الجزء الثاني من حاشية مقصد الراغب
في شرح مختصر ابن الحاجب

جمع العبد الفقير إلى الله القدير محمود بن علي
الفوتي الشافعي عفا الله عنهما
آمين

من كتب المدرسة

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وآل محمد وسلم

قال العام والخاص ابو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له

من غير مانع لان نحو عشرة ونحو ضرب زيد عمرا دخل فيه الشرح هذا هو

المصنف الثالث في العام والخاص وهو ضروري الاصول لانه يستنبط الاحكام

من الادلة السمعية وهو موقوف على معرفة العام والخاص وهذا الصنف يشتمل

على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي حدهما وعرف العلم اولا لتقدمه طبعا

واعلم ذلك فمنهم من ذهب ابو الحسين البصري الى ان العام هو اللفظ المستغرق

لما يصلح له فقوله اللفظ جنس لانه حد جنس بعيد لكونه يطلق على المهمل والمستعمل فاذا

قال الكل لكان اول وبتوجيه من ذلك ان المفهوم عند ابي الحسين لا يعمهم له وهذا

خلاف سيأتي ان شاء الله تعالى وقوله المستغرق يخرج المطلق وهو اللفظ

الدال على الحقيقة فقط لقولنا الرجل خير من المرأة فانه لا يدل على شيء من الافراد فضلا

عن استغراقها واخرج بيده في سائر الحيوانات سواء كانت مفردة كرجل او مثناه

كرجلين او مجموعا كرجال لوعبر بها كالعشرة فانها لا تساوي جميع العشرات وكذلك

قولي نعم هي عامة عموم البدل ومعناه انه يصدق على كل واحد بدلا عن الاخر

وان كانت امرا نحو اضرب رقبة فان كانت [illegible] يخرج جاني رجل فانه لو قال في المحصول

الظاهر على ان النون في سياق النفي [illegible] فرق بينهما واضح اذ المقصود

من خبر يحي رجل واحد فلا وجه للتعميم [illegible] بخلاف نحو اضرب رجلا واعتق

رقبة فان المقصود عتق رقبة من الرقاب فحسن لزوم البدل فيه في رقبة اعتق

رقبة وقوله لما يصلح له احترز به عما لا يصلح له فان عدم استغراق من لا

يعقل او اولاد زيد لاولاد غيره لا يمنع كونه عاما بعد صلاحيته له والمراد لصلاحيته

ان يصدق عليه في اللغة وزيفه المصنف بانه ليس مما نع اذ يدخل فيه نحو عشرة

وان لم يكن من اسماء الاعداد لانه لفظ مستغرق لما يصلح له وليس بعام وكذا

نحو ضرب زيد عمرا وهو الفعل المتعدي الى مفعول او مفعولين فصاعدا اذا

ذهب جميع ما يقتضيه من الفاعل والمفعول [illegible] يصدق عليه انه لفظ مستغرق

لما يصلح له وليس بعام ولك ان تقول على الاول اراد ابو الحسين بقوله ما يصلح

له افراد مسمى اللفظ لا اجزاءه والعشرة مثلا لا تستغرق جميع العشرات على سبيل

المعية وللسائل ان يقول على الثاني قولنا ضرب زيد عمرا يستغرق جميع ما يصلح

له لانه غير شامل لجميع انواع الضرب وفي الحد نظر من وجهين احدهما ما اورده

الآمدي الاحكام انه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا

حدا للفظ بل حقيقا او رسميا الثاني انه جوز استعمال اللفظ في حقيقته كالعين

في جمعيته ومجازا في كل واحد وحينئذ فيصدق ان يقال ان لفظ مستغرق لجميع

ما يصلح له وليس بعام فقولك العام اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد

لخرج ذلك فانه وان استغرق جميع ما يصلح له لكن بوضعين واجيب ان الاعلام وانما

عرفوا العام بذلك لقولك ثالث ان [illegible] واخذ المعرف قيدا في المعرف

باطل لما قيد من الدور قال العضد [illegible] واحد الدال على سبيل

على سبيل فصاعدا وليس كجامع لخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولهما ليس شيئا

والموصولات لانها ليست بلفظة واحدة لا مانع لان كل شيء يدخل فيه ولان كل

معهود ونكرة مدخولها وقوله [illegible] في جدار الحسنين وقوله انما [illegible] به عن قولنا ضرب زيد عمرا فانه دال على

شيئين لكن لا بلفظ واحد وقوله الدال احترز به عن المهمل وقوله من حيث هو

واحد احترز به عن المشترك والحقيقة والمجاز اذ ليست دلالة لهما من حيث هو

واحد بل من حيثين وقوله على سبيل احترز به عن رجل في الاثبات وقوله فصاعدا

احترز به عن نحو رجلين قال المصنف وليس كجامع لخروج لفظ المعدوم والمستحيل

فانهما عامان ولا يدلان على شيء فصاعدا لانهما لا يدلان على الشيء لان المعدوم عند

الاشاعرة ليس شيئا وكما دل المستحيل قال بعض الشراح وفاق وفي خروج الموصول

مع صلاتها نظر عامة وليست بلفظ واحد وليس مانعا اذ كل شيء يدخل فيه

ارة الى معين وذكر ابن حاجب فيه كالمعهود ای جمع معهود كالرجال المعهودين وكل
كره ای جمع مكرة مع ان ذلك ليس بعام وقد يلزم الغرائی وحوله هذين اعنی الجمع
المعهود وجمع النكرة فی التعريف ومنع انهما ليسا بعامين والسبان يقول
تقسيم دخول كل منهما فان المعدومين والمستحيلين لا يدخلان كما اعترف به
المصنف لان اسم دخول الشیء بالكلية لانه وان دل على شيئين لكنه لا دل عليهما
معا عند قال والاول ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت
فيه مطلقا صريحا مفصولة استثنى فيه كجرح عشرة ومطلقا كجرح المعهودين
صريحا كجرح بعوج او التزاما كالخاتم بخلافه الشرح لما ذكر المصنف تقييد
الحد بقوله ذلك لما اتضح فقوله ما شامل للفظ والمعنى اذ الاشعار عندك
كالعموم من عوارض المعاني انتهى كلامك وانما قلت لدخول فيه المعدوم والمستحيل
لان مدلولهما وان لم يكن شيئا لكن مسمى وانما احتاج صنعه الجمع لخروج عنه
المثنى والمفرد الذي يراد به مسمى كجوز يد والمعنى للمسميات اعم من ان يكون
مسميات اللفظ كما في اسماء الشروط كمن ومسميات ما يتضمنه اللفظ
كما في قوله لامشى الا الى فلان فان المجموع لكن المجموع مشيات وهي
ليست الى فلان بل الى بعضه والمجموع منه مشيات وهي
الى صدق عليها الرجال وخرج بقوله باعتبار امر اشتركت فيه
المسميات كجرح عشرة فی قولك على عشرة فانها وان دلت على الاعتراف
بالمسميات وهي الوحدات لكن لا باعتبار امر اشتركت فيه الوحدات لعدم صدق
شيء على كل واحد من احاد العشرة وقوله مطلقا اى بغير قرينة وخرج
بقوله المعهود فانه وان دل على مسميات باعتبار امر اشترك فيه لكن لا مطلقا
بل بقرينة العهد واعلم ان هذا اخرج الالفاظ العامة التي يدعوها بقرينة
او سياق النفي او الشرط وخرج بقوله ضربه اي دفعة النكرة في سياق
النفي نحو ما جاءني من رجل فانها وان دلت على مسميات باعتبار امر اشتركت
فيه لا دفعة بل على سبيل البدل وقوله والخاص بخلافه اى بخلاف العام

فيه فلان لانه ان اراد بالخلاف ان الخاص ما دل على مسميات لا باعتبار امر اشتركت
فيه مطلقا صريحا ورد عليه العلم فانه خاص وهو لا يدل على مسميات وان اراد بالخلاف
ان الخاص لا يدل على مسميات باعتبار المذكور دخل في الحد المهمل وليس بخاص قال
الامدي واذا تحقق معنى الخاص والعام فاعلم ان اللفظ الدال بالتقسيم الى العام لا يعم
منه كالمذكور فانه يتناول الموجود والمعدوم والمعلوم والمجهول والخاص لا يخص
منه كاسماء الاعلام والى ما هو عام بالنسبة وخاص بالنسبة كلفظ الحيوان فانه
عام بالنسبة الى ما تحته من الانسان والفرس وخاص بالنسبة الى ما فوقه كلفظ الجوهر
والجسم ونحوه انتهى قال القرافي في تعليقه على المنتخب ما معناه صيغ
العموم ان كان للقدر المشترك بين الافراد كان متواطئا فلا يكون مطلقا لا عاما ولا خاصا وان كان
لخصوصيات الافراد او لمجموع المشترك مع الخصوصيات كان مشتركا والمشترك يجب
نفيه في النهي لان الوضع فرع القدرة والعاجز عن الشيء لا يتناهى منه وايضا فالمشترك
لا يستعمل في كل افراده عند جمهور المعممة والعام يجب ذلك بالنهي ولا يجوز ايضا
ان يكون موضوع العام مجموع الافراد والا لعد زيد دالا به على الافراد في جانب النفي
فمن امتنع من دخول احد سكنا وقتل بالنفي بعض النفوس لم يكن الا لكون محالفا للنفي
في قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ساء ذلك لاقتضاء وقوع المجموع
وقوع كل فرد ضرورة ولا يجوز ان يقال موضوع العام القدر المشترك بين العدد
لان مفهوم كل من المشترك والعدد كلي والمجموع كل والعام لم يكن الكل المعين بالكلية
وحينئذ فلا يدل اللفظ مطلقا لا عاما ولا القدر المشترك بعد سلب النهاية والا
لزم ان من دخل كل من العالم مثلا غير مخالف للنهي المذكور ضرورة تناهي من قوله قال
بعض ان يقال موضوعه العدد المشترك مع قيد تتبعه لحكمه في جميع موارد خروجه
الاعلام بقوله القدر المشترك والمطلق الكافي لجواز الاقتصار بحكمه على بعض الافراد
والعام بما وجد منه فرد ترتب فيه حكمه والمراد بحكمه ما يعم الاوامر والنهي
والخبر والاستخبار والنداء وغير ذلك وخرج اللفظ المشترك ايضا ضرورة انحاد

لما معنى ملعلم اوضع له اى للفهم صيغة ام لا واما على معنى انه وضع الالفاظ للاعلام
مشترك بين العموم والخصوص ام ظاهر فى العموم قال الآمدى والمختار انها موضوعة
للقدر المشترك بين الالفاظ الخصوص لكونه حقيقة اذ ان اللغة تقتضى سوا اريد به الكل او البعض
وفيما اذا دل على ذلك اذا علمت ذلك فالعموم فى قوله عمومها اى هى موضوعة
للقدر المشترك بينها وخصوصها اى هى موضوعة للعموم الحقيقة ويستعمل للخصوص
مجازا كما ذكره ذكرا فى الامر هل له صيغة تختص بها او الصيغ المستعملة فى الوجوب
هى الاولى اسما الشرط نحو من دخل داري فهو حر او طالق الثانى اسما الاستفهام
نحو من الدار وما فعل زيد لكن من عامة فى اولى العلم اذ ان لم اتى حرا كان لم يعتد
بها عامة شرعا فى الاول فقط ونقل عن الحنفية وقيد الخلاف تظهر فى الرجل
هل يعد عند الشافعى لقوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه وعندهم
لا لقصور اللفظ عن شمولها وقيل هى عامة فى الذكور الاحرار وما عامة فيما لا
كما قال البيضاوى والمنهاج تبعا للامام وذهب ابو عبيد وابن درستويه ومكى
الى حروف ونقل عن سيبويه انها عامة فى اولى العلم وعنهم بدليل قوله تعالى والسماء
وما بناها على ان الزمخشرى قد اريها اثرت ما على من لاراده معنى الوصفية كانه
قيل والسما والقادر العظيم الذى بناها وقوله [illegible] مبهم موجبها مضمون ايه والبيت
بعده لقوله فالهمها فان كانت من بدن موصوفه نحو من يجتهد يكرم فهو مجاب
وان كانت موصولة نحو من يجتهد يكرم فهو مجاب لكن صحح الامام وصاحب الحاصل
والمحصل انه لا يعم وقال الشافعى بوقوع الاسم
على من لقى بالطلاق وحنث وقد يجاب بان مثل ذلك ممن مراعى فيه
العرف لا اللغة واما المفرد المضاف فلم يصرح الامام واتباعه بحكمها
بعم صرحوا بعمومه فى الكلام على اذا لامر للوجوب فافهم فقد استدلوا عليه بقوله
فليحذر الآية فاورد للحصر بانه مر لا يعم فاجابوا بانه عام لجواز الاستثناء منه
الجواز فيما عن صاحب الروضة السادس النكرة فى سياق النفى سواء باشرها
النفى نحو ما احد قائما او باشر عاملها نحو ما قام احد وسواء كان النفى بما او لم
ليس او غيرها ثم ان كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء

