينهما عند احتمال السن كما لو قال لعبده او امته واختار النووي انه لا يعتق بمجرد ذلك لانه مذكر في العادة للاستيناس والتحنن بهذه المسئلة عن المسئلة التي نحن فيها وهي قوله هذا ابني والفرق واضح منهما وهو ذكره النووي من ان ما مضى مذكر في العادة للاستيناس والتحنن وهنا ابني ليس كذلك فقد وضح ان مسئلة هذا ابني على الوجه المذكور غير مقرر منه في المذهب فانهم ذلك ونظيرها ما لو قال اوصيت لزيد نصيب ابني ومد احد الاصحاب في ان الوصية هل تبطل او يحمل على مثل نصيب ابنه ومن امثلته تعارض المجاز والاضمار ان يقول الشافعي يجوز قتل الرهبان في الحرب لدخولهم في عموم قوله تعالى اقتلوا المشركين قال المالكي يلزم على ما ذكرته ان يكون لفظ الشرك مجازا اذ المشرك من جعل لله شريكا وهذا لا يصدق على شيء كالزرع والعقار ويكون قد عبر بلفظ المشرك عن الكافر بالشرك تعبيرا عن الاخص بلفظ الاعم بل ينبغي ان يكون في الآية اضمار تقديره اقتلوا مجانبة المشركين صونا له عن المجاز والاضمار ضعوه البراع حينئذ كان للشافعي ان يقول المجاز اقل وتجاذبا بان اطراف الكلام ومنها ان يقول الشافع

الله شرط في الوضوء للصلاة لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم
الآية وحينئذ يتمسك انه تعالى امر بغسل الاعضاء المذكورة لاجل الصلاة لانه امر بالغسل لاجل ارادة
الصلاة لان المراد من القيام الى الصلاة ارادة الصلاة باتفاق المفسرين والامر بالفعل لشرط ارادة
فعل اخر يكون امرا بالفعل لاجل الفعل الاخر كما في قولهم اذا دخلت على الخليفة فتادبا اي لاجل
الدخول عليه ومنه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
اي لاجل نجواكم فعلم انه امر بغسل الاعضاء لاجل الصلاة وهو المطلوب والمعنى لشرط النية سلمنا
ان الامر بغسل الاعضاء لاجل الصلاة وهو مسلم ولا نسلم ان الشرط النية سلمنا وجوب غسل
الاعضاء قال الحنفي لم قلت ان المراد هنا الوجوب فلم لا يحمل على الظاهر الامر للوجوب قال نعم ولكن لو
حملناه على الوجوب لزم اضمار الحدث لان الوضوء لا يجب الا على المحدث ولو حملناه على الندب لم يلزم الاضمار
وانما يلزم المجاز في لفظ الامر فحملنا الاضمار اولى وهو منقوح هنا عن على ما ان مسعود وتبع النظر
منهما ومنها اذا تحقق الرجل من امرأته النشوز ولكنه لم يشكز ولم يظهر اصرارها عليه فله
منع الوعظ بهجرها في المضجع وضربها وجهان رجح الشيخ ابو حامد والمحاملي انه لا يجوز وقال ابن
الصباغ والشيخ ابو اسحق الشيرازي الى الجواز واختاره النووي والماخذ قوله تعالى واللاتي تخافون
نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فمن قال في الاية اضمار والمعنى
واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن فان نشزن فاهجروهن في المضاجع فان اصررن فاضربوهن
ومن قال لا اضمار قال الخوف بمعنى العلم مجازا كما في قوله تعالى فمن خاف من موص جنفا اي علم
متعارض المجاز والاضمار ٥

قال التاسع التخصيص خير من الاضمار لان الباقي متعين والمجاز ربما لم يتعين مثل ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه فان المراد اللفظ وحص النسيان اذا الذبح ٥ التخصيص اولى من المجاز لان
الباقي من افراد العام بعد التخصيص متعين بخلاف المجاز فانه ربما لم يتعين لان اللفظ وضع ليدل
على المعنى الحقيقي فاذا استعمل في غيره افتقر صرف اللفظ الى المجاز الى دليل لاحتمال تعدد المجازات
ولا يحتمل اللفظ لا يصرف عن الحقيقة الا قرينة ولكل قرينة تهدي الى المجاز فاما التامل بعد
القرينة لا ما تقول فقد يخفى القرينة لصرف اللفظ عن ظاهره من غير تعرض لما ينسى المقصوم مثال
تعارض التخصيص والمجاز قول الحنفي متروك التسمية عمدا لا يحل لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه وانه لفسق اي ولا تاكلوا مما لم يتلفظ عليه باسم الله وقولنا لم يذكر اسم الله يحتمل هو الذبح
مجازا لان الذبح غالبا لا يخلو عن التسمية فيكون نهيا عن اكل غير المذبوح لانه لو لا ذلك لما وثقنا
للنهي تخصيص اللفظ اذ تسليم ان ذبيحة الناسي حلال للحنفي لا يقول التخصيص خير من المجاز ومن
امثلته ايضا ان يقول الشافعي العمرة فرض لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وظاهر الامر الوجوب

فيقول المالكي يخصص الحج والعمرة المشروع منهما لان استعمال الامر في القدر المشترك التخصيص
اولى من المجاز وللشافعي ان يقول هذا الرجح معارض بانهما قد استويا في السياق
فوجب ان يشتركا في الحكم والحج واجب اجماعا فيجب الاخر على الاصل المشترك بينهما ٥

قال العاشر التخصيص خير من الاضمار للامر بمثل ولكم في القصاص حياة ٥ التخصيص
خير من الاضمار لان التخصيص خير من المجاز والامر بمثله والاضمار مثله والاول من المتساويين
اولى مثاله قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فان الامة اختلفوا فيه فقال منهم قتايل الخطاء
عامد احتص لورثته لانهم اذا اقتصوا حصلت لهم الحياة بدفع شر هذا القاتل الذي صار عدوا لهم
وقال قاتل العامد هو عام والمشروع فيه مضمن اي ولكم في مشروعية القصاص حياة وخلل الاول انا
اذا علمنا ان القصاص مشروع كان داعيا لاندفاع القتل ما بينهم لان من هم بالقتل واستحضر انه يقتص
منه انكف عن القتل غالبا ولا علم ان هذا التاويل الثاني هو الصحيح وان كان الاول مرجحا من
جهة اولوية التخصيص وكذلك كلما اوردناه في هذا الفصل من الامثلة فانا غير حاكمين عليه بالرجح
لامر جهة ما اوردناه له مثالا ولا نشترط ان يكون مرجحا من وجه اخر هو اقوى او مثله ولذلك
ذكرنا في بعض الامثلة ان الرجح مدفوع بالامر الفلاني منها على ما اشرنا اليه الآن ومن امثلته
هذا الوجه العاشر ان يقول المالكي الكلب طاهر لقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم والضمير في امسكن
عام في جملة الجوارح فمتى ذبح فيه الكلب محوزا اكل هو ضمنه محلا بالطاهر فيكون ظاهرا فيقول
الشافعي يلزم على ما ذكرتموه جواز اكل ما امسك بعد القتل عليه من غير ذكاة وليس كذلك فيلزم التخصيص
بل هنا اضمار تقديره من كلوا من حلال ما امسكن عليكم وكون موضع منه من الحلال محل النزاع فللمالكي
ان يقول على ما ذكرناه يلزم التخصيص وعلى ما ذكرتموه يلزم الاضمار والتخصيص اولى ومنها قولنا
لا يصح صوم رمضان الا بنية الفرض خلافا لابي حنيفة حيث قال يصح بمطلق النية وبنية النفل وبنية
واجب اخر لنا انما الاعمال بالنيات فيقتضي توقف ذوات الاعمال على نياتها كما قال انما الكلام بالقلم ويلزم
من توقف ذوات الاعمال توقف صحتها لاستحالة وجود الصحة بدون الذات والمراد بالنيات نيات
الاعمال فاقتضى توقف صحة كل عمل على نيته فتوقف الفرض على نيته الفرض فان قلت الكلام مضمر
في الحديث فلعله لو لم يضمر لم التخصيص بالاعمال التي لا توقف على النية كرد الودايع والغصوب قلت التخصيص اولى
من الاضمار لو لم يضمر لم يتصور ٥

قال تنبيه الاشتراك خير من النسخ لانه لا يبطل ٥ التخصيص الذي سبق
ترجيحه على الاشتراك وغيره هو التخصيص في الاعيان لا التخصيص في الازمان الذي هو النسخ فان
الاشتراك خير منه وذلك لان الاشتراك لا ابطال فيه بل غايته التوقف الى القرينة عند من لا
يحمله على معنيه بخلاف النسخ فانه يبطل الحكم السابق بالكلية مثاله البيع شرط في صحته

صوم رمضان خلافا لابي حنيفة وشاعدنا على القضاء والندر فتعين محل النزاع على محل الوفاق
فان عارض ما روى انه عليه السلام قدم المدينة يوم عاشوراء فسأل اليهود صائمين فسألهم عليه
السلام عن صومهم ويومهم فقيل هذا يوم انجى الله تعالى فيه موسى عليه السلام واهلك عدوه فرعون
وكان موسى عليه السلام تصومه شكرا ونحن نصومه اتباعا له فقال عليه السلام نحن احق بموسى منهم
ثم امر مناديا ينادي الا من اكل فليمسك بقية النهار ومن لم يأكل فليصم امر بالصوم في اثناء النهار
ومن المعلوم ان اثناء النهار لا يكون الا منية من النهار فلما لا يسلم وجب صوم ذلك اليوم
فان قيل ظاهر الامر الوجوب كان لم يعتقدان الوجوب والندب ان يقول
كما هو حقيقة في الوجوب فكذلك في الندب واذا كان حقيقة فيهما لا يحمل على الوجوب الا بقرينة زائدة
وعندنا صوم النفل يصح بنية من النهار فان قلت الاشتراك خلاف الاصل قلت لو لم
يكن مشتركا لزم النسخ فان صوم يوم عاشوراء غير ثابت والاشتراك خير من النسخ ٥

قال — والاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين ٥
هذا فرعان الاول انه اذا تعارض المشترك بين علمين والمشترك بين علم ومعنى فالمشترك
بين علمين اولى لان الاعلام انما تطلق على الاشخاص المخصوصة كزيد وعمرو اذ المراد العلم الشخصي
لا الجنسي وهذا بخلاف اسماء المعاني اذ تتناول المثنى ونحوه اي ذات كان وكان اخلال الفهم بجعله
مشتركا بين علمين اقل الفرع الثاني واليه اشار بقوله وهواي المشترك بين علم ومعنى اولى
من المشترك بين معنيين لان الاخلال الحاصل عند الاشتراك في الاول اقل من الثاني هذا
ما ذكره المصنف تبعا للامام في هذين الفرعين وات اذا نظرت الى قولهما المشترك بين علمين وبين
علم ومعنى وعلمت ان المشترك لا بد وان يكون حقيقة في افراده وتذكرت ما قالاه قبل ذلك من ان
العلم ليس بحقيقة ولا مجاز علمت ان الغفلة تطرقت اليهما في ذلك والله الموفق ك

قال — رحمه الله الفصل الثامن في تعقيبه بعروف يحتاج اليها وفيه مسائل الاولى
الواو للجمع المطلق باجماع النحاة ولانها تستعمل حيث تمتنع الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو وجاء زيد
وعمرو قبله ولانها كالجمع والتثنية وهما لا يوجبان الترتيب ك هذا الفصل معقود لتفسير حروف
تستدعي جملة الفعل الى معرفتها للكثرة وقوعها في الدلائل ويبدأ ورد عنه مسائل الاولى في حكم الواو
العاطفة وبدأ بها لانها اصل الباب وفيها مذاهب احدها انها للترتيب وهو الذي استهر بين
اصحاب ابي حنيفة كما قال امام الحرمين وهو قضية كلام الماوردي حتى استدل على الترتيب في الوضوء
بآية الوضوء وقال قد عطف بحرف الواو وذلك يوجب الترتيب لغة وشرعا والثاني انها للمعية
وعليه الحنفية كما قاله امام الحرمين ثم قال وقد زل الفريقان يعني القائلين بالترتيب والمعية

والثالث وهو المختار انها لمطلق الجمع لا يدل على ترتيب ولا معية فاذا قلت جاء زيد وعمرو
فقد اشتركا فيما في الحكم من غير تعرض لمحلهما معا او لمحل احدهما بعد الآخر هي للقدر المشترك
بين الترتيب والمعية ويقل عن القراء انها للترتيب حتى يمتنع الجمع مثل اركعوا واسجدوا ويشبه ان
لا يكون هذا مذهبا رابعا مفصلا لان الموضوع للقدر المشترك بين معنيين اذا تعذر حمله على احدهما
حمل على الآخر ولا يكون حمله عليه لكونه موضوعا له بل لتعذر الحمل على صاحبه فانحصار الامر فيه
ونقل بعضهم عن القراء انها للترتيب وقد استدل في الكتاب على المذهب المختار بادلة اوجه
احدها اجماع النحاة كما نقله على الفارسي اجمع نحاة البصرة والكوفة على انها للجمع المطلق وذكر
سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق الثاني انها تستعمل حيث يمتنع
الترتيب فانك تقول تقاتل زيد وعمرو والتفاعل يقتضي صدور الفعل من الجانبين معا وذلك ينافي
الترتيب وتقول جاء زيد وعمرو قبله ويمتنع هنا ان تكون الواو للترتيب والا لزم التناقض واذا
استعملت في غير الترتيب وجب ان لا تكون حقيقة في الترتيب دفعا للاشتراك وهذا الدليل
لا يثبت المدعى وانما ينفي كونها للترتيب والثالث ان النحاة قالوا والعطف في المختلفات
بثمانية واو الجمع وتا التثنية في المتفقات ولذلك انهم لما لم يمكنوا من جمع الاسماء المختلفة وتثنيتها
استعملوا واو العطف ثم ان مراد الجمع والتثنية لا يوجبان الترتيب فكذلك واو العطف وهذا
الدليل كالذي قبله لا ينفي القول بالمعية وهنا امور احدها انه اطلق الواو والصواب تقييده
بواو العطف ليخرج واو مع وواو الحال مثل سرت والنيل فانهما يدلان على المعية بلا شك وانها
حكاية الاجماع تلقاه الامام والامام حكاه عن الفارسي وكذلك نقله السيرافي والسهيلي وفيه
نظر فان الخلاف موجود عند النحويين في ذلك كما هو عند غيرهم وقد سبق النقل عن القراء ولذلك قال شيخنا
ابو حيان في الارتشاف ما نقله السهيلي والسيرافي من اجماع النحويين ليس بصحيح وكيف نفهم على ذلك غير
صحيح وثانيها وهو المقصود الاعظم والمهم الاكد ذكر الشيخ في الدرس ان تحقيق العند في
شرح الامام عن بعض المباحثين المتعلقين بعلم المعقول انه فرق بين مطلق الماء والماء المطلق بما
حاصله ان الحكم المعلق بمطلق الماء يترتب على حصول الحقيقة من غير قيد والمرتب على الماء المطلق من
حيث هو على الحقيقة بقيد الاطلاق ولا يلزم من توقف الحكم على مطلق الحقيقة توقفه على الحقيقة المقيدة
بقيد الاطلاق قلت وقد جرى التحاشع والدي رضي الله عنه في قاعدة مطلق الشيء والشيء المطلق
ولاشك انه اذا اخذ المطلق قيدا في الشيء كان المراد بالاول الحقيقة المامية وبالثاني هي بقيد الاطلاق
فالاول لا تقيد والثاني تقتضي لا محالة تقيد المجرد عن جميع القيود الا ما دل دليل على ارادة
ذلك بل يراد المجرد عن قيود معتبرة وقد ذكر لك امثلة منها مطلق الماء والماء المطلق فالاول

ينقسم الى الطهور والطاهر غير الطهور والنجس كل من الطاهر غير الطهور والنجس ينقسم بحسب
ما نعتبر به وتخرجه ذلك عن ان يطلق عليه اسم الماء والثاني وهو الماء المطلق لا ينقسم الى هذه
الاقسام وانما يصدق على احدها وهو الطهور وذلك لانه احد فيه قيد الاطلاق وهو التجرد عن
القيود اللازمة التي تمنع ان يقال له ماء مقيدا نعم لنا ماء متغير بزعفران او اسفار او نحوه
وماء اللحم وماء الباقلاء وما اشبه ذلك ومنها اسم الرقبة وصفتها نصدق على السليمة والعيبة
والطفلة لا نصدق الا على السليمة فلا يجزي في العتق عن الكفارة الا رقبة سليمة لاطلاق
الشارع اياها والرقبة المطلقة مقيدة بالاطلاق بخلاف مطلق الرقبة ومنها الدرهم
المذكور في العقود قد تقيد بالناقص والكامل وحقيقته منقسمة اليهما واذا اطلق تقيد بالكامل
المتعارف في الرواج بين الناس ومنها الثمن والاجرة والصداق ونحوها من الاعواض
المجعولة في الذمة ينقسم الى الحال والمؤجل واذا اطلقت انما تحمل على الحال فالاطلاق قد اقتضى ذلك
ومنها حقيقة القرابة يدخل فيها الاب والابن وغيرهما القرابات وعند الاطلاق لا يدخل فيها
الاب والابن لانهما اعلى من ان يطلق فيهما لفظ القرابة لما لهما من الخصوصية المقتضية لمزيد علق
بقية القرايب فقال انهما اقرب الاقارب وافعل التفضيل يستدعي المشاركة فلولا ما قلناه من
تحقق معنى القرابة فيهما لما صدق عليهما انهما اقرب الاقارب وانما امتنع اطلاق القرابة عليهما لما
يقتضيه الاطلاق من التقييد بالقرابة العامة التي لا مزيد فيها على مجرد القرابة هذا ما حرره
والدي حال البحث وكان اصل البحث في مسئلة القرابة فلذلك اوردناها وقد اوردت عليه اذ ذاك
سؤالات والف محضرا لطيفا في ذلك واجاب عنها فلنذكرها على وجه السؤال والجواب فان قلت
اللفظ انما وضع لمطلق الحقيقة لا للحقيقة المطلقة فقيدكم اياه عند الاطلاق بالحقيقة المطلقة
من اين قلت من جهة اطلاق المتكلم فصار الاطلاق قيدا في اللفظ فان قلت من المعلوم انه
ليس في اللفظ فعل يقولون ان ذلك قرينة حالية او لفظية قلت هي من قبيل القرائن اللفظية وهي
متوسطة بين القرائن الملفوظ بها والقرائن الحالية وهي هيئة صادرة من المتكلم عند كلامه وذلك
ان الكلام قد يخرج عن كونه كلاما بالزيادة والنقصان وقد لا يخرج عن كونه كلاما ولكن يتغير معناه بالقصد
فانك اذا قلت قام الناس كان كلاما يقتضي اخبارك بقيام جميع الناس فاذا قلت ان قام الناس خرج
عن كونه كلاما بالكلية فاذا قلت قام الناس لا زيدا لم يخرج عن كونه كلاما ولكن خرج عن اقتضاء قيام
جميعهم الى قيام ما عدا زيدا وقد علمت ان لا فادة قام الناس للاخبار بقيام جميعهم شرطين احدهما
ان لا يستدرك بما يحالفه والثاني ان لا يحف بما يحالفه ولذا شرطت ان يكون صادرا عن قصد
فلا عبرة بكلام الساهي والنائم فهذه ثلاثة شروط فان قلت من اين لنا اشتراط ذلك واللفظ

وحده

وحده كاف في الافادة لان الواضع وضعه لذلك قلت وضع الواضع له معناه انه جعله سببا لان
يتبادر ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه المخصوص والمقيد في الحقيقة انما هو المتكلم فالفظ
كالة الموضوع له اذ لك ان تقول لو سمعنا قام الناس ولم نعلم من حاله هل قصد وهل استدام او
ختمه بما يغيره هل لنا ان نخبر عنه بانه قام الناس قلت قد تقدم الجواب عن هذا في اول باب اللغات
وكذلك ما قبله وبالله التوفيق وانما دعانا الى ذكر هذا البحث جميعه الاعتراض على قول المصنف الجمع
المطلق فاما كان الاستدلال بقوله مطلق الجمع فشاق النظر الى ذكر هذه المباحث الجليلة ٥

قال فصل الكل ومن عصاهما فقد عصى الله ورسوله قلنا ذلك لان المراد اشد
تعظيما قيل لولا لغير الدخول بها انطالق وطالق طلقت واحدة بخلاف انت طالق وطالق طلقتين قلنا
الاستئناف مرتبة بترتيب اللفظ وقوله طلقتين تقييد لطالق ٥ احتج القائلون بان الواو للترتيب
بوجهين الاول ما روي مسلم في صحيحه ان رجلا خطب عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله
ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس الخطيب انت
قل ومن يعص الله ورسوله وهذا يدل على انها للترتيب اذ لو كانت للجمع لما حسن الزجر جواب
بان ذلك ليس لانها للترتيب بل لان الامر اذا بالذكر اشد في التعظيم ومما يدل على هذا انه لا يرتاب
عصيان الله وعصيان نبيه صلى الله عليه وسلم بل معصية الله هي معصية الرسول لتلازمهما فان
قلت ما الجمع بين ان كان صلى الله عليه وسلم علم هذا الخطيب مع قوله صلى الله عليه وسلم بلا
مركنة وجد حلاوة الايمان من كان الله ورسوله احب اليه مما سواهما وقال في خطبة اخرى فان
الله ورسوله يصدقانكم ويعذرانكم فقد جمع بينهما في ضمير واحد قلت قد اجيب بوجهين احدهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم انكر على ذلك الخطيب لكونه عدل عن الادنى والافضل لاسيما وهو وقت
مقام الخطابة المقتضي للتعليم واما النبي صلى الله عليه وسلم فلم يفعل الا الاولى بانه في مقام
تشريع وتبيين فعل الاولى له تثنية الاول لدل على الجواز والثاني ان حسن الكلام احكاما
واطنابا ما يختلف باختلاف المقام فرب مقام يقتضي الاطناب وربط العبارة وربما اخر لاقتضى
ذلك والخطيب كان في مقام الترغيب والدعا الى الطاعة لله وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم
فناسب بسط العبارة والمبالغة في الايضاح والوجه الثاني للعاطفين بان الواو للترتيب
ان الرجل اذا قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق طلقت واحدة على المذهب الصحيح ولو كانت
الواو المطلق الجمع لكان مثل قوله انت طالق وطالقتين حتى يتعقبا جوابا بان قوله وطالق معطوف على
انت وكان انشاء اخرى له بعد تمام الاول وعمله عمله لان معنى الانشاء مقارنة اللفظ لما فاظها فيكون قوله
وطالق انشاء طلقة اخرى في غير وقت قابل للطلاق لفظها الاولى بانت اذ هي غير محل لها حالا وقوله

لايتاع به

طلقتين او ثلثا فانه تشتد للكلام الاول وسان ثلما قصد به لا انشاء ان حانة مذ عزفت
دعوى امام الحرمين ان المستهتر من اصحاب الشافعي ان الواو للترتيب وما قاله الماوردي وهذا لعله احد
من مسئله الترتيب في الوضوء وان كان كذلك فهو كما ملغى في شروع النقل على هذا القول فان للاصحاب مستندا
آخر غير كون الواو للترتيب ومثل ان الناظم لكون الواو للترتيب عن الشافعي امام هو من الحكمة
من يحترز بل يحترز ظن من مسئله الترتيب في الوضوء لذلك قال الاستاذ ابو منصور البغدادي
معاذ الله ان يصح هذا النقل عن الشافعي بل الواو عنده لمطلق الجمع طلقت وهو اللائق بقواعد
مذهبه وعليه تدل فروعه وقد اتفق الاصحاب فاطبة على ان قول القائل وقفت على اولادي وأولاد
اولادي مقتض للتسوية والتشريك منهم دون الترتيب ولا نعلم احدا قاله بالترتيب وان اتى في بعض
الفروع خلاف منشاه اخيانا من صاحب ذلك الوجه ان الواو للترتيب ومن ذلك قول الاصحاب فيما
لو قال ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق لا بد من وجودهما في وقوع الطلاق واتفع بهما الطلقة
ولا فرق بين ان تتقدم الكلام او تتاخر وفي التعة ما يقتضي اثبات خلاف فيه لانه قال من جعل الواو للترتيب
ملا بد عنده من ان تتقدم الدخول على الكلام قال الرافعي ومن الاصحاب من جعل الواو للترتيب وذكر
الرافعي في اخر باب القسم والنشوز انه لو قال لوكيله جد مالي ثم طلقها لم يجز تقديم الطلاق ولو قال
جد مالي وطلق فهل يشترط تقديم اخذ المال او لا يشترط وجهان تقديم الطلاق قال لو قال طلقها وخذ
مالي فيه وجهان رجح صاحب التهذيب منهما الاول قلت وليس الوجهان في المسئله ناظرين الى ما
نحن فيه من اقتضاء الواو للترتيب وانما القايل بتقديم اخذ المال ناظر الى ان الموكل قدمه
في كلامه والوكيل مراعى المصلحة فلتقدم اخذ المال والمخالف ناظر الى عدم اقتضاء الواو للترتيب ويدل
على هذا انه لا خلاف انه يجوز تقديم المال في عكسه وهو ما اذا قال طلقها وخذ مالي لو صرح بتتميم
الذي وصفت للزاجي بجواز له تقديم اخذ المال على الطلاق قال الرافعي لانه زاده خيرا فان قلت
قد نقل الرافعي في التدبير عن صاحب التهذيب فيما اذا قال لعبده ان مت ودخلت الدار فانت حر لا
بد ان يقع دخوله الدار بعد موت السيد ولم يحكما يخالفه بعد جعلوها للترتيب قلت هذا
مشكل والظاهر انه مبني على ان الواو للترتيب والذي قدمناها في هذه المسئلة والمسئلة التي قدمناها
فيما اذا قال ان دخلت الدار وكلمت زيدا ولم يقل احدهما بالترتيب الا ما حرجه صاحب التتمة وعلى
الجملة ان وضح معنى في هذه المسئله فقد حصل الغرض من ان الفرع غير مبني على اقتضاء الواو للترتيب
والمحكي عن الاصحاب في مسئلة ان دخلت الدار وكلمت زيدا ناقضها وهو واضح

قال الثانية الفا للتعقيب اجماعا ولهذا ربط به الجزاء اذا لم يكن فعلا
وقوله لا لثة والله لكذبا فيستحقكم بعذاب محال الفا للتعقيب اي تدل على وقوع الثاني

عقيب الاول من غير مهلة ولكن في كل شيء بحسبه تقول دخلت بغداد فالبصرة وقولك فعدت فمنيت
فالاول فاذا التعقيب على ما يليق بالثاني فاذا دة على الاثنا ذهو ممكن واستدل من اكتفى على انها
للتعقيب باجماع اهل اللغة على ذلك وقد طعن في نقل هذا الاجماع الامام وليس بحيد فقد ذهب الجرجاني الى
انها للترتيب الا في الاماكن والمطر فلا ترتيب تقول عمنا مكان كذا ومكان كذا وان كان عمها في
وقت واحد وتنزل المطر مكان كذا فمكان كذا وان كان نزولهما في وقت واحد وزعم الفراء ان بعد الفا
يكون شاكا اذا كان في الكلام ما يدل عليه وجعل من ذلك قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها
باسنا بياتا او هم قائلون ومعلوم ان مجيء البأس سابق للهلاك وزعم الفراء الضمان الفعلين اذا كان
وقوعهما في وقت واحد ونحو وهلان الى معنى واحد فلا تحتاج في عطفهما شيئا على الآخر بالفا تقول
احسنت الى ما عطيتني واعطيتني فاحسنت الى قوله وهذا اعلم ان الامام نقل ان منهم من
اخذ على ان الفا للتعقيب بانها لو لم تكن للتعقيب لما دخلت على الجزاء اذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع لكنها
تدخل هنا للتعقيب بيان الملازمة ان جزاء الشرط قد يكون بلفظ الماضي كقولك من دخل داري اكرمته او
بلفظ المضارع من دخل يكرم وقد يكون لا بهاتين اللفظتين وحينئذ لا بد من ذكر الفا كقولك من
دخل داري فله درهم واما قول الشاعر

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله سيان

فقد انكره المبرد وادعى ان الرواية الصحيحة من يفعل الخير فالرحمن يشكره واذا وجب دخول
الفاء على الجزاء تبين ان الجزاء لا بد وان يحصل عقيب الشرط علمنا ان الفا للتعقيب قوله
لا لثة واحولب عن سؤال مقدر تقرير ان يقال قد جاءت الفاء لا لمعنى التعقيب في قوله تعالى
لا لثة والله لكذبا فيستحقكم بعذاب والاستحقاق لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى الى الآخرة وجوابه
ان الفا قد ثبت بما قررناه من الدليل انها حقيقة في التعقيب فوجب حمل ما ذكر عليه على المجاز وذلك
لان الاستحقاق لما كان متحققا لوقوع جزاء للافتراء نزل منزلة الواقع عقيبه فرع قضية اقتضاء
الفا للتعقيب انه اذا قال مثلا ان دخلت الدار وكلمت زيدا ما نطالق فلا بد في وقوع الطلاق من وقوع
كلامها لزيد عقيب دخولها وحكى الاصحاب وجهين فيما اذا قال لعبده اذا مشيت فانت حر احدهما
عند الاكثرين اشتراط اتصال المشية بالموت لكون الفا تقتضي التعقيب وهما جاريان في جميع التعليقات

قال الثالثة في اللطيفة ولو قدر امثل واصلبكم في جذوع النخل ولم تثبت
منها للسببية ك لفظة في للظرفية تحقيقا نحو الماء في الكوز او تقديرا نحو قوله تعالى احكامه
ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن الشيء في المكان ومن المجاز من يقول في
هذا معنى علي واختاره الشيخ جمال الدين ابن مالك لكن الذي عليه الجمهور وهو مذهب سيبويه الاول

وقول المصنف في الظرفية ولو تعدد احتمل امورا احدها انها تكون حقيقة في الظرفية المحققة مجازا
في المقدرة وهذا مذهب سيبويه والمحققين والثاني ان تكون مشتركة بينهما والثالث وهو الاوجه
الى الصواب ان تكون حقيقة في المقدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وحينئذ تكون من قبيل المشكك
اذ معنى الظرفية في المحققة اوضح قوله ولم يثبتها للشيبية اعلم ان الامام نقل عن
بعض النحاة انها للشيبية لقوله عليه السلام في الضرس الموضحة مائة من الابل وضعفه بان احدا
من اهل اللغة ما ذكر ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم وهذا الذي ذكره الامام ضعيف من
وجهين احدهما انه شهادة نفي وقد رد هو على ابن جني في مسئلة الباء بذلك فكيف يرد به هنا
والثاني ان ذلك شائع ذايع في لسان العرب في القران والسنة وشعر العرب اما القران
ففي قوله تعالى لمسكم فيما افضتم ولمسكم فيما اخذتم واما السنة فالحديث الذي اورده ما روي
انفا من قوله صلى الله عليه وسلم دخلت امراة النار في هرة واما العرب فقال الشاعر

شربت بالكوم الجمانا وبعير صل اوجانا ومثله

لوى راسه غنى وماله بوده اغانيج خود كان فينا يزورها

اغانيج بالغين المعجمة والنون المكسورة والجيم المفتوحة بفتح الخا المعجمة الماء الجميلة ٥ وهذا هو الذي اختاره
ابن مالك والمصنف في لفظة في انها حقيقة في الظرفية مجاز في السببية وقد ذكر بعضهم للفظة في موارد
اخرى قال الشيخ ابو حيان وتاول اصحابنا كل ذلك ورددوه الى معنى الوعاء ٥
قال الرابعة من لابتدا الغاية والتبيين والتبعيض وهي حصنه في التبيين دفعا
للاشتراك ٥ لفظة من ترد لابتدا الغاية وللتبيين وللتبعيض فاما ورودها لابتدا الغاية
فهو اما في المكان فهو مجمع عليه ومنه قوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى واما في الزمان مثل من اول
يوم احق ان تقوم فيه الا من قبل ومن بعد وفي الحديث مطرنا من الجمعة الى الجمعة وفيه
من نصف النهار الى صلاة العصر وقال النابغة

تخبرن من ازمان يوم حليمة الى اليوم قد جربن كل التجارب وقال الراجز

تنتهض الرعدة في ظهيري من لدن الظهر الى العصر وهذا قد اثبته الكوفيون

وصححه ابن مالك وشيخنا ابو حيان ومنعه البصريون قال شيخنا وناظم منعها لذلك مع كثرته في لسان العرب
نثرها ونظمها كثرة تشوع القياس لبس بشي واعلم ان من قد تدخل لابتدا الغاية في غير
المكان والزمان نحو قرات من اول سورة البقرة الى اخرها وفي الحديث من محمد رسول الله
الى هرقل عظيم الروم واما ورودها للسبب فكقوله سبحانه وتعالى فاخبثوا الخمس من
الاثنان وقوله وعد الله الذين امنوا منكم وبهذا قال ابن قتيبة وابن النحاس وعد الدارم الغيداني

وابن مالك واستحسنها ابو حيان وقد انكر ذلك اكثر اصحابنا وزعموا انها لم ترد لهذا المعنى وقالوا
هي في قوله من الاوثان لابتدا الغاية وانها هنا لبيان الاوثان بخاس بصنوع او ذهب او غيرذلك فالنجس
الرجس ذاتها ولا الجنس الذي صيغت منه وانما وقع الاجتناب على عبادتها ووصف الرجس المعبود بها
ومن في الاية كهي في قولك اجتنبه من الناقة الاترى ان الجتناب عبادة الوثن ابتداؤه وانتهاؤه واما
وعد الله الذين امنوا منكم فمعلوم ان الخطاب عام للمومنين وامن وردها للتبعيض فنحو
اخذت من الدراهم ومنه قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله وهو كثير وقد
زعم الاخفش الصغير والمبرد وابن السراج والسهيلي وطائفة ان من لا تكون الا لابتدا الغاية وصححه
ابن عصفور وتعرف كونها لابتدا الغاية بصحة وضع الابتداء مكانها وكونها للبعض بصحة وضع الذي
مكانها وكونها للتبعيض بصحة وضع البعض ثم قال المصنف تبعا للامام انها حقيقة في البعض لانه مشترك
بين المعاني المتقدمة كلها اذ يتبين في الاول ابتدا الخروج ومر في الثاني في مثل احسنوا الرحمن من الاوثان
بنت الخبيث ومر في الثالث في مثل اخذت من الدراهم بنت الماخوذ منه فكون متواطئا حقيقة في القدر المشترك
او في البعض والاوثان حقيقة في كل واحد ملزم الاشتراك او في البعض دون البعض يلزم المجاز فلكن
حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك ودفعا للمجاز ولم يذكر المصنف المجاز ولا بد منه
وقد ذكر ما لم من موارد اخرى لا نطيل بتعدادها ٥

قال الخامسة الباء تعدي اللازم وتجوز المتعدي لما يعلم من الفرق بين مسحت المنديل وبالمنديل
ونقل ابن مكان عن ابن جني ورده بانه شهادة نفي ٥ للباء حالتان احداهما ان تدخل على فعل لا تتعدى بنفسه
كقولك كتبت بالقلم ومررت بزيد فلا يقتضي الا مجرد الالصاق وهذه الحالة هي التي عبر عنها في الكتاب بقوله
الباء تعدي اللازم والتعبير بالالصاق احسن ولم يذكر لها سيبويه معنى غيره واما التعبير بقوله الالزام
فليس بجيد فانها حينئذ لا تكون كذلك كما في المثالين المذكورين وقد تكون كذلك كما في قوله تعالى ذهب الله بنورهم
وقد ذهب بسمعهم وابصارهم فتصير الفاعل مفعولا فتكون الباء بمعنى الهمزة في قولك اذهب الثانية
ان تدخل على فعل تتعدى بنفسه وهو مراد المصنف بقوله تجوز المتعدي اي يقتضي التبعيض كقوله
تعالى وامسحوا برؤوسكم وخالف الحنفية في ذلك لنا انا نعلم بالضرورة العرفية ان من قال مسحت
يدي بالمنديل ومسحت المنديل بيدي فان المعلوم بينهما التبعيض والثاني هو المتبادر الى الفهم وهذا الاستدلال
ضعيف اما اولا فلانه مناقض لما ذكره في الحمل والمتن كما سياتي ان شا الله تعالى واما ثانيا
فلان مسح يتعدى الى المفعول بنفسه وان امسح بالباء فقد يمسح المنديل بيدي
فالمنديل هو الممسوح واليد الة وقد يمسح بالمنديل مسحت بالمنديل فالوجه ممسوح واليد الة
فلا يكون الباء فيه للتبعيض وانما هي للتعدية ونفع التبعيض منه ان يلزم اعم او لكون المنديل فيه الة

والعلة في جاز ذي العوايد انما تكون بعض الآلة كقولك اخذت بثوبه يد وانما اخذت ببعض ثوبه
ومنه فاخذ برأس اخيه وقد ذكرنا ان سيبويه لم يذكر لها معنى غير الالصاق لان المصريون لا يكون الا
بمعنى الالصاق والاختلاط حقيقة او مجازا اذ الملك زايد وقد يتجرد للالصاق فيصير معها
معان اخر مالا لصاق حقيقة وصله هذا هذا او مجازا مررت بزيد والبصق المرور بمكان لغرب
زيد وذكر ما ان المعاني التي تجتمع الالصاق ستة انواع النقل ويعبر عنه بالتعدية كما سبق
في قوله ذهب الله بنورهم ويكون للنقل فيها لازما ومتعديا نحو صككت الحجر بالحجر اصله صك
الحجر الحجر والالصاق في هذا واضح والسببية نحو مات زيد بالجوع والاستعانة نحو كتبت بالقلم
وادرج ان مالك هذا في السببية والمصاحبة ويصلح معها مع نحو حاكم الرسول الحق والحال
نحو وهبتك الفرس بسرجه اي مسرجا والظرفية وهي التي يصلح مكانها في نحو زيد بالبصرة
والقسمية نحو بالله لافعلن من الصفة بفعل القسم المحذوف بالمقسم به هذا كلام سيبويه في الارشاف
وهذه الاقسام سبعة وقد ذكر انها ستة فما ادري ما اراد وذكر ان مالك انها ثماني للتعليل
قال وهو محسن غالبا في موضع اللام كقوله تعالى انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل قال سيبويه
ابو حيان ولم يذكر اصحابنا هذا وكان السبب والتعليل عندهم واحد وذكر ابن مالك ايضا انها تكون للبدل
قال وهي التي يصلح مكانها بدل كقوله فليت لي بهم قوما اذا ركبوا شنوا الاغارة فرسانا وركبانا
اي بدلهم وللمقابلة وهي الداخلة على الاثمان والاعواض نحو اشتريت الفرس بالف وقد تسمى با
العوض وذهب الكوفيون الى ان الباء تاتي بمعنى عن وذلك بعد السؤال نحو

فان تسألوني بالنساء فاني خبير باحوال النساء طبيب اي عن النساء قال الاخفش ومثله
فاسأل به خبيرا واستدل ابن مالك لهذا القول بقوله تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام اي عن الغمام
وكان الاستاذ ابو علي يقول اشاك بسببه خبيرا وبسبب النساء اي تعلموا حالهن وذهب الكوفيون
ايضا الى ان الباء تكون بمعنى على وهو الذي عزاه امام الحرمين الى الشافعي رضي الله عنه واستدل عليه
بقوله ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك اي على دينار ورد بعض النحاة ان الباء تدخل على
المسئم حيث مراد التشبيه نحو لقيت بزيد الاسد ورأيت به العمر اي لقيت ملقى اياه الاسد اي
شبهه والصحيح انها للسبب اي بسبب لقائه وبسبب رؤيته وزعم ايضا انها تدخل على ما ظاهره
ان المراد به غير ذات الفاعل اذا ما اضيف الى ذات الفاعل نحو قول طفيل الغنوي

اذا ما غدا لم يسقط الزرع رحله ولم يشهد الهيجا بالث معصم

الالث الضعيف وقال الرجل الذي يمشي كانه يعرف فرسه خوف السقوط ومعصم بضم الميم بعدها عين
مهملة شاكه ثم صاد مهملة مكسورة وقيل المعصم الذي يحصن كل شيء فيمنع فيها فظاهره ان فاعل

يشهد عبد الوقت معصم والفاعل في الحقيقة هو الوقت معصم ويكون الباء زائدة كما في قوله تعالى وهزي اليك
بجذع النخلة والملقوا اليكم الى الهلكة ملمعة شبيب تبتاع الدهن ومن ترد فيه بجاد فهذا
من اجمع ما ذكر النحاة في مواقع الباء اقاموا وزودها للبعض فقد ذكر ابن مالك من شواهده

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج اي من ماء البحر وقال ذلك على ان الفاء تاتي
بمعنى من وهو مذهب الكوفيين والاصمعي والفتى في قوله شربن بماء البحر ثم ترفعت اي من ماء البحر
وقال الامام المحقق بهذا البيت ذهب بعض النحاة الى ان الباء اذا اتصلت بالكلام مع الاستغناء عنها افضى معناه
وزعموا انه في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم يتضمن ذلك فهذا خلف من الكلام لا حاصل له وقد
استدل بكثير ان حتى في شرح الصناعة على من قال ذلك فلا فرق من ان تقول مسحت راسي ومسحت براسي
والتبعيض تتلقى من عند النحاة كما ذكرته في الاستغناء في قوله وتقل اي صح من زعم انها
ليست للتبعيض بان ابا الفتح ابن جني من ائمة اللغة وقد استدل بها على من قال انها للتبعيض وقال
انه شيء لا يعرف في اللغة واجاب المصنف تبعا للامام بان ما ذكره ابن جني شهادة على النفي فلا
يقبل وهو جيد عن سبيل الانصاف اذ الواصل في من الى ما هانه والبالغ فيه الى اقصى غايته يقبل قوله
فيه نفيا واثباتا وقد دافع ابن جني على ذلك صاحب البسيط فقال لم يذكر احد من النحويين ان الباء للتبعيض
وقال بعضهم لو كانت للتبعيض لجاز زيدا لقوم مررت بمن القوم وقصدت الدراهم اي منها ثم ان المصنف ايضا
تبعا للامام شهد على النفي بمسئلة في حد قال ولم يثبت محققها للسببية فلست شهادتها في لغة العرب
على النفي اولى بالقبول من شهادة ابي الفتح ابن جني وصاحب البسيط معاذ الله ان يكون ذلك لهم كان
الطريق في الرد على ابن جني ان يعرض عليه مواضع من كلامهم ورد ذلك فيها كما في قوله تعالى عينا يشرب
بها المقربون اي منها وقال عمر بن ابي ربيعة

فلثمت فاها آخذا بقرونها شرب النزيف ببرد ماء الحشرج وقال عنترة
شربت بماء الدحرضين فصادها صبحت ذرا آتنفن عرض المدرس الدحرض ان يضم الدال
بعدها حاء مهملة ساكنة ثم راء مهملة مضمومة ثم ضاد معجمة مفتوحة وهما ماءان لبني تميم وبني
وللاحزاء الدحرض وهما ماء غلب فيه احد الفرسين على الجهن كالعمرين والعمهن وقال الاخر

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج

وقد ذكرنا ان الكوسن والاصمعي والفتى ذاهبان مذهب ذكرناه لك ٥

وقال الشاذلي انما الحصر لان الاثبات وما للنفي يجتمع على الممكن فقد قال الاعشى
وانما العز للكاثرون وقال العز دون وانما نمانع عن احسابهم انا اذا نتلى نعود رضى بقوله تعالى انما الموصون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فلما اراد الكاملون ٥ نقضيا لحكم بانما مثل انما قام زيد هل يفيد

حصر الأول في الثاني معنى انها تفيد اثبات الحكم للمحكوم عليه ونفيه عن غيره فيه مذهبان احدهما
تفيد الحصر وبه قال القاضي وابو اسحق الشيرازي والغزالي وعليه الامام واتباعه منهم صاحب
الكتاب والثاني لا يفيد واكد المثبتات واختاره الآمدي واصح الوجهين لاحدهما
ان كلمة ان تقتضي الاثبات وما تقتضي النفي فعند تركبهما يحدث كل منهما على اصله لان الاصل عدم
التغيير والاثبات على شيء واحد وحينئذ اما ان تقول كلمة ان تقتضي ثبوت غير المذكور وكلمة ما
تقتضي نفي المذكور وهو باطل اجماعا او تقول كلمة ان تقتضي ثبوت المذكور وكلمة ما تقتضي نفي
غير المذكور وهذا هو الحصر هو المراد وقد ضعف هذا الوجه بان المعروف عند النحويين
ان ما المستثنا فيه بل الا كافة موطئة لدخول الفعل وذكر في افادتها الحصر وجها آخر استدالي
على بن عيسى الرماني وهو ان كلمة ان تاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم لما اتصلت بها ما
اكدته لانافيه لما ذكرنا تضاعف تاكيدها فاشبه ان يضمن معنى القصر لان قصر الشيء على
الشيء ليس الا ماكدا للحكم على تاكيد الاترى ان قولك ما جاءني زيد لا عمرو وكيف يكون جاء زيد اساتا
للمجيء صريحا وقولك لا عمرو اثباتا له ضمنا وهذا الوجه اسد من الاول الا ان للمعترض عليه ان
يقول وجه مناسبة اضمان معنى القصر لا يحه ولكن ذلك اعا يفيد ثبوت كونها للحصر والكلام
فيه ومجرد هذه المناسبة لا يدل عليه الوجه الثاني من الوجهين المذكورين في الكتاب ان العرب استعملت
في الحصر كقول الاعشى وهو عبد الله بن الاعور المازني الصحابي رضي الله عنه

ولست بالاكثر منهم حصى وانما العز للكاثر

ولست بمنح الناضبة للحوضي وقال المبرد وهو من قول النابغة رحمه الله

انا الذابل الجامي الذبال وانما تدافع عن احسابهم انا او مثلي

قوله وعورض ما ذكر من الآية الحصر وهي قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قالوا
فلو افادت الحصر لكان من لا يحصل له الوجل عند ذكر الله تعالى لا يكون مؤمنا واجيب بان المراد بالمؤمنين
الكاملون في الايمان جمعا بين الادلة وعلى هذا لا يكون مفيدا فادت الحصر كما هو المدعى واعلم ان الذي نقله
شيخنا ابو حيان عن المعتزلة من المذهب الثاني وكان مصمما عليه وسعى في الرد على من يقول بافادتها الحصر
والذي اختاره والذي رضي الله عنه الاول وله كلام مبسوط في المسئلة اشتد فيه نكيره على الشيخ
ابي حيان وقال انه لشنع على رجاج وان الله لا يقدر ان يدفع عن نفسه فهم ان ما للحصر ومن احسن
ما وقع له في الاستدلال على انها للحصر قوله تعالى وان تولوا فانما عليك البلاغ قال هذه الآية تدل ان انما
للحصر فانها لو لم تكن للحصر لكانت بمنزلة قولك وان تولوا فعليك البلاغ وهو عليه البلاغ تولوا او لم

تولوا فانما الذي رتب على توليهم نفي غير البلاغ ليكون تسلية له ويعلم ان توليهم لا يضره قال وهكذا امثال
هذه الآية ما تقطع الناظر بفهم الحصر منها كقوله انما الهكم الله انما الله اله واحد انما انت منذر انما انت بشير
انما نعبدون من دون الله اوثانا انما مثل الحياة الدنيا انما يأمركم بالسوء والفحشاء انما البيع مثل الربا
انما الحياة الدنيا لعب ولهو انما اموالكم واولادكم فتنة انما السبيل على الذين يستاذنونك وهم اغنياء
انما يستاذنك الذين لا يؤمنون انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه انما الآيات عند الله وانما انا نذير مبين
قال ولعل دفع الحصر من جميع هذه الآيات يستدعي القلب بعيد السمع لا نراب فيه ولا تمادي فاسده
اذا ملنا انما للحصر فهل ذلك بالمنطوق او المفهوم فيه مذهبان والاول هو قضية كلام من استدل
على ذلك بالوجه المركب من العقل والنقل الذي تقدم ذكره ومنهم صاحب الكتاب والله اعلم ٥

قال الفصل التاسع في كيفية الاسناد لا يخفى ان الاسناد لفظ وفيه مسائل الاولى لا يخاطبنا
الله بالمهمل لانه هذيان احتج الحشوية بأوائل السور قلنا اسما وبأن الوقف على قوله وما يعلم تاويله
الا الله واجيب والا تخصص المعطوف بحال قلنا نحو رأسه لا يشبه رأس ثور وهبنا له اسحق ويعقوب
نافلة وبقوله تعالى كانه رؤوس الشياطين قلنا مثل في الاستقباح ٥ هذا الفصل معقود لبيان
كيفية الاسناد لفظا بالله تعالى وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم على الاحكام وفيه مسائل
الاولى والثانية منها تجريان مجرى المبادي للمقصود اما الاولى فمقول لا يجوز ان يخاطبنا الله
تعالى بالمهمل اي بما ليس له معنى لانه نقص والنقص محال على الله تعالى هذا كلام المصنف واما
الامام فنفى عبارته فقال انه قال لا يجوز ان يتكلم الله بشيء ولا يعني به شيئا والخلاف فيه مع الحشوية
لنا وهاهنا احدهما ان التكلم بما لا يفيد هذيان وهو نقص والنقص محال على الله تعالى والثاني ان الله
وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وما ذكر لا يحصل بما لا يفهم معناه انتهى ووجه التعلق ان اول
كلامه يدل على ان الخلاف في جواز التكلم بشيء لا يعني به شيئا وان كان ذلك الذي يتكلم به له معنى يفهم منه
وثانيه وثالثه وهما دليلان يدلان على ان الخلاف في جواز التكلم بما لا يفيد شيئا وعبارة المصنف توافق
ما ادته عبارة الامام ثانيا وثالثا لا ما افضته اولا وبها صرح الآمدي اذ قال لا نعلم ان استعمال
القرآن الكريم على ما لا معنى له اصلا وقد عرفت ان الخلاف في المسئلة مع الحشوية وهم طائفة ضلوا
عن سواء السبيل وعميت ابصارهم بحبهم آيات الصفات على ظاهرها ويعتقدون انها المراد
سموا بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري رحمه الله فوجدهم يتكلمون كلاما شنيعا فطردهم فقال
رد وا هؤلاء الى الحشا الحلقة وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة اوهم هم والجسم محشو فعلى هذا القياس
فيه الحشوية بسكون الشين اذا نسبة الى الحشو وقيل المراد بحشوية الطائفة الذين لا يرون
البحث في آيات الصفات التي يتعذر اجراؤها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراد الله مع جزمهم

www.abdulgader.com

المعتقد بان الظاهر غير مراد ولكنهم يتأولون الى الله سبحانه وتعالى وعلى هذا
فالطلاق والحشوية عليهم غير مستحسن لعدم مناسبته لمعتقدهم ولان ذلك مذهب طوائف السلف
من اهل السنة رضي الله عنهم اذا عرفت ذلك فقد استدل المصنف على امتناع ذلك بانه هذيان
قال الجاربردي صاحب الكتاب وهو مصادرة على المطلوب لان الهذيان هو اللفظ المركب المهمل
وهو الذي ادعى امتناعه وهذا اعتراض منقدح ولكن المصنف اخذ هذا الدليل من الامام والامام
انما استدل به على ما صدر به المسئلة من قوله لا تكلم الله بشيء ولا يعني به شيئا وقد بينا
ان هذا الدعوى في الحقيقة غير دعوى المصنف فليس استدلال الامام بكونه هذيانا مصادرة على
المطلوب نعم هو ضعيف من جهة انه قد يقال لا نسلم ان الكلام المفيد انما هو الموضع الذي فاه به الناطق
اذا لم يعن به شيئا هذيان وانما يكون هذيانا اذا لم يكن له مدلول في نفسه وقد يقال ان قصد
المتكلم بالكلام معناه شرط في كونه كلاما مفيدا وقد سبق البحث في هذا واحتج الحشوية على
ما ذهبوا اليه بثلاثة اوجه الاول زعموا ان الله وصف القرآن في قوله تعالى الم المص
كهيعص طه حم وامثالها بانها لا تفهم لها معنى والجواب ان اوائل السور فيها خلاف مشهور قال الامام والحق انها اسماء للسور وتبعه المصنف وهو ما عليه جماعة من المحققين
الثاني قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا
وجه الاحتجاج ان الوقف على قوله الا الله واجب وحينئذ فالراسخون مبتدأ ويقولون خبره عنه
والدليل على انه يجب الوقف على ذلك انه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه وحينئذ يتعين
ان يكون قوله يقولون جملة حالية والمعنى قائلين به واذا كانت حالية فاما ان يكون حالا من
المعطوف والمعطوف عليه او من المعطوف فقط والاول باطل لامتناع ان يقول الله تعالى
امنا به والثاني خلاف الاصل لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات
واذا انتفى هذان التعينان ما ادعيناه من وجوب الوقف على قوله الا الله واذا وجب الوقف على ذلك
لزم انه تكلم بما لا يعلم تأويله الا هو وهو المدعى واعلم ان هذا الدليل لا يوافق دعوى
المصنف لانه يقتضي ان الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لا نفهمه ودعواه فيما ليس له معنى مطلقا
ثم ان هذا اعني كون القرآن يشتمل على ما لا يقدر على فهمه مما لا نتنازع فيه فالناس في كتاب الله
على مراتب درجات بحسب تفاوتهم في الافهام والتضلع من العلوم فرب مكان يشترك في
فهمه الخاص والعام وآخر لا يفهمه الا الراسخون وتتفاوت العلماء الى ما لا نهاية له على حسب
استعدادهم واقدارهم الى ان تصل الامر الى ما لا يفهمه احد غير النبي صلى الله عليه وسلم الذي
وقع معه الخطاب فهو يفهم ما خوطب به لا يخفى عليه منه خافية وقد اجاب

المصنف عن هذا الوجه بانه انما يتبع محكم المعطوف بحيث اذا لم تقم قرينة تدل عليه وانما
عند قيام القرينة الدافعة للبس فلا يمتنع صيده وذلك كقوله تعالى وهو بما لدي اشق وتعقوب
نافلة فان نافلة حال من يعقوب فقط لان الناقلة انما هو الولد وما نحن فيه كذلك اذ العقل قاض
بانه سبحانه وتعالى لا يقول امنا به الا التأويل الذي يعلمه الله تعالى لا التأويل الذي يعلمه
غير الله من الشياطين واجاب بانا لا نسلم انه مهمل وانما هو مثل كانت العرب العرباء
يتمثل به في الاستصباح وهو مفيد هذا المعنى

قال الثالثة لا يعني خلاء الظاهر من هذيان لان اللفظ بالنسبة اليه مهمل قالت
المرجئة يفيد احدا ما ذكرنا فبرفع الوثوق عن قوله تعالى قد يريد الله تعالى بكلامه خلاء ظاهره
اذا كانت هناك قرينة يحصل بها البيان ولا يمكن ان يعني بكلامه خلاء ظاهره من غير بيان فالخلاف
في المسئلة مع المرجئة قوم حوثوا ذلك وقالوا المراد ظواهر الآيات والاخبار الدالة على عقاب
الفاسقين ووعيد العصاة والمذنبين الذهيب فقط كلا يختل نظام العالم بناء على معتقدهم
ان المعصية لا تضر مع الايمان كما ان الطاعة لا تنفع مع الكفر وانما سموا مرجئة لانهم يرجون العمل
اي يوخرونه ويسقطونه عن الاعتبار والارجاء التاخير قال الله تعالى ارجه واخاه وقد
اخبر المصنف بان اللفظ بالنسبة الى المعنى المهمل الذي لا نفهم مهمل لعدم افادته له من غير بيان وقد
سبق ان الخطاب بالمهمل ممتنع وقالت المرجئة لا نسلم انه بالنسبة اليه مهمل اذ المهمل ما لا يفيد شيئا
وهذا ليس كذلك فانه يفيد الاحجام عن المعاصي والاقدام على الطاعات واجاب بانا
لو فتحنا هذا الباب لارتفع الوثوق عن جميع اخبار الله تعالى واخبار رسوله صلى الله عليه وسلم لانه لا
يخلو خبر الا ويحتمل ان يكون المقصود منه امرا وزاجرا لهام ومعلوم ان ذلك يطم الفساد

قال الثالثة الخطاب اما ان يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعي ثم العرفي
ثم اللغوي ثم المجازي قلت هذه المسئلة في بيان كيفية دلالة الخطاب على الحكم الشرعي وانقسامه
دلالة عليه فالخطاب اما ان يدل على الحكم اما ان يدل عليه بمنطوقه اي بصيغته او بمفهومه الحالة
الاولى ان يدل عليه بمنطوقه فاما ان يكون له مسمى شرعي او لا والاول يحمل على المسمى الشرعي ما لم يصرف
عنه صارف لان عرف الشارع تعرف المعاني الشرعية لا اللغوية ولانه سبق لبيان الشرعيات
وقيل اذا دار بين الشرعي واللغوي فهو مجمل لصلاحيته لكل منهما وقال الغزالي ان ورد في الاثبات
حمل على الشرعي كقوله صلى الله عليه وسلم ان اذن اصوم فانه اذا حمل على الشرعي يدل على صحة الصوم بنيه
من النهار وان ورد في النفي كان مجملا وذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم النحر فانه لا
يمكن حمله على الشرعي والا كان دالا على صحته لانه يستحيل النهي عما لا يصح ووقوعه

وقال الآمدي في الإبانة يحمل على الشرعي وهو المبني على اللغوي والمصنف الذي ذهب إليه الجمهور أما
ذهب إليه المصنف وهو أن العرف إلى آخره فالمدرك فيه النقل تستند الشهرة عنه صحيح والمتبادر هو الذي
لشرعه مسمى شرعي إما أن يكون له مسمى عرفي أو لا والأول محمل على العرفي إن علم اطراد ذلك العرف
في زمن ورود الخطاب لأن الظاهر من حال الخطاب بيان ما كان يتبادر إلى أذهان المخاطبين الثاني
الحمل على اللغوي الحقيقي لعينه صيد وكذا إن كان له مسمى عرفي وجد لم ينكر حمله عليه المانع وإن لم
يكن حمله على اللغوي لقرينة صارفة عنه فيتعين حينئذ حمله على العرفي المجازي ويكون الذي يجب
المذكور في الحقائق مجازا في مجازاتها واعلم أن من القواعد المستهجنة على ألسنة الفقهاء
أن ما ليس له حد في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف قاله الذي في شرح المهذب
وليس هذا نجيا لما تقوله الأصوليون من أن لفظ الشارع يحمل على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم
اللغوي قال والجمع بين الكلامين أن مراد الأصوليين إذا تعارض معناه في العرف ومعناه
في اللغة قدم العرف ومراد الفقهاء إذا لم يعرف حده في اللغة فإنه يرجع فيه إلى العرف
ولهذا قالوا الواكل يأتي له حد في اللغة ولم يقولوا الشرب له معنى فالمراد أن معناه في اللغة لم ينضبط
على حده بما يتبين فيستند إلى العرف عليه فائدة تنزيل اللفظ على العرف الشرعي قبل العرفي
في مسائل منها لو حلف لا يبيع الخمر أو المشتراة فإن أراد أنه لا يتلفظ بلفظ العقد صدق
إليها فإذا بلغه حنث وإن أطلق لم يحنث لأن البيع الشرعي لا يتصور فيها وفيه وجه أنه يحنث قاله
به المزني قال الرافعي وصار شيء خلاف في أنه هل يتعين حمل لفظ العبادات كالصوم والصلاة على
الصحيح منها وهذا الخلاف الذي وعد بذكره لم أره حكاه بعد ولا حلف أنه لو حلف لا يحج يحنث بالفاسد
لأنه منعقد يجب المضي فيه كالصحيح ومنها لو حلف لا يركب دابة عبد زيد لا يحنث بالدابة
المحمولة بأمنه إلا أن يريد فإن ملكه السيد دابة فالصحيح أنه يحنث على أنه هل يملك وقال ابن كج لا
يحنث وإن قلنا يملك لأن الملك ناقص والسيد يمكن من إزالته لم وأما الرجوع إلى العرف ففي
مسائل تخرج عن هذا الحصر وقد أتينا في كتابنا الاستباه والنظائر منها بالعدد الكثير ۞

قال ... أو بمفهومه وهو أما أن لم يكن عن مقيد توقف عليه عقلا أو شرعا مثل ائتم واعتق
عبدك عني ويسمى اقتضاء أو مركب موافق وهو نحوي الخطاب كذا له يحرم الناقيف على تحريم الضرب وجواز
المناشة إلى الصبح على جواز الصوم جنبا أو مخالف كذلك ويسمى دليل الخطاب ۞
الحسالة الثانية أن دل الخطاب على الحكم بمفهومه ما ما إن يكون ما دل عليه بالمفهوم لازما عن مقيد
أو عن مركب واللازم عن المقيد قد يكون المقتضى لكونه لازما هو العقل وقد يكون الشرع واللازم عن
المركب قد يكون موافقا للمنطوق في ما اقتضاه من الحكم وقد يكون مخالفا فهذه أقسام الأول

اللازم عن المقيد الذي اقتضى العقل كونه لازما عن المقيد وإنما يكون مرتبطا للمعنى المدلول عليه المطابقة
مثل قولك زوجتك بنتي على أن عليك ألف فقبل فإنه يدل بالمطابقة على أن عليه ألفا والتزام
مثلا أو تحيل العقل أن يوجد المقيد إلا عن اللازم عن المقيد واقتضاء الشرع كونه لازما لذلك
لما كان العبد أهلا لتعلق حكم على ذمته كان استدعاء سيده العبد أداء ألف عليه لازما لكون المأمور
وهذا الاقتران اللازم عن المقيد بمصطلح الأصوليين يدل له اقتضاء وإليه أشار
بقوله ويسمى اقتضاء وهو الأصوليون من حمل دلالة اللفظ على معنى متوقف عليه صدق الكلام
واحلا في نحو الاقتضاء اقتضاء كذا له قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان على
رفع الإثم وعبارة الكاتب الإثم ولكن لا يقتضيه لأنها لا تقتضي انحصار الاقتضاء في المذكور فقد يعم
تقتضي أن يكون ذلك من شروط دل عليه اللفظ منطوقا لأنه إنما يعد في اقتضاء المفهوم وبالمنطوق العراقي
عد الاقتضاء بجملة اقتضائه من المفهوم الثاني اللازم عن اللفظ المركب وهو موافق لمدلول
ذلك المركب في الحكم ويسمى نحوي الخطاب لأن نحوى الكلام أي قصده منه قطعا وهذا كذلك ويسمى أيضا
لحن الخطاب لأن لحن الكلام بمعناه عن معناه ومنه قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول أي معناه وربما
سماه الشافعي رضي الله عنه بجلي واختلفوا في دلالة النص عليه هل هي لفظية أو قياسية
والذي عليه الجمهور أنها قياسية قال الشيخ أبو إسحق في شرح اللمع وهو الصحيح لأن الشافعي سماه
التنبيه الجلي وهذا الثالث أعني مفهوم الموافقة تارة يكون أولى الحكم من المنطوق كدلالة تحريم
الناقيف من قوله تعالى ولا تقل لهما أف على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى الذي هو أبلغ من الناقيف
وتارة يكون مساويا له كدلالة تحريم المناشة من قوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله
لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر على جواز أن يصبح الرجل
صائما جنبا لأن الإذن في الوطء يحرز ذلك لما جاز للصائم مد المباشرة إلى طلوع الفجر بل كان يجب قطعها مدار
ما يتسع فيه الغسل قبل طلوع الفجر وإنما ذكر المصنف مثالين ليعلم أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى الحكم
كالمثال الأول وقد يكون مساويا كالثاني وهذا هو المختار ومنهم من اشترط الأولية في مفهوم الموافقة
وهو فضيلة ما نقله إمام الحرمين عن كلام الشافعي رضي الله عنه في أن مسألة حبتي قال في البرهان بحمل
نشر دعائي كلامه في الرسالة لما فهم مفهوم الموافقة منه وما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه
موافق للحكم في المنطوق من جهة الأولى انتهى وهو مقتضى كلام الشيخ أبي إسحق في شرح اللمع وغيره عليه
حيث قال الحاجب لكنه قال بعد ذلك في مفهوم المخالفة يشهد أن لا يظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت
عنه فيكون موافقة فاضطرب كلامه السرائع اللازم عن المركب وهو مخالف لما قبله لأن المركب في الحكم
وهذا هو مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب وهو أصناف ذكر المصنف منها أربعة وذهب

قوله رحمه الله اليا ... الاول من الامر ... الوجوب ... وجه قبول

الاول من لفظ الامر ... مسلمان الاول انه حقيقة من القول الطالب للفعل ... الكلام عند اصحابنا ينطلق على اللساني

والنفساني ... اختلفوا هل صيغة ... حقيقة فيها او في امر ما ... النفساني فقط ... الحقيقة في النفساني فقط وكلا

قالت الامامية في اول اللغات الى انه مشترك بينهما ... احدهما انه حقيقة في النفساني فقط ... الثاني

القائلين بقوله عن التمسك ... على انه حقيقة في النفساني ... قوله تعالى ... وقوله تعالى ...

قوله ... اراد اخبرها به ... قال عمر لو ان الشفيعة كنت وقفت في نفسي كلاما ... قول الاخطل

ان الكلام لفي الفؤاد وانما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

قالوا اصحابنا ... استدلوا بهذه الادلة على اثبات الكلام النفسي ... فارقة الادلة ... مائلة للتاويل ... كما

قالوا ... الشاعر ... الجمعة المؤدية عنه في الكتب الكلامية على اثبات معنى في النفس زيد على العلوم فالعدد

والارادات ... للشاهد ... الملفوظ على انه سمي كلاما ... دالة على اثبات النفسية لا على اثبات الحقيقة

واما قول الامام هنا المختار انه حقيقة في اللساني فقط ... معارض لما نقله في اللغات عن المحققين

لانه قال هناك الكلام ... النفساني ... الحاجة في اصول الفقه الى البحث عنه ... الذي يتحد

عند اللساني ... قوله هنا فقط اي ... يكون حقيقة في النفسية واللساني ... الطريق كما ذهب اليه

ابو الحسين ... حاصل الامتياز الكلام هنا ليس الا في اللساني ... قوله في لفظ الامر اي لفظ

آمرتك ... وضعه لها الذي هو افعل ... في نفس الطلب ... هذا اللفظ يطلق مجازا على الفعل وغيره

ما شيئان ... الله ... لفظ ... هو ... صيغة افعل ... صيغة افعل هو الوجوب او غيره على

الاختلاف فيه ... قوله القول جنس يدخل فيه الامر ... نفسانيا كان او غيره ... يستفاد من

هذه العبارة ان الطلب بالاشارة ... القرائن المفيدة لا يكون امرا حقيقة ... قوله الطالب فعل يخرج

به الحد ... قوله للفعل فصل ثان يخرج به النهي ... هو طلب الترك وهذا مدخول

من جهة ان النهي طلب فعل ايضا ... لكن فعل هو كف ... قولك لمن فعل عنك كف كما فعل ابن الحاجب ... سلم هذا

الا عنيا من ورود اعتراض عليه ايضا بقولك القائل ... جئت عليك كذا او انا طالبك بكذا ... فانه يصدق

عليه التعريف مع كونه خبرا ... كان ينبغي ان يقول بالالفاظ كما فعل في تقسيم الالفاظ ... اعلم ان هذا

التعريف ... دخل فيه النفساني ... كان ينبغي ان يقال لخرجه ... لقائل ان يقول النفساني ليس

الطلب بل الطالب ... قد خرج بقوله الطالب لانا نقول ... يصدق على النفساني انه طالب ... لئن قلت

انه ليس بطالب حقيقة ... قلت وكذا اللساني انما الطالب حقيقة المتكلم ... قد اراد الامام

في الحد قيدا آخر عند قوله ان الحق ان الامر اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب ... اللفظ العربي الدال

على الطلب ... الدال ... اسم ... مطلق ... فاطلب ... شيئا ... الصيغة ... الصيغ ... امر ... امر ... الصيغ

خصائص ... الحق انه اسم ... اطلاق ... الدال على الطلب ... اطلاق ... الدال على

الطلب ... ذلك ... الطلب ... صيغة افعل ... الصيغة ... الصيغ ... الصيغ ... الصيغ

ما نوزع ... قول المصنف ... صيغة افعل ... الوجوب ... قول القاضي انها مشتركة ... الوجوب ... الندب

والاباحة ... الهندي ... صرح به ... محل الخلاف ... صرح ... محل الخلاف ... بالنفس ... الخلاف

معنى ... بالنفس وحقيقته ... الطاعة ... ذلك ... الذي ... يجب ... الخلاف ... الصيغ

الدالة على المعنى القائم بالنفس ... قول القايل افعل ... الدلالة على الوجوب ... الندب ... الاباحة

والتهديد ... قولها ... الثلث ... المال ... المال ... بعض المقتضيات ... هذا ما ... عليه ... الذاهب

الثاني ... قوله ... اعتبر ... شرطت ... العتبة ... الامر ... العلو ... والا لا يصدق ... الا به ... ان يكون ... الطالب ... اعلا

مرتبة ... الطلب ... منه فاما ... كان ... مساويا ... له ... التماس ... وان كان ... دونه ... سؤال ... وقد ... نعم ... على ذلك ... من

اصحابنا الشيخان ... اسحق الشيرازي ... ابو نصر ابن الصباغ ... نص عليه ... عدة العالم ... شرط ... الواقفين ... من

العتبة ... الاستعلاء ... دون العلو ... الفرق ... الاستعلاء ... العلو ... اضح ... ان العلو ... ان يكون ... الامر ... نفسه ... اعلا ... درجة

والاستعلاء ... ان يجعل نفسه عاليا بكبر ... ونحوه ... وان لا يكون ... في نفس الامر ... كذلك ... العلو ... الصفات ... العارضة

للناطق ... الاستعلاء ... صفات كمال ... هذا الذي ... ابو الحسين ... صححه ... الآمدي ... ابن الحاجب ... وكذلك ... الامام ... الا

انه ... في ... المسئلة ... الخامسة ... قال ... اصحابنا ... لا يشترط ... العلو ... الاستعلاء ... لنا ... قوله ... حكايته ... عن ... قوم ... قول

واحد ... يستدل ... الاصحاب ... بهذه الصيغة ... شرط ... قول ... المطلب ... كلامه ... الظاهر ... صيغة ... لنا ... انها

من جانب ... اصحابه ... بنيه ... ما نقله ... المصنف ... هنا ... عن ... الحسين ... لا ... ما نقل ... اصحاب ... في ... مسلم ... الالفاظ

لان الكلام ... هنا ... في ... قوله ... اللغوي ... واما ... هناك ... الكلام ... في ... قوله ... الامر ... طلاق ... الاعم ... الذي ... ذكره ... هناك ... المتواطي

كالمشكك ... الاسم ... والعقل ... الحرف ... وكل ... هذه ... اسماء ... مصطلح ... عليها ... العلماء ... وقد ... نبه ... المصنف ... على ... الامرين

اعني ... مذهب ... المعتزلة ... ابي الحسين ... بانه ... نقل ... حكاه ... عن ... قوم ... وعن ... قوله ... ما ... ذا ... ما ... مرون

ما ... طلق ... الامر ... على ... ما ... يقولونه ... في ... مجلس ... المشاورة ... من ... العلو ... استعلاء ... العلو ... او ... كان ... مقولا ... على ... كل ... حالة ... اعلا ... رتبة

منهم ... وقد ... فصلناه ... من ... قبل ... له ... واستعلاء ... الاستعلاء ... اذ ... لهم ... واستعلاء ... عليه ... ما ... فصل ... الاطلاق ... الحقيقة ... فقد ... دلك ... على

عدم ... اعتبار ... كل ... واحد ... من ... العلو ... والاستعلاء ... وانما ... ذلك ... على ... الكمال ... قول ... عمر ... بن ... العاص ... رضي الله عنهما

امرتك امرا ... احمار ... ما ... عصيتني ... وكان ... من ... الوفق ... قول ... ابن ... هاشم

والد ... هاشم ... هذا ... وجعل ... من ... هاشم ... حرج ... من ... العلو ... على ... بعده ... رضي الله عنه ... مسئلة ... ما ... شار ... عليه ... عمرو ... فقاله

فما ... لغة ... معونة ... لشد ... حمله ... وكر ... عضد ... واطلقه ... فتح ... عليه ... مرة ... اخرى ... ما ... شد ... عمرو ... السيف ... في ... الكلا ... في

هذا تعريف وهو ضعيف لان حاصل الاستدلال على عدم الاجزاء بتعليم الوضع وهو لا يصادف على المطلوب
الوجه الثاني ان الطالب قد يحقق بدون الارادة وهو ظاهر لانه قد يتصور المنع كما عنده ويحال ان يجتمع
ارادته مع كراهته لما امر عنه والارادة وان كانت لا تتعلق بالمحال لذاته لكنها تتعلق به لغيره كما
اذا اعتقد الامر ان السلطان قد جعل شرط العفو عنه ان يستدل الامر وكذب السلطان واراد اظهار
صدقه بالتجربة فانه اذا امر ابنه بالصعود على السطح لا يريد منه الصعود فعلا لاستحالة ان لا يريد تمهيد
عذره جاز كونه مريدا لذلك مع انه ما امر الا لتمهيد عذره فارادة فعله عند ارادة تمهيد عذره
متحققة ارادته ولان العاقل لا يريد ما فيه مضرته من غير ضرورة تلجيه اليه وهذا الدليل كما
يدل على ان الامر عند الارادة كذلك يدل على انه غير مشروط بها وقد اعترض على هذا الدليل من وجهين
احدهما انا لا نسلم انه وجد الامر في الصورة المذكورة وان كانت صورته صورة الامر والصورة لا توجب
ان يكون امرا حقيقيا كما في التهديد واحسب عند بان تمهيد العذر انما يحصل بالامر لا غير فدل على
انه امر وهذا جواب ضعيف فان قوله التمهيد انما يحصل بالامر ان اراد النفسي فممنوع لان محمدا يمتاع
العبد الامر اللساني يحصل التجربة وان اراد اللساني بالقيد المذكور فمسلم وما ينافيه ما ذكره
الآمدي ثم لهذا لازم على اصحابنا في تسميتهم الامر بانه طلب الفعل من جهة ان السيد انما امر
في مثل هذه الصورة لغيره مع علمه بانه يتحيل منه طلب الفعل من عبده لما فيه من تحقيق عقابه وكذبه
والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته والظاهر كذبه لا لصفي الدين الهندي وهو اعتراض ضعيف
لانا لا نسلم انه يتحيل من العاقل ان يطلب ما فيه مضرته اذا لم يكن مريدا له لا وهذا لان طلب المضرة
ليس في عرضه بل قد ينافيه كما هو واقع فيما ذكر من الصورة وانما المنافي لعرضه وقوع المضرة
والطلب لا منافاة فالحاصل ان طلب المضرة من حيث انه طلب ليس في عرض العاقل لا بالذات ولا بالعرض
بخلاف الارادة فانها وان لم تنافها الذات لكنها منافية له بالعرض لكونها موجبة وقوع المضرة ضرورة
ان الارادة صفة تقتضي وقوع المراد بخلاف الطلب فالارادة في الصورة المذكورة يتحيل ان تجتمع
مع الكراهة كما يتحيل ان تجتمع الارادة معها خاصة استدل القاضي ابو الطيب الطبري
في شرح الكفاية وتبعه الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع على ان الامر مغاير للارادة بان من حلف ليقضين زيدا
دينه غدا ان شاء الله ولم يقصد الحنث في يمينه مع كونه مأمورا بقضاء دينه فلو كان الله تعالى قد شاء منه
امره به وجب ان يحنث في يمينه وهذا ظاهر اذا كان الدين حالا او صاحبه مطالبا به اما ان كان مؤجلا
فانا لا نسلم وجوبا لوفاء في الحال لكن قد محل الاجل واما اذا كان حالا او صاحبه غير مطالب فمبني وجوب
الوفاء على النزاع المعروف في المذهب لا كون في مصدر كتاب التفليس من انا لرفعة عزا الروياني
واما الحرمين فان لم يوجب عقد المنع الوجوب ايضا فينبغي ان تقتضي على الاستدلال بمن عليه دين حال

وصاحبه مطالب به والمعاون ما لك من الثناء اليمنى اذا لم يكن كالمعسر فانه اذا حلف على التكرر
تحلل ـــــ فاعتقها ولو على قفاه بالنعال وشرط الارادة ومدلول الامر عليه مع علم التكرر
كونه مجازا كاف ٥ اعتذروا على ان الامر بعد التهديد ليس للايجاب بما سمعت الناسي عبد الجبار وابو الحسين ان الامر
مع التهديد لا ارادة المأمور به لكن شرطوا ارادة المأمور به في دلالة الامر عليه وقالوا الامر عن
الارادة يختص بان الصيغة كانت للطلب ترد للتهديد مع صارفة عن الطلب لا بد من تعيينها وما
مجرد سقوط الارادة والجواب ان التعيين حاصل بدون الارادة فلا يشترط الامر حقيقة في القول المخصوص
مجاز في غيره وهذا كاف في التعيين لانها ان وضعت بعينه وبنفسها على مدلولها الحقيقي او قرينة دلت
على ما دلت القرينة عليه واعلم ان محل الخلاف انما هو في ارادة المقال واما ارادة الدلالة بالصيغة
على الامر احترازا عن التهديد والتسخير وغيرهما من المحامل فالنزاع فيها لا نسلم مع المعتزلة ولا مع غيرهم
من الكلامية والفقهاء واما ارادة احداث الصيغة احترازا عن النائم ومن جرى لسانه اليه عن غير
قصد فلا شك شرط من غير توقف وقد جرى فيه الاضافي ولكن جرى بعض المطلعين هذا المباحث الشيخ
الى الرفض في كتاب له مبسوط في اصول الفقه ونقض عليه من مات ولم يحضر بحاله التصنيف عن بعضهم
انه لم يشترط ارادة احداث الصيغة وهذا شيء ضعيف لا يعتد عليه وكيف يعمل ما يجري على لسان النائم
والساهي امرا يترتب عليه مقتضاه اللهم الا ان يلتزم ان مقتضاه لا يترتب عليه رضيت بهي الخلاف الذي
ذكره الشيخ انه فضل من شرط الكلام النفسي فابن مالك يشترطه وسيحا ابو حيان لا يشترطه ٥
كما ـــــ الفصل الثالث في صيغته وفيه مسائل المسألة الاولى ان صيغة افعل ترد لمعنى عشر
معنى الاول الايجاب اقيموا الصلاة الثاني الندب وكاسوهم وهند كل مالك الثالث الارشاد واستشهدوا
الرابع الاباحة كلوا الخامس التهديد بئسما علموا ما استيتم وهنه قل تمتعوا السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله
السابع الاكرام ادخلوها الثامن التسخير كونوا قردة الرابع التعجيز فاتوا بسورة العاشر الاهانة ذق
الحادي عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني
الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار بئسما اشتروا الخامس عشر الكون ان يكون الامر
عشيا لخبر فاصنع ما شئت وعكسه وانما لم يذكر لاحد الزاة الزاة ٥ نقله ان المراد بهم
للقول الطالب للفعل وهذا اشروع في ذكر صيغه وهي افعل وهنه ومعناه الشيء الطالب الفعل لغيره
المقرون باللام مثل ليقم زيد وقد نقل عن الشيخ ابي الحسن انه لا صيغة للامر تخصه وان قول القائل
افعل مترددين الامر والتهديد فان وضع حمله على احدهما الذي هو موضوعه دون حمله على غيره
اصحابه في مثل هذه صيغ قال ما يدل اللفظ صالح بحسب الحامل صلاح اللفظ المشترك للمعاني التي
هي اللفظة لها وقال اخرون بل الامر المعنى موقف ابي الحسن في المسألة الا انا نحمله على ابي وضع

جرى قول القايل افعل في اللسان فهو مشكوك فيه على هذا الرأي ثم نقل عن رأي الحسن المذكور انه مشترك
على القول بالوقف مع قرن الزاي لامام الحرمين وهو قال في التلخيص كما امام الحرمين الذي اراه
في ذلك قطعا به ان ايا الحسن لم ينكر صيغة مشتقة بالوضع الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس نحو قول
القايل اوجبت او اندبت او ما شاكل ذلك وانما الذي تردد فيه مجرد قول القايل افعل من حيث الفاه في وضع
اللسان تردد او اذا كان كذلك فما الظن به اذا انضم الى قول القايل افعل لفظ او الفاظ من القبيل الذي
ذكرناه مثل ان يقول افعل حتما او افعل واجبا ثم تجرد المجرد في الصيغة التي وفيها الكلام اذا اقترنت
بالالفاظ التي ذكرناها فالمستعمل لها امر انفسي الالفاظ المقترنة بقول القايل افعل ام هي في حكم المنضمة لقول
القايل افعل وهذا تردد في بين ثم ما نقله النقلة تحصل بقران المقال على ما فيه من الخبط فاما قران الحوالة
فلا ينكرها احد وهذا هو المنبه على سنن منهاج الحسن والفاضي وطبقة الموافقة هذا كلام امام الحرمين
ثم قال المصنف صيغة افعل ترد لستة عشر معنى الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلاة
الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الكتابة مستحبة لهذه الاية وعلى صاحب
التقريب قول للشافعي انها واجبة اذا طلبها العبد قوله ومنه اي ومن المندوب التاديب كقوله
صلى الله عليه وسلم لعمر بن ابي سلمة كل مما يليك رواه البخاري ومسلم فان الادب مندوب اليه وقد جعله
بعضهم قسيما للمندوب والحق ان اقتضاءهما اقتضاء العام والخاص لما ذكرناه واعلم ان التمسك بالاكل مما
يليه ليس بحتم فان الذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه في غير موضع ان من اكل تمرا ليس يليه عالما بنهي النبي
صلى الله عليه وسلم كان اثما عاصيا وذكر شارح الرسالة ابو بكر الصيدلاني وافقه عليه والشافعي نص
على هذه المسئلة في احراف لها غريبات اخر جهن الذي اطال الله بقاه وصنف فهرس كتابه المسمى بكشف
اللبس عن المشاكل الخمس ونص المنصوص ومتدركاته وعد ذلك المخصص في ترجمة البويطي من كتابنا
طبقات الفقهاء الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم والفرق بين الندب
والارشاد ان المندوب مطلوب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا والمتعلق به قولنا لبنة لابنه فعل
متعلق بغرض الفاعل ومصلحة نفسه وقد قال انه يثاب عليه لكونه ممتثلا ولكن يكون ثوابه انقص من ثواب
الندب لان امتثاله مشوب بحظ نفسه ويكون الفارق اذا بين الندب والارشاد انما هو مجرد ان احدهما مطلوب
لثواب الاخرة والاخر لمنافع الدنيا والتحقيق ان الذي فعل امرا به ارشادا ان اتى به لمجرد غرضه فلا ثواب له
وان اتى به لمجرد الامتثال غير ناظر الى مصلحته والقاصد سوى مجرد الانقياد لامر ربه فيثاب وان قصد الامرين
اثيب على احدهما دون الاخر ولكن ثوابا انقص من ثواب من لم يقصد غير مجرد الامتثال والعلم
ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب مجاز في غيره على الصحيح كما ستعرف ان شاء الله تعالى فالعلامة التي بها
الواجب المندوب والارشاد حتى اطلقت عليها صيغة افعل هي المشابهة المعنوية الرابع

الاباحة لقوله تعالى كلوا من الطيبات الخامس التهديد اعملوا ما شئتم ومن التهديد الانذار لقوله
تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وقد جعله جماعة قسما آخر ولا شك في مغايرة العرف بينهما اذ التهديد هو
التخويف والانذار هو الابلاغ لكن لا يكون الا في التخويف فقوله تعالى قل تمتعوا امر بابلاغ هذا الكلام المتهم المخوف
الذي عبر عنه بالامر وقد نص الشافعي وغيره على الفرق بينهما ان الانذار يجب ان يكون مقرونا
بالوعيد كما في الاية المذكورة والتهديد لا يجب فيه ذلك بل قد يكون مقرونا وقد لا يكون وقيل في الفرق بينهما ان
التهديد في العرف ابلغ في الوعيد والعضيمة من الانذار وكلها فروق صحيحة والعلامة بين التهديد والوجوب
الضادة لان المهدد عليه اما حرام او مكروه كذا قيل وعندي ان المهدد عليه لا يكون الا حراما وكذلك الانذار
وكيف وهو مقترن بالوعيد بل قد ذهب قوم الى ان الكاير هي الموعد عليها السادس الامتنان كلوا مما
رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة مجرد اذن وزاد الامتنان تذكر احتياج الخلق اليه وعدم
قدرتهم عليه ونحو ذلك كالتعرض في هذا الى ان الله تعالى هو الذي رزقه والعلامة بين الامتنان والوجوب
المشابهة في الاذن اذ الممنون لا يكون الا مأذونا فيه السابع الاكرام ادخلوها بسلام آمنين فان قرينة قوله
بسلام آمنين يدل عليه والعلامة ايضا الاذن الثامن التسخير مثل كونوا قردة خاسئين والفرق بينه وبين
التكوين ان التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال الى حاله منهية بخلاف التسخير فانه لغة
الذلة والامتهان في العمل والعلامة فيه وفي التكوين المشابهة المعنوية وهي تحتم الوقوع وقد سمى الشيخ ابو
اسحق الشيرازي وامام الحرمين هذا القسم بالتكوين التاسع للتعجيز فانه السبون من مثله والعلامة
فيه الضادة اذ لا يكون التعجيز الا في الممتنع العاشر الاهانة وقد انكر اثبات العشر الكهم الحادي عشر
التسوية اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء مثل قول القايل اللهم اغفر لي وقوله تعالى ربنا افتح بيننا
وبين قومنا الثالث عشر التمني مثل قول امرئ القيس الا ايها الليل الطويل الا انجلي
وقد قال لم جعل المصنف هذا الشاعر متمنيا ولم يجعله مترجيا مع ان التمني محض المستحيل والانجلاء الليل
غير مستحيل واجاب بان المحب ينزل ليله لطوله منزلة ما يستحيل انجلاؤه ولهذا قال الشاعر
وليل المحب بلا آخر الرابع عشر الاحتقار لقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام مخاطبا السحرة
بل القوا ما انتم ملقون يعني ان السحر وان عظم فنى بعالة ما اتى به موسى عليه السلام حقير والفرق بينه
وبين الاهانة ان الاهانة انما تكون في القول او الفعل او تركهما دون مجرد الاعتقاد والاحتقار انما يخص
بمجرد الاعتقاد ولا يدخله من الاعتقاد دليل ان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به ولا يلتفت اليه فقد
انه احتقره ولا يقال اهانه ما لم يصدر منه قول او فعل ينبئ عن ذلك الخامس عشر الكون
كن فيكون وقد سمى الغزالي هذا القسم بالقدرة وتبعه الهندي السادس عشر الحذر مثل قوله
صلى الله عليه وسلم اذا لم تستح فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام

هذا اما تحكم او معناه اعرضه على نفسك فان استحسنت منه او اطلع عليه فلا تفعله وان لم يستحسن فاصنع ما
شئت من هذا الجنس وعلى هذا النسق يحاذ هذا القسم الى مثاله وامثلته كثيرة قوله وعكسه اى
قد يستعمل الجبر ويراد به الامر مثل قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن المعنى والله اعلم ليرضع الوالدات
اولادهن وهذا اللغ من عكسه لان الناطق بالجبر مريد به الامر كالذي تنزل المامور به منزلة الواقع قوله
اسلم المراة المراد بعني ان الخبر قد ناب مرادا به الامر وذلك اعني مجيئه مرادا به
النهي كما في الحديث الذي رواه ابن ماجه باسناد جيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تزوج المراة
المراة ولا تزوج المراة نفسها فان صيغته صيغة خبر لو ورد مفهوما ليحتم ولو كان نهيا لكان مجرد ما مكسورا
اللهم الساكنين والمراد به النهي فهذا شرح الاقسام الستة عشر التي في الكتاب وهي في الحقيقة اكثر
لاشتمال بعض اقسامها على نوعين كما عرفت وقد زاد امام الحرمين في البرهان الامر بمعنى الانعام كقوله تعالى كلوا
من طيبات ما رزقناكم قال وهذا وان كان فيه معنى الاباحة فان الظاهر منه تذكير النعمة وزاد ايضا الامر
بمعنى التفويض كقوله تعالى فاقض ما انت قاض وزاد صفي الدين الهندي باسقاط عشرة وهو التعجيز ومثل له
بقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله فلم يكونوا عجزة الا بعد التحدي وهذا المثال جعله الآمدي وابن برهان من قسم التعجيز وزاد
في طبقات الفقهاء لابي عاصم العبادي في ترجمة ابي اسحق ابن هبيرة من محمد الغافقي زيادات اخرها التعجيز كما
قال الشيخ الهندي لكن مثل له بقوله تعالى انظر كيف ضربوا لك الامثال ومنها الامر بمعنى التكذيب مثل
قوله تعالى قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين وقوله قل هلم شهداءكم الذين يشهدون ان الله حرم
هذا ومنها الامر بمعنى المشورة مثل فانظر ماذا ترى وزاد ابو عاصم ايضا في عشرة الرحمة الامر
بمعنى الاعتبار مثل قوله تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر والامر بمعنى التسليم مثل فاقض ما انت قاض وهذا قد
نقله عن امام الحرمين وقد صقلت الاقسام بزيادات ابي عاصم وامام الحرمين والقسم الذي ذكره الهندي الى اثنين وعشرين
قال الثانية انها حقيقة في الوجوب مجاز في الندب والاباحة هاتان للندب وقيل للاباحة
وقيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل للقدر المشترك بينهما وقيل لاحدها ولا نعرفه وهو قول الحنفية قيل
مشترك بين الثلثة وقيل بين الخمسة ○ اجمعوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع المعاني التي
اوردناها وانما اختلفوا في بعضها وقد اختلفوا فيه على مذاهب احدها انها حقيقة في الوجوب
فقط مجاز في الندوب وهو المحكي عن الشافعي رضي الله عنه وقال امام الحرمين في التلخيص المختصر من التقريب
والارشاد اما الشافعي فقد ادعى كل من اهل المذاهب انه على وفاقه وتمسكوا بعبارات مختلفة متفرقة في
كتبه حتى اعتصم القاضي بالقاطع له من كتبه واستنبط منها مضيه الى الوقف وهذا اعدل عن سبيل الانصاف
فان الظاهر المأثور من مذهبه حمل مطلق الامر على الوجوب انتهى ونقله الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع
وابن برهان في الوجيز عن الفقهاء اصحاب الامام وابناءه منهم المصنف قال الشيخ ابو اسحق وهو الذي

املاه الشيخ ابو الحسن على اصحابنا الى اسحق يعني المزني وبعداده تم اختلف القائلون بهذا المذهب
في ان مقتضاها الوجوب على ما هو موضع اللغة بالشرع على ما نص عليه الشيخ ابو اسحق انه موضع اللغة
ونقله امام الحرمين عن الشافعي انها حقيقة في الندب قال الغزالي ومنهم من نقله عن الشافعي
وقد نقله في الكتاب عن اكثر اصحابه والغزالي نقله عن اكثر المتكلمين وهما هم المغتزلة اي هما الكثير من
المتكلمين وحاصله من الفقهاء قال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع الذي يحكى الفقهاء عن المعتزلة انها مقتضى التعجب
وليس هذا مذهبهم على الاطلاق بل خلاف واسطة ان الامر عندهم بمعنى الارادة والحكم لا يريد الا الحسن
والحسن ينقسم الى واجب ومندوب فيحمل على المحقق من الاسم وهو الندب فليس الصيغة عندهم مقتضية
للندب الا على هذا التقدير قلت وسلفهم او اكثرهم على هذا التقدير القول بالاباحة لان المباح
عندهم حسن كما سبق في اوائل الكتاب الثالث انها حقيقة في الاباحة التي هي ادنى المراتب
الرابع انها مشتركة بينه بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب وهو المحكي عن المرتضى من الشيعة وابي
الغازي المروزي الشافعي في كتاب احكام القرآن تردد الامر بين الوجوب والندب الخامس انها حقيقة في
القدر المشترك بينهما وهو الطلب فيكون متواطئا وهو رأي الامام فيما نسبوه الى الشافعي السادس
حقيقة اما في الوجوب واما في الندب واما فيهما جميعا بالاشتراك اللفظي لكنا لا ندري ما هو الواقع من
هذه الاشياء الثلثة ونعترف بالرابع وهذا نحكي عن طائفة من الواقفية كالشيخ ابي الحسن والقاضي واحتيار
الغزالي والآمدي هذا هو تحرير هذا المذهب وقول المصنف في حكايته وقيل لاحدهما ولا نعرفه غير مرضي
لان بين احدهما تحريره تردد هذا المذهب بين شيئين وليس كذلك بل بين ثلثة كما سقناه وبانهما انه
على تقدير صحة هذا امكان بعض الناس ذهب الى تردده بين شيئين فليس قول الغزالي انما اختاره الغزالي
ما اوردناه وهذه عبارة المستصفى ومذهب الواقفون الى ان وضعه للوجوب والندب محتمل لا يدري انه مشترك او
وضع لاحدهما واستعمل في الثاني مجازا والمختار انه توقف فيه انتهى وقد حكى الشيخ الهندي عن الشيخ
والقاضي وامام الحرمين والغزالي التوقف في انه حقيقة في الوجوب فقط او الندب فقط او فيهما بالاشتراك
اللفظي او المعنوي وهذا مغاير لهذا الذي سقناه عن الغزالي لتردده بين اربعة الثلثة والذي في المستصفى
مغاير لما نسبه وأما الشيخ والقاضي فقد ذكرنا النقل عنهما واما امام الحرمين فاما امام الحرمين
فالذي صرح باختياره مما نقلته من اكثر اهل العربية ما فعلت بين قول القائل افعل بفعل من قوله افعل بفعل من
التحقق في شيء فانا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك كما نعلم الفصل بين قول القائل افعل بفعل من قوله ما فعل
ولا معنى لبسط ذلك مع وضوحه فاذا اسقط هذا ترددها الغزالي الاباحة التي هي جنس ولا اقتضاها
ولا طلب ولا الاستدعاء في فعل الغير من غير ان يدرج عليه ان فعلت او تركت وبين قوله افعل فان

الصيغة الخبرية مقتضاها طلب لا محالة لكن لما دل الدليل على الاباحة من الطلب بقي فعل الاباحة
عن مقتضى الصيغة وامر الا الندب والندب من مدلولات معناه الحقيقي والمجازي لان المندوب
مخير في الترك اصلا وتعيين الاذن بترجيح بالقرائن والقول بان فعل المندوب لا متثال له لتعلق
الترك قد استفيد اللفظ المجرد عن القرائن فان قيل فعلى هذا ما معنى قول الشافعي رضي الله عنه وانما هو
السيال اقتضا اللفظ ايجابا فلما لم يسقط بالترك علمنا ان الوجوب لا يعقل دون التعذيب لوعيد على
الترك وليس في ذلك ما يقتضي تخصيص الطلب فاذن الصيغة لتخصيص الطلب والوجوب مستفاد من الوعيد
هذا لفظه ثم قال وانا اني على منتهى الكلام شيئا يقرب مما اخترته من مذهب الشافعي رضي الله عنه
وقول ثبت من موضوع الشرع ان التخصيص في الطلب موعد على تركه وكل ما يلزم ذلك فلا يكون الا ايجابا
اشي وحاصل هذا الذي اختاره حمل الصيغة على الاقتضاء الطلب وقصاري المستفاد منها من جهة
اللسان الطلب الجازم وكون هذا الطلب موعدا عليه شيء آخر ثابت في اوامر الشرع بالدليل الخارجي
فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من اللغة والشرع فقد وافق القائلين بالوجوب وان كان قد خالفهم في
هذا التركيب ونقل المازري في شرح البرهان هذا الذي اختاره امام الحرمين عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني
وقال انه صرح به ونسبه الى اختياره فاشار الى ان الامر يقتضي حض المامور على الفعل فاقتضاه منه
اقتضاء ما ولكن اذا ثبت هذا من جهة اللسان ثبت بعده الوعيد وهذا الذي اختاره الشيخ ابو حامد
وامام الحرمين هو المختار عندنا فان الوعيد لا يستفاد من اللفظ بل هو امر خارجي عنه ولكنا نقول
المنقول عن الشافعي رضي الله عنه ان الصيغة تقتضي الوجوب ومراده الصيغة الواجبة في الشرع اذ لا غرض له في الكلام
في شيء عزاها ولم يصرح الشافعي بان اقتضاها للوجوب مستفاد منها فلعله مرضي هذا التركيب وقوله
وكون ما ذهب اليه الشيخ ابو حامد وامام الحرمين هو الذي ذهب اليه امامنا رضي الله عنه واعلم
ان هذا المذهب المختار معناه للمذهبين الذين حكيناهما عند حكاية القولين الوجوب فمن ارد للاهل هو
بالشرع او اللغة فقيل المذاهب ان بعد الوجوب بالشرع والوجوب باللغة والوجوب بعدم الشرع الى اللغة
وعدم الوجوب فان قلت لم لا يقال الوجوب مستفاد من وضع اللغة قلت هو بعيد كما اشرنا اليه
ولكنه هو مذهب مصرح به كما عرفت وممن ذكر الشيخ ابو اسحق والقاضي ابو بكر في مختصر المذهب الامام الحرمين
وقال ان الذي دل العالم على ان الصيغة تقتضي الوجوب عليه فانه كذلك جاء اهل اللغة تنبيهه من هذا الاطلاق الامر عاجيا وتقريعه وتوبيخه بالعصيان عند مجرد ذكر الامر
ولا يستوجب التوبيخ الا بترك واجبا فقضى دلك دلالة الامر المطلق على الوجوب وقال المازري صرح
بعض اصحابنا بان الوعيد مستفاد من اللفظ كما يستفاد منه اقتضاء الجازم فقد ثبت هذا المذهب الا انه
عند ناسا قطه قال القاضي في مختصر المذهب ولسنا نسلم ان في اطلاق اللغة ما تقتضي ان مخالفة الصيغة

المطلقة المجردة عن القرائن تسمى عاصيا وتستوجب التوبيخ والتعذيب بل نقل عن من زعم انهم قالوا
وتحكوا تارك الامتثال بسمة العصيان كما يحكوه عند تركه امتثال الامر شاهد قوي راجع الى الامر نفسه والى
على اقتضاء الوجوب بل نحن نسلم ان من عرف انهم يحكوا العصيان في الامر المجرد عن القرائن لاسم الامر
يقصد على المجرد والمقترن فمن ان لكم ان هذا الاسم ينصرف الى الصيغة المطلقة فلم نقول على
وجه التنزل لسنا نسلم ان تثبيت سمة العصيان متفق عليه على الاطلاق اذ قد يرد ذلك في غير موضع
استحقاق الذم فانك تقول امرتك على الاول فعصاني وعصى مشورتي وان لم يكن مشورتك موجبا على
من اشرت عليه المذهب الرابع انها مشتركة بين الثلثة اعني الوجوب والندب والاباحة
واختلف القائلون بهذا فقالت طائفة بالاشتراك اللفظي وقال اخرون بالمعنوي وكلام المصنف محتمل للامرين
الخامس انها مشتركة بين الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم وهو المشار
اليه بقول المصنف وقيل بين الخمسة ومراده الاحكام الخمسة فان الامام في المحصول حكى هذا احكاما هذه
المذاهب المذكورة في الكتاب والتاسع انه مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والارشاد والتهديد
حكاه الغزالي والعاشر ان امر الله تعالى للوجوب وامر النبي صلى الله عليه وسلم للندب الا ما كان موافقا
موافقا لنص او مبينا لمجمل حكاه التاجي عبد الوهاب في الملخص عن شيخه ابي بكر الابهري وكذلك حكاه عنه
المازري في شرح البرهان وقال ان النقل اختلف عنه فروي عنه هذا وروي عنه موافقة من قال انه
للندب على الاطلاق وهذا ما حضرنا من المذاهب في هذه المسئلة وقد ادعى الامام ادعى الاتفاق
على ان صيغة افعل استت حقيقة في جميع المحامل المتقدمة ان الخلاف انما وقع في امور خمسة الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والتحريم وانت اذا املت ما حكاه من المذاهب علمت ان حصر الخلاف في ذلك ليس بجيد

قال لنا وجوه الاول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
الامر للوجوب ولما ثبت ان الامر للوجوب استدل على ما ذهب اليه من ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب بوجوه خمسة
الاول قوله تعالى لا يسئلون ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فوجه الحجة منه ان الصيغة فان كانت صيغة
استفهام لكن الاستفهام غير مراد منها لاستحالة على من يستحيل عليه الجهل بل المراد منها الذم والتوبيخ
فانه اعذر له في الاخلال بالسجود بعد وقوع الامر به ولو لم يكن الامر للوجوب لما حسن الذم والتوبيخ
ورد الآمدي هذا الدليل بانه لا يلزم من كون هذا الامر مقتضيا للوجوب ان يكون كل امر كذلك فالجواب
انه لا قائل بالفصل واعلم ان التاجي ابا اسحق في شرح اللمع اورد من جملة الادلة لهذا ما ذكرته من الآية
تدل على ان اذا امر الله ورسوله كان على الوجوب وكل لا منازع في من مقتضى اللفظة لغة
واجاب بانهم متى سلموا ذلك حصل المقصود اذ الطلب يعرف مقتضى امر الله ورسوله
صلى الله عليه وسلم وعرفنا من ايراد هذا السؤال انه قد توقف منه ان المعتزلة او ان التاجي ابا

استمرّ اعتقادهم لا يخلّ النون فان زاد امر ابو وامر رسوله عليه السلم يقتضي الوجوب وذلك عدم بقاء
العاصي على حاله وذلك مستحيل ٥

قال الثاني تاركو الامر كعون قيل ذم على الكذب فقط اللفظ امر انه لترك
ردّ اول للكذب قيل لعل مرتبة اردى حيث قلنا رتب الذم على ترك مجرد افعل ٥ ١٠ الدليل الثاني قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم وجه الممثل انه تعالى ذمهم اذا على تركهم ما قيل لهم فيه اركعوا
اذ لا معنى لمثل هذا الدليل على الذم فلو لم يكن الصيغة للوجوب لما حسن ذلك وانما قلنا ان سياق الآية دليل على الذم
لانه ليس المراد من قوله لا يركعون الاعلام والاخبار لان ترك الركوع من الكفرين معلوم لكل احد فيكون ذكره
لهم واعتراض عليه موجبا لحذفه انا لا نسلم ان الذم على ترك مقتضى الامر دليل على كذب الوصل
ونؤيده قوله ويل يومئذ للمكذبين واجاب عنه بان الظاهر ان الذم على ترك مقتضى الامر اذ رتب
الذم على الترك والترتيب يشعر بالعلية والويل على المكذبين محمول اما ان يكون المكذبون هم التاركين
فيلزم الوصل بسبب الكذب وهم العقاب بترك المامور به اذ الكفار مامورون بالفروع واما ان يكون تواعدهم
يختص بان يستحق قوم الويل بسبب الكذب وآخرون العقاب بسبب ترك المامور به هذا نقرير
الجواب واعترض النفشواني على الاستدلال بالآية من وجه آخر فقال لا نسلم انه ذمهم على ترك الركوع
فقط بل ذمهم على كونهم بحيث لو قيل لهم اركعوا لا يركعون والمراد به انهم عيدة الملك للانذار ورفض الانبياء
وغير ملتفتين الى دعوتهم قد انطوت جبلتهم على ما سمعتهم من ذلك والرجل قد يتصف بهذه السجية قبل ان
يقال له اركع فلا يركع وهم معذورون بالنظر الى هذا الوجه العذاب هذا اعتراضه وهو ضعيف
وجوابه ما ذكرناه من ان الظاهر ان الذم على ترك مقتضى مدلول قوله اركعوا وما ذكره خروج عن
حقيقة اللفظ من غير دليل والوجه الثالث وهو توجيه على الدليل المذكورين هذا الذي يحن فيه
والذي تقدم وتوجيهه سلمنا ان الذم على الترك لكن لعل الامر اقترن به قرينة تقتضي اباحته قال الصيغة
اذا اقترن بها ما يدل على الاباحة حملت عليه اجماعا اجاب عنه بانه رتب الذم على مجرد ترك المامور
ورتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية فيكون نفس الترك علة وما ادعيتم من القرينة الاصل عدمه قال
هذا الاحتمال وان كان على خلاف الاصل فهو قادح في القطع والمسئلة قطعية قلت اما من قال ان المسئلة
ظنية كابي الحسين البصري وغيره فيجب منع كونها قطعية واما من قال بانها قطعية فيجب بل كل واحد
مما ذكر من الادلة وان كان لا يفيد القطع لكن المجموع يفيده ٥

قال الثالث تاركو المامور به محالف له كما ان الآتي به موافق والمخالف على صدد
العذاب لقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان يصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم قيل الموافقة اعتقاد
الامر فالمخالفة اعتقاد وضده فلما ذكر الدليل الامر لانه قيل الفاعل ضمير والذين مفعول فلنا الاحتمال

خلاف الاصل ومع هذا الاحتمال يرجع حاصل الدليل الى ان المستدلون الامر المخالفون يخافون ان يوقعهم
الفتنة او ان يسلم ويمنع قوله ان يصيبهم لعل ليحذر لا يوجب ملتنا الحسن وهو دليل على ان الامر للفور
عن امره لانه لم يعم ملتنا عاصر كما ان الاستثناء ٥ الدليل الثالث ان تارك المامور به مخالف لذلك الامر ومخالف
ذلك الامر على صدد العذاب فتارك المامور به على صدد العذاب اما ملتنا ان تارك المامور به مخالف للامر لان
موافقة الامر هي الاتيان بمقتضى الامر والمخالفة ضد الموافقة فتارك الامر عبارة عن الاخلال
بمقتضاه فيقال ان تارك المامور به مخالف والمقدمة الثانية وهي ان مخالف الامر على صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان يصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر مخالف الامر بالحذر عن العذاب والحذر
عنه انما يكون لاجل قيام المقتضي لوقوعه بدليل انه يصح الامر بالحذر عن الشيء بدون وجود المقتضي له الا
ترى انه يقبح ان يقال لمن جلس تحت سقف قوي غير مائل احذر ان يقع عليك ويصح ان يقال لمن
جلس تحت سقف مائل في معرض الوقوع وما ذاك الا لان المقتضي للوقوع قائم فيه فلو لم يكن تارك المامور
به مقتضيا لوقوع العذاب لما حسن الامر بالحذر عن العقاب ولا معنى لقولنا ان الامر يقتضي الوجوب الى
ذلك وفي هذا البحث نظر سيأتي ان شاء الله واعترض الخصم بأربعة اوجه احدها منع المقدمة
الاولى لا نسلم ان موافقة الامر عبارة عن الايمان بمقتضاه وانما هي اعتقاد حقيقته يعني كونه حاصل السوء
الصول فالمخالفة هي انكار حقيقته يعني اعتقاد انه فاسد قلنا هذا الشرح موافقة للامر بل موافقة للدليل
الدال على حقيقة ذلك الامر وهو المعجزة الدالة على صدق الرسول فاعتقاد حقيقته الامر موافقة الدليل لا
موافقة الامر فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم ترتب مقتضاه فاذا دل الدليل على حقيقة الامر كان
الاعتراف بحقيقته مستلزما لترتب مقتضى ذلك الدليل والامر لما اقتضى حمل الفعل المامور به في الوجود
كانت موافقته عبارة عما يقتضي ورود الوجود فورد قوله فاحسانه في الوجود فورد قوله فكانت موافقة الامر عبارة عما يقتضي
مقتضاه وثانيها منع المقدمة الثانية وتقريره لا نسلم انه تعالى امر المخالف بالحذر بل امر بالحذر
عن المخالف فيكون فاعل فليحذر ضميرا راجعا الى الذين في محل النصب بانه مفعوله اجاب عنه بوجهين احدهما
ان الاضمار خلاف الاصل والثاني ان الضمير لا بد له من اسم ظاهر يعود اليه وهو مفقود هنا قال
الخصم لم لا يعود على الذين يتسللون والتقدير فليحذر الذين يتسللون منكم لواذا الذين يخالفون عن امره
اجاب المصنف عنه بوجهين احدهما ان الذين يتسللون هم المخالفون وذلك ان المخالفين لما ثقل عليهم المقام
في المسجد وسماع الخطبة لاذوا بمن يستأذن للخروج حتى اذا أذن له خرجوا مسرعة من غير اذن فنزل قوله تعالى
الله الذين يتسللون منكم لواذا اذا كان ذلك امر المتسللون بالحذر عن المخالفين لكانوا قد امروا بالحذر عن
انفسهم وذلك غير ممكن الثاني سلمنا ان مرجع الضمير الذين يتسللون كما ادعوه لكان امر المتسللين بالحذر
عن المخالفين وهو غير مفيد لما ذكرتم من ان المتسللون منكم لواذا الذين يخالفون عن امره يضع اذ ذاك قوله

ان الصيغة نسخة لان ما فعل فليحذر والذي يعصونه والجهة ولا تتعدى الى المفعول الذين حق
يكون ان يعصيهم منصوبا ثابتا له فصير حتى يصير معناه الا تصلح له بما فعله فما فائدة ان ليست لم لا تكون
منفعلا لاجله اذا الحذر لاجل اصابة الفتنة او العذاب الم تطلب لو كان كذلك لكان محالا معا التحذر
لان الفعل يحسن بجامع علته واحكامها محال كذا اجاب به السيد الشارح المحقق وقد قال الجار بردي
الشارح الصالح ان الجواب عن قولهم ارادة ان الفاعل مختار معود على المعتزلة بانه لو كان كذلك لوجب اطراد
ان يقال للحذر ترك الامر انه عائد على جميع ذلك الصور وهو اعتراض على العقيدة النابية انصافا تقرر هذه
شبهتهم ان قوله فليحذر امر للمخالفين بالحذر وانه لا يصير مرادا له لكن لم يظهر انه يوجب الحذر وهل عائد ذلك الا
وزر كذلك لامر به وانصافا الامر الوجوب وهو محال البتة فالاستدلال بما ذكر نموه مصادرة على المطلوب
اجاب بانا لا ندعي وجوب الحذر من قوله فليحذر وانما ندعي انه لقد حسن الحذر عن مخالفة الامر
وحسن الحذر دليل على قيام المقتضي للوقوع في المحذور والا لكان الحذر عبثا ولقائل ان يقول
قد يحسن الحذر عن التردد في قيام المقتضي لمجرد ذلك التردد علا بالاحوط كالدابر بين امرين يتردد
في انتفاء احدهما وقوع الضرر ولا يوقع ضررا من الاخر فانه يحسن ان يحذر من الاول والا لم يتردد
بين الوجوب وعدمه فيحسن الحذر منه ولو لمجرد التنازع في مقتضاه ورابعها انا نسلم صحة
ما ذكرتم من المقدمتين لا ان قوله تعالى عن امره في الآية الذكور لفظ مفرد مضاف فيعم امرا واحدا للوجوب لا
ان كل امر للوجوب اجاب بانه عام لجواز الاستثناء اذ يصح ان يقال ليحذر الذين يخالفون عن امره الا في الامر
الفلاني ومعيار العموم جواز الاستثناء كما ستعرفه ان شاء الله تعالى هذا شرح ما في الكتاب وقد اعترض على الفصول
على الاحتجاج بانه يقال الامر هنا بمعنى الشان وهو اجماع على محاربة الكفار لانه مذكور معرف بالاضافة الى النبي
صلى الله عليه وسلم وقد ذكر قبل هذا لشكر في قوله تعالى فاجمعوا امركم ثم ائتوا صفا والمعنى على الشان
وذلك الامر هو الشان وهو الاجماع على المحاربة وهو الذي دعاهم اليه النبي صلى الله عليه وسلم اليه وكان بعضهم
يتشكل لواذا فاذا دا بالمخالفة فهنا الانحراف وهو التشكل لواذا فالمعنى واذا كان ذلك محمولا على الانحراف استعمل
وقول عن فيه فعال الحرف عن كذا ولا يقال ترك عن كذا فاذا كان الامر محمولا على الشان والمخالفة على
الانحراف لم يتم في الآية احتجاج على المقصود والانصاف يوجب حمل الامر والمخالفة على ما ذكرنا الشافا للكلام
وزعما به على اصول العترة ۞ ۞

قال الرابع ترك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري الا تعصون الله ما امرهم والعاصي
يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا قيل لو كان العصيان ترك الامر لكرر قوله
ويفعلون ما يؤمرون فلما الاول لما صار اذ حالا والثاني مستقبلا قيل المراد بالكفار تقريبا الخلود فلما الخلود للمكث
الطويل ۞ الدليل الرابع ترك المأمور به عاص وكل عاص يستحق العقاب فان كل المأمور به يستحق العقاب ولا معنى

للوصف الا ذلك بيان الاول قوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى ما عصى ادم ربه فغوى وقوله ولا اعصي لك امرا
وبالجملة لا شك ان كثيرا من عصاة العرب وغيرهم من المسلمين قد عصوا الله ورسوله وسموا انفسهم عصاة
من صيغ العموم واعلم ان المصنف جعل الكلام في هذا المقام على ان الامر العاصي هو النار فلم يتعرض
كلية الصواب في مصطلح الفن ان يقول وكل عاص او ذاته وبه صرحت الامام والعسترى احكم وصاحب جمع
انا لا نسلم الصغرى وهي ان تارك المأمور به عاص وسنده قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
فلو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور به لكان قوله لا يعصون الله ما امرهم معناه انهم يفعلون ما يؤمرون
فكان قوله ويفعلون ما يؤمرون تكريرا اجاب عنه بان التكرار انما يلزم ان لو كان لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون ناظرا الى زمان واحد ليس كذلك لا يعصون الزمان الماضي والحال المقترنة قوله ما
امرهم ويفعلون للمستقبل المقترنة قوله ما يؤمرون فيتغاير الامر والمخالفة على ما ذكرنا الشافا للكلام
ويفعلون ما يامرهم به في المستقبل هذا تقرير الاعتراض وجوابه وهنا مناقشتان احديهما في قوله
لو كان العصيان ترك الامر وذلك لان النزاع انما هو في ان ترك الامر عاص ام لا لا في ان العصيان هل هو ترك
الامر او كيف يقال ذلك والعصيان قد يقع بترك الفعل الذي يجب اتباعه فكان الصواب ان يقول فلو كان تارك
الامر عاصيا والثانية قوله معنى الآية لا يعصون الله ما امرهم في الماضي لان الفاء في بعد مرصدان للجزاء
نصوا على ان لا لنفي المستقبل واستعمالها بمعنى لم قليل مجازا على ان مجموع الحال والفعل المضارع وفي لا ايضا
مكروه الحشو في الجواب لان له لا نسلم الكبرى بل ما لا يعصون الله ما امرهم اخبار عن الواقع منهم
اي عدم المعصية دائما وقوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون اخبار عن شيء انهم الى ما طبعوا عليها يعني ان سجيتهم
الطاعة فيكون احدهما اخبارا عن الواقع منهم والآخر خبرا عن السجية التي فطروا عليها فلا تكرار والفعل المضارع قد
كثر استعماله في الحال كقولهم زيد يعطي ويمنع ويصل ويقطع وقول خديجة رضي الله عنها للنبي صلى الله عليه
وسلم انك لتصل الرحم وتحمل الكل وتعين على نوائب الدهر اي ذلك شانك في كل وقت وهو مجاز راجح في المضارع
مشهور محكوم له على من حاز من الفعل والكف واحدهما ملجأ الوجه الثاني انا لا نسلم كلية المقدمة
الثانية وتقول ليس المراد بقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم كل عاص بل الكفار فقط وتدل
على ذلك قوله خالدين فيها ابدا فان غير الكافر لا يخلد في النار اجاب عنه بان الخلود في اللغة المكث الطويل
الصادق على الدائم وغيره وليس صريحا في الدائم فقط بل هو حقيقة في المدة الطويلة مجازا من علاقة الكل والجزء
فان قلت ما تفعل في قوله ابدا قلت لا نسلم ان كل ابد يطلق ويراد به المدة الطويلة كما في قولك
ولن يتمنوه ابدا فالكفار يتمنون الموت في جهنم الا ترى الى قولهم فيها لا يقضى علينا ربك وقيل ان هذا
اما فيشبه الخلود بالمكث الطويل خلاف الغالب من استعمال الشرع وحمل اللفظ على الغالب اولى لا سيما
وقد ازيد به قوله ابدا وقولكم ان ابدا قد استعمل في الزمن الطويل قلنا صحيح ولكن قرينة اخواتها مانع الخلود

يسقط لكنه فى الامكنة التى طهر فيها مقتضاه طويلا لا يكون مذكورا للقطع لمر الناكيد
الذى هو غير محتاج اليه فان قلت الناكيد لا يدخل على المقدر لان ما قدر كالملفوظ كما
ذكرتم فما الذى يقوله اذا الناكيد ملفوظ قلت الناكيد يدخل على ما قدر اذا كان مقدرا
المحل به اذ لا اعنى الملك الدائم حتى عطف ملوح عليه الناكيد بل يكفى انه كان ثابتا
بحكم الدوام للاصل الى الناكيد الحال كذا قيل وفيه نظر لان المراد
بدخول الدائم للاصل الحال هذا وبدل على ذلك اصالة الجملة قوله فاذا له نار يصلاها فلم يعمل فانه
بان له نار يصلاها عمل حتما ذكر الكواشى قوله ابدا ولم يقل علينا الا ان الدائم لا يستحقه غير
الكافر فلا يدخل فى العاصى وهو اعم الا ان يكون هذا العام مما يريد به الخاص واما النصوص التى يقال
ليس العصيان عبارة عن ترك الامر فقط بل عن ترك الامر مع زعم بطلان مقتضاه وهو مرجح جانب الفعل
على الترك او عدم الامتثال بمقتضاه وهو معنى قوله تعالى فى الملئكة لا يعصون الله ما امرهم اى يخرجون بمقتضاه
ويمتثلون ويتبع منهم عدم الاتيان بمقتضاه قال وكذلك فى قوله تعالى افعصيت امرى معناه ما ذكرنا الا ان
موسى عليه السلام يقول ان عصيانى ما اثبت به على ذلك وامر تكليف غير شديد حتى تكذبنى وزاد ان يعافيه
فكان جوابه ضرورى عليه السلام بان تركى لم يكن بناء على زعم البطلان بل بناء على مصلحة اخرى ثم ان موسى عليه السلام
لما سمع ذلك قبل معذرته وعلم انه ليس بعاص بما امر مع انه كان تاركا لما امر قال ولو كان العصيان
بالمعنى الذى ذكرتم لكان يستحق العقاب دائما ولما كان يتبع عن عفا به بالعذر الذى ذكره قال وبهذا استحق العاصى
الخلود فى النار فهذه الاية وكل ما اشبهها لا مستند لها لقوله ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا
بعيدا وترك المامور به مع زعم صحة مقتضاه لا يوجب ذلك هذا كلامه وهو مدخول اما قوله
العصيان ترك الامر مع زعم بطلان مقتضاه فلنا هذا خلاف السابع الذائع فى اللغة العربية فلا يلتفت على هذا الا
يطلق على مخالف اوامر الله ورسوله انه عاص لم يقم الدليل على هذا القيد وهو واضح البطلان واما قوله
لا يعصون الله ما امرهم فليس معناه الا انهم ممتثلون اوامره واما قضيته عصى ربه عليه السلام مع ربه بعصى اخاه موسى
عليهما السلام واما موسى استغفره لما رآه لم يفعل ما اشار به كانه يقول لما كان بمعذرة لك فعل عصيانى امرى
فقال فلا بأس لا ولكن المانع ان حسبت ان قوله وعصى ادم ربه فغوى يدل على ان موسى عليه السلام عنده وعلم انه لم
يعصه لانا نعتقد بطلان مقتضى لزوم المخالفة لان لعله لم يكن ظهر له دليل معتد بعدم المانع وان لم يكن
الفعل موجودا فى اللفظ كما تقوله لوكيله استدع اللحم ثم تقول لما سمعك من شراءه هل عصيتنى فيقول لك
لا بل كان السوق عندنا فلم ار اللحم عندنا موجودا والله اعلم ٥

قال الخامس انه عليه السلام احتج لانه اى سعيد الخدرى على ترك استجابته وهو تصلى
بقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم ٥ الدليل الخامس ما روى البخارى مرارا ان النبى صلى الله عليه

وسلم قال لابى سعيد وهو فى الصلاة الم يقل الله استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم
وهذا الاستفهام للتوبيخ على ترك الاستجابة لاجل الصلاة كان يعلم انه فى الصلاة فدل على انه لم يخرج الامر عن طلب
ولولا انتضاء الامر للوجوب لما كان لذلك التوبيخ وجه لما عرف فى كتب الاصول فلنا من مصنفيها انه انما يتوجه
الحدرى لو عدم طروق ذكر عذر على اسلافهم وانى يتوجه هذا انما هو الرأى المعلى وليس هو بحجة والله
وجه الله نبه على ذلك وذكر كتبه استفدنا ما هو صحيح وقد نبه شيخنا الحافظ الدهلوى رحمه الله على ان
هذا الحديث ليس على طريق الحدرى فى شئ من الكتب الستة واصرا قال لا ورفع الحديث فى بعض الكتب منسوبا الى ابن
ركعب وليس بجيد اصلا وقد يجرى هذا الدليل الخمس فهو انما يفيد عندنا ان الامر الصادر من
الشارع للوجوب لانها حقيقة فى الوجوب باصل الوضع كما هو المدعى ولا يدل على ان الامر الصادر من
كذلك لكن لما كان الغرض لهم معرفة مدلولات اوامر الشارع خص الاستدلال بها وقد قدمنا ان المختار عندنا
ما ذهب اليه امام الحرمين وليس الشرح موضع تفويته والله اعلم عنه ٥

قال احتج المخالف بان الفارق بين السؤال والندب هو الرتبة والسؤال للندب فكذا
الامر فلنا السؤال انما يجاب وان لم يتحقق ٥ ذكر المصنف لبعض المخالفين دليلا اولها لابى هاشم القائل بان
الامر للندب لا حقيقة له فى الوجوب ولا فى غيره فى بعض النسخ احتج ابو هاشم لكن ذلك غير مستقيم لان الثالث والثانى على احد التقديرين
كما شبانى ان شاء الله لا يعلق لهما بابى هاشم ونقل عن ما احتج به ابو هاشم انه لا فارق بين السؤال والامر الا
الرتبة فان رتبة الامر اعلا من رتبة السائل والسؤال للندب فكذلك الامر لان الامر لو دل على شئ غير الندب
من الاباحة او غيره لكان فهمها فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه وهذا نقل لا احتجاج وقد يعتضد بعض السادرين
بان الامر لو دل على الايجاب وهى بحسبان صحيحة فى الرد على العالمين بالوجوب لا لانا هاهنا لم نات بهذا الوجه
لما ظن بل لانه ذهب الوجوب بل لقرائن منضمة فكان الاحسن ان يقال بان الامر لو دل على شئ غير الندب كالاباحة ونحوها
يحمل الوجوب بالذكر واجاب المصنف بان السؤال مرجحا لوضع يدل على الايجاب ايضا لان وضعه
افعل عند القائل بانها للايجاب موضوعة لوجوب الفعل مع المنع من الترك وهذا مستفاد السائل لكن لا
يلزم من السؤال الوجوب اذ الوجوب حكم شرعى يستند الى ايجاب الشرع وكذا لا يلزم المسئول القبول فان قلت
اذا دل السؤال على الايجاب لزم انتهاض من وجه اخر اذ ايجاب المزيد على الوجوب خلاف الايجاب
السؤال قلت ايجاب الامر انما يصار اليه عند استلزام للوجوب فجاز ان يوجد بدون الوجوب كما اذا اريد
عبده بما لا يقدر عليه حسا او شرعا وقد اجاب لما سياتى احد شراح هذا الكتاب بان المعنى يكون
الثانى فيها هو الرتبة هو كون الايجاب من يقتضى الوجوب بخلاف السؤال وهذا فيه نظر اذ هما لو ان
مستعليان على ارفع هذه الطبقة اعنى طبقة اعلا من رتبة اعنى الرتبة حتى يكون فارقة لكنها عند

النسخ عن مقتضاه اذا العلم والاستقلال لا يعتبران كما تقدم والذي اجاب به المصنف على تسليم ثبوت الفور في
نفس الامر حيث منع ثبوت السؤال الا مرتبة فوق عامة الخاص لان السؤال امر صادر من السائل والامر امر اعلى
بعض الناس حيث منع ثبوت الوجوب على الفور الا كذلك فانه لا مرية في ثبوته على الامر فورا ما اذا كان متراخيا
من هو له وكان مقدورا للمكلف وقد امر به متى يمتثله لتوجه الوجوب على السؤال بحاله الا منظرا زنظر لان وجوب
المعلق المنظر لشرط ليس الا مثل لكونه منظرا حتى لو لم يسأل عن قضائه منظر وجب طلبه من عين سؤال ٥

ق قوله وبان الصيغة لما استعملت فيهما والمشترك كذا لجاز حملها على الامثل على ان صيغة في القدر
المشترك حملنا المجاز المشترك من الدليل ٥ اخي من ذهب الى ان الصيغة موضوعة للقدر المشترك
بين الوجوب والندب بانها وردت للوجوب تارة وللندب اخرى فوجب ان تكون حقيقة في القدر المشترك
منهما وصون المجاز المشترك عن الترك والا لكان حقيقة منهما لزم الاشتراك او احدهما لزم المجاز وهما على خلاف
الاصل ويمكن ان يقرر هذا الدليل على وجه اخر يصيره دليلا لا يرد عليه شيء على انه حقيقة في الندب
وذلك بان نزيد على ما ذكرنا ان هذه الصيغة دالة على اصل الرجحان وجواز الترك بامارات تقتضي النزاع الاصلية
التي لم نوردها لما يلزمها من رجحان وجود الفعل مع جواز الترك ثابتة حينئذ ولا معنى للندب الا ذلك فالجواب
انا قد بينا ان الامر حقيقة في الوجوب كما سبق فالمصير الى كونه مجازا في الندب وغيره من الموارد واجب
ليلا يلزم الاشتراك او المجاز اول منه واعلم ان القدر الاول هو الامر بالنسبة الى كلام صاحب الكتاب فانه الذي
هو ما اوردته الامام وفيه نظر لان كونه لا يحكم عليه بالوجوب للاباحة الاصلية غير جعلنا اياه حقيقة في
الندب وحكمنا عليه بعدم الوجوب لا يقتضي انه حقيقة في الندب ٥

ق قوله وبان تعذر وقوعها لا يكون بالعقل ولا بالنقل لانهم نوازعوا في احاد لا
تنبيه القطع بان هذه المسئلة لو سئل عنها العامي لم يكن فيها الظن وايضا يعتبر فيه كتب عقلي من مقدمات عقلية كما سبق ٥
اصح من ذهب الى الوقف بانه لو ثبت احدها لتشتت ذهن كل الدليل اما على الاول فلانه لا مانع
عقلي ولا نقلي واما على الثاني فلان العقل والنقل اما متواتر وهو متعذر الا لكان ضروريا
حاصلا لكل احد من هذه الطوائف وكان النزاع مرتفعا من بينهم واما احاد وهي لا تفيد القطع انما تفيد الظن
وهو في المسائل العلمية غير كاف وهذه المسئلة علمية اذ هي من قواعد اصول الفقه ولم يحز الشارع العمل بالظن
في اصول الفقه كما نقله عن العلماء ناطبة الامام البيضاوي في شارح البرهان حكاه عنه القرافي وانما ذلك للاهتمام بالقواعد
وانما اشتغلت طرق العرف تقييد الوقف وهذا الذي نقله الامام البيضاوي رايته في كلام القاضي في مختصر المزني بارشاد
الى عدم وضع احاد هذه المسئلة وشيلها الى العمل يكفي فيها حصول الظن كما
يكفي حصول الظن في مقاصدها اعني العلميات وحاصل هذا الكلام منع كون المسئلة علمية ومنع ظاهر
الا سلم لان من هذه المسئلة طنية او قطعية والثاني ان هذا الحصر ممنوع وسنده المنع انه يجوز ان يعرف

كلام يدل عليه وقال ابن الشحنة في قوله تعالى فاصطادوا من قوله تعالى في احكام القرآن وقال الشيخ اختلفوا في
الفعل المعلق بالحظر الشامل عارضا بعله وعلى صيغة افعل مثل اذا حللتم فاصطادوا هل تفيد
الاستقبال يدل على انه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه الى الاصل فان اختلفوا ان لم يكن رفع هذا الحظر بسبب
اراحة بل لكن هذا امر الغلب كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن كذا فهو امر اذا جاء بعد الحظر
عارضا بعله وكصيغة افعل علق بزوالها هل هي على اصلها من الوجوب بعد الاباحة والندب
ونحوها هنا احتمال الاباحة ويكون بعد نزوح هذا الاشكال فان لم تعينه واما اذا لم ترد صيغة افعل
ولكن قال اذا حللتم فانتم مأمورون بالاصطياد فهذا احتمل الوجوب والطلب والاصل الاباحة قال وقوله اذا حللتم
يكاد ان يكون في جميع المواضع الا ترى هذه الصور ونحوها تشابه بها وهذا الذي حاصل الغزالي
ما حكاه امام الحرمين في البرهان ونقل الملخص عن بعضهم انه ان ورد الحظر موقتا وكان منتهاه صنعة والاقتضاء
فهي للاباحة قال والعارض من مقتضى الكلام رد الحظر الى عادته وهي كقوله واذا حللتم فاصطادوا
ثم زاد العود الى ما ذكر وقال في الملخص عن هذا المذهب انه الشائع المذهب هو والرابع
الوقف وهو مذهب امام الحرمين واختاره جماعة واستدل المصنف على ما اختاره بان الامر يفيد
الوجوب اذا تفرع على القول بدليل ورد بعد الحرمة غير صالح لان يكون معارضا فانه كما لا يمتنع
استفادة من التحريم الاباحة لا يمتنع استفادة منه الى الوجوب لمنافاة كل واحد منهما للتحريم فاذا جاز
الانتقال الى احد المتنافيين جاز الانتقال الى الآخر واصح القائل بالاباحة بما ورد بعد ذلك
مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا وقوله تعالى فاذا
تطهرن فاتوهن وفي الحديث مثل كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي
فكلوا فادخروا واجاب عن الكتاب بان هذه الادلة معارضة بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب لان الجهاد واجب ولذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي
محله وحلق الرأس نسك وليس بمباح محض كما ذكره الامام ولذلك قوله عليه السلام فاذا اديتم كبضه
فاغسلي عنك الدم وصلي وانما يعارضه من هذه الجهة نفي دليلنا على اصله والمن يقول بالاباحة ان
يمنع استفادة الوجوب في هذه الصورة من الصيغة الواردة بعد الحظر ويقول انما الوجوب مستفاد
من حاضر فانه قال المشركين واجب وكذلك الصلاة بالنسبة الى المرأة ثم لما منع حصل الاحجام عنه وكان
وقته داعيا فيقيد ان شبه الاحجام زائل وان هذا امر صار مباحا وصار مباحا للمن ان يعود
الى ما كان عليه من الوجوب فائدة قد عرفت الخلاف في الامر الوارد بعد الحظر هل يدل
على الوجوب او الاباحة وتصاعد مسائل منها الكتابة هي مستحبة وان كانت واردة بعد حظر
وعن صاحب التقريب حكاية قولها تجب بطلب العبد ومنها النظر الى المخطوبة بعد العزم

على نكاحها مستحبا ذهب فيه هو وابن سريج محتجا بما امر به وقوله صلى الله عليه وسلم للمغيرة بن شعبة
اطر الى امرأتك فانه احرى ان يؤدم بينكما اي يحصل بينكما الموادة وارد بعد الحظر وهو تحريم النظر الى الاجنبية
عند خوف الفتنة ومنها اذا قال لعبده اجز عبارتا ذوما دخل عليه السوال المرتب عليه وهو امره
واذنه بعد حظره وهو الحجر على الخلاف المعروف في ما ذكرته والله اعلم مسألة شرح الامام فقال ان
حكم المزيل بعد الاستبدان حكمه بعد التحريم حتى يقع فيه الخلاف في اباحة الوجوب وقال الذي ان يستأذن
على فعل حتى يصير الفعل وهذا اذن منجز يقع به الاستدلال على وجوب الشهد بقوله صلى الله عليه
وسلم اذا شاهدوا الهلال فصلوا عليه قال قولوا الحديث

قال واختلف العاملون بالاباحة في النهي بعد الوجوب كالامر الوارد
بعد الحظر بعيد الوجوب جزموا القول بان النهي بعد الوجوب يفيد التحريم واما الذين قالوا هناك بانه
يفيد الاباحة فاختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد فيه الخلاف وحكم بالاباحة ومنهم من قال
لا نأتي هاهنا للوجوب المتقدم بل النهي يفيد التحريم وبه قال الاستاذ وقال لا تناقض الوجوب السابق
وسنة وحمل النهي على رفع الوجوب وزاد على الوقف ذلك وفي الملخص مختصر التقريب والارشاد للقاضي دعوى
الوفاق كما ذكر الاستاذ فانه قال في الحاجب لو صح ما قلتموه للزم ان تقولوا اذا اسقط الايجاب وبقي التحتم
ثم نعقبته لفظة تقتضي تحريما لوقد ثبت مطلقه انها لا تحمل على التحريم وقد قلتم جميعا انها محمولة على
التحريم اتى وكل الخلاف باق مصرح به وقال امام الحرمين اما الذي صاحب ذيل الوقف عليها كما قدمته
في صنعة الامر بعد الحظر وقد ذهب القائلون بان النهي بعد الوجوب للتحريم مع قولهم بان الامر بعد الحظر
للاباحة بوجوه احدها ان النهي لدفع المفاسد المتعلقة بالمنهي والامر لتحصيل المصالح المتعلقة بالمأمور
واعتنا الشارع بدفع المفاسد اشد من اعتنائه بتحصيل المصالح والشاني ان النهي عن الشيء موافق للاصل
الذي هو عدم الفعل ولا كذلك الامر لاقتضائه الفعل والثالث ان القائل بالاباحة قد استدل عليها
بوجوه ذكرها في الصيغة كثيرا في الامام والاحكام كما سبق خلافا للنهي بعد الوجوب والسابع ان لا اله
الا الله في التحريم اقوى من دلالة الامر على الوجوب لانه اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام والله اعلم

فائدة

قال الله تعالى وقال العاملون بالاباحة في النهي بعد الوجوب كالامر الوارد
بعد الحظر يفيد الوجوب جزموا القول بان النهي بعد الوجوب يفيد التحريم واما الذين قالوا هناك بانه
يفيد الاباحة فاختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد فيه الخلاف وحكم بالاباحة ومنهم من قال
لا نأتي هاهنا للوجوب المتقدم بل النهي يفيد التحريم وبه قال الاستاذ وقال لا تناقض الوجوب السابق
وسنة وحمل النهي على رفع الوجوب وزاد على الوقف ذلك وفي الملخص مختصر التقريب والارشاد للقاضي دعوى
الوفاق كما ذكر الاستاذ فانه قال في الحاجب لو صح ما قلتموه للزم ان تقولوا اذا اسقط الايجاب وبقي التحتم
ثم نعقبته لفظة تقتضي تحريما لوقد ثبت مطلقه انها لا تحمل على التحريم وقد قلتم جميعا انها محمولة على
التحريم اتى وكل الخلاف باق مصرح به وقال امام الحرمين اما الذي صاحب ذيل الوقف عليها كما قدمته
في صنعة الامر بعد الحظر وقد ذهب القائلون بان النهي بعد الوجوب للتحريم مع قولهم بان الامر بعد الحظر
للاباحة بوجوه احدها ان النهي لدفع المفاسد المتعلقة بالمنهي والامر لتحصيل المصالح المتعلقة بالمأمور
واعتنا الشارع بدفع المفاسد اشد من اعتنائه بتحصيل المصالح والشاني ان النهي عن الشيء موافق للاصل
الذي هو عدم الفعل ولا كذلك الامر لاقتضائه الفعل والثالث ان القائل بالاباحة قد استدل عليها
بوجوه ذكرها في الصيغة كثيرا في الامام والاحكام كما سبق خلافا للنهي بعد الوجوب والسابع ان لا اله
الا الله في التحريم اقوى من دلالة الامر على الوجوب لانه اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام والله اعلم

فائدة

قال الله تعالى وقال العاملون بالاباحة في النهي بعد الوجوب كالامر الوارد
بعد الحظر يفيد الوجوب جزموا القول بان النهي بعد الوجوب يفيد التحريم واما الذين قالوا هناك بانه
يفيد الاباحة فاختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد فيه الخلاف وحكم بالاباحة ومنهم من قال
لا نأتي هاهنا للوجوب المتقدم بل النهي يفيد التحريم وبه قال الاستاذ وقال لا تناقض الوجوب السابق
وسنة وحمل النهي على رفع الوجوب وزاد على الوقف ذلك وفي الملخص مختصر التقريب والارشاد للقاضي دعوى
الوفاق كما ذكر الاستاذ فانه قال في الحاجب لو صح ما قلتموه للزم ان تقولوا اذا اسقط الايجاب وبقي التحتم
ثم نعقبته لفظة تقتضي تحريما لوقد ثبت مطلقه انها لا تحمل على التحريم وقد قلتم جميعا انها محمولة على
التحريم اتى وكل الخلاف باق مصرح به وقال امام الحرمين اما الذي صاحب ذيل الوقف عليها كما قدمته
في صنعة الامر بعد الحظر وقد ذهب القائلون بان النهي بعد الوجوب للتحريم مع قولهم بان الامر بعد الحظر
للاباحة بوجوه احدها ان النهي لدفع المفاسد المتعلقة بالمنهي والامر لتحصيل المصالح المتعلقة بالمأمور
واعتنا الشارع بدفع المفاسد اشد من اعتنائه بتحصيل المصالح والشاني ان النهي عن الشيء موافق للاصل
الذي هو عدم الفعل ولا كذلك الامر لاقتضائه الفعل والثالث ان القائل بالاباحة قد استدل عليها
بوجوه ذكرها في الصيغة كثيرا في الامام والاحكام كما سبق خلافا للنهي بعد الوجوب والسابع ان لا اله
الا الله في التحريم اقوى من دلالة الامر على الوجوب لانه اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام والله اعلم

www.alukah.net

الحواس بلا ابعاضها ادة اعلى ما فهم من العموم الدال والظاهر من الحين الذي اراد الاستفهام عن الجواز
ولذلك كان الاحتجاج اما وقوله نعم والسلام والصافحة فيه جرا وذلك قاصلة واستحبابه من دليل آخر
ولا تفيده امر ابل خبرا وكذا في حديث سنقعد الظاهر فيه ان استفهام عن الجواز فلذلك في الثلث
الثلث والثلث كثير فان نعم مقعدة منه ولا تفيد ان امرا لا ذلك ومتنعا لقوله انه كثير وليس باحرونة
الى بعضه اسرا وصدقه على طاهره بعد اهوا الشاعلة في ذلك قرورها والذي رضي الله عنه وبني عليها
مباحث في مواضع كثيرة فافهمها ۞

قال ـــــــ الرابعة الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا المرة وقيل للتكرار وقيل
للمرة وقيل بالوقف للاشتراك او للجهل بالحقيقة ۞ الامر اما ان يرد مقيدا او هو عاري
احدهما ان يرد مقيدا بالمرة او التكرار نحو علي قطعا والثاني ان يرد مقيدا بصفة او شرط وسيأتي
الكلام عليه ان شاء الله واما ان يرد مطلقا عاريا عن القيود وهو مسئلة الكتاب وفيه مذاهب
احدها انه لا يدل بذاته لا على التكرار ولا على المرة وانما يفيد طلب الماهية من غير اقتضاء
ما زائد عليها لكن نعم لا تكرار ادخال الماهية في الوجود بامتثال مرة فصارت المرة من ضرورات الاتيان
بالمأمور به لان الامر يدل عليها بذاته واختاره الامام واتباعه منهم المصنف والآمدي وابن الحاجب
ونص على اختياره الغزالي في التلخيص لامام الحرمين وقد عبر المصنف عن الى بقوله ولا يدفعه
فانه اذا لم يدفع التكرار لا يكون للمرة فانه لو كان للمرة دفع التكرار اذهما متقابلان والثاني
انه يدل على التكرار اذ المستوعب لزمان العمر وهو قليل امام الحرمين ونقله الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع عن سنة ابي حامد
المروزي وعن القاضي ابي بكر وهو مذهب الحنفية واختاره جماعة من الفقهاء والمتكلمين وذكر الاصفهاني في
ان العالي نقله عن اكثر اصحاب الشافعي لكن شرط هذا القول الامكان دون الزمنة فصار الحاجب
والقرافي وصدر وراث الانسان كما صرح به اكثر الاصوليين منهم الشيخ ابو اسحق وامام الحرمين في ان الشائع
في عدة العالم والآمدي وغيرهم وقال صفي الدين الهندي ثم ابحثي عليك ان ليس المراد من التكرار هنا
معناه الحقيقي وهو اعادة الفعل الاول فان ذلك غير ممكن من المكلف وانما المراد مثله ولكن شرط
ان يقول ما يريد بقولك ليس المراد اعادة ذلك الفعل الاول فان هذا الماهية مع قيد التشخص في الاول
ام الماهية وحدها الاول مسلم والثاني ممنوع لان الماهية الموجودة في الاول موجودة في الثاني بعينها
واما الثاني انه تدل على المرة ولا تحمل التكرار وانما يحمل عليه بدليل ونقله الشيخ ابو اسحق عن اكثر
اصحابنا قال وحنيفة واكثر الفقهاء وعن بعضهم ان صيغة الامر للطلب فقط وقيل بعض السلف من
تبعا للاصفهاني في شرح المحصول عن الآمدي انه قال وهو اليه قبل امام الحرمين وقد الواقفية ثم حفظ هذا
الشارح الآمدي ان امام الحرمين انما يتوقف ولا يقول في الزيادة بنفي ولا اثبات واعلم ان

ان المهدي لم يسقل في الاحكام عن امام الحرمين الا الوقف كما هو الواقع وهذه عبارة الآمدي ومنهم من نفى احتمال
التكرار وهو اختيار ابي الحسين البصري وحكاه عن اكثر المعتزلة ومنهم من توقف في الزيادة ولم ينفها ولم يثبتها
ولا اثباته والية قبل امام الحرمين والواقفية انتهى والظاهر ان نسخة الاحنفي التي ذكر لكن هذا الشارح سقطت
سقط منها من قوله ومنهم الى قوله والية فهذه النسخة التي عندي صحيحة مقدوة على الآمدي وعلى احفظه
واعلم ان صفي الدين الهندي نقل عن الحنفية وكثير من الاصوليين المذهب المختار وهو خلاف ما نقله
عنه الآمدي كما ذكرت فالذي رأيته في المعتمد مقتضى ما نقله الهندي او يصح ملم يحكه هذا القول
الذي نقله عنه الآمدي بالاصالة والسادس الوقف في الامر وهو محمل لشيئين احدهما ان يكون
مشتركا بين التكرار والمرة فيتوقف اعمالا في احدهما على قرينة وهذا قد صرح بحكايته صاحب الكتاب
في كتابه الرضا الذي وضعه على مختصر ابن الحاجب والثاني انه لاحدهما لا بعينه وتوقف كهلنا بالواقع
والصاحبي ان يقول وضعه للمرة وللتكرار كل منهما على حدته وضع للقيضين لان التكرار يدخل مع
المرة وحدها لا لاجتماعهما اذ لا يجتمع الواحد بقيد الوحدة مع الكثرة وليس فعلا اذ هو ما مور به
لا يخرج ذلك الشيء عن احدهما ثم ان الوضع للقيضين على رأي الامام ومن تابعه ممنوع كيف
يتحقق ممن يعتقد اعتقاده ان يجعل التوقف محملا له ومن المسئلة مذهب خامس حكاه صفي الدين
الهندي عن عيسى بن ابان انه ان كان فعلا له عاد حكم اتباعه في جميع المدة فيلزمه في صيغة افعل العمل
قال ـــــــ الخامسة المرة والمرات من غير تكرار ولا نص وانه لو دخل
التكرار ولو عدد يتحصل حقيقة في العدد المشترك وهو طلب الاتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وايضا
لو كان للتكرار لعم الاوقات فيكون تكليفا بما لا يطاق وينسخه كل تكليف بعده اجماعه ك استدل
على المجاز بوجه احدهما انه لو كان الامر المطلق دالا على المرة لكان يفيده بها تكرارا في المرات
نقضا ولو كان دالا على التكرار لكان يقيده بالمرة بل لزائد تكرارا وبالمرة نقضا واللازم باطل لصحة
قولنا افعل ذلك مرة وافعل ذلك مرات وليس فيه تكرار ولا نقض ولا يحمل عليك ان هذا الوجه ليس حجة الا على
من يدعي انه نص في المرة الواحدة ولا يحمل التكرار او من يدعي العكس اما من يدعي التوقف او الظهور في
احدهما فلا اصلح حجة عليه الثاني انه ورد للتكرار نحو فاسئل قوله اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وكتب
عليكم الصيام وعرفا نحو فاسئل قوله لغايته اصطف دابتي واحسن الى الناس وورد للمرة شرعا كالامر
بالحج والعمرة وعرفا نحو فاسئل داخل الدار وقول السيد لعبده اسقني الليلة فيحتمل اما ان يكون حقيقة فيهما
فيلزم الاشتراك او في احدهما فلزم المجاز والاشتراك على خلاف الاصل وعلى التقدير المشترك
منهما وهو خلاف الاتيان بالمأمور به وذلك مما من ان يكون في المرة الواحدة او المرات من غير نكير ولا نقض وانه لو دخل
الى التكرار وعدد يتحصل حقيقة في العدد المشترك وهو طلب الاتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وايضا
لو كان للتكرار لعم الاوقات فيكون تكليفا بما لا يطاق وينسخه كل تكليف بعده اجماعه ك استدل

كالقسوار وعنبة فدمقعوزة فقالوا اذا كان موضوعا للقدر المشترك الذي هو مطلق الطلب تم استعمل
في طلب حاصل فقد استعمل في غير ما وضع له لان العام معاين للخاص لكنه مشتمل على ما وضع له مجاز
مجازا واصطلاحا قال الاطلاق موضوعة بازاء المعاني الذهنية على راي الامام واتباعه فاذا استعمل فيما يخص
منها في الخارج يكون مجازا لانه غير ما وضع له فتقرر ان استعمال الامر في المقيد بالتكرار ونحوه مجاز
لما ملناه وهذا بحث صحيح مطرزه وكل اعم استعمل في اخص وبعضهم يفصل فيه فيقول ان استعمل
فيه باعتبار ما فيه من القدر الاعم فهو حقيقة وان استعمل فيه باعتبار خصوصه فهو مجاز وهذا
التفصيل لا حاجة اليه لانه اذا استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الاعم لا يخرج عن كونه استعمال
العام في الخاص وقوله باعتبار سبب في الاستعمال مهو كاستعمال الاسد في الشجاع باعتبار الشجاعة
وان اراد بقوله باعتبار انه لم يستعمل الا في الاعم فذلك لا حاله لفرض المسئلة لان فرض المسئلة انه
استعمل في الخاص الثالث وهو دليل على ضعف القول بالتكرار انه لو كان مقتضيا للتكرار
لعم جميع الاوقات حتى يحرم فعل المامور به فيها وذلك لعدم اولويته وقت دون وقت لكنه لا يعم جميع
الاوقات لوجهين احدهما انه لو عمها للزم وقوع التكليف بما لا يطاق والثاني انه يلزم ان
ينتهي كل تكليف يأتي بعده لا يمكن امتثاله في الوجود وذلك لان الامر الاول قد استوعب جميع
الاوقات لفعل المامور به والثاني يقتضي الاتيان بالمامور به واتيان المامور به اولا لا يمكن
مع الاتيان بالمامور به ثانيا مدفوع وجوبه لعدم امكان فعله فيلزم النسخ وهو باطل قطعا لان
الامر بعض الصلوات ليس نسخا لغيرها والامر بحج ليس نسخا للصلاة ثبت ما قلناه من انا نعم
كل الاوقات وحينئذ لا يكون مقتضيا للتكرار وانما قيد المصنف بقوله لا يجامعه ليحترز عما يجتمع
معه كالصوم مع الصلاة وفي هذين الوجهين نظر اما الاول فلان الغاية بالتكرار بشرط
الامكان كما تقدم واما الثاني فلان النسخ انما يلزم اذا كان الامر الثاني مطلقا غير مخصص
ببعض الاوقات شرعا او عقلا ومثل هذا غير واقع في الشرع ولو وقع لا يلزم الخصم وقوع النسخ
واما اذا كان الامر الثاني مخصوصا ببعض الاوقات فلا يلزم منه نسخ الاول بل تخصيصه ولا امتناع
في ذلك على انه غير واقع على الوجه المفروض ٥

قال قبل تمسك الصديق رضي الله عنه على التكرار بقوله وآتوا الزكاة ولم
ينكر عليه فلنا لعله عليه الصلاة والسلام بين بكمال ما هو الذي يقتضي التكرار فكذا الامر هلنا الانتهاء
ابدا لكن دون الامتثال قيل لو لم ينكر لم يرد النسخ فلنا وروده قرينة التكرار ٥ احتج من
ذهب الى ان الامر يفيد التكرار ثلاثة اوجه احدها ان انكار الصديق رضي الله عنه تمسك
على اهل الردة في وجوب تكرار الزكاة بقوله تعالى وآتوا الزكاة ولم ينكر عليه احد من الصحابة فدل

على انعقاد الاجماع على ان الامر للتكرار والجواب بعد تسليم ان الاجماع السكوتي حجة اجماع
انه لعل النبي صلى الله عليه وسلم بين للصحابة رضي الله عنهم ان قوله وآتوا الزكاة بعد التكرار فتمسك
الصديق رضي الله عنه بها مستند الى ما بينه عليه السلام وهذا وان كان خلاف الاصل اذ الاصل انه لم
يبين لكن يجب المصير اليه جمعا بين الادلة وقد جاء بان امر الصلاة والزكاة والصوم معلوم التكرار
بالضرورة من دين محمد عليه السلام او بيانها هنا مع سبق الامر بغيرها هو ان العادة تكرر الحكم
بتكرر سببه وسبب وجوب الزكاة نعمة الملك فلما تكررت تكرر وجوب الزكاة وهذا معارض للتكرار
بغير الامر وبانها ان النهي يقتضي التكرار فلذلك الامر قياسا عليه والجامع كون كل منهما للطلب
والجواب انه يمكن الانتهاء عن التي دائما لان فيه بقاء على العدم واما امتثاله ابدا اعني استدامته دائما فغير
ممكن وهذا الجواب من المصنف رحمه الله يقتضي ان النهي يقتضي التكرار بلا خلاف وقد صرح بعد ذلك بان
النهي كالامر في التكرار وعدله ثم لك ان تقول في هذا الجواب نظر لان من قال الامر يقتضي التكرار
اشترط الامكان كما سبق فامتثال الامر ابدا حينئذ كالانتهاء ابدا من حيث الامكان فالصواب في الجواب
ان يقال هذا اثبات اللغة بالقياس وليس بصحيح سلمنا صحته لكن لا نسلم ان النهي يقتضي التكرار بل هو على
وفاق الامر سلمنا انه يقتضي التكرار لكن مقتضى الامر ايجاد المامور به وذلك يصدق بمرة واحدة بخلاف
النهي فانه لما كان مقتضاه الكف عن المنهي عنه لم يتحقق ذلك الا بالامتناع المستمر وبالجملة لو لم يدل
على التكرار وقد دل على المرة لم يرد النسخ لان ورود النسخ اما بعد فعلها وذلك محال اذ لا تكليف واما قبله وهو دليل
على البداء اي ظهور المصلحة بعد خفائها وذلك محال على الله سبحانه وتعالى وورود النسخ بين قد دل على انه
للتكرار والجواب ان النسخ لا يجوز ورود عليه فان ورد صار ذلك قرينة في انه كان المراد به التكرار
وحمل الامر على التكرار لقرينة جائز ٥

قال في احسن الاستفسار دليل الاشتراك فلنا قد يستفسر عن اراد المواطئ ٥
احتج من قال بالاشتراك الامر من التكرار والمرة بانه يحسن الاستفهام فيه فقالا رددت بامرك فعل مرة واحدة
اراكد وحسن الاستفهام دليل الاشتراك والجواب ان مدعانا التواطؤ وجواز الاستفسار عن اراد
التواطي كما اذا قلت اضرب انسانا فانه يحسن ان يقال عمرا ام زيدا واعتق رقبة فانه يجوز ان يقال مؤمنة ام
كافرة وقد تم شرح ما في الكتاب وليس فيه شيء يعترض لنا من شبه القائلين بالمرة ومنها ان من قال
لغيره ادخل الدار مدخل مرة عد ممتثلا ومنها لو قال لوكيله طلق زوجتي لم يملك الا مرة واحدة
ومنها لو قال صام من صدق مرة ملكن مثله في الامر والجواب عن الاول ان ذلك انما يدل على ان الامر
عبر ظاهر في التكرار لا على امتناع احتماله ولهذا لو قبل ادخل مرارا صح ولو عدم الاحتمال لم يصح هذا
التفسير وهو الجواب عن طلق زوجتي وذلك لعدم ظهور الامر فيما عدا الواحدة لا لعدم الاحتمال لغة

والجواب عن الثالث انه قياس في اللغة فلا يقبل فاما قوله استحباب اجابة المؤذن هل هو مخصص
بالمؤذن الاول حتى لو سمع ثانيا فلا يستحب اجابته يظهر تخريج المسئلة على ان الامر هل يقتضي التكرار وقد
حكى النووي في شرح مسلم عن حكاية القاضي عياض اختلاف العلماء في هذه المسئلة وحكى بعضهم
عن الشيخ عز الدين ابن عبد السلام انه قال يجب كل واحد لتعدد السبب ٥

قال الخامسة العلق بشرط او صفة مثل ان كنتم حبلى فاطهروا او السارق والسارقة
فاقطعوا لا يقتضي التكرار لفظا ويقتضيه قياسا اما الاول فلان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط تحمل
التكرار وعدمه ولانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم تتكرر واما الثاني فلان الترتيب يفيد العلية
فيتكرر الحكم بتكرارها وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله ٥ الامر المعلق بشرط او صفة هل
يقتضي تكرار المأمور به بتكرارهما من قال الامر المطلق يقتضي التكرار فهو هنا اولى ومن قال لا
يقتضيه اختلفوا هنا ولابد من تحرير محل النزاع قبل الكلام فيها فنقول قال الآمدي ومن تبعه
اذا علق المأمور به بين الشرط والصفة اما ان يكون ثبت كونه علة لوجوب الفعل مثل الزانية والزاني
فاجلدوا او قولنا ان كان هذا المايع خمرا فهو حرام فان الحكم يتكرر بتكرارهما اتفاقا وان لم يثبت كونه علة
بل توقف الحكم عليه من غير تاثير له كالاحصان الذي يتوقف عليه الرجم فهو محل الخلاف انتهى وهو
مقتضى كلام ابن برهان في الوجيز ووافق عليه صفي الدين الهندي مع تمثيله للصفة بالسارق والسارقة
واعلم انه مناف لكلام الامام والمصنف اذ مقتضى كلاميهما ان الخلاف جار مطلقا الامر اتهما وقد مثلا
للصفة بقوله والسارق والسارقة مع ثبوت كون السرقة علة للقطع وكذلك قولهما في الدليل الآتي ان
شاء الله الترتيب يفيد العلية فتكرر بتكرارهما فعندهما ان المانع هنا مانع لترتب لا فادة فيحكم
على الوصف العلية ويتجه ان يقال في الجمع بين الطريقين ان الآمدي ومن سلك طريقه فرضوا الكلام
مع من يعترف بان ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية والامام يتكلم في اصل المسئلة مع المخالفين في
الوضع واما ما في شرح هذا الكتاب للاسنوي من تخصيص محل الخلاف بما اذا كان لكل من الشرط
والصفة صلاحية العلية فبعيد شديد اذا عرفت هذا ففي المسئلة مذاهب احدها انه لا
يقتضي التكرار وهو الصحيح عند الشيخ ابي اسحق الشيرازي واختاره الآمدي وابن الحاجب الثاني
انه يقتضيه ولم يرد الآمدي على حكاية هذين القولين المذهبين لان الثالث مخالف لما قرره من تخصيص
محل الخلاف بما ذكر والثالث مذهب افتضاه كلام القاضي في التلخيص محتجا بالفهم والاستشهاد
وهو ان العلق بشرط لا يتنوع لتكرار دون المعلق بصفة قال امام الحرمين في هذا الكتاب وهو الذي
يصح وارتضاه القاضي قلت هذا المذهب لا يعرف في كتب المتاخرين مما ذكر في كتاب التلخيص
على وجوده قلت دل على ذلك ان القاضي لما ذكر ان المعلق بشرط لا يقتضي التكرار وحكى خلاف

الجمهور فيه قال وما ذكروه في هذه المسئلة ان قالوا الحكم يتعلق بالعلة فالشرط اذا علق بالعلة تكرر
بتكررها فكذلك اذا علق بالشرط وهذا الذي ذكروه اجتزاء منهم بدعوى مجردة فانا نقول لهم خلافنا
يؤول الى صنعة عربية وقضية مفهومة وقد اوضحنا منع اثبات اللغة بالقياس ومعظم كلامهم يرد
على القياس فلم قلتم ان الصفة المشبهة على التعليل نضاهيها الصفة المشبهة عن الشرط فاكتفى بذلك
وصفة قرن العلة والشرط في اصل القياس انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرناه والا كان يلزم المخالفة
في العلة كما نقل الغزالي فانه قرن المسئلة في الشرط واختار عدم التكرار ثم اورد من جهة الخصم ان الحكم
يتكرر بتكرر العلة والشرط مثلها فان علل الشرع امارات واجاب بان العلة اذا كانت شرعية فلا تسلم
تكرر الحكم بتكرر اضافة الحكم لها ما لم تقترن به قرينة التعبد بالقياس وهذا المذهب الذي ارتضاه القاضي
هو المختار لما سنذكر ان شاء الله المذهب الرابع واختاره الامام وبه جزم المصنف انه لا يقتضيه
من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس فهنا مقامان الاول انه لا يفيده لفظا واستدل
عليه بوجهين احدهما ان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط تحمل التكرار وتحمل عدمه فان اللفظ انما
دل على تعليق شيء على شيء وذلك اعم من تعليقه عليه في كل الصور او في صورة واحدة والدليل على صحة
تقسيم ذلك المفهوم الى القسمين وورود التقسيم مشتركين بين القسمين والمشترك بين الشيئين لا يشعر
له بواحد منهما فاذا تعلق الشيء على شيء لا يدل على تكرار التعليق واعترض القرافي على هذا بان الحكم قد
لا يسلم صحة التقسيم فيدعوها مصادرة على المطلوب والثاني انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق لم تتكرر الطلاق بتكرر الدخول ولو دل عليه لفظا لتكرر كما لو قال كلما دخلت ثم اذا لم يدل عليه
الا الشرع فلا يدل عليه في الامر لانه انشاء معلق مثله وقريب من هذا المثال ان يقول الرجل لوكيله
وكلتك في طلاق زوجتي حتى لا تطلقها الا اذا دخلت الدار فالمقام الثاني انه يفيده من جهة القياس
والدليل عليه ان ترتيب الحكم على الشرط او الصفة يفيد علية ذلك الشرط وتلك الصفة لذلك الحكم كما تشعر به
ان شاء الله تعالى في كتاب القياس فيلزم منه تكرر ذلك الحكم بتكرر ذلك المعلول تكرار علته هكذا قرر هذا
المقام شراح الكتاب ولم ار من صرح في كتاب القياس بمناواة مذهب الحكم على الشرط لترتيب الحكم على
الوصف وانما المذكور هناك ترتيب الحكم على الوصف فقط فان كان ترتيب الحكم على الشرط مثله فهذا الدليل يقتدح
الا انا نمنع ذلك ولهذا كان المختار عندنا ما علمناه عن القاضي من التفرقة بين المعلق بشرط فلا يدل على التكرار
والمعلق بوصف فيدل بطريق القياس فان قلت علل الشرع علامات والشرط علامات فما وجه التفرقة
قلت لا نسلم ان الشرط علامات بالاعتبار الذي به العلل علامات فان المعنى من كون العلة علامة
جعل الشارع اياها علامة وجود الحكم فان كان الحكم صادرا من الشارع ومعلوما ان الشرط ليس علامة
بهذا الاعتبار فان وجوده لا يدل على وجود المشروط اصلا وانما الشرط علامة باعتبار الاستفادة فلا يلزم من

كونها علامتين باعتبارين مختلفين اتحاد الحكم بسلمنا كونهما علامتين باعتبار واحد لكن بالاعتبار الذي
في الشرط لا بالاعتبار الذي في العلة والعلة تميز عنه حينئذ بالاعتبار الذي قلناه فلا يلزم من تأثيرهما
في صحة واحد من صفة العلامة تأثيرهما في اقتضاء الحكم وتكرره عند تكرره جوازان يكون ذلك من لوازم ما به
الامتياز قوله واما لم ينكر فجوابه عن سؤال مقدر بعد من لوضح ما ذكرتم للزم تكرير وقوع الطلاق
المعلق على دخول الدار بتكرار الدخول وليس كذلك للملازمة بينة الخ قوله وترتب الطلاق على
الدخول قلنا مسلم قولكم فيكون علة قلنا ممنوع قولكم فتكرر قلنا انما تكرر التعليل المعتبر وهو تعليل الشارع
لا تعليل آحاد الناس فانما لم يتكرر الوقوع لعدم اعتبار تعليله حتى لو صرح بالتعليل فان لك طلقتك لاجل
دخولك الدار وكانت له امرأة اخرى لا تطلق وان وجدت منها هذه الصفة ۞

قال الشافعية الامر لا يفيد الفور خلافا للحنفية والكرخي وقيل مشترك
لنا ما تقدم ۞ الامر المطلق هل يفيد الفور بمعنى انه يجب المبادرة عقيبه الى الاتيان بالمأمور به
اما القائل بانه يفيد التكرار فلا يحتاج الى قوله انه يفيد الفور لانه من ضرورياته وانما الكلام الان مع
القائلين انه لا يفيد التكرار وقد اختلفت المنقولات لذلك على مذاهب احدها انه لا يفيد الفور
ولا يدفعه وهو قول معظم الشافعية وينسب الى الشافعي قال امام الحرمين وهو الذي يتجه عندي
في الفقه وان لم يصرح به في مجموعاته في الاصول وعليه ابو علي وابنه وابو الحسين واختاره الغزالي
والامام وابن عبد منهم المصنف والآمدي وابن الحاجب وهو المنقول عن القاضي قال امام الحرمين في
البرهان وهذا مذهب من قاس مذهبه مع استمساكه بالوقف وتحصيله من لا يراه وهذا الذي قاله اندع
مذهب القاضي قال في المحصول انه الاصح وقال قطع القاضي رضي الله عنه بابطال القول بالوقف
في هذا الباب وهو الاصح اذ المصير الى الوقف في هذا الباب يعود الى خرق الاجماع او ملتهز من الناس
المذهب الثاني انه يفيد الفور وبه قالت الحنفية وقد عزى كما ذكره في البرهان الى ابي حنيفة نفسه وقال
ابن برهان في الوجيز لم ينقل عن الشافعي ولا عن ابي حنيفة نقل في المسئلة وانما فروعهما تدل على ما نقل عنهما
قال وهذا خطأ في نقل المذاهب اذ الفروع تبنى على الاصول قلت والعكس وفي هذا الكلام نظر
فان المطلع على مذهب امام اذا استقراء من كلامه في فروع شتى المصير الى ما ليس له ما خذ الا القول
بأصل من اصوله حيث الاعتقاد بان ذلك الاصل مختار وينسبه اليه وهذا صنيع اصحابنا على طبقاتهم
تقولون مذهب الشافعي كذا وانما استنبطوا ذلك من مجموع كلامه من غير اطلاع على نصه ومنهم من ينسب
اليه القول المخرج مع كونه نص على خلافه وقد اختار هذا المذهب من اصحابنا القاضي ابو حامد المروروذي
وابو بكر الصيرفي وهو مذهب داود وجمع عظيم الحنابلة والمذهب الثالث انه يفيد التراخي كما اطلقه
جماعة منهم المصنف وقال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع وامام الحرمين في التلخيص والبرهان ان هذا

الاطلاق مذهب لا مقتضاه اذ الصيغة المطلقة بمعنى التراخي حتى لو فرض الامتثال على الفور لم يعد به
وليس هذا معتقد احد هذا كلامهما وقد اشار ابن الصباغ في عدة العالم قال ان من الواقفية في هذه المسئلة من قال
لا يحمل فعله على الفور لكن لو ان العامل بهذا الحال بادر الى امتثاله وفعله وقبل الحمله هو مذهب ثابت منسوب الى اخرق الاجماع
ونقل امام الشافعي في القواطع القول بانه على التراخي عن ابي الحسن وابي بكر القفال وابن خيران وابي علي
الطبري صاحب الافصاح ومحمد بن قال يعني قولنا انه على التراخي انه ليس على الفور قال وانما ذهب ان قوله
افعل ليس فيه عندنا دليل الا على طلب الفعل فحسب من غير تعرض للوقت بشيء وعلى هذا التفسير فهذا
المذهب هو المذهب الاول بعينه والمذهب الرابع الوقف اما العدم العلم عند قوله او لانه مشترك
بينهما وهو الذي عبر عنه المصنف بقوله وقيل مشترك وكان الاحسن ان يقول وقيل بالوقف لتسلم هذه الاحتمالين
على ان صفي الدين الهندي نقل ان منهم من توقف فيه توقف الاشتراك ثم ان توقف الواقفية من قال اذا اتى
بالمأمور به في اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر عن الوقت الاول لا نقطع بحرجه عن العهدة واحتمال امام
الحرمين في البرهان ومن قال انه وان بادر الى فعله في اول الوقت لا نقطع بكونه ممتثلا وخروجه عن العهدة
لجواز ارادة المراخي بفعله الهندي وابن الحاجب وغيرهما قوله لنا الدليل على ان الامر لا
يقتضي الفور ما تقدم في الكلام على انه لا يقتضي التكرار واشار الى دليلين احدهما صحة تقييد الفور
والتراخي من غير تكرير ولا نقض لصحة تقييده بالمرة والمرات من غيرهما والثاني ورود النسخ على الفور
فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الاتيان دفعا للاشتراك والمجاز كما ورد النكرار المرة
ونحوها وجعل حقيقة في القدر المشترك وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين مستوفى وتقدم دليل من قال
بانه للتكرار قال قيل انه يقال ذكر المسئلة على التكرار لو لم يقتض الفور لما استحق
الذم ظاهرا لعدل هنا كما ترك نسخه عند الفوريه قيل شاركوا في وجوب الفور ظاهرا منه لا من الامر قبل لو جاز
الناخير فانما يمتنع بدليل منفصل او لا يمتنع فيكون واجبا ايضا اما ان يكون المناخير امدا وهو فاطن قوله
الذي هو غير مشامل لان كل من الشباب متوقع محاه او لا فلا يكون واجبا ظاهرا منقوضا بما اذا صح به قبل
الذي بعد الفور فكذا الامر ظاهرا لانه بعيد التكرار ۞ احتج القائلون بالفور بامرين احدهما قوله
تعالى لا يليق بنا منعك ان لا تسجد فامر تكبا عليه على فوره فلو جاز ان يقول لما امرت به فورا وهو يدل على انه
وجب عليه الاتيان به للفور اجيب امره ادلوا بحيث كان لا يليق ان يقول لما امرت به على الحال كيف يستحق
الذم بتركه في الحال اجاب بانه يحتمل ان يكون ذلك الامر متقدما للامر به على الفور ويدل على انه
على الفور قال الهندي وهو ضعيف ان ظاهره يدل على ترتب الذم بمجرد ترك المأمور به مختصة بالفور
امر عنيد على خلاف الظاهر قال فعلى هذا فان كان لازما على كل من يجيء هذا الجواب الا ان الملام عليه
الامام لانه اجاب عن هذا الجواب لما اعترض به على استدلاله بهذا النص على ان الامر للفور ۞

والمصنف تبعه في الموضعين قال الهندي محل الاول ان تقارن وجوابه ان هذا الامر كان معزوفا بما يدل على انه للفور وهو قوله تعالى اذا استوينه ونحوه مما وجي فعلوا لكم شاهدين فانه جعل الامر المجرد وهو الشرط التسوية والنفخ فاخرا لحصول عقيب الشرط فانما اذا للشرط الفور بعدية القرينة وهذا جواب صحيح ان صح للكلام ان يقول هذه القرينة هي التي احدثت للامام ان يقول هنا لعل قرينة اوجبت وانما الكلام في مسئلة الامر هل يقتضي الوجوب بلا قرينة فكان ما ادعاه الامام من القرينة موجودا دون ما ادعاه الخصم فهو الحاصل. ان كلا منهما ادعى قرينة والاصل عدمها وناقدت دعوى الامام والمصنف بهذه الاية فصح ما قاله ولكن وفي هذا الجواب نظر من وجهة انه قد تمنع ان الفاء تحصل عقيب الشرط وليس هنا ما يدل دلالة عليها الفاء في قوله فتفعلوا وهي لا تدل عليه الا ان كانت للتعقيب وقد نص النحاة على انها اذا وقعت جوابا دون لم تعقبهم ان في الاية قرينة اخرى وهي فعل الامر في قوله فتفعلوا اذ هو العامل في اذا لانها ظرف والعامل فيها جوابها فصار التقدير فتفعلوا له شاهدين وقت تسويتي اياه وهذا صحيح على راي الجمهور العاملين بان العامل في اذا جوابها ولكن لبعض المنكرين ان العامل فيها ما يليها حكاه شيخنا ابو حيان في البحر المحيط عند قوله واذا قيل لهم لا تفسدوا وهو متجه في هذه الاية لان ما بعد الا لا يجوز ان يعمل فيما قبلها ملخصا وتحقيق ذلك ان قوله فتفعلوا له شاهدين ان يتعلق العامل في اذا جوابها بما يليها هذا وانما له تصح اقامة على الجمهور العاملين بهذه المقالة الوجه الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فانه يوجب ان الامر للفور لانه امر للمسارعة وهي هي التعجيل بالمامور به والامر للوجوب والمسارعة واجبة والا يعني لان الامر يقتضي الفور الا ذلك وحمل المغفرة على حقيقتها في الاية ممتنع لان المغفرة من فعل الله تعالى والعبد لا يسارع الى فعله فحمل على المجاز وهو المامور به وفي معنى هذه الاية قوله فاستبقوا الخيرات اجاب ان الفورية لم تستفد من الامر بل من قوله سارعوا يعني من وجهين الاول ان لفظ المسارعة دال عليه كما تقرر بل المباهاة ان تقلب هذا الدليل وتستدل به على عدم الفور لان المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به في غيره وللقابل ان يقول لا نسلم تضمنها المسارعة بما ذكرتم بل المسارعة عبارة عن التعجيل بالفعل المطلوب كما تقول سارعت الى انقاذ الغريق وان كانت المبادرة الى ذلك واجبة وذلك اعم من ان يجوز مع ذلك فعله في وقت اخر الا ترى ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة لم تستفد من الامر بل من مادة سارعوا فيه تسليم لوجوب فعل المامور به الفورية على الفور بما دل على ذلك من قوله سارعوا فالحاصل بما احتجتم به انكم سلمتم سوى الفور في المامورات ولكن تلتم ان ذلك ليس من قبل الامر بل من دليل منفصل وهذا الحصل معظم مقصود الخصم اذ الغرض الاعظم انما هو البحث عن الاوامر الشرعية وقد قال دلالة على وجوب المسارعة الى اسباب المغفرة بطريق الاولى للاولى منه وجوب المسارعة الى جميع اسباب المغفرة بناء على ان المقتضي وهو ما اضمر ضرورة صدق المتكلم لا عموم مرآة محض ذلك بما اسق على وجوب تعجيله ولا نعم كل ما مور الثالث لو لم يكن الامر

للفور لكان التاخير عصيانا وجوابه ان هذا مع عدم دليل اخر على الفور فالعصيان احد الامرين الاول بدل الامر الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه واذا اتى بهذا البدل وجب ان يسقط عنه هذا التكليف وليس كذلك بالاتفاق واما الثاني فلان ذلك يستلزم كونه واجبا لانه لا معنى من قولنا لبعض واجب الا انه يجوز تركه من غير بدل السابع انه لو لم يكن للفور وجاز التاخير لكان اما الى غاية معينة بحسب اذا وصل المكلف اليها لا يجوز له التاخير عنها او لا يكون كذلك والاول باطل اما اولا فلان الامر لا يدل على ذلك واما ثانيا فلان ذلك يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق وذلك لان المكلف لا يعلم الا عند ما يبقى من الوقت ما لا يسعه الا الفعل وعند ذلك يصير مكلفا بما لا يطاق والثاني باطل اما اولا فلان الامر لا يدل على ان المكلف به لا بد له من مباشرة بعد ورود الامر وهو مكلف بما لا يطاق وقد يكون الفعل في وقت معين مع عدم معرفته به وهو تكليف بما لا يطاق واذا كان لا بد له من مباشرة لمعرفة المكلف فتلك المباشرة هي بالاتفاق طن النوافل على بعد ان ترك اما لكبر السن او للمرض الشديد وذلك لا يعم جميع المكلفين لان كثيرا من الناس يموتون فجاة بعتة من غير حصول امارة للموت فيلزم ان لا يسلم الامر وليس كذلك واما الثاني فلان التاخير ابدا يجوز الترك ابدا وهو مما لم يقل به احد فهو باطل. عن هذين الوجهين بالنقض بما اذا صرح المكلف بجواز التاخير مثل ان يقال له اوجبت عليك ان تفعل كذا في اي وقت شئت او ذلك التاخير فان هذين الوجهين يطردان فيه مع جواز التاخير بالاتفاق قال الامام فكل ما جعلوه عذرا في هذه الصورة فهو عذرنا عاذكروه وسنذكر ما تحصل به المنافسة في هذا الجواب ان شاء الله واجيب عنه ايضا بالتزام ان الامر لا يدل على غير معين ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لانا نمنع انه لو لم يجز الاتيان به على الفور اما اذا جاز فعله على الفور فلا يلزم ذلك لجواز ان المكلف من الممتنع في الحال والتطيف المحال هو التطيف الممتنع لذاته مثل ان يكون الشيء الواحد متحركا ساكنا في الحال بخلاف الممتنع لغيره كالسفر الواجب بالنذر فانه ممتنع لغيره لان السفر في نفسه ممكن وانما امتنع لاجل النذر وهو ممكن في الحال بالقياس عليه بجامع الطلب فيهما واجاب بان النهي يفيد التكرار ويلزم من ذلك وقت الحال فافاد النهي الفور بضرورة دخول وقت الحال في الاوقات لا لذاته وهذا الجواب بعد بعد مثله وقد ناقضه بعد هذا حيث يقول النهي كالامر في التكرار والفور وكان الاولى ان يجيبا بان النهي لا يفيد الفور او بان هذا قياس في اللغة فلا يقبل وقد استدل العالمون بالفور ايضا بوجه شاذ لم نذكره في الكتاب وصورته الحجة فانا اجمعنا على انه لو فعل عقيبه وقع المؤتى به ولا عبرة بالمذهب الضعيف المنذر ان يقابل صادمه الاجماع واختلفنا في انه لو فعل بعد ذلك هل خرج عن العهدة فطريقة الاحتياط تقتضي وجوب الاتيان به على الفور ليحصل الخروج عن العهدة بيقين واجاب الامام بانه منقوض بقوله افعل في اي وقت شئت واعترض صاحب التحصيل على هذا الجواب بان طريقة الاحتياط غير منقوضة اذ لا خوف ثمة قال الشيخ سراج الدين ان الجزري في شرح اسئوله التحصيل وانما قال ذلك لان عندهما ان الكلام انما اذا كان الامر مطلقا واصلا ان يكون المراد الفور وبانيهما ان الفعل على بعد قوله افعل اذا وقت بشيء لا خوف في فعله

على القول والعاجي حتى يتضح طريقة الاحتياط ثم اعلم ان الوجه الاول من الوجهين الاخيرين
على جواب الامام وطريقة الاحتياط ذكرها صاحب التحصيل فعلى هذا يندفع مناقشة رد على كلامه
مقال اما ان يقال ان طريقة الاحتياط غير منصوصة على ما ذكرنا اعتبارا بقوله وقد تشيت او يقال
اذا الاول لم يبق احتياط مذكور استوا الفعل على الفور والتاخير فلا يقال طريقة الاحتياط باقية
وان اذا الثاني يلتئم الجواب ان طريقة الاحتياط غير منصوصة اذ لا حرف به منصوص فيما الحرف على
تقدير عدم اعتبار ذلك القول لم يلتئم الجواب ان ذلك القول انما يتم لو كان قوله افعل في اي وقت شئت
والكلام في الامر مجرد قال
فالاولى ان يقول اذ لا حرف هنا واعلم ان المتبادر من كلام الامام ان يقول مراد الامام بقوله افعل في اي
وقت شئت ان هذا القول لا يعد منافيا لقوله افعل بل يكون موافقا لمقتضاه فلا يتصور طريقة الاحتياط اذ
اذا كان الفور راجحا او مساويا فما اذا كان الراجح التوسعة فلا يأتي طريقة الاحتياط واما اذا امكن
بحمل ان قوله افعل في اي وقت شئت خبر قوله افعل من غير ضميمة هذا كله كلام ان الجويني وفيه
تعسف يحتاج الى تطويل وقال التمسك على الفور بطريقة الاحتياط ضعيف لان الاحتياط
ليس من امارات الوضع وليس مقتضيا للوجوب بل هو من باب الاصلح ثم قوله افعل الآن يعد تاكيدا
وفي اي وقت شئت يعد تخفيفا ومسامحة قال القرافي ويرد عليه ان هاهنا قاعدة حقيقية عادة الفضلا
يوردون بسببها اسئلة المعقولين في كل ما يقول المستدل فيه هذا ان صح نجعل المصير اليه ان الرجحان
يقتضي انه احتاط اما انه المتعين فلا بل الندب هو اللازم في هذه المواطن التي فيها الرجحان الاحتياط
ونحو ذلك اذ فعل الاحتياط مشروع ولا يصل الى الوجوب بحال لو اهملت قاعدة وهي ان الرجحان ان كان في
افعال المكلفين فكما قالوه وان كان في مدارك المجتهدين وادلة المناظرين اقتضى ذلك الوجوب والتحتم
على المكلف اما هو مندوب وكذلك الراجح في اجتهاد وطلب الدليل وظهور زيادة المامور به الوجوب اجماعا
ومنه فيما المسلمات وارد وشر الحكايات قال فتامل هذه القاعدة هي ظاهرة وهي حقيقة وبها تظهر بطلان
قوله ان الاحتياط ليس من مقتضياته الوجوب لان هذا رجحان وذلك لا في فعل المكلف واما قوله افعل
الآن يا كد وفي اي وقت شئت مسامحة فهو مصادرة على مذهب الخصم لم نعهد دليل هذا الكلام القرافي
هذا راجح ولو صح ما قاله لكان يلزم المجتهدين ان لا خذ بجميع المآخذ وان لم يشتغلهم متعها ونقول
للشافعي يجب عليك العمل بالاستحسان احتياطا فالمجتهد الناظر في ان الامر هل يقتضي الفور ما لم يقم عنده
دليل على ذلك ليس له ان يقول بذلك للاحتياط نعم المكلف الذي وجه الامر بوجوه يستحب له المبادرة احتياطا