والاستفهام ان ومتى نكرة عامة فى الاماكنة نحو ان تجلس اجلس ومتى عامة
فى الازمنة نحو متى تجلس اجلس قاله والذى رجحه الله فاز فلم يعد اسما
الاستفهام والشرط خوض ومما من الفاظ العموم اسكال وذلك ان المستفهم
اذا قال من عندك تحسن ان يجاب بنحو زيد ولذا اجاب نحو ما عندك نحو درهم
قلت المراد بنحو هما عدم اختصاصها بمعين فان السائل اذا قال من عندك
كانه قال انى بسبيل عن كل احد يتصور كونه عندك لا اخص بسوال احدا دون
احد الامر الثانى الموصولات كالذى والتى ونحوها وهى عامة فى اولى العلم
وغيرهم وقد دخل فى كلامه من وما واى وقد مر ان من اذا كانت موصولة لا تعم
وكذلك اى وقد مر ان المفرد لا يدخل ذلك فى كلامه لان مراده اللفظ الخاص
بالموصول الذى والتى لكن يلزم من ذلك خروج ما اذا كانت موصولة اذ يستعمل
استعمالها مبهمة وموصولة وغير ذلك ومعه ذلك [illegible] كانت موصولة ثم الثالث
الجموع المعرفة بتعريف الجنس لا عهد [illegible] ان كان لرجال او موسكا لما
سالما كان كالمسلمين او مكسرا كالرجال الرابع الجموع المضافة نحو عبيدى
الخامس اسم الجنس المعرف بتعريف الجنس كالناس وهذا صححه البيضاوى
ونقله الآمدى عن اكثر الشافعية [illegible] لكن صحح الامام وصاحب الحاصل
والمحصل انه لا يعم وقال الشافعى بوقوع الاسم
على من لقى بالطلاق وحنث وقد يجاب بان مثل ذلك ممن مراعى فيه
العرف لا اللغة واما المفرد المضاف فلم يصرح الامام واتباعه بحكمها
بعم صرحوا بعمومه فى الكلام على اذا لامر للوجوب فافهم فقد استدلوا عليه بقوله
فليحذر الآية فاورد للحصر بانه مر لا يعم فاجابوا بانه عام لجواز الاستثناء منه
الجواز فيما عن صاحب الروضة السادس النكرة فى سياق النفى سواء باشرها
النفى نحو ما احد قائما او باشر عاملها نحو ما قام احد وسواء كان النفى بما او لم
ليس او غيرها ثم ان كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء

موا احد او دخل عليها من غير اذنها من رجل او واقعه بعد لا العامل
لمن دخل بيت واضح فيها للعموم وما عداه لكن لا دخل فيها وما في الدار دخل
فيه مذهبان للفقهاء الصحيح انها للعموم ايضا ونقله شيخنا ابو حيان عن
الكوفيين ظاهر في العموم لانه قال امام الحرمين ولهذا نص سيبويه على جواز
مسئول ما فيها رجل او رجلان وذهب البرد الى انها ليست للعموم وبه قال
في شرح الايضاح والزمخشري عند قوله تعالى ما لكم من اله غيره واعلم ان
النكرة اذا وقعت في سياق الشرط كانت للعموم ايضا صرح به الامام في البرهان
في هذا الباب وسياتي الاشارة الى ذلك من كلام المصنف في مسئلة لا اكلت ان
شاء الله تعالى قال الزركشي ذكر التحقيق لبير القول بان النكرة في سياق الشرط
للعموم على قول من قال ان النكرة لا تعم الا اذا كانت في سياق النفي لان الشرط في معنى
النفي لان المستثنى ان لم توجد الشرط حتى حملة شرطا والمراد من
قوله عند الخياه كله كلام عنه يوجب قال معز الابياري في شرح البرهان رد عليه
الامام وانكر العموم وقال لو كان للعموم كما قال لما استحق الحارث الا ثلث
كما لو قال من جاني كل مال حارسه فانه لا يستحق بعض الاموال قال
وسماع النكرة في سياق الامتنان صرح به النووي في كتاب الطهارة من شرح المهذب
قال لنا العطف لا يضرب احدا وايضا لم نزل العلماء تستدل بعمل السارق
والسارقة والزانية توصية الله في اولادكم وكاحتجاج عمر رضي الله عنه في مال
ابي بكر رضي الله عنه مانعي الزكاة بامرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
الا لذلك الا عمة من قريش وعن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة حديث
صحيح اجمع المسلمون على ان النكرة في سياق النفي تعم عمومة حقيقة بانا نقطع
السيادة ان قال لعبده لا تضرب احدا فانه مخالفا ان ضرب واحدا منهم فلو لم يكن للعموم
ذلك لم استدل على عموم ما ذكر من الصيغ بان العلماء لم تزل تستدل بعمومها استدلالا

شائعا عنه فكان اجماعا وسائغ انهم قد استدلوا بعموم لفظ الجزية المحاربين
بقوله تعالى والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة واستدلوا بعموم لفظ المضاف
فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر رضي الله عنه في توريثها من النبي صلى الله عليه
وسلم الارض المعروفة وهي فدك والعوالي بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
واستدل عمر رضي الله عنه بعموم الجمع المحلى بالالف واللام فانه قال لابي بكر حين عزم
على مانعي الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله حديث صحيح فقال ابو بكر الم تسمعه قال الا بحقها
وتمسك ايضا ابو بكر رضي الله عنه فان الانصار لما قالوا اللهما جزى منا امير ومنكم امير
رد عليهم بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش رواه النسائي وتمسك
به ايضا في الاحتجاج على فاطمة رضي الله عنها في عدم الارث فانه رد عليها بقوله
صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة حديث صحيح
قال قولهم فهم بالقرائن يودي الى ان لا يسمى اللفظ مدلولا ظاهرا عليه
ابدا والانفاق فيمن دخل داري فهو حر او طالق ان لم تعم لتسرح هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم فهمنا العموم من ظاهر هذه الصيغ
فهمهم لذلك من القرائن وهو ما سيأتي الجواب ان يقال نحن فهم العموم في هذه الصور من
القرائن يودي الى ان لا يسمى اللفظ مدلولا ظاهرا فيما من لفظ ظاهر الا وجود
ان يقال انما فهم مدلوله بسبب القرينة لا بدلالة اللفظ عليه وقوله والانفاق
استدلال على ان اسما الشرط للعموم ويقرر ان الاجماع منعقد على ان
من قول العامل من دخل داري من عبدي فهو حر ومن دخل داري من نسائي فهي طالق
عام قال واستدل له باند معنى ظاهر محتاج الى التعبير عنه بهذه الصيغ
قد يستغني الحاذق المدرك التنبيه استدل بعضهم على المذهب المختار وهو
ان العموم صيغة تخصه بان العموم معنى ظاهر محتاج الى التعبير عنه لان الباري عز
وجل كلفنا احكاما تعم جميع المكلفين فوجب وضع لفظ يدل على التعميم تسهيلا لمعاني

بجاز اقوله تعالى لاخوه ولانه السدس اذا المراد اخوان والاخوان ردالام الى السدس
ان السدس لاخوين خلافا لمن قال قوله واستدلا لانه
الجمع حقيقة في اللثة فصاعدا لانه متفق لابن عباس وهو ما روى عنه انه قال
اعثمان حين رد الام الى السدس بما خوين لسان الله تعالى فان كان لاخوين فلا السدس
وليس الاخوان اخوين في لسان قومك فعال عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي ولا
ان معنى اللسان الاخوين ليسا اخوين حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا نكر
عليه عثمان ولا عدل الى التاويل لكنه لم ينكر عليه وهذا ان التاويل قد دل على الاخوين
ليسا اخوين حقيقة قال عمر الشراح والاول ان يقرا عدل بينا الفعل الفاعل الذي دل
ذلك خط والذي رحمه الله مضبوطا بينا الفعل للمفعول وهو عندي احسن
واعلم انه كان المناسب ان يذكر هذا الدليل قبل دليلا الصحيحة قال فان كان له اخوان
والاصل الحقيقة ردت عنه ابن عباس رضي الله عنه قلنا لو انا معكم مسلمون ورد
بان فرعون مراد قلنا الايمان كما فوتهما جماعة واجيب في الفضيلة لانه يعرف
الشرع لا اللغة المسح احتج العاملون بان اهل اللسان نظروا في الحقيقة له
اوجه الاول ان الاخوة الحلف واريد بها الاخوان والاصل في الاطلاق الحقيقة
واجاب المصنف بان هذا لا يتم سلطان يقتضيه ابن عباس فانه جعل صيغة الجمع
للثلاثة وافقه عثمان وعدل الى الثاني فانه الحق جمع الخاطبين واريد به
اثنان في قوله تعالى انا معكم مستمعون اذ المراد موسى وهارون عليهما السلام
والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب المصنف بان فرعون مراد ايضا وان
كان عاميا ويجوز تغليب الخطاب على الغيبة الثالث قوله صلى الله عليه وسلم
الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو
ابن شعيب فاطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم اسم الجماعة الذي هو جمع على الاثنين
والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب المصنف بانا لا نسلم ان الجماعة جمع والمراد
من الحديث الاثنان في الفضيلة او في جواز التقدم بالامامة لانه صلى الله عليه وسلم
نهى عن السفر الا وجماعة لانه صلى الله عليه وسلم اسم الاثنين جماعة لا ليلزم اللغة
واجاب بعضهم ان الجماعة لا تطلق على الاثنين الا عند الزفر فلا يصح الالزام
وما استدل به ابو علي فاذهبوا انتم وربك فقاتلا وداود وسليمان اذ يحكمان
الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين قالوا لو كان اقل الجمع اثنين لوجب ان يقال لحكمهما واجاب
الامام فخر الدين بان لحكم مصدر والمصدر يضاف تارة الى فاعله اي الفاعل
والمفعول وهنا الحاكم والمحكوم عليه هنا وحينئذ فيكون المراد داود وسليمان
والخصمين وفيه نظر لان المصدر انما يضاف اليهما عند الدلالة قال سخنا
ابو حيان سمعت سخنا ابا جعفر بن الزبير يقول في هذا الجواب انه كلام من لا يعرف
شيئا من علم العربية وقد ذكر المصنف في المنتهى هذا الاعتراض وتكلف تصحيحه
باخراج الحكم عن المصدرية الى معنى الامر قال ابن الحاجب قال ابن عباس رضي الله
عنه لفظ الاخوان اخوين عورض بقوله زيد الاخوان اخوين والعمران اراد احدهما
حقيقة والاخر مجازا قلنا لو الا لاهل اللغة في رجلان عاملون ولا رجال عاملان واجابهم
راعوا صورة اللفظ قال الشارح احتج العاملون بان صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين
لا حقيقة ولا مجازا بوجهين الاول ما ذكره قول ابن عباس ليس الاخوان اخوين في
لسان قومك يعورض ذلك بقوله زيد ابن اب الاخوان اخوة والحقيقة الوضعية
ترد قولهما ان احدهما حقيقة وهو ابن عباس اراد بقوله ليس الاخوان اخوين الحقيقة والاخر
وهو زيد بن ثابت اراد بقوله الاخوان اخوة مجازا الوجه الثاني لو صح اطلاق اسم
الجمع على الاثنين لصح نعت المثنى بالجمع والعكس لكنه لا يصح اذ لا يقال في رجال
عاقلان ولا رجلان عاقلون واجاب المصنف بمنع الملازمة وذلك لان الوصف
يراعى فيه صورة اللفظ حتى لو سمت المثنى بصورة الجمع ولا الجمع بالمثنى محافظة
على التشاكل بين الصفة والموصوف وهذا الذي ذكره المصنف من مراعاة
التشاكل هو الغالب في كلامهم لكن قد ثبت عنهم عدم مراعاة التشاكل وذلك
في قولهم اهلك الناس الدينار الصفر وقد ورد ذلك في كتاب الله تعالى ومنه قوله

ال الظاهرية لم يظهر والى عورات النساء وتداحب عن هذا الوارد ايضا
النساكل اتجاز ورد في ذلك نظرا الى المعنى اذ الفتنة والمنار والطفل
حص قال مسئلة اذا خص العام كان مجازا في الباقي اتفاقا حقيقة الرازي
كان عن مخصم ابو الحسين ان خص بما لا يستقل من شرط او صفة او استثناء الغاية
خص بشروط او استثناء مجاز اتفاقا المصنف بمستقل من شرط او صفة وقيل ان
ص بدليل لفظي كالامام حقيقة في باقيه مجاز في الاقتضاء على الشرح احلفوا
العام اذا خص اي جرح عنه بعض افراده هل يكون باقيه للباقي على سبيل الحقيقة
على سبيل المجاز على ثلاثة مذاهب حكاها المصنف تبعا للامدي احدها
هو المختار عند المصنف تبعا للامدي ان باقيه للباقي على سبيل المجاز والباقي
على سبيل الحقيقة مطلقا سواء خص بدليل مستقل او غير مستقل وبه جزم
ابن الحاجب عن اكثر اصحابنا منهم عن الحنابلة ونقله امام الحرمين عن جماهير
الفقهاء وابن برهان عن جماهير العلماء والثالث ونقله المصنف عن ابي بكر
الرازي ان باقيه للباقي على سبيل الحقيقة ان كان الباقي غير منحصر وعلى سبيل
المجاز ان كان منحصرا وعبارة الامدي ونقل المذهب ومن اصحابنا من قال ان
خص بدليل ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا فلا وهو اختيار ابي بكر الرازي
وفي ما بين العبارتين من التفاوت والرابع ونقله المصنف عن ابي
الحسين البصري ان خص بمتصل اي بما لا يستقل كان باقيه للباقي على سبيل الحقيقة
وان كان المتصل صفة كخوارم الرجال العدلا او شرطا كخوا كرمهم ان دخلوا او
استثناء كخوا لا يهنم الا زيدا او غايته كخوا كرمهم الى الميسا وان خص بما يستقل كان
باقيه للباقي على سبيل المجاز كالنبي عن قتل العبيد بعد الامر بقتل المشركين
وهو المذهب اختاره الامام فخر الدين واتباعه ما عدا السمناوي في المنهاج
وجماعة من اصحاب المصنف والخامس ان باقيه للباقي على سبيل الحقيقة ان خص
بالاوصاف) والا كان على سبيل المجاز وهذا نقله المصنف تبعا للامدي

عن القاضي ابي بكر الباقلاني والذي نقله القفال في المستوعب عن الحنفية المذهب الرابع
فانه قال وقال الكرخي وغيره ان خص بدليل متصل كان حقيقة وذلك كالاستثناء والشرط
وما اشبه ذلك وان خص بمنفصل كان مجازا قال وهذا هو الذي اختاره القاضي بعد ان
كان يختاره ان يكون في الباقي مجازا اما في الباقي فحقيقة الرازي
ان خص بشرط او صفة او الانجاز ونقله المصنف تبعا للامدي عن القاضي عبد الجبار والسابع
ان خص بدليل لفظي مستقل كان لم يفهم حقيقة في الباقي وان خص بعقلي كخصيص الله تعالى
كل شيء كان مجازا في الباقي والخامس ونقله المصنف عن امام الحرمين انه خصصه في
الباقي ومرجحات ان اللفظ اذا تعاول الباقي مجاز من حيث انه افتقر عن الباقي وعبارة الامام
في البرهان ما هذا معناه والذي اراه في ذلك انه استراك اللفظ موجب الخصوص والمجاز
ووجهه ان تاول اللفظ ليفيد المسميات لا يجوز فيفهم من هذا الوجه خصوصه في
التاول وخصائصه ويفهم وقوعه عاما فهما جميعا في التجوز قال والقول الكامل ان العقل
به واجب واللفظ حقيقة في تاوله البعيد في الاحتمال قلت لما كان حقيقة
كان مشتركا لان الغرض انه حقيقة في الاستغراق وباقي الخصوص بدونه كسائر المجاز
الشرح اختار المصنف على ما اختاره امام الحرمين ان العام اذا خص كان مجازا في الباقي بوجهين
الاول انه قد تقدم ان اللفظ العام حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في
البعض ايضا لكان مشتركا والمجاز خير من الاشتراك الثاني انه لو كان حقيقة والباقي
لما احتاج عند اطلاقه عليه الى قرينة لان اطلاق اللفظ على مدلوله الحقيقي لا يحتاج
الى القرينة لكن اللازم وهو عدم احتياجه الى قرينة باطل اذ يحتاج الى قرينة كسائر المجاز
قال الحنابلة التاول باق وكان وجوبه واجب بانه كان مع غيره فالواجب سبق
وجوبه للحقيقة قلنا بقرينة وجوب المجاز السابق اصحح الحنابلة على ان العام
اذا خص يكون حقيقة في الباقي وهو جمهور الاولى ان تاوله للباقي وهل التخصيص كان حقيقة
وذلك التاول باق او اذا الاصل بقاء ما كان على ما كان فيكون حقيقة في الباقي واجاب المصنف
بالاسلم ان ذلك التاول باق بعد التخصيص لانه قبل التخصيص كان تاول الباقي مع تاول

واجح عبد الجبار ومثل ما اجح به ابو الحسين الآمدي اعني ابا الحسين البصري كما نقل المصنف عنه
ل اللفظ فصرح به وفي هذا النقل نظر فان العاضدي ذكر في باب تخصيص العام بالاستثنا
وكتاب عبد الجبار ذكر قطع الدين ويمكن ان يكون قد رجع في كتاب اخر قال
المخصص باللفظية لو كانت القرائن اللفظية يوجب مجازا ان الخبر وهو اضعف النسبتين
استدل العام بان الدليل المخصص ان كان لفظيا كان النفي العام جمعية والا فلا
ولا نسلم لو كانت القرائن اللفظية يوجب مجازا في الباقي لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا بالنسبة
والجامع كون كل منهما مسلمين شائعا جامع بواسطة الواو والنون الذي كل منهما قرينة لفظية
على ان لا يراد العام المخصص بالقرينة اللفظية واللازم باطل فالملزوم مثله والى ذلك اشار
المصنف بقوله الى اخره واما ما ذكر لانه قد يتقدم مثله في دليل ابي الحسين
بقوله وهو اضعف اي دليل هذا العامل اضعف من دليل ابي الحسين لان الجامع
في دليل ابي الحسين كون كل من العام والمخصوص شرطا او وصفا او استثنا ومسلمون
ليس الا على معنى قرينة لفظية غير مستقلة وهنا الجامع القرينة اللفظية التي اعم
من ان تكون مستقلة او غير مستقلة فالجامع هنا وكلما كان الجامع اعم
كان القياس اضعف لانه لا يلزم من انتفاء بعض الصور وذلك بما اخر بقرينة لفظية
مستقلة قبول المتكلم بالعموم ليوجد به البعض الباقي اذ لا يلزم من ايجاب هذه القرينة
في الصور ايجاب الواو والنون في مسلمون له لظهور الفرق قال الامام العام كالمذكور
للاحاد وانما اخصه فاذا خرج بعضها بقي الباقي جميعه واحتج بالمنع فان العام
يقرن الجميع فاذا لحقه خرج قطعا والمتكثر نص السبحاني امام الحرمين
في ان لفظ العام لاوادة منزلة تكرار الاحاد فان قولنا جاء الرجال بمنزلة قولنا جاء زيد
وعمرو وبكر وخالد الا انه اختص عند اطلاق العام فكان اخراج بعض الاحاد
كاخراج الكل لا يوجب التجوز في الباقي وذلك اخراج بعض الاحاد عن العام لا يوجب كون العام
بحسب الباقي مجازا واجاب المصنف بانا لا نسلم ان العام كالمتكرر فان العام ظاهر في الجميع
من غير تعرض فيه فاذا خرج البعض بالتخصيص لم يبق مدلوله الحقيقي قطعا بخلاف تكرار الاحاد
المعدودة فان لكل واحد منه مدلولا وهو حقيقة فيه وانما خرج البعض عن كونه مرادا بالباقي
على ما كان عليه واعلم ان جماعة طنوا ان هذا الخلاف يجري في العام المراد به الخصوص
والذي يظهر لي في ذلك وهو الحق ان شاء الله تعالى ان العام الذي اريد به الخصوص مجازا قطعا
لانه اطلق واريد به بعض ما تناوله نحو لفظ مستعمل في بعض ما وضع له وبعض الذين عينوا
هذا ان لم يذهب ذاهب الى ان العام دلالته على كل فرد من افراده دلالة مطابقية
فقد يقال يحسن على هذا ان يجعل حقيقة في كل فرد فان خاص هذا مجاز من هذه الجهة
قال مسئلة العام بعد التخصيص بمعين نحو جاء وقال البلخي نحو جاء العلماء
البصري ان كان العموم مفتقرا عنه كما قالوا المستثنيين والاقلين نحو جاء
فانه لا يسمى عن الضياب والخروج عبد الجبار ان كان عن مفتقر الى بيان كالمشترك نحو
اقيموا الصلاة فانه مفتقر الى الخراج الحائض قبل نحو واول اجمع وقال ابو ثور ليس
نحو المشترك العام ان خص بمبهم فلا يحتج به بما بقي مراد الا يراد بالاتفاق كما قال
الآمدي والقرافي والاصفهاني في شرح المحصول انه ما من فرد الا ويجوز ان
يكون هو المخرج مثاله قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وظاهر
كلام ابن برهان في كتاب الوصول الى علم الاصول ان العام المخصوص نحو مطلقا حيث
قال العام اذا دخل التخصيص لم يصر مجملا وقال عيسى بن ابان اذا كان التخصيص بدليل
مجهول صار مجملا ورده بان الاصل في كل فرد عدم التخصيص فيحمل العام الى ان يبقى محل
تخصيص فيه وان خص بمعين كما لو قبل اقاتل المشركين الا اهل الذمة ففيه مذاهب
اصحها عند الامام فخر الدين والآمدي والمصنف انه حجة في الباقي مطلقا والثاني
ونقله الامام فخر الدين عن ابن ابان ونقله المصنف عن ابي ثور بانه ليس بحجة مطلقا
والثالث ونقله الامام فخر الدين عن الكرخي ونقله المصنف تبعا للآمدي عن البلخي
انه ان خص بدليل متصل كالشرط والصفة والاستثنا فهو حجة وان خص بدليل منفصل
فليس بحجة والرابع ونقله المصنف عن البصري ومراده ابو عبد الله البصري وكذلك
في كل موضع نقل فيه عن البصري انه لان كان المخصص قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام فانه