ان يجب عليه بحسب ما ترى اليه قواعد الاحتياط وهذا مما قاله هو هنا كان كان في افعال المكلفين
فكما ذكره وما نحن فيه من افعال المكلفين فليس من دليل الاحتياط في شيء الا ان يقال ان الامر يقتضي
الفور ان قول من وجه الامر للفعل هو الحق وقد تحققنا وهب الفعل عليه وشككنا هل يخرج عن العهدة
بالمراجي يقع القطع بانه يخرج عنها بالمبادرة لانه مامور به فلا يخرج عن عهدته الا بيقين
وهذا انما يأتي اذا قطعنا بالمبادرة خارج عن العهدة وفيه ما سلفناه انه انما يرد في التكرار فقال
للمستدل ان يقول لم لا يجوز ان يكون دليلا على التكرار بخصوصه
فاسد القول في الوكالة بقي الرجوع وعدم الرد معتبر بالاحلاف والجنايات العجل بحال قال
الرافعي ولو خرج على ان الامر هل يقتضي الفور لما بعد ان شرطنا القول بالفور في اشتراط الفور فيه
طلاق ومشهور نجعله مخرجا على هذا القاعدة فيما اذا كان الصنعة صنعة امر مثل بيع وناسد وما اشبه ذلك
قال الفصل الثالث في النواهي وفيه مسائل الاولى النهي يقتضي التحريم لقوله
تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا ٥ لم يذكر المصنف هذا النهي لكونه معلوما من حد الامر مقابل ما قيل في حد
الامر من تعريف ومختار فقد قيل مقابله هو النهي وصيغته التي عند القائلين بالصيغة نحو لا تصنعه مجاهل
التحتم مثل ولا تعلموا النفس التي حرم الله الا بالحق والتعريف مثل قوله عليه السلام لا يمكن
احدكم ولوغ يمينه وهو يبول والدعاء بنا لا يدع فلوبنا الى الزيغ بعد اذ هديتنا واسئلوا عن اشياء ان تبد
لكم تسؤكم وبشارة العابد لا يحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء والتحقيق لا يحدثن عبيك
والياس لا تعتذروا اليوم ٥ والكلام في ان صيغة النهي هل هي حقيقة في التحتم او الكراهة او مشتركة
بينهما او موقوفة على ما سبق في الامر ما الخلاف في هذه المسائل على وزان الخلاف في تلك المسائل
النهي والماخذ كالماخذ وقد سبق ان الامر المجرد عن القرينة يقتضي الوجوب والنهي المجرد عن القرينة
يقتضي التحريم واعلم انه اذا اعتبار الامر للوجوب والنهي بقيضه فلا يتصور النهي للتحريم بل انه ليس للوجوب
ان يقيض الوجوب لا وجوب ولما كان في الرأي المختار زيادة على ذلك وهو ان النهي للتحريم استدل عليه بقوله تعالى
وما نهاكم عنه فانتهوا ووجه الاحتجاج انه امر بالانتهاء عن المنهي والامر للوجوب فكان الانتهاء عن المنهي واجبا
وذلك هو المراد من قولنا النهي للتحريم ولقائل ان يقول هذا انما لا يتم الا بعد تسليم ان الامر للوجوب
وثانيا ان التحريم حينئذ لا يكون مستفادا من صيغة النهي بل بدليل من خارج وهو قوله فانتهوا اذ لو
لم يكن النهي للتحريم لما احتيج الى الامر بالانتهاء عن المنهي عنه فكان الامر دليلا على ان التحريم عرف منه
منه وبهذا يظهر لك ان التحريم مستفاد من الشرع لا من اللغة ولم يرد الصيغة المطلقة من حيث
اللغة على تعين جزم الاقضاء في الكف عن المنهي عنه كما يدعاه في الامر اذ ظنا الصيغة المطلقة تعين
جزم الاقضاء المأمور به وهذا هو مذهب امام الحرمين الذي اختاره كما علمتم ٥ ح

قال ... وهو كالامر في التكرار والفور ۵ حكم النهي حكم الامر في عدم وكالته على التكرار وعلى الفور وقد اختار الامام ان النهي لا يقتضي التكرار مع قوله في مسئلة الفور ان النهي يقتضيه وايضاحه عدم الخلاف فيه وكذلك وقع للمصنف كما نبهنا عليه واستدل الامام على ان النهي لا يقتضي التكرار بانه يرد للمرة كقول الطبيب للمريض الذي يشرب الدواء لا تشرب الماء ولا تاكل اللحم اي في هذه الساعة ويرد للتكرار مثل لا تقربوا الزنا وصح جعله حقيقة والقدر المشترك واما الآمدي فانه قال اتفق العقلاء على ان النهي يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه دائما خلافا لبعض الشاذين وزعم ابن برهان كما نقله عنه الاصفهاني انعقاد الاجماع عليه وهذا ما جزم به الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع وهو المختار عند اكثر الحاضرين ممن يوافق القائلين بانه للتكرار في العبادة ومثلوه اذا قلت مثلا لا تضرب فلا ريب في انك منعته المكلف من ادخال ماهية الضرب في الوجود ولا يحصل ذلك الا بامتناع عن ادخال كل الافراد ولا يتحقق الامتثال الا بالامتناع دائما فكان التكرار من لوازم الامتثال لا من مدلول اللفظ وينبغي ان يرد كلام القائل بانه يقتضي التكرار الى ما قررناه وبما استدل به الامام مردود لان قول الطبيب للمريض لا تاكل اللحم ولا تشرب الماء انما جاء به التكرار لقرينة المرض والكلام في النهي المجرد وكان يمكنه ان يحمل كلام الامام على ما قررناه لولا استدلاله بهذا ان المصنف احتاج ان النهي لا يقتضي الفور صريحا على ما علمته وبحر الختام ذلك اذ من ضرورة ما قررناه وجوب الترك على الفور

قال ... الثانية النهي يدل على الفساد في العبادات لان المنهي عنه لا يكون مامورا به وفي المعاملات اذا رجع الى نفس العقد او امر داخل فيه او لازم له كبيع الحصاة والملاقيح والربا لان الاولين يستدلون على فساد الربا بمجرد النهي من غير نكير وان رجع الى امر مقارن كالبيع وقت النداء ۵ هذه المسئلة في ان النهي عن الشيء هل يدل على فساده وقد اختلفوا فيه على مذاهب احدها انه يدل عليه مطلقا قاله الاصبهاني ونقله ابو بكر الابهري عن اكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة قلت ونقله القاضي في المختصر للامام الحرمين عن الجمهور من اصحاب الشافعي ومالك وابي حنيفة واهل الظاهر وطائفة من المتكلمين وقال ابن السمعاني انه الظاهر من مذهب الشافعي وان عليه اكثر اصحابه والثاني انه لا يدل عليه ونقله في محصل المقترب عن جمهور المتكلمين والامام عن اكثر الفقهاء قال الشيخ ابو اسحق وللشافعي كلام يدل عليه والثالث انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات وهو مذهب ابي الحسين واشارة الامام وبعض اتباعه والرابع ان النهي ان كان يختص المنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة والثوب الحرير والبيع وقت النداء دل على فساده وان كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة والثوب الحرير والبيع وقت النداء فلا يدل على الفساد حكاه الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع عن بعض اصحابنا والحاصل وهو اختيار المصنف واليه يرجع كلام جمع من المحققين انه يدل على فساده في العبادات سواء اكان عينها لعينها ام لامر لازم لها لان الشيء الواحد يمتنع ان يكون مامورا به منهيا عنه كالصلاة المنهي عنها مثلا فانها لو صحت لوقعت مامورا بها امر

ندب لعموم الدلائل الطالبة للعبادة فاذا لم يرد امر اقتضى طلب فعلها والنهي عنها يقتضي طلب تركها والجمع بينهما غير ممكن وامثلة المعاملات ما نهي لما ان يرجع الى نفس العقد او الى امر داخل فيه او خارج عنه لازم له او الى امر مقارن للعقد غير لازم له مثال الاول ان يرجع النهي الى نفس العقد فيبطل ايضا وذلك كبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك من هذه الاثواب ما وقعت عليه الحصاة التي ارميها او بعتك هذه الارض من هنا الى حيث انتهت اليه هذه الحصاة وقيل بيع الحصاة ان يقول بعتك على انك بالخيار الى ان ارمي الحصاة وقيل ان يجعل نفس الرمي بيعا فيقول اذا رميت هذه الحصاة فقد وجب البيع فهذا البيع باطل وشبهها ان يرجع الى امر داخل فيه فيبطل ايضا وذلك كبيع الملاقيح وهي ما في بطون الامهات من الاجنة فان النهي راجع الى نفس البيع الذي هو ركن من اركان العقد والركن داخل في الماهية فكون راجعا الى امر داخل في الماهية ومثال الثاني ان يرجع الى امر خارج عنه لازم له فيفسد ايضا وذلك كالربا فان النهي فيه راجع الى امر خارج عن العقد اما مجاورا كالنسيئة والتفرق قبل التقابض فكون النهي فيه لمعنى خارج ظاهر وامثلته في الربا الفضل فان النهي عن بيع درهم بدرهمين انما هو للزيادة وهو معنى خارج عن نفس العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدا او ناقصا من جملة اوصافه واجيب المصنف على انه يدل على الفساد بان الاولين يستدلون على فساد الربا بمجرد النهي من غير نكير على من حكم فكان ذلك اجماعا ولكن ان تم هذا شكوى وليس عند المصنف باجماع ولا حجة فكيف يستقيم منه الاحتجاج ورابعها ان يرجع الى امر مقارن للعقد غير لازم له كبيع الصوف على ظهر الغنم وقت نداء الجمعة فانه راجع الى امر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع بدليل ان جميع الاعمال المفوتة للصلاة لذلك والتفويت امر مقارن غير لازم فهذا القسم لا يدل على الفساد فقد عرفت ان جميع الاقسام سوى هذا عند المصنف تدل على الفساد وقد قال الذي اخذ بعضه خلافا فيما حكى عن مالك وزاد عن احمد واعلم بان القائلين بانه يدل على الفساد اختلفوا فمن قائل يدل شرعا لا لغة وهو اختيار المصنف حيث لم يدل شرعا فانتفى ذلك لكن دليله هذا الذي قررناه انما يدل على الفساد من حيث هو واما كونه من صحة الشرع فلا دل لغة واما القائلون بانه يدل على الفساد فانتقوا فمنهم من يدل على الصحة ونقله ابو زيد عن ابي حنيفة ومحمد ومنهم من لا يدل لا لغة ولا شرعا وهو قول في مذهب الشافعي ونسبه في الكاشف الى الاكثرين والله اعلم ۵

قال ... الثالثة مقتضى النهي فعل الضد لان العدم عبارة عن تعذر وجود الماهية من دعوى الذي لم يفعل الضد لان العدم عبارة عن تعذر وجود الماهية عندنا

قال قوله لما ان المحرمين في الرد على الكعبي في مسئلة المباح العارض من النهي عن الزنا ان لا يكون الا ان يكون
ضد مراد ضد احدهما فلا ينبغي ان يفهم منه موافقته اي هاشم في عدم تكليف الساهي والغافل
به هو الحامل للذاكر الغرض بالغرض هو غاية المبتغى الى طلبها فاحتج المصنف على ما ذهب
اليه بان النهي يكليفه التكليف انما يتوجه بما كان مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون
مقدورا للمكلف وذلك لان المقدور فيه تاثير ما والعدم الصرف يستحيل ان يكون اثرا للقدرة
ومتعذر ان يكون العدم اثرا يمكن اسناده الى القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن اسناده الى القدرة لان
الحاصل لا يمكن تحصيله تاتيا واذا تقرر هذا فتعلق النهي امر وجودي بنائي المنهي عنه وهو المطلوب
وهذا الدليل متوقف على قاعدة وهي ان اللغات لم يوضع الطلب فيها الا للمقدور دون المعجوز عنه ونحن
وان كنا نجوز تكليف ما لا يطاق فانما نقوله في احكام الربوبية لا في الموضوعات اللغوية فانما وضعت اللغات
لتحصيل المقاصد العادية والمحال لا يحصل عادة واعترض على هذا الدليل بانكم ان عنيتم بالقدرة
ما له اثر يستند ذلك اليه فلا نسلم ان التكليف يعتمد هذه القدرة بل ذلك في الفعل واما في الترك فلا وان
عنيتم بالقدرة ما يحدث في نفسه كل احد وهو ان سليم الاعضاء القوى يدرك من نفسه انه متى اراد الفعل
فعل ومتى اراد الترك ترك ويجد من نفسه التمكن فنحن نسلم ذلك ونمنع انه غير فارق بين هذا الاعتراض واعتراض
النصاري بان ترك الزنا مثلا ليس بعدم محض وانما هو عدم مضاف فكون مقدورا واجاب ابو هاشم بان من
دعى الى زنا فلم يفعله فان الفعل يجد من نفسه التمكن عليه ولا يجد من نفسه التمكن على ان يجعل
هذا العدم صالحا ان يكون متعلقا للتكليف واجاب المصنف بان المدح ليس على شيء لا يكون في وسع
والعدم الاصلي يمتنع ان يكون في وسعه وطاقته كما عرفت فانما يمدح على كف عن ذلك الفعل فذلك الكف
امر وجودي وهو معارضة الزنا الى هذا اشار بقوله فلنا على الكفاي المدح على فعل الكف هذا ما
ذكره وتحقيق المسئلة بفايدتين احديهما قد عرفت ان الكف فعل على المختار وهي موقع الطلاق من النافي
عن الفعال لزوما له ان فعلت ما ليس لله فيه رضى فانت طالق فتركت ضوما او صلاة ينبغي ان لا تطلق لانه ترك
وليس بفعل فلو سئل فقال ما نطلقت الثانية وهي المقصودة الهم بذلك انما الفرق بين هذه المسئلة
التي اسقبنا منها وبين المسئلة المتقدمة فان النهي عن الشيء هل هو امر بضده وتقرير السؤال ان مقتضى
قولكم المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه اي الكف عنه وقال ابو هاشم انما تعقل اضدادا في النفي
عن الشيء هل هو امر بضده كما تقدم في قولنا النهي عن الشيء امر بضده فان مطلوب النهي فعل
الضد وهو احد القولين في المسئلة الاولى ومعنى انه ليس امرا بضده ان المطلوب بانتفاء المنهي عنه وهو
القول الثاني في المسئلة الاولى فالمسئلتان حينئذ واحدة والا فما الفرق وقد سلفنا ذلك وعدنا في الكلام

على تلك المسئلة بالجواب عن هذا السؤال الضيق المحل هناك فما تورد وهناك وقد عيبنا ذلك فيما تقدم ان
الكلام في تلك المسئلة محله لفظي وفي هذه معنوي وذكر الامدي شارح المحصول والشافي قولنا النهي عن
الشيء امر بضده يحتمل في المتعلقات بكسر اللام ان النهي متعلق بالمنهي عنه والامر متعلق بالمامور وقولنا المطلوب
بالنهي فعل ضد المنهي عنه محتمل في المتعلقات بفتح اللام والثاني هو الحق لان تلك المسئلة في دلالة الالتزام
على ضد المنهي عنه شغل النهي عن الشيء مطالبة ذي على طلب ضده الذي هو مدلول المطابقة
ما معنى قولها المطابقة هل هو العدم او ضده ذكرهما القرافي والعلم عند الله قد وقع النظر في هذا السؤال
وهذا الجواب عندي غير مرضي وطال الحجاج والذي يظهر انا في الفروع اذا انهى عن شيء كالزنا مثلا فهناك
ثلاثة امور احدها انتفاء الزنا والثاني الكف عنه والثالث فعل ضد من اضداده لانهم الكف او
الانتفاء كالوطء المباح اربعتها تلازم اذ مجامع الزنا في آن واحد اذا تقرر ذلك فمقول كون المطلوب
في النهي الكف او الانتفاء هل هو مسئلة اي هاشم فالخلاف فيها مبني على ان شرط المطلوب الامكان او على
ان الانتفاء سنة وزاد الامدي مسئلتان تخلفتا فيهما قال فلنا ليس من شرط المطلوب الامكان بل يكون متعلق
النهي الانتفاء كما في اي هاشم وان قلنا شرط التكليف الامكان فان الانتفاء مقدور فكذلك ايضا لا يتعين
ان يكون المطلوب في النهي هو الكف واما كون النهي يقتضي الامر بضده او الامتناع فطلب الكف عن النهي
عنه او طلب انتفائه على احد القولين هل يستلزم الامر بضده الذي لا يتم الكف والانتفاء الا به كالوطء
المباح مثلا او هذه هي المسئلة الاخرى والخلاف فيها مبني على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب او على
ما استند عليه المسئلة الاولى فالمسئلتان مختلفتان ليست احديهما غير الاخرى والمستند لهما وليس
القولان القولين فان القائلين بان مطلوب النهي هو الكف يمكن ان يخلصوا في ان النهي الذي هو طلب الكف من
بالضد الذي لا يتم الكف الا به ام لا وكذلك القائلون بان مطلوب النهي انتفاء الفعل يمكن ان يخلصوا في طلب
الانتفاء هل هو امر بالضد الذي لا يتم انتفاء الفعل الا به هذا اذا مرعنا على ان النهي عن الشيء يستلزم
الامر بضده اما اذا منعنا على ان النهي يقتضي الامر بالضد وزيدنا ضد الكف او الانتفاء سمي عرضا ايضا
لان خلافا ومسئلة ابي هاشم هو في ان مطلوب النهي هل هو الكف او الانتفاء وخلافه فمن ان هذا النهي الذي
هو طلب الانتفاء او الكف امر ام لا نعم الخلاف في هذه على هذا المنع مترتب على الخلاف في مسئلة ابي هاشم
حتى اذا قلنا بمذهب ابي هاشم لم يكن النهي امرا بالاتفاق لان الامر طلب فعل لا طلب انتفاء انما اذا
قلنا بمذهب غير ابي هاشم امكن الخلاف في ان النهي الذي هو طلب الكف امر بذلك الكف ام لا ان الكف فعل لكن
بلزم القائلين بان النهي امر بالكف ان يكون النهي وعاما من الامر بان قرعنا على ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده
لكن ان قلنا بالضد الذي لا يتم الكف الا به كالوطء المباح مثلا صار ذلك لمسئلتان فائدة الا ان يحمد عنه
في مسئلة ابي هاشم هو ان مطلوب النهي الكف او الانتفاء والبحث عن هذا هو ان مطلوب النهي فعل الضد

الذي لا يتم الكف الا به لا يخلو من احد امرين اما ان يكون ضد الامر او لا يكون ضده فان كان ضده فهو احد ما اردنا بيانه وان لم يكن ضده فهو امر وجودي يضاد الامر بالكف فانا نسأل المستدل عن الفعل الضد ليتركه ولا سبيل له الى معرفته الا بما ذكرناه من ان الكف فعل اعم من جميع الاضداد لانه لا يتم الا به وهو مشتمل على الكف فاذا طلبنا وجدنا المسألة المطلوب فيها الكف اردنا الضد الاعم وقولنا في المسألة الاخرى النهي عن الشيء امر باحد اضداده المراد به الضد الخاص الذي لا يتم الكف الا به ويكون من نهي عن شيء خصيصا عند القايل بان النهي عن الشيء امر بضده ما مورا بسببين اعم واخص الكف وفعل يحصل في ضمنه الكف فالمنهي عنه انما هو الكف دون ما يكف عنه وبفعل يستدل على ذلك الكف وظنهم على هذا ان يأتي على سبيل الاعم والاخص ليتعلق الامر بهما وان يصح بذره ملكا لزيد على ان افعل فعلا مفاده الزنا وهو الفعل الفلاني وعين فعلا لم يطلبه الزرع يخصوصه كالقوم مثلا لزيد الوكاله به لكونه ما موراً به في ضمن النهي عن الزنا حتى اذا كنت اقدره في الغرض لم يصر عندك في الحقيقة بعض الفضلاء وحصل البحث في هذا الجواب وفي الاجوبة المتقدمة اعني جواب سناوح المجهول وهو اني الفرامي وانها هل هي صحيحة فكيف اشال والذي رضي الله عنه عن السؤال من اصله وذكرت الاجوبة الثلثة فانه هل يحصل الجواب بشيء منها وهل يمكن ان يقال في الجواب هذا الوجه الرابع الذي نقرره فانه هل يمكن الاعتراض على هذا الجواب الرابع بان الكف عن الزنا مثلا اذا كان فعلا يغاير الزنا كان هذا له ويكون حينئذ اخص من مطلق ضده فلا يحسن اولا ان يقال هناك ثلثة امور الانتفاء والكف وفعل الضد لان الكف حينئذ فعل ضد والمغاير منها مغاير العام والخاص او نقول الكف اعم لان كل فعل عنا يوا الزنا فقد اشتمل على الكف عن الزنا او نقول هما متباينان واذا لم يتباينا ان وكانا مغايرتهما مغاير العام والخاص انفتح الاعتراض على هذا الجواب ثانيا بانهم في تلك المسئلة قالوا النهي عن الشيء امر باحد اضداده والكف الذي جعل مطلوب النهي في هذه المسئلة يصدق عليه انه احد الاضداد فحاصل الامر انهم قالوا هناك المطلوب واحد من امور متعددة وهي الاضداد وهنا تخصص في الكف المسؤل الجواب عن هذا كله والمسؤل ايضا التطرق في وجه الصواب في مسئلة اي هاشم هل هو مع الجماهير او مع الكعبي ملتبسا احسن اليه ما نسبه الخلاف من الجمهور واي هاشم فالجمهور على ان المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وعند اي هاشم نفس ان لا يفعل وما تضمنته اجر السؤال هل الصواب معه او مع الجماهير فالجواب ان فعل الجمهور المطلوب بالنهي فعل الضد المنهي عنه ليس يتحتم من حيث اللفظ وقد يكون الخلل في ذلك من جهة من عبر عنهم فان النهي وشيم الامر وامر طلبا للفعل فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان امرا ولكان النهي من الامر وصيغ التي لا يكون صيغة منه ولا شك ان كل متلبس بفعل هو تارك لضده وكل من الفعل والترك يصح ان يؤمر به وان ينهى عنه مثال ذلك الامة مثلا امرت بالسفر متلبسة بالاقامة فعل الذكر للسفر ينفي الاقامة او معنى اخر فيه يحتمل البحث في ادراكه هل هي الحصول في حيز مشوق

بالحصول في غير او هي نفس الانتقال من حيز الى حيز فيه وان كان كل منهما يلزم الاخر حتى يحصل في غيره ومتى حصل في غيره بعد حصوله فيه فقد فعل كل من الحواس امر وفعل كل من يفعل وحده والانتقال امر لا يتبين له معقول لانه ما ذلك المنهي عنه اركابه حتى لا يحتاج في حصوله الى غيره وفعل منه حتى يحتاج في حصوله الى غيره والا فما شيء ثالث هو عندكم هو المطلوب بالنهي لا يعقل ولا يدرك ولا كما لا اثر له ما تم عند من يحتاج الجمهور اما اراده واما طلبه وذلك العجاز عنهم لم يحوجنا اذا طلبنا لانتفاء فضلا عن الصفة زائدا على يقتضي انتهاء لانه مطاوع عند نقول به بعثته فانتهى وانتهاؤه هو انصراف عن المنهي عنه وهو الترك وهو الامر بجزء الطابع لزجره والكف وهذا شبيه ذلك ولغة العرب تشهد لهذا والمعقول ايضا يشهد له ونفرق في العقل وفي اللغة بين قولنا لا يسافر وقولنا اقم وان اقم امر بالاقامة من حيث هي معقولا يتشخص معها السفر وان لا يسافر نهي وزجر عن السفر فمن اقام فاصدا ترك السفر يقال فيه انتهى عن السفر ومن لم يحصل له السفر بالكلية لا يقال له انتهى عن السفر ويقال له منهي والانتهاء امر معقول وهو معلل وضع التكليف به ولذلك وضع الشارع عنه كالزنا والسرقة والشرب ونحوها المقصود في جنسها الانتهاء عن تلك الرذايل والانتهاء وضع اللسان ويصور العقل عند ذلك ومن لم يعرف ذلك الانتهاء التلبس بفعل ضد من اضداد المنهي عنه فالعبارة المحررة ان يقال ان المطلوب بالنهي الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهي عنه ولا يتعلق به الطلب فيقال المطلوب ضد المنهي عنه ويلزم به الانتهاء لان الانتهاء مقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد وكان معه كالسبب مع المسبب فالكاره الظلم متقدم حصوله منه قلة الشيء وكره ولا المنهي عنه ثم انتهاؤه عنه فالرتبة بينهما في الزمان هي المسببة بالانتهاء والرتبة بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان وانما هو في الرتبة ترتيب المعلول على العلة وهما في زمان واحد وكذلك الانتهاء وفعل الضد في زمان واحد والانتهاء متقدم بالرتبة تقدم العلة على المعلولية حتى لو قدر ان الانتهاء يحصل بعد فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن من عبر بما لم يكن وهذا المعنى حاصل في جميع الافعال وكل ما يلتبس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتهاء واما فعل الضد فلا يقصد الا بالالزام كما يقصد الاكل والشرب ويتخيره المكلف ومتى قصد فعل الضد طلبة من حيث هو كان امرا لانتهاء عن ضده ومتى اتى بصيغة امر في معنى الانتهاء كقوله اترك هذا الفعل معناه معنى النهي ومنها نرى وهو انا قلنا ان الانتهاء الطرف الاحسن منها من حيث هي معقولا يتشخص معها السفر وان لا يسافر يحمل الانتهاء قوله لا تفعل ما نهيت المنهي عنه اقوى في قوله اترك الجانب الاخر منه اقوى والمانع ان يرجح احد الجانبين على الاخر فان كانا جميعا مقصودين اما اذا تحتم الامر بهذا الضد او به الا بهذا الضد فلا يستحضر بعقد الطرف الاخر فعلى ما ذكرناه ينبغي ان يحمل كلام الجمهور وهو ان نعبر عنهم بتلك العبارة فانا غير محتاجين لمعناها واما نحن فنقرب العالم الطالب المبتدي فان المعنى في العالم قصد المتعلم ومراد المعلم او نرى الناس بصفاتنا العلم قبل كان وما سواه اي هاشم المطلوب بالنهي ان لا يفعل

الاحياء وكالجزاء الخبر عند الاشاعرة فانه يجوز عندنا ان يخبر عن واحد لا بعينه وخالفت المعتزلة واما علمه تعالى بالكائنات فسياتي ذكره في الكلام ان شاء الله تعالى وانما لم يذكره في الكتاب لانه ليس من اقسام الخبر بل اما ان يلتبس بعض افراده عن كل فرد فيفيد عدم الاجتماع واما ان يكون بعضا عن الجميع اي عن كل واحد منهما الا ان صاحب المنتهى اراد بكل الكل والله اعلم ۞

قال رحمه الله الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول

الفصل الاول في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد ۞ لما فرغ الباب بعد حمد الله الكل لما تقدم ما قسم الكلام اليه اذكر القسم الاول العموم لغة هو الشمول وهو من عوارض الالفاظ حقيقة بلا خلاف واما المعاني فما قال بعضهم انها تصدق عليها الحقيقة والمجاز وثانيهما انه يصدق عليها المجاز لا غير وهو المختار ونقله الآمدي عن الاكثرين واختاره وعلى انها تصدق عليها حقيقة ايضا واصح الاقوال بانه لو كان حقيقة لاطرد لكنه غير مطرد بدليل المعاني الخاصة الواقعة في استدادة الاشياء انها كون زيد وعمرو وغيرهما لا توصف بحقيقة ولا مجاز واصح من قال الصدق عليه حقيقة بان العموم هو شمول امر واحد للمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى بقولك طر خاص عام وحاجة عامة وعم المطر الارض والامير بالعطاء والاصل في الاطلاق الحقيقة واجيب بان من لوازم العام ان يكون متحدا ويكون مع اتحاده متباينا لامور متعددة من حصة واحدة والعطاء الخاص لكل واحد من الناس غير الخاص بالاخر وكذلك المطر فان كل جزء اختص منه بجزء من الارض لا وجود له بالنسبة الى الجزء الاخر منها وكذلك الكلام في المطر العام والحاجة العامة وغاية الامر تعارض الاشتراك والمجاز اولى من الاشتراك لما مر المقدمة الثانية اصطلحوا على ان المعنى يقال له عام وخاص ووجه المناسبة ان اسم صيغة افعل التفضيل والمعنى افضل من الفاظ مخصت لصيغة افعل التفضيل قالبه الفراء ومنهم من يقول منهما عام وخاص ايضا المقدمة الثالثة مدلول العموم كلية لا كل ولا على ويدل ذلك شواهد على معرفة الكل والكلي والكلية والاخرى والاخرة اما الكل فهو المجموع الذي لا يبقى بعد فرد والحكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع لا على الافراد كاسماء العدد كقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة معدا صادق باعتبار المجموع ومقابله الجزء وهو ما تركب منه ومن غيره كل كالخمسة مع العشرة الاخر بعض الكل واما الكلي فهو الذي مشترك في مفهومه كثيرون مانع نفس تصوره من الشركة بين جميع الافراد كمفهوم الحيوان في انواعه والانسان في انواعه فان الحيوان صادق على جميع افراده ومقابله الجزئي كزيد وحاصله انه الكل مع قيد وامر وهو تشخصه ملكان يقول الكلي بعض الفرق واما الكلية فهي التي يكون الحكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد يقبل قولنا كل رجل يشبعه رغيفان عالبا وان صدق باعتبار الكل الى المجموع من حيث هو مجموع فانه لا يكفيه رغيفان ولا فاطبة عندنا لان الكل والكلية يتنوع

منهما الاشخاص الحاضرة والماضية والمستقبلة وجميع ما في سائر الامكان وانما افترقا بان الكل يعتبر من حيث المجموع والكلية تعتبر من حيث الجميع وفرق المجموع والجميع فان المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية لا على الافراد والجميع الحكم على كل فرد فرد ويقابلهما الاحاد وهي الحكم على افراد حقيقة من غير تعيين كقولك بعض الحيوان انسان فالجزئية بعض الكلية اذا عرفت ذلك فنقول العموم كلية لا كل ولا الى لعدم الاستدلال به على ثبوت حكمه لفرد من افراده كما عرفت فلا يصح الاستدلال به على ثبوت حكمه للفرد المعين في النهي والنفي الا اذا كان معناه الكلية التي يحكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كما عرفت وحينئذ يستدل بها على اي فرد شئنا من الافراد في النفي والنهي فانما يختلف الحال بين الكل والكلية في النفي والنهي لا في الامر وحيث ثبت فمدلول العموم كلية لا كل لصحة الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد من افراده عند الفائلين بها احتجاجا فان قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق دال على تحريم قتل كل فرد من افراد النفوس بالاجماع وليس معناه ولا تقتلوا مجموع النفوس والا لم يدل على كل فرد فرد فلا يكون عاصيا بقتل الواحد لانه لم يقتل المجموع اذا تقرر هذا فمن اسوالة قوى شعف به الشيخ ابو العباس القرافي وهو ان دلالة العموم على كل فرد من افراده نحو زيد المشرك كلية متلازمة من المتلازمين لا يمكن ان يكون بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام واذا ابطلت ان يدل اللفظ العموم على زيد المشرك بالمطابقة والتضمن فلا يدل عليه بالالتزام لان دلالة الالتزام هي دلالة اللفظ على لازم مسماه وزيد المشرك لا يلزم المسمى لانه يجوز ان يكون صادقا عن المسمى ومن لم يلتزم خارج عن مسمى العموم لانه لو خرج كخرج عمرو وخالد وصيغة لا تنفي المسمى فدل على انه لا يدل بالمطابقة ولا بالالتزام وانما قلنا لا يدل بالتضمن لان دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه والجزء انما يصدق اذا كان المسمى كلا لانه مقابله ومدلول لفظ العموم ليس كلا كما عرفت فلا يكون يدل عليه تضمنا فتبين بطلان دلالة لفظ العموم على زيد من حيث الثلثة والدلالات منحصرة فيها فبطل ان يدل لفظ العموم مطلقا وقد شارك هذا السؤال القوي واجاب عنه الشيخ سمس الدين الاصفهاني في شرح المحصول فقال انا لم نسلم ان اللفظ اما ان يكون دالا بالمطابقة او التضمن او الالتزام بل دلالته على معنى ليس ذلك المعنى هو نفسه من حيث هو ذلك ولا جزءا منه ولا لازما له هذا ما لا ينبغي ان يطلب ذلك واذا عرفت هذا فاعلم ان قوله اقلوا المشركين هو من حيث القضايا ما هنا ما لا ينبغي ان يطلب ذلك واذا عرفت هذا فاعلم ان قوله اقلوا المشركين هو من حيث القضايا ما وذلك لان مدلول قوله اقتل هذا المشرك الى آخره الاوامر وهذه الصيغ اذا اعتبرت بحملها على زيد المشرك لا تدل عليه بالمطابقة ولا بالتضمن لما تدل عليه بالالتزام لكونه مأمورا بقتله لكنها تتضمن ما تدل عليه بالالتزام لكن المشرك لا يحصر من كونه مأمورا بقتله لكونه مأمورا بقتله صدق انه ليس بمشرك فانه جملة هذه القضايا وهي حين مجموع لكن القضايا ملكوك لا لهذه الصيغة

على وحصر فعل زيد المشترك لتضمنها ما تدل على ذلك الوجه والذي هو في ضمن ذلك المجموع هو الدال على ذلك مطابقة
قال فافهم ذلك فانه مزلق قبيح الكلام وليشرح لك من قبيل دلالة التضمن بل هو من قبيل دلالة الطابقة ٥
فاقول اذا ثبت ان مدلول صيغ العموم كليه لا كل فافهم ذلك وان الضمائر التي اشرنا وضع المجموع
للنكرات فاذا قال السيد لعبيده لا تخرجوا الليلة احدا يحتج كلهم من حيث هو كل بل المراد بهذه الواو
التي هي ضمة في اخرجوا كل واحد واحد على حياله وكذلك اخبروا بالنفي مثل لا اغضب عليكم فالمراد ثبوت الحكم
لكل فرد فرد مما دل عليه هذا الكلام وكذلك جموع النكرات فاذا قال لا تدخل عليّ اليوم فالمراد اكرام
كل واحد واحد مما دل عليه رجال ومنه قوله تعالى عليكم انفسكم اي على كل واحد واحد بنفسه وليس المراد
المجموع واذا انتفى ذلك فنقول اذا قال القايل افعلوا غدا فقد امر كل فرد فرد بفعل زيد
لان افعلوا ضميرا يعود على كل فرد فرد كما ملناه واذا عرفت هذا هنا شوال وتعرف مني قوله
مثلا اما المشتركين عموما احدهما المشترك والثاني في المأمورين بفعلهم وذلك لان العموم كلية كما عرف
فيكون امر كل فرد من المؤمنين بفعل كل فرد من المشركين والفرد الواحد لا تقدر ان يفعل كل فرد من المشركين
فكون ذلك تكليفا بالمستحيل وهو غير واقع وقد قال الاصفهاني شارح المحصول في جوابه ان هذا وان
كان ظاهر اللفظ الا ان العقل دل على خلافه فيحمل على الممكن دون المستحيل قال الدبوسي وعندي ان السوال
لا يستحق جوابا لان الفرد الواحد من المسلمين يقدر ان يفعل جميع المشركين المقتولة الرابعة
المتاخرون اوسع حيلهم وعموا ان العام في الاشخاص مطلق باعتبار الزمان والبقاع واما الاحوال
والتعلقات وقالوا لا مدخل لها العموم الا صيغة وضعت لها فاذا قال اقتلوا المشركين عم كل مشرك بحيث
بقي فرد ولا يعم الاحوال التي تمثل في حاله الهدنة والذمة ولا خصوص المكان حتى يدل على المشرك في ارض الهند
مثلا ولا الزمان حتى يدل على يوم السبت او الاحد مثلا وقد شنع السخ ابو العباس القرافي في هذا البحث
وظن انه يلزم من هذه القاعدة انه لا يعمل بجميع العمومات في هذا الزمان لامتناع عمل بها في كل زمان المطلق
خرج عن عهدة ما تعلق به العلم وهو مصور وقد رامز على هذه القاعدة الادلة فانه قال في الكلام على قول الصحابي
هل هو حجة مرادا عن الصحاح قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ما نصه الخبر الاول
يعني هذا وان كان عاما في اشخاص الصحابة فلا دلالة له فيه على عموم الاقتداء به في كل ما يقتدى فيه انتهى
ورد هذا جماعة منهم الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح العمدة حاشد له بحديث ابي لما
قدم الشام فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبلة على ان ابا ايوب وهو من اهل اللسان والشرع فهم العموم في
الامكنة يعني وكون العام في الاشخاص عاما في الامكنة على خلاف قرينة القرافي وهذا هو الذي ارتضاه كلام
الامام فانه قال في كتاب القياس جوابا عن سوال سايل ظنا لما كان امر الجمع الاشتراك كان متناولا لاحاله
بجميع الاوقات والاقتدا فذلك في كونه متناولا لجميع الاقيسة وقد وقع لي مرة في التمسك لزيد هذا

بحديث ان المصلي حتى دعاه النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة فلم يجبه فقال عليه السلام الم يقل الله اكرث
فقد جعله رسول الله صلى الله عليه وسلم عاما في الاحوال لانه احتج عليه بالاية وهو في حاله الصلاة لكن ظهر
لي الان ان العموم في الاحوال انما جاء من هذه الاية من صيغة اذا فانها ظرفية والامر معلق بها وهي شرط اضافي يعلق
على شرط بمقتضى التكرار والظرف يشمل جميع الاوقات ولزمها الاحوال وقررت من اخر بحان هذه القاعدة
انما تفتح في سياق الاثبات كقوله اقتلوا المشركين لانها اذا كان فعلا في سياق النفي كما لو قيل لا تقتل مسلما
فان الفعل يدل على الزمان اذ هو احد جزيه ودخل عليه حرف النفي فعم كل زمان فصار العام في الاشخاص
في سياق النفي عاما في الازمان لان حكم الفعل حكم النكرة وهي في سياق النفي للعموم فالذي يقوله الان
في هذه القاعدة انها حق لا سبيل الى المصادمة بمنعها ولكن ما جعله القرافي لازما عليها غير مسلم له وذلك
لان المقصود ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال والازمنة والبقاع بمعنى انه اذا عمل به في الاشخاص من حاله
ما في زمان ما في مكان ما لا يعمل به في تلك الاشخاص من اخرى اما في اشخاص اخر فيعمل به لانه لو لم يعمل به لزم
التخصيص في الاشخاص فالموفية بالاطلاق ان لا يكرر ذلك الحكم وكل ان يحدد اذا علمنا انه لا يخلو ثانيا في
مكان اخر او زمان اخر او حاله اخرى الا اذا زمانه اخرى لان تكرر وجلد لم دليل عليه فالعمل بمطلوب هذا
ما قرر ته الامام الجليل علاء الدين الباجي ونقله عنه ابي في كتابه احكام كل وهو من انفس مخترعاته
قال وقال الباجي هذا معنى القاعدة وبه يظهر ان لا اشكال عليها ولم يلزم من الاطلاق في شيء منع التعميم
في غيره فلت وغالب على ان الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح الالمام وكر هذا التقرير بعينه
ثم قال والذي رضي الله عنه وقد تعرض على هذا التقرير بان عدم تكرار الحكم مثلا معلوم من كون الامر اقتضى
التكرار وبان المطلق هو الحكم والعام هو المحكوم عليه وهما غيران فلا يصح ان يكون ذلك كافيا ولا لقولهم العام مطلق
قال فينبغي ان يهذب هذا الجواب ويعمل العموم والاطلاق في لفظ واحد بان يقال المحكوم عليه وهو الزاني
مثلا اذا اشترك فيه امران احدهما الشخص والثاني الصفة كالزنا مثلا واداة العموم لما دخلت عليه افادت
عموم الشخص لا عموم الصفة والصفة باقية على اطلاقها فهذا معنى قولهم العام في الاشخاص مطلق في الاحوال
والازمنة والبقاع اي كل شخص حصل منه مطلق زنا جيد وكل شخص حصل منه مطلق شرب فعل بشربه ورجع العموم
والاطلاق الى لفظة واحدة باعتبار متعلقيها والشخص المتصف بها فافهم ذلك فانه دقيق مع هذا لا
نسلم ان الصفة مطلقة بل هي محمولة على بعض متعلقاتها لانه يلزم منه اخراج بعض الاشخاص من عموم لو حصل استغراق
الاشخاص لم يحافظ مع ذلك على عموم الصفة لاطلاقها وهذا الحديث الذي يتمسك به الشيخ تقي الدين وهو
قوله صلى الله عليه وسلم لا تستقبلوا القبلة بغايط ولا بول لا يستقبل مطلق بل هو الحال التي عليها صار هاشما
فكل استقبال منهي عنه والاستقبال في الشام او غيره لو اخرج لبطل العموم فاداه اجتهاده في الحين مرجحة اداه
العموم لا من جهة عموم موضوع الفعل وهو الخامسة انفصالها على ان اربع صيغ من جموع التكسير

وان جمع السلامة مذكرا كان او مؤنثا للقلة وهي العشرة فما دونها وهي الى جمعها قول الكتاب عن

بأفعل وبأفعال وأفعلة وبفعلة يعرف الادنى من العدد

وسالم الجمع انصاد احل بها هذه الخمس فاحفظها وباين

نحو انفس واحمال وارغفه وصبية ومسلمين ومسلمات هم وافق الاصوليون القايلون بالعموم وهم اكثر جملة الشريعة على ان صيغة المشركين وما شابهها للعموم وكذلك الاحمال والارغفه فقلنا لك هما نان لفظان عظيمان ينقل عن العرب وكل واحدة نقلت عكس ما نقلته الاخرى فان العموم الذي هو عين منتهى الافراد من العشرة فما دونها فلا سبيل الى لكن بكل واحدة من هاتين الكلمتين العظمتين فما وجه الجمع بين كلاميهما والجواب ما ذكره امام الحرمين وحاصله الذي استقر عليه نظره في محاورة لهم الجمع من مشاكل الائمة في ذلك وهو ان قول النحاة انها للعشرة فما دونها انما هو فيما اذا كان الجمع منكرا نحو مشركين واحمال ونفسل الاصوليين انما هو حال التعريف بالالف واللام فانه حينئذ يعم كل جمع وذلك بمنزلة رجل المنكر فانه للواحد من بني آدم والتعريف يعم كل فرد واما الجمع حال التنكير فلا يقول فيه بالتعميم الا من شذ كالكجاني او من حمل المشترك على معنييه وجعل ذلك من باب العموم فالسؤال عليه مندفع نحاج الى الجواب وقايل ان يقول انفصال الفقهاء على ان من اقر لغيره بدراهم قبل منه تفسيرها بثلثة وهي جمع لقرة وقابله بانفاق النحاة اعلم عن ذلك فيه وهي معدة على القلة ولا يمكنه ان يقول اطلاق جمع الكثرة على القلة نصح مجازا والاصل براءة الذمة عما زاد فقبلنا تفسيره بثلثة لذلك لانا نقول لا يقبل من اللافظ بحقايق الالفاظ في الاقارير التفسير بالمجاز الا ترى ان من اقر بمائتين لا يقبل منه التفسير بمائتين واحد وان صح اطلاق الجمع على الواحد مجازا المقدمة الثامنة دلالة العموم قطعية عند جماعة وظنية عند آخرين واشتهر قول الشافعي انها ظنية وقال امام الحرمين في اوايل العموم الذي صح عندي من مذهب الشافعي ان الصيغ العامة لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصا في الاستغراق وانما التردد فيما عدا الاقل من جهة عدم القطع باستقراء القرائن المخصصة ذكر ذلك ذكرا يكافي تعليقه في الاصول وقد يحسن ما قصدنا ايراده من المقدمات فلنلتفت الى شرح الكتاب الذي اوردته في الكتاب فنقول قوله لفظ جنس يتوخذ من التعبير ان العموم عند من عوارض الالفاظ فقط فان قلت فقد نص بعد ذلك على جواز تخصيص العلة والمفهوم والتخصيص نوع العموم قلت صاحب الاستقراء في شارح الكتاب بانه اطلق العموم هناك على سبيل المجاز وكلامه هنا يدل على انه الحقيقي وقوله تشترك وفصل يخرج به الكلي في مشاركة الاثنين سواء كانا متعددة كرجل وفرس او محدودة كرطل او عددا كخمسة فانها لا تستغرق جمع ما تصلح له انما تساويه على سبيل البدل فلنا عموم استغراق وهو الذي يتكلم في تعريفه وعموم بدل كما ذكرناه يصدق على كل واحد بطريق البدلية وخرج بهذا الفصل ايضا المطلق فانه

لا يدل على شيء من افراده فضلا عن ان يستغرقها وقوله جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح فان عدم استغراقها لما لم يتعقل انما هو لعدم صلاحيتها له اعني لعدم صدقها عليه وقوله بوضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك ومالا حقيقة ومجاز وتقرير ذلك ان العين صنفت من للباصرة واجري للذهبي صاحة لها فاذا قال رأيت العيون واراد الباصرة دون الذهب او عكسه فانها استغرق جميع ما يصلح لها مع كونها عامة لان الشرط هو استغراق الافراد المحاصلة من شخص واحد وقد وجد هم والذي لم يدخل فيها هو افراد وضع آخر فلا نضر وما له حقيقة ومجاز يعمل فيه هذا العمل فالمقصود بهذا القيد اخراج بعض الافراد لا الاخراج هكذا فمن الاستغراق شارح هذا الكتاب وهو فقيه حبشي فاحتيج غير هذا شرح الحد وقد اورد عليه امور احدها انه اخذ في لفظة جميع وكذلك لفظة ما وهما من جملة المعرف فاخذا لمعرف في المعرف يطل او رده الاصفهاني في جميع وادعى ان جوابه متعذر والثاني ان الاستغراق هو العموم والمستغرق والعام لفظان مترادفان فلا يحصل بما ذكره الا تعريف لفظي وهو تبديل لفظ بلفظ اخر وليس ذلك تعريف حقيقي لاحدي ولا رسمي واجب عنه بانا لا نسلم ترادف العموم والاستغراق فان العموم لغة هو الشمول والشمول والاستغراق غيرهما فين وان اشتركا في بعض اللوازم سلمنا لكن نختار تعريف العام المصطلح عليه بالمستغرق اللغوي وعليها نوخذ معتبرا لعزفه وعن عبة اللذ ومع وحدات متعددة العدد فقول لكل حقيقة هو ما هذه المسئلة والفرق بين العام والمطلق والمقيد والعزفة العدد فقول لكل حقيقة هو ما هو ملك الحقيقة مغايرة للاعداد امر لا مرون الا ترى ان هذا المعاوزة كالانسانية فانها من حيث هي حقيقة مغايرة للوحدة والكثرة وان لم تنفك عن احدهما اذا عرفت ان اللفظ الدال على الحقيقة

الحقيقة من حيث هي من غير اعتبار ما عرض من عوارضها هو المطلق كقولنا الرجل خير من المرأة والدال على
تلك الحقيقة مع وحدة معينة شخصية او نوعية او جنسية المعرفة والدال عليها مع وحدة غير معينة
النكرة مثل رأيت رجلاً والدال عليها مع وحدات اي مع كثرة اما ان يكون ذلك الكثر معدودة اي
بحيث يمكن ارادة فان كانت محصورة بين العدد كعشرة وان لم يكن معدودة بل استوعبت جميع جزئيات
تلك الحقيقة فهذا العام كالرجال المسلمين وقد عرفت من هذا القسم الفرق بين المطلق والنكرة ومن الناس
من زعم انهما مترادفان وعليه جرى الامدي وهذا القسم قد ينافيه صفات احدها انه غير حاصر
وذلك لان الماهية على بلتة اقسام ماهية بلا شرط شيء وهي المطلقة وماهية بشرط لا شيء وهي المجردة عن جميع
الاعراض واللواحق وماهية بشرط شيء وهي المقيدة بشيء من الاعراض والملواحق كالوحدة والكثرة وغيرهما والقسم
الذكور لا يدل الا الماهية المطلقة واهل الاخرين والثاني يقتضي وقوع المقابل بين العدد والمعرفة
والعام اي لا تعدد واحدهما على الاخر لان هذا شان القسم الثالث وليس كذلك فان العام قد يكون معرفة كالرجال
وقد يكون نكرة نحو كل رجل والعدد قد يكون معرفة نحو الخمسة او نكرة نحو خمسة الثاني انه اعتبر الوحدة
في مدلول المعرفة ومدلول النكرة وذلك يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة لانه لا عهد الوحدة
فيها وهذا مستبعد وهو باطل وبوجب خروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل ٥

قال الثانية العموم اما لغة نفسه كاي للكل ومن للعاقلين وما لغيرهم وأين
للمكان ومتى للزمان ٥ الذي يفيد العموم اما ان يفيده من جهة اللغة او العرف او العقل القسم
الاول المفيد لغة وهو على نوعين لانه اما ان يدل عليه بنفسه لكونه موضوعا له او بواسطة اقتران
قرينة به الصنف الاول ما يدل عليه بنفسه وهو نوعان لانه اما ان يكون شاملا للكل اي لجميع المفهومات
او لا يكون الاول ان يكون شاملا لجميع المفهومات فقط ذلك كلفظة اي فانها تشمل العاقلين وغيرهم
فيفيد العموم في كل ما دخلت عليه من الجنسين وكذلك لفظة كل وجميع وذا الذي وتا التي وشاير ان كانت
مأخوذة من شوذ المدينة وهو المحيط بها كما حكم به الجوهري وقد عدها الماضي في محصوله من الصيغ
فان كانت مأخوذة من السوء بالهمز وهو القبيح فلا تعم وذلك هو المشهور في استعمال الفصحاء وفي
الحديث امسك اربعا وفارق سائرهن قلت ولا ادري كيف تستفاد العموم من لفظة جميع
فانها لا تضاف الا الى معرفة تعرف جمع العموم وجمع مودك ولا تقول جميع قوم ومع التعريف بالالف
واللام او الاضافة يكون العموم مستفادا منها لا من لفظة جميع تنبيه شرط اي ان يكون
استفهامية او شرطية فان كانت موصولة او صفة او حالا او مسادة فانها لا تعم مثل من رتبة بهم قام
اي الذي ومررت برجل اي رجل بعني كامل ورأيت زيدا اي رجل بفتح اي بعني كامل ايضا وما انها الرجل
والنوع الثاني ان لا يكون شاملا للكل وهو على وجهين احدهما ان يختص بأولي العلم كلفظة من

فانها وضعا تختص العالمين بكسر اللام وقد تستعمل في غير العالمين للتغليب او غير كقوله تعالى ومنهم
من يمشي على بطنه ويشترط من اضافتها ان تكون استفهامية او شرطية فان كانت موصولة او كانت
موصوفة فانها لا تعم ومن الناس فانها تعم المذكور والاناث والاعداد العبيد على الصحيح والثاني
ان يختص بغير اولي العلم وهو اما على وجهين لانه اما ان يعم بعض الاجناس او يختص بعضهم الاول ان يعم وهو
لفظة ما الاسمية فانها تفيد العموم اذا كان المعرفة بها غير العاقل فما عدا العالمين
من الزمان والمكان والحيوان والنبات وقيل تساوي اولي العلم ايضا والثاني ان يختص بعضهم
فاما ان يختص بالامكنة كحوالي يجلس اجلس ومنه حيث وانى او بالازمنة نحو متى نقول متى نعم افعل
فان قلت قد جعلتم هذه الصيغ للعموم في الاصول وخالفتم ذلك في الفروع مع دليل ان من رأى امرأة
متى شئت او حيث شئت او ان شئت فانت طالق لا يقع عليه الا واحدة ومقتضاها قد وجد تكرار الوقوع مكررا ان
العام كقولك كلما قلت لست من لانها للعموم المكرار واما هذا زمان متسع لا يختص الطلاق اوله
ولا باخر بل اي جزء كان منه كني واما المكرار في كلما فلخصوصية كل لدلالتها على كل فرد فرد متعلق به
الحكم وليس ذلك في متى من صيغ العموم عندها وهنا مهمات تنبه عليها الاول رضي الله عنه
في كتابه المصنوع في احكام كل وهو كتاب جليل ونحن نورد هنا ما تعلق به صنعة الاصول منها ما نبه عليه
النظر مقبول الطائفة الاصوليون هذه الصيغ اذا دخلت على مفرد اكسبته العموم في جزئياته
او اجزائه ومدلولها في الصنف الاحاطة بكل فرد من الجزئيات او الاجزاء وقد تضاف لفظا الى النكرة مثل كل امرئ
كسب رهين وكل شيء يفعلونه في الزبر وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له وقال السيد

الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل وقال لبيد

كل ابن انثى وان طالت سلامته يوما على آلة حدباء محمول وكل لا دلالة لها الا على كل فرد
وهي نص في كل فرد دلت عليه تلك النكرة مفردا كان او تثنية او جمعا وتكون الاستغراق للجزئيات بمعنى
ان الحكم ثابت لكل جزء من جزئيات النكرة وقد تكون مع ذلك الحكم على المجموع لا زمانه كقولنا كل مشترك مفتقر
وقد لا تلزم كقولنا كل رجل يشبعه رغيف وكلا الامرين ليس من لفظ كل بل يظهر ذلك من معنى الكلام
وقد تضاف كل لفظا الى معرفة كقوله تعالى وكلهم آتيه يوم القيامة فردا وقوله صلى الله عليه وسلم
حكاية عن ربه يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني اطعكم يا عبادي كلكم عار الا من كسوته فاستكسوني
اكسكم وكلام الباقلاني الاصوليين يقضي ان كلا في هذه الحالة مثلها حالة الاضافة الى نكرة وان الدلالة على كل فرد
واقتضى كلام بعض الاصوليين وان لم اقف عليه ان مدلولها في هذه الحالة المجموع كما ذكره الرازي رضي الله عنه
فالذي يظهر انها اذا اضيفت الى معرفة فان كان مفردا كانت استغراقا لاجزائه ويلزم منه المجموع فلذلك يصدق
قولنا كل زمان آكل ولا هذه في كل الزمان ما كل لدخول الشرط وبعبارة اخرى يصدق كل رجل يضرب اذا

وامـــا جمع مثل كل اذا اضيفت الى معرفة فالكثر الاحاطة الا لجماعة وما يشبهها ان جميع
ان اتى العام في كتابه الكلية لا جميع فان كانت مثل كل في افادة الاستغراق الا انها تفيد
هذا ذلك فان الزجاج حكى عن المبرد ان قولك سجد الملك كلهم يفيد وقوع السجود منهم فرقا وقوله
اجمعون يفيد انهم سجدوا مجتمعين ونوكد انه جعل الاختلاف في مثل هذه يحتمل جميعا ولو لم يستثنوا
ذلك في لفظ مجموع وامـــا الالف واللام الموصولات كلها فمثل كل وكذلك من وما والشرطيتان وما وسمعنا بيان
مثل كل انما نعم كل مزد وبحطبه هذا اذا ذكرة والدي من ولقابل ان يقول من صالحة للذكر والمونث
والمفرد والمثنى والمجموع هذا حظ النحوي منها وحظ الاصولي انها للعموم مثل العموم في جمع هذه الالفاظ
او في الاحاد وتظهر فائدة هذا الخلاف من دخل دارى من هذين فاعطه درهما فان قلنا بالاول
اعطينا كل واحد درهما وان قلنا بالثاني اعطينا كل واحد درهما بدخوله ونصف درهم بخروجه مع الاخذ
وان دخل الثلثة فعلى الثاني نعطيهم ثلاثة دخول الآحاد كل واحد درهما ودرهما بدخول الثلثة لكل واحد
منهم الثلث وثلاثة لان صفة الاثنين فهم ثلاثة فيستحقون ثلاثة لكل درهما فمجموع ما يستحقون تسعة
وعلى هذا القياس وفيه اشكال آخر وهو انه لا يعطي المجموع الا درهما وما عهدنا ان من لا يعطي الا واحدا
واحدا او انما يستغرق ما صلحت له وهذا البحث سمعته من والدي ولم يذكر في احكام كل ولم
ارة منقولا ولا مخالفا عنه فيما يظهر الا ان لفظة اعم وعمم لها الا في مراتب الافراد ولكن السؤال
الفهم انها عامة فيما يصلح وهو يصلح للافراد والمجموع الا مرادان كانوا لا يتناهون ولكل مرتبة من
مراتب المجموع دون النهاية فليبحث عن ذلك واما اي ومتى وما وايان فقد اولها كل مرة لا
على سبيل الاحاطة متى يخالف كلا في هذا المعنى والدليل على ذلك انك تقول اي الرجال عندك اريد اعمهم
يا مرة الا ان اراد وتقول اكل الرجال عندك زيد وعمرو بالواو لا يا مم فدل على الفرق من حيث قولها وكل يستدل
شمول الحكم لكل ما دخلت عليه وان لا تعضيه ومن ضاحا النكرات في كل وكلما ولم يحي في اي ونحوها حتى لو
قال اي رجل دخل الدار فانا له درهم فدخلها مرة بعد اخرى لم يستحق الا درهما واحدا كما ذكرنا في
النكرات وانما يدل على احد ما دخلت عليه لا يعضيه بنى على المطلق سواء وكل منهما عموم بدل لا على البدل
والكلام انما هو في عموم الشمول فلم يبق المطلق والنكرة التي لا عموم فيها لا بتعرض لها للافراد وانما دل
المطلق على الماهية وان دخلت النكرة مع ذلك على وحدة بلا عموم فيها فمطلق الوصف لا دلالة له على تعدد ولا
افراد ووصف النكرة يدل على واحد غير معين لا عام فافاد ما افادته احد هما من غير اللفظ بل بترتيب عليه وهذا هو
مدلول اذا انها تدل على مطلق الزمان المستقبل ولا تتناول الكل على القول وهذا اختلف الفقهاء هل يحمل عليه ويحمل
تصرف اليه بقرينة العرف وامـــا متى واي حين واي زمان فلم يتردد واحد فيها بل صارت هذه الصيغة في

حروف الغاية بتعبير النحاة اليها فانها دالة على افراد كل واحد من الوقت واطلاقه سواء دخل
فيها الوقت المضاف اليه او لم يدخل خالف اللفظ اذا ما في مثل الحكم الذي هذا امر
دالة على التعميم اعتمادا على هذا امر معقول لا ينكر وانما الالفاظ ابدال له فانك اذا قلت لعبدك اذا
احتمل ان يريد اذا ما فيصير لفظا فانا ما اذا ما احتمل ذلك وكان صريحا في استغراقها في الحكم وهذا معنى
العموم في الرجال بخلاف واحد الرجال لا عموم فيه بوجه مطلقا فان تحت هذا العموم بدلا اعم منه شمولا فلا حرج
عليك في انك اذا قيدت علما عموما وبدلا اعم منه شمولا وحاصله ان المعاني اذا تنوزلت
الجمع لكل من الافراد حاله الجمع وحاله الافراد وشبهه لا حاله الا فراد من غير تعرض لحاله الجمع وشبهه
للماهية من غير تعرض للافراد حاله الافراد الشمول المدلول عليه بكل وما في معناها وانما في العام البدل
المدلول عليه بأي وما في معناها وان المطلق وضع بما قدمنا من ان الالفاظ العموم انواع احدها
كل الداخلة على نكرة كقولنا كل رجل وهي نص في كل فرد وافتضاها الجمع بطريق اللازم والثاني من
والذي يظهر انها بالعكس ينبغي الجمع او المثنى وانما تقتضي الافراد من باب اللازم وهذا ينفع في السؤال
المتقدم فيما يظهر انه هذا في النفي اذا تلت لا تنتهم من شمولها لما صدر ان المراد الحقيقة ومعناه مخالف
لمعنى لا تسلم كل من شمولها والثالث اي وهي مثل كل في افادة الافراد لكن بمباشرتها في اقتضاء كل
للاستغراق المشمول واي لا تقتضي الا الاستغراق البدلي والله اعلم

قال ـــــــ او نعته في الاثبات كالجمع المحلى باللام او المضاف كذا الجنس
اذا انتفى كالنكرة في سياقه ك هذا هو الضرب الثاني وهو ما يفيد العموم من جهة اللغة لا من جهة
وضعه له بل بواسطة اقتران موضوعه وهو على وجهين احدهما ان يكون في الاثبات وذلك كالجمع المحلى بالالف
واللام من غير عهد فمثل ان الله نزى من الحرير الجمع المضاف نحو عبيدي احرار وكذا المفرد اذا دخلت عليه
الالف واللام او الاضافة وهو الذي عبر عنه المصنف بتعم الجنس كقوله تعالى واحل الله البيع وقوله
فليحذر الذين يخالفون عن امره كما سبق ودليله ـــــ على ان المفرد المضاف يعم قال المراد بولي الرسل المرتضون
لها من قبله ومن بعده والمرتضاة بالحاطبة فعصوا رسولهم قال المراد بولي الرسل المرتضون
ومعه صدون ولوط المرسلين الموصوفات وهذا بينهما احدهما ان العام في المفرد
قال الداخل على اسم الجنس يعم المفرد اي في كل فرد فرد قال الداخل على الجمع يعم الجموع لان الالف واللام
او الاضافة يفيدان افراد ما دخلا عليه وقد دخلا على جمع فانظر من هذا او فائدة انه يفعل الاستدلال
به من النفي والنهي على صفة الحكم لفرد لانا اذا حصلنا النفي عن افراد الجمع وليس الواحد جمعا
وهذا معنى قولهم ان النكرة في سياق النفي تعم لان النفي عن افراد الجمع النفي عن كل فرد وهذا لا يعارض ما
تقدم من ان المفرد من باب الكلية وان معناه ثبوت الحكم لكل فرد لانا هناك بينا ان الكلية

الجمع النساء النفي والنهي لكل فرد من افراد ما دخل عليه وهي الجموع منبغي حمل مساق
هذا النفي ان يختلف الجموع منتفي جموع القلة تلك جموع الكثرة الا على ما عرف
السابق على احتمال الاستغراق العرفي والعرف ان الجمع المعرف باللام ينصرف الى
الجنس كما ذهب اليه المبرد وصححه ابن الحاجب وهو المنقول عن الشافعي رضي الله عنه واستدلوا
بما قالوا لا نسلم العموم والحال هذا لان ذلك لم يكن الا لان الشارع رضي الله عنه وقوع اللام
على سبيل بالطلاق المعرف وحينئذ فلم قلت هذا سؤال الفراق للشيخ عز الدين ابن
عبد السلام واجابه كما ذكره في شرح المحصول ان هذا ممنوع بل العرف دون الاوضاع اللغوية
قال والذي رضي الله عنه وقد سئل في الجواب ان الطلاق حقيقة واحدة وهي قطع عصمة النكاح
وليس له افراد حتى يقال انها تندرج في العموم ولكن مراتبه تختلفه منها ما تحصل به تسعيت النكاح
وهو الرجعي وجوز الشارع فيه ان يكون من بعد اخرى والتسعيت الحاصل من الثانية الذي
الحاصل بالاولى وان اشتركا في جواز الرجعة ومنها ما تحصل به البينونة مع امكان الرد بعقد محلل
وهو اذا كان بعوض ومنها ما تحصل به البينونة الكبرى وهو الثلاث فهذه مراتب وليست افرادا
ولكن اذا قال انت طالق ثلاثا فقد استوعب جملة الطلاق فاذا لم يذكر الثلاث ولا نواها لم يحمل
الا على اقل المراتب لان المفرد اللام لا دلالة لها على قوة مرتبة او ضعفها فلا يحمل الا على الماهية
وليست احاد المراتب بمنزلة احاد العموم وهي يقول بالاستغراق وايضا ما ذكر القائل العموم لم يعن
انا نمشي الى حكمه ونحوذ لك وطلما يحمل عليه الوحالم يلتفت الا المنتمي فكذلك هذا لكن هذا انما يمكن
ان يقال فيما لم يدع الشيخ عز الدين الاقتصار على حوالته هـ والثاني يدل بواسطة اقران
فرينة ان يكون في النفي وذلك كالنكرة في سياقه اما بعدا او لم يقترن فانها تعم شرعا بالنفي
نحو ما احد قام او ما رجل قام اصلا ومما استدل به الامام على ان النكرة في سياق النفي تعم
انه لو لم يكن للنفي لما كان نحو لا اله الا الله نفيا لدعوى من ادعى الهة سوى الله تعالى واعلم
ان النكرة انما تستفاد منه على القليل والكثير كشيء او واقعة بعد لا العاملة عمل ان اعني لا التي لنفي الجنس
نحو لا رجل في الدار بناء على الفتح او داخلا عليها من قبل ما جاءني من رجل لا فيد العموم بقول المحشي
في قوله فقال انا لكم من اله غيره انما استفيد العموم من لفظ من ولو قال ما لكم الله غيره لعم مع ان
لفظه الله نكرة وقد حكم بانه لا يعم وكذلك قولهم ما انهم من اية من ايات ربهم الى انما استفيد العموم من
لفظ من فكان لفظ من ان يكون لارادة العموم نحو ما عندهم من احد وان توكيد العموم نحو ما جاءني من
احد وهذا الذي قاله المحشي يحكم بانه دليل على انها اربع مراتب كما اشرنا اليه اذ ليس في افادة العموم
ما جاءني من رجل العدم دخول من ولعدم اختصاص رجل النفي واعملها ما جاءني من رجل ويأتي لاستغراق من
في الاثبات المتوسط ما جاءني من رجل وما جاءني احد لنا استدلنا اليه من قبل فان اراد المحشي ذلك
صح كلامه والا فهو ممنوع لان مثل قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله لا يغرب عنه مثقال
ذرة وغيرهما لا شك في افادته العموم وليس فيه من ولا لفظ محض للنفي والصاق ان النكرة
تدل على الماهية ولا دلالة لها على قيد الوحدة وان كانت تحتمله لكن الاصل عدمه فدخول النفي عليها ينفي
معناها بطريق الاصالة وهو مطلق الماهية فيلزم منه العموم واما احتمال قيد الوحدة فهو
شائع ولكنه خلاف الاصل والظاهر فلا يحمل هو الاصل في الدلالة والاستعمال فاذا الاصل واذا
تؤمل كلام العز حصل القطع بذلك ولم اشك في هذه المسئلة خلاف ومراد من قال منهم خلافا ما حاج الى بيان و
لنا طلقه هـ ومع كون من هذه تفيد نصية العموم او نائبة هي محله لان يكون للبعض ولا بعد العامة
وقال المرتاك ان في كلام سيبويه اشارة الى انها للتبعيض وهو كما قال ان سيبويه قال بعد تمثيله بما اتاني
من رجل اذا دخلت من لان هذا موضع تبعيض فاذا اراد العموم ترك من وهذا غير مرضي من ارتاك لانه يلزم منه ان يكون
نحو ما اتاني من رجل فعل الجزء ونحن نقول العموم والتبعيض انما يكونان في المفرد اذا لم يقصد عموم جنس
نحو ما اتا

ولا يخفى تحامل آخر كلامه على جواز إرادة ذلك وقوله إنه يلزم أن يكون ألفاظ العموم للخصوص
حينئذ على ذلك يوهمه أن أصل العموم مشتفاد من لفظ من وعندنا خلافه فيها تقدم والله أعلم وأبدى لساني
الأولى صرح الناظم بحرمان الكل في سياق النفي فعم من قول القائل ما لي إجارته فلا
تحصر هذه الصيغة الكلية وإرادة العموم الكلي لا المجموعي خلافا لمن توهمه الخلف فإن
الكل في سياق النفي هل يعم أفرادها أو ينفي المشترك بينها وهو الحقيقة ذاهبان قائمان يدل
على حصول العموم عندهم الأول إذ النفي المتعلق بالكلية الكلية وهي أعم يلزم منه نفي الأخص
فحصل المقابلة الكلية فظهر أن اللفظ موضوع في اللغة لهذه الكلية وظاهر كلام
غيرهم من الشافعية الأول وهو أن اللفظ وضع لسلب كل فرد من أفراد الكلية وإن سلبا لكلي حصل
بطريق اللزوم إلى الكلية على ذلك المقابلة فإنه يلزم من نفي كل فرد نفي الكلي ومن نفي الكلي نفي كل فرد
فيها مثلا ثمانية وهذا الذي هو الظاهر عند العراقي ومبني على الخلاف المختص بالنية فإن
قلنا بقول الجمهور إنه نفي للكلي فلا مورد لقولنا لا لكلية وتركي معينا لا سمح مواردها بالقول
الآخر من أنه نفي للكلية هو من مخصصات بعض الأفراد بالنية ٥

قال ولا أعرف ما مثل حرمت عليكم أمهاتكم فإنه نوهت فيه جميع الاسمتاعات ٥
هذا هو القسم الثاني وهو ما يفيد العموم من جهة العرف مثل قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فإن
أهل العرف يفهمون تحريم العين تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة من المقاصد فيفيد تحريم جميع الاستمتاعات
من الوطء ومقدماته ومنهم من يقول المقصود في هذه الآية تحريم الوطء خاصة ومنهم من يدعي إجمالها
كما ستعرفه في باب المجمل والمبين لأن المصنف ذكر هناك في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فإنا حملناه على
الأكل للعرف والخلاف في هذه الآية هو الذي مر في ملك ٥

قال وعقلا كترتب الحكم على الوصف ٥ هذا هو القسم الثالث وهو ما
يدل عليه بالعقل وهو ملاءمة أولها وعليه أكثر في الكتاب كترتب الحكم على الوصف فإن مناسبة الشعر
يكونه علة له وهو كذلك يفيد العموم بالعقل على معنى أنه كلما وجد العلة وجد المعلول وكلما انتفى
هذا القسم إنما دخل بالعقل ولم يدل باللغة ولا بالعرف أما العرف فواضح وأما اللغة فلا يدل بها كان
إما بالمنطوق أو المفهوم وليس المفهوم ظاهرا ولا المنطوق لأن تعليق الشيء بالوصف لا يدل على التكرار
لفظا والسبب فيه ما ذكرناه عن سؤال الشائل كما إذا سئل النبي صلى الله عليه وسلم عمر أيطرقها فحل الكفان
فعلم أن تعليق كل منوط الثالث وهو مردود المخالفة عند العالمين به لقوله صلى الله عليه وسلم
تعلل العرب بما شئت فقد علل هذا الحكم بالطوف ولم يدل على أن الطوف علة لكون طوفا وأما مفهوم الموافقة فداخل
في القسم الأول إذ الحكم إنما شمله لاشتراكه مع المنطوق في العلة فهو أولى إما لكونه

مساويا لا لاحتمال أن العلة إنما تعرف ذلك فكان من جملة أصناف القسم الأول ٥
مر المنع المستدل بقوله لا يصح الاستثناء فإنه خرج ما يجب الدية لولاه والإجارة
الملعون بأنا لم نخصص إلى أنه ليس للعموم صيغة تخصه وإن استدل من الصيغ موضوع في الخصوص
والعموم فإنا نمنع أما أنا نبينه على الخلاف قبله واستعمال العموم مجازا وهذه التي نقول الخصمان
إن له صيغا مخصوصة به بالوضع ويستعمل مجازا في الخصوص فهذا هو الذي نقول الأصل
في محض النفي عن الشيخ ومعظم المحققين وهذا لم يقل به أحد فيما علمنا فلم نجد في وضع اللغة صيغة دالة على العموم وضعا وإن وجد من مطلقه أو مقيده
مذهب آخر وهو دعوى المرتزقة فنقل عن الشيخ انتصار عليه الأكثرون من الحنفية ومنهم من
فصل بين الإخبار والوعد والوعيد والمنع فالأول كالوقف في الإخبار والوعد والوعيد والأمر
والنهي هذا مذهب خمسة وهذا الماضي ومحمد الذهب شاذا وهو تسليم العموم حالة التقيد
بخلاف هذا التأكيد فلفظ الناس مثلا إذا أطلق أو أضيف إلى ما لا يعم حالة الإطلاق فمسلم أنه عام وإن قال القائل
الناس اجتمعوا عن آخرهم صغيرهم وكبيرهم لا نسلم منهم أحدا إلى آخره ذلك قال القاضي والمحققون من
الحنفية نقول وإن قيدت هذه الصيغ فليست موضوعة للاستغراق في اللغة لكن قد تعرف عمومها
بقرائن الأحوال المقترنة بالمقال وهي في الأكثر تخص بالعيان كما تعرف بالقرائن
لا يوجد معترف فيها ولكن أجرى الله العادة بحصول العلم الضروري عندها وسنتكلم عما عن بعض الواقفية
أن الخبر إذا انطوى على وعد العصاة من أهل الملة وجب التوقف فيه ولا يتوقف في غيره فما سنذكره
التوقف في الوعيد دون الوعد كما أن قوما فرقوا بينهما بالبسط والانشراح والارتياح دون الخبر فإنا نمنعها
عن بعض المتأخرين إلى الواقفية وهو أن الخبر إذا ورد فيه ما يحتمل العموم عندنا يحتمل غيره
السامع مرادا خاصا وعندنا وإن سمع من آحاد الرواة وسنن الرسول صلى الله عليه وسلم وإنما يعلم
شيئا يعلم أن المراد بها العموم فإن كان قد سمع قبل انعقاد الإجماع على العمل بالعموم
علا يعلم حقيقة العموم في الأخبار الذي ذهب إليه الشافعي وإن علم أن صيغة الفعل المضاف
أولى بهم المشبهة إلى الواقفية فعندنا ما ذكرناه في المتأخرين وعند الكاتم الخبر في
على خصوصه وهذه المتأخرين لم يحكوا ما ذكرها غيرنا فإنا لا نعلم أحدا من
الكاتبين لذلك السابعة وهو المنزح وهو كالمتوسط لأهل الوقف الخبر في كتاب الله
الغريب على أن شاذ المتأخرين فلذلك لم نعرج إلى الخبر لأنا لم نجد من
الكلام من أنه لم يحتمل فإنه فاذ من قبل نفسه

الى محمد الصيباني وهو خلاف ظاهر لفظه لانه اعاد الى كل منها لغوي الكتاب اما مولية
للمتقدمين المتاخرين فسيتبين بها على ان لهذا كتابا اصل من هذا التلخيص لا لمتقدم ولا متاخر ومن
طالعه مع نظره الى ما عداه من المصنفات علم قدر هذا الكتاب مع قوة المسئلة قول عامر
حكاه المازري في شرح البرهان قال اشار بعض المتاخرين في بعض الخاطر الى طريقة مستغربة لا
يكاد يعتني لها الجد من اصل هذه الصناعة قال ان لفظة الومين ما كان من شيئا وتعب في السمع
اذا دنا العموم وعلى ان يكون هذا من احكام الشرع في بعض الالفاظ اللغوية كاحكامه في لفظة الصلاة
والحج والصوم وهذا منهما احدهما ان الواقفية قالوا ان الواضع اللفظ لخصوص ولا لعموم
قالوا بانا نعلم ان اقل الجمع لا يسمى به لجواز اطلاقه قال امام الحرمين وتمادى الناقلون عنه انهم يقولون
ان الجمع يستغيبه ان الصيغة وان تجردت بالقرائن فانها لا تستغرق الجمع بل يبقى على الترديد قال وهذا اولان
صح النقل فيه وهو مخصوص عندكما بالوقع الموكد لمعنى الجمع لقول القايل رايت القوم اجمعين لتعين الصيغ
فاما الناظر صحيحة تقرض عليه فلا نظن بذي عقل انه موقف فيها الثاني قال امام الحرمين لا
ينكر احد من الواقفية انكار التعبير عن معنى الجمع بترديد الفاظ مستغرق به كقول القايل رايت القوم
واحدا واحدا الى ان ينتهي منهم احد وانما انكروا هذه الالفاظ وضعا من يحسبه خصوصا الى غير ذلك
قال وانما انكر الواقفية لفظة واحد مستغرق بمعنى الجمع انتهى وقد علمت بما نقلته من كلامه في التلخيص
ان الذي ادعى عنه الوقف بخلاف ما توهم ان مراده بالجمع الفرد المخصوص الذي هو الاثنان والثلاثة
انما مراده به العموم ويدل عليه قوله انما انكروا هذه الالفاظ لوهم من يحسبه خصوصا وقوله رايت
القوم واحدا واحدا الى ان ينتهي منهم احد وقد اطلنا في حكاية المذاهب فلنعد الى الشرح فنقول
الذي ذهب اليه المصنف تبعا للامام مذهب الشافعي وهو المختار ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص
عن الفقهاء باسرهم والآمدي قال المختار انما هو صحة الاصطلاح بهذا اللفظ في الخصوص بكونه مرادا من
اللفظ قينا شرا اريد به او النقض والوقف فما زاد على ذلك هذا كلامه وهو قريب من مذهب
الواقفية الا انه لم يصرح بانه مشترك بين العموم وهل له صيغة او هل الصيغة مشتركة وانما ذكر
الاصطلاح فقط والذي يجب ان نتابعه على هذا ان اختار مذهب الشافعي رضي الله عنه واستدل
المصنف عليه بوجهين احدهما انه لو لم تكن هذه الصيغ للعموم لما جاز دخول الاستثناء عليها بحيث
يشمل ما يتناوله الافراد بالاتفاق فدل على انها للعموم وبيان الملازمة ان الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب
دخوله في المستثنى منه فلو لم يكن كل الافراد داخلة لما كان مفهوما الدخول ولا مخرجا لذلك هو القدر المشترك والملازم
الاستثناء كذا اورده المحاذرة وهما على خلاف الاصل واما استثنا الجايز وسموع وقوله في المحال نحو اكرم
رجلا الا زيدا فانما حالت النحاة لا يستثنى العزمة من النكرة الا ان عمت نحو ما قام احد الا زيدا او
تخصصت نحو ما مر رجال كانوا في دارك الا زيدا منهم وليس في قولكم اكرم رجلا الا زيدا اذا علمتم الامر
واما الازمنة والامكنة والاحوال فانما ذلك لتقدير لا بد منه تقديره كل وقت وصل كل زمان ولتاتي منه
في كل حال له فانما استثنا بعد ذلك انما ترد على داخل في اللفظ فالله اعلم

قال واما استدلالهم بالصحابة رضوان الله عليهم لما سئل الزبير عن قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله الا الله انما نزلت فينا نقرا عن عهد النبي صلى الله عليه وسلم لا نزلت فينا نقرا
كما نقرا نحن الوجه الثاني من الاستدلال ان الصحابة رضي الله عنهم استدلوا بعموم هذه الصيغة
او بعضهم وشاع ولم ينكر فكان اجماعا وبيان ذلك انهم استدلوا بالعموم واختلفوا في الخاص على ما لا يخفى
العموم وذلك كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وعلموا بعمومه لذلك استدلوا بعموم الجمع
المضاف نحو قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين واستدل ابو بكر رضي الله عنه

انها بضعة فانه وقع على فاطمة رضي الله عنها اما طلبت منه ميراثها من ابي صلى الله عليه وسلم من ماله
صلى الله عليه وسلم بمن يعاتق الا نبيا لا نورث ما تركناه صدقة وهذا الوجه هو على هذا المستوى اعرفها
فاما اجتماع البخاري عن عائشة رضي الله عنها ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان ميراثهما من
رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلبان ارضه من فدك وسهمه من خيبر فقال لهما ابو بكر سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول لا نورث ما تركناه صدقة وروى الترمذي في جامعه الجامع انا معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة قال صحيح الا ان في سنده نظرا واستدل به عمر رضي الله عنه بعموم اسم
الجمع المحلى بالام كما قال ابو بكر رضي الله عنه حين عزم على قتال مانعي الزكاة ليفرقن بين ما جمع الله
وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر
الحديث فذكر الحديث مخرج في الصحيحين وتمسك به ايضا ابو بكر رضي الله عنه فان
الانصار لما قالوا اللهم ان منا امير ومنكم امير فرد عليهم ابو بكر رضي الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش وحديث الائمة من قريش رواه الامام احمد والنسائي ٥

قال الثالثة الجمع المنكر لا يقتضي العموم لانه يحتمل كل انواع العدد حتى الجمع صفة
في كل انواع العدد فيحمل على جمع صفاته فلما لا يدل في العدد المشترك ٥ الجمع المنكر اذا لم يكن مضافا
لا يقتضي العموم عند الجمهور بل يحمل على اقله او اكثر على الخلاف واقل الجمع وقد جاز على الجباي الى انه
قد يحالف الجمع المنكر للعموم في المحلى بالام كما صرح بذلك عنه وقضيته ذلك على الفرق
من جموع القلة والكثرة لكنا ان لفظ رجال يحتمل جمع انواع العدد لانه يصح نعته بالي جمع شئنا فعلت
رجال بلقاء وارأبة وجمشة يصح نعتهم الى ذلك ويتوجه التقسيم اعم من كل واحد من تلك الاقسام الخاصة
والاعم لا يدل على الاخص بالمطابقة الدال على ذلك المورد لا لكون له استعمالا تلك الاقسام فلا يكون ذا الاعلى
وفي قوله الصنف في كل انواع العدد مناقشة اذ قال الاثنان عدد باتفاق لحسابه لشرف لكل جمع على
رأيك لان اقل الجمع ثلثة واصحح الجباي بان حمله على الاستغراق حمل له على كل حقائقه لانه مطلق على كل
نوع منها والاصل في الاطلاق الحقيقة فصار مشتركا بينها حمل عليها احاب بانا لا نسلم انه حقيقة في
كل نوع بخصوصه حتى للون مشتركا وانما هو حقيقة في العدد المشترك بين الكل وهو مطلق الجمع الصادق
على ثلثة والاربعة فما فوقها ونحن سنا ان الدال على ما به الاشتراك غير دال على ما به الامتياز ٥
واعلم ان هذا الدليل الذي اورده الجباي يستفاد منه انه على اشتراكه وانه يحمل المشترك على
معانيه وسبق التنبيه على ذلك في مسئلة المشترك وللجباي دليل اخر يعاين هذه الطريقة وهو منعه

الاستثناء من الجمع المنكر حكاه عنه الاصطخري وعلى طريقة الذين حكوا عنه الاتفاق على ان الاستثناء من
جمع منكر جائز وقد سبق سعاية بتحقيق الحال فيه
كتحرير الامام في هذه المسئلة انما هو احد عشر الفاظ الجمع او هو المسمى بجمع المذكر كلها الا ان اداة الالف
واللام على ما قاله الفقهاء قالوا ولا اله عندي في ما قيل بتفسيره مسئلة مع ان ادراجه جمع بحث ٥

قال الرابعة قوله تعالى لا استثنى اصحابنا النار واصحاب الجنة بحمل نفي الاستواء من كل
وجه ومن بعضه فلا ينفي المستوى من كل وجه لان الاعم لا يستلزم الاخص بخلاف الاكل فانه عام في جميع انواعه
كما لو فعل الا اكل اكلا وخرق ابو حنيفة بان اصالة ان اصالة لا على احاده وهو ضعيف ٥ هذه المسئلة مستملة على
تحرير المحل ان نفي المساواة من الشيئين هل يقتضي العموم اعني نفي الاستواء من كل وجه او لا وهب
الشافعية رضي الله عنهم وصاحبه آخرون الى الاول وتمسكوا بما اصحابنا على ان المسلم لا يقتل بالكافر لان
القصاص مبني على المساواة وذهبت الحنفية الى الثاني واطالوا المصنف تبعا للامام والخلاف
في المسئلة دائر على حرف واحد وهو ان لفظ سواء وهو ان لفظ شاركه ما استوى وماثل وبابه عما او ذو مثل عمرو الا
كلها الاستواء انه هل مدلولها في اللغة المشاركة في جميع الوجوه حتى يكون مدلولها كلا شامل
ومجموعا محيطا او مدلولها المساواة من شيء ما حتى اصدق باي وصف كان واجيب المصنف بان
نفي المساواة اعم من نفي الاستواء من كل الوجوه او من بعضها والدال على العدم المسلط على الشيئين
لا استعارة له فيهما وهذا معنى قولهم الاعم لا يستلزم الاخص فحينئذ نفي الاستواء المطلق لا يحمل
نفي الاستواء من كل وجه فان قلت هذا ضعيف لان الاعم انما لا يدل على الاخص في طرف الاثبات
اما في طرف النفي فيدل لان نفي العام يدل على نفي الخاص وهذا في الحقيقة التي هو اعم مستلزم
لخصوصيتها الاخرى الى متعذر من له ارجوانا كان ذلك في الاثبات واما في النفي فليس كذلك
فان لا استوى مكررة دخل عليها حرف النفي فيكون للعموم لو افتكم اما على ان المكرة في سياق النفي للعموم
فمسلم هذا لجب صحيح صادر من جهة قولنا ان الاستواء اعم وكل فرد من افراده اخص فنحن انما ذلك
ذلك حكمنا على متن الكتاب والذي عندنا ان الاستواء اسم واحد موضوع لواحد من افراد هو الاستواء من
جميع الوجوه وما حصل من زيد وعمرو من المساواة من بعض الوجوه فليست المساواة المطلقة
بل مساواة خاصة فاذا نفيت تلك المساواة التي هو موضوعها جميع الوجوه لم يلزم ان لا يثبت مساواة اخرى
بعضها بعض الوجوه فليس وانما يلزم ذلك ان لو كان ثم اعم واخص فان قلت هذا وجه النفي على
الوجه الذي ذكرتم شائع للعموم فان هذا قول المساواة عن بعض الوجوه فلا يلزم من انتفائها الا
انتفاء بعض الوجوه فليس لو كان هذا قوله صحيحا لكان لك ان تجعل شيئا واحدا هو المساواة
المتعلقة بجميع الوجوه فاذا انتفت انتفت تلك المساواة اذ هي التي كانت متعلقة بجميع الوجوه فلا يلزم انتفاء اخرى

مسئلة لم يفرق فيما اذا نوى الاكل او لم ينو شيئا او نوى شيئا آخر وهو كذلك لان الاكل
تعرف انه اذا حلف لا يأكل ولم ينو شيئا يحنث بكل مأكول والله لا اكل التمر او لم يتلفظ فكذا
معنى فلا حاجة الى ما بين الشارح في اي صيغة انه لا يحنث بغيره وانما اذا لم يتلفظ بالمأكول لا الى المشتهى
ولم يخصصه بالنية كما اذا حلف لا اكلت فانه لا يحنث بغير التمر وان نوى شيئا معينا من جنس الحنطة بالنوى ينوي به بان
مأخذ صاحبا ان قوله لا آكل ما هو مسلك الكل وهو العقد المشترك في الاكل اذ ان حقيقة النفي الداخل
على النكرة عم لذاته وقد تقدم هذا ان المتبادر الاول كما هو قول الحنفية فلا يقبل التخصيص لانه نفي
الحقيقة وهي شيء واحد ليس بعام والتخصيص فرع العموم وان قلنا بالثاني عم لكونه نكرة في سياق
النفي واذا ثبت كونه عاما دخل التخصيص في عشرين العمومات والصنف في هذا البحث اختار مذهب
الشافعي رضي الله عنه واستدل بالقياس على ما لو قال لا آكل اكلا ان اضيفه سلم قوله للتخصيص بالنية
قال الصنف فكذلك لا اكل نار المصدر وهو موجود فيه لكونه مشتقا منه وقد فرق من اختار مذهب
ابي حنيفة بان الاكل يتضمن المصدر والمصدر انما يدل على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي
لا تعدد فيها فليست بعامة فلا يقبل التخصيص فيحنث بجميع المسمى اما الاكل فيتضمن مصدرا لانه
يدل على المرة الواحدة وحينئذ يصح تقييد ذلك الواحد بالنية فلهذا يحنث بغيره قال صاحب الكتاب
وهو ضعيف لان هذا مصدر مؤكد بلا نزاع والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ولا يفيد فائدة
سوى تقوية المؤكد فلا فرق حينئذ بين الاول والثاني واعلم ان الامام ما لك في هذه المسئلة على
اصحابنا وقال نظر ابي حنيفة فيها دقيق لان النية لو صحت لصحت اما في الملفوظ او غيره والاول باطل
لان الملفوظ هنا الاكل وهو ماهية واحدة لا تقبل التعدد فلا تقبل التخصيص فان صدقت مع مؤدى بينة
عليها تعددت وحينئذ تصير محملة للتخصيص لان بالك الزوائد غير ملفوظ بها فالمجموع الحاصل من الماهية
وفيها غير ملفوظ فكون القائل نوى التخصيص شيئا غير ملفوظ وهذا هو القسم الثاني وهو فان جاز
عقلا الا انا نبطله بالدليل الشرعي فنقول اضافة ماهية الاكل الى الخبز نار وقال اللهم اجزها اضافات
تعرض لها بحسب احوال فيه المفعول به واضافتها الى هذا النوع وذاك وهذا الوضع وذاك اضافات
عارضة لها بحسب احوالها فيه المفعول فيه ثم اجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالمكان او الزمان لصح فكذا التخصص
بالمفعول به والجامع رعاية الاحتياط في تعظيم الخبر هذا كلامه والنظر الدقيق انما هو نظر اصحابنا
وما ذكره الامام مدخول لا يعبأ به دقة نظر الحصم وقوله الاكل ماهية واحدة لا تقبل التعدد فلما صحيح
ولكن مع قوله خرج عن كونه نفيا لان لا اذ لا له الا على التعدد ولو سلمنا ان الملفوظ لا يقبل التخصص
فغير الملفوظ مسئلة والجواب عما ذكره من القياس انها اذا كانت فيما لا يتعرف ظاهرا في المسألة يجوز
تخصيص النية بالمكان والزمان كالمحوز بالمأكول المعين وانما فاتها ضياع المفعول به على المفعول فيه واضح

المعين لان المشغول به من ظروف الافعال في الوجود لان الاكل لا بد له من مأكول بخلاف الزمان والمكان فانهما
الاكل وان كان لا بد له من مأكول لكن لا يتعين له بل يصح في اي مأكول كان فلهذا صح التخصيص بالنية
الفعل ولا من حيث تعلق احدهما بالآخر اذ الفاعل الحقيقي هو الله تعالى فعل الله تعالى عن الزمان والمكان
بخلاف الاكل عن المأكول لان الزمان والمكان امران ليس لاحدهما تعلق بالآخر والحاصل ان دلالة الفعل على المفعول به
اقوى من دلالته على المفعول فيه ثم ان الامام ما لك لما لم يفرق بين الاكل المعين وغيره قال ان الاكل غير متعدد في الحقيقة وهذا مخالف للاجماع
اهل اللسان على ان المصدر وان اعرى عن اللام فهو للعهد في المصدر بحسبه وصورة هذه المسئلة ان
يكون الفعل متعديا غير متعد لمفعول به كما سلفناه وهو الذي ذكر انه اراد المحشي العلامة الاسدي وغيره
وعلى هذا لا يرد هذه المسئلة الافعال القاصرة والقاضي عبد الوهاب في كتاب الافادة قال الفعل
في سياق النفي هل يقتضي العموم كالنكرة في سياق النفي او لا يقتضي لان الفعل في المصدر فاذا قلنا بالاول
فلنا الاجماع وعلى هذا التقسيم تعم المسئلة القاصرة والمتعدي اه

الفصل الثاني في الخصوص وفيه مسائل

قوله اللفظ والعقل مسئلة وبين النسخ ان يكون للبعض والنسخ قد يكون عن الكل والتخصص الخارج عنه والبعض
الخارج وهو اداة اللفظ وما لا لفظ له الحال فيها مجازا اه اداة في هذا الفعل يقترن التخصيص المخصص
والمخصص اما التخصيص قال ابو الحسين والامام انه اخراج بعض ما تناوله الخطاب وبعده الصنف
لكنه ابدل الخطاب باللفظ فاخراج جنس سبل الحدود وغيره وقولنا في الكلام المستقل اخراج عما
يتضمنه ظاهر اللفظ من الاستثناء والحكم لا عن الارادة فانها لا عن الحكم بقضيته فانه قد دخل فيها
حتى يخرج بمخصص لا عن الدلالة فان الدلالة هي الامارة عند النحويين وهذا اسم لا يطلق على التخصيص والخطاب
دخل فيه العام وغيره كالاستثناء من العدد فانه اخراج من الخصصات كاشياخنا رضي الله عنهم كما يدل التخصيص
كما صرح به ابن الحاجب مثل اكلت الرغيف الا ثلثه واعترض الثاني على هذا الحد وهو احسنها انه
يندرج فيه اخراج بعض العام بعد العلم به وهو نسخ لا تخصيص والثاني ان التخصيص قد يكون من مفهوم
كاشياخنا رضي الله عنهم بقوله والفارق التخصيص بمشيئة الله بالنسخ وقد فرق منهما الصنف
بان التخصيص دائما لبعض الافراد والنسخ قد يكون الكل افراده وقضيته هذا التفرقة ان كون النسخ اعم من
التخصيص وفي بعض نسخ الكابد النسخ عن الكل بعده فلا يكون ورد على هذه النسخة ان اخراج البعض
بعد العمل بالنسخ واما على النسخ اعم فلا معنى لما اضافه الامام فانه قال النسخ لا يعرف له الا بعض
الحكم وزمان معين بطريق ظاهر وقولنا الفرق بين التخصيص والنسخ هو ان العام قد يراد به الخاص
دون الامام في النسخ فانه عاد عليه الاستاذ قال العام اخرج قال ما اخرج النسخ صرح الاستاذ قال النسخ
يخصص في الزمان فانه اعترض على هذا بان من صور النسخ عند لا النسخ قبل الفعل فعلى ابان زمان

النقلة وحينئذ يكون النسخ ابطالا للحكم بالكلية ولا مانع لازم ذلك الذي اختص بعض الامة بما لم يرفع ولا نسخ واعترض على قوله التخصيص اعم بان التخصيص ايضا قد ينسخ بما في الامة كما في قوله تعالى والله لاكيدن اصنامكم واذا اما مقدودة والنسخ قد يقع في بعض الامة كما في النسخ قبل العمل وبطرق الى كل الاحكام بما يطرق به التخصيص لانطرق الا الى ما ثبت بالالفاظ والاصوليون ذكروا الفرق بينهما من وجوه احدها ان التخصيص مخصوص بالاعيان والنسخ مخصوص بالازمان بدليل انهما المتبادر ان الى الافهام عند اطلاقهما والثاني ان التخصيص لا يكون الا بما ولد اللفظ والنسخ اعم من ذلك كما عرفت والثالث ان النسخ يطرق الى كل حكم سواء كان ناشئا عن حكم شخص واحد او اشخاص كثيرة والتخصيص لا يطرق الا الى النوع الاول السرابع انهم يعدون النسخ ابطالا ولذلك يشترطون فيه ما لا يشترطون في التخصيص بخلاف التخصيص فانهم يعدونه بيانا الخامس انه يجوز تاخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ ولا يجوز تاخيره عن وقت العمل بالمخصص وفاقا السادس انه يجوز نسخ شريعة لشريعة اخرى ولا يجوز التخصيص لك القرافي وهذا الاطلاق وقع في كتب العلماء كثيرا والمراد ان الشريعة الناسخة قد تنسخ بعض احكام الشريعة المتقدمة اما كلها فلا لان قواعد العقايد لم تنسخ وكذلك حفظ الكليات الخمسة فجميع النسخ انما تقع في بعض الاحكام الفروعية وان جاز نسخ شريعة شريعة عقلا السابع ان التخصيص رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك وهذا على رأي الغاضي واما غيره فينبغي ان يقول هو اسقاط حكم كان ناشئا والتخصيص ليس كذلك الثامن ان الناسخ يجب ان يكون متراخيا والمخصص لا يجب فيه ذلك بل يجوز كونه مقارنا ومنها التاسع ان التخصيص يقع بالاجماع والنسخ لا يقع به العاشر ان تخصيص القطوع بالمظنون رافع ونسخه لا يقع به الحادي عشر انه يجوز تخصيص الخبر المختلف فيه ضعيف ولا يجوز نسخه وهذا على رأي طائفة وهذه الفروق يحمل اكثرها المناقشة والتطويل في ذلك كما لا يخفى على ذوي التحصيل قوله والمخصص هو بكسر الصاد والمخرج بفتحها بكسر الراء قوله وهو ارادة اللافظ اي ان حقيقة ارادة اللافظ المتكلم لانه لما جاز ان يرد الخطاب خاصا وعاما لم يترجح احدهما على الاخر الا بالارادة ويطلق المخصص ايضا على الدال على الارادة مجازا واذا الدال على الارادة يحتمل ان يكون من صفات المتكلم وهو المتبادر نفسه تسمية للمحل باسم الحال او المحتمل لانه يدل على الارادة او دليل التخصص لفظيا كان او عقليا او حسيا كل ذلك يحتمل ان يكون هو المراد بقولهم الدال عليها مجازا ٥

قوله الثانية العامل للمخصص حكم ثبت لمتعدد لفظا مثل اقتلوا المشركين او معنى وهو ظنه الاولى العلة وجوز تخصيصها كالمعرفات الثاني معلوم الواقعة مخصص بشرطه المذكور بشرط حواز ظن الواقع الثالث مفهوم المخالفة مخصص بدليل راجح كمخصص منهم اذا بلغ الماء الراكد ٥ هذه المسئلة فما يجوز تخصيصه فالعامل للمخصص حكم ثبت لمتعدد لواحد لا يجوز تخصيصه لان

التخصص اخراج بعض ما كل ولا يعقل ذلك في الواحد فاعترض عن القرافي بان الواحد قد يتبعض فيه الواحد التبعض وهو صحيح اخراج بعض اجزاء الجملة فذلك واضح زيدا او بعض زيد اجزاء او بعض اجزاء بعض اجزاء وان تعدد اخراج بعض الجزيات يقتضي التفصيل والذي يقبل التخصص اما ان يكون عمومه من جهة اللفظ او من جهة المعنى الى استنباط ما لولاه مثل اقتلوا المشركين فان الحكم قتل كل مشرك فخص عنه الذمي المستامن فالمعاهد والمهادن والساعي لثلثة اشياء الاول العلة واختلف في تخصيصها كاشياتي بيانه ان شاء الله تعالى في كتاب القياس بان عدم المنع هي العلة المناط هذا كما لنقض مثل نهي الشارع عن بيع الرطب بالتمر لتعليله اياه بالنقصان عند الجفاف وجدنا من العلة في العرايا اعني بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر على وجه الارض بيع ان الشارع جوزه فيها الثاني مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب وغيره من انواع الاذى فالتخصيص فيه جائز بشرطه تقدم الملفوظ وهو التافيف في مثالنا هذا ومنع الشيخ ابو اسحاق الشيرازي من جواز تخصيص مفهوم الموافقة محتجا بان التخصيص من عوارض الالفاظ وعلى الاول يجوز تخصيص حبس الوالد في دين الولد فانه مبني للملفوظ وقد صحح الغزالي جواز حبس الوالد في دين الولد سواء كان الدين كثيرا او قليلا صغيرا او كبيرا وتبعه عليه المصنف في الغاية القصوى وصحح صاحب التهذيب وغيره خلافه الثالث مفهوم المخالفة وقد قال الشيخ ابو اسحاق يحتمل ان يجوز تخصيصه وان لا يجوز وحرم المتاخرون منهم المصنف تجويزه فيجوز ان يقوم الدليل على ثبوت مثل حكم المذكور للمعرض المسكوت عنه الذي ثبت فيه المفهوم خلافا فانه يثبت للمنطوق ويعمل بذلك جميعا بالدليلين وقد شرط المصنف تبعا لصاحب الحاصل في هذا القسم ان يكون المخصص راجحا وهو شرط لم يذكره الامام والظاهر عدم اشتراطه اذ لا يشترط في المخصص الرجحان مثاله ورد في الشافعي رضي الله عنه حديث صححهما والحاكم في المستدرك على شرط الشيخين من حديث ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث وفي لفظ ما لم يتغير احدى اوصافه وهذا قانع بانه اذا لم يتغير احدى اوصافه حمل الخبث وروى الدارقطني انه صلى الله عليه وسلم قال ان الماء لا ينجسه الا ما غير ريحه او طعمه فجمع بينهما ونقض مفهوم اذا بلغ الماء على الراجح وهذا على الجديد وقيل اذا لم يبلغ الماء قلتين كان كجاري لم يخصص الا بالتغير وهذا هو القول القديم قال الشافعي واصحاب طائفة من اصحاب ٥

قوله قيل لو هم الفداء او الكتابة فاسلم فمنع المخصص ٥ ذهب شرذمة قليلون الى امتناع التخصص بمقلين اما ان كان في الاثر او هم الفداء الى ظهور المسئلة فيما اذا هم الفداء او هو الا الاسلام او الكتابة وان كان في الاخبار او هم الكتابة وهما متعاقبان على الله عز وجل اعلم فانه يمنع التخصص او لا يراد به لدليل الدال عليها لانا اذا علمنا ان الكلام في الاصل يحمل للتخصص فعلم الدال على وقوعه لا يوجب الكف عن العمل بالاصل ولا اذا علمنا ان الكلام في الاصل يحمل للتخصص فعلم الدال على وقوعه لا يوجب الكف عن العمل بالاصل ولا اذا علمنا ان الكلام في الاصل يحمل للتخصص فعلم الدال على وقوعه لا يوجب الكف عن العمل بالاصل

في المعتمد والذي ان الخلاف انما هو في تخصيص الجنس وانه لا خلاف في جواز تخصيص الامر
بعض افراده الى اقل المراتب فيجوز في الجمع ما بقي ثلثة فاعلا على المشهور وقيل اثنان
وقيل واحد كما في الا

اجيب عن الاحتجاج بها كما ذكر في الكتاب بان حقيقة القلب الجعل الخاص في الخاتم المشترى ومجازه منوله ومنه قولهم
لا تقلب له الا ظهر اى لا تقبل راكبا والمراد هنا والله تعالى اعلم ما ذكرناه ويدل على هذا ان المراد لا
يوصف بالعقود ومنه الحوائط انتهى ساقط لان الشائع عند النحاة انه اذا اضيف شيئان الى ما هو منهما
جاز فيه الامران ادجه نحو قطعت راسي الكبشين وراس الكبشين ورؤس الكبشين وراسهما قوله
صلى الله عليه وسلم اثنان فما فوقهما جماعة رواه الدارقطني من حديث عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي عن عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده ورواه الوقاصي ضعيف وكلام المحدثين في عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده معروف وحاصل
ما فيه بعد ان يعرف انه عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاصي ان قوله جده يحتمل ان يكون جده الادنى
الصحابي وهو محمد فيكون جده مرسلا فان محمدا تابعي ويحتمل ان يكون جده الاعلى المحدث وهو عبد الله فيكون
متصلا وقد اختلف العلماء في الاحتجاج به اذا كان هكذا فاحتج به اكثر مرسلا يحتج بالمرسل حملا له على جده الاعلى
ورواه ابن ماجه من حديث الربيع بن بدر المعروف بعليله وهو ايضا ضعيف واجاب الامام بانه
اذا امكن حمل كلام النبي صلى الله عليه وسلم على حكم شرعي ولغوي فالشرعي اولى لكونه متعوفا لبيان
الشرعيات محمل صنا على ادراك فضيلة الجماعة وبانه نهى عن السفر الا في جماعة فتزهد احد
الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر وهذا ما اقتصر في الكتاب على ذكره ولقائل ان يقول سفر
الواحد منفردا ليس حراما انما هو مكروه بل الجواب ان الحلاف ليس في لفظ الجمع ولا لفظ الجماعة كما تقدم
فاسقط للخلاف في هذه المسئلة فانه اصولية وفوائد مرجوعه اما الاصولية فهي النظر في
الغاية التي ينتهي التخصص اليها وهي المسئلة المتقدمة قوله الاستثناء انول صحيح في اصوله بعد ان حرى ما ذكرناه الى
بعض اصحاب هذه فانه مزيفة لان اثنين مجموعون على جواز تخصيص الجمع والعموم بما هو دليل الى ان
بقي تحته واحد انتهى وهو فاسد وقد عرفت الخلاف المتقدم ولما القوائد الفروعية فمنها
لو قال له علي دراهم لزمه ثلثة وحكى وجه انه يلزمه درهمان ومنها لو قال في الصلاة على الميت
باثنين حكاه الرافعي عن التهذيب وكان بناه على ان اقل الجمع اثنان ومنها لو اوصى لاقاربه وليس له الا
قريب واحد فوجهان في انه هل يصرف اليه الكل او الثلث وحكى الاستاذ ابو منصور وجها انه يكون له النصف
حكاه الرافعي عنه ولم يعلله قال ابن الرفعة في المطلب ولم افهم له معنى وان يحتمل انه بناه على ان اقل الجمع
اثنان لزمه ان يقول فيما اذا اوصى للفقراء جوازا قتصار عليهما ايضا ولم نر من قال به ومنها قال الرافعي
في موضع الطلاق انه لو قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فهي طالق لم يحنث الا اذا تزوج ثلاث
نسوة او اشترى ثلاث عبيد وقياس الحلاف الاصولي جريانه وجه بحنثه باثنين فان قلت ولم لا يقال
في هذه الصورة انه لا يحنث بثنتين لانه علق على جمع فنسا العالمين وعبيدهم بدليل ادخاله الالف واللام
القضية للعموم وهو تعلق على مستحيل والصحيح في التعليق على المستحيل انه لا يمنع ملك لانه لا يلزم

الكلام اذا لم يرد اصحابه الوصل على جنس الجمع وقد ذكر الرافعي في كتاب الايمان فيما اذا حلف لا يكلم الناس
ذكر ابن الصباغ وغيره انه يحنث اذا كلم واحدا كما اذا قال لا اكل الخبز وقد حلف لا يكلم الناس على نية استثنى
قال قلت هذا عجيب فان المنكر يحمل على الجنس اذا دخلت عليه الالف واللام المعتبرة كونه عن ذلك
قلت كان الالف واللام والحالة هذه المراد بها الجنس من حيث هو بخلاف ما اذا كان نكرة اما قاس
لا كلمة الناس على لا اكل الخبز فيه نظر لصدق الخبز على القليل والكثير صدقا واحدا كالماء والعسل ○
قال ——— الرابعة العام المخصوص مجاز وقال الاستاذ ابو بكر بعض اصحابنا انه
حقيقة وفرق الامام بين المخصص المتصل والمنفصل لان المعتاد الصفة متناولة غيرها فلما الركب لم يوضع
والمعتاد متناوله ○ اختلفوا في العام اذا خص هل يكون في الباقي حقيقة على مذاهب احدها انه مجاز
وذهب اليه جمهور اصحابنا والمعتزلة كابي علي وابنه واختاره المصنف وصفي الدين الهندي وابن الحاجب وصفه
في الاستغراف فلو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك والمجاز خير منه والثاني انه حقيقة وهو مذهب كثير
من اصحابنا وجمهور الحنفية والحنابلة والثالث ان المخصص ان كان مستقلا سواء كان عقليا كالدليل الدال على
ان القاذف غير مراد من الخطاب في العبادات لفظيا كما اذا قال المتكلم بالعام اردت به البعض الفلاني فهو
مجاز وان لم يكن مستقلا فهو حقيقة وذلك كالاستثناء والشرط والصفة من فعل داري بكم الا زيدا والشرط
من قولك ان كان عالما والصفة من قولك داري من الطوال تملك صفي الدين الهندي والتقييد
بالعام وان لم يذكروه في هذا المقام حكمه حكم اخواته من المسئلات ظاهرا اذ لا تظهر فوائد هذا على هذا
الراي وهذا ما اختاره الكرخي وابو الحسين البصري والامام وعلى حكايته هذه الثلاثة اقتصر المصنف والرابع
ان خص بمتصل من شرط او استثناء فهو حقيقة والا فهو مجاز وهو المنقول عن الشافعي رضي الله عنه واختاره
الا انه لم يصرح بذكر الشرط وهو من عباراته ولو قرنوا القول بالعموم كما هو الصحيح عند نا من مذاهب
ان يقول اذا تعذر التخصيص باستثناء متصل فاللفظ حقيقة في بقية المسميات انتهى والخامس ان خص
بالصفة فهو حقيقة والا فهو مجاز حتى في الاستثناء والسادس ان خص بدليل لفظي متواليا كان متصلا او
منفصلا فهو حقيقة والا فهو مجاز والسابع ان بقي بعد التخصص جمع فهو حقيقة فيه والا فهو مجاز
وصرح الغزالي بانه لا خلاف في انه مجاز اذا لم يبق بعد التخصص جمع وهذا فيه نظر فقد صرح امام
الحرمين في التلخيص بحكاية الخلاف في ذلك قال ذكر القاضي عن بعض اصحابنا ان اللفظ حقيقة مما بقي
وان كان ادنى مراتب الجمع وهذا بعيد جدا انتهى والثامن انه حقيقة في تناول ما بقي مجاز في الاقتصار عليه
وهو اختيار امام الحرمين قوله لان العقد هذا دليل الامام وعلى ان العام المخصص بالصفة
لم يتناول غير الموصوف لانه لو تناوله لصار ذكر الصفة وعدمها سواء فائدة الصفة اذا ثبت هذا فمن تكلم في

ذكر حقيقة وهذا بخلاف الخصوص المنفصل فان لفظه مستعمل المجموع بحكم الوضعة مع كونه مستعملا
فيه فيكون مجازا او مشتركا على الخلاف الاول فيكون مجازا فاما بسبب المصنف المركبة من الموضوع والصيغة
مستعملا غير موضوع فلا يكون حقيقة فيه فلم يبق الا المفرد والمفرد الذي هو العام مستعمل لكل فرد
لغة وقد استعمل في البعض فيكون مجازا وهذا الجواب مبني على ان المركبات غير موضوعة وفيه نزاع
تأمل وقال الحواشي ما نصه لو لم يكن الموصول ونحوه مستعملا الا لكل المتصل من المخصصات لان التخصيص اخراج
بعض ما تناوله اللفظ هذا شرح ما في الكتاب وبخصهم المسئلة بشيئين احدهما
قول الامام اذا قال الله اقتلوا المشركين ما لم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحال الا زيدا
فهل هو مخصص متصل او منفصل فيه احتمال قال صفي الدين الهندي والاظهر انه منفصل قلت
وقد ذكر القاضي المسئلة في محض التفويض وقال ان من الاصوليين من انزله منزلة الاستثناء المفرغ
في كلام الله تعالى قال القاضي والاولى ان يقضيه الله صلى الله عليه وسلم ان ابتدأ من تلقاء نفسه كلاما
ولم يضفه الى كلام الله تعالى فيلحق ذلك بالمنفصل ولا يجعل كلامه صلى الله عليه وسلم استثناء حقيقيا
بل هو مخصص سواء قدر متصلا او منفصلا والثاني اعلم ان الاصوليين لما ذكروا التفويض بين
العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص وهو عزيز منهم والسنا نعني رضي الله عنه له اقوالا
في قوله تعالى واحل الله البيع منها انه عام مخصوص ومنها انه عام مراد به الخصوص وقد كثر
الكلام في ذلك وتشعب التطويل الذي رضي الله عنه في ذلك كلام نفيس ونحن نذكر جميع ما ذكره
فانه ينبغي ان يضبط به النظر قال احسن الله اليه كثر الكلام في العام المخصوص والعام الذي
أريد به الخصوص في الفرق بينهما وفي ان العام المخصوص مجاز او لا وظن جماعة ان هذا الخلاف في ان العام
المخصوص مجاز او لا مجاز في العام المراد به الخصوص والذي اراه في ذلك والله الموفق
اما العام الذي أريد به الخصوص هو العام اذا اطلق وأريد به بعض ما يتناوله فهو لفظ
مستعمل في بعض مدلوله وبعض الشيء غيره فالذي يظهر انه مجاز قطعا الا ان دخل ان العام دلالة على كل
فرد من افراده دلالة مطابقة فقد قال حنيئذ على هذا انه حقيقة في كل فرد فان تحاخلاف فيه فانما يجيء
هذه الجهة وشرط الارادة في هذا النوع على ما ظهر لنا ان يكون مفاده لاول اللفظ والمعنى بطريانها
في اثنائه لان المقصود فيها نقل اللفظ عن معناه الى غيره واستعماله في غير موضوعه ولست ارادة اخراج
لبعض المدلول بل ارادة استعمال اللفظ في شيء امر غير موضوعه كما يراد باللفظ مجازا الخارج عنه لا
فرق بينهما الا ان ذاك خارج وهذا داخل لان البعض داخل في الكل ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة
مطابقة لا يناسبه ان يقول انه استعمال للفظ في غير موضوعه بل يصيره كاستعمال المشترك في احد
معنييه وهو استعمال حقيقي وارادة احد معنيي المشترك عند مانع استعمال المشترك في معنييه لا يدل

الفظ الا على وجه من وجوه عقوله لا يحمل مجازا والمراد من يجوز استعماله فيه ما لم يحظر استعماله فيه
معنييه معا يحملون اذا استعمل في معنييه فهل هو مجاز ام لا فمن جعله مجازا فكذلك لان استعمال اللفظ في
عنده هو استعماله في احد المعنيين ومن جعله حقيقة كالعام كما هو طريقة الشافعي الحنفي في النقل عن
الشافعي رضي الله عنه فيجيء الكلام فيه كالكلام في العام المراد به الخصوص فيه فظهر لك الفرق بين
وضعه الواضع لكل من المعنيين وضعا مستقلا كالعام وبين ما وضع على طريقة الاشارة الى ما وضع
وتنبيه الى اشتراط ما زاده الارادة في هذا النوع لان اللفظ ما ذكر الفقهاء في كلمة الحرام وفي
كنايات الطلاق واذا عرفت هذا المعنى اضبطه واستعمال العام المخصوص هو العام اذا اريد به معناه
مخرجا منه بعض افراده فالارادة فيه ارادة الاخراج لا ارادة الاستعمال ومعنى الاستثناء بالاشتراط
مفادها الاول اللفظ ولا يجوز اخراجها عن اخر بل يشترط ان لم يوجد في اوله ان يكون مع اتصاله وتنبيه على
هذا ما قاله الغزالي في مسئلة الطلاق وانه يشترط اقتران النية بمعنى اللفظ قبل فراغه فالتخصيص اخراج
كالاستثناء اخراج ولهذا تقول المخصصات المتصلة اربعة الاستثناء والغاية والشرط والصفة والمخصص
في الحقيقة هو الطارئ فالطوارئ المخرجة هذه الاربعة والمخصص المنفصل خمسة اذا له على تلك الارادة وتلك الارادة
ليست ارادة الاستعمال اللفظ في غير موضوعه تلك لا يقطع بكونه مجازا بل حصل التردد وينشأ
التردد ان ارادة اخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ مرادا به الباقي ام لا والحق لا وهو يشبه الخلاف
في الاستثناء وهذا يقوي ان العام المخصوص حقيقة لان الاكثرون على انه مجاز ووجهه انه يجعل اللفظ موضوعا
استعمل في معناه تمامه غير مخرج عنه شيء حتى استعماله في شيء منه كان مجازا لاستعماله على غير وجه
الذي وضعه الواضع عند الاطلاق وهذا انما يحمل المجاز هو ما كان ظاهرا كالعام اما اذا كان نصا كالعدد
فلا يحتمل فيه ولا يشك الا الاحتمال الخص وظهر اثر هذا الخلاف المنفصل انه في العام دلالة
العدد والاستثناء في العام كالشرط عن الارادة المختصة فالاستثناء مع العدد هو المخرج نفسه لانه لا
على الارادة بنفسه ولهذا قالوا اذا سقط لفظ الاستثناء لم يبق في العدد ويبقى في العام ولهذا قال
استطرادا ما ذكرناه في الاراجيز وما مات قبل نطقه بقوله الا واحدا ثم مات قبل نطقه بقوله الا
قبل فراغ اللفظة اجلا الربط فالنية مقترنة بالاستثناء بعدي وليست مقترنة بالنية في المخصص المنفصل
في الاخراج حتى صار فيه خلاف هل هو مخصص منفصل او متصل فالنية في العام المراد به الخصوص
اللفظ عن معناه الى غيره ومن هنا كان عد ابن الحاجب التقييد بالصفات لتشريح بدلا الاول في
قولنا اكلت الرغيف كله نسبة العام المراد به الخصوص الى العام المتصور بالصفة التي هي
غير تخرج ما تحته في العام المراد به الخصوص بعد الفرق بينهما هذا ما اداني اليه
احسن الله اليه وهو في عام الصفة والذي يحتاج عليه من العام انواع احدها العام الذي

أن هذه العامة ضعيفة بالسنة العامة التي هي بمعناها الا كثر وقال الا كثر فيه منزلة الجميع
فهو مراده بالعموم العاما بالسنة التي جعلته منزلة الكل ولكن الدلالة منه موجودة في العام
بما المراد به العليل بقوله الذين قال لهم الناس فهذا اعتبره من كلام الشافعي رضي الله عنه في الدرك له
قال فكان السنة بما خرج من الكتاب عاما يراد به العام ودخله الخصوص هو قوله مراد به العام الى
الكثير العالبة فلا ينافيه قوله ودخله الخصوص وسالته العترة الطاهرة اعلاها وهو كذلك الشافعي
في اثناء الباب وكما قال اهل العربية وقال الشافعي في اول الباب قال الله جل ثناؤه خالق كل شيء
فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل وقال وخلق السموات والارض وقال وما من دابة الا على الله رزقها فهذا
لا عام لا خاص فيه انتهى وهو كما صرح به الشافعي وانما ذكره توطيئة لما بعده وليس مما بين به له الا
في كونه اريد به العموم فالمراد به العموم بشهادة احد هما حقيقة لا خصوص فيه وهو حال لكل شيء
فالثاني مجاز فيه خصوص وهو ما ذكره الشافعي بعد قبل القرينة الطالما اعلاها وقد علمت ان الشافعي
لا يأتي قوله الاصوليون من ان خالق كل شيء مخصوص بالعقل وكانه ان العقل دال على المراد به بجعله هو
المقصود به في كلام العرب لانها انما تضع لما يعقل ثم قال الشافعي وقال الله والمستضعفين من
الرجال والنساء والولدان الاية قال الشافعي وهكذا قول الله عز وجل حتى اذا ايسنا اهل قريه استطعما
اهلها فابوا ان يضيفوهما في هذه الاية دلالة على ان لم يستطعما كل اهل القرية فهي في معناها
وفيها في القرية الطالما اعلاها خصوص لان كل اهل القرية لم يكن طغاتها كان فيهم المسلم ولكنهم كانوا فيها
مكثورين كانوا فيها اهل اسى فهذا عام اريد به العام ودخله الخصوص وليس المعنى فيما من اراد العام
جميع الافراد بل الكثرة المنزلة منزلة الكل وتظهر انه مجاز وليس من مجاز استعمال لفظ الكل في البعض على ان
ذلك لا تقدر فيه الحال فانه من بعض وبعض وهذا في بعض كثير غالب على الباقي فهو اولى لانه اجتمع فيه
مجاز البعض مجاز المشابهة اذ الكثير تشبه الكل في الكثرة وهو مع ذلك قد دخله التخصيص فصار العام
الخصوص مجازا لكنه قد اجتمع فيه نوعا آخر من المجاز ان قضيا وهذا عوض بنغي ان يفطن له ومن لم يجعل
العام المخصوص مجازا قصره على المجاز من الجهة الاولى وهذا من تباين الجهتين وبه يظهر ان العام الذي
يراد به العموم قسمان احدهما الحقيقي كقوله تعالى فكل شيء عليم والله خالق كل شيء على ما قاله الشافعي والثاني
المجازي كقوله استطعما اهلها الظالما اعلاها وهذا المسلم لا يكون في الا من الا بالنفي وانما يكون في الجنة لان
الا من الذي لا خوف فيها بل يفضل بان حكم الكلية في العام المخصوص فيما احدهما اذا اريد به العموم
كما تقدم وفيه مجاز كما سماه والشافعي في قوله لا يوجد لكل واحد منهما المسلم ومخصصه بالعاقل
والكافر هذا عام مخصوص وقد اطلق الشافعي عليه بعد ذلك انه عام مراد به الخصوص كما سيعلم قوله لان الله
وقد عرف ان المحصور على انه مجاز وقد قرر والذي انه حقيقة كما سبق فالشافعي لم يتعرض للفرق بين العام

المخصوص

المخصوص وبين العام الذي اريد به المخصوص وما قاله يكون العام والمخصوص انواعا لهذا ما نزل
منزلة الجميع فهو مراده بالعموم العاما بالسنة التي جعلته منزلة الكل ولكن الدلالة منه موجودة
فهو مراده بالخصوص وخصوص كقوله ولاخويه لكل واحد منهما السدس والسنة المراد به العليل
كقوله الذين قال لهم الناس وهذا مراده بالخصوص وخصوص كقوله والقرينة منه ومن السنة ان هذا يقول فيه
انه مجاز والسنة محمل لان تكون حقيقة وان تكون مجازا وهو محمل خلافا لاصوليين السنة ان العام
الخصوص هل هو حقيقة او مجاز واعلم ان كلام الشافعي في الرسالة ايضا ما يمكن ان يتمسك به
منه على ان كل عام مخصوص مراد به الخصوص وقد قال لا نعلم له سنة تروى عاما الا وقد دل السنة على انه
مراد به الخاص وقال الشافعي قال الله جل ثناؤه لكل واحد منهما السدس الى قوله فان كان له اخوة
فلام السدس وقال علم بان نصف ما ترك ازواجكم الى قوله ولهن الربع مما تركتم فابان ان للوالدين والازواج ما
سمى وان الحمالة وكان عام والجرح قد ثبت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم انه انما اريد به بعض الوالدين
والمولودين والازواج دون بعض وقد كان ان يكون دين الوالدين والمولود والزوجين واحدا ولا يكون الوارث
منهما قاتلا ولا مملوكا انتهى فتمسك بهذا على ما ذكرنا ان السنة انما دلت على عدم توريث القاتل والكافر
وهو تخصيص منفصل فمن ان يكون هذا العام مخصوصا فقد قال الشافعي ان السنة دلت انما اريد به الخصوص
فدل على ان كل عام مخصوص مراد به الخصوص اذا كان الزائد عن منزلة الكل الذي نقدم الطلاق الشافعي
عليه انه اريد به العموم وبهذا تبين ان الحق الذي قرره والذي احسن الله اليه من ان العام المخصوص حقيقة
لانه الذي قصد عمومه محرجا منه بعض افراده كما سبق ذلك فان كان للبحث فيه مجال فانه نوع قمع اراده
وقد وقفت والذي على ما اوردته من كلام الشافعي وكما انا لم نصح ذلك الحق الذي قرره قال الشافعي
فان صح احتمل ان التخصيص القاتل والكافر ان يكون عاما مخصوصا فان يكون مراد به الخصوص ولا يكون الوصول الى العلم
بخصوصه اذ لا نعلمه الا الله تعالى فالكلام به وقد طال الكلام وهذه المسئلة وانا من عباد في هذا الشرح
الاطناب فيما لا يوصل في غيره والسلف الامة مرجع مخترع او مقل عجز ذلك والاختصار في المنثور
في الكتب اذ لا فائدة في البطول فيما سبقنا من هم شادوا وقد اوعبنا الجمعة فيما ذكرنا لا يحتاج مع
كتبه مصنفه لا يصدق اتم المصنف على ما عمله ٥

قال الخامسة التخصيص بغير مجمل وسمعا يعني ان ما ورد وفصل الكلي ٥

نشبه ان يكون هذه المسئلة مفرعة على قول من يقول العام المخصوص مجاز اذ غيره لك احتمال هنا لا يحتاله
وحاصل هذه المسئلة ان العام اذا خصص بمتصل كما قبل اعلاها المتفق لا يبقى به على حجة فيما اراد
اذ ما يدرى هل اريد به الخصوص او العموم فيحتاج الى بيان من جهة اخرى وهو غير مستوعب فيه ج
ابن برهان في الوجيز بان الخلاف فيما اذا خص بمتصل فان عبارة العام اذا تعلق التخصيص به صار مجملا وقال

عينى ذا سان ان كان الخصص دليل يجوز لنا بناء العام عليه وهو مختلف فيه عندنا لا يجوز بناء ان الخاص
عند خلافا لمن قضيه ايجاد المجهول والعامي في حصر التقرير ذكر الحلاف في الخاص اذا خرج على
سبب مخلاف ما اذا قيد بشرط او غاية او استثناء من اسماء الله تعالى في مالك
وابي حنيفة وطائفة من المتكلمين منهم الجبائي وابنه ابي هاشم وجه هذه الطريقة التي ذكرها ان خاصا
كان ذكرنا اذا نظرنا الى مجرد سماعه كان بيانا هل هو من الخرج والاصل عدمه فيبقى على الاصل
ويعمل به الا ان لا يبقى فرد لكن الهندي رد هذا البحث بان المسئلة مفروضة في الاحتجاج بالعام
الخصوص فيما عدا المخصوص وهذا البحث يقضي صحة الاحتجاج في الجميع الخصص عينه ولا يلتفت به
اليه ويحتمله عندي ان مثال ما يحتج به الا ان يبقى فرد واحد لا يحتج به هذا اذا اتصل بهم اما اذا خص
بعين وهي مسئلة الكتابة كما لو قيل اقتلوا المشركين الا المستامن او اهل الذمة ففيه مذاهب
اصحها عند الامام واتباعه منهم المصنف انه حجة في الباقي مطلقا وهو قول اعظم الفقهاء واختاره
الهندي وابن الحاجب والثاني انه ليس بحجة وهو قول عيسى بن ابان وابي ثور وهو مراد المصنف بقوله
ومنعها اي ومنع حجيته والباقي بالتبعية قال الكرخي والبلخي ان خص بمتصل كالشرط والاستثناء والصفة هو
حجة وان خص بمنفصل لا وهذا التفصيل منهم من المسئلة السابقة فلذلك اهمل المصنف تنبيه منع القاضي على
حكايته هذه اللبنة والسابع ان التخصيص ان كان قد منع من تعلق الحكم باسم العام واوجب تعلقه
بشرط لا ينبئ عنه الظاهر لم يجز التعلق به كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لان مقام
الدلالة على اعتبار الضارب والجزء وكون المنسوب قليلا شبيهة فيه للسارق بمنع من تعلق الحكم وهو القطع
بعموم اسم السارق وموجب التعلق بشرط لا ينبئ عنه ظاهرا للفظ وان كان التخصيص لا يمنع من تعلق الحكم به
جاز التعلق به كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين لان مقام الدلالة على المنع من قتل اهل الذمة لا يمنع من تعلق الحكم
وهو القتل باسم المشركين وهو قول ابي عبد الله البصري والحاصل ان العام المخصوص ان كان بحيث لو
تركنا وظاهره من غير بيان التخصيص لكنا نمثل ما اردنا ونضم اليه شيئا آخر لم يرد منا كقوله تعالى
اقتلوا المشركين فانا لو خلينا وظاهره لامتثل كل من صدق عليه الاسم من الحربي والذمي والمستامن ولكنا قد
امتثلنا في ذلك ما اردنا منا وما لم يرد وجبا والتمسك به وان كان العام مخصوصا بتركنا وظاهره من غير بيان
التخصيص لم يمكنا ان نمثل ما اريد منا لم يجز التمسك به وهو كقوله تعالى اقيموا الصلاة فانه لو لم يبين مراده
لم يمكنا فعل ما اراد من الصلاة والشرعية اصلا بخلاف قوله اقتلوا المشركين فانا لو خلينا وظاهره لكنا قطعنا كل
سارق وهو ذلك مما اريد منا وما لم يرد وهذا قول القاضي عبد الجبار والبصاري من ائمة نحو التمسك
به في اقل الجمع ولا يجوز فيما زاد عليه قال الصيمري وهذا الشبه ان يكون قول من لا يجوز التخصيص الى اقل من
اقل الجمع ثلثة واذا تقرر ان الخلاف جار في العام المخصوص مطلقا سواء كان بمتصل او

معين هل هو متفق متابع وهو التفصيل لمن العين والمبهم كما اورده الامام ٥ ه
قال ـــــ لنا ان دلالة على ورود لا توقف على دلالة على الخبر لاستحالة الدور
لا يكفي بين ما قالوا ٥ استدل على الصارة بان دلالة العام على فرد من افراده لا توقف على
دلالة على الامر لان دلالة لا تتوقف على الباقي لو توقفت على التخصيص فان لم يتوقف دلالة على الخرج على
الباقي كان ذلك الخرج كما اذا لم يكن له افراد اصلا لان افراده متساوية وان توقف فلا يتوقف عليه لزم الدور والتوقف
كل منهما على الاخر والدور مستحيل ولا دلالة على كل فرد لا توقف على دلالة على غيره من الافراد والا لزم الدور
من وجوه الاول دلالة على بعض الافراد وهو الباقي بعض الامر لان يكون حجة ٥ وهذا الدليل ضعيف من
وجهين احدهما ان هذا دور معية لا يستحيل لا يستحيله فيه وتظهر هذا بعد قدور والتسلسل
والعقيم مقول لو لم كل واحد من الشيئين على الاخر لكان يوقف قبليه وبعديته فهو الدور والوسطي
الذي يستحيل وقوعه وسئلة اذا قال لزيد لا اخرج من الدار حتى يخرج عمرو فلما خرج عمرو لا اخرج
منها حتى يخرج زيد قبلي وان لم يكن منهما كما اذا قال لكل منهما لا ادخل حتى يدخل الاخر فلا استحالة فيه جواز
وهو الحق معنا وهذا هو المعني وهو الموجود في دلالة العام والثاني ان دلالة العام على كل فرد
مشروطة بانتفاء المانع في المرجوع وهو الاستغراق فاذا لم يستغرق جاز ان يكون مرادا وان
لم يكن فلا يكون حجة في شيء منه والاولى التمسك بما ذكر في عليه الشافعي من الصحابة والتابعين انهم
استدلوا بالمكررين المرات المخصوصة من غير تغيير بل لو صح ما ذكروه لاستدلوا بباب التمسك باللفظ العام
اذ ما من عام الا وهو مخصوص وعلى ما قالوا يمتنع الاستدلال به ٥ ه
قال ـــــ الشافعية يستدل بالعام ما لم يظهر مخصص وان سبق ورد طلبه
ارلا ٥ هل يجوز التمسك ان يستدل بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان احدهما الجواز
وهو قول الصيرفي وابي ثور والثاني المنع وهو قول ابي العباس ابن سريج واعلم ان
انباء الحلاف وهذه المسئلة على هذا الوجه هو اذا الامام وجهور اتباعه واما عن منع ابن السامري
ان ذلك غير معروف فباطل محجوج بما ذكرناه الفخر الذي قاله الغزالي من بعده كالمدي وعينه انه لا يجوز التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا منهم اختلفوا في ما يحث الى ان يغلب على الظن عدم المخصص من
قائل لا يكفي الظن واشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم ومن قائل لا يشترط القطع
وعليه القاضي قال ويحصل ذلك بان ينظر في العمومات الشهيرة كلام الائمة في الدين خلفا عن الصدر
الاول اعتقادا جازما قبل دخول وقت العمل به اذا لم يجد مخصص بعد الاعتقاد هكذا نقله عنه
امامها الحرمين ثم الاسنوي وغيره واستشهد هذه القاعدة حتى قال المشترط
من غلطا فنا لامام واما اقول ـــــ فاسبق الامام بهذا القول الفقيه البيضاوي الى المجموع الذي

مهما لم يخرج الامر ما صنه اذا ورد مخصوصة الا الالفاظ الموضوعة للعموم وحمل بعضها عند ذكر بعضها
عند بناء العام المبادرة الى الاعلم بخصوصها اذا وجد ما يخالفه لان ترك العمل في بعض
اعتماد عمومها والعمل بعضها فاما لعلم بوجهها اسمى وكذلك الاستثناء اذا وجد من اصول المرك
اصحابه والمراد بي رضي الله عنه ولو ظهر قبل بلوغه وقبل لا يلزم العرض على الاصول المهتدى بها اذا وان كون
بها ما خصصه فاسد الاستثناء في هذه المسئلة فانه حليله وهي ان الخطاب ليس بها اذا ورد
الخطاب العام بعد وجاء النبي صلى الله عليه وسلم انما اذا ورد في عهده وجب المبادرة الى العمل
على عمومه لان اصول الشريعة لم تكن مقررة ٥ وقد بان لك بهذين التعليلين ان ما قاله الماتن
غير مستنكر وهو اول راجح من القول بالوجوب اعتماد العموم على جزم به حين ظهور المخصص غير
الاعتماد فانه مذهب في عامة السقوط لا وجه له واصل بحته وقال امام الحرمين انه عند
غير معتد به من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء قال وانما صر قول صدر عن غباوة او قلة
في عناد انتهى وهذا خلاف القول بالعمل بالعام ابتداء فانه ذو وجه ظاهر وجيه ٥
قال لنا لو وجب لوجب طلب المجاز لئلا يخرج عن الخطاء واللازم منتف
قال عارضه دلالة احتمال المخصص فلنا الاصل يدفعه ٥ هذا دليل على ما اعان من وجوب العمل
بالعام ابتداء وتقريره لو وجب طلبا المخصص والبحث عنه قبل التمسك بالعام لوجب طلب المجاز
عند استعمال اللفظ في حقيقته واللازم منتف فالملزوم مثله امسا وجه الملازمة فلان الطلب في
الصورتين الاولى انما صر للاجتناب عن المفسدة راجحا لضرر الخطاء وهذا المعنى موجود في الحقيقة
واما انتفاء الطاهر فلازم الآن فظاهر اذ لم يزل العلماء خلفا عن سلف على مر الدهور وتعاقب
الازمنة يحملون اللفظ على حقيقته من غير بحث عن المجاز ومنهم من ادعى الاجماع على انه لا يجب طلب
المجاز ولكن فيه نظر تقدم نقل ابن سريج الوجوب وبه صرح القراقي وابن السمعاني على التسوية
وعلى تقدير صحة الاجماع فالقول راجح رد لكن لا ان احتمال وجود المخصص انوى يجاذ من عام الا وقد
تطرق اليه التخصص كما قاله امام الحرمين قال رضي الله عنه وتوضيح هذا الطريق ان في العام
دلالتين احديهما على اصل العموم وهي نص والاخرى على استغراق الافراد وهي ظاهر من وجه احتمال المجاز
حاصل في الاولى وفي كل حقيقة تدل اللفظ فيها على معنى موضوع دلالة الافراد عليه قطعية فلذلك
لم يطلب المجاز واحتمال التخصص انما صر في الثانية قال ومن تامل هذا الكلام علم ان ايراد الحقيقة
على العام شاذ لان في العام حقيقة ومجازا لتساويهما عنده ولا موقف فيهما وانه يخصص بمقتضيه
وانما يوجد مثله في الحقيقة قال ولست هذا القبيل بشيء وتطبيقه على العكس قولنا الا رجل بالفتح
نص في الاستغراق فان كان يحمل المجاز لارادة لا عالم رجل ولا رجل بالرفع ظاهر في الاستغراق انتهى

فهذا تقرير اعتراض والاول منظور الحقيقة والثاني على العكس لان حقيقة الاستغراق في الاول
الشمول ولا وضع عموما لمن يتطرق به وحقيقة على الاستغراق الوضع عموما فظاهر
وعلامة هذا المجاز كثيرا فان الحقائق لله الذي قول العامة ان العام الوضع عموما ظاهر
بان العام وان اصل الاحكام جميع الافراد فاحتمال التخصص لا يمنعه لان العام قبل
التخصص محكم عمله اتم الاستواء واحتمال التخصص لا يمنعه لان العام قبل التخصص محكم
لهذا الاصل فكذا بعد ورود خاص فاما اذا انتهى الخطاب العام علما موقتا وصار الوقت عن طلب
الخصوص فعمل بالعموم استوفى فيه احتمالها بنا على ذلك كما حكاه ابن الصباغ في كتابه عدة العالم في اخره
مسئلة استماع الله الكلف الخطاب العام دون مخصصه قبل الاتي نظائر كثيرة في المذهب منها هل
للمجتهد التقليد عند ضيق الوقت لتعلق به احد وجهين وهما ان الاول منهما وهو الجواز قول ابن سريج
ان سمي قال الرافعي وبه قياسه ان لا يجوز القضاء وأول وهم من حدد قول ابن سريج في القضاء قال الرافعي
قال بعضهم سبق طرد في الفتوى ومنهم من لا يجوز القضاء وعلى الجملة في القضاء ان قلد غيره فاتى عليه
الوقت وظن ان وقت الصلاة ينتهي قبل اجتهاده عمل بتقليد ويصلي الوقت او ضاق الوقت عن نظر العالم الاجتهاد فيه
وجهان ومنها لو استنبط بليل الوقت وكان بحيث لو اشتغل بالوضوء لخرج الوقت فعل يباح له التيمم او
يتوضأ ويصلي خارج الوقت فيه وجهان ٥

قال الفصل الثاني في المخصص وهو متصل ومنفصل والمتصل اربعة الاول
الاستثناء وهو الاخراج بالا عن الصفة وبحروفها المتقطع مجاز ٥ المخصص في الحقيقة هو ارادة المتكلم كما سبق
ويطلق على الدال على الارادة مجازا وهو المراد هنا ثم هو اما متصل او منفصل لانه اما ان يستقل بنفسه او منفصل
الا لا يتعلق معناه باللفظ الذي قبله فالمتصل وهو خمسة الصفة فقط للاتفاق الاربعة الاستثناء والشرط
والصفة والغاية وزاد ابن الحاجب خامسا وهو بدل البعض من الكل مثل توفي الناس عالمهم ومنه قوله
تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهو استثناء وهو مثل الاربعة الاول
وقوله ما لا يخرج به ما بعد الاستثنا قوله وبحروفها يعني مثل الا وهي ست وسبعون ثم انه شرط في الا
ان يكون غير صفة بمعنى غير كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي غير الله فاما الاستثناء
وهو كل صفة بمعنى غير كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي غير الله فاما الاستثناء
مثل جاءني رجال الا زيدا فانه لم يستثنى اصلا اذ لا يمكن ان يكون مستثنى الا بشرط الفصل ان يكون لولا
الاستثناء لوجب دخوله وليس كذلك هنا لان سقوط حكم الاستثناء لا يوجب دخول زيد في حكم الاول بعينه
كما سبق ولا ان يكون منفصلا لان المنفصل شرطه الفصل الا بدل البعض فانه وان كان داخلا
وتحت الاول ورد على هذا التعريف الاخير جامع كخروج المستثنى المنقطع فانه ليس داخلا في الاول المستثنى
الاستثناء المنقطع مثل ما قام القوم الا حمارا فانه ليس داخلا في المستثنى منه وسنة الاتصال منعدم الاتصال حاصل

الا ايلس ولم يحفظ العزيز الامع انه ليس من المليكة وكذلك قوله تعالى وما كان لغير ان يقتل
خرنا الاخطا وكما لم يعلم الا الماع الظن واجيب بان الملائن الاستثنا على المنقطع حيث ان
والحق الاستثنا والمتصل والى الاعتراض وجوابه اشار بقوله والمنقطع مجازا على ان منهم من يقول
المنقطع حقيقة واورد على التعريف الصابان لفظه الا احذف من لفظه وهي مزادة ان الاستثناء
مكون تعريفا للشئ بنفسه وبانه انى في الغلن الواو في قوله وكرهها وهو غير لسد هذا الجواب الا بان يا
قال ـــــــ وفيه مسايل الاولى شرطه الاتصال عادة باجماع الادبا وعن ابن عباس
رضى الله عنه خلافه قياسا على التخصيص بغير والجواب النقض بالصفة والغاية ٥ يشترط في
الاستثنا سيان احدهما ان يكون متصلا بالمستثنى منه عادة والاحتراز بقوله عادة عما اذا طال
الكلام فان ذلك لا يمنع صحة الاستثنا كما قاله الامام وكذلك تطع الكلام بالتنفس والسعال لا يمنع الاتصال
والدليل على ما قلنا من اشتراط الاتصال اجماع اهل اللغة وهم الحجة على ذلك وهذا الدليل ايضا يحتج
بان ابن عباس من اجل الناس بلغة العرب كما يتجه هذا ان صح النقل عنه ويمكن على بعد ان يحمل
قوله باجماع الادبا متعلقا بقوله عادة اى لا نعرف لنا لا يمنع الاتصال والعادة كالسعال والتنفس
باجماعهم ونقل عن ابن عباس رضى الله عنه انه يجوز الاستثنا المنفصل ولم يصح عنه ثم اختلف
النقلة عنه فنقل عنه انه يجوز الاستثنا الى سنة ونقل الشيخ ابو اسحق عنه الحوالى سنة ونقل الجواليقي
انها عشرون سنة واربعون ولما لم يصح النقل عنه عبر المصنف بقوله ونقل ولما لم يعرفا قيد لم
الحلقة وعلى تقدير التقييد بما ذا هو عبر المصنف بقوله حلاكه وقال الماضي في مختصر التقريب لعل مراده ان صح النقل ما اذا نوى الاستثنا متصلا بالكلام ثم اظهر نيته بعد فانه يدين واحتج
للمنقول عن ابن عباس بان على التخصيص بغير الاستثنا بجامع ان كلا منهما مخصص واجيب بالنقض
بالصفة والغاية وكذا الشرط فان هذا يقتضي جوازا نفصالها وهو باطل اتفاقا وقد نقل الشيخ ابو
اسحق عن الحسن وعطاء ابيهما جوازا الاستثنا ما دام في المجلس وقال قوم صحة الاستثنا المنفصل في باب الله
دون يمينه حكاه ابن الصباغ وذكر ابن النجار في تاريخ بغداد في اثناء ترجمة الشيخ المحدث ان الامام احمد المروزي
اراد الخروج مرة من بغداد فاجتاز في بعض الطرق واذا برجل على راسه سلة فيها بقل وهو يميل على ثيابه
وهو يقول لا خردلة عند ابن عباس في الاستثنا غير صحيح اذ لو كان صحيحا لما قال الله تعالى لايوب عليه السلم
وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث بل كان يقول له استثن وراجعه الى هذا التخيل والله تعالى
اعلم واستحق الله هذا رجل كامل النقل وهو مراد على ابن عباس لا يستحق ان يخرج منها الثمانية قال الواحدي
المنقول عن ابن عباس انما هو في التعليق على مشيئة الله خاصة كمن حلف وقال ان شا الله وليس هو في الخراج
بالاراضي انتهى قال وقد علمنا ان مدركه في ذلك قوله تعالى ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا ان

يشا الله واذكر ربك اذا نسيت قالوا المعنى اذا شيئت قول ان شا الله متعلق بذلك لم يخصص وقتا
الا بمشيئته قوله تعالى ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله النقدير ولا تقولن لشئ
وقتا حاضرا الا ان يتعلق مشيئة الله وهي لا تعلم فلا تقل هذا القول لكنا نعلم تعلق مشيئة الله بما نخبر به
انه فاعله فلا يكون ذلك غدا ولا يلزم منه ان لا يقول ذلك لكنا غير خابرين به بل معلقة على مشيئة الله من غير ان نعلم
غدا ان شا الله غير آت بالمنهي عنه فافهم هذا فهو حسن قال ـــــــ فلو قال لاعبدن اصنامكم ان شا الله
اي فاعل عبوديتها بالمنهي عنه وان قال بقصد ان شا الله لم يحنث لانه لم يلتزم شيئا فلم يحنث بتركه
قال ـــــــ وعدم الاستغراق ٥ الشرط الثاني عدم الاستغراق فان المستغرق
مثل عشرة الا عشرة باطل اتفاقا كما قاله الامام لكن قال القرافي نقل ابن طلحة في مختصره المعروف
بالمدخل فيما اذا قال لامراته انت طالق ثلثا الا ثلثا قولين احدهما انه استثنا وبنفعه وهذا غريب ٥
قال ـــــــ وشرط الحنابلة ان لا يزيد على النصف فالماضي ان نقص منه لنا لو قيل له على
عشرة الا تسعة لغا واحدا عادا وعلى الماضي استثنا الغازي من الخاصين وبالعكس قال الامام ينبغي
ان يستند ركن ونوقض بما ذكرنا ٥ وهب الاكثرون الى صحة استثنا الاكثر حتى لو قال له علي عشرة
الا تسعة لزمه واحدا جماعا وعلى الماضي استثنا الغازي من الخاصين وبالعكس قال الامام ينبغي
ان يستند ركن ونوقض بما ذكرنا ٥ وهب الاكثرون الى صحة استثنا الاكثر حتى لو قال له علي عشرة
الا تسعة لزمه بموجب واحد وقال الحنابلة يشترط ان لا يزيد على النصف وقال الماضي يشترط
ان ينقص عنه هذا هو المنقول في الكتاب ونقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي والآمدي عن الحنابلة امتناع
المساوي ايضا كالمنقول عن القاضي ولم يحك الغزالي فيما استثنوه الا الماضي من اصناف المساوي والزائد
محضر التقريب كما على تجويز استثنا الاكثر وهو المراد الذي صح عندنا انفاذ منع ذلك وقد سبق من لا يشترط
الاهلية قال فلو كان العدد مبهما لم يجز استثنا الاكثر مثل علي عشرة الا تسعة والاحاد مثل خذ
هذا الدراهم الا ما في الكيس الفلاني وكان ما في الكيس اكثر من الباقي قال الجرجاني يجوز استثنا الاكثر جملة
منها اذا كان المستثنى قليلا نحو جاءني العشرة الا تسعة ونحو استثنائهم قفيزا ودينارا الا درهما
زيدا منهم وكما ذهب اليه ابن سريج ذهب اليه الاستاذ ابو الحسن بن العابد الغزالي
في كتابه الكفاية في اصول الفقه عن بعض شيوخ العجم من اهل عصره واعلم ان الكلام في الاستثنا من العدد
مبني على صحته وللنجاة فيه مذاهب احدها انه لا يجوز مجملا ان عشرة الا ثلثة سبعة والثاني وهو المشهور
الجواز والثالث ان المستثنى عند اسم العدد لا اكثر من عشرة الا كثر عشرة وان لم يكن عددا اخر
سئل مالك الاهلية فاستثنى الاكثر من الاقل وهو مردود على ابن عباس لا يستحق ان يخرج منها الثمانية قال الواحدي
المنقول عن ابن عباس انما هو في التعليق على مشيئة الله خاصة كمن حلف وقال ان شا الله وليس هو في الخراج
بالاراضي انتهى قال وقد علمنا ان مدركه في ذلك قوله تعالى ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا ان

على عشرة الا تسعة ملزمة واحد فقط ولا منافاة هذا الاستثناء لما ذكر لك ونقل الاجماع مردود فقد
خلف فيه احمد حنبل وبعض المالكية والشافعي وهو مخصص من اشترط الاهل على ان الماضي اوارادة
في مختصر المزني ولم يذكر اشتراط الاهلية وانما اورد من صحة الاداء من على من اشترط ان لا يكون
اكثر وقال هذا امثل ما استدلوا به مع ان القول فيه مجازا لم يذكر عنه جوابا والشيخ ابو اسحاق قال
انه دليل قاطع لا جواب للخصم عنه وتقديره ان الله تعالى استثنى العاوين من المخلصين في قوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وبالعكس اي استثنى جل وعز المخلصين
من العاوين في قوله حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلو كان المستثنى
اقل من المستثنى منه لزم ان يكون كل واحد من العاوين والمخلصين اقل من الاخر وهو محال واجيب
القائل باشتراط الاهل وهو الماضي على ما ذكره في الكاب بان الاستثناء خلاف الاصل لكونه بمنزلة الانكار
بعد الاقرار وخالف هذا الاصل لدليل لكونه قليل الخطور بالبال فربما نسيه المقر فيستدركه
في الاستثناء وهذا بخلاف الاكثر فلذلك جوز وبنى الاقل دون الاكثر واجاب بانه منقوض بما ذكرناه
وهذا الحمل وجهين احدهما انه منقوض بما ذكرناه من الاجماع فما اذا قال له علي عشرة الا تسعة
وقد ذكرنا انه غير ثابت والثاني انه منقوض بما ذكرناه من استثناء العاوين من المخلصين وبالعكس
فان الشيطان يحال في جانب الباري تعالى وهذا الدليل مذاهب عنه بانا لا نسلم ان الاول من قوله
الا من اتبعك من الغاوين للاستثناء بل هي بمعنى لكن سلمنا انه استثناء لكنا انما منع من استثناء الاكثر اذا
كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا به مثل عشرة الا تسعة اما اذا لم يكن مصرحا به مثل ما خذ ما
في هذا الكيس من الدراهم سوى الزيوف فانه يصح وان كانت الزيوف اكثر سلمنا ولكن قول المستثنى في
الاثنين اقل اما قوله لاغوينهم اجمعين لاعبادك منهم المخلصين يشمل كل العباد المخلصين من بني آدم لقوله منهم اسكان
لبني آدم ومعلوم ان المخلصين من بني آدم اقل واما قوله لك الا من اتبعك من الغاوين فالمستثنى اقل ايضا
لان قوله عبادي يشمل الملائكة لكونهم جنس اضيف ومعلوم ان كل الغاوين اقل من الملائكة وجدهم
ملكفا اذا اضيف اليهم صالحوا بني آدم فحينئذ انه استثنى الغاوين من كل عباده وهم اقل من مخلصيهم
لدخول الملائكة في المخلصين ومعلوم انهم اكثر من غيرهم قال عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تاط
ما فيها موضع شبر الا وفيه ملك يسبح الله ولقائل ان يقول الجواب عن الاول لان فضل الاتبعي
لكن فيه خروج عن حقيقتها بلا دليل وعن الثاني ان الدعوى عامة فما اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه
مصرحا به وفيما اذا لم يكن وعن الثالث بانه قال كما في سورة الحجر حكاية عن ابليس فبما
اغويتني لازينن لهم في الارض ولاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى الاقل لانه استثنى المخلصين
من بني آدم وهم اقل ثم قال هذا صراط علي مستقيم ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا

من اتبعك من الغاوين والمراد بعبادي هنا الغاوون الذين يتعرف ذكرهم في الكلام وهم
المخاطبون من بني آدم وليس المراد العموم حتى يدخل الملائكة لان العهد مقدم على العموم وتمامه
ومعنى في المحرر مبينه والله اعلم ومنهم من استدل بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
من الغاوين بقوله وهما اكثر الناس ولو عرضت هؤلاء على كل منصف لعلم ان اكثر الناس اتبعك
اكثر الناس استدلال على الاكثر من الذين يعتد بهم النبي صلى الله عليه وسلم والا لعد الاكثر من الناس لا يعتد
به ولا يلزم من كون الغاوين اكثر في هذه الطائفة ان يكونوا اكثر بالنسبة الى الطوائف من اولاد آدم
عليه السلام الى يوم القيامة والله اعلم

قال الثانية الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة لنا لو لم يكن كذلك لم
يكف لا اله الا الله احتج بقوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور ولنا المبالغة ٥ الاستثناء من الاثبات
نحو قام القوم الا زيدا نفى القيام عن زيد بالاتفاق وزعم بعضهم ان الحال وجاز فيه ايضا قال الشافعي
وهو الحق وبه صرح بعظهم والمراد بالاستثناء من النفي هل هو اثبات قال اصحابنا نعم وخالفنا الحنفية
لنا لو لم يدل الاعلى الحكم على المستثنى منه والمستثنى مسكوت عنه واحتج اصحابنا بانه لو لم يكن اثباتا
لم يكف قول القائل لا اله الا الله من غير اضمار لان الملفوظ حينئذ النفي لا الهية الا لله وهو كذب
غير اثبات لها لله وفيه نظر احتج ابو حنيفة بقوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور
فقد نفى صحة الصلاة بدون الطهور والا بطهور ثابت فلو كانت الاستثناء من النفي اثباتا لكان وجود الطهور
يوجب صحة الصلاة وليس كذلك فانها تصح وان كانت الوضوء الذي هو آخر واجاب المصنف بان الحصر مستفاد
به لغة لا للمستثنى من العدد مثل الحج عرفة اذ الطهارة لما كانت اعظم الشروط خطرت كانه لا شرط الا
هي واحسن منه الجواب اذكر صاحب التحصيل من اقوالنا الاستثناء من النفي اثبات عندنا بالمنطوق
دون المفهوم كما استثناء لان دعوى الاثبات لا عموم فيها بل هي مطلقة فمقتضى صحة الصلاة هنا وجود
الطهارة بصفاتها الصلاة لا تصح لانعدام العموم وان لم يستلزم ذلك لا صلاة بنفي كلي وقوله لا بطهور اثبات
ان بعض الكلي جزوي وكم يقول به اذ قد يوجد الطهور ويعدم فيه الشرط فالصلاة باعتبار
ان هذا الحديث لا يعرف هذا اللفظ فالاول ان يعبر بحديث لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فيقتضي
وقد وقع لي موضع في بعض المجالس المستعلة لا اعلم صحة هذا الحديث لا بطلقه الله لفظا ولا
وضعا وجهة انحة انه لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكان المؤمن مكلفا بكلمة الشهادة نفسه لان
الوضع مقتضى من قوله لا تطلقه ما صدقاته وما صدقاته المعبود بحق او على الوجه المضاف
نعم الشهادة لا تطلق الله لفظا بنفي الا لكل ما يشهد مكلفون بالشهادة به ولم يشهد احد لغير

وكان الحسن بن زياد رضي الله عنه يقول لك في فسق ولا تملك عليه الا
مرة واحدة ولم يطلق الا واحدة لانها للتحقيق والواو لا تفيد الترتيب
وهذان يحتجان بهما على هذا الاصل قال النووي اصحهما الاول قال
والاصح العود الى الاول لانه اقرب ٥ الثالثة المتعقد ان تعاطفت واستغرق
الاخير الاول عاد الى المتعقد عليها
والا فالعود الثاني الى الاول لانه اقرب ٥ الاستثناء اخراج ما كان داخلا
قال الله تعالى الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته واذا صح هذا
الاستثناء المتعقد اما ان يكون بعضها معطوفا على بعض او لا ان كان الاول
المستثنى منه جملة على عشرة الا اربعة والا ثلثة والا اثنين فان الكل يرجع الى الاول فلا يلزم الفرد الواحد
وان كان الثاني فاما ان يكون الاستثناء الثاني مستغرقا للاول بان كان مستغرقا للاول بالتمام او ناقصا
له عاد الكل الى المتقدم ايضا مثل على عشرة الا اثنين الا ثلثة الا اربعة فلا يلزم غير واحد والى هذين
القسمين اشار بقوله عاد الى المتقدم عليها وان لم يكن مستغرقا عاد الاستثنا الثاني الى الجملة مثل عشرة
الا ثمانية الا سبعة حتى يلزم سبعة وبالى هذا اشار بقوله ولا يعود الثاني الى الاول بل الى ما دون المستثنى
منه وعللوه بان الاول اقرب اليه من المستثنى منه والقرب يدل على الرجحان عند البصريين كما في منازع العاملين
في العمل اختاروا اعمال المتاخر لكان يقول الا فريقا لانه لا يدل على المذهب انما يدل على الرجحان كما في منازع
العليين فانه لا نزاع بين البصريين والكوفيين في جواز اعمال كل منهما وانما الخلاف في الاولوية منعوا ان يقول
بوجه اخر فيقال اما ان يعود الى الثاني او الى الاول لاستحالة عوده اليهما معا وعدم عوده الى واحد منهما
فيعود الى الاول منعا للترجيح من غير مرجح وفي اللزوم لانهما فيه سواء يعود الى الاولوية ويقول
لا يعود الى الاول لانه مرجح فرع لو كان الاستثنا الاول مستغرقا للمستثنى منه دون الثاني
كقوله عشرة الا عشرة الا اربعة فيه اوجه للاصحاب احدها يلزمه عشرة ويبطل الاول
لاستغراقه والثاني لانه من باطل والثاني بلزمه اربعة ويصح الاستثنا ان كان الكلام الحاكم باخره
قال امام الصباغ وهو القياس والثالث يلزمه ستة لان الاول باطل والثاني يرجع الى اول الكلام ٥
قال الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه المتعقب للجمل كقوله تعالى الذين تابوا
يعود الى الجميع وظاهر ابو حنيفة بالواقفية والوقف القاضي والمرتضى وجيل اركانها تعلق بالمجموع مثل الكفر
الفساد والزنا عاد تعلق عليها الا المتدعة وهو الا فاجلدوه ٥ هذه المسئلة في حكم الاستثنا الواقع عقيب
جمل عطف بعضها على بعض مثل قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان هذا الاستثنا وقع بعد
ثلاث جمل الاولى امر بجلدهم والثانية ناهية عن قبول شهادتهم والثالثة مخبرة بفسقهم وقد

اختلف العلماء فيها على مذاهب الاول وهو مذهبنا انه يعود الى الجميع لكن بشروط احدها
ان يكون الحكم معطوفة والثاني ان يكون العطف بالواو الجامعة فاما ان كان بثم او غيرها
ذكره الهندي قال الاصفهاني ولم ار من تعرض له فظ وقد سبقه امام الحرمين كما نص عليه في النهاية
وفي مختصر له في اصول الفقه وتبعه الرافعي في كاد ان يوقفه عنه والثالث نقله الرافعي عن رواية امام
الحرمين انصار الا تحلل من الجملتين كلام طويل فان تخلل احتمل بالاخيرة قال الرافعي لو قال قعدت
على اولادي على ان من مات منهم واعقب فعصبته بين اولاده للذكر مثل حظ الانثيين وان لم يعقب فعصبته
للذكر في درجته فاذا انقرضوا فهو مصرف وقال احوى الا ان يفسق واحتمل منهم فمحتمل الاستثنا بالاخيرة
المذهب الثاني وبه ذهب ابو حنيفة انه يعود الى الاخيرة خاصة حتى لا تقبل شهادة العادل
وان تاب وصار من الابرار والثالث الوقف واليه ذهب القاضي والغزالي في المنخول والمرتضى الشيعة
الا ان القاضي توقف في عدم العلم بذلك لغة وقال الامام انه الذي يختاره في المناظرة والمرتضى توقف
لكونه عنده مشتركا بين عود الى الكل وعود الى الاخير فقط واعلم ان القول بالاستثناء
انما يكون من باب الاستثناء في المفردات لا في المركبات ويكون صحيحا على وضع المركبات ولا يمكن ان يقال
العود من المفردات ذكر القرافي ولما تعارض توقف القاضي والمرتضى حصلنا من التوقف على
مذهبين منقول والمذهب الحاسم واليه ذهب ابو الحسين قال الامام اذا دخل في التعقيب
واذا حققت اذا كان من الجمل تعلق عاد الاستثناء الها والتعلق ان يكون حكم الاولى لا تتم الا بها
الثانية في الحكم نحو اكرم الفقهاء والزهاد المتدعة تقديره اكرم الزهاد وفي الاثم نحو اكرم الفقهاء
واتفق عليهم الا المتدعة اي على الفقهاء فقد اشار المصنف الى المثالين فيسقط لذلك وان لم يكن من
هذا القبيل تعلق احتمل الاخيرة لان الظاهر انه ما انتقل عن جملة مستقلة بنفسها الى جملة اخرى الا وقد
تم غرضه من الاولى فلو رجع الاستثناء الى الجميع لم يكن مقصودة من الاولى قد تم ٥
قال الثالث الاصل استدراك المعطوف على المعطوف عليه في المعلقات كالحال
والشرط وغيرها مما يدل دلالة ما على الاخراج للضرورة فيقتصر الاولى على اصلها فلا تشترط
بالصفة فالشرط ٥ احتج الشافعي رضي الله عنه بان الاصل استدراك المعطوف للمعطوف عليه
في جميع المتعلقات كالحال والشرط كالصفة والحاصل الجزء والظرف ومعناه لزوم المستدرك لذلك
والجامع ان كلا منهما مستقل بنفسه وتمام المستدرك المعطوف عليه في الحال اكمل اربعة اربعة
مضمرا لزيد وفي الصفة الطويلة في الشرط ان يزوجك وفي الحال والجزء واضرب زيدا وانت
عمرا في الدار وفي الظرف منهم وصل يوم الجمعة وعلى الامام عمر الجمعة مقتفيا على عود الشرط
الى الكل واما الجملة والظرف والجزء فلانا لخصمها بالاخيرة وعلى تم الجزء فيه لا يجتمع

استدلال المصنف بها على الحنفية وفي الدليل نظر آخر وهو انه لا يلزم من استدراك الشيخين رجوع
الوجوه استدراكهما في جميع الاحكام والا لعد ما ذكراه متابعا ان التنزل ثابت فان الشرط متفق على
المشروط من جهة المعنى وان اختلفا من جهة اللفظ بخلاف الاستثناء فانه مخرج من الحنفية اصح
ان حنيفة فان الاستثناء خلاف الاصل لانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار كما سبق وان كان على خلاف الدليل
كان مرجوحا لكن هنا لم يقتض الدليل في الجملة الاخيرة للضرورة لان الاستثناء غير مستقل
وان يكن الغاء وانما جعلناه للجملة الاخيرة لانها اقرب فبقي ما عداها على الاصل اجاب
بان هذا الدليل معارض بالصفة والشرط فانهما عادا الى الكل مع وجود المعنى الذي يلزم بعينه فيهما
وفي النقض بالصفة نظر فان ابا حنيفة رحمه الله لا يقول بعودها الى الجميع بل هي عنده كالاستثناء في
اختصاصها بالاخيرة كما نقله عنه جماعة فالاولى الاكتفاء بالنقض بالشرط فان قلت على ما ذكرت
عن الشرط بان له صدر الكلام كالتقديم قلت سلمنا ان رتبته التقدم ولكن على الجملة الاخيرة التي هي
مشروط لا على جميع الجمل فان قلت لما حصل الشك في ان الشرط هل هو شرط للجميع او للاخيرة
فقط يقتضي اختلاف الائمة والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط لم يترتب الحكم في المشروط
الا بعد وجوده لانه ما لم يتحقق وجود الشرط فالمشروط مشكوك فيه قلت قد منع هذا وقال
الاصل عدم كونه شرطا فرتب الحكم ما لم يستبن طيته للجميع فائدة الخلاف المتقدم في ان الاستثناء
هل يختص بالاخيرة او يعود الى الجميع او غير ذلك انما هو فيما اذا لم يتم دليل على واحد بعينه وقد وقع
استثناء بعد جملتين وهو عائد الى الجملة الاولى وهو قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه
فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فان هذا الاستثناء مخصص لجملة الاولى اعني قوله
فمن شرب منه فليس مني والا لجاز ان يكون عائدا الى الاخيرة اعني الى قوله فمن لم يطعمه فانه مني اذا تقرر
ضبط الامر اغترف غرفة بيده فليس مني والمعنى على خلاف ذلك لان المقصود ان من لم يطعمه مطلقا
ومن اغترف منه غرفة بيده على حد سواء ولا يمكن ان يكون حرف التقدير الا من اغترف غرفة بيده فانه مني
على هذا التقدير لانه لا يعقل استثناء حينئذ اذ المستثنى لا بد ان يغاير حكمه حكم المستثنى منه
وكذلك في قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولا ان تبدل بهن من ازواج ولو اعجبك حسنهن الا ما ملكت
يمينك فان هذا الاستثناء مختص بالجملة الاولى والله اعلم لا يحل لك النساء والاستثناء اعم من الزوجات
والاماء واستثنى ما ملكته اليمين وحرم ايضا ان تبدل بالازواج ولا يمكن عود الاستثناء الى الجملة
الاخيرة اذ يصير الاماء قد استثنين من الازواج وهن لا يكن من ازواجه صلى الله عليه وسلم
ووقع استثناء وهو عائد الى الجميع بلا اختلاف في قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض

ذلكم خزي لهم في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا وهذا يصلح شاهدا على ابي حنيفة ومحمد
اصحابنا ج ووقع استثناء وهو راجع الى الجملة الاخيرة بلا خلاف غير راجع الى الاولى على الصحيح وفي
المتوسطة خلاف وذلك في آية القاذف المتقدمة فان الجلدة ثابتة قبل التوبة اما بالقاذف ام لا يثبت وانما
الخلاف في قبول الشهادة وهي الجملة المتوسطة فان قلت هذه الآية والآية الاولى تقتضيان بتكرر
كما تقدم انه قطاع الطريق رأى ابي حنيفة قلت قد قلنا ان الاصل عندنا ان الاستثناء يعود على الجميع
وقد يخالف ذلك الدليل وفي الآيات ولي يخالف لعدم الامكان وفي آية القاذف لانه حد ادبي لا يسقط بالتوبة
واما الحنفية فلا عذر لهم في مخالفة اصلهم ٥

قال الثاني الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا وجوده كالاحصان ٥

القسم الثاني من اصناف الحصة المتصلة الشرط وهو في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها
وفي الاصطلاح هو الذي يتوقف عليه تاثير المؤثر لا وجود المؤثر كالاحصان لوجوب الرجم فان المؤثر في وجوب
الرجم وهو الزنا يتوقف عليه دون وجوده لانه قد يوجد الزنا ولا يوجد الاحصان وانما قال لا وجوده
ولم يقل لا ذاته كما فعل الامام ليرد على طرده العلة التامة وهي المركبة من المقتضي والشرط وانتفاء
المانع فان تاثيرها يتوقف على ذاتها بالضرورة فالشرط ضروري وذاتها لا يتوقف عليها لان الشيء لا يتوقف
على نفسه وهذا خلاف الوجود فانه على رأي المصنف وصف قائم للماهية كما تقدم في الاشتراك فلا يدخل
تحت الحد فافهم ذلك فهو من محاسن المصنف وهنا فائدتان احداهما ان الشرط قد يكون شرعيا كما
مثلناه في الاحصان وقد يكون عقليا كقولنا الحي شرط للعلم وقد يكون لغويا نحو ان كلمت زيدا فانت طالق
وقد يكون عاديا كالسلم مع صعود السطح والكلام ليس الا في الشرعي وتقدم على ذلك بسط المصنف بالاحصان
الثانية ان الشروط اللغوية اسباب بخلاف غيرها من الشروط وتعلقه بها بمنابة لقاعدة الشرط
الاخرة وبطهذه الفروق بين القاعدتين يتبين حقيقة السبب والشرط والمانع فالسبب هو الذي يلزم من
وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته والشرط هو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود
ولا عدم لذاته والمانع هو الذي يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته وقد
اوضحنا ذلك في اوائل بعثنا الالفاظ نعاوده واذكر ان حصته وتفرد ذلك فاعتبر من المانع وجوده ومن
الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه فلك ان تمثل ذلك بالزكاة فالنصاب سبب والحول شرط والدين
مانع عند من يراه مانعا واذا عرفت حقيقة كل واحد من الشرط والسبب والمانع وخلط الشروط اللغوية
اشباب بخلاف غيرها من الشروط العقلية كالحياة مع العلم والشرعية كالاحصان مع الزنا والعادية كالسلم
مع الصعود فان هذه الشروط يلزم من عدمها العدم في المشروط ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم فقد
وجد المشروط عند شرطها كوجوب الزكاة عند الحول الذي هو شرط وقد تتخلف الدين مانع الوجوب

واما الشروط اللغوية التي هي التعاليق كقوله ان دخلت الدار فانت طالق يلزم من الدخول الطلاق ومن
عدمه قد لا يلزم الا ان يخلفه شيء آخر كلا اسنا او تعليق آخر بعد التعليق وهذا هو سبب ان السبب يلزم من
عدمه العدم الا ان يخلفه سبب آخر فاذا ظهر ان الشرط اللغوية اسباب دون غيرها فاطلاق لفظ الشرط
عليها وعلى ما عداها اما بالاشتراك او بحقيقة في واحد والمجاز في الباقي او بالتواطئ اذ سنها فقد مشتركة
وهو مجرد توقف الوجود على الوجود فان الشرط العقلي وغيره يتوقف دخول مشروطه في الوجود على وجوده
وان كان وجوده لا يقتضيه والمشروط اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه
ثم الشرط اللغوي يمكن التعويض عنه والخلاف فالبدل كاذا قالت لها ان دخلت الدار فانت طالق يلزم قولها
لها انت طالق الا ما فتح الثلاث بالاستثناء بدلا عن المعلقة وكقولك ان رددت عبدي فلك هذا الدرهم ولك
ان تعطيه اياه قبل ان يأتيك بالعبد هبة تخلف الهبة استحقاقه اياه بالاتيان بالعبد ويمكن ابطال
شرطيته كاذا خرج الطلاق او انفقا على فسخ ابطاله والشروط الشرعية لا تقتضي وجودها وجودا
ولا تقبل البدل ولا الخلاف ولا تقبل الابطال الا الشرعية خاصة فان الشرع قد يبطل شرطية الطهارة والستارة
عند معارضة التعذر او غيره فهذه ثلاث فروق اقتضا الوجود والبدل والابطال والله اعلم ٥

قال وفيه مسائل الاولى الشرط ان وجد دفعة فذاك كما اذا قيل اوجبت المشروط عند
كمال اجزائه او ان تفاوت خف ان شرط عدمه الثانية ان كان زنايا ومحصنا فارجم نحاح اليهما وان كان سارقا
او زانيا فاقطع بلغي احدهما فان شئت فسالم وعالم حر فشئ عبقا وان كان لعنوا احدهما فيتعين ٥ ذكر في
هذا القسم مسئلتين احدهما متى وقت وجود المشروط اعلم ان الشرط اما ان يوجد دفعة او على التدريج
ان وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وغيره ذلك فانه يستحيل ان يدخل في الوجود الا دفعة واحدة فانه يوجد
المشروط عنده او يلزم منه الوجود ان علق عليه او العدم ان علق عليه مثل ان لم اطلقك فانت طالق والى قرين
الفسمين اشار بقوله فذاك وان وجد على التدريج كالتعليق على قراءة سورة مثلا فان كان على الوجود كقوله
ان قرأت الفاتحة فانت طالق فوجد المشروط وهو الطلاق عند تكامل احرف الفاتحة وان كان على العدم كقوله
ان لم تقرأي الفاتحة فانت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة حتى لو قرأت
الجميع الا حرفا واحدا تطلق لان المركب ينتفي بانتفاء جزء واستثناء الحر يستلزم استثناء الكل ٥
المسئلة الثانية في تعدد الشرط والمشروط واما الشرط فاعلم ان الشرطين اذا دخلا على جزاء
واحد فاما ان يكونا على البدل فان كانا على الجمع مثل ان كان زنايا ومحصنا فارجم فلا توجد المشروط
الذي هو الرجم الا عند وجودهما معا وان كانا على البدل كقولي ايهما وجد فهو شرط ترتب الحكم نحو ان كان سارقا او
زانيا فاقطع واما المشروط فاعلم ان الجزاءين اذا دخلا على شرط واحد فان كانا على الجمع وجد عند
وجوده مثل ان شئت فسالم وعالم حر فانهما يعتقان عند شعابه وان كانا على البدل مثل ان شئت فسالم

او عالم حر فيعتق عند شعابه احدهما والخيرة في التعيين اليه هذا ما ذكره في هذه المسئلة ولهذا كان اتحاد
الشرط والمشروط مثل ان دخلت الدار فانت طالق يدل وضع المسئلة في التعدد وقالت الفقهاء
على وجب اتصال الشرط بالكلام ليعلم في ذلك نزاعا وعلى انه يجوز تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به اكثر من
الباقي قال الشيخ الهندي وهذا يجب تنزيله على ما علم انه كذلك واما ما يحتمل الحال فيه فانه يجوز ان يقيد ولو بشرط
يأتي من مدلوله اتفاقا كقولك اكرم من دخل الدار ان اكرمك وان اتفق ان احدا منهم لم يكرمه ٥
قال التالث الصفة مثل فحرير رقبة مؤمنة وهي كالاستثناء ٥ القسم الثالث
من الخصصات المتصلة الصفة نحو اكرم بني تميم الطوال ومثل له المصنف تبعا للامام بقوله فتحرير رقبة لان فيه
عام والتقييد بالمؤمنة يخرج الكافرة وفيه بحث لان رقبة مطلق وعمومه بدلي والكلام في العموم الشمولي
قوله وهي كالاستثناء اي الصفة كالمستثنى في وجوب الاتصال وعودها الى الجمل فقط لا في جميع
احكام الاستثناء حتى يجيء فيها الخلاف في جواز اخراج الاكثر والمساوي ويحتمل ان يجيء الخلاف في هذا ايضا والظاهر
الكتاب يقتضيه وقال الامام اذا تعقبت الصفة شيئين فاما ان تعلق احدهما بالاخرى مثل اكرم العرب
والعجم الطوال فتكون عائدة اليهما واما ان لا تكون كذلك مثل اكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فانها هنا
الصفة عائدة الى الجملة الاخيرة قال ولم يلتحق فيه محال كما في الاستثناء ٥
قال الرابع الغاية وهي طرفه ومنتهاه وانما اعاد الصنف الضمير وطرفه على الشيء وهو غير مذكور
الى الليل ٥ غاية الشيء طرفه ومنتهاه وانما اعاد الصنف الضمير وطرفه على الشيء وهو غير مذكور
للعلم به والفاظ الغاية حتى والى كقوله تعالى حتى يطهرن حتى مطلع الفجر وايديكم الى المرافق ثم اتموا
الصيام الى الليل وحكم ما بعد الغاية نخالف لما قبلها ان لم تكن الغاية غاية بل وسطا هذا خلف واما
الغاية نفسها هل تدخل كقولك اكلت حتى رأسه هل يكون الرأس محللا للاكل فيه فذاهب احدها ان حكمه مخالف
ما قبله والثاني انه لا يدل على شيء واختاره الآمدي والثالث ان كان من جنسه دخل والا فلا نحو بعتك
التفاح الى هذه السجرة فينطرق ذلك السجرة اي من التفاح قد دخل او لا فلا والرابع ان كان بعده لفظة من
دخل والا فلا نحو من هذه السجرة الى هذه والا لم تدخل والخامس قول الامام وهو الذي ان تميز عما قبله
بحيث لو قال اكرموا الصيام الى الليل كان حكم ما بعدها خلاف ما قبلها وان لم تميز حسا استمر ذلك الحكم على ما
بعدها مثل وايديكم الى المرافق فان المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس كما قال الغزالي وقول الامام
يكون ما بعدها مخالفا لما قبلها مدخول من هذا بالانعام خلافا مما بعد الغاية وهذا يقضي انه محل خلاف
والخلاف ليس الا في الغاية نفسها والشافعي ان قال من ان دخل ما بعدها لم يتجه ان يدخل ويكون
بمعنى مع كقوله ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم هذا كله في غاية الجهاد واما غاية
الابتداء فيها مذهبان وهنا فوائد اما قول الاصوليين ان الغاية من قبيل المخصصات

قال والدي رضي الله عنه انما هو فيما اذا اعتدها عموم استثنائها لو لم يؤت بها كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن
فلو لم نسلم لنا ان المشركين اعطوا الجزية ام لم يعطوها ولا ينافي ذلك في مثل قوله صلى الله عليه وسلم رفع
القلم عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق لان حاله البلوغ خارجة عن الصبي
وحالة الافاقة خارجة عن الجنون والاستيقاظ خارج عن النوم فلو قال عن الصبي والمجنون والنائم ولم يذكر
الغايات المذكورة لم نسلمها فان قلت فما يقصد بالغاية في مثل هذا قلت استثناء نقصد تاكيد العموم
فيما قبلها وهذا هو المقصود في الحديث فان علم التكليف في جميع ازمنة الصبا نعم يحتاج ان يستثنى مهما شئ
وهكذا ازمنة الجنون والنوم فالمقصود بهذه الغاية من هذا الوجه تحقيق التعميم لا التخصيص ومن ذلك قوله تعالى
سلام هي حتى مطلع الفجر فطلوعه ورد مطلوعه للشاس الليل حتى نسلم قوله سلام هم وسارة
تصدار تناع ذلك الكلام عند الغاية فان اللفظ لو اقتصر على قوله رفع القلم عن الصبي تحمل حاله الصبي
ولم تعترض بحاله البلوغ باثبات التكليف فيها ولا نفيه عنها بل كان شاكا في حكمها فلما قال حتى
يبلغ وقد علم مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها افهم اثبات التكليف في حاله البلوغ فتصل الغاية المذكورة
هذا الكلام ايضا وهذا نقوله من يقول بالمفهوم كالشافعي وهو الذي قيل به في نحو قوله حتى يعطوا الجزية
فهو انوى من القول به هنا لان هناك لو لم يقل به لم يكن للغاية فائدة وهنا فائدتها القصد الاول كما بيناه
فلم يكن دليلا على الثاني الثاني قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل تحمل ان يكون مثل قوله حتى يعطوا
الجزية فان الصيام لغة يشمل الليل والنهار فخص هذا العموم بقوله الى الليل ويصح تمثيل المصنف بهذه
الآية للتخصيص بالغاية ويحتمل ان يكون مثل قوله حتى مطلع الفجر وهو الظاهر فان الصيام شرعا لا يكون الا
نهارا وايضا عموم قوله اتموا الصيام انما هو في افراد الصيام اي اتموا كل صيام ولا تعرض فيه للوقت نعم
لو قال فاتموا الصوم في الزمان الى الليل كان تخصيصا راجعا الى العموم في الاوقات المستفاد من قوله
الزمان الثاني قد عرفت الخلاف في انتهاء الغاية هل تدخل او لا والذي احسن الله اليه
ولا بد ان نستثني من هذا الاطلاق شيآن احدهما ما تقدم وهي الغايات التي لو سكت عنها لم تدل عليها
اللفظ كالغايات المذكورة في الحديث وكطلوع الفجر في قوله سلام هي حتى مطلع الفجر وكقوله فاعتزلوا النساء
في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حاله الطهر لا تسلمها اسم المحيض الثاني ما يكون اللفظ الاول
شاملا لها مثل قولنا قطعت اصابعه كلها من الخنصر الى الابهام فانه لو اقتصر على قوله قطعت اصابعه كلها
لما دل الا على الاستغراق وكان قوله من الخنصر الى الابهام تاكيدا وكذلك قراءة القراء من فاتحته الى خاتمته وهو
في الحقيقة راجع الى الاول لان المقصود فيهما تحقيق العموم واستغراقه لا تخصيصه وان افاد قاض ان
الذي جعل غاية في الثاني طرف المغيا في الاول بعد في حذر من المصنعين احاد لا خلاف فيها بل هي في
الاول خارجة قطعا وفي الثاني داخلة قطعا وكذا بعد هذه الاشجار من هذه الى هذه وانما اختلف الاصحاب