لفه تشترط لا ينفي عنه الظاهر اجز التعلق به كالذي في قوله تعالى والسارق والسارقة
قطعوا ايديهما فان قيام الدلالة على اعتبار الحرز والمقدار منع من تعلق الحكم بمجرد اسم
السارق وان كان التخصيص لو منع من تعلق الحكم بالاسم العام بوجه كما قالوا المشركين
ان قيام الدلالة على منع قبل الاسم لا يمنع من تعلق الحكم بالمشركين هكذا نقل الآمدي
ل الاحكام عنه وقال الطوسي في حكاية هذا المذهب ان كان لفظ العموم قبل التخصيص
ينا عما يعتبر في تعلق الحكم به بعد التخصيص بوجه كقوله تعالى اقتلوا المشركين فانه
ي شيء مما يعتبر من الشرك والتمرد في تعلق وجوب القتل به بعد اخراج الذمي منه وان
ف عنه فليس بوجه كلفظ السارق والسارقة فانه لا ينفي عن المغاب والحرز المعتبرين
تعلق القطع به وما يتغير في شيء مذكور في تمام المصنف يعود عليه الضمير المجرور في قوله
ينا عنه والخامس ونقله المصنف عن الماضي عبد الجبار انه ان كان العام عن متغير
البيان قبل التخصيص كقوله تعالى اقتلوا المشركين فانه لما نزل انه كان وجه في المآل وان
ان متغيرا الى البيان قبل التخصيص باخراج الذمي عنه كقوله تعالى اقيموا الصلاة
س وجه ما لو تركنا وظاهر الاول من دون التخصيص كما ممثل ما اريد منا خلاف
ي فانه لا يمكنا امتثال ما اريد منا من الصلاة الشرعية قبل تخصيصه بالخاص ولا
ون ايضا حجة بعد التخصيص والسادس انه حجة في اقل الجمع وليس بوجه فيما زاد عليه
ولا يخفى ان هذا الخلاف لا اباني على قول من ذهب الى ان العام اذا
يكون ضعيفا في المآل يكون على هذا القول حجة قطعا وفيه نظر لان القاضي
عبد الجبار سوله ان حصر شرط لوصفه كان ضعيفا مطلقا وهو متصل هنا في الخصوص
شرط والصفة وعزهما التفصيل المتقدم فلم قطعا ان يكون ذلك لا بعد انحيه في
ي التخصيص بالشرط والصفة مع القول بانه حقيقة في ... لنا ما سبق استدلال
ه مع المخصص وايضا القطع بانه اذا قال لاكرم بني تميم ولا تكرم فلانا منهم عد عاصيا
ياه والسمع ... لما وقع المصنف من ان المذاهب شرع في الاحتجاج على
م ... حيح عليه سلبه اوجه الاول اجماع الصحابة وبيانه ان فاطمة احتجت على ابي بكر

رضي الله عنه في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية مع
انه مخصوص بالكافر والقاتل ولم ينكر احتجاجها احد من الصحابة واعدل ابو بكر رضي
الله عنه في جوابها الى الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبيا
لا نورث وكان اجماعا سكوتيا والى هذا اشار بقوله لما ما سبق يعني في المسئلة الثانية من
باب العموم من استدلال الصحابة مع التخصيص واما من هذا الدليل على ابي بكر طاهر
ولدا على البلخي لان تخصيص الآية بالمنفصل مع انه استدل بها وكذا على البصري لان
اولادهم لا ينفي عن الكفر والقتل الذين خص بعضهم العام واما على عبد الجبار فمحل نظر
قال القطب والظاهر عدم الورود عليه لان اولادهم في عدم الاضرار الى
السارق نحو اما والمشركين فلسلسل الوجه الثاني انا نقطع ان السيد اذا قال
لعبده اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا منهم عد عاصيا بترك الاكرام عنهم ولولا ان صيغ
التخصيص للعموم ما عد عاصيا بالاول الوجه الثالث ان العام قبل التخصيص كان حجة
في المآل لانه قد اتفق على الحكم قبل التخصيص في كل واحد من افراده والمآل من حمله افراده
والاصل بقاء ما كان على ما كان ومكون حجة في المآل بعد التخصيص في ... واستدل
لو لم يكن حجة لكانت دلالته موقوفة على دلالته على الاخر واللازم باطل لانه ان عكس
دور والا تحكم واجيب بان الدور انما لزم بوصف التقديم واما بوصف المعية فلا
الشيخ اختيار بعض الاصحاب كالامام فخر الدين وابناءه على المذهب المختار
بانه لو لم يكن العام بعد التخصيص حجة في المآل كانت دلالته على المآل موقوفة على دلالته
على البعض الآخر لانه لو لم يتوقف دلالته على المآل على دلالته على البعض الخارج كانت
دلالته على المآل مع خصوصه بعد اخراج البعض وكون حجة في المآل لا يعني كونه حجة في المآل
الا دلالته عليه واللازم وهو توقف دلالته على المآل على دلالته على البعض الآخر
باطل لانه لو كانت دلالته على المآل موقوفة على دلالته على البعض الآخر والحاصل ان كون
دلالته على البعض الآخر موقوفة على دلالته على المآل ام لا فان كان الاول لزم الدور وان كان
الثاني لزم التحكم لان دلالة العام على جميع افراده متساوية وترجيحه المصنف باختيار

القسم الاول ولا يلزم الدور فانما يلزم ان لو كان توقف دلالة كل منهما على دلالة الاخر
توقف القديم والمحدث ومثاله اذا قال زيد لا ادخل الدار حتى يدخل قبلي عمرو وقال
عمرو مثل ذلك واسمع الدور السبوي وذلك ممنوع هنا اذ الموقوف هنا توقف معية كما في
المثال فتفيد كلا منهما ان لا يدخل واحد منهما الدار حتى يدخل الاخر معا ولا يسمى الدور
حتى يدخل عمرو قبل عمرو وسل ذلك فلا استحالة في ذلك لامكان دخولهما معا ولا يسمى الدور
الا في قبل قال لو اضاف محلا لبعد محل ثان وبما بقي وفي كل منه قلنا لما بقي مما تقدم
الجمع العام الباقون بان العام المخصوص لا يبقى حجة فيما بقي بعد التخصيص قلنا لو كان حجة
في ذلك ولا دلالة عليه اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول باطل لانه يلزم منه
الاشتراك الذي هو على خلاف الاصل لان العرض التخصيص في الاستغراق والباقي
قصر باطل لانه لو كان مجازا لما اطرد اصلا وتخصيص الكلام يتردد اما حمله على كل قسم
من اقسام ما بقي وبين حمله على جميع ما بقي وبين حمله على اول الجمع وليس حمله على واحد
منهم بعين المحال اولى من حمله على الاخير لعدم ترجح واحد منها بخصوص محمد لا بعد رجحان
واجاب المصنف بانه يحمل على كل ما بقي بعد اخراج ما خصوه التخصيص
لما عدم من اجماع الصحابة على الاستدلال بالعمومات المخصصة وعملهم بها وعدم
انكار بعضهم على بعض وهذا هو المراد بقوله فلما الباقي بما تقدم قال اول الجمع
هو المتحقق وما بقي يتردد فلا لانك مع ما تقدم تسلم العامل بان العام بعد
التخصيص حجة في اول الجمع المتحقق قطعا لان بقاء معلوم وما بقي بعد
التخصيص مشكوك في بقائه فطرح المشكوك ووجد القطع بيقائه واجاب المصنف
بانا لا نسلم ان الباقي بعد التخصيص مشكوك في بقائه مع ما تقدم من الموجب لعين الباقي قال
مسئلة جواب السائل عن السؤال دون تابع للسؤال في عمومه اتفاقا والعام على سبب
خاص سؤال او غيره كما قاله الدبوسي عن بعض اصحابه خلوا له الماطهورا لاخمه
لما غيرت لونه لوط او رجحانه سؤال كما روي انه مر لنساء ميمونة فقال ايما
اهاب دبغ فقد طهر معتبر عمومه على الاكثر ونقل عن ابي حنيفة رضي الله عنه خلافه

اي يكون

السبب اذا ورد الجواب جوابا عن سؤال فان كان لا يستقل بنفسه دون السؤال فهو
تابع للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه فمن غير خلاف كما قال الامدي وذلك
كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب فقال ايفصل الرطب اذا
جف قالوا نعم قال فلا اذن فان السؤال لما لم يكن مختصا بواحد من المكلفين لم يكن الجواب
ايضا مختصا بواحد منهم واما في خصوصه فكما لو سأله سائل وقال توضأ بماء البحر
فقال له هو طهوره قال الامدي هذا وامثاله وان ترك منه الاستفصال مع تعارض
الاحوال لا يدل على انه عم في حق الغير كما قاله الشافعي اذ اللفظ لا عموم له والحكم
على ذلك الشخص كان لغيره بتخصيص او بتحصيص الى برده في الاصح بحد من المعتبر
والخصوص حتى يعمه بقوله شيء ما ومحل هذا لفظ حروف وهو بعضي بعد تأمل
ان الشافعي قال بعمومه وجواز التوضي بماء البحر لكل احد بنا على ضابطه وهو ان ترك
الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
وهذا يدل على ذلك انه قال اما في عمومه فمن غير خلاف محض ان لم تكن في زمنه
بل بعده في خصوصه وانما ذكرت ذلك لانه قد يظهر في اول نظرك في كلام الامدي
ان كلام ان في جواب الكلامه وليس كذلك ومن فهم ما فهمته الشيخ قطب الدين وغيره
من الشراح ولك ان تقول لم سلمتم ان في ذلك وسكوته عنه بعد ذلك
انه يقول بخصوص السبب لا بعموم اللفظ ومن هذا القسم قول القائل والله لا اكلت
جوابا لمن سأله هل تأكل كل مدى قال الامام فخر الدين لان هذا الجواب لا يستقل بنفسه
عند اهل اللغة بل يفتقر في فهم استقلاله الى خبر مقتصر على السبب الذي خرج عليه اي
ولا بحث الا لا كل عنده وسنتكلم ان شاء الله تعالى في ذلك وكلام المصنف والمسئلة
وان كان الجواب مستقلا عند هذا هو القسم الثاني وهو على اربعة انواع احدها ان يكون الجواب
مساويا للمسؤول عنه وحكمه ظاهر لانه يكون مقصورا عليه الثاني ان يكون اخص كما اذا
سأل عن الوضوء بماء البحر فاجب بانه يجوز لك فلا تعم الغير الا بدليل منفصل اذ اللفظ
لا عموم له قال الامام فخر الدين وهو جائز بشرط سلمنا شرطه الاول ان يكون في المذكور بنية

العلة الثاني ان يكون السائل من اهل الاجتهاد والثالث ان لا يفوت المصلحة باستعمال
الاجتهاد النوع الثالث ان يكون الجواب اعم من السؤال على عمومه سواء كان راجعا فيما
سئل عنه او في غيره قال الاول سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن ماء بضاعة فقال خلق الله
الماء طهورا لا ينجسه شيء الحديث وقال الثاني سئل عليه السلام عن الوضوء بماء البحر فقال هو
الطهور ماؤه الحل ميتته قوله والعام الذي لسبب خاص الى والخطاب العام
المنزل الوارد على سبب خاص يجري على عمومه عند الاكثر الاصوليين والفقهاء خلافا لشذوذ
من الناس سواء كان مقترنا بسؤال مثل قوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه
شيء طعمه او لونه او ريحه في جواب السؤال عن بئر بضاعة فان الحديث عام وارد
على سبب خاص مقترنا بسؤال او غير مقترن في جواب السؤال مثل قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل
عن شاة ميمونة هلا انتفعتم باهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقد طهرها فانه عام وارد على سبب خاص وهو السؤال عن
شاة ميمونة ليس قوله والعام صفة لقوله جواب بل هو مبتدأ وخبره قوله يجري على عمومه على الاكثر
الى آخر ذلك واعلم ان حديث بئر بضاعة يعبر عنه بالفظ الذي ذكره المصنف قال
بعض الحذاق من الحدثين لم اره في شيء من الكتب وانما الذي في سنن ابن ماجة عن ابي
امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الماء لا ينجسه شيء الا ما غلب على ريحه
وطعمه ولونه وروى ابو داود والترمذي والنسائي عن ابي سعيد الخدري قال قيل
يا رسول الله اتتوضأ من بير بضاعة وهي بئر يلقى فيها المحيض والتن ولحوم الكلاب قال
الماء طهور لا ينجسه شيء وفي اسناده بعض اضطراب وروى الامام احمد
نحوه بسند صحيح واما حديث شاة ميمونة فرواه البخاري ومسلم عن ابن عباس بغير
هذا اللفظ ولفظه صلى الله عليه وسلم تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت
فمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلا اسمعتم بها قالوا يا رسول
الله انها ميتة قال انما حرم اكلها ولمسلم ايضا عن ابن عباس ان شاة سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول انما اهاب دبغ فقد طهر قوله وعن الشافعي
كذا اشار اليه الآمدي عن الشافعي من انه يقول بان العبرة بخصوص السبب
واعتماده في ذلك قول امام الحرمين في البرهان انه الذي صح عندي من مذهب الشافعي
ونقل عنه في المحصول وما قاله امام الحرمين مردود فان الشافعي قد نص على ان السبب
لا اثر له فقال في باب ما يقع به الطلاق وهو نص ما هنا رضه ولا
يصح السبب شيئا انما يصح الالفاظ لان السبب قد يكون وحده الكلام كما في غير السبب
انتهى هذا لفظه بحروفه وقد ذكر ابن التلمساني في شرحه عن نقل الامام ونقله ايضا عن ملك
والغزالي والدقاق وغيرهم ونقل الاول عن الحنفية قال وسنفرغ عن هذا الاصل
ان شاء الله تعالى ولا يقال كان اسماء بنت ابي بكر اسلمت على عهد النبي صلى الله عليه وآله فلم تمنع الكلام متروكا التسمية
عند الشافعي سواء تركها عامدا او ناسيا هكذا اطلق الاصحاب والذي حصلته من كلام الشافعي
في الام انه ان تركها عامدا لم تحل الذبيحة وان تركها ناسيا حلت وهو المنقول عن
العرب كانوا يقولون فيما يذكرونه باسم الله ومما لا يذكرون باسم اللات والعزى
الذبح باسم الله تعالى اذا ذبح الذابح كانت تسمي الذبح تسمله وقال ابو حنيفة لا يحل اذا تركها
عامدا التباعا للظاهر العموم واخراجا للناسي بدليل مخصص والله اعلم استدلال
الصحابة رضي الله عنهم بعموم قوله صلى الله عليه وسلم في سرقة المجن اورد اصفوان وابيه
الظهار في سلمة بن صخر وابية اللعان في هلال بن امية او غيرهم وايضا ان اللفظ
عام والتمسك بعموم اللفظ هو الشرع احتج المصنف على مذهب الاكثرين بوجهين الاول
ان الصحابة استدلوا بمثل العام الوارد على سبب خاص سواء كان مقترنا بسؤال او لا على
عموم احكامه وانكر احد ذلك فكان اجماعا سكوتيا على ان العام الوارد على سبب خاص
يعبر عمومه وسنذكر ذلك ايهم استدلوا بابيه السرقة وهي واردة في سرقة المجن اورد
صفوان وهي حديث شاة ميمونة فالاول عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع في
مجن ثمنه ثلثة دراهم رواه البخاري ومسلم قال الجوهري والمجن بكسر الميم والجيم
وتشديد النون الترس والثاني عن صفوان بن امية قال نمت في المسجد على خميصة
لي فجاء رجل فاختلسها مني فاخذ الرجل فاتي به النبي صلى الله عليه وسلم فامر به ليقطع
قلت يا رسول الله تقطعه من اجل خميصة انا اهبها له فقال فلولا كان قبل ان تاتيني به
رواه ابو داود والنسائي واشتدلوا بابية الظهار وهي واردة

سلمه زمخور وحدث سلمه انه ظاهر من امراته وانه جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم
خبره فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انت بذاك وذكر ذلك ثلاثا وهو يقول
ع وفي الثالثة قال نعم يا انا فاذا مضى لحكم الله كما قاله في الحديث بطوله رواه
د وابو داود والترمذي وابن ماجه واسناده جيد كما قال المخرج احاديث هذا الكتاب
ب والبيهقي ذكر نزول الآية وانما سبب نزولها حديث خويلة بنت مالك
هو رواه الامام احمد عنها انها قالت في والله وفي اوس بن الصامت يعني زوجها
ل الله صدر سورة المجادلة واسند لوابانه الظهار وهي واردة في هلال
ن امية او غيره فما مايرد على ورود في هلال بن امية فاورده البخاري عن ابن
ر ابن هلال بن امية قذف امراته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك بن سحما
ل النبي صلى الله عليه وسلم البينة او حد في ظهرك فقال هلال والذي بعثك
ق ان لصادق فلينزلن الله ما يبرئ ظهري من الحد فنزل جبريل وانزل عليه والذين
مون ازواجهم فقرا حتى بلغ ان كان من الصادقين الحديث واما مايرد على ورود
عمر، قال ابن امية فاورده البخاري ومسلم عن سهل بن سعد الساعدي رضي
ه عنه قال فاقبل عويمر العجلاني حتى اتى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسط
اس فقال يا رسول الله ارايت رجلا وجد مع امراته رجلا اتقتله فتقتلونه ام كيف
فعل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انزل فيك وفي صاحبتك فاذهب فات
ها قال سهل فلاعنا وانا مع الناس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الحديث
كر اللعان الا قوله ادل على ان الآية وردت في هلال بن امية والله اعلم
ل الشراح فقرر واقوله او غير شقيرين فاسد فاجتنبه وتامل اذا ذكرته
ه متعين الوجه الثاني ان اللفظ عام وهو متعين العموم وخصوص السبب
لا يعارضه كان الشارع لو قال صونا تمسكوا بهذا اللفظ العام على العموم
وان كان سببه خاصا لم يلزم ساقط فاذا كان خصوص السبب معارضا
العموم اللفظ الذي الساقط فحينئذ يجوز التمسك بالعام على العموم وان كان سببه

خاص قال قالوا لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد اجب بانه اختص
بالمنع القطع بدخوله على ان ابا حنيفة رحمه الله عليه اخرج الامة المستفرشة من عموم
الولد للفراش فلم يلحق ولدها مع دعوته في ولد زمعة وقد قال عبد الله بن زمعه هو
اخي وابن ولد ابي على فراشه قالوا الوعد لم يلحق بقال السبب فائدة فلما فائدة منع
تخصيصه ومعرفة الاسباب قالوا الوعد تهدد بي عبدي تعالى والله لاعذبنه اتم
قلنا لم نعرف خاصا في الوعد لم يلحق مطلقا قلنا الطاعون وزاد قالوا الوعد لكان حكما لمجرد
ما الحكم لموات الظهور بالمنصوصة قلنا النقض خارج بقدر تسليم القائلون
بان العام الوارد على سبب خاص لا يكون عاما احتجوا بخمسة اوجه الاول لو كان
العام الوارد على سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب اي اخراجه عن العام بالاجتهاد
لان السبب الذي لا خلاف ورود العام فرد من افراد العام وكما صح اخراج غير السبب
من افراد العام بالاجتهاد فكذلك اخراج السبب واخراج السبب عن العام باطل واجاب
المصنف اولا ان السبب وان كان فرد امن افراد العام فلا يجوز اخراجه عن العام كغيره من افراده
لان دخول السبب تحت العام وقطعي بخلاف دخول الافراد الباقية فانه ظني فلهذا تحتمل جنب
الظهور ولكون السبب محتملا عدم جواز اخراجه عن العام بالاجتهاد وثانيا بالانسلم
ان اخراج السبب عن العام باطل لان ابا حنيفة رحمه الله اخرج والفقها المستفرشة من عموم
قوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش ولم يلحق ابو حنيفة ولد الامة بمولاها المستفرش
بل حمل الحديث الراوي مع ورود العام في ولد الامة المستفرشة وهو قوله لسودة بنت زمعة
وتقرين ان زمعة كان اعلمه وعد اصابها عتبة بن ابي وقاص فظهر بها حمل وقال عتبة
كان ولدا وعهد الى اخيه سعد بن ابي وقاص انه ابني من جاريته زمعة فان ابنه ولد على
هولدته الحارثة انظر اخاك يا سعد قال النبي صلى الله عليه وسلم وقد كان اخي قد عهد الي
فقام اليه عبد بن زمعة فقال يا سعد هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فنظرا فاذا الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن
زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر وهذا الحديث رواه البخاري ومسلم الكريزي هذا اللفظ

اعني اللفظ المشترك لكل مفرد كما كان في اصل الوضع لئلا يلزم من استعماله في احدهما بخصوصه عدم
ارادة الاخر وهو ممنوع فان المراد استعماله في كلا معنييه معًا وهو ليس بموضوع لهما
معًا فلا يلزم ما علم كما لو قال لا عتدي بكل من الطهر والحيض مع الجمع مجازي قال واما الحقيقة
والمجاز فلما قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله فاستعمل له لهما
استعمل [illegible] عنهما [illegible] اولا وهو معنى المجاز الشيخ [illegible] ذكره المصنف على ما
اجاب من صحة الاطلاق اللفظ على مدلوليه الحقيقي والمجازي وتقريرها من وجهين
الاول انه [illegible] مستعمل في من هو في السموات والارض حقيقة من اولى العلم واستعمل في
الاية ممن هو فيهن حقيقة كالملائكة والبشر وممن هو فيهن مجازًا وهو الباري عز وجل
فاستعمل اللفظ في غير ما وضع له فيكون مجازًا وعلى هذا فيكون من في الاية فاعل يعلم
والا الله بدل من من بعد من لا يعلم الا الله الغيب في السموات والارض ولم ار هذا
التقرير في كلام احد من الشراح الثاني ان من حقيقة في ذوي العلم واطلق في الاية
واريد ذوو العلم وغيرهم فاستعمل فيهما استعمل في غير ما وضع له وهو المجاز وعلى
هذا التقرير اطبق الشراح ومن على ذلك مفعول يعلم والله هو الفاعل والغيب بدل
من المفعول ويلزم منه ان يكون مجازًا في المجموع لانه غير موضوع له قال الثاني
الصحيح لو صح لهما لكان مريدًا لما وضعت له اولا وغير مريد وهو محال واجيب بانه
مريد ما وضع له اولا وثانيا بوضع مجازي الشيخ احتج النافي لصحة اطلاق اللفظ
على مدلوليه الحقيقي والمجازي مطلقًا بانه لو صح استعمال اللفظ لمدلوليه الحقيقي
والمجازي لكان المستعمل مريدًا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعماله فيه غير مريد
له لاستعماله في غيره وهو محال واجاب المصنف بالمنع ثم انه اذا اراد المستعمل
غير ما وضعت له الكلمة اولا لا يلزم ان لا يكون مريدًا لما وضعت له اولا بل يكون مريدًا
لما وضعت له اولا وثانيا بوضع مجازي والعلاقة اطلاق اسم الجزء على الكل قال
الشافعي رضي الله عنه الم تر ان الله يسجد له ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار واجيب بان السجود الخضوع والصلاة الا