فيما اذا قال بعتك من هذه النخلة الى هذه النخلة هل يدخل الحدان او لا يدخل او احدهما دون الآخر
القطع بدخول الغايتين وقولنا قطعت اصابعه كلها من الخنصر الى الابهام فان اللفظ الاول صريح في الدخول
فلو كان ظاهرا غير صريح كقولنا ضربت القوم حتى زيدا فالحكم كذلك ظاهر مع احتمال ان يكون انتهى
الضرب اليه ولم يضربه الرابعة من شرط المغيا ان يثبت قبل الغاية وتكرر حتى يصل اليها كقولك
سرت من البصرة الى الكوفة فان السير الذي هو المغيا ثابت قبل الكوفة ومتكرر في طريقها وعلى هذا
يمتنع ان يكون قوله الى المرافق غاية لغسل اليد لان غسل اليد انما حصل بعد الوصول الى المرفق
وليس ثابتا قبل المرفق الذي هو الغاية فلا تصلح غاية له نعم لو قيل اغسلوا الى المرافق ولم نقل ايديكم
اصلا لان مطلق الغسل ثابت الى المرفق ومتكرر وقال بعض الحنفية فتعين ان يكون المغيا غير الغسل
ويكون التقدير اثبتوا اياديكم الى المرافق فيكون مطلق الاثبات ثابتا قبل المرفق ومتكررا اليه
ويكون الغسل نفسه لم يعين وفي هذا المقام تعارض المجاز والاضمار فان لنا ان نحوز بلفظ اليد الى
جزء حتى يثبت المغيا قبل الغاية ولا نضمر ولنا ان نضمر كما قال هذا الحنفي ومن هذا قوله تم اتموا الصيام
الى الليل يقتضي ثبوت الصيام بوصف التمام قبل غروب الشمس ويتكرر الى غروبها ليتكرر لذلك مشكل
كون الليل غاية للصوم التام نعم لو قيل صوموا الى الليل استظم لان الصوم الشرعي ثابت قبل الليل
ومتكرر اليه بخلاف الصوم بوصف التمام قال القرافي وهذا السؤال اورده الشيخ عز الدين
ابن عبد السلام واجاب عنه بان المراد انموا كل جزء من اجزاء الصوم بسببه وقضائه وذكروا ذلك
الى الليل والكمال في الصوم قد تحصل في جزء من اجزاء الليل دون جزء من هذا احتراز الكتب والعنبه
والنميمة وغير ذلك مما يباح الصوم وكذلك آداب الحاضة كترك السواك والتفكر في امور المعاش غير
ذلك فامر بامساك جزء من هذا الى غروب الشمس احتياطا اذا قال له علي عشرة الا درهما الى عشرة او قال
ضمنت مالك على فلان من درهم الى عشرة وصححناه كما هو الصحيح لزمه تسعة على الاصح عند العراقيين
والغزالي والنووي وفصيلة القول بان غاية الانتهاء لا تدخل دون غاية الابتداء وقيل عشرة وصححه
البغوي والرافعي في المحرر في الضمان والذي وقيل ثمانية ولو قال بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار
لم تدخل الجداران في البيع ولو قال له من هذه النخلة الى هذه النخلة قال الشيخ ابو حامد تدخل الاولى في
الاقرار دون الاخيرة وقال الرافعي ينبغي ان لا تدخل الاولى ايضا كقوله بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار
ولو شرط في البيع الخيار الى الليل انقطع الخيار بغروب الشمس خلافا لابي حنيفة حيث قال يثبت له
الخيار الى طلوع الفجر ولذا اذا باعه ثمرا الى شهر لم تدخل الشهر الثاني في الاجل ٥

قال ——— ووجب غسل المرفق للاحتياط ٥ هذا جواب عن سؤال يعتقد فيه
لو صح ما ذكرتم من مخالفة حكم ما بعد الغاية لما قبلها لم يجب غسل المرفق وجوابه انه انما وجب للاحتياط

فان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فأدار الماء على مرفقه فاحتمل ان يكون غسله واجبا فلذا خذ بالاحتياط

وقدم القول في المخصصات المتصلة ٥

قال ... والمتصل بلفظ الا والعقل مثل الله خالق كل شئ ٥ المتصل هو الذي لا يستقل بنفسه ولا يحاط في ذكر لفظ العام معه بخلاف المنفصل قال المصنف وهو لا شك العقل والحس والدليل السمعي قال القرافي والحصر غير ثابت فقد يجيء التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فإذا رأيت افضل من زيد فالعادة انك لم تر كل الناس وكذا التخصيص بقرائن الاحوال كقولك لغلامك اسقني من الحديث فانه لن يصلح لحديثه في مثل حاله والتخصيص بالقياس لا اعني به قوله في السمعي الاول العقل مجوز التخصيص بدليل العقل ضرورة كان او نظرا فالاول كتخصيص قوله تعالى الله خالق كل شئ فانا نعلم بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه والثاني كتخصيص قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانا نخصص الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب واعلم ان منهم من خص القول في التخصيص بالعقل ونقله امام الحرمين عن بعض الناشيه اي الذين نشؤوا وقال ابو ان سموا هذا القول تخصيصا ونحن نقول اولا هذا هو ظاهر نص الشافعي رضي الله عنه فانه قال في الرسالة باب ما نزل في الكتاب عاما مراد به العام ويدخله الخصوص وبداء باب عامة مراد بها العام ولا يدخلها الخصوص نوطيه لما ذكر بعدها مما يدخله الخصوص ولذلك كانت ترجمة الباب في بعض نسخ الرسالة كما ذكر شارحها ابو بكر الصيرفي ما نزل عاما مراد به العام وعاما يدخله الخصوص قال الشافعي رضي الله عنه قال الله عز وجل الله خالق كل شئ وذكر قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها ثم قال فهذا عام لا خاص فيه بكل شئ من سماء وارض ذي روح ويتحرك وعن ذلك فالله خالقه وكل دابة تفعل الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها انتهى وقد اجاب المجوزون لهذه المقولة بليلة العابد بمرة الحديدي والعابد فان بلتعي الخصوص من مأخذ العقل غير منكر وكون اللفظ موضوعا للعموم على اصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف بطلان مذهب الواقفية وان امتنع ممتنع من تسمية ذلك تخصيصا فليس في الطلاقه مخالفة عقل ارشرع والخلاف في المسئلة عند التحقيق لفظي فان مقصي اللفظ العام غير ثابت فيما دل العقل على امتناعه فيه ثم نقول لكن ان قال ان الامر ليتين اورد هما الشافعي رضي الله عنه على عمومهما رد دعوى تخصيص العقل فهما باطلة اما قوله الله خالق كل شئ فهو عز وجل غير داخل في هذا الخطاب لوجهين احدهما ان المخاطب لا يدخل في عموم خطابه عند جماعة من الاصوليين لعلة احتياج السامع والله لو قال لا شارك العالم طرا لم يطلق امرأته على احد الوجهين وقد اطنب ابو بكر الصيرفي في شارح الرسالة في ذلك فقال رادا على ابن داود وابراهيم داود رحمهما الله حيث اعترضوا على الشافعي في ذلك وذهبوا عن اللغة وذلك ان رجلا لو كان بمناقل بغداد فقال اطعمت اهل بغداد جميعا لم يقل له صرحت

انت تخصص وانما العموم في المطعمين شواء لانه هو المطعم لهم فالشافعي في الاية دليلان احدهما ان لا خالق سواه والثاني ان ما سواه مخلوق لكن هناك خصوص والكلام صحيح وينبغي ان يعرف موضع العموم لان الخطاب عام فما ليس بمحال والوجه الثاني انما يطلق على الله تعالى على احد الوجهين للمتكلمين فان قلت لا شك ان الشئ يشمل الموجود والمعدوم لغة واصطلاحا والمنع من اطلاقه على الباري تعالى عند ما بعد انما هو لعدم الاذن شرعا على ان اسماءه توقيفية وهذا لا يجري في الالهية فلت هذا اشتد المانع من ذلك الى سببين احدهما عدم الاذن وبنيته على هذا ما ذكرت وبانيهما وهو الذي عول عليه ان لفظة شئ ما خوذة من مشاءة المشيئة الذي لشئ يقدم والله تعالى لم يقدم فلا يصدق عليه ذلك لما ذكرناه فان قلت فما تصنع هذا في قوله تعالى قل اي شئ اكبر شهادة قل الله قلت لعله لا يرى الوقف على قوله قل الله فان قلت لا يخلو المانع من التخصيص بالعقل في هذه الاية من ان يقول ان الله علما او لا علم له فان كان ممن ينفيه فكابر الله شاهد عليه اذ قول لا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وقوله انزله بعلمه وان كان يثبته وجب عليه ان يقول علم الله مخلوق ولازمه ايضا ان يقول القرآن مخلوق قلت هذا وارد وارد هذا على الشافعي رضي الله عنه وشنعه الاية مقالة وقولها هو اعتراض غير سديد لان صفات الله عز وجل من العلم والقدرة والكلام ليست اعيانا لان الصفة ليست هي الموصوف ولا هي غيره واما قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها فهي ايضا على عمومها وكل دابة تدب على وجه الارض وفي قعر البحار او تحت اطباق الثرى فالله رازقها وون غيره ويعلم مستقرها ومستودعها واعتراض ابن داود بقوله من الدواب من اضاءه الله قبل ان يرزقه خطاء كما قال ابو بكر الصيرفي بل لا بد ان يرزقه الى ان يفنيه بما يقيم حياته وله نفس بانيه به وقد جعل الله غذاء طائفة من الطير النفس الى مدة تصلح فيها المأكل وليس في قوله عز وجل من دابة ما يوجب انه لا يرزق بعض الدواب قال الصيرفي فلان هذا رزق التفضل بقوله والله فضل بعضكم على بعض في الرزق والبعض وضع كاسنا الوتر والعنس واما الرزق الذي يقيم الابدان للعبادة او الحياة فلا بد منه كما قال الله عز وجل وحي الله صلى الله عليه وسلم ان الروح الامين قد القى في روعي انه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب قال الصيرفي في هذا نص السنة ان كل نفس لا بد من استيفاء رزقها واعلم ان السامع انما قال كل شئ من شيء وارض الى اخره لينكر افراد احد داخل تحت اللفظ العام بين لها ان الداخل تحته من حصتها ولم يعترض للاشياء التي ذكرت من العلم والقدرة والكلام لكراهيته الكلام ومحبته ترك الخوض فيه فرجع قال الامام يجوز التخصيص بالعقل واحتج بان من شرط دخول العام النسخ عند عامتهم وهو مدخول فان شرط الخطاب النسخ عند عامتهم بل قال الوجب لعلم القدرة اعلم ان ما ذكره مخالف للملة فما له في النسخ من انه لا بد وان يكون بطريق شرعي ٥ ٥

قال الثاني الحس مثل زادت من كل شيء ٥ المخصص الثاني من المخصصات
المتصلة الحس مثل قوله تعالى حكاية عن بلقيس وأوتيت من كل شيء فان مقتضاه انها اوتيت من كل شيء تعتد به
ونحن نعلم انها لم تؤت شيئا ما كالسماء في سليمان صلى الله عليه وسلم ركذلك قوله تعالى تدمر كل شيء
ونحن نشاهد اشياء لم تدمرها كالسماء ونحوها وقوله تعالى ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته
كالرميم ونحن نرى الجبال اتت عليها وما جعلتها كالرميم وقوله تجبى اليه ثمرات كل شيء وما كان مخصصا
من النهار ثانتهى المشرق والغرب لم تزد انه يجبى اليه ٥ ح

قال الثالث الدليل السمعي وفيه مسائل الاولى الخاص اذا عارض العام خصصه
علم تاخير ام لا واذا ابو حنيفة يجعل المتقدم منسوخا وتوقف حنبل ٥ الثالث من المخصصات المتصلة
الدليل السمعي وفيه مسائل الاولى في بناء العام على الخاص اعلم انه اذا ورد عام وخاص بذلك كل
واحد منهما على حكم ويناقد له عليه الاخر فرأى الشافعي رضي الله عنه ان الخاص يخصص العام سواء علم
ان الخاص متاخر عن العام ام لم يعلم ام علم تاخره عن الخاص وبه قال ابو الحسين واختار ان الخاص يجب
وذهب ابو حنيفة الامام وابناء عنه المصنف واختار ان الخاص يجب وذهب ابو حنيفة الى ان احد
بالمتاخر منهما كان هو الخاص ام العام فعلى هذا ان علم تاخر الخاص نسخ من العام بقدر ما دل عليه وان تاخر
العام نسخ الخاص وان جهل وجب التوقف الا ان يترجح احدهما على الاخر بمرجح وذهب ابو الحسن عيسى بن ابان
التوقف في المسئلة وان العام مع هذا بالعين المهملة بعدها الف ثم راء ثم صاد مهملة واسمه الحسن بن عيسى بن ابان
قد ذكر له كتاب في اصول الفقه سماه الثلث ورايت عبارته شابه عبارة المحصول فعلمت ان الامام كان
كثير المراجعة له وقد اتفق ان الصلاح هذا الكتاب ووقفت عليه بخط ابن الصلاح وكتب منه فوائد
وقد وهم القرافي فظن ان ابن العارض وقع في المحصول مصحفا قال وانما هو ابن القاص بالقاف والصاد
المهملة المشددة وهو الشيخ ابو العباس احد ائمة اصحابنا للشافعي هذا كلام القرافي وهو وهم ٥
وحجتنا ان العام والخاص قد اجتمعا فاما ان يعمل بهما او لا يعمل باحدهما او يعمل بالعام دون الخاص او
بالعكس والاقسام الثلثة الاول باطلة فتعين الرابع اما الاول والثاني فلاستحالة الجمع بين النقيضين
ولاستحالة الخلو عنهما وترجيح الثاني انه تستلزم ترك الدليلين من غير ضرورة وهو باطل واما
الثالث فلانه يستلزم ابطال احدهما بالكلية بخلاف عكسه فانه لا يستلزم ابطال العام بالكلية بل من
وجه وكان العمل به متعينا لان اعمال الدليلين اولى من ابطال احدهما بالكلية واحتج اصحابنا ايضا بان
الخاص اقوى دلالة على ما شاء له من العام واحتج ابو حنيفة بما روي ان ابن عباس رضي الله عنه قال
كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم واحتج بانه يحمل الاحداث على غير
صورة النزاع جمعا بين الدليلين والله اعلم ولا يخفى عليك ان الخاص المتاخر انما كان مخصصا للعام

المتقدم اذا ورد وقتا للعمل بالعام او قبله اما اذا ورد بعده فكذلك عند من يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة وعند المانعين يكون الخاص ناسخا للعام ان كان مما يصلح للنسخ والا فلا يعبأ به ٥
قال الثانية يجوز تخصيص الكتاب به وبالسنة المتواترة وبالاجماع تخصيص
والمطلقات مدة بصريا لمستهزئين بالاية قروء بقوله واولات الاحمال احلهن وقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين
لانه والزانية والزاني فاجلدوا بارجمه المحصن وتنصيف حد القذف على العبد ٥ هذه
المسئلة في تخصيص القطوع بالمقطوع وذكرها هنا لانه مباحث الاول انه يجوز تخصيص الكتاب
به اي بالكتاب خلافا لبعض اهل الظاهر لنا انه وقع لان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء وهذا عام في اولات الاحمال وغيرهن وقد خص اولات الاحمال باحلهن
ان يضعن حملهن وهو مخصص وقوعه دليل جوازه ولانه لو لم يجز لما جاز لنا ان نقول
الاصل عدم غيرها واحتج الخصم بقوله لتبين للناس فوضح البيان الى الرسول فوجب ان لا يحصل البيان
الا بقوله والجواب ان قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب تبيانا لكل شيء يدل على ان الكتاب هو المبين
والجمع بين الامتين ان البيان يحصل من رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك اعم من ان يكون منه او على
لسانه واعلم انه يجوز تخصيص السنة المتواترة بها كالكتاب به الى قوله الثاني يجوز تخصيص
القران بالسنة المتواترة قال الهندي لا اعرف فيه خلافا وصرح الهندي بقيام الاجماع عليه ومنهم من
حكى خلافا في السنة الفعلية وقد مثل المصنف للقولية بانهم خصصوا عموم قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم بما روى الترمذي وابن ماجه والدارقطني والبيهقي من حديث اسحق بن عبد الله بن ابي فروة وهو
رجل متروك عند بعض اهل العلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القاتل لا يرث قال الترمذي
لا يصح هذا الحديث ولا نعرفه الا من هذا الوجه وقال البيهقي شواهد تقويه فان قلت
هذا الحديث على تقدير صحته من اخبار الاحاد والكلام في المتواتر قلت قال القرافي هذا السؤال
انما يرد لو كان زمان نسخ زمان التخصيص وانما ذلك زمن الصحابة رضي الله عنهم وهذا الحديث
وامثاله كان متواترا في ذلك الزمان والمتواتر قد يصير احادا وكم من قضية كانت متواترة في الزمن
الماضي ثم صارت آحادا بل ربما نسيت بالكلية ٥ ومثل للسنة الفعلية بانهم حلوا بان قوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مخصوص بما تواتر عندهم عن النبي صلى الله عليه وسلم من
رجم المحصن والحديث في الصحيحين ولك ان تقول لعل التخصيص انما هو بالمائة الى سمعت بلاوتها
ونسخ حكمها وهي الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما كما نبأني في الشيخ ان شاء الله تعالى المراد بالشيخ
والشيخة الثيب والثيبة ثم ان رجمه صلى الله عليه وسلم المحصن ليس بفعل وانما هو بقول فانه عليه السلام
قال اذا هويا بد فارجموه فلا يصلح مثالا للفعلية فرع يجوز تخصيص السنة المتواترة بالكتاب

وعن بعض فقهاء اصحابنا انه لا يجوز التخصيص الثالث يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع وكذا السنة
المتواترة يجوز تخصيصها بالاجماع ما لا الامدي لا اعرف فيهما خلافا واستدل في الكتاب او مثل بان
الاجماع خصص العبد من اية الجلد يعني قوله والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء احاد وهم عامان
حملة لانه دليل على العبد وانما عكس ذلك وهو تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة المتواترة
فلم يذكر في الكتاب وهو غير جايز بالاجماع ولان اجماعهم على الحكم العام مع شيوع المخصص خطاء ولا يجوز
الاجماع على الخطاء تنبيه معنى قولنا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع انهم مجمعون على تخصيص
العام بدليل امن المخصص سند الاجماع ثم يلزم من بعدهم متابعتهم وان هملوا المخصص وليس معناه انهم
خصوا العام بالاجماع لان الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عهده عليه السلام وانعقاد الاجماع بعد ذلك
على خلافه خطاء فالذي جوزناه اجماع على التخصيص لا تخصيص بالاجماع والله اعلم ٥

قال الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ومنع
قوم وان ابان فيما لم يخص والكرخي بمنفصل ٥ هذه المسئلة في تخصيص المقطوع بالمظنون وفيها
بحثان الاول في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وفيه مذاهب احدها الجواز مطلقا وهو
المنقول عن الائمة الاربعة واختاره الامام واتباعه منهم المصنف وبه قال امام الحرمين وطوائف وتبعهم
الآمدي قال امام الحرمين ومن شك في ان الصديق لو روى خبرا عن المصطفى صلى الله عليه وسلم في
تخصيص عموم الكتاب لابتدر الصحابة فاطبة بالقبول فليس على دراية من قاعدة الاحتجاج والثاني
المنع مطلقا ونقله ابن برهان في الوجيز عن طائفة من المتكلمين وشرذمة من الفقهاء والثالث
قاله عيسى بن ابان انه لا يجوز في العام الذي لم يخصص ويجوز فيما خصص لان دلالته تضعف وشرط ان يكون
الذي خصصه دليلا قطعيا والرابع ان كان التخصيص بدليل منفصل جاز وان لم يخص وان كان متصل فلا
يجوز قاله ابو الحسين الكرخي وشبهته ان تخصيصه بمنفصل يصيره مجازا كما هو رايه واذا كان مجازا ضعف
فيتسلط عليه التخصيص فمذاهب ابان والكرخي على القوة والضعف غير ان مدرك الكرخي في القوة الحقيقة
والمجاز ومدرك ابان القطع بالمجاز وعدم القطع قوله والكرخي بمنفصل اي ومنع الكرخي
فيما لم يخص بمنفصل وقد انتصر في الكتاب على الاربعة وفي المسئلة مذهب خامس وهو الوقف
في المحل الذي تعارض فيه الخبر ومقتضى لفظ الكتاب واجرى اللفظ العام من الكتاب في بقية مسمياته
ذهب اليه القاضي كما نقله عنه امام الحرمين والغزالي والامام والآمدي ونقل عنه ابن برهان في الوجيز
انهما تعارضا وتساقطا فيجب الرجوع الى دليل آخر وهو عند التحقيق عين القول بالوقف وكلامه
في مختصر التقريب محمل لكل من النقلين الا انه لما نقله ابن برهان اقرب فانه قال اذا تعارضا بالتعارض في
القدر الذي يتعارضان فيه ولا تمسك بواحد منهما وتمسك بالصيغة العامة في بقية المسميات التي لم

تناولها الخبر الخاص فيترجح الخبر مع العموم فيما تخلف فيه ظاهر هما منزلة خبرين تجاذبا في الظاهر
تعارضا مطلقين انتهى وحكى في مختصر التقريب مذهبا شاذا وهو انه يجوز التعبد بتخصيص العموم
بخبر الواحد وعدمه عقلا لكن لم يدل دليل على احد القسمين وهذا اقوال بالوقف وهذا
فوائد احدها ان هذا الخلاف الذي في جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد هل هو جار في
تخصيص السنة المتواترة به الظاهر وهو الذي صرح به في الكتاب نعم والصنف وان كان منسوبا في
ذلك الى المنفرد عن الامام واصحابه وغيرهم من المتاخرين هو آت بحق فقد شبه ذلك القاضي رضي الله
عنه فقال في مختصر التقريب القول في تخصيص الكتاب والسنة المقطوع بها باخبار الآحاد اعلم
وفقك الله ان هذا باب عظم اختلاف العلماء فيه ثم شاق المذاهب المذكورة الثانية لعلك تقول
قد سبق ان ابان يرى ان العام المخصوص ليس بحجة فكيف الجمع بينه وبين ما ذكره هنا والجواب
ان الجمع بينهما انه لا يحتج بالعام المخصوص لكونه صار مجازا وليس بعض المجاز اولى من البعض فيصير مجملا عنده
فاذا جاء مخصص بعد ذلك جزمنا باخراج ما دل عليه بعد ان كنا لا نحكم عليه بشيء وسقى الباقي على ما كان عليه
لا يحتج به ولا يحزم بعدم ارادته فالمخصص مبين لكون ذلك الفرد غير مراد وشاكت في الباقي بلا منافاة
بين الكلامين وهذا الجمع قرره الذي احسن الله اليه وزاد انا بعد ذلك القاضي في مختصر التقريب قال
بعد حكاية مذهب ابان هذا مبني على اصل له قدمناه وهو ان العموم اذا خص بعضه صار مجملا
في بقية المسميات لا يسوغ الاستدلال به فيها فيجعل الخبر على التحقيق مبتدأ حكما استدأ وليس كسيلة سيل
التخصص اذا حققته فانه لا يجوز الاستدلال باللفظ المجمل في عموم ولا مخصوص قبل ورود الخبر وبعده
انتهى وهذا احسن فيش الثالثة قال الفراء الحنابلة على عدم صحة ابان قال ونقله
ابن يعيش في شرح المفصل عن الجمهور وقال انه مناد على ان وزنه افعل واصله ابين صيغة مبالغة
في الظهور الذي هو البيان والابانة فنقول هذا ابين من هذا اي اظهر منه واوضح بالوجه
اصله مع العلمية التي فيه فلم يصرف ٥

قال لنا اعمال الدليلين ولو من وجه اولى قيل قال عليه الصلاة والسلام اذا روي
عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وقال ما لقد مردوه فلنا منقوض بالمتواتر قبل
الظن لا يعارض القطع فلنا العام مقطوع المتن مظنون الدلالة والخاص بالعكس فتعادلا قيل لو خصص
لنسخ فلنا التخصيص اهون ٥ احتج على الجواز مطلقا بان فيه اعمالا للدليلين اما الخاص ففي
جميع ما دل عليه واما العام فمن وجه وهو الا مرادا الى لم تخصص دون وجه وهو ما خصص ومنع التخصص
بعضي الى العمل احد الدليلين وهو الخاص واعمال الدليلين ولو من وجه اولى من العمل احدهما وقد سبق مثل
هذا واحتج المانع مطلقا بثلثة اوجه احدها ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال اذا روي

عنى حديثا عرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه وهذا الحديث مخصوص بالكتاب
فلا يدل على السنة المتواترة كما هي طريقة المصنف وقد رواه الموصلي في مسنده موصولا من حديث ابي
هريرة واللفظ انه سيأتيكم عني احاديث مختلفة فما اتاكم عني موافقا لكتاب الله وسنتي فهو مني وما اتاكم مخالفا
لكتاب الله وسنتي فليس مني وفي مسند مقاتل ورواه البيهقي في المدخل من طريق السامعي وصح الله عنه من
طريق منقطعة واجاب الصفي بان هذا معارض بالسنة المتواترة فانها مخالفة ويجوز التخصيص بها
انتهى كما سبق وقال الشافعي رضوان الله عليه ما هو احسن من هذا الجواب وهو ما نصه وليس يخالف
الحديث القرآن ولكنه يبين معنى ما اراد خاصا وعاما وناسخا ومنسوخا ثم يلزم الناس ما سن بفرض الله
عز وجل فمن قبل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعن الله قبل كما قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه
انتهى الثاني لان الكتاب مقطوع به وكذا السنة المتواترة والاحاد مظنونة والمقطوع اولى
من المظنون واجاب بان العام الذي فيه الكلام وهو الكتاب والسنة المتواترة مقطوع في متنه اذ
لا شك في كونه من القرآن ان كان من الكتاب ولانه من السنة المتواترة ان كان من السنة
المتواترة واما الخاص فبالعكس متنه مظنون لانه من زيادة الآحاد فكيف يقطع بان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قاله ودلالته مقطوع بها لانه لا يحتمل الا ما تعرض له كل منهما مقطوع به من وجه
مظنون من اخر فلتساويا فان قلت اذا تعادلا فلا ينبغي ان يرجح احدهما على الاخر اذ هو جمع بين
نقيضين من غير مرجح قلت يرجح الخاص بان فيه اعمالا للدليلين وقد ضعف الاصفهاني ما تاخر
المحصول هذا الدليل بان خبر الواحد يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما منع القطع غايته ما في الباب انه
لا يحتمل التخصيص وذلك لا يمنع نعم يمكن ان يدعى قوة دلالة الخاص على مدلوله فانها اقوى من دلالة العام
عليه الثالث انه لو جاز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لجاز نسخهما به واللازم
منتف بالاتفاق على انه لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد وبيان الملازمة ان كل واحد منهما يخصص لكن احدهما
وهو النسخ يخصص في الازمان والاخر يخصص في الاعيان واجاب بان التخصيص اهون من النسخ بان النسخ
يرفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص ولا يلزم من مائة السي في الاضعف ان يكون مؤثرا في الاقوى قلت
وهذا الدليل وجوابه مبنيان على طريقة المصنف فانه قال لا ينسخ المتواتر بالآحاد وهي طريقة فيها كلام لان
جماعة نقلوا الاتفاق على الجواز وجعلوا محل الخلاف في الوقوع وجماعة حرموا الجواز من غير حكاية خلاف
كالامام وغيره كما شرف ذلك ابن الامام في النسخ فالعجب لبعض من المصنف كانه مبني على طريقة وهي صحيحة كما سنبين ذلك
في كلام النسخ بل من الامام حيث لم ينبه على ذلك حيث اذكر الدليل والجواب ٥ ٥
قال وبالقياس ومنع ابو علي وشرط ان زمان التخصيص والكرخي بمنفصل وابن
شريح الجلاء في القياس واعتبر حجة الاسلام ارجح الظنين وتوقف القاضي وامام الحرمين ٥

البحث الثاني في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس في مقابلة بعض خاص كما مثل
به الغزالي وقوله وبالقياس معطوف على قوله بخبر الواحد اي يجوز تخصيص الكتاب والمتواتره بخبر
الواحد وبالقياس والخلاف في هذه المسئلة على مذاهب احدها الجواز مطلقا وبه قال الائمة الاربعة
والشيخ ابو الحسن وابو هاشم بعد ان كان يوافق اباه وهو المختار في الكتاب والثاني المنع مطلقا قاله
ابو علي الجبائي ونقله القاضي عن طائفة من المتكلمين منهم ابن مجاهد من اصحابنا والثالث يفرق
بينهما التخصيص بغير العام كخبر يخصصهما به والا فلا قاله ابن برهان في الوجيز عن اصحاب
ابي حنيفة والرابع ان طرق اليهما التخصيص بمنفصل جاز والا فلا قاله الكرخي والخامس يجوز
تخصيصهما بالقياس الجلي دون الخفي وهو راي ابن سريج وجماعة من اصحابنا واختلف هؤلاء في
الجلي والخفي فقيل الجلي قياس العلة والخفي قياس الشبه وقيل الجلي ما يسبق الى الذهن الفهم عند
سماع الحكم كتحريم التأفيف عند سماع قوله تعالى ولا تقل لهما اف ونحوه هاش العقل عن مرام الكلام عند
سماع قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان والخفي ما ليس كذلك وقيل الجلي ما نقض قضاء القاضي
بخلافه والخفي ما ليس كذلك والسادس ان نقاوم العام والقياس رجع الى ما غلب عليه الظن رجحانه
الاقوى وان تساويا فالوقف وهو مذهب صحيح الاسلام الغزالي واعترف الامام في اثناء المسئلة بانه حق
والسابع الوقف ذهب اليه القاضي وامام الحرمين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب السبعة
والثامن مال اليه الامدي ان كانت العلة منصوصة او مجمعا عليها جاز التخصيص به والا فلا والتاسع
ان كان اصل المقيس عليه مخرجا من عام جاز التخصيص والا فلا وهذا الخلاف كله في القياس المستنبط
من الكتاب او من السنة المتواترة بالنسبة الى عموم الكتاب او عمومها او عموم خبر الواحد واما القياس المستنبط
من خبر الواحد بالنسبة الى خبر الواحد فعلى الخلاف ايضا واما بالنسبة الى عموم الكتاب فيترتب على جواز
تخصيصه بخبر الواحد ممن لا يجوز ذلك لا يجوز تخصيصه بالقياس المستنبط منه بطريق الاولى واما
من يجوز ذلك الهندي فيحتمل ان لا يجوز ذلك لزيادة الضعف ويحتمل ان يجوز ذلك كما في القياس المستنبط من
الكتاب اذ قد يكون قياسه اكثر قوة من ذلك العموم بان يكون قد تطرق اليه تخصيصات كثيرة ويحتمل
ان يتوقف فيه لتعادلهما اذ قد يظهر له ذلك ٥
قال لنا ما تقدم قيل القياس فرع فلا يعلم قلنا على اصله قيل مقدماته الية قلنا
قد يكون في العكس ومنع هذا ناعمال الكل اجري ٥ استدل على ما اختاره بان فيه اعمالا للدليلين
ولو من وجه اولى وهذا هو الذي يقدم وقد مضى تقرير من قال الغزالي وهو قاس لان العدد الذي وقع فيه
التقابل ليس فيه جمع من الدليلين بل هو رفع للعموم وتخريج للعمل بالقياس وهذا احسن وهو ما ورد من القاضي
رحمه الله فانه اجاب به عن هذه الشبهة في محصل التقريب قال والمقصود من ذلك ان العدد الذي يحقق

احتماع القياس والنطق فيه تركيم فيه قضية اللفظ والقدر الذى بقى من اللفظ لم يمانعه القياس
فيدل اللفظ فى المشمشات منزله اللفظة الاخرى فيطل ادعاء استعمال الدليلين واحتج الجبائى على
المنع مطلقا بوجهين احدهما ان القياس فرع النص فلو خصصنا العموم به لقدمنا الفرع على الاصل وهو
ممنوع واجاب بان المنع تقديم الفرع على اصله لا على اصل آخر واذا خصصنا العموم به لم نقدمه
على اصله وانما قدسناه على اصل آخر وهو النسبة الى الاصل الاخر ليس نزعا بل هو دليل مثله والثانى
ان مقدمات القياس اكثر من مقدمات النص لانه فرع وكل مقدمة توقف النص عليها فى افادة الحكم توقف
القياس عليها من غير عكس لاختصاص القياس بتوقفه على مقدمات اخر وبيان ذلك ان رجحة الصنف
فى العام القطوع المتن منحصرة فى امرين احدهما احتمال التخصيص وبانيهما احتمال النجوز فى غيره
الاحتمالان المذكوران مع احتمال كذب الناقل واما فى القياس فهذه الثلاثة او الاثنان لان الاصل فى
القياس لا بد وان يكون نصا ورابع وهو احتمال ان لا تكون الحكم معللا بعلة اصلا وخامس وهو احتمال ان
تكون العلة غير ما ظنه القايس علة لانه ربما لم تشتمل اوصاف الاحاد وربما قصر فى الاحاد عامدا
او مخطيا وسادس وقد ذكره القاضى فى مختصر التقريب انه وان كان ما ظنه علة فيحتمل ان يكون قد ترك فى
طريقه قيد مخطى فى الطرد التى تبتها العلل وشرائع وهو انه وان لم يترك فى الطرد يحتمل ان لا تكون
موجودة فى الفرع مع انه ظن وجودها فيه وتامن وهو انها وان وجدت فى الفرع لكن ربما لم يوجد فيه
شرط الحكم او قد مانع واذا كان كذلك كان القياس اضعف من العام لاستمام المقطوع متنه ملم يجز
تقديمه عليه لاشباع العمل بالراجح مع معارضة الراجح ○ قال القاضى فى مختصر التقريب قالوا
انما كلامنا فى قياس يصح ملما فلا تصور فى المجتهدات حلا قياس يقطع بصحته ثم ان صورتم قياسا قاطعا
تصورنا صنعة يقطع بعمومها هذا تقرير الوجه الثانى من الوجهين الذين اعتصم بهما الحاى واجاب
فى الكتاب عن هذا الثانى بوجهين احدهما لا نسلم ان مقدمات القياس اكثر مطلقا بل قد تكون بالعكس
اى يكون مقدمات العام اكثر من مقدمات القياس فانه فيه احتمال النجوز والنسخ وخطاء الراوى وغير ذلك
والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك وان سلمنا ان مقدمات القياس اكثر مطلقا لكن فى العمل بما عمل
بالدليل وهو اجرى اى احوط واولى كما سبق وقد عرف ما فيه من النظر والحق ان الوجهين
ضعيفان اما هذا فلما عرفت واما الذى قبله فلان القياس لا بد وان يستند الى اصل وذلك الاصل ان
لم يكن مقطوع المتن تطرق اليه هذه الاحتمالات وضم اليها ما يخص به القياس من الاحتمالات
فيكون احتمال فيه اكثر وان كان مقطوع المتن فلا بد له طنية وهى تقبل القوة والضعف فالقياس عند
ذلك يقول الحق فى الجواب ان تقابل كميات المقدمات قد تعارض كيفياتها فمقدمات القياس وان كانت
كثيرة لكنها قد تكون اقوى من مقدمات العام القليلة بحسب قصية مع كثرتها بسبب كيفياتها معاد له للمقدمات

القليلة التى للعام اذا رجح ومن امثلة ذلك انه لا يخفى على ذى لب ان الحاق النبيذ بالخمر فى القياس يعلة الاسكار
اغلب على الظن من بقائه بحكم قوله تعالى فلا اصلهما اوحى الى محرما وذلك ان دلالة قياس الارز على البر
فى الربا اقوى بالنسبة الى دلالة المأخوذة من قوله تعالى واحل الله البيع على جواز بيعه متفاضلا
واذا فهم هذا لاح وجه الجمع بين العزالى ووضح ان مذهبه المرضى الذى يختار فانه قال ما ذكره
العزالى من الراجح باترجح الظنين بل زيادة فى خبر الواحد مع العموم فان المرجحات المتحدة هنا منجهة
عليه المحارعلى احدهما وقلته فى الاخر وكثرة الافراد وقلتها وكون ذلك قلت اجاب الاصفهانى شارح
المحصول بان ذلك لا يدل على ان تقدير كل خبر الواحد فى دلالته على موزده اكثر من كل نص او هو نص فيه ودلالة
العموم على موزده اخص ضعيفة لاحتمال الاحمال فى صيغة العموم لشيب الاشتراك على رأى قوم
ولا كذلك القياس مع العمومات فان قلت الخلاف فى اصل المسئلة هذه من جنس الخلاف فى العطيات
او المحمدات قلت قال الغزالى تدل بنيا والقاضى على ان القول فى تقديم خبر الواحد على عموم الكتاب
وفى تقديم القياس على العموم تاكيد القطع فيه بخطاء المخالف لانه من مسايل الاصول قال وعندى
الحاق هذا بالمحمدات اولى فان الادلة فيه من الجوانب متقاوتة غير بالغة مبلغ القطع ○

قال الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لانه دليل كتخصيص حلوا الماطهورا
لا يحسه شئ الا ما غير طعمه او ريحه او لونه بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا ○ قال الآمدى
لا نعرف خلافا بين القايلين بالعموم والمفهوم انه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة
او المخالفة واما الامام فتوقف فى ذلك ولم يختر شيئا وكذلك شرح الدين الجواني وحرم فى المنخب بانه لا يجوز ونقله ابو الخطاب الحنبلى عن بعضهم كما ذكر الاصفهانى وكذلك ابن دقيق العيد فى
الكلام على الحديث الثانى من شرح الالمام انه راى فى كلام بعض المتاخرين ما يقتضى انه لا يخصص بالمفهوم وقد
حصلنا من هذه النقول على ان الخلاف فى تخصيص العموم بالمفهوم موجود وكذلك صفى الدين الهندى وجواز
التخصيص بمفهوم الموافقة وهذا حسن وينبغى ان يجعل محل الخلاف فى مفهوم المخالفة ويؤيد ان الامام صرح
فى آخر الناسخ والمنسوخ قبل القسم الثالث فيما يظن انه ناسخ بان النحوى يكون ناسخا بالاتفاق وكذلك الآمدى
وادعى الاتفاق ايضا واصح المصنف على الجواز مطلقا بانه دليل شرعى فجاز القول بتخصيص به مقدم
على القول بانه حجة زاد اكان كذلك يخصص به جماعير الدليلين ومثل له المصنف بقوله عليه السلام خلق الماء
طهورا لا يحسه شئ الا ما غير طعمه او ريحه مع قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث فان
الاول دل بمنطوقه ان الماء لا يحس عند عدم التغير وان لم يكن قلتين والثانى دل بمفهومه الذى هو مفهوم شرط وهو انه
لا يعتبر عند ان القليل يحس وان لم يتغير فيكون هذا المفهوم مخصصا للمنطوق الاول وقد تقدم الكلام على الحديث ولم نمثل
لمفهوم الموافقة لظهوره ونسأله ان يقول من اسئلة اليك فعافنا ثم نقول ان شاء الله تعالى ○

قال ـــــ الخامسة العادة التي قررها الرسول صلى الله عليه وسلم تخصص وتقرر عليه
الصلاة والسلام على مخالفة العام تخصص له فان ثبت حكمي على الواحد حكمي على الجماعة برفع عن الباقين ٥
هذه المسئلة مشتملة على تحقيق الاول ان العادة هل تخصص العموم واعلم ان كلام من اطلق القول في ان
العادة هل تخصص تحمل على احد امرين احدهما ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم اوجب او حرم اشياء بلفظ عام
ثم راينا العادة جارية بترك بعضها او بفعل بعضها فهل توثر تلك العادة في تخصيص ذلك العام حتى يقال
المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي جرت به العادة او هو باق على عمومه وهذا القسم هو الذي تكلم
فيه الامام واتباعه كالمصنف قال الامام والحق ان بقول العادات اما ان نعلم من حالها انها كانت خاصة في زمانه
عليه السلام مع علمه منعه عليه السلام اياهم منها او نعلم انها ما كانت خاصة او لا نعلم واحدا من الامرين
فان كان الاول صح التخصيص وهو في الحقيقة تقرير عليه الصلاة والسلم وان كان الثاني لم يحز التخصيص بها لان افعال
الناس لا تكون حجة على الشرع اللهم الا ان يجمعوا عليه فيصح حينئذ والمخصص هو الاجماع لا العادة وان كان
الثالث احتمل وتابعه المصنف على ذلك فرع اذا باع شجرة واطلق دخل في بيعها اغصانها الا اليابس
لان العادة فيه القطع وان صاحب التهذيب يحتمل ان لا يدخل كالصوف على ظهر الغنم نعم اذا بيع وقد استوفى الجز
الاحتمال الثاني ان تكون العادة جارية بفعل بعض كاكل طعام معين مثلا انه عليه السلام
نهاهم عند بلفظ شاع انه كان قال لهتكم عن اكل الطعام ومنه نهيه عليه السلام عن بيع الطعام بجنسه
فهل يكون النهي مقتصرا على ذلك الطعام فقط ام يجري على عمومه ولا اثر للعادة في ذلك وهذا الاحتمال هو
الذي تكلم فيه الآمدي وتابعه ابن الحاجب وهما مسئلتان لا تعلق لاحداهما بالاخرى ولم يتعرض الآمدي لملك
وقد عرفت حكمها ولا الامام لهذه ومن قال ان العادة تخصص حمل النهي فيها على تلك العادة لا غير ومن قال لا
تخصص وهو الحق اجراه على عمومه هذا تمام القول في التخصيص بالعادة وقد اورده الهندي كما ذكرناه
فلا تعدل به فان بعض الضعفاء طول الجمع من كلام الامام والآمدي ظنا منه انهما تواردا على محل واحد فوقع في
خبط كثير الثاني من امور النبي صلى الله عليه وسلم واحد امر المكلفين على خلاف مقتضى العام
هل يكون مخصصا اما في حق ذلك الشخص الذي اقر فلا يخصص فيه بشك فيه ضرورة انه عليه السلام لا يقر على
باطل واما في حق غيره فان بنينا المروي من قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فيرفع حكم
العام عن الباقين ايضا وعلى هذا يكون نسخا لا تخصيصا ان خالف ذلك الواحد جميع ما دل عليه العام ويكون تخصيصا
ان خالف في بعض دون بعض كما لو قال لا تقتلوا المسلمين وقد رئينا ان شخصا فعل مثلا وامره عليه السلام على ذلك فنعلم
ان ذلك القول كان يجوز قتله لكل احد وهذا الحديث هو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا اعرف له اصلا
وسالت عنه شيخنا الحافظ ابا عبد الله الذهبي فلم يعرفه واعلم انه يشترط في تقرير عليه السلام ان لا يعلم من
الفاعل اعتقاده ذلك الفعل كزيد اليهود الى كنايسهم فان سكوته عن ذلك لا تقتضي اباحته للعلم بتبرئ اهل الذمة على ذلك

ونختم البحث في التقرير بسؤال وهو الاستدلال بالتقرير على الاباحة كيف يتم مع انه يحتمل ان يكون التقرير قبل نزول
الوحي فينبغي ان لا يستدل به على عدم التحريم اما الشيء الاباحة فلا وهذا السؤال اورده والدي احسن الله اليه
قديما على الشيخ صدر الدين ابن المرحل ولم يحصل عنه جواب اذ ادراك مسئلة والدي وقد طهر لي بعد ذلك جوابه
وهو ان التقرير انما يكون على فعل قد وقع او هو واقع ولنا فاعلة قد نقلوها وهي انه لا يجوز الاقدام على فعل حتى يعرف
حكم ذلك الفعل الذي اقر عليه لو لم يكن مباحا لكان حراما للاقدام عليه بلا علم بحكمه فمن هنا دل التقرير على
الاباحة بخلاف السكوت عند السؤال فانه يحمل على عدم نزول الحكم لان السؤال عام يقع ادعاء وقع والسائل ينتظر
حكمه فيهم من السكوت علم الحكم فتفي وافقا بخلاف المقتم على الفعل قد تعتقد اباحته فهذا فرق بين القاعدين
فان قلت يكفي في تشوف الفعل البراءة الاصلية قلت هذا كما في الاباحة لان انشاء الشارع بحكم
البراءة الاصلية حكم وهو دليل شرعي وانما نقول بالتحريم اذا اقدم فلا يستحب فهذا انكر عليه سواء كان هناك
حكم امر او لا فاذا لم ينكر دل على الاباحة ويحمل على ان فاعله اقدم عن علم بخلاف السائل فان ظاهر حاله انه واقف
عن الاعتقاد منتظر للجواب فلا يحصل مفسدة والله اعلم ٥

قال ـــــ السادسة خصوص السبب لا يخص لانه لا يعارضه ٥ هذه المسئلة مشتملة على بحثين
الاول ـــــ في ان خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ من اطلق الكلام في هذه المسئلة كالمصنف والمحققون تفصيل
وهو ان الخطاب اما ان يكون جوابا للسؤال السائل او ان كان جوابا فاما ان يستقل بنفسه او لا فان لم يستقل فلا
خلاف انه على حسب الجواب ان كان عاما فعام وان كان خاصا فخاص وان استقل بهما اقتسما لانه اما ان يكون خاص او
مشاورا او عام والخاص مثل قول القائل من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر في جواب من سئل عمن
افطر في نهار رمضان وهذا جائز بشرط احدها ان يكون فيما خرج من الجواب تنبيه على ما لم يخرج منه والثاني
ان يكون السائل مجتهدا والا لم يفد التنبيه والثالث ان لا تفوت الصلحة باستفصال السائل بالاجتهاد واما المشاور
فلا اشكال فيه واما العام فهو منقسم الى قسمين لانه اما ان يكون اعم منه فاسئل عنه كقوله عليه السلام لما سئل
عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وحكم هذا القسم التعميم بالنسبة الى ما سئل
عنه والى ما عداه من غير خلاف واما القسم الاول فقد حكوه من محل الخلاف الذي سنستقصي القول فيه ان شاء
الله تعالى وقال الذي رضي الله عنه الذي تجه القطع بان العبرة بعموم اللفظ لان عدول المجيب عن الخاص
المسئول عنه الى العام دليل على ارادة العموم واما الخطاب الذي لا يرد جوابا للسؤال السائل بل
وقعت وقعت فاما ان يرد في اللفظ قرينة تشعر بالتعميم كقوله الشارع والشيء رجل سئل وقد اصفرت
فلا بيان بالشارعة معه قرينة تدل على عدم الاقتصار على المعهود وذلك العدول عن الافراد الى الجمع كما في قوله تعالى
ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها نزلت في عثمان لما اخذ مفتاح الكعبة وتعجب به واي ان يدفعه

ان آبائي طهورا بحسبه شي
رواه ابو داود والترمذي
وقال حسن ٥

إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقيل إن عليا رضي الله عنه أخذه منه وأبى أن يدفعه إليه فمثلث فأعطاه النبي صلى الله عليه
وسلم إياه وقال خذها يا بني طلحة خالدة مخلدة فيكم أبدا لا ينزعها منكم إلا ظالم وإن لم يكن هو قرينة وكان معروفا بالألف
واللام بمقتضى كلامهم الحمل على العهود إلا أن يقوم من نفس الشرع قاعدة فتكون دليلا على العموم وإن كان العموم
لفظا آخر غير الألف واللام فحسن لك أن تكون ذلك هو محل الخلاف إذا عرفت ذلك فالصحيح الذي عليه الجمهور
وبه جزم في الكتاب أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وخالف في ذلك مالك فالذي رآه أبو توزون قالوا إن خصوص
السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ قال إمام الحرمين وهو الذي صح عندنا من مذهب الشافعي وكذلك قال الغزالي
في المنخول وقال في مختصر التقريب والإرشاد نقل المذهبان جميعا عنه واعلم أن الذي صح من مذهب الشافعي
رضي الله عنه موافقة الجمهور خلافا لما نقل إمام الحرمين قال الإمام في كتابه الموضوع في مناقب الشافعي رحمه الله
ومعاذ الله أن يصح هذا النقل عنه وكيف وكثير من الآيات نزلت في أسباب خاصة ثم لم ينقل الشافعي رحمه الله
بأنها مقصورة على تلك الأسباب قال والسبب في وقوع هذا النقل الفاسد عنه أنه سئل أن دلالة على سببه
أبدى لأنه لما وقع السؤال عن تلك الصورة لم يجز أن لا يكون اللفظ جوابا عنه وإلا تأخر البيان عن وقت الحاجة
وأبو حنيفة عكس ذلك وقال دلالة على سبب النزول أضعف وحكم بأن الرجل لا يلحقه ولد أمته وإن وطئها
ما لم ينفه بالولد مع أن قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر إنما ورد في أمة والقضية
مشهورة في قضية عبد بن زمعة فبالغ الشافعي في الرد على من يحوج إلى إخراج السبب وأطنب في أن الدلالة عليه
قطعية لدلالة العام عليه بطريقين أحدهما العموم وما نبهنا عليه وإيراد البيان كله فتوهم الموهم أنه
يقول إن العبرة بخصوص السبب هذا حاصل ما ذكره الإمام وهو بليغ وأما ما ذكره إمام الحرمين
فلعله اطلع على نص مرجوع عنه أو غير ذلك فإن الخلاف فيه غير بعيد عن المذهب ولذلك اختلف أصحابنا
في العرايا هل تختص بالفقراء أو تشترك فيها الأغنياء والفقراء والصحيح التعميم مع أنها وردت على سبب
خاص وهو الحاجة والغرض أن الصحيح من مذهبه موافقة الجمهور وفروعه تدل على ذلك وقال لي بعض أصحابنا
ممن دخل عليه صدقه قال تعدد معي فامتنع قال إن لم تعد معي فأمرأتي طالق لم تفعل لا تقع الطلاق ولو
تعدي بعد ذلك معه وإن طال الزمان لحلت اليمين فإن نوى الحال فلم تفعل وقع الطلاق وهو خلاف قول
الأصوليين أن الجواب الذي يستقل بنفسه إلا إن يقوم في عدم استقلاله ما هذه الصورة في حكم الذي لا
يستقل بوصفه فيكون على حسب السؤال وإن أبى النحوي حمل المطلق على الحال للعادة وهو يوافق قول الأصوليين هنا
وأفتى القاضي الحسين في امرأة صعدت إلى السطح فقال لزوجها إن لم ألقك المفتاح فأنت طالق لو
لم يلقه ونزل لشأنه لا يقع وبحمل قوله إن لم ألقه على التأبيد وأخذ ذلك مما قاله الأصحاب في المسألة المذكورة
وفي الروافي عن المتولي في الفقه للقاضي الروياني أنه لو قيل له كلم زيدا فقال والله لا كلمته انعقدت اليمين
على التأبد إلا إن نوى اليوم فإن كان ذلك في طلاق وقال أردت اليوم لم تقبل في الحكم وهذه الصور كلها شاهدة

لأن العبرة بعموم اللفظ ومخالفة لما قال الأصوليون في الجواب الذي يقتضي العرف عدم استقلاله دون
الوضع والحق مع الفقهاء لأن اللفظ عام والعادة لا تخصص وأما ما وقع في كلام طبقات الفقهاء من ترجمة
الإمام من أن الشافعي في الأم في الجزء الرابع من اختلاف العراقيين قال في باب ما يقع به الطلاق من الكلام وما لا يقع وهو بعد
الطلاق الذي يملك فيه الرجعة وقبل الحجة في النية وما استدلها نص على ما ذكره الإمام عنه من العبرة
بعموم اللفظ فذلك خطأ مني في الفهم وأردت أن أنبه على ذلك هنا ليلا يغتر به فإن حذقة مرجع الكتاب
نعذر لا نتشاء السيح به وسبب ذلك أنه قال ما نصه ما يقع به الطلاق من الكلام وما لا يقع قال
الشافعي ذكر الله تعالى في كتابه الطلاق والفراق والسراح فقال عز وجل وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن
وقال تعالى فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف وفارقوهن بمعروف وقال عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم
في أزواجه إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها الآية قال الشافعي فمن خاطب امرأته فوقع لها اسما من هذه
الأسماء فقال أنت طالق أو طلقتك أو فارقتك أو سرحتك لزمه الطلاق وإن لم ينو في الحكم ونويناه فيما
بينه وبين الله عز وجل ونسعه أن لم يرد بشيء منه طلاقا أن يمسكها ولا إن يعلم لأنها لا تعرف
من صدقه ما يعرف من صدق نفسه وسواء ما يلزم من الطلاق ولا يلزم تكلم به الزوج عند غضب أو مسألة
طلاق أو رضى وغير مسألة طلاق ولا تصنع للأسباء شيئا إنما تصنع الألفاظ لأن السبب قد يكون
ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذي حكم فيه فإذا لم يصنع السبب نفسه شيئا
لم يصنعه ما بعد أن يصنع ما له حكم إذا فصل انتهى فتوهمت أنا ما نوهمت من قوله ولا يصنع الأسباء شيئا
إلى آخره وهو وهم وإنما مراده أن الغضب وغيره من الأسباب التي يرد عليها الطلاق لا تمنع وقوع الطلاق
ولا تعلق لذلك بالمسألة الأصولية هي وقد اختلف الصنف على أن العبرة بعموم اللفظ بأن اللفظ صالح لسائل
الأوقات إذ هو عام وكونه ورد على سبب لا يعارضه لأنه لا منافاة بينهما بدليل أن المجيب لو قال احمل اللفظ
على عمومه ولا تخصه بخصوص سببه كان ذلك جائزا واعترض على هذا بأنه لا ينافي كون السبب مدلول
بطريق الظهور على تخصيص العام به لأن الذي ذكر احتمال لا ينافي الظهور كما أنه لو صرح بإرادة
الخصوص في العمومات من غير سبب جاز ذلك مع كون هذا الاحتمال لا ينافي ظهور صيغة العموم في الاستغراق
وذكر الإمام دليلا آخر وهو إجماع الأمة على أن آية اللعان نزلت في أمور
معينين مع تعميم الأمة حكمها وما ذاك إلا لعلمهم بخلاف الأصل واحتج الحنفي بأن الجواب لو عم لم يكن
مطابقا للسؤال والمطابقة بين السؤال والجواب شرط ولهذا لم يجز أن يكون الجواب خاصا وبأن
السبب لو لم يكن مخصصا لما نقله الراوي لعدم فائدته وأجيب عن الأول بأنه إن أريد بمطابقته
أن يستوعب السؤال ولا يغادر منه شيئا فمسلم ولا نعلم أن يجعل فيه المطابقة بهذا المعنى بخلاف الخاص وإن
أريد بالمطابقة اختصاص الجواب بالسؤال فلا نسلم اشتراطها بهذا المعنى وعن الثاني بأن فائدته معرفة

اولئك الصبيان من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا
ان ذلك اشارة الى كعب بن الاشرف كان قدم الى مكة وشاهد قتلى بدر وحرض الكفار على الاخذ بثارهم
وعزم والنبى صلى الله عليه وسلم فسالوه من اهدى سبيلا النبى صلى الله عليه وسلم او هم فقال انتم كذا
منه وضلالة لعنه الله فذلك الاية فى حقه وحق من شاركه فى تلك المقالة وهم اهل كتاب بحلوان عندهم
ع كتابهم نعت النبى صلى الله عليه وسلم وصفته وقد افتت عليهم الوائق ان لا يكتموا ذلك وان يصدروه وكان ذلك
امانة لازمة لهم فلم يؤدوها وخانوها وذلك مناسب لقوله ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها
ولا يرد على هذا ان قصة كعب بن الاشرف كانت عقب بدر وتنزل ان الله يامركم فى الفتح او فرشامنه وبينهما
نحو ست سنين لان اتحاد الزمان انما يشترط فى سبب النزول ولا يشترط فى المناسبة لان المقصود منها وضع
آية فى موضع يناسبها والايات كانت تنزل على اسبابها وكان النبى صلى الله عليه وسلم يوضحها فى المواضع
التى يعلم من الله تعالى انها مواضعها وبانيهما سوا عظيم اورده والدى احسن الله اليه فى تفسيره
ع آنا الطهارة وهى قوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم الآية ونفسر من شوقف على اعراب الاية فيقول
الذين مبتدا وخبره فتحرير او فعليهم تحرير وجاز حذف ذلك لدلالة الكلام عليه وجاز دخول الفاء عليه
لتضمن المبتدا معنى الشرط وتضمن الخبر معنى الجزاء فاذا اريد التخصيص على الخبر مستحق بالصلة
دخلت الفاء ضما للدلالة على ذلك واذا لم يدخل احتمل ان يكون مستحقا به اربعة كالوقيل الذين يظهرون
عليهم تحرير رقبة وان كانوا ان يترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ولكن ليس بنص ودخول الفاء
نص وهذا الموضع من المواضع المتفق على جواز دخول الفاء فيها العموم الموصول فلو ازيد بالموصول
خاص بحيث لا يكون فيه عموم فالصحيح عدم جواز دخول الفاء وكذلك لو وصل بما ض لم يجز دخول الفاء على
الصحيح اذا عرفت هذا فالآية على ذلك لا تشمل الامر وجملة الظهار بعد نزولها لان معنى الشرط
مستقبل فلا يدخل فيه الماضى والنبى صلى الله عليه وسلم قد وجب الكفار على اوس بن الصامت وذلك لا تشكل فيه
من صحة ما عرفت من كونه هو السبب الا ان هذا الاشكال يعتور من صحة عموم اللفظ له على ما تقدم من فائدة
دخول الفاء ومن صحة اخرى وهى ان الحكم انما ثبت من حين نزول الآية واوس ظاهر قبل نزولها فكيف يتعلق حكمها
على ما سبق لا سيما اذا كان الحكم قبل نزولها انه طلاق كما ورد انه صلى الله عليه وسلم قال لما راك الا قد حرمت
عليه فكيف يرتفع التحريم او الطلاق بعد وقوعه وهذا الاشكال وارد فى آية اللعان من الخمس كما هو وارد
هنا وارد فى آية السرقة وآية حد الزنا ونحوهما من الجملة الثانية لاتباط احكامها لمن صدرت منه السبب
للمتقدم على نزولها وان لم يجعل الفاء فيها داخلة على خبر المبتدا هذا تقرير السؤال وهو قوى
واجاب عنه بما لا فائدة له فقال اما اتباط احكام هذه الآيات لمن وجدت منه السبب قبل نزولها فمقبول
ان السرقة والزنا ونحوهما من الافعال التى كانت معلومة التحريم عندهم ووجوب الحد فيها لا يتوقف على

السند وقد صنف بعض المتاخرين فى معرفته اشباه الحديث كما صنفوا لعلما فى معرفته اشباه الرسول ومن
فوايد ذلك اشاعة اخراج صون النسب عن العموم بالاجتهاد فانه لا يجوز اخراج تلك الصورة التى ورد عليها
النسب بالاجماع نص عليه القاضى فى محصل التقريب والامدى وطائفة وحكى عن الحنفية انه يجوز اخراجها وقد عرفت
ذلك من قبل وقد قال العلما ان دخول النسب قطعى لان العام يدل عليه بطريق كما عرفت مرة ومن ذلك يشار
كونه لا يخرج بالاجتهاد قال والدى رضى الله عنه وهذا عندى ينبغى ان يكون اذا دلت قرائن حالية او مقالية
على ذلك او على ان اللفظ العام تشمله بطريق الوضع لا محالة والا فقد يتنازع الخصم فى دخوله وضعا كما
اللفظ العام وقد على انه قد يقصد المتكلم بالعام اخراج النسب وبيان انه لشرف اهلا فى الحكم فان للحنفية ان
يقولوا فى حديث ابن عبد بن زمعة ان قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وان كان واردا فى امة هو وارد
لبيان حكم ذلك الولد وسار حكمه اما بالنسب او بالاستفاضة فاحتمال ان الفراش هى الزوجة لانها الذى يتخذ
لها الفراش غالبا وقال الولد للفراش كان فيه حض ان الولد للحرة ومقتضى ذلك لا يكون للامة فكان
فيه بيان للحكمين جميعا فى النسب عن النسب وانتباته لغيره ولا يلتفت دعوى القطع هنا وذلك من جهة اللفظ
وهذا فى الحقيقة نزاع فى ان اسم الفراش هل هو موضوع للحرة والامة الموطوءة او للحرة فقط فالحنفية
يدعون الثانى فلا عموم عندهم له فى الامة فتخرج المسئلة من باب ان العبرة بعموم اللفظ او بخصوص السبب
نعم قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث عبد بن زمعة هو لك يا عبد وللعاهر الحجر هذا الركب يقتضى
انه اكتفى به على حكم النسب فيلزم ان يكون مرادا من قوله الفراش فيتشبه لهذا البحث فانه نفيس جدا
ولا يقال ان الكلام انما هو حيث تحقق دخوله فى اللفظ العام وضعا لانا نقول قد سلمنا ان كون اللفظ
هو انا للسؤال يقتضى دخوله فاردنا ان نبه على ان الامر ليس كذلك والجواب انما يقتضى بيان الحكم وانما
اردنا ان دعوى من ادعى ان دلالة العموم على شبهه قطعية لكن المنازعة فيها بالنزاع فى دخوله بحسب اللفظ
العام وضعا لا مطلقا والقطع به انه لا بد فيه من بيان حكم الشبه اما كونه يقطع بدخوله فى ذلك او بخروجه
عنه فلا يدل على تعيين واحد من الامرين وكتم المسئلة بعد ذكر هذا البحث النفيس يمثله فاحدهما
ان جمع ما تقدم من ان الشبه وتنبيه الامر الى ان دل اللفظ العام بالوضع عليها وتمسك الشيخ وتبعه متوسطة
فنقول قد تنزل الآيات على الاسباب الخاصة ويوضع كل واحد منها مع ما يناسبها من الآى رعاية لنظم
القران وحسن السياقة فذلك الذى وضعت معه الاية النازلة على سبب خاص للمناسبة اذا كان مشوفا لما
نزل فى معنى يدخل تحت ذلك اللفظ العام او كان من جملة الامر الداخلة وضعا تحت اللفظ العام فدلالة اللفظ
عليه تحمل ان يقال انه كالسبب كما تخرج ويكون مرادا من الاية قطعا ويحتمل ان يقال انه لا يستهى فى القوة الى ذلك لانه قد
يراد غيره ويكون المناسبة للتشبه به والعود الى ذلك وتنبه متوسطة دون السبب وفوق العموم المجرد ومثال
ذلك قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فان مناسبتها للاية التى قبلها وهى قوله تعالى الم تر الى الذين

العلم والعامل لها قبل نزول الآية اذا كان هو السبب في نزولها في حكم المتأخرين لها لانها نزلت مبينة لحكمه
فلذلك يستوي حكمها فيه دون غيره ممن تقدمه واما دخول الفاعل في الخبر متشدد على العموم في كل من يظهر
من امراته مثلا وذلك يشمل الحاضرة والمستقبلة وشبه النزول حاضرا وفي حكم الحاضر واما دلالة
الفاء على الاختصاص بالمستقبل فقد تمنع واما كون الظهار كان طلاقا فلم يكن ذلك يشرع واما قول
النبي صلى الله عليه وسلم ما اراك الا قد حرمت عليه فلم يثبت وعلى ان بعض الناس انه منسوخ بالاية فان ثبت
ان النبي صلى الله عليه وسلم قاله فالامر كذلك ويكون من نسخ السنة بالكتاب ٥

قال ـــــ وكذا مذهب الراوي كحديث ابي هريرة في الولوغ وعمله لانه لم يشترط دليل فبل
خالف الدليل والا انتفت حجة روايته فلما ولم يكن ٥ البحث الثاني فيما اذا عمل
الراوي بخلاف العموم هل يكون ذلك تخصيصا للعموم وقد اختلفوا فيه فذهب الحنفية وبعض المتأخرين
وآخرون الى انه تخصيص وعزاه الامام الى الشافعي قال لانه قال حمل الراوي الخبر على احد محامليه صرف
الى قوله والا فلا اختيار اليه هذا كلام الامام وهو صريح في ان صور احتمال في المسئلة الفصيل الذي
ذكره ومنهم من يطلق القول في المسئلة ويجعلها قولا مفصلا وذهبت الحنفية والحنابلة الى انه يكون
مخصوصا وفصل بعضهم قال ان وجد ما يقتضي تخصيصه به لم يخص بذلك الراوي بل بدان اقتضى نظر الناظر
فيه ذلك والا خص بذلك الراوي وهو مذهب القاضي عبد الجبار وقال امام الحرمين لا علم من حاله
انه نقل ما يخالف الحديث تشهيا فلا ينبغي ان يكون فيه خلاف اذ لا يظن بعاقل انه يرجح فعله اذ ذاك
ولو احتمل ان يكون فعله احتياطا كما لو روى ما يقتضي رفع الحرج عن الفعل فيما يظن فيه التحريم رآه متحرجا
عنه غير ملابس له فالتعويل على الحديث ويحمل فعله على الورع والتعلق بالافضل وان لم يحمل شيء من ذلك
لم يجز التعلق بالحديث قلت ـــــ وعندي ان محل الخلاف مخصوص بالقسم الثالث اذ لا نحته في الصحة من
الاولين وقد نقل الصيرفي معنا للامام هذه المسئلة بما روى مسلم عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبع مرات اولاهن بالتراب وروى البخاري ولعطه
اذا شرب مع ان ابا هريرة كان يروي كان يغسل ثلثا فلا ناخذ بمذهبه لان قول الصحابي ليس بدليل اذ حكى متفرعون
على ان قوله ليس بحجة وهذا الثالث على هذا الوجه غير مطابق لان التخصيص برفع العموم وسبع مرات
من اسماء الاعداد التي هي نصوص في مسمياتها لا عامة نعم قد يحس ايراد ذلك سائلا اذا صدرت المسئلة
هكذا الراوي الصحابي اذا خالف الحديث وفعل ما يضاده فهل يعول على الحديث او على فعله كخبر
ابي هريرة واما الباحث فيه فلا يحس ايراده سائلا ومثل له صفي الدين الهندي وكذا ابن برهان كما نقله القرافي عنه
بمثال اقرب من هذا وهو ان ابن عباس رضي الله عنه روى في بدل دينه ثم بدله وهذا عام في الرجال والنساء
وذهبوا الى ان المرتد لا يقتل قلت ـــــ وفي هذا المثال ايضا نظر وهو ان من شرطه على راي المدخل

فيها الشيء ولعل ابن عباس يخالف ذلك الراي على ان كل هذا عدول عن التحقيق والتمثيل بحديث ابي هريرة
وعمله صحيح وانما جاء الفساد فيه من جهة نقيض ما على الوجه المتقدم وكان الامام الحافظ علاء
الدين الباجي رحمه الله يقرره على الوجه الصحيح وهو ان الكلب من حيث انه مفرد معرف للعموم يشمل كلب
الزرع وغيره وابو هريرة يرى ان كلب الزرع لا يغسل منه الا سبعا وغيره يغسل منه شيئا فقد اخرج بعض
افراد الكلب هذا هو معنى التخصيص في الحديث وهذه فائدة حسنة لكن ما ادري من اين له ان ابا هريرة كان
يغسل من كلب الزرع ثلثا فان المعروف خلافه والرواية عن ابي هريرة في انه هل كان يرى ان الغسل من ولوغ
الكلب سبع او ثلث فروى الدار قطني بسنده الى عبد الملك عن عطاء عن ابي هريرة قال اذا ولغ الكلب في الاناء
فاهرقه ثم اغسله ثلث مرات ثم قال الدار قطني لم يرفعه غير عبد الملك عن عطاء عنه قال والصحيح عنه
سبع مرات ثلث فان صح ان ابا هريرة كان يفصل بين كلب الزرع وغيره يكون ذلك جمعا بين اختلاف
الروايات فمن روى عنه السبع يكون كلامه في غير كلب الزرع ومن روى الثلاث يكون مراده كلب الزرع
واحسن من حمل مذهب الراوي مخصصا بانه انما خالف لدليل لانه لو خالف لا لدليل لفسق ولا يقبل روايته
واذا كانت مخالفته مستندة الى دليل يحتمل اتباعه والجواب انه ربما خالف لشيء طرق نفسه مما اداه
اليه نظره كونه دليلا ولكن ذلك في نفس الامر فلا يلزم القدح في روايته لانه لم يقدم الا على حسب ما ادى به
اجتهاده ولا الاتباع لعدم صحة المظنون بل لو اخذ بما ظنه حتم في نفس الامر فليس لنا الا تقليده لمجرد
التقليد ما لم يتضح لنا وجه الحق في ذلك والفرض ان الذي يتضح لنا خلاف ما عمله لقيام الدليل الذي دواه معارضا
بحق لما رآه ـــــ ائمة اضطرب النظر في انه هل يصون هذه المسئلة مخصوصة بما اذا كان الراوي
صحابيا ام الامر اعم من ذلك الذي صح عندي تحرير ان الامر اعم من ذلك ولكن الخلاف في ليس بصحابي اضعف
فلكن القول في المسئلة هكذا ان كان الراوي صحابيا وقلنا قول الصحابي حجة خص على المختار لما مضى في مخصص
القرب وقد ينسب ذلك الى الشافعي في قوله الذي نقله الصحابي فيه ونقل عنه انه لا يخصص به الا اذا انتشر
في اهل العصر ولم يحك فيه نكير ولا يمنع له الاجماع وان قلنا قوله غير حجة فيه الخلاف المتقدم
وان كان غير صحابي ترتب الخلاف على الصحابي فان قلنا لا يخصص قول الصحابي الراوي لم يخصص بقول الراوي الذي
ليس بصحابي حتما وان قلنا يخصص فهو خلاف واما قول القرافي في صورة المسئلة ان يكون الصحابي واما غير
الصحابي فلا يخصص قطعا فليس بجيد والعمدة ما بيناه ويستدل له الدليل الذي ذكرناه على ما قلناه
انتهت رواية فان هذا استدل الصحابي وغيره وبما ذكرناه صرح امام الحرمين في البرهان فقال وكل ما
ذكرناه يعني في هذه المسئلة عند مخصص الصحابي فلو روى بعض الائمة حديثا وعمل بخلافه فالامر على ما قدمناه اهـ
قال ـــــ الشايعة اورد ولا يخصص مثل قوله عليه السلام اذا اهاب دبغ فقد طهر
مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لانه غير مناف قيل المفهوم مناف قلنا مفهوم اللقب مردود ٥ اذا

أورد الشارع فرد امن افراد العام بالذكر وحكم عليه بما حكم على العام لا يكون مخصصا للعموم خلافا
لابي ثور مثاله ما روى مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انما اهاب دبغ فقد طهر
وقوله عليه السلام وقد مر شاة ميتة لولاه لجمودتم كما رواه مسلم الا احددا اهابها فدبغوه فانتفعوا
به والدليل على ان العام لا يختص بعضه اذا ورد بالذكر ان المخصص لابد ان يكون بينه وبين العام مناقاة
ولا مناقاة بين كل الشئ وبعضه واجيب ان يخصص الشئ بالذكر تفهم منه نفي الحكم عما عداه
والا فلا تظهر فائدة لتخصيص ذلك الفرد بالذكر واجاب المصنف بان المفهوم هنا مفهوم اسم وهو
غير حجة كما سبق وعندي في ترتيب المسئلة على هذا الوجه نظر وما اظن انا نوافق على ذلك
المفهوم اللقب فان الظاهر انه لا يقول به فانا لم نر احدا حكاه عنه مع انه اجل واقدم من الدقاق واولى
بان نرجع الى اقواله وطرقه ولعله يقول بهذا المفهوم اذا ورد خاصا بعد عام بقيده ويقول
ان ذلك قرينة في ان المراد بذلك العام هذا الخاص وبجعل العام كالمطلق والخاص كالمقيد ولا يكون ذلك قولا منه
بمفهوم اللقب اذ يمكن ان يبنى المسئلة على انه استند فيها الى مفهوم اللقب عند سديد والرد عليه كذلك
قوله التاسعة عطف الخاص لا يخصص مثل الا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في
عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص لتسوية بين المعطوف والمعطوف عليه فلنا التسوية في جميع الاحكام غير واجبة
عطف الخاص على العام لا يوجب تخصيص العام خلافا لابي حنيفة واصحابه وتوقف فيه بعض المتكلمين
مثاله ان اصحابنا لما اجمعوا على ان المسلم لا يقتل بالذمي بما روى ابو داود من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن
جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده قالت الحنفية او بعضهم انه
عليه السلام عطف عليه قوله ولا ذو عهد في عهده فكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر تمام الكافر الذي لا
يقتل به ذو العهد هو الحربي فوجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم ايضا هو الحربي تسوية بين المعطوف
والمعطوف عليه اجاب المصنف بان التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه غير واجبة في جميع الاحكام
وهو جواب ضعيف لان الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحكام بل باشتراكهما
في المتعلقات كما يدل له شرط المصنف يوافق على ذلك كما نص عليه في الاستثناء المتعقب للجمل بل الجواب
الصحيح ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه لو قال ولا يقتل ذو عهد لكان من الجائز ان يتوهم منه متوهم ان به
مرة وجد منه العهد ثم خرج عن عهده لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان هذا الذي يحترز بكونه في حال العهد
واذا ثبت كونه كلاما تاما فلا يحوج اضمار لذلك الزيادة اعني لفظة بكافر لان الاضمار على خلاف الاصل فان قلت
ما وجه الارتباط بين هاتين الجملتين حينئذ اعني قوله لا يقتل مسلم بكافر ولا يقتل ذو عهد في عهده اذ لا ظهور لاحدهما
تعلق بالاخرى قلت ظن الراوي الراسخ الرؤوري احد ائمة اصحابنا اجاب عنه في التعليقة بان عداوة الصحابة رضي
الله عنهم للكفار في ذلك الوقت كانت شديدة جدا فنبه صلى الله عليه وسلم على ان صاحب العهد اذا كان في عهده

لا يقتل للاشعار بان المسلم لا يقتل بالكافر فزاعى قوله لا يقتل مسلم بكافر فتحمل العداوة الشديدة
على الاقدام على قتل كل كافر من معاهد وغيره وهذا الجواب جدير بان يغبط به ولا يعدل عنه الا ان
اسئ القصاص بالقصاص وهي تحمل الصحابة الذين هم اهل الورع الشديد على الاحجام لانا نقول كان ذلك في
صدر الاسلام ولا يلزم من كون المسلم لا يقتل بالكافر ان يكون قتل المعاهد حراما حكما او لا سئ القصاص بين
المسلم والكافر مطلقا والدليل الدال على جواز قتل الكافر في الجملة قائم فيتعين تخصيص ذلك الدليل بتنبيه عن
قتل المعاهد في عهده ٥ ٥ ٥

قوله التاسعة عود ضمير خاص لا تخصص مثل والمطلقات مع بعولتهن لانه لا
يزيد على اعادته ٥ عود الضمير الى بعض العام المتقدم هل يوجب تخصيص العام وان يتبعه اذا
عقب اللفظ العام استثناء او قيد بصفة او حكم خاص لا ثاني له كل محمد لو له ثل في بعضه هل يوجب ذلك تخصيصه
اختلفوا فيه فذهب اكثر اصحابنا الى ان ذلك لا يوجب تخصيصه وممن حكى الكابوا خان الغزالي والامدي
وابن الحاجب وصفي الدين الهندي وذهب اكثر الحنفية الى انه يخصصه ولذلك قالوا في قوله عليه السلام
لا تبيعوا البر بالبر الا كيلا بكيل الزيادة منه ما كان من البر فحمل مع الحنفية بالخصوص لان ذلك القدر ما كان
وذهب جماعة منهم امام الحرمين وابو الحسين والامام الى التوقف ومثل الكتاب لذلك بقوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم اه تعالى قال وبعولتهن احق بردهن وهذا مخصص للمطلقة بالطلاق
الرجعي دون البائن فيقول الاولون ان ذلك لا يقتضي ان المراد من المطلقات الرجعيات وتقول الحنفية يقتضيه
ومثال الاستثناء قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن الى قوله الا ان يعفون فاستثنا العفو
عنه لكابه راجعه الى النساء ومعلوم ان العفو لا يصح الا من البالغات العاقلات دون الصبية والمجنونة فهل
يوجب ذلك ان يقال ان المراد من النساء اول الكلام البالغات العاقلات فقط ومثال التقييد بالصفة قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن قال لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني
الرجعة في مراجعتهن وكما يجب في ذلك بناء في الطلاق البائن يمثل يقتضي ذلك تخصيص الطلاق المذكور في اول
الكلام بالرجعي ومثال التقييد بحكم اخر ما اورده المصنف وقد شرحناه واجيب المصنف بان عود الضمير
لا يزيد على اعادة ذلك البعض ولو صرح باعادة فقيل بعوله المطلقات احق بردهن في المثال الاول او الا
ان يعفوا العاقلات البالغات في المثال الثاني او يحدث امرا في الرجعيات في المثال الثالث لم يكن ذلك مخصصا
اتفاقا فكذلك هنا راجح المتوقف بان ظاهر العموم يقتضي الاستغراق وظاهر الكناية يقتضي وطأها للمكنى
في العموم والخصوص وليست مراعاة ظاهر العموم بأولى من مراعاة ظاهر الكناية فوجب التوقف واجيب عنه بانا
لا نسلم انه ليست مراعاة احدهما باولى من مراعاة الاخر بل مراعاة العام على عمومه اولى من مراعاة مطابقة
الكناية للمكنى لان المكنى اصل والكناية تابعة لانها تفتقر في دلالتها على مسماها اليه من غير عكس ومراعاة

دلالة التنوع الى من مراعاة دلالة التابع ولانه اكثر فائدة واظهر دلالة فكان بالرعاية اجدر والله اعلم
قال رحمه الله شالت والدى رضى الله عنه فى قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان
خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وقول الشافعى رضى الله عنه ان ذلك فى الاحرار دليل ان العبد لا
يملك تعلق هذا من عطف الضمير الخاص على العام فلا يقتضى التخصص على الصحيح قلت ليس هذا من ذلك لقبيل
لان ذلك فى لفظ عام متقدم وهاهنا الضمير لا يستقل بنفسه بل يعود على ذلك اللفظ المتقدم العام وههنا
خطاب الحاطب لم يتحقق فيه عموم ولا خصوص والرجوع فيه الى قصد المتكلم وما يدل عليه فقوله فانكحوا خطاب
لمخاطبين لم يتحقق دخول العبيد فى موضوعه بل بحسب ما يريد المتكلم من مخاطبه فاذا دل دليل على اخراج الكلام
او دل له على المراد حمل عليه وهنا فقد دل دليل على اخراجهم وهو قوله او ما ملكت ايمانكم فعلى هذا وان ضم ان
لا يستطيع الى الشابى فانما نخاطب به من يملك امر اليتيم والعبد لا يملك امر اليتيم فقلت الخطاب للاول
بجميع الناس لاحرارهم والعبيد دليل قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم فقلت لنا فى الجواب طريقان احدهما
ما قررناه غير مرة من ان ياتى بالكل بل يكون تاركا له فيكون العمل بالمطلق يشتمل الترك لاحد الدليلين بالكلية
فاذا كان الجمع من الدليلين واجبا مع استلزامه الترك لشئ من مدلولات احدهما فلان يجب ذلك بطريق
اولى ولا يخرج ذلك على الخلاف فى تقابل العام المتاخر والخاص المتقدم لهذا الذى ذكرناه فان قلت مقتضى
الاطلاق التمكن من ايراد شائه المكلف والتقييد ينزل التمكن من ذلك فلم كان هذا اولى من حمل الامر المقيد على الندب
قلت هذا الحكم الذى هو التمكن حالة الاطلاق معترض عليه باللفظ لان اللفظ وهو اعتق رقبة مثلا
انما دل على ايجاد عتق رقبة وكون الكافرة فى حالة الاطلاق مجزية انما جاء من ترتيب العقل مع النقل لانك
تقول هذه الكافرة تجزى لانها رقبة والرقبة تجزى لقوله اعتق رقبة فكون الكافرة تجزى غير مدلول عليه لفظا
والمقيد وهو اعتق رقبة مؤمنة مدلول عليه باللفظ فكان اولى بالرعاية الثانى ان يكون كل واحد من المطلق
والمقيد نهيا كان تقول لا تعتق رقبة ثم تقول من تعتق رقبة كافرة فمن يقول بعموم الخطاب
يلزمه ان يخصص النهى العام بالكافرة كان النهى الثانى عنده يدل على اجزاء من ليست كافرة ولقائل
ان يقول وجود المطلق والمقيد فى جانب النفى والنهى يصير المطلق عاما والمقيد خاصا لان النكرة
فى سياق النفى فلا يتصور ان من هذين الجانبين الا ان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وهو قسمان
لانه اما ان يكون المطلق امرا والمقيد نهيا كان تقول اعتق رقبة ثم تقول لا تعتق رقبة كافرة او العكس بان تقول لا
تعتق رقبة ثم تقول اعتق رقبة مؤمنة ومن هاتين الصورتين يوصل المقيد بقيد المطلق بضد ما لا خلاف
فيه فى كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة مما هنا اختلفوا على ثلثة مذاهب احدها انه حمل عليه من غير حاجة
الى دليل اخر فان تقييد احدهما يوجب تقييد الاخر لقطا وقد قال بعض اصحابنا قال امام الحرمين وافرب
طرق هو ان كلام الله تعالى فى حكم الخطاب الواحد وهو الخطاب الواحد ان ترتب المطلق فيه على المقيد قال

فتحرير رقبة مؤمنة ورجل عالم اذا عرفت ذلك فلنعد الى الشرح والمقصود الكلام فى حمل المطلق على
المقيد اعلم ان متعلق حكم المطلق اما ان يكون غير متعلق حكم المقيد او لا يكون فان كان الثانى فلا حمل المطلق
على المقيد وفاقا لانه لا مناسبة بينهما ولا تعلق لاحدهما بالاخر اصلا ومثلوا هذا بتقييد الشهادة بالعدالة
وجريان ذكر الرقبة فى الكفارة مطلقا معرى عن العدالة وان كان الاول فاما ان يتحد السبب او يختلف وعلى
التقديرين اما ان يكون كل واحد من المطلق والمقيد امرا او نهيا او احدهما امرا والاخر نهيا فهذه اقسام ستة
احدها ان يكون السبب واحدا وكل واحد منهما امرا كان تقول اعتقوا رقبة مؤمنة اذا حنثتم ثم تقول
مرة اخرى اعتقوا رقبة اذا حنثتم فهاهنا لا خلاف ان المطلق محمول على المقيد وكذا لو قال اولا اعتقوا رقبة
ثم قال اعتقوا رقبة مؤمنة وكذا لو لم يعلم التاريخ منهما لان من عمل بالمقيد فقد عمل بالمطلق ضرورة ان المطلق
جزء من المقيد فالاتى بالكل آت بجزء فيكون العمل بالمقيد عملا بالدليلين واما العمل بالمطلق فليس عملا بالمقيد لان
الاتى بالجزء لا يكون آتيا بالكل بل يكون تاركا له فيكون العمل بالمطلق يشتمل الترك لاحد الدليلين بالكلية
فاذا كان الجمع من الدليلين واجبا مع استلزامه الترك لشئ من مدلولات احدهما فلحن ان لا يشتمل ذلك بطريق
اولى ولا يخرج ذلك على الخلاف فى تقابل العام المتاخر والخاص المتقدم لهذا الذى ذكرناه فان قلت مقتضى
الاطلاق التمكن من ايراد شائه المكلف والتقييد ينزل التمكن من ذلك فلم كان هذا اولى من حمل الامر المقيد على الندب
قلت هذا الحكم الذى هو التمكن حالة الاطلاق معترض عليه باللفظ لان اللفظ وهو اعتق رقبة مثلا
انما دل على ايجاد عتق رقبة وكون الكافرة فى حالة الاطلاق مجزية انما جاء من ترتيب العقل مع النقل لانك
تقول هذه الكافرة تجزى لانها رقبة والرقبة تجزى لقوله اعتق رقبة فكون الكافرة تجزى غير مدلول عليه لفظا
والمقيد وهو اعتق رقبة مؤمنة مدلول عليه باللفظ فكان اولى بالرعاية الثانى ان يكون كل واحد من المطلق
والمقيد نهيا كان تقول لا تعتق رقبة ثم تقول من تعتق رقبة كافرة فمن يقول بعموم الخطاب
يلزمه ان يخصص النهى العام بالكافرة كان النهى الثانى عنده يدل على اجزاء من ليست كافرة ولقائل
ان يقول وجود المطلق والمقيد فى جانب النفى والنهى يصير المطلق عاما والمقيد خاصا لان النكرة
فى سياق النفى فلا يتصور ان من هذين الجانبين الا ان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وهو قسمان
لانه اما ان يكون المطلق امرا والمقيد نهيا كان تقول اعتق رقبة ثم تقول لا تعتق رقبة كافرة او العكس بان تقول لا
تعتق رقبة ثم تقول اعتق رقبة مؤمنة ومن هاتين الصورتين يوصل المقيد بقيد المطلق بضد ما لا خلاف
فيه فى كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة مما هنا اختلفوا على ثلثة مذاهب احدها انه حمل عليه من غير حاجة
الى دليل اخر فان تقييد احدهما يوجب تقييد الاخر لقطا وقد قال بعض اصحابنا قال امام الحرمين وافرب
طرق هو ان كلام الله تعالى فى حكم الخطاب الواحد وهو الخطاب الواحد ان ترتب المطلق فيه على المقيد قال

وهذا من شؤون الهداية فان قضايا الالفاظ في صنع كلام الله تعالى مخلفة متباينة لبعضها حكم التعلق
والاختصاص ولبعضها حكم الاستقلال فاذا استطاع ان ادعى تنزيل خطاب على حكم كلام واضع العلم
بان في كلام الله تعالى النفي والاثبات والامر والزجر والاحكام المتعاندة فقد ادعى امرا عظيما ولا يعني
في ذلك الاشارة الى اتحاد الكلام الازلي ومضطرب المتكلمين في الالفاظ وقضايا الصنع وهي مختلفة لامراء
في اختلافها فسقط هذا القول والمذهب الثاني وعليه الحنفية انه لا يجوز اكمال عليه بحال لان ذلك
الدليل ان كان دون المطلق في القوة لم يصلح للنسخ وان كان مثله فان علم شرط النسخ كان نسخا له والا كان
تعارضا وهو غير محمول على التقييد بحال والثالث وهو قول الشافعي وجمهور اصحابه انه ان
وجد فاصل مذكور دليل غير منفصل بنفسه قد وان لا فلا وهذا ما جزم به في الكتاب الخامس ان يكون
كل واحد منهما نهيا او السبب يخالف نحو لا تعتق رقبة في كفارة الظهار سلما ثم تقول لا تعتق رقبة مومنة
في كفارة القتل فالقاتل بالمفهوم وبمقيد المطلق لتقييد او وجد دليل يلزمه بخصص النهي العام بالكافرة
او وجد دليل السادس ان يكون احدهما امرا والاخر نهيا والسبب مختلف وهو قسمان لانه اما ان
يكون المطلق امرا نحو اعتق رقبة في كفارة الظهار والمقيد نهيا نحو لا تعتق رقبة كافرة في كفارة القتل
او العكس نحو لا تعتق رقبة في كفارة الظهار ثم تقول اعتق رقبة مسلمة في كفارة القتل وحكمهما واحد لا يخفى
عليك مما سبق ٥ وقد ذكر المصنف ما اذا اتحد السبب وما اذا اختلف وانا اعيش عليك فهم كلامه بعد
الصغوا الى ما القيته لك من الشرح ومما اهمله المصنف هنا اذا اطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضع بقيد
مضاد من نحو زعم ان التقييد باللفظ قال سقا المطلق على اطلاقه اذ لا شرط نفسه باحدهما اولى من نفسه
بالاخر ومن حمل المطلق على المقيد قياسا حمله على ما كان حمله عليه اولى وقد مثل لذلك بقوله صلى الله عليه
وسلم في الغسلات من ولغ الكلب احداهن بالتراب وفي رواية اولاهن وفي رواية فعفروه الثامنة فالاصل
على احدى الروايتين والاخرى للترجيح من غير مرجح اذ القياس هنا متعذر بل يرجع الى اصل الاطلاق
ونقول يجوز التخيير في كل واحد من الثلاث على الاطلاق هكذا ذكروه وبه اجاب الشيخ
ابو العباس القرافي عن اعتراض ورد بعض قضاه الحنفية على الشافعية بان ما عدتهم حمل المطلق على المقيد
فكان ينبغي ان يوجبوا الاولاهن لورود احداهن واولاهن واحسابه القرافي بانه قد عارض رواية
رواية اخرى مثل ذلك فرواية عفروه الثامنة مرجع الى اصل الاطلاق قال بعض المتاخرين وعلى هذا
ينبغي احتمالا الوجوب في الاولى والثامنة وتخييره فيهما واعلم ان هذا هو الذي نص عليه الشافعي رضي الله
عنه في الام فقال ما نصه واذا غسله سبع مرات جعل احداهن او احراهن ترابا لا يطهر الا بذلك انتهى وفي
مختصر البويطي قال في اثناء باب غسل الجمعة وهو بعد باب التيمم كيف هو وقبل كتاب الصلاة ما نصه واذا ولغ
الكلب في الاناء غسل سبعا اولاهن او اخراهن بالتراب لا يطهر غير ذلك وكذلك روي عن رسول الله صلى الله

عليه وسلم والخنزير قاسا عليه يغسل سبعا الى وهو في عباية الغرابة وعليه جرى المرعشي من اصحابنا
في كابه ترتيب الاقسام وعبارته ما اصاب الكلب للسانه او بعضو من اعضائه من الا القليل نجسه ولم
يطهر الا اناء الا بان يغسل سبع مرات اولاهن او احراهن بالتراب لكن في هذا النحو نظر ذكره والدي
وهو انه انما ينبغي حينئذ ان يوجب كليهما الاولى والاخيرة لورود الحديث بهما ولا تنافي في الجمع بينهما اللهم
الا ان يراد بالثامنة ثامنة العدد لا الاخيرة فانه حينئذ يكون مطلقا كاحداهن ويكون قوله احداهن
والثامنة واحدة ومعناه واحدة احداهن فيعود اصل السؤال وبناطر هذا السؤال سؤالان
احدهما ان ابا حنيفة قال لا يجري التخالف بين المتبايعين الا اذا كانت السلعة قائمة اما اذا كانت
تالفة فالقول قول المشتري والشافعي رضي الله عنه قال اذا اختلف المتبايعان تحالفا سواء كانت
السلعة قائمة او تالفة مع انه روي انه صلى الله عليه وسلم قال اذا اختلف المتبايعان تحالفا وروي انه صلى الله
عليه وسلم قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا فلم لاحمل المطلق على المقيد مع اتحاد الفاعلة
والثاني ان في كابه مرضه الصلعة في مرضه الموبل فان زادت على عشر ومائة وهو مطلق في الزيادة
وجاء مقيدا في حديث ابن عمر فان زادت واحدة فلا ينبغي ان يجب في مائة وعشرين بعض واحد الا ما يجب في مائة
وعشرين فقط والجواب عن الاول من وجهين احدهما انه روي من حديث ابي رافع عن عبد الله ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اختلف المتبايعان تالقول قول البايع رواه الدارقطني
والحصوم روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اختلف المتبايعان تالقول ما قال البايع فان استهلك
تالقول قول المشتري وهذا توافق الحديث المقيد بكون السلعة قائمة وهما قيدان منضادان فرجعنا الى
اصل الاطلاق ثم ان هذا الحديث يقتضي عدم جريان التحالف مطلقا وهم لا يقولون به ثم انه مروي الحسن
بن عمارة وهو متروك وفي رواية اخرى للحفظ والثاني ان الحديث المشتمل على التقييد بكون السلعة قائمة مروي
الهيثم بن عبد الرحمن عن ابن مسعود ولم يلقه فيكون مرسلا ورجل لا تقبل المراسيل والجواب ان
الحديث الذي رووه من التقييد بقيام السلعة ضعيف والذي رويناه من التقييد بهلاكها صحيح
ايضا وللصاحبه الى الطوسي في بيان ذلك وضعف المفسدين يكفي في الرجوع الى اصل الاطلاق وقول
الغزالي في المآخذ فما مرويه اصحابنا من العيد لهلاك اجمع اهل الحديث على صحته باطل بهما عليه
ليلا ينفع الاعتراض به والثالث ان النص على قيام السلعة انما كان بها على حالة تلفها لانه
اذا كان التحالف ثابتا عند حالة قيام السلعة مع انه يمكن الاستظهار فيه بالرجوع الى القيمة وتعرف
صفاتها فلان يتحالفا مع تلفها ولا يمكن الرجوع الى صفاتها اولى وعن الثاني انه انما ورد
على الاستحباب من اصحابنا القائل بانه يحب ثلاث بيانات لكون مما اذا ورد بعض واحد والصحيح
انه انما يجب حقان وما ورد يحمل المطلق على المقيد فامتنع السؤال

قال ـــــــــ الباب الرابع في المجمل والمبين وفيه فصول الاول في المجمل وعينه

مسائل ○ المجمل ما احتوى من الجمل بسبع احكم واكتسار السم وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام لعن الله اليهود حرم الله شحوم الميتة فجملوها اي خلطوها وباعوها فاكلوا ثمنها فسمي اللفظ مجملا لاختلاط المراد بغيره والمبين بفتح الياء اخذ الحروف من البيان يقال لفظ بين اذا كان نصا في معناه بمعنى واضعه ويستعمل وصلا به الى هداية البيان هو بين واذا كان اللفظ مجملا تبين يقال له بين وبينت الشيء بيانا اي وضحته ايضاحا واما تعريفه اصطلاحا فقد سبق في تقسيم الالفاظ ○

قال ـــــــــ الاولى للفظ اما ان يكون مجملا من حقايقه كقوله تعالى للاقراء او افراد حقيقة واحدة مثل ان يذكر البقرة او يجاز اذا اتفت الحقيقة وتكافأت فان ترجح واحد لكونه اقرب الى الحقيقة كنفي الصحة من قوله لا صلاة ولا صيام او لانه اظهر عرفا او اعظم مقصودا كنفي الحرج وتحريم الاكل من رفع عن امتي الخطاء والنسيان رفع تشريعكم المبنية حمل عليه ○ اللفظ المجمل اما ان يكون مجملا بالنسبة الى هقايقه ان كان ذا حقايق او الاول هو المشترك كقوله تعالى للمطلقة قروء فانه مجمل بالنسبة الى حقيقته اعني الطهر والحيض عند من يقول ان القرء موضوع لهما وضعا اولا وهو الصحيح والثاني اما ان يكون بالنسبة الى افراد حقيقة واحدة اولا والاول مثل قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة لها افراد والمراد واحد منها معين على خلاف فيه سيأتي ان شاء الله في الفصل التالي لهذا والثاني ان يكون الاجمال في الخارج عما وضع له اللفظ وانما يكون ذلك بان ينتفي الحقيقة اي يظهر ارادة عدمها وتكافأ مجازاتها اي تشابهها اي لا يكون اللفظ مجملا لم يترجح احد المجازات لتعين العمل به ولا يكون اللفظ مجملا لم يترجح اسباب ذكرها في الكتاب احدها ان يكون اقرب الى الحقيقة من المجاز الاخر كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور وقد تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام قبل الفجر وهذا الحديث لفظه هكذا غير معروف ولكن روى عبد الله بن ابي بكر بن عمرو بن حزم عن ابن شهاب عن سالم عن ابيه عن حفصة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يبيت الصيام قبل الفجر ولا صيام له وهذا اسناد صحيح قال الحاكم ابو عبد الله على شرط البخاري فحقيقة هذين الخبرين نفي ذات الصلاة عند عدم الطهارة وذات الصوم عند عدم النية المبيتة وهذه الحقيقة غير مراده لانا شاهدنا هذه الذات توجد بدون هذين الشرطين فتعين الحمل على المجاز وهو اضمار الصحة او الكمال واضمار الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة لان نفي الذات يستلزم نفي كل الصفات ونفي الصحة اقرب هذا المعنى اذ لا معنى لعدم وصف البتة بخلاف نفي الكمال فان الصحة بنفي معه وهي وصف ولكن ان يقول ما ذكر نموه في هذين الحديثين متقدح اذا قلنا ان الصحة والفساد ما تعتوران الماهية الجعلية اما اذا قلنا الفساد يزيل اسمها فنفي الحقيقة موجود الثاني ان يكون احد المجازين اظهر عرفا واشهر كقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء النسيان فان ظاهر رفع نفس الفعل وليس

النسيان وليس مرادا فتعين حمله على المجاز باضمار الحكم اي حكم الخطاء والنسيان واولى الحرج يعني الاثم اي انهما والحمل على الاثم اظهر من جهة العرف لتبادره الى الذهن من قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان فانه لو اراد ذلك لم اخذ بمعاقبته على ما اخطأ فيه او نسيه عد مناقضا واعلم ان الحديث الذي اورده المصنف رواه الحافظ ابو القاسم التيمي من حديث ابن عباس ورواه ابن ماجة بمعناه وصححه ابن حبان وقال احد لا يثبت الثالث ان يكون اعظم مقصودا من غيره كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله عليه السلام في البحر الحل ميتته فان حقيقة اللفظ اضافة الحرمة والحل الى نفس العين كما ذهب اليه الكرخي وهو عندنا باطل اذ الاحكام عندنا انما تتعلق بافعال المكلفين وليست العين كذلك فلا تتعلق بها حل ولا حرمة فتعين المجاز باضمار فيضمر اما الاكل او البيع ونحوهما والاكل اولى لانه اعظم المقصود من تلك الاشياء عرفا فيحمل اللفظ عليه وقد ذهب جماعة من الاصوليين الى دعوى الاجمال في المسئلة المذكورة متمسكين بان الحقيقة غير مرادة والمجاز متعددة فلا يضمر الجميع لان الضرورة تندفع بالبعض وليس بعضها اولى من بعض فيترجح الاجمال والجواب انا نضمر البعض لا نسلم عدم الاولوية فان بعضها اولى وارجح لما تقدم ○

واعلم ان المجمل ليس منحصرا فيما ذكر بل يقع اشياء اخر منها احدها الاجمال العارض للفظ بواسطة الاعلال كالمختار فانه صالح لاسم الفاعل واسم المفعول والثاني بواسطة جمع الصفات وازدانها بما يصلح ان يرجع الى كلها او الى بعضها كقولك زيد طبيب ادسخياط ماهر فقولك ماهر يصح ان يكون راجعا الى الكل او الى البعض فقط وذلك البعض يصح ان يكون هو الاخير او غير الثالث المجمل بواسطة اشتراك المحمول كالمستدم في العام اذا خص بمحمول كما في قوله تعالى الا ما يتلى عليكم والرابع المجمل بواسطة التركيب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان من بيده العقدة يحتمل ان يكون هو الزوج او الولي ولذلك اختلف العلماء فيه فاخذ بالاول الشافعي وبالثاني مالك رحمهما الله والخامس المجمل بسبب التردد في عود الضمير الى ما تقدمه كقولك كل ما علمه الفقيه فانه كان علمه فان الضمير في هو متردد بين العود الى الضمير المستتر والى معلوم الفقيه والمعنى يكون مجملا حتى انه اذا قيل بعوده الى الفقيه كان معناه فالفقيه معلوم وان عاد الى معلوم كان المعنى معلومه على الوجه الذي علم والسادس المجمل بسبب تردد اللفظ بين رجوع الاحاد ورجوع الصفات نظرا الى اللفظ وان كان احدهما متبعد بدليل خارج وذلك كقولك للثلثة ذوج وزوجانه بالنظر الى دلالة اللفظ لا تعين احدهما والنظر الى صدق القايل بعين احدهما وهو المراد منه جمع الاجزاء فان حمله على جمع الصفات تاء وعلى جمعها توجب كزيد والسابع الاجمال بسبب الوقف والابتدا كما في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم قالوا في قوله والراسخون في العلم منتدة من العطف والابتدا ويختلف المعنى بذلك الثامن الاجمال بصلاحية اللفظ للمتباينين مرجع تا كالنور للعقل ونور الشمس التاسع بصلاحيته لمتماثلين كالجسم للسماء والارض والرجل لزيد وعمرو قال الغزالي وقد يكون

مرضوعا لهما من غير تقدم وتاخر وقد يكون مشتركا لاحدهما من الاخر كقولك الارض ام الشمس والام
اما وضعت للوالدة وهذا كله في الاجمال في اللفظ والمصنف جعل اللفظ مورد التقسيم فافهم قد لكان الاجمال
لا يكون في الفعل لبس محتمل قد يكون فيه فوائد الاولى الصحيح جواز ورود المجمل في كتاب الله تعالى
وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم الثانية اختلفوا في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب المجمل في كتاب الله
وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم الثالثة اختلفوا في جواز تاخير الاجمال بعد زمان الرسول صلى الله عليه وسلم
واختار امام الحرمين في البرهان في اثناء بحث ان كل ما يثبت التكليف في العلم به فيستحيل استمرار الاجمال
فيه وما لا يتعلق به تكليف لا يستحيل ذلك فيه ولا بعد الثالثة لقائل ان يقول بجواز التمسك بعموم احلت
لكم بهيمة الانعام اذا الاستثناء وقع بقوله الا ما تلى عليكم والتقدير فانه لنا محلال وعدم الحل لا يوجب الحرمة
فيبقى على البراءة الاصلية ولقائل ان يقول هذا استثناء مجهول فصيرة الباقي من العام مجملا لانه انما تكون
كذلك لو حرم ما تلى علينا والله اعلم ۞

قال الثانية قالت الحنفية استحوا وامسحوا برؤسكم مجمل وقالت المالكية يقتضي الكل والحنابلة
حنيفة مما يطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز ۞ ذهبت الحنفية او بعضهم كما في المحصول الى ان
قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مجمل لانه يحتمل مسح جميع الراس ومسح بعضه واذا قام الاجمال ثبت الاجمال
في الاخرين لان الامة ما افترقوا فرقتين قالت المالكية يقتضي مسح جميع الراس لان الراس حقيقة في
جميعها والباء انما دخلت للالصاق وقالت طائفة انها حقيقة فيما يطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك
بين مسح كل الراس وبعضه لانها تاتي لمسح الكل وتارة للبعض كقولك مسحت براس اليتيم ولم يمسح منها
الا البعض فان جعلناه حقيقة فيهما لزم الاشتراك او في احدهما لزم المجاز في الاخر فنجعله حقيقة في القدر
المشترك دفعا للاشتراك والمجاز الذين هما على خلاف الاصل ونقل الامام هذا المذهب عن الامام رحمه الله
قال المصنف هنا وهو الحق والذي حمله على تفسير الحروف شيخا للامام انها للتبعيض تفيد مسح بعض
الراس وهو المحكي عن الشافعية ۞

قال الثالثة قيل اية السرقة مجملة لان اليد تحتمل الكل والبعض والقطع الشق
والابانة والحقوا اليد للكل وتذكر للبعض مجازا والقطع الابانة والسوءاة ۞ قال بعضهم اية السرقة
يعني قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة في اليد والقطع اما اليد فلانها تطلق على العضو
من اصل المنكب وعليه من الكوع وعليه من اصول الاصابع اذا اطلقت على الكل والبعض ولم يعلم المراد فتكون
مجملة واما القطع فلانه قد يراد به الشق في الجرح فقط كما قال ابرا فلان قلمه فقطع يده وقد يراد به
الابانة وقال الجمهور لا اجمال فيها بل حقيقة اليد للكل وهو العضو من المنكب وانما تذكر للبعض مجازا ولهذا يصح
ما قطعت يده بل بعضها وحقيقة القطع الابانة والسوءاة انصالان فيه ابانة اجزاء اللحم بعضها

عن بعض فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الابانة واما لفظ السارق والسارقة
فلا اجمال فيه وذلك متفق عليه ۞

قال الفصل الثاني في البيان وهو الواضح بنفسه او بغيره مثل والله بكل شيء عليم
واشال الفريضة وذلك الغير يسمى مبينا ۞ البين بفتح الياء وهو الواضح الصحيح دلالته بالنسبة الى معناه وهو على
قسمين احدهما الواضح بنفسه وهو الكافي في افادة معناه وذلك اما لان مرجع الى اللغة مثل قوله
تعالى والله بكل شيء عليم او الى العقل مثل قوله واشال الفريضة فان حقيقة هذا اللفظ طلب السوال من الجدران
لكن العقل صرفنا عن ذلك وقضى بان المراد به اهلها وهذا على كلام في الفريضة تقدم في المجاز بالنقصان
هذا ما ذكره المصنف في الواضح بنفسه واهل ما يكون بسبب التعليل وهو قسمان احدهما ان يكون الحكم في
المسكوت عنه اولى وفاقا منهما كما في قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات واهل ما لا يكون
تعليليا ان الامر لشيء امر بما لا تم الا به الثاني الواضح بغيره وهو ما توقف فهم المعنى منه على
انضمام غيره اليه وذلك الغير اي الدليل الذي حصل به البيان يسمى مبينا بكسر الياء وله اقسام ثاني ان شاء الله
على الاثر مثلها مثلها قسمان احدهما اطلاق البين بفتح الباء على الواضح بنفسه صحيح لان المتكلم
اوضحه حتى لم يبق محل شبهة عليه الجاد يزدي الثاني يجعل العبدي والجاز يزدي والاسعردي وغيرهم
من الشارحين قوله واشال الفريضة مثال للواضح بغيره وهو وهم لانه قسم ذلك الغير في المسئلة الثانية الى القول
والفعل وظاهر كلامه حصره فيهما فلو كان هذا من اقسامه لم يحصر في ذينك القسمين اذ المعرفة لشيء العقل وهو غير
القول والفعل فالذي حملهم على ذلك انهم لما راوه لم يذكر قوله او بغيره توهموا انه من باب اللف والنشر وليس كذلك ۞

قال وفيه مسائل الاولى انه يكون موالا من الله ومن الرسول وفعلا منه لقوله تعالى
صفرا فاقع لونها وقوله عليه السلام فما سقت السماء العشر وصلاته وحجه فانه ادل على ان اجمعا وتواقعا فالسابق
وان اختلفا فالقول لانه تدل بنفسه ۞ البين بكسر الباء قد يكون للقول وذلك بالاتفاق وقد يكون للفعل
وخالف في ذلك شرذمة قليلون والقول اما ان يكون من الله تعالى كقوله صفرا فاقع لونها نسب الناظرين
فانه مبين لقوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهذا المجاز على المشهور ومن الفقهاء المامور به ما كانت
معينة في نفس الامر وقد حكي عن ابن عباس رضي الله عنه خلاف ذلك وانه قال لو ذبحوا اي بقرة كانت
لاجزاهم ذلك ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وامسا ان يكون من الرسول صلى الله عليه وسلم
كقوله فيما سقت السماء او كان عثريا العشر وما سقي بالنضح نصف العشر رواه البخاري من حديث
ابن عمر رضي الله عنه ولمسلم عن جابر نحوه وهو مبين لقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده واستشكل بامن
هذا المثال ان السنة تبين محل الكتاب وهو الصحيح والعقل لا يكون الا من الرسول صلى الله عليه وسلم
وذلك كصلاته فانها مبينة لقوله تعالى اقيموا الصلاة بواسطة قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي

وكجعه فانه مبين لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت بواسطة قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم
قوله فانه ادل اى على جواز البيان بالفعل انه ادل من القول على المقصود لان فيه مشاهدة من الامثال
ليس الخبر كالعيانة وهو مروى رواه احمد بن محمد المكي وهو ضعيف عن علي بن الجعد عن شعبة عن قتادة عن
انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قاله نسخه الترك منه عليه السلام كالفعل وذلك كترك الشهداء وك
بعد فعله اياه فانه مبين انه غير واجب وانما لم يذكر المصنف الترك لدخوله في قسم الفعل على الرأي المرضي
قوله فان اجتمعا اى اذا ثبت انه يجوز البيان بكل واحد من القول والفعل ورد بعد المجمل قوله وفعله
وكل منهما صالح لبيانه فيما اذا كون البيان الحق التفصيل وهو انهما ان اتفقا في غرض البيان وعلم ان احدهما سابق
هو المبين اقولا كان او فعلا وكون الثاني تاكيدا له وان لم يعلم فلا يقضى على واحد منهما بانه المبين بعينه بل يقضى
بحصول البيان بواحد لم يطلع عليه وهو الاول في نفس الامر والتاكيد للثاني وهذا القسم اهمله في الكتاب
لوضوحه وحكم القسمين في الحقيقة واحد بالنسبة الى نفس الامر وان اختلفا كما روي انه صلى الله عليه
وسلم امر بعدا وله ابه الحج في القران بطواف واحد وروي انه طاف قارنا طوافين فالمختار عند الجمهور
منهم الامام واتباعه وابن الحاجب ان المبين القول سواء كان متقدما على الفعل او متاخرا ويحمل الفعل على
الندب او على الواجب المختص به صلى الله عليه وسلم وذلك لان القول يدل على البيان بنفسه بخلاف الفعل فانه لا
يدل الا بواسطة انضمام القول اليه والدال بنفسه ادل فزعم ابو الحسين المعتزلي هو البيان فانه يدل
فذكر المصنف هنا ان الفعل ادل من القول وان القول يدل بنفسه بمعنى يكون دلالته وظاهر هذا التاني من
الكلامين والتحقيق ان الفعل ادل على الكيفية والقول ادل على الحكم فتفعل الصلاة ادل من وصفها بالقول
لان فيه المشاهدة واستمداده وقوعها على جهة معينة من واجب او ندب او غيرهما بالقول انوى واوضح
من الفعل لصراحته ٥ ٥

قال الثانية لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن
وقت الخطاب ومنعت المعتزلة وجوز البصري ومنا الدقاق وابو اسحق بالبيان الاجمالي فيما عدا
المشترك ٥ هذه المسئلة تشتمل على تحرير اربع الاولى في تاخير البيان عن وقت الحاجة والثاني تاخيره
الى وقت الحاجة اما الاول فاعلم انه لا يجوز تاخير البيان المجمل عن وقت الحاجة اي الوقت الذي قام الدليل
على ابتداء العمل بالمجمل فيه على الضيق من غير فسحة في التاخير لان الاتيان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع
والتكليف بذلك تكليف بما لا يطاق وقد نقل القاضي في مختصر المذهب اجماع ارباب الشرائع على ذلك
ولقائل ان يقول التكليف بالمحال جائز عند المصنف فكان ينبغي ان يفعل كما فعل الامام فيقول ان منعنا
التكليف بما لا يطاق فلا يجوز تاخير عن وقت الحاجة والا جاز لكن لا يقع لان التكليف بالمحال غير واقع
واحصر من هذا ان يقول لا يقع تاخير البيان عن وقت الحاجة واما الثاني وهو تاخيره عن

وقت الخطاب الى وقت الحاجة فمقدم عليه ان الخطاب المجمل الى البيان ضربان احدهما ما له ظاهر وقد
استعمل في خلافه كالخبر بمعنى الخصوص وكالخبر بمعنى النسخ وكالخبر بمعنى الامر الشرعية اذا استعملت في غير المسميات
الشرعية كالصلاة اذا اريد بها الدعاء وكذلك وكالخبر بمعنى النكرة اذا اريد بها شيء معين والثاني ما لا
ظاهر له كالاسماء المطاهرة المواطية والمشتركة اذا عرفت هذا فمقول في جواز تاخير عن وقت الخطاب
مذاهب احدها يجوز في جميع هذه الاقسام واليه ذهب اكثر اصحابنا وجماعة من اصحاب ابي حنيفة ونقله
القاضي في مختصر المذهب عن الشافعي نفسه واختاره الامام واتباعه وابن الحاجب والثاني واليه ذهب
اكثر المعتزلة انه لا يجوز الا في النسخ فانهم جوزوا تاخير بيانه كذا استثناه الامام وهو ماخوذ من
الغزالي فانه ادعى الاتفاق على انه يجوز تاخير بيان النسخ قال بل يجب تاخيره لاستمداد المعتزلة فان النسخ عندهم
بيان لوقت العبادة ويجوز ان يرد لفظ يدل على تكرار الفعل على الدوام ثم ينسخ وينقطع الحكم بعد حصول
الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام لكن بشرط ان لا يرد نسخ وما ادعاه الغزالي ادعاه ابن برهان في
الوجيز ايضا وهذا الكلام من الغزالي ماخوذ من امام الحرمين انه قال نا فضنا المعتزلة اصولهم اذا النسخ عندهم
بيان مدة التكليف ولم يكن هذا البيان مقترنا بمورد الخطاب بالفعل وليس لهم عن هذا جواب والقاضي في
مختصر المقترب ذكر ذلك اضافة له وما استدل به اصحابنا ان قالوا النسخ تخصيص في الزمان والتخصيص في الاعيان
ثم يجوز ان يرد اللفظ مطلقا في الازمان والمراد بعضها فان لم يبعد ذلك في الاعيان
قال القاضي ولا يستقيم متابعة الاستدلال بذلك فان النسخ ليس بتخصيص في الازمان عندي وعند معظم
المحققين من اصحابي وانما هو رفع ٥ والمصنف اهمل استثناء النسخ وكذلك ابو اسحق في شرح اللمع وابن
برهان في الوجيز والغزالي الا انه نقل الاتفاق على النسخ بعد ذلك كما عرفت ولعل من اطلق القول بترك الاستثناء
اكتفاء بالعلم بالاتفاق على النسخ وانه خارج عن صور النزاع الا ان كلام جماعة يقضي ان النزاع في النسخ
موجود ولكن ليس من العالمين بامتناع تاخير البيان كلهم بل من بعضهم والثالث ان المجمل ان لم يكن له ظاهر
كالمشترك قال الامام والاسماء المتواطية حكمها حكم ما خيرت بيانه لانه لا ظاهر محذور من تاخيره وان كان له ظاهر جاز
تاخير البيان التفصيلي دون الاجمالي فانه يشترط وجوده عند الخطاب حتى يكون مانعا من الوقوع في الخطا فمقول
مثلا المراد من هذا العام هو الخاص اذا المطلق المقيد او المكرة المعين قال الامام والآمدي اذا هذا الحكم ينسخ
وهذا يدل على ان النسخ من محل الخلاف واما البيان التفصيلي وهو شخص بكذا مثلا فليس بشرط وقد نقل المصنف
تبعا للامام هذا المذهب عن ابي الحسين البصري من المعتزلة والدقاق والقفال واي اسحق فاما ابو الحسين فنقل
عنه صحيح واما الدقاق فقد نقل عنه الاستاذ ابو اسحق في اصوله موافقة المعتزلة واما القفال فالظاهر ان
المراد الشاشي وفي النقل عنه نظر فقد نقل عنه القاضي في مختصره التقريب الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع وغيره
موافقة صاحب المذهب على المذهب المختار واما ابو اسحق فان كان هو المروزي كما صرح به الامام ونفى النقل نظرا

نقل عنه القاضي في مختصر التقريب والشيخ ابو اسحاق والغزالي والآمدي القول بمذهب المعتزلة وان كان مراد
المصنف كما قاله الشيرازي والقفال ايضا ليس بجيد لانه قد صحح في شرح اللمع الجواز مطلقا وكذلك الاستاذ لا يصح ان
يكون هو المراد لتصريحه في كتابه بموافقة الاصحاب وقد اقتصر في الكتاب تبعا للامام على حكاية هذا المذاهب
والرابع انه يجوز تاخير بيان المجمل دون غيره لتخصص العموم والخامس يجوز التاخير في الامر وكذا
النهي كما قاله القاضي في مختصر التقريب والشيخ ابو اسحق والامام ابو المظفر السمعاني وغيرهم ولا يجوز في الخبر قال
ابن السمعاني هكذا الما وجدت ولم ينقل هذا القول احد من اصحاب الشافعي والسادس عكسه يجوز في الخبر ولا
يجوز في الامر والنهي حكاه الشيخ ابو اسحاق والسابع واليه ذهب الحنابلة ونقله الآمدي عن عبد الجبار يجوز
تاخير بيان الشرط دون غيره وبحكاية هذه المذاهب يعلم ان الشيخ من محل الخلاف وابن برهان حكى عن عبد الجبار
تجويز تاخير التخصص دون المجمل والقرافي قال قد جمع من هذا ومن نقل الاتفاق ان الخلاف انما هو على
جواز تاخير البيان المفصل والخلاف في الاجمال قال وكذلك حكاه صاحب المعتمد قلت ويدل على ان
احدا ما قال الاستاذ في كتابه هذه العبارة مرتبة تعني تاخير البيان الى وقت الحاجة قال وهي لا تعد بمذهب المعتزلة
دون مذهبنا لان عندهم الموصون بهم حاجة الى التكليف نحو العباد اذ لنا ولها الدرجات الرفيعة ونحوها
على طريق العادة وعندنا الباري تعالى ينزل المؤمنين الجنة فضلا وندخل الكافرين النار عدلا على العباد الصحيحة
على مذهبنا ان نقول تاخير البيان عن وقت وجوب الفعل كالخطاب والى وقت وجوب الفعل الثانية نقل
الجاحظ عن كل الصيرفي موافقة المعتزلة على المنع من تاخير البيان مطلقا قال الاستاذ في كتابه وهذا
مذهب كان مذهب اليه الصيرفي قديما فنزل به ابو الحسن الاشعري ضيفا فاطرده في هذا واستغزله عن هذه
المقالة ورجع الى مذهب الشافعي وسائر المنتسبين

قال لنا مطلقا قوله تعالى ثم ان علينا بيانه فعل البيان المفصل فلنا نسلم بل ادلة خصوصا
ان المراد من قوله ان بدخولها لفظ معينة بدليل ما هي وما لونها والبيان ما حز فعل يوجب التاخر عن وقت الحاجة فلنا
الامر لا يوجب الفور قبل لو كانت معينة لما عنفهم فلنا للتوالي بعد البيان وانه تعالى انزل انكم وما تعبدون
فنقض ابن الزبعرى بالملكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى بقوله والسماء ما بناها ان عدم رضاهم لا يعرف الا بالنقل قلت اصح على المذهب المختار بادلة بلى انها
مطلقا يدل على جواز التاخير مطلقا والاخران مقيدان احدهما يدل على جواز التاخير في صورة النكرة والاخر
في صورة العام الدليل الاول الدال على جواز التاخير مطلقا قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا
بيانه وهو في اللغة للتاخير اي والله اعلم علينا بيانه بعد القراءة وقوله مطلقا عبارة ركيكة وليس المراد حقيقة
المطلق بل انه عام مطلق على الصور ولو قال بدليل مطلقا عموما لكان احسن لا سيما وقد قال بعد ذلك خصوصا
واعترض ابو الحسين بن سرقه بان المراد البيان التفصيلي دون الاجمالي واجاب المصنف بان هذا القيد

بلا دليل ولقائل ان يقول قوله بيانه مفرد مضاف فيعم البيان الاجمالي والتفصيلي وحينئذ فليس القول
بان المراد البيان التفصيلي تقييدا بلا دليل بل تقييدا على خلاف الدليل وفرق بين ان يكون الشيء على خلاف الدليل
اي يدل الدليل على خلافه وبين كونه بلا دليل اي لم يدل عليه دليل وهذا الجواب احسن من جواب المصنف
وبه يظهر ضعف قول الآمدي البيان مراده الاظهار لغة يقول بين الحق وبين الكوكب فيكون معنى الاية ان
علينا بيانه للخلق واظهاره لهم واشهاره في الآفاق فلا يكون فيها حجة على صورة النزاع لانا نقول البيان من
حيث تعميمه بالاضافة يعم كل ما يصدق عليه انه بيان قوله وخصوصا هذا معطوف على قوله مطلقا
وقد قلنا انه يظهر به ان مراده بالمطلق العام لان الخصوص انما يقابل العموم ولو اراد الاطلاق لقال تقييدا
وهذا الدليل هو الثاني المخصص بالنكرة اعني الدال على جواز تاخير البيان في النكرة وتقريره ان الله تعالى
امر بني اسرائيل بذبح بقرة في قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واراد بقرة معينة بدليل سؤالهم عن صفتها ولونها
في قوله ادع لنا ربك الى آخر الايات ثم لم يبينها لهم حتى شالوا هذه السؤالات فدل على جواز تاخير البيان عن
وقت الخطاب واعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين احدهما ان بني اسرائيل امروا بالذبح وقت الخطاب
فكانوا محتاجين الى البيان ذلك الوقت فتاخيره عن ذلك الوقت تاخير عن وقت الحاجة وهو ممنوع قال الخصم
محاصل الامر انك لم تنقل ما يقتضيه الا بل بما لا يقتضيه اجاب بان الامر لا يوجب الفور كما سبق فان
قلت هذا الجواب مبني على ان الامر لا يقتضي الفور ولا يعم المذاهب بل يخص من يرى ان
الامر يدل كما ومع للفصل بين الخصمين الذين تنازعا في القتل والفصل واجب على الفور قلت اجاب القرافي
بان الاية اذا دلت على جواز التاخير عن وقت الحاجة دلت على جواز التاخير عن وقت الخطاب لان كل من قال بجواز الاول
قال بجواز الثاني من غير عكس ولانه اذا ثبت في الاول ثبت في الثاني بطريق الاولى واما قول القرافي هنا انا
لا نسلم انا لم نقل ما يقتضيه الاية بل بما يقتضيه وهذا هو الصحيح من مذهبنا بناء على جواز التكليف بما لا يطاق ضعيف
لانه عندنا غير واقع والكلام انما هو في هذا الواقع والثاني ما ذكرتم وان دل على ان النهي كانت معينة
لكن عندنا ما يدل على انها لم تكن معينة وبتقديره تمنع كونها معينة وهو انها لو كانت معينة لما عنفهم على السؤال
عنها لكنه عنفهم بقوله ما كادوا يفعلون وما يدل على انها لم تكن معينة ما نقل من كلام ابن عباس
وهو قوله شددوا فشدد الله عليهم واجاب المصنف بانا لا نسلم انه عنفهم على السؤال وانما عنفهم على
التواني اي التقصير والتاخر بعد البيان هذا هو الاولى واحتمال كون التعنيف على السؤال بعيد لانه
لو اوجب المعينة بعد الخطاب فلا مندوحة لكان نسخا قبل الفعل وهو لا يجوز عند الخصم قوله وانه تعالى معطوف
على قوله وخصوصا ان المراد تقديره ولنا خصوصا في النكرة كذا وفي جواز تاخير بيان التخصيص انه تعالى انزل
وتفرون ان الله تعالى لما انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون
فقد عبد الملكة وعيسى وليس هؤلاء من حصب جهنم فاخرج ذلك حتى نزل قوله ان الذين سبقت لهم منا

الحسنى او لك عنها مبعدون فان قيل لا نسلم ان قوله وما تعبدون يتناول فيه الملائكة والمسيح وبيانه
من وجهين احدهما ان لفظة ما لا تتناول بوضعها لكونها مخصوصة بمن لا يعقل بل لا شوحة نقض ان الزمخشري ولا
يحتاج الى تخصيص بل كيف يمكن والتخصيص فرع الشمول ويدل على ذلك ما رواه الاصوليون وكثير من قوله
صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى حين قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمنا ان ما لما لا يعقل والثاني
وهو المشار اليه بقوله في الكتاب وايضا نسلم انا نسلم ان لفظة ما تتناول بوضعها لكن خص الملكة والمسيح من هذه الآية
بالعقل لا بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى ويدل على ذلك لان التعذيب انما يمنع على جريمة ولي جريمة لهؤلاء بعباد
غيرهم اياهم وهذا الدليل العقلي كان حاضرا في عقولهم قبل نزول ان الذين سبقت فلنا الجواب عن الاول
انا لا نسلم ان صيغة ما مختصة بغير العقلاء بل هي تشاركه للجميع ويدل على ذلك لطلاقها على الله تعالى في قوله
والسماء وما بناها وكذا قوله وما خلق الذكر والانثى وقوله ولا انتم عابدون ما اعبد وانها تاتي بمعنى الذي لها
وكلمة الذي تتناول العقلاء وكذلك صيغة ما والحديث المذكور من قوله صلى الله عليه وسلم ان ما مختصة بمن لا
يعقل غير معروف ولو ثبت لسمعنا واطعنا وعن الثاني ان العقل انما يحيل تركيب العذاب بهم اذا علم بالعقل
انهم غير راضين بالعبادة لانهم لو رضوا بالعبادة لكان ذلك الرضى موجبا للسخط وعدم رضاهم انما علم
بالنقل وهذان الجوابان ضعيفان اما الاول من وجهين احدهما ان المصنف يلتزم في باب العموم ان ما
مختصة بما لا يعقل وبانهما ان ما في هذه الآية مصدرية تقديره وخلق الذكر والانثى وتاثيرها ولا اسم
عابدون عبادتي ذكره القاضي واما قوله لم يرد بمعنى الذي فلسنا نوافق العقلاء كما سنا ولك الذي فشاهد
لان الذي وضعت للقدر المشترك بين العقلاء وغيرهم ولا نسلم انها تقوم مقامها اذا استعملت في غير
العقلاء وما ذلك الا اول النزاع واما الثاني فانه غير مستقيم على مذهب من يقول عصمة ذوي
العصمة ثابتة بالعقل وهم المعتزلة ولا على من يقول انها ثابتة بالسمع لانها قد استمرت وصار العقل يحيل
عدمها وان كان الاصل في احاله هذا العقل لذلك انما هو السمع لانا بالضرورة من العقول ندرك ان الملائكة
وعيسى عليهم السلام غير راضين بعبادة هؤلاء اياهم فاندفع ان الزبعرى بكسر الزاي المعجمة وفتح
الباء بعدها الموحدة من تحت بعدها وقد يكسر ايضا بعدها عين مهملة ساكنة ثم زاي مهملة مفتوحة كان من اشد
الناس على الاسلام واكثرهم اذى بلسانه فحشا وهجاء وسفهه مكابرة وعنادا ثم اسلم عام الفتح وحسن
اسلامه وهذا المذكور عنه مشهور في كتب التفاسير والسير وروى الحاكم ابو عبد الله في المستدرك
عن الحسن بن واقد عن يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس قال لما نزلت انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال المشركون ما الملائكة وعيسى وعزير تعبدون من دون الله فقوله لو كان هؤلاء الهة ما وردوها فاعترض ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا اسناد صحيح لكن ليس فيه ذكر ابن الزبعرى بخصوصه ⑤
قال قيل فاخبر البيان اعزا فلنا كذلك ما يوجب الطنون الكاذبة قيل كالخطاب

بلغة انهم فلنا هذا سند عرضا احماليا خلاف الاول ⑤ احتج ابو الحسين على اشتراط البيان الحال
فيما للظاهر بان العموم خطاب لنا في الحال احماعا فالمخاطب اما ان لا يقصد افهامنا في الحال وهو باطل لانه
اذا لم يقصد افهامنا في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان قد اغرانا بان نعتقد انه
قصد افهامنا في الحال فيكون قصد ان يجهل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه يعني ما
يفهمونه منه فثبت بطلانه واما ان يقصد وحينئذ فاما ان يريد ان يفهم ان المراد ظاهره فقد اراد منا
الجهل وهو باطل او غير ظاهره فقد اراد ما لا سبيل اليه وهو تكليف المحال وهذا العذر على هذا الوجه
هو الذي اورده الامام وهو الصواب فاعلمه واجاب المصنف بانا لا نسلم ان ذلك ممتنع وقد ورد
ما اوجب ظاهره الظنون الكاذبة مما يدل على الجواز اما وروده فكقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله
الرحمن على العرش استوى وقال وجاء ربك فلو صح ما ذكروه لزم ان يكون هذه الخطابات للاعواء الاند اطلق
واراد خلاف الظاهر ومن هنا عمدت بصائر الحشوية وصمموا على فاسد عقده ولو تشمروا لواحد منهم
بالمناشير لم يكع ولم يرجع وهو معتقد لا يعود وباله الا عليه ولا يرجع بكاله الا اليه فلنا بل ان
يقول هذه الاشياء يحتوشها براهين عقلية ترشدنا الى الصواب خلافا وتاخير البيان واعلم ان ظاهر اراد
المصنف منهم ان هذا الدليل الذي اجاب عنه دليل المانع مطلقا وعلى ذلك فمن العجب ان يرد ليس كذلك
بل هي حجة ابي الحسين كما قلناه وبه صرح الامام وليت شعري ان كون حجة للمانع مطلقا والمسمك ليس فيه
ابتناع في الجهل فان نسبته عند علم التربية الى كل معانيه على السوية وقد نبه الشعراني لهذا وذكر ما
اوردناه واحتج من منع تاخير البيان عرفت الخطاب مطلقا بانه كالخطاب بلغة لا نفهم مثل خطابك
العربي باللغة الزنجية والخطاب بلغة لا نفهم ممنوع والجامع بينهما كون كل واحد منهما لا يفيد المقصود حاله
الخطاب واجابه في الكتاب بالفرق وهو ان الخطاب بما لا نفهمه المخاطب لا يفيد شيئا بخلاف الخطاب
بالمشترك ونحوه فانه نفهم عرضا احماليا يستعد المكلف لمراجعة لما تراخى منه فانه لو قيل مثلا اعتدي ثلثة
اقراء او اقراء فان المراد اما الاطهار او الحيض فان العدة وجبت باحدهما واما الخطاب بما لا يفهم فلا يفيد عرضا
احماليا ولا تفصيليا وقد اجاب القاضي في محض التعريب بان النبي صلى الله عليه وسلم تكلم بلغة العرب والعجم
وكان ما يبدو منه من الالفاظ العربية لزاما للتبليغ وانا نراه اذا شاع مخاطبة العجم بلغة العرب لم يعد عليه
تلك وهذا احسن والتحقيق ان خطابا بالغة اما ان يخاطب بها نفسه هو وغيره وهو جائز
احماعا والثاني عكسه وهذا الحلاف المتقدم في مسئلة ان الله لا يخاطبنا بالمهمل وانا لسان نفسه المخاطب
بفتح الطاء دون غيره بجواز انفا فاستوا التعلق بخاصة نفسه او بغيره وتصيير ما اذا تعلق بغيره كالذي جاز
والمبلغ والرابع ان نفسه غيره ولا نفسه هو وهذا هو الذي تكلم فيه القاضي وتطهر انه جائز انفا فا
لاطلاع المخاطب على بدل الخطاب من غيره والخامس ان يخاطب جمع جمعا بلغة

كالموت فانه اذا وقع مبرم انتهى الحكم الشرعي ولا يسمى نسخا في الاصطلاح وكمن سقط رجلاه لا يقال نسخ
عنه غسل الرجلين وما قاله الامام في المخصصات من انه نسخ فاه بلا ريب وقوله مذاهب جرح البيان
المتصل بالحكم كالاستثناء والشرط والصفة وغير ذلك قال الغاضي نسخ هو الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه هذه عبارته
في محصوله التعقيب وهو معنى قول المصنف وقال الغاضي رفع الحكم فان المتأخرين التعريفين انما هو في لفظ
الرفع والبيان وقد وافق الغاضي على هذا الشيخ ابو اسحق الشيرازي والغزالي والآمدي وابن الحاجب
وورد قول الغاضي بان الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث للسابق اولى من رفع السابق
للحادث بل رفع السابق للحادث اولى اذ الرفع اولى من الرفع وهذا الرد هو المذكور في الكتاب وقد اجيب
عنه بان رفع الحادث للسابق انما يكون اولى من العكس بدليل ان عند وجود العلة التامة لعدم الشيء او لوجوده المنافية
لوجوده او لعدمه ضرورة ان علة عدم الشيء المنافية لوجوده وعلة وجود الشيء المنافية لعدمه يحصل عدمه
او وجوده قطعا ولولا الاولوية لامتنع حصوله وقد اورد على القاضي غير ما ذكره المصنف من شواهد
ومسائل وابن برهان في التطويل بدون كثير فائدة واعترض على التعريف الذي ارتضاه في الكتاب بوجوه احدها
انه غير جامع لان النسوخ قد لا يكون حكما شرعيا بل خبرا كما سيأتي ان شاء الله وهذا الاعتراض ضعيف
لان المنسوخ في الحقيقة انما هو الحكم الثابت بالخبر لا نفس الخبر والثاني انه غير مانع لانه منطبق على
قول الراوي هذا منسوخ مع انه ليس كذلك كما سيأتي ان شاء الله وفيه نظر لان قول الراوي ينسخ حكم كذا
ليس بيانا للانتهاء وانما هو اخبار عن وجود ما هو عندهم بيان للانتهاء والثالث ان الامة اذا افترقت
الى مرتين جاز للعامي الاخذ بقول اي فرقة شاء ثم اذا اجمعوا على احد القولين تحتم عليه الاخذ بالمجمع
عليه مع انه ليس بنسخ لان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ٥

قال رحمه الله الباب الخامس في الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان

الاول في النسخ وهو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ وقال القاضي رفع الحكم وردبان الحاد ضد السابق
فليس رفعه بادلى من دفعه ٥ النسخ في اللغة يطلق على الازالة ومنه نسخت الريح اثر القدم اي ازالته وعلى
النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب اي نقلته وهو المعنى بقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ومنه المناسخات
وهو انتقال المال من ورثة الى ورثة وقال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين حقيقة في الازالة
وقال القفال حقيقة في النقل واما في الاصطلاح فقال صاحب الكتاب هو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي
متراخ فقوله بيان يدخل فيه المجمل وغيره وما ضافيه الى الانتهاء يخرج بعض التخصيصات والتقييدات
ونحو ذلك مما ليس فيه معنى الانتهاء وقوله حكم شرعي يخرج بيان انتهاء حكم عقلي كالمباح الثابت بالبراءة الاصلية
عند القائل بها فانه لو حرم مرة من الملك الاله لم يسم نسخا وقوله بطريق شرعي يخرج به عن الطريق العقلي

شرع من قبلنا كان نسخا الى عائشة طهون عليه السلام وعند طهون صلى الله عليه وسلم زال التعبد
يشرع من قبله لانتهاء الغاية وليس ذلك من النسخ في شئ بل هو جار يجري قوله ثم اتموا الصيام الى الليل
وحينئذ لا يلتفت من انكار النسخ انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقد ذكر في الكتاب من ادلتنا
على النسخ ادلتها الاولى وهو دليل على الجواز فقط ان حكم الله تعالى اما ان يتبع المصالح كما هو
راى المعتزلة فيلزم ان يتغير تغيرا المصالح فانا على قطع بان المصلحة قد تتغير بحسب الاشخاص والاوقات
والاحوال واما ان لا يتبع المصالح فله سبحانه وتعالى ان يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد والثاني
ان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالبراهين القاطعة التي لا يقبلها شك ولا يداخلها ريب وقد
نقل لنا عن الله تعالى انه قال ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وصحة التمسك بالقران ان
توقفت على صحة النسخ عاد الامر الى صحة محمد صلى الله عليه وسلم انما تصح مع القول بالنسخ ونبوته
صحيحة قطعا فدل على صحة النسخ وان لم تتوقف عليها صح الاستدلال بهذه الاية على جواز النسخ وفي
هذا الاستدلال نظر ذكره الامام في التفسير وتقرير ان ما ننسخ جملة شرطية معناها ان ننسخ وصدق
الملازمة بين الشيئين لا يقتضي وقوع احدهما ولا صحة وقوعه ومثله قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا وذكر القاضي في مختصر التقريب مع قوله تعالى ما ننسخ قوله تعالى واضافة لنا انه مكان آية
وهذه الاية سالمة عن النظر الذي قاله الامام لان اذا لا يدخل الا على المحقق وقوعه وقد ذكر ايضا قوله
تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقال لهم على هذا اتاتا رسوله وتموها ليسهل
مدركها ملت ومن النموها في ذلك قول قايلهم اليهود لا تعتقد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فالاستدلال عليهم بذلك استدلال على الخصم بدليل لا يسلم مقدماته وهذا اشاقط فان الخصم انما اعترض
عليه بما لا يعتقده اذا كان ذا شبهة فيه واما ما ليس فيه شبهة لتمسك به هو ثابت بين الجميع شاف
فلا ملتفت الى عدم اعتقاده وفيه وان ما ذكرته على وقوع النسخ انه ورد في التوراة ان ادم عليه السلام
كان مامورا بتزويج بناته من بنيه وهو الان محرم بالاتفاق ولا نعني بالنسخ الا ذلك فان قلت يجوز
ان يكون
ع لبني آدم الى غاية معلومة وهي ظهور شريعة اخرى ومثل هذا لا يكون نسخا قلت
امر آدم كان مطلقا وتقييده في علم الله تعالى لا ناسا في النسخ فانه تعالى اذا امر بالفعل مطلقا وهو عالم
بانه سينسخه والوقت الذي فيه ينسخه وتقييده في علم الله تعالى لا يخرجه عن حقيقة النسخ ولقايل ان
يقول لم حرم ذلك في حقنا اما يكون نسخا ان لو ثبتت الاباحة قبل ذلك وهي لم تثبت الا في حق بني آدم لقوله وثوبها
في حق اولئك لا يوجب ثبوتها في حقنا وهي لم ترتفع في حق اولئك فلا يكون نسخا
ق
قيل الفعل الواحد لا يحسن ويقبح فلم ابنى على اساسه ومع ذلك فيحتمل
ان يحسن لواحد او في وقت ويقبح لآخر او في آخر ق اصح ما يقولون النسخ بان الامر الذي يقتضي حسنه

والنهي عنه يقتضي قبحه فيلزم من وقوع النسخ اجتماع الضدين اعني الحسن والقبح وهو محال اجاب
بان هذا مبني على فاسد وهو قاعدة التحسين والتقبيح ومع هذا اي ولو سلمنا صحته لك القاعدة فيحتمل ان
يحسن لواحد ويقبح لاخر او يحسن له في وقت ويقبح عنه في وقت اخر وذلك لان المصلحة كما تتغير
بتغير الاوقات والاشخاص ق

قال الثانية يجوز نسخ بعض القران ومنع ابو مسلم الاصبهاني لنا ان قوله
تعالى متاعا الى الحول نسخت بقوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا قالوا قد تعتد الحامل بسنة قلنا
لا بل كل وخصوص السنة لا يرفع ايضا تقدم الفعل على ما يجوز الرسول وجب بقوله تعالى ايها الذين امنوا
اذا ناجيتم الرسول الآية ثم نسخ قال نزال الزوال بينه وهذا اسقط من المناقضة وغيره قلنا زال
كيف كان احتج بقوله تعالى لا يأتيه الباطل ولنا الضمير للمجموع ق
الاولى بهذه المسئلة ان يذكر
في الفصل التالي لهذا الفصل الذي اودعه ما ينسخ وما ينسخ وحاصلها ان نسخ جميع القران ممتنع
اجماعا كما صرح به بعضهم واشار اليه المصنف في آخر المسئلة وكذا الامام في اثنائها واما نسخ بعضه
فجائز ومنع منه ابو مسلم الاصبهاني كما نقله عنه الامام واتباعه منهم المصنف وقد تقدم النقل عنه انه منع
وقوعه مطلقا واحتج في الكتاب بوجهين احدهما ان الله تعالى امر النوعي عنها زوجها بالاعتداد حولا
في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك باربعة اشهر وعشرا وقال
ابو مسلم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية لانها لو كانت عدتها حولا كاملا لوجب عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا
الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واجاب في الكتاب انا نمنع ان الحامل قد تعتد بسنة بل انما تعتد بوضع
الحمل سواء اتصل بسنة ام اقل اما الكثير وخصوص السنة ان وقع لا عبرة به وهو جواب صحيح الا ان ابا مسلم
لم يدع عدم النسخ في اية هذا القدر المذكور بل بقدر من غيره فيقول اختلف العلماء في هذه الاية فذهب
جمهور المفسرين الى انها منسوخة بقوله اربعة اشهر وعشرا كما ادعاه الاصوليون وهو الذي رواه البخاري
في الصحيح عن ابن عباس وذهب مجاهد كما رواه البخاري بسنده اليه الى انها غير منسوخة وانها ان لم تعتد السكنى
كانت عدتها اربعة اشهر وعشرا كما في احدى الروايتين عنه واحتج من قال انها منسوخة بالحول على
هاتين وذهب ابو مسلم الاصبهاني الى قول ثالث وهو ان معنى الاية ان الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
ليوصوا لازواجهم بنفقة الحول او سكنى الحول فالعدة حول فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد الله في ذلك
تعالى لهن فلا حرج فيما فعلن في القدر المعروف في نكاح صحيح لان الله منعهن هذه الوصية غير لازمة قال والسبب
في ذلك انهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المرأة الاعتداد حولا بنص الله
تعالى فهذا ان دل فانما يدل على وجوب النسخ بالاجماع لا على جوازه ولكن النسخ ثابت بالاجماع لا مسلم ولكن لنا طريقة المتقدمة من ان الحامل
تعتد بسنة وحينئذ لا يصح الاستدلال بالاية عليه وقوله هذا هو الذي اجابت الامام في المحصول بانه في غاية الصحة

لعل الصواب في قوله على ان الآية منسوخة غير منسوخة
زيادة غير فان مجاهدا يرى ان الآية لم تزل غير منسوخة والله اعلم
تصحيح الشيخ

وقد وافق الدي رضي الله عنه مجاهدا واما مسلم على ان الآية منسوخة وذهب الى رأي رابع ارتضاه وهو ان
الله تعالى انزل في المتوفى عنها زوجها آيتين احداهما آية العدة باربعة اشهر وعشرا والثانية آية الوصية
ومعناها انه تعالى جعل للازواج وصية منه سبحانه وتقال سبكي حول كامل بعد وفاة ازواجهن سوا اوصى
الزوج بذلك ام لم يوص وهذا هو ظاهر الآية فلا يصح عنه الا بدليل الوجه الثاني انه تعالى امر بتقديم
الصدقة بين يدي نجوى الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول
فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك بقوله آاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقة الآية
قالوا الواحدي اجمعوا على انها منسوخة الحكم بها واعترض انو مسلم بان ذلك انما دال لذوال السبب
وهو التمييز بين المنافق وغيره لان المؤمن يمتثل والمنافق يخالف فلما حصل بعد ذلك التميز سقط الوجوب
واجاب بان المدعى انما هو زوال الحكم بعد ثبوته سوا اكان لزوال سببه ام لم يكن لا رد لك معنى
النسخ وهو جواب ضعيف من وجهين احدهما انه سيأتي في كلامه ان شا الله ان زوال السبب لزوال سببه او
بشرطه ليس بنسخ والثاني انه ان اراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم فهو عليه السلام كان عالما باعيانهم
وسماهم حذيفة بن اليمان صاحب سره وان اراد التمييز للصحابة فلا تسلم حصول التمييز لهم كيف وقد قيل ما
كانت الا ساعة من نهار ثم نسخت ومن البعيد حصول التمييز في ساعة واحدة بل الحواس الا جماع
قد قام على انها منسوخة كما حكيناه عن الواحدي وان التمييز لا يحصل في ساعة من نهار كما ذكرناه واما
قول الامام في الجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه روي انه لم يتصدق غير
علي رضي الله عنه ويدل عليه قوله تعالى أاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فهو ضعيف لان عدم الصدقة انما يدل
على النفاق لو وجبت النجوى معها وذلك لم يوجد لانه لم يتح احد من الصحابة بدون التصدق قبل لم يصح ان احدا
ناجاه غير علي رضي الله عنه واما علي فقيل لم يصح انه ناجاه واصح يدل على صحة نسخ الحكم قبل العمل به
وهذا يشهد له قوله تعالى فاذ لم تفعلوا اذا جعلت اذ علما بها والمعنى اليكم تركتم ذلك فيما مضى ولكن
روى ليث عن مجاهد قال قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه ان في كتاب الله لاية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل
بها احد بعدي اية النجوى كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم فناجيت النبي صلى الله عليه وسلم فكنت
كلما ناجيت النبي صلى الله عليه وسلم قدمت بين يدي نجواي درهما ثم نسخت فلم يعمل بها احد وعلى هذا احب اصحابي
اذ عنها واما اذا ان يكون بمعنى اذا كما قيل في اذا الاعلال في اعيانهم واما ان يكون بمعنى ان الشرطية وشواذ
اصح المنقول عن علي ام لم يصح بعدم الصدقة انما كان لعدم النجوى كما يحصل الجواب بما ذكره الامام فان قلت كيف
لم يعمل غير علي من اكابر الصحابة رضي الله عنهم بالاية قبل نسخها كابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم قلت اصح انهم لم يعلموا
بها فاما ما لسرعة نسخها واما لانهم نهوا ان المقصود الكف عن المناجاة تعظيما للرسول صلى الله عليه وسلم لان سبب
نزول الاية ان المسلمين اكثروا المسائل على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى شقوا عليه واراد الله ان يخفف عن نبيه كذا

ذكره جبر الامة ابن عباس رضي الله عنهما فيكون كفهم عن المناجاة مبالغة في التعظيم فان قلت لم لا
نعمل على رضي الله عنه ما نعمل مبالغة في التعظيم قلت لعل الصدور اجابته الى المناجاة وذلك
غير مستبعد لانه كان قريبة العهد بالفرقة وروح الالفة والعادة تقضي بان يكون ارواح الى مناجاته صلى الله عليه
وسلم واجيب انو مسلم بانه تعالى وصف كتابه بانه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لاتاه
الباطل واجاب المصنف بان الضمير في تاتيه عائد الى مجموع القران اعني الهيئة الاجتماعية لا لجميع
اجزائه على كل فرد فرد سوا اكان مجتمعا مع غيره او لم يكن واذا كان عائدا الى المجموع لم يكن دليلا على محل النزاع
لان مجموع القران لا ينسخ اتفاقا كما سلف وانما الكلام في بعضه وفي هذا الجواب نظر من وجهين
احدهما انك لم تلتزم بعوده للمجموع دون جميعه ولم لا كان العكس الثاني ان الضمير في تاتيه عائد الى القران
والقران من الالفاظ المتواطية يطلق على كله وعلى بعضه كما تقدم في الحقيقة والمجاز فليس حمله على الكل
باولى من حمله على البعض فان قلت ولا حمله على البعض ايضا باولى من العكس وحينئذ يبطل استدلال
المسلم بالاية لما ذكر من ان الحمل على واحد يقضي الرجحان من غير مرجح قلت الحمل على البعض اولى لوقوع الاتفاق عليه
اذ من حمل على الكل حمل على البعض من غير عكس وقد اجاب الامام بان المراد ان هذا الكتاب لم تقدمه
من كتب الله ما يبطله ولا ياتيه من بعده واجاب غيره بان النسخ ليس باطلا اذ هو حق والباطل
نقيض الحق فوجب حمل الباطل على عدم النسخ وكلا الجوابين صحيح حسن ٥

قال الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة ٥ كل نسخ على التحقيق هو
رافع قبل الفعل فانه انما يرد على مستقبل الزمان دون ماضيه وهذا واضح وانما الخلاف في انه هل يجوز ان يقال
صل غدا ثم يقبل ثم انه ينسخه قبل مجيء الغد فجوز ذلك الجماهير من اصحابنا وخالفت المعتزلة وكثير من الحنفية والله
اعلم وهذه المسئلة الملقبة بنسخ التي قبل حضور وقت العمل به فالصحيح عندنا نسخ الوجوب قبل العمل وهذا توهم
اختصاص المسئلة بالوجوب وليس كذلك والتعبير الاول غير واف بالمقصود اصلا لانه قد لا يساوي اذا
حضر وقت العمل به لكنه لم يمض مقدار ما يسعه وهذه الصورة من صور النزاع وقد يعتذر المعتذر بانه
بانه لا يتصور حضور وقت العمل به الا اذا مضى ما يسعه ولو عبر عنها بنسخ التي قبل مضي مقدار ما يسعه من
وقته لساوى جميع صور النزاع من غير شك وعلى هذا يحمل النسخ بعد مضي مقدار ما يسعه وان لم يكن قد فعل
المامور به قال الهندي وفي بعض المؤلفات القديمة ان بعضهم كالكرخي حكى فيه اتفاقا قال لا يجوز النسخ قبل
الفعل سوا مضى من الوقت مقدار ما يسعه ام لم يمض والصحيح اطلاق القول بالجواز وهو مبني على ان الخلاف
جار من غير فرق بين الوقت وما قبله وما بعده فاما قبله وهو معنى ما اذا دخل ولكن لم يمض من وقت يسع الفعل
فقد عرفت انه محل النزاع واما بعد خروج الوقت قال الآمدي فقد اتفق القائلون بجواز النسخ على تحريمه
واما وقوع النسخ في الوقت ولكن بعد التمكن من فعله فقد عرفت انه داخل تحت صور النزاع بما حكاه الهندي

عن الكرخي ولكن صحح ابن برهان في الوجيز في آخر المسئلة بان النهاع لم يقع في جواز النسخ بعد التمكن
من الفعل وانما وقع في النسخ قبل التمكن من الفعل وكذلك الآمدي في اثناء استدلاله فاءه ذلك والخلاف انما
هو فيما قبل التمكن لا بعد تنبيه ذكر الهندي اعلم ان كل من قال ان المامور لا يعلم كونه مامورا
قبل التمكن من الامتثال يلزمه ان يقول بعدم جواز النسخ قبل التمكن من الامتثال اذ النسخ قبله على هذا
التقدير يبين ان الامر في نفس الامر وان كان موهم وجوده والنسخ يستدعي سبق الامر السابق فيستحيل
النسخ عند عدمه واما من لم يقل بذلك فيجوز ان يقول بجوازه بذلك لما يظهر له من
دليل يخصه ويتفرع عند هذا ان هذه المسئلة لبست فرع تلك المسئلة على الاطلاق اعني في الجواز وعدم الجواز
كما وقعت اليه الاشارة في كلام الغزالي بل في عدم الجواز فقط ۞

قال لنا ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولده دليل افعلناه نعم ان هذا هو البلاء
المبين وفديناه بذبح عظيم فنسخ قبله قبل ذلك بناء على طنه بلا امتثال فانه قطع فاوصل
لما لو كان كذلك لم يحي الى الفداء قبل الواحد بالواحد في الواحد لا مر ونهي فلما يجوز للابتلاء ۞
استدل اصحابنا على الجواز بالوقوع في قصة الذبح عليه السلام لو اورد ذلك ان الله تعالى امر ابراهيم عليه السلام
بذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل اما انه امر بالذبح فلبثلة اوجه احدها قوله ولده افعل ما تومر
جوابا لقوله ما بني اني اري في المنام اني اذبحك فان قوله ما تومر لابد وان يعود الى شيء وليس ثم عند اني
اذبحك فوجب صرفه اليه والثاني قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ان هذا لهو البلاء المبين
يدل على ان المامور به هو الذبح لان بعد ما تاتي الذبح لا يوصف بذلك مع العلم بعدم وجوب الذبح او مطلقا والاول
مسلم والثاني ممنوع وهذا لان الامر باضجاع الولد واحد المدية المستفاد من الامر بالذبح مع علمه
الظن بان الذبح شيء مر به بلاء مبين تلت متى علم على طنه شيء فهو الواقع في نفس الامر اذ هو نبي بلا
خطى طنه والثالث قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولو لم يومر بالذبح لما احتاج الى الفداء واما
كونه نسخ قبل الفعل فلانه لو لم ينسخ لذبح ضرورة انه عليه السلام لا يخل بامر ربه لكنه لم يذبح فدل على انه
نسخ ولم يستدل الصنف على هذا الطهوره واعترض لخصم اولا بانا لا نسلم انه كان مامورا بالذبح وانما كان
مامورا بالمقدمات فظن انه امر به والدليل الذي يمكنهم بناء انما هي بناء على طنه وهو جائز فان الكاذب قد يظن الانبياء
مطابقة يستحيل فيها الخطاء واعترض ثانيا بانا نسلم انه امر بالذبح لكن لا نسلم انه نسخ قبل الفعل وسياتي ان
ابراهيم عليه السلام كان كلما قطع موضعا من الحلق وتعذر الى غيره او صل الله تعالى ما تقدم قطعه واجاب
بانه لو كان كذلك لم يحتج الى الفداء لان البدل لا يحتاج اليه مع وجود المبدل ولقائل ان يقول العل
الفداء انما كان للحياة التي من الله تعالى عليها مع حصول الذبح لا لنفس الذبح واستدل الخصم بان قوله صلى
غدا ركعتين ليس موضوعا الا للامر بالصلاة في ذلك الوقت لغة وشرعا فقوله لا تصل غدا ركعتين ليس موضوعا

الا للنهي عنها في ذلك الوقت لغة وشرعا فلو جاز ان يرد الامر لشيء ثم النهي عن فعله في ذلك الوقت لكان
الشخص الواحد بالفعل الواحد من الوقت الواحد ماموريا ومنهيا اجاب بان ذلك لا يستحيل الا اذا
كان المقصود حصول الفعل واما اذا كان الغرض ابتلاء المامور اي اختباره وامتحانه نحو قولنا للسيد
قد نقول للعبد اذهب غدا الى موضع كذا ولا نريد الفعل بل امتحان العبد لسرعة طاعته ثم نقول له لا تذهب
فلست ولا يخفى ان هذه الشبهة انما ترد اذا كان الوجوب قد نسخ بالتحريم اما اذا نسخ بالجواز فليس الشيء
ماموريا به ومنهيا عنه فان قلت الله تعالى يعلم من يمتثل ممن لا يمتثل والحساب انما يكون ممن يستدعي
خبرا يستفيد منه ما لم يكن عالما به قلت المراد اظهار ذلك للخلق والتنويه بذكر العبد الممتثل بين
العالم الا ترى ان ابراهيم عليه السلام صار له بذلك لسان صدق في الآخرين وربما ان من بعض من كان لا يوثق
به راه قد بادر الى امتثال هذا الامر المزين فصدق وامن وعرف انه على الحق المبين ومنهم من اجاب
عن هذه الشبهة بانه لم يجمع الامر والنهي في وقت واحد بل يرد النهي لقطع تعلق الامر وذكر القاضي في
محصل المقرب هذا بطريقة اخرى وهي انا نقول كان الرب تعالى قال افعل الفعل الفلاني بقرينة كذا الى
ما دام الامر متصلا بك فاذا نهيتك عنه فلا تفعله بقرينة الى ولا بقرينة الى عندي ليس للعبد انه
اذ عند النهي منهي عن قصد النفس بما امر به اولا الى الله وهو منهي عن اصل فعله ايضا من غير قصد التقرب
فاسد الصحيح عند جمهور العلماء ان الذبح هو اسمعيل عليه السلام واحتجوا له بامور كلها ظاهرة
غير قطعية واستنبط والدي رضي الله عنه من القران دليلا على ذلك يقارب القطع اويقتضي القطع ذلك
لم يسبقه احد وهو ان البشارة التي وقعت لابراهيم عليه السلام بالولد من الله تعالى كانت مرتين مرة في قوله اني
ذاهب الى ربي سيهدين رب هب لي من الصالحين فبشرناه بغلام حليم فلما بلغ معه السعي قال يا بني اني اري
في المنام اني اذبحك هذه الآية قاطعة في ان هذا المبشر به هو الذبح وقوله تعالى وامرانه تاتيه فضحكت
فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب قالت يا ويلتا االد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا ان هذا لشيء عجيب
فقد صرح في هذه الاية ان المبشر به فيها اسحق ولم يكن يعقوب من ابراهيم عليه السلام فان قلت امراته انما عجوز
وانه شيخ وكان ذلك في الشام لما جاءت الملائكة اليه بسبب قوم لوط وهو في اواخر امره واما البشارة الاولى لما
انتقل من العراق الى الشام حيث كان سنه لا يستغرب فيه الولد ولذلك سئل الله تعالى ما ذكرنا انهما بشارتان
في وقتين بغلامين احدهما بغير سؤال منه وهو اسحق صريحا والثانية قبل ذلك بسؤاله وهو غير منقطعا
انه اسمعيل وهو الذبح ولا يرد على هذا قوله وبجناه لوطا الى الارض التي باركنا فيها للعالمين ووهبنا له
اسحق ويعقوب نافلة ووجه الايراد ذكر هبة اسحق بعد النجا لانا نقول لما ذكر لوطا واسحق هو المبشر به
في قصة لوط ناسب ذكره ولم يذكر في الاية ما يدل على التعقيب والبشارة الاولى لم يكن للوط فيها ذكر والله اعلم
واعلم ان هذا الفائدة ليس لها كبير تعلق بما نحن فيه من النسخ ولكن عظم موقعها حسن ايرادها ۞

قال الرابعة جواز النسخ للابدل او ببدل اثقل لنسخ وجوب تقديم النجوى
والكف عن القتال استدل بقوله تعالى نات بخير منها فلنا او بما يكون عدم الحكم او الاثقل خيرا ٥
المسئلة مشتملة على بحثين احدهما في جواز نسخ الشئ لا الى بدل ذهب اليه الجمهور وخالف فيه
قوم من اهل الظاهر وكذلك المعتزلة كما قال القاضي في مختصر التقريب واستدل الجمهور بان وجوب
تقديم الصدقة بين يدي مناجاته عليه السلام نسخ بلا بدل واعلم ان الاصوليين ضبطوا المسئلة
بالخلاف في الجواز وهذا الدليل يدل على انهم يختارون الوقوع وهو صحيح اذ الظاهر ان نسخ الصدقة
قبل النجوى لا الى بدل وقول من قال وجوب الزكاة هو الناسخ وهو البدل ضعيف من وجهين
احدهما انه تعالى قال نا لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واطيعوا الله ورسوله واجبان
فلو كانت الزكاة ناسخة لنص مشاراة الصلاة والطاعة لها واقام الصلاة واطاعة الله ورسوله واجبان
قبل ذلك وثانيهما انه يحتاج الى نقل التاريخ في ذلك وهو يعدل الظاهر انه لما نسخ عنهم وجوب
الصدقة امروا بلزوم الواجبات التي علمهم هي عليهم نافية نبيها على انها هي ذروة الامر وسنامه ٥
واستدل القاضي في مختصر التقريب على جواز نسخ الشئ لا الى بدل بانا نجوز ارتفاع التكليف عن المخاطبين
جملة فلان نجوز ارتفاع عبادة بعينها لا الى بدل اولى قال والمخالفون في ذلك وهم المعتزلة لا يجوزون
ارتفاع التكليف فهذا خلافنا في هذه المسئلة فهذا هو مثار الخلاف في هذه المسئلة فائدة
قال الشافعي رضي الله عنه في الرسالة في اسناد الناسخ والمنسوخ وليس ينسخ فرض ابدا الا اثبت مكانه
فرض كانسخت قبلة بيت المقدس اثبت مكانها الكعبة انتهى وظاهر هذه العبارة انه لا بد نسخ المبدل
وليس ذلك مراده بل هو موافق للجماهير على ان النسخ قد يقع بلا بدل وانما اراد الشافعي بهذه العبارة كما نبه
عليه ابو بكر الصيرفي في شرح الرسالة انه ينقل من خطر الى اباحة او اباحة الى حظر او يحط على حسب احوال
الفروض قال ومثل ذلك مثل المناجاة كان مباحا الى صلى الله عليه وسلم بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم
الصدقة ثم ازال ذلك فردهم الى ما كانوا عليه فان شاء ما تفعلوا بين يدي نجواكم صدقات الله وان شاء ما تاجوه من غير صدقة
قال فهذا معنى قول الشافعي فرض مكان فرض فتفهمه انتهى وهذا لا مخالفة فيه الاصوليون فانهم يقولون
اذا نسخ الامر بقوله رفعت الوجوب او التحريم مثلا عاد الامر الى ما كان عليه وهو حكم ايضا البحث
الثاني يجوز عند الجمهور نسخ الشئ والاتيان ببدل اثقل منه وخالف بعض اهل الظاهر قال ابن برهان في
الوجيز ونقل ناظر ذلك عن الشافعي وليس بصحيح انتهى يعني وليس بصحيح عنه ومنهم من اجاز وذلك عقلا ومنع
منه شرعا لنا ان الكف عن الكفار كان واجبا بقوله تعالى ودع اذاهم وتوكل ثم نسخ بايجاب القتال وهو اثقل
اي اكثر مشقة واستدل الخصم على منعهما اعني النسخ بلا بدل والمنسوخ بدل اثقل بقوله تعالى نات بخير منها
او مثلها فدل على انه لا بد وان ياتي بالبدل وهو المدعى ولا على ان البدل مخصص في الاولى والمشاوي وهو

الدعي باسا واجاب بان عدم الحكم قد يكون خيرا للمكلف منه في ذلك الوقت واعترض الهندي على
هذا بان العدم الصرف لا يوصف بقوله تعالى نات بخير منها فلنا اي به فهو مبني وهو صحيح الا انا نقول النسخ يزيل
الحكم ويعيد الامر الى ما كان عليه فكان مشتملا على الاتيان بالحكم الذي كان من قبل ومن هذا تظهر انه اتى بشئ
وهذا انما استفدناه من كلام الصيرفي والاصل فيه كلام الشافعي رضي الله عنه وهذا تقرير الجواب
عن قولهم لا يكون النسخ الا ببدل والقاضي في مختصر التقريب قال في الجواب عن هذه الاية هذا اخبار عن
ان النسخ يقع على هذا الوجه وليس فيه ما يدل على انه لا يجوز وقوع النسخ على غير هذا الوجه قال وهذا
واضح عند التامل قلت وهذا من القاضي يفهم ان محل الخلاف في الجواز وانه يسلم ان النسخ لا يقع الا
على هذا الوجه وهذا ما اقتضاه كلام الآمدي في آخر المسئلة اذ قال ان سلم امتناع وقوع ذلك شرعا لكنه
لا يدل على عدم الجواز العقلي وقد قدمنا ان الاستدلال بالاية انما يدل على ان الخلاف في الوقوع لا في ذلك
صرح الهندي اذ قال الاية فان لم تدل الا على عدم الوقوع فذلك كاف لانا اذا بينا عدم الوقوع بينا عدم الجواز
لان كل من يقول بالجواز قال بالوقوع فالقول بعدم الوقوع مع الجواز قول لم يقل به احد والظاهر ان من قال بالجواز قال
بالوقوع كما ذكر الهندي وكلام الآمدي انما هو على سبيل التنزل اذ صدر المسئلة بالجواز وقد صرح الآمدي بدليلين
احدهما يدل على الجواز العقلي والثاني على الجواز الشرعي وكلام القاضي ليس بصحيح في ذلك اذ قال بعد ذلك
او نقول يعني في الجواب قوله ما ننسخ من آية يحمل على بعض الاحكام دون بعض قال وتقوي ذلك على منع صيغة العموم
قلت ومن هنا نوخذ من كلام القاضي ان الكف في سياق النفي تعم كما قدمناه في باب العموم عن امام
الحرمين لقوله وتقوي ذلك على منع صيغة العموم ومفهوم هذا انه لا يقوى عند تسليمها واما الجواب
عن استدلالهم بقوله بخير منها او مثلها على ان البدل مخصص في الاخف والمساوي فقد اجاب في الكتاب عنه بقوله
او الاثقل خيرا يعني ان الخير يصدق على ما هو اثقل لنا في العاجل ان كان افضل في الحال ومن
الحصوم من استدل بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واقصر المتاخرون في الجواب عن
الاستدلال بهذه الاية على قولهم ان ذلك محمول على اليسر في الاخرة وما ناسب هذا الجواب الحق في الجواب
عن ذلك ما ذكره القاضي في مختصر التقريب من ان ذلك انما ورد في مخاطبة المرضى من المسلمين لما خفف
الصيام عنهم ولا تعلق له بمسئلتنا ٥ ٥

قال الخامسة ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى متاعا الى الحول الاية
وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ونسخ رسمها كما روي عن عائشة فالكل ايضا
انزل عشر رضعات معلومات تنسخن بخمس ٥ يجوز نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس ونسخهما معا
وخالف في ذلك كله بعض الشاذين واستدل والكاف لكل من الصور والوقوع اما نسخ الحكم دون التلاوة
فلنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى متاعا الى الحول بقوله تعالى يتربصن باننفسهن اربعة اشهر وعشرا وقد نسخ

الكلام في انه اجمل فكان الاول اليميل بعنه هذه الآيه المختلف في انها هل هي منسوخه والايات في هذا القسم كثيره
واما عكسه اعني نسخ التلاوه دون الحكم فكما روي سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال
اياكم ان تهلكوا عن آية الرجم ان تقول يا ايل لا اجد حدين في كتاب الله فلقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا والذي
نفسي بيده لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
فانا قد قرأناها رواه الشافعي وهذا لفظه وروى الترمذي نحوه وللبخاري ومسلم ما تفرد به منه وروى
النسائي عن ابي امامه اسعد بن سهل بن حنيف عن حسان قال لقد اقرأنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
اية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من لذتهما واسناده جيد والمراد بالشيخ
والشيخة المحصن والمحصنة ملت واما لا بيل لي معنى قول عمر لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب
الله لكتبتها اظهر هذا ان كانها حاجه وانما منعه من ذلك قول الناس والجائز في نفسه قد يقصر
من حاز ما منعه واذا كانت كانها حاجه لم يمكن ان تكون التلاوه باقيه لان هذا شان المكتوب وقد تقول
المقابل في مقابلة هذا لو كانت التلاوه باقيه لبادر عمر رضي الله عنه الى كانها ولم يعرج على مقال الناس
لان مقال الناس لا يصلح مانعا من فعل هذا الواجب وبالجمله لا تبيل لي هذه الملازمه اعني لولا قول الناس لكتبت
ولعل الله ان يسر علينا حل هذا الامر منه وكرمه فانا لا نشك في ان عمر رضوان الله عليه انما نطق بصواب
ولكنا نهم فهمنا وامسانخهما معا فكما روي عن عائشه رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل
عشر رضعات معلومات يحرمن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من
القرآن رواه مسلم ونحن نعلم انه ليس في القرآن اليوم وان حكمه غير ثابت وقد تكلم العلماء في قولها
وهي فيما تقرأ من القرآن فان ظاهره يقتضي ان التلاوه باقيه وليس كذلك فمنهم من اجاب بان المراد قارب
الوفاه والاظهر في الجواب ان التلاوه نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفاه رسول الله صلى الله
عليه وسلم فتوفي وبعض الناس يقرأها فيصدق انه توفي وهي فيما تقرأ واعترض الهندي بان ثبوت
نسخ تلاوه ما هو من القرآن وحكمه معا متوقف على كونه من القرآن وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد فلا يثبت
به تلاوه ما هو من القرآن وحكمه معا قلت والاعتراض وارد ايضا في منسوخ التلاوه دون الحكم فلا
ينبغي ان تقصره على هذا القسم ثم قال الهندي لم ان يجاب بان القرآن المثبت من الدفتين هو الذي لابد في
نقله من التواتر واما المنسوخ فلا نسلم انه لا يثبت بخبر الواحد سلمنا لكن الشيء قد يثبت ضمنا ما لا يثبت به استقلالا
كما قال بعض الاصوليين اذا قال الصحابي في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر قبل ولن منه نسخ المتاخر وان
لم يقبل قوله في نسخ المعلوم ولقائل ان يقول لا يندفع السؤال بهذين الجوابين اما الاول فانا لا نعقل
كونه منسوخا حتى نعقل كونه قبل ذلك من القرآن وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد وقوله لا نسلم ان
القرآن المنسوخ لا يثبت بخبر الواحد قلنا لان نسخه لا يكون الا بعد ثبوت كونه من القرآن ثم يرد النسخ بعد

ذلك متاخرا في الزمان فصل ذا بات قرآن غير منسوخ بخبر الواحد ثبات نسخه بخبر الواحد ويوضح هذا
ان قول الراوي كانت الكلمة الفلانيه من القرآن ثم نسخت تلاوته وحكمها متى قوة خبرين احدهما اتهام القرآن
والثاني انها منسوخه وكلا الخبرين لا يكفي فيه خبر الواحد واما الثاني فعما رض فيه لم يتعارض دليلان
وانما استشهد به تعارض دليلان فلذلك رجحنا في موضع التعارض ممرجح ما وهو قول العلماء هذا مقدم
والذي يظهر في الجواب عن هذا السؤال ان زمان نسخ التلاوه متاخر عن زمان النسخ وفي زمان النسخ لم
يمنع النسخ بخبر الواحد فرع قال الآمدي هل يجوز بعد نسخ تلاوته الآيه ان يمتنع الحنث
بتلوها الحنث نرد فيه الاصوليون والاشبه المنع من ذلك قلت والخلاف وجهان لاصحابنا
والصحيح جواز المس والحمل وقوله الآمدي بان المنع انما يمنع ذكر الرابعي في اول باب الوضوء
ان بعضهم حكى عن بعض الاصحاب وجها انه لو قرأ ناويا به الرجم في الصلاه لم تفسد صلاته والصحيح خلافه
قال الشادشد يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافا لابي هاشم لنا انه يحسن ان يقال
لعاصي الزنا ان لم تزن فانت كافر وقد تسنه قبل يوم الكتب قلنا ونسخ الامر يوهم البداء
هذه المسئله في نسخ الاخبار والنسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله وثمرته فان كان الاول فاما
ان ينسخ تلاوته او تكليفنا بالاخبار به اذا كان تكلفنا بان نخبر بشيء فهذا ان جاز ان من عند نزاع شوا
اكان ما نسخت تلاوته ماضيا او مستقبلا وسواء كان الاخبار به لا يتغير مدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى
وحدوث العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه لان جميع ذلك حكم من الاحكام الشرعيه فجاز كونه
مصلحة في وقت ومفسدة في آخر لكن هل يجوز ان ينسخ تكلفنا الاخبار على ما يتغير كالاخبار
بتقيضه قال الآمدي قالت المعتزله لا يجوز لانه كذب والتكليف به قبيح وهذا مبني على ما عده الحسن والقبح
الباطلة عندنا وعلى هذا فلا مانع من التكليف بالحد بتقيض الحق هذا كلام الآمدي ولا يمكن عليه
ان الكذب نقص ونحن نوافق على ان قبحه عقلي لا نقول هو في هذه الصوره نقص في المكلف بفتح اللام وهو
المخبر لا المكلف بكسرها وهو الله تعالى الامر بالاخبار وهو التكليف بما هو نقص في حق العبد لان له تعالى
ان يفعل ما يشاء واما ان كان النسخ لمدلول الخبر فان كان مما لا يتغير فلا خلاف في امتناع نسخه وان
كان مما يتغير وهي مسئله الكتاب ومذهب اكثر المتقدمين منهم انوا هاشم انه يمتنع سواء كان الخبر ماضيا او
مستقبلا وعدا او وعيدا او خبرا عن حكم كالخبر عن وجوب الحج فاختار ابن الحاجب وقال عبد الجبار وابو
عبد الله وابو الحسين والامام والآمدي يجوز مطلقا ونقل بعضهم قال ان كان مدلوله مستقبلا جاز
والا فلا وهذا هو الذي اختاره المصنف وليعلم ان محل الخلاف فيما اذا لم يكن الخبر بمعنى الامر اما الذي
كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن فقوله لا يمسه الا المطهرون فان هذا يجوز نسخه ولا نعرف فيه
خلافا ولا نجه لانه بمعنى الامر والذي قال الهندي وما نقل الامام وغيره من الخلاف في الخبر عن

حكم شرعي ليس هو هذا لان ذلك محمول على ما هو خبر في اللفظ والمعنى وانما مدلوله حكم شرعي وما تحن فيه
ليس الا صيغة الخبر فاشتملت في الامر على وجه النهي وهو في معنى الامر ومن على هذا بان الصيغة لا
تدخل لها في تجويز النسخ وعدمه فهو في معنى الامر وقد استدل المصنف على ما اختاره بانه يصح ان يقال
لا عاصين الزنا ابدا او لا يلزمنا من وقوعه محال ثم قال وقد ثبت سنة واحدة ولا يعني للنسخ الا هذا
ثان النسخ اخراج بعض الزمان وهو موجود هنا واستدل المانع بان نسخه يوهم الكذب اذ
المتبادر منه الى الفهم لسن الا استيعاب الذي اخبر بها واجاب الكذب قبيح واجاب بان نسخ
الامر ايضا يقتضي ان يظن الطان ظهور الذي بعد حتى به اي فلو امتنع نسخ الخبر للايهام لامتنع نسخ الامر
ولا قايل به من المسلمين في هذه المسئلة هذا ما في الكتاب والحق في المسئلة ما ذكره القاضي
في محصر التقريب من بناء المسئلة على ان النسخ بيان او رفع من قال بالاول جوز ذلك قال اذا اخبر الله
سبحانه عن ثبوت شريعة يجوز ان يخبر بعدها فيقول اردت ثبوتها باخباري الاول الى هذا الوقت
ولم ارد اولا الا ذلك وهذا لا يفضي الى تجويز خلف ولا وقوع خبر بخلاف مخبر واما من قال بالثاني
كالقاضي فلا يجوز ذلك كيف ونسخ الخبر حينئذ يستلزم الكذب قطعا لان الخبر ان كان صادقا كان الناسخ
الذي يرفع بعض مدلوله كاذبا صدورا انه صدق والا فهو كاذب وهذا يطهر لك ان من وافق القاضي
على ان النسخ رفع لا يحسن منه الذهاب الى تجويز نسخ الاخبار ٥

قال الفصل الخامس في الناسخ والمنسوخ وفيه مسايل الاولى لا كلام على جواز
نسخ الكتاب بالسنة كنسخ الجلد وهو المحصن والعكس كنسخ القبلة وللشافعي رضي الله عنه قول بخلافهما
دليلنا في الاول قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وقد بان السنة وهي ايضا وقوله
الاول بان النسخ بيان وعورض الثاني بقوله تبيانا ٥ المراد هنا بالناسخ والمنسوخ ما يشبه وما
نسخ به من الادلة اعلم ان يجوز نسخ الكتاب بهما والاحاد بمثله وبالمتواتر
واما نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فالجمهور على جوازه ووقوعه وذهب ابن سريج كما نقله القاضي
عنه في محصر التقريب الى انه جايز ولكن لم يرد وذهب قوم الى امتناعهما ونقل عن الشافعي رضي الله عنه
وقد انكر جماعة من العلماء ذلك من الشافعي حتى قال الكيا الهراسي هفوات الكبار على اقدارهم ومن عد
خطاه عظم قدره قال وقد كان عبد الجبار بن احمد كثيرا ما ينصر مذهب الشافعي في الاصول والفروع
فلما وصل الى هذا الموضع قال هذا الرجل كبر لكن الحوا كبر منه قال والمعاول في حب الشافعي لما رأوا
هذا القول لا يليق بعلو قدره كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه وادل من اخرجه قالوا لا بد وان يكون
لهذا القول من هذا العظيم محمل فتعمقوا في محامل ذكروها واوردوا الكلام بعضها واعلم انهم صعبوا
امرا سهلا وكالغوا في غير عظيم وهذا ان صح عن الشافعي فهو غير مستنكر وان ضن جماعة من الاصحاب

عن

عن نصرة هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه ولقد صنف شيخ الدنيا الامام الجليل ابو الطيب سهل بن الامام
الكبير الصعلوكي كتابا في نصرة هذا القول وكذلك الاستاذ ابو اسحق الاسفراييني وتلميذه ابو منصور البغدادي
وهما من ائمة الاصول والفقه وكانا من الناصرين لهذا الراي قال القاضي في محصر التقريب واختلف الذين
منعوا نسخ القران بالسنة فمنهم من منعه عقلا ومنهم من قال يجوز شرعا وانما امتنع بادلة السمع قال القاضي
وهذا هو الظن بالشافعي مع علو مرتبته في هذا الفن ومنهم من نقل للشافعي في كل من نسخ الكتاب بالسنة
وعكسه قولين وهو ما اورده في الكتاب والرافعي حكى في باب الهدنة وهجيز في نسخ السنة بالقران قولين
الترديد منه قال وينسب المنع الى اكثر اصحابنا قال الخلافي في نسخ السنة بالقران قولين في العكس
بطريق اولى قال امام الحرمين قطع الشافعي جوابه بان الكتاب لا ينسخ بالسنة وتردد قوله في نسخ
السنة بالكتاب قلت وهذا هو الذي قاله في الرسالة فانه قال في باب اسداد الناسخ والمنسوخ
ما نصه لا ينسخ كتاب الله الا كتاب كما كان المبتدئ بفرضه هو المزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه ولا يكون
ذلك احد من خلقه انتهى ثم قال ما نصه وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنة
رسوله صلى الله عليه وسلم ولو احدث الله لرسوله في امر سن فيه غير ما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم
لسن مما احدث الله اليه حتى يسن للناس له سنة ناسخة للتي قبلها مما نحا لها انتهى ومن صدر كلامه
هذا الكلام اخذ من نقل عن الشافعي ان السنة لا تنسخ بالكتاب وليس بجيد وانما مراد الشافعي رحمه الله ان
النبي صلى الله عليه وسلم اذا سن سنة ثم انزل الله في كتابه ما ينسخ ذلك الحكم فلا بد ان يبين النبي صلى الله عليه
وسلم سنة اخرى موافقة للكتاب بنسخ سنته الاولى لعموم الحجة على الناس في كل حكم بالكتاب والسنة جميعا
ولا يكون سنة مفردة تخالف الكتاب وقوله ولو احدث الله الى اخره صريح في ذلك وكذلك قوله بعد
ذلك ما نصه فان قال هل ينسخ السنة بالقران قيل له لو نسخت السنة بالقران كانت للنبي صلى الله عليه وسلم
فيه سنة تبين ان سنته الاولى منسوخة لسنته الاخرة حتى يقوم الحجة على الناس بان التي سنن مثله انتهى
وكذلك ما ذكره بعد ذلك في باب جمل الفرايض التي احكم الله فرضها بكتابه وبين كيف فرضها على
لسان نبيه صلى الله عليه وسلم فانه قال لما تكلم على صلاة ذات الرقاع ما نصه وفي هذا دلالة على ما وصفت
قبل في هذا الكتاب من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سن سنة فاحدث الله في ذلك السنة نسخا
او رخص فيها الى سعة منها سن رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة تقوم الحجة على الناس فيها حتى يكونوا
اتما صاروا من سنته الى سنته التي بعدها انتهى فهذا هو معنى القول المنسوب الى الشافعي اعني انه لا
بد ان يسن النبي صلى الله عليه وسلم سنة اخرى فاكثر الاصوليين الذين تكلموا في ذلك لم يقصدوا مراد الشافعي
وليس مراده الا ما ذكرناه واستدل المصنف على كون السنة المتواترة تنسخ الكتاب

بان النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحصن مع شمول اية الجلد له وفيه نظر فان هذا تخصيص لا نسخ والمصنف
يذكر تعيينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة ثم انه ثابت بالقران الذي نسخ تلاوته وهو السيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما واستدل على ان الكتاب ينسخ السنة بان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة
ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قوله دليله في الاول اي دليل الشافعي في امتناع
نسخ الكتاب بالسنة قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها وقد استدل بها الشافعي رحمه الله في الرسالة
ويمكن تقرير وجه الدلالة له منها بطريقين احدهما انه تعالى استدل على الاتيان بالخير او المثل الى نفسه وانما
يكون ذلك اذا كان الناسخ القران والثاني انه تعالى قال اتيان بالخير او المثل والسنة ليست خيرا من
الكتاب ولا مثله فدل على ان الاتيان انما هو بالقران والجواب ان السنة منزلة او هي حاصلة
بالوحي لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى فالاولى ما هو الله واما الخير او المثل فالمراد بهما الاكثر ثوابا او
المساوي ودليل الشافعي فيما اي في نسخ الكتاب بالسنة وفي عكسه قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم فلو كانت ناسخة كانت رافعة لامية واما نسخ السنة بالكتاب فلانها تدل على ان السنة
تبين القران فلو كان القران ناسخا للسنة لكان القران بيانا للسنة فيلزم كون كل واحد منهما بيانا للاخر
وهو محال استدل على ان السنة مبينة للكتاب فلما تعارض مقتضاهما لم يكن احدهما ناسخا للاخر
واستدل بقوله لتبين في الموضعين معا نظرا لان البيان ان لم يكن معارضا للنسخ لم تجب
الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وان كان معارضا لم تجب ان يستدل به على العكس
واورد القرافي على الشافعي بان قوله تعالى ما نزل اليهم عام في الكتاب وفي السنة لان السنة منزلة
ايضا فقد يفهم من الاية انه عليه السلام بين القران والسنة غيرهما وهو خلاف الاجماع فما تدل عليه الاية
لا تقولون به وما تقولون به لا تدل عليه الاية وقد يجاب عن هذا بان الاية انما تدل على انه بينهما
لا تعرض لها للتبيين به ولعل المبين به منهما او من احدهما على ان هذا كله خلاف ما تقتضيه ظاهر الاية
وسياقها فان المفهوم منها ان التبيين هو التفهيم لا النسخ

قال الثانية لا نسخ المتواتر بالاحاد لان القاطع لا يدفع بالظن قلت لا اجد
منشرحا بما روي انه عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع فلا اجد للحجاز تلا نسخ
المتواتر بالاحاد جائز بالعقل ونقل فرقة الاتفاق على ذلك وليس بجيد فقد حكى القاضي في مختصر التقريب
عن بعضهم انه ذهب الى منع ذلك عقلا وعبارة المصنف وهكذا ابن الحاجب توهم ان الخلاف فيه

وعلى ذلك جرى الحاجري في شرحه وهو صحيح لما حكاه القاضي الا انه ليس مقصود المصنف بل الجواز الشرعي
بدليل انه اختار انه لا ينسخ ولو نصب المسئلة في الجواز العقلي لكان الظن به ان لا يختار ذلك واذا عرفت
وقوع الاتفاق في الجواز فاعلم ان الجماهير وان قالوا بالجواز الا ان منهم اختلفوا في الوقوع فذهب الاكثرون
الى انه غير واقع وذهب جماعة من اهل الظاهر الى وقوعه وفصل القاضي في مختصر التقريب والغزالي بين
زمان الرسول وما بعده فقالا بالوقوع في زمانه عليه السلام دون ما بعده ونقل القاضي اجماع الامة على منعه
بعد الرسول صلى الله عليه وسلم قال واما اختلفوا في زمانه وكذا امام الحرمين قال اجمع العلماء على ان
الثابت قطعا لا ينسخه مظنون ولم نتعرض لزمان الرسول صلى الله عليه وسلم واعلم ان المراد
بالمتواتر في هذه المسئلة القران والسنة المتواترة واستدل المصنف على المنع بان المتواتر قطعي
وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لان ترجيح الاضعف على الاقوى غير جايز وهذا انما يتم
اذا كان محل النزاع في الجواز العقلي كما اعترض به الهندي ظنا منه وقوع الاتفاق على انه يجوز عقلا
فانه ممن نقل الاتفاق وعليه وقد عرفت انه محل خلاف انا نقول قد قررنا ان المصنف انما تكلم في الوقوع
ودليله هذا يقتضي عدم الجواز وهو لا يقول به فيكون منقوضا بانه ضعيف من وجوه احدها
ذكره في مختصر التقريب من انا نقول وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به فما نصرنا الرد في احاد الحديث
مع انا نعلم قطعا وجوب العمل به وكان صاحب الشريعة قال اذا نقل من طاهر العدالة فاقطعوا
بان حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهره وصدق الناقل وثانيها انا لا نسلم ان المقطوع لا يدفع
بالمظنون الا نرى ان اسقاط الاحكام قبل ورود الشرايع مقطوع به عندنا وسقوط الحظر والاباحة
مقطوع به عند آخرين ثم اذا نقل خبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم آحادا ثبتا العمل به وترفع ما
تقرر قبل ورود الشرايع ذكره القاضي ايضا وثالثها انا سلمنا هو زنا نسخ البعض بخبر الواحد
مع تسليم مع ورود خبر الواحد كون النص مقطوعا به فانا لو سلمنا ذلك لكن ما المانع من ذلك
الراوي وهذا ما لا سبيل اليه ذكره القاضي ايضا ومراده ان المقطوع به انما هو اصل الحكم لا دوامه
والنسخ لم يرد على اصل الحكم وانما قطع دوامه ومنهم من ضعف هذا الدليل وجعلهما احد
احدهما منع لزوم تضعيف من رجح الاضعف على الاقوى وسنده ان الكتاب والسنة المتواترة وان كانا
مقطوعي المتن لكنهما مظنونا الدلالة وخبر الواحد لعكس لكونه خاصا فتعادلا لم خبر الواحد الخاص
اقوى دلالة على مدلوله لان طرق الضعف الى مدلول خبر الواحد الخاص انما هو من احتمال الكذب والغلط
وطرق الضعف الى مدلول الكتاب العام انما هو من جهة تخصيصه وارادة بعض مدلوله دون بعض
ومعلوم ان طرق التخصيص الى العام اكثر من طرق الكذب والغلط الى العدل الحفظ وضعفه الشيخ
صفي الدين الهندي بانه ليس من شرط النسخ من الكتاب والسنة المتواترة ان يكون عاما وناسخه من خبر

الواحد خاصا حتى يأتي ما ذكر بل قد تكون عامين او خاصين والمنسوخ خاصا والناسخ عاما على رأي من
زعم ان العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم واذا لم يأت ما ذكر من المنع لزم ترجيح الاضعف على الاقوى
فلم يجز النسخ في هذه الصورة واذا لم يجز في هذه الصورة لم يجز في تلك الصورة لعدم القائل بالفصل وايضا من
بسئله بان يسأل اذا جاز النسخ في تلك الصورة لنشأ وبهما جاز في هذه الصورة لعدم القائل بالفصل
لان الجائز المتردد بالاكثر اولى وان يحقق المقتضي في صور عديدة اشد محذورا من تحققها في صورة واحدة
وثانيهما التقض بجواز تخصيصهما به والقائل ان يقول التخصيص اهون فلا يلزم من جواز جواز النسخ
واضافا التخصيص لا يلزم منه ترجيح الاضعف على الاقوى لما ذكر من المعنى فلا يكون النقض واستدل
الخصم بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الآية فانه يقتضي حصر
التحريم فيما ذكر في الآية وقد نسخ ذلك بما روت الائمة الستة رحمهم الله من نهيه صلى الله عليه وسلم
عن اكل كل ذي ناب من السباع فقد نسخ الكتاب بهذا الخبر الظني واجاب في الكتاب بان الآية
انما دلت على ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يجد في ذلك الوقت من المحرم الا الاربعة المذكورة في الآية
ولهذا قال ادعي بلفظ الماضي ونفي ما عداها على اصل الحل ونهيه صلى الله عليه وسلم عن اكل كل ذي
ناب وجد بعد ذلك فلا نسخ لان الآية دلت على الحال ولم تتعرض للاستقبال ذا الحديث انما دل في الاستقبال
ولو قدر تناول الآية للاستقبال فالحديث مخصص لعموم لشمل غير هذه الاربعة بحثم وهو عموم المفهوم من
حصر التحريم في الاربعة بناء على ان للمفهوم عموما وحينئذ فهو مخصص لا ناسخ ٥

قال الثالثة الاجماع لا ينسخ لان النص يتقدمه ولا ينعقد الاجماع بخلافه ولا القياس
بخلاف الاجماع ولا ينسخ به اما النص والاجماع فظاهر واما القياس فلورود الشرط به ٥ هذه المسئلة
تشتمل على تخيين الاول في ان الحكم الثابت بالاجماع لا ينسخ وان الحكم الثابت باجماع او نص لا
ينسخ بالاجماع هذا هو راي الجماهير اعني ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وبه جزم في الكتاب ودليله
انه لو نسخ لكان ناسخه اما بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس والكل باطل اما بطلانه بالوجهين
فلان نص الكتاب والسنة متقدم على الاجماع لان جميع النصوص متلقاة من النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينعقد
الاجماع في زمنه لانهم ان جمعوا ولم يصح وان كان معهم او علم بهم وسكت فالعبرة بقوله او تقريره واما
بالاجماع فلا ستحالة انعقاده على خلاف الاجماع للتدم خطاء احد الاجماعين وانما هذا اشارة بقوله ولا ينعقد
الاجماع بخلافه واما بالقياس فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع فاذا قام القياس على خلاف الاجماع
لم يكن معتبرا لفوات شرطه واما ان الاجماع لا ينسخ به فلان المنسوخ به اما النص او الاجماع او
القياس والاول باطل لما عرفت وكذا القياس لفوات شرطه كما عرفته ايضا واعلم ان
ما ذكرناه من ان الاجماع لا ينعقد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم هو ما ذكره الاصوليون على طبقاتهم القاضي

في محصر التقرير فمن بعده وللقائل ان يقول اذا كانت الامة لا تجتمع على خطاء انعقد الاجماع بقولهما
ولا سيما اذا جوزنا الاجتهاد في زمانه وهو الصحيح ليعلمهم اجتهدوا في مسئلة فاجمعوا عليها ولم يعلم
هو صلى الله عليه وسلم والامام ان جرى هنا على ما ذكره الاصوليون من ان الاجماع لا ينعقد في زمانه
صلى الله عليه وسلم فقد ذكر ما ينافضه بعد ذلك ٥

قال والقياس انما ينسخ بقياس اجلى منه ٥ البحث الثاني في نسخ
القياس بالنسخ به وقد اختلفوا في ذلك والذي ذهب اليه المصنف ان القياس انما ينسخ بقياس اجلى من القياس
الاول واظهر ويعرف قوة احد القياسين بما شيأتي ان شاء الله في ترجيح الاقيسة وانما خصوا الذي ينسخ في القياس
الاجلي دون غيره لان غيره اما ناقص او اجماع ويمتنع النسخ بهما لفوات الشرط حينئذ كما تقدم واما قياس
مساو للاول ويمتنع للترجيح من غير مرجح واما قياس ادنى ويمتنع لتقدم الراجح على المرجوح فقد تحرر من
كلام المصنف هذا ان القياس قد يكون منسوخا وقد يكون ناسخا لان في نسخ القياس بالقياس ذلك ومنهم من منع
نسخه والنسخ به مطلقا ومنهم من جوز نسخه لبشارة الدلالة ونسخ جميع الدلالة به وقال الامام نسخ القياس
اما ان يكون في زمان حيوة الرسول صلى الله عليه وسلم او بعد وفاته فان كان في حياته فلا يمتنع ونعني بالنص
والاجماع والقياس اما بالنص فان نص الرسول عليه السلام في الفرع على خلاف الحكم الذي يقتضيه القياس
بعد استقرار التعبد بالقياس واما بالاجماع فلانه اذا اختلفت الامة على قولين فيما سائغ اجمعوا على احد
القولين كان اجماعهم على احد القولين رافعا لحكم القياس الذي اقتضى القول واما بالقياس فبان نص في
صورة تخالف ذلك الحكم وبعلة معللا بعلة موجودة في ذلك الفرع ويكون امارة على تلك العلة
الوصف للحكم الاول في الاصل الاول ويكون كل ذلك بعد التعبد بالقياس الاول واما بعد وفاة الرسول
صلى الله عليه وسلم فانه يجوز نسخه في المعنى وان كان ذلك لا يسمى نسخا في اللفظ اما بالنص اذا اجتهد انسان
فوقف (النصوص ثم لم يظفر بشيء اصلا ثم اجتهد مجتهد فيها بالقياس ثم ظفر بعد ذلك بنص او اجماع او قياس
اقوى من القياس الاول على خلافه فان قلنا كل مجتهد مصيب كان هذا الوجدان ناسخا لحكم الاول من القياس لكنه
لا يسمى نسخا لان القياس انما يكون معمولا به بشرط ان لا يعارضه شيء من ذلك فان قلنا المصيب واحد لم يكن
القياس الاول متعبدا به فلم يكن النص الذي وجد اخيرا ناسخا لذلك القياس واما كون القياس ناسخا فهو
اما ان ينسخ كتابا او سنة او اجماعا او قياسا والاقسام الثلاثة الاول باطلة بالاجماع واما الرابع
وهو كونه ناسخا لقياس آخر فقد تقدم الكلام فيه هذا كلام الامام قال صاحب التحصيل والعالم
ان نقول في هذه الاقسام نظر ناسا مثله الناظر ما ذكر صاحب التحصيل صحيح فان النظر فيه من وجهه
احدهما قوله يجوز نسخ القياس حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم بالاجماع مناقض قوله قبل ذلك ان
الاجماع لا ينعقد في زمنه صلى الله عليه وسلم والثاني منع نسخ القياس به ايضا والثاني يأتي ذلك

على ان كل مجتهد مصيب غير شديد فان ذلك النص الذي يطلع عليه المجتهد بعد ذلك لابد ان يكون كان موجودا
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ضرورة ان النصوص لم تنشأ بعده ولكنه كان قد خفي عليه فاذا بان له
تبين انه ذاك ان حكم القياس مرتفع من اصله وليس هو من النسخ حتى لا في اللفظ ولا في المعنى سواء قيل
كل مجتهد مصيب ام لم يقل بذلك والثالث ان بناء ذلك على ان كل مجتهد مصيب ان صح لم يخص ما بعد
وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم والرابع انه نقل الاجماع على بطلان الاول فسنتكلم عليه ولئن
يجيد لما نقله جماعة من محور نسخ الكتاب والسنة بالقياس عن طائفة وانا سنتكلم في قوله ان ملتا
المصيب واحد لم يكن القياس الاول متعبدا به ملتا لم نسلم فان المصيب وان اتحد فقد انعقد الاجماع على انه
يجب على كل مجتهد ان يعمل هو ومن قلده مما اداه اليه اجتهاده من قياس وغيره وان كان قد اخطأ له الحكم
المقدر في نفس الامر كما تقول من اجتهد ثم اخطأ الكعبة يجب ان يصلي الى الجهة التي استقبلها وان
كانت خطأ في نفس الامر واعلم ان الامام لم يخترع هذا التفصيل بل سبقه اليه ابو الحسين في
المعتمد وقال الآمدي العلة الجامعة في القياس ان كانت منصوصة فهي في معنى النص ويمكن نسخه بعض
او قياس في معناه لو ذهب اليه ذاهب بعد النبي عليه السلام لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث
فانه وان وجب عليه اتباع ما ظنه ورفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا محققا
بل مستند انه كان منسوخا وان كانت مستنبطة فحكمها في حقه غير ثابت بخطاب فرفعه في حقه عند الظفر
بدليل يعارضه ويترجح عليه لا يكون نسخا لكونه ليس بخطاب بل ان النسخ هو الخطاب واما النسخ للقياس
فاختار فيه انه ان صح ان كانت العلة منصوصة والا فان كان القياس قطعيا كقياس الامة على العبد
في السراية فانه وان كان معللا لكن ليس نسخا لكونه ليس بخطاب والنسخ عنده هو الخطاب وان
كان ظنيا بل تكون العلة مستنبطة فلا تكون ناسخا ٥

قال الرابعة نسخ الاصل يستلزم نسخ النحوى وبالعكس لان نفي اللازم يستلزم
نفي الملزوم فالنحوى يكون ناسخا ٥ قلت النحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما سبق واختلفوا في ان نسخ
الاصل كتحريم التأفيف مثلا هل يستلزم نسخ النحوى كتحريم الضرب وفي عكسه وهو ان نسخ النحوى وهو
تحريم الضرب هل يستلزم نسخ الاصل وهو تحريم التأفيف على مذاهب احدها ان نسخ كل منهما
يستلزم نسخ الاخر واحتج صاحب الكتاب باستدلاله على ان نسخ النحوى يستلزم بان النحوى لازم للاصل
ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم ولم يستدل على عكسه وسيأتي ان شاء الله تعالى والثاني
انه لا يلزم من نسخ احدهما نسخ الاخر والثالث ان نسخ الاصل يستلزم لان النحوى تابع له ولا يصور
بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع ونسخ النحوى لا يستلزم وحكم الامام بان نسخ الاصل يستلزم
واما ان نسخ النحوى هل يستلزم فنقله عن احد فيما رأى الحسن وسكت عليه وقال الآمدي المختار

ان تحريم الضرب في محل السكوت ان جعلناه من باب القياس فنسخ الاصل يوجب نسخ الفرع لاستحالة بقاء
الفرع دون اصله وان جعلناه ما تدل له اللفظ فلا سكان دلالة اللفظ على تحريم التأفيف بحيث صريح اللفظ
وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وهما دلالتان مختلفتان غير ان دلالة الفحوى تابعة فيمكن حينئذ ان تقال
لا نسلم ان من رفع احدى الدلالتين رفع الاخرى فان قلت الفحوى تابع فكيف يتحمل بقاؤه مع ارتفاع المتبوع
قلت نسخ حكم المنطوق ليس نسخا لدلالته بل نسخا لحكمه ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه
لا تابعة لحكمه ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل ذلك فما هو اصل لدلالة الفحوى غير مرتفع وما هو
مرتفع ليس اصلا للفحوى قوله والفحوى يكون ناسخا قد ادعى الامام والآمدي في ذلك الاتفاق
وفيه نظر محاجا وتلا اما الحجاج فوقوع الاحتلام فيه هل هو من باب القياس وقد كان من باب
القياس وفي النسخ بالقياس ما تقدم من الخلاف فلا سفك عن خلاف واما النقل فقد قال النسخ ابو اسحق
الشيرازي في شرح اللمع ما ذكرناه اذا قلنا من اصحابنا من جعله بالقياس فعلى هذا لا يجوز النسخ به انتهى
اي بناء على انه لا يجوز النسخ بالقياس وشرح ذلك هو المختار عند الشيخ ابي اسحق وكذلك القاضي كما نص عليه في مختصر
التقريب وقد ناقشنا ان نحكي ذلك فيما تقدم ولكن العهدة به قريب واستدل الامام على ان النحوى ينسخ بان دلالة
ان كانت لفظية فظاهر وان كانت عقلية قال القرافي يعني فيما شأنه ان يدرك العقل الحكمة التي لاجلها
ورد الحكم فالحق المسكوت بالمنطوق فيما قال الامام مهما بينية مقتضى النسخ لا محالة ولقائل
ان يقول ان القياس ليس يقينيا لاحتمال غلطنا في ان ذلك الحكم في الاصل معلل او ان العلة هي ما ذكرنا لعل العلة
غيرها ولعلها تقتضي نفي ما نريد اثباته والمسئلة خلافية بين العلماء ولا قاطع مع الخلاف قد والله اعلم ٥
وهذا تمام القول في مفهوم الموافقة واما مفهوم المخالفة فيجوز نسخه مع نسخ الاصل وبدونه وذلك
واضح كقوله عليه السلام الماء من الماء فانه نسخ مفهومه بقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب
الغسل وهو وجوب الغسل من الانزال ذكره صفي الدين الهندي قلت واما نسخ الاصل بدونه فاظهر للاحتمال
انه لا يجوز لانه انما دل على العدم باعتبار ذلك القيد المذكور فاذا بطل ثابت ذلك القيد بطل ما
بني عليه بعد هذا نسخ الاصل نسخ للمفهوم وليس المعنى به ان يرتفع العدم ويحصل الحكم الثبوتي بل
المعنى منه ان يرتفع العدم الذي كان شرعيا ويرجع الى ما كان عليه من قبل ٥

قال الخامسة زيادة صلاة ليس بنسخ قبل بغير الوسطى كذا زيادة العبادة ٥
اتفق العلماء على ان زيادة عبادة من غير جنس ما سبق وجوبه كزيادة وجوب الزكاة مثلا على الصلاة
ليس بنسخ واختلفوا في ان زيادة صلاة على الصلوات الخمس هل يكون نسخا فذهب الجماهير انه ليس بنسخ
قال بعض اهل العراق انه نسخ لان زيادة هذه السادسة تغير الوسطى اي انها اصبحت ما كانت
وسطا غير وسط فيكون ذلك نسخا للامر بالمحافظة على الصلاة الوسطى واجاب بان هذا غير

شديد اذ لزم عليه ان يكون زيادة عبادة على آخر العبادات نسخا لانه يجعل العبادة الاخيرة غير الناسخة
فلو كان عدد كل الواجبات قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لا يبقى ذلك فيكون نسخا واعلم
ان هذا الموانع غير سديد لان غير الصلاة من العبادات لم يرد فيه الامر بالمحافظة على الوسطى لعدم
مثله فنها بل الحق عندي انهم ان ارادوا بكونها تغير الوسط انها تجعل المتوسط بين الشيئين غير وسطا
فذلك غير سديد لان كون العبادة وسطا امر حقيقي ليس شرعي والنسخ انما يطرق الى الحكم
الشرعي وان ارادوا به ما ذكر من نسخ الامر بالمحافظة على الوسطى فنقول ان كانت الوسطى علما على
صلاة بعينها اما الصبح او العصر وليست تعلى من المتوسط بين الشيئين نها ذكروه شاهد اذ لا يلزم
من زيادة صلاة ان يرتفع الامر بالمحافظة على تلك الصلاة الفاضلة لعدم منافاته له وان كانت
الوسطى المتوسطة بين الصلوات فنقول حينئذ الذي يظهر ان الامر مختلف بما ذكروا واحاله هذه فان يذب
واحد منهي يرفع الوسط بالكلية ويحله ما ذكروه اتجاها واضحا لان الوسط حينئذ وان كان امرا حقيقيا
الا ان الشرع ورد عليه وقدره فيكون نسخا للحكم الشرعي وان زيدت شيئين ونحوها تا لا يرتفع
الوسط فلا نسخ اذ لم يرتفع الوسط وانما رفعت الطهر مثلا عن ان يكون وسطا وكونها كانت الوسط
انما هو امر اتفاقي حقيقي لا يرد النسخ عليه والامر بالمحافظة على الوسط شيء ورد ذلك وهو
لم يزل هو باق ٥

قال اما زيادة ركعة ونحوها فكذلك عند الشافعي رضي الله عنه ونسخ عند ابي
حنيفة رحمه الله وفرق قوم بين ما نافاه المفهوم وبما لم ينفه والقاضي عبد الجبار بين ما يبقى اعتداد الاصل
وبين ما لا ينفيه البصري كان بعي ما كان شرعا كان نسخا والا فلا فزيادة ركعة على ركعتين نسخ لانعقاد
الشهد وزيادة الغرة على الجلد ليس بنسخ ٥ مضى الكلام في زيادة العبادة المستقلة اما
زيادة غير المستقلة كزيادة ركعة او ركوع في صلاة فيه مذاهب احدها انها ليست نسخا وهو مذهب
الشافعي رضي الله عنه وقول ابي علي وابي هاشم والثاني انها نسخ وهو قول الحنفية والثالث
التفصيل فقال قوم ان كانت الزيادة مذ نافاها المفهوم فتكون نسخا والا فلا كما اذا قال في سائمة الغنم زكاة
ثم قال في المعلوفة زكاة وقال القاضي عبد الجبار ابو احمد ان كانت الزيادة مذ غيرت المزيد عليه تغييرا
شديدا اضحى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على ما كان يفعل قبلها لم يعتد به بل وجوده كعدمه وجب
استئنافه فانه يكون نسخا كزيادة ركعة على ركعتين وان كان المزيد عليه لو فعل على نحو ما كان يفعل قبل الزيادة
لصح لم يكن نسخا كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين على حد القاذف وقال ابو الحسين البصري
ان كان الزائد رافعا لحكم ثابت بدليل شرعي كان نسخا سواء اثبت بالمنطوق ام بالمفهوم وان كان ثابتا بدليل
عقلي كالبراءة الاصلية فلا وهذا هو الاحسن عند الامام والمختار عند الآمدي وابن الحاجب ٥

قوله زيادة ٥ اي نحو ما ذكر ابو الحسين زيادة ركعة على ركعتين فلو كان حينئذ نسخا لارتفعت
حكما شرعيا وهو وجوب التشهد عقيب الركعتين وزيادة التغريب على الجلد في حد الزاني لا يكون نسخا لان
عدم التغريب كان ثابتا بالبراءة الاصلية وكلام المصنف يوهم ان هذين المثالين من تتمة كلام ابي الحسين وليس
كذلك فقد نقل عنه الآمدي في الفرع الثاني من فروع المسئلة ان المثالين جميعا ليسا بنسخ اما الثاني فظاهر
واما الاول فلان التشهد ليس محله بعد الركعتين خصوصا مع آخر الصلاة وذلك غير مرتفع وقال
بعضهم واختاره الغزالي ان كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال انحاد رافع للتعدد والانفصال
كزيادة ركعتين على ركعتي الصبح فهو نسخ وان لم يكن كذلك كزيادة عشرين على حد القاذف
فلا ولم يذكر في الكتاب هذا المذهب والله اعلم ٥

قال خاتمة النسخ يعرف بالتاريخ فلو قال الراوي هذا ناسخ قبل خلاف
ما لو قال منسوخ لجواز ان يقوله عن اجتهاد وقد يراه ٥ المقصود من هذه الخاتمة بيان الطرق التي بها
يعرف الناسخ من المنسوخ وانما ذكر ذلك في آخر الباب وجعله خاتمة لتعلقه بجميع انواع النسخ وجمله
القول فيه ان النسخ يعرف اما بان ينص عليه الشارع ولم يتعرض المصنف لهذا القسم لوضوحه
واما بالتاريخ بان يعلم بطريق صحيح ان احد الدليلين المتنافيين متاخر عن الآخر فيحكم بانه ناسخ له
فلو قال الراوي هذه الآية نزلت قبل تلك الآية او في سنة كذا والاخرى في السنة التي بعدها او هذا الحديث
سابق على ذلك الحديث او كان في سنة كذا وهذا في السنة التي بعدها قبل قوله في ذلك وان كان قوله يقتضي
نسخ المتواتر وذلك لان النسخ حصل بطريق القطع والشيء يعتضد اذا كان قاطعا وان يعتضد اذا كان
ظنيا في مسائل كثيرة اصولية وفقهية كما ان الشفعة لا تثبت في الشجر وما ينبته بطريق
الاصالة وتثبت تبعا للارض اذا بيعت معها وكما اذا قطعت يد المجرم فانه لا دية عليه للسراية التي
عليها والظفر لانهما هنا تابعان غير مقصودين بالاتلاف وعلى قياس هذا لو كسر حلقة الرأس فلا فدية
وشبه هذا بما لو كان في يده اصبعان اصبع صغيرة وكبيرة فاذا قطعت الكبيرة الصغيرة فانه يسقط النكاح ويجب المهر
ولو قطعها لا يجب المهر لان القطع غير مقصود ويلتحق به اصالة ما قاله الرافعي عن البيضة
مزاية لا يجوز لكل المرأة في الاحياء في النكاح اذا اسلم الكافر على اكثر من اربع نسوة لان الفروج لا
تستباح بقول النساء وفي الاحياء جواز للمراوزة وجهان لانه وان تضمن اختيار الاربع للنكاح فليس اصالة به
بل تابعا فاغتفر وكذلك اذا ادعى السيد للعبد في النكاح واطلق فزاد على هذا المثل فان الزيادة
تجب في ذمته تتبع بها اذا عتق بلا خلاف ولا يسقط بما جرى في ضمان السيد لان السيد هناك جرى في ضمن عقد ماذون له وقد
يسقط الشيء مقصودا واذا حصل في ضمن عقد لم يسقط وتظهر ثمرة ذلك فيما لو اتلف العبد ثوبا واحدا وسقط من ثمن ذلك

السيد بعد الهيئة على اصح الوجهين ومسائل هذا الفصل نخرج عن حد العد واما لو قال
الراوي هذا مسنوخ لم يقبل لجواز ان يقوله عن اجتهاد منه ولا يلزم مذلك الاجتهاد او لا يقتضيه رأينا
وقال الكرخي ان عن الراوي الناسخ كقوله هذا ناسخ هذا فانه يركن لجواز ان يقوله عن اجتهاد وان لم يعينه
بل اقتصر على قوله هذا منسوخ قبل لا يذكر لاظهور النسخ فيه لما اطلق النسخ اطلاقا قال الامام وهذا
ضعيف نعم قاله لقوة ظنه في ان الامر كذلك وليس كذلك والله الموفق والعون ٥

قال رحمه الله الكتاب الثاني في السنة وهي قول رسول الله
صلى الله عليه وسلم او فعله وقد سبق مباحث القول والكلام في الافعال وطرق ثبوتها وذلك في اول الباب
الاول في افعاله وفيه مسائل الاولى الانبياء عليهم السلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب اما الصغائر سهوا
والقدر المذكور في كتاب المصباح ٥ السنة في اللغة الطريقة والسيرة وفي الاصطلاح ما ترجح
جانب وجوده على جانب عدمه مرجحا للشرع بعد المنع من الفيض وتطلق السنة على ما احدث عن النبي صلى الله عليه
وسلم من الاقوال والافعال التي لست للاعجاز وهذا هو المراد هنا ويدخل في الافعال القدر المذكور عن الانكار
والكف بفعل على المختار كما سبق ما اذا اردنا تعريف السنة التي عقدنا لها هذا الكتاب قلنا هي الصادرة عن محمد
المصطفى صلى الله عليه وسلم لا على وجه الاعجاز وقد شرعت بمباحث القول بادئين بها من الامر والنهي والعام
والخاص والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ وكلامنا الآن في الافعال وفي الباب الاول لمقصودنا لها في الطرق التي
سوقها الى ثبوت الافعال وفي الباب الثاني بمقصود لذلك وفي الباب الاول مسائل الاولى في عصمة الانبياء
عليهم السلام واعلم ان الكلام في هذه المسئلة محله علم الكلام والذي اختاره المصنف قد عرفته وهو راي
جماعة وشرط عدم السهو لذلك بوقوع ذلك بطريق الشهوان بحصل الذكر والذي نختار نحن ونذهب الله به
انه لا يصدر عنهم ذنب اصغير ولا كبير لا عمدا ولا سهوا وان الله تعالى عهد اليهم الشريعة عن صدور النقائص
عنهم فهذا هو اعتقادنا والذي احسن الله اليه وعليه جماعة منهم القاضي عياض بن محمد اليحصبي ونص على القول به
الاستاذ ابو اسحق في كتابه في اصول الفقه وزاد انه ممنوع عليهم النسيان ايضا واما دعوى الامام في الكلام على
الطرق الدالة على القطع بصحة الخبر دافعا المتواتر في الكلام على خبر الرسول صلى الله عليه وسلم انه وقع الاتفاق
على جواز السهو والنسيان فهي دعوى غير مسلمة لما حكاه الاستاذ وذهب اليه والمصنف احال الكلام في هذه
المسئلة على كتابه مصباح الارواح ٥

قال الثانية فعله المجرد يدل على الاباحة عندنا لك والندب عند الشافعي والوجوب عند
ابن سريج وابي سعيد الاصطخري ووقف الصيرفي وهو المختار لاحتمالها واحتمال ان يكون من خصائصه ٥
لنا ان النبي صلى الله عليه وسلم على اقسام الاول ان يدل دليل آخر او قرينة معه على انه للوجوب كقوله صلى الله
عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي وقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم فان هذين الحديثين دلا ان على وجوب

اتباعه في افعال الصلاة وافعال الحج الا ما خصه الدليل والقول في هذا القسم يتضح فائدته على حسب ما
تقوم الدليل او القرينة عليه وفاقا الثاني ما علم انه صلى الله عليه وسلم فعله بيانا لشيء نحو قطعه يد
السارق من الكوع اذ هو بيان لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الثالث ما عرف
بالقرينة انه للاباحة كالافعال الجبلية نحو القيام والقعود والاكل والشرب وغير ذلك وامره واضح الا ان
الثاني مستحب وقد كان امر عمر رضي الله عنه لما حج بحز خطام ناقته حتى يبرکها في موضع برکت فيه ناقة
النبي صلى الله عليه وسلم تبركا بآثاره الطاهرة ومواطئ بغاله الشريفة الرابع ما عرف انه مخصوص
به كالضحى والاضحى الخامس ما عرف انه غير مخصوص به كاكثر التكاليف فهذه الاقسام كلها للسر مما شي من
الخلاف وامرها واضح وكل هذه الاقسام خرجت بقول المصنف فعله المجرد فافهم ذلك السادس ما تجرد
عن جميع ما ذكرناه الا ان قصد القربة ظاهر فيه هذا السر ايضا مجردا من كل وجه ولك ان تقول انه يخرج
ايضا بقول المصنف المجرد وفي هذا القسم اختلاف لنا عرض في تاخير حكايته الى تتابع الاقسام التابع
ما لم يظهر فيه قصد القربة بل كان مجردا مطلقا فهذا من ذاتيي الوجوب والندب والاباحة لان المحتم
يمتنع صدوره عنه لما تقرر في مسئلة عصمة الانبياء والمكروه يندر وقوعه من احاد المسلمين فكيف من سيد
المتقين وامام المرسلين وذا لم يصدر منه وانه من جملة ما عصم عنه فاذا دار الامر بين هذه الامور
فهل يدل على واحد منها هذه مسئلة الكتاب وفيها مذاهب احدها انه يدل على الاباحة وهو مذهب
مالك وتابعه في ذلك جماعة من الائمة والثاني انه يدل على الندب وهو المنسوب الى الشافعي رضوان الله
عليه واختاره امام الحرمين وبه قالت طوائف من الائمة ونقله القاضي ابو الطيب عن ابي بكر الصيرفي
ونسبه الى النقل عن الصيرفي مع الوقف والثالث انه يدل على الوجوب وبه قال ابن سريج وابو سعيد الاصطخري
وان خيران وابن ابي هريرة والحنابلة وكثير من المعتزلة ونقله القاضي في مختصر التقريب عن مالك قال القرافي
وهو الذي نقله ائمة المالكية في كتبهم الاصولية والفروعية وقد وقع المذهب مبنية عليه ثم قال القاضي
واختلف القائلون بالوجوب على طريقين فذهب بعضهم الى انا ندرك الوجوب بالعقل وذهب بعضهم الى انا
ندركه بادلة السمع والرابع الوقف وعليه جمهور المحققين منا كالصيرفي وابي الوافيه واختاره الغزالي
والامام واتباعه منهم المصنف وصححه القاضي ابو الطيب وصححه القاضي ابو الطيب في شرح الكفاية ونقله عن
الاكثرين من اصحابنا وابي بكر الدقاق وابي القاسم بن كج وقالوا الا ندري انه للوجوب او للندب او للاباحة لاحتمال هذه
الامور كلها واحتمال ان يكون ايضا من خصائصه والخامس انه على الخطر في حقنا حكاه العالي قال الآمدي
وهو قول من جوز على الانبياء المعاصي قلت ولس مستند القائل بهذه المقالة تجويز المعاصي بل ما ذكره
القاضي في مختصر التقريب فقال ذهبنا الى انه يحرم اتباعه وهذا بناء منه على اصلهم في الاحكام قبل ورود الشرع
فانهم زعموا انها على الخطر ولم يجعلوا افعل رسول الله صلى الله عليه وسلم علما في تبيين حكم فبقي الحكم على ما كان عليه

في تصيه العقل قبل ورود الشرائع انتهى وكذلك ذكر الغزالي وقال لقد صدق هذا القايل في قوله يعني ما
كان واخطأ في قوله ان الاحكام قبل الشرع على الحظر لما قررناه في موضعه فان قلت هل قصد القربة
في الفعل قرينة الوجوب والندب حتى لا يأتي فيه الخلاف المذكور قلت لا لتصريح بعضهم بجريان
الخلاف في القسمين جميعا اعني ما ظهر فيه قصد القربة وما لم يظهر غير ان القول بالوجوب والندب يقوى
في القسم الاول والقول بالاباحة والوقف يضعف فيه واما القسم الثاني فالعكس منه فان قلت
كيف يتجه جريان قول الاباحة فيما لم يظهر فيه قصد القربة فان قصد القربة لا يجامع استواء الطرفين قلت
النبي صلى الله عليه وسلم قد علم على ما هو مستوى الطرفين ليبين للامة جواز الاقدام عليه وبتأب صلى الله عليه
وسلم بهذا القصد وهذا الفعل وان كان مستوى الطرفين فظهر في المباح قصد القربة بهذا الاعتبار وكانت
جريان القول بالاباحة الا بهذا القرين على انا لم نر من المتقدمين من صرح بحكايته في هذا القسم اعني السادس
وهو ما ظهر فيه قصد القربة نعم حكاه الآمدي ومن تبعه ولا مستند للآمدي على حكايته وانا قد وقفت على كلام
الغاضي في بعده الثامن من ادار المرتضى بين ان يكون جليليا وان يكون شرعيا وهذا القسم لم يذكر الاصوليون
فهل يحمل على الجبلي لان الاصل عدم التشريع او على الشرعي لانه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات وهذا
القسم قاعدة جليلة وهي مفتاح كثير من الاشباه والنظائر وقد ذكرت في كتابي الاشباه والنظائر انه قد يرجح فيها
قولان من القولين في تعارض الاصل والظاهر اذا الاصل عدم التشريع والظاهر انه شرعي لكونه متبوعا لبيان الشرعيات
ومن صور هذا القسم انه صلى الله عليه وسلم دخل من ثنية كداء وخرج من ثنية كدا افضل كان ذلك لانه صادف
طريقة او لانه سنة فيه وجهان ومنها طيبة الاستراحة عند ما حمل اللحم فقيل ذلك على الجبلي فلا يستحب وقيل
شرعي ومنها انه صلى الله عليه وسلم طاف راكبا فهل يحمل على الجبلي فلا يستحب او على الشرعي ومنها حجه
راكبا وقد صار به في العيد في طريق وابانه في آخر والقاعدة مستنوكاة في كتابنا الاشباه والنظائر كله الله تعالى
قال اصح القايل بالاباحة بان فعله لها كره ولا يحرم والاصل عدم الوجوب والندب فتبقى الاباحة
وردبان العالم من فعله الوجوب او الندب اصح القايل بالاباحة بان فعله صلى الله عليه وسلم لا يكون حراما لما تقرر في مسئلة
العصمة ولا مكروها لما تقدم اه وزيادة النسبة الى آحاد العدد اليق الى المرة والمرتين وهذا عند من يجوز وقوع
المكروه وقد قدمنا ما تراه في ذلك وفي المكروه الذي لا يقصد بفعله بيان جوازه اما ما فعله ليبين انه جايز فقد
قال لا يتبع الاقدام فيكون مستحبا او واجبا بالنسبة اليه لما في الاقدام عليه من سر الجواز كما قدمناه والذي يظهر
انه لا يعدم على فعله اذ في القول مندوحة عن الفعل واذا انتفى المحرم والمكروه انحصر الامر في الواجب والندب والمباح
والاصل عدم الوجوب والندب فلم يبق غير الاباحة واجاب بان العالم على فعله الوجوب او الندب فيكون الحامل على
احدهما اولى لان الحامل للعالم اعلم الحامل للجاهل وادل من الحامة ونحلا وذكر لقايل ان يقول الوجوب والندب وان كان
غالبا الا انا لا نسلم انه تقاوم الاصل الذي اشرنا اليه بل الاصل اولى اه

قال وبالندب بان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة يدل على الرجحان
والاصل عدم الوجوب اه واجيب القايل بالندب بقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والاستدلال
بهذه الاية يتقرر على اربعة اوجه ثلاثة منها تدل على الندبية والرابع يدل على الوجوب الاول التمسك بقوله لكم
ووجهه انه قال لكم وما قال عليكم وذلك يفيد انه مندوب اذ المباح لا نفع فيه واللام للاختصاص بجهة النفع
والطاعة من جهة الشرع اعتبار النفع الاخروي لا الدنياوي والثاني وهو ما اورده الامام التمسك بقوله
اسوة وتقرير ان الناسي لو كان واجبا لقال عليكم كما عرفت فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما ثبت الاسوة دل على
رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحا والثالث وهو ما اورده في الكتاب التمسك بقوله حسنة ووجهه
ان قوله حسنة يدل على الرجحان والوجوب منتف اصلا فبقي الندب ولم يجب عنه هذا بل جمع بينه وبين دليل الايجاب
واجاب عنهما بان الاسوة والمتابعة من شرطهما العلم بصفة الفعل والرابع الدال على الوجوب وتقريره
ان الله تعالى قال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وهذا اجاب بجري الهديد على ترك
الناسي به لان معنى الاية ان من يرجو الله واليوم الاخر فله فيه الاسوة الحسنة ومن لا يرجو الله واليوم الاخر فليس له فيه
الاسوة الحسنة فيكون وعيدا على ترك الناسي به او نقول بعد ان اخرى انه جعل الناسي به لازما لرجاء الله واليوم
الاخر فيلزم من عدم الناسي به عدم رجاء الله واليوم الاخر وهو محرم فكذلك ما يستلزمه والناسي به في الفعل اما هو باتيان
مثل فعله فيكون الاتيان بمثل فعله واجبا هذا تقرير الاوجه واعلم ان الذي يظهر في الاية ان الله تعالى جعل للمؤمنين
في النبي صلى الله عليه وسلم اسوة حسنة وتلك الاسوة هي الاقتداء به وليست عامة في كل شيء اذ هي تكون في شيء وفي اثبات
تلا تقتضي العموم ولا تلزم دخول الفعل المجرد تحتها هذا من حيث اللفظ وسواء قرر على الوجه المقتضي للوجوب ام للندب
والحق من الدلايل الخارجية والبواعث القاطعة ان الاقتداء في كل شيء مشروع محبوب لان الله تعالى جعله قدوة
الخليقة ولكن الاقتداء استدعى العلم بصفة الفعل والفعل المجرد لم تعلم صفته فلا يلزم وجوب الاقتداء واستحبابه
عليه واما تمسك الامام بلفظ الاسوة ففيه نظر اذ المعنى انكم فيه قدوة وانه تشرع الاقتداء به وذلك اعم من
ان يكون على سبيل الوجوب او الندب او الاباحة كما تقول زيد قدوة وليس المعنى انه يجب الاقتداء به بل هو
اعم من ذلك واما تمسك المصنف بقوله حسنة فقد اورد عليه ان الحسنية لا تدل على الرجحان لما تقرر في
اوايل الكتاب من ان المباح حسن وهذا اثر ادلاج في نظري الا ان الذهن شابت في هذه الاية الى فهم الرجحان
من قوله حسنة لاتكاد تتمارى فيه ولعل سبب ذلك انه قال لكم فافاد ذلك مشروعيه الاقتداء فلما قال حسنة بعد ذلك
اقتضى زيادة على المشروعية واثبت تلك الزيادة اه الرجحان كما تقول زيد انسان فان هذا كلام مفيد فهم المثبت منه
تفوق الانسان فوق ما فهم من مدلول انسان من حيث هو وهو انه حيوان ناطق ولو لم
يفهم زيادة على مدلول الانسان لم يعد الكلام مفيدا اذ كل زيد انسان

قال وبالوجوب بقوله تعالى فاتبعوه قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وما آتاكم الرسول فخذوه

واجماع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عايشة رضى الله عنها فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا ويجب بان المتابعة هى الاتيان بمثل فعله على وجهه وما اتاكم الرسول بمعناه وما امركم وما نهاكم واستدلال الصحابة بقوله خذوا عنى مناسككم ٥ اخ القائلون بالوجوب بالنص والاجماع اما النص ففى مواضع احدها قوله تعالى فامنوا بالله ورسوله النبى الامى الذى يؤمن بالله وكلماته واتبعوه وظاهر الامر الوجوب وثانيها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى ذلك على ان محبة الله الهى واجبة اجماعا فمتابعته لمتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم ولان الواجب واجب فمتابعته واجبة وثالثها قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه واذا فعل فعلا فقد اتانا بفعل فوجب علينا ان ناخذ واما الاجماع فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى وجوب الغسل من التقاء الختانين فقالت عايشة رضى الله عنها اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا رواه الامام احمد والترمذى وقال حسن صحيح مرجحوا لقول عايشة واتفقوا على وجوب الغسل بالتقاء الختانين والجواب عن الدليلين الاولين ان المتابعة هى الاتيان بمثل فعله على الوجه الذى اتى به من الندب او غيره حتى لو فعله على جهة الوجوب فعلناه على جهة الندب لم تحصل المتابعة وحينئذ فيلزم توقف الامر بالمتابعة على معرفة الجهة واذا لم نعلم بها لم نؤمر بالمتابعة واعلم ان المتابعة والتاسى بمعنى واحد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جوابا عن التاسى الذى اجيب به الذاهبون الى الندب كما عرفت وللمتابعة والتاسى شرط آخر مع ما ذكروه ان يقع الفعل لكونه فعل وبعضنا يغايران الموافقة فانها لا تشترط فيها ان يكون علة فعله اياه كونه فعلا وعن الاية الثانية ان معنى قوله اتاكم اثركم يدل على ذلك انه قال فى مقابله وما نهاكم واما الاجماع على وجوب الغسل بنفس المحل والفعل فلا نسلم فعلى بابا المناسك وقد كانوا مامورين باخذ المناسك عنه بقوله خذوا عنى مناسككم فاللفظ وان ورد فى الحج فهو عام فى كل عبادة ملتزمة وفى الجواب نظر فان فى الحديث بعد قوله خذوا عنى مناسككم فانى لا ادرى لعلى لا احج بعد حجتى هذه كذا رواه مسلم واحمد والنسائى وغايته من رواه وتعيين هذا اللفظ حمله على اعم الحج دون غيرها ويمكن ان يقال فى الجواب عن الاجماع انهم لم يجمعوا بمجرد فعله عليه السلام بل لفعل عايشة رضى الله عنها معه فان بفعلها تتبين ان الحكم فيهما وفيما واحد لخلافه فى الخصوصية فيه ثم ما ليلان قول هذا القسم ما ظهر فيه قصد القربة والمصنف انما يتكلم فى المحتمل ٥

قال الثالثة جهة فعله تعلم اما بتنصيصه او بتنويعه لما علم جهته او بما علم انه امتثال آية دلت على احدها او بيانها وخصوصا الوجوب بامارات كالاقامة للصلاة باذان واقامة وكونه موافقا نذرا او ممنوعا لولم يجب كالوقوعين فى الخسوف والكسوف والندب بقصد القربة مجردا او كونه قضا المندوب ٥ تعلم ان المتابعة تامور بها وان مر شرطها العلم بجهة الفعل وهذه المسالة فى بيان الطرق التى تعرف بها الجهة وقد عرفت ان فعله صلى الله عليه وسلم مخصص فى الواجب والمندوب والمباح فالطرق حينئذ قد تعم هذه الامور وقد تخص البعض منها فالعام اربعة احدها ان ينص على كونه من القسم الفلانى وثانيها ان يسوى بفعل علمت جهته كما اذا قال هذا الفعل مساو

للفعل الفلانى وكان ذلك الفعل المشار اليه معلوم الجهة والثالث ان يقع امتثالا لآية دلت على احد هذه الثلثة والرابع ان يقع بيانا لآية مجملة دلت على احدها وان هذا القسم اشار بقوله او بيانها وهو مرفوع عطفا على قوله امتثال اى وتعلم جهته بفعله بسبب علم ان ذلك الفعل امتثال آية او بيان قوله وخصوصا اى وتعلم خصوصا الوجوب بالعلامات الدالة عليه وذلك من اشياء احدها ان يقع على صفة تقرر فى الشريعة انها امارة الوجوب كالصلاة باذان واقامة والثانى ان يكون جزاء شرط كفعل ما وجب بالنذر بان يقول مثلا لله على ان جرى الامر الفلانى صوم عذ ثم نوى جريان ذلك الامر وصومه فى الغد واعلم ان وقوع النذر من النبى صلى الله عليه وسلم غير متصور ان يلتبس كما هنه وهو الذى حكاه الشيخ ابو على السنجى عن نص الشافعى كما نقل ابن ابى الدم والثالث ان يكون ممنوعا لولم يجب كالاتيان فى الركوعين فى صلاتى الخسوف والكسوف والختان والختان قيل ان هذا ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة فانهما سنتان وممنوع منهما لولا المقتضى لهما ويعرف الوجوب ايضا بكونه قضا لواجب وهذا اذ ذكره المصنف فى المندوب ومن العجب اخلاله به هنا ويعرف ايضا بالمداومة على الفعل مع عدم ما يدل على عدم الوجوب فهذا دليل ظاهر على الوجوب لانه لو كان غير واجب لنصب عليه دليلا او لاخل بتركه لئلا يوهم الحاق ما ليس بواجب وقوله والندب اى وخص بعرفة الندب بسبب احدها قصد القربة مجردا عن امارة دالة على الوجوب فانه يدل على انه مندوب لان الاصل ثبت بقصد القربة والاصل عدم الوجوب وفى هذا ما تقدم من الخلاف والثانى كون الفعل قضا المندوب ويعرف الوجوب والندب كلاهما بالدلالة على انه كان محتما بينه وبين فعل آخر ثبت وجوبه ان التخيير لا نفع من الواجب وما لا شئ من واجب وهذا اهمله المصنف ٥

قال الرابعة الفعل لا تعارضان فان عارض فعله الواجب اتباعه قولا متقدما نسخه وان عارض متاخرا عاما فبالعكس وان اختص به نسخه فى حقه وان اختص بنا خصصنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وان جهل التاريخ فالاخذ بالقول فى حقنا لاستبداده ٥ التعارض بين الشيئين تنافيهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه والتعارض بين الفعلين غير متصور لانهما وان تناقض حكمهما فيجوز ان يكون الفعل فى ذلك الوقت واجبا وفى مثل ذلك الوقت محلا له لان الانعال لا عموم لها ولو فرض مع الفعل الاول قول يقتضى الوجوب بكل ان فالفعل الثانى قد يكون ناسخا او مخصصا لكن ذلك القول لا للفعل فالتعارض بين القولين متبع بل اما ان يقع من قولين او قول وفعل ومحل الكلام فى الاول كما ان التعارض والراجح واما الثانى فذكره هنا وله احوال لانه اما ان يكون القول متقدما او متاخرا او مجهل الحال قوله فان عارض متقدما هذا هو الحال الاول وحاصله القول فيه انه عليه السلام اذا فعل فعلا وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه فانه يكون ناسخا للقول المتقدم عليه سواء كان ذلك القول عاما كقوله مثلا صوموا يوم عاشوراء واجب علينا ثم انا نراه افطر فيه وقام الدليل على اتباعه فيه ان كان خاصا به او خاصا بنا قوله وان عارض متاخرا هذا هو الحال الثانى فاذا كان القول

مستمرا عن الفعل الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فان لم يدل دليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض
وتركه المصنف لوضوحه وان دل على وجوب تكراره عليه او على امته فالقول المتأخر اما ان يكون عاما فيشمله
ويشمل امته فيكون ناسخا للفعل المتقدم كما اذا صام عاشورا وقال الدليل على وجوب اتباعه فيه ووجوب
تكراره ثم قال لا يجب علينا صومه هذا شرح قوله فان عارض متأخرا عاما فلعل اي يكون الفعل منسوخا هكذا
حالة الاولى التي كان فيها ناسخا للقول واما ان يكون خاصا به عليه السلام كقوله في المثال المذكور على
صيامه فلا تعارض بالنسبة الى الامة لعدم تعلق القول بهم فيستمر حكم الفعل المتقدم عليهم ومتمسك في حقه
صلوات الله عليه واما ان يكون خاصا بنا كقوله لا يجب علينا صيامه فلا تعارض ايضا وحكمه صلى الله عليه وسلم مستمر
واما نحن فيرتفع عنا التكليف به ثم ان ورد ذلك قبل صدور الفعل منا كان مخصصا مبينا لعدم الوجوب وهذا
يتجه ان يكون بناء على انه يجوز التخصيص في النطق العام قبل ان يتمكن من احد وان ورد بعد صدور الفعل كان
ناسخا لفعلنا التقدم ولا يكون تخصيصا لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة واعلم ان هذا
التفصيل انما يأتي اذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل ظنية كالبيان بلفظ عام مثل هذا
الفعل واجب على الكلفين اذا ظنا المخاطب داخل في عموم خطابه او علينا معاشر الناس واما اذا كانت قطعية
فلا يكمل القول المتأخر على التخصيص اصلا بل يتعين حمله على النسخ مطلقا ثم هذا كله فيما اذا كان الفعل
المتقدم واجبا علينا اتباعه كما عرفت واما اذا لم يكن كذلك فلا تعارض بالنسبة الينا لعدم تعلق الحكم بنا واما
بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم فان دل الدليل على وجوب تكرار الفعل وكان القول المتأخر خاصا به او مساويا
له بطريق النص فيكون القول ناسخا للفعل وان كان بطريق الظهور فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لان
المخصص عندنا لا يشترط تأخره عن العام ولهذا ترك المصنف ذلك لظهوره قوله فان جهل هذا هو الحال
الثالث وهو ان يكون المتأخر منهما اعني من القول والفعل مجهولا فان امكن الجمع بينهما بالتخصيص او غيره جمع لان
الجمع من الدليلين اولى من حملانه وان لم يمكن الجمع بوجه ما وفيه تكلم المصنف ففيه مذاهب احدها
ان الاخذ بالقول لانه مستقل بالدلالة موضوع لها بخلاف الفعل فانه لم يوضع لها وان دل فانما يدل بتوسط القول
فيقدم القول لاستبداده وهذا ما جزم به الامام واتباعه واختاره الآمدي والثاني انه يقدم الفعل لانه اذا وضح
بالدلالة الماضي انه بين به القول كالصلاة والحج والثالث الوقف لظهور التاريخ لتساويهما في الدلالة واختار
ابن الحاجب قولا رابعا من هذه الثلثة وهو الوقف بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم والقول بالنسبة الينا
لظهور ترجح القول فيعمل به في حقنا لا في حقه اذ لستنا مطلبين في حقه لنبينا وهذا هو الذي اشعر به اختيار صاحب
الكتاب لانه قال فالاخذ بالقول في حقنا وسكت عن حقه صلى الله عليه وسلم ٥

قال الرابعة انه عليه السلام قبل النبوة تعبد بشرع وقيل لا ٥ المسألة مشتملة
على خبر الاول فما كان صلى الله عليه وسلم عليه قبل ان بعثه الله برسالته قال امام الحرمين وهذا نزع فائدته

الى ما يجري مجرى التواريخ وهذا اختلف العلماء في ذلك على مذاهب احدها الاول انه كان قبل النبوة متعبدا
بشرع واختاره ابن الحاجب والمصنف وعلى هذا فقيل كان على شرع آدم وقيل ادريس وقيل نوح وقيل يوشع
وقيل عيسى عليهم وعليه صلوات الله وسلامه وقال بعضهم ما ثبت انه شرع من غير تخصيص والمذهب
الثاني انه عليه السلام لم يكن قبل المبعث متعبدا بشرع قطعا قال القاضي في مختصر التقريب وهذا هو الذي
صار اليه جماهير المتكلمين ثم اختلف القائلون بهذا المذهب فقالت المعتزلة باحالة ذلك عقلا وذهبت
عصبة اهل الحق الى انه لم يمتنع ولكنه غير ممتنع عقلا قال القاضي وهذا ما نرتضيه وننصره والمذهب
الثالث الوقف وبه قال امام الحرمين والغزالي والآمدي وهو المختار وقد اعتمد القاضي على ما ذهب اليه
بانه لو كان على ملة لاقتضى العرف ذكره لها لما بعثه نبيا ولتحدث بذلك احد في زمانه وبعده وعارض امام
الحرمين ذلك بانه لو لم يكن على دين اصلا لنقل فان ذلك ادعى واعد عن المعاد بما ذكره القاضي قال فقد تعارض
الامران والوجه ان يقال كانت العادة الخرقت للرسول صلى الله عليه وسلم في امور منها انصراف هممم
الناس عن امور دنيه والبحث عنه ٥ ٥

قال وبعدها الاكثر على المنع وقيل امرنا بمباشر فلكذنه انطار الوحي وعدم
مراجعته ومراجعتنا قيل راجع الى الكل فلنا للالزام واستدلالات امرنا فيها بما قبلها الا شياء السالفة عليهم السلام
فلنا في اصول الشريعة وكلياتها ٥ البحث الثاني في انه صلى الله عليه وسلم هل تعبد بعد النبوة بشرع من قبله
والكلام في ذلك مع من لم يسق التعبد قبل النبوة واما من قال قبل النبوة فقد نقله بعدها طريق اولى وقد
ذهب الاكثرون من المعتزلة واصحابنا الى انه لم يكن متعبدا بشرع اصلا ثم افترقوا فالمعتزلة لهم ان التعبد بشرع
من قبلنا عيب وجاز عقلا راعمين ان ذلك لو وقع لاستعر بخطبته وتنقيصه في شرعنا ويضم ذلك ايضا اثبات
الحاجة الى مراجعة من قبلنا وهذا احط من رتبة الشريعة وقال الاخرون ان العقل لا يحيل ذلك لكنه ممنوع شرعا
واختاره الآمدي وابن الحاجب الامام والآمدي وقال قوم من الفقها انه كان متعبدا الى ما مورا بالاقتباس من كتبهم
كما اشار اليه المصنف وهذا هو اختيار ابن الحاجب وهو معنى قولهم اذا ورد علينا حكما من شرع من قبلنا ولم يرد في
شرعنا ناسخ له لزمنا العمل به قال امام الحرمين والشيخ ابو اسحاق وهذا مبني على ما ذهب اليه
الاطباعة وتابعه معظم اصحابه قال في الكتاب وكذب هذا الذهب اي بطل ما ذهب اليه بعض الفقها انه صلى
الله عليه وسلم كان ينتظر الوحي ولا يقتبس من كتبهم ولا ين اجبها اذ لو فعل ذلك لاستمر وكذبه ايضا علم مراجعتنا
اذ لو كان متعبدا لوجب على علمائنا الرجوع الى كتبهم لتشابه وهذا الوجه هو الذي اعتمد عليه القاضي رضي الله عنه ولذلك
امام الحرمين وقال هو المسلك القاطع فان الصحابة كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب والسنة والاجماع
اذا لم يجدوا مستعلقا منها وكانوا لا يبحثون عن احكامها لكتب المنزلة على من قبل نبينا صلى الله عليه وسلم وكذلك من بعدهم من
التابعين وتابعي التابعين ولم يفزعوا قط في حادثة ولا كلية الى النصارى واليهود ولا الى فتوا نحو التوراة

والخيل بسنة ولا ايماء مع قبائل الامارات وتراجم المشكلات ولقد كانوا يحتاجون بقياس الشبه وطرق الرجح
والتلويح وكان ذلك اجماعا قاطعا برهانا واضحا على عدم الرجوع الى ذلك اذ لو كان مخاطبين بشرايع من قبلنا
لبحث علماؤنا عنها كبحثهم عن مصادر الشريعة وموارد ها قال القاضي فان قيل الحكم ان كان مشتركا عليهم من
جهة ان اهل الاديان السابقة هم اولى ومن لهم سبق من يوثق به حتى لاهل التواريخ لم سبق من
توراة بالتوريه بعد عزير ولا بالانجيل بعد بحيا قيل لهم الجمع بين هذا السؤال والصبا الى الاحد بشرع
من قبلنا تصريح بالتناقض لان شيامة بحر الى انه لا يجب تتبع الشرايع المتقدمة لامكان التباسها وانداثرها وضبوط
التكليف بها كليا بالمستحيل لعدم التمكن من الوصول اليه وكاتم المذهب وخالفتم العلة ايضا فلو كان
لنا تعلق في شرع من قبلنا لبينا الشرع على مواقع اللبس حتى لا تعطل علينا احكامه ايضا
فانا نقول من احكام الاوايل ما نقل الينا نقلا يقطع به العلم فهلا اخذ اهل الاعصار به وايضا فان من اهل
الكتاب من اسلم وحسن اسلامه وبلغ من الامانة والثقة اعلا الرتبة كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار فهلا رجع
اصحابه الى قولهما في الاخبار عما لم يبدل من التوريه واعتذر القرافي عن هذا الجواب بان الذين اسلموا
من الاحبار وان كانوا عدولا عظاما في الدين غير انهم ليس لهم رواية بالتوريه بالاسناد متصل وليس الا انهم وجدوا
آباءهم يقرؤن هذا الكتاب والجمع في ذلك الوقت كفار فلا رواية ولو وقعت كانت عن الكفار والله اعلم الكفار
لا يضبط ومن اطلع على اهل الكتاب في شرايعهم ومطالعة احوالهم حصل على جزم بذلك واعترض بانه صلى الله
عليه وسلم رجع الى التوريه في قصة الرجم في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال ان اليهود
جاءوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكروا له ان امرأة منهم ورجلا زنيا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما تجدون في التوريه في شان الرجم قالوا نفضحهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام كذبتم فيها آية الرجم فاتوا
بالتوريه فنشرها فوضع احدهم يده على آية الرجم فقرا ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله بن سلام ضع الله
عنه ارفع يدك فرفع يده فاذا فيها آية الرجم فقال صدق يا محمد فامر بهما النبي صلى الله عليه وسلم فرجما الحديث
وهذا اعتراض ضعيف لان الرجوع اليها انما كان لانكار اليهود حيث انكروا وجود الرجم في التوريه
فاقيمت الحجة عليهم بوجود ذلك فيما بين ايديهم وان الحكم فيه موافق لشريعتنا وموضح بهتهم وعنادهم ولم يكن ذلك
رجوعا من النبي صلى الله عليه وسلم الى التوريه بل يتعين اعتقاد ان ذلك كان موحى عليه لعدم التوصل الى ما في التوريه
لعدم اتصال السند عن القائل كما ذكره القرافي واصح الخصم ما مات من الكتاب العزيز يدل على انه صلى الله عليه
وسلم كان مامورا باتباع الانبياء السالفة عليهم السلام كقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وقوله ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة
ابراهيم وقوله انا انزلنا التوريه فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وهو عليه السلام سيد النبيين والجواب ان
المراد بذلك انما هو وجوب المتابعة في الاشياء التي لم تخالف شرايعنا وتلك اصول الديانات وكليات احكامها

كقواعد العقايد بذات الله تعالى وصفاته والقواعد العلمية المتعلقة بحفظ الشرايع لحفظ العقول
والنفوس والاموال والانساب والاعراض فان قلت السنتم تقولون ان هذه الكليات لا تحتمل عقلا
وانما تحتمل سمعا واذا ثبت وجوب الاتباع فيها فهو المقصود قلت اجاب القاضي في مختصر التقريب بانا
نقول انه تعالى لما اوجب على نبيه التوحيد الى انقراض الدنيا ثم بنى على انه كلف بمثل ما كلف من قبله قال القاضي
رضي الله عنه وانوي ما تمسك به في ابطال استدلالهم انه صلى الله عليه وسلم ما بحث عن دين واحد من الانبياء
قط لا نوح ولا ابراهيم ولا غيرهما ولو كان مامورا باتباع شريعة لبحث عنها فوضح انه ليس
المعنى بانه شرع لنا من الدين ما وصى به نوحا وامثال ذلك الا النهي عن الاشراك وما تابعه من الكليات
واما قوله تعالى فبهداهم اقتده فالمراد به افعل مثل فعلهم واعتقد في التوحيد مثل ما اعتقدوه قال
القاضي ودل عليه انه جمع الانبياء عليهم السلام في هذه الجملة ونحن نعلم انهم لا يجتمعون في قضية الشريعة والذي
اجمعوا عليه هو التوحيد ومعرفة الله تعالى واما ذلك فان قلت لان استقام لكم ذلك في هذه الآية
التي صيغتها تعميم في احوال الانبياء فلا يستقيم في الاية المنوطة على تخصيص ابراهيم عليه السلام بالاتباع
ونحن نعلم ان التوحيد لا يختص به فيتعين حمل هذه الآية على الشريعة التي اختصت بابراهيم عليه السلام قلت
اجاب القاضي بانه كما خصص ابراهيم خصص نوحا ونحن نعلم اختلاف ملتهما واستحالة الجمع بينهما جملة فدل ذلك على
انه لم يرد اتباع الشريعة وانما خصص من خصص لذكر كما له وتعظيما قال وهذا كقوله تعالى واذ اخذنا
من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح مع اندراجهما في اسم النبيين وتظاهر ذلك بكثرة في الكلام الغني فرجع
الاول ان قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا فالاختلاف الثاني يوجب الحمل على انه هل هو شرع ادم او نوح او
ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام جاز ههنا بعينه الثاني اذا وجدنا حيوانا لا نعلم معدته حكمنا من كتاب
ولا سنة ولا استصحاب ولا عدد لكنا قد علمنا شرعنا من الماخذ وتبين تحريمه في شرع من قبلنا
محل نستصحب تحريمه فيه فوجب ان الاطراد انا لا نستصحب وهو تصحيح كلام عامة اصحابنا فان استصحبناه وشرطه ان ثبت
تحريمه في شرعنا بالكتاب او السنة او شهد به عدلان منهم بعد ان بدلوا من غير كذا ذكره اصحابنا وبحثه
ما نقله عن القرافي الثالث اختلف الفقهاء في ان الاسلام هل هو شرط في الاحصان او لا ومذهبنا انه ليس
بشرط فاذا حكم الحاكم على الذمي بالحصن رجمه ومذهب ابي حنيفة ان الاسلام شرط في الاحصان واستدل اصحابنا
بحديث رجم اليهوديين المتقدم واعتذر الحنفية عنه بانه رجمهما بحكم التوريه وهذا ضعيف بطريق ما تقدم
قاعدة الشرايع المتقدمة ثلثة اقسام الاول ما علم انه من كتبهم ونقل احبارهم الكفار بلا خلاف ان
التكليف لا تتبع به علينا والثاني ما انعقد الاجماع على التكليف به وهو ما علمنا شرعنا انه كان شرعا لهم وامرنا في شرعنا
بمثله كقوله تعالى كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وقد قال كتب عليكم القصاص في القتلى وقام دليل الشرع على القصاص
والثالث ما ثبت انه من شرعهم بطرق توصف بقبوله ولم يوجد به في شرعنا هذا هو موضع الخلاف فاضبط ذلك والله الموفق

قال الباب الثانى فى الاخبار وفيه فصول الاول فيما علم صدقه وهو سبعة الاول
ما علم وجود مخبره بالضرورة او الاستدلال الثانى خبر الله تعالى والاكان فى نقض الاله وذاته اكمل منه تعالى
وفيه الثالث خبر الرسول صلى الله عليه وسلم والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزات على وفقه الرابع خبر
كل الامة لان الاجماع حجة الخامس خبر جمع عظيم عن اجوالهم السادس الخبر المحفوف بالقرائن ٥ الخبر
فمنهم من اقسام الكلام والقول فى انه حقيقة فى اللسانى والنفسانى او مشترك على الخلاف السابق وقد
يستعمل الخبر فى عينا القول كقوله تخبرنى العينان ما القلب كاتم لكنه مجاز لعدم تبادره للفهم
النفس وقد سبق الكلام على حد الخبر فى باب بسيط الالفاظ واعلم ان الخبر ان كان من حيث هو يحتمل
الصدق والكذب لذاته فلا يقطع بصدقه او كذبه لجواز خارجة او يقطع بواحد منهما لفقدان ما يوجب
القطع وحينئذ فلا يظن الصدق ولا يظن الكذب وقد يستوى الامران والمصنف يتكلم فى فصول
الاول فيما يقطع بصدقه والثانى فيما يظن صدقه زائدا على هذه الفصول وقد علمت
ما ذكرناه ان الخبر منحصر فى الصدق والكذب لانه اما مطابق للواقع وهو الصدق او لا وهو الكذب راجعا
الحافظ سهما وانظه فقال الصادق هو المطابق للواقع مع اعتقاد كونه مطابقا والكاذب غير المطابق
مع اعتقاد كونه غير مطابق قال وانما الذى لا اعتقاد فيه فليس بصدق ولا كذب سواء طابق
الواقع ام لم يطابقه وهذا قول مزيف عند الجماهير الفصل الاول فيما يقطع بصدقه وهو سبعة اقسام
الاول الخبر الذى علم وجود مخبره اى المخبر به وهو نفس الامر وحصول العلم به قد يكون بالضرورة كقولنا
الواحد نصف الاثنين وقد يكون بالاستدلال كقولنا العالم حادث لانه لو جاز الكذب
عليه لكنا فى بعض الاوقات وهو وقت صدقا وكذبه اكمل منه من جهة الصدق والكذب اذ الصدق صفة كمال
والكذب صفة نقص تنزه الله تعالى وتعالى عن ذلك علوا كبيرا الثانى خبر الرسول صلى الله عليه وسلم
والدليل على افادته العلم انه ادعى الصدق وظهرت المعجزات على وفقه وذلك دليل على صدقه لامتناع ظهور
المعجزة على يد الكاذب اذا ثبت نبوته وكل ما يخبره صحيح قطعا لامتناع الكذب على الانبياء اما ان كان مما
يتعلق بالتبليغ والشرع فباجماع الامة واما اذا لم يكن متعلقا بالتبليغ كقوله معصيته وكل معصية عندنا من
صغيرة وكبيرة فنى متمسكه على الانبياء عليهم السلام السابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة كما سيأتى ان شاء الله تعالى
وهذا انما يتم عند من يقول الاجماع قطعى واما من يقول انه ظنى فهو يتابع فى افادته العلم الخامس خبر العدد
العظيم والجم الغفير عن الصفات الغائبة بلوهم من السهوة والنقيصة والخروج والعطش كقولنا زيدا جاءنا وعمرو انا
طعام وخالدا ناشاكى ريكبانا داع وعلم خبرا نا نقطع بانه لا بد فيه من الصدق وانه ليس كله كذبا ولكنا نحمل الصحيح منه
كما انا لا نشك فى ان بعض المروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم صدق وان جهلنا عينه وانما يتوهم ان هذا التواتر
المعنوى الاتى فى ان شاء الله تعالى فى اخر هذا الفصل وذلك لان الجمع الذين يستحيل تواطؤهم على الكذب اذا اخبروا

فتارة يتفقون فى اللفظ والمعنى وهو المتواتر وتارة يختلفون فى اللفظ والمعنى مع وجود معنى كلى فيما
اخبروا به ويقع عليه الاتفاق كما اذا اخبر احد عن حاتم انه اعطى دينارا وآخر انه اعطى جملا وآخر فرسا وهلم
جرا فان المخبرين وان اختلفوا فى اللفظ والمعنى فقد اتفقوا على معنى كلى وهو الاعطاء وهذا هو التواتر
المعنوى وتارة يتفقون فى الالفاظ والمعانى ويقع الاتفاق على معنى كلى ولا جزئى بل كل واحد يخبر عن شان
نفسه يخبر بغير ما اخبر به الآخر وهم جمع يفضى العادة بانه لا بد فيهم من صادق فى مقاله وهذا هو القسم الذى
نتكلم فيه فالثابت فى المتواتر ذلك الشئ الواحد الذى اخبر به اهل التواتر وهو فى المعنوى القدر المشترك وهو
امر كلى وقع الاتفاق عليه ضمنا وفى هذا القسم امر جزئى لم يتفقوا عليه السادس الخبر المحفوف بالقرائن
ذهب النظام وامام الحرمين والغزالى والامام واتباعه منهم المصنف والآمدى وابن الحاجب الى انه يفيد
العلم وهو المختار وذهب الباقون الى انه لا يفيد وهو المختار والحق الاول وبيان الاول ان الانسان اذا سمع
ان السلطان غضب على وزيره واهانه ثم انه راى الوزير خارجا من باب داره على وجه الذلة والانكسار والخوف
باد على اعطافه والوجل يلوح من حركاته وسكناته وحوالیه الاعوان كالمزمتين عليه وكلامهم له كلام المطيع
للسلطان بعد ان كانوا خدما بين يديه وهم قاهرون به تحويش السلطان وعدوه منصرف فيما كان يتصرف فيه فانه
يقطع بصدق ما سمعه لا محالة فى ذلك شك ولا ريب بل لو الطم مع قيام هذه القرائن شكا لعد احمق ورشقه
سهام الملام وكذلك اذا وجدنا رجلا مزمنا عظيم اللسان معروفا بالمحافظة على غاية المروءة جاشر اداسته
شاما جيبه وهو يصيح بالويل والثبور ويذكر انه اصيب بولد او والد وشهدت الحادثة وراى الغسال مسمرا
بمدخل وخرج هذه القرائن وامثالها تفيد العلم بصدق المخبر وان كان واحدا رجوعا بنا عن هذا اندب
غرض حمل على ذلك سوى ما وقع عنه الاخبار وهذا وان كان محتملا بعيدا الا انه ممنوع من القطع واعلم
ان هذه العلوم الحاصلة على حكم العادات وجدناها مترتبة على قرائن الاحوال وهى لا تنضبط انضباط الحدود
يحدودها وقد علمنا انه لا سبيل الى حدها اذ وقع وهذا كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وبسط البسط
وغضب الغضبان ونحوها مما لا يعد ولا يحصى فاذا ثبت هذه القرائن ترتب عليها علوم بديهية لا يمكنها الا
جاحد ولو رام امرؤ العلم بضبط القرائن ووصفها بما يميزها عن غيرها لم يجد الى ذلك سبيلا وكانها
تدق عن العبارات وتابى على من يحاول ضبطها بها وقد قال الشافعى رضى الله عنه من شاهد رضيعا
قد التقم ثديا من مرضع ورأى فيه آثار المناضلة وحركات الغلصمة وحزة المنجرع لم يرتب فى
وصول اللبن الى جوف الصبى وحل له ان يشهد شهادة باتة بالارضاع ولو انه لم يثبت شهادته فى سوق الرضاع
ولكنه شهد على ما رأى من القرائن فى وصفها واستعان بكلمات معربة فلغ ذكر القرائن مجلس القضاء
لم يثبت الرضاع لذلك ان ما سمعه القاضى وصفا لا يبلغ مبلغ العيان الذى يفضى العاين الى درك
اليقين يدق ويتدرك عن عبارة الواصف قال امام الحرمين ولو قيل لاذكى خلق الله قريحة واحدهم ذهنا

افضل من حمة وجه الغضبان ومن حمة المرعوب لم يشاهد عيان في محاولة الفضل فان القرائن لا تبلغها غايات العبارات وبهذا يتبين ما قلناه من ان حصول العلم بصدق المخبرين لن يوقف على حد محدود ولا عدد معدود والله اعلم

قال السابع التواتر وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطؤهم على الكذب وفيه مسايل الاولى انه يفيد العلم مطلقا خلافا للسمنية قبل يفيد عن الوجود لا عن الماضي لنا انا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية والاشخاص الماضية قيل احد التفاوتين بين قولنا الواحد نصف الاثنين وقولنا للاستيناس ۞ التواتر لغة هو التتابع وتواتر يجيء القوم اي جاءوا واحدا بعد واحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد بفترة بينهما وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وفي الفصل مسايل احدها اكثر العقلاء على انه اذا تواتر الخبر افاد العلم اليقيني سواء كان خبرا عن امور موجودة في زماننا كالاخبار عن البلدان البعيدة او عن امور ماضية كالاخبار عن وجود الانبياء عليهم السلام وعددهم في القرون الماضية وقالت السمنية بضم السين المهملة وفتح الميم المشددة بعدها نون ثم آخر الحروف وهم قوم من عباد الاوثان انه لا يفيد العلم قال القاضي في محصل التقريب وهؤلاء قوم من اهل بابل ولا فرق عندهم بين التواتر والمستفيض وللاحياد ونصل منهم قالوا ان كان خبرا عن موجود افاد العلم وان كان عن ماض فلا يفيد لنا انا بالضرورة نعلم وجود البلاد النائية كخيشا بور وجوارزم والاشخاص الماضية كالشافعي وابي حنيفة ونخرم بذلك خبر مسايجري مجرى خبر مسايا المشاهدات فيكون المنكر لها كالمنكر للمشاهدات ومن انكر ذلك فقد سفطت مكالمته ورفضت محاجته قال القاضي فان قالوا المحسوسات لما كانت معلومة ضرورة لم يحصل بها ما نجد التفاوت بين خبر التواتر وغيره من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين فالتفاوت دليل احتمال تطرق النقيض ومع الاحتمال يخرج عن كونه يقينيا والجواب ان سبب التفاوت الحاصل كثرة اشتمال بعض القضايا او تصور طرفيها بخلاف غيرها لهذا استأنس العقل ببعضها دون بعض وهذا الجواب مبني على ان العلوم لا تتفاوت والذي اختاره كثيرون خلافه ۞

قال الثانية اذا تواتر الخبر افاد العلم وحاجة الى نظر خلافا لامام الحرمين والكعبي والبصري ونوقف المرتضى لنا لو كان نظريا لم يحصل لمن لا تأمل له كالبله والصبيان قيل يتوقف على العلم بامتناع تواطئهم على الكذب قلنا حاصل يتوقف قوته من العقل كالحاجة الى نظر ۞ الجمهور على انه اذا تواتر الخبر افاد العلم والحاجة معه الى الكسب وهو راي الامام واتباعه منهم المصنف واختاره ابن الحاجب وذهب ابو القاسم الكعبي من المعتزلة وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي هنا انه البلخي وكاد ابا مسلم الى انه كتبني ووافقه ابو بكر

الدقاق وابو الحسين وبقية المصنفين تبعا للامام عن محمد الاسلام الغزالي وفيه نظر والذي يلوح عليه من المنصفي ان حقيقي القول فيه انه ضروري بمعنى انه لا يحتاج في حصوله الى السعي بشرط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة لقولنا العلم لا يكون محدثا والموجود لا يكون بعضه وما نافاه لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس عدم اجتماع هذا الجمع على الكذب وانتفائهم على الاحوال عرفه الواقعة وهذا الذي ذكره الغزالي هو الحق وهو الذي اختاره الامام واتباعه واما امام الحرمين فقد نقل المصنف عنه انه نظري وهو قد صرح في البرهان بموافقة الكعبي كما نقل المصنف لكنه نزل مذهب الكعبي عن محل نفاذ به ما ذكره الغزالي وهذه عبارته ذهب الكعبي الى ان العلم بصدق المخبرين تواترا نظري وذكرنا المطاعن عليه من اصحابه ومن عصبة الحق والذي اراه منزل مذهبه عند ذكره المخبرين على النظري في بيوت اياله جامعة وانتفاؤها فلم يعد الرجل نظرا عقليا وفكرا سديدا على مقدمات ونتايج نليس ما ذكره الا الحق انتهى واذا اتحد راي امام الحرمين والغزالي وكان هو راي الامام والجمهور ونزل مذهب الكعبي عليه كما صنع امام الحرمين لم يكن بينهم اختلاف وهذا التنزيل هو الذي ينبغي ان يكون ولا يحصل في المسئلة نزاع وقوفت الشريف المرتضى والآمدي واختار الجمهور بانه لو كان نظريا لما حصل لمن ليس هو من اهل النظر كالبله والصبيان قال الامام ولما حصل علمنا انه ليس نظريا وفي الدليل نظر اما الاول فقال القشوائي يمنع حصول العلم بالمتواتر للصبيان حال طفوليتهم وعدم حصول النظر والتمييز لهم قال كونهم مراهقين قال وكذلك نقول في البله باعتبار الحالتين واما الثاني فلانا لم نسلم من كونه ضروريا العلم بانه ضروري اذا العلم بالشيء لا يستلزم العلم بصفته واختار القايل بانه نظري بان العلم بمقتضاه موقوف على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب عادة وانه اذا دعي لهم اليه من غرض ديني او دنيوي واذا كان موقوفا على حصول الغير كان نظريا لا سيما وهذه المقدمات نظرية فالموقوف على النظري اولى بكونه نظريا واجاب ان هذه المقدمات حاصلة بقوة قريبة من الفعل اعني انه اذا حصل طرفا المطلوب في الذهن من غير نظر تحصل الضرورة عقيبه ۞

قال الثالثة ضابطه افادة العلم وشرطه ان لا يعلم السامع ضرورة وان لا يعتقد خلاف لشبهة دليل او تقليد وان يسند الخبر لحس يشاركه فيه ۞ ضابط الخبر المتواتر افادة العلم متى حصل هذا الجمع واذا وجد هم العلم علمنا انه متواتر ومتى لم يفد بين لنا انه غير متواتر اما انتفاء شرط من شروط المتواتر او لوجود مانع وعند هذا يظهر انه يتعذر الاستدلال بالتواتر على من لم يعرف حصول العلم له ضرورة انه لا مرجع في حصول شرايطه الا حصول العلم به فمن لم يحصل له العلم لا يمكن الاستدلال به عليه ومن لم يحصل له العلم لا يتأتى له بنى حصل له العلم وشروط التواتر اربعة احدها ان يكون السامع له غير عالم بمدلوله ضرورة لان تحصيل الحاصل منزل في الاستحالة منزلة تحصيل

www.abdulgaffar.com

السمع ونحن نعرف بذلك مثلا ما للهند ذو العلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ولو اخبر بذلك
لم يرد علما ولم يستفد نفيا الثاني ان لا يكون الشايع مفقدا اخلاقه اما لشبهة دليل او تقليد امام ان
كان عاميا وهذا الشرط اغنى الشريف المرتضى واحسن المصنف واحسن الشريف على استراطه ان حصول
العلم عقيب التواتر انما هو العادة لا طريق التقليد فانه ربما شوهم جميعهم انه لا مدخل لما ذكر من الشرط حتى يحلف
فعله بحسب اخلاقه مجازا ان يحلف ذلك باخلاء احوال السامعين فحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد بعض ذلك
الحكم قبل ذلك واهل له اذا اعتقد نقيضه ثم اورد على نفسه بانه يلزمكم على هذا ان يجوز واستند من اخركم
بانه لم يعلم وجود البلدان الكبيرة والحوادث العظام بالاخبار المتواتر لاحتمال تقليد او شبهة اعتقدها في ذلك
الاشياء واجاب عنه بانه لا داعي يدعو العقلا الى سبق اعتقاد نفي هذه الامور ولا شبهة في نفي ذلك الاشياء
والتقليد لا بد ان ينتهي الى ما ليس بتقليد دفعا للتسلسل والدور فكل تصور فيه اعتقاد نفي موجب الخبر بلاجهة
انه لا يجوز ضده وهذا باطل بانا نجد الانسان جازما بما اخبر به اهل التواتر وان سبق لنا اعتقاد نفي
موجبه واعلم ان الشريف رام هذا الاشتراط مرامان بعيدا فانه اخذ ذلك ذريعة الى معتقده فقال وهذا
كان النطق الدال على امامة علي رضوان الله عليه متواترا ثم لم يحصل العلم به لبعض السامعين لاعتقادهم
نفي النص لشبهة او تقليد ولقد دعى الغرض مرامه بعيد وادفع اللبيب في امر مجاد ما اد رجا يعجب
المرء مزدى علم سيل الى معتقد فيدخل في الدين امورا شاسحة وقواعد كلية ستصل الى اثبات ذلك المعتقد
الحري بها ولا داعي له الى ذلك شوى عرضه الحري او يدعي التواتر في امر اذا عرضه على اهل الخبرة بالحديث والسير
ورذوي العزانة يعلمون الشيء لم يلف منهم نابلا ان ذلك خبر يعد في الاحاد نضلا عن كانه بالتواتر وهذا
من هتف الروافض فانه لو كان لما خفي على اهل بيعة الشفيفة ولحدث به امراة على مغزلها ولاداه مخالف
او موالف وخرجه من رواه الحديث لو حافظ واحد الثاني ان يكون مستند المخبرين في الاخبار هو
الاحساس بالمحرعنه باحدى الحواس الخمس لان ما لا يكون كذلك يجوز دخول الغلط والالتباس فيه فلاجرم انه لا يحصل
العلم به وقال امام الحرمين لا معنى لاشتراط الخمس فان المطلوب حصول العلم الضروري بما قد
يترتب على الحواس ودركها وقد يحصل عن قرائن الاحوال والاثر للحس فيها على الاخصاص بان الحس لا يتغير
احمرار الخجل من الغضبان واصفرار الخوف عن المرعوب وانما العقل يدرك تميز هذه الاحوال قال فالوجه
اشتراط صدور الاخبار عن البديهة والاضطرار هذا كلام امام الحرمين وتبعه الامام فانه في العلم الضروري
وهو الذي اورده القاضي في مختصر التقريب وابن السمعاني في القواطع وفيه نظر لان ما ذكره راجع الى الحس
ايضا لان القرائن التي يفيد العلم الضروري مستندة الى الحس ضرورة انها لا تخلو عن ان تكون حالية او مقالية وهما
محسوسان واما القرائن العقلية فهي نظرية لا محالة فلا تصور النواتر فيها ولا تفيد الا علما نظريا فلو
اخبر التايدون على عدد اهل التواتر بما لا يحصى عددا عن نظر لم يعد خبرهم علما وكان مطلبا بالعقل بانه

الى قيام البرهان قال امام الحرمين والشيخ في ذلك ان النظر مضطرب العقول وهذا مصور الاختلاف فيه نفيا
واثباتا فلا يستقل بوجوب النظر عاقل والعقلا يقسمون الى راكن في الدعة والهوينا من رجاء كما النظر والى
ناظر ثم النظار يفيضون ويحرمون احرابا لا ينضبط على اقدار القرائح في ذكائها واتقادها وبلادتها وافقادها
ومن اعظم اسباب اخلاقهم اعتراض القواطع والموانع قبل استكمال النظر فلا تضمن اجبانا المحجمين في صحارى
النظر لا صدقا ولا كذبا ٥

قال ــــــــــ وعددهم مبلغا يمتنع تواطوهم على الكذب وقال القاضي لا يكفي الاربعة والاثنان
كل اربعة فلا يحب تزكيته شهود الزنا يحصول العلم بالصدق والكذب وتوقف في الخمسة وزد بان حصول العلم بفعل الله تعالى
فلا يحب الاطراد وبالفرق بين الزنا والشهادة وشرط اثنا عشر كنقباء موسى وعشرون لقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون وارابعون لقوله تعالى ومن اتبعك من المومنين وكانوا اربعين وسبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين
رجلا وثلثمايه وبضعه عشر عدد اهل بدر والكل ضعيف ٥ الشرط الرابع ان بلغ عدد المخبرين الى مبلغ
يمتنع عادة تواطوهم على الكذب وذلك يختلف باختلاف الوقايع والقرائن والمخبرين ولا يتقيد ذلك بعدد معين
بل هذا القدر كاف عند الجماهير لانه لا عدد يفرض من الف اربعين الا والكذب منهم غير مستبعد لدى العقل
بل المرجع في حصول هذا الشرط وغيره الى الوجدان فان وجد السامع نفسه عالما بما اخبر به على التواتر علم
وجود هذا الشرط وغيره والا علم اختلاله اذ اختلال غيره من الشرايط وهذا لتعلم ذكره لكن من هؤلاء الجماهير من
قطع في جانب النفي ولم يقطع في جانب الاثبات قال لبعد افادة عدد معين له وتوقف في بعضه وهو القاضي رضي
الله عنه حيث قال اقطع بان قول الاربعة لا يفيد العلم وانا توقف في الخمسة واحتج على ذلك بانه لو حصل العلم
بخبر اربعة صادقين حصل بخبر كل اربعة صادقين لانه لو لم يكن كذلك مع تساوي الاحوال والقايلين والسامعين
في جميع الشروط لم الرجح من غير مرجح ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يحصل العلم باحد الخبرين الصادرين عن جمع لا
يمكن تواطوهم على الكذب دون الاخر ولو حصل العلم بخبر كل اربعة صادقين لوجب ان يستغني الحاكم بنا اذا شهد عنده
اربعة ان فلانا زنى بفلانة عن تزكيتهم لانهم ان كانوا صادقين وحصول العلم بقولهم فاستغنى عن التزكية وان لم
يحصل القطع بصدقهم وجب ان يحصل العلم بكونهم كاذبين لان النقيض ان حصول العلم بالصدق من كل
اربعة صادقين متى لم يحصل العلم بالصدق فقد اسعى اللازم واذا انتفى اللازم لا يمكن انتفاء حصول
العلم لانتفاء كونهم شهداء لانهم اربعة اذ هو خلاف الفرض فيتعين ان يكون لانتفاء الصدق ومتى انتفى الصدق
تعين الكذب اذ لا واسطة بينهما وحينيذ لا يجب تزكيتهم ايضا للعلم بكذبهم فنحلوا عن القايلة فوضح انه لو افاد
الاربعة العلم لم يجب تزكيته شهود الزنا وطلب تزكيتهم واجب باجماع الامة فبطل المدلول وهذه عدة نعتمدها
القاضي مزورا منه على اصله اذ من اصله ان الكثرة الذي تقع بهم العلم لا يصح شذ الحاكم حتى يقع بهم مرة دون
اخرى قال واما الخمسة فانا توقف فيها اذ لا يتاتى نحني عدم ما تي هذه الدلالة فيها لانه ان اضطر الى العلم

بقصدهم قطع بعدم صدقهم ولا يلزم من القطع بعدم صدقهم عدم صدق الاربعة منهم لجواز ان يكون الاربعة منهم
شاهدوا الزنا دون الخامس لجواز ان يطلب ستر كتهم لقا الضاب وهذا خلاف الاربعة لا يكذب احدهم
مسقط للحد هذا القدر رجحه القاضي وعن بعض ان عينية يقول لكل الوقف في الخمسة الوقف في
حصول العلم بقولهم وعدم حصوله فهو صحيح لكن لا اختصاص لهذه الوقفة بالخمسة بل يتأتى ذلك في الالف والالفين
اذ لا يقطع بحصول العلم بصدقهم ولا بعدمه فكان يجب ان يتوقف في الكل هذا المعنى وان عينية به التوقف في جواز
حصول العلم بقولهم كما في شاهد الاعداد وعدم جوازه كما في الاربعة هو غير صحيح لانه اذا لم يتأت منهم الدليل الدال
على عدم جواز حصول العلم بقولهم بحيث الحاكم بشهادتهم الى الاعداد التي يجوز ان يحصل العلم بقولهم قوله ورد
اي رد قول القاضي بوصفين احدهما منع اللازمة واما قوله بل منع الرجحان من عند مرجح فممنوع لانه مشروب
الى الفاعل المختار على مذهبنا ومذهبه فالعلم الحاصل بخبر التواتر انما هو بخلق الله تعالى لا بطريق التولد حتى
يكون الرجحان ممتنعا واما قوله كما لا مثله في احد الحبرين عن الجمع الكثير دون الاخر فممنوع لانه يجوز ان يخلق في
ذلك عادة الله تعالى فاطرد عادته بخلق العلم الضروري عقيب اخبار الجمع القليل بل يختلف فيه عادته فانه يخلق
مرة لا يخلق كان عادته مطردة بخلق الحفظ عقيبا لتكرار قلي البدن الواحد من التعزف الف مرة ولم يطرد
عادته عقيب التكرار عليه مرة او مرتين وبينهما الفرق بين الزوائد والشهادة ورد لكان الشهادة يقتضي
شرعا خاصا فتواطؤ الشهود على الكذب في المشهود عليه غير مستبعد بخلاف الزوائد ولذلك تشترط في الشهادة
ما لا تشترط في الزوائد واعلم ان ما ذهب اليه القاضي من القطع بان الاربعة لا تفيد هو رأي اكثر
اصحابنا كما نقله ابن السمعاني لكنهم لا توقفون في الخمسة بل يجزمون بصلاحيتها ويقولون كل خمسة يفيد بل
تختلف الخمسة فما فوقها باختلاف الوقائع والاحوال وغيرها وعلى ذلك جرى امام الحرمين في البرهان وتعمد
اصحابنا العادة وانها اطردت في علم افادة الاربعة واضافت الخمسة فصاعدا حسب اختلاف الوقائع والاحوال
وغيرها قوله وشرطهم علمت مذهب الجاحظ وقد ذهب من سواهم من الخايضين في هذا الفن الى
اشتراط العدد ثم تضافت مذاهبهم فيه فلم يقف احد على اختلاف الآراء عددا في الشرع هو مرتبط بحكم
او حجاز وما في حكاية حال الا مال اليه منهم مايل مذهب داهون الى اشتراط اثني عشر كعدد نقبا موسى
عليه السلام لان موسى عليه السلام نصبهم ليعرفوا احوال بني اسرائيل قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وانما
خصهم بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وبعضهم شرط عشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا
مائتين وعلى هذا المذهب الخلاف وهشام بن عمرو الفوطي لكنهما كاد كر القاضي في مختصر التقريب شرطا مع ذلك
ان يكون من المؤمنين الذين هم اولياء الله وقال الامام اشتراط العشرين عن ابي الهذيل بعضهم شرط
اربعين مضيفا الى عدد الجمعة دهابا الى ان هذا العدد هو الذي نزل فيه قوله سبحانه وتعالى يا ايها النبي
حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين فنزلته هذه الاية لما ان اربعين من الرجال وسبعين امرأة

بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقال نوفل بلغ ثمانية وسبعين عدد اهل بدر
والفتح لكن الباقي هو ما بين الثلاث الى التسع والذي في مختصر التقريب للقاضي والبرهان لامام الحرمين
والوجيز لابن برهان ذهب الاحكام للآمدي لتعيين هذا العدد ثلثمائة وبضعة عشر وهو اثنان وثلاثون
الناظر في كتب المحدثين يجد انهم كانوا ثلثمائة رجل وخمسة رجال وهو ايضا عند مساور ذلك لان الذين
خرجوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر للمقاتلة ثلثمائة رجل وخمسة رجال ولم يحضر الغزوة ثمانية
من المؤمنين ادخلهم النبي صلى الله عليه وسلم في عداد الحاضرين واجرى عليهم حكمهم فكانت الجملة ثلثمائة
وبضعة عشر فاستفد هذا فان جماعة من المحدثين ذهلوا عنه حتى حكاه بعضهم خلافا لقال قيل ثلثمائة
وبضعة عشر وقيل ثلثمائة وخمسة رجال كما حكاه طرشي في الدر الدمياطي وغيره والجمع بين القولين ما ذكرنا
اليه قال المصنف تبعا للجماهير والكل ضعيف وهو كذلك لانا نعارض بعض هذه المذاهب ببعض وما
بجعه عند تعارضها نرجح بعضها على بعض قال امام الحرمين وان عين مرجح فليس ذلك بدليل
الحق المقطوع به فان الرجحان في مطرد العادة ايضا فائدة لا تعلق لنبي من هذه الاعداد
بالاحجاز وانما هي في قضايا عاينا تجرت في حكاية احواله ولسنا في العقل ما يقضي بمناسبة شيء منها ايضا العلم
فلا وجه لاعتبار شيء منها وايضا فما من عدد مما ذكروه الا ويمكن فرض تواطئهم على الكذب وبالجملة فالاعداد
التي تمسكوا بها مستندها الى وقائع في اخاصيص وحكاية احوال جرت وقائع وكان لا يمتنع ان يقع اقل من ذلك
المبالغ او اكثر وهي واردة في احكام لا تعلق لها بالصدق والكذب فكل معنى للتمسك بها ويلحق هذا المذهب
قول بعضهم باشتراط عدد بيعة الرضوان قال امام الحرمين وهم الف وسبع مائة وقال ضرار بن عمرو
لا بد من خبر كل الامة وهو اجماع حكاه القاضي في مختصر التقريب وحكي عن صاحب الهدى المعتزلي
ان عدد الحجة انه اشترط خمسة من المؤمنين الذين هم اولياء الله شرط عصمتهم عن الكذب قال ولا بد معهم من
شاهدين ليس من الاولياء للتلبيس اعسانهم فلا سبيل الى رأيهم الا بحوز ان يكون هو الشاهدين قال القاضي
وهو مذهب حالف فيه شاذ المذاهب ومنهم من شرط خمسة واطلق حكاه الآمدي وابن برهان في وجيزه
وقال طوائف من الفقهاء ينبغي ان يبلغوا مبلغا لا يحوهم بلد ولا يحصرهم عدد قال امام الحرمين وهو
شرف ومجاوزة حد وذهول عن مدرك الحق

قال تم ان اخبر واعن عيان ذاك والمشترط ذلك في كل الطبقات
عدد التواتر ان اخبروا عن معاينة فذاك وان لم يخبروا عن معاينة اشترط وجود هذا العدد اعني الجمع
الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل الطبقات وهو معنى قول الاصوليين لا بد فيه من استواء الطرفين
والواسطة وهذا بين ان المتواتر قد ينقلب آحادا وربما اندرس رأسا فان المتواتر من احاديث الرسول صلى الله
عليه وسلم ما اطردت الشرائع فيه عصرا بعد عصر حتى انتهى الينا وهذا لا خفاء به قال امام الحرمين
ولكنه ليس من شرط التواتر قال بل حاصل ذلك ان التواتر قد ينقلب آحادا وليس من شرائط وقوع

التواتر فلا يصح لعدهم باشتراط استواء الطرفين والوسط ۞

قال ـــــــــ الرابعة مثلا لو اخبر واحد بان حاتما اعطى جملا وآخر انه اعطى فرسا

واخر انه اعطى جملا وهلم جرا تواتر القدر المشترك لوجوده في الكل ۞ التواتر قد يكون لفظا وهو

ما اتفق وقد يكون معنويا وهو ان يجمع من يمتنع تواطؤهم على الكذب على اخبار عن شتى وشتان انواعهم

فيما يخبرون به ولكن يكون بينها قدر مشترك فحصل له التواتر لوجوده في خبر كل واحد ووقوع الاتفاق عليه ضمنا

اذ الكل يخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة اخبارانهم عن جزئياته ومثاله ذلك ما اذا قال زيد اعطى

حاتم دينارا وقال عمرو اعطى فرسا وقال خالد اعطى جملا وهلم جرا حتى بلغ عدد التواتر فانه يثبت بهذه الاخبارات

القدر المشترك وهو مجرد وصول شيء اعطاه لكن بواسطة اخبار زيد اذ كر انه اعطى وهب وتصدق ومراد وعمرو قال اضاف

ووقف وانعم بالملك مرادا وهلم جرا التواتر في نحو هذه الصور شيان الاعطاء والكرم ۞ ۞

قال ـــــــــ الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم خلافه ضرورة او استدلالا ۞

اما الخبر القطوع بكذبه ذكر المصنف انه قسمان الاول ما علم بالضرورة خلافه كالاخبار باجتماع النقيضين او ارتفاعهما

او بالاستدلال كالاخبار بقيام العالم ۞

قال ـــــــــ الثاني ما لو صح لتوفرت الدواعي على نقله كالعلم بانه لا بلد بين مكة والمدينة

اكبر منهما اذ لو كان لنقل واذ عن السبعة ان النص دل على امامة علي ولم يتواتر كالتواتر الامامة والتسمية

ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم بلى الاول كان من النوع ولا كبر ولا بدعة في مخالفتهما بخلاف الامامة واما

كل المعجزات فلمثله المشاهدين ۞ القسم الثاني الحد الذي لو كان صحيحا لكانت الدواعي متوفرة على نقله

اما كونه امرا غريبا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة او التعلق اضل من اصول الدين كالنص الذي تدعيه

الروافض انه دل على امامة علي بن ابي طالب رضي الله عنه بعدم تواتر دليل على عدم صحته وهذا انما يقطع بانه

لا بلد بين مكة والمدينة اكبر منهما وليس مستند هذا القطع الا انه لو كان لتواتر وقالت الشيعة ما

تدعيه من النص الدال على امامة علي رضي الله عنه لم تواتر كما تواتر امامة من امامتي او نحو ذلك

والتسمية في الصلاة ومعجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم التي لم تواتر كحنين الجذع اليه وتسليم الحجر عليه

ووقوف الشمس من بديه وتسبيح الحصى في يمينه مع توفر الدواعي على نقلها فدل ذلك على ان عدم تواتر ما

تتوفر الدواعي على نقله ليس دليلا على عدم صحته واجاب عن الاول بالتسمية والامامة بانهما من

مسائل الفروع والكفر والبدعة في مخالفتهما فلم تتوفر الدواعي على نقلهما لذلك بخلاف الامامة فانها من الاصول

ومخالفتها بدعة وضلالة في الغير فتتوفر الدواعي على نقلها فلما لم تتواتر دل على عدم صحته وعن الثالث بان تلك

المعجزات التي لم تتواتر لم يكن بحضرة جمع عظيم فعدم تواترها انما هو لقلة المشاهدين فان قلت يعارض

هذا بمثله فنقول انما لم تتواتر النص الدال على امامة علي رضي الله عنه لقلة السامعين قلت ما تدعون من

النص لا تعرفه بنقل في احاد الصحاح فضلا عن المتواترات ولو كان له وجود لما مضى على اصل بيعة السقيفة

والتحدث به امراء من جدها ولابد انه معاصد ار معاند وكان الامر اذ ذاك مفضلا ارتياحا الى النوح فضلا

عن النص الصريح ولم يكن عن آبائه غنى بخلاف سائر معجزات النبي صلى الله عليه وسلم فانه ربما اكتفى بنقل القرآن

الذي هو اشهرها واعظمها عن نقلها وحكايته اي بكر رضوان الله عليه لم يكن موجبة بشوكة فاعرف واما كان الامر

فوجهي ومن المعلوم ان امر الولايات من احظر الاشياء في العادات لاستوفت النفوس الى تسويها الى نقل

ما يتعلق بالولايات فضها تطير الحجاجم عن الغلاصم وتهلك النفوس وتلوح من هذا فرق اخر واضح بين ما

تناولون من الامامة وبين الامامة قال امام الحرمين وهو من اعضل المسائل فان بلالا كان يقيم بعد الهجرة الى

انقلاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى رضوانه في اليوم والليلة خمس مرات ثم لم تنقل التواتر واختلفت

النقلة فنقول الامامة شعار مسنون ليس لعظيم الوقع في العرف والشرع قال امام الحرمين

والعمدة عندي ان الصحابة هوت امر الامامة وادبه والتنبيه فلم يقنعوا بالاشاعة وان اشاعوا افضى الى الدرس

وليس ذلك بدعا فما لس من العزائم وهذا نضم اليه بدع نادت مع تواتر واصحاب سلطنة واستيلاء

وقهر فانه جرى في اعراض ايام على قرب من اية سنة دواعي تشبب النواصي واشتجرى على يغير ما كان منوطا

بالاسداد كانت الحاجة والامامة شعارها من اهم ما يهتم به المتزم الهي الناس عنه ما حدث فقد تقرر واضحا

ان من القطوع بكذبه خبر لو صح لتوفرت الدواعي على نقله وسبيه بطلان ما ادعاه الروافض من النص

وفساد قول العيشوية ان في التوراة ان موسى بن عمران عليه السلام اخر مبعوث فان هذا لو كان لذكرته احبار

اليهود في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما آثروا عنه معدلا الى تحريف نعت رسول الله صلى الله عليه

وسلم وتبديله الذي حباوا به وخسروا واعلم ان المصنف لم يذكر من القطوع بكذبه غير قسمين وذكر

الامام ثالثا وهو ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاحبار ثم فتش عنه فلم يوجد من رواة

الكتب ولا في صدور الرواة وللقابل ان يقول عاية منتهى المقبا الجلد والمتحص الالد عدم الوجدان

فكيف ينهض ذلك قاطعا في عدم الوجود وانما قصارا ه ظن غالب يوجبان لا يلتفت الى ذلك الخبر وان وضح

دليل عقلي او شرعي او توفير الدواعي على نقله عاد الى القسمين المذكورين في الكتاب وذكر امام

الحرمين قسما رابعا فقال وما ذكر من اشتباه الكذب ان تنتهي متبي من غير معجز فيقطع بكذبه قال وهذا

مفصل عندي ما قول ان بناء وزعم ان الحال كلموا متابعته وتصديقه من غير آية هذا كذب فان

مشاقة يفضي الى تكليف ما لا يطاق وهو العلم بصدقه من غير سبيل موصل الى العلم فاما اذا قال ما اكلف

الخلق اتباعي ولكن اوحي الي فلا يقطع بكذبه تلك وهذا كله يحب ان يكون مما اذا كان من ادعى

النبوة قبل محمد صلى الله عليه وسلم واما بعده فيقطع بكذبه لقيام القاطع على انه لا نبي بعده وهذا راجع

الى القسم الاول وهو ما علم خلافه باستدلال ۞ ۞

قال ـــــــــ مسئلة بعض ما ينسب الى النبي صلى الله عليه وسلم كذب لقوله سيكذب علي

ولان بعضها لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه ۵ بعض الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم بطريق
الآحاد مقطوع بكذبه لوجهين احدهما انه روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال سيكذب علي فاذا صح هذا
الحديث لزم وقوع الكذب عليه ضرورة صدقه فيما يقوله به وان لم يصح مع كونه روى عنه فقد حصل الكذب فيما
روى عنه ضرورة ان هذا الخبر من جملة ما روى عنه لكن على هذا التقدير يتعين الموضوع عليه وهو هذا
الخبر والدعوى كانت مهملة في بعض غير معين فان قلت يلزم صحته ولا يلزم وقوع الكذب في الماضي
الذي هو المدعى لانه قال سيكذب بصيغة المضارع فيجوز ان يقع في المستقبل قلت يلزم الشيء الداخلة على
يكذب وان دلت على الاستقبال فانما تدل على استقبال قليل بخلاف سوف كما نصوا عليه وقد حصل هذا الاستقبال
القليل بزيادة واعلم ان هذا الحديث لا يعرف ونسبه ان يكون موضوعا الثاني ان من جملة ما روي
عنه صلى الله عليه وسلم ما لا سبيل التأويل اما لمعارضة الدليل العقلي او غير ذلك مما يوجب علم بطلانه
للتأويل يمتنع صدوره عنه عليه السلام قطعا ۵

قال ونسبة نسيان الراوي او غلطه او اتيانه باللاحنة لنفرة العقلاء ۵
شيء وقوع الكذب عليه صلى الله عليه وسلم اما نسيان الراوي لطول عهده بالخبر المسموع او غير ذلك فربما
حمل النسيان على بعض ما تحمل المعنى او رفع ما هو موقوف او غير ذلك من آفات النسيان واما غلطه بان اراد
النطق بلفظ مشتبه لشابهة الى سواه او وضع لفظا مكان آخر ظانا انه يؤدي معناه واما افتراء
الزنادقة وغيرهم من اعداء الدين فوضعوا احاديث تخالف المعقول وتشبهها الى النبي صلى الله عليه وسلم
تنفيرا للعقلاء عن شريعته المطهرة وقد نفع الوضع على منهاك على حب الجاه كما وضعوا من دولة بني العباس
رضي الله عنه نصوصا دالة على امامة العباس وذريته من العواة المتعصبين من وضع احاديث ظاهرة بطلانه
ودفع خصومه ومنهم من حوز وضع الاحاديث للترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية فوقع منه
الوضع في ذلك واشباب الوضع كثيرة لانها تختلف باختلاف اغراض الفسقة المتمردين
والزنادقة المبتدعين والله اعلم ۵

قال الفصل الثالث فيما طرق صدقه وهو خبر العدل الواحد والنظر في طرفيه اما الاول
في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصري دل العقل ايضا وانكره قوم لعدم الدليل
او للدليل على عدمه شرعا او عقلا واحالوه او نفوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والامور
الدنيوية ۵ القسم الثالث من اقسام الخبر ما لا نقطع بكذبه ولا بصدقه وله احوال لانه اما ان يترجح
احد الصدقه او كذبه كخبر العدل الفاسق او يستويان وفي الامران كخبر المجهول واما حكم العمل بالقسم الاول
فكذلك اقتصر على ذكره هنا فقوله العدل احتراز عن القسمين الاخيرين وقوله الواحد احتراز
عن المتواتر فان المراد بخبر الواحد عند الاصوليين ما لم يبلغ حد التواتر فلا سبيل الى القطع بصدقه او كذبه

سواء اتفقه واحد او جمع منحصرون وقد يحبر واحد يعلم صدقه كالنبي ولا بعد ذلك من اخبار الآحاد وقد حاء
في خبر الواحد ما تلقته الامة بالقبول وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك الخبر الذي تلقته الامة بالقبول يحكم بصدقه
قال امام الحرمين وفصل ذلك في مصنفاته فقال ان اتفقوا على العمل به لم تقطع بصدقه وحمل الامر على اعتقادهم
وجوب العمل بخبر الواحد وان تلقوه بالقبول قولا وتطقا حكم بصدقه قال القاضي لا يحكم بصدقه وان تلقوه بالقبول
قولا وتطقا نعم ان صحح الامة للخبر مجرى على حكم الظاهر فاذا استجمع شروط الصحة اطلق عليه المحدثون
الصحة فلا وجه للقطع والحالة هذه قال امام الحرمين ثم لو قيل للقاضي لو رفعوا هذا الظن وما جوا
بالعدد فما ذا نقول لقال مجيبا لا نتصور هذا لانصلون الى العلم بصدقه ولو قطعوا كانوا مجازفين واهل
الاجماع لا يجتمعون على باطل وقال الاستاذ ابو اسحق المستفيض ما سقط عليه اسم الكذب وزعم انه يفضي
العلم نظرا والمتواتر يقتضيه ضرورة وضعف امام الحرمين ما قاله الاستاذ بان العرف والمراد العباد
لا يقضي الصدق قطعا بل يصار اليه غلبة الظن والمختار ان المستفيض ما بعده الناس شائعا وقد صدر عن اصل
يخرج الشائع لا عن اصل وامثل المستفيض اثنان وقد حصر المصنف مقصود هذا الفصل في طرفين
احدهما في وجوب العمل بخبر الواحد قال الجمهور يجب العمل به سمعا وقال احمد بن حنبل والقفال وابو العباس
بن سريج منا وابو الحسين دل عليه العقل مع السمع وقد عرفت في اوايل الشرح اعتذار القاضي والاستاذ
عمن يقضي بدلالة العقل على ذلك من اصحابنا اهل السنة كاحمد وابن سريج والقفال ومن انكر التعبد به
وقد استدلوا اما منهم الى مذاهب الاول انه لو وجد ما يدل على انه حجة فوجب القطع بانه ليس بحجة وهذا
معنى قول المصنف لعدم الدليل عليه والثاني ان الدليل السمعي قام على انه غير حجة وهو رأي القاساني
وابن داود والرافضة والثالث ان الدليل العقلي قام على امتناع العمل به وعليه جماعة من المتكلمين منهم الجاحظ
فان قلت ما الجمع بين منع الجبائي هنا التعبد به عقلا واشتراطه العدد كما سياتي ان شاء الله تعالى
العقل عنه فان قضية اشتراطه العدد القول به قلت قد يجاب بوجهين احدهما انه اراد بخبر الواحد
الذي انكره هنا ما تعلق العدل مفردا به دون خبر الواحد المصطلح اعني الشامل لكل خبر لم يبلغ حد التواتر
ولهذا كانت عبارة امام الحرمين ذهب الجبائي الى ان خبر الواحد لا سبيل الى العدد واقله
اثنان والثاني انه جعله من باب الشهادة واعلم ان القائلين بهذا المذهب احالوه وقد صرح
المصنف بالعلة التي بنى عليها مذهب من منعه عقلا ومن احاله حسن قال بعد قوله عقلا واحاله آخرون وهو
وهم ثم ان المصنف اشار الى تحرير محل النزاع بانه ليس في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية كلها بل الطبق
علماء الامة على العمل بخبر الواحد في تلك الامور ۵

قال لنا وجوه الاول انه تعالى اوجب الحذر بانذار طائفة من الفرقة والانذار
الحذر المخوف والفرقة بثلثة فالطائفة واحد او اثنان فلعل للترجي فلما تعذر حمل على الايجاب لمشاركته

للموقع قبل الانذار للفتوى قلنا سلمنا تخصيص الانذار والعموم بغير المجتهدين والزوائد ينفع بها المجتهد وغيره قيل فلو ان خرج من كل بلدة واحد فلنا خص النص فيه ۞ اقامة البرهان على وجوب العمل بخبر الواحد صريحه في الرد على من لم يدل دليل على ذلك واستند الى ما لا يعصم فقال الشيخ في العمل بما يوجب ذلك وليس في كتاب الله نص عليه ولا سنة متواترة يستند اليه ولا مطمع في الاجماع مع قيام الدواع ويستحيل ان ينقل خبر الواحد واذا انحسم المسلك العقلي والسمعي فقد حصل الغرض وقد نبه هذا القايل كلامه على امور وهو نهاية ما يتشبث به غير مستند الى نص كتاب وما يؤيد من الآيات رادّ عليه ولا الى سنة متواترة ولا اجماع وهو ايضا باطل فانهما قايمان على ذلك وهما المسلك الذي نختار الاعتماد عليه حتى نشأ العمل بخبر الواحد والرأي الكلام على بعض ما في الكتاب ثم ايضاحهما فنقول استدل على وجوب العمل بخبر الواحد بوجوه الاول قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر بانذار طايفة لانه اوجب بانذار الطايفة في قوله وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وكلمة لعل للترجي وهو محال في حقه تعالى فوجب حمله على المجاز وهو طلب الحذر لان من لازم الترجي الطلب وطلب الله هو الامر فثبت ان الامر بالحذر عند انذار الطايفة وانذار هو الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل في الخبر المخوف والطايفة ههنا عدد لا يعتد قولهم العلم لان كل بلدة مؤمنة وقد اوجب الله تعالى ان يخرج من كل فرقة طايفة والطايفة من الثلثة واحد او اثنان وقول الواحد اذا لم يفد العلم فقد اوجب به الحذر فثبت وجوب العمل بالخبر الذي لا يقطع بصدقه ولكن يظن ذلك هو خبر الواحد واعلم ان هذا التقرير مبني على ان المتفقهة هم الطايفة النافرة وان الضمير في قوله ليتفقهوا وليندروا راجع الى ما ذهب اليه جمهور المفسرين والصحيح ان المتفقهة الفرقة المقيمة والمراد ان الفرقة التي عند رسول الله صلى الله عليه وسلم تنفر من كل فرقة منهم طايفة الى الجهاد وتبقى طايفة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقهوا في الدين عند النبي صلى الله عليه وسلم وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم من الجهاد فالطايفة النافرة ليست المتفقهة بل هي التي تندر وما يوضح هذا ان المتفقهة هو المقيم بمدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسمع منه وسلغي عنه والآية نزلت لان المؤمنين لما نزلت الآيات في المتخلفين بعد ثوى صار المؤمنون كلما جهز النبي صلى الله عليه وسلم فرقة للغزو بادروا الى الخروج واستنفروا اليه فانزل الله هذه الآية والله اعلم وما كان المؤمنون لينفروا كافة فهلا نفرت طايفة من كل فرقة منهم ليحصل الفقه للباقين عند النبي صلى الله عليه وسلم واعترض الخصم على الاستدلال بهذه الآية على التقدير المذكور في الكتاب بثلثة اوجه احدها ان يقول لعل للترجي لا للايجاب والجواب ما سبق من ان لما تعذر الحمل على الترجي حمل على الايجاب لمشاركته للترجي في الطلب وقال في الكتاب لمشاركته له في التوقع وللخصم ان يستقيم اذ يلزم من استراكهما في التوقع ما يلزم من حمل لعل على حقيقتها بعينه لان التوقع في حقه تعالى محال

الثاني لا نسلم ان المراد بالانذار في الآية الخبر المخوف مطلقا بل المراد به التخويف الحاصل من الفتوى وقول الواحد منها مقبول اتفاقا كما عرف ويؤيد ذلك انه اوجب التفقه من اجل الفتوى والتفقه انما يتعلق بما في الفتوى لا الزوائد والجواب ۞ انه يلزم من حمله على الفتوى تخصيص الانذار المذكور في الآية وهو عام فيه وفي الزوايد وتخصيص العموم المنذرين بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يقلد مجتهدا فما اتى به خلافا واذا حمل على ما هو اعم من الفتوى والزوايد فانه لا يلزم التخصيص اما تخصص الانذار فلان الخبر المخوف وهو اعم من ان يكون فتوى او غيرها فانتفى التخصص منه اذا حمل على ما هو اعم واضح واما القوم فلان الزوائد ينفع بها المجتهد والمقلد اما المجتهد ففي الاستدلال على الاحكام واما المقلد ففي الانزجار وحصول الثواب لو نقلها لغيره بل يلزم من اتباع المجتهد بها اتباع العامي بها لانها اصله الثالث انه لو كان المراد من الفرقة ثلثة للزم منه ان يجب على كل ثلثة ان يخرج منهم واحد للتفقه وذلك باطل بالاجماع واجاب بان ذلك هو ظاهر الآية الا ان النص في دلالته على وجوب الخروج على كل ثلثة لا نعقاده على انه لا يجب على كل ثلثة ان يخرج منهم واحد بل على بعضهم وحينئذ لا يرشدهم الى ما يتعبدون به واذا خص من هذا الوجه بقي على عمومه فيما عداه ۞

الثالث انه لو لم يقبل لما علل بالفسق لان ما بالذات لا يكون بالغير والثاني باطل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا الثالث القياس على الفتوى والشهادة قبل بعضهم ان شرعا خاصا والزوايد عاما ورد باطلا الفتوى ۞ الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد انه لو لم يحز قبول خبر الواحد في الجملة لما كان عدم قبول خبر الواحد الفاسق معللا بكونه فاسقا لان الثاني باطل لما علم مثله واما بيان الملازمة فان كون الراوي الواحد فاسقا امر لازم لشخصه العين يمتنع انفكاكه عنه عقلا واما كونه فاسقا فهو وصف عرضي تطرأ وتزول واذا اجتمع في المحل وصفان احدهما لازم والآخر عرضي مفارق وكان كل واحد منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان الحكم مضافا الى اللازم لامحالة لانه كان حاصلا قبل حصول المفارق وموجبا لذلك وحين ذلك العرضي المفارق كان الحكم حاصلا بسبب ذلك اللازم وتحصيل الحاصل مرة اخرى محال فيستحيل استناد ذلك الحكم الى ذلك المفارق مثاله الميت يستحيل ان يستحيل بجنون ان زال لانكتب لعدم الدواة والقلم عنه لان الموت لما كان وصفا لازما له الى حين بعث وكان مستقلا بامتناع صدور الكتابة عنه لم يجز تعليل امتناع الكتابة بالوصف العرضي وهو عدم الدواة والقلم واذا اردت اعتبار ذلك مثالا بالخبر في باب الفقيه فلك خيار المجلس ثابت لقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو اسم مشتق من معنى والحكم متى نيط باسم مشتق من معنى كان معللا به فكانه قيل المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فلكونهما متبايعين فان لك الخصم يحمل الخيار على خيار القبول فانه اذا صدر الايجاب من البايع ولم يتصل به القبول من المشتري فان المشتري يجاز بينهما ان لا يقبل فلكل البايع ما لخيارين ان يثبت على الايجاب وان يرجع فلنا لك هذا فاسد لان قبول البيع ليس بثابت له لكونه آدميا لا بمقتضى البيع فهو مستفاد بالاذن اعني كونه آدميا فلا يجوز ان يستند الى

الوصف العرضي واما بيان بطلان الثاني فان الله تعالى علل عدم قبول خبر الفاسق بكونه فاسقا في قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا امرا لبين اذا كان المخبر فاسقا والحكم المعلق على الوصف
المشتق المناسب تقتضي كونه معللا بما منه الاشتقاق ولا مرا في ان الفسق مناسب عدم القبول فثبت
بما ذكرناه ان خبر الواحد لو وجب ان لا يقبل لامتنع تعليل عدم قبول بناء الواحد بكونه فاسقا ولكنه قد
علله به فوضح ان خبر الواحد لا يجب ان لا يقبل فهو اذن غير مردود فيكون مقبولا في الجملة وهو المقصود
ومن الناس من تمسك بالاية على رجحان آخر وهو ان الامر بالتبين مشروط بمجيء الفاسق والمفهوم حجة وهو
ناض بانه اذا لم يكن فاسقا يعمل به واعترض الآمدي بان المفهوم وان كان حجة لكنه ظني فلا يكفي في باب الاصول
ومن المتمسكين بهذا الوجه الشيخ ابو الحسن رضي الله عنه كما نقله القاضي في مختصر التقريب في الكلام على مفهوم
الصفة وذلك يقتضي انه تقول بالمفهوم وقد تقدم الكلام فيه في مكانه والمفهوم هنا شرط وصفة فالشرط مستفاد
من صيغة ان والصفة مكتسبة من لفظة فاسق واعترض على هذا الاستدلال بان ما ذكرتم وان دل
على ان عدم القبول معلل بكون الراوي فاسقا لكن قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة يدل على انه معلل بعدم
افادة العلم اذ الجهالة هنا عبارة عن عدم القطع بالشيء مع كونه ليس كذلك فان خبر الفاسق لا يفيد ذلك
حتى يحسن ان يقال ان تصيبوا قوما بجهالة بل انما يفيد الظن فوع الاول وخبر الواحد العدل يشاركه في ذلك
فوجب ان لا يقبل واجيب بان الظن كثيرا ما يطلق على العلم والعلم على الظن مجازا كما في الجهل يستعمل في
نقيض العلم بل هذه الصيغة اعني من الجهالة هنا ضد العلم الذي بمعنى الظن فيكون عبارة عن عدم الظن فالعمل
بخبر الفاسق عمل بجهالة لانه ليس فيه علم ولا ظن واما العمل بخبر الواحد العدل فليس كذلك

الدليل الثالث قياس خبر الواحد على الفتوى والشهادة بجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة
المظنونة واعترض الخصم فقال الفرق بين الفتوى والشهادة بتضمنها ان شرعا خاصا ببعض الناس
وهو المستفتي والمشهود له او عليه بخلاف الرواية فانها تقتضي شرعا عاما لكل الناس فلا يلزم من جواز العمل
بالظن الذي هو معرض الخطاء والصواب في حق الواحد جواز العمل به في حق كافة الناس واجيب بان هذا
مردود بشرعية اصل الفتوى فانه امر لكل الخلق باتباع الظن وبنية نظر فان عموم شرع الفتوى ليس كعموم
شرع الرواية لان الرواية تشمل المكلفين اجمعين والفتوى لم تثبت حجة على المجتهد بل كان العموم فيها دون العموم
في الرواية وايضا فالمسئلة علمية والقياس غير كاف فيها وقد ذكر القاضي في مختصر التقريب هذا الوجه
اعني القياس على الفتوى والشهادة وقال لست اضاف لكل التمسك به فانك تكون في ذلك طارقا واتشهد لانك
على سبيل الاصولين وقصارى ان يقول لكل الخصم مذهبك الشهادة والفتوى بدلالة قاطعة لم تثبت الخبر بمثلها فلعلك
الضرورة الى ذكر الادلة على وجوب العمل بخبر الواحد هذا تقرير الوجه المذكور في الكتاب والمختار عندي في
ذلك طريقة القاضي وعصبته كامام الحرمين والغزالي وغيرهما وهي الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد

بمسلكين قاطعين لا يمازى فيهما منصف لحد هما اجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبول خبر الواحد
وذلك في وقائع ستى لا تحصر وآحادها ان لم تواتر فالمجموع منها متواتر ولو اردنا استيعابها لطال الكتاب
وانتهى القرطاس بنا ولا وجه لتعدادها اذ نحن على قطع بالقدر المشترك فيها وهو رجوع الصحابة الى خبر
الواحد اذا نزلت بهم الحوادث واستكشفنا منهم عن خبر النبي صلى الله عليه وسلم عند نزول الحادثات واذا
رأيناهم تشمروا الى العمل به مهما لا سبيل الى جحده ولا الى حصر الامر فيه فان قيل لعلهم عملوا
باخبار الآحاد فقد ثبت عنهم رد ها فاول من رد ها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لما سلم من اثنين قال
له ذو اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت فلم يعول رسول الله صلى الله عليه وسلم على قوله وسأل ابا بكر وعمر ورد
ابو بكر الصديق رضوان الله عليه خبر المغيرة بن شعبة فيما رواه من ميراث الجد الى غير ذلك من وقائع كثيرة
قلنا قال القاضي ليس في شيء من هذا معتصم اما قصة ذي اليدين فدليل على الخصم فانه صلى الله عليه وسلم
قبل فيها خبر ابي بكر وعمر والخصم اذا انكر خبر الآحاد ينكر خبر الثلثة كما ينكر خبر الواحد هذا جواب القاضي في
مختصر التقريب وبمثله يجاب عن قصة المغيرة لان ابا بكر فيها قد افقد عليها محمد بن مسلمة ولقائل ان يقول
خبر هؤلاء الثلثة وان افاد العلم فقد افاد الظن فاذا ظن النبي صلى الله عليه وسلم صدقهم حصل القطع بكونهم
صادقين ضرورة ان ظنه صلى الله عليه وسلم لا يخطئ في مثل هذا الظن ولا ينقاس عليه ظن من عداه وهذا
بحث حسن يختص بقصة ذي اليدين وما اشبهها ويستفاد منه الفرق بين ظنين وظان ولا يقال على
هذا البيان خبر ذي اليدين يفيد الظن بمجرده لانا نقول من اين لكم ان الظن حصل للنبي صلى الله عليه وسلم بخبره
بل نقول لو حصل له الظن لاتبعه لما ذكرناه ثم قال القاضي ان يا استروح اليه الخصم لا سلغ ان يكون
بخلاف ما نحن عليه فلا يكون نقضا ولا له وهذا صحيح والانصاف عدم الاعتراض بشيء من هذه الوقائع
تماما من واحدة الا وفيها جواب يخصها بل لو لم نعلم الجواب الخاص بها لعلمنا قضية الجمع بين ما رويناه ورويتموه
ان ثم لكم انه تعارض ضد ان يقول رد واخبار الواحد حيث فقد شرطا من شروطه او وصل الشك فيه بطريق
من الطرق وقبلوه حيث سلم عن ذلك ونحن انما ندعي في قبوله حالة السلامة عن معارض او قادح والمسلك
الثاني السنة وذلك انا نعلم اضطرارا من عمومنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرسل الرسل ويكلمهم بتبليغ
الاحكام وتفصيل الحلال والحرام وربما كان يصحبهم الكتب وكان يقلهم وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم على
سبيل الآحاد ولم يكن العصمة لازمة لهم بل كان خبرهم في مظنة الظنون قال امام الحرمين وهذا مقطوع به
متواترا لا اندفاع له ولا يدفع التواتر الا مباهت قال وهذا مسلك لا تمارى فيه الاحاد
ولا يدفعه المعاند واعترض الآمدي على هذا المسلك بانا سلمنا انه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد
ولكن لم ان ذلك ليبلغ الآحاد الى حد التواتر بل انما كان ذلك بطريق الرسالة والقضاء
واخذ الزكوات والفتوى وتعليم الاحكام سلمنا صحة التبليغ بالآحاد الى حد التواتر لكن لا نسلم

دلالة ذلك على ان خبر الواحد حجة بل جاز ان يكون ذلك لقلة حصول العلم للمسموعين لهم بما تواتر خبره عن ذلك
الواحد اليه فان بعث عدد التواتر دفعة واحدة متعددا او متعسرا ومع هذه الاحتمالات لا يمكن كون خبر
الواحد حجة والجواب ان المنصف المطلع على الاخبار والسير لا يمتري في ان الاحاد الذين كان النبي
صلى الله عليه وسلم يرسلهم كان منهم الذاهب للقضاء والخارج لتبليغ الاحكام والشايع لعين ذلك كما ارسله
معاذا الى اليمن وعتاب بن اسيد الى اهل مكة وعثمان بن ابي العاص الى الطايف ودحية الى قيصر ملك الروم
وعبد الله بن حذافة السهمي الى كسرى وعمرو بن امية الضمري الى النجاشي والمقوقس صاحب
الاسكندرية والهوذة بن علي الحنفي وغيرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه ولتقيموا الحجة عليهم وعلى
هذا جرت عادة صلى الله عليه وسلم وليس يخفى ذلك على العلماء المتدربين بل على اجهال الذين لا خبرة لهم باحوال
النبي صلى الله عليه وسلم ولا يمتري في انهم بلغوا اخبارا كثيرة تشاهدها بالقبول غير ناظرين الى خبر آخر يعضدها
ويصيرها تواترا ولا ملتفتين الى قرينة تشاهدها وتصير الظن الحاصل بها علما بل لا يمتري المحدث في ان اهل بقاع
كثيرة وقرى متفرقة لم يبلغهم الاحكام الا مع الآحاد وعلموا انهم مسئولين مكلفين بما بلغهم على يد الآحاد منها هذا ما عندنا
في جواب هذين السؤالين وهو جواب لا يقبله المنصف ولا يرتضيه المتعسف وقوله في الذب الهندي يمكن ان يجاب
عن الاول بان الاقناع في الزمان الاول في الاغلب انما حصل بتواتر الاخبار لاشتراكهم في العلم بما تتوقف عليه استنباط الاحكام
من النصوص كالعلم باللغات والنحو والتصريف ولهذا كانوا يسئلون عند وقوع الواقعة من سمع منكم في هذه الواقعة
من النبي صلى الله عليه وسلم شيئا وينادي زيدا الى ان يسئل الماسئل عما لم يتواتر لكن ذلك خلاف المعلوم منه
عليه السلام ومن المعروف

قال لو جاز ركون اتباع المبني والاعتماد في الظن فلنا مانع الجامع قبل الشرع تبع المصلحة
والشرع لا يحمل بالنفس مصلحة مصلحة فلنا منقوض بالفتوى والامور الدنيوية قد علمنا ان المنكرين لخبر الواحد
قرنا بعد قرن لا يذكرون دليلا قائما على منعه بل العدم دليل على وجوب العمل به وقد ذكرنا ان هؤلاء لم يقيموا الحجة عليهم بما مر قريبا
من الوجوه الدالة على وجوب العمل به وقوله قرنا بعد قرن الدليل قائم على منعه واحتجوا بانه لو جاز العمل بخبر الواحد
لحرم افادته الظن لجاز اتباع من ادعى النبوة او رسالة محمد ظن صدقه مع ان ابدا معجزة وجاز اتيان الاعتماد
لم يعرفه الله تعالى وصفاته بمجرد الظن وكل ذلك باطل بالاتفاق والملازمة بالقياس والجواب ان القياس انما يبدي
فيه من ابدا الجامع من المقيس عليه وما الجامع هنا من خبر الواحد والاعتماد واتباع المتنبين فان ابدوا
جامعا بان قالوا الجامع دفع ضرر المظنون نقول لهم انكم ايها القايلون بالآحاد قلتم اذا اخبره الواحد عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه امر بهذا الفعل مثلا حصل ظن وجدان الامر وعندنا مقدمة يقينية وهو ان المخالفة شبيه للعقاب
فيحصل الظن بانا لو تركنا الفرض مستحقين للعقاب فوجب العمل به لانه اذا حصل الظن الراجح والتجويز المرجوح

قدم الاول وهذا بعينه موجود في الصورتين اللتين ذكرناهما فتقول الفارق بينهما وهو ان الاعتماد والنبوة
من اصول الدين والخطأ فيهما يوجب الكفر والضلال فلذلك استبطنا القطع فيهما بخلاف الرواية المتعلقة بالفروع
واجتزينا فيها بان الشرع على وفق مصالح العباد بالاجماع منا ومنكم وان اختلفنا في انه بطريق القطع او بطريق
الحسبان والظن الحاصل من خبر الواحد لا يحمل ما ليس بمصلحة بمصلحة بل الظن عرضة للخطأ فالصواب ان يقول
عليه والجواب ان هذا موجود في الفتوى والامور الدنيوية مع قيام الاجماع على قبول قول الواحد فيها

قال الباب الثاني في شرائط العمل به وهي اما في المخبر او المخبر عنه او الخبر اما الاول
فصفات تغلب ظن الصدق وهي خمس الاول التكليف فان غير المكلف لا يمنعه حشمة الله تعالى قيل تصح اقتداء المصلي اعادا
على خنثى يطهر ظنا لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهر الامام للعلم بخبر الواحد شرائط منها ما هو في المخبر بكسر الباء
وهو الراوي ومنها ما هو في المخبر عنه وهو مدلول الخبر ومنها ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ فاما الاول
وهو شرط الراوي فالضابط فيه كونه بحيث يكون ظن صدقه راجحا على ظن كذبه وشرائطه عند التفصيل ذكر المصنف
انها خمس وهو شامل في العبد فان الخامس ليس شرطا على الحنفي عنده وعند الجماهير الاول التكليف فلا تقبل
رواية المجنون والصبي مراهقا كان او لم يكن مميزا كان او لم يكن اما المجنون والصبي الذي لا يميز فلعدم الضبط وعدم الامن
من الهجنة عن الخلل واما المميز فلان الفاسق اذا لم تقبل روايته مع كونه يخاف الله ويخشى عقابه فالصبي الذي لا
يخشى الله ولا يرعوي ذهنا لعدم تعلق التكليف به اولى بان لا تقبل وقد اعتمد الفاضي في رد روايته
الصبي على الاجماع وكفاه بادعائه على ذلك في كتاب التلخيص وقال المعلق في التلخيص بعد هذه الدعوى وقد كان الامام
يحكي وهما في صحة رواية الصبي فلعله اسقطه ملتفتا الى الوجه المشار اليه موجود والخلاف معروف مشهور ومن حكاه
ابن السمعاني وقد طهر اختلاف النقلة في قبول رواية من هلال رمضان فلم يجعلوا مسئلة العبان بالكلية وستشرد
قوله عامة المذهب دالة على ذلك ان شاء الله تعالى وانما اراد القاضي الاجماع قبل ظهور المخالف فان قبل
الشرع لا يحمل بالنفس مصلحة مصلحة فلنا مانع الجامع قبل الشرع تبع المصلحة والشرع لا يحمل بالنفس مصلحة مصلحة فلنا منقوض بالفتوى والامور الدنيوية قد علمنا ان المنكرين لخبر الواحد
قرنا بعد قرن لا يذكرون دليلا قائما على منعه بل العدم دليل على وجوب العمل به وقد ذكرنا ان هؤلاء لم يقيموا الحجة عليهم بما مر قريبا
من الوجوه الدالة على وجوب العمل به وقوله قرنا بعد قرن الدليل قائم على منعه واحتجوا بانه لو جاز العمل بخبر الواحد
لحرم افادته الظن لجاز اتباع من ادعى النبوة او رسالة محمد ظن صدقه مع ان ابدا معجزة وجاز اتيان الاعتماد
لم يعرفه الله تعالى وصفاته بمجرد الظن وكل ذلك باطل بالاتفاق والملازمة بالقياس والجواب ان القياس انما يبدي
فيه من ابدا الجامع من المقيس عليه وما الجامع هنا من خبر الواحد والاعتماد واتباع المتنبين فان ابدوا
جامعا بان قالوا الجامع دفع ضرر المظنون نقول لهم انكم ايها القايلون بالآحاد قلتم اذا اخبره الواحد عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه امر بهذا الفعل مثلا حصل ظن وجدان الامر وعندنا مقدمة يقينية وهو ان المخالفة شبيه للعقاب
فيحصل الظن بانا لو تركنا الفرض مستحقين للعقاب فوجب العمل به لانه اذا حصل الظن الراجح والتجويز المرجوح

www.siddugader.com

لان ركل على طلاق زوجته كفارة ومنها قال الزهري يجوز توكل الصبي في طلاق زوجته
وغلطه فيه ومنها اذا اغمي في مرض موته مخوفا طفى بعوده وجهان في الكفاية لان الزعمة
قال ان تحمل ثم بلغ وادى قبل فبانا على الشهادة والاجماع على اجتزاء الصبيان
مجالس الحديث ص ما تقدم فيما اذا تحمل في صباه ثم ادى بعد بلوغه فقيه مذهبان مجكيان
في شرح اللمع للشيخ ابي اسحق ومختصر التقريب للقاضي اصحهما وعليه الجمهور انه يقبل والدليل على ذلك الاجماع
على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير رضي الله عنهم مع تحقق سن تحملوه قبل البلوغ وبعده قال
القاضي في مختصر التقريب ثم ان ابن عباس كان اكبر سنا من سول الله صلى الله عليه وسلم وما بلغ ابن الزبير اصلا
في حياته صلى الله عليه وسلم قلت هذا وهم كان ابن عباس لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن ثلاث عشرة سنة
وقيل ابن عشر وهو ضعيف وقيل ابن خمس عشرة ورجحه احد من صله واما ابن الزبير فانه ولد بعد عشر سنين من الهجرة
فيصح ما ذكر القاضي من انه لم يبلغ الحلم وهما رواه النبي صلى الله عليه وسلم والصحيح استدلال على مذهب الجمهور
ونصر احدهما القياس على الشهادة اذا تحملها وهو صغير فانها تقبل اجماعا والجامع انه حال الاداء مسلم
بالغ عاقل بخبر عن الكذب واعترض عليه بان الرواية تقتضي شرعا عاما فاحتيط فيها بخلاف الشهادة وقد يجاب
بان باب الشهادة اضيق ولهذا احتيط اكثر والثاني اجماع الكل على اجتزاء الصبيان بمجالس الحديث وهذه قطرة
فان الاحضار لعله لقصد التزكية فاذا تحمل وهو كافر ثم ادى في الاسلام قبل على الصحيح ومن
ذكر المسئلة من الاصوليين القاضي في مختصر التقريب والارشاد
الثاني كونه من اهل القبلة فتقبل شهادة الكافر الموافق كالمجسمة ان اعتقدوا
حرمة الكذب فانه منعه عنه وفاسقه القاضيان بالفاسق المخالف ورد بالفرق الكافر اما ان لا يكون منتميا
الى الملة الاسلامية كاليهودي والنصراني فلا تقبل روايته بالاجماع واما ان يكون منتميا اليها وهو معنى قولنا من
اهل القبلة وذلك كالمجسمة اذا قلنا تكفيرهم فان علمنا من مذهبهم جواز الكذب اما لنصرة رايهم او عقيدتهم لم تقبل
روايتهم وقد ادعى الاتفاق على ذلك مدعون وهذا عندي فيه تفصيل فان اعتقدوا اباحة الكذب مطلقا او الامر
كذلك وان اعتقدوا اباحته في امر خاص كالكذب فيما يتعلق بنصرة العقيدة او الترهيب في الطاعة والترهيب عن المعصية
لم تحط الاتفاق الا على رد روايتهم فما هو متعلق بذلك الامر الخاص فقط وان اعتقدوا حرمة الكذب ففيه مذهبان
احدهما انه تقبل وهو مذهب القاضي في بكر والعاصي عبد الجبار والغزالي والآمدي والاكثرين والثاني
تقبل وهو رأي الامام واتباعه وابي الحسين البصري واستدلوا عليه بان اعتقادهم حرمة الكذب مرجحهم عن
الاقدام عليه فحصل لمن صدقه ظن العدالة قال القرافي وفيه نظر فان من اهل الكتاب من يستحل الكذب عامة
الاستصلاح ومع ذلك لا تقبل روايته بالاجماع واصح القاضيان ان يكون عند المجتهد قياسه على الفاسق بالاولى
اعظم من الفاسق تكفيرا فالفاسق مردود الرواية فليكن هذا هكذا بطريق الاولى وبالقياس على الكافر المخالف

والقبلة بجامع الكفر والحاصل ان الفرق بينه وبين الفاسق حمله نفسه مجوزا عن الكذب لذلك
بخلاف الفاسق وان الفرق بينه وبين المخالف ان كفر المخالف اغلظ وقد فرق الشرع بينهما في امور كثيرة ولك
ان تتمم هذا واما عن اعتراض القرافي الذي اورده فمقبول انما لم نقبل رواية اهل الكتاب فان استفحش الكذب
غالبا لان كفرهم اغلظ وكانوا بزيادة الاهانة احق والله اعلم
قال الثالث العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل
المباحة وشرطه ان يكون عدلا ومعرفة كون الراوي عدلا التوقف على معرفة العدالة
عندنا عيان عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى الهيئة ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل
الرذائل المباحة كالاكل في الطريق والبول في الشارع والضابط ان كل ما يؤثر سقطه الجزاء على الكذب تردبه
الرواية وما لا فلا فان حملت بعض الكبيرة الواحدة او الرذيلة الواحدة تقدح وتصيره بالكبائر والرذائل سمى
ذلك اصرارا على الصغيرة قادح ولا ذكر له في التعريف قلت اما الاول فالمراد خسة الكبائر والرذائل العادية
بواحدة واما الثاني وقد قيل هذا من محاسن الكلام ان الصغيرة باصرار تصير كبيرة فلو ذكر الاصرار على الصغيرة لطال
ذكر من غير فائدة فان قلت النهي عن الرذائل المباحة من المروءة التي هي شرط في قبول الشهادة والشرط في
العدالة وكلامكم انما هو في العدالة والرواية لم تشترطوا فيها احد في وصف العدالة شرط القبول وهو تساهل ولو كانت العبارة تقبل الرواية فالملكة النفسية التي تحمل على
ملازمة التقوى والمروءة لكان اصح واوضح ثم اعلم ان المروءة التي هي شرط في قبول الشهادة هي التوقي
عن الادناس وهي منها ما هو مشترط في اصل العدالة ومن مجامع القول في ذلك ما ذكر القاضي الماوردي اذ قال
المروءة على ثلاثة اضرب ضرب شرط في العدالة قال وهو مجانبة ما تسقف من الكلام المؤدي الى الضحك وترك ما
فحش من الفعل الذي يكهو به او يستقبح مجانبته ذلك من المروءة المشترطة في العدالة وارتكابها منتف وضرب
لا يكون شرطا فيها وهو الاقتصاد بالمال والطعام والمشاعة بالنفس والاكاة وضرب مختلف فيه وهو على ضربين
عادات وصنائع فاما العادات فهو ان يقتدي فيها باهل الصيانة دون اهل الدناءة في ما كله وملبسه ونصرفه
فلا شتري من ثيابه في بلد يلبس فيه اهل الصناعة بها هم ولا يدع مروءته او يأكل في بلد يلبس فيه اهله الشرف اولا يمشي
راكبا على قوارع الطرق ولا يخرج عن العرف في بضعه ولا في بكرة اكله ولا باشر من انياع ما كوله ومشيه وحمل
نفسه في بلد بحاماة اهل الصيانة وفي اعتبار هذا الضرب من المروءة في شرط العدالة اربعة اوجه
احدها انه غير معتبر فيها والثاني انه معتبر فيها وان لم يفسق والثالث ان كان مما يشار عليها من
صنعة لم يقدح في عدالته وان استحقر فيها وكثر قدحت والرابع ان احتيج بالدين قدحت كالسول قائما وفي الماء
الراكد وكشف عورته اذا خلا وان تجنب مما يساوي الناس وان احتيج بالدنيا لم يقدح كالاكل في الطريق وكشف
الراس من الناس هذا كلام الماوردي ونحصلنا منه على ان المروءة شرط في اصل العدالة في الضرب الاول

وفي الضرب الثاني عند بعضهم ان المروءة شرط قول المصنف ان المروءة ركن في اصل العدالة فان قلت
ما المراد بالكبائر المذكورة في التعريف قلت في حد الكبيرة اوجه احدها انها المعصية الموجبة
حدا والثاني ما لحق صاحبها وعيد شديد بنص كتاب او سنة والثالث كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث
مرتكبها بالدين وقلة الديانة والرابع كل فعل نص الكتاب على تحريمه او وجب في جنسه حد هذا
ما ذكروه في الضبط والتفصيل مستوعب في الفقهيات فان قلت ما المراد بالصغائر والاصرار عليها
قلت اما الصغيرة فالمعصية التي ليست كبيرة واما الاصرار فقال امام الحرمين كل ما يشعر
قلة اعتداد فاعله بالمعصية الى ان يستكثر منها واما المداومة على نوع واحد من الصغائر
او على انواع فقال الرافعي منهم من يميل كلامه الى الاول ومنهم من يميل كلامه الى الثاني ويوافقه قول
الجمهور من تغلب معاصيه على طاعاته قال واذا اقلنا به لم يضر المداومة على نوع واحد من الصغائر
اذا غلبت الطاعات وعلى الاول يضر قال امام الحرمين وقضية كلامه ان مداومة النوع تضر على الوجهين
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه في ضمن حكايته قال ان الاكثار من النوع الواحد كالاكثار
من الانواع وحينئذ لا حسن معه التفصيل نعم يظهر ان هما فما اذا اتى بانواع من الصغائر ان قلنا بالاول لم يضر
وان قلنا بالثاني ضر واعلم ان الصغائر كما تصير بالاصرار كبيرة كذلك بعض المباحات تصير بالاصرار صغيرة
قال الغزالي في اول كتاب التوبة من احيا علوم الدين وهو الكتاب الاول من ربع المنجيات الصغيرة تكبر
بالمواظبة كما ان المباح تصير صغيرة بالمواظبة كاللعب للمستطرح والتنعم بالغناء على الدوام وغيره فان قلت
هذا التعريف الذي يتضمنه في العدالة فضيلته ان من لم يقدم على كبيرة ولم يكن في نفسه ملكة
تمنعه عن اقتراف ما ذكر فهاذن ان كان في نفسه ملكة تدعوه الى ذلك لا يكون عدلا فعمل في
هذا مخالفة لكلام الفقهاء فانهم يقولون ان العدل من لم يقدم على كبيرة ولا يصر على صغيرة ولا يقدم على ما يخرم
المروءة وذلك عام من ان يكون داعية الملكة النفسية او لا قلت ظاهر المخالفة ولكنا نقول متى حصلت
تلك الملكة لم يحصل الاقدام على ما يخل بالعدالة ومتى اقدم علمنا ان الملكة غير حاصلة فان الملكة مستقلة بالمنع
متى حصلت لابد ان يحصل الامتناع فان قلت هل يحرم تعاطي المباحات التي يزري فعلها
بالمروءة قلت قد حكى امام الحرمين عن شيخه ابي محمد عبد الله بن يوسف الجويني ان بعض من لقيه بالشام من المشايخ كان يحكي في ذلك بلدته اوجها انها ان تعلقت به شهادة حرم والا فلا لكن
في البسيط والنهاية الحرم يعلم التحريم وهو الظاهر ٥

قال فلا تقبل رواية من اقدم على الفسق عالما وان جهل قال القاضي ضم جهلا الى
فسق فلنا الفرق عدم الحرأة ٥ لما كانت العدالة شرطا لم تحرق قبول رواية من اقدم على الفسق عالما بكونه
فسقا وهذا اوضح ان كان ما اقدم عليه مقطوعا بكونه فسقا واما ان كان مظنونا فينبغي ان يخرج خلافا اذ حكى وجه

فيمن شرب النبيذ وهو يعتقد تحريمه ان شهادته لا ترد قال صاحب البحر وهو الذي ما ال اليه اصحابنا
من اصحابنا ولا فرق من الرواية والشهادة فيما تعلق بالعدالة وان افترقا في امور اخر واما الجاهل بكونه فسقا
فقد يحمل الحال بالكلية ويكون شاذا جدا والامر من المظنونات كما لو شرب النبيذ شاذ لا يعتقد الحل والاخبر
فيمن فسقه ورد شهادته بعد اقامة الحد عليه وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي لا بد من خرمانهما في
رد روايته على الوجهين المذكورين لا بد من وضعهما في رجل جاهل بالقاعدة المشهورة وهو ان المكلف لا يجوز له ان
يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه وقد حكى الشافعي رضي الله عنه في الرسالة الاجماع على هذه القاعدة
وكذلك حكاه الغزالي ثم انهما اعني الوجهين لا يجريان الا نحكما على حكم الاشياء قبل ورود الشرع والماوردي
كثيرا ما يخرج على ذلك وقد يكون ظنا ان الحل يقبل روايته اما ان كان ما اقدم عليه من المظنونات فقد حكى
الامام فيه الاتفاق قال الهندي والاظهر انه خلافا كما في الشهادة اذ نقل وجه في الشهادة انها ترد
به ولكن الصحيح انها لا ترد قال الشافعي رضي الله عنه اقبل شهادة الكفي وآخذه اذا شرب النبيذ
وان كان من المظنونات فكذلك على المختار خلافا للقاضي ابي بكر والحنابلة وابي هاشم ونعيم المدني قال
الشافعي رضي الله عنه اقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور
لموافقيهم لنا ان ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب والقاضي ومن يخالفون بان الاقدام على الفسق
من العالم قبيح موجب للرد والجاهل اذا اقدم عليه كان اولى بالرد اذ زاد قبيحا آخر على الفسق وهو الجهل
فاذا منع الفسق بمجرده من القبول فلان يمنع والجهل مضاف اليه اولى واجاب المصنف بان الفرق
بين من اقدم عالما ومن اقدم جاهلا ان اقدام الاول يدل على الجرأة وعدم المبالاة بالمعصية فيغلب على
الظن كذبه بخلاف الجاهل قلت لعل القاضي رحمه الله يقول ترك استشهاد في الشبهات
تهاون بالدين فصار فاسقا وهذه الكلمة اعني من ذهب الى تفسيق الشاذ الذي لا يعتقد الحل ذكرها الجويني
كما نقدم حكايته آنفا وهو هنا ابلغ لان الامر هنا قطعي فلا عذر في ترك استشهاده فيه بخلاف
الامر الظني المجتهد فيه ٥ هـ

قال ومن لا يعرف عدالته لا تقبل روايته لان الفسق مانع فلا بد من تحقق عدمه
كالصبي والكفر والعدالة تعرف بالتزكية وفيها مسائل ٥ مجهول العدالة لا تقبل روايته عند الشافعي
وقال ابو حنيفة تكفي في قبول الرواية ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا مسألة ما روي
المخالف عن ام سلمة انها قالت كانت النساء تعقد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين
يوما وهذا رواه ابو سهل عن منشه الازدية عن ام سلمة وابو سهل ومنشه مجهولان ذكره القاضي
ابو الطيب ومثل ذلك كثير فان قيل قد قبلتم المجهول وذلك ان عبد الرحمن بن عائذ المصري
روى مجهولة وقد روى عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر

وَنُقِلَ عَنْ اَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ اَنَّهُ ذَكَرَ لَهُ حَدِيثَهُ هٰذَا فَقَالَ وَمَنْ اِبْنُ وَعْلَةَ فَلْنَا لَيْسَ اِبْنُ وَعْلَةَ مَجْهُولًا بَلْ هُوَ ثِقَةٌ رَوَى عَنْهُ زَيْدُ بْنُ اَسْلَمَ وَحَيْيُ بْنُ سَعِيدٍ وَغَيْرُهُمَا وَوَثَّقَهُ اِبْنُ مَعِينٍ وَالْعِجْلِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَرَوَى لَهُ مُسْلِمٌ وَاَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَةَ فَاِنْ قِيلَ رَوَى حَمَّادُ بْنُ اَبِي سَلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّهَا قَالَتْ بَلَغَ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّ نَاسًا يُكْرَهُونَ اَنْ يَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِفُرُوجِهِمْ فَقَالَ اَوَقَدْ فَعَلُوهَا حَوِّلُوا مَقْعَدَتِي اِلَى الْقِبْلَةِ رَوَاهُ الدَّارَقُطْنِيُّ وَحَكَى اَبُو بَكْرٍ الْمُنْذِرُ فِي كِتَابِهِ هٰذَا عَنْ اَبِي ثَوْرٍ قُلْنَا حَمَّادٌ مَعْرُوفٌ رَوَى اَيْضًا اَنَّ مُبَاحَةَ وَرَوَى عَنْهُ سُفْيَانُ بْنُ حُسَيْنٍ وَمُبَارَكُ بْنُ فَضَالَةَ وَغَيْرُهُمَا وَذَكَرَهُ اِبْنُ حِبَّانَ فِي الثِّقَاتِ وَقَالَ رُبَّمَا اَخْطَأَ وَمَا عَلِمْتُ اَحَدًا تَعَرَّضَ اِلَى اَبِيهِ وَقَالَ الْقَاضِي اَبُو الطَّيِّبِ اَنَّ اَبَا بَكْرٍ الْمُنْذِرَ اَجَابَ عَنْ هٰذَا بِاَنَّ اَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ قَالَ مُخْرِجُ هٰذَا الْحَدِيثِ حَسَنٌ قَالَ وَقَالَ عَنْهُ رَوَى عَنْهُ هٰذَا الْحَدِيثَ وَمُبَارَكُ بْنُ فَضَالَةَ وَهُوَ اَضْعَفُ مِنْ اَبِيهِ وَهُوَ لَا يُفَارِقُ مَوْلَاهُ اِبْنَ عُيَيْنَةَ وَهُوَ لَا يُفَارِقُ عَمْرَو بْنَ دِينَارٍ فَقَدِ اسْتَدَلَّ الْمُصَنِّفُ عَلَى الْمُخْتَارِ بِاَنَّ الْمَنْعَ مُتَّفَقٌ مِنَ الْقَبُولِ بِاتِّفَاقٍ فَلَا بُدَّ مِنْ شَرْطٍ يَحْفَظُ عَدَدَهُ فَاسْتَشْكَلَ عَلَى الصِّحَّةِ وَالْكُفْرِ بِجَامِعِ دَفْعِ احْتِمَالِ الْغَشِّ وَهٰذَا الدَّلِيلُ فِيهِ نَظَرٌ اِنَّمَا اِذَا شَكَكْنَا فِي الْمَانِعِ فَالْاَصْلُ عَدَمُهُ وَقَدْ حَصَلَ ظَنُّ عَدَمِهِ بِدَلِيلِ الْاَصْلِ لِاَنَّ عَدَمَ الْمَانِعِ لَيْسَ شَرْطًا حَتَّى يُشْتَرَطَ بِحُصُولِ عِلْمٍ وَكَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ يُحِيلُ اَنْ يُشْتَرَطَ وَلَيْسَ كَذٰلِكَ بَلْ عَدَمُ الْمَانِعِ لَيْسَ بِشَرْطٍ وَعَدَمُ الشَّرْطِ لَيْسَ بِمَانِعٍ وَدَلِيلُهُ اَنَّ الشَّكَّ فِي عَدَمِ الشَّرْطِ يَمْنَعُ تَرَتُّبَ الْحُكْمِ وَالشَّكُّ فِي الْمَانِعِ لَا يَمْنَعُ تَرَتُّبَ الْحُكْمِ لِاَنَّ الْقَاعِدَةَ اَنَّ الْمَشْكُوكَ كَالْمَعْدُومِ فَكُلُّ شَيْءٍ شَكَكْنَا فِي وُجُودِهِ اَوْ عَدَمِهِ جَعَلْنَاهُ مَعْدُومًا فَلَوْ كَانَ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا اَوْ عَدَمُ الْمَانِعِ شَرْطًا لَزِمَ مِنَ الشَّكِّ فِيهِ اَنْ يُرَتِّبَ الْحُكْمَ لِاَنَّهُ مَانِعٌ وَاَنْ لَا يُرَتِّبَهُ لِاَنَّهُ شَرْطٌ فَيُرَتِّبُهُ وَلَا يُرَتِّبُهُ وَهٰذَا جَمْعٌ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ وَالْمُعْتَمَدُ عِنْدَنَا فِي رَدِّ زِيَادَةِ الْمَسْتُورِ اَنَّا اِنَّمَا صِرْنَا اِلَى الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِدَلَالَةِ اِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ وَالسُّنَّةِ عَلَيْهِ وَلَمْ يُثْبِتْ اِجْمَاعَهُمْ عَلَى الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْعَدْلِ وَكَذٰلِكَ السُّنَّةُ وَالْمَسْتُورُ لَمْ يَثْبُتْ عَنْهُمْ فِيهِ اِجْمَاعٌ وَلَا سُنَّةٌ وَاِذَا فُقِدَ الدَّلِيلُ فَلَا سَبِيلَ اِلَى الْعَمَلِ بِهِ وَاعْلَمْ اَنَّ اَبَا حَنِيفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اِنَّمَا قَبِلَ زِيَادَةَ الْمَجْهُولِ اِذَا كَانَ فِي صَدْرِ الْاِسْلَامِ حَيْثُ الْغَالِبُ عَلَى النَّاسِ الْعَدَالَةُ اَمَّا فِي هٰذَا الزَّمَانِ فَلَا صَرَّحَ بِهِ بَعْضُ الْمُتَاَخِّرِينَ مِنْ اَصْحَابِهِ ثُمَّ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكِتَابِ مِنَ الطُّرُقِ الَّتِي تُعْرَفُ بِهَا الْعَدَالَةُ اَلتَّزْكِيَةُ وَاَخَلَّ بِذِكْرِ الْاِخْبَارِ وَاِنْ كَانَ هُوَ الْاَصْلَ اِذْ لَيْسَ مُسْتَنَدَ التَّزْكِيَةِ اِلَّا هُوَ اِمَّا مُرَتَّبَةً اَوْ مُرَاتَبَةً دَفْعًا لِلتَّسَلْسُلِ لِاَنَّ الْمَقْصُودَ الْفَصْلُ الْكَلَامُ فِي اَحْكَامِ التَّزْكِيَةِ وَقَدْ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ فِيهِ اَرْبَعَ مَسَائِلَ ۝

قَوْلُهُ ـــــــــ شَرْطٌ فِي الزِّيَادَةِ وَالشَّهَادَةِ وَمَنَعَ الْقَاضِي فِيهِمَا وَالْحَقُّ الْفَرْقُ كَالْاَصْلِ ۝

فِي اشْتِرَاطِ الْعَدَدِ فِي التَّزْكِيَةِ فِي الرِّوَايَةِ وَالشَّهَادَةِ مَذَاهِبُ اَحَدُهَا تُشْتَرَطُ فِيهِمَا وَهُوَ رَأْيُ بَعْضِ الْمُحَدِّثِينَ وَالثَّانِي لَا تُشْتَرَطُ بَلْ يَكْفِي فِيهِمَا وَاحِدٌ وَهُوَ قَوْلُ الْقَاضِي وَالثَّالِثُ وَبِهِ قَالَ الْاَكْثَرُونَ اَنَّ الْعَدَدَ يُشْتَرَطُ فِي التَّزْكِيَةِ فِي الشَّهَادَةِ دُونَ التَّزْكِيَةِ فِي الرِّوَايَةِ وَحُجَّتُهُ اَنَّ الشَّهَادَةَ لِنَفْسِهَا لَا بُدَّ فِيهَا مِنَ الْعَدَدِ فَكَذٰلِكَ

مَا هُوَ شَرْطٌ فِيهَا وَالرِّوَايَةُ لَا تُشْتَرَطُ فِيهَا الْعَدَدُ فَكَذَا شَرْطُهَا وَاِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهِ كَالْاَصْلِ وَهُوَ قَبُولُ تَزْكِيَةِ الْمَرْاَةِ وَالْعَبْدِ فِي الرِّوَايَةِ وَهُوَ كَذٰلِكَ ۝

قَوْلُهُ ـــــــــ الثَّانِيَةُ قَالَ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ يُذْكَرُ سَبَبُ الْجَرْحِ وَقِيلَ سَبَبُ التَّعْدِيلِ وَقِيلَ يُشْتَرَطُ ذِكْرُ سَبَبِهِمَا وَقَالَ لَا بُدَّ مِنْهُمَا ۝ قَالَ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ يُذْكَرُ سَبَبُ الْجَرْحِ دُونَ التَّعْدِيلِ اِذْ قَدْ يَجْرَحُ بِمَا لَا يَكُونُ جَارِحًا لِاخْتِلَافِ الْمَذَاهِبِ فِيهِ بِخِلَافِ الْعَدَالَةِ اِذْ لَيْسَ لَهَا اِلَّا سَبَبٌ وَاحِدٌ وَلِاَنَّ الْجَرْحَ يَحْصُلُ بِخَصْلَةٍ وَاحِدَةٍ بِخِلَافِ التَّعْدِيلِ وَقِيلَ عَكْسُهُ لِاَنَّ مُطْلَقَ الْجَرْحِ يُبْطِلُ الثِّقَةَ وَمُطْلَقَ التَّعْدِيلِ لَا يُحَصِّلُ الثِّقَةَ لِتَسَارُعِ النَّاسِ اِلَى الثَّنَاءِ اِعْتِمَادًا عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا بُدَّ مِنْ تَبْيِينِ السَّبَبِ فِيهِمَا جَمِيعًا اَخْذًا بِمَجْمُوعِ كَلَامِ الْفَرِيقَيْنِ وَقَالَ الْقَاضِي لَا يَجِبُ ذِكْرُ السَّبَبِ فِيهِمَا لِاَنَّا لَمْ نَكْتَفِ بِتَصَيُّرِ الشَّاهِدِ هٰذَا الشَّاهِدَ لَمْ يَصْلُحْ لِلتَّزْكِيَةِ وَاِنْ كَانَ يَتَصَيَّرُ بِهِ فَلَا مَعْنَى لِلسُّؤَالِ كَذَا نَصَّ عَلَيْهِ فِي مُخْتَصَرِ التَّقْرِيبِ وَنَقَلَهُ عَنْهُ الْغَزَالِيُّ وَالْاٰمِدِيُّ وَالْاِمَامُ وَاَتْبَاعُهُ وَمِنْهُمُ الْمُصَنِّفُ وَنَقَلَ اِمَامُ الْحَرَمَيْنِ فِي الْبُرْهَانِ عَنْهُ اَنَّهُ الْمَذْهَبُ الثَّانِي وَهُوَ اشْتِرَاطُ بَيَانِ السَّبَبِ فِي التَّعْدِيلِ دُونَ الْجَرْحِ وَقَالَ اَنَّهُ ارْتَفَعَ فِي مَاخِذِ الْاُصُولِ وَقَالَ اِمَامُ الْحَرَمَيْنِ وَالْاِمَامُ وَعَنَيَا بِهِمَا اَنَّ كَوْنَ الْمُزَكِّي عَالِمًا بِاَسْبَابِ الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ الْكَافِيَةِ بِاَطْلَاقِهِمَا فَهِمَا وَاَنَّ الْمُعَرَّفَ اِطْلَاعُهُ عَلَى شَرَائِطِهَا اِسْتَخْبَرْنَاهُ عَنْ اَسْبَابِهِمَا وَنُشْبِهُ اَنْ لَا يَكُونَ ذٰلِكَ مَذْهَبًا خَامِسًا لِاَنَّهُ اِذَا لَمْ يَكُنْ عَارِفًا بِشُرُوطِ الْعَدَالَةِ لَمْ يَصْلُحْ لِلتَّزْكِيَةِ ۝

قَوْلُهُ ـــــــــ الثَّالِثَةُ الْجَرْحُ مُقَدَّمٌ عَلَى التَّعْدِيلِ لِاَنَّ فِيهِ زِيَادَةً ۝ اَلْجَرْحُ مُقَدَّمٌ عِنْدَ التَّعَارُضِ عَلَى التَّعْدِيلِ فَاِنَّ فِيهِ اِطْلَاعًا عَلَى زِيَادَةٍ لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهَا الْمُعَدِّلُ اِلَّا اِذَا اَخْرَجَهُ بِاَنْ قَالَ رَاَيْتُهُ بَعْدَ ذٰلِكَ فَيَتَعَارَضَانِ وَهٰذَا اِذَا كَانَ الْعَدَدُ سَوَاءً وَقَدْ حَكَى الْمُزَكِّي وَاحِدًا فِيمَا بَعْدُ ذٰلِكَ فَيَتَعَارَضَانِ وَهٰذَا اِذَا كَانَ الْعَدَدُ سَوَاءً وَقَدْ حَكَى فِيهِ الْقَاضِي فِي مُخْتَصَرِ التَّقْرِيبِ اِجْمَاعَ الْعُلَمَاءِ عَلَيْهِ لٰكِنْ حَكَى اِبْنُ الْحَاجِبِ مَذْهَبًا اَنَّهُمَا يَتَعَارَضَانِ وَلَا يُرَجَّحُ اَحَدُهُمَا اَلْبَتَّةَ وَاعْلَمْ اَنَّ الْاِسْنَادَ لَا يُلْحَقُ بِالْاِجْمَاعِ اِذَا كَانَ مُدَّعَاهُ كَمَا حَكَاهُ الْقَاضِي اَنَّ الْجَرْحَ عَلَى الْمُدَّعَى لِاَنَّ الزِّيَادَةَ الَّتِي ذَكَرَهَا الْجَارِحُ نَفَاهَا الْمُعَدِّلُ فَاِنْ قِيلَ لَوْ نَفَاهَا لَكَانَ شَاهِدًا عَلَى النَّفْيِ فَلَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ قُلْنَا اِنَّمَا كَانَ يَكُونُ شَاهِدًا لَوْ كَانَ نَفْيُهُ عَنْ عِلْمٍ وَاِخْبَارُهُ عَنْهُ اِخْبَارًا يَقِينًا وَاِثْبَاتًا مَقْبُولٌ بِخِلَافِ الشَّهَادَةِ فَلَا مَاسَّ اَحَدُهُمَا بِالْاٰخَرِ نَعَمْ قَالَ الْقَاضِي اَلْاِخْبَارُ عَنِ النَّفْيِ يَضْعُفُ وَاِنْ كَثُرَ عَدَدُ الْمُعَدِّلِينَ وَقَلَّ عَدَدُ الْجَارِحِينَ فَقَدْ صَارَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ اِلَى اَنَّ الْعَدَالَةَ فِي مِثْلِ هٰذِهِ الصُّوَرِ اَوْلَى وَالْحَقُّ التَّسْوِيَةُ فَاِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ لَوْ قُدِّرَ مُجَرَّدًا فَالزِّيَادَةُ لَا تَقْتَضِي تَغْيِيرَ ذٰلِكَ قَالَ الْقَاضِي وَيُوَضِّحُهُ اَنَّ غَيْرَهُ مِنَ الشُّهُودِ لَوْ شَهِدُوا عَلَى ثُبُوتِ دَيْنٍ وَشَهِدَ عَدَدٌ اَنَّ عَلِيًّا اَبْرَاَ مُسْتَحِقَّهُ عَنْهُ يَقْتَضِي بِالْاِبْرَاءِ فَاِنَّهُمَا اِخْبَارٌ عَمَّا اَخْبَرَ الشُّهُودُ عَنْهُ وَاِنْ تَزَدَّدَا بِزِيَادَةِ عِلْمٍ وَهٰذَا شَاْنُ الْجَارِحِ مَعَ الْمُعَدِّلِينَ ۝

قَوْلُهُ ـــــــــ الرَّابِعَةُ التَّزْكِيَةُ اَنْ يَحْكُمَ بِشَهَادَتِهِ اَوْ يُثْنِيَ عَلَيْهِ اَوْ يَرْوِيَ عَنْهُ مَنْ لَا يَرْوِي اِلَّا عَنْ عَدْلٍ اَوْ يَعْمَلَ بِخَبَرِهِ ۝ لِلتَّزْكِيَةِ اَرْبَعُ مَرَاتِبَ اَعْلَاهَا اَنْ يَحْكُمَ بِشَهَادَتِهِ وَيَلِيهَا اَنْ يُثْنِيَ عَلَيْهِ بِاَنْ

يقول هو عدل وما اشبهه وقال بعض الشافعية لابد ان يقول هو عدل علي ولي ولنا انها اذا روى عنه
مرسلا يروى عن غير العدل غالبا فيكون تعديلا على المختار عند الامام والآمدي كالبخاري ومسلم في صحيحهما
وقيل الرواية تعديل مطلقا وقيل عكسه كان ترکها ليس بجرح ورأيها اذا علل بدليل لما اخبر به
ولم يكن حمله على الاحتياط ولا على دليل آخر فهو تعديل وقد نقل الآمدي الاتفاق على ذلك وليس
بجيد فان الخلاف محكي في مختصر ابن الحاجب وامام الحرمين والعلم بما وراءه هل يكون حرجا قال القاضي في مختصر التقريب
ان عفو تركه للعلم بالحرج ارتفاع الذرائع والموانع وتقرر عندنا ترکه موجب الخبر مع انه لو كان ناسيا
لزمه العمل به فيكون ذلك حرجا وان كان مضمون الخبر مما يشيع ترکه ولم يتبين قصده الى مخالفة الخبر فلا يكون
حرجا فاطلاق الامام ان الحكم بالشهادة تزكية كما في الكتاب وقد نقل الآمدي بما اذا لم يكن الحاكم
ممن يرى قبول الفاسق الذي لا يكذب وهو مذهب صحيح الا انه لا يخص هذا القسم فان القسم الرابع كذلك ۵

قال الرابع الضبط وعدم المشاهلة في الحديث وشرط ابو علي العدد وردد
يقول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة ۵ الشرط الرابع من شروط الراوي
ان يكون بحيث لو مر من الكذب والخطأ نادرا وذلك يستند الى امرين احدهما الضبط من يكون
محل الطبع لا يقدر على الحفظ اصلا لا تقبل خبره البتة وكذا من يعتريه السهو غالبا وردد من يضبط
قصار الاحاديث دون طوالها لقدرته على ضبط تلك دون هذه فتقبل رواية فما علم ضبطه اياه الثاني
ولعله يدخل في الاول عدم التساهل فلو روى الحديث وهو ابوه لم تقبله فان كان يتساهل في غير الحديث ويحتاط
في الحديث قبلت روايته على الاظهر والى ذلك اشار المصنف بقوله في الحديث وشرط ابو علي الحباي العدد
في كل خبر وقال كما حكى عنه القاضي عبد الجبار لا تقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه ونقل الزاني
عن كتاب المحصول في الاصول لابن العربي ان الحباي اشترط في قبول الخبرانين وشرط علي الاسفرايني الى ان ينتهي
الخبر الى الشارع وهذا الذي قاله مردود فقبول الصحابة خبر الواحد العدل كعمل على خبر المقداد وتعويلهم
على خبر عائشة في التقاء الختانين وغير ذلك واضح وما ذكر فان ابا بكر رضي الله عنه لم
يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى روى معه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد
الخدري وغيره ذلك والجواب انهم لم يطلبوا العدد الا عند الريبة في صحة الرواية اما احتمال النسيان من
روى او غير ذلك وبهذا يحمل الجمع من قولهم فان رددهم اخرى وجعلى ان الاثنين في جامع الاصول
ان بعضهم اشترط اربعة عن اربعة الى ان ينتهي الاسناد ۵

قال الخامس شرط ابو حنيفة فقه الراوي ان خالف القياس وردد بان العدالة تغلب
ظن الصدق فيكفي ۵ الراوي لا يشترط ان يكون فقيها عند الاكثر شيئا اكانت روايته مخالفة للقياس ام لم
تكن وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يشترط فقهه ان خالف القياس لان الدليل نحو قوله ان الطعام يعني من الحق

شيئا ولا يقف ما ليس لديه علم ان يتعون الا الظن سمي جواز العمل بخبر الواحد حال الفتيا مما اذا كان الراوي
فقيها لان الاعتماد على زوال اتقان وفقه وجب بقاؤه على الاصل وردد بان عدالة الراوي يغلب ظن صدقه
والعمل بالظن واجب كما تقدم وبقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها الى قوله فرب
حامل فقه ليس بفقيه فهذا صريح في الباب ۵

قال واما الثاني فان لا يخالفه قاطع لا يقبل التأويل ولا بعضه مخالفة القياس ما لم
يكن قطعي المقدمات بل يقدم لقلة مقدماته وعمل الاكثر والراوي ۵ اقتضت شروط المخبر عنه آبان في شروط المخبر عنه وشرطه ان لا يخالفه دليل قاطع لعباد الاجماع على تقديم المقطوع على المظنون
فان خالفه دليل قاطع اما عقلي او سمعي فان كان عقليا ظنيا فان كان ذلك الخبر قابلا للتأويل
القريب الذي اذا طرق فاذن من هو من اهل اللسان سمعه ولم يبعد عنه طبعه وجب تأويله جمعا بين الدليلين
والا قطعنا بانه لم يصدر من الشارع لان الدليل العقلي لا يحتمل الصرف عما دل عليه بوجه من الوجوه لا
بالتخصيص ولا بالتأويل ولا بغيرهما فيجب القطع بانه مكذوب على الشارع صرورة ان الشارع لا يصدر
عنه الكذب ولو صدر عنه هذا للزم صدور الكذب وهو محال وان كان سمعيا فان لم يمكن الجمع بينهما
فالحكم كما سبق هذا اذا علم تاخر المظنون عن المقطوع او جهل التاريخ اذ لا يجوز الحمل على النسخ فان سبق
المقطوع بالمظنون غير جائز شرعا وان علم تاخر المقطوع عنه حمل على انه منسوخ وانقطع بعدده وان
كان الجمع غير ممكن لتحقق شرط النسخ وبهذا اندفع ما يرد عنه الصور التي يحمل التاريخ فيها فانه وان
امكن في تلك الصورة ان يحمل على ان المظنون منسوخ بالمقطوع لكن لم تحقق شرط النسخ لكي يقطع بحكم
الاصل فان الامارات المعارضة للراوي من تحدث ونسيان وغيرهما محتملة بل ربما يكون الحمل عليها اهون من
الحمل على النسخ مع عدم تحقق شرطه هذا شرط خبر الواحد واما ما ظن انه شرط وليس كذلك
فمنه اذا عارض خبر الواحد القياس فاما ان يقتضي احدهما تخصيص الآخر فتخصص لان تخصيص العلة
وخبر الواحد القياس جائز وان تباينا من كل وجه وفيه كلام المصنف فنظر في مقدمات القياس فان تثبت دليل
قطعي قدمنا القياس على خبر الواحد وذلك واضح وان لم تكن مقدمات القياس قطعية فان كانت كلها ظنية
قدم الخبر لعله مقدماته ولا يتجه ان يكون هذا محل خلاف وان كان كلام بعضهم وهو ظاهر لانه الآمدي يقتضي
انه من صور الخلاف لكنه بعيد وان كان البعض قطعيا والبعض ظنيا مفهوم كلام المصنف ان خبر الواحد
مقدم ايضا وهو قول الشافعي رضي الله عنه واحيانا الامام وجماعة وقال مالك القياس راجح وقال
عيسى بن ابان ان كان الراوي ضابطا عالما قدم خبره والا كان في محل الاجتهاد والتوقف والمختار
عندنا ما ذهب اليه ابو الحسين وهو انه يجتهد فان كانت امارة القياس اقوى وجب العمل بها والا فبالعكس
وان استويا في افادة الظن فالوجه ما ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه ومنه عمل الامة بخلاف

خبر الواحد اذا عارض خبر الواحد اى لا يوجب رده لان اكثر الامة بعض الامة وقول بعض الامة ليس بحجة
ومن يقول ان قول الاكثر اجماع ولا عبرة بالمخالف اذا ندر فالامر ظاهر على مذهبه ان يرد به الخبر واما عندنا
فلا لكن قول الاكثر من المرجحات فتقدم عند التعارض يعني انه اذا عارض خبر الواحد خبر آخر مثله
معتضد بعمل الاكثر قدم على الآخر الذي ليس معه عمل الاكثر ومعناه عمل راوي الخبر خلافه اى
خلاف ظاهر الخبر لا يوجب رده كما اشار اليه بقوله والراوي عطفا على عمل الاكثر اى ولا يضره مخالفة الراوي
وهل المراد بالراوي الصحابي او اعم من ذلك فيه الكلام المتقدم في اثناء الخصوص وذهب اكثر
الحنفية الى ان عمل الراوي بخلاف الخبر يقدح في الخبر ولا يجوز الاخذ به بعد الراوي وقال عبد الجبار
وابو الحسين ان لم يكن لمذهبه وتاويله وجه الا انه علم بالضرورة انه عليه السلام اراد ذلك الذي ذهب اليه من
ذلك الخبر ووجب المصير اليه فان لم نعلم ذلك بل جوزنا ان يكون قد ضاق اليه لنص او قياس وجب النظر
في ذلك فان اقتضى ما ذهب اليه وجب المصير اليه وان لم يقتض ذلك ولم نطلع على ما خفي وجب المصير الى ظاهر
الخبر وذلك ان الحجة انما هي في كلام الرسول عليه السلام لا مذهب الراوي وظاهر كلامه صلى الله عليه وسلم
يدل على معنى غير ما ذهب اليه الراوي فوجب المصير اليه وعدم الالتفات الى مذهب الراوي ٥

قال ـــــــ واما الثالث ففيه مسائل الاولى لا لفاظ الصحابي تتبع في جانب

الاولى حدثني ونحوه ب قال لاحمال التوسط ج امرنا لاحمال اعتقاد ما ليس بامر امرا والعموم والخصوص
والدوام وان لا دراه د امرنا وهو محمله عند الشافعي لان من طاوع ابدا اذا قاله فهم منه امره
وكان غرضه بيان الشرع ه من السنة و عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل للتوسط ن كنا
نفعل في عهده ٥ هذا هو الثالث من مسائل العمل بخبر الواحد وهو الكلام في الخبر وفيه
مسائل الاولى في بيان الفاظ الصحابي وسرايتها وقد ابى المصنف رحمه الله بلفظ جامع لها وهو
قوله درجات الدرجة الاولى ان يقول حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحوه مثل سمعته او
اخبرني او شافهني فهذا اخبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم واجب القبول اتفاقا الثانية ان يقول
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فهذا ظاهره النقل فيكون حجة لكنه ليس نصا صريحا لاحتمال ان
يكون قد وصل اليه بواسطة فيكون مرتبته دون الاولى الثالثة ان يقول امرنا النبي صلى الله عليه وسلم
بكذا او نهى عن كذا فهذا يطرق اليه هذا الاحتمال مع احتمال آخر وهو احتمال ظنه ما ليس بامر امرا
واضافا فليس فيه انه امر الكل اذ قد البعض ولا ان الامر به قديم او لا فيما اعتقد شاذا لا تواضعنا دنا
وقول المصنف لاحتمال تعليل لكونه دون الدرجة الثانية لكن الظاهر من حال الصحابي انه انما يطلق
هذه اللفظة اذا تبين المراد فلذلك ذهب الاكثرون الى انه حجة وخالف قوم او الظاهرية بعض المتكلمين
والقاضي في محصر التقريب حكى عن قوم انه صار الى التوقف وفي ذلك وال التوقف مالك الامام الرابعة