باظهار الحرف او بتقدير خبر او فعل حذف لدلالة ما يقارنه او بانه مجاز مما تقدم الشيخ
احتج الشافعي رضي الله عنه على جواز استعمال المشترك حقيقة في معنييه جميعًا بوقوعه في
قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب الى اخرها وفي قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي اما في الاولى فلانه استعمل
السجود واراد معنييه وهما وضع الجبهة والخضوع لانه نسب السجود الى الناس وغيرهم
وسجود الناس وضع الجبهة وسجود غيرهم الخضوع واما في الاية الثانية فلان الصلاة استعملت
في مدلوليها الرحمة والاستغفار لانه اسند الصلاة الى الله والملائكة والصلاة من الله
رحمة ومن الملائكة استغفار والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون المشترك مستعملا
في معنييه بطريق الحقيقة واجاب المصنف عنه باوجه الاول ان السجود هو الخضوع
وهو يشمل الناس وغيرهم وان الصلاة هي الاعتناء باظهار شرف النبي صلى الله عليه
وسلم وهذا معنى مشترك بين الله والملائكة فيكون استعمالها بطريق التواطؤ الثاني انه
يجوز ان يقدر فعل في الاولى حتى كانه قال الم تر ان الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في
الارض وكذا الى اخر الاية ويكون السجود فيما هو مسند الى الناس وضع الجبهة وفي الباقي
الخضوع فلا يكون استعمال المشترك في مدلوليه ويجوز ان يقدر خبر في الثانية حتى كانه قال ان
الله يصلي وملائكته يصلون ويكون حذف الفعل في الاية الاولى والخبر في الثانية لوجود
[illegible] لالة ما يقارنه عليه كقوله علفتها تبنًا وماءً باردًا الثالث ان استعمال السجود في الاية
الاولى والصلاة في الثانية في المعنيين بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة [illegible] استعمال
اللفظ المشترك في معنييه مجاز والعلم ان المصنف فسر الصلاة من الله بالرحمة
وغيره فسرها بالمغفرة وهو احسن لان اطلاق الرحمة على الباري تعالى مجاز لانها رقة القلب
بخلاف المغفرة قال مسئلة نفي المساواة مثل لا يستوي يقتضي العموم خلافًا لابي
حنيفة لان نفي نكرة كغيره الشيخ نفي المساواة بين الشيئين كقوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة [illegible] في الامور التي يمكن نفيها فيه مذهبان
اصحهما عند الامدي وابن برهان والمصنف انه عام في ذلك واشار الى ذلك المصنف

قوله من المساواة يعني الخصوص كعبد هاي كفرس غير المساواة ويمسك بالاية حاجة على ان المسلم
لا يعمل الا ازداد الخاص مبني على المساواة وخالفها الامام فخر الدين واتباعه وهذا المصنف
عن ابي حنيفة فاذا وقع التعارض من الجنس توجه تمسك من قال المساواة عنده واستدل
المصنف بان من قال المساواة في قولنا لا مساواة بين عبد وحر ونحن داخل على نكرة فيقتضي العموم
كما مضى اذا دخل على عام المساواة لا يفيد العموم ولا يحسن ان يقال لا يستوي
الجنس لان المراد من النكرة اجناس الجنس ويستوي الجنس كذلك وفيما قاله نظر فان
ربيعة يعم والا فالنكرات كلها تعم عند من يقول بذلك ومن التمسك بالجنس
كالجنس كان المساواة له عام لجميع من المساواة وجه خاص والاعم لا يشعر
[illegible]

المساواة في الايات للخصوص والا فصدوق ذا الدماء من سيد الاوس ونحوه مع مساواة ولو
سلم ونعم الذي لا يوجب كل سالب والعقوبات العموم من النفي لنسلم احتجت
المعتقد سلمه اوجه الاولى ان الاية عام من وجه من كل الوجوه او من وجه خاص
الاول ممنوع بسنده اليها والاعم لا يستلزم الاخص فحمله على الاستواء المطلق لاستلزام
من الاستواء من كل وجه واجاب المصنف عن ذلك بان الاعم لما لا يدل على الاخص
الايات اما ظواهر فلم يدل لانه نبي المحققة وسلم من اسقاط المحققة والماهية
[illegible] انما كان يدل لو وجد ذلك الماهية موجودة ولهذا لو قال ما راكب حمارا وقد
[illegible] عدم كونه راكبا ولم يدل ذلك على عدم كونه راكبا لجواز كونه البا له لوجع لنفي
المساواة في جميع الامور ابدا وهو باطل لانه لا يوجب مساواة من كل وجه
[illegible] وهنا لما سح حمل الكلام على ما من اخرج ان اعم جميع ما يصح ان يراد
فيها فلو صح جميع المقدرات لا صح مع الاستثناء عن الاعم ولا يوجد جامع
لما ظاهر تعارض وما حذر من المقدرات المحتملة لما يعلى اشعري وتكاثر حذف المضمر

[illegible] وجاب الاجنا

[illegible] قوله

[illegible] قوله

وللمساواة

المصدر والمصدر موجود فيه ~~ضمنًا لكونه~~ من حيث هي والماهية من حيث هي لا تعدد فيها فليت
بتمامه واذا انتفى العموم انتفى التخصيص ولنا ان الا اكلن مصدر لانه يدل على التوحيد اى على المرة
الواحدة وحينئذ فيصح تفسيره بذلك الواحد بالنية فلهذا لا يحنث بغيره وهو فرق باطل لان
الا المصدر المؤكد بلا نزاع والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ولا تعدد فيه وزايد
على فائدة المؤكد فلا فرق حينئذ بين قوله لا اكلن اكلا او لا اكلت واعلم ان الامام في
المحصول [illegible] المقالة الى حنيفة [illegible] فان قلت لو كان عاما
[illegible] الزمان والمكان واحد بالتماسه وبالنهي بان ان اكلت لا تعمل الاما كول خلاف
ما ذكر لو ان اكلت او لا اكل مطلق ولا يصح تفسيره بمخصص لانه غيره قلنا المراد المقيد
المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلي [illegible] محيث بالمقيد الشيخ استدل
ابو حنيفة رحمه الله بانه لو كان قوله المذكور لا اكل علما بالنسبة الى جميع الماكل
لكان علما بالنسبة الى المفعول فيه وهو الزمان والمكان قياسا على
المفعول به بجامع كون كل واحد منها متعلقا للفعل ولو كان عاما في المفعول فيه لزم انه
[illegible] زمانا او مكانا او نحو ذلك اللازم باطل واجاب المصنف بوجهين
الاول انا لا نسلم بطلان اللازم [illegible] كما رايته خط والدي رحمه الله انه
عام في المفعول فيه [illegible] في المفعول به قلت والمعروف
عند الحنفية انه في جانبه لا اكلت ونوى مكانا معينا وزمانا معينا انه نعم وقد نص الى فعي
[illegible] الكلم شهيرا انه يصح الجواب الثاني
الفرق وهو ان تعلق الفعل [illegible] بالمفعول به اشد من تعلقه بالزمان والمكان لان
الفعل المتعدي لا يعقل مفهومه بدون ذكر [illegible] المفعول فيه الذي هو الزمان
والمكان فان الفعل يعقل [illegible] الزمان والمكان [illegible] وجود الفعل لا من [illegible] مفهومه
[illegible] لان الزمان [illegible] مفهوم الفعل [illegible] لا ان يراد بالزمان
والمكان الزمان الخاص والمكان الخاص اللذان يكونان معمولي ظرفي الزمان والمكان وحينئذ
يستقيم الكلام الوجه الثاني ما تمسك به الخصم ان اكلت ولا اكل يدل على المصدر المطلق

من غير

من غير تعلقه بعد فلا يصح تفسيره بمخصص من افراده لان المخصص يخالف المطلق اذ المطلق
يصح اطلاقه على كل واحد من افراده بخلاف المخصص والمطابقة بين المفسر والمفسر شرط
واجاب المصنف بان المراد بالاكل الذي ذكر عليه قول القائل والله لا اكلت وان اكلت هو الاكل
المقيد المطابق للمطلق بعد حذف المخصصات لا الاكل الكلي لاستحالة وجود الكلي في الخارج اعني
الذي لا وجود له الا في الذهن والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمخصص [illegible] الدليل
على صحة ما قلناه انه لو قال والله لا اكلت [illegible] مسئلة الفعل المثبت
لا يكون عاما في اقسامه مثل صلى داخل الكعبة فلا يعم الفرض والنفل وصلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم
الشفقين الا على راى وكان يجمع بين الصلاتين في السفر فلا يعم وقتيهما الشيخ [illegible]
من عموم القول شرع في الفعل [illegible] وجهات الفعل [illegible] لا يعم الاول
وجه واحد منها ولا يكون عاما في اقسامه وجهاته وذلك كما روي عنه عليه الصلاة والسلام
انه صلى داخل الكعبة فصلاته الواقعة [illegible] يحتمل انها كانت [illegible]
وقوعها فرضا ونفلا فيمتنع الاستدلال به [illegible] على جواز الفرض والنفل داخل الكعبة اذ
للفعل الواقع بالنسبة اليهما ولا يمكن [illegible] عليه الصلاة
والسلام صلى بعد غيبوبة الشفق وصلاته [illegible]
في الثاني ان يكون قد وقعت بعد البياض [illegible]
الصلاة بعدهما على راي من لا يحمل المشترك على جميع معانيه [illegible]
الشفقين واما يكون ذلك على راي من يرى [illegible]
عنده منزلة قوله صلى بعد الشفقين والى هذا اشار بقوله الا على راي وعلى هذا [illegible]
الشفق لا الفعل كما روي انه عليه الصلاة والسلام كان يجمع بين الصلاتين في السفر [illegible]
فعلها في وقت الاولى [illegible] وفيهما معنى [illegible]
الوضع ما يدل على انه جمع بينهما [illegible] اعلم ان [illegible] الفعل الذي لا عموم [illegible]
واما المثال الثاني والثالث [illegible] للفعل الذي لا يعم جهاته [illegible]
الثلاثة للفعل الذي لا يعم اقسامه وكان [illegible] المثبت الفعل [illegible] يكون

عما وافقاه وجهانه قال واما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم
كما قال حاتم بكرم الضيف السمح هذا جواب عن سوال مقدر وتقرير السوال ان قول الراوي
مثلا كان يجمع بين الصلاتين الى على تكرر الفعل وافاده التكرار دليل العموم وتقرير الجواب
الاول ان تكرر الفعل مستفاد من الفعل الذي هو مسند من قول الراوي كان يجمع فان ذلك
يفيد التكرار عرفا كقول القائل كان حاتم يكرم الضيف فانه يعد تكرارا لاكرام الضيف على
استمرار الايام فيثنى على احسانه من كان ينتضي الدوام ومن خلق عادته الاتمام فخبر الدرس
فانه يجمع بين الصلاتين لا عرفا ولا لغة ولا يرجح في الاحكام شيا قال واما دخول
امته فدليل خارجي من قوله مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قوله
كقوله صلى الله عليه وسلم في طواف الوداع لتاخذوا مناسككم وانا لا اقياس الشيخ هذا
جواب عن سوال مقدر وتقرير السوال ان الفعل لو لم يكن عاما لما دخلت الامة تحت الحكم لكن
الامة داخلة تحت الحكم وان قد انه علم وتقرير الجواب ان دخولهم ليس بمجرد الفعل بل
بدليل خارجي من قوله مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قوله
صلى الله عليه وسلم في طواف الوداع لتاخذوا مناسككم وانا لا اقياس الشيخ هذا
جواب عن سوال مقدر وتقرير السوال ان الفعل لو لم يكن عاما لما دخلت الامة تحت الحكم لكن
الامة داخلة تحت الحكم وان قد انه علم وتقرير الجواب ان دخولهم ليس بمجرد الفعل بل
بدليل خارجي من قوله مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قوله
صلى الله عليه وسلم في طواف الوداع لتاخذوا مناسككم وانا لا اقياس الشيخ هذا
جواب عن سوال مقدر وتقرير السوال ان الفعل لو لم يكن عاما لما دخلت الامة تحت الحكم لكن
الامة داخلة تحت الحكم وان قد انه علم وتقرير الجواب ان دخولهم ليس بمجرد الفعل بل
بدليل خارجي من قوله مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قوله
صلى الله عليه وسلم في طواف الوداع لتاخذوا مناسككم وانا لا اقياس الشيخ هذا
جواب عن سوال مقدر وتقرير السوال ان الفعل لو لم يكن عاما لما دخلت الامة تحت الحكم لكن
الامة داخلة تحت الحكم وان قد انه علم وتقرير الجواب ان دخولهم ليس بمجرد الفعل بل
بدليل خارجي من قوله مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قوله
صلى الله عليه وسلم في طواف الوداع لتاخذوا مناسككم وانا لا اقياس الشيخ هذا