ان بني الصيغة للمفعول فيقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب علينا كذا وما اشبه ذلك والذي عليه
الشافعي رضوان الله عليه واكثر الائمة وهو اختيار الامام والآمدي ان ذلك يعتمد ان الآمر والناهي هو الرسول
صلى الله عليه وسلم فيكون حجة وذهب البصري والكرخي وغيرهما الى ان ذلك يتردد بين امر الله الذي اشتمل عليه
كتابه المنزل وامر الرسول صلى الله عليه وسلم وامر كل الامة او بعض الولاة ويمتنع ان يكون قال ذلك اشتباطا
لقياس او غيره بحسب ما ادى اجتهاده فلا يكون حجة واصح الاقوال الاولان بوجهين احدهما ان الظاهر طاعة
رئيس فانه اذا قال امرنا بكذا انهم منه امر ذلك الرئيس لا نهم متمتعون في دار السلطان امرنا بكذا الا ان الامر
السلطان الثاني ان عرض الصحابي تفهيمنا الشرع وجب حمله على من صدر الشرع عنه دون الامة والولاة
واما حمله على امر الله فمتعذر لان امر الله تعالى ظاهر للكل لا يستفاد من قول الصحابي وحمله على الاجماع
متعذر لان ذلك الصحابي من الامة وهو لا يامر نفسه وانما ملنا ان هذه المرتبة دون الثالثة لاحتمالها ما
تحمله ملك مع زيادة ما ذكر سادسها الخامسة ان يقول من السنة كذا او هو حجة عند جماعة يحب حمله على سنة
الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا ما عليه الامام والآمدي والمتاخرون وخالف الكرخي والصيرفي والمحققون
كما ذكر امام الحرمين في البرهان وقال المازري احد قولي الشافعي انه ليس بحجة وحكى القاضي في مختصر البرهان
اختلاف اصحابنا في ذلك وقد قال الشافعي في القديم ان المزاة تعامل الرجل الى ملت المدة اى تشاوره في العقل
فان زاد الواجب على الثلث صارت على النصف وذكر ان هذا القول القديم مرجوع عنه وان الشافعي رضي الله عنه
قال كان مالك يذكر انه السنة وكنت اتابعه عليه وفي نفسي منه شبهة حتى علمت ان من السنة اهل المدينة
ورجعت عنه وهذا من الشافعي يدل على ان قوله من السنة ظاهر في ان المراد به سنة الرسول صلى الله عليه وسلم
كما انه دليل على ان المراد سنة البلد او غير ذلك ويدل ايضا على ان هذا لا يختص بالصحابي بل يعم كل متكلم
على لسان الشرع كمالك وغيره ومحله الاول لما تقدم في امرنا ونهينا وهذه الدرجة دون الرابعة
احتمالها ما تحمل ملك مع زيادة احتمال سنة البلد اي طريقته او عمله كذا وامام الحرمين لاحتمالها ما تحمله
ملك وكانه راى هذا الاحتمال مرجوحا لبعده من المتكلم على لسان الشريعة وما لك رضي الله عنه وان كان قد وقع
منه قوله من السنة مع ارادته سنة البلد فما ذاك الا لان اجماع المدينة عنده حجة فكانت طريقتها
عنده من السنة لذلك فلذلك اطلق قوله من السنة واراد سنة المدينة ولا يقع منه ذلك في غيرها
السابعة ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا فيه فقال قوم يحمل على سماعه من النبي صلى الله
عليه وسلم فيكون حجة وهو راي المصنف وصفي الدين الهندي واما الامام وغيرهما من اتباعه فلم يرجح احدا
منهم شيئا الثامنة ان يقول كانا نفعل في عهده صلى الله عليه وسلم كذا او كانوا يفعلون كذا ومنه قول
عائشة رضي الله عنها كانوا يتوضؤون من الثوب الواحد والاكثرون على انه حجة وهو اختيار الآمدي ومقتضى اختيار
الامام هنا انه جعله مرتبة سابعة كما فعل المصنف ولم يصرح في السادسة بترجيح وقضيته تقديمها

www.alanbulgadel.com

وأخبرنا أبو الوداد في المكاتبة وأجازه لي خلافه وإنه إنما تقول كتبا إلي بذلك لأن السنة دينه أن يسبر
الشيخ إلى الكتاب فيقول سمعت ما في هذا الكتاب من فلان أو هو مسموع لي من فلان فمحل السماع به وأما أنه
هل يرويه عنه فله أحوال أحدها أن يعرف ذلك بالمناولة أو الإجازة وهذه الحالة أعلا الأحوال
ومن صورها أن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه أو فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي أو روايتي عن
فلان فاروه عني أو أخبرك به عني أو نحو ذلك والثاني أن يقول ذلك واسحة وقابل به أو نحو هذا ومنها
أن يجيء الطالب إلى الشيخ بكتاب أو جزء من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ العارف المتيقظ ثم يعيده
إليه ويقول وقفت على ما فيه وهو حديثي عن فلان فاروه عني وهذا يسمى عرض المناولة كان القراءة على
الشيخ تسمى عرض القراءة وهذه المناولة المقرونة بالإجازة حالة محل السماع عند الزهري وربيعة
الرأي ويحيى بن سعيد ومالك بن أنس ومجاهد وأبي الزبير وابن عيينة وقتادة وأبي العالية وابن وهب
وآخرين والصحيح أن ذلك غير هما لمحل السماع وأنه منحط عن درجة التحديث لفظا والإجازة وهو قول
الحاكم أبي عبد الله النيسابوري وأبي بكر الصيرفي وأبي الطيب الطبري وأبي بكر الخطيب وأبي حامد
الإسفرائيني والقاضي أبي يعلى بن الفراء وابن عقيل وأبي الوفاء بن عقيل الحنبليين وأبي إسحاق الشيرازي
والسمعاني وغيرهم من الفقهاء الذين أفتوا بالحلال والحرام فإنهم لم يروه سماعا ولا قراءة
والأوزاعي والليث بن سعد والشافعي وأبي حنيفة وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل وابن المبارك ويحيى بن يحيى وإسحق بن راهويه قال
وعليه عهدنا أيمتنا وإليه ذهبوا وإليه نذهب وبأنها
تنحط على قوله هذا من سماعي ولا يقول أرويه عني هذه مناولة محالة لا تجوز الرواية بها وعابها
غير واحد من الفقهاء والأصوليين على شذوذ من المحدثين شرطوا الرواية بها وقالوا إنها أرفع المناولة ولا
يجيزه بل تقتصر على اعتلائه بأن هذا من سماعي من فلان فهذا أولى بالمنع من الثانية ونقل عن ابن جريج
أن ذلك طريق مجوز لرواية ذلك عنه وبه قطع ابن الصباغ من أصحابنا والصحيح خلافه لأنه قد يكون ذلك
مسموعا له ثم لا يأذن في روايته عنه لكونه لا يجوز روايته بحال بعد منه بنه وبهذا افترق هذا الصورة
ما إذا قرئ عليه وهو يسمع وقلنا بصحة يجوز لكل سامع أن يرويه عنه بالطريق المتقدمة فإن هناك وجد منه
تحديث وإقرار يدل على أنه أحل عنه فيه منع من التحديث به وإنما هذا كالشاهد إذا ذكر في عين مجلس الحكم
شهادته لشيء فليس لمن سمعه أن يشهد على شهادته إذا لم يأذن له ولم يشهده على شهادته وذلك أمر يشاوت
فيه الشهادة والرواية لأن المعنى يجمع منهما في ذلك وإن افترقا في غيره الساعة الإجازة وقد ذهب جمهور
العلماء إلى أنه يحب العمل بالمروي بها وخالف بعض أهل الظاهر وهو خلاف ضعيف لا تدليس في الإجازة ما يقدح في
اتصال المنقول بها وفي البيقة بها وأما الرواية بالإجازة فقد اختلف العلماء فيها والذي استقر عليه العمل وقال به
جماهير أهل العلم من المحدثين وغيرهم القول بجوازها والإباحة للرواية بها وخالفهم جماعة منهم أبو إسحق
الجرجاني وأبو محمد عبد الله بن محمد الأصبهاني الملقب بابن السنجي وهو رواية عن الشافعي واختيار القاضي الحسين والماوردي
من أصحابنا وقالوا لو جازت الإجازة لبطلت الرحلة واعلم أن في الاحتجاج لصحة الرواية عموما قال

أبو طاهر هذا الدباس من سامة أحفيه من قال لغيره أجزت لك أن تروي عني وكأنه يقول أجزت لك أن تكذب علي وكذا
قال غيره تقديره أجزت لك إجازتك ما لا يجوز في الشرع لأن الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع وأصح أن الصلاح
للإجازة بأنه إذا أجاز له أن يروي عنه مرويا بعينه فقد أخبره بها جملة فهو كما لو أخبره تفصيلا وإخبارها غير
موقوف على التصريح نطقا كما في القراءة على الشيخ على ما سبق قلت وتقدير قوله أجزت لك أني أجزت لك
أن يروي هذا الكتاب وأذنت لك أن تنقله عني وقول الراوي أخبرنا فلان إجازة ليس معناه إلا هذا كأنه يقول
أخبرني أنه يروي الكتاب الفلاني وأذن لي في نقله عنه وأنا أنقله عنه بهذا الطريق هذا هو الذي يتجه في
الإجازة ولا يتضح غيره وقد يشبه هذا إذا كتب وصيته وقال لشخص اشهد علي بما في هذا الكتوب كل
محمد بن نصر من أئمة أصحابنا أنه أن يشهد عليه بما فيه والرواية أولى بالجواز من الشهادة وإذا أقر بجواز الإجازة من
حيث الجملة فتقول هي عند التفصيل أنواع الأول أن يجيز لمعين في معين مثل أن يقول أجزت لك
الكتاب الفلاني أو ما اشتملت عليه فهرستي هذه فهذا أعلا أنواع الإجازة وزعم بعضهم أنه لا خلاف في جوازها
وإن الخلاف إنما هو في غير هذا النوع من الإجازة والصحيح أن الخلاف يطرقها الثاني أن يجيز لمعين في غير معين
مثل أجزت لك أو لكم جميع مسموعاتي فالخلاف في هذا النوع أقوى وأكثر والجمهور على تجويز الثالث أن يجيز
لغير معين بوصف العموم مثل أجزت المسلمين أو لمن أدرك حياتي فقط سمعه جماعة نحو الخطيب وغيره وجوز
القاضي أبو الطيب الإجازة لجميع المسلمين وكان منهم موجودا عند الإجازة والإجازة لغير معين بمعين مثل
أجزت جميع المسلمين أن يرووا عني جميع مروياتي الرابع الإجازة للمجهول أو المجهول مثل أجزت لمحمد
خالد الدمشقي وفي الوقت ذلك جماعة مشتركون في هذا الاسم والنسب لا يعين المجاز له منهم أو تقول
أجزت لفلان أن يروي عني كتاب السنن فهو يروي جماعة من كتب السنن المعروفة بذلك وليس لهم قرينة عهد ولا
عرفا ترشد إلى المراد من ذلك فهذه إجازة فاسدة لأنه لا فائدة لها وليس من هذا القبيل ما إذا أجاز جماعة
مسمين معينين بأسمائهم والمجيز جاهل بأعيانهم فإن هذا عند بعض كالاتضح عدم معرفته إذا حضر قصده في
السماع منه وإن أجاز للمسمين المتبين في الإجازة ولم يعرفهم بأعيانهم ولا بأنسابهم ولم يعرف عددهم
ولا تضبط أسماءهم واحدا واحدا فإن لابن الصلاح فينبغي أن يصح ذلك أيضا كما يصح سماع من حضر مجلسه للسماع
منه ولم يعرفهم أصلا ولا عددهم ولا ضبط أشخاصهم الخامس الإجازة المعلقة بشرط مثل أجزت
لمن يشاء فلان أو بوجود ذلك وهو كالنوع الرابع فيه إجازته ومعلقة بشرط وقد أفتى القاضي أبو الطيب بأنه لا يصح
وعلل بأنه أجاز المجهول فصار كقوله أجزت لبعض الناس وقال أبو يعلى بن الفراء وأبو الفضل عمروس المالكي
يجوز ذلك وإذا قال أجزت لمن يشاء فلان مثل هذه الكلمة وانتشارا من جهة تعليقها
بمشيئة من لا يحصر عددهم ثم هذا إذا أجاز لمن يشاء الإجازة منه فإن أجاز لمن يشاء الرواية

عنه هذا اولى بالجواز من حيث ان تضيه كل اجازة تفويض الرواية بها الى مشيه المجاز له فكان هذا مع كونه
بصيغة التعليق صحيحا بما يقتضيه الاطلاق وحكاية الحال لا ينافيها تعليقا في الحقيقة وهذا اجاز بعض
اصحابنا في البيع ان يقول بعتك بكذا ان شئت فقول قبلت السادس الاجازة للطفل الصغير قال
الخطيب سألت الماضي ابا الطيب هل يعتبر في صحة الاجازة لطفل صغير سنه او تمييزه كما يعتبر ذلك في
صحة سماعه فقال لا يعتبر ذلك قال قلت له ان بعض اصحابنا قال لا تصح اجازته لمن لا تصح سماعه فقال قد صح
ان جيزا العالم عنه وانما صح السماع له فاصح الخطيب للصحة بان الاجازة انما هي اباحة المجيز للمجاز له ان
يروي عنه والاباحة للعاقل وغير العاقل السابع الاجازة للمعدوم استدل ان يقول اجزت لمن يولد
لفلان وقد اجازها ابو يعلى بن الفراء من الحنابلة وابو الفضل بن عمرو بن من المالكية والخطيب من اصحابنا قال
ابن الصباغ وما اخذ من اجازها اعتقاده ان الاجازة اذن في الرواية لا محادثة والصحيح وهو الذي استقر
عليه راي القاضي ابي الطيب انها لا تصح لان الاجازة في حكم الاخبار حملة بالمجاز كما سلم فكما لا يصح الاخبار
للمعدوم لا تصح اجازته الثامن الاجازة للمعدوم عطفا على الموجود مثل اجزت لك ولولدك
وعقبك ما تناسلوا وهو ابو ال الجواز من الاول وهذا اجازة الاصحاب في الوقف ولم يجيزوا الاول
وقد يعلل هذا ابو بكر بن داود السجستاني فانه سئل الاجازة فقال قد اجزت لك ولاولادك ويجعل الجملة يعني
من لم يولد بعد التاسع الاجازة بما لم تسمعه المجيز ولم يحمله فما مضى ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز
بعد ذلك قال ابن الصلاح ينبغي ان يبنى ذلك على ان الاجازة في حكم الاخبار بالمجاز حملة او هي اذن فالاصح ان
جعلت في حكم الاخبار اذ كيف يخبر بما لم يخبر عنه منه وان جعلت اذنا بنى على الخلاف في تصحيح الاذن في باب
الوكالة فما لم يملكه الاذن والوكل بعد مثل ان يوكل في بيع العبد الذي يولد ان يشتريه وقد اجاز ذلك بعض
اصحابنا والصحيح بطلان هذه الاجازة العاشر اجازة المجاز مثل اجزت لك مجازاتي او رواياته ما
لم يرجع عنه وقد منع من ذلك بعض المتاخرين والصحيح جوازه وقد كان الفقيه الزاهد نصر المقدسي يروي
بالاجازة عن الاجازة حتى ربما روى عن اجازات ثلاث في روايته الحادي عشر الاذن في المجاز مثل
ان يقول له اذنت لك ان تجيز عني من شئت وهذا نوع لم ار من ذكره ولكنه وقع في عصرنا هذا وسئل بعض
المجيزين عنه والذي يشبه انه صحيح كما لو قال وكلتك في ان تجيز عني فلانا كان ادلى بالجواز من
اذنت ان تجيز عن من شئت ٥ ٥

قال الثالثة لا تقبل المراسيل خلافا لابي حنيفة ومالك ٥ المرسل عند جمهور
المحدثين هو ان يذكر الراوي ذكر الواسطة بينه وبين المروي عنه مثل ان يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين
رسول الله صلى الله عليه وسلم كقول سعيد بن المسيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اما اذا اسقط واحد قبل التابعي

كقول من يروي عن ابن المسيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمى منقطعا وان سقط اكثر سمي معضلا وعند
الاصوليين المرسل قول من لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء كان تابعيا او
من تابعي التابعين وابلغ من هذا تفسير الاصوليين اعم من تفسير المحدثين ٥ اذا عرفت ذلك فقد
اختلف في المرسل والذي استقر عليه آراء الحفاظ اجمالا ان الحكم بضعفه وسقوط الاحتجاج به وهو قول مسلم
رضي الله عنه في صدر الصحيح عن قول اهل العلم بالاخبار وهو قول مالك وابي حنيفة وكذا احمد في اشهر
الروايتين عنه وجمهور المعتزلة واختاره الآمدي ثم غلا بعض القائلين بكونه صحيحا فزعم انه اقوى من المسند
والشافعي رضي الله عنه صدر القائلين برد المراسيل الا انه نقل عنه انه قبل بعضها في اماكن قال القاضي
رحمه الله ونحن لا نقبل المراسيل مطلقا ولا في الاماكن التي قبلها فيها الشافعي جزما للباب وزاد القاضي فرد مراسيل
الصحابة اذا احتمل سماعه من تابعي والقول بمذهب الشافعي هو اختيار الامام وصاحب الكتاب قال الآمدي
وتفصيلي بين ان يقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن هو من ائمة النقل مطلقا وهذا هو
اختيار ابن الحاجب حيث قال ان كان من ائمة النقل قبل والا فلا وائمة النقل يدخل فيهم الصحابة والتابعون وتابعوا
التابعين وهو اختصار حسن ولست مذهبا مغايرا لما راى ابن الحاجب كانوهمه بعض الشارحين ومن امثلة
المرسل احتجاج المخالفين بحديث ابي العالية ان جبريل دخل المسجد فوقع في صفه فضحك بعض من كان
خلف النبي صلى الله عليه وسلم فامر من ضحك منكم ان يعيد الوضوء والصلاة فقول ابو العالية تابعي والمرسل عندنا لا
حجة فيه فان قيل روى الشافعي عن مالك عن الزهري عن سعيد وابي سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود فلا شفعة وهذا قد احتج به الشافعي وهو سعيد المنكر المراسيل قلت
ستعرف ان مراسيل سعيد عندنا مقبولة لكونها مسانيد كذا مراسيل ابي سلمة بن عبد الرحمن وهذا الحديث
قد روي بهذا الاسناد مسندا فروى ابو عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني وابن ابي سلمة وعبد الملك الماجشون
عن مالك عن الزهري عن سعيد وابي سلمة عن ابي صلى الله عليه وسلم انه قضى الخ

قال لنا ان هذا لو اصل لم تعلم ملا يقبل قبل الرواية تعديل قلنا قد روى عن غير
العدل قبل اسناده الى الرسول صلى الله عليه وسلم بشرطي الصدق قبل السماع قبل الصحابة اذا مثلوا وقبلت قلنا الظن
السماع ٥ الدليل على رد المرسل ان عدالة الاصل غير معلومة فلا يكون روايته مقبولة لان رواية المجهول
مردودة فان قيل روايته عنه مع احتمال اسقاطه تعديل له فلا يكون ملبسا عاشا قلنا اسلم ولكن هذا المنع
ان العدل قد يروي عن غير العدل كذا اجاب في الكتاب لقائل ان يقول انما يروي عن غير العدل اذا صرح به
ليعرف اما اذا ابهمه فذلك تلبيس لا يجوز والاولى الجواب بالمعارضة عدالة الاصل ولست في نفس الامر كذلك
ويجوز انه لو اظهره لافضى نظرنا انه غير عدل بخلاف ما اقتضاه نظره فان قيل قول هذا العدل اذا صح به
رسول الله صلى الله عليه وسلم بقضي انه علم او ظن انه قال له الا لم يسنده اليه واذا صح انه قال تعين قوله قلنا

قول الفرع قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يعضد الحرم فان الرسول عليه السلام قال ولا شك في ثبوت
اصله انه لم يقله والحرم بالسنى مع تجويز نقيضه كذب قادح في عدالة الراوي فلا بد من صرف هذا
اللفظ عن ظاهره وليس قولهم المراد الوطء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله بادلى من قولنا نحن المراد
اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله ومعلوم انه لو صرح بهذا القدر لم يكن بعد بلاهذا جواب
الصحيح ولقائل ان يقول لا نسلم ان قوله قال يقتضي الجزم ولم قلتم انه لا يكفي الظن مستوعبا لاطلاق
هذه اللفظة ثم لا نسلم انه ليس احدهما بادلى لان قوله قال يقتضي اسناد القول لرسول الله صلى الله عليه
وسلم وفي حمله على انه ظن ذلك شبيه لذلك الاسناد بخلاف حمله على السماع اذ قد يسمع ويقطع بكذب من
سمع منه ولا يجوز له والحالة هذه ان يقول قال فحمله على الظن القول اقرب واولى من حمله على السماع والحاصل
ان مجرد السماع لا يسوغ له ان يقول قال فلا بد من ضم الظن اليه قوله قبل الصحابة احتج
القائلون بالمراسيل بان الصحابة رضي الله عنهم ارسلوا عدة احاديث ولم يصرحوا فيها بالسماع من النبي صلى الله عليه وسلم
بل قالوا قال وقبلها كل احد منهم والجواب انها انما قبلت للظن الغالب القاضي بسماعها من النبي
صلى الله عليه وسلم والعلم بالظن واجب وهذا في الحقيقة ليس بمرسل كما عرفت قول من لم يلق
زيدا قال زيد والصحابي الذي صلى الله عليه وسلم

قال فرعان الاول المرسل المقبل اذا ما كد بقول الصحابي او فتوى اكثر اهل العلم
قال امام الحرمين البرهان الشافعي القول الذي من المراسيل وقال القاضي في محرر التقريب انه قبل المرسل في
بعض الاماكن والحاصل ان ما عد الشافعي رد المراسيل والمواضع المستثناة لم يقبلها لكونها مراسيل بل لظن
عضدها وقضى بكونها مسندة وكلام امام الحرمين صحيح وما ذكره القاضي ايضا صحيح والمواضع المستثناة
منها وقد ذكرتها في الكتاب ان يعضده قول الصحابي قال القاضي في محرر التقريب وفيه نظر فان الصحابي
لا يحتج بقوله لغيره ومنها ان يعضده مذهب العامة وهو المشار اليه بقوله في الكتاب فتوى اكثر اهل العلم
قال القاضي فان قيل كان عيب بالعامة الامة فكانكم شرطتم الاجماع في قبول المرسل واذا ثبت الاجماع استغني عن المرسل
فان اردت بمذهب العوام فانت اجل قدرا من ان يرضى لك ان اعيبك بخلافهم ولا فاتهم وان اردت بمعظم العلماء فمع
وجود الخلاف لا يصير ما ليس بحجة حجة ملتزم والشافعي لم يرد الاجماع ولا قول العوام وانما اراد اكثر اهل
العلم ولا شك ان الظن يقوى عند ذكر قول الصحابي واذا قوى الظن وصف العلة فالمرسل بمجرده ضعيف وكذا قول
اكثر اهل العلم وحالة الاجتماع قد تفوق ظن غالب وهذا شان كل ضعيف اجتمعا ومنها ان يرسله راو اخر يروي
عن غير شيوخ الاول وضعفه القاضي بان لقاء المرسلين لا يدل على الصحة كما اذا روي عن كثير من الضعفاء قلت
وهو كالاول فانه ايضا اقوى مما عدا من الضعفاء على ذلك انه اقوى ما انفرد بروايته ضعيف احد وكذلك الظن الحاصل بصدق
المرسل الذي عضده مرسل آخر اقوى منه حالة التحرد كما يلزم من عد الاجتماع باضعف الظنين عدم الاحتجاج باقواهما

ومنها ان يسنده غير مرسله وكلام القاضي يقتضي ان الشافعي يقول ذلك وان كان المسند من تلك الرواية
الموافقة للمرسل حجة لانه رد على الشافعي بان العلة حينئذ المسند دون المرسل والامام في المحصول قال
ان هذا مما اذا لم يتم الحجة باسنادة لكن في كلامه بعد ذلك ما يخالف هذا فانه ذكر عن الحنفية ما اعترض به القاضي
وعلى النقدير تردد فيه نظرا اما الاول فلما ذكره القاضي واما الثاني فلان الضعيف اذا انضم الى الضعيف
لا يوجب العلة كما اذا كرروه ولك ان تقول قد يحصل الظن بالضعيف حالة اجتماعهما كما عرفت ومنها
ان يعلم من المرسل انه لو نص لنص على من يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب فاني استقريتها
فوجدتها كذلك قال ومن هذا حاله اجبت مراسيله ولا استطيع ان الحقه بثبت فهاكم نها ان تصل ملت
انظر ما احسن كلام الشافعي حيث صرح بان المرسل لا يبلغ درجة المتصل وانما هذه الامور المستثناة توجب الظن
فوق الظن المستفاد من المرسل المجرد فقد تقوم به الحجة ولكن لا تكون حجة دون حجة المسند وقال الماوردي
في باب الشفعة من الحاوي ان مرسل ابي سلمة بن عبد الرحمن عند الشافعي حسن

قال الثاني ان ارسل ثم اسند قبل وقيل لا ان اماله تدل على الضعف
مراسنده حديثا اسنده غيره فلا شبهة في قبوله وهذا ما تكاد الفطر الذكية ان تدعي فيه القطع لكن القاضي في
مختصر التقريب حكى عن بعض الغلاة في رد المراسيل قال لا يجب العمل به وهذا كما ذكر القاضي شاذ من القول
واما ان ارسله هو مرة واسنده اخرى فعيان المصنف كالصريحة في ان الكلام فيه وان فيه خلافا وعليه
جرى الشارحون والخلاف فيه نقل عن بعض المحدثين ولكن الذي عليه الامام واتباعه انه يقبل ومما يرى
المصنف ترجيح عن طرقهم ولا نعلم انه وقف على هذا الخلاف والذي عندنا ان مراده من قوله ان ارسال
الاخبار اذا اسنده حبر اهل قبل او رده هي مسلة ذات خلاف مشهور واصح من قال لا يقبل ان اهاله
ذكر الرواة في الغالب يدل على ضعف الراوي فيكون سببا له خيانة وتدليسا فلا تقبل روايته ولك ان تمنع دلالة
الهال على الضعف وتقول لعله آثر الاختصار او طرقه النسيان واذا لم نا بالقبول وهو الراجح قال الشافعي
انما اقبل من حدثه ما قال فيه حدثني او سمعت فلا اقبل نبا بانى فيه بلفظ موهم وقال بعض المحدثين لا
يقبل الا اذا قال سمعت فلانا

قال الرابعة يجوز نقل الحديث بالمعنى خلافا لابن سيرين لنا ان الترجمة بالفارسية جائزة
فبالعربية اولى فيقال نرد الى الطرس الحديث تلتا لما نظنا فلم نكد ذلك انفق الائمة الاربعة واكثر الصدر
وعدة من العلماء على جواز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يرد في المعنى ولا نقص وشاذ الاصل في الخلاف والخطاب بان تتبع المحكم واجتنب المتشابه وعند ذلك فالله تعالى حكيم فلا يجوز ان يغير ما عن وضعها قال الرابعة
والاولى خلافه وهذا ما نقله الآمدي وغيره ونقل الماوردي ان الكافة قالوا ان نقل حديث النبي صلى الله عليه وسلم
بالمعنى يخلاف حديث النابغة وذهب محمد بن سيرين وجماعة من السلف الى وجوب نقل اللفظ على صورته وهو

اختيار الكرخي الرازي ونقله امام الحرمين في البرهان عن معظم المحدثين وشرذمة من الاصوليين وهم
صاحب التحصيل بعزاه الى الشافعي رضي الله عنه ونقله ابن السمعاني عن عبد الله بن عمر وجماعة من التابعين
وعن ابي العباس احمد بن يحيى بعلب وفصل قوم فقالوا يجوز اذا اللفظ بما يراد به دون غيره والا فلا وهو المختار
وعليه الامام والآمدي والمتأخرون جميعا واحتج الجمهور بارجحية احدها انه يجوز شرح الشريعة
للعجم بلسانهم فاذا جاز ابدال العربية بالعجمية فابدالها بعربية اخرى اولى بالجواز ولا شك ان للغات
من العربية وترجمتها بالعربية ابدل تامتها ومن العجمية ملء وفيه نظر لان الترجمة بالفارسية جوزت للحاجة
وذلك مما لا يتعلق به استنباط واجتهاد بل هو من قبيل بيان المشروع بخلاف تبديل لفظ الحديث اذ هو مناط اجتهاد
واختلاف الالفاظ فيه مظنة اختلاف المعاني والوجه الثاني قال الامام وهو الاقوى انا نعلم ان الصحابة
الذين رووا هذه الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا يكررون عليها فيه بل كما
سمعوها تركوها وما رووها الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعدد رواتها على تلك الالفاظ
والثالث ان الصحابة رضي الله عنهم ربما نقلوا القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ولبث الحديث تشهد بذلك
ومن الظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكر تلك القصة بجميع تلك الالفاظ بل بعض بعضها فاطلعوا بذلك
وكان هذا اشتغالا منهم وانصاتا غير منكر من احد فكان اجماعا على نقل الحديث بالمعنى قالوا الطريق ان السمعاني
ومما يدل على ذلك رواية الصحابي النهي عن النبي صلى الله عليه وسلم نهيه عن بيعتين في بيعة ونهيه عن المحاقلة
والمزابنة وحبل الحبلة والنجش وبيع حاضر لباد وغير ذلك وقوله فصح لشاهد والنمير والشفعة فلم القسم
فمعلوم ان الرواة لم يقصدوا الفاظه في هذه الاخبار وانما حكوا المعنى والرابع انا نعلم ان الالفاظ
خدم للمعاني وليست مقصودة بالذات الا ترى ان العرب لكونه معجزا ان المعنى هو المقصود فاذا حصل بايما كان
لم تصر احد الالفاظ للنبي للفقيه ان يعترض على هذا كلمات الاذان والتشهد والتكبير والعقد النكاح
والزوج وغير ذلك مما يتعبد فيه بالفاظ لان الالفاظ مقصودة فيه مع المعاني وكلامنا حيث لا يكون
اللفظ مقصودا واحتج من منع نقل الحديث بالمعنى بأن ذلك مؤد الى طمسه وانداثه لان الراوي اذا
اراد النقل بالمعنى كان عاميا فاجتهد في طلب الفاظ توافق الفاظ الحديث وتؤدي معناها واهل العلم على
اشد اختلاف في معاني الالفاظ وتهم دقايقها والوقوف على مواقعها فيجوز ان يغفل من بعض تلك الدقايق وينقله
بلفظ آخر عند الى تلك الدقيقة ثم تصل الحبر بالطبقة الثانية وهو ظالم من تلك الدقيقة فينقلوه ايضا
بالمعنى ويدعون منه كما تركه الاول سهوا وهلم جرا حتى يقع التفاوت الكثير والاجوبة انه متى اخل بادنى
شيء لم يحز وتخرج المسئلة عن صورتها لان الفرض انه لم يخل بشيء بل اتى بالمطابق من كل وجه فاين
سأل بعضهم عن الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة المتقدمة في فصل الترادف في جواز اقامة احد المترادفين مقام
الآخر وزعم ان لا فارق وغيره ان الآمدي لم يذكر تلك المسئلة فظن الكفاية بهذا عن تلك وهذا عندي سؤال

من لم يتبحر من الاصول وما الجامع من المسلمين وان سلمنا ان الآمدي اتى بالمعنى اذا اقام احد المترادفين مقام
الآخر تحد المسئلة من هذه الجهة فنقول تلك المسئلة في امر لغوي وهو اعم من ان يقع في كلام راو للحديث
او غيره فالمانع في تلك يقول اللغة منع منه مطلقا ولا تعرض الى ان الشرع هل منع منه او لا وهذه
في امر شرعي خاص وهو رواية حديث النبي صلى الله عليه وسلم والمانع منه يقول لا يجوز للاحياط فيه
وهذا شيء احق به اللغة او منعته ٥

قال الخامسة ان زاد احد الرواة وتعدد المجلس قبلت وكذا ان اتحد وجاز
الذهول على الباقين لم تغير اعراب الباقي وان لم يجز الذهول لم تقبل وان غيرت الاعراب مثل في اربعين شاة
شاة ونصف شاة طلب الرجيح فان زاد مرة وحذف اخرى فالاعتبار بكثرة المرات ٥ الراوي ان تعاقبا
اذا اتفقا على رواية خبر وانفرد احدهما بزيادة فاما ان يكون المجلس متعددا او متحدا فان كان متغايرا
قبلت الزيادة اذ لا امتناع في ذكر صلى الله عليه وسلم الكلام في احد المجلسين دون زيادة وفي الآخر فيها
والراوي مقبول القول فقبلت وان كان المجلس متحدا فالذين لم يروا الزيادة اما ان يكونوا اعددا
لا يجوز ان يذهلوا عادة عن ضبطه الواحد او ليسوا كذلك فان كان الاول لم تقبل الزيادة وان كان الثاني
قبلت الزيادة اما ان لا تغير اعراب الباقي او تغيره فان لم تغير قبلت عند المصنف والآمدي وقال
الامام تقبل الا ان يكون الممسك عن الزيادة اضبط من الراوي لها وان لا يصرح بنفيها فان صرح
رفع التعارض وقال بعضهم لا تقبل مطلقا وان غيرت الاعراب كما لو روى راو في اربعين شاة شاة
وروى الآخر نصف شاة فالحق عند الجمهور منهم الامام فانها عليها لا تقبل وشعار صاحبه خالف
ابو عبد الله البصري لنا انه حصل التعارض لان احدهما اذا روى شاة فقد رواه بالرفع والآخر اذا
روى نصف شاة فقد رواه بالجر والرفع والجر ضدان فوجب المصير الى الرجيح ونقل امام الحرمين في
البرهان من غير تعرض لهذه الشروط عن الشافعي وسائر المحققين قبول الزيادة من الراوي الموثوق به
وقال بعضهم ان سواء الساكت وراوي الزيادة في العدد قلت ان كان الساكت اكثر فلا وقد
سلك المصنف عما اذا لم يعلم هل تعدد المجلس او اتحد قال الآمدي وحكمه حكم المتحد والاولى بالقبول نظرا الى
احتمال العدد ومن امثلة ذلك حديث ابن عمر في صدقة الفطر رواه جماعة من الثقات امرنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان نخرج صدقة الفطر صاعا من شعير او صاعا من تمر وروى سعيد بن عبد الرحمن
الجمحي عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر وزاد او صاعا من بر صحيح وحديث ان عمار ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال من شرب من اناء من ذهب او فضة فانما يجرجر في بطنه نار جهنم ثم روى يحيى بن محمد الحماني
حدثنا سلم ان رجلا من عبد الله بن مطيع عن ابيه عن جده عن ابن عمر هذا الخبر وزاد فيه او اناء شيء من ذلك
وهذا كله فما اذا كان راوي الزيادة ثقة اما اذا كان ضعيفا فانك ترد الزيادة ثم ان صاحب

الكتاب ذكر فيما يدل المسئلة وهو ما اذا زاد الراوي الواحد ولم يرو تلك الزيادة غيره تلك المرة
اي وكان المجلس الذي اسند اليه الزيادة والنقصان متحدا والاعراب متحدا اما اعتبارا بكثرة المرات لا يحمل
الحمل على السهو اولى من حمل الانكار عليه قال الامام وان شاء ما قبلنا الزيادة ومثال الاول
ان سفيان بن عيينة روى عن طلحة بن يحيى بن طلحة عن عمته عائشة بنت طلحة عن عائشة رضي الله
عنها قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت اني اخبانا لكحيشا فقال اما اني كنت اريد الصوم
ولكن قربيه اسنده عنه هكذا الشافعي رضي الله عنه ورواه شيخ قال له محمد بن عمر بن العباس
الباهلي عن سفيان زاد فيه واصوم يوما مكانه قال احمد هذه لفظة كان ابن عيينة زادها في الحديث
آخر عمره لانه ذكر انها في محفوظه اوسى وقع في لفظه وقال الشافعي سمعت سفيان عامة مجالسه لا اذكر فيه شاصوم
يوما مكانه ثم عرضته عليه قبل موته بسنة فاجاب فيه شاصوم يوما مكانه اخر كتاب السنة والله اعلم
قال رحمه الله الكتاب الثالث في الاجماع وهو اتفاق
اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور ۞ الاجماع لغة العزم قال الله تعالى
فاجمعوا امركم وقال صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق ايضا يقال
اجمعوا على كذا اي صاروا فاجمع كما قال البن والتمر اذا صار ذا البن والتمر وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف
بقوله اتفاق جنس المراد به الاستثناء في الاعتقاد او القول او الفعل او في الكل وقوله
اهل الحل والعقد والمراد به المجتهدون فقيل يخرج منه من ليس كذلك كالعوام اذا عبرة بوفاقهم وخلافهم ويخرج
ايضا اتفاق بعض اهل الحل العقد وقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم اخرج عن اتفاق المجتهدين من
الامم السالفة فانه وان قيل بان اجماعهم حجة كما هو احد المذهبين للاصوليين واحترز بالاستثناء الذي يشمل كالحكاه
عنه الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع فليس الكلام الا في اجماع الذي هو دليل شرعي يجب العمل به الآن
وذاك ان وجب العمل به فيما مضى على من مضى لكن انسخ حكمه منذ بعثت الى صلى الله عليه وسلم وقوله
على امر من الامور يشمل الاحكام الشرعية كحل النكاح وحرمة قتل النفس بغير حق واللغوية كحدوث العالم
للتعقب وكلا النوعين وهذين يشمل ايضا العقليات كحدوث العالم وهو كذلك خلافا للامام اكثرين خلافا ۞ ۱۱
للشيخ ابي اسحق الشيرازي في كليات اصول الدين كحدوث العالم واثبات النبوة لا جريانه كجواز الرؤية فانه
واقع على ان الاجماع في مثلها حجة ويشمل الدنيويات ايضا كالآراء والحروب وبتدبير امور الرعية وقيه مذهبان
المختار منهما وجوب العمل به كالاجماع وفي التعريف نظر من جهة اشعاره بتعدد الاجماع
لان الامة الفة فان امة محمد صلى الله عليه وسلم حملة من بعده الى يوم القيمة ولم يقل بذلك احد من المعتزلة فان الاجماع
فكان ينبغي ان يقال بعض من الاعصار ومن جهة انه لو لم يكن في العصر الا مجتهد واحد فقوله اجماع ويعبر
المصنف بالاتفاق يعني ذلك اذ حقيقة الاتفاق ان يكون من اثنين فصاعدا او لعل المصنف يجوز ان ذلك ليس

باجماع

باجماع وهو مذهب مشهور ومنتج لان الدليل انما دل على عصمة الامة فيما اجمعوا عليه فلا بد من
صدق الاجماع والاجماع هو الاتفاق والاتفاق لا بد ان يكون من اثنين ۞
قال وفيه ملاحظة ابواب الباب الاول في بيان كونه حجة وفيه مسائل
الاولى قيل محال كاجماع الناس في وقت واحد على ما كول واجيب بان الدواعي مختلفة ثم قيل يتعذر الوقوف عليه
لانتشارهم وحوار خفيا واحد وخموله ورجوعه قيل فتوى الاخر واجب بانه لا تعدد في امام العصابة فانهم كانوا محصورين
قليلين ۞ انما تدارا بالكلام على امكانه وامكان الاطلاع عليه لتوقف الاحتجاج به على ذلك وقد ذهب بعضهم
الى ان الاجماع محال لان اجماع الخلق على شيء واحد يمتنع عادة كما يمتنع عادة اجتماعهم على ما كول واحد في وقت
واحد وربما قال بعضهم كما ان اختلاف العلماء في الضرورات محال كذلك اتفاقهم في النظريات محال والجواب
ان الدواعي مختلفة ثم اي في المواكل مختلا والاحكام لا مكان اجتماعهم على معرفة برهان او امارة وذهبت
طائفة من المعتزلين بامكان الاجماع الى تعذر الاطلاع عليه وهو رواية عن الامام احمد حكاها الآمدي وغيره
وقيل انما استبعد وقوعه ولم يقل بتعذر الاطلاع عليه واجيبوا بانتشار العلماء متفرقا ومتعذرا قالوا
فكيف يعرف موافقة من في اقاصي المشرق لمن في اطراف المغرب قلنا واوا يضا يجوز خفيا واحد وخموله وكذلك يحتمل
يعرف انه مجتهد قالوا ويحتمل ايضا كذبه مخافة من سلطان رهبان او مجتهد ذي منصب ورئاسة في مخالفة معتقده
قلنا واويحتمل ايضا ان يرجع قبل فتوى الاخر فلا يرجبان مختلفين تلافي الاتفاق قالوا اذا احتمال الخفاء والحمل
سعي معرفة اعيانهم وكلا بد منه اتفاقا واحتمال الكذب سعي معرفة ما غلب على ظنه وكلا بد منها واحتمال الاخير سعي معرفة اجتماعهم
في وقت واحد وكلا بد منه اتفاقا واحتمال الكذب سعي الكتاب بان ذلك لا يتعذر في ايام الصحابة فانهم كانوا محصورين
قليلين وضعفه هذا الجواب انه لا طريق الى معرفته في زمن عزهم قال الامام وهو الاتفاق ومنهم من اجاب
بانهم ان كانوا كثيرين بحيث لا يمكن لواحد ان يعرفهم باعيانهم فانه يعرف بمشافهة بعضهم والنقل المتواتر عن الباقين
بان ينقل من اهل كل قطر من يحصل التواتر بقولهم عمن وفد اليهم من المجتهدين من اهل بلده وخموله بحيث لا يعرفه اهل
بلده مستحيل عادة فوضح امكان الاطلاع على اجماع من عدا الصحابة وحكم اجماع الصحابة في كونه حجة
هذا قول الجمهور وقالت الظاهرية ان الاجماع يختص بالصحابة وهو رواية عن احمد ۞
قال الثانية انه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا وجوه الاول انه قال جمع من
مشافهة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول الآية فيكون مخرمة فيجب اتباع
سبيلهم اذ لا مخرج عنهما قيل رتب الوعيد على الكل فلنا لا بل على كل واحد والا لعم وكما لمخالفة قبل الشرط في
المعطوف عليه شرط في المعطوف فلنا لا ان سلم لم يضر لان الهدى دليل التوحيد والنبوة قيل لا يوجب بحيث كل ما عداه
فلنا يقتضي جواز الاستثناء قبل السبيل دليل الاجماع فلنا حمله على الاجماع اولى للعموم قيل يجب اتباعهم فما صاروا به
مؤمنين فلنا حينئذ يكون المخالفة المشاقة قيل يترك الاتباع راسا فلنا الترك غير سبيلهم قيل لا يجب اتباعهم في بعض

المباح قلنا كاتباع الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا المجمعون اشتوا بالدليل قلنا خص النص فنه قيل كل المؤمنين
الموجودين الى يوم القيمة قلنا بل فى كل عصر لان المقصود العمل ولا عمل فى القيمة ⑤ اقول اكثر
المسلمين على ان الاجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم وخالف فى ذلك الشيعة والخوارج والنظام ونقل ان
الحاجب ان النظام يحيل الاجماع وهو خلاف نقل الجمهور عنه وقد نقل صريح الشيخ ابو اسحق فى شرح
اللمع بانه يحيله وهو اصح النقلين واعلم ان النظام الذكور هو ابو اسحق ابرهيم بن سيار النظام كان من
الخوارج ثم سقوف النصر وكان من نظراء المعتزلة وهو الذى ينسب اليه الفرقة النظامية من المعتزلة لكنه كان مبتدعا وانما
انكر الاجماع لقصده الطعن فى الشريعة وكذلك انكر الخبر المتواتر مع خروجه عن حد الحصر هو امع قوله بان خبر
الواحد قد يفيد العلم فانجر هذا الخذلان وانكر القياس كما سياتى ان شاء الله تعالى وكل ذلك زندقة لعنه
الله وله كلام فى نفى السبيل على التوحيد وانما اظهر المعتزلة الخوف من سيف الشرع وله فضائح عديدة وذاكرها طعن فى
الشريعة المطهرة ولنشر هذا موضع بسطها واستدل المصنف على حجية الاجماع من ثلثة اوجه الاول
الآية وذلك من مسلكها اما مسلك الشافعى رضى الله عنه قال الشيخ ابو اسحق فى شرح اللمع روى ان الشافعى رضى
الله عنه قراء الفراء ثلث مرات حتى وجد هذه الاية وهى قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الحجة انه تعالى جمع بين مشاقة
الرسول صلى الله عليه وسلم واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد فى قوله فوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم تحريم
اتباع غير سبيل المؤمنين لانه لو لم يكن محرما لما جمع بينه وبين المحرم الذى هو مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم
اذ الجمع بين حرام ومقبضة لا يحسن فى وعيد ولاجله يستبعد ان زنيت وشربت الماء فتلك قد على حرمة
اتباع غير سبيلهم واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا واسطة بينهما اى لا واسطة بينهما اذا لم
اتباع سبيلهم ثبت حجية الاجماع لان سبيل الشخص ما يختاره من قول او فعل او اعتقاد وقد اعترض
الخصم على هذا الدليل بوجوه الاول انه ربما الوعيد على الكل اى على المجموع فليست مشاقة سبيل غير
المؤمنين محرمة على الاطلاق بل كونها محرمة مشروط بمشاقة الرسول وخرج عن هذا مثل ان زنيت وشربت
الماء عاقبتك لان شرب الماء غير محظور لا مطلقا ولا شرط الزنا وجوابه ان الوعيد انما ترتب على كل
واحد منهما كما ادعيناه والا لزم ان يكون ذكر المخالفة وهى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لغوا من بين
احدهما المشاقة مستلزمة لمخالفة سبيل المؤمنين وحينئذ فلا حاجة الى المخالفة الثانى ان
المشاقة قد صارت مستقلة من ترتب الوعيد والتعويل فى كلام الله عز وجل الوجه الثانى سلمنا ان
الاية تقتضى المنع من اتباع غير سبيل المؤمنين لا شرط المشاقة لكن لا بد لها من شرط آخر وهو سبق الهدى لانه
تعالى شرط فى مشاقة الرسول سبق الهدى ثم عطف عليها متابعة غير سبيل المؤمنين فوجب ان يكون سبق الهدى
شرطا لها ايضا لان ما كان فى المعطوف عليه وجب فى ان يكون شرطا فى المعطوف والالف واللام فى الهدى

للعموم فيلزم ان لا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا عند جمع انواع الهدى ومن جملة انواع
الهدى دليل الاجماع وعلى هذا التقدير لا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة اذ يستغنى بحصول دليل الاجماع عن
الاجماع وجوابه منع كون جميع ما كان شرطا فى المعطوف عليه شرطا فى المعطوف والعطف
انما يقتضى الشركة فى بعض الاحكام دون بعض ولو سلمنا ان الشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف
لم نضر لان الهدى المشروط فى حصول الوعيد عند مشاقة الرسول هو الدليل الدال على التوحيد والنبوة
لا ادلة الاحكام الفرعية واذا لم يشترط سبق دليل المسائل الفرعية فى لحوق الوعيد على مشاقة الرسول
لم يشترط فى لحوقه على اتباع غير سبيل المؤمنين والا لم يكن الحمل الثانية مشروطة بما شرط فى الاولى
بل بشرط لم يدل عليه الدليل اصلا الوجه الثالث سلمنا حرمة المخالفة فى الجملة لكن لا نسلم ان
قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يوجب تحريم جميع ما عدا سبيلهم بل يوجب تحريم البعض ودليل ذلك ان لفظ
لفظ غير ولفظ سبيل مفرد لا عموم له ولا يلزم من حرمة بعض ما عدا سبيلهم حجية الاجماع لجواز ان يكون
ذلك البعض هو الايمان وشبهه مما لا خلاف فى حرمة المخالفة فيه والجواب انهما اقتضيا العموم لما فيهما
من الاضافة وقد تقرر ان المفرد المضاف يعم ويدل عليه هنا صحة الاستثناء فتقول اسبيل كذا وجواز
الاستثناء من لوازم العام كما فرروه ولك ان تنازع فى عموم غير وامثالها كبعض وحر اذا اضيف مع
تسليم ان المفرد المضاف يعم وذلك لان غيرا ليست للتعريف وقد قالوا ان العموم تابع للتعريف وبعد
كل البعد ان يفهم من قول القايل اعتق حر مال اربعة انه اعتق جميعه بل يدل على ان اعتق المال جميعه يكون
متناقضا لهذا اللفظ لان الحر والعبد صريحان خلافه وللنحاة فيما نحن فيه على مجال وقد اجاب الامام
بجوابين احدهما انه لو حملنا الاية على سبيل واحد وهو غير مذكور فى الاية صارت مجملة بخلاف ما اذا
حملناه على العموم وحمل كلام الله تعالى على ما هو اكثر فائدة اولى والثانى ان ترتب الحكم على الاسم مشعر
بكون المسمى علة له وكانت علة الوعد كونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين فيلزم عموم الحكم لعموم هذا المقتضى
الوجه الرابع ان السبيل حقيقة فى الطريق الذى يحصل به المشى ولا شك انه غير مراد ههنا فتعين
حمله على المجاز وهو اما الدليل الذى اجمعوا على الحكم لاجله او نفس الاجماع والاول اولى فان من الدليل
الذى يدل على ثبوت الحكم ومن الطريق الذى يحصل به المشى مشاهة قوية فانه كما ان الحركة البدنية فى الطريق
المسلوك توصل البدن الى المطلوب فكذا الحركة الذهنية فى مقدمات ذلك الدليل توصل الذهن الى المطلوب
والمشاهة احدى صفات جنس المجاز واذا كان كذلك فنامحب الاخذ بالدليل الذى لاجله اجمعوا لاجماعهم
وجوابه ان السبيل يطلق على الاجماع ايضا اذ لا نزاع فى ان اهل اللغة يطلقون لفظ السبيل على ما كان
الانسان لنفسه من قول او عمل ومنه قوله الله تعالى قل هذه سبيلى وقوله ادع الى سبيل ربك واذا كان مجازا طاهرا
فى الاجماع حمل عليه دون غيره من مجازاته لظهور فيه ولعموم فائدة الاجماع اذ الاجماع يعم المجتهد والمقلد

والدليل اما تعارضه المجمل الوجه الخامس سلمنا دلالة الآية على وجوب اتباع سبيل المؤمنين لكن لا في
كل شئ لان المؤمنين اذا اتفقوا على فعل شئ من المباحات فلو وجب اتباعهم في كل الامور لزم
التناقض لانه يجب عليهم فعله من حيث انهم فعلوه ولا يجب تركهم بعدم وجوبه واذا لم يكن اتباعهم واجبا في كل
شئ فانما يجب في السبيل الذي صاروا به مؤمنين ويدل عليه ان التقابل اذا قال اتبع سبيل الصالحين
فهم منه الامر باتباعهم فيما صاروا به صالحين وجوابه انها تدل على اتباعهم في كل شئ كما ذكرت من الصفتين فيبقى
كما عرفت وقولكم يلزم اتباعهم في فعل المباحات قلنا هب ان هذه صفة خصت لما ذكرت من الصفتين فيبقى
حجة فيما عداها ويلزم من قولكم انما يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين ان يكون مخالفه سبيل المؤمنين هي
المشاقة فانه لا معنى لمشاقة الرسول عليه السلام الا ان يترك الايمان فلو حمل على ما ذكرت لزم التكرار
الوجه السادس سلمنا وجوب اتباع غير سبيلهم لكن لا نسلم وجوب اتباع سبيلهم وقولكم لا واسطة بينهما
غير مسلم فانها واسطة وهي ترك الاتباع اصلا فلا سبيل عندنا ولا سبيلهم والجواب ان ترك الاتباع
ايضا مطلقا اتباع لغير سبيلهم لان سبيلهم الاخذ بما لهم وترك الاخذ عند سبيلهم فثبت حرمة متابعة غير
سبيل المؤمنين ويلزم منه وجوب المتابعة وهو المدعى الوجه السابع سلمنا انه يجب اتباعهم
لكن لا في كل شئ بدليل انه لا يجب في فعل المباح كالاكل والشرب وقد تقدم هذا الكلام في كلام صاحب الكتاب
والجواب انه كما قام الدليل على وجوب متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم فانه كما خرج منه المباح خرج
من متابعة سبيل المؤمنين ايضا الوجه الثامن الدليل على انه لا يجب المتابعة في كل الامور ان اجماعهم
انما يكون حجة لدليل يدل على اجماعهم بل ذلك الدليل وهذا واضح فالاخذ باجماعهم مخالفة
لسبيلهم فوجب ان لا يجوز وظهر انه لا يجب المتابعة في كل الامور والجواب انهم لما اتفقوا الحكم بدليل
عند الاجماع فقد فعلوا امرين اثبات ذلك بالدليل وتمسكهم بالاجماع والآية لما دلت على وجوب المتابعة في كل
الامور تناولت الصورتين لكن ترك العمل بمقتضاها في احدى الصورتين لانعقاد الاجماع على انه لا يجب
علينا الاستدلال بما استدل به اهل الاجماع فبقي العمل بها في الباقي الوجه التاسع سلمنا
وجوب اتباعهم في جميع الامور ولا يلزم صحة اجماع اهل العصر لان المؤمنين كل الموجودين الى يوم القيامة
بدليل انه جمع محلى بالالف واللام وعند الحنفية في اجماع كل المؤمنين لا في اجماع العصر الواحد والجواب
انا انما اردنا مؤمني العصر لان المقصود من الاجماع انما هو العمل به واذا كان المراد كل المؤمنين
الى يوم القيامة تعذر العمل به لانه لا عالم يومئذ فيهم لانتفاء التكليف اذ ذاك ٥

قال الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا عدلا يجب عصمتهم عن
الخطاء قولا وفعلا كبيرة وصغيرة خلافا لنا قيل العدالة فعل العدل والوسط فعل الله قلنا الكل فعل الله
تعالى على مذهبنا قيل العدل وفاء الشهادة قلنا حسنة لا مزية لهم فان الكل يلزمون كذلك ٥ الوجه

الثاني من الآية الدالة على صحة الاجماع قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على
الناس احتج تعالى بان هذه الامة وسط والوسط من كل شئ خياره فاعدله فيكون الله تعالى قد عدل هذه الامة
واخبر عن خبرتها فلو اقدموا على شئ من المحظورات لاستحق عليهم هذا الوصف ومحت عصمتهم عن الخطاء كبيرة
وصغيرة في قوله وفعل لان تعديلهم من الله تعالى وهو علام بالسر والعلانية فلو كان فيهم عاص لما عدله
خلافا وتعديلنا فائدة مبنية على ظننا وما ادى اليه نظرنا مع احتمال خلافه في نفس الامر فان قلت الآية
متروكة الظاهر لان وصفها الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلافه ذلك معلوم فلا بد
فلا بد من حملها على البعض ونحن نحملها على الامام المعصوم قلت لا نسلم انها متروكة الظاهر قوله
انها تقتضي كون كل واحد منهم عدلا قلنا لما ثبت انه لا يجوز اقرارهم على ظاهره وجب ان يكون المراد
اتباع خلوا الامة عن العدول وقوله نحمل على الامام المعصوم قلنا قوله تعالى جعلناكم
امة وسطا صيغة جمع فحمله على الواحد خلاف الظاهر هذا كلام الامام سؤالا وجوابا وقد قال
الجماعة قول الامام لا نسلم انها متروكة الظاهر قوله لما ثبت انه لا يجوز اقرارهم على الخطاء الى
آخره وهو سؤال قوي ويمكن ان يقال في جوابه ان الخصم ادعى ان ظاهر الآية موضوع اللفظ وهو
تعديل كل واحد وهو غير مراد والامام اجاب بمنع كونها متروكة الظاهر ومراد الامام بظاهرها
غير مراد الخصم فقوله لا نسلم انها متروكة الظاهر يعني المعنى الذي نعينه نحن ظاهر وقوله لما
ثبت انه لا يجوز اقرارهم على الخطاء يعني الذي عينتموه انتم وظاهرها عند الامام ان الامة لا يخلو من العدول
وهو غير موضوع اللفظ وظاهرها عند الخصم موضوع اللفظ وهذا اقصى ما قال في الجواب وقد قيل مثله
في آيات الصفات فادعى بعض المتأخرين من اهل السنة ان ظاهرها هو المعنى الذي اولت عليه
لانه لما ثبت ان اقرارهم على الخطاء غير جائز علمنا ان ظاهرها غير مراد وهو الجسمية ومثل هذا قول
الملك المغلب في حال فهمه وسطوته على عدوه الحبشي انا فوك ويدي عليك فان ظاهر هذا اللفظ
المتبادر الى الفهم غير ما هو موضوعه فليس كل ما هو موضوع اللفظ يكون هو ظاهره وكذلك قولك
رأيت اسدا يرمي للشجاع ليس ظاهره الحيوان وهو غير الموضوع الحقيقي فقد تتنزل كلام الامام فان
قلت سلمنا ان الآية غير متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شئ خياره ويدل عليه وجهان
الاول ان العدالة من فعل العباد وهي عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المنهيات وقد اخبر الله تعالى انه
جعلهم وسطا فاقتضى ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى فظهر ان العدالة غير الوسط والثاني سلمنا
ان تعالى عدلهم لكن تعديلهم للشهادة واعلى الناس يوم القيامة فلم قلتم يجب تحقق عدالتهم يوم لان عدالة
الشهود انما تعتبر حالة الاداء لاحالة التحمل وذلك مما لا نزاع فيه فان الامة تصير معصومة في الآخرة واما في
الدنيا فلم قلتم انهم كذلك قلت اما ان الوسط من كل شئ خياره فقال قال الوسط هو الم اقل لكم

اى اعدلهم وقال عليه السلام خير الامور اوسطها اى اعدلها وقال اهل اللغة الوسط العدل قال
الجوهرى وقد لكد جعلناكم امة وسطا اى عدولا واما ما ذكروه فالجواب عن الاول انه باطل
على مذهبنا بل الكل من فعل الله عز وجل ثم ان العدالة كما مر فى بعض فيها لنفس عبارة عما ذكر بل هى
ملكة فى النفس وما ذكر يتحقق بلك الملكة بد والملكة من فعل الله تعالى وعن الثانى انه اشار فى الجواب
بقوله فلنا حينئذ لا مرية لهم ان جميع الامم عدول فى الآخرة فلو كان المراد صيرورتهم عدولا فى الآخرة
لم يبق فى هذه الآية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه المزية والفضيلة وايضا كان يقول
سنجعلكم لا جعلناكم وقد عرض للاعتراض كلاما احدهما لا نسلم انه يلزم من عدم صدور
المحظور عنهم كون قولهم حجة فورب صالح لا يرتكب معصية جاهل لا يمنع قوله فى الشريعة ولا يعطى الثانى
ان العدالة لا تنافى صدور الخطاء غلطا وقد يرد هذا بان العدالة التى لا تنافى صدور الخطاء
غلطا هى تعديلنا اما العدالة من الله فتنافى ذلك والله اعلم ۵

قال الثالث قوله عليه السلام لا تجتمع امتى على خطاء ونظائره فانها وان لم تتواتر
لكن القدر المشترك منها متواتر ۵ هذا الدليل شاقط من كثير من النسخ ولذلك لا تجده مشروحا
فى بعض الشروح وهو اعتماد على السنة وقد قال الآمدى السنة اعرف الطرق فى اثبات كون الاجماع
قاطعا وتقرير انه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا يجتمع امتى على خطاء وروى
ضلالة وهذان اللفظان لا نجد هما عند المحدثين نعم روى ابو داود فى حديث مالك الاشعرى قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله اجاركم من ثلاث خلال ان لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا
وان لا تظهر اهل الباطل على اهل الحق وان لا تجتمعوا على ضلالة وسنده جيد وروى معان
بن رفاعة عن ابى خلف الاعمى عن انس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان امتى لا تجتمع على ضلالة
الحديث اخرجه ابن ماجة ومعان صعفه ابن معين وغيره وقال السعدى وابو حاتم الرازى ليس بحجة وقال
ابن حبان استحق الترك وقال الازدى لا يحتج بحديثه ولا يكتب وامسا ابو خلف فكذبه ابن معين وقال
ابو حاتم منكر الحديث ليس بالقوى وروى عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يجمع الله هذه الامة على ضلالة ابدا الحديث رواه الترمذى وقال غريب من هذا الوجه قلت
وفى اسناده سليمان بن سفيان وهو ضعيف عند المحدثين وقد اختلف اصحابنا فى كيفية التمسك بالسنة
على الاجماع فقالت طائفة هذه الاخبار وان لم تتواتر واحد منها لكن القدر المشترك منها متواتر
وهو عصمة الامة عن الخطاء وهذه طريقة المصنف والامام استبعد ادعاء التواتر المعنوى من هذا القبيل
وقال لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاخبار الى حد التواتر ولو سلمنا التواتر انما وقع فى مطلق تعظيم هذه الامة لا
فى تعظيم بنا فى الاقدام على الخطاء وما ذكره الامام ادعا صحيح وهو الذى ارتضاه القاضى فى مختصر التقريب فقال

ادعا الاضطرار فى هذه المسئلة بعيد عن الانصاف وموضع دعوى الضرورة فى كثير من المعانى
واما قوله التواتر انما وقع فى مطلق التعظيم لا فى التعظيم الخاص فلقائل ان يقول من تامل الآحاد
واحدا واحدا عرف قطعا لا محالة ان كلا منها تدل على هذا التعظيم الخاص وانها كلها مشتركة فى اللزم لجملة الاشياء
وسلكت طائفة طريقة اخرى قال القاضى وهى الاولى وهى انا قد علمنا قطعا وانتشارا احتجاج السلف
فى الحث على موافقة الامة واتباعها والزجر عن مخالفتها بهذه الاخبار الى ذكرناها قال القاضى وما
ابدع مبدع فى العصر الخالية بدعة الا وجد علما عصره على تركه الاتباع واتيان الابتداع واضحوا عليه
بالالحاظ الى قلما ذكرناها قال هذا ما لا سبيل الى جحده وقد تحقق ذلك فى زمن الصحابة والتابعين ومن بعدهم
ولم نظهر احد قبل النظام مطعنا فى الاجماع بل لو لا انهم علموا قطعا صدق الرواة لوجب فى مستقر
العادة ان نبدر اصرخا من المطاعن فى الاخبار هذا كلام القاضى ولقائل ان يقول اما ان السلف كانوا
يحكمون على ترك الاتباع واتيان الابتداع مسلم واما انهم كانوا يحتجون على ذلك بالالفاظ المتداولة فغير
مسلم ولم يكن هذه الطريقة شاملة عن الاعتراض وقال الامام لم يقل احد ان الاجماع المنعقد يصير الفوك
دليلا ظنيا بل منهم من نفى كونه دليلا بالاصالة ومنهم من جعله قاطعا واما الامام الخبر من بعد
بانه ليس فى الشيعيات قاطع على ان الاجماع واجب الاتباع وسلك طريقا اخر عقليا فقال الطريق القاطع
على انه حجة قاطعة انا نقول للاجماع صورتان نذكرهما ونذكر السبيل المرضى فى اثبات الاجماع فى كل واحدة
منهما احدهما ان نصادف علما العصر على توافرهم فى اطراف الخطة واوساطها مجمعين على حكم مظنون
وللراى فيه مضطرب متعلم واحاله هذه ان انتشارهم ان وقع فلا محالة على وفاق اعتقاداتهم وحرباتها على
منهاج واحد فان ذلك مع تطرق وجوه الامكان واطراد العادة مستحيل بل يستحيل اجماع العقلاء على معقول
منقوع به فى مسالك العقول اذا كان لا تطرق اليه الا بانضمام تطرق ينبو فكل ذلك لاختلاف الناظرين
فى نظرهم فاذا كان حكم العادة هذا فى النظرى الظنى الذى لا تعرض فيه قطع فاذا اللذان اطراد العادة
يحيل اجماعهم على من فى الظن فاذا الفيناهم قاطعين بالحكم لا نرجوا فيه رايا ولا نردد فيه فعلم قطعا انهم
استندوا الحكم الى شئ سمع قطعى عندهم ثم لا يبعد سقوط النقلة والصون التابعة اذا اجمعوا
على حكم واستندوا الى الظن وصرحوا به هذا اقصاحه قاطعة والدليل عليه انا وجدنا العصبة الماضين
والايدى المنقرضين متفقين على سكيتهم من خالف اجماع علما الدهر فلم نرا لواسكتون المخالف الى الخروج
والمحادة والعقوق ولا يعدون ذلك امرا هينا بل يرون الاستجراء على مخالفة العلماء ضلالا وانحلالا عظيما
هذا مع الانصاف كالقطع فى محل الظن عند نظر العقل فاذا الحق هذا اجماعهم قطعا فى حكم مظنون قطع
به المجموعون من غير تردد ظن بل كل اجماع على تعيين المخالف وتعسفه مستند قاطع شرعى ولا بعد ان
يكون ذلك بعض الاخبار الى ذكرناها تلقاها من فلق فى رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرائن احوال

قصدا الى صلى الله عليه وسلم فى انتصار الاجماع حجة ثم علموا ذلك وعلموا به واستمروا على القطع بموجبه
ولم يعلموا استيقاظهم فقد تقرر انتصار الاجماع دليلا قاطعا وبرهانا ساطعا هذا كلام امام
الحرمين وحاصله انه يقول انصاف الجمع العظيم على الحكم الواحد يستحيل ان لا يكون لدلالة او امارة فان
كان لدلالة كان الاجماع كاشفا عن ذلك الدليل وحينئذ يجب اتباع الاجماع لان مخالفته تكون مخالفة لذلك
الدليل فان كان لامارة فقد رأينا الاولين قاطعين بالمنع عن مخالفة هذا الاجماع ملوحا اطلاعهم على قاطع
يمنع من مخالفة هذا الاجماع لاستحالة اتفاقهم على المنع من مخالفته قال الامام وهذه الدلالة ضعيفة
جدا الا احتمال ان يقال انهم اتفقوا على الحكم لا لدلالة ولا امارة بل لشبهة وكم من مبطلين مع كثرتهم
وتعذر تواطئهم شرقا وغربا قد اتفقت كلمتهم لاجل الشبهة سلمنا الحصر فلم لا يجوز ان يكون الامان لضعف الظن
في قوله رأينا السلف مجمعين على المنع من مخالفة هذا الاجماع وهذا مدل على اطلاعهم على قاطع مانع من
مخالفته سلمنا ان السلف مجمعون على ذلك سلمناه لكن لما جوزت حصول الاجماع لاجل الامان
في الاجماع الصادر عن الامارة وقد تعصبوا في هذا الاجماع فدل على ان هذا الاجماع لم يكن عن امان قلت
اذا سلمت انهم لا يتعصبون في الاجماع الصادر عن امارة فقد بطل قولكم انهم منعوا من مخالفة هذا الاجماع
لان الظنون الناشئة عن الامارات لا ترد حمة اذا تعاضدت مع انها تؤدي الى القطع وان على الاجماع آيات
كثيرة من الكتاب واحاديث عديدة من السنة وامارات قوية من المعقول انتهى المجموع من ذلك ان الامة اجتمعت
على خطأ وحصل القطع به من المجموع لا من واحد بعينه ۞
قال والسبعة عولوا عليه لاشتماله على قول الامام المعصوم ۞ تقدم ان
السبعة انكروا كون الاجماع الذي هو اتفاق المجتهدين من الامة حجة واعلم انهم مع ذلك عولوا عليه
واحتجوا به ولكن لا لكونه قول المجتهدين من الامة والا لناقض قولهم بل لكونه مشتملا على قول الامام المعصوم
اذ عندهم ان كل زمان لا يخلو عن امام معصوم يجب نصبه وعلى التقدير متى اتفق المجتهدون فلا بد من موافقة
الامام لهم والا لم يوجد اتفاق اهل الحل والعقد واذا وجد اتفاق قول الامام معهم كان حجة لا من حيث هو بل بواسطة
قول الامام المعصوم ولما كان عندهم من ان كل زمان لا يخلو عن امام معصوم يجب نصبه ظاهر الشيخ فدواضح الفساد
والاشتغال بتبيين بطلانه من وظائف علم الكلام لم يشتغل صاحب الكتاب برده ۞
قال الثالثة قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها
وهو ضعيف ۞ فصل الاكثرون الى ان الشافع لا يوثق به كون الاقوال حجة وذهب مالك بن انس رحمه الله الى ان
اجماع اهل المدينة حجة منهم من قال انما اراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم ومنهم من قال اراد بذلك

اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الخاصب الصحابة والتابعين وقد يحمل على المعقولات
المشتهرة كالاذان والاقامة دون غيرها وذهب الى الحمل على هذا القرافي في شرح المنهب وقوى الامام
مذهب مالك بن انس وقال ليس ببعيد كما اعتقد جمهور افاضل الاصول قلت ولا ينبغي ان يخالف مالك في ذلك
اذا اراد به ترجيح روايتهم على رواية غيرهم وكانوا من الصحابة لانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل وعلموا
انهم اخبروا بما رأوا النبي صلى الله عليه وسلم وهذا امر لا يدفع ولا ينبغي ان يظن بمالك رضي الله
عنه يقول باجماع اهل المدينة لذاتها في كل زمان وانما هي من زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم الى زمن مالك
لما تزج دار العلم وآثار النبي صلى الله عليه وسلم بها اكثر واهلها بها اعرف واذا عرف هذا فقد استدل
على حجية اجماع اهل المدينة بما صح وثبت من قوله صلى الله عليه وسلم انما المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع طيبها
واستدلاله هذا كما ذكره المصنف ضعيف لان الحمل على الخطاء متعذر لانا نشاهد صدور الخطاء من بعض
سكانها وكونها من اشرف البقاع لا يوجب عصمة ساكنيها واذا تقرر انه لا اثر للبقاع علم ان اجماع اهل
الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة غير حجة خلافا لمن زعم ذلك من المتمسكين الى الاصول قال
القاضي في مختصر التقريب وانما صاروا الى ذلك لاعتقادهم بخصوص الاجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد
موطن الصحابة ما خرج منها الا القليل ومنهم انتهى فلا يطرد الظن لان العامل بذلك قائله في كل عصر ۞
قال الرابعة قالت الشيعة اجماع العترة حجة لقوله عليه السلام انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وهم علي وفاطمة وابناهما رضي الله عنهم كما نزلت فيهم
النبي صلى الله عليه وسلم كساه وقال هؤلاء اهل بيتي ولقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي ۞ قالت الشيعة اجماع اهل البيت حجة وقالوا ايضا كما قاله الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع
قول علي رضي الله عنه حجة واستدلوا على الاول بالكتاب والسنة والمعنى اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا افاد نفي عنهم الرجس والخطاء رجس فيكون منفيا عنهم واهل
البيت هم علي وفاطمة وابناهما الحسن والحسين رضي الله عنهم لانه كما روى الترمذي لما نزلت هذه الآية لف النبي
صلى الله عليه وسلم عليهم كساء وقال هؤلاء اهل بيتي وحامتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا واما
السنة فما روى الترمذي وراجح مسلم في صحيحه معناه من قوله صلى الله عليه وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي واما المعنى فلم يذكره المصنف فان اهل البيت هبط الوحي بينهم وفيهم
فالخطاء عليهم بعيد فلم يذكر المصنف الجواب عما استدلوا به والجواب عن الآية انا لا نسلم انها
الرجس في الدنيا فلا نسلم ان الخطاء رجس ومنهم من اجاب بان ظاهر الآية فخاز راجع الى نساء النبي صلى الله عليه وسلم لان ما
قبلها وما بعدها خطاب معهن لقوله وقرن في بيوتكن ولا يترجح احد الاولين على الامام ويجري
هذا مجرى قول الواحد لانه تعلم والمعنى انما اريد لكما الخير ومعلوم ان هذا القول انما يتناول انثى فكذلك

سواء كان من الفروع او الاصول اما ما توقف ثبوت الاحكام على ثبوته فلا يستدل بالاجماع عليه والا يلزم الدور وقد مثل صاحب الكتاب للاول بحدوث العالم ووجود الصانع اى ان ثبت الاجماع لا توقف على هذين يجوز معرفة الاجماع قبل معرفة حدوث العالم ووجود الصانع والمثال غير صحيح وقد قال الاسنوى وغيره من الشراح اى لان كون الاجماع المصطلح حجة متوقف على وجود المجمعين الذين هم المجتهدون من الامة المحمدية ولا يصير الشخص من هذه الامة الا بعد معرفة وجود الصانع وحدوث العالم فوضح ان الاجماع متوقف على معرفة هذين وقد كان يمنع توقف حجية الاجماع على وجود المجمعين اذ هو حجة وان لم يجمعوا ومثال الثانى اليه الاشارة بقوله الا كاثباته اثبات الصانع واثبات كونه متكلما والنبوة فان الاجماع متوقف على ذلك اذ ثبوته بالكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلما وعلى النبوة فلو اثبتنا وجود الصانع والنبوة بالاجماع لزم الدور لتوقف ثبوت المدلول على ثبوت الدليل ۞

قال ——— الباب الثانى فى انواع الاجماع وفيه مسائل الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم احداث ثالث والحوار الثالث ان لم يرفع مجمعا عليه جاز والا فلا مثاله قيل الجمع الحاج المبرات للجد وفضلهما فلا سبيل الى حرمانه ۞ لهذا مسئلتان احداهما كان من حسن الوضع تاخير هذا الباب عن الذى بعده وهو الثالث فى شرائط الاجماع والثانية ان الاجماع شئ واحد للشركة انواع لكنه ان اد بانواع ما لا يكون اجماعا عند طائفة دون اخرى وما هو اجماع بالاتفاق لم يغرض الفصل انه اذا اختلف اهل العصر فى مسئلة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث وفيه للمذاهب الاول المنع مطلقا وعليه الجمهور والثانى الجواز مطلقا وعليه طائفة من الحنفية والشيعة واهل الظاهر وهو الثالث وهو الحق عند المتاخرين وعليه الامام واتباعه والآمدى ان الثالث ان لم ينه رفع ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول اذا مات رجل وخلف جدا واخوة ذهب بعض العلماء الى الاشتراك وذهب الباقون الى سقوط الاخوة بالجد فلو قال قائل باسقاط الجد والاخوة لم يجز لانه رافع لامر مجمع عليه مستفاد من القولين المتقدمين وهو الجد يسقط اما مقدرا او مشاركا للاخوة فاذا اسقطنا الجد فقد رفعنا امرا مجمعا عليه وهذا المثال شفوى المصنف بذكر الامام والآمدى وغيرهما وهو صحيح وان صح ما نقله ابن حزم الظاهرى من ذهاب بعضهم الى انفراد الاخ بالمال لان الاجماع وقع بعد ذلك على خلافه ومن امثلته ايضا الخيار فى البيع اذا وطئها المشترى ثم وجدها عيبا قديما قال بعضهم يمنع الرد وقال اخرون بالرد مع المهر فالقول بالرد مجانا ثالث كذا صور الآمدى فى البيع وزاد الحاجب فى البكر فان بلغت كيف قال الشافعى رضى الله عنه ومالك والليث فى البيع لرد مجانا فلم يشتكلم جميع الصحابة فى المسئلة بل كان القولان من بعض فقط ولو فرض كلام جميعهم فلا نسلم استقرار رايهم على قولين وهذا كله على تقدير صحة احداث الصحابة على هذا الوجه فان المنقول ان

www.alhadulgamil.com

معناه هذا الجواب وان اتضح مرجحة المعنى واعتضد بما فى المحصول والاحكام وغيرهما من كتب الاصول من ان امره صلى الله عليه وسلم السبب من اهل البيت فقال لكى ان شا الله فيبعده من هذه الخبر ما فى صحيح مسلم من ان امه سلمة قالت وفد لقا النبى صلى الله عليه وسلم الكشا فانا معهم رسول الله فقال انكا الى خير وفى الترمذى قال انت على مكانك وانت على خير ومن المعنى ان الكاف والميم لا يكون الا للمذكر والجواب عن الحديث انه من باب الاحاد وكما يجوز عندهم العمل بها فى الفروع فضلا عن الاصول ولو كان قطعيا فانما تقتضى وجوب التمسك بمجموع الكتاب والعترة لا قول العترة وحدهم والجواب عن المعنى انه باطل بزوجاته عليه السلام فانهن شاهدن الكراهة مع ان قولهن وحده غير حجة والله اعلم وقد قال قدماء المصنفان الشيعة من منكرى الاجماع ثم نقل عنهم هنا ان اجماع العترة حجة ومن اغرب ما نقل من الاجماع لا قال انكر اصل الاجماع فالجواب ان الاجماع المصطلح انكروه من اصله وما اعترفوا به ليس منه فان حصل وفاق فيه الامة لاقلنا انما صاروا به لا لوفاق فيه الامة بل لاحل العترة فما ملئاه ولم يعترفوا به ليس منه وما قالوا لم يوافقهم عليه وقد سبقت الاشارة الى هذا فى قوله والشيعة عولوا عليه ۞

قال ——— الخامسة قال القاضى ابو خازم اجماع الخلفا الاربعة حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفا الراشدين من بعدي وقبل اجماع الشيخين لقوله اقتدوا بالذين من بعدي اى بكر وعمر ۞ ذهب القاضى ابو خازم من الحنفية وكذا احمد بن حنبل فى احدى الروايتين الى ان اجماع الخلفا الاربعة اى بكر وعمر وعثمان وعلى حجة مستندين بما رواه احمد وابو داود والترمذى والحاكم فى المستدرك على شرطهما من قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتى وسنة الخلفا الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ الحديث فان قيل هذا اغا هو فى كل الخلفا الراشدين قبل المراد الاربعة لقوله عليه السلام الخلافة من بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وكانت مدة الاربعة هذه كذا قيل والصحيح ان المكمل لهذه المدة الحسن بن على رضى الله عنه وكانت مدة خلافته ستة اشهر بها كملنا الثلثون ولكن الحسن رضى الله عنه لم تتسع مدته ولم يبد رأى ولم يعرف طريقته لقلة المدة وذهب بعضهم الى ان اجماع الشيخين وحدهما حجة لقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر رواه احمد بن حنبل وابن ماجة والترمذى وقال حسن ولكن ابن حبان فى صحيحه واحاب الامام وغيره عن الحديث بالمعارضة بقوله اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهو حديث ضعيف واجاب الشيخ ابو اسحق فى شرح اللمع بان ابن عباس خالف جمع الصحابة فى خمس مسايل انفرد بها ابن مسعود الفرد بار بع مسايل ولم يحتج عليهم احد باجماع الاربعة ۞

قال ——— السادسة يستدل بالاجماع لما يتوقف عليه كوجود الصانع وصفات العالم لا كاثباته الاجماع وان كان حجة لكن لا يستدل به على جميع الاحكام بل على بعضها وهو ما لا يتوقف ثبوت حجية الاجماع على ثبوته

عمر رضي الله عنه قال بالرد مع الارث وان عليا رضي الله عنه قال بعدم الرد وهذا الاختلاف ليس من
جميع الصحابة بل مذهب زيد بن ثابت رضي الله عنه مثل قولنا ثم ان المنقول عن علي وعمر في الصحيح قال
والدي رضي الله عنه وقد وقفت على اسانيد وردت في ذلك عنهما فرأيتها كلها ضعيفة وامثلها الزراته
عن علي وهي منقطعة لانها من رواية علي بن الحسين وهو لم يدرك جده ومثال الثاني وهو ما لم يرفع
مجمعا عليه ولم يمثل له في الكتاب قيل يجوز فسخ النكاح باحد العيوب الخمسة وقيل لا يجوز بسبق منها فالقول
بالفسخ بالبعض دون البعض ليس رافعا لما اجمعوا عليه بل هو موافق لكل من القولين في بعض مقالته
ومثاله ايضا قيل يحل اكل متروك التسمية سهوا او عمدا وقيل لا يحل لا سهوا ولا عمدا فالقول
بالحل في السهو دون العمد جائز ۞

قال قيل انعقدوا على عدم الثالث قلنا كان مشروطا بعدمه قال
بدوا له قيل وارد على الوجداني فلم لم يعتبر فيه اجماعا ۞ احتج الجمهور وهم المانعون مطلقا
بوجهين احدهما ان اختلافهم على قولين اجماع على انه يحرم الاخذ باحدهما ولا يجوز العدول عنهما وتجويز
القول الثالث مبطل لذلك فكان مبطلا للاجماع وذلك باطل والجواب ان الفائهم على وجوب الاخذ
باحد القولين وعدم جواز غيرهما مشروط بعدم حدوث ثالث فاذا حدث ثالث انتفى شرط الاتفاق على
وجوب الاخذ باحد القولين وامتناع الثالث واعترض الخصم على هذا الجواب بانه وارد على الوجداني
اذ الشبهة قائمة بعينها فيه فيقال انما ادعوا المسلك الاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر
الثاني فاذا ظهر تقدر الشرط فيجوز القول بخلافه واجيب عنه بان الاجماع وان كان قائما
مع الاجماع على القول الواحد لكنهم منعوا فيه من احداث ما يخالفه وحرموا وجوب الاخذ به ابدا بخلاف
ما اذا اختلفوا على قولين فلم يقطعوا بنفي الحكم المذكور ليستلزم ان يحكم عليهم بالسفه وهنا كلام ان
احدهما ان في صحة اشتراط وقوع اشتراط عدم احداث الثالث في الاجماع على احد القولين نظر
ومن نقل ذلك والثاني انه مبني على انه لا يجوز حدوث اجماع بعد اجماع سابق على خلافه وقد
ذهب ابو عبد الله الى انه يجوز لكن لا يقع وقال الامام انه الاولى كما ياتي ۞

قال قيل الطهارة تستلزم تخطية الاولين واجيب بان المحذور هو التخطية
من احد وفيه نظر ۞ الوجه الثاني ان الذهاب الى الثالث انما يجوز لو امكن كونه حقا ولا يمكن
ذلك الا ان يكون القولان باطلين ضرورة ان الحق واحد وحينئذ يلزم اجماع الامة على الخطأ واجيب
بان المحذور هو تخطية الامة في حكم واحد اجمعوا عليه بثبوت حظ الجد مثلا في الميراث اما تخطية كل فريق
في حكم فلا محذور فيه قال صاحب الكتاب وفيه نظر ووجهه انه اذا اخطأ كل الامة في شيئين كل
شطر في شيء دخل تحت عموم قوله لا تجمع امتي على خطأ ومن خطأ كل فريق في قول فقد خطأ كل الامة

وهذا النظر له اصل مختلف فيه وهو انه هل يجوز اقتسام الامة الى مخطوء من كل مطرح مخطئ في مسئلة
والاكثر على انه لا يجوز واختاره الآمدي خلافا له واعلم ان الجواب من اصله لم يذكره الامام فلذلك
اشكل غيره واورد على القول الثاني كل مجتهد مصيب فانه لا يلتئم من حقيقة احد الاقسام فساد الباقي فلا يلزم
من الذهاب الى القول الثالث كونه حقا لان المجتهد يعمل بما اداه اليه اجتهاده وان كان خطأ في نفس الامر وذلك
انما يصح على هذا اذا كان الذاهب الى الثالث يعلم اقتسام الامة الى مخطوء ومخطئ والفرض عدمه اذ الثالث
يستلزم التخطية وانها ممنوعة فقد علم ان الذهاب الى الثالث خطأ فلا يذهب اليه ۞

قال الثانية اذا لم يفصلوا من مسئلتين فهل لمن بعدهم التفصيل والحوادث بعد
الفرق واتحاد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لانه رفع مجمع عليه والاجاز والاحب على من شاء مجتهدا
في حكم مشاء عدله في جميع الاحكام ۞ لعلك تقول ما الفرق بين هذه المسئلة والتي قبلها مع ان القول
بالتفصيل احداث قول ثالث وتعتضد بان الآمدي لم يفرد هذه المسئلة بالذكر بل ذكرها في ضمن تلك وحاصل
ما ذكره الفرق في الفرق ان هذه المسئلة مخصوصة بما اذا كان محل الحكم متعددا اما اذا كان
محل الحكم متحدا والشرح ان اهل العصر اذا لم يفصلوا من مسئلتين بان ذهب بعضهم الى الحل فيهما والاخرون
الى التحريم فيهما واذا درس بعدهم الفصل فهذا يقع على اوجه احدها ان نصوا على عدم الفرق بان قالوا
لا فصل بين هاتين المسئلتين في كل الاحكام اردنا في الحكم الفلاني فانه لا يجوز الفصل بينهما وكلام الكتاب يوهم ان
الخلاف وجاز فيه وصرح به الجاربردي وهو الصحيح بل ان الكرخي طوائف من شارحي الكتاب فقد حكاه الآمدي
في مختصر التقريب والارشاد قال واجتج قائله بان الاجماع على منع التفرقة للشك في الاحكام
فلا معول عليه لكنه قال كما قال القاضي غلط ومراغة لما قاله الامة صريحا وقوله للشك من الاحكام
باطل لانهم اذا اجمعوا على منع الفصل فقد اجمعوا على منع التحريم في احدهما مع التحليل في الاخرى والعكس
وهذا نقض حكم قياسا وانتقاضا والثاني ان لا نصوا على ما ذكر بل يعلم اتحاد الجامع من المسئلتين
فذلك جار مجرى النص على عدم الفرق مثاله مر وردت العمة وورثت الخالة ومن منع احدهما منع
الاخرى وانما جمعوا بينهما من حيث انه انظمهما حكم ذوي الارحام قال الامام فهذا ما لا يسوغ فلا يتم
فيه تفريق ما جمعوا بينهما الا ان هذا الاجماع متأخر عن سائر الاجماعات في القوة وذهب بعض الناس
الى الخلاف فيه والثالثة والى الاشارة بقوله والاحب الى الدليل عليه اي لو لم يحرم لكان الدليل هو انه وافقه في مسئلة ويلزم
جوازه وقوله والاحب اشارة الى الدليل عليه اي لو لم يحرم لكان الدليل هو انه وافقه في مسئلة ويلزم
على ذلك ان من وافق مجتهدا في مسئلة لدليل ان يوافقه في كل المسائل وهو باطل ويلزم منه شذوذ الاجماع
قال فعلى ظاهر كلام الامام والمصنف ان يقول بعضهم لا يقبل المسلم المذهبي ولا يصح بيع الغائب
وقول بعضهم يقبل ويصح حرمان خلاف في انه هل يجوز الفصل فقال لا يقبل المسلم المذهبي ولا يصح بيع الغائب

اذا تعلق به سقوط الفرض اذا فعله البعض وصرح الآمدي بنفي الخلاف في ذلك وما اقتضاه كلام الامام
عند تعذر الفصل فيه وبذلك صرح الخطيب كل الامة اذ لكل منهم حظا وسطوهم في جواز قتل المسلم الذي لا حظ له
السطر الآخر في منع تبع الغاصب وقد تقدم ان الاكثرين منعوا القسم الثالث بالنسبة الى من علم كل فرقة خاطبته في مسئلة
ومذهب لا يلزم من الذهاب الى التفصيل كونه حقيقيا في نفس الامر بل يكفي ان يكون في ظن المجتهد كذلك وقد سبق هذا ١
قال ـــــــ قيل اجمعوا على الاتحاد فلما عن الدعوى قال التوزي اجماع ناشيا بنظر والاكل
لا ما ليس بدليل ٥ اصح من منع الفصل مطلقا وتجيز احدهما ان الامة اذا اقتصت بالجريمة
المسلمين وقال الصفة الاخيرة بالحال بينهما فقد اتفقوا على اتحاد الحكم في المسئلتين فانه لا فصل بينهما فكون الفصل ردا
للاجماع وجوابه انه ان عنى بقوله اتفقوا على انه لا فصل بينهما انهم نصوا على استوائهما في الحكم
وهما مسلمان في علة الحكم فليس كذلك لان النزاع ليس في هذا وان اراد ان ذلك لازمه فليس كذلك لانه لا ملازمة
على التعويض لتحريم التفصيل الحكم بتحريمه واتحاد الحكم وهذا عن الدعوى واورد المسئلة وهي
فمن جواز الفصل مطلقا بانه وقع الاتي الى ذهاب بعض العلماء الى ان الجماع ناشيا والاكل ناشيا ينظران
وقال بعضهم لا ينظر احدهما بل فرق سفين الثوري رضي الله عنه فقال الجماع ناشيا ينظر والاكل لا
لبعد النسيان في الجماع دون الاكل واضرب الامام عن الجواب عن هذا الوصوح واجاب عنه الصنف
بان نزل الثوري ليس حجة علينا وقد يجاب انها لم ينصوا على هذه الصورة على علم الفرق واتحاد
الجامع وبان فتيا الثوري تدل لعلها قبل استقرار المجمعين على القولين المطلقين ٥
قال ـــــــ الثانية يجوز الانتقال بعد الخلاف خلافا للصيرفي لنا الاجماع على الخلافة بعد
الاختلاف وقد سبق ٥ للمسئلة شعب في النظر وشقا الغليل فيها ان يقال هل يجوز ان يجمع على شيء سبق
خلافه رد ذلك على حالتين الاولى لا تعرض في الكتاب لها انه هل يجوز انعقاد الاجماع بعد اجماع على خلافه
ذهب اكثرون الى المنع وذهب ابو عبد الله البصري الى الجواز قال الامام وهو الاولى لانه لا اجماع
في اجماع الامة على قولين نظرا الا نظر اعليه اجماع اخر ولكن لما اتفق اهل الاجماع على كل ما اجمعوا عليه فانه يجب
العلم به في كل الاعصار فامتنع وقوع هذا الحاجز الثانية ان تخلف اهل العصر على قولين هل يمنع الاجماع
على احدهما للخلاف نصا لان احدهما ان لا يستقر ولم يتعرض لها الآمدي في الاحكام كالجمهور على جواز وقوع
الاجماع بعده وخالفا ابو بكر الصيرفي كما اقتضاه اطلاق الامام وشيعته والثانية ان يستقر وبعض اصحاب
الخلاف عليه مع وفيه مسئلتان احداهما اذا اختلف اهل العصر على قولين فهل يجوز لاهل ذلك العصر بعينهم
بعد استقرار الخلاف والاتفاق على احد القولين الرجوع من القول الاخر فخلاف مبني على اشتراط
انقراض العصر في الاجماع فان اشترطناه جاز لانه طرد الاهبة مذاهب احدها وهو اختيار الامام لا يجوز
مطلقا والثاني وهو اختيار الآمدي عليه والثالث يجوز ان كان مستندا انقراضهم على الخلاف القياس

والاجتهاد دلالة اطلع المسئلة الثانية اذا اختلفوا على قولين وتقرروا على ذلك فهل يصور انعقاد
اجماع العصر الثاني بعدهم على احدهما حتى يمنع المصير الى القول الاخر ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
واحمد بن حنبل والصيرفي وامام الحرمين والغزالي الى امتناعه واختاره الآمدي وذهب الجمهور الى الجواز
واعلم ان الحاجب اذا عرفت ذلك فانا نستدل للصنف على جواز وقوع الاجماع بعد الاختلاف بانعقاد الصحابة
على امامة ابي بكر بعد اختلافهم فيها وهو دليل على المسئلة الاولى ومسئلة الاستدلال باجماعهم على دفنه
صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد اختلافهم ولكن ان منع ان كلا منهم كان جازما بمقالته وقول انما
كان اختلافهم على سبيل المشورة ولم يستقر لاحدهم الحكم بشيء واستدل للمسئلة الثانية بانفاق
التابعين على المنع من بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة قوله وذلك ما سبق اي وللصيرفي فيما سبق
في منع احد اقوال ثالث ونقدره ان اختلافهم اجماع على جواز الاخذ باي قول كان فلو انعقد الاجماع الثاني
لامتنع الاخذ بما اجمعوا على جواز الاخذ به فلزم رفع الاجماع بالاجماع وجوابه ما سبق انهم انما اجازوا
بشرط ان لا يحصل اجماع والله اعلم وانت اذا انتهيت بك النعم فما اوردناه الى هنا علمت ان
المسئلة في كلام صاحب الكتاب غير محصصة بما اذا اجمع اهل ذلك العصر الذين اجمعوا لعينهم بل هي اعم من المسئلين
ولم نعتبر تخصص بعض الشارحين لها بالمسئلة الاولى مفترا باقتضاء الصنف في الدليل على مثال
وقع الاجماع فيه بعد الاختلاف ممن حصل منهم الاختلاف ٥
قال ـــــــ الرابعة الاتفاق على احد قولي الاولين كالاتفاق على حرمة بيع امهات الاولاد المنعة
اجماع خلافا لبعض المتكلمين والفقهاء لنا تبيل المؤمنين قيل فان نازعتم اوجب الرد الى الله قلنا ١
الشرط قبل اصحابنا لنحو قلنا الخطاب مع العوام الذين في عصرهم قيل اختلافهم اجماع على التخيير قلنا
قال لزوال شرطه ٥ معنى الكلام في تصوير وقوع الاجماع بعد الاختلاف والنظر الآن في انه اذا وقع
هل يكون حجة ولوقوعه حالتان احداهما ان يمنع من اهل العصر الثاني الاجماع على احد مقالتي اهل العصر
الاول لوقوع الاجماع على منع بيع ام الولد من البايعين بعد اختلاف الصحابة فيها وعلى ان نكاح المتعة باطل
مع ان ابن عباس كان يفتي بجوازه قال بعض الشارحين في المسئلتين نظر اما الاولى فلمخالفة بعض الشيعة
وكونه موالا للشافعي ولكن ان يقول ايما مخالفة بعض الشيعة فلا اعتداد بها واما كونه موالا للشافعي فليس
كذلك اذ لم ينص على ذلك لا في القديم ولا الجديد وانما قيل ان في كلامه ميلا اليه وذهب معظم الاصحاب
الى انه ليس فيه اختلاف قوله قال ـــــــ واما الثاني فليس المخالفة فيه من كل وجه فلكان يقول ان صح عنه
فلا اعتداد بخلافه بعد قيام الاجماع قبله وبعد ان عباس على خلافه وفي شرح الحاوي ان مراد المصنف
بالمنعة المنع وشرحه بان عمر كان نهى عنه ثم صار اجماعا انه حينئذ اذا عرفت ذلك فهذه الحالة
هي مسئلة الكتاب والذي عليه المصنف منعا للامام والجمهور انه اجماع تقوم به الحجة ويحرم مخالفته وذهب

كثير من الشافعية ومن المتكلمين والحنفية الى الحملابد لنا ان ما اجمع عليه اهل العصر الثاني سبيل المؤمنين
فيجب اتباعه لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين احتجوا بثلثة اوجه احدها قوله تعالى فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله والرسول عند النزاع فوجب ان يرد اليهما دون
الاجماع واجيب بوجهين احدهما وهو المذكور في الكتاب ان وجوب الرد مشروط بالنزاع والنزاع قد
زال بحصول الاجماع فوات وجوبا لرد لزوال شرطه وهو النزاع ولك ان تقول لا حفاء في وجود النزاع
قبل حصول الاجماع فلا يجوز رده ولا يجوز الاجماع والثاني وهو حسن ان الرد الى الاجماع رد الى الله والرسول
وبيانه ما روى من قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جوز الاخذ بقول
كل منهم ولم يفصل بين ما يكون بعد اجماع او لا فلو وجب الاخذ بقول اهل الاجماع لزم التخصيص واعلم
ان هذا الحديث رواه ابن منده في امالية فرد بنا باسناده الى الى عمرو عبد الوهاب بن منده اخبرنا ابي المظفر
ابو عبد الله محمد بن اسحق بن منده انا ابو الحسن عمر بن الحسن بن علي نا عبد الله بن روح المدائني نا سلام بن
سليمان نا الحكم بن عصن عن الاعمش عن ابي سفين عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم مثل اصحابي في امتي مثل النجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ورواه نعيم بن حماد الخراعي
عن عبد الرحيم بن زيد العمي عن ابيه عن سعيد بن المسيب عن عمر مرفوعا ولفظه سالت ربي فيما اختلف فيه
اصحابي من بعدي فاوحى الي يا محمد ان اصحابك عندي بمنزلة النجوم بعضها اضوا من بعض فمن اخذ بشيء مما
هم عليه على اختلافهم عندي على هدى وهذا حديث ضعيف قال احمد بن حنبل لا يصح لانه منقطع
فان ابن المسيب لم يسمع من عمر شيئا واجاب بان الخطاب ليس لجميع الصحابة ولا للمجتهدين منهم اذ ليس
اتباع واحد منهم للاخر اولى من العكس فتعين ان يكون الخطاب مشافهة للعوام الذين في عصر الصحابة واذا
كان كذلك وقد انقرضوا فعوام العصر الثاني خواصهم غير مخاطبين بهذا الحديث ولم يذكر الامام هذا
الجواب بل اجاب بتخصيص الحديث بوقوف الصحابة في الحكم حال الاستدلال مع عدم جواز الاقدام في
ذلك بعد انعقاد الاجماع فوجب تخصيص محل النزاع عند الجامع بينهما تخصيص الاجماع المنعقد اخيرا
ولك ان تقول على جواب الصيرفي خطاب المشافهة يعم كل العوام والا لزم ان لا يكونوا مخاطبين وليس
كذلك وعلى جواب الامام اذا خص من العموم صورة لا يلزم تخصيص غيرها وهذا ذكره القرافي وقد
تقول من نصر الامام اذا اقتضت صورة استعمال على معنى ووجد في صورة اخرى فليست على الخصوصية
واخرجت من العموم ويفترق من يعضد القرافي بان الاقدام في التوقف محل مقصود التكليف فلذلك
امتنع خلاف الاقدام في القول الاخر وقالها واليه الاشارة بقوله اجماع على التخيير ان في ضمن
اختلاف اهل العصر الاول الاتفاق على جواز الاخذ بايهما اريد فلو انعقد الاجماع الثاني لتدافع الاجماعان
واجاب بان اجماعهم على التخيير من القولين مشروط بان لا يحدث اجماع فلما ارتفع الشرط بحصول الاجماع زال

المشروط وهو التخيير الحالة الثانية وليست في الكتاب ان يختلف اهل العصر ثم ينقرض الرجوع منهم
باعيانهم فقيل ليس بحجة وقيل هو حجة تحرم مخالفته وهو مختار الامام لقوله وتتبع غير سبيل المؤمنين وعلك
باعتبار السبب المتقدم واجوبتها هنا والله الموفق

قال الخامسة اذا اختلفت الامة على قولين ثم مات احد الطائفتين يصير قول الباقين
حجة لانهم كل الامة اذا اختلفت الامة على قولين ثم مات احد الطائفتين اذ لعلهما قال الامام واتباعه
يصير القول الاخير مجمعا عليه لانه عند الموت لو ظهر الكفر من اندراج قول تلك الطائفة الاخرى تحت ادلة الاجماع
لصيروتهم حينئذ كل الامة وانما ملت عند الموت ولم اقل بالموت لسوء الورود فقال يلزم ان يكون قول
الباقين حجة لاحتمال موت الكل وليس موتا دليلا كما شيئا لكون قول الباقين حجة وجوابه ان قولهم صار حجة
عند الموت لانه اذ ذاك قول كل المؤمنين لا بالموت وقال الآمدي انه لا يكون اجماعا ذكره في احد المسائل التالية العشرين
قال الشادسة اذا قال البعض وسكت الباقون فليس باجماع ولا حجة وقال ابو
علي اجماع بعدهم وقال ابنه هو حجة لنا ربما سكت للوقف او خوف او تصوب كل مجتهد قبل تمهد بالقول المنتشر
ما لم يعرف له مخالفا وجوابه المنع وانه اثبات الشيء بنفسه اذا قال بعض المجتهدين قولا في المسائل
الكلامية الاجتهادية وعرفه الباقون وسكتوا عن الانكار فان ظهرت عليهم امارة الرضى بما ذهبوا اليه
فهو اجماع بلا خلاف قاله القاضي عبد الوهاب من المالكية والقاضي الروياني من اصحابنا ونصبه ذلك انه ان
ظهرت عليهم امارات السخط لا يكون اجماعا بلا نزاع وكلام الامام كالصريح في ان الخلاف جائز اذا ظهرت امارات
السخط فانه قال السكوت يحتمل وجوها سوى الرضى وعدمها ان يكون في الظهور مانع من اظهار القول قال
وقد يظهر عليه قرائن السخط والشبه ان هذا ليس من محل الخلاف وان لم يظهر عليهم شيء سوى السكوت ففيه
مذاهب احدها انه ليس باجماع ولا حجة وبه قال الغزالي والامام واتباعه ونقله هو والمازري عن
الشافعي لكن قال الرافعي المشهور عند الاصحاب ان الاجماع السكوتي حجة لو لم يتباعدوا عن رضوا عليه
وهل هو اجماع او لا فيه وجهان وقال الشيخ ابو اسحق في اللمع انه اجماع على المذهب والثاني
انه اجماع بعد انقراض العصر وبه قال ابو علي الجبائي والامام وهو احد الوجهين عندنا كما نقله الرافعي
والثالث انه محتمل وليس اجماعا وذهب اليه ابو هاشم ابن ابي علي وهو المشهور عند اصحابنا كما نقل
الرافعي وهل المراد بذلك انه دليل اخر مراد له الشرع عند الاجماع او انه ليس باجماع قطعي بل مظنون النظر
مضطرب في ذلك وتؤيد الاول قول المازري والثاني انه لا يكون اجماعا قال الشافعي من
نسب الى ساكت قولا فقد كذب عليه فاقتضى ان الساكت لا ينسب اليه قول لا ظنا ولا قطعا وتعضد
الثاني قول ابي عمرو بن الحاجب في المختصر الكبير هو حجة وليس باجماع قطعي والرابع وذهب اليه ابو
علي ان ابى هو وابنه ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا فاجماع لان الاعراض على الحاكم ليس من الادب

فلعل السكوت كان لذلك وانما نا لحكم في المحل به لا سكوت بعضهم مجمعا عليه خلافا للبيضاوي والخامس
عكس ذلك لان الحكم انما يصدر بعد البحث والفحص وهم لذلك ما داموا سكتوا عن الحكم
صار اجماعا وانما القضاء لا يحتاط فيها كالحكم وذهب الى هذا الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ثم استدل
صاحب الكتاب على ما ذهب اليه هو وامامه من ان ليس باجماع وراجحة بان السكوت يحتمل وجوها سوى الرضى
وهي كثيرة احدها انه كان في مهلة النظر والثاني ان يكون في باطنه مانع من اظهار القول وهو الخوف
والثالث ان يعتقد ان كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار ويذكر هذا الوجه في الكتاب والرابع ربما
زاد قولا شائعا اذا ادى اليه اجتهاده وان لم يكن موافقا عليه والخامس ربما ارى الانكار وليس من
وضعه التمكن منه ولا يرى المبادرة اليه تصلحه والسادس انه لو انكر لم يلتفت اليه والسابع ربما
سكت لظنه ان غيره قام بمقامه في ذلك وان كان قد غلط فيه والثامن ربما رأى ذلك الخطأ من الصغائر فلم
ينكر واذا احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضى علمنا انه لا يدل على الرضى لا قطعا ولا ظاهرا
وبهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه لا ينسب الى ساكت قول ولقائل ان يقول اما انه لا يدل
على الرضى قطعا فمسلم واما ظاهرا فممنوع اذ هذه الاحتمالات مرجوحة بالنسبة الى احتمال الرضى ومنها
ما هو ظاهر الفساد كالثامن فان الصغيرة يجب انكارها كما يجب انكار الكبيرة قال القرافي وقد اختلف
الناس في الندبيات والمكروهات هل يدخلها الامر والانكار ام لا واما الواجبات والمحرمات صغائر
كانت ام كبائر فيدخلها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اجماعا واحتج ابو هاشم بما ذكره في الكبائر
من ان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف وجوابه ان ذلك ممنوع
ولو سلم فالاستدلال به انما يتم ان لو كان الاجماع السكوتي حجة اذ هو عينه ولو سلم الاجماع السكوتي به
لا نسلم التي بنفسه وفي عبارة المصنف كما قال الخازر تردد في تشاهل لانه اثبات الشيء بقرد من اقرانه لا بنفسه
ولم يذكر المصنف حجة اخرى على الرد عليها لانه اذا بطل كونه حجة بطل كونه اجماعا وهذا
مرجع الاختصار رحمه الله ورضي عنه ٥

قال وفي قول البعض فيما تعم به البلوى كقول البعض وسكوت الباقين ٥
هذه المسئلة فيما اذا نقل بعض اهل العصر قولا ولم يعلم له مخالف ولا انه بلغ جميع اهل العصر وليست محصورة
بعض الصحابة كصورة الامام وتلك المسئلة فيما اذا نقل انه بلغ جمعهم وسكتوا عليه وفي هذه المسئلة ثلثة مذاهب
احدها انه ليس باجماع ولا حجة لان الاجماع السكوتي انما كان حجة واجماعا لا ريب فيه قال الحكم وشيخ الحنابلة
مع العلم به فلو كان ذلك الحكم خطأ لحرم عليهم السكوت عن الانكار فالسكوت دليل الرضى وهنا لا يمكن حمل
السكوت على الرضى لاحتمال ان يكون ذلك لعدم العلم به وثانيها انه كالسكوتي حتى يجري فيه الخلاف
المتقدم لان الظاهر مع الاشتهار وصوله اليهم وثالثها وهو الحق عند الامام واتباعه وممن منهم المصنف

ان هذا القول ان كان مما تعم به البلوى كبعض الوضوء مما مست النار كان كالسكوتي اذ لا بد لمن استشهد به من قول
لكنه لم يظهر والا لم يكن اجماعا ولا حجة لاحتمال ذهول البعض عنه واعلم ان الامدي صور المسئلة بما اذا
ذهب احد من اهل العصر الى حكم ولم ينتشر من اهل العصر لكنه لم يعرف له مخالف وتبعه ابن الحاجب في شرطه
عدم الانتشار فظاهر كلام الامام وصرح به صفي الدين الهندي لصور المسئلة بما اذا انتشر واعلم انه لا
مخالفة بين الكلامين فان الانتشار في كلام الآمدي محمول على الشهرة وان لم يعلم انه بلغ الجميع والانتشار
المنفي في كلام الآمدي هو الانتشار تحت بلغ الجميع وسكتوا عنه ٥

قال الباب الثالث في شرائطه وهي مسائل الاولى ان يكون فيه قول كل
عالم ذلك العصر فان قول غيرهم لا دليل يكون خطأ ملو خالف واحد لم يكن بسبيل الكل وقال ابن جرير وابو
بكر الرازي المؤمنون تصدق على الاكثر قلنا مجازا قالوا فعلكم بالسواد الاعظم قلنا موجب علم اللغات لا مخالفة
الثالث ٥ تشترط في الاجماع في كل فن من الفنون ان يكون فيه قول كل العارفين بذلك الفن في ذلك العصر فان
قول غيرهم فيه يكون لا دليل بجهلهم فيكون خطأ فشرط في الاجماع على المسئلة الفقهية قول جميع الفقهاء والاصولية
قول الاصوليين وهكذا ولا عبرة بقول العوام وفاقا وخلافا عند الاكثرين وقال المأمون يعتبر قولهم لان
قول الامة انما كان حجة لعصمتها عن الخطأ ولا تمنع ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة
وحينئذ لا يلزم من ثبوت العصمة للكل ثبوتها للبعض هذا ما اختاره الآمدي وهو المشهور عن القاضي بعلة الامام
وغيره وينبغي ان يتمهل في هذه المسئلة فان الذي قاله القاضي في مختصر التقريب مناقضة الاعتبار في الاجماع
بعلماء الامة حتى لو خالف واحد من العوام ما عليه العلماء لم يكن خلافه وهذا ثبات وفاقا واطباقا
اذ لو فلنا لا خلاف العوام تقدح في الاجماع مع ان قولهم ليس الا عن جهل انتفى هذا الى اعتبار خلاف من يعلم
انه قال عن غير اصل على ان الامة اجمعت علما وهاوعوامها ان خلاف العوام لا معتبر به وقد مر على هذا الاجماع
عصر فثبت بما قلناه ان لا معتبر بخلاف العوام التي فقد صرح القاضي بقيام الاجماع على عدم الاعتبار
بخلاف العوام وقال في هذا الكتاب في الكلام على الحد المهمل لا عبرة بقول العوام وفاقا وخلافا
انتهى فان قلت فما هذا الخلاف المحكي في ان قول العوام هل يعتبر في الاجماع قلت هو اختلاف في ان
المجتهدين اذا اجمعوا هل يصدق اجماع الامة ويحكم بدخول العوام معهم تبعا وهو خلاف لفظي في الحقيقة وليس
خلافا في ان مخالفتهم تقدح في قيام الاجماع وكلام القاضي في مختصر التقريب انما نفى ذلك فانه حكى هذا الخلاف بعد
كلامه المتقدم فقال ما نصه فان قيل فاذا اجمع علماء الامة على حكم من الاحكام فهل يطلقون القول بان
الامة مجمعة عليه قلنا من الاحكام ما يحصل فيه افتراق الخاص والعام نحو وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم
وغيرها من اصول الشريعة فهذا سبيله مطلق القول بان الامة اجمعت عليه واما ما اجمع عليه العلماء من احكام
الفروع التي تشذ عن العوام فقد اختلف اصحابنا في ذلك فمنهم من يطلق القول بان الامة اجمعت عليه ومنهم

لم يعتبروا تفصيل الاحكام تقدح فيما اجمع عليه علماء الامة في تفاصيل الاحكام فهو حق متقطع به
فهذا شاهد منهم في الاجماع وان لم يعلموا اتفاقهم على التفصيل ومن اصحابنا من زعم انهم لا يكونون مشاهدين
في الاجماع فانه انما يتحقق الاجماع في التفاصيل بعد العلم بها فاذا لم يكونوا عالمين بها لا يتحقق لكونهم من
اهل الاجماع واعلم ان هذا اختلاف في هون امر وعود الى عبارة محضة والحق فيه انا اذا
ادرجنا العوام في حكم الاجماع فنطلق القول باجماع الامة وان لم ندرجهم في حكم الاجماع او ندرج من بعض
طوائف العوام خلاف فلا نطلق القول باجماع الامة فان العوام معظم الامة وكيف ما كان اجمع علماء
انتهى كلام الغاضي وكلام الغزالي في المستصفى لا شافيه فليتأمل وليضبط ذلك فهو مكان حسن ٥ وكا
ينبغي ان يعتقد ان مخالفة العوام تقدح وموافقتهم تقتضي الحق الهادي كيف ذلك وهم يقولون لا عن دليل
يكون قولهم خطاء والخطا لا ينسب الى الحق اليه وان تشبث متشبث بما شاع من ان العصمة انما ثبتت
بمجموع الامة فلنا فما دام قول في البلد والاطفال ليس هم من الامة وهذا الزام لا محيص له عنه هذا
في العوام وقد قلنا ان الخلاف فيهم لفظي ويمكن ان يقال ينبغي على اذا لم يكن في العصر الا مجتهد
واحد فان قلنا العوام داخلون معه فيكون اجماعا والا فلا يكون قوله اجماعا كما مر بيانه
في اول كتاب الاجماع من ان الاجماع لا يصدق الا من فصاعدا واما الاصول الماهر المتصرف في
الفقه فقد ذهب القاضي الى ان خلافه معتبر قال الامام وهو الحق وقد ذهب معظم الاصوليين الى خلافه
لانه ليس من المتبين ولو وقعت له واقعة للامة ان يستفتي المفتي فيها واحتج القاضي بانه من اهل النصرف
في الشريعة يستضاء برايه ويستشهد في تنقيحه وحضور مجالس الاستواء واذا كان كذلك فخلافه يشير
الى وجه من الراي معتبر اذا ظهر اعتباره في الخلاف انبني عليه اعتبار في الوفاق والبعد
امام الحرمين مذهب القاضي وقال اذا اجمع المفتون وشكك المتصرفون فيبعد ان يتوقف انعقاد
الاجماع على مراجعتهم فان الذين لا يستقلون بانفسهم في جواب مسئلة وتعين عليهم تقليد غيرهم من المحال
وجوب مراجعتهم وان وضح انهم اندر واضعا في التصرف فان كان شاذا مهجورا محمولا على ارشادهم وقد نبهنا الى
سواء السبيل فان اندر وقولهم ابدا من ذا الذي يسند عليهم قال والاصل الذي عليه التعويل في ذلك
ان لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين ولسنا نعني بمن يقلد ويقلد مرتبة فانه مما لا يرتضيه الناظر السديد
نحطا كلام القاضي وعصفت وترقى الى العصر المتقدم وينضي الى مدرك الحق فلا ظهور لهذا الخلاف
والتحقيق خالفة القاضي اذا وافق المجتهدين اذا انطبقوا ولم يعد خلاف المتصرفين مذهبا محققا به فان
المذهب اهل الفتوى فان تشبث ان الفرق الذي ذكره من اهل الفتوى فالقول فيه مسموح في كتاب الفتوى والكلام
الكامل في ذلك انه ان كان ممتنا اعتبر خلافه واما المبتدع فان كفرناه بدعته فلا خلاف انه غير داخل
في الاجماع لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لهم بالعصمة وان لم نعلم هو لفرقه نفسه وعلى هذا فلو خالف

هو في مسئلة وبقي مصرا على المخالفة حتى مات عن بدعته فلا اثر لمخالفته لانعقاد اجماع جميع الامة الاسلامية
قبل اسلامه كما لو اسلم ثم خالف الا على راي من يشترط في الاجماع انقراض المجمعين وان لم نحققه فالمختار
انه لا ينعقد الاجماع دونه لكونه من اهل الحل والعقد من الداخلين في مفهوم لفظ الامة وقيل ينعقد دونه
وقيل لا ينعقد عليه بل على غيره فيجوز له مخالفة اجماع من عداه ولا يجوز ذلك لغيره وفيه نظر فانه اذا انعقد
انعقاد الاجماع من وجه لم ينعقد من وجه وشيأني ان شاء الله كلام امام الحرمين فيه واما
الفسقة من اهل القبلة البالغون في العلم مبلغ المجتهدين فذهب معظم الاصوليين كما ذكرنا امام الحرمين
الى انه لا يعتبر وفاقهم ولا خلافهم والمختار خلاف ذلك لان المعصية لا تزيل اسم الايمان فيكون قول من عداهم
قول بعض المؤمنين لا كلهم فلا يكون حجة وهذا ما مال اليه امام الحرمين فيما لا يعاشق المجتهد لا يلزمه ان يقلد
غيره بل يلزمه ان يسمع في وقايعه ما يؤدي اليه اجتهاده وليس له ان يقلد غيره فكيف ينعقد الاجماع عليه
في حقه واجتهاده مخالف اجتهاد من سواه قال واذا بعد انعقاد الاجماع من وجه لم ينعقد من وجه فان قيل
هو عالم في حق نفسه باجتهاد يصدق عليه بينه وبين ربه وهو يكذب في حق غيره فلا يمتنع لانقسام امره
على هذا الوجه ان يستتم حكم الاجماع قلنا هذا محال فان الفاسق غير مقطوع بصدقه ولا كاذبه فهو كالعالم
في غيبته فان تاب فهو كما لو ما تا لعاتب واعلم ان الاولين اختلفوا في تعليل عدم اعتبار قول الفاسق على وجهين
احدهما وعليه يقوم هذا السؤال ان الخبر عن نفسه لا يوثق به لفسقه فربما اخبر بالوفاق وهو مخالف
او بالخلاف وهو موافق فلما تعذر الوصول الى معرفة قوله سقط اثره وشبهه بعض المتاخرين ذلك
بسقوط اثر قول الحصر عليه السلام على القول بانه حي لتعذر الوصول اليه والثاني ان العدالة ركن في المجاهد
كالعلم فاذا فاتت العدالة فاتت اهلية المقايس وترتب المقدمات الى غير ذلك مما لا تعلق لها بالدين اصلا مما ذكرت
فهذا رد عليكم في الكافر فانه قد يجري على علوم الشرع والاجتهاد لا تعلق له بالدين فالكافر لا يرد فان
الحجة في اجماع المسلمين والفاسق منهم دون الكافر ونفرع على هذين التعليلين ان الفاسق اذا اداه اجتهاده
في مسئلة الى حكم هل ياخذ بقوله من علم صدقه في فتواه بتدين واذا ثبت اشتراط قول جميع المجتهدين في
الاجماع قال صاحب الكتاب فلو خالف واحد لم يكن قوله حجة اجماعا لان قوله سبيل المومنين بنا وقول الكل ليسوا
دون الواحد كل المومنين هذا مذهب الجمهور وقال الامام الجليل محمد بن جرير وابو الحسين بن ابي عمرو الخياط
المعتزلي وابو بكر الرازي وكذا احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه ينعقد الاجماع الاكثر مع مخالفة الاقل
كذا اطلق النقل عنهم الآمدي وهو يقتضيه ايراد الصيرفي وخصص الامام النقل عنهم بالواحد والاثنين قال
الآمدي وذهب قوم الى ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر لم يعتد بالاجماع دونه والا اعتد به قلت وهذا ما
ذكره القاضي في مختصر التقريب انه الذي يصح عن ابن جرير وقال ابو عبد الله الحوفي ارسوغنا كما عة الاجتهاد
في مذهب المخالف كان خلافه معتدا به والا فلا ومنهم من قال اتباع الاكثر اولى وبجواز خلافه وهو مذهب ابن جرير

لانا نسلم انه اذا تعارض الرايان وكان القائلون باحدهما اكثر رجح جانب الكثرة واما الكلام في التحكم فسيأتي
من قال موجبه وليس باجماع ورجحه ابن الحاجب فانه قال لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن اجماعا قاطعا
قال والظاهر انه حجة لنعدان يكون الراجح مستندا لمخالف قال صفي الدين الهندي والظاهر ان من قال انه
اجماع فانما يجعله اجماعا ظنيا لا قطعيا وبه يشعر ايراد بعضهم لنا ان الصحابة اجمعوا على تارك مال
المرتد وزوجته بوهبة ذكرها في الكتاب احدهما ان لعطى المؤمنين والامة تصدق على الاكثر كما قال
على اللص انها سوداء وان كان فيها شعرات بيض وللذي انه استودع مناخر حدقته واسنانه والجواب
ان صدق اطلاق اللفظ العموم على الاكثر على سبيل المجاز وليس حقيقة الا انه يجوز ان يقال لمن عدا الواحد
من الامة للسواد كل الامة ونحو استثنى منهم وهذا اراجح والثاني قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد
الاعظم امر باتباع السواد الاعظم وهم الاكثر فيكون قولهم حجة والجواب ان السواد الاعظم هم كل الامة
لا من عدا الكل فالكل اعظم منه ولو لم يقصد هذا لما صدق انه اعظم من غيره لدخل تحته النصف الزايد
بفرد واحد على النصف الاخر والى هذا اشار بقوله في الكتاب بخالفة الثلث وهو بضم الثاء واللام اي
حمله على ما صدق عليه انه اعظم يوجب عدم الالتفات الى ثلث الباقي اذا خالفوا الثلثين وقد قررته
الجاز بذكيه الاستدراكي على ان الشاة مفتوحة وان المراد الثلث الباقي العدد الخاص وان ابن حزم وافقته
نسلم ان مخالفة الثلث فادحة وهذا ما يتم على ما اقتضاه ايراد الامام كما سبق وما ذكرناه من التقرير
احسن واسلم واعلم ان السواد الاعظم رفع مفسرا في الحديث على خلاف ما استدل به الخصم
فروى ابن ماجه من حديث معان بن رفاعة عن ابي خلف الاعمى عن انس رضي الله عنه قال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول ان امتي لا تجتمع على ضلالة فاذا رايتم الاختلاف فعليكم بالسواد الاعظم الحق واهله
هذا لفظه واهل الحق هم جمع الامة ولا اعلم لهذا الحديث طريقا غير التي ذكرت ومعان راويه ضعيفان
قال الثانية لابد من تسليم ان الفتوى بدونه خطأ قلنا لو كان فهو الحجة
قلنا قد يكون دليلين قبل صحة مانع المراضاة بلا دليل قلنا لا بل تركنا كما قلنا بالاجماع ٥ رب منا اشتق في
اللفظ يعبر عن المسئلة بان الاجماع لا يدفنه من موقف وقيل قد يقع عن موقف واشتراط السند في الاجماع
هو الذي عليه الجماهير وقال قوم يجوز ان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير توقيف على مستند لكن
سلمنا ان ذلك غير واقع كما ذكر الآمدي لنا ان الفتوى في الدين بغير دليل امارة خطأ بل انشوا عليه
كانوا مجمعين على الخطأ وذلك يقدح في الاجماع واعترض الآمدي على هذا الدليل بانه انما يكون خطأ اذا لم
تتفق الامة عليه اما اذا اتفقت عليه فلا نسلم انه خطأ وذلك لان من يجوز ذلك مع القول بعصمة الامة عن الخطأ يمنع
ان يكون ذلك خطأ عند الاتفاق وحاول الشيخ صفي الدين الهندي رد هذا الاعتراض فقال القول في الدين بغير

دليل وان سادة باطل في الاصل وذلك لو لم يحصل الاجماع عليه كان ذلك باطلا وفاقا والاجماع لا يصير
الباطل حقا بل غايته ان يفيد ان بعض المظنون حقا قلت وفيه نظر فقد نقل بعض حصول الاجماع
بعد ذلك ان القول في الاصل كان حقا هذا اذا وقع قولهم مترتبا وان وقع دفعة واحدة فلم يقع الاجماع
القائل بغير اجتهاد قبل حصول الاجماع على قوله لا نقول انه مخطئ فيما قاله ولا يصيب بل مخطئ في كونه قال
بدون اجتهاد وهذا الخطأ لا يرد لاجماعهم بعد ذلك على قوله واما القول فيحتمل انه اخطأ فيه ويحتمل
انه اصاب وهذا الرد يرد لا اجماع بعد ذلك على قوله ونعلم انه كان مصيبا فان قلت اذا كان كل واحد
منهم اخطأ في كونه قال فليأثم خطأ المجموع في كونهم قالوا وهو مجتهد قلت القائل الاخير منهم الذي
بقوله تحصل الاتفاق ويتكمل الاجماع ليس مخطئا في كونه قال وهذا اذا وقع مترتبا فان وقع دفعة واحدة
فلا نسلم خطأهم في كونهم قالوا بل نقول انما يخطئ من قالهم على القول برد بغير مستند اما اذا حصل
اتفاق من الامة على القول فلا يجوز ان يوفقوا اختيارا للصواب بل من احدهما
انه لو لم ينعقد الاجماع الا عن مستند لكان ذلك المستند هو الحجة وحينئذ فلا حاجة في الاجماع تأييد
المصنف بان الاجماع والمستند يكونان دليلين واجماع دليلين على مدلول واحد جائز حسن والثاني انه
وقع بدليل اجماعهم على منع المراضاة فلا دليل لمن اجاب بانه لكن ترك ذكره لما وقع الاجماع عليه
لكفاية الاجماع قلت وقد ذكر الآمدي في اثناء المسئلة ان الخلاف ليس في وقوعه وتقدم نقل هذا عنه
فاصحاح الخصم ضعيف لذلك ايضا فان زيد بيع المراضاة العاطاة التي ذكرها الفقهاء فالمذهب الصحيح انها
باطلة فان الاجماع وان كان كما ذكر الشراح انه اذا تحقق الرضى من الجانبين فالاجماع منعقد على صحة هذا
البيع لكن لم يتفقوا في الدليل على الرضى قال الشافعي رضي الله عنه فمن وافقه لابد من صيغة تدل عليه وقال مالك تعرف
اصحابه التي يعني بكفي العاطاة وهذا فيه نظر اذ سند الاجماع اشهر من ان يذكر وكثيرا ما يحسن
قال فرعان الاول يجوز الاجماع عن الامان لانها ابتداء الحكم قيل الاجماع على
جواز مخالفتها فلنا قبل الاجماع قيل اختلف فيها فلنا منقوض بالعموم وخبر الواحد ٥ علمنا ان الاجماع
لابد له من مستند ويجوز ان يكون ذلك المستند نصا بالاتفاق وكذلك ظاهرا وهل يجوز ان يكون امارة اي
فالشافعية مذاهب احدها انه جائز وواقع وعليه الجمهور والثاني جائز غير واقع والثالث
انه غير ممكن وذهب اليه ابن جرير الطبري وكذلك داود الظاهري لكنه بناء على اصله في منع القياس والرابع
ان كانت الامارة جلية جاز والا فلا تم احتج القائلون بالوقوع في انه هل نحن مخالفته اذا وقع مع اطباقهم
على انه حجة والحق انه نحن مخالفته واستدل المصنف على جواز بان الامارة مبدأ الحكم اي يصح ان يكون مظنة للحكم
بخلاف الاجماع عنها قياسا على الدليل ولم يسلم في الوقوع وقد استدل عليه الامام بان الصحابة احتجت في زمان
عمر رضي الله عنه على ان حد الشارب ثمانون وهو بطريق الاجتهاد لما روي ان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في

ذلك قال علي رضي الله عنه اذا اشكل هذا واذا اشكل هذا فانظر هذا وهذا المغتر بما تون وقال عبد الرحمن
بن عوف رضي الله عنه هذا مما مد وا مل الحد ثمانون وهذا تصريح منهم بانهم انما اثبتوا الحكم بالاجتهاد وضرب
من القياس لانه مع وجدان النص لا تعلق بمثله ومن هذا تعرف اندفاع ما تورد من انه لعلهم اجمعوا عليه
لنص لكنه لم ينقل استغناء بالاجماع واستدل عليه قوم ايضا باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياسا
على لحمه وعلى اذا فاته الشيخ والدرس المشتمل اذا وقعت فيه فان وما تنتفيا سا على الشمن واستدل
المانعون بوجهين احدهما ان الاجماع قائم على جواز مخالفة الامثال والحكم الصادر عن الاجتهاد فلو صدر
اجماع عنها لكان يجوز مخالفته وذلك ممتنع والجواب ان مخالفتها انما تجوز اذا لم يجمع على الحكم المثبت بها
اما بعد الاجماع فلا يجوز مخالفتها والثاني ان الامان مختلف فيها اذ من الامة من يعتقد بطلان الحكم
بها وذلك يمنعه عن الحكم بها والجواب ان ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد اذ وقع الخلاف فيهما
كما مر ويجوز صدور الاجماع عنهما اتفاقا ٥

قال الثاني الموافق لمذهب لا يجب ان يكون عنه خلافا لابي عبد الله يجوز اجماع
دليلين ٥ الاجماع الموافق لمقتضى دليل اذا لم يعلم له دليل اخر لا يجب ان يكون مستندا الى ذلك
الدليل لاحتمال ان يكون له دليل اخر هو مستنده ولم ينقل الينا استغنا بالاجماع هذا راي الجماهير
وقال ابو عبد الله البصري انه يكون مستندا اليه والانصاف ان ابا عبد الله ان اراد انه كذلك على سبيل
غلبات الظنون فهو صواب اذ الاصل عدم دليل غيره والاستصحاب حجة وينبغي ان يحمل على ذلك ما نقله ابن برهان
عن الشافعي رضي الله عنه من موافقة مذهبه لرأي ابي عبد الله البصري وقد فصل ابو الحسين المعتمد
فقال ان كان الخبر نصا متواترا لا يحتاج معه الى استدلال طويل فعلم انهم اجمعوا لاجله وان احتاج الى
استدلال به الى استدلال طويل وبحث لم يجز ان يكون هو المستند وكذلك ان كان من اخبار الآحاد ولم يرو الا انه
ظهر فيهم او روى انه ظهر فيهم لكن بخبر واحد ايضا وان روى بالتواتر وجب ان يكون عنه ٥

قال الثالث لا يشترط انقراض المجمعين لان الدليل قام بدونه قيل وافق الصحابة
علي في منع مع المستولدة ثم رجع ورد بالمنع ٥ اختلفوا في انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الاجماع
على مذاهب احدها وعليه اكثر الشافعية والحنفية انه لا يشترط واختاره الامام وانتماه وان الحاجب
والثاني انه شرط وهو رأي احمد وابن فورك والثالث انه يشترط في السكوتي دون القولي وهو مذهب
الاستاذ واختاره الآمدي والرابع نقله ابن الحاجب عن امام الحرمين اذا كان عن قياس اشترط والا فلا والذي
قاله في البرهان ما ملخصه ان المرضي عنده ان الاجماع ينقسم الى مقطوع به وان كان مظنونا الظن فلا يشترط فيه
الانقراض ولا طول المكث بعد قوله والى حكم مطلق يسنده المجمعون الى الظن بزعمهم فلا بد فيه من ان يطول عليه
الزمن اذا طال ولم يشذ على طوله لواحد منهم خلاف فهذا يلتحق بقاعدة الاجماع فان امتداد الايام مبين التحاقهم

بالمجمعين وترفعهم عن رتبة المترددين فالمعتبر ظهور الاجماع ان يطاول الزمان حتى لو قالوا عن ظن ماتوا
على القول قال فلست ارى ذلك اجماعا من جهة انهم ابدوا وجها من الظن ثم لم يقنع اصرارهم عليه انتهى
وعرفت من كلامه ان الانقراض في نفسه عنده غير مشروط ولا معتبر في حاله من الاحوال وهو خلاف
مقتضى نقل ابن الحاجب عنه والخامس انه اذا لم يؤ من المجمعين الا عدد مقصورون عن قلة عدد
التواتر فلا يكفي بقائهم ويحكم بانعقاد الاجماع حكاه القاضي في مختصر التقريب واشار اليه ابن برهان
في الوجيز واستدل الصيرفي على ما اختاره بان دليل الاجماع لم ينتهض بالانقراض فلا يكون شرطا فيه
واحتج الخصم بان عليا رضي الله عنه سئل عن بيع امهات الاولاد فقال كان رأيي ورأي عمر ان لا يبعن وقد
رأيت الآن بيعهن فقال له عبيدة السلماني رأيك في الجماعة احب الينا من رأيك وحدك فدل قول عبيدة
على ان الاجماع كان حاصلا مع ان عليا رضي الله عنه خالفه واجاب بمنع ثبوت الاجماع قبل الرجوع
فان قول عبيدة رأيك في الجماعة يدل على ان المنع من بعض كان رأي الجماعة ولا يدل على انه كان رأي كل الامة
وانما اذا ان ينضم قول على الى قول عمر لانه رجح قول الاقل على الاكثر هذا تقرير قوله ورد بالمنع
وقد قيل المراد الرد بمنع قول علي رجع على والتقرير الاول هو الذي في المحصول ٥

قال الرابع لا يشترط التواتر في نقله كالسنة ٥ الاجماع المروي
بطريق الآحاد صحيح عند الامام والآمدي واتباعهما لان الاجماع دليل من الادلة فلا يجب التواتر في نقله قياسا
على السنة وخالف الناس فاشترطوا التواتر في نقله قال الآمدي المسئلة دائرة على اشتراط
كون دليل الاصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فمن اشترط القطع منع ان يكون خبر الواحد مفيدا في نقل
الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع وكلام الامام يشعر بان الخلاف ليس مبنيا على هذا الاصل بل هو جار مع القول بان
اصل الاجماع ظني فانه استدل بانا بينا ان اصل الاجماع قاعدة ظنية قال المكلف القول في بقائه ٥

قال الخامس انه اذا عارضه نص اول القابل له والا تساقطا ٥ اذا عارض
الاجماع نص من كتاب او سنة فان قبل احدهما التاويل عمل به سواء كان القابل له الاجماع ام النص توقف بين
الدليلين ولا يخص التاويل بالنص على خلاف ما فهم الجاز بردي وان لم يقبل احدهما التاويل تساقطا
لان العمل بهما غير ممكن والعمل بواحد دون الآخر ترجيح من غير مرجح ٥ وتمام هذه المسئلة
بكتاب الاجماع والله الموفق ٥

قال رحمه الله الكتاب الرابع في القياس
وهو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت ٥ القياس في اللغة التقدير
ومنه قيست الارض بالكفبة اي قدرتها بها وفي الشرع ومنه قاس النعل بالنعل اي حاذاه وفلان لا يقاس بفلان
اي لا يساويه قال الشاعر حفر ابا كم على عمرو بن يثربه ما قال كل شيء لا يقاس بكما

وهذا المعنى يطلق على القياس المصطلح لان النوع يشارى الحكم في الأصل واما تعريفه في الاصطلاح
من العلماء فقد ذكروا فيه امورا اقربها ما ذكره المصنف وهو الذي اداه الامام في المعالم وهو اثبات
مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت ي للامام يعني باثبات القدر المشترك
من العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلثة بثبوت الحكم او بعدمه واما المثل فعند بعض الصوليين
لان كل عاقل يعرف بالضرورة كون الجائز مثلا للجائز وكل واجب مثلا للواجب وكل واحد مثلنا
اثبات مثل حكم ولم نقل اثبات حكم لان عين الحكم الثابت في الاصل لشئ هو عين الثابت في الفرع بل مثله
واما الحكم فمشترك بينهما في اول الاصول واما المعلوم فلسنا نعني به مطلق متعلق العلم فقط بل متعلق
الاعتقاد والظن والفهم ايضا لفظ العلم على هذه الامور واما قلنا معلوم ولم نقل موجود لان الشئ كما يكون
القياس في المعدوم والموجود والذي عند الاشاعرة لا يطلق على المعدوم وهو واما لم نذكر بدل المعلوم من الاصل
والفرع لدفع ايهام كون الفرع والاصل وجودين وذلك لان الاصل ما يتولد منه شئ والفرع ما تولد
عن شئ واما قلنا في معلوم آخر لان القياس كما عرف هو التسوية من امر مستند الى وجود المنشيين وانما
قلنا لاشتراكهما في علة الحكم لان القياس لا يوجد بدون العلة واما قلنا عند المثبت ليشمل الصحيح والفاسد
في نفس الامر وانما لم نقل بدل المثبت المجتهد ليعم كل مثبت سواء مجتهد وغيره وقولنا مثل حكم كلاهما مضاف
بغير تنوين اعني مثل وحكم ومعلوم مضاف اليه منون وهذا اولى في المعالم اثبات مثل حكم صورة لصورة اخرى
وهو واضح وقيل الحكمان غير متماثلين في قولنا لم نشترط الصوم في صحة
الاعتكاف كما وجب بالنذر كالصلاة قلنا للزوم والقياس لبيان الملازمة والتماثل حاصل على التقدير واللازم
والافراني لاسنهما قياسا ٥ اعترض على حد القياس هذا بانه غير جامع لانه ينتقض بقياس العكس وهو
تحصيل نقيض حكم معلوم في غير محل افتراقهما في علة الحكم وقياس اللازم والمتقابلين والنتيجة اما قياس
العكس فكقولنا الخمر لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف مطلقا لم يصر شرطا بالنذر قياسا على الصلاة
فانها لما لم يكن شرطا لصحة الاعتكاف في الاصل لم يكن شرطا له بالنذر اذ لو نذر ان يعتكف مصليا لم يلزمه
الجمع بخلاف ما لو نذر ان يعتكف صائما او الثاني في الاصل نفي كون الصوم
شرطا له وفي الفرع اثبات كون الصوم شرطا له فحكم الفرع ليس حكم الاصل بل نقيضه وتقرير هذا السؤال من مذهبنا قولنا ان الموصوفة بحب لها
المهر بالوطء على اصح القولين والقول الاخر انه يجب لعقد ان تفق القولان على ان الوطء في هذا النكاح
لا بد له من مهر انما الخلاف في انه بماذا يجب وخرج الماضي لحسين وهما انه لا يجب مهرا صلا كما اذا وطئ
المرهون الحازنة المرهون بادن الراهن فانا انما نباح بالاذن حتى لا يجب المهر في احد القولين بخلاف حصول
الاذن من مالك البضع فنقول في الدليل على انه لا بد من مهر رد اعلى هذا التخريج الزنا لو شرط فيه مالك
لم تثبت ان المال لا تتعلق به اصلا لم تتعلق به شرطا لذلك الوطء المحترم اذ انتفى عنه وجب ان لا ينتفي لانه

يتعلق به المال اصلا لم ينتف عنه بالشرط فالثابت في الاصل كون المال لا يجب اصلا وفي الفرع الوجوب
والجواب ان هذا في الحقيقة تمسك بنظم التلازم وانتفاء احد المتلازمين لانتفاء الملازم فانك
تقول في المثال الاول لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر فهو شرط له مطلقا فهذا
تمسك بنظم التلازم واستثنا نقيض اللازم لانتفاء نقيض الملزوم ثم انك تثبت المقدمة الشرطية بالقياس
وهو ان ما لا يكون شرطا للشئ في نفسه لا يصير شرطا له بالنذر كما في الصلاة وقياس عدم شرطية الصوم
بالنذر على عدم شرطية الصلاة بالنذر بجامع كونهما غير شرطين احدهما في الواقع بالاتفاق والثاني على
تقدير ان يكون الصوم ليس شرطا في الواقع فوضح ان هذا قياس الطرد لا قياس العكس وظهر وجوله في
الجدل وهذا الجواب هو المعنى بقولنا نلتزم الى اخره واما قوله والتلازم والافراني لاستثنائهما
قياسا فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ما اشرنا اليه من انه ينتقض بقياس التلازم والمقدمتين والنتيجة
وتقرير اما قياس التلازم وهو القياس الاستثنائي فهو كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان
فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما المقدمتان والنتيجة وهو القياس الاقتراني فكقولنا
كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث فحكم النتيجة ليس حكم المقدمتين واجاب بان ما ذكرتموه
من الاستثنائي والاقتراني لا تسميهما قياسا في اصطلاحنا وان كان المنطقيون تسميهما قياسا وانما لا تسميهما
قياسا لان القياس التسوية وهي لا تحصل الا عند تشبيه صورة بصورة وليس الامر كذلك في التلازم بين
والمقدمتين والنتيجة فان قلت بل هي حاصلة وهذين الموضعين لان الحكم في كل واحد من المقدمتين معلوم وفي النتيجة
مجهول فاستدلالهم المطلوب من هاتين المقدمتين يوجب صيرورة الحكم المطلوب منسوبا للحكم في المقدمتين
في الصفة المعلومية قلت لو كفى هذا الوجه في اطلاق اسم القياس لوجب ان يسمى كل دليل قياسا
لان التمسك بالنص جعل مطلوبه منسوبا لذلك النص في المعلومية نلوضح ذلك لامتنع ان يثبت الحكم في
محل النص بالنص لا بالقياس والله اعلم ي الامام وان اردنا ان نذكر عبارة في تعريف القياس شاملة
لجميع هذه الصور نقول القياس قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وقد تم
شرح التعريف المذكور في الكتاب للقياس المصطلح وما اورد عليه وما اشار اليه صاحب الكتاب وللقايل
ان يقول يرد عليه امران احدهما قياس الشبه فانه خارج عنه اذ لا علة فيه معينة لاسيما
الشبه الصوري عند من اعتبره وثانيهما قياس لا فارق فانه ليس فيه علة عند المجتهد وارد الآمدي
اعتراضا وقال انه مشكل لا مخلص عنه وهو ان الحكم في الفرع متفرع على القياس وليس كذلك في
القياس لان صحة الدليل لا تكون كذلك الدليل لما فيه من الدور وعند ذلك قيل نمنع ان اثبات الحكم في
الفرع في حد القياس ان يكون كذلك القياس وهو دوره لا نسلم ان الماخوذ في حد القياس انما هو الاثبات لا الثبوت الذي يترتب عليه ونتيجة القياس هو الثبوت بالاثبات

الضرب على تحريم التاليف وقد يشق منه ان هذا من باب العموم وسياتي النظر في ذلك هل هو مساو فان شاء الله تعالى وهذا اصلح ما في الكتاب مما يتعلق بمذهب القاساني والبهرواني وهو الذي نقل عنهما مانع اصحابه ونقل عنهما الآمدي انهما لم يقتضيا وقوع القياس الا فيما كان علته منصوصة او مومى اليها فقط والذي نقله الغزالي انهما خصصاه بموضعين احدهما النص والايماء كما عرفت والثاني الاحكام العلقة بالاسباب كرجم ما عز لزناه والعلق باسم مشتق كالسارق والشارب قال الغزالي وكانهما يعنيان بهذا القسم سبق المناط وبعبارة ان به وكلام امام الحرمين في البرهان قريب من ذلك فانه قال المعقول عندهما من مسالك النظر في مواقع الظنون شيئان احدهما ما دل من كلام الشارع على التعليل به ولهذا اضيع منها ربطه الحكم باسباب المشتقة كالزاني والزاني ومن هذا القبيل سمى مستحدثي ما عز مرجما فالفاء تقتضي ربطا وتسببا وذلك مشعر بالتعليل قال وربما يعقول به النحوي في مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف والامر الثاني ما يكون في معنى المنصوص عليه بالخصوص عليه كقوله عليه السلام لا سولن احدكم في الماء الراكد فالماء الراكد جامع نوعا وصبه في الماء وعاء وصبه في الماء الراكد كان في معنى البول في الماء الراكد وكذلك كلامه في مختصر التقريب والارشاد للقاضي اي بكر قال القياسيون اجملوا فذهب قوم الى ان ما صاروا اليه ليس نوعا بالقياس وانما هو منع منها للنقض وقال آخرون وهو الحق هو قول بعض القياس وقال امام الحرمين في البرهان اما اسم القياس بهذين الوجهين وزاد ثالثا وهو ما اذا طولب المكلفي واعتاص عليه الوصول اليه يقينا فيتمسك بالامارات المفضية الى الظن ومثل ابو هاشم هذا بوجوب استقبال القبلة عند اشكالها انتهى وهذا من ابي هاشم يحتمل ان يكون منعا من القياس الا في هذه المواضع الثلثة ويكون حينئذ مذهبا آخر في القياس لم نتقدم له ذكر ويحتمل ان يكون منعا من العمل بالظن مطلقا الا فيها وفي الباب مذهب آخر ذهب اليه ابو الفضل بن عبدان من اصحابنا ان من شرط صحة القياس حدوث حادثة تودي الضرورة الى معرفة حكمها بنية ذهب اكثرون الى ان دلالة الدليل السمعي عليه قطعية وقال بعضهم بل ظنية ٥ ٥

قال استدل اصحابنا بوجوه الاول انه مجاوز عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار وهو مامور به في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والامر للوجوب فالقياس مامور به ٥

قلت هذا اصوب والعجب من الآمدي انه لما ذكر حد القاضي وهو قوله القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما من اثبات حكم او صفة لهما او نفيهما عنهما قال حمل الاصل الفرع على الاصل معناه الشريك في الحكم اعترض هذا الامكان الذي فحم امن ذكر لك المختار الفرع على الاصل بالحكم اولى كتحريم الضرب على تحريم التاليف وزاد انكر الفرع به واحاله للشيعة والنظام ٥ يجوز التعبد بالقياس في الذرعيات عقلا ويجب العمل به شرعا وبه قال السلف وجمهور الخلف وزاد العقال من اصحابنا وابو الحسين البصري وزعما ان العقل يوجب لورود التعبد بالقياس وافهما ابو بكر الدقاق من اصحابنا كما نقله الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع ومن الناس من انكر التعبد به وقد نقله في الكتاب عن داود وهو قضية نقل غيره ونقل الامام عن داود انه احاله عقلا وفي كل من النقلين نظر فقد قال ابو محمد بن حزم والآمدي ان داود يقول بالقياس اذا كانت العلة منصوصة كذهب القاساني والبهرواني الآتي ذكرهما ان شاء الله تعالى قال ابن حزم واما نحن فلا نقول شيء من القياس واما النظام والشيعة فاحالوه عقلا كذا نقل المصنف والنقل عن النظام ليس بجيد لانه خصص المنع من التعبد بالقياس شرعا خاصة قال لان منعها على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من التعبد بالقياس واما ما ذكره المصنف بعد من ان القياس الجلي لم ينكره احد فمحمول ولو صح لكان وجها يرد عليه هنا واما القاساني والبهرواني فقالا يجب العمل بالقياس في صورتين احداهما ان تكون العلة منصوصة ما ولو لك اما بصريح اللفظ او ما يجري كذا نقله عنهما في مختصر التقريب وامام الحرمين والغزالي والامام والآمدي وغيرهم والثانية ان تكون الفرع او ما يحكم من الاصل ومثل له في الكتاب بقياس تحريم

مشتق من العبور وهو المجاوزة تقول عبرت عليه وعبرته الهر وامّا الثالثة فلقوله تعالى فاعتبروا
فاولى الابصار امر بماهية الاعتبار وهو امر شامل لجميع انواع الاعتبار ومن جملته افراده القياس
فوجب ان يكون مامورا به واعترض الخصم اولا بانا لا نسلم ان الاعتبار المجاوزة بل المراد من الاعتبار
المامور به الاتعاظ ودليل ذلك ان القياس الشرعي لا مناسب صدر الآية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فانه لا يعقل بعد ذلك ان يقيسوا الدرة على البر اذ هو حينئذ ركيك من الكلام
ولا يليق بالشرع واجاب عند بان المراد بالاعتبار القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس وهو
المجاوزة اذ في كل منهما معناها بخلاف ما لو جعلناه مختصا بالاتعاظ فانه يلزم اما الاشتراك او المجاز
وهما على خلاف الاصل واذا حملنا الاعتبار على مطلق المجاوزة لا يلزم الركاكة لانها انما تلزم ان لو
خصصنا الاعتبار بالقياس الشرعي وليس كذلك واعترض الخصم ثانيا بانا نسلم ان الاعتبار المجاوزة
لكن لا يلزم منه الامر بالقياس لان الآية دالة على وجوب امر كلي وهو مطلق الاعتبار والدال على مطلق
الامر لا يدل على ما به الامتياز وغير مستلزم له وهو معنى قوله الدال على الكلي لا يدل على الجزئي فلا يلزم الامر
بالقياس الذي هو جزئي الكلي الذي هو مطلق الاعتبار واجيب بان ما ذكره صحيح لكن هنا يقتضي
العموم لوجهين احدهما وهو المذكور في الكتاب انه يحسن ان يقول اعتبروا الا الاعتبار الفلاني
وقد يستثنى من العموم ان الاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوضح ان كل اعتبار داخل تحت هذا اللفظ والثاني
ان ترتب الحكم على المسمى يقتضي ان يكون علة ذلك الحكم هو ذلك المسمى وذلك يقتضي ان علة الامر بالاعتبار
كونه اعتبارا فيلزم ان يكون كل اعتبار مامورا به ولقائل ان يقول على الاول لا نسلم جواز الاستثناء
اذا فسر بالمفسر المذكور وهو ما لولاه لوصح دخوله اذ الكلام في شياع الاثبات لا نعم ولو سلم جواز استثناء ما
لولاه لصح دخوله لما ذكرناه ايضا لانه يستفاد الامر بكل ماهية كلية اذ يجوز فيه هذا النوع من الاستثناء
نحو صل الا الصلاة الفلانية مع ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بجزئياتها كذا قاله صفي الدين الهندي وهو
صحيح وعلى الثاني فان هذا انما يتأتى للقياس بالقياس اذا ان تريد الحكم على الوصف مشعرا بالعلية قياس
فتوقف صحته على صحة اصل القياس فلا يثبت به اصل القياس والا يلزم الدور فان قلت قد قال
بحجية هذا النوع من القياس بعض من انكر اصل القياس لكون العلة فيه معلومة بلا بماء فصح اثباته به
بالنسبة اليه قلت صحيح ولكن لا يصح اثباته به بالنسبة الى منكر اصل القياس والكلام في هذا المقام
ليس الا معه قال صفي الدين الهندي رحمه الله ويمكن ان يجاب عن اعتراض الخصم بوجه ثالث وهو
ان الامر بالماهية الكلية وان لم يقتض الامر بجزئياتها لكن يقتضي تخيير المكلف في الاتيان بكل واحد من تلك الجزئيات
بدلا عن الآخر عند علم القرينة المعينة لواحد منها او جمعها ثم التخيير بينهما يقتضي جواز فعل كل واحد منهما
ويلزم من جواز فعل القياس وجوبه لان القول بجوازه مع عدم وجوبه مجاز في الاجماع ثم اعترض

الخصم ثالثا بانا ولو سلمنا ان الآية دالة على الامر بالقياس لكنا نمسك بها منع لان الاستدلال بالعموم
انما يفيد الظن والتمسك بالظنيات في المسائل العلمية التي هي الاصول لا يجوز واجاب المصنف بان
المقصود من حجية القياس العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول الدين والعمليات يكفي فيها الظن فلذلك يثبتان بها
والله اعلم ولم يجب الامام عن هذا السؤال بل قال انه عام في كل الشبهات فلا تعلق له بخاصية هذه
المسئلة واجاب الهندي بمنع ان تكون المسئلة علمية وجعلها ظنية وهذا واضح على احد الرايين
الذين حكيناهما في اول الباب ٥

قال الثاني خبر معاذ رواه موسى فلما كان ذلك قبل نزول اكملت لنا المواد
الاصول لعدم النص على جميع الفروع ٥ الوجه الثاني من الوجوه الدالة على حجية القياس
السنة وتلك في قصتين قصة معاذ وقصة ابي موسى اما قصة معاذ فروي عنه ان النبي صلى الله عليه
وسلم لما بعثه الى اليمن قال له كيف تقضي اذا عرض لك قضاء قال اقضي بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله
قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله قال اجتهد رأيي
ولا آلو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول
لما يرضى رسول الله والمراد بالرأي القياس قال امام الحرمين ولا يجوز ان يقال اراد بالرأي
الاستنباط من الكتاب والسنة فان ذلك لو كان على هذا الوجه لكان يمسكا بالكتاب والسنة وقد قال
في البرهان ايضا ان الشافعي رضي الله عنه اخذ في اثبات القياس بحديث معاذ يعني هذا قال
والحديث مدون في الصحاح متفق على صحته لا تطرق اليه تأويل قلت وهذا عجيب من امام
الحرمين رحمه الله وقد قال امام الصناعة ابو عبد الله البخاري لا يصح هذا الحديث وقال الهندي
ليس اسناده عندي متصلا والله اعلم واما قصة ابي موسى وقد جمع في المحصول وغيره بين
القصتين وجعلهما واحدا ولا اعرف ذلك بل روى البيهقي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب اليه كتابا
ملغزا وفيه ثم قايس الامور واعرف الامثال والاشباه رواه البيهقي وقال هو كتاب معروف مشهور
لا بد للقضاة من معرفته والعمل به وقد اعترض الخصم على هذا الدليل الثاني بانه دال على صحة
القياس وقت تقرر عليه السلام ولا دلالة على صحة القياس في جميع الازمنة بل ذلك قبل نزول قوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم فلما كان الدين انما يكون ناقصا على الاحكام فلما نزلت هذه الآية استغنى عن القياس
والجواب ان الاصل عدم التخصيص بوقت دون وقت وايضا فلم يقل احد ان القياس كان صحيحا الى
حين نزول هذه الآية ثم زال والمراد بقوله اكملت لكم دينكم الاصول اما الفروع فالآية مخصوصة بالنسبة
اليها لعدم شمول النص لجميع جزئيات هذا تقرير ما في الكتاب ولك ان تجيب عن هذا الاعتراض بما هو
اخشن من هذا الجواب فتقول المراد من قوله اكملت لكم دينكم بيان جميع ما يحتاج اليه في الدين

والادعاء على هذا التقدير تم البيان فلا يكون بلا واسطة كما في النصوص وقد يكون بواسطة كما اذا
يترك المدارك للاحكام فلم يلتم انه لا يحصل ذلك الا اذا كان البيان بلا واسطة وحينئذ لا يتأتى ما ذكرت
الذين العمل بالقياس كل يكون من اكماله شرعية القياس ولا يخفى على هذا التقدير الى تخصيص الآية
بل تكون باقية على عمومها ۵

قال ـــــــ الثالث ان ابا بكر رضي الله عنه قال في الكلالة اقول برأيي الكلالة ما
عدا الوالد والولد والذي هو القياس اجماعا وعمر استرابا موسى في عهده بالقياس وقال في الجد اقضي
برأيي وقال له عمران ابعث رأيك فشديد وقال على اجمع رأيي ورأي عمر في ام الولد وقاس ابن عباس
الجد على ابن الابن في الحجب ولم ينكر عليهم والا لاشتهر فلما ذموا ايضا فلنا صح فقد شرطه توفيقا ۵
الوجه الثالث ما دل على ان القياس حجة وهو معتمد الجمهور الاجماع وتقديره ان العمل بالقياس
مجمع عليه بين الصحابة لصدور من طوائف منهم من غير انكار وكل ما كان كذلك كان اجماعا لما تقدم في
كتاب الاجماع واما صدوره عن طوائف منهم فلما روي ان افضل الصحابة الصديق رضي الله عنه قال
حين سئل عن الكلالة اقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والرأي
هو القياس لانه يقال اتلمت هذا برأيك اي ما بالنظر فدل مقابلته للنص على انه للاستدلال وادعى
المصنف في ذلك الاجماع وكذلك ادعى صفي الدين الهندي في النهاية واستدل عليه قال ثم ان اصحابنا رووا
عن السلف كلاما كثيرا انهم علوا بالرأي وقالوا الرأي هو القياس وروي الخصوم كلاما كثيرا في ذم الرأي قالوا
هو القياس وساعدناهم على ذلك فدل على ان الرأي هو القياس وفاقا فان قلت هل ذلك باعتبار وضعه
او باعتبار النقل قلت الظاهر انه بطريق النقل مع ان ذلك ما لا حاجة لنا اليه بعد ثبوت ما ذكرناه
واما عمر رضي الله عنه ابا موسى في عهده بالقياس حيث قال واعرف الاشباه والنظائر ثم قايس بين
الامور وقد تقدم هذا وقوله لعمر الصاني الجد اقضي برأيي وقوله لعمران ابعث رأيك فشديد وان يتبع
رأي من قبلك يعني ابا بكر مع الرأي وقوله على اجمع رأيي ورأي عمر في امهات الاولاد على ان لا يبعن وقد
قاسوا الان يبعن وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن في حجب الاخوة وقال الا يتقي الله ابن ثابت يجعل ابن
الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فثبت صدور القياس عما قلناه من الآثار الكثيرة التي لا تخلوها الاسانيد
وقد تواتر القدر المشترك منها قال القاضي في كتاب التقريب والارشاد وقد صار متكلمو الرأي
ونفاته يعدهم المعلوم بطريق الاجتهاد متدركا ضرورة كادراك اختلافهم على الجملة ضرورة وان كانت صورة
الاختلاف تعلمت آحادا واعترض الحكم على هذا الدليل بانه معارض بمثله فانه نقل عن الصحابة رضي الله عنهم
انهم ذموه ايضا وانكروه كما روي عن ابي بكر رضوان الله عليه انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله
برأيي وقوله تظلني اي ترفع علي ظلا وتتلى معناه تحملني وعن عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الرأي

فانهم اعداء الدين وعن علي رضي الله عنه لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره
الى غير ذلك من آثار كثيرة والجواب ان معارضة هذا الذم لما ذكرناه آنفا عنهم من العمل به ان
ثبت فالجمع بين الدليلين اولى فنحمل هذا على ما اذا كان القياس غير مستجمع لشرائطه وذاك على القياس
المستجمع لشرائطه توفيقا بين الدليلين وهذا ما ذكره في الكتاب وهو جواب احمالي وقد قيل
ان المعارضة غير ثابتة واجيب بوجه تفصيلي اما ما نقل عن ابي بكر فانما اراد به قوله في تفسير
الكلالة اقول برأيي لانا نسلم ان لا مجال للرأي في ذلك لكونه مستندا الى محض السمع عن النبي صلى الله عليه وسلم
واهل اللغة بخلاف الفروع الشرعية واما قول عمر رضي الله عنه فانما قصد به ذم من يترك
الموجود من الاحاديث ويعدل الى الرأي مع ان العمل به مشروط بعدم النصوص ولذلك سماهم باصحاب
الرأي والاقرب بالكتاب والسنة والرأي لا مقال له صاحب الرأي لانه لم يمحض قوله بالرأي
واما قول علي لو كان الدين بالقياس الى آخره فيجب حمله على انه لو كان جميع الدين بالقياس ويكون
المقصود منه انه ليس كل ما اتت به السنن على ما تقتضيه القياس ۵

قال ـــــــ الرابع ان ظن تعليل الحكم في الاصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم
في الفرع والقياس لا يكون العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجوح ممنوع فبقي الراجح ۵ هذا وجه
عقلي ونقدره ان المجتهد اذا ظن ان الحكم في الاصل معلل بعلة موجودة في الفرع حصل له ظن ثبوت الحكم
في الفرع والظن يوجد الشيء يستلزم الوهم بعدمه لعدم انفكاك كل من الظن والوهم عن الآخر والعمل
بهما او الترك لهما يستلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما والعمل بالوهم المرجوح خلاف المعقول والمشروع
فيتعين العمل بالراجح لانا استقرينا امور الشرع كلها حزبة وكلية فوجدنا الراجح يجب العمل به كقوله صلى
الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر وبما اشبه ذلك وهذا معنى قولنا يتعين العمل بالراجح وليس المراد منه ان
كونه راجحا صفة تقتضي الثواب على فعله والعقاب على تركه حتى يقال علمه الاحكام عندنا انما هي من
جهة الشرع دون العقل وانما المراد ان الشرع يفرد منه ذلك فالعقل ادرك كونه راجحا والشرع حكم
بالعمل بالراجح وللعقل اهلية الادراك للاتفاق بين العقلاء وقد قيل ان في هذا الدليل نظرا لجواز ارتفاعهما
بارتفاع محل الحكم وذلك بان لا يكون في الواقعة حكم شرعي البتة ويكون الامر فيها مخلا على التراه الاصلية
بناء على انه لا يجب ان يكون في كل حادثة حكم شرعي ۵

قال ـــــــ احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى لا تقفوا وان تقولوا ما
ليس لكم به علم ولا ريب ان الظن
قلنا الحكم مقطوع والظن في طريقه ۵ ذكر من شبه احكامهم شبهة احدها ما تعلقوا به من الكتاب وذلك في
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله
اذ هو قول بغير الكتاب والسنة وايضا فالقياس انما يفيد الظن والظن منهي عنه لقوله تعالى وان تقولوا

على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم اى ولا تتبع ما لا تعلم نهى عما ليس بعلم
ومن جملته الظن وايضا قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين يعنى استغنا عن القياس
وايضا قوله ان الظن لا يغنى من الحق شيئا واجاب فى الكتاب بان الحكم يقطوع به لا مظنون والظن
وقع فى طرقه كما تقرر فى اول الكتاب فان قلت هذا يشعر بانه تسلم ان الظن مذموم لكنه وقع
فى طرق الحكم لا فيه وعلى هذا يكون الطرق مذمومة ويكون الحكم كذلك لانه مستفاد من الطرق المذمومة قلت
حاصل جوابه انه منع كون الحكم مظنونا حتى لا يستدل الخصم عليه بما استدل به ولا يلزم من هذا المنع تسليم
ان الطرق مذمومة ولا اشعار له به ولو سلمنا انه يشعر بذلك فقال الشيرازى صاحب شارح هذا الكتاب
لا نسلم ان المستفاد من المذموم مذموم الا ترى الى جواز كذب المقدمتين مع صدق النتيجة مثل قولك كل
انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وهو صحيح مع كذب مقدمتيه ولقايل ان يقول
كل انسان حيوان فى هذا المثال صورة نتيجة لا نسبة فى نفسه وصدقه لنفسه لا لكونه نتيجة فلا نسلم
لزوم ما بين المقدمتين ينتج هذا القول الصادق واعلم ان هذا الذى اجاب به المصنف لنشر ساملا
للايه الاولى ولا للاية الرابعة والجواب عن الاية الاولى انا لا نسلم ان العمل بالقياس تقدم بين يدى
الله ورسوله لانه مثبت بالكتاب والسنة كما تقدم وعن الرابعة بانه عام مخصوص لعدم اشتمال الكتاب
على جميع الجزئيات وبتقدير ان يكون عاما استدل به الخصم على المنع من الظن لوجهين احدهما
ان ما لم يذكرهما فى الكتاب
احدهما انه محمة عليه فان القول ببطلان القياس ليس معلوما عنده بل مظنون ضرورة انه لا قاطع
على فساده والثانى انه لا يكون مخصصا بالاصول لدوران الفروع لوجوب العمل بشهادة الشهود وحكم القاضى
وفتوى المفتى واجتهاد المجتهد فى الماء والثوب والقبلة وقت الصلاة وهلال رمضان وقيم المتلفات وغلبة
السلامة فى وكوب البحر وخبر الواحد والعموم وقول المقذف فى ان سر الخيانة والنفقات وقد اليد
وصدق الحالف فى مجلس الحكم كل ذلك مظنون ويرفع به النفى الاصلى ٥

قال الثانى قوله صلى الله عليه وسلم تعلو هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة
وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثالث قد نقل بعض الصحابة من عمر بكير قلنا معارضان بمثلهما
نحن الموفق الرابع نقل الامامية انكار عن الشيعة قلنا معارض بنقل الزيدية الخامس انه تودى الى الخلاف
والمنازعة وقد قال تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا قلنا الاية فى الاراذل والحروب لقوله عليه السلم اختلاف امتى
رحمة ٥ الشبهة الثانية للخصوم ما روى من قوله صلى الله عليه وسلم تعلو هذه الامة برهة اى قطعة
من الزمان بكتاب الله ثم تعلو برهة بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تعلو برهة بارائى فاذا قالوا بالرأى
فقد ضلوا واضلوا الثالثة الاجماع فانه قد نقل عن بعض الصحابة ذم الرأى من عمر بكير وكان اجماعا
والجواب عن هذين الدليلين بانهما معارضان بمثلهما سنة واجماعا كما سلف فيجب الجمع بين الدليلين

بان يحمل الذم على القياس الفاسد دون الصحيح كما سبق هذا ما فى الكتاب والحديث المشار
اليه لا يصلح به الحجة ولا يصلح معارضا لان زاذان بن الغلس وهو ضعيف عن حماد بن ابى
وقد قال فيه البخارى فيهم فى النسى بعد النسى قال ابن عدى سمعت ابن حماد يقول قال السعدى
حماد بن ابى الخ روى عن الزهرى حديثا معضلا يعنى هذا الحديث وروى حماد عن الزهرى كما ذكر
عن سعيد بن المسيب عن ابى هريرة مرفوعا قلت سلمنا ضعف الحديث ومعارضته لما تقدم
ومعارضته الاجماع ايضا وانه يحب التوفيق بينهما ولكن لا نسلم ان التوفيق متعين بما ذكرت من الطريق بل
جاز ان بعضهم كان قائلا بالقياس حين كان البعض الاخر منكرا ثم لما انقلب المنكر مقرا انقلب المقر منكرا
وحينئذ يكون كل واحد منهم قائلا بالقياس ومنكرا باعتبار حالتين فلا تناقض فيكون الروايتان صحيحتين
مع انه لا يحصل الاجماع على صحته ولا على بطلانه فلا يصح لكم ولا لنا الاستدلال بالاجماع قلت ما
ذكرناه من التوفيق اولى لانه يقتضى بقاء ما كان على ما كان من استمرار كل ذى قول على قوله وتوفيقكم يقتضى
التغيير وايضا فلو وقع ما ذكرتموه لاشتهر لغرابته ولو كان فى بعض احدهم اشعار بالرجوع الرابعة
نقل الامامية عن الشيعة اجماع العترة على انه لا يجوز العمل بالقياس واجوابه ان ذلك معارض بنقل
الزيدية منهم حيث نقلوا اجماع العترة على وجوب العمل به مع ان اجماع العترة غير حجة كما سبق الخامس
ان القياس يؤدى الى الخلاف والمنازعة وكل ما كان كذلك فهو منهى عنه اما الصغرى فان القياس مبنى
على الظن وهو مختلف باختلاف القايسين واما بيان الكبرى فلقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا فان
ذلك النهى مما يفضى اليه والجواب ان الاية انما وردت فى مصالح الحروب لقرينة قوله فتفشلوا وتذهب
ريحكم او انها محمولة على النزاع فيما يتعين فيه الحق كمسائل الاصول واما النازع فيما عدا ذلك فجائز لما
روى من قوله صلى الله عليه وسلم اختلاف امتى رحمة فيحمل الحديث على ما عدا ذلك واعلم ان الحديث
المشار اليه غير معروف ولم اقف له على سند ولا رأيت احدا من الحفاظ ذكره الا البيهقى رحمه الله فى
رسالته الى السيخ العميد عميد الملك شيخ الاشعرى وقد شافهها الحافظ ابن عساكر فى التبيين لا
ان البيهقى لم يذكر له اسنادا بل قال روى عن النبى صلى الله عليه وسلم كذا وقد لم يكن له اصل لما ذكر البيهقى
ثم قال البيهقى سمعنا الامام ناصرا العمرى يقول سمعنا الفقال المروزى يقول معناه اختلاف هممهم
فى مصالح العباد مهمة واحدة فى الفقه وآخر فى الكلام كاختلاف هممهم اصحاب الحرف فى حرفهم بما فيه مصالح
العباد قلت وهذا تاويل حسن وهو احسن مما نقله امام الحرمين فى النهاية عن الجليمى من ان معناه
اختلافهم فى الدرجات والمراتب والمناصب والمراتب وكلا التاويلين على انه ليس المراد اختلافهم فى الحلال والحرام
قال الدارمى رضى الله عنه والقرآن دل على ان الرحمة تقتضى عدم الاختلاف قال تعالى ولا يزالون مختلفين
الا من رحم ربك قال ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر وذلك لكل البسة قال عليه السلام

إنما هلكت بنو إسرائيل بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة والاختلاف
على بلية أقسام أحدها في الأصول وهو المشار إليه في القرآن وكالسكر أنه بدعة وضلالة والثاني
في الآراء والحروب وهو حرام أيضا لما فيه من تضييع المصالح والثالث في الفروع كالاختلاف
في الحل والحرمة ونحوهما قال والذي رضي الله عنه والذي نظهر لنا وكاد ينقطع به أن الاتفاق فيه خير
من الاختلاف ولكن هل نقول الاختلاف ضلالة كالقسمين المذكورين أو لا كلام ابن حزم ومن سلك مسلكه ممن
منع التقليد يقتضي أنه مثلهما وأما نحن فإنا نجوز التقليد للجاهل والأخذ بالرخصة من أقوال العلماء بعض
الأوقات عند مسيس الحاجة من غير تتبع الرخص ومن هذا الوجه يصح أن يقال الاختلاف رحمة إذا الرخص رحمة

قال السادس الشارع فصل بين الأزمنة والأمكنة في الشرف والصلاة في
القصر وجمع بين الماءين والترابين في الطهر واجتنب العفو على أحد الشوهاء دون الأمة الحسناء وقطع سارق
القليل دون غاصب الكثير وجلد في الزنا وشرط فيه شهادة أربعة دون الكفر ودلك بنا في القياس
فلنا القياس حيث عرف المعنى ٥ الوجه السادس وعليه اعتمد النظام أن مدار الشرعيات على الجمع بين
المختلفات والفرق بين المتماثلات فإنه فرق بين الأزمنة في الشرف كليلة القدر وليلة الإسراء وليلة
الجمعة ويومها وشهر رمضان والأشهر الحرم ويومي العيدين ويوم عرفة وكذلك بين الأمكنة كمكة فالمدينة
والمسجد الأقصى مع الاشتراك في الحقيقة وفرق بين الصلوات في القصر فرخص في قضاء الرباعيات دون الثنائية
والثلاثية وجمع بين الماء والتراب في استباحة الصلاة بهما مع أن الماء ينطف التراب بضده وجعل الحرة
الشوهاء تحصن بحكم النظر إليها دون الحسناء وعبارة المصنف أوجب العفو على الحرة الشوهاء
يتحمل أن يريد ما ذكرناه وإن يريد أنه أوجب عليها الستر دون الأمة الحسناء إلى يميل الطبع إليها
وقطع سارق القليل ما لم ينقص عن ربع دينار دون غاصب الكثير مع أن الغاصب للكثير أبلغ في
الفحش لأنه يأخذ المال جهرا على يقين والسارق يأخذ سرا على خوف والعظم في الأذى لكثرته وجلد
في القذف بالزنا بخلاف القذف بالكفر مع كونه أبلغ وشرط فيه شهادة أربعة وأكفى في الشهادة على القتل
والكفر باثنين وإذا ثبت هذا وجب أن لا يصح القياس لأن مبناه على أن الصورتين لما اشتركا في الحكمة
وجب اشتراكهما في الحكم وهو باطل والجواب أن القياس إنما يجوز حيث عرف أن الحكم في
الأصل معلل بعلة معلومة موجودة في الفرع وامتناع القياس في صور معدودة لا يقتضي امتناعه من
أصله واعلم أن ما ذكره النظام من أن الشريعة مبنية على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات
كذب وافتراء وإنما حمله على ذلك رداءة فهمه وقصده الطعن في الشريعة المطهرة وقد كان زنديقا يبطن الكفر
ويظهر الاعتزال وصنف كتابا في ترجيح التثليث على التوحيد لعنه الله وقد نبهنا على ذلك في أول كتاب
الإجماع وما ذكره من الصور وكذلك ما يناسبها لها معان يعلمها الشارع لا تطلع

عليها وحكم محضه لا ندركها على أن الصورة المذكورة قد ذكرت معانيها ٥ ع
قال الثانية قال النظام والبصري وبعض الفقهاء التنصيص على العلة أمر
بالقياس وفرق أبو عبد الله بين الفعل والترك ٥ النص على علة الحكم هل يفيد الأمر بالقياس
فيه مذاهب أحدها وإليه ذهب المحققون كالأستاذ والغزالي والإمام وأتباعه وجماعة من أهل
الظاهر وجماعة من المعتزلة واختاره الآمدي ومن تبعه أنه لا يفيد الأمر بالقياس سواء كان في الفعل
مثل أكرم زيدا العالم إن أكرمك أو الترك مثل الخمر حرام لاسكارها والثاني أنه يفيده وبه قال أحمد بن حنبل
والرازي والكرخي والقاشاني والبرذعي وأبو إسحاق الشيرازي وأبو الحسين البصري ونقله الأكثرون
عن النظام والثالث قال أبو عبد الله البصري إن كانت العلة علة التحريم وترك الفعل كان النص
عليها كافيا في ترك الفعل بها أن وجدت وإن كانت علة لوجوب الفعل أو ندبيته لم يكن ذلك كافيا في إيجابه
وندبيته ما لم يرد التعبد بالقياس من خارج بنبيه قد عرفت بقل الأكثرين عن النظام ومنهم صاحب
الكتاب وكلام الغزالي في النقل عنه صريح في أنه يرى تعميم الحكم في جميع موارد العلة بطريق اللفظ والعموم
وبه صرح الآمدي في أثناء المسألة وهو مناف لنقل الأكثرين أن التعميم بالقياس لا بجامع التعميم باللفظ
فحينئذ لا يكون أمرا بالقياس عنده وإن بنى الحكم عنده في غير الصورة المنصوص عليها فإن قلت ما
الجامع بين إنكار النظام التعبد بالقياس وبين مقالته التي تعلموها عنه هنا قلت أما على ما نقله
الغزالي فواضح لأنه جعله من باب العموم وقال الغزالي فقد طرد النظام أنه سكت للقياس وقد زاد علينا
إذ قاس حيث لا نقيس لكنه أنكر أصل القياس وأما على ما نقله الأكثرون فإنه هنا يقول إذا وقع التنصيص
على العلة فقد بذل اللفظ الأمر بالقياس ولم يعد ضرورة لوقوعه من الشارع فعنده حينئذ أن الشارع لا يتبع منه
التنصيص على العلة لاستحالة القياس عنده ووقوع التنصيص على العلة من حيث هو مدلوله ما ذكرناه فافهم هذا
فإن بعض الشراح ظن مناقضته في مقالته وقد لك سوء فهم فإن الكلام في مدلول اللفظ إذا ورد غير الكلام في أنه هل ورد
قال لأنه إذا قال حرمت الخمر لإسكارها تحمل على الإسكار مطلقا وعلة
إسكارها فيل الأغلب عدم التقييد بل نا فالتنصيص وجه لا يفيد بل لو قال علة تحريم الإسكار لا يدفع
الاحتمال بل نا سكت الحكم أو في كل الصور بالنص ٥ استدل صاحب الكتاب على المذهب المختار بأن قوله
حرمت الخمر لكونها مسكرة محتمل لأن يكون العلة مطلق الإسكار ولا يكون العلة إسكارها وهذا الآن
لله يقال أن يجعل إسكار الخمر بخصوصيته هو العلة لما العلم به من المفسدة الخاصة به إلى لا وجود لها
في غيره وإذا احتمل واحتمل لم يحز التعدية إلا بأمر مستأنف بالقياس قلت إذا وضح هذا في جانب الترك
ثبت في الفعل بطريق أولى قلت مقتضى ما قررتم بعينه امتناع القياس عند النص على العلة
مع ورود الأمر به أيضا قلت لعل ورود الأمر بالقياس قبل النص على حكم علة حكم قرينة تقضي

يرجح احدهما لم يجز وهو مطلق المشكل في المثال الذي ذكرناه واعترض الحكم من وجهين احدهما
ان الاغلب على الظن عدم كون خصوص المحل مدارا في العلة والا لما صح قياس اصلا ويحمل ان يريد ان
الاغلب في العلل التعدية والجواب انه حينئذ لا يكون النص على العلة وحده هو المفيد للامر
بالقياس بل النص مع كون الاغلب عدم التقييد والنزاع انما هو في التنصيص وحده هل هو كاف وثانيهما
انه لو قال الشارع علة الحكم المسكر لاندفع الاحتمال وثبت الحكم في كل الصور التي يوجد فيها المسكر
واجاب بان الحرمة حينئذ ثبتت في كل الصور لا بالقياس بل بالنص اي بطريق الاستدلال من النص حيث
انه جعل مطلق الاسكار علة تحريم الخمر وهو حاصل في كل مسكر فيلزم ثبوت الحرمة في كل مسكر
وعبارة التحصيل لو قال ذلك لم يكن قياسا اذ العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اي من غير ان يتاخر العلم
بحرمة الفرد عن العلم بالاخر فلم يتميز الاصل عن الفرع حتى يقاس احدهما على الاخر وهذا العنوان كعنوان
الامام وعنوان صاحب الكتاب قريبة منهما الا انه لم يعلل علة حرمة الخمر بل علة الحرمة وهو واحد فان المقصود
حرمة الخمر اذ ليس الاسكار علة لكل حرمة وهذا واضح ولم يصرح الامام وشراح الدين بان ذلك بالنص
لكن يظهر ان العلم بالعلة وهو الاسناد لا بالنص وانما اراد المصنف وعنوان الآمدي كعنوان المصنف فانه
قال يكون التحريم ثابتا في كل الصور بجهة العموم ولقائل ان يقول لا نسلم ان ذلك ليس بقياس منقول لكم
انما يتميز الاصل عن الفرع متى كان فانه اذا قال علة حرمة الخمر الاسكار فحرمة في الخمر اصل وحصل العلم
بها حال ورود النص ثم بعد ذلك حصل العلم بحرمة كل مسكر وكل ما كان غير الخمر تكون فرعا
والعلم بحرمته متاخر عن العلم بحرمة الخمر وربما لا يعلم كون الشيء مسكرا الا بعد حين فلا يعلم حرمته فاذا
جرب ووجد مسكرا علم بحرمته فكيف لا يكون العلم به متاخرا فان قلت نحن ندعي عدم تاخر العلم
بحرمة كل مسكر حكما كليا لا العلم بواحد واحد من الجزئيات المندرجة فانها داخلة في الحكم المعلوم والعلم
بحرمة الجزئيات المخصوصة لا يستفاد من الاصل الذي هو الخمر بل من المقدمة الكلية التي هي العلم بحكم كل
مسكر والعلم بهذه المقدمة لا يتاخر قلت لا نسلم ان العلم بها غير متاخر لانا نعلم ابدا ان حرمة الخمر
ثم كون الاسكار علة تنصيص الشارع ثم يحكم كل مسكر حكما منزلا على هذا العلم العلية والحكم
في كل قياس كذلك فان المجتهد يعلم حكم الاصل ثم يستنبط العلة ثم يحكم بمقدمة كلية شاملة لجميع صور تلك
العلة هذا شرح ما في الكتاب واما الدليل على ان التنصيص على العلة لا يفيد الحكم في جميع
الصور بالنظر الى ما نقله المعترض عن الآمدي عن النظام فانا نعلم بالضرورة من اللغة ان قوله حرمت
الخمر لاسكارها لا يدل على تحريم كل مسكر كدلالة قوله حرمت كل مسكر وانه غير موضوع لذلك بل موضوع
لتحريم الخمر لعلة اسكاره وحرمة ما عدا الخمر من المسكرات ليس جزأ من هذا المفهوم ضرورة فحينئذ لا
يكون دلالة على تحريم كل مسكر لفظية لان الدلالة منحصرة في هذه من التوابع عند قوم وفي دلالة

المطابقة عند آخرين ولهذا لو قال الرجل اعتقت غانما لسواده لم يعتق من عداه من عبيده السود
ولو تمادى كذلك بمقام عتقت السود لعتقوا عليه من عدا عبيده ولا علم بقصده وكذا لو قال لوكيله بع
شاتا لسوطه فلعه واصح ابو عبد الله على مذهبه بان من ترك اكل رمانة حامضة لحموضتها وحلف عليه
ان يترك اكل كل رمانة حامضة بخلاف من اكلها لحموضتها واحسبانا لا نسلم انه يحنث عليه بترك
الكل وذلك لاحتمال ان يكون الداعي له مطلق حموضة الرمانة بل حموضة هذه الرمانة الخاصة سلمنا ولكن
لا فرق في ذلك بين الفعل والترك وانما لم يحنث باكل كل رمانة حامضة على من اكل رمانة حامضة لانه لم
يأكلها لمجرد حموضتها بل لحموضتها مع قيام الاشتهاء الصادق لها وخلا المعدة عن الرمان وعلة اوظنه
بعدم تضرره بها وهذه الصورة موجودة في اكل الرمانة الثانية وهذا ما ذكره الامام
ولقائل ان يقول التفرقة بين الفعل والترك ثابتة فان جانب الترك يدل على كون المتروك مفسدة
مطلوبة العدم ولا يحصل هذا الغرض الا بالامتناع عن كل الافراد كلها واما في طرف الفعل فالغرض
متعلق بالمصلحة المشتركة بين الافراد وذلك يحصل باي فرد كان كذا ذكره القشواني وهو حسن وهو
وجه التفرقة بين اقتضاء النهي الكراهة دون الامر كما قررناه في موضعه ولقول الامام مع
الاشتهاء الصادق وخلاء المعدة عن الفرق ٥

قال الثالثة القياس اما قطعي او ظني ٥ هذه المسئلة تستدل على بحثين الاول
ان القياس ينقسم الى قطعي وظني الاول القطعي وهو متوقف على العلم بعلية الحكم في الاصل العلم بحصول مثل
تلك العلة في الفرع فاذا علمها المجتهد يقطع بثبوت الحكم في الفرع بالاصل في حكمه ومساواته له وهذا القياس
قطعي كما نص عليه المصنف واليه اشار الامام في المحصول بقوله فقد يكون ظاهرا جليا ثم صرح من بعد في اثناء
المسئلة بانه يفيني واما حكمه فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ومثال ذلك في الظني قياس النافيف
على الضرب لانا نعلم ان العلة الاذى ونعلم وجودها في الضرب مع ان ثبوت الحكم في النافيف ظني لانه مستفاد
من دلالة اللفظ وقد قرر الامام ان الاضافة لا تفيد الا استفادة التعيين منها للوقوف على الاحاد من
العشرة وهما ان وحد ذلك والباقي الظني كما اذا كانت احدى المقتين او كلتاهما مظنونة
كقياس التفاح على البر في الربا فان الحكم بان الطعم هو العلة ليس قطعيا لاحتمال ان يكون الكيل او القوت
قال فيكون المنع بالحكم اولى كتحريم الضرب على تحريم التافيف او مساويا
كقياس الامة على العبد في السراية او ادون كقياس البطيخ على البر في الربا ٥ البحث الثاني
في حكم الاصل فنقول حكم الاصل اما ان يكون يقينا للامام فيستحيل ان لا يكون الحكم في الفرع اقوى منه
لانه ليس فوق اليقين درجة واعترض عليه القشواني بان اليقين قابل للاشتداد والضعف وهذا
الاعتراض مبني على ان العلوم تتفاوت وان لم تكن تفاوتا في الحكم في الفرع فيكون اقوى من يقينه في

الاصل وذلك في القياس بحرم الضرب على تحريم التأفيف فما ان يحرم الضرب وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم
التأفيف الذي هو الاصل وفي الاشباه كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك فهذا
يفيد تاديه مادون القنطار بطريق اولى وقد يكون مساويا كقياس الامة على العبد في السراية
في قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه اذ لا تفاوت بين الاصل والفرع
في هذا الحكم وهذا هو المسمى بالقياس في معنى الاصل وقد يكون ادون كقياس الامة على العبد في السراية
الحاقه التي يتمسك بها الفقهاء في مباحثهم قال وامام مراتب التفاوت بهي بحسب مراتب الظنون فلا تنحصر
ومثل المصنف لهذا القسم بالحاق البطيخ بالبر في الربا بجامع الطعم مع احتمال كون العلة الكيل
او القوت هذا احتمال ذكره الامام وهو الذي اورده المصنف في شائر اتباع الامام وقد علمت به تساد
كلام الامام واتباعه وخطاء من اعتقد نا قص كلامه حيث جعل في النص الاول قياس الضرب على التأفيف
معقدا مادة وطبيعة وجعله هنا ظنيا كما نفسوا في وعينه وسبب الخطاء توهمهم ان القياس انما يكون قطعيا
اذا كان الحكم في الاصل كذلك وهذا ليس شيء فقد يقطع بمساواة الشيء للشيء في حكم المظنون كما عرفت
في النص الاول وكذا ان نظر ذلك باجماعهم على الحاق الحالة بالحالة في الربا مع اختلافهم فيه واذا وضح هذا
فان قلت تقسيم القياس الى ادون ان اردتم به ان يكون ما في العلة الموجود في الفرع من المصلحة
دون ما في الاصل فلا نسلم جنيذ جواز القياس لان شرطه وجود العلة بكمالها في الفرع وان اردتم شيئا آخر
فعلكم بيانه قلت اردنا شيئا آخر وهو عدم القطع بان ما طرء عليه علة كالطعم فان العلل يعلل في
الربويات ليس فيها معلوما لله لاحتمال ان تكون العلة الكل او البعض فاذا حنا الى قياس التفاح على البر فلنا
هو مساو له في الطعم وثبوت الحكم فيه ادون من ثبوته في البر لان البر مكيل بمقتات مطعوم فثبوت الربوي على كل
احتمالات التفاح زنوي على احتمال واحد وهو كون العلة الطعم والتفاح على كل الاحتمالات اقوى من
الثابت على احتمال واحد ٥

قال قيل تحريم التأفيف يدل على تحريم انواع الاذى عرفا ويكذبه قول الملك للجلاد
اقتله ولا تستحق به قتلا لو ثبت قياسا لما قال به منكره فلنا القطعي لم ينكر فتل نفي الادنى يدل على نفي الاعلى كقولهم
فلان لا يملك الجبة ولا القفيز ولا القطمير فلنا اما الاول فلان نفي الاخر يستلزم نفي الكل واما الثاني فلان
القلة قد تضر دون الكثرة فهنا ٥ نقتصر على الشرح ما ينبغي بقيته ثم نلتفت اليه فنقول
اتفق الاصوليون على انه لا مستند لثبوت الحكم في القسم الثالث وهو القياس الادون الا القياس واما
القسم الثاني وهو قياس المساواة فذهب الرهم الى انه ثابت بالقياس ايضا وذهبت انا الى انه غير
ثابت به بل بالاستدلال اي هو استدلال على تحقق مناط الحكم وحذف لاجله اعتبارا لهذا اوجوا
على من اقطر في رمضان بالاكل والشرب الكفارة اعتبارا بالمجامع فيه لكن لا يطردون القياس عليه اذ القياس لا

يجري عندهم في الكفارات ولكن بطريق الاستدلال واما القسم الثالث وهو قياس الاولى وفيه
كلام المصنف فيه مذهبان احدهما انه ثابت فيه بالدلالة اللفظية وهم احناف الفاعلون بذلك على
مذهب احدهما انه من باب المنطوق وهو المشار اليه بقول صاحب الكتاب فيحرم التأفيف الى اخره والثاني
انه من باب مفهوم الموافقة واختار المصنف في الفصل السابع من الكتاب الاول وكذلك الامام وما نيهما
انه ثابت فيه بالقياس القطعي واختار المصنف هنا تبعا للامام وقد نقل امام الحرمين في البرهان القول
بانه من باب المفهوم عن معظم الاصوليين وعبارته صار معظم الاصوليين الى ان هذا ليس بمعدود من اقسام
القياس بل هو متلقى من مفهوم اللفظ المستفاد من تنبيه اللفظ ومحواه كالمستفاد من صيغته ومبناه
ومن يتمشى ذلك قياسا فتعلقه انه ليس مقصورا به والامر في ذلك قريب انتهى واما نقلنا هذا العبارة عنها
لوقوع غلط بعض الشارحين في النقل عن البرهان وكلام الغزالي محوم من كلام البرهان لكنه استبعد تسميته
قياسا قال لانه لا يحتاج الى فكر واستنباط وصرح بانه مقطوع عند من سماه قياسا ومن لم يسمه وقد
حكى بعض الشراح قولا رابعا انه ثابت بالقياس الظني وهذا وهم سببه ما تقدم فان قلت هل من نافي
من ثبوته بالمفهوم وثبوته بالقياس ولم لا يكون الحاق الضرب بالتأفيف ثابتا بهما جميعا قلت قد يظن
ظان عدم تنافيهما لكون المفهوم مسكوتا عنه والقياس الحاق مسكوت عنه بمنطوق وهذا ما دعا صفي الدين
الهندي انه الحق وقال الدلالة اللفظية اذا لم تزدها المطابقة ولا التضمن لا تنافي القياس وقد
نقول قايل هما متنافيان معتمدا بان المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق والقياس ما لا كذلك
عليه اللفظ البتة وما قاله الهندي ممنوع غير ان هذا النوع ان كان قياسا فهو من الاعيشة الظاهرة
التي لا تحتاج الى فكر واستنباط ولكونه كذلك طرق الخصم انه خروجه عن ابواب القياس والحق بالمفاهيم
وهو لعمري مصيب ولكن مستند المصنف واما مه في جعله قياسا نافيه من اصله الفرع والعلة الجامعة
حيثما الى كلام المصنف فنقول اصح القايل بان تحريم التأفيف يدل لفظا على تحريم انواع الاذى
ثلثة اوجه احدها ان ولا نقل لما انه وان كان موضوعا في اللغة للمنع من الكلام ملفوظا به ولكن
نقل عرفا الى المنع من انواع الاذى لتبادر الفهم اليه فيدل بالعرف على تحريم انواع الاذى قال المصنف
في الجواب ويكذبه ذلك قول الملك للجلاد حيث امره بقتله على قوله اقتله ولا تستحق به ولو دل نفي الادنى
على نفي الاعلى عرفا للزم قوله ولا تستحق به النهي عن قتله وذلك مناقض لصريح قوله ولقايل ان يقول
ان كان المامور بقتله من ذوي الحرفة والانفس الابية فالاستحقاق عنده اشد تعاما من القتل ولذلك قتل
كثير من الملوك انفسهم حيث ابقنوا بالاسر في يد العدو ومخافة الاستحقاق فهو صيد ما ذكره من نفي الاعلى آمر
بالادنى فلما ذلك ولكن النهي عن الاستحقاق امارة على النهي عن القتل عرفا اذا لم يستلم ما ناقضه كما في
محل النزاع وهو صورة التأفيف وجاز ان يسلم الصريح بخلاف الظاهر فقد صح بطلان هذا الجواب

واجيب انصابان النقل ملاقا للاصل وضعفه الفتوى مقبلا بانه اذا ثبت كون الاستعمال والنادر
الى الدم لا يفيد التمسك بهذا الاصل الوجه الثاني انه لو كان مستفادا من القياس لما وافق عليه منكروا
القياس واجاب بان هذا انما من على ومن انكر القياس انما انكر الجلي ح وهو جواب ضعيف فان بعضهم
انكر القياس مطلقا جليا كان او خفيا كما تقدم اول الباب بل الجواب الصحيح ان نقول انما قلنا به منكروا القياس
لكونه عندهم موافقا لا لكونه قياسا الثالث ان نفي الاداء يدل على نفي الاعلى كقولهم فلان لا يملك
الا كبة فانه يدل على انه لا يملك اكثر منها وكذا قولهم لا يملك النقير ولا القطمير تدل على انه لا يملك شيئا البتة
من غير نظر الى القياس فكذا نفي التأفيف واجاب بان دلالة ذلك في كل من المثالين انما هو لامر
خارجي اما الاول فان الكبة جزء للاعلى ونفي الجزء يستلزم نفي الكل ولك ان تقول اذا كان الجزء اسما
للواحد ما نزع فليستحرا الكل ما هو اعلى منها واما الثاني فانما يفهم ضرورة انه ليس المراد نفي النقير
والقطمير بل نفي ما له قيمة فدعوى النقل فيهما ضرورة واما فيما نحن فيه فلا ضرورة تبنا الى ذلك جواز ان الكمال
على المعنى اللغوي ولك ان تقول ما لك ضرورة الى النقل مع جواز ان يكون نفي ما عدا النقير والقطمير
من محوى الخطاب بنبيه النقير النقرة التي على ظهر النواة والقطمير ما في شق النواة ٥
قال الرابع القياس يجري في الرخص حتى الحدود والكفارات ٥ هذه
المسئلة معقودة لبيان ما يجري فيه القياس وما لا يجري وفيها الجاف الاول انه يجري في الرخص والتعبدات
بمعنى انه موجود فيها ويصح ذلك بوجوده في بعضها ويكون الالف واللام في قول المصنف الرخص للجنس دون
العموم قال الغزالي كل حكم شرعي امكن تعليله فالقياس جار فيه وليس المراد انه يكون اثما فجميع الرخص
بدليل ان ذلك ممتنع قطعا لبعض المتأخرين لنا ان القياس لا يحقق الا بعد ثبوت الحكم في الاصل فحكم
الاصل ان كان بعد القياس صح المدعى وهو المطلوب وان كان بالقياس والكلام فيه كالاول
ولكنه اما الدور او التسلسل وانه محال من الاحكام ما لا يعقل معناه كعدد الركعات والقياس
فرع تعقل المعنى قالوا الاحكام متماثلة لذاتها فحكم الشرعي في شيء يشابهها من القياس
قلنا قد يمنع او يجوز في بعض افراد النوع امر لاجل امر اختص به ذلك البعض ويكون المشترك بين جميع الافراد
خلاف ذلك البعض في امتناع ذلك الامر وجوازه فرع قال الحنابلة والكرخي ومن تبعهما لا يجوز اثبات
اصول العبادات بالقياس ويتوا عليه اجزاء الصلاة بالتيمم الحاجب بالقياس على الخف الثاني
انه يجري في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات خلافا لابي حنيفة لنا ان ادلة القياس دالة على
جريانه في الاحكام الشرعية مطلقا من غير فصل بين باب وباب وبخص المسئلة ما روي ان الصحابة اجتهدوا في حد
شارب الخمر فقال علي ان اراه مات لانه افترى عليه بشربه سكر هذي واذا هذى افترى وحدا المفتري ثمانون
وهذا قياس في الحدود ثم لم ينكر عليه فكان اجماعا فان قيل ان اردتم ان ادلة القياس تدل على جريانه في

الاحكام الشرعية مطلقا سواء وجدت الاركان والشرائط ام لم توجد فهو ممنوع ظاهر العناد وان قلتم ان
دلالتها عليه انما هي عند حصول الشرائط فمسلم لكن لا نسلم امكان حصولها فيما نحن فيه سلمناه لكن لا نسلم حصولها
فيما نحن فيه لان الحدود والكفارات والتقديرات امور تعبدية لا يهتدي العقل الى معقل المعنى الموجب
لتقديرها فلا تعقل فيها العلة والقياس فرع تعقل العلة واما الرخص فهي منح من الله تعالى فلا تتعدى
بها عن مواردها والجواب انا نريد بجريان القياس فيها عند حصول الاركان والشرائط قوله
لا نسلم امكان حصولها فيما نحن فيه قلنا الدليل عليه ان صريح العقل حاكم بانه لا امتناع في ان يشرع
الشارع احد اركان الكفارة في صورة لامر مناسب ثم انه يوجد ذلك المناسب في صورة اخرى فليس وضع
الحدود والكفارة منافيا لهذا المعنى حتى يمنع لاجله قوله سلمنا الامكان لكن لا نسلم حصوله قلنا
حينئذ ارتفع النزاع الاصولي ويكون الامتناع انما هو لعدم حصول الشرائط والاركان ونحن لا نجوز القياس
في شيء بدون حصول شرائطه واركانه فاما ادعاؤكم بعد ذلك عدم حصوله فهاتوا ذلك انما ثبت بعد
البحث والاستقراء عن كل واحدة من مسائلها فان وجدت العلة صح القياس فيها واما فلا لغيرها من المسائل
فلا فرق حينئذ بين مسائل هذا الباب وغيره من هذا الوجه فبقي التسوية في جريان القياس قوله
الرخص منح من الله تعالى قلنا قال امام الحرمين هذا هذيان فان كل ما ينقلب فيه العباد من المنافع
فهي منح من الله عز وجل ولا تختص هذا الرخص بل تعم الشرائع باسرها فكان ينبغي ان لا يجري في شيء من احكامها
واعلم ان الشافعي رضي الله عنه ذكر مناقضاتهم في هذا الباب فقال اما الحدود فقد كثرت
اقيستهم فيها حتى عدوها الى الاستحسان فاوجبوا الرجم بشهود الزنا بالاستحسان مع مخالفته للعقل
واما الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالوقاع وقتل الصيد ناسيا على قتله عامدا
فان قالوا انما اثبتنا بالاستدلال على موضع الحكم بحذف الفارق قلنا الاستدلال القياس اذ يجب فيه
ان يقال حكم الاصل اما غير معلل او معلل بالفارق او المشترك والاول باطل وهذا هو القياس
واستنجاح العلة بالتقسيم واما التقديرات فهو كتقدير النصب والزكاة والمواقيت في الصلاة فقد
خاضوا فيها ايضا كما في تقديرهم في الدلو والبئر حتى قالوا اذا ماتت الدجاجة في البئر نزح كذا وفي الفارة
كذا وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع ولا اثر فيكون عن قياس ولو صح في البعض منها اثر كان عمدة القوم
فلا شك ان ذلك لم يصح في جميع مسائلها فيكون القول بذلك في البعض الاخر قياسا واما الرخص فالقوا
في الرخص فانا نقصر على الاجماز في الاستمتاع من اطهار الرخص حكموا بذلك في كل النجاسات واتهوا
بها الى الحاب استعمال الاجماز وقاسوا العاصي بسفره على المطيع مع ان القياس يقتضي ترخص اذا الرخصة
اعانة والمعصية غير مناسبة لها ٥
قال وفي المعقليات عند الاكثرين ٥ الثالث القياس

في العقليات وقد ذهب الى صحته اكثر المتكلمين وانكره طائفة ومنه نوع يسمى الحاق الغايب بالشاهد وهنا
الغايب على الشاهد وما يجري مجراهما واتفق القايلون به على انه لابد فيه من جامع عقلي ولما كان الجمع
تحكما لم يحضاهم حصروا الجامع في العلة والحقيقة والشرط والدليل فالاول كقول اصحابنا كون النبي
يصح ان يكون مرئيا في الشاهد معللا بالوجود فكذا في الغايب ومثل امام الحرمين لنا بقول اصحابنا اذا كانت
العالمية شاهدا فيمن له العلم معللة بالعلم كانت في الغايب كذلك وهو غير مطابق لان هذا جمع بالمعلول
لا بالعلة فانه جمع منه من الشاهد والغايب بكونه عالما وهو معلول العلم لا علته والثاني كقولهم
حقيقة العالم في الشاهد من له العلم فكذا في الغايب والثالث كقول المعتزلة شرط صحة كون النبي
مرئيا في الشاهد ان يكون مقابلا او في حكم المقابل فكذا في الغايب ومثل له امام الحرمين والامام نقولنا
العلم مشروط بالحياة شاهدا في الغايب فيه نظر لان هذا جمع بالمشروط لا بالشرط فان كونه عالما
وهو الذي وقع به الجمع مشروط لا شرط والرابع مثل الامكان والتخصص بدلان على العلم
والارادة من الشاهد فكذا في الغايب وادعى امام الحرمين انه باطل لان الجمع بالعلة والحقيقة اولى
من الاخرين وهما باطلان لان الجمع بهما مبني على القول بالحال فان القائل به يقول كل صفة قامت بمحل فانها
توجب له حالا والحال صفة لوجود لا موصوف بوجود ولا علم فنجعلون الصفة القائمة بالمحل علة للحال
والقول بالحال باطل عند جماهير اصحابنا والمعتزلة ووافقنا على بطلانه امام الحرمين اخيرا وشنط
ذلك في كتب الكلام ثم المحققون على ان هذا القياس طردي قال الامام الجمع بالعلة اقوى وهو غير
مفيد للقطع لان افادته للقطع تتوقف على حصول القطع بان علة حكم الاصل موجودة هنا مهما في الفرع
وهو صعب فان الموجود في الفرع مع الموجود في الاصل لابد وان يغايرا بالتعين والهوية وذلك هذا
غير ذاك وذاك غير هذا فيكون كل واحد منهما غير الآخر فلا يلزم من ثبوت احد هذا الطرف واذا حصل التغاير
بالتعين والهوية فلعل ذلك التغاير في احد الجانبين جزء العلة او شرط العلة وفي الجانب الآخر يكون
مانعا من العلية ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع نعم لو دل القاطع على ان مابه الامتياز لا مدخل
له في اقتضاء العلة للحكم حصل القطع لكن لا يكاد يوجد ذلك في العقليات الحقيقية الا لا
تختلف باختلاف تقدير اللفظ مثل العالم شاهدا من له العلم فكذا غايبا لانا لا نعني بالعالم الا من له العلم
وهذا لا يختلف موجبه بحسب الواجب والممكن ٥

قال واللغات عند اكثر الادباء ٥ البحث الرابع القياس في اللغات
وقد انكره القاضي ابو بكر وابن سريج وابن ابي هريرة وابو اسحق الشيرازي وامام الحرمين وكثير من فقهاينا واهل
العربية كالمازني والفارسي وابن جني وذهب امام الحرمين والغزالي ومعظم اصحابنا والحنفية
الى امتناعه وتبعهم الآمدي وابن الحاجب وافق الكل على امتناع جريان القياس في اسماء الاعلام

لانها غير معقولة المعاني وانما هي دالة بمجرد الوضع في محالها والقياس يرغمانه في محكم تعبدي لا يعقل
معناه فان قلت قد شاع قولهم في العرف هذا شبيه وهذا حال النوش وليس الا طريق الفياس والا
لم يحصل المدح بذلك قلت جاز ان يكون ذلك بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والقدر يحافظ
كذا شبيه وعلم حال النوش واتفقوا على امتناع اجراء القياس في اسماء الفاعلين والمفعولين واسماء الصفات
كالعالم والقادر لانها واضحة الاطراد نظرا الى تحقق معنى الاسم فان مسمى العالم من قام به العلم باطلاقه على
كل من قام به العلم بالوضع لا بالقياس اذ ليس قياس احد المسميين المماثلين في المسمى على الآخر باولى من العكس
وانما النزاع في الاسماء الموضوعة للمعاني المخصوصة الدائرة مع الصفات الموجودة فيها وجودا وعدما كالخمر
فانها اسم للمسكر العنصر من العنب وهذا الاسم دائر مع الاسكار وجودا وعدما فهل يقاس عليه النبيذ
في كونه مسمى بذلك الوصف لمشاركته في وصف الاسكار وكاطلاق اسم السارق على النباش بواسطة
مشاركته للسارق في اخذ المال على سبيل الخفية واسم الزاني على اللائط لمشاركته بالايلاج مرج
في فرج واجتنب المجورون بدلا ان تسمية العنصر من العنب بالخمر مع الشدة المطربة فانه يغلب ظن
علتها له كالعلم بوجودها في النبيذ يغلب ظن كونه مسمى بالخمر وحينئذ يلزم ان يثبت للنبيذ من الاحكام
ما ثبت للخمر واجاب ان افادة الدوران للعلة انما هو بمعنى الامارة والعلامة لا بمعنى الداعي اذ
لا مناسبة بين الاسم والمسمى وحينئذ لا يحلو الدوران عن المزاحم لانه كما دار مع ما ذكرتم من الوصف
كذا مع خصوصية اسكار العنصر من العنب والدوران لا يفيد الظن مع معارضة المزاحم قال
قلت لو كان لا يفيد مع معارضة مثل هذا لوجب ان لا يفيد في الشرعيات انصا لعدم خلوه عنه
قلت القاطع دل على وجوب القياس في الشرعيات فعلمنا بذلك ان تلك الخصوصيات لا مدخل لها
في اثبات تلك الاحكام ولا قاطع في اللغات يدل على جريان القياس فيها ولئن سلمنا انه يفيد الظن الغلبة فيما
يجعله العبد علة عند الحاكم ابن ما وجد لقول القايل اعتقت غانما لسواده لاطردي في عتقه السود
فلعل الواضع هو العبد وقول الامام هنا سنا ان اللغات توقيفية مدخول باختياره التوقف واجيبوا
ايضا بعموم قوله فاعتبروا واجاب صفي الدين الهندي بانه يقتضي وجوب القياس في اللغات وانا لا نقول به
اما الخلاف في الجواز وفيه نظر لانه اذا ثبت الجواز وقد ثبت تحريم الخمر مثلا لمن يقول بالقياس في اللغة
ان النبيذ داخل تحت هذا المسمى فيجب عليه ان يعمهما بالحكم الواحد الوارد على لفظ الخمر وبذلك صرح الامام
بقوله يلزم ان يثبت للنبيذ من الاحكام ما ثبت للخمر ٥ هـ

قال دون الاشباه والنظائر ٥ النوع الخامس الاشباه
وفيه مذهبان احدهما وهو الذي زعم الامام انه المشهور وجزم به صاحب الكاف واختاره الآمدي
وابن الحاجب انه لا يجري القياس فيها والثاني وبه قال اكثر الشافعية جريانه فيها ومثاله

قياس اللواط على الزنا في ايجاب الحد بجامع كونه ايلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فيجعل اللواط
شبيها وان كان لا يسمى زنا واخرج الاولون بان قياس الشبه على النفي يقتضي ان يكون بينهما وصف
مشترك وهو العلة فلو قسنا اللواط مثلا على الزنا فلا بد بينهما من وصف مشترك هو علة للوجوب
والشبيه وحينئذ يكون الشبه لكل المشترك لان الزنا على سبيل الخصوصية فلا يكون كل واحد
من الزنا واللواط موجبا وشبيها لان الحكم باستناده الى المشترك بينهما استحال ان يكون بعضه مستندا
الى خصوصية كل واحد منهما ومن شرط القياس بقاء حكم الاصل وهو زائل لان المقيس عليه حد فيخرج عن
ان يكون مقيسا عليه فاذن جريان القياس في الاسباب يقتضي ان لا تكون الشبيه الذي هو اصل بنفسه هذا خلف
ولا ينقض هذا بالقياس في الاحكام لان الاصل فيه غير موجب للحكم فاضافة الوجوب الى القدر المشترك بينه
وبين المنع لا يأتي فيكونه اصلا لا خلاف الشبب فانه موجب للحكم فاضافة الوجوب الى القدر المشترك لا يجامع
الاضافة الى الشبب الذي هو الاصل على سبيل الخصوصية فان قلت الجامع بين الصغير لا يكون له تأثير
في الحكم بل في علية الوصف وانما يحصل من الوصف ما يصلح لعلية العلة كان صالحا
لعلية الحكم بلا حاجة حينئذ الى الواسطة وقد اجاب القشواني عن هذا الاحتجاج بما تقرر ان
يقال العلة الحقيقية هي الحكمة والحاجة كما هو مقرر في مكانه لكنها لما كانت غير منضبطة وغير
مطردة في ذاتها جعل الوصف علة بمعنى انه تعرف العلة المؤثرة فصلاحية الوصف للضبط وتعريف
العلة المؤثرة بهذا المعنى هي العلة في جعله علة وبهذا الاعتبار يصلح الحكم من غير واسطة
الحكم والوصف معا وتطهر حينئذ قوة السؤال الذي اورد وضعف الجواب فقال نقيض
اللواط على الزنا وتقول ان الزنا انما اوجب الحد للوصف المشترك بينهما فعدي الموجب من الزنا الى اللواط
وذلك ان الزنا انما صار موجبا وعلة لكونه معرفا للحكمة الموجبة للحد وهي الحاجة الماسة الى شرعيته
واللواط لشاركه الزنا في هذا المعنى فيلزم من كون الزنا علة معرفة كون اللواط كذلك وقوله على هذا
التقدير يكون الموجب للحد انما هو المشترك قلنا ممنوع فان هذا المشترك الذي ذكرنا يصلح ان يكون علة لعلية
الوصف لكن لا يصلح ان يكون علة للحكم على ما وضح ولئن سلمنا ان ذلك المشترك يكون علة للحكم لكن لم لا يجوز
ان يكون علة لعلية الوصف ايضا فانها كلها علة مؤثرة للحكم وعلة مؤثرة لصيرورة الوصف علة معرفة ويكون
الحكم مستندا الى ذلك المشترك واستناد الاثر الى المؤثر والى الوصف استناد الشيء الى المعرف له ولا
يمنع ذلك بل هو الواقع في سائر الاحكام فان الحكم مستند الى الحاجة استناد الاثر الى المؤثر والى الوصف
استناد الشيء الى المعرف واعلم ان الحاح في هذه المسئلة طويل لا يحتمله هذا الشرح لاستيماء صاحب
الكتاب اوماء الى الاختصار حسنا فنقتصر منها على مجرد الدعوى والحوالة عندي حرمان القياس فيها ارجلنا رجوع
الشبيه من الاحكام الشرعية على ما تقدم ذلك من ادلة الكتاب فانه حينئذ تسقط دلائل العمل بالقياس في الاحكام

ثم ان اعترف الخصوم بامكان معرفة العلة وتعديتها ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالنفي من غير
وجه كمن يقول يجري القياس في حكم الفصاحة لا في الضمان وفي البيع لا في النكاح فان ادعوا الاستحالة
فيزال عن عرقوبها ذلك فان قلت الامكان مسلم في العقل لكنه غير واقع لانه لا سبر للاستدلال على
مستنبطة بتعدي قلت الآن فلا ينفع النزاع الاصولي اذ لا ذاهب الى جواز القياس حتى لا تعقل
العلة او لا تعدى وهم قد ساعدونا على جواز القياس حتى امكن معرفة العلة وتعديتها فارتفع الخلاف
بهذا ذكر الغزالي قد كرناه هنا واما ان لم يقل برجوع الشبيه الى الاحكام فعندي توقف
البحث السادس في الامور العادية والخلقية كاقل الحيض واكثره وكذا الحمل والقياس يقال
المصنف لا يجري فيه القياس ونقله الامام عن الشيخ ابي اسحاق المروزي والذي قاله الشيخ في شرح
اللمع ان ما طرقته العادة ان كان علته امارة جاز اثباته بالقياس قال فرد لك كالشعر هل يحل به
الوضوء والحامل هل تحيض فانا نستدل في مسئلة الشعر والعظم بالنماء والاتصال ونقيس على شاربه اعضاء
والخصم يقيس على اغصان السجن من حيث انه لا يحس ولا يألم وفي مسئلة الحامل بان الحمل لو منع دم الحيض
لمنع دم الاستحاضة المروي ان الصغر لما منع احدهما منع الاخر كذا الكبر والخصم يقول لو
كان دم حيض لاقتضت به العادة وحرم الطلاق وان لم يكن عليه امارة كاقل الحيض واكثره فلا يجوز اثباته
بالقياس كالعلة الامام لان اساسها غير معلومة لا قطعا ولا ظاهرا فوجب الرجوع فيها الى قول
الصادق قال الشيخ ابو اسحاق ومن استدل في هذا بالقياس عالما به فقد كذب على دين الله وفسق بذلك ٥
قال الباب الثاني في اركانه اذا ثبت الحكم في صور تسمى الاولى اصلا والثانية فرعا والمشترك علة وجامعا وجعل المتكلمون دليل الحكم في الاصل اصلا
والامام الحكم في الاولى اصلا والعلة فرعا وفي الثانية بالعكس وبيان ذلك في فصلين ٥ اركان
القياس اربعة الاصل والفرع والجامع بينهما وحكم الاصل واما حكم الفرع فهو حكم الاصل في حقيقته
واركان غيره باعتبار الحال فلذلك لم يكن الاركان خمسة وقول الآمدي حكم الفرع ممن القياس ليس ركنا
منه لان الحكم في الفرع متوقف على صحة القياس فلو كان ركنا منه لتوقف على نفسه مدخول بان المتوقف
على صحة القياس هو العلم بثبوت الحكم في الفرع الذي هو من القياس لا نفس حكم الفرع ثم ان المصنف
اكتفى بتعريف الحكم في اول الكتاب عن اعادته هنا وقد اختلف اصطلاح الائمة في الاركان المشهور
فذهب الفقهاء والنظار الى ما ذكره المصنف وهو كلامة قالوا اذا ثبت الحكم في صور كالذرة مثلا لامر
مشترك بينها وبين البر وهو الطعم سميت الاولى وهي البر اصلا والثانية وهي الذرة فرعا والمشترك
وهو الطعم علة وجامعا وزعم الآمدي ان هذه المقالة هي الاشبه وقال المتكلمون الاصل هو دليل
الحكم اي النص الدال على ثبوت ان البر ربوي مثلا وضعف الامام هاتين المقالتين اما الاولى

البر وكان ان يقال ان الذرة مع ثبوت الحكم فيها تفرع عن البر مع ثبوت الحكم فيه فالفقهاء نظروا الى هذا والامام نظر الى الاول وهما متقاربان ونظر الفقهاء اقرب الى الاصطلاح وافق لمجاري الاستعمال بين الجدليين لقولنا القياس حمل معلوم على معلوم والمجهول المحل لا الحكم ولقول من قال القياس رد فرع الى اصل بعلة جامعة والفرع والاصل هما المعلومان المذكوران في الحد ولو قال القياس المتفرع هو العلم بالحكم في الذرة على العلم بالحكم في البر لكان اولى من قول الامام وليس مخالفا لقول الفقهاء وبيان الاول لو سلم ان الحكم قديم في الاصل والفرع والنص الوارد دال عليه والعلم به هو الذي اقتضى تعديته من محل ورود النص الى الفرع وينبغي ان يحقق انه هل يتعقل تفرع حكم البر وهما قديمان او العقل هل هنا سوا والتفرع في علمنا والادلة الدالة على ذلك هذا موضع نظر يحتاج الى زيادة فكر قال الامام ويعد التنبيه على هذه الاصطلاحات تشاعد الفقها على اصطلاحهم ليلا تتفرا الى تغيير ثم ان المصنف لما بين الاركان الثلثة على سبيل الاجمال قصد تبيينها مفصلة فعقد لكل فصلا فقال الفصل الاول في العلة وهي المعروف بالحكم قال المستنبطة عرفت به فيدون فلما تعرفه في الاصل وتعرفها في الفرع كما ورد قال انما افردنا بيان العلة بفصل متقدم على بيان الاصل والفرع وتعلقاتهما لكثرة تشعب الابحاث عنها وعظم موقعها وشدة المباحث فيها وقد اختلفت مقالات الناس في تفسيرها على مذاهب اولها وبه جزم المصنف واختاره الامام واكثر الاشاعرة انها المعرف للحكم وقد قال العلامة والامام واعترض على هذا بان المستنبطة لم تعرف الا من الحكم لان معرفة كونها علة للحكم تتوقف على معرفة الحكم ضرورة فلو عرف الحكم بها لتوقف العلم بالشيء على نفسه وهو دور وربما قيدنا السؤال بالمستنبطة لعدم توقف معرفة العلة المنصوصة على معرفة الحكم لكونها معروفة من النص واجاب بان تعريف الحكم للعلة بالنسبة الى الاصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة الى الفرع فلا دور لاختلاف المحل وفيه هذا القول ان يكون العلة عبارة عن معرف حكم الفرع فقط ولا مدخل لها في تعريف حكم الاصل لكونه حينئذ معلوما بالنص او دليل آخر وبهذا اعترض عليه صفي الدين الهندي وقال لحد شبهه ما هو المشهور من قول اصحابنا ان حكم الاصل معلل بالعلة المشتركة بينها وبين الفرع مع كونه على هذا القول غير معترف بها والمذهب الثاني انها الموجب لا لذاته بل بجعل الشارع اياه موجبا للحكم للاحكام وهو رأي الغزالي وقال صفي الدين الهندي هو قريب لا باس به وهو قول المعتزلة انها المؤثر في الحكم بذاته وهو باطل لانه مبني على التحسين والتقبيح وبان الحكم قديم والوصف حادث فيستحيل تعليله به والشرائع واحكام الآمدي وابن الحاجب انها الباعث اي مشتملة على حكمة صالحة لان يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم وهو ضعيف لاستحالة ان يحرك الله تعالى لان من يفعل فعلا لغرض فلا بد ان يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من لا حصوله

فلان اصل الشيء ما تفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في الذرة لا تفرع على البر لان البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو تحريم الربا لم يمكن تفريع تحريم الربا في الذرة عليه ولو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى ولم يوجد في البر امكن تفريع الذرة عليه فاذا الحكم المطلوب اثباته غير متفرع على البر بل على الحكم الحاصل فيه فلا يكون البر اصلا للحكم المطلوب واما الثانية فمن هذا الوجه لا نا لو قدرنا كونها عالمين بحرمة الربا في البر بالصورة او الدليل العقلي لا يمكن تفريع الذرة عليه ولو قدرنا ان النص لم يدل على حرمة الربا في صورة خاصة لم يمكن تفريع الذرة عليه نعم قياسا وان امكن تفريعا ناقصا ثم ذهب الامام الى ان الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف والعلة فرع في محل الوفاق اصل في محل الخلاف فتحريم الربا في البر اصل وعلته وهي الطعم فيه فرع وفي الصورة الثانية وهي الذرة بالعكس فصار العباس عنده مستدلا على اصلية ذرة باعتبار الصورتين المحل المقيس والمقاس عليه قال الامام وقول المتكلمين وحدة لان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل كما وضح والنص اصل لذلك الحكم فكان اصلا لان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل لكن يقول الكلام فيما هو اصل بالذات من غير وساطة شيء الاصل محسنت لذلك تسميته بالاصل ولكن يقول الكلام فيما هو اصل بالذات من غير وساطة شيء لانه هو اصل بالعرض ولقول الفقها وجه لان النص والحكم يتوقف على حصول المحل ضرورة وحصول المحل لا يتوقف عليهما قال القشواني وقول الامام في الرد عليهم البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم لم يمكن تفريع الذرة عليه ممنوع لان المجتهد اذا تامل حال البر والذرة قبل ورود النص بتحريم الربا سيتبين له في هذا المعنى فيقاسه قبل العلم بالنص وثبوت الحكم في احدهما وقبل وجدان النص كل واحد من الصورتين صالحة لان يكون اصلا وبعد تسمى المنصوصة اصلا لان علمه يشمل هذا الحكم المعين انما نشاء من حكم هذه الصورة بعينها فسميت اصلا هذا آخر عبارته وقوله لو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى ولم يوجد في البر امكن تفريع الذرة عليه ممنوع لانه لو ورد الشرع من مويه الجديد لم يفرع الذرة عليه لبعد الاشتراك في مناط الحكم قلت والمنع الاول حسن واما الثاني فيه نظر لان الصورة الاخرى التي فرض الامام وجود الحكم فيها لا بد وان تشارك الذرة في العلة فان فرضنا ان العلة وصف يشمل الحد لذلك الذرة فلا نسلم بعد الاشتراك في مناط الحكم واعلم ان هذه امور اصلحية لا طائل تحت المنازعة فيها والذي يقوله انها ثلاثة اشياء احدها البر والثاني النص الوارد بتحريم الربا فيه والثالث الحكم المستفاد من ذلك النص والرابع العلم به والحكم في الذرة ليس متفرعا عن البر من حيث هو بل من هذا او اضح ولا عن الحكم من حيث هو حكم لان تحريم الربا من حيث هو هو شيء واحد لا يختلف بالمحال وانما اذا اخذ مضافا الى محله فيمكن ان يقال ان الحكم في الذرة متفرع عن الحكم في

البر

وَالَّا لَمْ يَكُنْ غَرَضًا وَاِذَا كَانَ حُصُوْلُ الْغَرَضِ اَوْلٰى وَكَانَ حُصُوْلُ تِلْكَ الْاَوْلَوِيَّةِ مَوْقُوْفًا عَلٰى فِعْلِ ذٰلِكَ الْفِعْلِ
كَانَ حُصُوْلُ تِلْكَ الْاَوْلَوِيَّةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى مَوْقُوْفًا عَلٰى فِعْلِ ذٰلِكَ الْفِعْلِ الْغَيْرِ فَيَكُوْنُ مُمْكِنَةً غَيْرَ وَاجِبَةٍ لِذَاتِهٖ فَهِيَ
ذٰلِكَ الْغَرَضِ وَلَا حُصُوْلَهٗ وَاِنْ كَانَ مُسْتَوِيًا بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِ مُتَفَاوِتٌ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى غَيْرِهٖ لِاَنَّ حُصُوْلَهٗ لَهُمْ
اَوْلٰى بِفِعْلِهٖ تَعَالٰى لَا لِغَرَضِهٖ بَلْ لِغَرَضِهِمْ وَحِيْنَئِذٍ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ اِسْتِكْمَالُ ذَاتِهٖ تَعَالٰى بِصِفَةٍ مُمْكِنَةٍ
لِاَنَّا نَقُوْلُ فِعْلُهٗ لِذٰلِكَ الْفِعْلِ لِتَحْصِيْلِ غَرَضِهِمْ اِنْ كَانَ اَوْلٰى لَهٗ مِنْ تَرْكِهٖ جَازَ حُدُوْثُ الْاِسْتِكْمَالِ لِذَاتِهٖ اِنْ لَمْ
يَكُنْ بِتَحْصِيْلِ الْغَرَضِ اِنْ كَانَ لِتَحْصِيْلِ غَرَضٍ آخَرَ لَهُمْ كَانَ الْكَلَامُ فِيْهِ كَالْاَوَّلِ وَتَسَلْسَلَ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ لِغَرَضٍ
اَصْلًا لَهُمْ مَعَ اَنَّهٗ لَيْسَ فِيْهِ اَوْلَوِيَّةٌ اِسْتَحَالَ اَنْ يَكُوْنَ غَرَضًا وَقَدْ تَجَدَّدَ مِنَ الْقَوْلِ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ
مَا لَا تَحْمِلُ هٰذَا الشَّرْحَ اَطْوَلَ مِنْهُ وَبَقِيَ سُؤَالٌ يُوَرِّدُهُ الشُّيُوْخُ وَهُوَ اَنَّ الْمَشْهُوْرَ عَنِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ
اَنَّ اَحْكَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا تُعَلَّلُ وَاشْتُهِرَ عَنِ الْفُقَهَاءِ التَّعْلِيْلُ وَاَنَّ الْعِلَّةَ بِمَعْنَى الْبَاعِثِ وَتُوْهِمُ كَثِيْرٌ مِنْهُمْ اَنَّهَا
بَاعِثَةٌ لِلشَّرْعِ عَلَى الْحُكْمِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْمُعْتَزِلَةِ فَتَنَاقَضَ كَلَامُ الْفُقَهَاءِ وَكَلَامُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ وَمَا لَهُ
وَالدَّلِيْلُ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَسْتَحِيْلُ الْجَمْعُ بَيْنَ كَلَامَيْهِمَا لِاَنَّ حَاصِلَ مَا نَقَلَ عَنِ الْفُقَهَاءِ فِيْ مَحَلٍّ لَطِيْفٍ
كَتَبَهُ عَلٰى هٰذَا السُّؤَالِ وَسَمَّاهُ وِرْدَ الْعَلَلِ فِيْ فَهْمِ الْمَسَلِ لَا تَنَاقُضَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ لِاَنَّ الْمُرَادَ اَنَّ الْعِلَّةَ
بَاعِثَةٌ لِمَا تَعَلَّقَ بِهٖ مِنْ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ مَثَلًا لَهٗ حِفْظُ النُّفُوْسِ بِاَنَّهٗ عِلَّةٌ بَاعِثَةٌ عَلَى الْقِصَاصِ الَّذِيْ هُوَ فِعْلُ الْمُكَلَّفِ الْمَحْكُوْمِ
بِهٖ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ لَا عِلَّةَ لَهٗ وَلَا بَاعِثَ عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ نَادِرٌ اَنْ يَحْفَظَ النُّفُوْسَ بِدُوْنِ ذٰلِكَ وَاِنَّمَا تَعَلَّقَ اَمْرُهٗ
بِحِفْظِ النُّفُوْسِ وَهُوَ مَقْصُوْدٌ فِيْ نَفْسِهٖ وَبِالْقِصَاصِ لِكَوْنِهٖ وَسِيْلَةً اِلَيْهِ وَكِلَاهُمَا الْمَقْصُوْدُ وَالْوَسِيْلَةُ
مَقْصُوْدٌ لِلشَّارِعِ وَاَجْرَى اللّٰهُ الْعَادَةَ اَنَّ الْقِصَاصَ يَتَسَبَّبُ لِلْحِفْظِ فَاِذَا فَعَلَ الْمُكَلَّفُ مَا اَمَرَ بِهِ السُّلْطَانُ اَوِ الْقَاضِيْ
وَلِيُّ الدَّمِ الْقِصَاصَ وَاَفْضَى اِلَيْهِ الْقَاتِلُ اِمْتِثَالًا لِاَمْرِ اللّٰهِ بِهٖ وَوَسِيْلَةً اِلٰى حِفْظِ النُّفُوْسِ كَانَ لَهُمْ اَجْرٌ
عَلٰى حِفْظِ النُّفُوْسِ وَاَجْرٌ عَلَى الْقِصَاصِ وَكِلَاهُمَا مَأْمُوْرٌ بِهٖ مِنْ جِهَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَحَدُهُمَا بِقَوْلِهٖ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ
وَالثَّانِيْ اِمَّا بِالْاِسْتِنْبَاطِ وَاِمَّا بِالْاٰيَاتِ الْاُخَرِ فِيْ قَوْلِهٖ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ وَهٰكَذَا اسْتَعْمَلَ ذٰلِكَ فِيْ جَمِيْعِ الشَّرِيْعَةِ
وَمِنْ هُنَا يَتَبَيَّنُ اَنَّ كُلَّ حُكْمٍ مَعْقُوْلِ الْمَعْنٰى فَلِلشَّارِعِ فِيْهِ مَقْصُوْدَانِ اَحَدُهُمَا ذٰلِكَ الْمَعْنٰى وَالثَّانِيْ الْفِعْلُ
الَّذِيْ هُوَ طَرِيْقٌ اِلَيْهِ وَاَمْرُ الْمُكَلَّفِ بِفِعْلِ ذٰلِكَ الْفِعْلِ اَوْ اِيْجَادُهُ بِذٰلِكَ الْمَعْنٰى بَاعِثٌ لَهُ لَا لِلشَّارِعِ وَمِنْ هُنَا
يُعْلَمُ اَنَّ الْحُكْمَ الْمَعْقُوْلَ الْمَعْنٰى اِذَا جَرَى مَجْرَى الْحُكْمِ التَّعَبُّدِيِّ فِيْ عَدَمِ الْتِفَاتِ الْمُكَلَّفِ اِلٰى مَعْنًى آخَرَ وَهُوَ اَنَّ النَّفْسَ لَا تَحْفَظُ
لَهَا فِيْهِ فَقَدْ يَكُوْنُ اَجْرُ الْوَاحِدِ بِعَدَدِ الْاَجْرِ بْنِ الَّذِيْنَ فِي الْحُكْمِ غَيْرِ التَّعَبُّدِيِّ وَيُعْرَفُ اَيْضًا اَنَّ الْعِلَّةَ الْقَاصِرَةَ
سَوَاءٌ كَانَتْ مَنْصُوْصَةً اَوْ مُسْتَنْبَطَةً فِيْهَا فَائِدَةٌ وَقَدْ ذَكَرَ النَّاسُ لَهَا فَوَائِدَ وَمَا ذَكَرْنَاهُ فَائِدَةٌ زَائِدَةٌ وَهِيَ قَصْدُ
الْمُكَلَّفِ فِعْلَهَا لِاَجْلِهَا فَيَزْدَادُ اَجْرُهُ فَانْظُرْ هٰذِهِ الْفَائِدَةَ الْجَلِيْلَةَ وَاسْتَعْمِلْ فِيْ كُلِّ مَسْئَلَةٍ هٰذَا الطَّرِيْقَ وَمَيِّزْ بَيْنَ الْمَرَاتِبِ
الثَّلَاثِ وَهِيَ حُكْمُ اللّٰهِ بِالْقِصَاصِ وَنَفْسُ الْقِصَاصِ وَحِفْظُ النُّفُوْسِ وَهُوَ بَاعِثٌ عَلَى الثَّانِيْ لَا عَلَى الْاَوَّلِ هٰذَا

حِفْظُ الْمَالِ بِالْقَطْعِ فِي السَّرِقَةِ وَحِفْظُ الْعَقْلِ بِاجْتِنَابِ الْمُسْكِرِ فَتَدَبَّرْ ذٰلِكَ بَعْدَ هٰذَا الْجَوَابِ ۞
قَالَ ـــــــــ وَالنَّظَرُ فِيْ اَطْرَافِ الْاَوَّلِ فِي الطُّرُقِ الدَّالَّةِ عَلَى الْعِلِّيَّةِ الْاَوَّلُ النَّصُّ الْقَاطِعُ
كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً وَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا جُعِلَ الْاِسْتِئْذَانُ مِنْ اَجْلِ الْبَصَرِ وَقَوْلِهٖ اِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ
عَنْ لَحْمِ الْاَضَاحِيِّ لِاَجْلِ الدَّافَّةِ ۞ الْمُرَادُ بِالنَّصِّ كَمَا قَالَ الْاِمَامُ وَغَيْرُهُ مَا كَانَتْ دَلَالَتُهٗ ظَاهِرَةً سَوَاءٌ
اَكَانَتْ قَاطِعَةً اَمْ مُحْتَمِلَةً وَتَقْسِيْمُ الْمُصَنِّفِ النَّصَّ اِلٰى قَاطِعٍ وَظَاهِرٍ مُخَالِفٌ لِمَا تَقَدَّمَ مِنْهُ فِيْ تَقْسِيْمِ الْاَلْفَاظِ
مِنْ جَعْلِ الظَّاهِرِ قِسْمًا لِلنَّصِّ لَا قِسْمًا مِنْهُ وَحَاصِلُ مَا ذُكِرَ هُنَا اَنَّ النَّصَّ عَلَى قِسْمَيْنِ الْاَوَّلُ
الْقَاطِعُ وَعَبَّرَ عَنْهُ الْاٰمِدِيُّ وَالْهِنْدِيُّ وَغَيْرُهُمَا بِالصَّرِيْحِ وَلَهُ اَلْفَاظٌ مِنْهَا اِلَّامُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِيْ كَيْ لَا
يَكُوْنَ دُوْلَةً اَيْ اِنَّمَا وَجَبَ تَخْمِيْسُهٗ كَيْلَا تَتَدَاوَلَهُ الْاَغْنِيَاءُ مِنْكُمْ فَلَا يَحْصُلُ لِلْفُقَرَاءِ شَيْءٌ وَمِنْهَا لِاَجْلِ كَذَا
اَوْ مِنْ اَجْلِ كَذَا كَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا جُعِلَ الْاِسْتِئْذَانُ مِنْ اَجْلِ الْبَصَرِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ وَقَوْلُهٗ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ اِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ لَحْمِ الْاَضَاحِيِّ مِنْ اَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِيْ دَفَّتْ فَكُلُوْا وَادَّخِرُوْا رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَاَبُوْ دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ
اَيْ لِاَجْلِ التَّوْسِعَةِ عَلَى الطَّائِفَةِ الَّتِيْ قَدِمَتِ الْمَدِيْنَةَ اَيَّامَ التَّشْرِيْقِ وَالدَّافَّةُ الْفَائِلَةُ السَّايِرَةُ وَمِنْهَا لِعِلَّةِ
كَذَا اَوْ لِسَبَبِ اَوْ لِمُوْجِبٍ وَاَهْمَلَ الْمُصَنِّفُ ذٰلِكَ لِكَوْنِهٖ فِيْ مَعْنَى لِاَجْلِ ۞
قَالَ ـــــــــ وَالظَّاهِرُ اللَّامُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ وَاَنَّهُ فِي اللُّغَةِ قَالُوا اللَّامُ لِلتَّعْلِيْلِ
وَفِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِكَثِيْرٍ مِنَ الْجِنِّ وَقَوْلِ الشَّاعِرِ لِدُوْا لِلْمَوْتِ وَابْنُوْا لِلْخَرَابِ لِلْعَاقِبَةِ مَجَازًا وَاَنَّ مِثْلَ هٰذَا يَقَعُ
طِبْقًا لِاَنَّهٗ يُحْشَرُ لِوَجْهِ الْغَمِّ مُلَبِّيًا وَالْبَاسِلُ فِيْهِ رَحْمَةٌ مِنَ اللّٰهِ لَيْتَ لَهُمْ ۞ الثَّانِيْ مِنْ قِسْمَيِ النَّصِّ الظَّاهِرِ
وَهُوَ اللَّامُ وَاِنْ وَالْبَاءُ اَمَّا اللَّامُ فَكَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ فَاِنَّ اَهْلَ اللُّغَةِ نَصُّوْا عَلٰى اَنَّهٗ
لِلتَّعْلِيْلِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ صَرِيْحًا لِاحْتِمَالِ الْاِخْتِصَاصِ اَوِ الْمِلْكِ وَعَيَّنَ ذٰلِكَ قَوْلُهٗ وَفِيْ قَوْلِهٖ هٰذَا جَوَابُ مَنْ سَأَلَ لِمَ تَقَدَّرَ
تَقَرَّرَ اللَّامُ لِيَسْتَ لِلتَّعْلِيْلِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَقَدْ ذَرَأْنَا لِكَثِيْرٍ مِنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ فَاِنَّ ذٰلِكَ لَيْسَ غَرَضًا بِالْاِجْمَاعِ
فَاِنَّ النَّاسَ عَلَى قَوْلَيْنِ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ يُعَلِّلْ اَفْعَالَ اللّٰهِ بِشَيْءٍ اَصْلًا وَمِنْهُمْ مَنْ عَلَّلَهَا بِالْمَصَالِحِ فَمَا تَعَلَّلَهَا بِالْمَضَارِّ
وَالْعُقُوْبَاتِ فَلَمْ يَقُلْ بِهٖ عَاقِلٌ وَكَقَوْلِ الشَّاعِرِ

لِدُوْا لِلْمَوْتِ وَابْنُوْا لِلْخَرَابِ ۞ فَكُلُّكُمْ يَصِيْرُ اِلَى تُرَابٍ

وَذٰلِكَ لَيْسَ لِلْعِلِّيَّةِ اِذِ الْوِلَادَةُ وَالْبِنَاءُ لَيْسَا لِغَرَضِ الْمَوْتِ وَالْخَرَابِ وَهُوَ اَنَّهٗ اَنَّ اللَّامَ فِيْ هٰذِهِ الْاَمَاكِنِ
مُسْتَعْمَلَةٌ عَلَى جِهَةِ التَّجَوُّزِ لِلْعَاقِبَةِ فَاِنَّ عَاقِبَةَ كَثِيْرٍ مِنَ الْمَخْلُوْقَاتِ هٰكَذَا وَعَاقِبَةُ الْوِلَادَةِ الْمَوْتُ وَالْبِنَاءُ الْخَرَابُ
وَالْعَلَامَةُ مِنَ الْعِلَّةِ وَالْعَاقِبَةِ اَنَّ عَاقِبَةَ الَّتِيْ يُرَتَّبُ عَلَيْهِ فِي الْحُصُوْلِ كَتَرَتُّبِ الْعِلَّةِ الْغَائِيَةِ عَلَى مَعْلُوْلِهَا وَاسْتِعْمَالُهَا
عَلَى جِهَةِ الْمَجَازِ لَا يَنْفِيْ كَوْنَهَا ظَاهِرَةً فِي التَّعْلِيْلِ الَّذِيْ هُوَ حَقِيْقَتُهَا فَاِنْ قِيْلَ اِسْتِعْمَالُهَا فِيْ غَيْرِ
التَّعْلِيْلِ لَا يَنْفِيْ كَوْنَهَا ظَاهِرَةً فِيْهِ لَوْ ثَبَتَ كَوْنُهَا حَقِيْقَةً لٰكِنْ لَمْ يَثْبُتْ بَعْدُ فَنَقُوْلُ اِنَّمَا اسْتَدْلَلْنَا عَلَيْهِ
بِالْاِسْتِعْمَالِ وَعَارَضْنَاهُ بِمِثْلِهٖ فَلَيْسَ الْاِسْتِدْلَالُ لِاَجْلِ الْاِسْتِعْمَالِ عَلَى حَقِيْقَتِهَا فِي التَّعْلِيْلِ اَوْلٰى مِنَ الْعَكْسِ

ذكر العلة فلا يجوز ذكر علة اخرى لانه لو ذكر علة منافضة فكان الاشعار بالعلة على عكس ما قاله الامام
ليف وترتيب الحكم على الوصف عند الامام يقتضي العلية وان لم يكن مناسبا ويلزمه ان يقول اشعار قول
القائل اما الطوال فاكرموهم بالعلية اقوى من اكرموا هؤلاء فانهم طوال وليس كذلك لامكان قول القائل في
الاول لم اجعل الاكرام علة دون الثاني واما قول الامام اشعار العلة بالمعلول اقوى فهذا لا يتاتى
الا حتى يعترف كونه علة قبل الكلام اما بعد الكلام او قبل الحكم اما اذا كانت العلة فيه مستنبطة من ذلك الكلام فلا
يتاتى فيه ما ذكره الثالثة ما ورد في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم فهو اقوى
دلالة على العلية في كلام الراوي لتطرق احتمال الخطاء اليه دون الله ورسوله وجعل الآمدي الوارد
في كلام الله اقوى من الوارد في كلام رسوله والحق مشاركتهما لعدم احتمال تطرق الخطاء قاله الهندي وهو
صحيح وما كان في كلام الراوي الفقيه اقوى مما هو في كلام من ليس بفقيه الثالثة استدل الآمدي
على افادة هذا النوع من الايماء العلية بان الفاء للتعقيب ودخولها على الحكم بعد الوصف يقتضي ثبوت
الحكم عقيب الوصف ويلزم كون الوصف سببا اذ معنى السببية الا ثبوت الحكم عقيبه وقد ذكر الهندي
هذا التعليل واعترض عليه بانا نسلم ان كل سبب يعقبه الحكم لكن لا نسلم ان كل ما يعقبه الحكم سبب
فان النفيضة الكلية لا تنعكس كنفسها وهو اعتراض صحيح ثم هذا الدليل على ضعفه مختص بدخولها
على الحكم بعد الوصف دون عكسه وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقسام التي ذكرناها في هذا الباب
الصريح دون الايماء والحق عندي في هذا ان يقال ترتيب الحكم على الوصف بوضع اللغة وكم تضع
العرب دلك دالا على ما قوله بالقطع والصراحة مثل ما الايماء والتنبيه والابداء في مثل هذا الوضع وانما
لم نجعله من الصريح لتخلفه في بعض محاله عن ان يكون ايماء وهو حينئذ يكون الفاء بمعنى الواو وكانت دلالة
اضعف واذا اتضح هذا علمت ان دلالة الثالثة كما زعم الآمدي والهندي وهذا هو النظر الذي
اشرنا اليه اولا فتامل وانها ليست صريحة على خلاف ما ظن ابن الحاجب الرابعة فتدبر اذا كيف
تعلم قول الراوي هنا مع جواز ان يكون ترتيب الحكم على الوصف لفهمه او ظنه ما ليس بعلة علة وقد قال
الجمهور لا تعتمد قوله هذا منسوخ ولا علة خلافا لما رواه لاحتمال ذلك وكما قوله امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم عند بعض الاصوليين وقد قال يعتمد قوله فيهم بدلوا الفاظ كالرواة بالمعنى ويجاب
بان العمل بقوله هذا منسوخ للزم منه رفع دليل ثابت بقول صحابي رفع ثابت للدليل وكذا الحاضر بما رآه دون ما رواه
حتى ضحى فانه لا يلزم من اثبات هذا الحكم الذي حسبانه رفع ثابت للدليل وكذا الحاضر بما رآه دون ما رواه
واما قوله امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا فالاكثرون على اعتماده والعلة ومن لم يعتمده مستنده
احتمال ان الحكم كان عن دليل دائما او محتضا بواحد ظن عدم اختصاصه لامر جمة ظنه ما ليس بامر الا
بان ذلك يعتبر العرفي وحاصل هذا كله ان الراوي ترجع اليه في مدلولات الالفاظ لا في الاجتهاد

ملت المستدلا لما ذكر من الاستعمال اولى لموافقته قول اهل اللغة انها للتعليل ولكونه اسبق الى
الفهم واما ان يكون قوله عليه السلام في الهرة الذي دققته نافته ولا يمشون طيبا ولا تخمروا اناشه فانه
يبعث يوم القيمة مليبيا احرجاه في الصحيحين وفي هذا الحديث حجتان تدلان على التعليل ان كان تعذر
وترتيب الحكم على الوصف كما سياتي في كلام المصنف ان شاء الله تعالى واما الجواب عنه من
الالتفات لهم فان قلت اصل الباء للالصاق فلم قلتم انها ظاهرة في التعليل قلت قال الامام
ان العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق هناك فحسن استعارة الباء فيه مجازا لكن قال
صفي الدين الهندي هذا مخالف لما ذكره غيره ولما اشعر به كلامه ايضا اذ صرح بان دلالة اللام وان والباء
على التعليل ظاهرة من غير تعرض منهما انه صرح بان دلالة اللام حقيقة فاشعر بالتسوية في الدلالة ولان
دلالة المجاز لا تكون ظاهرة الا بطريق غلبة الاستعمال او القرينة فكان يجب عليه ان يعتد ظهورن
دلالته بغلبة الاستعمال ٥ ٥ ٥

قال الثاني الايماء وهو خمسة انواع الاول ترتيب الحكم على الوصف بالفاء ويكون ...
من الوصف او الحكم وفي لفظ الشارع او الراوي مثاله الشارق والشارقة فاقطعوا من خ م ٥
الثاني من الطرق الدالة على العلية الايماء والتنبيه قال الآمدي وصفي الدين الهندي ودلالته على العلة
بالالزام لانه ينهم التعليل فيه من جهة اللفظ قال الهندي اذ اللفظ لو كان موضوعا لها لم
تكن دلالته من قبيل الايماء بل كان صريحا وهذا الذي قاله فيه نظر سنذكره وهو انواع الاول
ان يذكر حكما ووصفا ودخل الفاء على احدهما وهو اقسام اربعة اولها دخول الفاء على الوصف في كلام
الشارع كقوله صلى الله عليه وسلم فانه يبعث يوم القيمة مليبيا الثاني دخولها في كلام الراوي ولم يسمع له
الصنف الثالث دخول الفاء على الحكم في كلام الشارع مثل الشارق والشارقة فاقطعوا الرابع
دخولها عليه في كلام الراوي مثل زنى ماعز فرجم وقد تقدم الكلام على حديث زنى ماعز فرجم في التخصيص وليس
فيه وقوع هذا اللفظ في كلام الراوي وسماه صلى الله عليه وسلم فسجد ٥
وهنا كلمات احداها قال الامام يشبه ان يكون تقدم العلة على الحكم اقوى في الاشعار
بالعلة من الثاني لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة لان الطرد واجب في العلل دون
العكس وعكس القضية الامر معترضا على الامام بانه اذا اقتضى الحكم تطلب نفس السامع العلة
فاذا سمع وصفا معقبا بالفاء سكنت نفسه عن الطلب وركنت الى ان ذلك هو العلة واما اذا اقتضى
معنى لم يعلم بعد جملة مثل الشارق والشارقة فالنفس تطلب الحكم فاذا صار الحكم مذكورا بعد ذلك قد
يكتفي في العلة بما شق ان كان شديد المناسبة مثل الشارق والشارقة وقد لا يكتفي بل تطلب العلة
بعد ذلك بطرق اخر بان تقول اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم تعظيما للمعبود واما قما اذا ناجيتم

والجمع عندي في هذا ان قال ان كان الراوي صحابيا اعتمد فهمه لان الصحابة رضي الله عنهم كلهم عدول وان لم يصرح العدالة وان كان غير صحابي فالظاهر ايضا اعتماده اذا كان ممن قد تحرى عليه ان يرتب الحكم على الوصف تشعر بالعلية فلا يعتمد ٥

قال ـــــ فرع ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية وقيل اذا كان مناسبا

لنا لو قال اكرم الجاهل دافع العالم فتح ولبس لمجرد الامر فانه قد يحسن فهو لسبق التعليل قبل الدلالة في هذه الصورة لا تسلم دلالة في الكل فلنا نحن قد قطعنا للاشتراك ٥ احتلفوا في اشتراط المناسبة في الوصف المومى اليه فذهب الاكثرون الى عدم اشتراطه وقيل يشترط وتوجيه تفريع هذا الفرع على ما قبله ان قلنا اذا بينا ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية فهل يشترط مناسبة الوصف واستدل المصنف على انه لا يشترط بان الفاعل لو قال اكرم الجاهل دافع العالم استقبح هذا الكلام منه عرفا وليس الاستقباح لمجرد الامر بذلك فان الجاهل قد يحسن اكرامه في الجملة للنسب او دين او غير ذلك والعالم قد يحسن اهانته لفسق او دخل او غيره فثبت ان استقباح ذلك انما هو لسبق الفهم الى تعليل اكرام الجاهل بجهله واهانة العالم بالعلم لان الجاهل علة غيره فيكون حقيقة في ان ترتيب الحكم على الوصف يقتضي العلية مطلقا واعلم ان عبارة الامام اكرم الجاهل دافع العالم وفهم عليه الوصفين في هذه الصورة اسبق الى الذهن من فهمه في قولنا اكرم الجاهل دافع العالم لانه قد يقال ان في حالة الجمع يكون ناظرا الى جهة الجهل والعلم دون الافراد اذ يكون الشخص فيه مقصودا فاتيان المصنف بصيغة الافراد احسن اذ يلزم من تعدد الصورة تعدد الصورة بطريق اولى وهكذا افعل الآمدي وقد اعترض الخصم على هذا الدليل بان دلالة الترتيب على العلية في هذه الصورة لا تسلم دلالته في جمع الصور لان المتبادر الحرى لا يدل على الفاعة الكلية فيحتمل ان يكون ذلك لخصوصية هذه الصورة واجاب بانه اذا ثبت في هذه الصورة لزم في جمع الصور والا لزم الاشتراك في هذا النوع من الترتيب تركيب والمركب غير موضوع عنده فان لزم الاشتراك سلمنا انه موضوع ولكن انما يلزم الاشتراك ان لو قلنا انه يدل في غير هذه الصورة على غير العلية ونحن نقول لا يدل في غير هذه الصورة على شئ وفرق بين الدلالة على العدم وعدم الدلالة والاشتراك لان على الاول الممنوع دون الثاني المسلم ولا نسلم ان الترتيب الدال في هذه الصورة لا بد ان يدل على شئ في غيرها لا نسلم لك محترد دعوى ٥

قال ـــــ الثاني اذا رتب الحكم على وصف علم بصفة الحكم عليه كقول الاعرابي واقعت يا رسول الله لا رصلاحية جوابه تغليط لكونه جوابا والسؤال معادا فيه تقديرا فالجواب الاول ٥

الثاني من انواع الايماء ان يرتب الرسول صلى الله عليه وسلم حكما في محل عند علمه بصفة فيه فعلم على الظن بان تلك الصفة علة لذلك الحكم مثاله ما روي ان اعرابيا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت واهلكت

وقعت اهلي في نهار رمضان عامدا فقال اعتق رقبة فاصل الحديث في الكتب الستة كلها لكن بغير صيغة اعتق رقبة وهذه الصيغة في سنن ابن ماجة فيظن ان الوقاع في نهار رمضان سبب لوجوب عتق الرقبة لان ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم من الكلام يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال وصلاحيته لذلك يغلب على الظن كونه جوابا لان الاستقراء يدل على ان العالم فما صلح للجواب ان يكون جوابا فان لم يحتمل ان يكون جوابا عن سؤال آخر او اسند الكلام او زجرا له عن الكلام كقول المشيد لعبده اذا سألته عن شئ اشتغل بشانك قلت غلبة الظن توجب الحاق هذا الفرد بالاعم الاغلب ولانه لو لم يكن جوابا خلا السؤال عن الجواب ولم تاخير البيان عن وقت الحاجة وما قاله عليه لعله عليه السلام عرف انه لا حاجة للمكلف الى ذلك الجواب في ذلك الوقت فلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فهو احتمال مرجوح لكونه نادرا اذ الغالب من السؤال كونه وقت الحاجة واذا كان ما ذكره الرسول عليه السلام جوابا عن السؤال كان السؤال معادا في الجواب تقديرا فيصير تقدير الكلام واقعت فاعتق فاعتق مرجع الى نوع ترتيب الحكم على الوصف تاملا لكنه اضعف منه لان الفاء واعادة السؤال مقدرة فيه والمقدر وان ساوى المحقق في اصل الثبوت فلا يساويه في القوة وما وقع من هذا النوع في كلام الراوي فهو حجة ايضا لا يعرف فيكون الكلام المذكور جوابا عنه او لبس جوابا لا يحتاج الى دقيق نظر وظاهر حال الراوي العدل لا سيما العارف لا يخرم بكونه جوابا الا وقد تبين ذلك ٥

قال ـــــ الثالث ان يذكر وصفا لو لم يرتب لم يعد مثل انها من الطوافين عليكم والطوافات

همزة ط الصور وقوله انفض الرطب اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم ارايت لو مضمضت بماء مجة ٥ اذا ذكر الشارع وصفا لو لم يوثر في الحكم اي لو لم يكن علة فيه لم يكن لذكره فائدة دل على علية ايماء والا كان ذكره عبثا ولعنوا بنزهه هذا المنصب الشريف عنه وهو على اربعة اقسام الاول ان يدفع السؤال في صورة الاشكال بذكر الوصف كما روي انه عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بني بلان وعندهم هرة فقال عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات رواه الاربعة واصحاب السنن فلو لم يكن لكونها من الطوافات لكن لذكره فائدة اخرى بعد العلم بانتفاء الحكم بطهارتها فائدة الثاني ان يذكر وصفا في محل حكم لا حاجة الى ذكره اذ لو لم يذكره لكونه موثرا في الحكم كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة الجن لابن مسعود ما في اداوتك قال نبيذ قال تمرة طيبة وماء طهور وهو حديث ضعيف رواه الترمذي وابن ماجة قال الدارقطني في تعليقه على المنتخب هذا المتن غير مطعون لان ذكر عليه السلام طيب التمر ليس اشارة الى العلة في تقا الطهورية بل الى عدم المانع والمعنى لو كانت التمرة مستقذرة امكن ان يكون نجسة ممنع من تقاء الطهورية لكن ليست كذلك الثالث ان يسأل الرسول صلى الله عليه وسلم

عن سبي فسئل عليه السلام عن وصفها فاذا اخبر عنه حكم فيه بحكم كما روى عن سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن اشتراء الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس
قالوا نعم قال صلى الله عليه وسلم فلا اذن رواه الاربعة وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن خزيمة
والحاكم فلو لم يكن نقصانه علة في المنع لم يكن للتقديم عليه فائدة وهو يدل على العلية لوجهين آخرين
من حيث الفاء ومن قوله اذن بنى من صيغ التعليل وقد عدها ابن الحاجب مما يدل بالنص على العلية مثل من
اجل كذا او شبهه الرابع ان يسأل عن حكم فتعترض لنا طير وننبه على وجه الشبه منه ومن المسؤول
عنه فيفيد ان وجه الشبه هو العلة كما روى ابو داود والنسائي ان عمر رضي الله عنه قال هششت فقبلت
وانا صائم فقلت يا رسول الله صنعت اليوم امرا عظيما قبلت وانا صائم قال ارايت لو تمضمضت من الماء
وانت صائم قلت لا باس به قال فمه قال النسائي هذا الحديث منكر وقال احمد بن حنبل ضعيف فشبه
عليه السلام هذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة لمشابهتها للقبلة فان كلا منهما وان كان مقدمة
للشرب والوقاع المفسدين فليس محصلا منه المطلوب من الشرب والوقاع وفيه اشارة الى اركان
القياس الاربعة لانه عليه السلام جعل المضمضة اصلا والقبلة فرعا وكون كل منهما مقدمة المفسد
جامعا في علم الافساد حكما واعترض الآمدي على التمثيل بهذا الحديث بانه ليس من قبيل ما نحن
فيه اذ ليس فيه ما يحتمل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يعطي قال بل هو نص لما توهمه عمر
رضي الله عنه من اشتداد مقدمة الافساد قال الهندي وهو ضعيف لان في قوله عليه السلام ارايت لو
تمضمضت بماء ثم مجته اشارة به بنبها على الوصف المشترك بين المضمضة والقبلة وهو عدم حصول
المقصود منهما وهو يصلح للعلية لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومى اليه ۞

قال الرابع ان يفرق في الحكم بين شيئين بذكر وصف مثل القاتل لا يرث وقوله اذا
احلفا فحنثا فشيعوا كيف شئتم يدا بيد ۞ اذا فرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة كان اتيانا الى علية
الصفة والا لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان احدهما ان لا يكون لحكم احدهما مذكورا في الخطاب بل في
خطاب آخر مثل قوله عليه السلام القاتل لا يرث وقد تقدم السلام على الحديث في الخصوص مع تقدم بيان ان رتبة
الوراثة مفرق بقوله القاتل لا يرث بينه وبين منع الوارث بذكر القتل الذي يجوز جعله علة في نفي الارث
وبينهما ان ذكر حكمهما في الخطاب وهو على خمسة اوجه افضى في الكتاب على الاول منها وهو
ان يقع الفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله عليه السلام في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه
وهو في صحيح مسلم فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد نهى عن بيع البر
بالبر متفاضلا والثاني ان يقع التفرقة بالغاية مثل ولا تقربوهن حتى يطهرن قال الثالث بالاستثناء
الا ان يعفون والرابع بلفظ يجري مجرى الاستدراك مثل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن

يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يدل على علية التقييد للمؤاخذة والخامس استيناف احد الشيئين
بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر صالحة للعلية كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان
واعلم ان اعتماد هذين النوعين على انه لابد لتلك التفرقة من سبب ولم يذكر الوصف من فوائده
وجعل الوصف سبب التفرقة فائدة ۞

قال الخامس النهي عن تفويت الواجب مثل وذروا البيع ۞ اذا نهى عن فعل
منع الاتيان به حصول ما تقدم وجوبه عليه كان اتيانا الى ان علة ذلك النهي كونه مانعا من الواجب
كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب السعي ونهى عن البيع مع علمنا بانه لو لم يكن
النهي عنه لمنعه البيع الواجب لما جاز ذكره في هذا الموضع لكونه مخلا بحزالة الكلام وفصاحته دل على
اشعاره بالعلة وقد تجوز القول في اقسام الايماء الذي هو الثاني من الطرق الدالة
على العلية ونعقبه ان شاء الله بالثالث وبالله التوفيق ۞

قال الثالث الاجماع كتعليل تقديم الاخ من الابوين في الارث بامتزاج البنوتين ۞
اذا اجمعت الامة على علة وصف حكم ثبت عليه له كاجماعهم على ان العلة في تقديم الاخ من الابوين على الاخ
من الاب في الارث هو امتزاج البنوتين فيلحق به تقديمه في ولاية النكاح وصلاة الجنازة والحضانة والوصية
اذ قرب الاقارب والوقف عليه وتحمل الدية قياسا بجامع امتزاج البنوتين فان فلت قد وقع خلاف في المذهب
في اكثر هذه الصور هل يستويان او يقدم الاخ من الابوين كولاية النكاح وصلاة الجنازة وتحمل العقل والوصية والوقف
وانما لم يقع في الحضانة لان الانوثة فيها اقوى من الذكورة ولذلك قال بعض اصحابنا بتساوي الاخ للام
والاخ لا ... ذلك مع الاجماع قلت ... لا يلزم من اجماعهم على علية وصف ان لا يقع خلاف معها جواز
ان يكون وجودها في الاصل اما لمنع مشاركة فيه او يكون في حصول شرطها او مانعها نزاع وهذا على راي من يجوز
تخصيص العلة وانما لا تصور الخلاف اذا وقع الاتفاق على ذلك كله ۞

قال الرابع المناسبة المناسب ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا ۞ عرف
المناسب بانه الذي يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وعبر قال انه الوصف المفضي الى ما يجلب للانسان
نفعا او يدفع عنه ضررا وهما متغايران لان الصفة جعل المقاصد انفسها او صافا وهذا الغرض هو تول
من يعلل افعال الله تعالى بالصالح والنفع عبارة عن اللذة وما كان طريقا اليها والضرر الالم وطريقه وقيل في حد
اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي قال الهندي وهو خلو عن شائبة الدور يعني لان ادراك
احدهما موقوف معرفته على ادراك الآخر وهذا فيه نظر اذ قد يدرك المنافي من لا يدرك الملايم
ويعرفه وكذا العكس قال الامام والصواب عندي انهما لا يحدان لكونهما من الامور الوجدانية
اما من لم يعلل افعال الله تعالى فقال المناسب الملائم لافعال العقلاء في العاديات ۞

قال ـــــ وهو حقيقي دنيوي ضروري كحفظ النفس بالقصاص والدين بالقتال والعقل
بالزجر عن المسكرات والمال بالضمان والنسب بالحد على الزنا ومصلحي كنصب الولي للصغير وتحسيني
كتحريم الفاذورات واخرى كذلك حفظ النفس واقناعي نحو ان يطعم مناسبا فقد يقال فيه ٥ هذا
تقسيم اول للمناسب اما حقيقي او اقناعي الاول ـــــ الحقيقي وهو اما المصلحة متعلق بالدنيا او بامره
والمتعلق بالدنيا اما ان يكون في محل الضرورة وهو الضروري او في محل الحاجة وهو المصلحي او لا في
محل الضرورة ولا الحاجة بل كان مستحسنا في العادات وهو التحسيني فالضروري ما تضمن
حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي اتفقت الملل على حفظها وهي النفس والدين والعقل والمال والنسب
كحفظ النفس بشرع القصاص قال الله تعالى ولكم في القصاص حياة واما الدين فبقتال
الكفار وعليه نبه قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون واما العقل فبتحريم المسكرات وعليه نبه قوله
تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة واما حفظ المال فبالضمان على الغاصب والمحلاس
والسرقة واما النسب فبوجوب الحد على الزاني فهذه الخمسة هي الضرورية وما يلحق بها ما كان
مكملا لها كتحريم البدعة والمبالغة في عقوبة المبتدع الداعي اليها وفي تحريم شرب القليل من المسكر ووجوب
الحد فيه وفي حفظ النسب بتحريم النظر والمس وترتيب التعزير على ذلك واما المصلحي فكنصب
الولي للصغير ممن يزوج الصغيرة لان مصالح النكاح غير ضرورية ولكن وقوعه في محل الحاجة فانها داعية
الى اللقاء الموافق وهو لا يوجد في كل وقت فلو لم يعتد بالنكاح لاوشك ان يؤدي الى بدله ومثله يحوج الاحتياط
فانها منبئة على مسيس الحاجة الى المساكن مع الغموض عن ملكها وضبطه مالكها سندها عادية قال
امام الحرمين فيه نظر لان الاحتياط خارج عن مقتضى القياس فليس على نصبه في قوله فانها ان خرجت
عن الاستصلاح فهي خارجة على مقتضى الحاجة والحاجة اصل والاستصلاح بالاضافة اليه فرع انتهى
ومراده بالاستصلاح كما نبه هو عليه الحمل على الاصلح والارشد كاشتراط مقابله الموجود بالموجود فليست
الاحتياط من الاستصلاح الجزئية التي هي الاستصلاح لانها مقابله موجود بمعدوم قال امام الحرمين ليس
المراد بقولنا فيما ذكرناه في شخص او جزء ولكن الاصل الذي لا بد من رعايته الضرورة ثم الحاجة
والاستصلاح في الوجوه الحاصلة في حكم الجزء عند النظر في المصالح والضوابط الكلية انتهى وكالاحتياط
المشافاة لاستغراق البعض الملاقي عن بعد اشخاص والفرائض وذكر بعضهم السعي في هذا القسم وقال
امام الحرمين يصح السعي اميل الى الضرورة فان الناس لو لم يشاوروا اولياءهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة
فليلحق بمشرع التصاص واعلم انه قد يتناهى بعض جزئيات هذا القسم فيخرج عند الى حد
الضرورة كتمكن الولي من شراء الطعام والملبوس للصغير الذي في معرض التلف من الجوع والبرد ويختار
المرضعة له ويلحق بالقسم الصلحي ما كان مكملا له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في التزويج فانه افضى

الى دوام النكاح وتكميل مقاصده وان حصلت اصل الحاجة بدون ذلك واما التحسيني فقسمان
احدهما وعلى ذكر اقتضى المصنف مانع على غير معارضة قاعدة معتبرة كتحريم الفاذورات
فان نفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها حثا على مكارم الاخلاق ومحاسن التسليم
ومن هذا ازالة النجاسات فانها متقذرة في الجملة واحتنابها اهم في المكاتب والمرؤات ولهذا حرم
على الصحيح ان يضمخ المرأة النجاسة من غير حاجة قال امام الحرمين في البرهان والشافعي نص على هذا
في الكبير ثم انه في النهاية عند الكلام في شرط المزاة في دينها قال لا يحرم ويحرم ايضا على الصحيح لبس المتنجس
ولا يجوز ان يلبس دابته جلد الكلب والخنزير وقال بعض اصحابنا يمنع الاستصباح بالدهن النجس
واما ايجاب الوضوء فلبس بنكير العاقل ما فيه من ارادة النظافة والامر بالنظافة على استغراق
الاوقات يعسر الوفاء به فوطئ الشرع الوضوء في اوقات وبنى الامر على ارادة المقصود وعلم الشارع
ان ارباب العقول لا يعدون نقل الارواث والادران الى اعضائهم البادية منهم فكان ذلك نهاية في الاستصلاح
ومحاولة لجمع بين تحصيل اقصى الامكان في هذه المكرمة ورفع التضييق في التدنس والتوسخ اذا جاول
المرء ذلك قال امام الحرمين ولكن ازالة النجاسة اظهر في هذا من النظافة الكلية المرتبة على الوضوء
من حيث ان الجبلة تستقذرها والمروءة تقتضي اجتنابها فهي اظهر من اجتناب الشعث والغبرة قال
ولهذا حض الشافعي رضي الله عنه الوضوء بالنية من حيث ان التعبدات العرية عن الاغراض وضاهى
العبادات الدنيوية ومن هذا القسم التحسيني ايضا سلب اهلية الشهادة عن الرقيق لاجل انها منصب
شريف والعبد نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم واما سلب ولايته فهو في محل الحاجة اذ ولايته
الاطلاق في استعراقا وفراغا والعبد مستغرق بخدمة سيده فتفويض امر طفل اليه اضرار
بالطفل اما الشهادة فتفوق احيانا كالرواية والفتوى قال الغزالي وقول القابل سلب
منصب الشهادة بخمسة قدح ليس لقولنا سلبه ذلك لسقوط الجمعة عنه فان ذلك لا اسم منه وراحته
مناسبة اصلا وهذا لا ينفك عن انتظام لو صرح به السارع ولبس ينتفي مناسبته بالرخاية والفتوى
بل ذلك نقض على المناسب الى ان يعذر عنه والمناسب مذكور مفوضا فيترك او يحتمل عنه بعذر او بعد
وكذلك تقييد النكاح بالولي فلو عمل بصوره فانها في استفاد الازواج وسرعة الاعتداد بالظواهر
لكان مصلحيا في محل الحاجة ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها في نكاح الكفو هو في رتبة التحسيني
لان الائق بمحاسن العادات استحيا النساء عن مباشرة العقد لان ذلك يشعر بتوقان نفسها الى
الرجال وذلك غير لائق بالمروءة مفوضة الشرع الى الولي حملا للخلق على احسن المناهج وكذلك يقيد
النكاح بشهادة لو عمل بالمتبادر عند الناس لكان واقعا في محل الحاجة ولكن سقوط الشهادة على
رضاها يضعف هذا المعنى فهو لتفخيم امر النكاح وتمييزه عن السفاح بالاعلان والاظهار عند من له

وسنه ومدرا على الحملة والثاني من معنى التحتيني تابع على معارضة فاعلة معتبرة وذلك
كالكتابة فانها مرضى كونها مكروهة في العوايد مستحسنة اهل الشرع نها حرمة فاعلة مهملة وهي
امتناع معاملة السيد عبده وامتناع مقابلة الملك بالملك على صيغة المعارضة ولم يحرد لك في الحر
المسلم ولكن اقتضى ذلك الحر باجاب الظهار ولاحق الكتابة على السيد على راي معظم العلما وعلى
صاحب الغرر توكلا انها تجب اذا طلبها العبد وحد السيد فيه خيرا وهذا تمام القول
في المتعلق بالدينار واما المتعلق بالامة فكتزكية النفس وزياضتها وتهذيب الاخلاق والورع
الى امثالها من اوامر واجتناب النواهي الموصل الى رضى الرحمن سبحانه وتعالى ٥ وبقي منها ثالث
لم يوزده المصنف تبعا للامام وهو ما تعلق بمصالح الدارين ومعاد ذلك ما يحصل برعايته بعض ما تقدم
من مصالح الدنيا والاخرة كاجاب الكفارات اذ يحصل بها الزجر عن تعاطي تلك الافعال التي وجبت الكفارات
بسببها ويحصل بلا في القصير وبكفارة الذنب الكبير الذي حصل من فعلها واعلم انه قد يقع في كل قسم
من هذه الاقسام ما يظهر كونه منه وما يظهر كونه ليس منه وما يستوي الامران فيه اما الاول
كوجوب القصاص بالمثقل اذ يظهر انه من المصالح الضرورية في حفظ النفوس لانه لو لم يجب به القصاص لفات
المقصود من حفظ النفوس لان من يريد قتل انسان وايجاله هذه يعدل عن المحدد الى المثقل درأ
للقصاص عن نفسه والمثقل ليس فيه زيادة مؤنة على المحدد حتى يقال انه يكثر به القتل بسبب ذلك المؤنة
كالمكثر في المحدد فعدم وجوب القصاص فيه لا يفضي الى الهرج والمرج بل المثقل اسهل من المحدد لوجوده
غالبا من غير عوض واما الثاني كايجاب القصاص على احد الوجهين عندنا بالقتل بغير المحدد
في غير معتاد كالقتل بحث لا يعقب الماء وربما طاهرا وكذا اباحة قليلة حقيقة من اللحم على ما ذكره امام
الحرمين ونظائر ذلك فانه يظهر منه ان ليس من قتل وغالبه المصالح الضرورية اذ لا يفضي ذلك الى الهلاك
الا نادرا فاشبه السوط الخفيف واما الثالث كايجاب القصاص على الجماعة بقتل الواحد
احتمال لكونه بالمصالح الضرورية اذ لو لم يوجد ذلك لاستعان كل من اراد قتل انسان بصدقة يشاركه فيطل
فائدة شرعية القصاص واحتمال خروجه عنه لاضياعه الى مشاركة غيره والظاهر ان ذلك الغير
لا يشاركه فلم تشاركه المصلحة فيه وجوب القصاص في القتل وامثل لهذا القسم عن
الاول كان في المذهب قول استنبطه ابو حفص ابن الوكيل من كلام الشافعي رضي الله عنه ان الجماعة لا تقتلون
بالواحد وقول اخر عن القديم ان ولي الدم يقتل واحدا يختاره من الجماعة وباحدهما الاخر ولا يقتل
الجميع ولا خلاف عندنا في وجوب القصاص بالمثقل ولتعاليه عن الثاني كان الخلاف فيه اضعف منه في الثاني
وقد يجزم القول في تقسيم الحقيقي واما الاقناعي فهو الذي تظن مناسبته في بادي الراي
واذا بحث عنه حق البحث وضح انه غير مناسب مثل تعليل بعض اصحابنا تحريم سم الحمر والميتة والعذرة

نجاستها وقياس الكلب المشرب عليها قال لان كونه نجسا مناسب اذ لا له ومعاملته بالمال في البيع
مناسب اعتبارا للجمع بينهما مناقضة فهذا ان خيلت مناسبته او لا فليس الامر كذلك لان المعنى
بكونه نجسا منع الصلاة معه ولا مناسبة بين بيعه واستصحابه في الصلاة كذا ذكر الامام والغزالي
ان يقول لا نسلم ان المعنى بكونه نجسا منع الصلاة معه بل ذلك من جملة احكام النجس وعندنا التعليل
بكون النجاسة مناسب اذ لا لسنا فما عنى نعم مثال هذا استدلال الحنفية على قولهم اذا
باع عبدا من عبدين او ثلثة يصح عند زفر لان المبيع حاجة الله فاشبه جار اللاذ فان الرشا لا يحصل
السوق فلا جواز المبيع مشترى الوكيل واحدا من ثلثة وخيار الوكيل ما يريد فهذا ان خيلت
مناسبته اولا فعند التامل يظهر انه غير مناسب لانا نقول لا حاجة الى ذلك لانه يمكنه
ان يشترى ملابة في ثلاثة عقود بشرط الخيار فيختار منها ما يريد ٥

قال والمناسبة عند العلبة اذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الخمرية او في جنسه
كمزاج الشيخ في القديم او في جنسه بالعكس كالمسقة المعتركة بين الحاضر والمسافر في سقوط الصلاة او جنسه
في جنسه كالجلد الغذ وعلى الشارب لكون الشرب مظنة القذف والمظنة قائمة مقام المظنون ٥
هذا نفسيم بار للمناسب من جهة شهادة الشرع لاعتبار نوعه وعدم اعتباره فقول المناسب اما ان يعتبره
الشارع او لا الضرب الاول ما علم اعتبار الشارع له والمراد بالعلم هنا ما هو اعم من الظن وانما اعتبار اذ اراد
الحكم على وفقه والمتخصص عليه ولا الا لما تكن العلة مستفادة من المناسبة وهو اربعة احوال
لانه اما ان يعتبر نوعه في نوعه او في جنسه او جنسه في نوعه او جنسه الحالة الاولى ان يعتبر
نوعا ومثل له المصنف بالسكر في الخمرية اي ان حقيقة السكر اذا اقتضت حقيقة التحريم فان النبيذ
يلحق بها لانه لا فارق بين العلتين وبين الحليين الا اختلاف المحلين واختلاف المحل لا يقتضي ظاهرا اختلاف الحالين
ومثاله ايضا قياس المثقل على الخارج في وجوب القصاص بجامع كونه قتلا عمدا عدوانا واندفع عرف
تاثير نوع كونه قتلا عمدا عدوانا في نوع الحكم الذي هو وجوب القصاص في النفس في الحالة الثانية
ان يعتبر نوعه في جنسه واليه الاشارة بقوله او في جنسه الاخوة من الاب والام لما اقتضت القدم في
الميراث قيس عليها القدم في النكاح وما اشبهه والاخوة من الاب والام نوع واحد في الموضعين الا ان ولاية النكاح
ليست مثل ولاية الارث ولكن بينهما مجانسة في الجملة وهذا القسم دون الاول لان المفارقة بين المثلين
بحسب اختلاف المحلين اقل من المفارقة بين نوعين مختلفين الحالة الثالثة ان يعتبر جنسه في نوعه
واليه الاشارة بقوله او لعلى اسقاط قضا الصلاة عن الحائض اذا قيس على اسقاط الركعتين عن المسافر
في الرباعية تعليلا بالمشقة فالمشقة جنس واسقاط قضا الصلاة نوع واحد مشتمل على صنفين اسقاط قضا
الكل واسقاط قضا البعض وقد ظهر تاثيرها في هذا النوع ضرورة انه يمكن في اسقاط قضا الركعتين ولو فرض

ورد دم الحيض سقوط قضاء الصلاة عن الحائض وقسنا عليه الامة فكان ذلك في الحالة الاولى ظهور
تاثير نوعه في نوع الحكم ومثاله هذا القسم اصاب ثوبنا مثلا نبيذ حرام وان لم يسكر فاشا على بلل الخمر
وعللنا ذلك بان ذلك يدعو الى كينه فهذا مناسب لم يظهر تاثير نوعه لكن ظهر تاثير جنسه اذ الحلو لما
كانت داعية الى الرشاحة منها الشرع بخبر الزنا وهذا القسم والذي قبله متقاربان لكن ذلك اولى
لان الاراقة في العلة اكثر تحذورا من الاراقة وفي المعلول الحالة الرابعة والمثال الثالث قوله او
جنسه في جنسه اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم مثل ما ورد ان عليا رضي الله عنه اقام الشرب مقام القذف
فقال اراك انه اذا سكر هذي واذا هذي افترى واوجب عليه حد القذف اقامة لمظنة التي بقامة فاشا
على الحلوة فانها لما كانت مظنة الوطء اقيمت مقامه في الحرمة ولقائل ان يقول كان الواقع اقامة
المظنة مقام المظنون ان يقال ينحرم ما هو مظنة القذف كما هو الواقع وكما هو في الاصل ولا يوجب الحد
فان فيه زيادة في الفرع على الاصل الذي هو الحاق الخلوة بالوطء اذ لم يلحق به في غير الحرمة فاعلم
ان للحنفية مرانب فاعم الاوصاف كونها حكما يقسم الحكم الى اضاء من تحريم وايجاب وغيره والواجب
الى عبادة وغيرها والعبادة الى صلاة وغيرها وتقسم الصلاة الى فرض ونفل مما ظهر تاثيره في الفرائض
اخص مما ظهر في الصلاة وهكذا وكذا في اصاب الاوصاف اعم اوصافه كونه وصفا تناط به الاحكام حتى يدخل
فيه الاوصاف المناسبة وغيرها واخص منه المناسب القوي وزكي واخص منه ما هو كذلك في حفظ النفوس
وبالجملة فانه ملتفت الى الاوصاف بعد ظن الغاء الشرع اليها وكل ما كان الغاء الشرع اليه اكثر
كان ظن كونه معتبرا اقوى وكل ما كان الوصف واكم اخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم
اكد فيكون مقدما على ما هو اعم منه ۞

قال لان الاستقراء دل على ان الله تعالى شرع احكامه لمصالح العباد تفضلا
واحسانا ومحث تبث حكم وهناك وصف ولم نعلم غيره ظن كونه علة ۞ هذا دليل على ان ما تقدم من المناسب
يفيد العلية ونقرره انا استقرينا احكام الشرع فوجدناها على وفق مصالح العباد ودلك من فضل الله تعالى
واحسانه لا يظن الوجوب عليه خلافا للمعتزلة محث تبث حكم وهناك وصف صالح لعلية ذلك الحكم
ولم نوجد غيره حصل ظن ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم والعمل بالظن واجب وقد ادعى بعضهم
الاجماع على ان الاحكام مشروعة لمصالح العباد فلا يرد ذلك انما يظن الوجوب عند المعتزلة او الاحسان
عند الفقهاء من اهل السنة وهذه الدعوى باطلة لان المتكلمين لم يقولوا بتعليل الاحكام بالمصالح لا بطريق
الوجوب ولا الجواز وهو اللائق باصولهم وكيف ينعقد الاجماع مع مخالفة جماهير المتكلمين والمسئلة من مسائل علم الكلام وقد
قالوا لا يجوز ان يعلل افعال الله تعالى لان من فعل فعلا لغرض كان حصوله بالنسبة اليه اولى شيء فكان ذلك الغرض يعود
الله ام الى الغير فان كان ذلك الغرض عائدا الى الله سبحانه وتعالى عن ذلك ۞

قال وان لم يعتبر وهو المناسب المرسل اعتبره مالك ۞ تقدم الكلام في
المناسب اذا اعتبره الشارع وان لم يعتبره فوزان ذلك حالتان احداهما ان لا يعلم ان الشارع اعتبره
ولا الغاه وفيها كلام المصنف وذلك هو المناسب المرسل وقد نسبه مالك الى من نصه الله وسيأتي الكلام
فيه ان شاء الله تعالى مبسوطا في الكتاب الخامس ان صاحب الكتاب الى ذكره والثانية ان يلغيه الشارع
ولم يذكرها المصنف فهذا لا يجوز التعليل به بالاتفاق والقياسيين ومثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك
لما جامع في نهار رمضان عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حتى لم آمن بالاعتاق مع اتساع ماله
قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر عتق رقبة في قضاء شهوته وكانت الصلحة عندي في ايجاب الصوم لينزجر
هذا قول باطل ومخالفة لنص الكتاب مما اعتقده مصلحة وفتح هذا الباب يؤدي الى تغيير جميع حدود الشرع
وتنويعه بسبب تغير الاحوال ثم اذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة بقولهم للمستفتين وتظن
الظنان ان فيها هم نحن نقص من رتبتهم بالرأي فان قلت فولكه اتفاقه الحالة لم يذكرها المصنف مدخول
لانها داخلة في عموم قوله وان لم يعتبر ولا تقادح وان دخلت في كلامه فلم يردها لعدم الاحالات في
ظنها لان ان الحاجب قد جعل المرسل هو ما لم يعتبر شوا اعلم الغاء ام لا ونقل بعضهم القول بالمرسل
عن مالك فيتركب من ذلك ان مالكا يحالف فيما علم الغاء قلت هذا التركيب غير صحيح لان الذي
نقل عن مالك انه اعتبر المرسل لم نقل ان المرسل ما لم يعتبر شوا اعلم الغاء لم لا ومن قال ان المرسل ما علم
الغاء كابن الحاجب صرح بوقوع الاتفاق على ما علم الغاء وقد قال امام الحرمين في باب نكاح الامة
من كتاب الرجعة لا نرى التعلق عندنا بكل مصلحة ولم نر ذلك احد من العلماء قال ومن ظن ذلك مالك فقد اخطأ انتهى
فاذا كان مالك لا يرى التعلق بكل مصلحة مع ان من جملة ذلك ما لم يعلم الغاء فكيف يقول بما علم الغاء ۞

قال والعرب ما اثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا والملائم ما
اثر جنسه في جنسه ايضا والمؤثر ما اثر جنسه فيه ۞ هذا تقسيم للمناسب الاول من المناسب وهو ما
علم ان الشارع اعتبره وقد قسمه المصنف الى غريب وملائم ومؤثر وعبارات المصنفين والتعبير عن هذه
الاقسام مضطربة والامر فيه قريب لكونه امرا اصطلاحيا وكما ذكره المصنف ونشير الى قليل من
كلام غيره فنقول الوصف اما ان يؤثر نوعه في نوع الحكم او يؤثر جنسه في جنسه او لا يكون كذلك
والاول هو الغريب وهو مقبول عند جماهير القياسيين وسمي بذلك لانه لم تشهد له اصله المعينة باعتبار
ذلك كالطعم في الربا فان كل واحد من نوع الطعم يؤثر في نوع من الاحكام وهو حرمة الربا اذا بيع ذلك
النوع مثله كالبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر ولا يؤثر جنس هذه الانواع وهو الطعم في جنس الربا
وهو زيادة احد العوضين على الاخر بدليل جواز بيع بعض الانواع كالشعير مثلا ببعض آخر كالبر مثلا
متفاضلا مع وجود الطعم فيهما والثاني ان لا يكون كذلك فاما ان يكون اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه ايضا

في جنس الحكم او لا دا الاول للملام وقد اتفق القياسيون على قوله كالقتل العمد العدوان في وجوب القصاص
الذي هو نوع من الحكم وكذلك جنسه وهي الجناية التي هي اعم من القتل حتف انثى في جنس الجائفة وضوءا او
حوانا وذلك اعم من وجود القصاص والثاني ان يكون جنسه يؤثر في نوع الحكم لا عينه كالمشقة المستدلة بين
الجائض المسافر في سقوط قضاء الصلاة على ما تقدم بيانه وكقياس الجمع بين الصلاتين في الحضر بعذر المطر
على الجمع في السفر بجامع الحرج فان جنس الحرج مؤثر في نوع الحكم وهو اباحة الجمع وكقياس من شد
من اصحابنا جواز الجمع للمرض فهو المؤثر عند صاحب الكتاب وسماه غيره بالملائم وقال فهو المؤثر هو ملا
دل نص او اجماع على علية سواء كان مناسبا كالمشقة من الامثلة او غير مناسب كالمشي لاجل العسل واللمس
لنقض الوضوء وقالوا انما سمي بذلك لانه ظهر تاثيره ولم يخل مع ذلك الى المناسبة واما الامام رضي الله
عنه فانه قال في تعريف القريب والملائم ما قاله المصنف وقال في المؤثر عكس ما قاله فجعله ما يكون الوصف فيه
مؤثرا في جنس الحكم دون عينه كامتزاج النسبين مع تقدم الاخ من الابوين وكالبلوغ فانه مؤثر في رفع الحجر
عن المال فيؤثر في رفعه عن النكاح دون الصلاة فانها لا تؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحكم ثم قال

الامام ان ذلك انما يتم بالمناسبة او الشبه ٥

قال ـــــــ مسلك المناسبة لا يبطل بالمعارضة لان الفعل وان تضمن ضررا ازيد من
نفعه لا يعد نفعه غير نفع لكن يدفع مقتضاه ٥ اذا تضمن الوصف المشتمل على مصلحة مقتضية
لمناسبته مفسدة هل يكون تضمنه لها موجبا لبطلان مناسبته فيه مذهبان احدهما اختاره
صفي الدين الهندي وابن الحاجب نعم والثاني وبه جزم في الكتاب تبعا للامام انها لا تبطل واحتج
عليه بان الفعل اذا تضمن مصلحة ومفسدة فاما ان ترجح مصلحته على مفسدته فالراجح لا يبطل
او يكون مساويا له فيلزم الترجيح من غير مرجح او انقص منها فالفعل وان تضمن ضررا ازيد من نفعه لا يصير
نفعه لذلك المتضمن غير نفع ولا يخرج عن حقيقته وعامة الامثلة التي يترتب عليه وذلك غير قادح في
المناسبة لان المانع شرط في ترتب المقتضى والمانع هنا موجود وقد انتصر المصنف على هذا القسم
الثالث لان المناسبة اذا لم تبطل فيه لمعارضة المفسدة الراجحة لم تبطل في غيره بطريق اولى فاعترض
على هذا الدليل بانا لا نسلم كونها مساوية لها لانسلم لزوم الترجيح من غير مرجح وهذا لان ابطال
مناسبة المصلحة باعمال مناسبة المفسدة اولى لان دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح ولقائل ان يقول
تقديم دفع المفاسد على جلب المصالح عند التعارض انما هو فيما اذا تساويا في جلب المصلحة ودفع المفسدة اما لو
ترجح جانب المصلحة مثل ان عظم وقعها جدا جلب خطرها على جانب المفسدة بان خف امرها وقل فلا نسلم هنا ان دفع هذه
المفسدة اولى من جلب تلك المصلحة ولعل هذا الحاله هي المرادة بالمساواة في الدليل والا فعلى تقدير مطلق كونها
مصلحة مع كونها مفسدة ان المساواة مع ترجح دفع المفاسد واعترض عليه ايضا بان العقلا يعدون

نعل

تعل ما فيه مفسدة مساوية للمصلحة عسا وشفها فان من شان مثله ان يوقد زيدا ويحصل من مثله اذا فاما منه
عذ عا نبا وشفها واعلم ان كلا من التخصيص العلة قولا بقا المناسبة للمصلحة والمفسدة لان القول
باجا له انتفا الحكم على تحقق المانع مع وجود المقتضى انما ان يكون لمناسبة راجحة او مساوية او من وجه فان كان
الاول انا الثاني فقد لزم منه تحقق مناسبة المقتضى المرجوحة او المساوية والا فقد كان الحكم مقتضيا لا نتفا المقتضى
لوجود المانع فان المقتضى اذا لم يكن مناسبا لم يكن مقتضيا فكان لانتفا مضافا اليه لان اضافة انتفا الحكم الى
عدم المقتضى اولى من اضافة انتفائه الى وجود المانع لكنه خلف اذا تقدير ان انتفا الحكم انما هو لوجود المانع
وان كان الثالث فلا نه لا بد ان يكون المانع مناسبا لانتفا الحكم اذ لو جاز انتفا الحكم بما ليس بمناسب للانتفا جاز
ثبوته بما ليس مناسبا للثبوت مع عدم جهة اخرى للعلية ويلزم من ذلك القول بنفي المناسبة المرجوحة
مع المعارضة اذا الفرض ان مفسدة المانع من وجوه وامامن لم يقل بتخصيص العلة فهم المحلون في المسئلة ٥

قال ـــــــ الخامس الشبه قال القاضي المقارن للحكم ان اشبه بالذات كالسكر للتحريم
فهو المناسب او بالنوع كالطهارة لاشتراط النية فهو الشبه وان لم يناسب فهو الطرد كمنا الفطرة للتطهير
وقيل ما لم يناسب ان علم اعتبار جنسه فهو الشبه والا فالطرد ٥ اسم الشبه يطلق على كل قياس فان
الفرع يلحق بالاصل بجامع لشبهه فيه فهو اذن شبيه ولكن اصطلح على تسمية بعض المسئلة وقد اختلف
في تعريف الشبه المصطلح على مقالات ذكرها المصنف مقالتين الاولى مقالة القاضي ابي بكر وهي
مقتضى ايراد امام الحرمين في البرهان ان الوصف المقارن للحكم اما ان يناسبه بالذات فهو المناسب كالسكر
للتحريم اذ السكر مناسب بالذات لتحريم المسكر او لا فاما ان يناسبه بالنوع اي بالدليل فهو الشبه
كالطهارة شبه باشتراط النية فان الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية لكن تناسبها من حيث انها عبادة
والعبادة مناسبة لاشتراط النية او لا تناسبه فهو الطرد وهو حكم لا تعقل معنى وكاشبه كقول
بعضهم الخل مايع لا ينبي القطرة على جنسه فلا يزال النجاسة به كالدهن فكانه علل ازالة النجاسة بالماء
بانه ينبي القطرة على جنسه واحتر ز عن الماء القليل وان كان لا ينبي القطرة عليه لانه ينبي على جنسه فهذه علة
مطردة لا نقض عليها وليس فيها خصلة سوى الاطراد ونعلم انها لا تناسب الحكم ولا نسلم ما يناسبه
فانا نعلم ان الماء جعل مزيلا للنجاسة بخاصيته وعلمها وانما يعلمها الله تعالى وان لم نعلمها ونعلم ان بناء القطرة
ما لا يوهم الاشتمال عليها ولا تناسبها وقد علم من هذا التقسيم ان المشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له
بالنوع دون الذات وان شئت قلت المسلم لما يناسبه وهو الذي تعلق عن القاضي كما عرفت والذي
رأيته في مختصر التقريب والارشاد من كلامه ان اسم الشبه هو الحاق فرع باصل لكونه اشباهه للاصل في
اوصاف من غير ان يعتقد ان الاوصاف التي شابه الفرع فيها الاصل علة لحكم الاصل المقالة
الثانية ان الوصف الذي لا يناسب الحكم ان علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فهو

الشبه لانه مرجح كونه غير مناسب لظن عدم اعتباره ومن حيث انه عرف تاثير جنسه القريب في الجنس
القريب للحكم مع ان غيره من الاوصاف ليس كذلك ظن انه اولى باعتباره وتردد في ان يكون معتبرا او
لا لكون وان لم يعلم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم فهو الطرد وعلم من هذا التقسيم
ان الشبه هو الوصف الذي لا يكون مناسبا للحكم المعلوم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم
ومثال هذا اعتبار المهر بالخلوة على القديم فان الخلوة لا تناسب وجوب المهر لان وجوبه في مقابلة
الوطء الا ان جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء معتبر في جنس الوجوب وهو الحكم بتحريم
الخلوة بالاجنبية واعلم ان تعبير المصنف عما ليس بمناسب للمناسب بالطرد هو موافق
لعبارة الامام واتباعه ومن قبلهم امام الحرمين والغزالي وعبر عنه الآمدي بالطردي زيادة آليا وهو
احسن فان الطرد عند المصنف من جملة طرق العلة كما سيأتي ان شاء الله تعالى ۵

قال واعتبر الشافعي رضي الله عنه المشابهة في الحكم واثبت عليه في الصوت والامام
مالك اشترط ولم يعتبر القاضي مطلقا ۵ المختار ان قياس الشبه حجة والخلاف فيه مع القاضي اذا لم يكن
والصيرفي فقد ادى اليه الغزالي وادى اليه السنداني فانهم لم يعتبروه وانكروا حجيته ولكن هو عند القاضي صالح
لان يرجح به كما ذكر في باب ترجيح العلل في النقوض ثم القايلون بانه حجة اختلفوا في انه فما ذا يعتبر فاعتبر
الشافعي رضي الله عنه المشابهة في الحكم ولهذا الحق العبد المقتول بشاة الملوكات في لزوم قيمته على القاتل
بجامع ان كلا منهما مال وتلف وشرط ان يقول في الترجمة الوضوء عبادة يبطلها الحدث فكان
الترجمة فيها مستحقا اصله الصلاة فالمشابهة في الحكم الذي هو البطلان بالحدث ولا تعلق له بالترجمة وانما
هو مجرد شبه ومنها الاخ لا يستحق النفقة على اخيه لانه محرم منكوحه احدهما على الآخر فتستحق
النفقة كقرابة بني العم واعتبر ان علة المشابهة في الصوت دون الحكم ومقتضى ذلك قتل الحر بالعبد
وهذا ما قاله امام الحرمين في البرهان عن ابي حنيفة في الحكاية الثانية بالاول في عدم الوجوب
حيث قال شهد الاول ولكذلك قوله لا يقتل الحر بعبد الغير وعن احمد انه في الحاقه
الجلوس الاول بالثاني في الوجوب حيث قال احد الجلوسين في الصلاة يجب كالجلوس الاخير وقال
الامام المعتبر حصول المشابهة فاظن انه مسلك لعلة الحكم او علة للحكم حتى كان كذلك صح القياس شرعا كانت
المشابهة في الصوت او المعنى واعلم ان صاحب الكتاب لم يصرح بذكر قياس عليه الاشباه وهو ان يكون
النزع متردد اين الضلعين لشبهه لكما فيلحق باحدهما لمشابهته له في اكثر صفات مناط الحكم ولعله طنه
قسما من قياس الشبه او هو هو وهو ظن صحيح فلا باس به على هذا الا ظاهر لم ار بعد احدا انه قسم للشبه
بل انما قسم منه او هو هو وحينئذ يكون قضيه كلام المصنف بقوله ولم يعتبر القاضي مطلقا ان الخلاف جار فيه
وهذا الذي اقتضاه كلام المولد صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به الناصي في مختصر الترجمة والارشاد

الامام الحرمين والذي تحصل لي من كلامه في هذا الكتاب ان في قياس الشبه مذاهب احدها بطلانه
والثاني اعتباره ثم قال ان ذلك لم يثبت عن الشافعي رضي الله عنه ولا يكاد ينصح عنه مع علو رتبته في الاصول
وهذا الذي قاله القاضي قال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع وما كلام الشافعي متاول محمول على قياس العلة فانه
يرجح بكثرة الاشباه ويجوز ترجيح العلل بكثرة الاشباه ثم قال القاضي واجمع القايلون بقياس الشبه
على انه لا نص فيه مع امكان المصير الى قياس العلة والثالث انه لا يحتج بالشبه الا بشرطين
احدهما ما ذكرناه من عدم امكان المصير الى قياس العلة والثاني ان يجذب الفرع اصلان فيلحق
باكثرهما بغلبة الاشباه قال وما اختلفوا فيه ان قال بعضهم الاشباه الحكمية اولى ثم الاشباه الراجعة
الى الصفة وذهب اخرون الى انه لا فرق بينهما وهذان مذهبان لم ينقل لهما حكاية لا ان الذي يتقدم ان الشافعي
يعتبر الحكم وغيره الصورة والامام ما نظن استدلاله وهذان القولان منفقان على اعتبار الحكم والصفة
وانما الخلاف عند القايلين بهما في ان الحكم اولى او انهما مستويان وبهما يحصل في قياس الشبه ستة
مذاهب احدها بطلانه والثاني اعتباره في الحكم ثم الصورة والثالث اعتبارهما على حد سواء
والرابع اعتباره في الحكم فقط والخامس اعتباره في الصورة فقط والسادس فما نظن استدلاله
للعلة والسابع اعتبار قياس غلبة الاشباه دون غيره ورأيت نص الشافعي رضي الله عنه عليه
في الام في باب في اجتهاد الحاكم وهو بعد باب من الاقضية وقبل باب الثبت في الحكم وعنه قال رضي الله عنه
ما نصه والقياس قياسان احدهما يكون في معنى الاصل فذاك الذي لا عمل لاحد فلا نه ثم قياس الشبه
الشيء بالشيء من الاصل والشيء من الاصل غيره فنشبه هذا بهذا الاصل ونشبه غيره باصل غيره قال
الشافعي رضي الله عنه وموضع الصواب فيه عندنا والله اعلم ان ننظر فايهما كان اولى بشبهه صيرناه اليه
ان اشبه احدهما من خصلتين والآخر من خصلة الحقه بالذي هو اشبه من خصلتين انتهى هذا لفظه بحروفه
وهذا الباب في مجلد تامن من الام من اجزاء تسعة واعلم ان القاضي في قياس الشبه على ان المصيب
واحد من المجتهدين او كل مجتهد مصيب وقال ان كنت تذب عن القول بان المصيب واحد من المجتهدين فالاولى
بك ان تطالب قياس الشبه وان ظننا شمولهم فالاولى ان يحكم في نصبه اعتبار الاشباه هو مامور
به قطعا عند الله تعالى قال امام الحرمين وارماء بعني القاضي الى ان رد قياس الشبه والقول به لا
يبلغ الى القطع وهو من مسايل الاجتهاد قال وهذا فيه نظر عندنا فان المسايل التي يعلم اجتهاد
ان يقال كل ما آل الى اثبات دليل من الادلة فطلب فيه القطع قال على انا ما لم نزل المجتهد مامورا بما
غلب على ظنه شديد نما رآه فانا نقول ان المجتهد الممثل يعرب من القياس اذا غلب على ظنه شيء وفي
الحادثة نص لم يسعه فهو مامور قطعا بما ادى اليه اجتهاده وان كان القياس في مخالفة النص مردودا
انتهى قلت وحاصل هذا ان امام الحرمين لم يوافق القاضي على ان المسئلة ظنية ووافقه على

البناء على مسلك تصويب المجتهدين على تقدير ثبوت كونها ظنية وعلى هذا البناء على هذا التقدير الضابط
فان قياس الشبه ان كان باطلا لم يفد العلة على ظن المجتهد حكم مستند اليه فلا عبرة به لبنائه على قياس وان كان
قياس الشبه صحيحا فهو معمول به كسائر الادلة من غير تعلق تصويب المجتهدين وقول امام الحرمين
اذا غلب على ظنه شئ وفي الحادثة نص لم يبلغه فهو مأمور به وان كان القياس في مقابلة النص مردودا
من غير ما بحث فيه لان الذي غلب على ظنه حكم مستند الى اجتهاده ولم يبلغه النص يعلل على ظنه ان
الاجتهاد الذي جاء به دليل يجب عليه العمل به بخلاف قياس الشبه فانه يظن بطلانه فكيف
يستند اليه او بنى اجتهاده عليه ٥ ه

قال لنا انه بعد ظن وجود العلة فمستند الحكم قد ليس بمناسب فهو مردود
بالاجماع فلما ممنوع ٥ اجمع على ان قياس الشبه صحة بانه بعد ظن وجود العلة اما على المشبه المنقول
عن القاضي فلانه مستدل للمناسب واما على الثاني فلانه لما اثر جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من
الاوصاف فاذا ظن اسناد الحكم اليه واذا ثبت كونه مفيدا للظن وجب العمل به واجيب القاضي بان
الشبه ليس مناسبا وغير المناسب مردود بالاجماع فلا يعتبر بما جاء به المنع فان المناسب
ينقسم الى الشبه وغيره والشبه غير مردود بالاجماع وهو محل النزاع وذكر القاضي من وجوه
الاحتجاج للقائلين ببطلان الشبه ان الاشباه الى الحوا المنزع بها ان كانت علة في الاصل فذلك اذن
قياس علة لا شبه وان لم تكن فما وجه الحاق الفرع باشباه لم يحكها في الاصل ولو ساغ ذلك لساغ ان
يجمع بينهما من غير وصف اصلا قلنا نمنع الاول لظهارة لفظ من وهو كلمة ردع
فيدور بين القذف والطلاق ومبنى على هذا مسائل منها لو قال لعبيك طالق طلقت وكذا بسائر
جميع الاعضاء ولو قال لرجل زنت عبدك وما اشبه ذلك من الاعضاء دون المنخر فانه في هذا الباب
صريح فالمذهب انه كاليد وقيل صريح ايضا ولو قال لست امي فان اراد الكرامة فليس
بظهار وان اراد الظهار فظهار على المذهب اذ الطلق يعلى انهما حمل وجهان ارجحهما انه محمل على الاكرام
وتنجيزه ان قال انما جرى الوجهان هنا في حاله الاطلاق لتردد الظهار بين مشابهة الطلاق والقذف
فقضيته مشابهة للطلاق ان حملا الاطلاق هنا على الظهار ومقتضى مشابهته للقذف ان حمل على الاكرام
ولا جعل صريحا في الظهار الثاني ذكاه الفطرة تردد بين المونة والقربة الثالث الكفارة
تردد بين العبادة والعقوبة الرابع الحوالة تردد بين الاستيفاء والاعتياض فاذا تعارض حكم
الشابهتين ولم يكن احداهما اقوى من الاخرى وظهر دليل يرجح احدى الشابهتين ولم يظهر معنى
مناسب في احدى الطريقتين يتبعى ان يحكم بالاغلب الاشبه واما ما شرع على تردد هذه الانواب
بين معانيها ملية لا نطيل بذكره وفي حسابنا الاشباه والنظائر تمسك الله تعالى لما يريد على حسنه وكلا

مطمع للطالب في الاحاطة بالكتمة الخامس اللعان يشبه اليمين والشهادة ولعظمائه وهو
مركب منهما ملتبس بهما محضة فان يمين المدعي لا تقبل واللاعن مدع وليس بشهادة محضة فان الشاهد
لغيره وهو انما شهد لنفسه وينبني على ذلك لعان الذمي والرقيق فانهما ليسا من اهل الشهادة وان صحت منهما
اليمين وقال الاصحاب يصح لعانهما لان العروف عندهم ان اللعان يمين مؤكدة بلفظ الشهادة وقيل
هو يمين فيها شوب الشهادة السادس الخنثى يشبه بعض اعضاء الامر في الحكم لانه سمي في البيع
المطلق والهبة ونحوهما ويشبه انسانا منفردا في الصورة لانه مستقل بالحياة والموت فاذا قال بقلت
هذه الحادثة الا حلها فعلى الاول يبطل البيع كاشفا عضو من الاعضاء وعلى الثاني يصح كما لو قال
بعتك هذه الصبعان الا هذا الصناع والدهب فانه اذا استثنى حلها انه يصح البيع وقبل وجهان ٥

قال السادس الدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوث وصف ويعدم بعدمه وهو
يفيد ظنا وقيل قطعا وقيل لا ظنا ولا قطعا ٥ عرف الدوران بحدوث الحكم بحدوث الوصف وبعدمه
بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم دايرا والمراد بالحكم تعلقه عند من يجعل المعلوم حادثا ومنهم
المصنف ثم قول المصنف بحدوثه وبعدمه عبارة منها نظر لان ثبوت الحكم بثبوته هو كونه علة فكيف
يستدل به على علية الوصف لثبوت الحكم وقد سبق للغزالي الى ان العبارة وقال هذا هو الدوران الصحيح
واما ثبوته عند ثبوته وعدمه عند عدمه فاسد واعترض عليه بما ذكرناه والعبارة المحررة ما زعم
الغزالي فساد هما تم الدوران بين احدهما ان يقع على وجهين احدهما ان يقع في صورة واحدة كالتحريم مع السكر
في العصير فانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما فلما حدث السكر فيه وصلت الحرمة ثم لما زال السكر وصارت
خلا صار حلالا فيدل على ان العلة هي تخريمه السكر ومثل الحب يجري فيه الربا وهو ما كولا فاذا زرع
صار قضيبا غير مطعوم لا ربا فيه فاذا عقد الحب فيه صار مطعوما وعاد الربا فيه فيدل على ان علة
الربا فيه الطعم والثاني ان يوجد في صورتين وهو كوجوب الزكاة مع ملك النصاب تام في صورة
احد النقدين وعدمه مع عدم شئ منها كما في نتاب البدلة والمهنة حيث لا تجب فيها الزكاة لعدم شئ مما ذكرناه
واختلف الاصوليون في افادة الدوران العلية فذهب الجمهور كامام الحرمين وغيره ونقله عن القاضي
اي بكر بعضهم وليس بصحيح عنه الى انه ظن العلية لشرط عدم المزاحم وهو اختيار الجدليين والامام واتباعه
ومنهم المصنف وذهب بعض المعتزلة الى انه يفيد يقين العلة وذهب الباقون الى انه لا يفيد ظن
العلية ولا يقينها وهو اختيار الآمدي قال امام الحرمين وذهب القاضي ابو الطيب الطبري الى
انه اعلى المسالك المظنونة وكاد يدعي اقتضاءه الى القطع ٥

قال لنا ان الحادث له علة وعند الدوران ليس بعلة لانه ان وجد قبله فليس بعلة
للتخلف الا لاصل علامة وايضا علية بعض الدارات مع التخلف في بعض الصور لا يجتمع مع عدم

عليه بعضها لان ماهية الدوران اما ان تدل على علية المدار فيلزم عليه هذه الدارات او لا تدل فيلزم
عدم علية ملك للتخلف السالم عن المعارض والاول ثابت فالثاني وعورض بمثله واجيب بان المدلول
تدل لا يسلم لمعارض ٥ استدل على عليه الدوران بوجهين احدهما ان الحكم لا بد له من علة على ما
تقرر وتلك العلة اما المدار او غيره الثاني باطل لان ذلك الغير ان كان موجودا قبل الحكم لزم تخلف الحكم
عن العلة وهو خلاف الاصل وان لم يكن موجودا قبله لم يكن علة لذلك الحكم اذ ذاك والاصل بقاؤه على ما
كان عليه من عدم علية فحصل ظن عدم علية باستصحاب هذا الاصل وحصول هذا الظن يحصل ظن
علية المدار اذ ليس غيره فان قلت كما دار الحكم مع ذلك الوصف وجودا وعدما كذلك دار مع بعضه
وحصوله في ذلك المحل فحصل المزاحم حينئذ وتمنع الاضافة الى الوصف او تقول العلية مجموع الوصف
مع التعين والحصول في المحل علا بالدورانين حينئذ لا يجوز تعديته عن ذلك المحل قلت
التعين والحصول في المحل ان دلوا كانا وجودين لزم ان يكون للتعين تعين اخر وللحصول في
المحل حصول اخر فيتسلسل ضرورة مشاركة التعين حينئذ لسائر التعينات في كونه تعينا وامتيازه
عنها بخصوصيته وكذا الحصول في المحل فانه حينئذ يكون له حصول في المحل اذ ليس هو هو قائما بنفسه
وهو معلوم بالضرورة فيكون له حصول في المحل فثبت انهما امران عدميان حينئذ لا يجوز ان يكونا جزئي علة
ولا مزاحما لها كذا ذكر السوالكوتي والحواشي ولك ان تقول المختار عند صاحب الكتاب كما صرح به في
الطوالع ان التعين امر وجودي فالسؤال وارد عليه وقد استدل على كونه وجوديا بانه جزء من التعين
الموجود اذ الموجود ليس هو الماهية الكلية بل المعينة وكل ما هو جزء الموجود فهو موجود لما قيل
ان نقول انا نريد بالتعين معروض التعين فنمنع ان التعين جزءه وان كان المراد به المركب من المعروض
فنمنع انه موجود في الخارج على ان هذا العلم ليس موضع البسط في مسئلة التعين واعترض
القشواني على هذا الدليل بوجه اخر منها انه لا يختص بصورة الدوران بل لو قيل ابتداء هذا الحكم لا بد
له من علة حادثة وما كان موجودا قبل هذا الحكم لا تصلح علة له للتخلف المذكور فوضح ان العلة التي هي
غير هذا الوصف علة هذه طريقة مستقلة لا تحتاج الى الدوران ومنها انه يمكن معارضته
بان يقال ليس هذا الوصف علة لانه ان وجد قبل هذا الحكم لا يكون علة للتخلف وان لم يوجد قبله لا يكون
علة ايضا لان الاصل استمرار العدم وهما امران صحيحان واجاب عنهما بعض شراح المحصول
بما لا ارتضيه الوجه الثاني ما يدل على علية الدوران عليه بعض المدارات للحكم الدائر
مع تخلف الدائر عنه في شئ من صور الدوران لا تحتج مع عدم علة بعض المدارات للدوائر وذلك لان
ماهية الدوران من حيث هي اما ان تدل على علية الدائر للدوائر او لا فان دلت لزم عليه المدارات التي
فرضنا عدم عليتها لوجود ماهية الدوران فيها فتكون جميع المدارات علة لاستناكها في وجود ماهية

الدوران وان لم تدل لزم عدم علية البعض الذي فرضنا عليته وتخلف الدائر عنه في صورة من صوره
لوجود المقتضي لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض الذي هو دلالة ماهية
الدوران على العلية اذ الفرض ان ماهية الدوران لا تدل على العلية فلا تعارض هذا بخلاف ما لو دلت
ماهية الدوران على العلية اذ كانت تعارض التخلف لاقتضايه عدم العلية فوضح ان عليه بعض المدارات
مع التخلف لا تجتمع مع عدم عليته بعضها لكن الاول وهو علية بعض المدارات مع التخلف في صور من صوره
ثابت فان قيل لم لا يجوز ان يكون المستمر عليا علة للاسهال مع تخلفه عنه بالنسبة الى بعض الاشخاص في بعض الاوقات فينفي
الثاني وهو عدم عليته بعض المدارات للدوائر ويلزم من انتفاية ثبوت علية جميع المدارات للدوائر وهو
المطلوب انما قيد المصنف عليه بعض المدارات بالتخلف المذكور ليصح به على عدم عليته على التقدير
الثاني وهو عدم دلالة ماهية الدوران على العلية قوله وعورض اي عورض هذا
الدليل الثاني بمثله وتقرير المعارضة ان يقال علية بعض المدارات مع التخلف في شئ من صوره مع
عدم علية البعض ما لا يجتمعان لان ماهية الدوران ان دلت على العلية لزم عليته ذلك البعض المفروض
عدم عليته كما تقدم وان لم تدل لزم عدم عليته البعض المفروض بكونه علة كما عرفت فلكن الثاني ثابت
وهو عدم عليته البعض لان الانوء مع النوء والعلم مع العلوم والجزء الاخير من العلة المركبة مع المعلول
وبطائرها من الاشياء المتلازمة يدور وجودا وعدما ولا علة ولا معلول وادا ثبت الثاني انتفى الاول
وهو علية البعض ويلزم منه عدم علية المدارات للدوائر وذلك لان من علية البعض لعدم علية البعض الاخر
وذلك هو المطلوب واجاب عن هذه المعارضة بان غاية ما يلزم مما ادعيناه من علية جميع المدارات
للدائر مع التخلف في بعض الصور ان يوجد الدليل بدون المدلول وهو امر لا مدفع منه فان المدلول قد يتخلف
لمانع واما ما قلتموه من عدم علية المدارات فيلزم منه ان يوجد المدلول بدون الدليل وهو محال ٥ ٢
قال قيل الطرد لا نوث والعكس لم يعتبر فلما يكون للمجموع مما ليس لاجزائه ٥
هذه شبهة لمن منع الدوران وتقريرها انه مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشئ على وجود غيره
والعكس وهو ترتب عدمه على عدم غيره وكل منهما لا يدل على العلية اما الطرد فلان حاصله يرجع
الى سلامة الوصف عن المفسد وسلامته عن مفسد واحد لا توجب سلامته عن كل مفسد ولو سلم عن كل
مفسد لم يلزم من ذلك صحته فانه كما لا تعتبر عدم المفسد تعتبر وجود المقتضي للعلية والطرد من حيث
هو الطرد لا شعور له بالعلية بل بعدم النقض فلا يفيد العلية والعكس غير معتبر في العلل الشرعية مجموعها
ايضا كذلك واجاب بانه لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة المجموع
فانه يجوز ان يكون للهيئة الاجتماعية ما ليس لكل واحد من الاجزاء الا ترى ان كل واحد من اجزاء العلة
ليس بعلة مع ان المجموع علة وهذا ما اجاب به امام الحرمين في البرهان بعد ان ذكر ان الشبهة

الذكور من غير التذكر والفحل الذي يستدل به من لا يعد من الباحثين وقال من زعم ان مجموعهما لا تعلل
على الطرد استصحاب ما الطرد والعكس علما فقد انسب الى العناد ٥

قال السابع القسم الحاصر كقولنا ولاية الاجبار اما ان لا تعلل او تعلل بالبكارة
او الصغر او غيرهما والكل باطل سوى الثاني فالاول والرابع للاجماع والثالث لقوله عليه السلام الثيب
احق بنفسها والبكر غير الحاصر فمثل ان يقول علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل او القوت فاقول لا
علة لها او العلة غيرها فلنا مذهبنا ان الغالب على الاحكام تعليلها والاصل عدم غيرها ٥ منطوق
العلة القسم الحاصر والقسم الذي ليس بحاصر ويعبر عنهما بالسبر لان الناظر في العلة تقسم
الصفات ويختبر صلاحية كل واحدة منها للعلية والسبر في اللغة الاختبار ثم القسم اما ان يكون
دائرا بين النفي والاثبات وهو القسم المنحصر او لا يكون كذلك وهو القسم المنتشر واليه اشار
المصنف بقوله والسبر غير الحاصر اما الاول فهو افادته العلم بحقه في العليات والعلميات
من غير اختلاف ان كان الدليل الدال على نفي علية ما عدا الوصف المعين فيه قطعيا ايضا والا فهو والقسم
الثاني بحقه في العلميات لا افادته الظن دون العلمات وطريق ايراد النوع الاول ان نقول
الحكم اما ان يكون معللا بعلة او لا والثاني باطل فتعين الاول وتلك العلة اما الوصف الفلاني
او غيره والثاني باطل وندكر على كل دليلا قاطعا وحصول هذا القسم في الشرعيات عشر جدا
ومثال الصنف للقسم الحاصر في الشرعيات بقولنا ولاية الاجبار على النكاح اما ان لا تعلل او
تعلل لا محيد فاما ان يكون العلة البكارة او الصغر او غيرهما وما عدا القسم الثاني من الاقسام باطل
اما الاول وهو عدم تعليلها مطلقا والرابع وهو تعليلها بغير البكارة والصغر فباطل واما
الثالث فلانها لو علقت بالصغر لثبتت على الثيب الصغيرة لوجود الصغر فيها وهو باطل لقوله عليه
السلام الثيب احق بنفسها اخرجه مسلم ولفظه الايم ومثال للقسم المنتشر وهو الذي ليس
بحاصر بقولنا علة حرمة الربا فيما عدا النقدين من الاثمان اما الطعم او الكيل او القوت والثاني
والثالث باطلان فتعين ان تكون العلة الطعم والدليل على بطلان الثاني والثالث انه عليه السلام
علق الحكم باسم الطعام في قوله الطعام بالطعام وهو مشتق من الطعم والحكم المعلق بالاسم المشتق معلل بما
منه الاشتقاق وهذا دليل على ان عدم الطعم ليس بعلة وهو صالح لان يكون دليلا اصليا على علية الطعم من
غير نظر الى طريقة السبر والقسم ما يقال في الاستدلال بالقسم المنتشر لا سلم
ان تحريم الربا معلل ولئن سلمنا انه معلل فلا نسلم انحصار العلة فما ذكرتم لم لا يجوز ان يكون العلة غير هذه الثلاث
واحاب المصنف عن الاول بانا سنا فيما سبق ان الغالب ان احكام الله تعالى معللة بمصالح العباد
تفضلا منه واحسانا فلحق هذا الحكم بالغالب وعن الثاني بان الاصل عدم علة اخرى غير

المؤثر المذكور واستصحاب هذا الاصل كاف في حصول الظن بعلية احدها ٥

قال الثامن الطرد وهو ان يثبت مع الحكم ما عدا المنازع فيه فيثبت فيه
الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وقد قيل يكفي بمجاز يثبته في صورة وهو ضعيف ٥ الطرد هو الحكم
الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مشتملا على المناسب اذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة
لمحل النزاع فان النزاع في حصوله فيه هذا هو المراد من الاطراد على قول الاكثر واختلف من لا يحتج
بالطرد في صحة الطرد فذهب المعتبرون من النظار الى ان التمسك به باطل كالامام الحرمين
وبناه القاضي في التغليظ على من يعتقد ربط حكم الله تعالى به وذهب طوائف من اصحاب ابي حنيفة
رضي الله عنه الى انه حجة واليه مال الامام وجزم به المصنف وقال الكرخي هو مقبول جدلا ولا يجوز
التعويل عليه علما ولا الفتوى به وتابع قوما وقالوا يكفي في علية الوصف الطردي ان يكون الحكم بمقارنا
له ولو في صورة واحدة قال صاحب الكتاب وهو ضعيف وسنبين وجه ذلك ان شاء الله تعالى واحتج
المصنف على انه حجة بان الحكم اذا ثبت فيما عدا صورة النزاع مع الوصف ووجد الوصف في صورة النزاع
لزم ثبوت الحكم بعد فيه الحاقا للفرد بالاعم الاغلب فان الاستقراء دل على الحاق النادر بالغالب وهذا
مقتضم ضعيف فانه ان اريد بالاستقراء الحاق كل نادر بالغالب في جميع الاشياء فهو ممنوع لما يرد عليه من
النقوض الكثيرة لان من جملة تلك الصور محل النزاع ولو ثبت هذا الحكم في محل النزاع لاستغنى عن
هذه المقدمة وان اريد به انه في بعض الصور كذلك فلا يلزم من تسليمه شيء وان اريد به انه كذلك فيما عدا
محل النزاع فيصعب اثباته لما ذكرنا من النقوض ولو سلم فلقائل ان يقول لم يلزم فيما نحن فيه الحاق
النادر وهل هذا الا اثبات الطرد بالطرد ولو سلمنا انا اذا راينا حكما في اغلب صور
وصف يعلل على طمعنا انه في جميع صور الوصف كذلك فلقائل ان يقول المعلوم فيما نحن فيه في اغلب
صور الوصف انما هو مقارنة الحكم مع الوصف لا كون الحكم معللا بذلك الوصف فان هذا غير معلوم لي
ولا في صورة واحدة ولا يلزم من عليته الاقتران كونه علة للحكم ولو لزم ذلك لما كان الوصف بكونه علة للحكم اولى
من الحكم بان يكون للوصف واحتج من ابطله بوجوه اوهنها ان قيسة المعاني لم تنقض الاحكام
لانفسها وانما تعلق بها الصحابة رضي الله عنهم اذا عدموا متعلقا من الكتاب والسنة فاجماعهم على ذلك هو
مستند العمل بالقيسة الصحيحة كما سبق والذي يحقق لنا من مسالكهم النظر الى المصالح والمراسل والاستحسان
على اعسار محاسن الشرع فاما الاحكام بطرد لا يناسب الحكم ولا يتضمن شيئا فلم تبن عنهم الاعتماد عليه
بل نظرهم الى ما ذكرناه دليل على انهم كانوا يابونه ولا يرونه ولو كان الطرد مناطا لاحكام الله تعالى لما
اهملوه ولا عطلوه ولسنا نطيل بالرد على القائلين بالطرد في هذا الدليل بمنع وقد قال
القاضي والاستاذ من طرد عمي عنه وهو جاهل غبي ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازئ

بالشرائط المشهورة بضبطها مشيرا الى ان الامر الى التأمل كيف اراد واذا وضح بطلان القول بالطرد

بان مناط قوله من تعمل يلقى ولو في صورة واحدة بطرق الاولى وذلك لان المصنف انما ضعيف مع

قوله بالطرد وهذا صحيح لان التأمل بالطرد يستند الى ضرب من الظن وهو حصول التكرار

والصورة الواحدة لا تكرار فيها فيمن ان الظن دائما لكن في فقد نا فض بقوله كما قال امام الحرمين

فان المناظرة مباحثة عن مأخذ احكام الشريعة والجدال استيفاؤها على احسن ترتيب وادوبه الى

المقصود وانسب في ابواب الجدل ما يسوغ استعماله في النظر مع الاعتراف بانه لا يصلح ان يكون مناطا

لحكم وغاية العترض ان يثبت ذلك فيما تمسك به خصمه فان اعترف به فقد كفي المؤنة وعاد الكلام

وكدا وعنادا واضحى كجاجا وخرج عن كونه حجاجا ۵

قال التاسع تنقيح المناط بان يبين الغا الفارق وتدقال العلة اما

المشترك او الممير والثاني باطل فبقي الاول والا يلزم ان لا يحل الحكم اما المشترك او ممتاز الاصل

لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم ۵ • الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه بالغا الفارق ويسمى

تنقيح المناط وهو ان يضاف الى الفرع والاصل الا كذا وكذا ودلك لا مدخل له في الحكم البتة

فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له ومثاله قياس الامة على العبد في

السراية في قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي بانه لا فارق بين

الامة والعبد الا الذكورة وهو ملغى بالاجماع اذ لا مدخل له في العلية وهذا هو الذي تسميه

الحنفية بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس بان خصوا اسم القياس بما كون الجامع فيه

مذكورا بخلاف الذي لا يفيد الا الظن والاستدلال بما كون الجامع فيه بالغا الفارق الذي يفيد

القطع صرح بجريه مجرى القطعيات في التسخ به ولنسخه مجوزون والزيادة على النص به ولم يجوزوا

لنسخة بخبر الواحد والحق ان تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وكل من

القياسين اعني ما يلحق فيه بذكر الجامع وبالغا الفارق قد يكون ظنيا وهو الغالب اذ قلما يتوصل

القاطع على ان الجامع علة وان بابه الامتياز لا مدخل له في العلية وقد يكون قطعيا بان يوجد ذلك

نعم حصول القطع فيما فيه الحاق بالغا الفارق اكثر من القسم الاخر لكن ليس ذلك فرقا في المعنى بل في الوقوع

واعلم انه قد يقال ان اريد بتنقيح المناط هذا الحكم لا بد له من علة لما تقدم وهي اما المشترك

بين الاصل والفرع كالزوج في المثال الذي ذكرناه او المحصل للاصل كالدكورة والثاني باطل لان الفارق

ملغى فتعين الاول فلزم ثبوت الحكم في الفرع لثبوت علته فيه فان قلت هذه الطريقة

بعينها هي طريقة السبر والتقسيم قلت كذا قال الامام ولكن يمكن ان يفرق بينهما بان السبر

والتقسيم لا بد فيه من تعيين الجامع والاستدلال على العلية واما هذا فلا يجب فيه تعيين العلة ولكن

ضابطه انه لا يحتاج الى التعرض للعلة الجامعة بل يتعرض للفارق ويعلم انه لا فارق الا كذا ولا

مدخل له في التأثير مثل من اعتق شركا له في عبد كان او صحناه وقوله صلى الله عليه وسلم اما فعلت

او انلس فصاحب المتاع احق بمتاعه فالمراد في معناه وقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من

العذاب فالعبد في معناها وقوله صلى الله عليه وسلم من باع عبدا وله مال فماله للبائع الا ان

يشترطه المبتاع فالحائط في معناه وقوله صلى الله عليه وسلم في موت الحوت في السمن انه يراق

للبائع ويستقر ما حوالي الحائط فان العسل وكل جامد في معناه ولا يلغى ان يقال في مراده هذا

الحكم لا بد له من محل وهو اما المشترك او ممتاز الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفرق يلغى فوجب

ان يكون محله المشترك ويلزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة حصوله في الاصل وذلك لانه يلزم من وجود

المحل وجود الحال فيه ومثاله قول الحنفي وجوب كفارة الافطار له محل وهو اما الفطر

او الوقاع خصوص الوقاع او الفطر لا خصوص الوقاع والاول باطل لان خصوص الوقاع يلغى كخصوص

القتل بالسيف في وجوب القصاص فتعين الثاني فعم الكفارة على من افطر بالاكل فنقول

سلمنا ان الفطر بالاكل يصدق عليه انه مفطر لكن لا يلزم من ثبوت الحكم في الفطر ثبوته في كل مفطر وهذا كما

انه اذا صدق هذا الرجل طويل يصدق ان الرجل طويل ضرورة كون الرجل ضرا من هذا الرجل واستلزام حصول

المركب حصول المفرد ولا يلزم منه صدق كل رجل طويل فايده قيد ما اقتصر المصنف على ذكر تنقيح

المناط دون تحقيق المناط وتخريج المناط وتخريج لا تطيب نفسا باخلاء هذا الشرح عن الكلام فيها لتحصل الفرق

بينها وبين تنقيح المناط فنقول اما تنقيح المناط فقد عرفت انه الاجتهاد في تعيين السبب الذي ناط الشارع

الحكم به بالنص عليه ونصبه علامة عليه بحذف غيره من الاوصاف عن درجة الاعتبار واما تحقيق

المناط فهو ان يتفق على علية وصف نص او اجماع ويجتهد في وجودها في صور النزاع كالاجتهاد في تعيين الامام

بعد ما علم من ايجاب نصب الامام وكذا تعيين القضاة والولاة وكذا في تقدير التعزيرات وتقدير الكفاية

في نفقة القريب وايجاب المثل في قيم المتلفات وارش الجنايات وطلب المثل في جزاء الصيد فان مناط الحكم

في نفقة القريب الكفاية وذلك معلوم بالنص اما ان الرطل كفاية لهذا الشخص او لا فيدرك بقول المقومين

وهو مبني على النظر والتخمين ومنظم هذا الاجتهاد ما صلين احدهما انه لا بد من الكفاية والثاني ان الرطل

قدر الكفاية فيلزم منه انه الواجب اما الاصل الاول فمعلوم بالنص والاجماع واما الثاني فما نظن وكذا يقول

يجب في حمار الوحش بقرة لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فنقول المثل واجب والبقرة مثل فاذن هي الواجب

فالاول معلوم بالنص وهو المثلية التي هي مناط الحكم اما تحقيق المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من المقايسة

والاجتهاد وكذلك من ابلغ على انسان فرسا فعليه ضمانه والضمان هو المثل في القيمة اما كون ثمانية دراهم مثلا له في القيمة

فيعرف بالاجتهاد ومن هذا القبيل الاجتهاد في القبلة فانه يجب استقبال عينها بالنص اما ان هذه هي جهة

العلة يعلم بالاجتهاد عند نفاة اليقين وكذا العدالة فان كونها مناط قبول الشهادة معلوم بالاجماع
وتحققها في كل واحد من الشهود مظنون وكل ما علم وجوبه او جوازه من حيث الجملة وانما النظر في تعيينه
وتقديره وهذا لا خلاف فيه بين الامة وهو نوع اجتهاد قال والقياس مختلف فيه فكيف يكون
هذا قياسا وكيف يكون مختلفا فيه وهو ضرورة كل شريعة لان النصيص على عدالة الاشخاص وقدر
كفاية كل شخص محال فمن منكر القياس منكره حيث يمكن التعرف للحكم بالنص الجلي بخلاف الحكم
واما تخريج المناط فهو الاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه من غير
تعرض لبيان علته لا بالصراحة ولا بالايماء كقوله لا تبيعوا البر بالبر الا مثلا بمثل فانه ليس فيه
ما يدل على ان علة تحريم الربا الطعم لكن المجتهد نظر واستنبط العلة بالطرق العقلية من المناسبة
وغيرها فكان المجتهد اخرج العلة من خفاء فلذلك سمي تخريج المناط بخلاف تنقيح المناط فانه لم يستخرجه
لكونه مذكورا في النص بل نقح المنصوص واخذ منه ما يصلح للعلة وترك ما لا يصلح قال
الغزالي وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع فيه الخلاف ٥

قال تنبيه قيل لا دليل على عدم عليته فهو علة قلنا لا دليل على عليته فليس بعلة
قيل لو كان علة لنا في القياس المأمور به قلنا هو دور ٥ هذان طريقان لبعض المحصلين انهما
مفيدان للعلية وعقد المصنف هذه الجملة مبنية على فساد هذا الظن احدهما ان قال لم لا يقوم الدليل على ان
هذا الوصف غير علة فيكون علة لانه اذا انتفى الدليل على عدم عليته ثبت كونه علة للزوم انتفاء المدلول
بانتفاء الدليل وقد اختار الاستاذ ابو اسحق هذا الطريق كما هو محكي في المحصل والتقريب واجاب
ان نعارض هذا بمثله ونقول لم لا يقوم الدليل على عليته فليس بعلة لما ذكرتم وقد رفع القاضي في المحصل والتقريب
في الرد على من استدل بهذا الطريق وهذا الجواب حاصل لما ذكرنا والثاني ان نقول هذا الوصف
على تقدير عليته ثانيا مع العلم بالقياس المأمور به وعلى تقدير علم عليته لا يبقى معه ذلك فوجب
ان يكون علة لتعذر الابقاء معه بالمأمور به وهذا ايضاح هذا الطريق على الوجه الذي سلكه المصنف ولو
قال اذا كان علة بدل قوله لو كان لكان عبارته هذه توهم ان هذا الطريق في نفي العلية لا في اثباتها وقد
فهم الشيرازي شارح الكتاب هذا ومشى عليه وليس بجيد واجاب المصنف بان هذا دور لان نفي القياس
متوقف على ثبوت العلة فلو اثبتنا العلة به لتوقف ثبوتها العلة عليه ولزم الدور ٥

قال الطريق الثاني في ابطال العلية وهو بسنده الاول النقض وهو ابداء
الوصف بدون الحكم مثل ان يقول من لم يبيت يعزم اول صومه عن النية فلا يصح فينتقض بالتطوع ٥
هذا مبدأ القول في المؤثر المبطل للعلية وهو بسنده النقض وعلله التأثير والكسر والقلب
والقول بالموجب والفرق الاول النقض وهو عبارة عن ابداء الوصف الذي ادعى المستدل وجوده عليه

في بعض الصور مع تخلف الحكم عنه فيها وربما يعبر عنه بعضهم بتخصيص العلة ومثاله قولنا من لم
يبيت النية يعزم اول صومه عنها فلا يصح لان الصوم عبارة عن امساك النهار جميعه مع النية فيحمل العزم
عن النية في اول الصوم علة لبطلانه فنقول الخصم ما ذكرت منتقض بصوم التطوع فانه صح من غير
تبييت وامثلة هذا الفصل تخرج عن حد الحصر فلا نطيل باستقصائها ٥

قال فعل يقدح وقيل لا مطلقا وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وهو المختار
بناء على التخصيص والجامع جمع الدليلين ولين الظن باقيا وما لم يكن مانع ٥ الكلام في النقض
من عظائم المشكلات اصولا وجدلا ونحن نتوسط في تهذيبه فلا نسهب ولا نوجز فنقول
اعلم اولا ان الصور في النص تتسع لان العلة اما منصوصة قطعا او ظنا او مستنبطة وتخلف الحكم اما مانع او
فوات شرط او وجودهما فصارت تسعا من ضرب ثلثة في ثلثة فالقائل بان النقض قادح مطلقا قائل به في التسع
ومقابله مانع في جميع ذلك ولنذكر صورها الاولى القطعية التخلف الحكم عنها لوجود مانع الثانية
القطعية المتخلف الحكم عنها لفوات شرط الثالثة القطعية المتخلف الحكم عنها لا لمانع ولا لفوات شرط
وانما يكون ذلك نصا تعبديا او اجماعا مع عدم ظهور مانع او شرط الرابعة والخامسة والسادسة
الظنية كذلك السابعة والثامنة والتاسعة المستنبطة كذلك وعلى الفقيه طلب امثلتها وسنذكر في
اثناء الفصل من امثلتها الكثير ان شاء الله تعالى وقد اختلف الناس في النقض هل يكون قادحا في العلية على
مذاهب احدها انه يقدح مطلقا وهو اختيار ابي الحسين البصري والامام والغزالي وذهب اكثر اصحابنا والثاني
انه يقدح مطلقا وعليه اكثر اصحاب ابي حنيفة ومالك واحمد والثالث لا يقدح في المنصوصة مطلقا وفي صورها
الثلاث في المستنبطة مطلقا في صورها الثلاث والرابع واختاره المصنف انه يقدح حيث وجد
مانع مطلقا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة فان لم يكن مانع قدح مطلقا وانى الاخيرين
اشار بقوله وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وتقدم وقيل لا يقدح في المنصوصة وقيل لا يقدح حيث مانع
ولم يصرح بالنفي لانه معطوف على منفي وحكى القاضي ابو بكر في الملخص الذي احصره امام الحرمين من
كتاب القريب والارشاد مذهبا خامسا عن بعض المعتزلة انه يجوز تخصيص علة الحكم الوجوب ونحوها ما لا
يكون خطرا قال وحاكم على ذلك قولهم لا يصح التوبة عن صح مع الاصرار على صح ونحو الاقدام على عبادة مع
ترك اخرى وحكى ان الكاعب مذهبا سادسا انه لا يقدح في المستنبطة ويقدح في المنصوصة عكس
الثالث واختار مذهبا سابعا وهو انه يجوز في المستنبطة من صورتين فلا يقدح فيهما وهما ما اذا
كان التخلف لمانع او انتفاء شرط ولا يجوز في صورتين فيقدح فيهما وهي ما اذا كان التخلف لا لمانع
فاذا كان النص ظنيا وقد زمانع او فوات شرط جاز ولا يجوز في القطعي في صور الثلاث التي لا يكون فيها
الحكم لو تخلف لتخلف لدليل وهو لا يمكن ان يكون قطعيا لاستحالة تعارض القطعيين الا ان يكون احدهما ناسخا

ولا ظنيا لان القطع لا تعارض القطعي وهذا الذي اختاره ابن الحاجب نحوا مما اختاره الآمدي والمنع في
النص القطعي اذا لم يكن مانع ولا فوات شرط ظاهر واما اذا كان مانع او فات شرط فلا وجه للمنع اذا كان
المانع او الشرط عليه دليل لانه حينئذ يكون ذلك الدليل مخصصا للنص القطعي اللهم الا ان يقدر دلالة النص
على جميع الافراد قطعية فيصح ما قاله لانه حينئذ لا يمكن التخلف وحاصله انه في النص القطعي لا يمكن ورود
التخصص من غير ظهور معنى فيمكن النقض ولا يكون قادحا وفي المستنبطة يجوز حتى مانع او فقد
شرط ولا يجوز فيما سواهما فيما سواهما يكون قادحا ولا يكون النقض قادحا في شيء من المواضع الا في
هذا المكان وهو اذا استنبط علة وتخلف الحكم عنها لا لمانع ولا لفوات شرط فيستدل حينئذ بالتخلف على
فساد ها فينبغي ان يحصر الكلام ويقال النقض يقدح في العلة اذا كانت مستنبطة ولم يكن مانع ولا فوات
شرط ولا يقدح فيما سواه واما امام الحرمين فقد ذهب الى رأي ثالث قال في المستنبطة ان القدح من
جهة المعنى فرقين ما ورد نقضا ومن ما نصبه المستنبط علة تطلت علته لانه تبين بهذا انه ذكر في الابتداء
بعض العلة واظهر انه علة مستقلة وان لم يقدح فرقان لم يكن الحكم فيها محققا عليه او ناشئا بمسلك قاطع يسمى
تطلت علته ايضا فانه مناقض بها وتارك للوفاء بحكم العلة فاذا لم يقدح طردها فقد لزم الخصم جواز طردها
في موضع نقضه وان طرد مسئلة اجماعية لا فرق بينها وبين محل العلة فهذه موضع الامناة والانتياد فان كان
الحكم الثابت بها على مناقضة علة العلل معللا بعلة معنوية جاز ان يقدح بورودها نقض العلة من جهة انها
منقت العلة من الجزء الذي عارضتها بفقه وان طرد المسئلة قاطعة للطرد ولا فرق وكان لا بناء تعليل الحكم
بها على المناقضة بعلة مفهمة هذا موضع التوقف هذا ما ذكره في المستنبطة وحاصله ان النقض قادح بها
اذا اندفع بمرة او لم يكن الحكم في الصورة مجمعا عليه او لم يكن ناشئا بمسلك قاطع او كان ناشئا باجماع او في محل النقض
او معنى يعارض العلة التي ذكرها المستدل وبمنعها من الجزء بان لم يكن لذلك فالتوقف واما المنصوصة
فان كان نص ظاهر يظهر بما اورده المعترض او لم يرد التعليل او ظهر ذلك من مقتضى لفظه ويخصص
الظواهر ليس بدعا وان كان نصا لا يقبل التأويل فان عمم بصيغة لا تطرق اليها تخصيص بعض الصور التي
تطرد العلة فيها فلا مطمع في تخصيصها لمكان القطع على العلية وحربا بها على اطراد ونص الشارع لا صادم
وان نص الشارع على شيء على تخصيصه في كونه علة لمسائل معدودة فلا تمنع ذلك ولا معترض عليه في
تخصيصه وتخصيصه ولو نص على نصب علة على وجه لا تقبل اصلا النصب تأويلا ولم يجز في لفظ الشارع تخصيص
علة العموم على وجه ما يؤول ولا على التخصيص بوقائع مخصوصة فهذا عام ولا تمنع فيه تخصيص العلة ٥
واما مذهب الاسلام الغزالي فذهبه في هذه المسألة تاسعة فقال تخلف الحكم عن العلة نقض على ثلثة اوجه الاول
ان نقض في صورة جزئية كان العلة مانعة اطرادها وهو الذي يسمى نقضا وهو قسمان احدهما ما يظهر

انه ورد مستثنى عن القياس مع اشتمال القياس لا يفسد العلة بل يخصصها ما وراء المستثنى وتكون علة في
غير محل الاستثناء ولا فرق بين ان يرد ذلك على علة مقطوعة او مظنونة مثال الاول اجماع صاع من
التمر في لبن المصراة فان علة ايجاب المثل في المثليات مما لم يجد لكل من يقض هذه العلة اذا علمها
تعولنا في الضمانات لكن استثنى هذه الصورة هذا الاستثناء لا يبين للمجتهد فساد هذه العلة ولا ينبغي ان
يكلف الناظر الاحتراز عنه حتى يقول في علة مماثل الاحتراز عن المصراة مقتضى ايجاب المثل لا هذا الكيل
قبيح ومثال الثاني مسئلة العرايا كاستثنائي ان شاء الله تعالى في كلام المصنف وثانيهما ما لم يرد
مورد الاستثناء فلا يخلو اما ان يرد على المنصوصة او المظنونة فان ورد على المنصوصة فلا يصور هذا الا
بان ينعطف قيد على العلة وبين ان ما ذكر لم يكن تمام العلة مثاله قولنا حاجة تنقض الطهارة
من قوله الوضوء مما خرج ثم نرى انه لم يوضأ من الحجامة فنعلم ان العلة ليس مطلق كون الخارج عن
الجرح المعتاد وكان ما ذكر بعض العلة فان لم يكن كذلك صح تأويل التعليل اذ قد يرد بعض العلة التعليل ما انا بديه
التعليل او ما دبه التعليل لكن لا لذلك الحكم المذكور يعني قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
يعني قال ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته فيكون العلة منصوصة
ولا يمكن ان يقال انه علة في حقهم خاصة لان هذا بعدها فتا في الكلام فاذا الحكم المعلل بذلك ليس هو الذي يجب
المذكور بل هو لازمه او جزؤه الاعم وهو كونه عذابا ولا شك ان كل من شاق الله ورسوله فانه معذب اما بخراب
البيت او غيره وهذا ان كان خلاف الظاهر نادرا لا للنقض لكن يتعين المصير اليه رعاية لعدم تناقض الكلام
واما اذا كانت العلة مجملة ولم يقدح جواب مناسب وامكن ورود النقض دليلا على فساد العلة وكونه معرفا اختص
العلة بمحلها نوصف من قبيل الاوصاف الشبهية بفصلها عن غير محلها هذا احتراز عنه منهم في احوال المناظر
لكن المجتهد الناظر مما اعلمه ان يتفقه في هذه العلة الاستمرار الفساد او التخصيص هذا عندي في محل الاجتهاد
وتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه ومثاله قولنا ان صوم رمضان يتعين الى تبيت النية لان النية لا
تنعطف على ما مضى وصوم جميع النهار واجب وانه لا يجزي فنقض هذا بالتطوع فانه لا تصح الا بنية وانه يجزي
على المذهب الصحيح ولا مبالاة بمذهب من يقول انه صائم بعض النهار فيمكن ان يقدح عند المجتهد فساد هذه العلة
بسبب التطوع ويحتمل ان يقدح لكن ان التطوع ورد مستثنى رخصة لتكثير النوافل فان الشرع قد يسامح في النفل
بما لا يسامح به في الفرض فالمحل الذي ذكرناه يستعمل في الفرض ويكون وصفا لفهية ناقلا من مجرى العلة
وموقفها ويكون ذلك وصفا شبهيا اعتبر في استعمال المحل وتميز مجراه عن موقفه ومن امكن فاس الشبه جوز
الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهي فاكثر العلل المحالة خصص الشرع اعتبارها مواضع الاستدراج في

تعين المحل معنى مناسبا على مذاق اصل العلة وهذا الرد انما يقدح في معنى مؤثر لا يحتاج الى
شهادة الاصل فان تقدمت هذا القياس مؤثرا بالاتفاق من قولنا ان كل الصوم واجب وان النية عزم
لا يعطف على الماضي وان الصوم لا تصح الا بنية فان كانت العلة مناسبة تحتاج تفتقر الى اصل يشتهد به
فانما تشهد لصحتها ثبوت الحكم في موضع واحد على وفقها فتعرض هذه الشهادة تخلف الحكم عنها في موضع آخر
فان اثبات الحكم على وفق المعنى ازدلال على انتفاء الشرع اليه فتقطع الحكم ايضا يدل على اعراض الشرع عنه
وقول القايل اني اتبعته الا في محل اعراض الشرع بالنقض ليس بأدلى من قوله اعرض عنه الا في محل
اعتبار الشرع اياه بالتنصيص على الحكم وعلى الجملة يجوز ان يصرح الشرع بتخصيص العلة واستثناء
صورة عنها ولكن اذا لم يصرح واحتمل نفي العلم مع وجود العلة ان يكون لفساد العلة وان يكون لتخصيصها
فان كانت العلة قطعية كان نزولها على التخصيص اولى من التنزيل على فساد العلة وان كانت مظنونة ولا مستند
للظن الا اثبات الحكم على وفقها في موضع فيقطع هذا الظن باعراض الشرع عن اثباتها في موضع وان كان بين
مستقلة مؤثرة كما ذكرناه في مسلك التنبيه كان ذلك في محل الاجتهاد الوجه الثاني لا سقاط حكم العلة
ان منعي لا كلام في نقض العلة لكن يدفع الحكم عنه بمعارضة علة اخرى دافعة كما سياتي تمثيله في كلام المصنف
في ان علة رق الولد ملك الام وتخلف في ولد المغرور فهذا لا يرد نقضا لان الحكم هنا كانه حاصل تقديرا
الوجه الثالث ان يكون النقض بما لا عن صورة خرجت عن العلة ويكون تخلف الحكم لا كلل في ركن العلة
لكن لعدم مصادفتها محلها او شرطها او اهلها كقولنا السرقة علة القطع وقد وجد في حق الباشق فقد بطل بسرقته
الصبي وسرقة ما دون النصاب والسرقة من غير حرز او نقول السبع علة الملك وقد جرى في حق الباشق
في زمن الخيار فيقال لم بطل بمنع السؤلة والموقوف والمرهون وامثال ذلك فهذا حسن لا يلتفت اليه
لان نظره في تخلف العلة دون شرطها ومحلها فهو مما يلزمه المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه
ام يقابله العذر بان هذا منع ومنع مفسد النظر وليس البحث عن المحل والشرط فيه اصلا وبين الجدلين في الخطب
فيه يسير والجدل شريعة وضعها اهلها والهم وضعها كيف شاءوا وركيكها احتراز اجمع لنشر الكلام وذلك بان
سؤال منع صدر عن اهله وصادف محله وجمع شروطه فعند الملك او شرق نصابا كاملا من حرز لا شبهة له فيه
هذا تمام كلام الغزالي رضي الله عنه وهو عندنا كلام جيد مرضي فلذلك اخترناه واوردناه وقد ذكرنا من
تفاصيل المذاهب شفاء للغليل فلنشتغل الى كلام صاحب الكتاب وقد علمت ان احتيار دان التخلف ان كان لمانع
لا يقدح والا قدح سواء كانت العلة منصوصة ام مستنبطة فان قلت كيف تتصور تخلف الحكم
لا لوجود مانع ولا لفوات شرط ومحله وصف الشارع وطعا او ظاهرا على علته او استنبط ذلك استنباطا
صحيحا قلت هو لعمر الله بعيد الوجود والمجوز لذلك انما مستنده جواز تخصيص العلة مستنبطة كانت
او منصوصة والتخصص لا يكون بغير مخصوص لذلك المخصص ان كان حيث وجد مانع او فوت شرط لم يكن وصف المسئلة

وان كان هو وحده او هو محل على بعد ان يحصل نقض على علم الحكم في محل الوصف فيه موجود وليس فيه معنى يدعى
انه مانع او عدمه شرط وفيها ان وجد ذلك وادا عرفت هذا فقد استدل المصنف على ما اختاره بوجهين
احدهما قاس النقض على التخصيص حيث لا يقدح في حجية العام في الباقي على ما سبق في مكانه والجامع الجمع
بين الدليلين المتعارضين فترتب الحكم على العلة فما عدا صور وجود المانع والوصف بالنسبة الى مواردهما
كالعام بالنسبة الى افراده والمانع المعارض للوصف كالمخصص المعارض للعام وهذا الوجه يحتمل واحدا يبقى
المدعى وهو ان التخلف اذا كان لمانع لا يقدح والثاني ان التخلف اذا كان لمانع نظر على الوصف فان
زال العلل بالنظر واجب كلا فيما اذا لم يكن التخلف لمانع فان نظر العلية ينفي وذلك بان اتفق الحكم اذا لم يكن لمانع يتعين
ان يكون لعدم المقتضي فيكون التخلف لا لمانع فادحا في العلية ٥ ٥

قال رحمه الله قيل العلة ما تستلزم الحكم وقيل اتفا المانع تستلزم فلنا بل ما تغلب
ظنه وان لم يخطر المانع وجودا وعدما ٥ هذه محمد من صحح القايلين بان النقض يقدح مطلقا وتقرير هذا ان العلة
ما تستلزم الحكم وقيل ان ينتفي المانع اي مع وجوده لا تستلزم الحكم فلا يلزم علة وحينئذ يلزم تخلف الحكم مع وجود
المانع فادحا في العلية واذا كان كذلك كان التخلف لا لمانع فادحا ظن قوله لدلي والجواب انا لا نسلم كون العلة
ما يستلزم الحكم بل هي ما تغلب على الظن وجود الحكم بمجرد النظر اليه وان لم يخطر وجود المانع او عدمه بالبال
وهذا الجواب يستدعي تحديد الجدل الكلام في العلة وقد بنى المصنف كلامه على المختار من ان العلة المعرفة لقابل
ان يقول اردنا العلة مؤثرة او باعثة فلا ريب في انها تستلزم وان اطلعنا معرفا نصبت امارة تعرفها للحكم يوضح
حصوله فصار مستلزما حصول الظن والعمل به واجب مبني مستلزمة على الاقوال اجمعها وان اختلفت جهة الاستلزام
وحده ابو الحسين في المعتمد ان اقوى ما يحتج به هو ان يقال كخصوص العلة ما منع كونها امارة على
الحكم في شيء من الفروع شواطر كونها مصلحة او لا يظن لذلك لكونه باطلا لان العلة فائدتها كونها موجبا العلم
او الظن بثبوت الحكم في الفرع والافي الاصل لاحاجة الى اثبوت الحكم فيه بالنص واذا لم يحصل هذا بطل كونه
علة ويبان انه منع كونها امارة على الحكم انا اذا علمنا ان علة حرمة التفاضل في بيع الذهب بالذهب كونه
موزونا ثم علمنا الحنطة مع الرصاص بيعا متفاضلا مثلا مع انه موزون فلا يخلو اما ان يعلم ذلك بعلة اخرى
تقتضي الحنطة او نتوقف ان علمنا الحنطة بعلة اخرى تعارضها الرصاص على اصل ثبت فيه ذلك الحكم لكونه ابيض
مثلا ما اذا علمنا في شيء انه موزون وشككنا في كونه ابيض مثلا لم نعلم تبع بيعه متفاضلا لما لم نعلم انه ليس
ابيض كما لو شككنا في كونه موزونا فظهر انا لا نعلم بعد التخصيص بحرم مع شيء متفاضلا لكونه موزونا فقط
فبطل ان يكون كونه موزونا وحده علة بل كونه موزونا مع كونه غير ابيض فاذا علمنا الحنطة بالرصاص
في القسم الاول واحتجنا عن هذا الوجه بانا نسلم انه بهما انتفى الحكم عن العلة في بعض الصور لمعارض فيها لم
نعلم او نظن انتفاء ذلك المعارض في غيره من الصور لا يمكننا اثبات ذلك الحكم فيه لكن لم قلتم انه يلزم منه ان

يكون اثباته دليلا على عدمه دليلا في ذاته لجاز ان يكون شرطا واحسن القائلون بان النقض
يقدح مطلقا ما روى عن ابن مسعود انه كان يقول هذا حكم منعدل به عن سنن القياس وعن
ابن عباس رضي الله عنه مثله واشتهر ذلك فيما بين الصحابة من غير نكير فصار اجماعا واحسن عنه في وجهين
احدهما انه لا دلالة لقول ابن مسعود وابن عباس على ان القياس الذي ثبت الحكم على خلافه انه حجة فالاجماع
على ذلك لا يكون مفيدا والثاني سلمنا انه حجة لكن حمل ذلك على ما اذا تخلف الحكم عنه بطريق الاستثناء
وجب الحمل عليه جمعا بين الادلة واعلم ان صيغ الدرس الهندي على الاول بعد ان ذكر انه اشكل لقوى
بان الطلاق والقياس عليه يسمى اشعارا ظاهرا لكونه حجة وتسميته بذلك اعتبارا بما كان قبل ذلك الحكم المعدول
به بحكم على خلاف الاصل والقياس الذي لا يعمل به من المنسوخ والفاسد لا نسلم انه سمي قياسا اذا ذاك
على الاطلاق في العرف وان سمي به سمي ا وانها ان العلة الشرعية امارة على الحكم في الفرع
توجد دائما في موضع من غير حكم لا نعني بكونها امارة الا نفس من شرط الامارة ان يصحبها الحكم ولا تتخلف
عنها اصلا والا لكان دليلا قاطعا لا امارة ولهذا ان جميع الامارات الشرعية موجودة قبل ورود الشرع
وان لم تكن الاحكام ملازمة لها والغيم الرطب امارة على وجود المطر وان تخلف عنه المطر اونة وخبر الواحد
علامة على وجود الحكم وان تخلف عند وجود القاطع وجوابه انا لا نسلم ان تخلف الحكم عن الامارة لا
يقدح في كونها امارة قوله لوصحبها الحكم في كل الصور لم تكن امارة بل قاطعا قلنا ممنوع وهذا لان
القاطع هو الذي لا يجوز ان يتخلف الحكم عنه فان الدليل الظني وان لم يمنع لانه الذي لا يتخلف الحكم عنه فان
الدليل الظني قد لا يتخلف الحكم عنه وان كان يجوز انتكاكه لمانع وما ذكروه من الامثلة يحتمل ان يمنع كونه
لا يقدح في علية الظن في كونه امارة وانما لا يقدح ذلك اذا غلب على ظنه حصول ما يلازم انتفاء الصورة
التخلف فاما اذا لم يحصل ذلك فلا نسلم انه لا يقدح ذلك فيه ثم ان الذي يؤيد ما ذكرناه من الاحتمال ان الدليل
الدال على كون الامارة امارة للحكم الفلاني ان اعتبر في كونها امارة صورا مخصوصة وصفة مخصوصة وهيئة
مخصوصة فلا يكون تخلف الحكم في غير تلك الصور وفي غير تلك الصفة والهيئة تخلفا للحكم عن الامارة بل عن
بعضها لان تلك الخصوصيات معتبرة في ماهية الامارة حينئذ وان لم تعتبر ذلك بل دل على كونها امارة في
سائر الصور كيف حصلت تمنع التخلف والا لم يلزم الترك نقضي دليل الامارة وهو باطل والراجح القائلون
بان النقض يقدح في المستنبطة دون المنصوصة بان دليل العلة المستنبطة اقتران الحكم بها في بعض الصور
فكان اقتران الحكم بالوصف في بعض الصور يدل على العلية تعدم الاقتران به في بعض الصور يدل على عدم العلية
فتعارضا وتساقطا بخلاف العلة المنصوصة فان دليل عليتها النص وكما ان تخلف حكم النص عنه في بعض الصور
لمعارض لا يوجب ابطال العمل به فما عداها فكذلك العلة المنصوصة التي في معناه واجيب عنه بانه ليس
دليل علية المستنبطة مجرد الاقتران بل شهادة الناسبة او غيرها من الطرق المذكورة والتخلف لمانع

او فوات شرط لا يدل على عدم العلية لما سبق فلا يعارض دليل العلية كما في المنصوصة ٥ ٥
ة ل وانما يرد استثناء لا يقدح كمسئلة العرايا لان الاجماع ادل ٥ ما
تقدم في كلام المصنف هو ما اذا لم يكن صورة النقض وارد على سبيل الاستثناء اما اذا كانت واردة على سبيل الاستثناء
فانه لا يقدح على المختار خلافا لبعض المانعين من جواز تخصيص العلة منوا كانت العلة معلومة كمسئلة الصاع في
المصراة او مظنونة كمسئلة العرايا وهي بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر والعنب على الكرم بالزبيب فانها
واردة نقضا على تحريم الربا لان العلة في تحريمه اما الطعم او الكيل او القوت او المال وكل منها موجود في العرايا
وانما لا يقدح ذلك في العلة لانه انما يعلم كونه وارد على سبيل الاستثناء اذا كان النقض لازما على جميع المذاهب
كما ذكرنا في مسئلة العرايا وحينئذ يكون معارضا للاجماع فانه منعقد على ان علة الربا احد الامور الاربعة والاجماع
انوى في الدلالة منه فيقدم عليه ويعمل بمقتضاه واعلم ان الامام مثل للوارد على سبيل الاستثناء في
المظنونة بمسئلة العرايا وفي المعلومة بضرب الدية على العاقلة فانها لا تنقض علما بان من لم يقدم على الجناية لم يؤخذ
بضمانها وقد تبعه الامام في هذا المثال امام الحرمين وغيره واعلم ان على الممثل به ان يعكس النقض لانه
ابدا الحكم بدون العلة وذلك لان الجناية سبب لوجوب الضمان هنا وجد بدون الجناية وهو العاقلة غير
منعقد لان تقرير المثيل بذلك ان تقاله الجناية يسبب الضمان وقد تخلف الحكم في القاتل خطأ او عمدا خطأ مع
وجود العلة وان مر على الوجه المذكور كان لمعترض ان يقول عدم الجناية سبب لعدم الضمان وقد وجد هذا
السبب في العاقلة مع تخلف عدم الضمان فلم يصح المصنف ان قصر على التمثيل بمسئلة العرايا لانها وارد نقضا على
علة مظنونة فاذا لم يقدح فيها لم يقدح في المعلومة بطريق الاولى وفي التمثيل بمسئلة العرايا دقيقة اخرى
وهو الا [illegible] الى ما ورد مستثنى جاز ان يكون معقولا لمعنى كمسئلة العرايا فانها استثنيت رخصة وتسهيلا
على المعسر من غير ذلك يخصها القول على احد القولين وهذا ما عليه الجمهور اعني ان المستثنى يجوز ان يعقل
له معنى وان لا يعقل وادعى امام الحرمين ان صورة المستثنى لا تكون معقولة المعنى وان ما يعقل معناه
استثنى ثم اورد تحمل العاقلة ومسئلة المصراة فقال اذا اردنا اجراء علة في تخصيص العرايا بخمس
بسببها ومقتضاها طردناها عند مكذبين تحمل العاقلة على قطع ركبهم لا يعتد على ما تمهد من المعنى ولو
طردناه انه تقدح في تحمل العاقلة معنى تعبد على السير ما خوذ من العاقلة وهذا غير سديد فان ذلك لا يجري
فيما تنفق بلغة من الاموال وهو اعم وجودا واغلب وقوعا من القتل الواقع خطأ او على شبه العمد مع الاعانة
انما تجري في الشريعة اذا كان المعان معسرا وعلى هذا انتظمت ابواب النفقات والكفارات والقاتل خطأ
يتحمل عنه وان كان من ايسر اهل زمانه فليس بمثل هذه التحملات اعتبارا ولذلك اذا طردنا طرد نا علة في ايجاب المثل
في المثليات التي تشابهه اجزاءها قيل منا عليه ايجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من التمر في
مقابلة لبن المصراة اذا لم يحتمل مثل هذا الالزام ولا نعول على قول المتكلفين اذ زعموا ان اللبن المحلب

في اثناء احضار الغرامة والكتابة تقع محمولة القدر فراى الشارع فيما نقل وكثر ابتاعه فتعذر من حينئذ
درأ للنزاع فان هذا الحرمان لا اصلا ولزم طرد مثله في كل مثلي حصل متعذرا وليس لهذا المراعاة ما يقع ويغلب
الاتلاف بالحكم به فانما اصله المعاني البعيدة انما ثبت بعض الثبوت اذا تقيدت وتأيدت بعموم اللفظ على
انها لو كانت كذلك ايضا كانت من المعاني الكلية التي لا تنحصر في مسالك الغرض على السبر ثم نعين جنس التمر
كيف تعدى الى تعليله وانما المطلوب منها موضعنا والكلام في الجنس المعدود اليه لا في المقدار فان ما ذكروه من قيام
النزاع بقدر انقطاعه مذكور مقدار من النقدين وهما اثمان الاشياء اذا عسر تقديرها بالتمر انتهى وامام
الحرمين اجل من ان يصادم كلامه بكلمات لنا ولكانوا نقول على صحة الاستشكال لدور المناط في مسئلة العاقلة
مفقوده المعنى وانتفاء الجاهلية على ذلك قبل ورود الشرع يرشد الى ذلك لان التعدي انما تهدي اليه العقول
وانما تلقى من الشرع فان علت وما ذلك المعنى قلنا المعاونة على حمل الجناية قولكم ذلك لا
يجزي فيما تشق بلنه من الاموال قلنا اولا هذا نقض للكلام في ان النقص يقدح وثانيا ان الاموال غالبا
لا يلحقها مشقة وانما تكون ذلك في امور نادرة واما اتلاف النفوس فلا مرتبها مشقة واذا ثبت التحمل في موضع
يعظم الغرم فيه لم يلزم اثباته في موضع لا يعظم فيه والمشقة واقعة فوقوع الاتلاف النفوس اكثر بخلاف
الاموال فلم يلزم من تحمل ما تقع نادرا تحمل ما تغلب وقوعه واثبتها فقد كانت العرب بدائل اتلافها ويحاولون
فرشاتها بهم الى ذلك حاجة وقع القتل الخطأ عند الطراد فرجعت الفائدة الى العاقلة فناسب توزيع الغرم
الذي لا يشق عليهم قولكم وهو اعم وجودا واغلب وقوعا من قتل الخطأ وشبه العمد قلنا لعل ذلك هو
المشبب في عدم التحمل فيه لما بينا فان التي اذا كان وقوعه نادرا ناسب فيه المعاونة قوله العاقلة
انما تكون اذا كان العاقل معسرا قلنا الاعانة مرجحة هي مطلوبة محبوبة والصدقة على الاغنياء
جائزة ولكن الاعانة حالة الاعسار اكد وربما شبه اعانة الاقارب تحمل الدية عنهم باعانة الاجانب الذين هم اصلح
ذاتا لان يصرف منهم من الزكاة اليهم واما مسئلة المصراة فمعقولة المعنى اصلا من جهة ما ذكرنا لام الحرمين
وقوله يلزم طرد مثله في كل مثلي حصل مقداره الى قوله كيف تهدي الى تعيين جنس التمر قلنا اذا رفع الشرع
الى البدل من غير مثل ولا تقويم في اماثل منها الحنطة من الهبل ومنها الحنطة من الحنطة والشعير
فيه الذكر والانثى ومنها العذراء من الشحاج كالموضحة مع اخلافها بالصغر والكبر ومنها جراء
الصيد فليس من شرط الضمان ان يكون بالمثل او القيمة من النقدين ولا من شرط المثلان يضمن بالمثل والعدول في
الامور الى لا ينضبط الى شيء معتدل لا يختلف من محاسن الشريعة قطعا للتشاجر والتخاصم والتمر كان غالب
اقواتهم كالابل غالب اموالهم وقد انتهى ما تخلصناه واردناه ايرادا مستقلا وعند الانصاف لا
يخفى التعسف والتكلف فيما اوردناه ولكنا نظن شبيلا للبحث يسلكه الفطن غيرنا طريقا الى الحكم بصحته وقد
تعرض ابن الابياري شارح البرهان لما اوردناه في مسئلة العاقلة والذي يقوله اخيرا ان الظاهر ان الحوتي

جانب امام الحرمين ولو عقل في العاقلة معنى المعاونة لتعدى الى الجيران ولكان العاصب الحاني من اقاربه وعلى
اولي من بقية العصبات في حكمها مع كونهم لا يتحملونها واما تشبيه تحمل الاقارب لدية باعانة الاجانب للغارمين
فان احدهما من الاخر والغارمون قد يتبرعون بدفعهم وتاشبه تصادفهم في ذلك واما القاتل خطأ او عمدا خطأ
فلم يشغل الشارع ذمته شيء فلا ترتب في ان هذا حكم تعبدي تلقاه على الراس والعين وكذلك القول في
مسئلة المصراة تم الحق امام الحرمين تحمل العاقلة الكابة الفاسدة حتى نزلناها منزلة الكابة الصحيحة
اذا قلنا في السع الفاسد الملك لا يستقل بدون سبب شرعي والفاسد حايد عن سبيل الصحة عن وقع الوقع المطلوب
في الشريعة فلا وقع له في مقصود العقل الصحيح لم يكن لهم نقض ذلك بالكابة الفاسدة لكونها مستثناة شاذة
عن القاعدة فتحمل العاقلة وراى ذي البصائر ان لا يحكموا بالشاذ على الكل ولكن يكون الشاذ على شذوذه تعد
كالخارج عن المنهاج ولقائل ان يقول اذا كانت الكابة مستثناة والمستثنى عندكم تعبدي تخارج عن القياس فلم
قستم الفاسد منها على الصحيح ولا محيص عن هذا الا ان يحصل نص او ينعقد اجماع على الحاق الكابة الفاسدة بالصحيحة
فتصير مستثناة كذلك والا فلم يخفى ان يقول وقع الاتفاق على الحاق الكابة الفاسدة بالصحيحة فكذلك فاسد
البيع يلحق بصحيحه فان قلتم هذا مستثنى قلنا ان دليله الذي خرج به تم تخرج عنه فنقول
ما استعت طرقه كان الفاسد احد طرقه الدليل عليه العقود وان هذا في الفرع ان الملك يحصل باسباب السع والهبة
والارث والاغتنام والاحتطاب والاحتشاش والالتقاط والمعدن وفي الاصل العقود يحصل باسباب كثيرة وتنبنا
وفي الثمن وبدل المتبلد والتدبير والكابة فلما استوى في اتساع الطرق جاز ان يكون الفاسد احد الطرق وتاييد هذا
الكلام ان الطرق اذا اتسعت في تحصيله فقد دخله نوع من المسامحة والمشاقلة فجاز ان يكون الفاسد من طرقه
والله اعلم