عن

عن حكم حاب ما حصه واحال معرفة ذلك الى فعل نفسه فمن ذلك انه لما سال انه هل يجب
عن الاغتسال فقال انا افاض الماء على راسي رواه البخاري ومسلم الى غير ذلك كما سال
عن فعل الصائم فعلنا انا افضل وكذا لا اجتماع على وجوب الغسل بقول عائشة فعلته انا ورسول
الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا ولولا ان الفعل عام لما كان ذلك وتقرير الجواب
الاول ان يعلم ما ذكرنا انما كان من الفعل بما ذكر من القرينة وهو من
على الوصف بالقاني الصوم المذكور في كلام المصنف او القياس او الفعل
مسلة نحو قول الصحابي نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار ونحو الغرر والشفعة
تعارف فالظاهر الصدر ونحو الاشباه فلو اعمل ان يكون خاصا لم يصح
للحكم فيما خالف الظاهر ليصح اضافة الباس الى
صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرور وقضى بالشفعة للجار ونحو الغرر
بالشاهد واليمين هل يكون عاما يدخل النهي عن كل بيع فيه غرر
لكل جار لا يكون عاما بل يختص بعض
انه لا يكون عاما ومعلوم ان الاحكام
الصلاة والسلام قضى بالشفعة للجار ونحو الغرر
والبيان واخراج المصنف وما اليه الاعدل الى الاحكام
بفعل الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وهذا اللفظ
وقوله وقضى بالشفعة للجار هذا الحديث لم يرد هذا اللفظ وانما ورد
مخرج احاديث هذا الكتاب واعلم ان قول الامام فيما اذا كان منوطا
عاما اذا كان معنى يدل الا يتعقل وانا اكتفى بذكر صاحب التحصيل والحاصل المنوط
وذلك قرينة دالة على ارادة الامام اذا ذكر ذلك عن عدم السبب الى وقفت عليه
فلتحرر ذلك ويجب المصير الى ان قول الصحابي الذي يخالف الظاهر
انه لا يسمى بيع الغرر وفي الجار والغرر الا اذا اعلم ان الظاهر
واداه ان ذلك كان الظاهر من حاله الصدق فوجب اتباعه ويجب العمل بالدليل

يشارك لان مما اذا اخرجت السكر واعلم ان ما شرحته من كلام المصنف هو الصواب
في نسخة المصنف وما عداه غلط فاحشه قال مسئلة الخلاف في ان المفهوم لا عموم
لا يحقق لان مفهوم الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به لا يحلفون فيه وبين
بعض العموم كما لو اراد ان العموم ليس بلازم لا يحلفون فيه ايضا الشيخ
اذا وقع في كلام ان المفهوم حجة احتجوا في دلالته على العموم لم اقف على حجة
العراقيين الا ان لا عموم له وذهب الباقون الى انه عمومه قال الامدي ولا يمكن ان حاصل
الخلاف راجع الى اللفظ فلذلك قال المصنف الخلاف في ان المفهوم له عموم لا يتحقق
لان عموم الموافقة وهو ما كان حكم المسكوت عنه موافقا لحكم المنطوق به كتحريم
شتم الوالدين وهو من الاذى الذي نص عليه في تحريم التأفيف ومفهوم المخالفة وهو
ما كان حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق به كتحريم شتم غير الوالدين
على الصلاة والسلام على ما سيأتي بيانه جميعا ما سوى المنطوق به اعلى الصور
المسكوت عنها وهم المفهوم الذي يدل بالدلالة اللفظية بل المفهوم قطعا وما دون من العموم
كما لو قال اضرب زيدا فان اراد بالعموم الصور المسكوت عنها لم يثبت بالمنطوق اي
بالدلالة اللفظية من عمرو انما يثبت بالمفهوم بواسطة اللفظ بالدلالة اللفظية مدخل
وهو نوع من الخلاف في هذا ايضا اذا الخلاف لا يحقق قال مسئلة قال الحنفية مثل قوله
عليه الصلاة والسلام لا تقتل مسلم بكافر ولا ولد بوالده عمده بعمد معناه بكافر يعصم على العموم الابدال وهو
الصحيح الشيخ احد اقوال الشارع ان العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف
كقوله عليه الصلاة والسلام لا تقتل مسلم بكافر ولا ولد بوالده عمده بعمد اي لا تقتل
ذمي بحربي عمده كذا قال الحنفيون ان العطف بعض العموم يعني عموم الكافر المقيد
بالذمي والمسلم قطعا والا فعلى ما ذكرنا ان هذا اللفظ اذا وجب تقدير شيء
للضرورة وفي سياق الكلام فانه يدل على ان المقدر هو الكافر واذا وجب تقدير الكافر
فهم الا اذا احضر بل لانه هو الاول وهو ظاهر قلت ان يقول ان ذلك يعلم بالعقل
ولا حاجة عمده كلام مفيد لاحتاج الى اضمار الكافر لا يصح ما ينوهم ان الدعاء والاصل
مطلقا لان حال العبد ولا بعد انتفاء اولا انه لا يتأتى العمد بالنسبة الى العبد بل
مطلقا فلا يرد ذلك دفعا هذا الوهم قال فلو اريد ذلك لكان كافرا الاول الحربي
فقط بعمد المعنى ولكان ويقولهم للرجعيه والبائن صيغة المطلقات فلا يخص الان
بالدليل الشيخ احد القائلون ان العطف لا يقتضي مساواة المعطوف عليه في
العموم والمخصوص وهم الشافعية على ما نقل عنهم بانه لو اقتضى العطف مساواة المعطوف
عليه في المخصوص والعموم لكان الكافر المقيد وهو الاول ليس اذ الثاني ذمي وقد
كان له لفسد المعنى لانه حينئذ يكون معناه لا يقتل مسلم بكافر حربي فقط وليس كذلك
لانه يقتل كافر مطلقا حربيا كان او ذميا والحنفيه ان يقولوا اخص يلزم ان المسلم يقتل بالكافر
الذمي ولا انتفاء فساد المعنى جيد لكن ان قول لو كان المراد الحربي لكان المقيد
به لزم فساد المعنى وهو عدم القايد من الحربي اذ لا شك في عدم قتل المسلم الحربي قصاصا
ولو كان العطف يقتضي مساواة المعطوف للمعطوف عليه لكان ويقولهم اخص قيس للرجعيه
والبائن لان ضمير بعولتن للمطلقات والرجعيه والبائن لكن قوله تعالى وبعولتهن احق
بالرجعيه بالاتفاق فثبت ان العطف لا يقتضي المساواة واجاب المصنف بان الموجب

والسلام

العموم في المذكور والمقدر محقق والمخصص في الثاني موجود دون الاول فوجب القول بعموم الثاني
دون الاول قال لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا اي يوم الجمعة واجيب
بالتزامه وبالفرق بان ضرب عمرو في غير يوم الجمعة لا يمتنع الشرح هذا دليل اخر للخصم وتقريره
انه لو كان التقدير المذكور في الحديث واجبا لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا تقديره ضربت
عمرا يوم الجمعة وكذا كل صورة يكون المعطوف عليه خاصا والمعطوف عاما لان المعطوف كالمعطوف
عليه في العموم والخصوص وهذا التقدير لا يتعين لما قاله واجاب اولا بالمنع ان هذا التقدير
لا يتعين واليه اشار بقوله واجيب بالتزامه واجاب ثانيا بالفرق بين الصورتين وهو ان
[illegible] في الصورة الاولى [illegible] العمل مطلقا ولو قيل [illegible] وهو خلاف
الاجماع [illegible] الجمعة [illegible] في الصورة الثانية فانه لا محذور في ذلك
[illegible] مسئلة مثل يا ايها المزمل لئن اشركت ليس بعام
للامة الا بدليل [illegible] ابي حنيفة واحمد رحمهما الله عام الا بدليل
[illegible] ان خطاب المفرد لا يتناول [illegible] ان يكون خروج غيره تخصيصا الشرح
الخطاب الخاص بالنبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى يا ايها المزمل ويا ايها النبي ويا ايها المدثر
ونحو قوله لئن اشركت ليحبطن عملك ونحو ذلك هل يعم الامة فيه مذهبان احدهما وهو المختار
عند الامام والآمدي والمصنف انه لا يعم الا بدليل من قياس او غيره من الادلة المقتضية للاشتراك
[illegible] الكلام على الفعل المسند والثاني وذهب اليه ابو حنيفة واحمد انه يعم الا بدليل
[illegible] الفرق قلت وظاهر كلام الشافعي في البويطي يقتضي ذلك واحتج المصنف على ما
اختاره بوجهين الاول انا نقطع ان خطاب الواحد لا يكون شاملا لغيره ولهذا اختص النبي
صلى الله عليه وسلم بخصائص لا يوجد في غيره الثاني انه لو كان خطاب المفرد عاما لكان اخراج
غيره منه تخصيصا واللازم باطل [illegible] التخصيص فرع التناول وخطاب
المفرد لا يتناول غيره قلت وهذا [illegible] الدليل الاول الوجه الثاني ان اللازم
باطل لان الاصل عدم التخصيص قلت وهذا انما يتوجه ان لو سلم ان الاصل عدم العموم
على تقدير [illegible] ان يقول لو صح هذا لما امكن دعوى العموم في شيء من الصور لان

يقال

مسالة مثلا لو كان الجمع المعرف عاما لكان خروج البعض عنه تخصيصا والاصل عدمه [illegible]
بحث عن ذلك بانا لا نسلم ان ذلك يفضي الى انه لا يمكن دعوى العموم في الصور التي لا شك في انها
للعموم بل يفضي الى انه لا يمكن دعوى العموم في الصور التي يشك في انها للعموم لان خطاب المفرد
مما شك في انه للعموم قال لو قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء [illegible] لمناهضة العدو ونحوه
فهم لغة انه امر لاتباعه معه ولذلك [illegible] وكسر والمراد مع اتباعه قلنا ممنوع او فهم
لان المقصود متوقف على المشاركة بخلاف هذا قالوا اذا طلقتم يدل عليه [illegible] للنبي اولا
للتشريف ثم خوطب الجميع قالوا [illegible] ولو كان خاصا لم يتعد قلنا قطع بان الاتحاد
للقياس قالوا [illegible] الشرح
القائلون بان خطاب المفرد [illegible] الاول [illegible] السلطان اذا قال
لمن له منصب الاقتداء كالامير والوزير [illegible] لمقاتلته ونحو [illegible] البلد
فهم لغة انه مامور مع اتباعه ولذلك [illegible] فتح البلد [illegible]
العدو فهم لغة انه اخبار عنه وعن اتباعه فكذا [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم
له منصب الاقتداء فاذا امره الباري عز وجل بشيء فهم انه مامور مع امته واجاب المصنف
بانا لا نسلم انه فهم كونه مامورا مع اتباعه لغة [illegible]
المقدم [illegible] باتباعه [illegible] كونه مامورا مع اتباعه ولكن لا نسلم [illegible]
الامر بل حصل لاجل القرينة وهو ان المامور به الذي هو المقصود متوقف على المشاركة بخلاف
امر الرسول عليه الصلاة والسلام بشيء من العبادات فان المقصود به لا يتوقف على المشاركة
[illegible] لم يتناول الامة لما [illegible] في قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فانه خاطب النبي صلى
الله عليه وسلم بقوله يا ايها النبي وقوله بعد ذلك اذا طلقتم النساء [illegible] ان خطاب النبي
عليه الصلاة والسلام يتناول الامة واجاب المصنف بان الخطاب توجه نحو الجميع
وانما خص الرسول عليه الصلاة والسلام بالذكر تشريفا [illegible] لما اراد ذكر الكل
الخاطب على الغائب كما هو دابه [illegible]
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم [illegible]