قولهم العتق في الكتابة مضاف الى التعليق فان الكتابة الصحيحة اشتملت على تعليق ومعاوضة ولا بد فيها من
ذكر التعليق فنقول كما سبق على انه فاز اذا ت فاشتري وفي الفاسدة لا بد من التعليق والتعليق لافساد فيه وعلى
هذا تمنع المسائل كلها التي لزمت في احكام المعاوضات كقبول الفسخ ولزوم القيمة لدى استباع الاكتساب
والاولاد وهذا الجواب انما يتم لو لا ان لقائل ان يقول العتق مضاف الى المعاوضة لا الى التعليق قولكم
نشترط ان ينص على التعليق قلنا لا نسلم بل لو نواه بقوله كاتبتك على كذا صحت الكتابة ايضا وهذا اوضح وابلغ منه
قولهم صرح في الكتابة بالتعليق وبنيته ثم كيف نشترط التنصيص على التعليق والعتق عند الاداء هل
فهما صحت الكتابة والا فلا بد من التعليق ونيته ثم كيف نشترط التنصيص على التعليق والعتق عند الاداء هل
لا يحتاج له بعقد المعاوضة وتسليم العوض يقضي تسليم ما يقابله فلا يحتاج ان نشترطه في العقد ونصيره
بمثابة البيع لما افضى بنفسه الملك لم يحتج الى ان يقول يعتك على ان تسلم او تملك واما المسائل فلا امتناع فيها
واما منع اصحابنا استباع الكسب والولد فمحتمل وامتناع الفسخ فغير ممتنع وقد نقيضه واجبة وذلك من
احكام العوض دون التعليق ومالها قول بعضهم الكتابة في الاصل خارجة عن القياس فاحكمنا فاسدها
بصحيحها لان القياس على خلاف الشرع وهذا عندنا كلام مردود فان الخلاف فاسدها الصحيحها
غير القياس ثم انها وان عدلت بها عن القياس لا انه يعتد بورود الشرع بها وصفت بالصحة فتبغى وصف
فاسدها بالفساد واذا ثبت فسادها والفاسد عند الشافعي رضي الله عنه مراد للباطل وجب القضاء بها
وان لا يكون لها حكم الا ترى ان السلم والاجارة ثبتا على خلاف القياس لورودها على معدوم ثم لما ثبتت
الصحيح منهما وقعت بالصحة تودى على الفاسد بالفساد حتى لا يثبت لفاسد كل منهما ما لصحيحه والحق
عندنا في الجواب ان رابع ما نقول الكتابة عقد ارفاق لا نقصد بها غير العتق وان تخلص العبد
فالغينا معنى الفساد ولم نظر اليه وعدنا الى العتق الذي هو المقصود وراسا الشارع مستوفا لما لي
تحصيله ما امكن ولهذا لكل منعضة ويحمل بعض الملك كجمعه وبعض اللفظ كجمعه ويعتق القريب على قريبه
وينفذ له في ابواب الكفارات في اول الدرجات ويضرب صفحا عن ايجاب الصوم على ذي المسيرة العظمى وان كان
الصوم اشق عليه وما ذلك الا سوقا الى تحصيل العتق كيف قدر الا ترى انه اذا ادى الا تزال العتق وعتق
بعد هذا لا نقض ولا رفض وفي السعي الفاسد اذا ادى الا تزال الى الملك بالنقض يجب نقضه عندهم ورفضه
واشر جاعة كل ذلك تعليلا لتحصيل العتق فان قلت ما دعاك الى ان تجعله ولاء في
شرط الكتابة لولد المكاتبة مزوجا او نكاح اجنبي مولاه فان قلنا لا تثبت اتبع السوال وان قلنا بالصحيح وهو
انه تثبت نقول بحر اذا الغينا معنى المعاوضة الفاسدة ولم نظر اليها طلبا لتحصيل العتق صحيحا ما هو
تابع طلبا لتكثير العتق ولهذا كان القول الصحيح هو الاصح للشافعي رضي الله عنه واما احبه للزوجة مكثر
للعتق وقطع به الواسخوي قال اذا اختاره الشافعي رحمه الله كان اراحم لنا فظا قرعان

احدهما في وجوب الحجر عن المفلس مذاهب مالها حسن في المستثنى دون غيره الثاني ذهب بعض
الفقهاء الى ان مسئلة المفلس من القطعيات قال القاضي ليس الامر كذلك عندي بل هي من المجتهدات وكل
ما سوغ بما غلب على ظنه ٥

٦ ل ـــــ وجوابه منع العلة لعلة قيل ٥ هذه الجملة معقودة لبيان دفع النقض
وجوابه قال صاحب الكتاب وهو يتأتى باحد امور ثلثة الاول ـــ منع وجود العلة في محل النقض وفيه بحثان
احدهما ان ذلك لا يكون معاندة وصدا بالمكابرة بل يكون بناء على وجود قيد مناسب او مؤثر في العلة وهو غير
حاصل في صفة النقض ولم يتعرض المصنف للكلام في تسليم القيد فنقول لا خلو ذلك القيد اما ان يكون جليا
او خفيا الاول اجلى وله امثلة منها ان نقول في نصرة القول الصحيح هذا الجلي بعد الاستعمال
مباح فلا يجب فيه الزكاة كثياب البذلة وعبيد الخدمة فان نقض بالمعد لاستعمال محرم او مكروه قد نعد واضح
لان غير معد لاستعمال مباح ومنها قولنا طهارة عن حدث فتشترط فيها النية كالتيمم فان نقض بازالة
عن النجاسة قلنا نمنع الحدث النجاسة ومنها قولنا من لم ينو في رمضان ليلا يعرا اول صومه عن النية
فلا يصح فان نقض بالتطوع قلنا العلة عراء اول الصوم الواجب اطلاق الصوم ومنها قولنا في المولدين
الظباء والغنم حيوان متولد من ما لا يجب فيه الزكاة فلا يجب كما اذا كانا اما ظباء
فان نقض بالمتولدين السائمة والمعلوفة قلنا المعلوفة يجب فيها الزكاة في بعض الاحوال ومنها ان نقول في
نصرة المذهب الصحيح الناشر احد لضاب تام حقيقة مرجز نسله عدوانا فيلزمه شاة فاجب قطعه فان نقض
بما اذا شرد الكلب من تيس في مغارة حيث لا يجب القطع على اصح الوجهين قلنا نمنع ذلك في جز نسله ٥
والثاني الحمل فاما ان يكون معناه واحدا او متعددا اما على طريق التواطؤ او المشترك
فهذه اقسام ازيعة اولها ان يكون معناه واحدا او ذكر من مسئلة قولنا السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه الاجل
كالبيع فان نقض بالكتابة قلنا نمنع عقد معاوضة اذ هي بيع ما لا الانسان بما لا نفسه وذلك لا يجوز بل هي عقد
ارفاق ولذلك لا تحتمل مقصودها لفساد العوض وفي هذا المقام نظر والحق ان الكتابة معاوضة ضمنت
تعليق عتق وقيل تعليق عتق بصفة ضمنت معاوضة معدولة عن القياس بل الجواز عن هذا النقض ان نقول
الكتابة وردت مستثناة فلا ترد نقضا لما تقدم ومنها قولنا في قصر الصلاة رخصة شرعت للتخفيف فلا يجب
الاخذ بها كالافطار في الصوم فان نقض باكل الميتة حال الاضطرار حيث يجب على اصح الوجهين قلنا لا نسلم
ان حينئذ شرع للتخفيف بل للضرورة وقيام البنية وثانيهما ان يتعدد معناه بطريق التواطؤ ومن
امثلته قولنا الصوم عبادة متكررة فيفتقر الى تعيين النية كالصلاة فانه نقض بحج لانه متكرر على الاشخاص
قلنا المراد من التكرار التكرار بحسب الاشخاص فالاول زمانا وبحسب الازمان وما ذكرتم من النقض لتكرر ذلك
بل هو متكرر بحسب الاشخاص فقط ومنها قولنا نحج عن الميت المستطيع وان لم يوص لانه حق لزم عليه

منقضى عنه سنوا وصام لم يوص كالدين فان نقض الصلاة والصوم قلنا بعد تسليم الحكم وعدم الفرق الاجماع
الحق اللازم متمول على الحق المال وعلى غيره بالتواطئ فالاول هو المقصود هنا دون الثانى الذى هو المراد
من النقض وقالها ان تعدد معناه بطريق التشكيك كقولنا فى المتولد من الطباء والغنم حيوان متولد
بين ما لا زكاة فيه وما فيه زكاة فلا يجب فيه الزكاة قياسا على ما اذا كانت الامات طباء فان الحكم واقع فى
هذه الحالة فان بعض المتولد من السائمة والمعلوفة من المعز او الغنم ملتما ما لا يجب فيه الزكاة
مقول بالتشكيك على ما لا يجب فيه كحالة الطباء وعلى ما يجب فيه من حيث الجملة كالمعلوفة فانه يجب
فيها الزكاة اذا صارت سائمة وكذا اذا علفت قدرا تعتاد الماشية بدونه كالتومن مثلا فانها
معلوفة ولا زكاة فيها والحالة هذه على اصح الاوجه وكذا اذا لم يعد العلف على اصح الوجهين وقد تقدم
ذكر هذه المسئلة مثالا للقيد الجلى ولكن على غير هذا الوجه فانها تم مقيدة بقولنا لا يجب فيه الزكاة
حالة وقد قال بعض الاصوليين ان النقض يدفع ايضا بتفسير اللفظ وذكر هذا المثال وقال اذا صارت
سائمة وصدقها بان يكون اللفظ غير متناول لها عرفا او شرعا وذكر امام الحرمين فى التلخيص الذى اختصره
من التقريب والارشاد للقاضى ان يكن هذا المثال مقبولا ولا نظن ان النقض يدفع
بالتفسير ولكنه يدفع بقضية اللفظ لان عموم اللفظ النفى والتفسير ايضاح له وكل تفسير لا ينفى
عنه قضية اللفظ فى الطلاقة فلا معول عليه فى دفع النقض مثل ان يقول القائل بطعوم فلا ساع نقضه
بطعوم على ما يخالف جنسه وعلى ما يخالف جنسه فانه خصصه وفسره بهذه من هذا احتماله وهما اذا انحل
الحنث فلا يقبل ذلك منه اذ ظاهر لفظه لا ينبئ عن هذا التقييد واطلاق العاصى فى هذا
ذكره حق متقبل وحاصله ان التفسير اذا كان لا ينبئ عنه اللفظ لم يقبل والا قبل ويكون حينئذ راجعا الى
هذه الاقسام التى نحن فى ذكرها ورابعها ان تتعدد طرق الاشتراك كقولنا جمع الطلاق
فى القرء الواحد فلا يكون مبتدعا كما لو طلقها ثلثا فى قرء واحد مع الجهة بين الطلقتين فان بعض ما لو طلقها
ثلثا فى الحيض فانه جمع الطلاق فى الطهر الواحد مع ان الطلاق مذعى وفاقا منا والمراد من القرء هنا الطهر ٥

قال ويبطل المعترض الدليل على وجوده لانه نقل ولو قال ما دل على وجوده
هنا دل عليه ثمة فهو نقل الى النقض الدليل ٥ الجواب الثانى ان المستدل اذا منع حصول
وجود العلة فى صورة النقض فهل للمعترض اقامة الدلالة عليه فيه مذاهب احدها وهو قول الاكثرون
وجزم به المصنف والامام انه لا يملك من ذلك لانه انتقال من مسئلة قبل تمامها الى اخرى لان وجود العلة
فى صورة النقض مسئلة تغاير المسئلة التى اقام المستدل عليها الدليل وانضاف فيه قلب القاعدة فان
المعترض يصير مستدلا والمستدل معترضا والثانى انه يملك منه لان فيه تحقيق النقض وكان من متممات

والثالث قاله الآمدى انه ان تعين ذلك طريقا للمعترض فى هدم كلام المستدل وجب قبوله منه
تحقيقا لفائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق آخر هو اقضى الى المقصود فلا وهذا التفصيل عندى
داخل فى مجازى التحقيق والسرايع يملك المعترض ما لم يمنع حكما شرعيا كذا حكاه ابن الحاجب وقال
قطب الدين الشيرازى ما وجدته فى شئ من الكتب ولعل بقدره ان يقال يملك المعترض الحكم العقلى لانه يقدح
فيه فتحصل فائدة ولا يملك فى الحكم الشرعى لان التمليك فيه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال ولا سبعة لانه
يدل ان المعترض وجود العلة فى صورة النقض يقول المستدل يجوز ان يكون تخلف الحكم لوجود مانع او
فوات شرط مما يحمل عليه جميعا من الدليلين دليل العلة ودليل التخلف فلا تبطل العلة تخلف الحكم العقلى
فانه لا يتمشى ذلك فيه قال قطب الدين ويحتمل ان يكون المراد ما لم يكن الوصف المدعى علة حكما شرعيا كذلك
فانه ان يكن من اثباته لزم قلب القاعدة بصيرورة المعترض مستدلا لاثباته الحكم الشرعى تخلافا ولو لم يكن
الوصف حكما شرعيا فانه لا يلزم ذلك قال وهذا الاحتمال الظهر قلت وقد حكى صفى الدين الهندى
هذا المذهب وفرق بين الحكم الشرعى وغيره بان الحكم الشرعى يمنع الكلام فيه حدا تخلافا وغيره فان
الامر فيه قريب قوله قال اى لو قال المعترض ما ذكر من الدلالة على وجود العلة فى الفرع
فهو بعينه دال على وجود العلة فى محل النقض فهو نقل اى انتقال من نقض العلة الى نقض الدليل
اى دليل وجود العلة فى الفرع ولم يعترض المصنف بعد قوله ان هذا نقل الى انه هل يكون منعا او لا
ولكن يقول قوله انه نقل اشارة الى انه لا يكون منعا لانه مدع او لانه ليس للمعترض الدليل
على وجوده لكونه نقلا فاوما بذلك الى ان النقل لا يجوز ويحتمل ان يريد ان مثل هذا النقل يسمع وعلى
هذا مشى شارح الكتاب وكلام الامام ايضا محتمل للامرين وظاهره الاشارة الى انه لا يكون
منعا فانه قال لا يمكن المعترض من اقامة الدليل على وجود العلة فى صورة النقض لكونه انتقالا الى
مسئلة اخرى بل لو قال المعترض ما دللت به الى آخره قال فيكون اسقاطا من السؤال الذى ابتدأ به الى غيره
هذا كلامه وكانه لما قال فى تلك الصورة انها انتقال من مسئلة الى اخرى اراد التنبيه على ان ما يقوله
المعترض فى هذا الفرع انتقال من السؤال الاول الى غيره من مسئلة الى اخرى فانى بلغنا بلى لذلك ولم يرد
ان هذا الانتقال ممنوع وعلى هذا مشى الشيخ صفى الدين الهندى وقال يعد منقطعا وبه جزم الآمدى اعنى
بانه لا يكون مسموعا نعم لو قال ذلك ابتداء او قال لازمك اما نقض العلة او نقض الدليل
الدال على وجودها فى الفرع كان مسموعا فاحتاج المستدل الى الجواب عنه ٥

قال او دعوى الحكم مثل ان يقول الشافعى عقد معاوضة فلا يشترط فيه التاجيل
كالبيع فينقض بالاجارة فلنا هنا لا نسلم ان المعقود عليه لا يستقر لصحة العقد ولو تقديرا كقولنا
زوال الاملاك قبل لزوم البيع ولزوم المعوض تقديرا والاجماع تمنعه ل الامر الثانى

من الامور الثلثة التي تنافيها دفع النقض ان منع العلل عدم الحكم في صورة النقض وقد عرفت ثبوته فيها
وذلك قد يكون ظاهرا بان يكون الحكم ثابتا فيها مرتبا على راي المستدل ان كان مجتهدا او راي امامه ان كان
مقلدا ان ما ذهب اوعلى احد قوليه عند المرجوع عنه او عند ذلك ولم يتعرض المصنف لهذا القسم لكونه
كما قال الامام معلوما وقد يكون خفيا وفيه كلام المصنف وذلك قد يكون بتحقيقا وقد يكون بتقديرا الاول
التحقيقي مثل السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه الناجز كالبيع فان نقض بالاجارة قلنا الاجل لبس
شرطا لصحة عقد الاجارة وانما جاز فيها للتعذر المعفو عليه وهو الانتفاع بالعين ومن امثلته
ايضا الاجارة عقد معاوضة فلا يفسخ بالموت كالبيع فان نقض بالنكاح قلنا بعد تسليم كونه عقد معاوضة
هناك لا يفسخ بالموت لكن انتهى ومنها النبيذ الصعتر نبيذ فلا يجوز اجبارها كالبالغ فان نقض
بالنبيذ المجنونة حيث يجوز تزويجها على الوجه الصحيح قلنا لا نسلم صحة اجبارها كما لو كانت عاقلة وهو وجه
في المذهب ومنها ان يقول في مخالفة المبايعين بعد هلاك السلعة انه فسخ مع صح مع رد العين
فصح مع رد القيمة كما لو اشترى ثوبا بعبد وتقابضا فهلك العبد ثم علم مشتري الثوب بالثوب عيبا
فعول الحنفي هذا انتقض بالاقالة فانها فسخ مع صح مع رد العين فلا صح مع رد القيمة كما لو اشترى فقول
كما نسلم ذلك فان الاقالة عندنا تصح بعد هلاك السلعة وترجع فيها بالقيمة والثاني التقدير
والية الاشارة بقوله ولو تقديرا وهو دافع للنقض على الراي الاظهر لان المقدر كالمحقق مثاله
قولنا زوال الاهلية لزوال الولد رقيقا فان نقض بولد المغرور بحرية الجارية حيث كان
رق الام موجودا مع انعقاد الولد حرا قلنا رق الام موجود تقديرا او معتد زوجوده اذ لو لم يعتد زقه
لم توجب قيمته اذ لا قيمة في الحر ولذلك حكى وجه انه ينعقد زنيقا ثم يعتق على المغرور وقد مضى في
كتاب العتق وجزم في النكاح بخلافه واعلم ان الاولى اعني التحقيقي دافع للنقض اذا كان الحكم
متفقا عليه بين المستدل ورخصه وكذا ان كان مذهبا للمستدل فقط لانه اذا لم يقتض علته في
الاطراد فلان لا يحب على غيره كان اولى وان كان مذهبا لخصمه فقط كقول هذا الوصف ما لا يطرد
على اصلنا فانه ثابت في الصورة اللائسة والحكم غير ثابت فيها عندي ولسنا لمقاد الله لم توجه النقض
لان خلاف الخصم في تلك المسئلة كخلافه في المسئلة المتنازع فيها وهو محوج لذكر الدليل في المسئلتين معا واما
تكبير المعترض من اقامة الدلالة على عدم الحكم ففيه الخلاف السابق في منع وجود العلة في صورة
النقض ومن فروع هذا القسم اعني منع عدم الحكم ما اذا ذكر المعترض صورة فقال المستدل المستصحب
لمذهب امامه لا اعرف في هذه نصا فلا يلزمني النقض فهل يندفع النقض بذلك ذكر الشيخ ابو اسحق الشيرازي رحمه الله
هذا في كتابه الملخص في الجدل ومثل له بان يستدل الحنفي في القارن اذا قتل صيدا انه يلزمه جزاء ان لانه
ادخل النقص على احرام الحج والعمرة فيلزمه جزاءان كما لو احرم بالحج فقتل صيدا ثم احرم بالعمرة فقتل صيدا

فقال له هذا انتقض به اذا احرم المتمتع بالعمرة فحج صنفا ثم احرم بالحج فجزاه ثم مات فانه ادخل
النقص على احرام الحج والعمرة ثم لا يلزمه جزاء ان فتقول المخالف لا اعرف نصا في هذه المسئلة ثم كما رأيت
القاضي ابا الطيب تقول في مثل هذا اذا جوزنا ان يكون مذهبك على ما لزمته وجب ان لا يصح هذا القياس
قال وعندي انه لا يلزمه النقض لانه وان احتمل ما قال الا ان القياس يقتضي انه يلزمه كفارتان بمعارضة ما
لم يمنع مانع كالعمرة قبل ظهور المختص قلت وحاصل هذا ان العلل له ان يلزم بصور النقض عند
الشيخ وعند القاضي ليس له الالتزام بها مع احتمال ان لا يكون مذهبا لامامه وهذا امر راجع اليه في نفسه
ولا خلاف بينهما في انه لا يلزمه بان يقول لا اعرف نصا في هذه المسئلة وهذا هو الحق وكيف يكون خلافه
والمعترض ينادي بلزمك اما انتقاض علتك او دعوى ثبوت الحكم اجب والا فلست اهلا للمناظرة ٥
قال الامر الثالث مما يجاب به عن النقض ان
يظهر العلل بانها من ثبوت الحكم في صورة النقض عند من يجعل ذلك عند من يجعل خلاف الحكم لمانع
كما يقدح ومنهم المصنف كما علمت سئاله يجب القصاص بالقتل في الثقل قياسا على الحد بجامع القتل
العمد العدوان فان نقض بقتل الوالد ولده فان الوصف فيه مع تخلف الحكم قلنا تخلف الحكم لمانع وهو ان الوالد
شبيه لوجود الولد فلا يحسن ان يكون الولد سببا لعدمه واذا تخلف المانع فلا يقدح في العلة ولم يذكر المصنف
ما يندفع به النقض عن هذه المسئلة وكان ينبغي ان يذكر دفعه ثم ورد صورة النقض مستثناة فانه داود
قال تنبيه دعوى ثبوت الحكم او نفيه عن صورة معينة او مبهمة تسقط بالاثبات
او النفي العامين وبالعكس ٥ هذه الكلمة منبهة على ما يجب من النقض ويصح الجواب وما ليس كذلك
لعدم خصوص من ثبوت الحكم اما اثباته ونفيه معا او احدهما فان كان الاول ولم يعترض له المصنف
وجب ان يكون الحكم مطردا او منعكسا مع علته كالجمع المحدود متى تبين عند عدمه او عدم عند وجوده توجه
عليه النقض وان كان الثاني فالمدعى اما ثبوت الحكم او نفيه وكل منهما اما ان يكون في بعض الصور او جميعها
فاما اذا كان في بعض الصور فاما ان يكون في صورة معينة او مبهمة فهذه اربعة اقسام داخلة في كل من
القسمين اعني ثبوت الحكم او نفيه في صورة وثبوته او نفيه مطلقا الاول دعوى ثبوت الحكم
في صورة معينة فسقطه النفي عن جميع الصور لان السالبة الكلية تناقض الموجبة الجزئية والاسقطه
النفي عن صورة كان الحس شاهدا لانتفاء الثبوت في صورة لانتفاء النفي في صورة مثاله قول
الحنفي في جريان القصاص بين المسلم والذمي في قتل العمد محتوما الدم فجرى بينهما القصاص كالمسلمين
ونقضه الاب والابن فانهما لا يجري بينهما القصاص بحال ولا سقطه اذا بين عدم جريان القصاص بينهما
قال الخطابي الثاني دعوى ثبوته في صورة مبهمة وهو كالاول ومثاله قولنا الصبي حر فيسلم مالك
للنصاب صحيح الزكاة في ماله كالبالغ فان نقض بالحلي وثياب البذلة لم يتجه لما عرفت الثالث والرابع

دعوى نفي الحكم عن صورة معينة او مبهمة وهو كما تقدم ناقضه الايجاب العام دون الجزئيات في صون لما عرفت
ومثاله العفو المنفي ارتدادا لهذا النبيذ ليس بخمر فانه ناقض على حل الزبيب مستقض بان كل نبيذ مسكر وكل
مسكر خمر ومثال المبهم المنفي ارتدادا لذا اشتبه عليه بهر معينة بانها زنفسه لا يحل له الشرب من هر واحد
لا بعينه كما لو اشتبه عليه ظرف ماء نجس بظروف ماء به بجامع الاشتباه منقض بانه يحل الشرب من النهر الجاري
وان كان لغيره فانه لا يجوز المنع من الشرب على الطهر الوجهين وادعى الشيرازي شارح الكتاب في هذا الجماع
وليس لسديد واذا علمت هذه الاقسام الاربعة فهي المشار اليها بقوله دعوى ثبوت الحكم الى قوله
العامين وتقدير الكلام دعوى ثبوت الحكم في صون معينة او مبهمة منقض بالنفي العام ودعوى نفيه
عن صون معينة او مبهمة منقض بالنفي العام ودعوى نفيه عن صون معينة او مبهمة منقض بالاثبات
العام نفيه لف ونشر على جعل الاول للثاني والثاني للاول قوله وبالعكس اشارة الى القسم
الاخر وهو ان يدعي ثبوت الحكم او نفيه عاما وقد علما انه مدخل فيه لاقسام الاربعة اما الاول
فنقض دعوى ثبوت الحكم عاما بالصون المعينة مثاله قولنا كل شريك مدعواه رد المال على شريكه
مقبوله قياسا على الوكيل اذا ادعى الرد على موكله وكذا المودع والجامع ان كلا من الشريك والوكيل
والمودع امين منقض بالمستاجر ومن امثلته ايضا قولنا مثل كل رقيق مثله والمدبر والمدبر
رام الولد باوم الولد قياسا على المكاتب بجامع الكتابة منقض بما اذا قتل المنقض مثله مع التساوي
في قدري الرقبة والحرية حيث لا يجري القصاص على احد الوجهين ولا منقض بما اذا قتل اباه الرقيق عند
انه لا يقتل المسلم لكافر بجامع المانع وهو ان قصاص العبد لا بن القاتل ما منع لا دى الى سقوط
القصاص للمولى على الوالد الثاني نقض هذه الدعوى المذكورة بالصورة المبهمة مثالا
الثالث نقض دعوى نفي الحكم عاما بالصورة المعينة كما اذا قال قائل فيما اذا قطع مورث شريك
اخر ملوكان ملا يجري بينهما القصاص كالصغير حيث ينقض بجريان القصاص بينهما في النفس ومن امثلته
ايضا ان يقال بيع النحل في الكوارة والحمام في البرج اذا لم يشاهد غير صحيح قياسا على بيع الغائب بجامع
عدم الرؤية للمشتري منقض بان العبد الاعمى يصح ان يشتري فاسدا من سيده مع ان المبيع غير مرئي
للمشتري وبائعه لو كان مرئيا قبل العقد ولم يحتمل التغير صح بيعه وان لم يشاهد في الحال ولقولنا
المعلل لا يصح بيع السمك في الماء والطير في الهواء قياسا على بيع الغائب بجامع الغرر كان تعليلا صحيحا
وليس للمعترض نقضه ببيع النحل وهو طاهر حيث لا يصح على احد الوجهين وبيع الحمام وهي طاهرة
اعتمادا على عودها اليلا على احد الوجهين لان العلة منع الغرر والحال انه هذا الرابع نقض
هذه الدعوى بالصورة المبهمة والحصر في مثاله والله تعالى اعلم

قال رحمه الله الثاني عدم التاثير بان يتم الحكم بعلة وعدم العكس بان تثبت

الحكم في صورة بعلة اخرى كالاول كما لو قيل مسح لم يرد فلا يبيع كالطير في الهواء والثاني اصح لا
تقصر فلا تعلم انها كالمعرب بمنع التقديم فانتفى قصر ك عدم التاثير وعدم العكس
من جانب واحد فلذلك جمع بينهما والذي عليه الجدليون ان عدم التاثير اعم من عدم العكس فانهم قالوا كما
تعلة امام الحرمين وغيره عدم التاثير ينقسم الى ما يمنع في وصف العلة والى ما يمنع في اصلها
وجعلوا المانع في الوصف هو عدم الانعكاس وسيضح ان شاء الله ذلك بالمثل وقال امام
الحرمين الذي يزاد ان القسمين ينشآن من الاصل واذا عرفت هذا فقد عرف المصنف تبعا
للامام عدم التاثير بان يبقى للحكم بدون ما فرض علة له وعدم العكس بحصول الحكم في صورة بعلة
اخرى واعترض على هذا بان قوله يبقى الحكم بدون ما فرض علة له ان اراد به انه كذلك في المحل
الذي ادعى انه علة فيه وهو ظاهر مراده فهو غير لازم لان عدم التاثير قد يكون بان يبين ثبوت
الحكم في غير ذلك المحل بدون ما جعل علة له وان اراد انه كذلك في غير ذلك المحل فقط فمتناقض لانه اذا
بين بقاء الحكم في ذلك المحل بعينه بدون ما جعل علة له كان ذلك عدم التاثير بطريق اولى وان عنى به
ما هو اعم من هذين فباطل لان العكس ايضا كذلك اذ ليس من شرط العكس حصول الحكم في صورة
اخرى بل لو حصل في تلك الصورة بعينها لعلة اخرى كان ذلك عكسا ايضا فهو اعتراض منقدح اذا كان
الامام قد مشى على مراتم الجدليين وعلمك محيط بان العموم ذو وجوه اصطلاح فليس اعدادها
عن جانون معتبر وان لم يقف الامام باصطلاحهم كان له ان يقول المراد من عدم التاثير القسم الاول
من قولكم فيكون بغير ذلك قلنا في مصطلحي لا يكون ذلك بل له ان يقول المراد القسم الثالث قولكم ليس
من شرطه حصول الحكم في صورة اخرى قلنا هو من شرطه في مصطلحنا واذا علمت هذا
فقد مثل امام الحرمين تبعا المصنف لعدم التاثير بقولنا في العائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء
والسمك في الماء بجامع عدم الرؤية منقدح للمعترض ان يقول عدم الرؤية لا مانع له في الحكم لبقاء الحكم
المذكور بعد زواله بما اذا صار المبيع مرئيا ولكن غير مقدور على تسليمه وهذا المثال
واقع لعدم التاثير في اهل العلة دون وصفها كما وضح ومثل لعدم العكس بالشفعة في مبيع تقدم
اذا ان الصبح بقوله الصبح صلاة لا فرض فلا يجوز تقديم اذانها على وقتها كالمغرب بجامع عدم جواز القصر
فنقول هذا الوصف لا ينعكس لان الحكم الذي هو منع تقديم الاذان على الوقت موجود فيما تقصر من
الصلوات بعلة اخرى فهذا المثال واقع لعدم التاثير في الوصف كما ظهر ومن امثلة الاول
ان يقال على لسان الشافعي في منع نكاح الامة الكتابية انه كافر فلا يحل للمسلم كما هما كالامة المجوسية
فيقال لا اثر للكفر في الاصل فان الحرة المجوسية محرمة والتحتش مستقل بانا نمنع النكاح والرق
مستغنى عنه فذكره عديم التاثير في الاصل وقد تقدم شرح ما في الكتاب وقد قسما ارباب النظر

عدم التاثير اقسامًا عدمية اولها وثانيها عدم التاثير في الاصل والوصف وهما المقدمان في
كلام المصنف والثالث عدم التاثير في الاصل والفرع جميعًا فاذا قلنا ان عدم التاثير في الاصل
فقط يقدح كما ستعرفه ان شاء الله كان هذا قادحا بطريق اولى ومثال هذا قولنا من اعتبر
العدد في الاستجمار بالاحجار عبادة متعلقة بالاحجار لم تفدها معصية ينبغي ان يعتبر فيها العدد قياسا
على رمي الجمار واذا اعتبر العدد وجب ان يكون ثلثة ضرورة انه لا يابى الفصل فنقول لم تفدها
معصية عدم التاثير في الاصل والوصف معًا بخلاف قولنا امة كافرة فلا تحل للمسلم كالامة المجوسية
فان كونها امة لا اثر له في الاصل لكن له تاثير في الفرع فلين مال اذا سقط قولي لم تفدها معصية
اسقض الرجم فانه عبادة متعلقة بالاحجار ثم لا يعتبر فيه العدد فنقول كذا الشيخ ابو اسحق الشيرازي
هذا اصعب ما يجيء في هذا الباب وعندي ان مثل هذا لا يحوج تعليق الحكم عليه ذكره في الملخص
والرابع عدم التاثير في الفرع دون الاصل وهو قسمان احدهما ان يذكر وصف في الفرع
يتحقق الخلاف فيه بدونه كقولهم نوى صوم رمضان قبل الزوال ففي كالنوى من الليل فقيل كونه
من رمضان لا مدخل له في تحقق الخلاف اذ يتحقق بدونه فانه لو نوى مطلق الصوم كان محله الخلاف ايضا
وقد اختلف في قبول هذا القسم ايضا وانهما ان يلحق الفرع بالاصل بوصف لا تاثير له على اطلاقه في
الفرع وفاقا كقولنا في اثبات ضمن النكاح بالعيوب الخمسة عيب منفر فضمن الزوجة في المعقود عليه فوجب
الفسخ كما في البيع فالوصف المذكور في الالحاق لا تاثير له في الفرع على اطلاقه وفاقا وهذا لا ينبت
الخيار في النكاح بكل عيب شانه ما ذكروفاقا وقول القاضي الحسين ومن تبعه من اصحاب مدعواه
ثبوت الخيار بكل عيب منفر كبسر سوء الرائحة لا يرد على دعوانا الوفاق هنا وبيان ما
يفضي الزوجة ولا تكون منفرا كبسر سوء الرائحة لا عبرة به على العموم اجماعا وان اختلف في افراد
خاصة والخامس عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل به
كما اذا قيل في مسئلة المزبد اذا اللقوا اموالنا في دار الحرب طائفة متدينة فلا يجب عليهم الضمان كما لو
اموالنا في دار الحرب كاهل الحرب فالملاقاة في دار الحرب لا تاثير له في نفي الضمان واثباته فان من اوجب الضمان
اوجبه مطلقا سواء كان في دار الحرب ام في غيرها ومن نفاه نفاه مطلقا والفرق من هذا ومن الثالث
قد يباين العام والخاص لانه يلزم ان لا يكون له تاثير في الحكم ان لا يكون له تاثير في الاصل والفرع من غير
عكس وقال الآمدي حاصل هذا القسم يرجع الى عدم التاثير في الوصف وفي الاصل والآمدي لم يذكر
القسم الثالث الذي اوردناه ولعله اهمله لكون الخامس اعم منه واذا انهمى ما القيته لك من
الشرح وعلمت عود الاقسام كلها الى عدم التاثير في الاصل او في الوصف عرفت ان اوصاف
صاحب الكتاب على ذكرهما نوع حشو من الاختصار والله اعلم ٥ هـ

قال ـــــ والاول يقدح ان معنا تعليل الواحد بالشخص بتعليلين وانا نجيز مع تعليل الواحد
بالنوع بتعليلين وذلك جائز في المنصوصة كالملاعنة والقتل والردة لا في المستنبطة لان ظن ثبوت
الحكم لاحدهما تعرفه عن الاخر وعن المجموع ٥ تقدم تصوير عدم التاثير وعدم العكس والكلام هنا في انهما
هل يقدحان في العلية ومدار التشاجر العود في ذلك وبنى المصنف الاول على انه هل يجوز تعليل الحكم الذي هو
واحد بالشخص بتعليلين يقدح عندها نعه لانه اذا لم يوجد الوصف المفروض علة مع بقاء الحكم والغرض انه
اثبت بانيا علة اخرى يحصل العلم بان ذلك الوصف ليس علة وبنى الثاني على انه هل يمنع تعليل الحكم الواحد
بالنوع بتعليلين وتنا وظاهر ما تقدم لان النوع باق فيه ويعلم من هذا ان الحكم الواحد اذا نفي بخصه بعد
زوال العلة فهو عدم التاثير وان بقي فوعد فهو عدم العكس فامتناع منع الطير في الهواء بقي بخصه بعد
زوال الرئوية كما كان قبلها وامتناع نكاح الامة المجوسية باق بالشخص بعد زوال الرق كما كان اما
منع تقديم الاذان فالباقي فيه بعد زوال العلة وهي كون الصلاة لا تقضى انما هو في الرباعية وما كان بانيا
مع العلة انما هو مع غيرها لكنهما اشتركا في النوعية وهو منع تقديم الاذان واعلم ان المبني عليه
من اعظم ما خاض فيه الاصوليون والمصنف اختصر القول فيه جدا ونحن نأخذ في شرح ما في الكتاب على الاختصار
ثم نعود الى الكلام في ذلك على حسب التوسط فنقول ـــــ يجوز تعليل الحكم الواحد نوعا المخلف شخصا
بعلل مختلفة وفاقا كتعليل اباحة قتل زيد بردته وكفره والقصاص وخالد بالزنا بعد الاحصان وربما
او ما بعضهم الى جريان الخلاف فيه وعلى ذلك مشى صاحب الكتاب حيث جعل عدم العكس مبنيا عليه والاشبه
ما ذكرناه وبه صرح الآمدي وصفي الدين الهندي وهذا في العلل الشرعية اما العقلية فظاهر ونقل
بعضهم الاجماع في تعليل المعلول الواحد بعلل عقلية بخصوصا لواحد بالنوع دون الواحد بالشخص فانه
يمتنع تعدد علته بالاتفاق واما تعليل الحكم الواحد في شخص واحد بعلل مختلفة كوجوب وطء المعتدة
المحرمة الحائض وزاد امام الحرمين الصائمة وهو سهو لان الصوم يستحيل ان يجامع الحيض شرعا وكذا
اباحة قتل الشخص الواحد بردته وقتله الموجب للقصاص هل يجوز هذا للامام والمزدحمة اختلفوا
فيه على مذاهب احدها المنع من ذلك مطلقا والثاني الجواز مطلقا واليه ذهب الكاهير
والثالث انه يجوز في المنصوصة دون المستنبطة وهو اختيار الكيا الطبري والامام
والمصنف قال امام الحرمين للقاضي اليه صغو ظاهر في كتاب القرب قلت وظاهر ما في
الملخص مختصر التقريب يجوز مطلقا واما ما ذهب اليه الغزالي هنا من التفصيل فخالف ما ذكره
في الفقه فانه قال في كتاب البيع من الوسيط عند الكلام في زوائد المبيع والحكم الواحد قد تعلل تعليلين والرابع
عكسه وذهب امام الحرمين الى رأي خامس وهو انه جائز غير واقع قوله وذلك هذا دليل
على التفصيل الذي اختاره وتقرير انه قد وقع تعليل الواحد الشخص بتعليلين منصوصتين فدل على جوازه

ودليل وقوعه اللعان والايلاء فانهما علتان مستقلتان في تحريم وطء المرأة وكذا ان قوله الايلاء
لا يحرم به الزوجة فلا تصح المثيل به ولا يمكن ان يقال الايلاء بالظهار لان الظهار وان كان محرما الا انه
لا يحرم به الزوجة فلا تصح المثيل به ولا يمكن ان يقال الايلاء بالظهار لان الظهار وان كان محرما الا انه
لا يمكن اجتماعه مع اللعان اذ اللعان يقطع الزوجية فلا تجتمع علتان على معلول واحد ينبغي المثيل
بالطلاق الرجعي مع الظهار فانهما علتان في تحريم الوطء والزوجة وقد يجتمعان في المرأة فيكون رجعية ظاهرا منها
ودليل وقوعه ايضا المرتد الحاني فان كلا من الارتداد والجناية علة مستقلة في ازالة دمه وكذلك
الصوم والعدة والاحرام في تحريم الوطء الزوجة ومثل الغزالي بان من لمس ومس وباك في وقت
واحد انتقض طهره ولا يحال على واحد من هذه الاسباب ومن رضعها زوجة ابنك وابنك الصاغر
لبنها وانتهيا الى حلق المرضعة في محطة واحدة حرمت عليك لانك جدها وعمها والنكاح فعل واحد يحرمه
حكم واحد ولا يمكن ان يحال على الحرمة دون العمومة او عكسه ولا يمكن ان يقال هما محرمان وحكمان
بل التحريم لامر واحد وحقيقة واحدة وتستحيل اجتماع المثلين انتهى واذا ثبت هذا في الواحد بالشخص
وضح ثبوته في الواحد بالنوع بطريق اولى واما المنع في المستنبطة فاستدل عليه بان ظن ثبوت الحكم
لاجل احد الامرين مانع من ظن ثبوته لاجل الامر الاخر بمفرده او لاجل المجموع ومالا يحصل الظن بثبوت
الحكم لاجله لا يحكم بعليته بالاستنباط والاجتهاد فلا يحكم بعليته امور متعددة لشيء واحد بالاستنباط
والاجتهاد وهذا كما اذا تصدق على فقير قرب فانه يحتمل ان يكون الداعي الى الصدقة مجموع الاوصاف
او بعضها او فرد منها والاجمال منافية لما ذكرناه هذا تقرير ما في الكتاب وفي الدليل المذكور نظر
نذكره من بعد ان شاء الله تعالى عند ما نال الى الكلام في اصل المسئلة فنقول اختلفوا في
ان العكس هل يجب في العلة فقالت المعتزلة وبعض اصحابنا كالامام لا يجب سواء كانت شرعية
او عقلية وادعى القاضي في مختصر التقريب والارشاد الاتفاق في العقلية على خلاف ذلك فانه قال يشترط في العلة
العقلية الطرد والعكس ما معناه والعقلاء القائلون بالعلل انتهى وقال قوم انه واجب مطلقا
واوجبه قوم في العقلية دون الشرعية وعليه اكثر اصحابنا وقال آخرون بوجوده في المستنبطة دون
المنصوصة وقال الغزالي ان لم يكن للحكم الا علة واحدة فالعكس لازم لا لان انتفاء العلة يوجب انتفاء
الحكم بل لان الحكم لا بد له من علة فاذا انتفت العلة وانتفت فلو بقي الحكم لكان ثابتا بغير سبب اما حيث
تتعدد العلة فلا يلزم من انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل عند انتفاء جميعها قال والذي يدل على لزوم
العكس عند اتحاد العلة انا اذا علمنا ان ثبوت الشفعة للجار لان ثبوتها للشريك معلل بعلة الضرر
اللاحق من المزاحم على المرافق المتحدة من المطرح والخلاء ومطرح الترب ومصعد السطح وغيره فلا بد
حينئذ ان يقول لا مدخل لهذا في التأثير فان الشفعة ثابتة في العرصة ايضا ومالا مرافق له
فهذا الزام عكس وهو لازم لانه يقول لو كان هذا امارة للحكم لانتفى الحكم عند انتفائه فنقول

الشيب فيه اضرار من احمد الشهوة فانها تمتد وتبقى فيقول عليه في الحمام وما لا يستقم كما هو عندكم قول
قديم او وجه فلا نزال نواخذنا بالطرد دون العكس وهي مواخذة صحيحة الى ان تعلل بضرر مؤنة القسمة وان
تمام وجود العلة يحث لوجد الحكم بوجودها وتعدم بعدمها وهذا المكان انما اشتهر هذه العلة بالمناسبة
وشهادة الحكم لها فلا يرد على وفقها وشرط مثل هذه العلة الاتحاد وشرط اتحاد العكس انتهى قال
صفي الدين الهندي وينبغي ان لا يكون فيما ذكره الغزالي خلاف ونزاع لاحد وتطهر عند هذا ان هذه المسئلة
فرع مسئلة تعليل الحكم الواحد بعلل متخلفة فلذلك لم يشتغل صاحب الكتاب بالكلام فيها بل تكلم في تعليل
الواحد بعلل فليكن كلامنا ايضا في ذلك وقد علمنا المذاهب فيها وما اختاره صاحب الكتاب على امتناع وهو
مذهول عندنا لا نقول على اشتراطه لانه منصوصة لا دلالة لما ذكرت الا على اجتماع شيئين او اكثر على حكم واحد
وليس فيه دلالة على ان ذلك الحكم معلل بكل منها او بواحد منها فليتأمل اعود وافرن على وجه اخر فنقول
العلل اذا اجتمعت في الشخص الواحد كالقتل والردة والزنا فاما ان نقول لا تثبت حكم فيه اصلا وهو
باطل او تثبت بواحدة معينة منها وهو ايضا باطل للزوم الترجيح من غير مرجح او بواحدة لا بعينها وهو كذلك
لان ما لا تعين له لا وجود له في نفسه وما لا وجود له لا يصلح ان يكون علة او يحمونها وهو كذلك لانه حينئذ
يكون كل واحدة منها جزء العلة وليس كلامنا فيه فيتعين ان يعلل الحكم بكل واحدة منها لا نقول نمنع
وجود العلل دفعة واحدة ونقول فيما اذا ترتبت احكم معلل بالسابق منها وشيء من ذلك الفاسد المذكور
غير لازم حينئذ لانا نقول منع وجودها مكابرة اذ نحن على قطع انه لا مناقاة بين ذلك الا ترى صحيح
اجتماعها ووجودها دفعة واحدة اذ يكون صدور الزنا والردة من واحد والعياذ بالله في ساعة واحدة
فنقول الصحابة بالتقرير على هذا الوجه ولكنا لا نسلم بعد ذلك ان الحكم هناك حكم واحد بل
احكام كثيرة فان اباحة الحاصلة بالقتل غير الحاصلة بالردة والدليل عليه وهما ان الرجل
اذا عاد الى الاسلام زالت اباحة الحاصلة بسبب الردة وبقيت اباحة الحاصلة بالقتل فالزنا اذا
عفا ولي الدم زالت اباحة الحاصلة بالقتل وبقيت اباحة الحاصلة بالزنا والثاني ان القتل المستحق
بالقتل يجوز لولي الدم العفو عنه والمستحق بالردة لا يمكن لولي من اسقاطه وهذا على تعاند الكلمين
وهذا المنع الذي ذكرناه هو الذي اعتمد عليه امام الحرمين في منع هذه الحجة وهو عندنا منع صحيح وان
كان القاضي في مختصر التقريب والارشاد قال انه هذيان يدنى بالله من مجد الحقائق ومن يذكر مادة به
وتزييفه بعد ذلك واجمع كلام مما للرد عليه كلام الامام فقال قلنا الدليل على ان الحكم
واحدا ان انطلاق الحياة الشخص الواحد امر واحد فهو اما ان يكون ممنوعا منه من جهة الشرع بوجه ما او هو
الحرمة له لا هو الحل واذا كانت كذلك واحدة كانت او لها واحدة فكان الاذن في ملك الاباحة واحدا فان
ملك الفعل الواحد يجوز كونه حلالا من وجه حراما من آخر وحينئذ يجوز ان يعتقد حكم الكل لتعدد

جهالة فيكون الشخص الواحد مباح الدم من حيث انه مرتد وانه زان وانه قاتل فلا حرمة التي من وجه
وحلة من آخر غير معقول لان الحل هو تمكين الشرع من الفعل ولا يتحقق هذا المعنى الا اذا لم يكن فيه وجه
يقتضي المنع اصلا بل ليس من شرط الحرمة ان يكون حراما من جميع جهاته لان الظلم حرام مع ان كونه حادثا
وعرضا وحركة لا يقتضي الحرمة وحينئذ نقول حل الدم على هذا الوجه يستحيل تعدده لان هذا
الاطلاق يستحيل ان يتعدد والعلم بذلك ضروري هذا ما ذكره الامام وقد اعترض النقشواني على
قوله اطلاق احلال الشخص الواحد امرا واحدا بالمنع وفيه نظر ثم بعد التسليم مالك لم قلت ان ما يكون طريقا
الى الشيء يجب ان يكون واحدا الا ان الحكم الذي كلامنا فيه ليس نفس اطلاق احلال الشخص بل الطريق اليه الا ترى
ان احياء الشخص الواحد يمكن ابطالها بضرب عنقه وقد نصفين وامور لا تعد فما الذي دعيت انه ليس كذلك
فان اباحة القتل بالردة هو طريق واحد الى ابطال الحياة وحكمه ان فعله الامام وما لم يثبت وليس اسقاط حد
واباحته بالقصاص ان يكون الولي من قتله بمثل الطريق التي صدرت عنه او بالسيف وله العفو واباحته بالزنا
ان يرجم ولا يتبع اذا هرب ولا يسقط فهذه طرق مختلفة غير انها اشتركت في امر واحد وذلك لا يوجب
اجتماع العلل على حكم واحد وايضا عصمة دم المرتد حكم شرعي وهو مشروط بامور منها الاسلام وضداده
الكفر ومنها العفة وضدادها الزنا ومنها العدل وضداده القتل ظلما وكل واحد منها مواجه من هذه الجهات
كما ان امام الحرمين لما لم يعد الانس بالفقد استمكانا مع تقدير التعدد في الموجبات يوجه ترشد الى التعاين
والاضافة وظهر بهذا في الامور العقلية ان احياء الشخص الواحد مشروطة بشروط منها ثقة الاعضاء
الرئيسة على امرها المعينة ومنها اتصال بعضها ببعض وغير ذلك وكل ما يحصل في البدن مبطلا لواحد من
هذه الشروط تصير سببا لابطال الحياة واجزم ان تعدد اسباب ابطال الحياة فاذا فرض اجتماع عدة منها
لا نقول ان العلل الكثيرة توارد على معلول واحد اذا فرضنا وقعة واحدة حز رقبة شخص وقلة نصفين
من شخصين معا لا نقول اجتمع هناك ان العلتان على معلول واحد اذ لا تصور ذلك في العلل العقلية التامة المؤثرة
بكل ما ذكرناه عذرا في هذه الصورة كان عذرا لنا في دفع ما ذكر من الدليل ولسنا بالمعتذرين عن العلل العقلية
فان العلة العقلية لا حقيقة لها عندنا ومن طلب الاحاطة بذلك فهو محال على دقيق الكلام في العلة والمعلول
وبكاد يخل الامر الا مام بهذا لان الدليل على التقابل انه لو استمر ذا احد الجانبين وفي الاخر
قلنا لا نسلم انه يزول احد الجانبين بل يزول كون ذلك الحكم معللا بالردة فالزايل ليس هو نفس الحل بل وصف
كونه معللا بالردة ولئن سلمنا ان نقول لو لم يزل ذلك الحل لكان مستمرا بدون علته فاذا لم يزل الزايل في المستمر
بل التحقيق ان الحل الضاف الى الردة زال وبقي حل آخر ثم قال قولكم ولي الدم مستقل باسقاط احد
الجانبين قلنا ممنوع بل هو متمكن من ذلك لا انه مستقل به فاذا زال ذلك السبب زال الاستناد ذلك الحكم اليه
لا الحكم نفسه واعترض عليه النقشواني ايضا بانا نعلم ان الولي كما يتمكن من ازالة الحل الثابت له

وهذا الزوال مستند الى شبهة لا شبهة غير معهود وبانا نقول ان كان الزايل بالعفو شيئا اجنبيا عن محل القتل
موجب القاتل ظلما هو ذلك الشيء لان العفو يسقط موجب الجناية فاذا كان موجب الجناية غير الحل
فلا يلزم من اجتماع العلل على حكم واحد وهكذا نقول في سائر الصور المذكورة من اجتماع العدة والحيض
في الزوجة وصوم الرضاع في زوجة الاخ والاخت وغيرها وان كل هذه الاحكام مشروطة بشروط على
ما تقدم ثم انا نقول ما ذكرتم من الصور الى موضع الكلام فهامه امر عجاب فان بعضها مستنبطة وبعضها
موحى اليها فان عليه ما اوردتم انما حام الاستنباط وايما النصوص لا سبيل النقض وانتم لا تجوزون اجتماعها على
المعلول الواحد اذ فرقتم بين المستنبطة والمنصوصة فلكف تحصل الغرض من هذا وعليهم في هذا الدليل
اعتراضات احترزنا عنها اذ قد اطلنا بعض الاطالة والامام الحبر هنا كلام لا نرى اهلا
هذا الشرح منها للاطول لان الفصل عليك بغيبة كبيرة قال قد تطرق الظان الظن في هذا المقام
ان المسئول اذا امر من الكلام في طرف من المسئلة لعرض اصاح كلام ولصون النقض تعلق العلة من حيث العموم
وليست مقصودة الناقض ومن حيث الخصوص وهي مقصودة الفارض واذا كان كذلك فقد تعلق الحكم في هذا
الطرف بعلتين قال وهذا على حسنه غير صاف عن القذاء والكدر وانا اضرب في ذلك امثلة توضح
الغرض فنقول اذا قدم الغاصب الطعام المغصوب الى ضيف فاكله الضيف ظانا ان الطعام ملك المقدم
الضيف فقرار الضمان في قول الشافعي على الضيف ومعلوم هذا النص تقرير الغرور كون الغرور مناطا
للضمان وقد قال ابو حنيفة لو اكره الغاصب انسانا على تناول ذلك الطعام فالقرار على الطاعم وان كان
مجبرا او موجبا كما اذا كان مختارا في التناول فاذا فوض القرار في صورة الاكراه فليس يحتمل الا انه انما يضع ان
لو كان الغرور عموم وخصوص والغرور ليس اعم من الاجبار اذ الاجبار يساوي الاغترار وفي صورة الاغترار
فرض احيانا في الغرور مع استناد احيانا الى الاغترار فاما الجبر المكن فلا صورة لصورة مغيرة وان
فرض منه ظن فليشرح لكل الاغترار المعنى قال هذا النوع ليس بمرضي من وجهة انه مجانب لمحل السؤال اولا اذ
لا عموم وخصوص فيه والفرض المستحسن صورة ما استمل على ذلك قلت ليس للفرض في هذه المسئلة وجه اصلا
فانه اذا ثبت الضمان لا تستقر على المكره فليس على عليه عدة الغرار على المختار الطاعم في مسئلة الغرور
ولا معتمد في النقض على المختار الا الاغترار وحاصل هذا انه لا عموم وخصوص في هذه الصورة وليس
للشافعي الزام الحنفي بها لان الضمان اذا ثبت لا تستقر على المكره وهو كلام صحيح الا ان المذهب الصحيح المشهور
في الجديد ان قرار الضمان في مسئلة الغرور على الآكل دون المضيف والصحيح في مسئلة الاكراه استقرار الضمان
على المكره بكسر الزاء على خلاف ما قاله مهما تم ذكر امام الحرمين صورة من النقض المستحسن فقال
اذا سأل السائل عن سنود عقوق الراهن فسؤاله نعم المعقق الموسر والمعسر فاذا فرض المسؤول كلامه في
المعسر كان مندرجا تحت سؤال السائل ويستفيد الناقض بالفرض في المعسر امرين احدهما دفع

اشوله مذ لا عصر عند الجواب عنها كنزيان العتق الى ملك الشريك ملا تلزمه اذا وفر كلامه في هذه الصورة
لان عتق العشر عند شارح عند الشافعي رحمه الله واصحهما ان الحصم قد تمسك في كلامه على ان قيمة
العبد في عرض المالية منزل منزلة العبد فلس للراهن العتق معونا على المرتهن عوضه من الاشياق
فانه اذا اقام قيمة العبد مقامه رهنا لم يكن معتقا على محل حق المرتهن لك وهذا لا حقيقة له اذ لس
هو سببا على مذهب من يثبت عتق الراهن فان عتقه لا سند عند من يفذه لامكان اقامة القيمة مقام العين
بل سبب نفوذه الملك وصحة العبارة فاستفاد العارض بفذه المسئلة في العشر قطع هذا الكلام
الواقع فضله لا اثر لها قال لكن فصد المحقق اذا فرض مثل ذلك ونحله للقائض في العشر ان يقوله
نتاصل العين المعتق لو نفذ عتقه حق المرتهن كماله وسيذكر الى انه لا يجد ما يقيمه مقام المرهون
فيطهر كلامه من جهة الاشتغال والتشبيب الى قطع حق المرتهن من الاشتغال بالكلية قال وهذا
وقفه محتومة على طلب العبارات فنقول من منع نفوذ العتق يكفي فيما نقوله بانه لو نفذ ادى الى قطع
حق لازم للمرتهن في عين الرهن اذا كفى هذا في حاجة للتعرض لقطع المالية وهضم الطلب في العينه
قال ويوشك لو لم يسقط القائض انه يمنع في المحذور الذي ذكرناه وهو العتق بملا اعتبار به واوقع
له فان قيل ما المانع من ازدحام علتين في هذه الصورة قطع المالية بالكلية وقطع حق المرتهن من العين
المخصوصة نجعل امتناع النفوذ بعلة خاصة وهي قطع المالية واخرى عامة وهي قطع لكن من عين العبد
فان هذا هي يعم الموسر والمعسر فنقول هذا هو الغرض من شيا وهذا الكلام وهذا ليس بشيء
فان المالية ليست مرتهنة في حق المرتهن وانما المعتبر اختصاص استحقاق واستيثاقه بعين يستمسك بها
اذا عرفت له نوعا ذا العشر في الدين الذي يمنع في الزمنة وهو نادر مسوق بالعين التي
عرض الرهن فاذا كان الراهن مطالبا بالدين مذ خرج عن مقصود الرهن قال هذا السر لا يجوز رهن الدين
نعم لو فرض من الراهن ملاء المرهون فالشرع سقاضاه ان صمم قيمته مقامه اذ مسلك الشرع اثبات
الضمان جبرانا لكل بدل فانت فلا سعي ان بعد قضايا الشرع في مطان الضرورات من القضايا الوضعية
في تاسيس الاصول التي هو ملمع حدا لا معدس عليه ومراده ان هذه الصورة اذا ورد عليها من تقول
باجتماع العلتين فلس عن ارادة بان تقول العلة عندي واحدة وهي ما ذكرت وان اعتقد الخصم ان المالية
مرتهنة فلا مبالاة بمعتقده قال وهذا ناظر عندي مسلكي في توزيع العوض على مختلفين في احد
شقي العقد عند مشيس الحاجة في سعته لو فرض تلف في احد عوضين وقد ذكر جماهير الفقهاء فاعتقدوا
ان التوزيع مقصود العقد كانه نص عليه في مسئلة العجين وهذا زلل وسوء مذكار العقد ما انتهى على
التوزيع وانما هو امر ضروري احوج اثبات الشعة اليه انتهى وما ظنه ما ذكر لان قضايا الشرع
في محل الضرورة لا تعد من القضايا الوضعية في تاسيس الاصول طاهر على مسلكه كما ذكر ولكن هو مسلك

حاد به عن سبيل الصواب ومع ذلك هو مدخول من وجوه الاعتراض عليه ما ذكر الرافعي مقالا ليس قد
ثبت التوزيع الفصل في مسئلة الشعة وهي ما اذا باع شقصا من عقار وشقصا مالف ولو لا انه قضيه
العقد لكان ضم الشقص الى الشقص من الاسباب الدافعة للشعة فانها قد تندفع باسباب وعوارض
واعترض عليه الصاحب قال المعتمد عندي في التعليل انا تعبدنا بالمماثلة تحقيقا واذا باع مدا ودرهما بمدين
لم يتحقق المماثلة فتفسد العقد بان للخصم ان يقول تعبدنا بتحقيق المماثلة فاذا انخضت مقابلة شي منها بجنسه
او على الاطلاق ان سلمنا بالثاني فممنوع وان سلمنا بالاول فمسلم ولكنه ليس صورة المسئلة الا ان هذا اعتراض ضعيف
واستشهاده في الفرض الذي فرضه وهو اذا باع مدا ودرهما بمدين درهما بتمرتين
التمر الذي مع الدرهم مبيع قطعا ولا مقابل له الا التمر وشي صدق انه باع تمرا بتمر وجب المماثلة فالنقض بمحض
المفاضلة قد زاد الامر بعدا عليه دليل والكلام في هذا دخيل في الكتاب ولعلنا ان شا الله منه في كتابنا
الاشباه والنظائر بالعجب العجاب ثم قال وان اعتقد القائض في الراهن المعسر الفصل منه وبين
الموسر صائرا الى ان الراهن اذا كان موسرا نفذ عتاقه وتلزمه احلال القيمة موضع العبد وان كان معسرا
لا نفذ اعتاقه لتعذر تغريمه وافضاء الاعتاق فيه نفوذه الى ابطال احتضار المرتهن باستيثاقه
بالكلية وشبه ذلك بمفصل مذهبه في شرعة عتق الشريك اذا كان موسرا دون ما اذا كان معسرا فانجاد
العلة على هذا المذهب اوضح فان صاحبه مستوف الى اعتبار انقطاع علقه الرهن من عرض الوثيقة بالكلية
وليس لبطلان حق المرتهن من عوض الرهن عنده وقع اصلا ولذلك سقد عتق الراهن الموسر فلم ينظم لي المسلك
على الاعلاق وهو من اقوى اسباب الضمان ولذلك اختار القائض تعيين هذا الطرف وخصصه بالكلام
المحض به وقد اجتمع فيه الاعلاق والتلف تحت يد عادية وهذا اقرب مسلك في تحيل اجتماع معنيين بحكم
واحد ونحن نقول فيه العلة في الضمان الاعلاق في هذه الصورة فحسب فان المتلف الحاصل تحت اليد العادية
انما ضمن لس فيها غير اذ اليد يمنع لحق مستحقه فصار الضياع الذي يقع سماويا في اطراد منع المتعدي
مشبها بالاتلاف اذا تحقق الاعلاق فلم يحتج التلف على دوام المنع المشبه بالاتلاف بمعنى والاعلاق هو
المشبه به واعتقاد اجتماع المشبه والمشبه به في صورة واحدة محال انتهى وهو يليق لا بحذقه شي
وهذا اما اردنا ايراده من كلام امام الحرمين لنعد الى الكلام على استدلاله صاحب الكتاب على
اختياره تقول واما ما استدل به على المنع في المسبطة فلو لا مراعاة الانصاف لما رددناه لانه ماش
على معتقدنا ولكنا نقول للخصم ان نسلم ان ضمان الجزء لاجل احد الامرين منع ظن تهمة لاجل الامر
الاخر او المجموع وانما ملزوم ذلك ان لو نافت عليه احدهما الحكم عليه الاخر وهو اول النزاع فان قلت قد

تحصل لنا من اختيارك موافقة امام الحرمين على عدم وقوع اجتماع العلل على المعلول الواحد وما دللت
عليه بل رددت على هذا ان ابطلت الدليل على المنع في المستنبطة وهو بعض مطلوبك فلت طالك
الفصل وما بقي الشرح تحمل اكثر من هذا التطويل ولذلك لم نشتغل بالكلام في صحيح بقيته المذاهب ولعلنا
نقرر اختيارنا في مجموع اخر ونا بالله التوفيق ٥

قال رحمه الله الثالث الكسر وهو عدم تاثير احد الجزئين ونقض الاخر كقولهم
صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها قيل بخصوصيته الصلاة ملغى لان الحكم كذلك فيفي كونه عبادة وهو
منقوض بصوم الحائض ٥ اتفق اكثر اهل العلم كما ذكره التبريزي والمسحي في الملخص وغيره على صحة الكسر
وافساد العلة به وهذا ما اختاره الامام والمصنف والآمدي وهو نقض من طريق المعنى والمرام من سبيل الفقه
وعد عنه الآمدي وابن الحاجب بالنقض المكسور وجعلا الكسر قسما اخر غيره وهو تغيير حسن وعبر عنه
المصنف بانه عدم تاثير احد جزئي المركب الذي ادعى المستدل علته ونقض اخر ومثل له تبعا للامام بما
اذا قيل على لسان الشافعية في اثبات صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب اداؤها كصلاة الامن فيقول
المعترض خصوصية كونها صلاة ملغاة لا اثر لها لان الحكم ايضا كذلك فلم تبق عبادة وهو منقوض بصوم
الحائض حيث كان عبادة يجب قضاؤها ولا يجب اداؤها بل يحرم فيكون ذلك قدحا في تمام العلة بعدم التاثير في
جزئها بالنقض واعترض بان العلة اذا كانت مركبة فكل جزء من اجزائها كون تلغى بالنسبة الى ذلك الحكم وحينئذ
فالكسر غير صحيح لان العلة المجموع ولم يرد النقض عليه وهو ضعيف لان المعترض اذا الى الوصف الخاص بالنقض
والزم الوصف العام فصار المستدل عنده معللا بالوصف العام مع الوصف الاخر فوجه النقض عليه
بعد ذلك لم يرد الا على المجموع هذا شرح ما في الكتاب وتعبير عن الكسر بانه عدم تاثير بعض
الاخر تعبير لم يصرح به الامام وان دل عليه قوله فيكون ذلك قدحا في تمام العلة بعدم التاثير وفي
فيه تقريب ومن امثلته ايضا ان يقال على لسان الشافعية في بيع ما لم يره المشتري مبيع مجهول الصفة عند
العاقد فلم يصح كالوقف لعتق نوقا منقول المعترض ينكسر هذا بما اذا كح امراة لم يرها فانه يصح نكاحها مع كونها مجهولة
الصفة عند العاقد فهذا كسر لانه نقض من طريق المعنى بدليل ان النكاح كالبيع بدليل ان الجهل بالعين في
كل منهما يوجب الفساد واذا اردت تنزيل هذا المثال على عبارة المصنف فلت خصوص كونه مبيعا ملغى لان المرهون
كذلك فيفي كونه عقدا وهو منقوض بالنكاح وليس للمعترض ان يراد الوصية بدل النكاح لانها ليست في معنى
البيع في باب الجهالة الا ترى ان يسامح الجهالة لانتفائها تحلا في النكاح ومنها ان يقال على لسان الشافعية
في اثبات الكفارة في قتل العمد قتل يضمن بدية او قصاص فيجب فيه كفارة كالخطا فيقول
المعترض خصوصية كونه يضمن بالدية او القصاص ملغى لانها تجب على الشبيه في قتل عبده فيفي كونه آدميا وهو
منقوض بالحربي والمرتد وقاطع الطريق والزاني المحصن ولو ان المستدل قال قتل معصوم الدم لمانوجه

على

عليه كسر ومنها ان يقال على لسان الشافعية صلاة الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر اقامتها الى اذن
السلطان كالظهر فيقول المعترض خصوص كونها مفروضة ملغى لان التطوع كذلك فيفي كونها صلاة
مطلوبة وهو منقوض بصلاة الاستسقاء وانما قلنا مطلوبة ولم نقتصر على قولنا صلاة لتكون العلة
مركبة كما ياتي لها المستدل ٥

قال الرابع القلب وهو ان يرتب خلاف قول المستدل على علته الحاقا باصله ٥
القلب بان يرتب المعترض خلاف قول المستدل على علته التي ذكرها الحاقا باصل الذي علله مقيسا عليه
وانما قال خلاف قوله ولم يقل نقيض قوله كما فعل الامام لان الحكم الذي يثبته القالب جاز ان يكون مغايرا
لا نقيضا ولكن للعبارة التي ذكرها الامام فائدة سنعرفها ان شاء الله تعالى ولقائل ان يقول هذا ليس بجامع
لانه خرج بقوله على علته القلب في عبر القياس والمصنف تبع الامام حيث قال في قياس وعلمنا ارادة تعريف
قلب حاص وهو الواقع في القياس لان الكلام في مبطلات العلة وليس بمانع كما ان يرتب المعترض مسئلة
اخرى غير التي ذكرها المستدل على علته وتصدق ربط خلاف قوله على علته وليس كذلك فكان ينبغي ان
يزيد في التعريف وتقول ان يرتب خلاف قول المستدل في مسئلته على علته ح ويزيد ايضا على ذلك الوجه
والا لم يكن مانعا ايضا جواز ان يثبته في ملك المسئلة لكن على غير ذلك الوجه مثل ان يستدل بشفع بطريق
الخصيفة والمعترض يستدل عليه في ملك المسئلة بطريق التجوز وان اريد تعريف القلب مطلقا سواء
هو كان ان ذكره المستدل عليه في ملك المسئلة على ذلك الوجه ٥ ح

قال وهو نفي لما مذهبه صريحا كقولهم المسح ركن من الوضوء فلا يكفي اقل ما يطلق
عليه ا فيقول ذكر منه فلا تتقدر بالربع كالوجه او ضمنا كقولهم تبع الغاسل عقد معاوضة
فيصح كالنكاح فيقول يشترط فيه خيار الرؤية ومنه قلب المساواة كقولهم المكره مالك مكلف فيقع طلاقه
كالمختار فيقول تستوي من اقدار وايقاعه او اثباته مذهبا للمعترض كقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون
بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة ٥ قسم القلب الى ثلثة
اقسام الاول ان يكون نفيا مذهبا للمستدل صريحا وهو تمام ان احد هما وذكره ان نقض المصنف
ان لا مدلع النفي على صحة مذهبا المعترض صريحا كقولهم مسح الراس ركن من اركان الوضوء فلا تتقدر بالربع كالوجه
يفي اقل ما يطلق عليه الاسم كالوجه فيقول ذكر من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه هذا نفي لمذهب
المستدل بالصراحة ولا اثبات فيه لمذهب المعترض بالصراحة جواز ان يكون الحق في جانب ثالث وهو المختار
كما هو قول المالكية نعم يدل عليه بواسطة اتفاق الامامين على احد الحكمين ونفي ما عداهما ومنهما ان
يدل على الامرين معا كما اذا قيل على لسان الشافعية في البيع الموقوف عقد عقد في حق الغير من غير ولاية ولا
اشتابة فكان صحيحا كما اذا اشترى شيئا لغيره بغير اذنه يقول الحكم عقد عقد في حق الغير من غير

ولا استنابة فكان صحيحا كما اذا اشترى شيئا لغيره بغير اذنه القسم الثاني ان يكون النفي مذهب
المستدل ضمنا اي لنفي لازم من لوازم مذهب المستدل لا صريحا لكم بانتفاء الملزوم كقولهم بيع الغائب صحيح كنكاح
الغائبة بجامع ان كلا منهما عقد معاوضة فنقول فلا تثبت الرؤية في بيع الغائب قياسا على النكاح
بالجامع المذكور ولزم من نفي خيار الرؤية نفي صحة بيع الغائب اذ خيار الرؤية لا نم لصحة بيع الغائب بدليل
ان بيع الصحة قد تثبت خيار الرؤية بها اذا اسقط الكل واحد منهما عقد معاوضة فنقول فلا تثبت الرؤية في بيع الغائب صحيح كنكاح
الغائبة بجامع ان كلا منهما عقد معاوضة فنقول فلا تثبت الرؤية في بيع الغائب قياسا على النكاح
بالجامع المذكور ولزم من نفي خيار الرؤية نفي صحة بيع الغائب اذ خيار الرؤية لا نم لصحة بيع الغائب بدليل
ان بيع الصحة قد تثبت خيار الرؤية بها اذا اسقط الكل واحد

انتهاء ادعيه كما ذكره صفي الدين الهندي وغيره وهو مقتضى كلام الآمدي والمراد بهذا التقرير حصله من
مقتضيات العلة وحاصل ان يقول هذا التقرير يخرج لفظ القول بالموجب عن اجرائه على فصيحته بل الحوالة
القول بموجب الدليل تسليم له وهذا ما اقتضاه كلام الجدليين والمهم المرجع في ذلك وحينئذ لا تحد عده
من مبطلات العلة ثم القول بالموجب حالتان احداهما ان يكون في جانب النفي كقولنا في القتل بالمثقل
انتفاء في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كانتفاء في التوسل اليه فان الوضع والشرف وغيرهما على
السواء في القصاص يقول الخصم اقول بموجبه لكن لا يجوز ان يمنعه مانع آخر وغير انتفاء في الوسيلة
بان يكون في المثقل وصف مانع من القصاص عند ذلك او فقدان شرط فانه لا يلزم من عدم ما نعية ذلك
عدم ما نعيه ما عداه ثم انا لو ادعينا بعد ذلك انه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وسناه بان
ان المقتضي للقصاص قائم في محل النزاع وانه لا مانع فيه غير انتفاء في الوسيله بالاصل او بغيره من الادلة
لم يكن ما ذكرناه اولا تمام الدليل بل جزء منه فيكون ذلك انقطاعا والمناسبة ان يكون في جانب الثبوت
كقولهم الخل نشا بين عليها كالابل فيقول بالموجب اذ يجب في ركاة النجاة والنواع لنس الا في زكاة العين
وذلك انما يقتضي وجوب الزكاة في الجملة فليس قال المعلل ان هذا النصب هل يدل على تعليل
العين واللام في الزكاة المذكورة للعهد فتصرف اليه وحينئذ ليس ما النزاع موجودا بالموجب
قلنا العبرة بدلالة اللفظ لا بالقرينة وشيء من الفاظ القياس من العلة وغيرها لا يابى ذلك بل يصدق
عليه وكان موجبا بالموجب كذا اجاب الهندي ولك ان تقول الحمل على العهد مقدم على الجنس والعموم
على ما هو مقرر في موضعه ومدلولا لما ذا نما يصح ما ذكرتم ان لو امكن حمله على غير العهد
ثم العلة في المثال المذكور كون الخيل تشاء عليها وليس هذا الوصف المقتضي لزكاة التجارة
المقتضي لذلك النماء الحاصل فيها هذا اشرح ما في الكتاب وقد علمت به ان المستدل اما ان نصب دليله
على انطباق مذهب خصمه فيقول الحكم بموجبه وهو الاغلب وذكرنا في المناظرات كالمثال الاول واما
ان نصبه على تحقيق مذهبه كالمثال الثاني ومن امثلته ما لو قيل على لساننا الجاني للمتحي الى الحرم
وجد فيه شبب جواز استيفاء القصاص هكذا ان استيفاء وجائز فيقول الخصم اقول بموجب هذا الدليل
فان الاستيفاء عندي جائز بعد الخروج من الحرم والنزاع ليس الا في الاستيفاء في الحرم فالمدعي ان الاستيفاء
فيه هتك حرمته ومنها لو قيل في نصرة احد الوجهين المنجي الى المسجد الحرام وجد فيه شبب استيفاء
القصاص فيشترط الانطباع ويستوي فيه مقول ما في الوجه الاصح يستوي فيه بعد الاخراج وهذا ما خير يستيء
وفيه صيانة للمسجد ومنها لو قال من نصرة القول القديم من صلى بماله او غصب او سرق وتعذر انتزاعه
او ادعه فجحد او وقع في حرز فلا زكاة فيه فلا لو جب اداؤه لانه مال تجب زكاته فيه فيجب اداؤها قياسا على
سائر الاموال الزكوية فيقول بالموجب اقول بموجبه فانه يجب اداؤها اذا وجده والكلام فيما قبله ولا قايل به

قوله السادس الفرق وهو جعل المعنى الاصل علة او الفرع مانعا والاول لو تم حتى
لم يجز التعليل بعلتين والثاني عند من جعل النقض مع المانع قادحا ذهب جماهير الفقهاء الى ان
الفرق اقوى الاعتراضات واجدرها بالاعتناء به وقال ابو الحسين بن القطان جعل كثير من فقهاء العراقيين الفرق اقوى
سؤال وطئوه قعقعة المسئلة قال وبه يتمسك المناظرون ومن فقهاء العراقيين الفرق اقوى
عند المحققين اضعف سؤال يذكر وهو ضد ما ذكر الاول ان يجعل المعترض تعيين اصل القياس علة حكمه كما لو
قال الشافعي النية في الوضوء واجبة لانها طهارة عن حدث فوجبت كالتيمم والجامع انهما
طهارة فيقال له الشافعي رضي الله عنه طهارة ان فانا نمنع ان يقول الحكم الفرق ثابت بين الاصل والفرع
فان العلة في وجوب النية في التيمم خصوصيته التي لا تعدوه وهي كونه تراثا ووقع في كلام بعض الشارحين
ان الخصوصية كونه طهارة ضعيفة وهذا غير مرضي عن التحقيق فان ضعف الطهارة لا يختص بالتيمم فان وضوء المستحاضة
ومن به سلس البول وسلس المذي كذلك مع ان ضعف الطهارة لا يمنع من وجوب النية اذ تجب النية على من ذكرناه
في وضوئه عند من يوجبها في مطلق الوضوء وقد بنى المصنف القول في ان هذا الضرب هل يدل على تعليل
الحكم الواحد بعلتين صاعدا وقد سلف القول البليغ فيه وهو في هذا البناء تابع للجماهير من المتقدمين
والمتاخرين ووجه البناء واضح فان السائل اذا عارض علة الاصل التي علها المستدل رابطة القياس بعلة
اخرى فمن منع التعليل بعلتين رآه اعتراضا واقعا يجب الجواب عنه والا لزمه تعدد العلة ومن لم يمنع لم
يرد ذلك قادحا ولا امتناع في ابداء معنى اخر واجتماع علتين على الحد المشترك والتعيين الخاص وبهذا
ضعف ابن السمعاني الفرق وفي تضعيفه بذلك نظر لانا اذا بنينا الامر على مسئلة التعليل بعلتين يقول
له انما نمنع الفرق لو جعلنا التعليل بالعلتين جائزا اما ان منعناه فلا وستمر عندي قبل هذا البناء
شيء اخر لم ار من ذكره وهو تفريع المسئلة اولا على التعليل بالعلة القاصرة فان قلنا بمنعها فالفرق مردود
لان التعيين يختص بالمحل الذي هو فيه وهذا هو المقصود ولعل من لم يذكر ذلك لم يرد التفريع على منع القاصرة
لضعفه والاجماع مبني على التعليل بعلتين فان منعناه امتنع والاحتمال ان يقال وان وقع التعليل بعلتين لكن
لا بد وان يكون منهما واحد فلا يكون احدهما متعدية والاخرى قاصرة لان المتعدية تقتضي الخلاف
فرع بالاصل والقاصرة تقتضي الجمود فيتنافيان فيما يقتضيانه ويحتمل ان يقال يجوز اجتماع القاصرة
والمتعدية والاثنائي ويكون مقتضى القاصرة عدم التعدية بها لا تعدادها فيجوز التعدية بغيرها من دون
تنافي وهذا هو الحق القرب الثاني ان يعلل بعين الاصل مانعا من ثبوت حكم الاصل فيها فولهم
تقاد المسلم بالذمي قياسا على عدم المسلم بجامع الفعل العمد المحض العدوان فيقول الفرق ان بعين
الفرع وهو الاسلام مانع من وجوب القصاص عليه وذلك ان يقول هذا ايضا ما بنى على القول
بالقاصرة وقد وقع في بعض الشروح ان بعين المسلم مانع للشبهة وهو محمول على هذا الخاص وهو الاسلام

لا مطلق شرفه والا لم يكن تعيينا ثم ان صاحب الكتاب بنى القول في هذا الضرب على ان النقض مع المانع
هل يقدح فان قلنا يقدحه كان هذا ايرادا حالا ان الوصف الذي علق المستدل الحكم به اذا وجد في الفرع تخلف
الحكم عنه للمانع وهو التعيين فقد وجد النقض مع المانع والعوض انه قادح والا لم يقدح وقد
انتهينا الكلام في المبنى عليه غاية الفصل القول عنها هذا شرح ما في الكتاب واذا احددنا العهد بما تقدم
من كلامه في المسلكين اللذين سمى عليهما القول هنا علمت ان الفرق عند بعض المتقدمين
دون المنصوصة وان الفرق تعيين الفرع لا قدح مطلقا واعلم ان الفرق عند بعض المتقدمين
عبارة عن مجموع الصورتين المذكورتين حتى انه لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا واختلفوا في انه سؤال واحد
او سؤالان لاشتماله على معارضة علة الاصل بعلة ثم على معارضة الفرع بعلة مستقلة في جانب الفرع
والحق الذي قال امام الحرمين انه المختار عندنا وارتضاه كلهم لان التحقيق من الفرق والاصول ان الفرق
صحيح ومقبول وهو ان اشتمل على معنى معارضة الاصل وعلى معارضة الفرع وعلى معارضة عدة بعلة
مستقلة فليس المقصود منه المعارضة وانما الغرض منه المناقضة للجمع فالكلام في الفرق وراء
المعارضة وخاصيته وشرط فقه ما ناقض قصد الجمع ومن رد الفرق لا يرد المعارضة بل خاصية الفرق هم
وذكر امام الحرمين ان من الفروق ما يلحق جمع الجامع بالطرد وان كان لعلاه لكان الجمع فقهيا قال
القسم ان بعد العارق جمع الجامع وزيفه ما وضح بطلان انه مثل قول الحنفي في البيع الفاسد
معاوضة جر على تراض فتفيد ملكا كالصحيحة فنقول العارق في المعنى الاصل انها معاوضة حرمت
على وفق الشرع فتفيد الملك بالشرع بخلاف المعاوضة الفاسدة فينتهض الكلام اذا وتحققه
مبطلا احاله كلام المعلل وما ادعاه مشعرا بالحكم قال ومن خصائصه امكان البوح منه بالغرض لا على
سبيل الفرق بل على سبيل المقابلة بان يقول السايل لا تعول على الراضي بل المتبع الشرع والطرق
الناقلة على ما تعرفه الفقيه ثم ذكر مثالا لا نحيط عن هذا وما لنا اضدادها فلا يكون الفرق فيه مبطلا
بالكلية والامثلة التي هي محل الحكم فيها ما خلا والاحالة فلا وجه للتطويل بتعداد الامثلة والاحالة
لا نضبط وقد اتى امام الحرمين بعد ذلك كلام جامع فقال الفرق والجمع اذا اردهما على مدرع
واصل في محل النزاع والمختار عندنا فيه اتباع الاحالة فان كان الفرق احيل ابطل الجمع وعكسه وان
استويا امكن ان يقال هما كالعلتين المتناقضتين اذا ابتنيا على صنعة السناوي وامكن ان يقدم الجمع من
جهة وقوع الفرق بعده غير مناقض له وكل هذا انما اذا كان الفرق لا يحبط فقه الجمع بالكلية فان ذلك
ليس من الفرق المختلف فيه على ما عرفت وقد تحرر تمام هذا القول فما استند العلة واعلم
ان صاحب الكتاب لم يذكر كيفية دفع الفرق وما قبله من القلب والكسر وعدم التاثير وحص النقض

من بين المفسدات بذلك لتشعبها الا زاء ولكن النظر فيه ونحن بالعناية على ما تعارفه ذلك نظر متمحض جدا
لا تعلق له بصوب نظر المجتهد انما هو تابع لشريعة الجدل الى وضعها اهلها اما مطلقا ثم فان لم يتعلق
بها فايه دنيه فينبغي ان يتسع على الاوقات ان يضعها بها وتفصيلها وان تعلق بها فايه من ضم نشر الكلام
ورد مباحث المناظرين الى محل الخصام ليلا يذهب كل واحد في كلامه طولا وعرضا وبحرا وعن مقصود
نظر بما لا يرضي فلكفايته لنشر من اصول الفقه فينبغي ان يتزود بعلم النظر وهو عندنا من اكيس العلوم
وعليها كفالة شدق النظر والمفهوم ولكن لا ينبغي ان يمزح بالاصول التي مقصدها تذليل سبل الاجتهاد
للمجتهدين لا تعليم طرق الخصام للمتناظرين ولهذا حذف الغزالي هذه الاعتراضات بالاحالة وبالله التوفيق
قال ــــــــ رحمه الله الطرق الثالث في اقسام العلة علة الحكم اما محله او جزؤه
او خارج عنه على حقيقي او اضافي او شبهي او شرعي او لغوي شعديه او قاصره وعلى التقديرات
اما بسيطة او مركبة ○ هذا الطرق معقود لبيان ما يظن انه من مفسدات العلة مع انه ليس
كذلك وذكر قبل الخوض فيه تقسيمات للعلة اعلم ان كل حكم ثبت في محل بعلة ذلك الحكم اما نفس ذلك
المحل او ما يكون جزءا من ماهيته اما العام او الخاص او ما يكون خارجا عنه والخارج اما ان يكون امرا
عقليا او شرعيا او لغويا او عرفيا ولم يذكر المصنف والعقلي اما ان يكون حقيقيا وهو الذي يعقل باعتبار
نفسه او اضافيا وهو الذي يعقل باعتبار غيره والحقيقي والاضافي ثنويتان يقابلهما السبر فصل
في العقلية لله اقسام مع الاربعة المذكورة بالاقسام سبعة الاول ــــ التعليل بالمحل مثل الذهب
والنوى يكون ذهبا الثاني بجزء المحل الخاص وهو مع الاول لا يكون الا في العلة القاصرة لاستحالة وجود
خصوصية او جزء الخاص في غيره او بجزء العام كتعليل اباحة البيع بكونه عقد معاوضة فعقد
المعاوضة من حيث انها حسنه جزء لا يختص به الثالث ــ بامر خارج عقلي حقيقي كتعليل الربوي بالطعم
الرابع بامر خارج عقلي اضافي كتعليل ولاية الاجبار بالانوثة الخامس بامر خارج عقلي سلبي كتعليل
بطلان مع الاذن والصائل بعدم القدرة على التسليم وقد تجمع التعليل هذه الاقسام الستة مثل الفعل العمد
بغير حق فان الفعل حقيقي والعداوة اضافي وقولنا بغير حق سلبي السادس بامر شرعي كتعليل حرمة بيع
الكلب بنجاسته السابع بامر لغوي كقولنا في النبيذ انه مسمى بالخمر فيحرم كالمعتصر من العنب هذه الاقسام
التي في كلام المصنف والثامن ما اشرنا اليه وهو علة التعليل بامر عرفي كقولنا هذا عقد معاوضة فيشبه الرد
ثم العلة تنقسم باعتبار اخر الى متعدية وهي التي توجد في غير المحل المنصوص وقاصرة وهي التي تختص
بذلك المحل وعلى التقديرات كلها اما ان تكون بسيطة وهي التي لا جزء لها كالاسكار والطعم
او مركبة وهي التي لها جزء كفعل العمد العدوان ○
قال ــــ قيل لا تعلل بالمحل لان القابل لا يفعل فلا تسلم ومع هذا فالعلة المعرفة ○

شرع في مسائل الفصل وهي ستة الاولى اختلفوا في التعليل بمحل الحكم او جزئه الحاضر والمختار عند
المصنف والاكثرين جوازه وقول الآمدي المختار التفصيل وهو امتناع ذلك في المحل دون الجزء الشائع منه هيابا لما
لان مراده الجزء العام بدليل قوله بعد ذلك واما الجزء فلا يمتنع التعليل به لاحتمال عمومه للاصل والفرع
وقال صفي الدين الهندي الخلاف في المسئلة مبني على جواز التعليل بالمقاصد فان جوزنا ذلك جوزنا
هذا لانا عرفنا علته نص او غيره اذ لا بعد ان يقول الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا او نعرف
مناسبة محل الحكم له لاسيما لدى على حكمة داعية الى اثبات ذلك الحكم فيه وهذا صحيح وهو
مقتضى كلام الامام وغيره واحتج من منع التعليل بالمحل بان المحل قابل للحكم فلو كان علة له لكان فاعلا له
اضافا لتاثير العلة في المعلول والمؤثر لا بد ان يتعلل به ويمتنع كون الشئ قابلا وفاعلا معا لشئ واحد
لان شبه الفاعل الى المفعول الامكان وشبه القابل الى المقبول الوجوب ومنهما تناف واجاب
بانا لا نسلم ان الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا الا ترى ان الجسم المتحرك قابل للحركة وفاعل لها ولو سلم
امتناع كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا ولكن ذلك اذا كان الفاعل بمعنى المؤثر اما اذا كان بمعنى المعرف
فلا يمتنع قطعا واليه اشار بقوله ومع هذا فالعلة المعرف ۵

قال ـــــ قيل لا يعلل بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لانه لا يعلم وجود
الغير الحاصل في الاصل في الفرع فلم لم يحز لما جاز بالوصف المشتمل عليها فاذا حصل ظن ان الحكم
لمصلحة وجدت في الفرع حصل ظن الحكم فيه ۵ المسئلة الثانية جوز قوم التعليل بالحكمة واختاره
المصنف تبعا للامام ومنع منه آخرون وفصل قوم فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة كفتها حاز
التعليل بها والا فلا واختاره الآمدي وصفي الدين الهندي واطبق الكل على جواز التعليل بالمشتمل
عليها ما حاد عن ذلك قياس كالقتل والزنا والسرقة وغيرها لذلك واحتج المفصل بما اشار اليه في الكتاب
من ان الحكم التي لا تنضبط كالمصالح والمفاسد كالعلم لعدم انضباطها ان القدر الحاصل منها في الاصل حاصل
في الفرع اما لا فلا يمكن التعليل بها لان القياس فرع ثبوت ما في الاصل من المعنى في الفرع واجاب
بانه لو لم يجز التعليل بالحكم التي لا تنضبط لم يجز بالوصف المشتمل عليها ايضا واللازم باطل بالاتفاق فبطل
الملزوم وبيان الملازمة ان الوصف بذاته ليس علة للحكم بل بواسطة اشتماله على الحكمة فعليه الوصف
بمعنى انه علامة على الحكمة التي هي علة غائية باعثة للفاعل والوصف هو المعرف فاذا لم يكن تلك الحكمة
علة للحكم لم يكن الوصف بواسطتها علة له واذا بطل الملزوم يجوز التعليل بالحكم التي لا تنضبط لانا
اذا طلبنا استناد الحكم المخصوص في موارد النص الى الحكم المخصوصة ثم ظننا حصول تلك الحكمة
في صورة تولد لا محالة مزيد ظن بحصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب واذا قام
الدليل على جواز التعليل بالحكم التي لا تنضبط فليكن جائزا اذا انضبط بطريق اولى وهذا هو السر في اعتراض

المصنف عن الكلام مع مانع التعليل بالحكم مطلقا والذي يختاره نحن في هذه المسئلة التفصيل وقولهم اذا
ظننا استناد الحكم المخصوص الى الحكمة المخصوصة ثم حصول تلك الحكمة في صورة ظننا حصول الحكم فيها
قلنا هذا لا يتاتى الا اذا كانت الحكمة مضبوطة ممكن معرفة مقاديرها فانها اذا لم تنضبط لا يمكن
معرفة مقاديرها فتعذر حصول الظن بالمقدمتين وقولهم لو لم نحز ذلك لوصف المشتمل عليها فلنا العلة
في الحقيقة هي الحكمة والحاجة فانها الغاية الباعثة للفاعل كما ذكرتم ولكنها لما كانت في الغالب لا تنضبط ولا
يمكن اناطة الحكم بها جعل الوصف علة بمعنى انه يعرف والعلة صلاحية الوصف للضبط وتعريف العلة التي هي الحكمة
هي العلة في جعله علة وهذا قد قررناه من قبل واذا وضح هذا فالحكمة لا تصلح لان تعلل بها ما لم تنضبط
الا بواسطة الوصف لان الشارع اقامه حتى ضابطا لها ولا مبالاة بوجدانها والحالة هذه دون الوصف
فانا نعلم بالاستقراء من محاسن الشريعة رد الناس فيما يضطربون ويختلفون الصور والاشخاص والازمان
والاحوال الى الظنان الواضحة التي ينكشف عنها ويتجلى عنها درء المفاسد العامة بحط عسر او نفي الحرج
والضراء الاثري الى حضر القصر والفطر في مظنة المشقة الغالبة وهي السفر وان كانت الحكمة المشقة
التي قد توجد في حق الحاضر وتعدم في حق المسافر ۵

قال ـــــ قيل العدم لا يسئل به لان الاعدام لا تتميز وايضا ليس على المجتهد شبرها
قلنا لا نسلم فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم وانما سقط عن المجتهد لعدم تناهيها ۵ المسئلة
الثالثة ذهب قوم الى انه يجوز التعليل بالعدم ثبوتيا كان الحكم او عدميا لانه قد يحصل دوران الحكم مع بعض
العدميات والدوران يفيد الظن لان العلة المعرف وهو غير منافي للعدم فان العدم قد يعرف وجود
الحكم الثبوتي كعدم امتثال العبد لامر سيده يعرف به استحقاقه عليه والحكم العدمي فان عدم العلة يعرف عدم
المعلول وكذا عدم اللازم وعدم الشرط فيصح قيام العلة بالعدم كما بالموجود واختاره الآمدي وابن الحاجب
واحتج هو لا بو جهين اشار اليهما في الكتاب احدهما ان العلة لا بد ان تتميز عما ليس بعلة سواء اريد بها
المؤثر او المعرف او الداعي والتميز عبارة عن كون كل واحد من المتميزين مخصوصا في نفسه بحيث لا يكون تعيين
هذا حاصلا لذاك ولا تعيين ذاك لهذا وهذا غير معقول في العدم المحض لانه نفي محض والثاني ان
المجتهد اذا بحث عن علة الحكم لم يجب عليه شبر الاوصاف العدمية فانها غير متناهية مع انه يجب عليه شبر
كل وصف يصلح للعلية وهذا يدل على ان الوصف العدمي لا يصلح للعلية واجاب عن الاول بانا لا نسلم
ان الاعدام لا تتميز لان كلامنا في الاعدام المضافة وبعضها يتميز عن بعض بدليل ان عدم اللازم متميز عن عدم
الملزوم لان الاول يستلزم الثاني من دون عكس وكذا عدم احد الضدين عن المحل يصح حلول الاخر فيه نعم العدم المطلق
لا تميز وليس كلامنا فيه وعن الثاني بانه انما سقط عن المجتهد شبرها لتعذره لان العدميات لما كانت غير متناهية
تعذر شبرها وقد بحثنا بانا لا نسلم انه يجب عليه شبر ما تحيل المناسبة فيه او الدوران او ما يقرب من العلية ۵

قال ـــــ فلنا يجوز التعليل بالحكم المقارن وهو احد الاقسام الثلثة فكون مرجوحا

فلنا يجوز بالمتاخر لانه معرف ۵ المسئلة الرابعة ذهب الاكثرون الى انه يجوز تعليل الحكم الشرعي وهو اختيار الامام واتباعه منهم المصنف بان الحكم قد يدوم مع الاخر وجودا وعدما وكل ما كان العلة كما هي المعرف ولا بدع في جعل حكم معرفا لاخر بان يقول الشارع متى اثبت الحكم الفلاني في الصورة الفلانية فاعلموا اني اثبت الحكم الفلاني فيها ايضا وذهب الاكثرون الى امتناع ذلك واحتجوا بان الحكم اذا كان علة بحكم آخر فلا بد وان يكون مقارنا له لانه ان لم يقارنه فاما ان يكون متقدما عليه فيلزم وجود العلة مع تخلف المعلول عنها وهو غير جايز ولو سلم جوازه فلا ريب في انه مخالف للاصل فلا يجوز اثباته العلة بهذه الصفة الا عند قيام الدليل عليه او يكون متاخرا عنه والمتاخر لا يكون علة للمتقدم قلنا انه لا بد له في كونه علة من المقارنة وعلى هذا فلا يكون الحكم علة الا على تقدير واحد من ثلثة وهو احتمال المقارنة والاحتمال الاعم غلب من واحد والتعليل به لا يصح على تقديرهما وكان عدم التعليل به راجحا على التعليل به لانه مانع على احتمالين من ثلاثة والعبرة بالراجح دون المرجوح واجاب بانا لا نسلم انه يمنع كونه علة على تقدير تاخره فان العلة هي المعرف ويكون ان يكون المتاخر معرفا للمتقدم كالعالم للصانع وحينئذ يندفع ما ذكرتم ويكون التعليل به تاما على احتمالين من ثلثة ويكون راجحا وقد ذهب امام الحرمين في المسئلة الى التفصيل بمثل ما لا نوافقه عليه فلذلك لم نذكره ۵

قال ـــــ قالت الحنفية لا نعلل بالقاصرة لعدم الفايدة قلنا معرفة كونه على وجه المصلحة فايدة ولنا ان التعدية وقفت على العلية فلو توقفت هي عليه لزم الدور ۵ المسئلة الخامسة اطبق الناس كافة على صحة العلة القاصرة وهي المقصورة على محل النص المنحصر فيه لا تعداه اذا كانت منصوصة او مجمعا عليها كما نقله جماعة ومنهم القاضي ابو بكر في التقريب والارشاد واختاره امام الحرمين وصححه وجعلوا محل الخلاف في المستنبطة والذي ذهب اليه الاكثرون منهم الشافعي واصحابه ومالك واحمد والقاضيان ابو بكر وعبد الجبار وابو الحسين وعليه المتاخرون كالامام واتباعه ومنهم المصنف انها صحيحة معمول عليها وذهب ابو حنيفة واصحابه وابو عبد الله البصري والكرخي الى امتناعها وحكاه الشيخ محي الدين النووي رحمه الله في شرح المهذب وجها لاصحابنا وكذلك الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع واغرب القاضي عبد الوهاب في الملخص فحكى قولا مذهبا ثالثا انها لا تصح على الاطلاق سواء كانت منصوصة او مستنبطة وقال هو قول اكثر فقها العراق وهذا يصادم ما ذكرناه من وقوع الاتفاق في المنصوصة ولم ار هذا القول في شيء مما وقفت عليه من كتب الاصول سوى هذا واحتج الحنفية على امتناع التعليل بها بما اشار اليه المصنف من انه لا فايدة فيها لان الفايدة من العلة التوسل بها الى معرفة الحكم وهذه الفايدة مفقودة هنا لان الحكم في الاصل معلوم بالنص ولا يمكن التوسل بها الى معرفة الحكم في غيره لان ذلك انما يكن اذا وجد ذلك الوصف في غير الاصل والفرض خلافه لانها قاصرة

واجاب بان لها فايدة وهي معرفة ان الحكم الشرعي مطابق لوجه الحكمة والمصلحة وهذه فايدة معتبرة لان التفويض الى قول الاحكام المطابقة للحكم والمصالح اميل وعن قبول الحكم المحض والتعبد الصرف ابعد وقد ذكر لها فوايد اخرى منها انه اذا ثبت كون القاصرة علة للحكم في محل فلو وجد فيه وصف آخر مناسب متعد منع تعديه الحكم به لمعارضة القاصرة مما لم يدل دليل على استقلاله بالعلية نخلاف ما لو لم يثبت كون القاصرة علة له فانه حينيذ كان تعدي الحكم بالوصف المناسب المتعدي من غير افتقار الى دلالة على استقلاله وحاصله انها عند منع حمل الفرع على الاصل كان تعديها بعد وجود الحكم ومنها انها مطلعا على علة الحكم يزداد علما بما كان غافلا عنه والعلم بالشيء اعظم فايدة كان الجهل اضر خسران وابتجه ومنها ان العلة اذا طابقت النص زادته قوة وتعاضدا وكذلك سبيل كل دليلين اجتمعا في مسئلة واحدة وفايدتها فايدة اجتماع دليلين ذكر القاضي في التقريب والارشاد انها احد الجهتين ومنها ما نبه عليه والدي رضي الله عنه من ان المكلف بقصد الفعل لاجلها مزداد اجرا كما قررناه في الكلام على العلة فتجدد العهد به وذكر الشيخ ابو اسحق الشيرازي من فوايدها انه اذا حدث هناك فرع فيعلل على العلة ويلحق بالمنصوص عليه وهذا منه نظر اذ المسئلة مفروضة في القاصرة ومتى حدث فرع شاركها في المعنى خرجت عن ان تكون قاصرة وقد ذكر امام الحرمين ذلك قال قال من يصحح القاصرة فايدة تعليل تحرم التفاضل في القدس تحريم التفاضل في الفلوس اذا ضربت نقودا وضعفه بان المذهب ان الربا لا يجري في الفلوس وان استعملت نقودا فان النقدية الشرعية مختصة بالمطبوعات من الذهب والفلوس في حكم العروض وان غلب استعمالها ثم ان صح هذا المذهب قيل لصاحبه ان كانت الفلوس داخلة تحت اسم الدراهم والنص متناول لها فالطلة ثابتة قايمة وان [illegible] لها النص فالعلة اذن متعدية لا قاصرة قوله ولنا اي دليلنا على صحة القاصرة ان صحة تعدية العلة الى الفرع فرع صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور واذا لم تتوقف صحتها في نفسها على صحة التعدية صحت وان لم تتعد وهو المطلوب واعترض الآمدي على هذا الدليل بوجهين احدهما انه ان اريد بالتعدية الموقوفة عليها صحة العلة ثبوت الحكم بها في الفرع فهو مسلم ولكن لا نسلم ان التعدية بهذا الاعتبار شرط في صحة العلة وان اريد بها التعدية وجودها في الفرع لا غير فهو غير مفض الى الدور فان صحة العلة وان كان مشروطا بوجودها في غير محل النص بوجودها فيه غير متوقف على صحتها في نفسها فلا دور سلمنا لزوم الدور لكن دور معية او غيره والثاني ممنوع والاول مسلم وهو صحيح كما في المتلازمين والمضافين فان قلت لم لا يجوز ان يقال صحتا العلة في نفسها الفرع فرع صحتها في نفسها لانه يصح دخول ما يقتضي الراجحي عليه اذ يصح ان يقال صحتا العلة في نفسها ثم عديت او عديت تعدت او تعدت ولو كانا متعاقبا لما صح بهذا القول اذ لا يجوز ادخال كلمة تقتضي التاخر بين المتضايفين والمتلازمين بل لا يجوز ان يقال حصلتا لا بتوة ثم النبوة او حصل العلوم السفلي والعكس

قوله دخول ثم هنا انما هو لحصول الترتب في التعدية التي هي فعل المعدي ولا سلم جواز دخوله
ما يقتضي التأخر في التعدية التي زيد بها وجود الوصف في صورة فلا يقال صحت العلة في كذا لعديت او تم
عديت بمعنى وجدت وانما يصح بمعنى الاثبات فاقيد ان قال امام الحرمين ان كان كلام الشارع نصا
لا تقبل التاويل فلا يرى للقاضي رفعا ولكن يمنع عن احكم بفساد ها لما سبق وانما يفيد اذا كان قول
الشارع ظاهرا تاويله ولكن يحمله على الكثير مثلا دون القليل فاذا استحت علة [illegible] الظاهر مني
تخصيصه من التخصيص بعلة اخرى لا ترقى من رتبتها الى المستنبطة القاصرة ثم في ذلك شر وهو
ان كان متعرضا للتاويل ولو اول كخرج بعض المسميات ولا ترتد الظاهر الى ما هو نص فيه فالعلة في محل
الظاهر كانها ثابتة في مقتضى النص منه متعدية الى ما للفظ ظاهر فيه عاصم له عن التخصيص والتاويل
وكان ذلك افاده وان لم يكن تعدية حقيقيا ولا نحوه عند ذلك في العلة القاصرة ثم قال فان قيل قوله رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الورق بالورق الحديث نص امر ظاهر فان زعم انه نص بطل التعليل بالنقدية
وان كان ظاهرا فالامة مجمعة على اخراجه في القليل والكثير فقد صار يقرينة الاجماع نصا فاحاله الى التعليل
فنقول اما الحظ الاصولي فقد وقبنا به والاصول لا تصح على الفروع فان تخلفت سئله فلتمحص تحقيقه
الاصول فان لم تقع فلتطرح هذا كلام امام الحرمين ولقائل ان يقول القاصرة مفيدة مطلقا سواء كانت
مستنبطة من ظاهر او نص لما عرفت ولكن هذا الذي ذكر في منعها التخصيص في الظاهر فائدة اجرى جليله ولا
بعض القائلة فيها واما قوله ان الامة مجمعة على اجرايه في القليل والكثير صار كالنص نقول اذا
اتى القليل الى حد لا يوزن فلا نسلم حصول الاجماع بل ابو حنيفة كما لفته في بيع ثمرة بثمرتين فيحرمه
عنده بيع درهم بدرهمين من الذهب والفضة كذا حكاه والذي في كلة شرح المهذب عن شرح الم[illegible] مغنا في من
كتب اصحابه فيمكن استعمال العلة وهو حسن الاحتمال ذلك ومنع تخصيص العمومية وتحصل الفائدة الى حاد لها
امام الحرمين والاخر كلامه يشير الى الامتناع من الحكم بصحة العلة المذكورة فانه قال فان قيل فهذا اقتضى
بابطال التعليل بالنقدية فلنا الصحيح عندنا ان مسايل الربا شبهية والشبهة على وجوه منها التعلق
بالمقصود والمقصود من الاشيا الاربعة الطعم ومن النقدين النقدية وهي مقتضية وليست هي علة اذ لا
شبهة فيها ولا احالة ولكن لما انتظم منها اتباع المقصود عد من مسايل الاشياء الاربعة انتهى فقد امتنع من
الحكم بصحة العلة المذكورة لعدم الجريان على القانون الذي مهده وهو مع ذلك لا يرى التعليل بالوزن
كقول ابي حنيفة لبطلان التعليل به من وجه بخصة الباقية رجح الجمهور المتعدية على القاصرة
وامتنع قوم من الترجيح ورجح الاستاذ ابو اسحق القاصرة لشهادة النص لحكمها وتصحيحه لذلك مذهب الشافعي
فما اذا افسد صوم رمضان بجماع ورجح كون العلة الجماع وهي قاصرة على الافساد وفي تعليل النقدين
بالنقدية على الوزن وفي نقفه الوالد على الولد بالعكس وعقوق الاصول على الفروع وبالعكس بالمعصية على

الغرابة واما على التخصيص الاولين فللشافعي في هذه المسايل ادلة تخصها كالشمس وضوحا ٥ ٥
قال قيل لو علل بالمركب فاذا انتفى جزء انتفى العلة ثم اذا انتفى جزء اخر لزم التخلف
او تحصيل الحاصل قلنا العلة عدمية فلا يلزم ذلك ٥ المسئلة السادسة التعليل بالوصف المركب جايز
عند المعظم وبه قال المتاخرون ومنهم الامام واتباعه ومنهم صاحب الكتاب لان ما دل على علية الوصف من
الدوران والسبر والتقسيم والمناسبة مع الاقتران لا يخص مفردا دليل دلالته عليه وعلى المركب على حد سوا
دلالته في المركب كما هو في المفرد وقال قوم لا يجوز معللين بان جوازه يؤدي اما الى تخلف المعلول عن العلة
العقلية او تحصيل الحاصل وهما محالان لان كلا ما لزم وهما والدليل على انه مؤد الى ذلك ان الوصف المركب
اذا كان علة كالقتل العمد العدوان في ايجاب القصاص مثلا كان عدم كل جزء من اجزايه علة مستقلة لعدم عليته
لانعدام عليته بانعدام كل واحد من اجزايه ضرورة اذ عليته من جملة صفات ماهيته المنعدمة بانعدام
كل واحد من اجزايه وانعدام الموصوف تستلزم انعدام الصفة فاذا انتفى جزء من اجزا المركب ترتب عليه انتفا
عليته ثم اذا انتفى جزء اخر منه فاما ان يترتب عليه عدم عليته فيلزم تحصيل الحاصل او لا فيلزم تخلف المعلول
عن العلة واجاب بان العلة صفة عدمية لانها من النسب والاضافات تعتبرها العقول وما وجودها في
الخارج ويلزم من كونها عدمية ان تكون انتفاؤها وجوديا فان العدم مطلقا لو جود نقيضان ولا بد وان يكون
احد النقيضين وجوديا واذا كان انتفاؤها وجوديا فلا يجوز ان يكون عدم كل جزء علة له لان الامور العدمية
لا تكون علة للامر الوجودي هكذا قرره العبري وغيره من شارحي الكتاب وهو اولا ضعيف لانه ليس بادنى من
قول المعتزلة العلة امر وجودي لان نقضها وهو عدم العلة عدمي واحد النقيضين واقع لا محالة وثانيا
مخالف لما [illegible] فانه حمله جوابا للشبهة اخرى لم يعتد بها ولكن صاحب الحاصل ترك ذكر تلك الشبهة ونقل
جوابها الى الشبهة التي اوردها صاحب الكتاب تبعه المصنف على ذلك وقد احتج عن هذه الشبهة بامور
منها ان عدم الجزء ليس علة لعدم العلة بل كل جزء وجوده شرط لها وعدمه يكون عدما لشرطها ومنها
انه تقتضي ان لا توجد ماهية مركبة لما ذكر من التقرير بعينه فان عدم كل واحد من اجزايه علة لعدم تلك الماهية
المركبة فاذا انعدم جزء انعدمت تلك الماهية واذا انعدم جزء اخر لزم اما انعدامها وهو تحصيل الحاصل
او نقض العلة العقلية وكلاهما محال فرع قال الامام نقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن بعضهم
انه قال لا يجوز ان تزيد الاوصاف على سبعة وهذا الحصر لا اعرف له صحة ملت والذي نقله الشيخ في
شرح اللمع عن بعض اهلها انه قال لا يجوز ان تزيد على خمسة وغلط قايله ودانه في علة نشخ من الشرح
وكان الخمسة تصحفت بسبعة في نسخة الامام ٥
قال وهنا مسايل الاولى يستدل بوجود العلة على الحكم لا بعليتها لانها نسبة يتوقف
عليه ٥ الاستدلال قد يكون بذات العلة على الحكم كما يقال في القتل العمد العدوان يجب به القصاص

وهو طريق صحيح بخلاف الاستدلال بعلية العلة للحكم على الحكم فانه فاسد ومثاله ان يقال
علة القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص وقد وجد في القتل بمحل وحكم عليه المصنف
سمعا للاجماع بان العلية اثر شيء من العلة والحكم فتوقف ثبوتها على ثبوت المتسببين الذين هما
العلة والحكم فتوقف على ثبوت الحكم فيكون اثبات الحكم بها دورا واعترض عليه صاحب
التحصيل بان صدق قولنا القتل سبب لوجوب القصاص لا توقف لا على وجود القتل ولا على ثبوت
القصاص وهو اعتراض متقدح لان السببية لا توقف على وجود المتسببين في الخارج بل في الذهن
وحينئذ لا يلزم الدور قال ولو سلمناه لكن لما فسرت العلة بالمعرف انقطع الدور وهو ايضا مبني
ومراده انقطع الدور الممنع والا فلزوم الدور على تفسير العلة بالمعرف ايضا واضح وللاعتراف
بصحة هذين الاعتراضين فسر صفي الدين الهندي من تعليل فساد هذه الطريق بهذا الوجه الى وجه
بكلمة وهو ان عليه العلة للحكم توقف على اقتضاء العلة للحكم وكونه مرتبا عليها لولا المانع يحتجب ان
يكون بلوا استفيد اقتضاؤها وترتبه عليها من العلية لزم الدور فان قلت كيف توقف عليه العلة
على اقتضاء العلة للحكم وكونه يجب ان يترتب عليها لولا المانع ولا معنى للعلية الا هذا والشيء لا
توقف على نفسه قلت هو مغاير له لان اقتضاء الشيء للحكم وكونه مرتبا عليه لولا المعارض
اعم من ان يكون بطريق العلة او غيرها نعم اذا اضيف الاقتضاء الى العلة يخصص لكن ذلك لا يقتضي ان يكون
عينه فان هذا التخصص خارج عن ماهية الاقتضاء داخل في ماهية العلية فهما متغايران سلمنا انه
عينه ولكن نقول ان كون الحكم مرتبا على العلة وكونها مقتضية له اما ان يكون غير العلية فبلزم
الاستدلال بالشيء على نفسه او عينها فيلزم الدور على ما سبق فثبت المقصود على التقديرين وهو
امتناع الاستدلال بالعلية على ثبوت الحكم وترتبه على العلة ٥

قال الثانية التعليل بالمانع لا توقف على المقتضى لانه اذا اثر معه فذاته
اولى بان لا يستند العدم المستمر بعد الحادث الاولى كالعالم للصانع ٥ تعليل الحكم العدمي
بالوصف الوجودي يسمى تعليلا بالمانع واختلفوا في انه هل يشترط في صحة هذا التعليل بيان وجود المقتضي
فذهب جمع الى اشتراطه وهو اختيار الآمدي واتباعه الاكثرون وعليه الامام وشيعته كالمصنف
واختاره ابن الحاجب والحق عندك ان هذا الخلاف انما يتأتى اذا جوزنا بحصر العلة اما اذا لم نجوز ذلك لا يتصور
هذا الخلاف لان التعليل بالمانع جيد لا تصور فضلا عن ان يختلف في انه مشروط ببيان وجود المقتضى
كذا قال صفي الدين الهندي وهو متلقى من قول الامام ان هذه المسئلة من تفاريع حصر العلة فانا ان انكرناه امتنع
الجزم بان المقتضى هو المانع ولقائل ان يقول هو غير لازم فان المانع من تخصيص العلة جاز ان يقول شرط تعليل الحكم
العدمي الوصف الوجودي وجود المقتضى لذلك الصورة ويكون مراده ان هذا الشرط ممنوع ويمنع بامتناعه تعليل

الحكم العدمي بالوصف الوجودي واحتج المصنف بان من المقتضى والمانع معانده ومضاده والشيء لا
يتقوى لضده بل يضعف به فاذا كان المانع مؤثرا حال ضعفه وهو وجود المقتضى فلان يكون كذلك حال قوته
وهو عدم المقتضى اولى واحتج المشترطون بان المعلول الذي هو عدم الحكم اما ان يكون هو العلم المستمر
وذلك باطل لان المانع حادث والعدم المستمر ازلي ومنع استناد الازلي الى الحادث وان كان هو
العدم المتجدد وهو المطلوب لان العدم المتجدد انما تصور بعد قيام المقتضى واجاب بانا لا نسلم
امتناع تعليل المتقدم بالمتأخر بمعنى المعرف وحينئذ العلل هو العدم المستمر وهو جائز بهذا المعنى كما
ان العالم معرف للصانع واجيب ايضا بانا نقول العلل هو العدم المستمر المتجدد فولكم لا نسلم الا
عند قيام المقتضى قلنا ممنوع لانا لا نعني بالعدم المتجدد الا انه حصل لنا العلم بعدمه الحكم من قبل
الشرع ومعلوم ان هذا لا يقتضي تحقق المقتضى ولقائل ان يقول ما حكم فيه بالعدم بناء على الاباحة الاصلية
لا يكون معدوما من قبل الشرع لان الشرع لم يرد فيه بشيء وقولكم ان العلة المعرف والمانع يعرف المتقدم
قلنا لا نسلم ان يكون العلة بمعنى المعرف في هذا المقام لانكم اعترفتم من قبل بان الوصف ليس معرفا للحكم
في الاصل بل هو معرف بالحكم في الاصل معرف للحكم في الفرع فالوصف معروف اما بالنص ان ورد فيه نص
كما قلتم او بالبراءة الاصلية وعلى التقديرين لا يكون الوصف معرفا له والكلام لم يقع الا فيه فامتنع
استناد العدم في الاصل الى هذا العدم المتجدد سواء جعلناه معرفا او مؤثرا واذا عرف ضعف ما
اجاب به فنقول وما استدل به ايضا ضعيف لان للخصم ان يقول لا نسلم مز جواز تعليل عدم الحكم بالمانع حال
وجود المقتضى الذي هو شرط التعليل به جواز تعليله به حال عدم المقتضى الذي هو منافي لتعليله به واما
قولكم [illegible] عدمه ضعيف حال وجوده فلسنا نسلم ذلك وسنده هذا المنع ان وجود المقتضى لما كان
شرطا [illegible] وعدم الحكم استحال ان يقال انه يضعف اذ اذاك وكيف يضعف الشيء حال وجود شرط تاثيره
ولئن سلمناه فلا يلزم منه ايضا عدم الجواز لان المأخذ في هذا ليس هو القوة والضعف حتى يلزم ما ذكرتم
بل عنهما من ادلة يقيمها ومن جملتها الدليل الذي اشرنا اليه وبيانا ضعف ما احتجتم به عنه ٥

قال الثالثة لا شترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاض
الدليل عليه ٥ شذ بعض الاصوليين فشرط لوجود الوصف الذي جعل علة في الاصل لابد وان يكون متفقا
عليه وهذا ضعيف لانه لما امكن اثباته بالدليل حصل الغرض وكان اشتراط الاتفاق تعنتا بل الحق
انه قد يكون ضروريا ومعلوما بالبرهان اليقيني ومظنونا واستدل الشيخ ابو اسحق على بطلان هذا
المذهب بان كل ان اراد بالاتفاق الذي اشترطه اجماع الامة كلها ادى الى انطال القياس لان ذلك
الامة واكثرهم يقولون ان الاصول غير معللة وان اراد اجماع القياسيين منهم بعض الامة وليس قولهم بدليل ٥

قال الرابعة التي يدفع الحكم كالعدة او ترفعه كالطلاق وتدفع وترفع

كالرضاع ٥ الوصف المجعول علة على بلية اقسام الاول ان يكون دافعا للحكم فقط ومثل له
المصنف بالعدة فانها دافعة لحل النكاح اذا وصدت في ابتدا النكاح وليست رافعة له اذا وجدت
في اثنايه فان الموطوءة بشبهة تعتد وهي باقية على الزوجية وكذا الاحرام يمنع ابتدا النكاح ولا يقطعه
وهذا ملفت على انه تعتفر في الدوام ما لا تعتفر في الابتدا ولذلك الاصح صحة رجعة المحرم لنزيلها
منزلة الدوام وتوقف النكاح مانع في ابتدايه ولا يمنع في دوامه فاذا قال انتظالوعد [illegible]
صح وعقد الذمة لا يجوز مع تهمة الخيانة ولو اتهمهم بعد العقد لم ينبذ اليهم عهدهم بخلاف الهدنة
يبنذ العقد فيها بالتهمة ولو نكح امة بشرطه ثم ايسر وكح حرة لا ينفسخ نكاح الامة خلافا للمزني
راى المتيمم الماء في اثنا صلاته انها ان كانت ما تسقط فرضها بالتيمم وهو مانع في ابتدا الصلاة ولو ملك
عبدا له عليه دين فنى شغوط الدين وجهان اصحهما لا وان كان لا يثبت له على عبده ابتداء لان للدوام
من القوة ما ليس للابتداء وهذه قاعدة في الفقه عظيمة كثرت مسائلها ومن اراد الاحاطة بفروعها
فعليه بكتابنا الاشباه والنظائر تمة الله تعالى ان يكون دافعا للحكم فقط كالطلاق فانه يرفع حل
الاستمتاع ولكن لا يدفعه اذا الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد ولك ان تقول الدفع اشد من الدفع
فاذا صلح الوصف لان يكون دافعا يصلح ان يكون رافعا بطريق اولى والطلاق كما يرفع حل الاستمتاع يدفعه
ولكن ليس هذا الدفع والرفع مؤبدا بل قد يزول بنكاح جديد والمصنف اراد بكونه لا يدفعه انه لا يمنع
من طريان ما فانه في القسم الاول يمنع من الابتداء دون الدوام وفي هذا المنع من الدوام دون الابتداء وبعرج
هذا الى انه قد يعتفر في الابتداء ما لا يعتفر في الدوام عكس القاعدة الاولى وهو في مسايل معدودة
غير عديدة استقصيناها في كابنا الاشباه والنظاير كملة الله منها في الملك الضمني يشتري من يتبدئ
الذي يعتق عليه صح وعتق عليه فالقرابة منافية لدوام الملك دون ابتدايه ومنها لو ملك عيون زوجته
وله منها ولد ثم مات قبل الاستيفاء بعد البينونة هل يقول وجب لولدها هذا القصاص ثم سقط او
لم يجب اصلا ظاهر قول الاصحاب ورثا القصاص وله انه وجب ثم سقط هذا قارن المسقط وهو البنوة
شبب الملك ولم يمنع ابتدا دخول الملك ومنع الدوام وحكى امام الحرمين عن شيخه ان القصاص لا يجب
وقيس على هذا لو زوج عبده بامته هل نقول وجب المهر ثم سقط او لم يجب ومنها المفلس يصح ان يستدين
مؤجلا على المذهب ولو حجر عليه للفلس حل ما عليه من الدين على قول اذا وجد ومنها اذا اذن بجارية
ثم استولدها ففي بطلان الاذن خلاف من اصحاب قال الرافعي واتفقوا على انه يجوز ابتداء ان يأذن
للمستولدة ومنها الجنون فانه تحل به الديون على وجه ولو ان ولي المجنون استدان له موجلا حتى
يجوز له الاستقراض له لجاز ذلك ومنها لو تكفل ببدن مبتلى صح ولو تكفل ببدن حي فمات انقطعت
الكفالة على وجه الثالث ان يكون دافعا ورافعا كالرضاع فانه يمنع من ابتداء النكاح ومن

دوامه اذا طرا وكذا اللعان اذا طرا قطع ومنع الابتدا وحرم على التابد والحق بهذا
امرد رشك فان كاحك منها مانع من ان يتبدى عليها عقدا ولو كنت قد عقدت على ابنها ولم تدخل بها جاز
لك نكاح ابنتها وانقطع به نكاح الام واشار بهذا النوع كثيرة اعني كون الشي يمنع من الدوام والابتدا
قال [illegible] الحامشه العلة قد تعلل بها ضدان ولكن بشرطين متضادين ٥
هذا المسلك مبني على جواز تعدد الحكم لعلة واحدة ملذكر المبني عليه يعود الى المبني فنقول
[illegible] الجماهير الى ان العلة الواحدة الشرعية يجوز ان يترتب عليها حكمان مختلفان نعا وطالب تردمة
قليلون ومحمد الجمهور ان العلة ان فسرت بالمعرف فجوازه ظاهر اذ لا تمنع لا عقلا ولا شرعا نصب
امارة واحدة على حكمين مختلفين كما لا الآمدي وذلك مما لا تعرف فيه خلافا كما لو جعل الشارع جعلت
طلوع الهلال امارة على وجوب الصوم والصلاة وان فسرت بالباعث على الحكم امتنع ايضا ان يكون الوصف الواحد
باعثا على حكمين مختلفين اي متضادين لهما بالنسبة الى محل واحد بان يشترك بينهما كمناسبة الزنا والشرب للتحريم ووجوب الحد
والقتل للقصاص والكفارة وجزء المتراة وان فسرت بالموجب وكانت العلة مركبة لم تمتنع ذلك ايضا
بجواز ان يكون الموجب المركب مصدرا لاثرين مختلفين كما في العلل العقلية المركبة وان كانت بسيطة فلذلك
اذ لا تمتنع ان يكون العلة البسيطة موجبة لاثرين مختلفين لان القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
مقطوع ببطلانه على ان القول بكون العلة الشرعية موجبة باطل وايضا دليل الجواز الوقوع وقد وقع كما
عرفت ولعل المانع بما لا يعصم ولا يرتضى ذكره اذا عرفت ذلك فان قلنا بمذهب الجماهير
فقد يعلل بالعلة شيئان ولكن في محال متعددة كالقتل الصادر من زيد من عمرو فانه يوجب القصاص
على كل [illegible] وان ابنا ذلك في ذات الواحدة لاستحالة اجتماع المثلين وقد يعلل بها متخالفان
غير متضادين كالخمر لحرمة الوطء ونجس العين وقد يعلل بها معلولان متضادان كالخمر يكون علة
للسكون بشرط البقا في الجبن وعلة للحركة بشرط الانتقال عنه وانما قلنا بشرط فيهما شرطان
لانه لا يمكن اقتضاؤها لهما بلا شرط اصلا او لبعضها بشرط دون الاخر والا لزم اجتماع الضدين وهو محال
وانما قلنا يشترط التضاد في الشرطين لانه لو امكن اجتماعهما كالبقا في الجبن مع الانتقال مثلا بعد حصول
ذينك الشرطين ان حصل الحكمان اعني السكون والحركة لزم اجتماع الضدين وان حصل احدهما دون الاخر
لزم الترجيح دون مرجح وان لم يحصل واحد منهما خرجت العلة عن ان تكون علة فتعين التضاد
في الشرطين فاعتمد على هذا التقرير ٥
قال [illegible] الفصل الثاني في الاصل والفرع اما الاصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل
غير القياس لانه ان اثبت للعلة فالقياس على الاصل الاول وان اخلفت لم ينعقد الثاني ٥
للاصل شرايط الاول [illegible] ثبوت الحكم فيه لان القياس عبارة عن اثبات مثل حكم الاصل في الفرع كما عرفت

ولا نسلم ذلك لانه بعد ثبوت الحكم في الاصل الثاني ان يكون ذلك الثبوت بدليل لان الحكم لابد
له من دليل وان يكون شرعيا وهذا في الحقيقة شرط ثالث ولكن لما كان الحكم عندنا لا يكون الا شرعيا لعدم
القول بالحسن والقبح اكتفى المصنف بقوله بدليل وان يكون الدليل على معرفته شرعيا وهذا وان صلح لان
يكون شرطا رابعا فاكتفى المصنف عن ذكره بقوله بدليل ايضا لان رأينا ان ما لا يكون طريقا لمعرفته شرعيا
لا يكون حكما شرعيا وهذا طاهر على مذهبنا واما على مذهب [illegible] العقلي
فانا نقدر ان يجري القياس التمثيلي فيهما فانه ليس فيما شرعيا بل لغويا وعقليا وكلامنا في الشرعي
ولقائل ان يقول اذا ثبت بما ترتب على ذلك الامر شرعي وهو تحريم النبيذ مثلا لصدق
انه الحمر عليها قياسا والثالث وهو المشار اليه بقوله عدا القياس واثبت احاد املنا لا منا فصيت
عليه بانه حامش ان لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل قياسا وهذا الشرط معتبر عند الجماهير من اصحابنا
والحنفية وخالف فيه بعض المعتزلة والكمالة وابو عبد الله البصري لنا ان العلة الجامعة من القياسين
اما ان يكون منحة او مخللة فان كان الاول كان ذكر الاصل الثاني تطويلا بلا فائدة لانه يستغني عنه بقياس
الفرع الثاني على الاصل الاول مثاله كما لو قيل من جانبنا الوضوء عبادة فتشترط فيها النية قياسا على
الغسل ثم يقيس الغسل في انه تشترط فيه النية على الصلاة والصوم بجامع كونه عبادة فرد الوضوء الى الصلاة
والصوم بهذا الجامع اولى وان كان الثاني لم يتعقد القياس الثاني لعدم اشتراك الاصل والفرع فيه في
علة الحكم كما لو قال من جانبنا الجماد يعيب فتصح به البيع فتصح به النكاح قياسا على القدرة الرقيم بجامع
القدرة على الجمع في الحكم المذكور بجامع فوات الاستمتاع فان علة ثبوت الحكم في القدرة فوات الاستمتاع
وهو غير موجود في الجماد فلا يصح قياسه عليه فرع قد علمت ان حكم الم[illegible] بد وان
يكون ثابتا بدليل يجري القياس ركما صحة الدليل المشار اليه في الكتاب والسنة بل جاز ان يكون اجماعا لانه
اصل في اثبات الاحكام فجاز القياس على ما ثبت به ولانه اذا جاز القياس على ما ثبت بخبر الواحد فلان يجوز
على ما ثبت باجماع قطعا اولى ومن اصحابنا من قال لا يجوز القياس على ما ثبت بالاجماع بل يشترط ان يكون
كتابا او سنة حكاه الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع ص

قال وان لا يشاركه دليل الاصل الفرع والا لضاع القياس ص الشرط الرابع ان
لا يكون دليل الاصل بعينه دليل الفرع اي مساويا له والا لضاع القياس لحلوه عن الفائدة حينئذ بالاستغناء
بدليل الاصل عنه ولانه حينئذ لا يكون جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس مثاله ما لو قيل
من جانبنا فضل القاتل قتيلا بالاسلام فلا تقتل به كما لو قتل المسلم الحربي ثم استدل على عليه الكفر
لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر وكذا لو قسنا السفرجل على البرتقال بجامع
الطعم الذي علله بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الحديث ص

قال وان يكون حكم الاصل معللا بوصف معين ص الخامس لابد وان
يظهر كون ذلك الاصل معللا بوصف معين لان رد الفرع اليه لا يصح الا بهذه الواسطة فلو ادعى على علة
شيء مشترك بين الاصل والفرع منهم لم يقبل منه الا عند بعض المخالفين من متأخري الحنفية
قبلوه في مجلس المناظرة ص ع

قال غير متأخر عن حكم الفرع اذا لم يكن حكم الفرع دليل سواه ص السادس
ان يكون حكم الاصل متأخرا عن حكم الفرع وهو كقياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية لان التعبد بالتيمم
تأخر ورد بعد الهجرة والتعبد بالوضوء كان قبله قال المصنف تبعا للامام وهذا مستقيم اذا لم يكن للفرع
دليل سوى القياس على ذلك الاصل المتأخر لان قبل ذلك الاصل المتأخر جاز ان يكون الحكم ثابتا في الفرع مع انه لا دليل
عليه سوى القياس عليه لزم تكليف ما لا يطاق واما اذا كان عليه دليل آخر سوى القياس عليه فيجوز كونه
متأخرا لورود الحدود والمذكور ونراد في الادلة على المدلول الواحد جائز ملبح وكتب الاصوليين الامر نحو
نحو الامام شاكته عن هذا التفصيل ولقائل ان يقول اذا كان للفرع دليل آخر سوى فكيف يكون هذا الذي
سميتموه بالاصل اصلا له وهو لم يتفرع عنه ولم يبن عليه نعم هو صالح لان يكون اصلا بمعنى انه لو لم
يوجد حكمه المستند الى غير هذا الاصل لوجد مستندا اليه ص

قال وشرط الكن حي عدم مخالفة الاصول احد امور ثلثة التنصيص على العلة
والاجماع على التعليل مطلقا وموافقه امور اخر والحق انه يطلب الترجيح منه ومن غيره ص جعل
الكن حي من شروط الاصل كونه غير مخالف في الحكم للاصول الثابتة في الشرع احد امور ثلاثة
على [illegible] له احدها تنصيص الشارع على علة ذلك الحكم قال فان التنصيص على علته كالتصريح
بوجوب [illegible] عليه وثانيها اجماع الامة على تعليل ذلك الحكم ولا يضر مع هذا الاجماع ان يختلفوا في
علته والى هذا اشار المصنف بقوله مطلقا وثالثها ان يكون القياس عليه موافقا للقياس على اصول اخر
كالمخالف عند اختلاف المتبايعين في قدر الثمن اذا لم يكن لاحدهما بينة فانه وان كان مخالفا لقياس الاصول
لان قياس الاصول يقتضي ان القول قول المنكر اذ الاصل عدم شغل ذمته بما يدعيه البائع من القدر الزايد
لكن ثم اصل آخر يوافقه وهو ان المشتري ملك المبيع عليه فالقول قول من ملك عليه اصله الشفيع مع المشتري
اذا اختلفا في قدر الثمن اذا لم يكن للشفيع بينة فالقول قول المشتري لان الشفيع ملك عليه الشقص وذلك قسنا في المخالف
على الاختلاف في قدر الثمن البيع ما عدا المبايعات من عقود المعاوضات كالسلم والاجارة والمساقاة والقراض
والجعالة والصلح عن الدم والخلع والصداق والكتابة وذهب اكثر اصحابنا وبعض الحنفية الى جواز القياس
على ما خالف قياس الاصول مطلقا والمختار عند المصنف تبعا للامام انه يطلب الترجيح من ذلك الاصل
ومن غيره من الاصول المخالفة له ويلحق الفرع بالراجح منهما هذا شرح ما في الكتاب والموضع يزيد

بسطه فى الكلام وقد احسن الغزالى فى هذا الفصل وحرره لاعدل بكلامه فنقول من شروط حكم الاصل
ان لا يكون خارجا عن قاعدة القياس وهذا اما اطلق وهو يحتاج الى تفصيل فاعلم ان وصف الحكم بهذه الصفة
باعتبار ان الاول القاعدة المستفتحة المشروطة ابتداء من غير ان تقطع عن اصل آخر الى لا
نعقل معناها فلا يقاس عليها لتعذر العلة قال الغزالى ويسمى هذا خارجا عن القياس تجوزا او معناه
انه ليس مقاسا لانه لم يدخل فى القياس حتى يخرج عنه ومثاله المقدرات فى اعداد الركعات ويصب
الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وجمع التحكمات المبتداة التى لا تتفتح فيها معنى التى
استثنى عن قاعدة عامة ولا تعقل معناه من غير ان ينسخ تلك القاعدة فلا يقاس عليه ايضا لانه فهم نفوذ الحكم
فى المستثنى على الخصوص وفى القياس ابطال الخصوص مثل تخصيصه عليه السلام خزيمة بقبول شهادته وحده
وتخصص ابى بردة فى الاضحية بالعناق الثانية ما استثنى عن قاعدة ممتدة لمعنى يعقل فهذا
يقاس عليه مثاله استثناء العرايا فانه لم يرد ناسخا لعلة الربا وانما استثنى للحاجة فيقاس عليه العنب
على الرطب وهذا القسم هو الذى وقع فيه كلام المصنف واختلاف العلماء على الاقوال الثلثة التى عرفتها ولا بعد
جريان الخلاف فى غيره الرابع ما شرع مبتدأ غير مقطوع عن اصول اخر وهو معقول المعنى لكنه
عديم النظير فلا يقاس عليه لانه لا يوجد له نظير خارج فما نادر له النص والاجماع فالمانع من القياس فقد
العلة فى غير المنصوص فكانه معلل بعلة قاصرة ومثاله رخص السفر والمسح على الخفين ورخصة
المضطر فى اكل الميتة وتعلق الاذن برؤية العبد واجابة عن الجبن والشفعة فى العقار وخاصية الاجل
والنكاح وحكم اللعان والقسامة ونظائرها وعد الغزالى من حكمها ضرب الدية على العاقلة وذلك قول
منه بانها معقولة المعنى كما لك امامه وسماعدنا اوردناه بحثا فما بعد فان هذه النواة
فلا تعال بعضها خارج عن قياس البعض بل لكل واحد معنى يفرد به لا يوجد له نظير فليس البعض بان يوضع
اصلا ويجعل الآخر خارجا عن قياسه باولى من عكسه ولا يطرد فيه الى كرة العدد وقلته وخفته انا نعلم انه
انما حوز المسح على الخف لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه فلا يقيس عليه العمامة والقفازين
وما لا يشق جمع القدم لانه خارج عن القياس لكن لانه لا يوجد ما يساويه فى الحاجة وكذا رخصة
السفر ثابتة للمشقة ولا يقاس عليها مشقة اخرى لانه لا يشاركها غيرها فى جملة معانيها وعصاكها لان المرض
لا يحوج الى الجمع بلا الى القصر وقد قصر فى حقه بالرد من الشام الى الحجاز ولما سواه فى حاجة الفطر
سوى السفر سيما بهذا لك قولهم تناول الميتة للمضطر رخصة خارجة عن القياس علط لانه ان اريد به انه
لا يقاس عليه غير المضطر فلانه ليس فى معناه والا فليقس الخمر على الميتة والمكره على المضطر فهو مقاس
وكذلك بداية الشرع بايمان المدعى فى القسامة لشرف الدم وخاصيته لا يوجد مثلها فى غيره ولانه عدم
النظير واقرب شبها اليه البضع وقد ورد تصديق المدعى باللعان على ما تقرر وكذلك ضرب الدية على

العاقلة كان ذلك رسم الجاهلية فرده الشرع لكثرة وقوع الخطاء وسد الحاجة الى ممارسة السلاح
ولا نظير له فى غير الدية وهذا ما يكثر وهو يعرف ان قول الفقهاء ما فات الاحتراز خارج عن قياس البيع
والنكاح خطا كقولهم ما فات البيع والنكاح جائز خارج عن قياس الاجارة فما فات المساقاة خارج عن قياس ما يبدو
الغراض بل ما يبدو الغراض خارج عن قياس ما فات المساقاة فاذن هذه الاقسام الاربعة لا بد من فهم بيانها
لحصول [illegible] على سر هذا الاصل الخامس ما شرع مبتدأ من غير انقطاع عن اصول اخر وهو معقول
[illegible] وله نظائر وقوع هذا هو الذى يجرى فيه القياس وفى زمانه تنافس القياسيين واضطراب آراء الكاملين ٥

[illegible] ورسم عثمان البتى قيام ما يدل على جواز القياس عليه ونفس المزنى الاجماع
عليه او التنصيص على العلة وضعفهما ظاهر ٥ هذا زمان الاول لا شرط فى الاصل ان يقوم دليل
على جواز القياس عليه بحسب الخصوصية نوعية كانت او شخصية بل كل حكم انقدح فيه معنى محيل عليه على الظن
اتباعه فانه يجوز ان يقاس عليه الثانى لا شرط فى الاصل انعقاد الاجماع على ان حكمه معلل او ان ثبت
علته بالنص وخالف عثمان البتى فى الاول فرعم اشتراط قيام ما يدل على جواز القياس عليه بحسب الخصوصية
النوعية فان كانت المسئلة من مسائل البيع مثلا فلا بد من دليل على جواز القياس فى احكام المعاوضات او فى النكاح
فلذلك وخالف ابن علية المزنى فى الثانى فرعم اشتراط قيام الاجماع عليه او التنصيص على العلة قال
صاحب الكتاب وضعفهما ظاهر يعنى مذهب عثمان وبشر وهو كما قال فقد استعملت الصحابة رضى الله عنهم
القياس من غير بحث عن ذلك وايضا دلة القياس مطلقة من غير تقييد باشتراط شئ مما ذكرنا ٥

قال [illegible] اما الفرع فشرطه ثبوت العلة فيه بلا تفاوت وشرط العلم به والدليل على
حكمه اجماع [illegible] وبان الظن يحصل بدونهما ٥ ذكر المصنف ما اشترط فى الفرع واحد اتفق عليه واخر من لا
يوافق عليهما اما الاول فان يكون العلة الموجودة فيه مثل علة حكم الاصل من غير تفاوت البتة لا فى
الماهية ولا فى القدر اى فى النقصان فاما فى الزيادة فلا يشترط اذ قد يكون الحكم فى الفرع اولى كقياس الضرب
على التافيف والدليل على هذا الشرط ان القياس اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم
فاذا لم توجد علة حكم الاصل فى الفرع لا يحصل اثبات حكمه فيه واما الثانى فشرط بعضهم ان يكون وجود
العلة فى الفرع معلوما لا مظنونا واما الثالث فشرط دلالة دليل القياس على ثبوت الحكم فى الفرع
بطريق الاجمال حتى يدل القياس عليه بطريق التفصيل وهذا ذكره ابو هاشم وقال لولا ان الشرع ورد بميراث
الجد حمله لما قطر الصحابة رضى الله عنهم فى توريثه الجد مع الاخوة ورد المصنف هذين القولين بان ظن
ثبوت الحكم فى الفرع يحصل بدون حصول هذين الامرين والعمل بالظن واجب فلا يشترطان ورد الغزالى
قول ابى هاشم بان الصحابة رضى الله عنهم تاسوا قوله انت على حرام على الطلاق الظهار واليمين ولم
يكن ورد فيه حكم لا على العموم ولا على الخصوص وقد اهمل المصنف من شروط الفرع كون حكمه مثل الحكم الاصل

اما نوعا كقياس وجوب القصاص في النفس في سورة القتل بالمثقل على وجوبه فيها في القتل بالمحدد او جنسا
كاثبات ولاية النكاح على البكر الصغيرة بالقياس على اثبات الولاية في مالها فان المسألة انما هي في جنس
الولاية لا في نوعها وهذا شرط معتبر بلا شك ويدل عليه قولنا القياس اثبات مثل حكم معلوم في معلوم
فان قلت كلامكم هنا ناطق بان حكم الفرع مثلا يحكم الاصل شرط وكذا وجود العلة فيه بلا تفاوت
وظاهر ما ذكرتم في تعريف القياس يقتضي انهما اركان اذ قلتم انه اثبات مثل حكم معلوم في معلوم
في علة الحكم فانما ذكر في الحد الاركان دون الشرائط قلت الذي ذكرناه هنا انه شرط للفرع وما ذكر
من التحديد يقتضي ان يكون ركنا للقياس ولا امتناع في ان يكون الشئ ركنا للمجموع ويكون شرطا لبعض اجزائه
كقراءة الفاتحة ركن في الصلاة وشرط لصحة القيام وكذلك التشهد بالنسبة الى القعود بل اركان الصلاة كلها
بهذه المثابة فان بعضها شرط لصحة البعض بمعنى ان صحة بعضها لا توجد بدون صحة البعض الآخر ۞
قال تنبيه يستعمل القياس على وجه التلازم في الثبوت بحكم الاصل ملزوما
وفي النفي بعكسه كالزما مثل لما وجبت الزكاة في مال البالغ للشركة بينه وبين الصبي وجب في ماله ولو وجبت
في الحلي لوجبت في اللآلي قياسا عليه واللازم منتف فالملزوم مثله ۞ القياس اكثر ما يستعمل لا على
وجه التلازم ولما اشتمل الباب على الكثير منه نبه المصنف هذه الجملة على انه لا يخص في ذلك بل قد يستعمل
ايضا على وجه التلازم وذلك بان يصرح فيه بصيغة الشرطية وذلك قد يكون في الاثبات وقد يكون في النفي فاذا
استعمل في الثبوت يحكم الاصل ملزوما لحكم الفرع وحكم الفرع ازما والعلة مشتركة بيانا للملازمة حتى
يلزم من ثبوت حكم الاصل حكم الفرع واذا استعمل في النفي جعل حكم الفرع ملزوما ونقيض حكم الاصل
لازما والعلة المشتركة دليلا على الملازمة حتى يلزم من الاول من وجود الملزوم وجود الازم ومن الثاني
من نفي اللازم نفي الملزوم ومثال الاول لما وجبت الزكاة في مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال
الصبي وهي دفع حاجة الفقراء لزم ان يجب في مال الصبي ولو لم تستعمل على وجه التلازم لقلنا تجب الزكاة في
مال الصبي قياسا على البالغ بجامع دفع حاجة الفقراء فجعلت في التلازم ما كان اصلا وهو مال البالغ ملزوما
لما كان فرعا وهو مال الصبي والعلة المشتركة دليل الملازمة ومثال الثاني لو وجبت الزكاة في الحلي
لوجبت في اللآلي قياسا واللازم منتف لانها اجماع الخصمين لا تجب في اللآلي فالملزوم مثله والوجه
في الحلي سلمنا وسلمنا الملازمة استدلالا بما هو المشترك وهو الزينة ولو لم تستعمل على وجه التلازم لقلنا
لا زكاة في الحلي قياسا على اللآلي بجامع الزينة واعلم ان المقدمة المنتجة في جانب الثبوت
قد استعمل المصنف فيها لما لا فادتها ذلك وقد استعمل في المنتجة في جانب النفي لفظة لو لدلالتها
على امتناع الشئ لامتناع غيره وهذا منتهى القول في كتاب القياس ۞
والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليما كثيرا

قال رحمه الله الخامس الحاظر او المنع الاصلي وهو ما دل الدليل على انتفاء الحكم فيه وهو ما دل الدليل
في المسئولة منها وهي ستة الاولى الاصل في المنافع الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما مر حرمه الله
الذي اخرج لعباده احل لكم الطيبات وفي المضار التحريم لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ۞
هذا الكتاب معقود للمدارك التي وقع الخلاف من المجتهدين المعتبرين في انها هل هي مدارك للاحكام او لا
الاصل في الاشياء الاباحة او التحريم او التوقف او التفصيل وفي المضار المنع خلافا لبعضهم وهذا بعيد وورود الشرع واما قبله فقد تقدم ان
حكم الاشياء قبل ورود الشرع واستدل المصنف على ان الاصل في المنافع الاباحة بما
في قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واللام تقتضي التخصيص بجهة الانتفاع فيكون الانتفاع بجميع ما في
الارض جائزا الا ما خرج بدليل والناسة قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات
من الرزق انكر على من حرم زينته فوجب ان لا يستحرم منها ولا محرم شيئا واذا انتفت الحرمة ثبت الاباحة
والثالث قوله تعالى احل لكم الطيبات واللام في لكم للاختصاص على جهة الانتفاع كما عرفت وليس المراد ما الطيب
بالطبع لخلو الآية عن ذكر الملزوم بل المراد ما تستطيبه النفوس واستدل على ان الاصل في المضار التحريم بما
رواه الدارقطني من قوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار قال النووي في الاذكار حديث حسن رواه
الصحاح ان الحديث دال على نفي الضرر وليس المراد نفي وقوعه والا امكانه فدل على انه للنفي الجواز ويدل عليه
قوله صلى الله عليه وسلم في لفظ آخر للحديث رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة من ضار اضر الله به واذا
انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى بقيه الضرر الم القلب كذا قاله الاصوليون واستدلوا عليه
بان الضرب يسمى ضررا وقد اتفقوا على تحريمه والشتم والاستخفاف فجعل اللفظ اسما للمشترك بين هذه الصور وهو
الم القلب الاستدراك والذي قاله اهل اللغة ان الضرر خلاف النفع وهو اعم من هذه المقالة ۞
قال قلت على الاول اللام تحتمل لغير النفع كقوله تعالى وان اسأتم فلها وقوله ولله ما
في السموات قلنا مجاز لا نفاق ائمة اللغة على انها للملك ومعناه اختصاص المنافع بدليل قولهم الحمد لله فمن
قبل المراد الاستدلال قلنا هو حاصل من نفسه محل على غيره ۞ اعترض على دليل اباحة المنافع بوجهين
احدهما لا نسلم ان اللام تقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع ويدل عليه قوله تعالى وان اسأتم فلها وقوله
لله ما في السموات وما في الارض اذ يمتنع في حاشر الناس ان يكون لاختصاص المنافع اما الاولى فلاستحالة حصول
النفع في الاشياء واما الثانية فلتصريحه تعالى بعود النفع اليه واجاب بان استعمال اللام مما ذكرتم
من الامرين مجاز لانعقاد ائمة اللغة على ان اللام موضوعة للملك ومعنى الملك الاختصاص المنافع به
نصوا اطلاقها عليه كما تقول الجل للفرس فيكون حقيقة في اختصاص المنافع ويحمل ما عداه على المجاز دفعا للاشتراك
واعترض القرافي على هذا الجواب بان جعلها حقيقة في مطلق الاختصاص اولى من الاختصاص بالنافع حذرا
من الاشتراك والمجاز وموافقة لقول النحاة ان اللام للاختصاص فان تفسيرهم اللام للاختصاص بالنافع

خلافا لأصل وهو مندوح وقولهم الحل للتدريس لا دلالة فيه على صحة استيفاءها في الاختصاص النافع ولا
تدل على نفي استيفاءها في الاختصاص الذي لا نفع ثم انه ادعى ان اللام للملك وفسره بالاختصاص النافع والملك اعم من
الاختصاص النافع الا ترى ان لا ملك للعبد يقدر على الاختصاصات من الاصطياد والاحتطاب وغيرها وايضا
هذه الدعوى تخالف قوله في القياس اللام للتعليل سلمنا ان اللام للاختصاص النافع ولكن لا نسلم انه ما جعل
جميع الانتفاعات بل المراد مطلق الانتفاع ويحمل على الاستدلال لخلوات على وجود الخالق
بار الاستدلال على الخالق يحصل لكل عاقل من نفسه اذ يصح ان يستدل بنفسه على خالقه فلم يحمل الانتفاع
الاثار على غيره ويحمل عليه لانتفاع بتحصيل الحاصل فان قلت لا نسلم انه يلزم تحصيل الحاصل وهو
لان الانتفاع بالاستدلال الثاني عند الانتفاع بالاستدلال الاول هو العلم بوجود الصانع وما هو من لوازمه والحاصل
الدليل على كونه حصولا للحاصل ان الحاصل بالاستدلال الاول هو العلم بوجود الصانع وما هو من لوازمه والحاصل
بالثاني هو هذا او قولك تحصيل تاكيد العلم ممنوع بناء على ان العلم لا يقبل التاكيد سلمناه لكن الحمل على غير هذه
الفائدة فاسد نسلم انه يقبل التاكيد سلمنا ان المراد مطلق الانتفاع ولكنه كما ذكرتم يصدق بصوره
واذا كان الانتفاع يصدق من افراد الانتفاعات ما دون منه لزم الادنى في الكل لانه لا قائل بالفصل هذا شرح
ما في الكتاب واعترض القرافي بعد تسليم ان الاختيار اختصاص الخلوق بالمنافع بار الانتفاع لا يدل على انه
لا يحرم لانه صادق بان الانتفاع لا يصدق الا مع شيوعا كان مباحا او محرما فجاز ان يصدق الاختصاص بالانتفاع
مع الثواب على تركه او ترك بعضه او فعل بعضه كما تقول وطئ الشاة حلال لبني آدم لم يجعل لغيرهم في الوجود
وان عوقب عليه البعض ولقائل ان يقول لا يصدق اختصاصهم بها مع صدق العقاب ولا يسلم انه مع
ذلك ايضا واعترض صفي الدين الهندي على الاستدلال بقوله احل لكم الطيبات بان
انه يجوز ان يكون للعهد وهو ما احل في الشرع ما يستطاب طبعا وجنسه لا يحمل على العموم لتعذر
ولكن ان يقول يلزمه كما قررت ان يكون قوله احل خبرا لا انشاء ويحمل على الانشاء اولى لكونه اكثر فائدة على انا
لا نسلم ان ما احل في الشرع يجوز ان يكون معهودا امتا لانه لم يتقدم له ذكر في الكلام ولا تعلق بحال الخطاب
والمعهود ليس الا ما كان كذلك واما الاستدلال بقوله قل من حرم زينة الله فهو مبني على ان المعرف بالاضافة
يفيد العموم فان قلت لا نسلمه ولو سلمناه فالدليل خاص بالزينة والدعوى عامة قلت اما
الاول فممنوع في موضعه واما الثاني فما دل على الزينة دل على ما لا زينة فيه من المنافع ضرورة انه لا قائل
بالفصل كما علم نعم لقائل ان يقول الاية دالة على عدم الحرمة ولا يلزم من ذلك الاباحة الا ان يستدل مع
ذلك باللام في قوله اخرج لعباده من حيث انها للاختصاص النافع على ما سلف فقد علمت قول
الحنفية ان الاصل في المنافع الاباحة وذلك ان يقول الاموال من محللة المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم
لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم واموالكم الحديث وهو اخص من الدليل المتقدم الذي استدلوا بها على الاباحة

مكونا ماضيا عليها الا انه اصل طارئ على اصل سابق فان السالم من حيث كونه من المنافع الاصل فيه
الاباحة بالدلايل السابقة ومن خصوصيته الاصل فيه التحريم هذا الحديث ٥

قال الثاني الاستصحاب حجة خلافا للحنفية والمتكلمين ٥ الاستصحاب يطلق
على اربعة اوجه احدها استصحاب العدم الاصلي وهو الذي عرف العقل نفيه بالبقاء على العدم الاصلي
الى ورود [illegible] وصوره سوال فالعقل يدل على انتفاء وجوب الصلاة الا لقرح الشارع لكن لا نسلم ثبوت الوجوب
[illegible] الى النفي الاصلي لعدم ورود الشرع به والجمهور على العمل بهذا وادعى بعضهم فيه الاتفاق فان قلت
الانصاري دلالة الاستصحاب الظن وعدم وجوب الصلاة السادسة وصومه سوال قطعي فكيف يستفاد من الاستصحاب
قلت عدم الشعور الناقل قد يكون معلوما كما في هذين المثالين ودليل الاستصحاب فيه على القطع وقد يكون
مظنونا كعدم وجوب الوتر والاضحية وزكاة الخيل والحلي والثاني استصحاب العموم الى ان يرد مخصص
وهو دليل عند القائلين به واستصحاب النص الى ان يرد ناسخ وهو دليل على دوام الحكم ما لم يرد النسخ كذلك
العقل على البراءة الاصلية بشرط ان لا يرد سمع معتبر الثالث استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته
ودوامه كالملك عند جريان نعل الملك وكشغل الذمة عند جريان الملاف او الزام فان هذا ان لم يكن حكما اصليا
فهو سنعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعا ولولا دلالة الشرع على دوامه الى حصول براءة الذمة
لما جاز استصحابه فالاستصحاب ليس بحجة لافتقاره الدليل على ثبوته ودوامه لشرط عدم الفيز وذلك
على البراءة العقلية وعلى الشغل السمعي وعلى الملك الشرعي ومن هذا القبيل الحكم بتكافؤ الاحكام
عند تكافؤ اسبابها كشهود رمضان وتعقب الاقارب عند مشيش الحاجات واوقات الصلوات لانه لما عرف
جملة الشارع صلوات الله عليه الى بعضها اسبابا وجب استصحابها ما لم يمنع منه مانع نادرا
الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي او شرعي ذاهبا راجعا الى عدم العلم بالدليل بل الى دليل مع
العلم بانتفاء المغير او مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في الطلب والرابع استصحاب حال
الاجماع في محل الخلاف مثاله من زال المتيمم اذا رأى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة لان
الاجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها وطرآن وجود الماء كطرآن هبوب الريح وطلوع الفجر وشاهد
الحواس فمن يستصحب دوام الصلاة حتى يدل الدليل على ان رؤية الماء قاطعة فهذا النص محكمة عند كافة
المحققين وذهب الرازي والصيرفي وابو ثور الى نسخه وهو مذهب داود قال الشيخ ابو اسحق وكان
القاضي يعني ابا الطيب يقول داود لا يقول بالقياس الصحيح وهنا يقول بقياس فاسد لانه يحمل حال الخلاف
على حالة الاجماع من غير علة جامعة ٥ والمختار في هذا ان يقول اجمعنا على ان دونه الحائل الداخل في الصلاة
مبطلة فكذا بعد الدخول استصحابا للحال وكذا اذا كان الكلام في زوال الملك المرتد بالردة ونود ذلك
الى تكافؤ الادلة وهذه الاقسام الاربعة اوردها الغزالي كما ذكرناها والخامس الاستصحاب

المقلوب وهو استصحاب الحال في الماضي كما اذا وقع البحث في ان هذا الكلام مثلا هل كان على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيقول القائل نعم اذ الاصل موافقة الماضي للحال وكما اذا رأيت زيدا جالسا في مكان وشككت
هل كان جالسا فيه امس فمقتضى بانه كان جالسا فيه امس استصحابا مقلوبا واعلم ان الطريق في اثبات الحكم به
يعود الى الاستصحاب المعروف وذلك انه لا طريق له الا قولك لو لم يكن جالسا امس لكان الاستصحاب يقضي
بانه غير جالس الآن لكنه جالس الآن مدل على انه كان جالسا امس ومنذ له بعض الاصحاب ثبوت الرجوع
وهو اذا اشترى شيئا واد عاه مدع واخذه منه بحجة مطلقة فان الذي اطبق عليه الاصحاب ثبوت الرجوع
البايع على المشتري أو وهب وامتنع الكامل المشتري منه كان للمشتري الاول الرجوع
وهذا استصحاب للحال في الماضي فان السنة لا توجب الملك ولكنها تظهره فحب ان يكون الملك شاهدا على ما مضى
وتقد ذكر له لحظة لطيفة ومن المحتمل انتقال الملك من المشتري الى المدعي ولكنهم استصحبوا مقلوبا وهو عدم
الانتقال منه فيما مضى استصحابا للحال وقال الاصحاب فيما اذا وجدنا ركازا مدفونا في الارض ولم نعرف
هل هو من دفين الجاهلية او الاسلام فالمنقول عن نصه انه للمسلم ركاز ووجهه انه ركاز لان الوضع لتسهل
له وعلى هذا الوجه فقد استصحبنا مقلوبا لانا استند للنا بوجدانه في الاسلام على انه كان موجودا
اذا عرفت هذه الاقسام فنقول اختلف الناس في استصحاب الحال المشار اليه في القسم الثاني
والثالث وكذا الاول انه لم يجعله محل وفاق على مذاهب بعد اتفاقهم على انه لا بد من استفراغ الجهد في طلب
الدليل وعدم وجدان احدها انه حجة وبه قال المزني وهو مختار الامام واتباعه منهم المصنف والباقي
انه ليس بحجة وبه قال الحنفية كما نقله في المحصول وكثير من المتكلمين والثالث ما اختاره القاضي
القاضي ابو بكر في كتابه التقريب والارشاد انه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فما
الطلبا لداخل في مقدور على العادة فاذا فعل ذلك ولم يجد دليلا اخذ بمقتضى الوجوب ولا يسمع منه اذا
اشتهر مسموعا في مجلس المناظرة فان المجتهدين اذا تناظرا وتذاكرا طرق الاجتهاد فما في المحصول له لم اجد
دليلا على الوجوب فهل هو في ذلك الامتناع فلا يسقط عنه عهدة الطلبة بالدليل وهذا التفصيل عندنا
مقبول والرابع وهو المعمول به عند الحنفية كما صرح به اصحابهم في كتبهم انه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح
لابداء العذر والدفع ولذلك قالوا احياء الفقوه باستصحاب الحال يصلح حجة لا لاثبات ملكه في اثبات الملك لذمي
مال مورثه والخامس انه يصلح للترجيح فقط ۞

قال لنا ان ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه ولولا ذلك لما قررت المعجزة لنبوتها
على استمرار العادة ولم تثبت الاحكام الثابتة في عهده عليه السلام جواز النسخ ولكان الشك في الطلاق والشك
في النكاح ولان الباقي يستغني عن سبب وشرط جديد بل يكفيه دوامها دون الحادث ويقل عدمه لصدق
عدم الحادث على ما لا نهاية له فكون دوامها راجحا ۞ استدل على حجية الاستصحاب بوجوه

احدها انا علم حصوله في الزمان الاول ولم يظهر زواله ظن بقاؤه في الزمان الثاني صورة وحينئذ
فحجية العلم به لما علم من وجوب العمل بالظن والثاني انه لو لم يكن حجة لما تقررت المعجزة لانها نعلم جائز وللعوايد
ولا تحصل هذا العلم الا عند تقرر العادة وبمعنى للعادة الا العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي
اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه وهذا غير الاستصحاب بالثالث انه لو لم يكن حجة لم يكن الاحكام
الثابتة في عهده صلى الله عليه وسلم ثابتة في زماننا واللازم باطل فالملزوم ووجه الملازمة ان دليل
ثبوت كل الاحكام في زماننا هو اعتقاد استمرارها على ما كانت عليه وهذا هو الاستصحاب فاذا لم يكن حجة لم
يكن الحكم بثبوتها لجواز ان تطرأ النسخ الرابع لو لم يكن حجة لتساوى الشك في الطلاق والشك في النكاح
التالي كما في عدم حصول الظن بما مضى وهو باطل اتفاقا اذ يباح للشاك في الطلاق دون الشاك في النكاح
والجواب ان نجعل هذه الاوجه الاربعة وجها واحدا في الدليل فنقول ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه ونجعل
الاوجه الثلثة دليلا على ظن البقاء فنقول لو لم يظن بقاؤه لما تقررت المعجزة ولما ثبتت الاحكام الثابتة في عهده
عليه السلام وللتساوي الشك في الطلاق والنكاح وعلى دليل العبري في شرحه وكلام المصنف محتمل
الامرين فان قوله ولو اذ لكان يحتمل ان يريد ولو لا حجية الاستصحاب وان يريد ولو لا ظن البقاء الخامس
ان الباقي لا يفتقر الى سبب جديد وشرط جديد بل يكفيه دوام السبب والشرط اي لا يحتاج الى مؤثر والحادث
يفتقر الى هذين فكون الباقي راجحا في الوجود على الحادث والعمل بالراجح واجب فنفي العمل بالاستصحاب
العمل بالباقي وانما قلنا ان الباقي مستغن عن المؤثر لانه لو افتقر اليه فاما ان يصدر منه والحالة هذه اثر او لا
لا جائز والفرض خلافه ولما كان افتقار الباقي الى المؤثر يفضي الى هذه الاقسام الباطلة كان باطلا واما
كون الحادث مفتقرا اليه فمتفق عليه بين العقلاء هذا تقرير الدليل المذكور وعليه من الاعتراضات والجواب
عنها ما لا يحتمل هذا الشرح ذكر قوله ونقل عدمه هذا يصلح ان يكون دليلا سادسا وان يكون دليلا
على ان الباقي راجح في الوجود على الحادث ونقرير ان عدم الباقي اقل من عدم الحادث لان عدم الحادث صادق
على ما لا نهاية له وعدم الباقي فانه مشروط بوجود الباقي وهو متناه فلا يصدق على ما لا نهاية له
واذا وضح ان عدم الباقي اقل من عدم الحادث كان وجوده اكثر من وجوده والله اعلم ۞

خاتمة قد علمت ان الاستصحاب هو ثبوت امر في الثاني لثبوته في الاول لعدم وجدان ما يصلح ان
يكون مغيرا بعد البحث التام وتشاور من هذا البحث في ان مجرد الظهور هل يصلح ان يكون معارضا له وهذه هي قاعدة
الاصل والظاهر المشهورة في الفقه والشافعي فيما اذا تعارض اصل وظاهر غالبا قولان وقد بينا في كتابنا
الاشباه والنظائر ان ائمتنا الله في هذه القاعدة بعد تحقيقها من شروط من وعها ما يعز الاعين تعلمك به وعلمت ايضا

ان الاصل لا يدفع بمجرد الشك والحق لاحقا بالمستصحاب وهذا معنى القاعدة المشهورة في الفقه ان اليقين لا يرفع بالشك فانه مع وجدان الشك لا يقين ولكن استصحاب ما تيقن في الماضي وهو الاصل والمطلوب عليه اليقين مجازا وقد قال ابو العباس ان القاضي لا يستثنى عن هذه القاعدة الا احدى عشرة مسئلة متروك النص فيها بمجرد الشك وقد شرحناها في الاشباه والنظائر وزدنا ما امكن مع التحري في التحرير في كل ذلك ولا نطول بذكره هنا ٥

قال ـــــــ الثالث الاستقراء مسئلة الوتر تؤدى على الراحلة ملا يكون في الراحات وهو يفيد الظن العادية لا قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر ٥ الاستقراء ينقسم الى تام وناقص فهو اثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي وهذا هو القياس المنطقي وهو يفيد القطع مثاله كل جسم متحيز استقرينا جميع جزئيات الجسم فوجدناها منحصرة في الجماد والحيوان والنبات وكل منها متحيز فقد افاد هذا الاستقراء الحكم بتحيز كلي وهو قولنا كل جسم متحيز فوجود التحيز في جميع جزئياته واما الناقص وهو كالحكم باثبات الحكم في كلي لثبوته في اكثر جزئياته وهذا هو المشهور بالحاق الفرد بالاعم والاغلب ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات فكلما كانت اكثر كان الظن اغلب وقد اختلف في هذا النوع واختار المصنف انه حجة تبعا لتاج الدين صاحب الحاصل وهو ما اختاره صفي الدين الهندي وبه نقول وقال الامام الاظهر انه لا يفيد الظن الا بدليل منفصل ثم يفيد الحصول ليكون حجة وهذا يعرف فلا خلاف الواقع في انه هل يفيد الظن لا في ان النص المستفاد منه هل يكون حجة وقيل ان قول الدليل المنفصل لا يفيد الظن يفيد الظن فان اراد بالدليل المنفصل ما اراد بالدليل المنفصل ما يدل على انه مفيد للظن اراد انه حجة سنوفي بما في ذلك ان شاء الله تعالى وقد مثل المصنف له بقولنا الوتر يصلى على الراحلة بالاجماع منا ومن الخصم او الدليل الذي دل على ان الوتر يؤدى على الراحلة لانا استقرانا القضاء والاداء من الظهر والعصر وعدهما من الرباعيات فلم نر شيئا منها يؤدى على الراحلة والدليل على انه يفيد الظن انا اذا وجدنا صورا كثيرة داخلة تحت نوع واحد وقد استركت في حكم ولم نر شيئا مما تعلم انه منها خرج عن ذلك الحكم افادتنا هذه الكثرة بلا ريب ظن ان ذلك الحكم وهو عدم الاداء على الراحلة في مثالنا هذا من صفات ذلك النوع وهو الصلاة الواجبة ومنهم من استدل عليه بان القياس التمثيلي حجة عند القائلين بالقياس في الحكم الشرعي وهو اقل مرتبة من الاستقراء لانه حكم على جزئي لشبوته في جزئي اخر والاستقراء حكم على كلي لثبوته في الجزئيات فيكون اولى من القياس التمثيلي ويكون هذا مدخولا لانه يشترط في الحاق الجزئي الاخر ان يكون ناكما مع الذي هو علة الحكم وليس الامر كذلك في الاستقراء بل هو حكم على الكلي بمجرد ثبوته في الجزئيات فلا يمتنع عقلا ان يكون بعض الانواع مخالفا للنوع الاخر في الحكم وان ادرجا تحت جنس واحد واذا كان معبدا للظن كان العمل به لازما واستدل المصنف على ذلك بما روى من قوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والله متولي السرائر وهو حديث لا اعرفه

وقد سألت عنه شيخنا الحافظ ابا عبد الله الذهبي فلم يعرفه ولو استدل بان العمل بالظن واجب لما تقدم من الادلة لكفاه ذلك والله اعلم ٥

قال ـــــــ الرابع اخذ الشافعي رضي الله عنه بالاقل مما قيل اذا لم يجد دليلا كما قيل دية الكافر الثلث وقد قيل النصف وقيل الكل بناء على الاجماع والبراءة الاصلية فلا يجب الا الاكثر المتيقن الخلاص فلما تيقن [illegible] ٥ ذهب امامنا الشافعي رضوان الله تعالى عليه الى انه يجوز الاعتماد في اثبات [illegible] على الاخذ بالاقل ما قيل وواقعة الماضي لو يكن والجمهور وخالفه فيه مثاله اختلاف [illegible] في دية اليهودي فقال بعضهم كدية المسلم وقال اخرون نصف دية وقال اخرون بل الثلث فقط واخذ به [illegible] معي رضي الله عنه ونحوه ايضا زكاة الفطر قال بعضهم خمسة ارطال وثلث وقال اخرون ثمانية ارطال [illegible] بالاول واعلم ان هذه المسئلة كما اشار اليه المصنف بقوله بناء الى آخره مبنية على قاعدتين احديهما الاجماع والثانية البراءة الاصلية فان الامة لما اجمعت على ذلك الاول كالثلث في المثال الاول فان من اوجب الكل او النصف فقد اوجب الثلث ضرورة كونه بعضه فالكل مطبقون على وجوب الثلث واما البراءة الاصلية فانها تدل على عدم الوجوب في الكل تبقى العمل بها في الثلث لحصول الاجماع فيه فيبقى [illegible] في على اصله ونصار اليه وانما نم هذا اذا لم يكن في الامة من يقول بعدم وجوب شئ منها او بوجوب اقل [illegible] الثلث فان يعتد برد لك لا يكون القول بوجوب الثلث قول كل الامة وان لا يكون هناك دليل دال على الاكثر [illegible] يعتد برد لك لا يصح ان يتمسك بالبراءة الاصلية فانها تستصحب مع القائل الشمعي فان قلت هل الحد [illegible] بما قيل يتمسك بالاجماع قلت قال بعض الفقهاء ذلك وعزاه الى الشافعي وهو خطأ عليه رضي الله عنه [illegible] الكبرى ولعل الناقل عنه ذلك في كلامه وقال الغزالي هو سوط طن به فان المجمع عليه وجوب هذا القدر والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا اجماع فيه وقد علمت مما قررناه انه ليس متمسكا بالاجماع وحده فان قلت حاصل ما قررتم انه مركب من الاجماع وهو دليل بلا ريب ومن البراءة الاصلية وهي كذلك فما وجه جعله دليلا مستقلا براسه وكيف يصح ممن يدعو الى الدليلين المذكورين مخالفة الشافعي رحمة الله فيه مما هو التمسك بمجموع هذين الدليلين الدال احدهما على اثبات الاقل والاخر على نفي الزيادة قلت هذا سوال لم يرد ولم يحصل لنا عنه جواب فان قلت ما قال الشافعي يشترط اربعين في الجمعة وقد اكتفى بعض العلماء [illegible] واشترط سبعا في عدد الغسل من ولوغ الكلب وقد اكتفى فيه ثلاث مرات قلت هذا سوال [illegible] يحط بالحقايق فالشافعي رضي الله عنه لم يخالف اصله لان اصله الاخذ المتيقن وطرح المشكوك والمتيقن في صورة الجمعة والغسل من ولوغ الكلب يخرج عن العهدة بالاربعين وبالسبع واختلفوا في الخروج عنها بما دون ذلك فالاربعون والسبع بمنزلة الثلث اذا اخذ الشافعي منها بالمتيقن على ما سوهم من توهم انه اخذ بالاقل فما ذكروا انما اخذ بالمتيقن وقد اشترط بعض العلماء الخمس في الجمعة وكان قياس هذا الاخذ بالخمسين لانا نقول وضح له

www.alabdulgader.com

دليل على اشتراط الخمسين هذا ما اندفع لنا في جواب هذا السؤال وهو ما اقتضاه ايراد الامام اي المظفر ابن
السمعاني في المواطع حيث قال الاحوط ما دل عليه ظاهر احد قولي الشافعي ان يكون مما اصله شاة الذمة مختلف في
قدر بعد الاتفاق على وجوبه كدية اليهودي وحكى وجهين للاصحاب فيه والثاني ان يكون مما هو ثابت في الذمة
كالجمعة الثابت وصفها بالكمال دليلا لا ان ذلك دليل الاشتراط الذمة بها ما اثبتنا الذمة بالشك وهل يكون احد ما ذكر
دليلا فيه وهما يأتيان فيما نحن فيه الماكر هنا بمنزلة الماقل ثم من الناس من اجاب عنه بان الشافعي الوالف اصله
لان شرط عدم وجود دليل شرعي على الماكر كما عرفت ولم يوجد هذا الشرط عنه فما ذكرته بلد الشافعي
فلم يكن التمسك فيه بالبراءة الاصلية ويوضح ذلك ان بعض العلماء اشترط في الجمعة خمسين فلو ان الشافعي اصل
اشترط الخمسين فان قلت هل تقولون فيما اذا اجتهد اداه اجتهاده الى الايجاب فقد دخل من الثلث ما
ذلك تصير مذهبا للشافعي رحمه الله لانه اول ما قيل حينئذ قلت هذا غير متصور لان الاجتهاد مع ص
الاجماع خطاء ولو صدر من واحد لشهنا كلامه وتصيبنا عليه بما ينقض على خارق الاجماع قال قلت
هب انه لم يوجد دليل شرعي سوى الاجماع لكن لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول قلت انما لا يلزم من
عدم الدليل عدم المدلول في الامور الحقيقية لا في الشرعية الكلفية فان يجوز ذلك تستلزم تكليف ما لا يطاق
فان قلت لا يلزم من عدم وجدانه عدم وجوده قلت هذا شاهد ان قلنا كل مجتهد مصيب والا فيه
حكم الله في حقه اذا ذاك ذلك الذي غلب على ظنه فيخرج عن العهدة والا يلزم التكليف بما لا يطاق فوله
قيل يحب الاكثر تقرير هذا الاعتراض انه متى ما يجب الاكثر لتيقن المكلف الخلاص حينئذ وجوابه ان ذلك
يجب حيث يتيقنا شغل الذمة لاحتمال الشك والزائد على الاقل لم يتيقن فيه ذلك لعدم ثبوت ذلك فيه وا على
ان هذا الاعتراض مناسب من يقول بقاعدة الاحتياط والاحتياط ان يجعل العدد وهو كما
وما يرى على بعض التقديرات يلزم به وما لا يرى على بعض التقديرات لا يلزم به وما حن فيه سيذكرهما
ولعلنا نتعرض لهذه القاعدة في الاشباه والنظائر ان شاء الله وقد عصرنا القول فيها من تقولات
كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم وهو استيناس حسن ذكرناه الذي اهدانا لهذا وما كنا
قال الخامس المناسب المرسل ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كدفع
الكفار والصائلين باشاري المسلمين اعتبرت والا فلا واما ما لا فقد اعتبرها مطلقا لان اعتبار جنس
المصالح يوجب ظن اعتبارها ولان الصحابة رضي الله عنهم قبلوا بمعرفة المصالح تقدم في كتاب
القياس ان المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او الغاه او جهل حاله والفصل القول البليغ في القسم
الاول والنظر هنا في الثالث وقد يعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح وفيه مذاهب
احدها المنع مطلقا وهو الذي عليه الاكثرون والثاني انه معتبر مطلقا وهو المنقول عن
مالك بن انس رحمه الله والثالث ما اختاره المصنف انه ان كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية

كلية اعتبرت وان فات احد هذه القيود الثلثة لم تعتبر والضرورية ما تكون من القبيل الذي
الدين والعقل والنفس والمال والنسب والقطعية التي يحرز حصول المصلحة فيها والكلية هي التي تكون عامة
لفائدة تعم جميع المسلمين ومثل لذلك بما اذا تترس الكفار بجماعة المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا
مسلما من غير جرم صدر منه صدر منه محظور والحالة هذه رميه وهذا التفصيل ماخوذ من الغزالي رحمه الله ونحن نتبع القول
مع مالك رضي الله عنه مقبول ما ذكرناه من المثال لا عهد به في الشريعة قال الغزالي فلا بعد
فيه اجتهاد مجتهد مقبول هذا الاشتراط مقبول بل حال ما لو كففنا عن الترس لتسلطوا الكفار على جمع
من المسلمين فقتلوهم ثم تسلطوا الاشاري ايضا محفوظ المسلمين اقرب الى مقصود الشرع لانا على قطع نعلم ان الشرع
يقصد تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الامكان فان لم يتعذر على الجميع فقد قلنا على القليل وكان هذا الفعل
من المصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة بالشرع لا بدليل واحد بل بادلة خارجة عن الحصر ولكن نحصل هذا
المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له اصل معين مقطوع باعتبار هذه المصلحة باعتبار الى وصف
الليلة وهي كونها ضرورية قطعية كلية فليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعة مسلم فانه لا يحل رمي الترس
لان الضرورة لا ضرورة بنا الى اخذ القلعة فتعد عنها وليس في معناها اذا لم نقطع بظفرهم بنا فانها ليست قطعية بل ظنية
وحالة القتال وهو اشارة الى اعتبار القطع بحصول المصلحة وفي اشتراط القطع به وعدم الاكتفاء بالظن الغالب
وقد حكى الاصحاب في مسئلة الترس وجهين من غير ترجيح منهم باشتراط القطع وعللوا وجه المنع بان على الامن
ان يخاف على انفسنا ودم المسلم لا يباح وهو ترجيح بحرمان الخلاف في حصول الخوف وقد صرح الغزالي بان المسئلة في
حالة القطع وانما ترددهم في اعتبارها والخلاف انما هو في حالة الخوف وقد صرح الغزالي بذلك في المستصفى وقال انما يجوز ذلك
عند القطع بزوال شوكتهم بهذا القطع وليس في معناها جماعة في سفينة لو طرحوا واحدا نجوا والا غرقوا نجاة الاغرقوا بحملهم لها البتة
فهذه كلية اذا حصل بها هلاك عدد محصور ولعل بصلحة الدين في تقاس طرح اعظم منها في نهاية من بقي وكانه ليس بعيدا واحد للاغراق
الا ان يعتبر بالقرعة ولا اصل لها في الشرع ولذلك جماعة في محصة او اكلوا واحدا بالقرعة لنجوا فلا رخصة فيه وليس
في معناها قطع اليد للاكلة خوفا للروح فانه مقطوع الروح فيه لانه اضر به لمصلحة وقد سمح الشرع بالاضرار
لشخص في قصد صلاحه كالفصد والحجامة وغيرهما ولذلك قطع المضطر قطعة من فخذه الى ان يحل الطعام وهو لقطع اليد
يكون القطع شباطا ظاهرا في الهلاك ويكون الخوف منه كالخوف من تركي الاكل اما اذا منع منه وليس كذلك اذا
الخوف منه دون الخوف من الاكل فانه يجوز على الاصح بشرط ان لا عدوا غيره فان قلت فهل يجوز ان يقطع لنفسه من
مقصوده غيره او ان يقطع العبد للمضطر من نفسه قلت لا يجوز لانه ليس في رعاية مصلحة احدهما بالقطع له
اولى من رعاية الاخر بتركه القطع فان قلت فالضرب بالتهمة للاستظاف بمصلحة فهل تقولون به قلت قد
قالها مالك ولكن لا نقول به لا بطال الطرق الى حسم المصلحة لكن اذا علمت من معارضة هذه المصلحة لمصلحة اخرى
وهي مصلحة المضروب فربما يكون بريئا من الذنب فترك الضرب في مذهبه اهون من ضرب بريء فان كان منه فتح باب يعشش

معه ابداع الاموال معنى الضرب فتح ابواب الى بعد سبيل الدرء فان قلت فالزنديق المستتر اذا تاب
فالصلحة في قبله وان لا تقبل توبته وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فما ذا ترون قلت المسئلة في محل الاجتهاد والذي يراه قبول توبته
حربا على بعض كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فان غايته ان يظن انه اسر الكفر ولسنا على قطع بذلك فمن صادم
هذا الظهور بلفظة كلمة الشهادة العاصمة عن القتل فلا يرجع الله وهذا الذي دل اليه هو الذي
رضي الله عنه في المحصر وقطع به العراقيون وصححه المتأخرون وخالف فيه بعض الاصحاب واستعمل هذا
تخصيص عموم الحق سبحانه وتعالى ان العمل على ذلك وفي المسئلة اوجه اخر باطن ان الطريق الظن فمن
الشافعي لا تقبل توبة المتهاون في الخشكدعاة الباطنية وتسلسل عوامهم وقال الاستاذ ابو اسحق ان اخذ
فتاب قبلت وان جاء تائبا ابتداء وظهرت امارات الصدق قبلت وهو حسن وقال ابو اسحق المروزي لا تقبل ابدا
وتكررت ردته فان قلت وبشاع في الارض بالفساد بالدعوة الى البدعة او باغرا الطلبة باموال الناس وجرحه
وسفك دمائهم بان الفتنة والمصلحة قتل الكف عنه مما ترون قلت اذا لم يتحتم قتله لسفك الدم فلا
سبيل الى قتله اذ في تخليده الحبس عليه كفاية شره فلست هذه المصلحة ضرورية فلو كان يمكن فيه لم تقدم على
تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في حبسه الا ايغار صدور وتحريك داعية قلت هذا ان جرى
وحكم بانهم في حبسه لا يفلت وان تبدل الولاة والعمال بتوهم المصلحة لا سبيل اليه فان قلت اذا توقعنا من الساعي
بالفساد معارضة اموال المسلمين ودمائهم الهلاك وغلبة ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجربة طول العمر فله
قال الغزالي لا بعد ان يؤدي اجتهاد مجتهد اليه قال هو اولى من الترس فان هذا ظهر تحرانه الموجبة للقتل وكذلك التوقع بالاموال
الصادرة لما عرف من طبعه وسجيته ونحن نقول مما ذكره الغزالي نظر لان الفرق بين هذا ومسئلة الترس
في المبادرة تحشما لو لم يبادر في الوقت الحاكم لاشتاط ولما هذا فجاز ان يهلك الله تعالى قبل ان يصدر منه ما يوقع في
المستقبل ولا نصون قطع في ذلك فان قلت كيف يجوز هذا في مسئلة الترس وقد قدمتم في كتاب الصائل
ان المصلحة اذا عارضها مخالفة النص لم يتبع كما لو حاربت صفوف من الكفار المجامع في نهار رمضان وهذا يخالف قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فان زعتم انا خصصنا العموم بصور الترس فما ضبط كلي
نخصص العموم بصورها فجوابها الانزجار عن الكفاية قلت هذا العمل في المسئلة في محل الاجتهاد قال وكذا سقط المنع
بمسئلة السفينة فانه يلزم منه قتل الامة في استصلاح تثليثها ان صحا انا للكنه اذا لا خلاف في ان كافرا لو قصد قتل عدد
كعشرة فانه لا يدفع عن مسلم تلاحقوا لم يقتل الدافع بل حكمهم حكم عشرة اكرهوا على قتل احدهم وانما سقط
عن الكفرة ومن كونه كليا للكل الكلي الذي لا يحصره حكم اخر اقوى من الترجيح بكثرة العدد وهذا واضح بنفسه انه لا يلزم قتل كل الكفار
ولا يجاب اذا انتهوا لعشرة وعشرين ولا خلاف انهم لو تترسوا بنسائهم وذراريهم فلهم ذلك وان كان الحكم عاما للكل تخصصه
هذه الصورة بل الذي يرجع من هذه الصورة انه لو لم يكن المصلحة ضرورية وانما كانوا يؤذون بهم عن انفسهم واحتمل الحال تركهم بجانب

رمهم على صلة قول الشافعي رحمه الله لا تحذف لكن ذريعة للجهاد فما اقتضى العموم بما ذكرناه لكن فيها التخصيص
بكثرة قول القائل هذا شك دم معصوم يعارضه ان في الكف عنه اهلاكا دما معصوما لا حقا بها ونحن نعلم ان الشرع يؤثر
حفظ الكلي على الجزئي وان يحط اصل الاسلام عن اضطراب الكفار اهم في مقصود الشرع من دم مسلم واحد فهذا مقطوع
به من جهة الشرع والمقطوع الحق بالشهادة اصل فان قلت فتوطن الخوارج من العباد فهل اليه سبيل اهـ قلت
لا سبيل الى الاموال في ايدي الجنود اما اذا اخذها الامراء ولم يكن من مال المصالح ما يفي بحراجات العساكر ولو تعرف
استعلوا بالكسب بخفق قول الكفار بلاد الاسلام او خوف تورث الفتنة من اصل العزائم في بلاد الاسلام
الامام ان يوظف على الاغنياء مقدار كفاية الجند ثم ان راى مصلحة في التوزيع التخصص بالمراضي فلا حرج لانا نعلم
اذا تعارض ضرران دفع اشدهما وما تودي به كل واحد منهم قليل بالاضافة الى ما يخاطر به في نفسه وماله لو خلت
يله الاسلام عرضة لشوكة يحفظ نظام الامور وتقطع مادة الشر وكان هذا لا يخلو عن شهادة اصول معينة فان
لولي الطفل عمارة القنوات وما حراح احرة الفصاد وثمن الادوية وكل ذلك بخير خسران لموقع ما هو آكلة منه فهذا القفا
يريد مسلك الترجيح في مسئلة الترس لكن هذا تصرف في الاموال بتلك كونا شتا لها في الاعراض الى هو اهم منها فانما الخطر
سفك دم معصوم من غير ذنب فان قلت اجزه الجلاد في الحدود والقاطع في السرقة اذا ملنا باحد الوجهين وهو
انها تحبس من المال على المحلوه والشاذ والمقطوع ولم يكن في بيت المال ما يمكن صرفه اليه فهل للامام ان يأخذها من الاغنياء
قلت انما اخذ من الاغنياء اذا لم يكن سد حاجة عن ذلك وهنا سد حاجة فليستقض على بيت المال الى ان يجد شيء
فان لم يجد من يقرضه فعل ذلك على ان الفاضي الزماني جوز ان يستاجر ما حق موجلة او يستسخر من يقوم به على ما يراه
وقال الرافعي الاستيجار قريب والتسخير بعيد وتقدم ان يجوز ذلك نعم جوز ان ياخذ الاجر من مال الاغنياء ويستاجر

وكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالاشخاص مثل المفقود وهما وكذلك اذا عقد وليان او وكيلان
بعقان
نكاحين واحدهما سابق واشتبه الامر ووقع اليأس عن البيان هل يفتح النكاح بالمصلحة لتبقى المرأة محبوسة طول
العمر عن الازواج ومحرومة في الصورة الثانية عن وطء المالك في علم الله ولذلك المرأة اذا باع عضوا مما سوى الله
وتعوقت ممنوعة من النكاح هل يجوز لها الاعتداد بالاشهر او يكفي تربصها اربع سنين وكل ذلك مصلحة ودفع ضرار
ونحن نعلم ان دفع الضرار مقصود شرعا قلت المسلمان اذا اولى ان يحلف فيهما فما في محل الاجتهاد فعندك في القدر
تلجئ وجد المفقود بعد اربع سنين ولكن الجديد هو الصحيح فانه يعد الحكم بموته من غير بينة اذ لا يدان الاخبار
يجب سوى المرة لا سيما مع حمل الحامل الذكر النازل القدر وان فسخا فالفسخ انما ينقض اذا قاس والمقصود من اعداد
وجوب مهمة الزوج من اعسار وجب وعنة واذا كانت العقة دائمة تعاشه الامتناع من الوطء وخلك في الحرة لو تزوجت
كذا في الغيبة ولا نسلم شبيه الفسخ دفع الضرار عنها وزعايتها لانه معارض بزعايتها جانبه وفي تسليم دعوته
الى عنته بغيبته ولعله محزون او عنه ذلك اضرار به فقد تقابل الضرران وما من شاعة الا وقد وقع فيها بعض
واما مسئلة الوليين فان علم سبق احدهما ولم تعلم عينه فباطلان على المذهب المنصوص وان سبق بعينه فهي فالمذهب

الو نعم يسن وقيل فيه قولان ولو قتل بالسيف من حيث تعذر امضاء العقد الهكر حكما بمجرد مصلحة بل بمقتضاه باصل
معين واما ما بعد الحصة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي وقد اوجب الله تعالى الترس الاعلى الذي يمس من
المخيض والمستهدف منهن وما من لحظة الا وتوقع هجوم الحتف فهذا عذر ثابت دليل على خصوص النص قال
الغزالي وكان لا يعد عندي ما هي فيه اكمل وهو اربع سنين لكن لما وجدت العلة مع تعلق الطلاق على
تعيين الولد اقتضى التعدد ثلثة وقد قال في القديم فما اذا انقطع دمها لا لعلة تعرفنا انها ان نص الذي
اربع سنين وفي قول يحتج ستة اشهر ثم ينتقل الى الاشهر فان قلت قد سلمتم في الكفارة هذه المسئلة هل هذا
بالمصالح فلم لم يحفوا هذا الاصل بالكتاب والسنة والاجماع والقياس ويجعلوا اضلاعا منسابا قلت من قوى
اصلا خاص احتياطا لانا نرد دنا المصلحة الى ضبط مقاصد الشرع وهي معروفة بالكتاب والسنة والاجماع وكل مصلحة هذا
الضبط مقصود شرعي علم كونه مقصودا هذه الادلة فلم نشترط هذا الاصول لكنه ابتنى قياسا بل مفصل ان
مسئلة اذا العاشر له اصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت بادلة كثيرة من الكتاب والسنة
وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات فسمي لذلك بمصلحة مسئلة قال الغزالي واذا افترنا المصلحة بالمحافظة على مقصود
الشرع فلا وجه للخلاف فيها بل يقطع بكونها حجة وحيث جاء خلاف فهو عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك
يرجح الاقوى ولذلك قطعنا بكون الاكراه مبيحا لكلمة الكفر والشرب لان الحذر من تلف هذا متيقن والاباحة حيث
بدا الزنا لانه في مثل محذور الاكراه فاذن منشأ الخلاف في مسئلة الترس انه حيث اذا الشرع ما رجح القليل على الكثير
في مسئلة السفينة وارجح الحرى على الكلى في قطع اليد المتآكلة وهل يرجح الكلى على الجزئي في مسئلة الترس فيه خلاف
فان قلت لا نسلم ان مخالفة احد المقصودين لا بد من الترجيح والجزئي محقق بالاضافة الى الكلي فان قلت لا نسلم ان
الجزئي محقق بالاضافة الى الكلي فانه لك لا تعرف الا بنص او قياس قلت عرف ذلك لا بنص واحد بل بتعارف احكام
واقتران دلالات لم يبق معها الشك في ان حفظ خطة الاسلام وزجر المسلمين اهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص
معين في ساعة وانهاز وسيعود اليه الكفار بالقتل وهذا كالخلل الكلي في اتلاف المال بالاكراه لعلمنا بحقارة المال
في ميزان الشرع بالاضافة الى الدماء وكما قلنا في مسئلة السفينة انه لو كان فيها مال لوجب القاؤه لان المعتبر في قواعد
الشرع من المفسدة في مواقع الرجاء فان قلت لو علمنا انهم لا يقتلون الترس بعد استيصال الاسلام فما الذي يعهد
قلت الذي صرح به من كلام الغزالي واخرا ان الجواز انما هو حالة العلم باستيصال الاسارى ايضا ولكن كلام الاصحاب كالمائل
حكمه الاطلاق ومطلق والذي يظهر في الطلاق والجوان فان حفظ الجمع العظيم الخارج عن حد الحصر مع حفظ الدين اعلى كلية
الاسلام اهم في مقاصد الشرع من حفظ عشرة انفس مثلا تصير دون مستأسرين بحتمل الكفر فان قلت فهلا فهمتم
ان حفظ الكثير اهم من حفظ القليل في مسئلة السفينة والاكراه والحصة قلت لان الاجماع قام وهو الا تصادم على ان

لو اكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله وانه لا يحل للمسلم اكل مسلم في المخمصة فمنع الاجماع من ترجيح الكثير بحزرها
واما ترجيح الكلي فمعلوم اما على القطع او ظن قوي بين منه لهم دليل على خلافه فقد علمت بما اوردناه وغالبه من
كلام الغزالي انه يحور اتباع المصالح بالشروط التي شرطناها وبان لك ان الاستصلاح ليس اضلاعا منسابا براسه بل من
استصلى بما شرع كما ان من استعشى فقد شرع فلسلفت الى الكلام مع امام دار الهجرة مالك رضي الله عنه
حيث [illegible] بمجرد المصالح مطلقا وقد نقلنا ما قلوه عن هذا عن الشافعي رحمة الله ولم يصح عنه والذي نقله عنه امام الحرمين انه
[illegible] الثاني والاقراط في العدد انما يتوقع تعليق الاحكام بمصالح نزرا فاما شبهة بالمصالح المعتبرة وما قاربها المصالح
الخلق [illegible] الاحكام مرتبة الاصول فان في الشريعة مختارا امام الحرمين ذلك او نحوا منه واذا حقق التفصيل الذي
ذكرناه عن الغزالي لم يكن بعيدا من هذا اذا عرفت هذا فنقول قال امام الحرمين الذي ننكره من مذهب مالك
[illegible] ذلك وحريه على استرساله في الاستصواب من غير انتقاد وكن يعرض على مالك الواقعة وتعد نادرة
لم يعهد مثلها ونقول له لو رأى ذو نظر فيها جدع انف واصطلام شفة وانداء رأيا لا ينكره العقول صائرا الى ان العقوبات
مشروعة لحسم الفواحش وهذه العقوبة لاتقة هذه النائلة للتي لم تكن الدماء في الحرمة العظيمة حتى نقل عن النفاة انك لو قلت اقتل ثلث الامة في استبقائهم انا نقول له ثانيا انحو التعلق
كل رأي [illegible] لم يجد عنه الامام ارتضاه الشافعي من اعتبار المصالح المشبهة بما علم اعتباره وان لم
يصادفا وصرح بان ما لا نص فيه ولا اصل له فهو مردود الى الرأي واستصواب ذوي العقول فهذا الآن انجام
عظيم وخروج عن الضبط كما ذكر القاضي ابو بكر حيث قال المعاني اذا حصرتها الاصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة
في ضبط الشرع فما ذا لم نشترط استنادها الى الاصول لم ينضبط وشمع الامر ويرجع الى اتباع وجوه الرأي وايقاعا
الرجل [illegible] يصير ذو الاحلام بمثابة الانبياء طاشر لله ثم لا نسب ما يرونه الى رتبة الشريعة وهذا رد عليه
في الحقيقة الى اسقاط رتبة الشريعة ومصيرا الى ان كل ما نعلمه يرى ثم يحلف ذلك باختلاف الزمان والمكان واصناف
الخلق وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الاولون فما زال امام الحرمين ما لكا رضوان الله عليهم اجمعين
من عهد قريب مذ اناط بارا العالم ذا الرأي العالم بوجوه الايالات اذا راجع المفتي في واقعة فاعلموا انها ليست منصوصة
ولا اصل يضاهيها فان يشرع له والحالة هذه ان يعمل الصواب عنده ولا ليتوطن الاستصلاح قال فهذا مركب صعب
[illegible] يرد الامر الى عقول العقلاء واحكام الحكماء ونحن على قطع نعلم ان الامر بخلاف ذلك وهو ان وجوه الرأي تختلف
[illegible] صناع والاصقاع والاوقات وعقول العقلاء متباينة باختلاف الاحكام باختلاف كل ذلك وهذا لا يلتئم فان الاصل
[illegible] ولو شاع هذا الاخذ العقلاء امام كبرى انتشر وان في العدل والامانات معتبرهم نوعا نحوا لا استقلا
به وهذه الجملة التي اوردناها مجموعة من كلام امام الحرمين في البرهان وهذا الالزام الذي ذكره اخيرا الايلزم مالكا
رحمه الله تشوف في اتباع المصلحة الا نافقول ابرأ منه ومما في الشريعة والعاني من ان يعلم هذا وما المانع من مناقضة ما
يراه مرة الرأي لقواعد الشريعة وقد اوضح مالكي رحمه الله جهين اشار اليهما في الكتاب احدهما ان الشارع اعتبر جنس المصالح

في جنس الاحكام فاعتبار جنس المصلح بوجب طن اعتبار هذه المصلحة لكونها من جملة افرادها والعمل بالظنة الصلوا الثاني
ان المنبع لاحوال الصحابة رضي الله عنهم ينطع بانهم كانوا يتبعون بمجرد معرفة المصالح في الوقايع ولا يبحثون عن وجود
امر آخر وراءها فكان ذلك منهم اجماعا على وجوب اعتبار المصالح كيف كانت فلم نتعرض للجواب عن هاتين الشبهتين
ونحن نقول في الجواب عن الاولى لسنا نعتبر المصالح المرسلة بمجرد مشاركتها للمصالح التي اعتبرها الشارع في كونها
مصالح بل لما علمنا مشاركتها للمصالح التي علمنا الشارع في ذلك فيلزم اعتبارها والعلم [illegible]
انا لا نسلم ان الصحابة رضي الله عنهم قنعوا بمجرد معرفتنا المصالح وسنده المنع انه لو كان كذلك لم نعقل [illegible]
على الغائب بعض المصالح مذلك على انهم لم يعتبروا من المصالح الا ما اطلعوا على اعتبار الشرع نوعه او جنسه فان
فان الشارع لم يعتبر المصالح مطلقا بل بقيود وشرائط لا يهتدي العقول اليها اذ غايتها العقل ان يحكم بان جلد
المصلحة مطلوب لكن لا يستقل بادراك الطريق الخاص لكيفيته فلا بد من الاطلاع على ذلك الطريق بدليل سمعي انتهى
مرشدا الى المقصد فنقول لا يمكن اعتبار المصالح فان قيل فبأي طريق بلغ الصحابة رضي الله عنهم حدا لشرب الى ما ذكرتم
فان كان بمقدر فقد زاد وان المصلحة وان كان بغير مقدر فلم انتهى الى التسعين كذا لقذف وكيف بلغ به مبلغ
الحد قلنا الصحيح انه لم يكن بمقدر الكن ضرب الشارب في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنعال واطراف
الثياب بمقدر ذلك على سبيل التعديل والتقويم بارتعين فراوا المصلحة في الزيادة فزادوا والتعزير [illegible]
راى الائمة كما تبدئا لاجماع انهم امروا بمراعاة المصلحة وقيل اعلموا بما راتموه اصوب بعد صدور الحادثة المشاعر
للعقوبة ومع هذا لم يزيدوا الزنا على بعض ما بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم الاشرب من منصوصات الشرع فيلزم
واما الشرب مظنة القذف لان من شرب هذى ومن هذى افترى ومظنة الشيء تقام مقام الشيء كما تقام
النوم مقام الحدث والوطء مقام شغل الرحم والبلوغ مقام نقص العقل والله اعلم ٥
قال الشارح هذا الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع
تكليف الغافل ٥ الاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل هو المقبول عندنا المصنف ونقول ان بعد الدليل بعد بذل
الوسع في التفحص يغلب ظن عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم لان عدم الدليل يستلزم عدم الحكم
لانه لو ثبت حكم شرعي ولا دليل عليه للزم منه تكليف الغافل وهو ممتنع ٥
قال رحمه الله الباب الثاني في المردود الاول الاستحسان وقد ابو حنيفة [illegible]
دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته وورد بانه لابد من ظهوره ليتميز صحيحه عن فاسده والكرخي [illegible]
المسئلة عن نظائرها لما هو اقوى كتخصيص ابي حنيفة قول الغايل مالي صدقة بالزكاة لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة [illegible]
وعلى هذا انتخصيص استحسان وانواع الحشر بما ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لاقوى
يكون كالطارئ فيرجح الخصص ويكون حاصله خصص العلة ٥ ذهب ابو حنيفة واصحابه الى القول بالاستحسان
والمراد الباقون حين قال الناهي من استحسن فقد شرع ورد الشيء قبل فهمه محال بلا بد ولا من فهم الاستحسان وقد

ذكر المصنف مقالات لهم الاولى انه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته فلا يمكنه ان يصوره به ويرده
صاحبا الكتاب بانه لابد من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده فان ما ينقدح في نفس المجتهد لا يكون حجة لا يعبر به وهذا
الرد ضعيف به انه لا يجدي شيئا في مجلس المناظرة وانما ان المجتهد لا يعمل به للزوم منع ذلك فان يقولوا اذا انقدح له دليل
على حادثة وهو جاهل بها افتى بها العلماء لكن سيأتي الرد عليهم ان قول هذا الدليل المنقدح في نفس المجتهد انما يمتاز
عن [illegible] لكونه لا يمكن التعبير عنه ورد ذلك امر لا يرجع الى القدح في كونه دليلا لجواز التمسك به وفاقا بين
[illegible] في مسئلة مما حكم به في نظائرها الى الحكم بخلافه لوجه اقوى من الاول يستفي العدول عنه ومسألة تخصيص ابي حنيفة
رضي الله عنه قول القائل مالي صدقة مما حكم به في نظائرها من الزكاة فان هذا القول منه عام في الصدقة تجمع اموالها وقد قال ابو حنيفة تخص
الزكاة لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والمراد من الاموال الصامدة لهم اموال الزكاة بعد ان حكم في مسئلة المال
الذي ليس هو زكوي بما حكم به في نظائرها من الاموال الزكوية لما خلا وذلك الحكم لدليل اقوى اقتضى العدول وهو الآية
ورد المصنف هذا بانه يلزم منه ان يكون التخصيص استحسانا مع انه عدول بالخاص عن مقتضى اقتضاء العام بدليل ونحن
موافقون على التخصيص فان الاستحسان المختلف فيه ويلزم منه ايضا ان يكون النسخ استحسانا لكونه كذلك اذا كان نسخا في
بعض [illegible] قال ابو الحسين هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو
[illegible] الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل شمول الالفاظ عن التخصيص فان الوجه الاول فيه شامل شمول الالفاظ
[illegible] فما ترك الوجه الطارئ فذاك الاستحسان ومثال ذلك الحنث بحرم سعد بالتبن سواء كان على رؤس الشجر او ما شاكل
على الارض فان مرض الوجه الطارئ وهو ان التبن في بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر مقيس عليه الغير ترك القياس الاول لكون الثاني اقوى
[illegible] القوة والطريان كان استحسانا وورد صاحب الكتاب بان حاصله راجع الى ان الاستحسان هو تخصيص العلة
ونحن موافقون على ذلك لكن لا نسلم ان هذا تفسير لكم من تخصيص العلة فانه رجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل
طارئ عليه اقوى منه وذلك اعم ٥ ورده الامام بانه يقتضي ان يكون الشرع كلها استحسانا لان المراة الاصلية مقتضى
العقل وانما ترك ذلك لدليل اقوى منه وهذا الاقوى وحكم الطارئ على الاول تم لا يبقى ان يراد في احدى حدة اخرى فيكون ترك
[illegible] وجوه الاجتهاد معارض للمراة الاصلية والعمومات اللفظية بوجه اقوى منه وهو حكم الطارئ على الاول كما ضر
[illegible] وفي قوله ترك وجه من وجوه الاجتهاد ما ينبئ عن ان ذلك الوجه معارض للمراة الاصلية فانها لشتهما من وجوه
اجتهاد او هي معلومة او مظنونة من غير اجتهاد بلا حاجة الى ما ذكره الامام من القيد ومن جوابه الرد على هذا التفسير
انه ينتفي ان يكون العدول من حكم القياس الى النص الطارئ عليه استحسانا والخصم لا يقول به وكذا الهندي قال نعم انه استحسان
في هذا ايضا فان حاصله يرجع الى التفسير الاستحسان فالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل آخر اقوى منه وهو طارئ
عليه من نص او اجماع او غيرهما وقد ذكر للاستحسان تفاسير اخر مر بعضها لا نرى التطويل بذكرها وحاصلها يرجع

الى انه لا يحسن استحسان يخلف فيه ما انزل لم يعد ذلك ان عينتم ما استحسنه المجتهد بعقله ورأى نفسه من غير
دليل وذلك هو ظاهر لفظة الاستحسان والذي حكاه بشر المريسي والشافعي عن ابي حنيفة رحمه الله وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي
هو الصحيح عنه فهذا العمر الله اعظام عظيم وقول في الشريعة بمجرد التشهي يفوض للاحكام العقول ذوي الآراء ومخالفة
لقوله تعالى فاحكم بينهم بما انزل الله ولكن اصحابه ينكرون هذا التفسير وان عنهم جواز استعمال لفظ الاستحسان
فانا ينكر ذلك والله تعالى يقول الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والكتاب والسنة مشحونان بذلك قال
بالاستحسان ذلك فلا معنى لتشنيب في الامعان فيه فان ملت قد وقع في كلام الشافعي رضي الله عنه ان
ان يكون بين ذهما واستحسن ان يثبت الشفعة للشفيع الى ثلثة ايام واستحسن ان يترك شيء للمكاتب من نجوم
ان يضع اصبعه في صماخي اذنيه اذا اذن وقال القرافي استحسن الشافعي رضي الله عنه التعليق على المصحف وقال
اذا اخرج يده اليسرى يدك اليمنى القياس ان تقطع يمناه والاستحسان ان لا تقطع وقال الاودني في اخلاق الاصحاب
في مسئلة الجارية العيبة وهي التي استبرئت بالحيض ولولا العدة الشافعي لقلت كل هذا استحسان والقياس الصحة وقال
الرافعي في التغليظ على المعطل في اللعان استحسن ان يحلف وتعالى بالله الذي خلقك ورزقك فقد قيل ان المعطل كان علانية
انكاره فاذا رجع الى نفسه وجدها منكرة كالومدبر وقال القاضي الروياني فما اذا امتنع المدعى من اليمين المردودة وقال
ابهلوني لا سأل الفقها استحسن قضاة ملدنا انها كله يوما وقال ابو الفرج السرخسي في تعليقه لكادر على
استحسن الاصحاب ان يكون عليه مد وسدس لشفاوة المرأب في وطء الخادمة فان الموسر عليه لها مد وثلث والمعسر
للمكن المتوسط كذلك كما تفاوتت المراتب في وطء الخدمة وقال الاصحاب ليس لولي المجنونة والصبية المراهقة اذا ابى
عنهما الزوج وطلبت المدة وانقضت ان يطالبا بالعنة لان ذلك لا يدفع الا بحاكم والاستحسن ان يقول الحاكم للزوج على
سبيل النصيحة اتق الله في انها او طلقها وقال ابو العباس ابن القاص في التلخيص لم يقل الشافعي بالاستحسان الا في ثلثة
مواضع وذكر بدلا من هذه الصور المعدودة ونحن ايضا نقول بما الاستحسان الذي قاله الشافعي ثلثة فقد عرفانه
لا نزاع في ورود هذه اللفظة على الالسنة استعمالا وقول ابن القاص لم يقل الا في ثلثة مسائل يحتمل ان يكون المراد منه
لم يرد على لفظه فما الحلف عليه لما هو المعروف والمشهور من قاعدته في الرد على الاستحسان ثم نقول في هذه الصور
الدليل على انه لم يستعمل فيها الا استعمال اللفظ ان احدا من الاصحاب لم يقدر المتعة بثلثين درهما بل منهم من استحب هذا القدر
لاجل ذهاب ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما اليه وقال في التتمة المستحب ان يستعمل بخادم فان لم يكن فثلثين ان تمتع
ولم يقل الشافعي ولا احد من اصحابه ان دليل ذلك الاستحسان ولم يوجب احد منهم على السيد ان يترك للمكاتب شيئا من نجوم
بل اوجبوا الاتيان بما حطها من نجوم الكتابة او اتيانا من غيرها واستحبوا ان يكون حطا من البعض وكل مستحب مستحسن فلذلك قال
الشافعي استحسن ان يترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة ولم يقل ان مستنده الاستحسان واما مسئلة الشارق فلم يقل انها
لا تقطع يمناه للاستحسان بل الاستحسان ان لا تقطع فلزم من قوله ان لا تقطعها وكذلك القول في سائر الصور الا كونه فان ملت
ولم جرى الحلاف المذهبي في مسئلتي السمعة والشارق قلت لاجل الاستحسان معاذ الله ان يجد في عنان احد من اصحاب

ذلك بل لمعان اخر تحدها مستغلون في الفقهاء قال الثاني قول الصحابي حجة وقال ابو خالد القياس وقال الشافعي والقديم ان المشترك لم يحالف فانا
نقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضا وقياس القدوة على الاصول فيقال اصحابي كالنجوم
بأيهم اقتديتم اهتديتم فلما اتى الزاد عوام الصحابة قيل اذا خالف القياس فتتبع الخبر فلما خالفه علمنا انه لمعلوم دليلا لكن
انه على ان قول الصحابي ليس حجة على صحابي اخر محمد كما صرح به القاضي ابو بكر في التقريب والارشاد واختاره
المتأخرون منهم الآمدي وغيره واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فذهب
الحلواني رضي الله عنه في احد قوليه والشافعي رضي الله عنه في الجديد والاشاعرة والمعتزلة واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والكرخي الى انه ليس بحجة مطلقا
وهو اختيار الامام والآمدي وعليه جرى صاحب الكتاب وقال اخرون هو حجة مطلقا وعليه الشافعي في القديم ومالك
واكثر الحنفية وقال قوم ان خالف القياس كان حجة والا فلا وقال الشافعي رحمه الله في القديم كما نقل المصنف انه محمد بشرط
ان ينتشر ولا يخالف كذا حكى المصنف هذا المذهب هو وهم وانما هذا قول من مسئلة اخرى وهي انه هل يجوز للعالم تقليد
وفيها مذاهب احدها هذا وقد ذكر الامام هذه المسئلة وقبلها بعد ذكر المسئلة التي نحن فيها فنقل المصنف هذا القول من
الاصل في مسئلة ليس بجيد وفي المسئلة التي نحن فيها قول اخر ان قول ابي بكر وعمر حجة دون غيرهما رضي الله عنهما وهذا القول ليس
في الاصل في هذه المسئلة في الاجماع وان نوهم ذلك بعض الشارحين فانه ذلك في ان قول مجموعهما اجماع لا كل واحد منهما على حدته وهذا في
حجة وحده ولا يشترط انتشارهما ثم ذهب قوم الى ان قول الخلفاء الاربعة حجة اذا انفردوا وهذا هو
الذي تقدم في الاجماع فان ملت ما ذلك على ان القابل بان قول الشيخين حجة هنا لا يشترط انتشارهما هنا بخلاف
ان قول الاربعة حجة هنا يشترط انتشارهم كما فعلتم وعبارة الامام وغيره لا يعطى ذلك ملت
الغزالي في المستصفى والامام وغيرهما واما الاول فهو مقتضى عدم تقييد من حكاه واستثنى الغزالي
والامام احد القولين دون الاخر والآمدي لم يحك هنا القول بانفراد الاربعة وكانه اكتفى بحكايته في كتاب
الاجماع وعلى القول بحجية قول الشيخين مع حكايته في كتاب الاجماع القول بان اجماعهما حجة وذلك دليل على ما قلناه والا
فكان حكايته قول الشيخين مكررا وهو قد قومه في قول الاربعة ثم ان الخلاف هنا في ان قول الشيخين حجة لا في انه اجماع
والخلاف هناك في كونه اجماعا وقد يكون الشيء حجة ولا يكون اجماعا كما قيل في اجماع السكوتي وغيره اذا عرفت
ذلك فقد احتج المصنف على ان قول الصحابي ليس بحجة مطلقا بثلثة اوجه اولها قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وجه الاستدلال به ان الله تعالى امر بالاعتبار مطلقا من غير تقييد بكون المعتبر مجتهدا او غيره والصحابي عند العالمين به
ليس بمجتهد فوجب عليه الاعتبار وهذا يدل على جواز التقليد كما قرره الامام واعترض عليه صفي الدين الهندي بان الاخذ بقول الصحابي
ليس على سبيل التقليد بل هو اخذ مدرك من المدارك الشرعية فلا ينافي وجوب الاعتبار والقياس كالاخذ بالنص
وغيره ولكان يقول في نصرة قوله فاعتبروا وانتفى وجوب الاجتهاد حال الفتاوى فاذا وجد نقل اجماع فيتعين العمل به
على الاصل والثاني ان الصحابة اجمعوا على مخالفة كل واحد من اجتهاد الصحابة فان ملت هذا دليل على غير محل النزاع
قلت لانه اذا كان حجة ومن مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضا جاز لغيرهم ذلك ايضا اعني مخالفة كل منهم لان

مذهبهم جواز المخالفة والعذر ان مذهبهم حجة كذا اجاب به العبري وفيه نظر لان الاقدام عند القائل به
انما هو مما لم يخصوا به وهم معصومون بعد حجية قول بعضهم على بعض كذا ان نصا نوقي في تصوير وقوع اجماعهم على مجموع بعضا لان الاجماع لابد فان يكون الكل والمجمع على مخالفته غير داخل في المجمعين فلا يتصور الاجماع دونه واذا فهمت
هذا فنقول يمكن ان يقرر الاجماع على وجه آخر تعابر لفظ الكتاب وهو انهم سكتوا على مخالفة الثاني بعض لبعضهم ودلك لان
منهم على تجويزه والسكوت الذي هو محل الخلاف على الاصول لا يمتاع كون قول بعضهم
عذرهم من المجتهدين اما قاصر او الجامع كون المجتهد متمكنا من ادراك الحكم بطريقه وقد اعترض على هذا
والاصوليون اذا الظن الذي هو مطلوب في الفروع يحصل بقول الصحابي دون القطع الذي هو مقصود في الاصول
الخصم لا نسلم ان قول الصحابي في الاصول ليس حجة بل هو دليل من الادلة نعم الاصول كالفروع واحتج من قال ان قول
الصحابي حجة مطلقا بما روي من قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فدل على ان الاقتداء بهم
وطلبا لمدى واجب وقد سلف في الاجماع الكلام على هذا الحديث واجاب المصنف بان الخطاب هناك وطان مشافههم
لا يدخل فيه غيرهم ولا يجوز ان يكون المجتهدين لانه ليس محل الخلاف فيتعين ان يكون لعوامهم ونحن نسلم ان العامي منهم يقتدي
بالاقتداء اي مجتهدكان منهم فان قلت على هذا تخصص هذا الحكم بهم قلت نعم من هذا الوجه لكن فيه فائدة تميزهم
عن غيرهم بتقليد اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين شاركوهم في الصحبة التي هي اعظم مناقبهم
لاصل لغيرهم فانه لو ادل الدليل الدال على ان عامي الصحابة يقلد العالم منهم كهذا الحديث وغيره لكان يتقيد
لتقليد الصحابي صحابيا آخر وان يقلد العامي مجتهدا والفرق ان المجتهد يتميز عن العامي برتبة العلم وهو وصف في
به واما عامي الصحابة فقد ساوى مجتهدهم بمشاركته في وصف الاعظم واجاب الآمدي عن الحديث بانه وان عم في الاصحاب
فلا دلالة له على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى فيه فيحمل على الاقتداء بهم فيما رووه عن النبي صلى الله عليه وسلم
على هذا فان ترتيب الحكم على الوصف وهو كونهم صحابة يشعر بالعلية ومن وجوه الاعتراض عليه انا لا نسلم ان العامي في
الاستحاضة عام في الاحوال وقد سبق في اوائل العموم من البحث وهذا ما قرره غير المشترط واحتج من قال قول الصحابة
حجة اذا خالف القياس بانه يفيد ظن مخالفته للقياس الا على اطلاعه على خبر مخالفة القدح في عدالته لو لم يكن ذلك
فعله حينئذ على قوله واجاب بانه ربما خالف لشيء ظنه دليلا وليس في نفس الامر كذلك ثم انا لو سلمنا انه ليس
الامر كذلك لكنا نجد حينئذ لسنا في قول الصحابي بل في الخبر ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين ان يشتهر كالقرون
الاجماع قال
مسئلة منعت المعتزلة من تفويض الحكم الى راي النبي صلى الله عليه و
ان الحكم تبع المصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة منا الاصل ممنوع وان سلم فلم لا يجوز ان يكون احيانا امارة المصلحة
وحزم بوقوعه موسى بن عمران لقوله بعدما استشاره ابنه النضر بن الحرث لو سمعت ما قلت وسوال الاقرع في الحج اكل عام
فقال لو قلت ذلك لوجب وهو فلنا لعلها بنت منصوص مخيلة للاستشارة وتوقف الشافعي رضي الله عنه اولا
تقدمه تحرير محل الخلاف في المسئلة فنقول الحكم المستفاد من العباد على امور احدها ما جاء على طريق التبليغ عن الله

وهذا مختص بالرسل عليهم السلام وهم فيه مبلغون فقط والثاني المستفاد من اجتهادهم وتعليم الوضع في المسئلة وهذا
من وظائف المجتهدين من علماء الامة وهو جواز للنبي صلى الله عليه وسلم خلافا لمن زعم ان سنة الله في كتابه الاجتهاد والثالث ما
يستفاد بطريق تفويض الله تعالى الى نبيه وعلى معنى ان جعل له ان يحكم بما شاء في مسئلة ويكون ما يحكم به هو حكم الله الذي
في نفس الامر لا معنى ان جعل له ان يشتهي الحكم فهذا ليس من صور المسئلة وليس هو لاحد غير رب العالمين قال الله تعالى
[illegible] لا يشتهي الحكم غيره اذا عرفت هذا فقد اختلف العلماء في انه هل يجوز ان يوصف الله تعالى حكم
[illegible] العالم وهو نبي من الانبياء او عالم من العلماء فيقول له احكم بما شئت فما صدر عنك فهو من الحكم فهو حكيم في عبادي ويكون
الحاكم [illegible] قوله من جملة المدارك الشرعية فذهب جماهير المعتزلة الى امتناعه وجوزه الباقون منهم ومن غيرهم وهو
[illegible] وقال ابو علي الجبائي في احد قوليه يجوز ذلك للنبي دون العالم وهذا هو الذي اختاره ابن السمعاني قال وذكر
[illegible] الشافعي في كتاب الرسالة ما يدل عليه وهو مروي عن موسى بن عمران من المعتزلة وتوقف الشافعي رضي الله عنه كما
[illegible] المصنف وهذا التوقف يحتمل ان يكون في الجواز وان يكون في الوقوع مع الجزم بالجواز وبالاول صرح الامام وكذلك
[illegible] الهندي فقال ونقل عن الشافعي في كتاب الرسالة ما يدل على التردد بين الجواز والمنع ولكن الثاني ثابت نقلا وعليه
[illegible] جرى الاصوليون من اصحابنا الشافعية واحتج المعتزلة على المنع بان الاحكام انما تعتبر لمصالح العباد فلو فوض ذلك
[illegible] لم يكن الحكم تابعا للمصلحة بل الى اختياره الذي جاز ان لا يكون بمصلحة هذا ما لم يكن الحكم بمصلحة هي نفس الامر لا يصير
[illegible] بالنسبة الى المجتهد واجاب بمنع الاصل وهو كون الحكم تبع المصلحة دائما ولو سلمناه لا لم لا يجوز ان يكون الله تعالى علم
[illegible] قال له انك لا تحكم الا بالصواب امتنانا من اختياره المفسدة وكان الله تعالى جعل اختيار امان على المصلحة وقدر
له الاختيار وسواها واحتج موسى بن عمران على الجزم بوقوعه بامرين احدهما قضية النضر بن الحرث التي رواها اهل
[illegible] وروينا باسنادنا الى عبد الملك بن هشام قال زياد بن عبد الله البكائي عن محمد بن اسحق المطلبي
رحمه الله قال بعد ان ذكر غزوة بدر الكبرى وعدة القتلى بها وكان من شياطين قريش قبله علي بن ابي طالب
حسنة نفر ومن بني عبد الدار النضر بن الحرث بن كلدة من علقمة بن عبد مناف بن عبد الدار قتله علي بن ابي
طالب بالصفراء عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصفراء فلما ذكر ابن هشام بالاثيل قال ابن هشام ويقال
النضر بن الحرث بن كلدة بن عبد مناف ثم ذكر ابن هشام بعد ذلك لسانا قالتها فقيلة ستة الحرث اخت النضر تبكيه

يا راكبا ان الاثيل مظية ... من صبح خامسة وانت موفق
ابلغ بها ميتا بانت مواصلا ... قبر بعين الجزع بين فريق
منا بحاطبا النبي صلى الله عليه وسلم ... فالنضر اقرب من اسرا وعلق
ما كان ضرك لو مننت وربما ... من الفتى وهو المغيظ المحنق
فاقبل فدى لك والدان اكرمت ... فاقبل فلست بكاشح لك ملحق
ما كان ضرك لو مننت فربما ... من الفتى وهو المغيظ المحنق
فاقبل فدى لك والدان اكرمت ... فاقبل فلست بكاشح لك ملحق
ما كان ضرك لو مننت وربما ... من الفتى وهو المغيظ المحنق
فاقبل فدى لك والدان اكرمت ... فاقبل فلست بكاشح لك ملحق

قال ابن هشام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه انتهى وقال الزبير بن بكار في
النسب سمعت بعض اهل العلم يقول انها مصنوعة انتهى فقوله صلى الله عليه وسلم لمننت عليه يدل على ان الحكم كان
مفوضا الى رايه فانه لو كان قتله بامر الله لقتله ولو سمع شعرها الدهر وقد قال المصنف تبعا للامام ارهذه المراة
ابنة النضر وهو مخالف لما ذكره ابن هشام لكن في رواية اخرى لا تقوم بها الحجة انها اسنة كما ذكرناه

ما رواه مسلم من حديث هزيم قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال
رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم وهذا
الرجل هو الاقرع كما ذكره المصنف وهو ابن حابس والاقرع في الصحابة اربعة هذا اشهرهم وهذا الحديث نص في ان الامر
عند كل صلاة لما قال صلى الله عليه وسلم في مكة لا يحلي صلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر
وعند ذلك واجاف المصنف عن الكل بانه يجوز ان يكون هذه الاحكام بانية نصوص محتملة للاستثناء
الناس اذ حاجتهم تلك الى التعويض ولذلك ان يجب عاد وقع في قضية النضر بانه لم يصح وان هشاما لم يحرم القول به
الزبير بن بكار ما قد منته وسمعت ما لدى ايد الله يحيى عنه على بعد نزعه بان النضر كان اسيرا والامام مخير في
بين القتل والاسترقاق والمن والفداء وعندي في هذا نظر فان الامام وان خير من هذه الاشياء فلا خلاف بين الامة
انه يجب عليه رعاية المصلحة والنبي صلى الله عليه وسلم لا يخفى عليه وجه المصلحة وما قتل النضر الا وقد كان قتله مصلحة
ولا نزول هذه المصلحة باستاد اخته اياها هذه ولا حال لعل الحال كان مشتبها لا انا نقول لا سبيل الى ذلك اذ لو فرض
استوى الكل الواجب عليهم القتل فانه متى لم يظهر وجه الصواب في الحال حبسهم الى حين يظهر نص عليه اصحابنا واجب عل
عن قوله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت بانها قضية شرطية لا تقتضي وقوع مشروطها
وعن قوله الا الاذخر بانه يحتمل نزول وحي شريع عليه والله اعلم ٥

قال رحمه الله الكلام السادس في التعادل والتراجيح وفيه ابواب الاول في تعادل
في نفس الامر منعه الكرخي وهو قول فوم وح فالتخيير عندنا للقاضي وابي علي وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء فلو حكم القاضي
احدهما من لم يحكم بالاخرى لقوله عليه السلام لابي بكرة لا تقضين بين اثنين وانت غضبان ٥ التعادل بين امارتين
ممنوع كما ستعرف فان سلمنا الله تعالى عقليين كانا او نقليين وكذلك بين القطعي والظني لعدم القطعي واما التعادل بين الامارتين
في الاذهان صحيح واما في نفس الامر ممنوعه الكرخي والامام احمد وجمع من فقهائنا وجوز الباقون هذا هو القول المشهور
وكلام الغزالي يدل على ان من مال الى احد الامارتين وان الحكم بين المصوبة حتى قال اذا تعارض
دليلان عند المجتهد فالمصوبة يقولون هذا العجز والاملس في ادلة الشرع تعارض انتهى واختار الامام ان تعادل
الامارتين في حكمين متنافيين كالنعل احد كون النعل الواحد واجبا وحراما جائز في المحلة عند وقوع شرع
حائضا الوقوع من عاطهر وذلك نائل كلامه وان تعادلتا في حكمين متنافيين والحكم واحد جائز كوجوب التوجه
حيث قد غلب على الظن احدهما هنا القبلة وقد احتج من منع من تعادل الامارتين مطلقا بانه لو وقع فاما ان
بهما وهو جمع بين المتنافيين واما بعدهما فيكون وضعهما عبثا او بعد احداهما على التعيين وهو ترجيح من غير مرجح
او لا على التعيين بل على التخيير بين المباح وعند يقتضي ترجيح اما ان الاباحة بعينها لانه لما جاز له الترك والنعل
مع انه لا معنى للاباحة الا ذلك لم يجز ان يكون ذلك النعل مباحا له فيكون مرجحا لاحد الامارتين بعينها وقد وضح فساد هو

واعلم بانه لا يجوز ان يعلل احدهما على التعيين قوله ذلك مرجح لان الاباحة بعينها قلنا ممنوع وهذا لان
الاباحة هي التخيير بين الفعل والترك مطلقا لا التخيير بينهما بناء على الدليلين الذين دل احدهما على الاباحة والاخر
على الحظر اذ يجوز ان يقول الشارع للمكلف اشجيتك في الاخذ بامارة الاباحة او بامارة الحظر الا انك متى اخذت بامارة
الاباحة فقد اعتبرت الفعل او الحظر فقد حرمته ويصرح له بان الفعل على احد التقديرين اباحة وعلى الاخر حرام ولو
كان الفعل للفعل لما جاز ذلك ويوكده انه يجب عليه اعتقاد كل منهما على تقدير الاخذ بامارته فلو كان ترجيحا
لما اختلف وجوب الاعتقاد ومثاله في الشرع ان المسافر مخير بين ان يصلي اربعا قصرا وبين
ركعتين ولا نقول لما خير بين فعل الركعتين وتركهما كانتا مباحتين وكذلك الصلاة العادة على الوجه الذاهب
فرض وفي الدليل وجوابه مواقف اخر لا نطول بذكرها واصح من جوز تعادل الامارتين نفس الامر
قياسا على التعادل في الذهن وبانه لو امتنع لم يكن امتناعه لذاته اذ لا تناقض من فرض وقوعه محال ولدليل والمدلول
عليه واجيب عن الاول بان التعادل الذهني لا يمنع امكان التوصل فيه الى ترجيح احدى الامارتين فلا يكون نصبهما
الشافعي وعن الثاني بانه اثبات للجواز بعدم ما يدل على الفساد وليس اولى من عكسه وهو اثبات الفساد بعدم ما يدل
تعذر الجواز واما اختيار الامام فعليه كلام طويل ولا نرى استعمال بذكره لان صاحب الكتاب اهمل حكايته واقتضى في المسئلة
كما ليتين اذا تعارضتا وترجع الى البراءة الاصلية وقال قوم ان وقع هذا التعادل بالنسبة الى الواجبات فالتخيير
إذ لا في الشرع بين الواجبات كان من ملك مائتين من الابل يجب عليه ان يخرج ما شاء من الحقاق وبنات
اللبون عند من يجعل الخيرة للمالك من اصحابنا ومن دخل الكعبة استقبل ما شاء من جهاتها وان وقع بالنسبة الى
جلبين متنافيين كالاباحة والتحريم فحكمه التساقط والرجوع الى البراءة الاصلية قوله فلو حكم اي اذا
اختار القاضي احدى الامارتين وحكم بها لم يكن له ان يحكم بالاخرى وقد استدل على ذلك بما روى انه صلى الله عليه وسلم
قال لابي بكرة رضي الله عنه لا تقضين بين اثنين وانت غضبان وهذا الحديث لا اعرفه وقد شاع في السنة سمعا الذهبي
ولا يكاد المجتهد يحيط علما بتعادل الامارتين في نفس الامر وتخيير المستفتي في الركعتين مع جواز تركهما
ممنوع على وجه الوجوب انما هو في ظن المجتهد ومن ان لها ان الحال في نفس الامر كذلك فمن يوجب القصر من العلماء لا
يجوز فعلهما ومن لا يوجبه لا يقطع بوقوعه على وجه الوجوب اذ القطع بوقوعه على وجه الوجوب قرع كونه جائز الوقوع
وكذا القول في الصلاة المعادة وقد علل ما ادعاه المصنف في الجامع بانه لو حكم بخلاف من اخرى لانتهم والحاكم
يتوفى مظان التهم ويجري مثل هذا في المفتي وانما اذا علم احد الامرين في شان نفسه واطلع عليه
الناس بحيث لا يتناقض فعله فيتهمه العامي ولا يرجع الى فتواه ٥ ع

قال ـــــ مسئلة اذا نقل عن مجتهد قولان فى موضع واحد دل على توقفه ويحتمل ان يكونا احتمالين او مذهبين
وان نقل فى مجلسين وعلم المتأخر منهما وهو مذهبه والا فعلى القولين ٥ هذه المسئلة فى حكم تعارض قولين لمجتهد واحد وهو
بالنسبة الى المقلد كتعارض الامارتين عند المجتهد ثم لذلك اعقبه لتعادل الامارتين ومضمون المسئلة انه اذا
نقل عن مجتهد واحد فى مسئلة واحدة قولان منافيان فاما ان يكون ذلك فى موضع واحد او فى موضعين فى
موضع واحد بان ينقل فى هذه المسئلة قولان مثلا وهو قسمان لاحدهما ولم يذكر فى الكتاب بعضه
يترجح احدهما قولا بالتفريع عليه فيكون ذلك قولا له لان قول المجتهد ليس عند ما يترجح عنده والثا
فدل على توقفه فى المسئلة لعدم ترجح دليل احد الحكمين فى نظره وقوله فيها قولان محتمل لان يريد بالقولين احتمالين
التحوز اى فيها احتمال قولين لوجود دليلين متساويين وان يريد بهما مذهبين لمجتهدين وعلى التقديرين لا يستفاد
فى المسئلة لتوقفه والى هذا القسم اشار المصنف بقوله تدل على توقفه ويحتمل اى وهذا التوقف محمل لان يكون احتمال
ولا يكونا مذهبين وذهب قوم الى الاطلاق والقولين يقتضى التخيير وهو ضعيف واعلم ان وقوع ذلك فى مجلس واحد
من دون ترجيح قليل نقل الشيخ ابو اسحق رحمه الله فى شرح اللمع عن القاضى ابى حامد المروزى انه ليس للسيد
مثل ذلك الا فى بضعة عشر موضعا ستة عشر وسبعة عشر وقد وقع فى المحصول نقل القاضى ابى حامد المروزى
الشيخ ابو حامد الاسفرايينى وكانه استبعد ابو حامد ما ذكر فيه وقد وقع فيه اكثر من ان المواضع سبعة عشر
نقله الشيخ ابو اسحق ما ذكرناه وقال القاضى ابو بكر فى مختصر التقريب قال المحققون ان ذلك لا يبلغ
الثانية ان يكون نقل القولين عن المجتهد فى موضعين بان ينص فى كتاب او فى وقت على اباحة شئ وفى آخر على تحريمه
احدهما ان يعلم المتأخر منهما فهو مذهبه ويكون الاول مرجوعا عنه وذهب بعض اصحاب ابى حنيفة
على الرجوع ولو لم ينص فى الجديد على الرجوع عن القديم لم يكن رجوعا حكاه الشيخ ابو اسحق والصيرفى
الحال فيحكى عند القولين من غير الحكم على احدهما بالترجيح ٥

قال ـــــ قال الشافعى رضى الله عنه كذلك وهو دليل على علو شانه فى العلم والدين ٥
قد وقع الحالان الاولان للامام المطلبى قدوتنا ابى عبد الله الشافعى ارغم الله صلى الله عليه وسلم وذلك من
الادلة على علو شانه فى العلم والدين فى الحالين اما الدليل على العلم فى الاولى فانه كلما زاد المجتهد علما وتدقيقا
وكان نظره اتم تنقيحا وتحقيقا وقوفه على الادلة المرجحة مستقيما واذا راكز وجه الازدحام فيها
انفصال عنها عظيما كان ذلك الموجب للتوقف لديه وتزاحم الفضلاء بين يديه والمسئل عند
فى الدين فلم يكن مراد الطالب لوجه الرجحان صميم على بقاء الله المولى ولا مام نصها وسئال نصبها حتى ينادى اهل
لكل تاويل ما يصح سطلان ذلك واعتبر لخطافها وقصور النظر واما الحالة الثانية وهى تنصيصه على القولين
فى موضعين وذلك يدل على علمه ايضا لانه مبنى عن استفراغ الوسع فى النظر والبحث واستنزاله على الدقيق
فى الوقائع والحوادث وعلى دينه لاطهاره الشئ اذا لاح له غير مبال بما صدر منه اولا ولا واثق عند كلام

عمى تشبيه الى الناقص فى المقال ولا مزوج لمذهبه وان كان ذا القدر العظيم على ما يزوره والبيان الطولى منهما
يحاوله وقد عاب القولين على السامع من لا خلاق له وان يزخرف من القول بمقة والله لا ستواه ولا عدله وذلك
لقصان وقصور وحسد كامن فى الصدور وذلك فى العلماء قولا كبيرا وفاه بالسنة هذا مستقصى بعيدا واضمر فى
نفسه مثل ذلك عن مسئلة شديد المرتبلين عقدة لا يغسل السيف عارها ولا نوازى الليل عوارها ويحل لا يحفل
ولا يذكر ان يسلم مثل هذا الشرح على مثل ذلك الهذيان الذى هو جبال طرزة الجهال فى
صفة اصحابنا نديا وحليا فى نصرة القولين يحملا لنقطن على دهنه والبليد على الوقوف عليها ولكا
له قد خلج فى الصدور وتعثر بى الزمان بحدها الغبى نفثه مصدور فنقول قد علمت صفة القولين
وقوعهما فاذا ملت التردد فى القولين مبنى عن قصان النظر عن ادراك الراجح ملت معاذ الله بل
عن كمال ذلك لان قوة النظر كلما زادت توالت عليها التشكيكات كما عرفت فان ملت من شبق الشافعى
من كبر المجتهدين وقد كان قبله ابو بكر الصديق وهو افضل منه طلعت عليه الشمس بعد النبيين ملت الفاروق
عز الله به الاسلام دعوة النبى عليه السلام خصص الشورى على ستة وحصر الخلافة فيهم بنبيها على ان
محفوظ منحصر فيهم وان غيرهم ليس اهلا لذلك ولم يعترض احد عليه بل اتبعوا اثره واقتفوا اثره فان ملت
ملت التنبيه على ان الحول لا يعدوهما وقصر نظر المذهب له على التدقيق فيهما وعدم الالتفات
من صلة اقوال ان يذكر قولين مع الاشارة الى ترجيح احدهما وان فائدة مع التنبيه على الراجح
ذكر المرجوح ملت لتعلم طرق الاجتهاد والاستنباط والتمييز بين الصحيح والفاسد ومحاولة ان يؤدى
اجتهاد غيره متابعيه اليه والتنبيه لفساد مذهبا وقد عد اصحاب ابى حنيفة رضى الله عنه
اشياء قالوا القياس كذا لكنى تركته استحسانا فليس لاحد ان يعيب عليه ذلك الا ان يقول ما فائدة ذكرك
القياس مع عدم اعتمادك اياه فان ملت اى معنى فى اطلاق القولين فى وقت واحد من غير ترجيح ملت هذا
من الذى لم يوجد منه سوى التزر اليسير وقد قلنا انه متوقف وانه دليل على غزارة العلم والمتهيئ الدائم وقفه
من الفوائد التنبيه على المآخذ والاحتراز عنها فى ذينك القولين ولهذا جعل عمر رضى الله عنه الامر شورى فى ستة
واحد بعينه وكان قصده ان الخلافة لا تعدوهم ولو لم يباحيه هادم اللذات لبرز الاصح عن غيره
فلا معنى لقولكم فى هذا القسم للشافعى فى هذه المسئلة قولان اذ ليس له على ما زعمتم فى مثل هذه المسائل
واحد بل هو متوقف غير حاكم بشئ ملت اما ما الحرمين فى التلخيص هكذا القول والاتجاه شئ
منه وانما وجه الاضافة الى الشافعى ذكرهما واستقصاؤه وهو الاشباه فيهما وقد كان الشافعى رضوان
الله عليه حدثنا النفس لم تسع مهلته لبيان الاحكام لم تطل راحته ولا يشغله ذلك عما هو فيه من مناطة الدين
والنظر المتين والاجماع على طرائق المتقين وقد سئل بعضهم ما السبب فى قصر عمر الشافعى فقال حتى لا
يدانوا من مخلفين ولو طال عمره لدفع الخلاف ولسنا نعنى القول فيما لم يحضره مجتهد ولا مطول من مناقب

هذا الحديث ولكن العلم استطرد ورجل مقالا للمقال ونختم الفصل بما هو من توابع ابواب الترجيح واصول
المقلدين فنقول ان نظر بعض المصنفين عن فهم مرامات المجتهدين ملأ عليه لو افدى بقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش وقوله صلى الله عليه وسلم قلدوا قريشا ولا تقدموها ولم يكن احد من اصحاب المذاهب معتنا الى الصلبية
قريش بالمسلك الواضح الا الشافعي ولا خلاف في اختصاصه بذلك وانما المقصود بقوله صلى الله عليه [illegible]
وقريش ملأ طباق الارض علما لانه الذي طبق طبق الارض وخلق الطيب زاد الله ما المسود الذي [illegible]
البيض وشار اسمه في مشارق الارض ومغاربها وعلا على مخور السما موالعما وغوارب بها وقد [illegible]
سادا ما لم يحز به جماعة من الاصحاب من تقليد الشافعي فقال في كتابه الرجوعين المذهبين انه مذهب اكثر [illegible]
المسلمين وعامة المومنين شرقا وغربا بعدا وقربا اتحال مذهب الشافعي بحيث لا يعزون عنه حولا وكل احد [illegible]
به بدلا والذي نقوله نحن ان كان بنا هذا شارح لمختصر صولي لا نزكان يخرج عنه الا لا يتعلق به من الرجح بين [illegible]
ولكن الذي نقوله به هنا انه ينبغي على المقلد النظر بعين التعظيم الى مذهبه والامام وطرق التقدم نحو امامه [illegible]
نراعي ذلك في حق امامنا رضوان الله عليه ونقول بجمع الكلام فما صحا وله امور ثلثة احدها ان الشافعي [illegible]
كان له حق الوضع والتاسيس للمتاخر الناقد حق التهذيب والتكميل وكل موضوع على الافتاح فقد سطر الى [illegible]
بعض التبع بم مذرح الناقد الى التهذيب والتكميل فكون المتاخر احق ان يتبع وهذا واضح في [illegible]
فضلا عن العلوم ومثاله الكلون فان ثلث [illegible] ملزمكم على هذا ان تتوخوا الاقتدا بمن تعلم [illegible]
ثلث ان ثلث لاجل تعلم رتبة الاجتهاد والتحلي وترتيب مالم يسطر والاطلاع على مقاصد الشريعة وخواص [illegible]
في تحازها فلزم ذلك ولكا لستنا نرى احدا من الائمة بعد بلغ هذا المحل ذا اجاب امام المزينة وتعالى عين [illegible]
وكل بلغ احد بعد الشافعي منصبا لاجتهاد المطلق فضلا عن الوصول الى ما وصل اليه الشافعي [illegible]
ان المذاهب يمتحن اصولها لان الفروع تستند اليها وتستفهم سفومها وتعرج باعوجاجها ويحتوي على الشادي
في العلم رجحان نظر الشافعي في الاصول التي هي اهم ما ينبغي للمجتهد وانه اول من ابدع ترتيبها ومهد قوانينها والف
فيها رسالته ولم الا يلون ذلك واعظم ما استمد منه اصول الفقه اللغة والشافعي كان من صميم العرب العربا ودمش
تفقات عنه بيضة سي مضر واصول الشريعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ثم الاقسمة بالاما
علامات على الاحكام ولهذه الاصول مراتب ودرجات فاما الكتاب فهو عربي مبين والشافعي اذا انصف العالم
انه المتميز عن غيره فما يجادل له منه لانه القرشي اللسن ذو اللغة التي تخي بها الوامل الى الذروة في معترك التسابق عدي
والمنسوخ واسباب النزول ومعترف الروايات واما الحديث فلا والله لا شك منصف مقامه في الجبار والقاه الجبار واعانه
من ضبطه ولذلك ورعا قال احمد ان السنة اذا لم يحفظ اسمه الاسناد دل من اباد حفظه وسئل ضبطه وتحريره لا كما
زعمه غبي في عمرته شاه ومي عباوته مشاه وهو في معترف الرجال وغير ذلك من فنون الحديث الواصل الى النهاية
تنزل الاحادية مسارها وتقبل كل ما صح منها وتجعله مذهبه لا تفرقين كوفي ومدني ولذلك قال احمد انتم

اعلم ما حدثت منا وقل لي كوفيه وبصريه يعني لكم يا اهل العراق اعلم منا معشر الحجازيين باحاديث الكوفة والبصرة من
حيث انكم اهل تلك البلاد فقل لي كوفيه او بصريه حتى اظن ان كان صحيحا عليه ولا يظن في ظان الاقتصار على احاديث
المدينة والحجاز من حيث ان مراصحاب مالك وانما بصيغة الجمع في المحاطبة والمخاطب بقوله انتم ومنا ولم يرد الشافعي ان
ابن حنبل اعلم منه بالحديث كما ظنه بعض الاغبيا حاشر لله وانما اراد ما ذكرناه والملك العظيم اذا اناه رسول من اخيه
[illegible] يقول له انتم اعلم بالجباز اخي منا يعني لكونكم في بلده ولا يلزم من ذلك زيادتهم في القرب منه على اخيه ولا
[illegible] العالم وهذا الشافعي كان عمه بعض الاغبيا جبرا الاحد ونادبا معه وتعظيما لجانب يلميذه بجاز ذلك ولا لوم
[illegible] احدثت فهو سيد الناس في ذلك واما الاجماع فيلتفي من معترف الآثار وما يصح نقله من الوفاق والخلاف
[illegible] ذره في ذلك هذا بيان الاصول واما نزيلها منازلها فهو شوف الشافعي فانه قدم كتاب الله ثم سنة نبيه
صلى الله عليه وسلم مع نهاية التادب والوقوف عندها يتعين الوقوف عنده للناظر للشريعة فاذا لم يجدها تاسى باصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم في التعلق بما راى الناشي من قواعد الشريعة المضبطة باصولها ولم ير التعلق بكل وجه في
الاستصواب والاستحسان بما هواه ثم راى قواعد الشريعة منقسمة الى ما تعلل وما لا يعلل فاشتغل على الاتباع فيما لا
يتعقل معناه وقد يتعين اذا لاحت الاشباه واما ما تعقل معناه تمعن راه فيه العقل الخيل المناسب وهو في كل ذلك
[illegible] الشرع لا يعني بها بد لا وتقول اذا صح الحديث فهو مذهبي وما لهما ان الذاهب كما يتجر باصولها
[illegible] لسطر المصنف في كتب الخلافيات المنشر في الآفاق فان كان مع انصافه اهلا للنظر ملت وضعها على
[illegible] السنة واجماع وقياس ولم يحكم بما ازاه الله وان لم يكن اهلا للنظر فلا كلام له معنا والله الموفق
واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا دليل لم نر من سبقنا باستنباطه يدل على ما نحا له وهو حديث بعث الله على راس كل مائة من يجدد
لها امر دينها [illegible] الناس على ان الهبوت على راس الاولى عمر بن عبد العزيز وعلى الثانية الشافعي والله اعلم ان بعث
محطيا في اجتهاده او نحض ناقص المرتبة بهذه المزية بل هذا صريح في ان ما ياتي به البعوث فهو من الله الذي شرعه
لعباده ومن الغرائب الواقعة في هذا الامر المؤيد لما ذكرناه وما حاد لنا ما سنلتج به الصلاة ان الله
تعالى حضر اصحاب الشافعي بهذه الفضيلة فكان على راس المائة الشافعي وعلى راس الخمس مائة الغزالي القائم بالذب عن مذهبه والداعي اليه
[illegible] امام العراقيين من اصحابه وعلى راس الخمس مائة الغزالي القائم بالذب عن مذهبه والداعي اليه
[illegible] على السادسة الامام فخر الدين الرازي احد المقلدين له والمتحلين مذهبه والذابين عنه وعلى السابعة
[illegible] احد من ابن دقيق العيد الذي رجع الى مذهبه وانتحله وتولى الفضاله وحكم به بعد ان كان اول نشاته ما لكيا

الباب الثاني في الاحكام الكلية للترجيح تقوية احد الامارتين على الاخرى ليعمل

بها كان رجحت الصحابة خبر عايشة على قوله عليه السلام انما الماء من الماء ٥ الاحكام الكلية للترجيح هي الامور العامة
كانواعها التي لا تختص بفرد انها والباب مشتمل على مقدمة معترف لماهية الترجيح واربع مسايل وقد عرف الترجيح
بانه تقوية احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها والامارة التي توجد هو ما حاذ من الامام الا ان الامام ابدا

الامارتين لظن تعين وما فعله المصنف اصرح بالمقصود اذ تمنع الترجيح في غير الامارتين هو الامام قال لعلم الهدى
يعلله وحذف المصنف لفظة العلم وهو حسن اذ يكتفى في الترجيح بالظن ولقائل ان يقول جعلتم الترجيح عبارة عن التقوية
التي هي مستنده الى الشارع او الى المجتهد صفة او الى ما به الترجيح تجازا وهو غير ملائم له بحسب الاصطلاح اذ هو مختص
الاصطلاح عبارة عن نفس ما به الترجيح فلا يجوز ان يجعل عبارة عن التقوية ذكره الهندي وقد اعترض الاكثرون على جواز التمسك
بالترجيح وانكره بعضهم وكأنه بعضهم وكأنه التعارض لزم الخبر او الوقف ولا ترجيح احد الظنين وان تعارضا وهو
المرتضى والرهاني وقد حكاه القاضي عن البصري وهو الملقب بجعل قال ولم ار ذلك في شيء من مصنفاتهم
المصنف على وجوب تقديم الراجح باجماع الصحابة رضي الله عنهم وذلك في وقائع كثيرة منها انهم قد اجمعوا على
عنها في لقاء الخاتنين حتى قالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا على خبر ابي سعيد الخدري
رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء اخرجه مسلم وتقدم في كتاب السنة حديث عائشة وان الرفاعي
حسن صحيح والوقائع في هذا اكثر من ان تحصر وعليه درج السابقون قبل اختلاف الاثار وقد تعلق الحكم على نفي الترجيح بالبينات
في الحكومات فانه لا ترجيح بينة على بينة بعلة استقلال كل واحدة لو انفردت وهو مردود فان ما لكا رحمه الله يرى ترجيح البينة
على البينة ومن لا يرى ذلك يقول البينة مشتملة الى موقفات تعبدية ولذلك لا تقبل لغير لفظ الشهادة حتى لو اتى العدد
الكثير بلفظ الاخبار لم تقبل ولو شهد الف عبد وامرأة على سرقة بقبل لرد واحد
قال ـــــــــ مسئلة لا ترجيح في القطعيات اذ لا تعارض بينها والا لارتفع اليقين
فلما ان الترجيح مختص بالدلايل الظنية ولاهر سان له في الدلايل اليقينية عقلية كانت او نقلية والحجة على
فرع وقوع التعارض وهو غير منصور فيها لانه لو وقع لزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما وذلك لان الدليل القطعي
ما يفيد العلم اليقيني فلو تعارض قطعيان لم يكن اثبات مقتضى احدهما دون الآخر للزوم الترجيح بلا مرجح والشديد
والقول الذي عليه المحققون ان العلم لا تفاوت وليس بعضها اقوى واعلى من بعض فان كان بعضها اجلى واقرب حصولا
فاسدا استغنانا عن التأمل بل بعضها لا يتاح فيه الى تأمل كالبديهيات لكنه بعد الحصول يحقق نفسي لا تفاوت في كونه
محققا فلا ترجيح لعلم على علم بخبر اما رفع مقتضاهما او اثباته وهو جمع بين النقيضين او دفع لهما والقايلون ان
هذا دليل على منع التعارض بين القاطعين في نفس الامر او على منع التعارض بين القاطعين مع الاذهان ان كان على الاول
فهو مسلم ولكن لا كلام فيه وان سلم ان الترجيح في المتعارضين في نفس الامر ولو جريا لم يكن الحكم
متعارضين هذا خلف وان كان على الثاني فممنوع لانه قد تعارض عندكم المجتهد شيئا ويعتقد انهما دليلان
ويعجز عن الفتح في احدهما وان كان يعلم بطلان احدهما في نفس الامر واذا كان ذلك فنحن نقول يجوز تطرق الترجيح اليهما عند
التعارض بالنظر الى احوال المقدمات واحوال التركيب وهذا مما لا يستقل العقل ولا يدفعه ما ذكرتم
قال ـــــــــ مسئلة اذا تعارض دليلان فالعمل بهما من وجه اولى من سقوط الحكم فيثبت البعض
او تعتد فيثبت بعضها او يعم فوزع كقوله عليه السلام الا اخبركم بخير الشهود فقيل نعم فقال ان يشهد

الرجل قبل ان يستشهد وقوله ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد محمل الاول على حق الله تعالى والثاني على حقنا
انما رجح احد الدليلين على الاخر اذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما فان امكن ولو من وجه دون وجه فلا نصار الى الترجيح بل
يصار الى ذلك لانه اولى من العمل باحدهما دون الاخر اذ فيه اعمال الدليلين فالاعمال اولى من الاهمال ثم العمل بكل واحد
منهما يكون على انواع احدها ان يتبعض حكم كل واحد من الدليلين اي يكون قابلا للتبعيض فيتبعض فان يثبت بعضه
الدابي عام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ومن امثلته دار بين ان يدعيها وهي في يدهما
هو غير لان ثبوت الملك قابل للتبعض فيتبعض ومنها اذا تعارضت البينتان في الملك على قول
شافعي ان يتعدد حكم كل واحد من الدليلين اي يقتضي كل واحد من الدليلين احكاما متعددة فيحمل كل واحد
بعض ذلك الاحكام ومن امثلته ما روي ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت الهلال فقال
ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال اذن في الناس يا بلال فليصوموا غدا
الحديث يقتضي ثبوت رمضان بشهادة الواحد ويترتب عليه وجوب الصوم وحلول الدين الموجل ووقوع الطلاق والعتاق
به وهو معارض للقياس فانه يقتضي عدم ثبوته بقول الواحد كما في سائر الشهود ويترتب على عدم ثبوته عدم ترتب
ذكرناه محمل الاول على وجوب الصوم والقياس على عدم حلول الدين الاجل والطلاق والعتاق وهذا قد صرح به
رواية البغوي لكن قال الرافعي لو قال قائل هلا يثبت ذلك ضمنا كما ثبت الشيء ضمنا بالاثبات به اضلا ومقصودا الا ترى ان
يكون تحيط الحج وضمنا بقول الواحد ولم نرا هلال بعد ذلك نظرنا على احد الوجهين ان كان لا نظر بقول واحد
السنبلة الميراث لا يثبتان بشهادة النساء ويثبتان ضمنا للولادة اذا شهدن عليها وفرق ان الرضعة بان النسب والميراث
وكذا الاصوب للبلين لا يلزم الشهود فلا نقبل زيادة منفكة عن النسب والميراث والصوم تثبت يوما بوصف
كونها رمضان منفكة عن النظر بعدها والدين والطلاق والعتاق لتسرع لزم استهلال الشهر وتعقل انفكاكه عنه وقد اشار
اليه ابن الصباغ الثالث ان يكون كل واحد من الدليلين عاما اي مبنيا حكم في موارد متعددة يوزع ومحل كل واحد منهما
بعض افراده مثاله ما روي عن يزيد بن خالد الجهني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الا اخبركم بخير الشهداء
شهادة قبل ان يسألها رواه مسلم وهذا لفظه وهو يعني اللفظ الذي اورده المصنف وروى المصنف من
رواية عليه وسلم ثم يفشو الكذب بنبهد الرجل قبل ان يستشهد وهذا اللفظ لا اعرفه ولكن في الصحيحين عن
حصين رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير القرون قرنهم الذين بلونهم ثم الذين بلونهم
من بعدهم ثم ما تشهدون ولا تستشهدون الحديث محمل الاول على حق الله تعالى والثاني على حقوق العباد
ومن امثلته انه قوله صلى الله عليه وسلم من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له مع ما روي انه صلى الله عليه
وسلم كان يدخل على بعض ازواجه فيقول هل من غداء فان قالوا لا قال اني صائم وروي انه اذن صائم فتعضد الاول
وان كان عاما في كل صوم على صوم الفرض فيحمل الثاني على صوم النفل ومنها قوله تعالى اقاموا المرئين حيث

وجدتموهم مع قوله في آية اخرى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وظاهر الاولى وضع السيف فيهم حيث يثقفون
وظاهر الآية الثانية تقضي جواز اخذ الجزية من اصناف الكفار من غير فصل وقال عليه السلام خذوا من كل حالم دينارا
وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وظاهر هذا ان الجزية لا توخذ وان ليس بيننا
وبين الكفار الا السيف او الاسلام فيجمع بين الظاهرين وناخذ الجزية من اهل الكتاب بآية الجزية ونضع السيف فيمن ليس
منهم كالكفار الا السيف او الاسلام بآية السيف وهذا كتاب لظاهر الآية الموازنة في القتل واعلم ان بعض الفقهاء ع
منهم كالكتاب والسنة كتاب لظاهر الآية الموازنة في القتل واعلم ان بعض الفقهاء ع
منهم كل واحد من الدليلين فراى هذا الجمع مستقلا بنفسه غير محتاج الى امامة دليل قال
وهذا مردود عند الاصوليين كما لا بد من دليل من خارج على ذلك واما ان يجعل احدهما دليلا في
والثاني في خصوص الاول فهذا ما لا سبيل اليه ٥

قال ـــــــ مسئلة اذا تعارض نصان ونسخ وتساويا في القوة والعموم وعلم المتاخر فهو ناسخ وان
فالشرط اذا التعارض نصان على ضربين الاول ان يكونا متساويين في القوة باسرها كلها في الخ
او الظن في العموم بان يصدق كل منهما على ما يصدق عليه الآخر وله حالتان احداهما ان يتاخر ورود احدهما عن
ويكون معروفا بعينه سواء كانا معلومين او مظنونين ايتين او خبرين او احدهما آية والآخر خبرا عند من يجوز
عند اختلاف الجنس واما من منعه فيمتنع عنده النسخ في هذا القسم الاخير وهذا اذا كان حكم
اما اذا لم يقبل النسخ ولم يذكره في الكتاب كصفات الله تعالى فان كانا معلومين قال الامام فيتساقط
دليل آخر واعلم عرض عليه النقسوا الى بان المدلول اذا لم يقبل النسخ يمنع العمل بالمتاخر فلا تعارض
بحيث يعمل المتقدم كما كان قبل ورود المتاخر وان كانا مظنونين طلب الترجيح ولو كان الدليل الذي
المتساويين في القوة والعموم من غير فرق ولم يذكر المصنف ذلك وانا نبينها ان يحصل المتا معلومين
بتساقطان ويرجع الى غيرهما لانه يجوز في كل واحد منهما ان يكون هو المتاخر وان كانا مظنونين يعين الترجيح والى هذا
اشار المصنف بقوله وان حصل فالتساقط اي فيما اذا كانا معلومين او الترجيح اي فيما اذا كانا مظنونين وانا نبينها
ان يعلم تاريخهما ولم يذكره في الكتاب فان كانا معلومين فقد قال الامام ان امكن التخيير بينهما تعين القول به فاذا
الجمع لم يبق الا التخيير او التحوز ان ترجح احدهما على الآخر بقوة الاسناد لما عرفت ان العلوم لا تفاضل الترجيح
يجوز الترجيح بما يرجع الى الحكم كون احدهما حاظرا او مبيحا او شرعيا لانه يقضي طرح المعلوم بالكلية وهو
ولم يذكر حكم القسم الاخير وهو عند امكان التخيير بينهما وان كانا مظنونين تعين الترجيح فمعلوم انا
بان نتساوى في القوة قال الامام فالتخيير ٥ ٥

قال ـــــــ وان كان احدهما قطعيا او خص مطلقا عمل به وان خصص من وجه طلبا للترجيح ٥ الفرق
الثاني ان الاستواء في القوة والعموم جميعا فانه ان تساويا في العموم ولم تساويا في القوة او عكسه او لم يحصل بينهما تساو
لا في العموم ولا في القوة فهذه احوال ثلثة اولها التساوي في العموم والخصوص مع عدم التساوي في القوة

بان يكون احدهما قطعيا والآخر ظنيا فنعمل بالقطعي سواء علم تقدم احدهما على الآخر او لم يعلم سواء اتقدم القطعي او الظني
وهذا الاطلاق يشمل ما اذا كان المقطوع عاما والمظنون خاصا والصحيح ان المظنون يخصص العلوم كما سبق في التخصيص
وما نحن فيه ان تساويا في القوة مع عدم التساوي في العموم والخصوص بان يكونا قطعيين او ظنيين فيكونا عامين للواحد
اعم من الآخر اما مطلقا او من وجه او يكونا خاصين بان كان احدهما اعم من الآخر مطلقا فنعمل بالاخص سواء كانا
قطعيين او ظنيين علم تقدم احدهما على الآخر ام لم يعلم اللهم الا ان يعلم تقدم الاعم ووردود الخاص بعد
فحينئذ يكون ناسخا له فيما تساويا فيه الخاص لا مخصصا لامتناع تاخير البيان عن وقت العمل وان كان احدهما اعم
من وجه وخاص من وجه كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم نضاف الى الترجيح بينهما
ثم ان كانا قطعيين او ظنيين لم يمكن الترجيح في القطعيين بقوة الاسناد بل يرجح يكون حكم احدهما حظرا والآخر اباحة
او يكون احدهما شرعيا والآخر عقليا او مثبتا والآخر نافيا ونحو ذلك وفي الظنيين يرجح بقوة الاسناد وانا نبينها
الا يحصل بينهما تساو لا في العموم والخصوص ولا في القوة فان اختلفا في كل واحد من هذين بان يكون احدهما قطعيا والآخر ظنيا
فنعمل بالقطعي سواء كانا عامين بان كان احدهما اعم من الآخر مطلقا او من وجه او خاصين فان كانا عامين بان كان احدهما اعم من الآخر مطلقا عمل بالقطعي
سواء كان القطعي هو الاعم فانه يخص الظني عند الاكثرين وان كان احدهما اعم من الآخر من وجه صير الى الترجيح فانه قد
اذا كان القطعي هو الاعم فانه يخص الظني عند الاكثرين وان كان احدهما اعم من الآخر من وجه صير الى الترجيح فانه قد
لاحكام [illegible] انضمته للحكم من كونه حظرا او نفيا او غير ذلك سواء علم تاخر القطعي عن الظني او تقدمه ام
[illegible] ان كانا خاصين فالعمل بالقطعي مطلقا ٥ ٥

قال ـــــــ مسئلة قد يرجح بكثرة الادلة لان الظنين اقوى قل تقدم الخبر على الامتنة فلنا ان الحد
اصلها فيجاب بالمنع الا مسموع ٥ ذهب الشافعي ومالك الى انه يجوز الترجيح بكثرة الادلة والخلاف مع الحنفية واستدل
المصنف بان الدليلين يفيد ظنا مغايرا للظن المستفاد من صاحبه والظنان اقوى من الظن الواحد فنعمل بالاقوى
لكونه اقرب الى الصحة ورجحنا الكتاب على السنة والسنة على الاجماع والاجماع على القياس فان ثلثة الادلة ترجح
بكثرة الادلة والترجيح بالقوة والوصف الذي يعود اليه ان الزنا حصل بشهادة اربعة اقوى من حصوله بشهادة اثنين
هذا ضعيف لانه لا اثر لذلك واحتج الخصم بان اصل ذلك لا ينسبة ان كان متحدا فهذا لو قتل في معارضة ما روى من قوله عليه السلام
رجحنا به او [illegible] ونحن لا نسلم الامر كذلك واجاب [illegible] بان اصل ذلك لا ينسبة ان كان متحدا فهذا لو قتل في معارضة ما روى من قوله عليه السلام
[illegible] تيسان التمر والجراد الشهر امر فياسا على الغنم المشتري للطائر المبتة البقر والابل والخيل جامع المودي
[illegible] ولكون قياسا اصلا لا ينسبة جميعا ولكون قياسا اصلا لا ينسبة متعددة لو حذ الجامع نافعا لا تعتبر الا ان
[illegible] على الاصل في كل قياس منها لعلة اخرى وتعليل الحكم الواحد بتعليلين مختلفين ممنوع على ما سلف فيكون الحق من ذلك الا ينسبة
واحدا واذا تعددنا علتها الخبر لم يكن تعدد بناء الاعلى دليل واحد وان لم يكن اصلها متحدا بل متعددا فانه يسلم تقدم خبر الواحد
عليها كذا اجاب المصنف تبعا للامام والحق ان رضا الواحد تعدم على الاينسبة وان تعددت اصولها ما لم تصل الى القطع وا
نعرض للبيضاوي تحمل منها من الاينسبة ظن تسوق الظن الحاصل منها من حد الواجب ونقول لعلا رجحنا الظن لانه ا

بعد ذلك الا والناس على مذهبهم دون ترجيح واخصوصيه اذا ادراك العدد الاكثر بل لعموم الظن وقد ذكر الامام ان من ضعف
المسلك ترجح احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة ولكن قد وافق في هذا الفرع بعض المخالفين في المسئلة ولا شك ان الخلاف فيه اضعف
وقد علله امام الحرمين عن بعض المعتزلة وهو الذي يشهد له الاكثرون ان الترجيح بكثرة العدد ثم نقل ان القاضي وان ما ارى يقدم
الخبر بكثرة الرواة قطعا والوجه فيه ان المجتهد اذا لم يجد امتمسكا الا الخبرين واستوى رواتهما في العدالة والثقة وزاد
احدهما بعدد الرواة فالعمل به قال وهذا قطعي لانا نعلم ان الصحابة لو تعارض لهم خبران هذه الصفة لم يعملوا
بل يقدمون هذه قال واما اذا كان في المسئلة قياس خبران متعارضان كثرة رواة احدهما فالمسئلة الآن ظنية
حق ويشبه ان لا يكون محل الخلاف الا في الصورة التي جعلها ظنية فانه كاد ان يقال فيها بالترجيح عنهما والتمسك
ان الصحابة كانوا يقدمون الخبر الكثير الرواة ويضربون عن القياس فالخلاف في هذه الصورة منحة واما في الاولى فلا مسلك
اجتمع مزية الثقة وقوة العدد بان روى احد الخبرين ثقة وروى الآخر جمع لا يبلغ احادهم مبلغ راوي الخبر الآخر في الثقة والعدد
صورة اخرى وقد اعتبر بعض اهل الحديث مزيد العدد وبعضهم مزية الثقة قال امام الحرمين في المسئلة لا يبلغ مبلغ القطع والغالب
الظن المتعلق بمزية الثقة فان الذي يغلب على الظن ان الصديق رضوان الله عليه لو روى خبرا وروى جمع على خلافه لكان اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم اجمعين يوثرون رواية الصديق انتهى وانما يتم قوله في ذلك ما ذكره العراقي من ان الاعتماد في ذلك
غلب على ظن المجتهد فان الكثرة وان تقوت الظن فربت عدد لم اقوى في النفس من عدد لين وتخلف في ذلك احوال
تقديم خبر الصديق رضوان الله عليه مكان الظن الحاصل بخبره اقوى من الحاصل بخبر الجمع الكثير وقد لا تنافي
مسئلة الكتاب ايضا اذا انضم الى احد الخبرين قياس والذي ارتضاه الشافعي رضي الله عنه تقديم الحديث الذي
الترجيح كونه مما توجب غلبة الظن بل يجامع ان يجرد الناوح لاستقلال دليلا اذا اعتضد احد الخبرين بما يستقل دليلا فلان
يكون مرجحا اولى وكلام القاضي مشاقط الخبران يرجع الى القياس فالمسئلة كان مقضيا الى موافقه
رضي الله عنه يرجع متعلق الحكم الخبر المرجح بموافقة القياس في القاضي يعمل بالقياس ويسقط الخبرين مستندا بان الخبر مقدم
على القياس ويستحيل تقديم خبر على خبر بما يسقطه الخبر ويما يقدم على القياس اذا خالفه فهو مقدم عليه اذا وافقه وقال
امام الحرمين العمل عندي في ذلك لا يبلغ مبلغ الافادة ولم نر الشافعي ان يقول انما نعتد الخبر اذا لم يعارضه خبر فاذا تعارضا
افقر احدهما الى التاكيد بما يغلبه على الظن والله اعلم وشاط هذا الخلاف الحلاف الذي ذكره الاصحاب في البينتين اذا تناقضتا
ومع احدهما مد فان الحكم لذي اليد ولكن هل القضاء للداخل لليد ام بالبينة المرجحة لليد اختلفوا فيه وبنى على الخلاف
يشترط ان يحلف الداخل مع بينته لقضي له فيه وهما اذا قلنا لا يحلف الخارج مع بينته ٥

الباب الثالث في ترجيح الاخبار وهو على ستة وجوه الاول بحال الراوي في
نفسه الزوائد وقلة الوسائط وفقه الراوي وعلمه بالعربية وافضليته وجنس اعتقاده وكونه صاحب الواقعة
وطلس المحدث ومحتبرا ومعدلا والعمل على وفاقه وكثرة المزكين وتحتهم وعلمهم وحفظه وزيادة ضبطه
ولولا لفاظه عليه السلام ودوام عقله وشهرته وشهرة نسبه وعدم التباس اسمه وتاخر اسلامه ٥

اخبارا ما يرجع بالشبهة الى ظن المجتهد او بما حصل من خلل يتسبب الرواة فاما التعارض في نفس الامر
عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو امر معاذ الله ان يقع ولا حاجة لكل منا الى الامام ابو بكر بن حزيمة رضي الله
رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثان باسنادين صحيحين متضادين مر كان عنده فليات بحجة الى ان
وانقول ترجيح الاخبار على شبعة اوجه الاول بحسب حال الراوي وذلك باعتبار ان
قدم هذا انفا مثاله لو قال الحنفي لا يجوز رفع اليدين في الركوع وعند الرفع منه لما روى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الاحرام الافتتاح ثم لا يعود فنقول روى ابن عمر ان النبي صلى الله
يرفع يديه اذا افتتح الصلاة واذا كبر للركوع واذا رفع راسه من الركوع رفعهما كذلك وروى رفع اليدين
عن عمر وابن حجر وابو حميد الساعدي في عشرة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم منهم ابو قتادة وابو اسيد
ابن سعد ومحمد بن مسلمة وروى ايضا ابو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وانس بن مالك وجابر بن عبد الله
ابن الزبير وابو هريرة وجمع بلغ عددهم بضعة وابن بعض صحابيا واعلم انا مذكر المثال الواحد للحكم وهو يصلح مثالا
لاحكام كثيرة وانا مذكر شيئا لما استدل عليه من ضروب من الترجيح فان عارضه اقوى منه او شاركه فلا يفيد ذلك وهنا
شيء مستند الى مجرد الكثرة بل والعلل المذكورة فيما رواه النووي مما لبس من غرض الشرح التطويل بذكر الثاني بكثرة بعلة
الاسناد لان احتمال الغلط والخطاء فيما قلت وسائطه اقل وما رجحت الحفاظ الجهابذة تطلب علو الاسناد
الوثوق بزوائد الثقة بل العلل المذكورة فيما رواه النووي مما لبس من غرض الشرح التطويل بذكر الثاني بكثرة بعلة
بحال الراوي في نفسه الزوائد وقلة الوسائط وفقه الراوي وعلمه بالعربية وافضليته وجنس اعتقاده وكونه صاحب الواقعة
وطلس المحدث ومحتبرا ومعدلا والعمل على وفاقه وكثرة المزكين وتحتهم وعلمهم وحفظه وزيادة ضبطه
ولولا لفاظه عليه السلام ودوام عقله وشهرته وشهرة نسبه وعدم التباس اسمه وتاخر اسلامه ٥

009
008

المتقدم قبل اسلام المتأخر وعلمنا ان اكثر رواة المتقدم سمعوا على رواة المتأخر فهنا حكم بالرجحان لان الناسخ يلحق بالغالب
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون زمانه متأخرا فما اذا لم يعلم قبله مسلم فلكن هي مسلوك فيها وزواله متأخر الاصل
مضمونه الناسخ فلرجح على المسلوك فيها وبهذا قال ابن عباس كما تأخذ بالاحدث فالاحدث من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومن امثلة الفضل قال الشافعي في مسئلة المس فمس من طلق رأى حديث الخمس وهو ممن يقدم اسلامه وابو هريرة من رواة
احاديثنا وكان اسلامه بعد الهجرة بست سنين فرأينا امكان النسخ متطرقا الى ما رواه فليس ٥
قال ـــــــ الثاني بوقت الرواية فرجح الراوي في البلوغ على الراوي في الصبي
البلوغ على الحمل في الصبا او فيه ايضا ٥ اخبار الذي لم يرو راويه سماعا من الاحاديث الا بعد بلوغه
لم يروها الا في صباه لان البالغ انما يضبط ويرجح ايضا على خبر من روى البعض في صباه والبعض
ان يكون من مرويات في الصغر قوله والمحمل اي يرجح الخبر الذي لم يحمل راويه احاديث الا في زمن
من لم يحمل الا في زمن صباه قوله او فيه ايضا اي ويرجح هذا ايضا على من يحمل البعض في صباه والبعض
راجح لان كون هذا الخبر من الاحاديث المتحملة في الصغر وهذا افقه ان عمر رواته في الافراد في الحج على رواته انس وقال
صغيرا نرجح على المشافهة ومن مكشافات وانا آخذ من مام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يسيل على لعابها هكذا ينبغي
ما في الكتاب فلا تعد له وبه تبين لك ان الكلام هنا في تخيير احدهما بوقت الرواية في زمن الصبا والثاني
قال ـــــــ الثالث بكيفية الرواية فرجح المتفق على رفعه والمحكي بتبديد
راوي الاصل ٥ الترجيح بكيفية الرواية اقسام او لها ترجيح احد المتفق على كونه مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم
على المختلف في كونه مرفوعا والمتفق على كونه موقوفا ومن امثلته ان عبادة بن الصامت روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا صلاة
لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب وهو مذكور في الصحاح متفق على رفعه دال على ان المأموم يقرأ خلف الامام في الجهر والخصم بما
روى يحيى بن سلام عن مالك بن انس وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كل صلاة لا يقرأ فيها بام الكتاب
فهي خداج الا ان يكون وراء الامام فلما لم يرفعه عن مالك غير يحيى بن سلام وهو في الموطأ موقوف وقد قبل وهم يحيى بن سلام على مالك
في رفعه ولم يتابع عليه ويحيى كثير الوهم ومنها ترجيح الخبر الذي حمل الراوي سبب نزوله على ما لم يحمل سبب نزوله لزيادة
الاهتمام من حمل سبب النزول بمعرفة ذلك الحكم ومنها ترجيح الخبر المروي بلفظ مرجح على المروي بمعناه او المشكوك
مرويا باللفظ او المعنى ويتجه ايضا ان يرجح المشكوك فيه على ما علم انه مروي بالمعنى ولم اظفر بحكم تيقن متعاد ضين
مرويين باللفظ والاخر بالمعنى فامثل له ورأيتها اذا انكر الاصل رواته الفرع عنه وجزم بالانكار فرواية الفرع غير مقبولة وان
تردد قبلت على ما عرفت في كتاب الاخبار فان قبلناها فالخبر الذي لم تنكره الاصل راجح على ما انكره وقد تابع المصنف الامام
في تعيين بر اوي الاصل والصواب زيادة ال في الراوي واحد فذا فكلية ومن امثلة هذا الفصل ان سفيان بن عيينة
روى عن عمرو عن ابي معبد عن ابن عباس قال كنت اعرف انقضاء صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتكبير قال عمرو وبزيادة
ثم ذكره لابي معبد بعد فقال لم احدثكه قال عمرو وقد حدثنيه قال وكان من اصدق موالي ابن عباس قال الشافعي

رضي الله عنه كانه نسيه بعد ما حدثه اياه وهذا مثال لما لم ينكر راوي الاصل ومنها ما روى محمد بن جعفر عن شعبة
عن صدقة قال سمعت ابن عمر وسأله رجل فقال اني اهللت بهما جميعا فقال لو كنت عندي كان احب الي ثم امر من يطأ لي بالصفا
والمروة وقال لا احل منهما حتى ادرن يوم النحر فأخبر شعبة بشيء هذا الحديث فقلت انك حدثني به قال اراك حدثتك منه كما
حدثتك وهذا مثال لما لم ينكر ومنهم من كان يقول بعد ذلك حدثني فلان عني كما روى عبد العزيز بن محمد عن ربيعة
عن سهيل عن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد
قال ربيعة فذكرت ذلك لسهيل فقال اخبرني ربيعة وهو عندي ثقة اي حدثه اياه ولا احفظه قال عبد العزيز
وربيعة عن ابيه وروى عن انس
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يعمل قص الكاتم من غير وقال شعبة اري
ان نهيه لمكان نسله انه كان يعض اصحابي عني عن ابراهيم عن الرجل لقرابة له لو لقيتم بنفسه قال لا يلاعن بكاب الله عز وجل ويلزم
ان لم يحمل الا في زمن صباه قوله او فيه ايضا اي ويرجح هذا ايضا على من يحمل البعض في صباه والبعض
صغيرا نرجح على المشافهة ومن مكشافات وانا آخذ من مام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يسيل على لعابها هكذا ينبغي
ما في الكتاب فلا تعد له وبه تبين لك ان الكلام هنا في تخيير احدهما بوقت الرواية في زمن الصبا والثاني
قال ـــــــ الثالث بكيفية الرواية فرجح المتفق على رفعه والمحكي بتبديد
راوي الاصل ٥ الترجيح بكيفية الرواية اقسام او لها ترجيح احد المتفق على كونه مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم
على المختلف في كونه مرفوعا والمتفق على كونه موقوفا ومن امثلته ان عبادة بن الصامت روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا صلاة
لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب وهو مذكور في الصحاح متفق على رفعه دال على ان المأموم يقرأ خلف الامام في الجهر والخصم بما
روى يحيى بن سلام عن مالك بن انس وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كل صلاة لا يقرأ فيها بام الكتاب
فهي خداج الا ان يكون وراء الامام فلما لم يرفعه عن مالك غير يحيى بن سلام وهو في الموطأ موقوف وقد قيل وهم يحيى بن سلام على مالك
في رفعه ولم يتابع عليه ويحيى كثير الوهم ومنها ترجيح الخبر الذي حمل الراوي سبب نزوله على ما لم يحمل سبب نزوله لزيادة
الاهتمام من حمل سبب النزول بمعرفة ذلك الحكم ومنها ترجيح الخبر المروي بلفظ مرجح على المروي بمعناه او المشكوك
مرويا باللفظ او المعنى ويتجه ايضا ان يرجح المشكوك فيه على ما علم انه مروي بالمعنى ولم اظفر بحكم تيقن متعاد ضين
مرويين باللفظ والاخر بالمعنى فامثل له ورأيتها اذا انكر الاصل رواته الفرع عنه وجزم بالانكار فرواية الفرع غير مقبولة وان
تردد قبلت على ما عرفت في كتاب الاخبار فان قبلناها فالخبر الذي لم تنكره الاصل راجح على ما انكره وقد تابع المصنف الامام
في تعيين بر اوي الاصل والصواب زيادة ال في الراوي واحد فذا فكلية ومن امثلة هذا الفصل ان سفيان بن عيينة
روى عن عمرو عن ابي معبد عن ابن عباس قال كنت اعرف انقضاء صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتكبير قال عمرو وبزيادة
ثم ذكره لابي معبد بعد فقال لم احدثكه قال عمرو وقد حدثنيه قال وكان من اصدق موالي ابن عباس قال الشافعي

عن المجوة والبكارة مقدمة عليها الا ملاء القليل ملحق بالكثير ومنها ما يرجح الخبر الدال على علو شأن الرسول وطهوره لمن كان في عصر عمر وقال الامام ان
يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم على المطلق لانه يدل على ناخره فان الزيادة العظمى في علو شأنه وطهوره لمن لم يشعر بذلك مشكوك
صلى الله عليه وسلم انه قال انما جعل الامام ليؤتم به فاذا صلى قائما فصلوا قيامنا وكل التابعي بفعل تعارض النبي صلى الله عليه

اذا مشى احدكم ذكره ملسوصا وخبر من روى قوله صلى الله عليه وسلم هل هو الا بضعة منك فان الاول ناقل عن حكم الاصل الثانى مقرر
ذكر لك خبر من روى انه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم مع من روى افطر الحاجم والمحجوم مع من روى انه صلى الله عليه وسلم احتجم
وهو صائم واجمع المصنف على ما ذهب اليه فان حمل الحديث على ما لا يستفاد الامر الشرع اول من حمله على ما يستقل العقل به فت
فلو حملنا المنفى سقدما على الناقل لكان واردا حتى لا يحتاج اليه لانا فى ذلك الوقت نعرف ذلك بالعقل لو طلنا ان المنفى و
بعد الناقل لكان واردا حتى يحتاج اليه وكان الحكم ثابتا قبل من الحكم بتقديمه عليه هذا القدر وحاصله انه يحتمل
وتاخر المقرر لكونه مضمنا للعلم بالناقل ح زمان والمقرر بعد ذلك فان كانت الصور هكذا رهى انه
فى الشرع عند المجتهد عمل بموجبه ثم نقل المقرر فى الشرع ولم نعلم التاريخ فاذكر من الاحتجاج والترجيح ظاهر
لكن لبست هذه الصور التى فرض الخلاف فيها ولا نظن بهم المخالفة فى ذلك واما ان كانت الصور على خلاف ذلك رهو
الجمهور مقتضى البراءة الاصلية وعقل الخبران المقرر والناقل فلا تاتى هذا الاحتجاج اذ لم نعلم تعطيل الناقل بالكلية ا
العمل به فى حق من الملة خلاف المقرر فان الحكم العقلى يصير مستندا اليه كذا ذكره القشوانى ولقائل ان يقول ليس
بالمعارض ويرجع الى البراءة الاصلية ولا نقول ان الحكم العقلى صار شرعيا ولا يرجح احد الخبرين لموافقته الاصل كما هو
تقدير الامام فالمصنف يحتمل قوله ان المقرر راجح على ان العمل مضمونه ثابت بالدليل العقلى الا انه لم يوافقه الدليل ا
التانى ذهب اليه الاكثرون وبه جزم المصنف الى ترجيح المقتضى للتحريم وقال اخرون يرجح المقتضى للاباحة لان
نفى الحرج الذى هو الاصل وحكاهما الشيخ ابو اسحق وهيز ذهب العزالى الى انهما متساويان لانهما حكمان
فيهما على وجه واحد واصح الاولين بوجهين ذكرهما فى الكتاب احدهما ما روى من قوله صلى الله عليه وسلم ما
الا وعليه الحرام الحلال وهو حديث لا اعرفه والثانى ان الاخذ بالتحريم احتياط لان الفعل ان كان
ضررا كان مباحا ملاضرر فى تركه وهذا ما اعتمد عليه الشيخ ابو اسحق وهذا اذا طلق احدى
امثلة الفصل روى احمد بن حنبل بطريق مصلين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما اسكر
الدار قطنى سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن النبيذ حراما رحلالا قال حلال فيرجح الاول الثانى اذا ورد خبران
مقتضى احدهما التحريم والاخر الاباحة فذهبا المصنف الى التسوية بينهما واليه اشار بقوله ويعادل الموجب اى يعادل
الخبر المحرم الخبر الموجب لان المحرم يقتضى استحقاق العقاب على الفعل فيتضمن الموجب العقاب على الترك ورجح اخرون المقتضى
للتحريم لان المحرم يستند الى دفع المفسدة وهى اهم من حصل المصلحة وبه جزم الامدى ومن امثلة الفصل ما
عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى
فان غم عليكم فاقدروا له قال نافع فكان عبد الله اذا مضى من شعبان تسع وعشرون يبعث من ينظر فان راى هذا ذاك
يشهد ولم يحل دون منظره سحاب ولا قتر اصبح مفطرا وان حال دون منظره سحاب او قتر اصبح صائما وهذا يشكل
به من يقول بوجوب صوم يوم الشك ويعارضه بما روى عن عمار بن ياسر من صام اليوم الذى يشك فيه فقد عصى
ابا القاسم صلى الله عليه وسلم ومنها ما روى من قوله صلى الله عليه وسلم فى مال اليتيم زكاة اذ بدل على انه يجب على الولى

سامع قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة دليل على عدم الوجوب فاذا لم يحتج على الاول فاحدهما لا يتعارض
والعقيقة وذكر القاضى ابو بكر فى مختصر التقريب احتمالا فاما اخيرا فى تعارض العلة المقتضية للاباحة مع العلة
له للتحريم ان بعضهم قدم الاباحة قال وفى هذا نظر فان الوجوب فيه فلذا زائد على التحريم والاصل عدم الشرع
احد الخبرين مبنيا للطلاق والعتاق والاخر نافيا له فمنهم من قدم المثبت على النافى لان احتمال الخبر النافى قيد النكاح وقيد
سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن النبيذ حراما رحلالا قال حلال فيرجح الاول الثانى اذا ورد خبران
مقتضى احدهما التحريم والاخر الاباحة فذهبا المصنف الى التسوية بينهما واليه اشار بقوله ويعادل الموجب اى يعادل
الخبر المحرم الخبر الموجب لان المحرم يقتضى استحقاق العقاب على الفعل فيتضمن الموجب العقاب على الترك ورجح اخرون المقتضى
للتحريم لان المحرم يستند الى دفع المفسدة وهى اهم من حصل المصلحة وبه جزم الامدى ومن امثلة الفصل ما
عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى
فان غم عليكم فاقدروا له قال نافع فكان عبد الله اذا مضى من شعبان تسع وعشرون يبعث من ينظر فان راى هذا ذاك
يشهد ولم يحل دون منظره سحاب ولا قتر اصبح مفطرا وان حال دون منظره سحاب او قتر اصبح صائما وهذا يشكل
به من يقول بوجوب صوم يوم الشك ويعارضه بما روى عن عمار بن ياسر من صام اليوم الذى يشك فيه فقد عصى
ابا القاسم صلى الله عليه وسلم ومنها ما روى من قوله صلى الله عليه وسلم فى مال اليتيم زكاة اذ بدل على انه يجب على الولى

ذكر ابن السمعانى فى العقود ان الشافعى رضى الله عنه نص فى الام على ان الخبر المعارض لوجوب الحد اولى
ذكر ابن السمعانى فى العقود ان الشافعى رضى الله عنه نص فى الام على ان الخبر المعارض لوجوب الحد اولى
ذكر ابن السمعانى فى العقود ان الشافعى رضى الله عنه نص فى الام على ان الخبر المعارض لوجوب الحد اولى
ذكر ابن السمعانى فى العقود ان الشافعى رضى الله عنه نص فى الام على ان الخبر المعارض لوجوب الحد اولى
ذكر ابن السمعانى فى العقود ان الشافعى رضى الله عنه نص فى الام على ان الخبر المعارض لوجوب الحد اولى
ذكر ابن السمعانى فى العقود ان الشافعى رضى الله عنه نص فى الام على ان الخبر المعارض لوجوب الحد اولى
ذكر ابن السمعانى فى العقود ان الشافعى رضى الله عنه نص فى الام على ان الخبر المعارض لوجوب الحد اولى
ذكر ابن السمعانى فى العقود ان الشافعى رضى الله عنه نص فى الام على ان الخبر المعارض لوجوب الحد اولى

الوصف الاضافي ثم العدمي ثم الحكم الشرعي والشيطرد والوجودي ثم العدمي للعدمي ٥ قال الامام الخ

رحمه الله هذا الباب هو العرض الاعظم من الكتاب وفيه تناقش القياسيين وفيه استباع الاجتهاد اعلم ان رجح الادلة في وجود

العلل بالوصف الحقيقي اللازم هو مظنة الحكمة على القياس المعلل بنفس الحكمة للاجماع من القياسيين على صحة التعليل بالمظنة و

رجح التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة وثانيها رجح التعليل بالحكمة على

ان العدم لا يكون علة الا اذا علم اشتماله على الحكمة فالداعي الى الشرع الحكمة في الحقيقة انما هو الحكمة فاذا

كذلك العدم كان التعليل بها اولى فان قلت فيه هذا ان رجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف

ولكن التعليل بالحقيقي راجح من جهة كونه منضبطا ولذلك وقع الاتفاق عليه قوله ثم الوصف الاضافي اعلم ان

بعض الشيخ واستقاطه وجه وجيه لذوله ثم العدمي اذا الاضافي من الامور العدمية وقد قررنا ان التعليل

ولانه وجد من جهة انه محلف في كونه وجوديا فيلزم رجحانا بالنسبة الى المتفق على كونه وجوديا ومثال التعارض

بالحكمة والوصف الاضافي ان يقول القائل في النكاح بلا ولي ثابت بالاثوبة فلا يفتقر منها عقد النكاح كالصغيرة فيلزم

ان يقول فلا العقل بالدين مع شرط التمهن حكمة يقتضي ان تشلك الولاية فان هذا التعليل بالحكمة رد ذلك بالنقصان وهو امتزاج

وما لها وان شئت رابعها على تقدير صحة احدى السحبتين رجح القياس المعلل بالوصف العدمي

بالحكم الشرعي لان التعليل بالعدمي تشتد على كونه مناسبا للحكم والحكم الشرعي لا يكون علة الا معنى الامارة

امورا عبارية بدليل انه يجوز سندها وتغيرها بحسب استخاص الازمان فالامور الاعتبارية لا

لما كان الحكم هو الخطاب المتعلق ولاستكمال الكلام امر وجودي سقط هذا ورابعها رجح العلة

حكمة بخلاف ما عدا الاصناف المذكورة كالوصف الشدوي مثلا لكون التقدير على خلاف الاصل وخامسها العلل بالبسيطة

مرجح على المعلل بالمركبة وهذا هو الذي جزم به المصنف وهو راي المتاخرين وعليه اكثر الاصوليين واحد هم

ان البسيطة يكثر وقوعها وفوائدها فالاخذ بالاجتهاد يقل فيها واذا قل الاجتهاد قل الخطر له وقال بعضهم يرجح المركبة

وقيل هما سواء قال القاضي في التلخيص لامام الحرمين ولعله الصحيح وهذا اعتراض امام الحرمين على ما اعتقد

بانه ارجح بكثرة الفروع ثم انه رتب عليه ذات وصف لا يكثر وقوعها وربما كان شاذا وما رجح البسيطة

الاجتهاد يقول ركبك اذا النظر في الادلة ورجح بعضها على بعض لا سلمي من جهة الخطر لان الذي يحقق هذا ان اصل

العلة ذات الوصفين لو احد اذا لم يناظر في ذات الوصفين باجتهاده فاصره هو على رتبة المقلد والمصر على طريق

الاجتهاد وان ناظر في ذات الوصفين ولم يرتب التعليق بها فقد كثر اجتهاده وتعرض للعثور لكن ادى اجتهاده الى النفي وان

راى ذات الوصفين صحيحة فذات الوصفين عنده عديمة التاثير في احد وصفيها وكل ذلك بعد نهاية الاجتهاد فسقط

على عدم ما عدا الاربعة مع ضمه في القديم التعدية الى الطعم ومن امثلة الفصل قول الشافعي في احد قديمي العلة الطعم في

ان الاوصاف الاربعة مع التساوي في حق القياس الذي يكون فيه الوصف وجوديا والحكم وجوديا على ما اذا كان احدهما عدميا او كانا عدميين راجح

على المناسب العدمي على ما اذا كان احدهما وجوديا هذا حاصل ما في الكتاب نقوله والوجودي للوجودي اي ورجح الوصف

الوجودي على العدمي والحكم الوجودي على العدمي للعدمي اي يرجح على القسمين الباقيين وما ثنيته

بعضهم ما نقله وعبر عنه بقوله ان المصنف انما اتى بالواو وفي قوله والبسيط للكون مشروعا في رجح الانيسة باعتبار آخر يختم

ان ذلك العدم كان التعليل بها اولى فان قلت فيه هذا ان رجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف

ولكن التعليل بالحقيقي راجح من جهة كونه منضبطا ولذلك وقع الاتفاق عليه قوله ثم الوصف الاضافي اعلم ان

بعض الشيخ واستقاطه وجه وجيه لذوله ثم العدمي اذا الاضافي من الامور العدمية وقد قررنا ان التعليل

ولانه وجد من جهة انه محلف في كونه وجوديا فيلزم رجحانا بالنسبة الى المتفق على كونه وجوديا ومثال التعارض

بالحكمة والوصف الاضافي ان يقول القائل في النكاح بلا ولي ثابت بالاثوبة فلا يفتقر منها عقد النكاح كالصغيرة فيلزم

ان يقول فلا العقل بالدين مع شرط التمهن حكمة يقتضي ان تشلك الولاية فان هذا التعليل بالحكمة رد ذلك بالنقصان وهو امتزاج

وما لها وان شئت رابعها على تقدير صحة احدى السحبتين رجح القياس المعلل بالوصف العدمي

بالحكم الشرعي لان التعليل بالعدمي تشتد على كونه مناسبا للحكم والحكم الشرعي لا يكون علة الا معنى الامارة

امورا عبارية بدليل انه يجوز سندها وتغيرها بحسب استخاص الازمان فالامور الاعتبارية لا

لما كان الحكم هو الخطاب المتعلق ولاستكمال الكلام امر وجودي سقط هذا ورابعها رجح العلة

حكمة بخلاف ما عدا الاصناف المذكورة كالوصف الشدوي مثلا لكون التقدير على خلاف الاصل وخامسها العلل بالبسيطة

مرجح على المعلل بالمركبة وهذا هو الذي جزم به المصنف وهو راي المتاخرين وعليه اكثر الاصوليين واحد هم

ان البسيطة يكثر وقوعها وفوائدها فالاخذ بالاجتهاد يقل فيها واذا قل الاجتهاد قل الخطر له وقال بعضهم يرجح المركبة

وقيل هما سواء قال القاضي في التلخيص لامام الحرمين ولعله الصحيح وهذا اعتراض امام الحرمين على ما اعتقد

بانه ارجح بكثرة الفروع ثم انه رتب عليه ذات وصف لا يكثر وقوعها وربما كان شاذا وما رجح البسيطة

الاجتهاد يقول ركبك اذا النظر في الادلة ورجح بعضها على بعض لا سلمي من جهة الخطر لان الذي يحقق هذا ان اصل

العلة ذات الوصفين لو احد اذا لم يناظر في ذات الوصفين باجتهاده فاصره هو على رتبة المقلد والمصر على طريق

الاجتهاد وان ناظر في ذات الوصفين ولم يرتب التعليق بها فقد كثر اجتهاده وتعرض للعثور لكن ادى اجتهاده الى النفي وان

راى ذات الوصفين صحيحة فذات الوصفين عنده عديمة التاثير في احد وصفيها وكل ذلك بعد نهاية الاجتهاد فسقط

www.obeikandl.com

ترجح ما استعلاه الوصف فيه بالمناسبة على ما عداها من الدوران واشباهه لفقد دلالة المناسبة واستقلالها

افادة العلية وترجح من المناسبة ما هو رافع في محل الضرورة على ما وقع في محل الحاجة وهو المصلحي ادالته وهو الضر

كعدم شروح ذلك في كالقياس وترجح الضرورية الدينية على الضرورية الدنيوية لان ثمرتها السعادة الاخروية

التي هي اشح المطالب وارشح المكاسب فان قلت بل ينبغي العكس لان رجحان الادبي مبني على الشح والضائقة وهو الله

المشاحة والمشاقة ولهذا كان حق الادمي مقدما على حق الله تعالى لما ارد حم الحقان في محل واحد وتعا

كعدم القصاص على الفعل في الردة والقطع في السرقة وكذا الدين على زكاة المال والقطر في احد

نختار تقديم حق الله تعالى لقوله صلى الله عليه وسلم في حديث الخثعمية فدين الله احق بالقضاء وفي الم

كن والراي الاصح تقديم الحج والعمرة والزكاة فسقط السؤال بالنسبة الى الصورتين الاولتين واما القتل

من الشرع ازالة مفسدة الردة ولا عرض له في القتل بكل ما كان وسيلة الى ازالة المفسدة شرع فكل

ولم تعارض القصد ان الدليل عرض الادمي سوى الشفي بالقصاص تلافاه الى ولي الدم فيستوفي منه فيحصل

ذلك لم تقدم حق الادمي كذلك القول في القطع فتامل هذا ومن المسايل اجتماع الكفارات مع حق الادمي فان

اقوال الزكاة والاصح تقديم حق الله تعالى لقوله الاحرب اعتبارا فاما اقربا يرجح من ذلك ما هو اقرب اعتبارا في

مرجح ما ثبت لاعتبار نوع وصفه في جنس الحكم على المعتبر نوع وصفه في جنس الحكم او المعتبر جنس وصفه في

على الجنبر جنس وصفه في جنس الحكم وما المرجح منهما قال الامام فما كالمتعارضين وقال سيف الدين

نوع وصفه في جنس الحكم على علته وهو كما ذكر لحصول الخصوصية وقلة الاجزاء في اشتراط الجهتين

يرجح القياس الذي ثبت علته وصفه بالدوران على الثابت بالشبه وما بعده لاجماع الاطراد والانعكاس في العلة المستن

من الدوران دون غيره بل قد تقدمه بعضهم على المناسبة محتجا بان المطردة المنعكسة اشبه بالعلة

فان سبيل العلل الشرعية سبيل الامارات والعقلية عند القايل بها موجبة فلا يمكن اعتبار تلك الهيئة

التلخيص اختصارا امام الحرمين الكلام على البسيطة والمركبة مضاهاة العلل العقلية الاصل له فان الشعبة

العقلية اذا افقدت ذلك كم القياس الثابت علته بالدوران الحاصل في محل واحد مرجح على الثابت علته بالدور

الحاصل في محلين لعلة احتمال الخطاء في الاول لاحتمال القطع بعدم عليته ما عدا المدار بخلاف الدوران في محلين

بعد ذلك فانا لما رأينا ان العصير لما لم يكن مسكرا لم يكن محرما فلما صار مسكرا بالاشتداد وجد التحريم بعد

بان ما عدا المسكر به من الصفات الثابتة في الحالتين ليس بعلة للتحريم فلا بد من وجود العلة بدون الحكم

في محلين فاكثر كذلك الا ترى ان الحنفي اذا اتلف على مسلم اعلى كونه ذهبا موجب للزكاة لان النية لما كان ذهبا

فيه الزكاة وبتلف الذهب لما لم يكن ذهبا لم يجب فيها الزكاة لم يمكن القطع بان ما عدا كونه ذهبا ليس علة لوجوب الزكاة

فاما لان يكون المجموع المركب من كونه ذهبا وكونه غير معد للاستعمال هو العلة هكذا قرروه ولك ان تقول

لا نسلم ان الدوران الحاصل في محل واحد يفيد القطع بعدم عليته ما عدا المدار كما تقرر في موضعه وانما

على عدم ما عداه على الراي المختار افادة الظن نعم الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل في محلين وقوة الظن كافية في الترجيح الحاشي

ان الايماء القياس الذي ثبت عليته وصفه بالشبه على الثابت بالشبه وما بعده واستدلوا عليه بانه اقوى في افادة الظن ومنه من

لي على المناسبة لافادته ظن العلية وفي المعارض مخلاف المناسبة فانها لا تدل على نفي المعارض واختاره الآمدي وابن

معا بل وليس من تعليل الترجيح لما علم من ان تقدم المقطوع على المظنون ليس من الترجيح في شيء وانما النزاع في الشبر

بعد مائة وامامًا اشتملت مفسدة مائة على القطعي والظني فذلك محل اختلاف والقطع والظن فاركان الظن

الحاصل في محلين لعلة احتمال الخطاء في الاول لاحتمال القطع بعدم عليته ما عدا المدار بخلاف الدوران في محل

بعد ذلك فانا لما رأينا ان العصير لما لم يكن مسكرا لم يكن محرما فلما صار مسكرا بالاشتداد وجد التحريم بعد

بان ما عدا المسكر به من الصفات الثابتة في الحالتين ليس بعلة للتحريم فلا بد من وجود العلة بدون الحكم

في محلين فاكثر كذلك الا ترى ان الحنفي اذا اتلف على مسلم اعلى كونه ذهبا موجب للزكاة لان النية لما كان ذهبا

فيه الزكاة وبتلف الذهب لما لم يكن ذهبا لم يجب فيها الزكاة لم يمكن القطع بان ما عدا كونه ذهبا ليس علة لوجوب الزكاة

فاما لان يكون المجموع المركب من كونه ذهبا وكونه غير معد للاستعمال هو العلة هكذا قرروه ولك ان تقول

لا نسلم ان الدوران الحاصل في محل واحد يفيد القطع بعدم عليته ما عدا المدار كما تقرر في موضعه وانما

تعمى اصلا اخر ولم تثبت علته بالاجماع حتى لم يذكره ولا مثبته فانه ليس كذلك ۝

قال ـــــ الثالث بحسب دليل الحكم فمرجح النص ثم الاجماع لانه فرعه ۝ مرجح من العاشر

المتعارضين ما كون دليل حكم اصله اقوى من دليل حكم الاصل الاخر ومن فروع المسئلة انه مرجح القياس الثابت حكم اصله

سواء كان كتابا او سنة على القياس الثابت حكم اصله بالاجماع وذلك لان الاجماع فرع على النص لتوقف شوته على الاد

والاصل يقدم على الفرع وهذا الذي ذكره اختاره صاحب الحاصل تبعه فيه والامام انما ذكر تابعا

يقدم الاجماع معللين بان الذي ثبت الحكم في اصله بالدلالة القطعية يقبل التخصيص والتاويل فالاجماع

المختار وما ذكره الامام مدخول وقوله الاصل يقدم على الفرع قلنا على فرعه اما على فرع آخر

يقدم الاجماع مع انه ان كان صادرا عن نص معارض فاذا كان ليس الاقصان مرجح جانب احدهما بالاجما

فذلك لان عارضهما دليل واحد ايضا فان الاجماع متفق عليه والنص والحالة هذه غير متفق عليه والمجمع عليه

فيه وان فرض ان النص مخلف فيه فذلك جيد اجماع عن نص عارض مثله وليس صورة المسئلة ۝

قال ـــــ الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق ۝ الترجيح بحسب

الحكم قد ذكر نافيه قولا ملفقا في باب ترجيح الاخبار فاعتبر مثله هنا ۝

قال ـــــ الخامس موافقة الاصول في العلة او الحكم والاطراد في الفروع

في الترجيح بحسب الامور الخارجية وهو على ثلثة اضرب احدها ان يكون احد القياسين مو

العلة بان يكون علة اصله على وفق الاصول المهملة في الشريعة دون الا ترجيح الاول للشهادة كل واحد في العلتين الاصول

اعتبار تلك العلة وكلما كان العدول عن القياس فيه اكثر كان اضعف وثانيها ترجيح الموافق للاصول في الحكم بان

يكون حكم اصله على وفق الاصول المقررة على ما ليس كذلك للاتفاق على الاول الثالث ترجيح الذي مطرد الفروع

بان يلزم الحكم علته في جميع الصور على ما ليس كذلك وبنجاز هذا تم كتاب التعادل والترجيح واعلم ان

طرق الترجيح لا تنحصر فانها ملوكات تحول فيها الاجتهادات وتتسع فهم من توسع في فن الفقه فلذلك اقتصرنا على شرح

ما في الكتاب واما المسئلة في باقي تراجيح الاخبار والاقيسة فاذا ضرب الصائب بعضها في بعض فارادوا الاتيان لكل

قسم بمثال كان طالبا لتطويل عظيم فان ذلك يحتمل مع الاستيعاب ونزر يعتد لك اضربنا عن هذا الغرض وحسبك

بالنزر اليسير في البيان والله الموفق والمعين سنة وكذا سنة ۝

قال ـــــ رحمه الله الكتاب الشايع في الاجتهاد والافتاء وفيه فاما ان الاول

في الاجتهاد وهو استفراغ المجتهد وذكر الاحكام الشرعية ۝ الاجتهاد لغة هو استفراغ الوسع في تحصيل الشيء ودركه

علما كون من ضرورة كونه استفراغ الوسع انه لا يكون لا نهاية مشقة وكلفة وفي الاصطلاح ما ذكره في الكتاب قوله

استفراغ الوسع جنس وقوله في درك الاحكام فصل خرج به استفراغ الوسع في تعلم الاتعال العلاجية مثلا

وقوله الشرعية فصل ثان يخرج اللغوية والعقلية والحسية والاحكام الشرعية تتناول الاصول والفروع ودركها

الجهاد

على الملوك الجبابرة فهو انما ينشئ الالزام على ذلك الملك ولا يخطر بباله الشمول في سعيه لغير ذلك عليه فظهر
ان الحاكم من حيث هو حاكم ليس له الا الانشاء وانما قوة التنفيذ امر زائد على كونه حاكما فصارت السلطنة العامة
التي هي حقيقة الامامة مباينة للحكم من حيث كونه حكما واما الرسالة فليس يدخل فيها الا التبليغ عن الله تعالى ولا يستلزم
[illegible] السياسة العامة اليه فلم يعلم ان رسولا لم يطلب منه غير التبليغ لامامة [illegible] من غير ان ينظر
[illegible] امامة وتوضح الفرق بين الرسالة والامامة تظهر منها وبين النبوة اذ النبوة خاصة بالوحي اليه لا تتعلق بها
[illegible] فهل لهذين الحقائق المفترقة اثر في الشريعة قلت نعم فان كل ما فعله عليه السلام بطريق الامامة
[illegible] وبترتيب الجيوش وغير ذلك لم يجز لاحد ان يفعله الا باذن الامام الوقتي الحاكم لانه عليه السلام انما فعله
الحاكم [illegible] امامة ولا استشكل الاباذنه وكل ما فعله بطريق الحكم كفسوخ النكحة والعقود وغير ذلك لم تقدم عليه احد
[illegible] الحاكم في الوقت الحاضر اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لم يعزل بذلك الامور الا باحكم واما نصرفه عليه السلم
[illegible] الرسالة والتبليغ اذ الفتيا فانه لكن شرع شرعه على الخلائق الى يوم الدين من غير اعتبار حكم ولا اذن امام وانما هو عليه
[illegible] بلغ الخليفة ان نشاط ذلك الحكم بذلك السبب وخلا بينهم وبين رأيهم كانواع العبادات وغيرها فاذا تصرف صلى الله
[illegible] شاء نصرفا فقد يتضح كونه تصرفا بالامامة او بالقضا او الفتيا وقد يعلم حكم كل قسم وقد يتردد بين هذه الاقسام
[illegible] وبقيه [illegible] من احيى ارضا ميتة [illegible] اي اذا رخيصه هذا تصرف منه عليه السلام بالامامة فلا يجوز لاحد ان يحيي بدون
[illegible] يكن مخيطا بعد [illegible] لان الغالب من تصرفاته عليه السلام فلا نوقف لاحياء على اذن الامام
[illegible] الشافعي رضي الله
[illegible] صلى الله عليه وسلم لهند بنت عتبة لما شكت اليه شح ابي سفيان خذي ما يكفيك ولولدك فلم يقل ايتي الحاكم
[illegible] فتيا على هذا من طفر بجنس حقه او بغير جنسه اذا لم يظفر بالجنس مع تعذر احد الحقين من هو عليه
[illegible] حتى يستوفي حقه وعلى هذا انكر احناف غيرنا خذ غير الجنس مع الظفر بالجنس وقلدوه تعدي العبيد في
[illegible] كذبت وذهب مالك رحمه الله الى خلاف ذلك فقال انه عليه السلام تصرف في قضية هند بالقضاء وجعل بعضهم هذا
[illegible] قضية اصلا في القضاء على الغائب وهو ضعيف لان ابا سفيان كان حاضرا في البلد ظاهرا لا يمتنع عن الحضور اذا
[illegible] البني صلى الله عليه وسلم فالقضاء لا ياتي على من هو بهذه الثابة على الصحيح من المذهب واستنبط الرافعي من كونه تصرفا بالفتيا انه يجوز
[illegible] تصرفا بالقضاء انه يجوز ان يستمع الى احد الخصمين دون الاخر واستنبط الرافعي من كونه تصرفا بالفتيا انه يجوز
[illegible] الهرة ان يخرج للاستفتي وفيه نظر فان هندا خرجت عام الفتح مستفتية على ما ثبت في الصحاح لما نزل قوله تعالى يا ايها النبي اذا
[illegible] جاءك المؤمنات يبايعنك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اما بعلمن على ان لا تشركن بالله شيئا فقالت هند لقد امرنا محمد
[illegible] بالله شيئا ما دخلنا في دين الاسلام فقال اما بعلمن على ان لا تسرقن فقالت هند انا كنا نصيب من مال ابي سفيان
[illegible] نقتلوهم كما قتلناهم ببدر فقال اما بعلمن على ان لا تزنين فقالت هند وهل تزني الحرة فقال اما بعلمن على ان لا تسرقن فقالت هند ان ابا سفيان
[illegible] رجل شحيح اكذبت فهل لم يخرج لاجل الاستفتاء فلا يحسن المشدد لانه عليه وسلم

٥٧٥

اما اذا يحقق عدمه فلا يجب ابطاله لشرعه ولو كان كذلك لا نقدح للمعترض ان يقول لنسلم المجتهد اجماع الامة
لسقوط الاجتهاد قلت كان احتمال نزول النص في حقه صلى الله عليه وسلم بمنزلة احتمال كونه موجودا في حق سائر المجتهدين
لقربه وصدانه في الجهتين الثاني انه يحتمل ان يكون ناظرا لوحي اما كان فيما لا مساغ للاجتهاد فيه وهذا اصل شريف
فاياك ان اهملته قال الغزالي يجوز القياس على الفرع الذي قاسه النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كل فرع اجتمعت
على الحاقه باصله فان الامة صارت اصلا بالاجماع والنص فلا نظر الى ما حذفهم الثانية النبي صلى الله عليه و
بالفتيا والتبليغ والقضاء والامامة وتنادي على الفرق في ان محل الخلاف في هذه المسئلة في الفتاوي وان الاجماع
غير نزاع وستعرف الفرق بينهما سئل اذكر من كلام القرافي ومما يدل على جواز ما قضيه ما روى ان ابو
ابي سلمة رضي الله عنه قال اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلان يختصمان في مواريث واشياء قد درست و
اقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه فان قلت ما الفرق بين هذه الامور وبين الرسالة والنبوة قلت
عليه وسلم بالفتيا هو اخبار عن الله تعالى بما حده في الادلة من حكم الله تعالى كما تقول في سائر المفتين وتصرفه بالتبليغ
الرسالة والرسالة هي امر الله تعالى في ذلك التبليغ فهو عليه السلام نقل عن الحق الى الخلق مقام الرسالة ما وصل اليه عن
فهو في هذا المقام مبلغ وناقل عن رب العالمين كما ينقل الرواة لنا احاديثه فالمحدثون وارثون عنه هذا المقام كما ورث
المفتي الفتيا فاذا اتضح هذا الفرق بين الراوي والمبلغ لاح الفرق بين تبليغه عليه السلام عن ربه وبين فتياه في
بعثه واما تصرفه صلى الله عليه وسلم بالحكم فهو مغاير للرسالة والفتيا لان الفتيا والرسالة تبليغ مح
والحكم انشاء والزام من قبله عليه السلام بحسب ما يقتضيه من الاسباب [illegible] قال عليه السلام المبي
ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض من قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذ منه فانما اقطع له قطعة من النار دل على
ان القضاء تبع الحجاج وقوة اللحن بها فهو عليه السلام في هذا المقام منشئ وفي الفتيا والرسالة
ايضا متبع لامر الله تعالى له بان ينشئ الاحكام على وفق الحجاج والاسباب لا انه متبع في مجرد ذلك الحكم عن الله تعالى لان ما
فوض اليه من امر الله تعالى لا يكون منقولا عن الله وقد تغاير الحكم والفتيا بامر آخر وهو ان الفتيا تقبل النسخ دون
الحكم فانه لا تقبل الا النقض عند ظهور بطلان ما ترتب عليه الحكم وهذا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم واما بعده فالفتيا
لا تقبل النسخ لتعذر الشريعة واما الرسالة من حيث هي لا تقبل النسخ ولا النقض واما النبوة فهي الاحاد لبعض ما
يحكم النبي له بخصوصه كما اوحى الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق فهذا
يختص به قال العلماء فهذه نبوة وليست برسالة ثم نزل قوله تعالى يا ايها المدثر قم فانذر فكان هذا رسالة لانه
يتعلق بغير الوحي اليه فوضح لك هذا ان كل رسول نبي من غير عكس واما تصرفه عليه السلام بالامامة فهو وصف زائد
على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء لان الامام هو الذي فوضت اليه السياسة العامة في الخلائق برفع مفاسد المصالح
ودرء مواقع المفاسد الى غير ذلك وهذا ليس داخلا في مفهوم شيء مما تقدم لتحقق الفتيا بمجرد الاخبار عن الله تعالى والحكم
بالتعدي لفصل الخصومات دون السياسة العامة لاسيما الحاكم الضعيف الذي لا قدرة له على التنفيذ اذا انشأ الحكم

٥٧٤

من صلى صلاة نافلة شئ له قال بعض العلماء هذا تصرف منه عليه السلام بالامامة فلا يجوز لاحد ان يخص
باذن الامام وقال الشافعي هو تصرف بالفتيا فلا يتوقف على اذن الامام ٥

فرع لا يخطئ اجتهاده والا وجب اتباعه ٥ عبر عن هذا بالفرع لكونه متسببا عما
جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم والذي حرر به مركبه لا يخطئ اجتهاده هو الحق وانا اظهر كما يأتي ان اجتهاد
هذا القول بل لا يحفل به ولا يعتد واستدل في الكبائر بانه لو جاز الخطأ عليه لوجب علينا اتباعه في الخطأ وذا
باطل لكونه خطأ وكون رسول لن يقر على قوله فعال يجوز بشرط ان لا يقر عليه الشرع يصدق وصدق الخطأ
لمنصب النبوة ولقد دلك على هذا مجال من المذهبين وهو ان يكون بعض المجتهدين في حالة اصابته الامر من المصالح
عليه وسلم في تلك الحالة معاذ الله ان يكون رسول الله كذلك وانا فقد قصرت على ما ذكرت تظهر الكتابي من
هذا القايل وفاء نحو الشرح والا فيعز علينا ان نقوه به او نثني نحوه عطفا ٥

قال ـــــ الثانية يجوز للعاصين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفاقا وللحاضرين ايضا اذا
امرهم به فيل عرضة للخطأ فلا يسلم بعد الاذن ٥ اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد وفاة الرسول صلى الله عليه
فاما في عصره صلى الله عليه وسلم فقد اختلفوا فيه فمنهم من جوزه مطلقا وهو المختار عند الاكثرين منهم الامام وصاحب الكتاب
ومنهم من منع منه مطلقا وقالت طائفة يجوز للغائبين عن النبي صلى الله عليه وسلم من القضاة والولاة دون
اخرين للغائبين مطلقا دون الحاضرين ومنهم من قال لا يجوز ان لم يوحى بذلك منع قال صفي الدين الهندي وقد
تعالى ايضا كذلك لم تكن له خصوصية بزمانه صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال ـــــ ذا الاذن بذلك جاز والا فلا ثم من صور
من نزل السكون عن المنع منه مع العلم بوقوعه منزلة الاذن ومنهم من اشترط صريح الاذن
وبه يعلم ان دعوى المصنف الاتفاق على جوازه للغائبين لتشريحه واحتج المصنف على الجواز بما
صلى الله عليه وسلم لعذا وحي الي بانك مأمور بان تجتهد او بان تعمل على وفق ظنك واجيب المانعون بان الاجتهاد في معرض
الخطأ والنص آمن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك السبيل الآمن قبيح عقلا واجاب عنه بمنع
للامام بان الشرع لما قال له انت مأمور بان تجتهد وتعمل على وفق ظنك كان آمنا من الغلط لانه بعد الاجتهاد يكون آتيا بما
امر به وهو ضعيف فان الاذن في الاجتهاد لا يمنع وقوع الخطأ فيه وقد قال في تقرير الجواب انه لما امر صار آمنا
بفعل الاجتهاد اي يكون فعله الاجتهاد صوابا لا انه بامن من مؤاخذة الاجتهاد الى الخطأ واذا كان الاقدام على الا
صوابا فلا عليه ان يخطئ بعد اتيانه بما امر به واجيب عنه ايضا بانا لا نسلم انه قادر على التوصل الى النص وذلك
وروده ليس بامكان ومسائله يجاز ان يسأل عن القضية ولا يرد فيها نص بل يؤمر بالعمل فيها بالظن ولا يمكنكم نفي هذا الاجتهاد
الا اذا اتيتم بنفي جواز الاجتهاد بناء على نفي هذا الاحتمال دون واعلم ان الامام قال الحاصل في هذه
المسئلة قليل الفائدة لانه لا ثمرة له في الفقه وهذا فيه نظر فانه مبني على هذا الاصل مسايل منها اذا شك في نجاسة احد
الاناءين وهما طاهران يتحريا الثوبين وهما طاهران يتحريا وما تغسل به احدهما ففي جواز الاجتهاد له بين

الاناءين الثوبين وهما طاهران يتحريا احدهما انه نجس فانه [illegible] خبر من اخبره عن علم واعلى الاجتهاد
الا اذا لم يقدر على معرفة القبلة يقينا ولذلك على اصحابنا وصححه في المصلي اذا استقبل حجر الكعبة وحاذا
قال الاصح المنع لان كونه من البيت غير مقطوع به وانما هو محتمل فيه فلا يجوز العدول عن اليقين اليه ٥

قال ـــــ ولم يثبت وقوعه ٥ هذا عائد الى اجتهاد الحاضر الذي حكاه المصنف
انه ذهب اكثر الاصوليين الى ما قاله المصنف من التوقف ومنهم من قال بوقوعه ومن نفاه وهذا في حق الحاضرين واما الغائبون
فقد ذهب الى وقوع التعبد في حقهم ومنهم من منعه وتوقف فرقة قالت واصح من قال بالوقوع في الحاضر والغايب
الوقوع مصيبا فقد رضي الله عنه لاي قاده حتى قتل رجلا من المشركين فاخذ غير سلبه لاها الله اذا لا نعمد الى اسد من
اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال النبي صلى الله عليه وسلم صدق فان الصديق رضي الله عنه قال
اجتهاده او الاستدلال النص لكونه ادعى الى الانقياد وقرره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك فاذا جاز في حق الحاضر
الخلاف الاول للغايب بجامع الغيبة بحضرة معاذ المذكور في كتاب القياس واجيب عنها بانها اخبار آحاد والمسئلة
القول العزالي صاحب شرح معاذ مشهور قبله الامة احد من ايام الحرمين وامام الحرمين وامام الحرمين فانه قال
وبه قال اكثر اصحاب الامة ملتقى القبول والشرح لما عرفت في كتاب القياس واصح من انكر الوقوع مطلقا بانهم لو اجتهدوا في عصر
الحضار فتطول واستمر كاجتهادهم بعد والمختار عندنا الوقوف في حق الحاضرين واما الغائبون فالظاهر الوقوع تعبدهم به ولا قطع
قال ـــــ الثالثة لابد له ان يعرف من الكتاب والسنة واجماع ما يتعلق به الاحكام وشرائط القياس
وبقيه [illegible] العربية والناسخ والمنسوخ وقال الزواه ولا حاجة الى الكلام والفقه لانه فتيحة ٥ شرط المجتهد
لكون محيطا بمدارك الاحكام وسنعقد [illegible] النظر فيها وتقدم ما يحتاج تقدمه وتاخر ما يتعلق باخره واما كون ذلك
امورا احدها كما قاله الله تعالى فانه لا بد ان يعرف من معرفته ولكن لا يشترط حفظ جميع الكتاب بل ما يتعلق منه بالاحكام
العزالي [illegible] من ماية آية ولا يشترط حفظها من ظاهر بل ان يكون عالما بمواقعها حتى يطالبها عند الحاجة اليها
وكذا يشترط سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يشترط حفظها ايضا الحفظ ولا معرفة ما يتعلق بالاحكام كما في معرفة الكتاب
قال العزالي وكفيه ان يكون عنده اصل صحيح جمع احاديث الاحكام كسنن ابي داود ومعرفة السنن لاحد المهمات اذ اصل
يعتني العناية فيه بجمع احاديث الاحكام ويكفي منه معرفة مواقع كل باب بنا فعه وقنا عاته قال الشيخ محي الدين النووي
وجه والتمثيل بسنن ابي داود لا يصح فانه لم يشتمل على الصحيح من احاديث الاحكام ولا عليه ولكم في صحيحي البخاري ومسلم
حكم ليس بالصحيحين في سنن ابي داود وكذا قال العزالي وكفيه ان يعلم مواقع الاجماع بان يعرف مواقعه حتى لا يفتي بخلاف
كل مسئلة ينبغي فيها ينبغي ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما موافقة لمذهب عالم او كون الواقعة مما تعم بها البلوى
ليس اهل الاجماع فيها خوض ورائها الناس يعرفه ويعرف شرائطه فانه مناط الاجتهاد واصل الراي ومنه يستعين
الفقه واسالبيا النزعة وخاتمها كيفية النظر فيما يعرف به شرائط الراجحين والحدود وكيفية تركيب المقدمات على ترتيب
المطلوب ليكون عالما بصيرة من نظمه ومناهجها علم العربية لغة ونحوا وتصريفا فليعرف القدر الذي يفهم به خطاب

العرب وعاداتهم في الاستعمال الخ وبمعرفة من صحيح الكلام وفاسده ومحله ومبينه وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه
الى غير ذلك ولشن عليه ان بلغ مبلغ الخليل بن احمد وشايعها معرفة الناسخ والمنسوخ مخافة ان يقع في الحكم المنسوخ
المتروك والاشتراط حفظ ذلك جميعه كما تقدم وتأتي لها حال الرواية في القوة والضعف وتمييز الصحيح عن الفاسد
والمقبول عن المردود قال الغزالي ولكن يبعد بل الامام العدل بعد ان عرف صحة مذهبه في التعديل وكذا قال ال
ابو اسحق الشيرازي يدل على قوله امة الحديث كلهم ومسلم والبخاري وابو داود لانهم اهل المعرفة بذلك
فجاز الاخذ بقولهم كما يأخذ بقول المقومين في القيم قال الغزالي فهذه هي العلوم الثمانية التي بها يتشفا دمنه الحا
وعظم ذلك يستهل على بلدة قول الخليل وسيبويه واللغة واصول الفقه وقال الامام اهم العلوم للمجتهد اصول
الامام ان يكون عارفا بالدليل العقلي وعارفا بانا مكلفون به وبما نتبع في ذلك الغزالي فانه ذكر ذلك ولم
وكأنهما تركاه لكونه مفرعا عن الكتاب والسنة ولكن لقايل ان يقول الاجماع والعقل ايضا كذلك فلم ذكرا
واجاده اي لا يحتاج المجتهد الى علم الكلام لانا لو فرضنا انسانا جازما بالاسلام تقليدا لا يمكنه الاستدلال با
الشرعية على الاحكام ولكن الصحابة عدوا معرفة اصول الاعتقادات من الشروط واجاده ايضا انها ترفع
وكيف يحتاج اليها والمجتهد هو الذي يولدها ويحكم بها ما دام كان الاجتهاد ينتجه فلو شرط فيه لزم الدور ونقل اشتراط
عن الاستاذ ابي اسحق ولعله ان اراد ممارسته الفقه وهذا قد ذكره الغزالي فقال انما يحصل الاجتهاد في
هو طريق يحصل الدربة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في عصر الصحابة رضي الله عنهم ذلك ويمكن ان
ايضا قال ان الصلاح واشتراط ذلك في صفة المفتي الذي يتأدى به فرض الكفاية هو الصحيح وان
المجتهد المستقل على تحريره لان حال المفتي يقتضي اشتراط كونه على
على الغرب من غير تعب كثير ولا يحصل ذلك لاحد من الخلق الا بحفظ انواع الفقه ومسائله ولا يشترط حفظ الجميع بل
قدر يتمكن به من ادراك الباقي على القرب واعلم ان ما ذكرناه من اشتراط هذه العلوم انما هو في المجتهد المطلق
اما المجتهد في بعض الاحكام دون بعض من عرف طرق النظر القياسي له ان يفتي في مسئلة قياسية وان لم يعرف غيرها
ونص على هذا وزعم بعض الناس ان الاجتهاد لا يتجزى وهو ضعيف واما المجتهد المقيد الذي لا يعد ومذهب امامه
خاص فليس عليه غير معرفة قواعد امامه وليراع فيها ما يراعيه المطلق في قوانين الشرع قال ابن الصلاح والذي
رأيته من كلام الائمة يشعر بانه لا يتأدى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد قال والذي يظهر انه يتأدى به فرض الكفاية
في الفتوى وان لم يتأد به فرض الكفاية في احياء العلوم التي منها الاستمداد في الفتوى خاتمة شرط الغزالي
في المجتهد العدالة ثم قال وقد اشترط لجواز الاعتماد على قوله اما هو في نفسه اذا كان عالما قال ان يجتهد لنفسه ويأخذ
باجتهاد نفسه فالعدالة شرط لقبول الفتوى لا لصحة الاجتهاد هكذا ذكره وانتصى كلام غيره ان العدالة ركن في الاجتهاد
ويتفرع على هذا ان الفاسق اذا اداه اجتهاده في مسئلة الى حكم هل يأخذ بقوله من علم صدقه في فتواه الظاهر نعم قال
اذا كانت العدالة ركنا في الاجتهاد فلا يجوز له ان يأخذ في نفسه باجتهاد بل يقلد لكونه والحالة هذه غير مجتهد وهذا بعيد

قال الفصل الثاني في حكم الاجتهاد اختلف في تصويب المجتهدين في مسايل الفروع بنا على الخلاف
في ان لكل صورة حكما معينا وعليه دليل قطعي او ظني والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه ان في الحادثة حكما معينا وعليه
امارة من وجدها اصاب ومن فقدها اخطأ ولم يأثم ٥ المسئلة عظيمة قد احتضر المصنف القول فيها ملخوط
بحضرة من هو مكلف الى ما ذكر فنقول في المسئلة اخذ ابو هاشم وهو ظاهر مذهب المعتزلة على طبقاتهم الى ان لكل مجتهد في
الاصول مصيبا وان الاثم عنه مخطوط عنه اذا لم يقصد فيما هو الواقع وان الواقع في الاجتهاد والنظر شيء الكافر يعذر كله عقلا
ايده الله العالم وخلق الافعال او شرعا لا نعلم الا بالشرع كعذاب القبر والحشر ولا نعلم خلافا من المسلمين في ذلك الا
الحادثة تصويب عبيد الله بن الحسين العنبري انهما مأمور بالتصويب في الاصول قال ابن السمعاني كان العنبري يقول في مبتدعة
الله وفي ما في القدر هو لا تنزهوا الله وهم من نقل عن الحافظ التصويب بل نفى الاثم والحرج فقط قال القاضي في محضر
الاجتهاد قصر على النقل عن العنبري يعرف ذلك ولحقنا الزيادة عنه فقال في اشهر الروايتين انما اصوب كل مجتهد في الذين يجمعهم الملة
المجتهد فيها الكفرة فلا نصوبهم ولا نقول بقول الزنادقة عنه تصويب الكافر من دون المجتهد من دون الراكنين الى الدعة ونحن نكلم معهما على سبيل
الحصار فنقول انهما اما ان يحوجان الاجماع قبلكما وبعدكما وبنا ان ادعيتما ذلك لم نطاوعه الاعتقاد للعقل فقد فرضنا
ينسخ السنة والاجماع الخارج عن حد الحصر تردهذه المقالة واما خصص التصويب المجتهد على الملة الاسلامية
عليه لو كان فيه المسلمون القول بالتشبيه قال الله عنه علوا كبيرا اما القول بخلق القرآن وغير ذلك مما يعظم خطره واجمعوا
قبل العنبري على انه يحتج على المرء ادراك بطلان القول بالتشبيه قال القاضي ويقول له ايضا ما ادى محرك عن القول بان الصيب
عند الغازين في اصول الديانات من الكلام في القدر وغيرها فيما تحلف فيه اهل الملة فلا عذر بالكفر مما ذكرته لك وهذا اما
لا يخص له عنه الخ الثاني في تصويب المجتهد في المسايل الفروعية بعد ضبط صحيح الدين الهندي المذاهب فيه
جيدا قال الواقعة التي وقعت اما ان لا يكون فيها حكم معين او يكون فان لم يكن فيها حكم معين فما ان حكم المجتهد اولا والثاني على قسمين لانه
اما ان نصب في طلبه او لم نصب فان نصب وحكم بمقتضاه فلا كلام وان لم يحكم بمقتضاه فان كان قد سمع العلم بوجه دلالته على المطلوب
لم يسمع العلم به ولكنه نصب في الحين عنه فكذلك وان لم ينصب بالغ في الاستكشاف والبحث ولم
ينصب في الطلب فهو ايضا مخطئ وآثم وان لم ينصب بالغ في التنقيب عنه وامعن الوسع في طلبه ومع ذلك لم يجد فان كان
ضيق عليه الزمان الذي عنده الفرض عن ذلك بان قبل وصوله اليه فهو غير آثم قطعا وهل هو مخطئ او مصيب على الخلاف
الذي ما في ان شاء الله تعالى اما لا نص فيه واول ان يكون مخطئا واما التي لا نص عليها فاما ان يقال لله تعالى فيها قبل اجتهاد
المجتهد حكم معين او لا بل حكمه فيها تابع لاجتهاد المجتهد فعلى الاول فهو اما ان يكون في كل مجتهد مصيب وهو مذهب جمهور المتكلمين
منا كالشيخ ابي الحسن والقاضي ذكره الغزالي ومن المعتزلة كابي الهذيل وابي علي وابي هاشم واتباعهم ونقل عن الشافعي

وابو حنيفة واحمد والمشهور عنهم ظنية هو لا اخلفوا في انه ان لم يوجد في الواقعة حكم معين فعلى كل واحد منهما ما لو حكم الله
تعالى فيها بحكم لما حكم الا به او لم يوجد لكن الدال هو القول بالاشبه وهو قول كثير من المصوبين والده صار ابو يوسف ومحمد بن
الحسن وابن سريج في احدى الروايتين عنه قال القاضي في محصر التقريب وذهب بعضهم في الاشبه الى انه ليس هذا هل هو
اول طرق الشبه في القياس والعمل وسلوا ذلك بالكاف الدالة على التشبيه نحو قولنا الكلمة اسم هذا الحيوان
اشبه عند الله تعالى واقرب في التمثيل واما الثاني وهو قول الخلص من المصوبة واما الاول وهو ان لله تعالى في الواقعة
حكما معينا فاما ان يدل عليه دلالة او امارة فقط او لس عليه دلالة ولا امارة فاما القول الاول وهو ان على
بعيد العلم والقطع فهو قول بشر المريسي والاصم وابن علية وهو اتفقوا على ان المجتهد مامور بطلبه وانه اذا
هو مصيب واذا اخطأه فهو مخطئ ولكنهم اختلفوا في المخطئ هل يأثم ويستحق العقاب فذهب بشر الى التاثيم والذي
كفا الدليل وعمومه واختلفوا ايضا في انه هل ينقض قضاء القاضي فيه فذهب الاصم الى انه ينقض وخالفه الباقون
واما القول الثاني وهو ان على الحكم امارة فقط فهو قول اكثر الفقهاء كالائمة الاربعة وكثير من المتكلمين وهو الحق
فمن قال ان المجتهد غير مكلف باصابته لكفايته وعمومه وانما هو مكلف بما غلب على ظنه فهو وان اخطأ على تقدير عدم
اصابته لكنه معذور ومأجور وهو منسوب الى الشافعي رضي الله عنه وعلى هذا فعلام يوجر المخطئ فيه فيه قولان
احدهما وهو اختيار المزني وظاهر النص انه يوجر على القصد الى الصواب وان لم ينل ثواب العالم الذي انه يوجر على
القصد وعلى الاجتهاد جميعا لكونه بذل ما في وسعه ومن قال انه مامور بطلبه ومكلف باصابته او انه اخطأ
وغلب على ظنه شيء اخر نفاه كتغير التكليف وتصير مامورا بالعمل بمقتضى ظنه ولا اثم واما القول الثالث
وهو انه لا دلالة عليه ولا امارة فذهب اليه جمع من المتكلمين وقد زعم هؤلاء ان ذلك الحكم كدفين تتفق عثور الطالب عليه
ويتفق تعذيه قال القاضي في محصر التقريب واختلف هؤلاء وقد ذهب [illegible] ان العثور عليه ليس بواجب واما الواجب
الاجتهاد وذهب بعضهم الى ان العثور عليه واجب ايضا وقد ذهب [illegible] لى ان ذلك الحكم كدفين تتفق عثور الطالب عليه
الى لفظ الكتاب قوله اختلف في تصويب المجتهدين في مسائل الفروع اشارة الى ان الخلاف والعبارة في الاصول لا
احقاله به وقد اصاب فانه لا ينبغي ان يعد ما ذهب اليه هذا الرجل قولا في الشريعة المحمدية مع انه مصادم لما اجماع قبله
والذي نراه غير ساكنين فيه ان المجتهد لو عاصر وان العصر لم يلتفتوا الى ما قاله ولا يعد والاجماع قائما دونه قوله
بناء على الخلاف الى اخره مقتضاه ان كل من قال ان كل صوب حكما معينا وعليه دليل قطعي او ظني كان المصيب واحدا ومن قال بذلك صوب
الكل قوله والمختار الى اخره راجع باختيار المذهب الذي حكاه من انه ما من حادثة الا لله تعالى فيها حكم معين عليه دليل قطعي او ظني لا يختلف
المجتهد به وانما يكلف بما غلب على ظنه ٥

قال لان الاجتهاد مندوب اليه ودلالة لانه طلبها والدلالة متاخرة عن الحكم فلو

يخطوا احدا كان لاجتمع النقيضان ولانه قال عليه السلام من اجتهد فاصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر
هذا ان دل فانما استدل بهما على اختياره احد قولي المصوبة ان الاجتهاد مندوب اليه والدليل على الحكم لانه عبارة عن طلب
عدلالة الدليل على الحكم والطلب مندوب على المطلوب فيكون الاجتهاد مندوبا اليه والدلالة متاخرة عن الحكم
ان الحكم لانها اشبه بين الدليل الذي هو المطلوب والمدلول الذي هو الحكم والشبه متاخرة عن كل واحد من الامرين لتوقف
تحققها على تحققهما فلزم منه ان يكون الاجتهاد متاخرا عن الحكم مرتبتين لتاخره عن الدلالة المتاخرة عن الحكم فلو خفي
شافعي اذا كان كل مجتهد مصيبا لاجتمع النقيضان لاستلزامه ثبوت حكمين متناقضين في نفس الامر بالنسبة الى
ايضا هذا الدليل فيه نظر فانا وان سلمنا ان الاجتهاد طلبا للدلالة فلا نسلم ان طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج
الخلص يصوبون فقط ثم انه لا يتشبث به الا احد شطري ما ادعاه فانه لا يدل على سقوط الاثم عن المخطئ وحصول الاجر له
له الثاني الحديث الذي ذكره في الكتاب قال الخطابي في الصحيح اذا حكم الحاكم فاجتهد فاصاب فله اجران
المجتهد مخطئا فله اجر دل الحديث على ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وهو المدعى فان قلت لا نسلم ذلك لكون كل
مجتهدا مصيبا اذ يتصور الخطأ عند القائلين بهذه المقالة وذلك ممن لم يستفرغ الوسع في الطلب مع كونه غير عالم بالتقصير
مخطئ غير اثم لجهله بالتقصير فلعل هذه الصور هي المرادة من الحديث قلت هذا يخصص بصورة نادرة من غير
لم يتحقق الاجتهاد المعتبر فما ذكرته فقد تبين المدعى وهو خطأ بعض المجتهدين في الجملة والا فلا يجوز حمل الحديث
ونسبة عن حمله على الاجتهاد المعتبر لان الشرعي متقدم على العرفي واللغوي واعلم ان الاستدلال
بالحديث وان كانت المسئلة ظنية ولكن المسئلة قطعية كما صرح به الاصوليون على اختلاف طبقاتهم وذلك لتحل شبهة من قال
الاصول القطعية فالمصيب فيها واحد لا على التعيين اي حمل هذه الثلثة طريقة اخرى فنقول نلتزم انه مصيب في قوله ليس كل
مجتهد مصيبا ولكن لم قلتم انه ملتزم [illegible] في نفس الامر ليس الا انه ليس كل مجتهد مصيبا وفي حوضه ان كل مجتهد
قلتم وكذا حضه ايضا مصيب بناء [illegible] بحكم الله في حق هذا الشبهة الاولى على تقدير كونها من مسائل الاصول والثانية على التقدير
مصيب فهاتان مقدمتان في حل هذه الشبهة الاولى على تقدير كونها من مسائل الاصول والثانية على التقدير
الفروع ومن جملة ما استدل به القائلون بان المصيب واحد اجماع الصحابة فمن بعدهم للمناظرة وطلب كل واحد من
المناظر من حضه الى مقابله فلو ان كل مجتهد مصيب لكن في الحجاج والنظر فائدة واجاب عنه القاضي بان المناظرة ثابتة
واما ما ادعيتموه من غرض المناظرين فانهم منازعون فيه ولئن سلمنا ان العلماء انما تنازعوا ليعرفوا كل واحد منهم حضه
بل المندوب في طرق الاجتهاد واحمال وضوح نص قطع البحث وغير ذلك ٥

قال لو تعين فالمخالف له يحكم بما انزل الله فمستحق ولكن لقوله تعالى ومن لم

أبو بكر زيدا رضي الله عنهما ظالما عمرو لأنه المبطل والخطئ ليس بمبطل ٥ اصح المصوبون يوهمين احدهما
انه لو لم يكن كل مجتهد مصيبا لتعين الحاكم ... قبل الاجتهاد وجنبد فيكون المجتهد المخالف اجتهاده لذلك الحكم
حاكما بخلاف ما انزل الله مفسقا لقوله ... لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون او يكفر للاية الاخرى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم ... اجاب بانا لا نسلم انه واجب الحاكم هذه يكون حاكما بخلاف ما انزل
الله فانه لما كان مامورا بالحكم بموجب ظنه بعد الاجتهاد فحكمه به حكم بما انزل الله وان اخطأ في اجتهاده بعد ما اصابه ذلك
متعين ولقايل ان يقول اذا كان الحق واحدا متعينا فهو الذي انزله الله والحاكم بخلافه حكم بخلاف ما انزل الله فيلزم
نعم هو حكم بشئ انزل الله ان الحاكم به يوجر ولا ياثم لبذله الوسع في اجتهاده فكان ينبغي ان يقال هكذا انما نسلم
الحاكم بخلاف ما انزل الله من كل وجه لانه الذي يصدق عليه اطلاق قول القايل حكم بخلاف ما انزل الله اما الحاكم
انزل الله ان لله ان يحكم به وان لم ينزل المحكوم به ولم يجعله عند الحق فليس حاكما بخلاف المنزل ان نقول هو حاكم بخلاف
ولكن هو معذور لما ذكرناه والكفر والفسق يختصان بغير المعذور والثاني انا لو لم نكن كل مجتهد مصيبا لما جاز
للمجتهد ان ينصب حاكما مخالفا له في اجتهاده لانه في ظنه قد يمكنه من الحكم بغير الحق فليس كذلك لانه جايز قد دل الدليل ان
ابا بكر رضي الله عنه نصب زيدا رضي الله عنه مع انه كان مخالفه في الجد وفي غيره وشاع ذلك من غير انكار من احد
واجاب بان المشيع انما هو تولية المبطل اي الذي يقضي بالباطل ومن كان مجتهدا مخطيا فهو ... لانه مامور
ولا معنى لذلك الا انه مبطل فيما اتى به وانما يدل الوسع اقامة عذره نعم قد يجاب بانه ليس ... له ان يوليه
انه يحكم بخلاف ما يعتقده وذلك لان على الحاكم ان يجتهد في الحكم عند كل حادثة وربما تغير اجتهاده ... فلعل
ابا بكر رضي الله عنه نهى زيدا عن الحكم فيما خالفه فيه ونصب توليته على الحوادث التي توافقه فيها وقد صح
بجواز مثل هذا ما ورد ... كما نقله الرافعي عن القاضي لو ولى الامام رجلا وقال لا تحكم في مثل المسئلة الكافر والجد الاجد
جاز وقد قصر عمله على ما في الحوادث ووافقه زيد ... فيها نفي هذا الاحتمال ايضا فلعل ابا بكر
رضي الله عنه كان يرى ان كل مجتهد مصيب فالمسئلة مشهورة باصطحابا لاراء فيها قديما وحديثا ٥
قال ... فرعان الاول لو راى الزوج لفظا كاية ورانه المرأة ... الطلبة ولها
الامتناع فيه احتمالان غير هما ٥ هذان فرعان من فروع حكم الاجتهاد الاول لو كان الزوجان مجتهدين
فخاطبها الزوج بلفظة يرى انها كناية في الطلاق ولا نية وترى المرأة انها صريحة فيه فللزوج طلبة الاستمتاع منها
ولها الامتناع علامع كل منهما مقتضى اجتهاده وطريق قطع المنازعة بينهما ان يرافعا مجتهدا آخر غيرهما حاكما او
يحكما من رضيهما بالحكم منهما عما ادى اليه اجتهاده وهذا الطريق متعين لدفع المشاجرة في نحو الصورة المفروضة
سواء قلنا المجتهد واحد او كل مصيب وهذا اذا لم يمكن المسارعة فيما يجري فيه الصلح فان جرى فيها الصلح كما يجوز في المالية
فينقطع طريق الصلح ايضا هذا ما في الكتاب وقد ذكر القاضي في مختصر التقريب هذا الفرع وجعله من آراء

خصومه القائلين بان المصيب واحد وانهم قالوا هذا يقتضي الجمع بين المتناقضين والامتناع منه ثم اجاب
عنه بانا نسالكم عن هذه الحادثة اذا اعتنت وكل ما قدرتموه جوابا ظاهرا في حقها فهو حكم الله قطعا لك فان زعموا
ان المراة مامورون بالامتناع حذرها والرجل مباح له الطلب للاستمتاع ... ل تزوجها بعد ذلك نافضا في
... الجواب فهو حكم الله تعالى عندنا ظاهرا وباطنا قلت ومما يتمسك به ان المنوحة بغير ولي اذا زوجها ولها بانيا من
... شافعي والذي تزوج بها اولا يحتمل ان المراة متردده بين دعويهما وهما مجتهدان فهما يحتمل القول بجمع الحل والحرمة واجاب
... الجواب الاول لان كل ما حتم به في ظاهر الامر ولم يعد نقضا فهو حكم الله تعالى عندنا فلك وان اجتهد
الحاكم ... ان ازدت التفصيل في الجواب فلت من قال بان المصيب واحد من صار في هذه الصور الى الوقف حتى يرفع الامر
... كما مضى كما قدمناه في الصور المعلومة الاولى على هذا نقول حكم الله فيها الوقف ظاهرا وباطنا حتى يرفع امرها الى القاضي
... ز لها على اعتقاد نفسه وهذا حكم الله حينئذ ومنهم من قال تسلم المراة الى الزوج الاول فانه لكمها بكاحا يعتقد صحته
... الشافعي به فلا يبعد ان يكون هذا هو الحكم قلت وهذه الصور وامثالها من المجتهدات وفيها تقابل الاحتمالات يجتهد
... فيها عندنا وما ادى اليه اجتهاده فهو حق من وقف او تقدم او غيرهما من وجوه الجواب ٥
... الثاني اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن ان الخلع فسخ ثم ظن انه طلاق فلا ينتقض الاول بعد
... ينتقض قلت ٥ اذا اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ نكح امراة كان خالعها ثم مضى هذا الاعتقاد
... واجاب ... وادى اجتهاده الى انه طلاق فاما ان تغير بعد قضاء القاضي بصحة النكاح فلا
... الثاني بل يبقى على النكاح واما ان تغير قبل القضاء بالصحة فهو على مفارقتها لان الظن الصادر له الآن فاض
بان اجتهاده الاول خطاء ملغى به وهذا ما اراده الصنف بقوله وينتقض قبله ومراده بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الاول
والا فالاجتهاد لا ينتقض بالاجتهاد وهذا فيما اذا تغير اجتهاده في حق نفسه فلو تغير في حق غيره كما اذا افتى مقلده بصحة نكاح المحلله
... فلما وقفنا لكما المقلد عالما بفتواه ثم تغير اجتهاده ولم يكن الحاكم قد حكم بصحة النكاح بل تغير اجتهاد القاضي عليه
... تشريحها كما في نقض المجتهد هو لو ... للمقلد الصورة هذه اخطا بك من مقلده فان كان الذي قلده اعلم من الثاني
... اذا استووا فلا اثر لفتواه وان كان الثاني اعلم قال الرافعي فالقياس فيها ان ارجح ... تقليد الاعلم فهو كما لو تغير اجتهاد مقلده
... والا فلا اثر ... نووي وهذا ليس بشئ بل الوجه الجزم بانه لا يلزمه شئ ولا اثر لقول الثاني خاتمة
... القاضي اذا حكم في هذه الواقعة ثم تغير اجتهاده لم يكن النقض لكون المسئلة اجتهادية وانما فما اذا حكم الحاكم بحكم ثم اتضح
... له انه لو كان مقارنا لمنع الحكم قول بيع ملفوظ به فقول خلل على امتناع اجلها ان يكون واسر استمد الم يكن حالة الحكم
... له لان الشرط البيع بالصيغة ذلك الوقت لا بعد الثاني ان حكم باجتهاده لدليل اداه ان ثم يظهر له دليل اداه فارجح
... ما ذكر من ان الاول اسبق الى ظهور النقض فهذا ايضا لا اعتبار به فان كان لو قارن لوجب الحكم به لان الحكم بالراجح وان كان
... الاول ولا سبق الى ظهور النقض فهذا ايضا لا اعتبار به فان كان لو قارن لوجب الحكم به لان الحكم بالراجح وان كان
... ايضا الكبرى الصحان حاصل الآن في ظنه والذي لو حصل ذلك الاحتمال عنده بطل الحكم فلم يكن عنده راجحا او من وجوه

والاعتبار انما هو بالرجحان حال الحكم ولا يلزم من الرجحان في وقت عدمه لتفاوت الظنون بحسب
الاوقات وما يكون فيها من امور لا ينضبط بتعيين بها الظن ولا تكمل الظان من الجزم بان الظن الذي عنده في وقت لو
نظر في وقت آخر لكان مستمرا او رجحان انعقاد انما تحصل حالة الحكم واما اعتقاد الرجحان فقد يكون تعقد في
وقت قطعا كان امر عنه في الماضي وهو من الامور الوجدانية ليس ما نحن فيه نعم شيء منه هنا ضبط هذا
هنا لينتفع به اذا ملناه الثالث ان يظهر دليل او امارة تناوي الاول فنظر الاول لا اعتبار به وان كان لو
ع من الحكم بنقض الحكم وبهذا يعلم ان اطلاق من اطلق انه اذا ظهر بعد الحكم ما لو قارن لمنع من الحكم ينقض
حكم ليس بجيد الرابع ان يظهر نص او اجماع او قياس جلي بخلافه فينقض الحكم لان ذلك امر مقطوع به فلم
يظن وانما نقضه بالدليل القاطع على عدم النص والاجماع والقياس الجلي على الاجتهاد فهو امر لو قارن العلم به لوجب
نقضه قطعا فلذلك ينقض به الخامس ان يظهر امر لو قارن لمنع ظنا لا قطعا كبينة الداخل فان قضينا بها على بينة الخارج
خلافا فهو امر مظنون مجتهد فيه ولكن الحاكم الذي رآه اجتهادا او تقليدا قاطع نظنه ووجوب العمل به فلو قارن لوجب
به وهو يعلم من نفسه انه انما حكم به نادا حكم للخارج بمقتضى انه بينة الداخل ثم جاء بينة فقد ظهر امر لو قارن
لمنع ظنا ان الظن الشاهد معاوه الان وهذا هو اعتقاد الرجحان الذي اشرنا اليه من قبل وقد اختلفا اصحابنا فيه
في النقض فمن ذهب الى انه لا ينقض فوجهه انه عالم بطنه وبانه انما حكم بمقتضى
علمه بنية الخارج فهو قاطع عما كان يمنعه من الحكم لو قارن فانظر هذا التفاوت بين المراتب وان هذا المثال
ويبين ظهور الدليل الراجح او المساوي فلذلك ينقض في النقض قطعا ولم ينقض في الدليل او الامارة قطعا وهذا
هذا على وجهين الساوس ان يظهر معارض مخصص من غير مرجح كما اذا حكم للخارج ببينة ثم جاءت بينة خارج اخرى
فهذه البينة لو قارنت لمنعت الحكم للتعارض فاذا ظهرت بعد الحكم بلا دي رضي الله عنه في المسئلة احتمالان احدهما
ان يقال انه كظهور الامارة المساوية فلا ينقض به قطعا وارجحه عندي انها ليست كالامارة المساوية لان
مساواة الامارة المساوية مظنونة وجاز ان يضعف في وقائع
بالظنون وجاز انها الواحدة لو كانت من نوعه غير مساوية وامارة اذا عارضت اخرى مساوية انها
معاونة مما يوس فيها من الرجحان فلا يبقى لاحتمال استمرار ذلك الحكم او غيره فيرد الامر الى ما كان قبل الحكم ويقف
لتعطفها باستوا الجانبين خلافا للامارات التي لا يوثق بحال الظنون فيها فانه لو لم يمض الحكم فيها ادى الى عدم
استمرار الاحكام وان لا يحكم بشيء وقد مال القاضي الى الرجحان الاول وقال لعله احد في كلام الاصحاب الى الآن ما اعتضد
به في الجزم باحدهما غير اني اميل الى عدم النقض وان الحاكم لا يحكم ولا ينقض الا مستند ولكن ان تقول ظهور ما يقطع بمساواته
مستند وقد لخص من هذا ان العلم بمقارنة ما يقطع بتقدمه على مستند الحكم موجب لنقضه قطعا والعلم بمقارنة
ما يظن تقدمه فيه وهو ان كمنه الداخل والعلم بمقارنة ما يمنع الحكم ويوجب التوقف فيه احتمالان
المذكوران وهذا هو القسم السادس والذي قبله الخامس والذي قبله الرابع والثلاثة الاول لا تنقض فيها قطعا

اما الاول فللعلم بعدم المقارنة واما الثاني والثالث فللشك فيها وعدم استصحاب الحكم ٥ ٥

الباب الثاني في الافتاء وفيه مسايل الاولى يجوز الافتاء للمجتهد والمقلد الحي والحلف
في تقليد الميت لانه لا قول له لانعقاد الاجماع على خلافه والمخالف [illegible] وعليه في زماننا ٥ تمام هذا
الباب على ثلث مسايل الاولى النظر فيما تعلق بالمفتي اعلم [illegible] المجتهد الافتاء واما المقلد فقال ابو الحسين
البصري وجماعة لا يجوز له الافتاء مطلقا وذهب قوم الى الجواز بشرط [illegible] ذا عرف المسئلة بدليلها وذهب الاكثرون
الى انه ان تخير في مذهب ذلك المجتهد واطلع على مأخذه وكان اهلا للنظر والتفريع على قواعده جاز [illegible]
فقال بعضهم لا وقال آخرون ان عدم المجتهد جاز والا فلا وقالت طائفة يجوز للمقلد الحي ان يفتي بما شافهه به او نقله اليه
[illegible] او قوله او رآه مكتوبا في كتاب معتمد عليه ولا يجوز للمقلد الميت هذا شرح ما في الكتاب وعبارته قد توهم الحصر
الخلاف بمقلد الميت وهو جار مطلقا وقد توهم ان الخلاف جوازا فتا المقلد العامي والظن به انه لم يختر هذا المذهب
ارض اي جاز كان وجها في المذهب فقد قال القاضي في مختصر التقريب اجمعوا على انه لا يحل لمن شذ اشتيا من العلم ان يفتي وانما
يقولون ان المصنف في تقليد الميت ولم ينقل في مقلد الميت مع ان الغرض حكم افتا مقلد الميت لا بيان حكم تقليده ليشبه الى ان
[illegible] افتايه مشروط بصحة تقليده فيلزم من الخلاف في افتايه قوله لانه لا قول له اي احتج من منع
[illegible] الميت بان الميت لا قول له بدليل انعقاد الاجماع على خلافه ولو كان ذا قول لم ينعقد مع مخالفته كالحي واذا لم
يعبد الرحمن [illegible] لم يحز تقليده واستدل المصنف على اجتيازه بالاجماع عليه في زماننا وهذا قد ذكر الامام فقال انعقد
الاجماع الله صلى بناء هذا على جواز العمل بهذا النوع لا ندلس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة وللقايل ان يقول لا نسلم
قولك ليس في هذا الزمان مجتهد فولك اجماع هذا اهل هذا الزمان حجة لان الاجماع المعتبر هو اجماع المجتهدين ٥
قال [illegible] الثانية يجوز الاستفتا للعامي اعلم تكليفهم في حق من الاعصار بالاجتهاد وثبوت
معايشهم واستضرارهم بالاستغال بالاشتباه دون المجتهد كلا مامور بالاعتبار قيل بعارض بعموم فاشا لوا واطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر [illegible] الرحمن لعمار ما يعلك على كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم وسيرة الشيخين قلنا الاول محمول على الاوجب بعد الاجتهاد والثاني على الافضلية والمراد من السيرة لزوم
العدل ٥ هذه المسئلة ناظرة فما تعلق بالمستفتي لحقه عمن يجوز له الاستفتا ومن لا يجوز فقول
[illegible] حالات الاولى ان يكون عاميا ضالعا لم يحصل شيا من العلوم التي يترقى بها الى منازل المجتهدين فالحكم على ابد يجوز
له الاستفتا ويجب عليه التقليد في نوع الشريعة جميعها ولا ينفعه ما عنده من علوم لانه يحتاج الى الاجتهاد وان
كانت عدد الهمي ومنع منه معتزلة بغداد مطلقا ولو جب عليه الوقوف على طريق الحكم وان يرجع الى العالم الا
فيه على اصولها وطريقة النظر فيها قال القاضي عبد الوهاب وعلى هذا اكثر المتشرعة وضعفهم من مشتغل منهم وفضل
الجبائي فقال يجوز في المسايل الاجتهادية دون ما عداها قال العباد اذا الحق بالحالة الثانية العالم الذي يتعالى عن

العالم الأعلم منه ولا يجوز لمساويه فوقه والية ذهب مالك
شرع السابع لا يجوز له التقليد
ن يفتي به والسابع انه يجوز فيجتهد اذا خشي فوات الوقت باسم قاله باجاد ثة وهو راي العباس
لشافعي انه يجوز للقاضي دون غيره واستدل المصنف على ان المجتهد لا يجوز له التقليد مطلقا
بالاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا فاذا تركه لكون تاركا للمامور به فيعصي وايضا العامي لا يجوز له
يل عجز عن الاجتهاد هذا ان جعلناه مقلدا او ان لم نجعله مقلدا كما قال القاضي فلا سؤال لانه عجز عن
ان يقال جواز تقليد المجتهد للمجتهد حكم شرعي فلا بد عليه من دليل والاصل عدم ذلك الدليل فعلى مدعيه بيانه
لعامي لا يصلح ان يكون دليلا لما عرفت من التعريف ولما عارض ان نقول القول بوجوب الاجتهاد على المجتهد فا
وقائع مطلقا وحرمة التقليد عليه حكم شرعي فلا بد عليه من دليل وعلى مدعيه بيانه قوله
رض اي عارض الخصم الاستدلال على منع التقليد للمجتهد بأوجه الاول قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر
جلون والعالم قبل ان يجتهد لا يعلم فوجب تجويز الاجتهاد له والثاني قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
ولي الامر منكم والعلماء هم اولوا الامر لان امورهم تنفذ على الامراء والولاة والثالث اجماع
روى احمد عن سفين بن وكيع بن الجراح قال حدثنا فيصة قال حدثنا ابو بكر بن عياش عن عاصم عن ابي وائل
لعبد الرحمن بن عوف كيف بايعتم عثمان وتركتم عليا فقال ما ذنبي قد بدأت لعلي فقلت ابا يعد علي
رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيد اهل بيته فقال فما استطعتم عرضته ذلك على عثمان
يعلم ذلك لمرة عثمان ذلك بمحضر من عظام الصحابة من غير نكير عليه فكان اجماعا على جواز اخذ
قول المجتهد الميت واذا ثبت في الميت ثبت في الحي بطريق الاولى واجاب المصنف عن الاول بانه عام
ص المقلدين والا لوجب الاجتهاد على المجتهد بعد اجتهاده لانه بعد الاجتهاد انما ليشرع لما هو ظان
باطل بالاجماع والثاني ان قوله المراد بقولهم لا يعلم ان كثيرا غير ذوي علم وذوو العلم صادق
توصل الى الاحكام بمشاكل الظنون وهذا واضح بل الجواب ان السؤال مشروط بعدم العلم ولم يوجد
بعد لانه عالم بقولكم قبل الاجتهاد لا يعلم فلنا لا نسلم ذلك عنه عالما بما يفتيه المسئلة عن ذهنه مع تمكنه
فيها من غير احتياج الى غيره واجاب الامام ايضا بان ظاهر الامر انه يقتضي وجوب السؤال على المجتهد
غير واجب بالاتفاق قلت وفي دعوى الاتفاق نظر فان الثاني يجوز اذا ضاق الوقت لا بد وان
عليه ايجابه هذا ولعل مراده بالاتفاق اتفاق الجميع المانع مطلقا ومقابله لان التخيير هذا
تما واجاب المصنف عن الثاني بان الامر انما يدل على وجوب الطاعة في الامر والحكم واجاب عن الثالث بان المراد من شبهه اي بكل ما عس
وهما المتبادر الى الفهم من الطلاق اولى الامر الامراء والحكام واجاب عن الثالث بان المراد من شبهه اي بكل ما عس
الله عنهما لزوم العدل والانصاف والسنن المرضي وجميع الحالات لانه المتبادر الى الذهن منها
س وانصافي سند الحديث سفين بن وكيع وقد قال فيه ابو زرعة منهما بالكذب

وقال قوم لا يجوز له ذلك وعليه معتمد الحكم بطريقه لان له صلاحية معرفة طرق الاحكام بخلاف العامي
واستدل المصنف على جواز الاستفتاء للعامي سواء كان عاميا صرفا وهو المذكور في الحالة الاولى او عالما وهو
المذكور في الثانية بوجهين احدهما ان السلف عليه اذ لم يكلفوا العوام في عصر من الاعصار بالاجتهاد بل سوغوا
منهم بمجرد اخذ الاحكام من افواههم من غير تبيان ما اخذها فان قلت دعوى قيام الاجماع على اما المستفتين صحيحة
ولكن من اين لكم ان المستفتين لم يسألوا عن تبيان ما اخذتم قلت لم ينقل ذلك ولا لام احد العوام على تركهم
السؤال عن وجه دلالة الدليل وتعلم قطعا انهم كانوا لا يذكرون الدليل عند الافتاء مع علمهم بجهل المستفتي به
الثاني ان وجوب ذلك عليهم يؤدي الى فوت معايشهم واشتغالهم بالاستدلال يشبه وذلك مؤذن باحلال النفوس
العالم وفساد الاحوال كما ترى قلت هذا انما يتجه ان لو جب النظر في اصول الدين وان جوزنا فيه التقليد لانا نقول
الصحابة والتابعين ما كانوا يلومون من لم يتعلم علم الكلام بل ربما لاموا المشتغل به مع انه ما نشأ منه تعطيل امور المعايش
لان عموم ادلة الاصول اكثر قلت ان سلمنا عدم جواز التقليد فيها فالفرق ان مطالبها معدودة محصورة لا تتكثر تكثرا كثيرا
ادلتها قواطع تحمل الطبع السليم على الاذعان لها بخلاف الاحكام الفرعية فانها غير متناهية واكثر ادلتها ظنون تضطر
بحسب اذهانها فكان يحصل رتبة الاجتهاد فيها محتاجا الى الاستطاع عن الاشتغال بغيرها فادى الى ما ذكرنا
راجح الجواب اي بان الحق في المسائل الاجتهادية متعدد بخلاف غيرها فانه واحد فالتقليد فيه لا يوقع من الوقوع
في غير الحق والجواب بعد تسليم ان كل فواحد من المجتهدات صواب انه لا يؤمن منها ايضا من الوقوع في الخطأ الاحتمال
تقصير المجتهد في الاجتهاد او ان لا مجتهد او فتى بخلاف اجتهاده بنبيه ذهب مفظم الاصوليين فلا يقلد
بان العامي مقلد للمفتي فيما اخذ منه لان التقليد ان عرف بانه قبول قول القائل بلا حجة فقد تحقق ذلك فلم قلتم
في نفسه حجة وان عرف بانه قبول قول القائل مع الجهل بما اخذ تحقق في قول المفتي ايضا قال القاضي في مختصر التقريب
والذي نختاره ان ذلك ليس بتقليد اصلا كان قول العالم حجة في حق المستفتي نصبه الرب تعالى علما في حق العامي
واوجب عليه العمل به كما اوجب على المجتهد العمل باجتهاده واجتهاده علما قوله علم على المستفتي ويخرج لك
من هذا انه اتضح ان تقليد مباح في الشريعة لا في الاصول ولا في الفروع اذ التقليد على ما عرفه القاضي هو
اتباع من لم يقم بانباعه حجة ولم يستند الى علم قال ولو شاع تسمية العامي مقلدا ام العالم في فتياه
واجب الاتباع جاز ان يسمى التمسك بالنصوص وغيرها من الدلائل مقلدا قوله دون المجتهد هذا
هو الحال الثاني وهو ان بلغ المكلف رتبة الاجتهاد فان كان قد اجتهد في المسئلة ووضح في طريقه وجه
الصواب لم يقلد غيره بلا ريب وان لم يكن قد اجتهد فيها هي مسئلة الكتاب وقد اختلفوا فيها على مذاهب
الاول المنع من التقليد مطلقا واليه ذهب اكثر الفقهاء وجمع من الاصوليين منهم القاضي واختاره المصنف
تبعا للامام وهو المختار عند الآمدي وابن الحاجب والثاني التجويز مطلقا وعليه سفيان الثوري واحمد
واسحق والثالث يجوز تقليد الصحابة فقط والسابع يجوز تقليد الصحابة والتابعين دون غيرهم في الحكم

اما يجوز في الفروع وقد اختلف في الاصول وله
آخر كلامنا وبالله التوفيق
هذه المسئلة فما يجوز فيه الاستفتاء وما لا يجوز
استفتاء في الفروع فهو جايز على ما اختلف فيه من الكلام وهل عمل العامي بقول المجتهد
عن القاضي والاصوليين واما الاستفتاء في الاصول فذهب كثير من الفقهاء وبعض
الله بن الحسين العنبري والحشوية والعلمية الى جوازه وربما بالغ بعضهم وقال التقليد
لكن حرام وذهب الباقون الى عدم جوازه وانه يجب على كل احد معرفة الله تعالى
الاصول ويجوز عليه وسقط عنه وكذلك جملة العقايد بالنظر والاستدلال وله
المشار اليه من الكلام لم يطل المصنف فيها ولفاوة والادلة عنده لم يجز فيها شيء بل قال ان له فيه
ويجوز ذكر اشيء من معتصمات العرشين اما مجوزوا التقليد فاحتجوا بوجوه منها
النظر واصول الدين منهي عنه لقوله تعالى ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا ما ضربوه لك الا
بل هم قوم خصمون والنظر يفضي الى فتح باب الجدال وروي انه صلى الله عليه وسلم نهى الصحابة
يتكلمون في مسئلة القدر واذا كان منهيا عنه فلا يكون واجبا فيكون التقليد جايزا واجبا
يمنع كون النظر منهيا عنه والايات محمولة على الجدال بالباطل جمعا بين الادلة فان قوله تعالى
بالتي هي احسن يحادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن واتى الله على الناظرين بقوله
في خلق السموات والارض واما الحديث تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فقد
يقينهم بما دل عليه وشاهدوه من المعجزات الخوارق فعلم ان الجدال بعد ذلك لا يفيد
او زيادة اتهام لذلك اما الشاذ الذي لم يستند الى شيء فليس عليه السعي في اثبات
والرد عن دينه ومنهم من ذهب الى ان الواقع في الشكوك والشبهات والحيرة
البدع واجب بان التقليد لابد ان ينتهي الى نظر واستدلال لان سلسلة التسلسل حينئذ
من المجوز لازم للتقليد مع زيادة محذور احتمال الكذب المقلد المقلد عن اعتقاده
واما المانعون منه فاعتصموا بوجوه منها ان تحصيل العلم في اصول الدين كان واجبا على
صلى الله عليه وسلم بقوله فاعلم انه لا اله الا الله فيكون واجبا على امته بقوله فاتبعوه ومنه
الذم المذموم عنه في قوله تعالى حكاية عن قوم في معرض الذم لهم انا وجدنا آباءنا على
وانا على آثارهم مقتدون ووجوه الحجاج في المسئلة عديدة وقد ذكرنا ان محلها علم الكلام
من اراد الاحاطة به فهو محال على كتبه وبنجاز هذه المسئلة تم هذا الشرح
اسئل الله ان يجعله خالصا لوجهه الكريم موجبا للفوز لديه وان يعم النفع به بمحمد واله
وقد رأيت اجانبا التوسط لان الكتاب مختصر لا يليق بشارحه ان يجد وجد وه ولا بعدي مم

يتزوج ونعد وعلى المسئلة وربما لم يحمل عن حد الشرح فقد
ذكرها خشية التطويل وتسلك في الاحراز عنها سبيلا غير انا وان كنا لا نرضى
هذا اقتصارا صفاه ولم نرض الا ان يحله محل النجم وفي الظرف انا ما الصفاة فانا لم
مما طالما الشارح بها الاوقد جمعناها فيه مع زيادات من نقول وفوايد تهيم النفو
ومطوف شاكر هاملي فيه ومباحث ما البدور الكوامل الا مطالع ولا العرائس الا
ذكرها وتسمع لكن الكتاب مع انه الروض المدبج ازهاره والواضح الجلي
انواره لم يعن على نفسه لقلة ما اودع فيه من المسايل ولم يبن عن جمع كبير
يف لا وقد كما كتب فيه باطراف الانامل ونحي اليه وقد شيما الطلب وقالت النفس
يقول من راى القلم يكتب والهمة تملي عليه اما القلم فذابل وليس في ذلك شطه
ان اضع شرحا على مختصر ابن الحاجب بسيطا لا عذر لي الا ما آنه فيه بالعجب
العلم على اتم وجه لا امتطع عنه الا الفتش عن اللباب والله المسؤل ان
ال وجمعنا على العلم وسنن في كل حسنا له كرمه وكرمه انه الرحيم الوهاب
حمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الى يوم
تم الكتاب المبارك بحمد الله تعالى وعونه
على يد الفقير الى رحمة ربه محمد بن محمد بن شهاب الشافعي
غفر الله له ولطف به في يوم الاثنين خمس عشر من شهر ربيع
الاخر سنة ثمان وخمسين وسبع مائة والحمد لله اولا واخرا
وظاهرا وباطنا بجميع محامده على جميع نعمه حمدا توافي نعمه

وكان فرغ من مقابلته ٥

ات الله وسلامه الاكملان على سيدنا محمد خاتم الانبياء وسند الاصفياء وعلى آله
بحسان الى يوم الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل
قال مصنفه فتح الله عليه واعاد على المسلمين من بركاته
فرغت منه صبيحة يوم الجمعة السادس عشر من صفر المبارك
سنة اثنين وخمسين وسبع مائة والحمد لله رب العالمين