انه انما اراح الرسول ليكون مباحا للمومنين ولولم يدل الخطاب الخاص بالرسول عاما له وللامة لم يتعد
حكم الاباحة من الرسول عليه الصلاة والسلام الى الامة واجاب المصنف بان الحاق الامة
به في اباحة نكاح روح الادعا للبس لاحل ان خطاب الرسول عليه الصلاة والسلام باباحة
نكاح روح الدعي يساوي جميع الامة لاحل القياس الرابع ان قوله تعالى خالصة لك
من دون المومنين وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم
خصيصان للخطاب بالنبي صلى الله عليه وسلم بعينه فكل ما يخص كل واحد
عام ابو للامة والامة لكن قد حالفه لك وقد ما قلنا للمنع ان الخطاب لم يساو غيره
خصيصا واجاب المصنف بان ما ذكره القيد وطع الحاوي غير الرسول عليه الصلاة والسلام
فليس قياسا وكل مسئلة خطابه لواحد للبس بعام حتى لا يحتاج الحاقه لها ما عدم القطع
والزوم المصنف ومن عدم فائدة حكمي على الواحد حكمي على الجماعة احلفوا ان خطاب الشارع
لواحد من الامة كقوله للاعرابي ان امرأتي ولدت غلاما اسود هل يساوي غيره ام لا وهذا السؤال لا يعرف وكل
الثاني لا واجاب المصنف بالقطع على انه مما عدم من القطع بان الخطاب الخاص بالواحد لا يساوي
غيره ومزاده لو كان مساويا لغيره لكان خروج البعض عنه تخصيصا والازم باطل للوجهين
السابقين وبدليل فرضه بحث ومزاده لو كان خطاب الواحد يساوي غيره لم يكن لقوله صلى الله عليه
وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فائدة لانه حينئذ يكون هذا القائل مساويا له في
الخطاب المسلوع لك الواحد فلت وظاهر كلام المصنف ان هذا الوجه يعد في
المسئلة السابقة ولم يعدم فنبه له لذلك على ان هذا الوجه مردود لجواز ان يكون ذلك
من قبيل تواردا الادلة على مدلول واحد ومكن دفع هذا الرد بانه لو كان ذلك من قبيل تواردا
الادلة على مدلول واحد لزم الناقد وما ذكرناه يلزم منه الناسخ والجواب قال ولو
وما ارسلناك الا كافة للناس بعثت الى الاسود والاحمر يدل عليه وأجيب بان
المعنى تعريف كل ما يخص ولا يلزم استدراك الجمع قال لو اخبر حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
بان ذلك فلما محمول على انه على الجماعة في القياس لوجود الدليل الا ان خطاب الواحد لجميع
قال لو يقطع بان الصحابة حكمت على الامة بذلك لحكمهم بحكم ما عزل الزنا وغيره فلما كان لا يقطع
حكموا للتساوي في المعنى هو القياس والا ولا لة الاجماع قال لو كان خاصا لكان كذلك

بترك ولا عبرة بما بعدك وتخصيصه جزمه بقول شهادته وحده زيادة من غير
فائدة فلما فائدته قطع الالحاق كما تقدم السرخ اصحى الحاقه بما بعده اوجه الاول
انه لو لم يكن خطابه لواحد لا يساوي غيره لم يكن متبوعا الا الا لله لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى
الاسود والاحمر اخرجه الامام احمد من طرق عن جماعة واجاب المصنف بان المعنى
ان النبي صلى الله عليه وسلم متبوع الى الاسود والاحمر لبعد فكل ما يخص كل واحد
من الاحكام ولا يلزم استدراك الجمع في الحكم لوجود الفرق بين الذكر والانثى والحر والعبد
لسانه ان قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ما يخصص واحد
حكم دون غيره فحكم على الواحد يساوي الجميع واجاب المصنف بان قوله عليه
الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة محمول على ان حكم الجماعة حكم الواحد
لتساوي الجماعة على الواحد او هذا الحديث لا لان خطاب الواحد خطاب للجميع وانما
حمل على هذا احتمالا للادلة الا لث ان الصحابة حكمت على الامة بذلك اي حكم
النبي صلى الله عليه وسلم على الواحد حكمهم بوجوب الرجم على كل زان محصن قطع كل سارق
حكم ما عزى الزنا وحكم سارق الحبز ولولا ان خطاب الواحد يساوي الجميع لم يحكموا
بذلك واجاب المصنف بان الصحابة ان كانوا حكموا امثل حكم النبي صلى الله عليه وسلم
فانما حكموا للتساوي الصوري مع المعنى الموجب للحكم وحيند فلكون حكمهم على الامة
لاجل القياس لا لاجل مجرد الخطاب وان لم يساوا الصوريان مع المعنى الموجب للحكم
لم يحز الحكم على الامة بمثل ذلك والا لزم خلاف الاجماع السرابع انه لو كان
خطاب لواحد خاصا به لكان قوله صلى الله عليه وسلم لا ابي برده ما حي يضاف
ولا عبرة بما بعدك وتخصيصه جزمه بقبول شهادته وحده زيادة من غير
فائدة فلما فائدته قطع الالحاق كما تقدم على ان حكم النبي صلى الله عليه وسلم
حكمي الواحد قال يصح احاديث هذا الباب لو اقتصر على لفظ سنده قال وهو تصحيح الخاطب

حيا والدرع الذي وسحبا الذهبي يزار اولم يعرفاه بالكلية وحديث ما عز رواه البخاري
وحديث ابن بريده في البخاري وحديث حرمله اسناده صحيح محمد قال مسئلة جمع المذكر
السالم كالمسلمين ونحو فعلوا اما غلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة لنا
ان المسلمين والمسلمات الآية الى آخرها ولو كان داخلا لما حسن فان قدر تحيله للتنصيص
عليه بالتاسيس اول وايضا قال لها سلمة ما رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر
الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يصح سوء الظن ايضا
ولانا اجمعنا على ان جمع المذكر السالم جمع المونث كالهندات لا يساوي غير من الانواع
ولان الجمع المذكر اذا كان مكسرا كالرجال فانه لا يساوي الاناث قطعا والاصل عدم
الفارق ان جمع الذي لم يغلب فيه المذكر المونث كالبابس يساوي الاناث هذا مقتضى كلام
الائمة في الدروايات وكلام بعضهم تفصيلا وهو ان مثل يا ايها الناس فعلوا ان
صورة خاطب الله تعالى عز جميع الناس الصالحين لذلك لانه تعالى مالك جميع ما كانت نسبة
الجهات كلها اليه سبحانه وتعالى فلا يحتقر خطابه بل بعض الجهات بخلاف مالو صدر
عن مخلوق فانه يحتقر بل جمعته لا يختص به واما الجمع المذكر السالم اسوا كان مظهرا
كالمسلمين مضمرا نحو فعلوا فعندنا مذهبان اصحهما عند الامام والآمدي والمصنف
انه لا يساوي الاناث ظاهرا ونقله القفال في الاساس عن اكثر فقهاء ديارنا وبه قال ابن برهان
في الوجيز وقال الحنابلة انه يتناول الناس ظاهرا ونقله في الاحكام عن داود وبه قال
من المتاخرين وقاله الخلاف يظهر فيما لو قال الواعظ لمن حضر طلقتكن وفيهن زوجته
بل تطلق الاماء لان الجمع المذكر لا يساوي المونث لم تطلق الا طلقت ومن ثم حمل
المصنف على هذا الخلاف الرافعي في الشرح والنووي في الروضة واحترز المصنف
بقوله الاصح بقابله وجه الاول قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الى آخر الآية
فلو كان المسلمون يساوي الاناث لما حسن عطف قوله والمسلمات عليه لعدم الفائدة فان
قيل يحمل العطف للتنبيه على زيادة شرف المسلمين على الاناث لاهل سبيل النفل فعطف
عليه لكون الناس ذكورا فلفظ خصص على سبيل النفل فاذا ذهب الاناث الناس غير

داخلات

داخلات في جمع المذكرات فان خصصهن الناس بنوذهما الى ان النساء داخلات
فان كانت فان خصصهن الناس والناس اول من الناس الثاني ما روي من ان ام سلمة
رضي الله عنها انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل
الله ان المسلمين والمسلمات روى معنى ذلك النسائي والعشرين السنن الكبير
فلو كن داخلات في جمع المذكر لما صح سوء الظن ولما قرر الرسول صلى الله عليه وسلم
نزول ذكر النساء الثالث ان اهل العربية اجمعوا على ان مثل المسلمين وضعوا
جمع المذكر فلم يكن مساويا لا للناس لان الاجماع اهل العربية حجة في المباحث اللفظية
قال قالوا المعروف بغلبة الذكور فلما صح اذا قصد الجمع ويكون
فان قيل الاصل الحقيقة قلنا يلزم الاشتراك وهو بعدم مثله قالوا الاصل عدم
المجاز كما ذكر المذكور في الاحكام قلنا مقابل بل معارض وذلك لم يدخل في الجماد
والجمعة قالوا اوصى لرجال ونسائي بشيء قال وارضيت لهم بلدا دخل النساء
بغير قرينة وهو معنى الحقيقة قلنا بل يعرف الاول لتسبح احتج
الحنابلة بقوله اوجه الاول ان المعروف من عادة اهل اللغة تغليب المذكور
على الاناث اذا اجمعا ولهذا يقال للرجال والنساء حلوا وقال تعالى لا تدخلوا
البيوت الا ان يؤذن لكم ولهذا يقال ان صيغة المذكر تساوي الاناث واجاب المصنف بان
تغليب المذكر على المونث صحيح اذا اصد الجمع اي اذا قصد المذكر والمونث واريد
تغليب عليه المذكر بمعناه واحد من كل العبارة بمعنى الجمع المذكر سمعنا ولكن جمع
مخصوص ولا يلزم منه المدعى لانه اذا لم يعلم انه قصد الجمع لم يلزم منه تناول الاناث
فان قيل اذا تساوى جمع المذكر للاناث كان تناوله لها بين وطريق الحقيقة
لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة جاز الاستدلال به مطلقا
واجاب بانه لو كان حقيقة والمذكر والمونث لزم الاشتراك لانه حقيقة في
خصوص المذكر ولو اذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز كان المجاز اولى لما سبق
ولان الاصل عدم الاشتراك فلو لم يكن تناول جمع التسليم حقيقة في المذكر

المذكر والمونث وهو معنى الجمع السالم لم يرجع المذكر مساويا للالات لما شاركن النسا
المذكرة الاحكام لان اثر الاحكام بحطاب المذكر من لكر النساء شاركنهن الاحاد ولما
الصنف بان النساء شاركن المذكور بدليل خارج لا من خطاب المذكور وما ذكر على انهن
شاركن المذكور بدليل خارج حرجهن عن الجهاد والجمعة ومعان الخطاب ورد تصنعه
المذكور قوله تعالى وجاهدوا وقوله اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى
ذكر الله وقلت ان هول النساء في هاتين الصورتين خرجن من الخطاب من خارج الثالث
انه لو اوصى لواحد لرجال ونسائه ثم قال واوصيت لهم بكذا دخل النساء في قوله لهم
بغير قرينة واجاب المصنف بالاسلم ان دخول النساء في قوله لهم بغير قرينة بل دخولهم
فيه بالقرينة فان الايصاء الاول وجريان ذكر النساء والرجال قرينة مشعرة بالدخول
قال مسئلة من الشرطية لعموم الموت عند الاكثر لنا انه لو قال لمن دخل
داري فهو حر عتق بالدخول فالمسح الالفاظ العامة التي لا تخص بالمذكور دون
غيرها المذكر على الموت بعلامة مثل من الشرطية هل يعم الموت فيه مذهبان احدهما
والمذهب الاكثرون نعم وصرح الامدي باختياره وتبعه المصنف وذهب الاقلون
الى انه لا يشمل الموت واصح المصنف على ما اختاره بانه لو قال لمن دخل
داري فهو حر عتق بالدخول فلهم لكن الموت داخلا في قوله من لما عتق واعلم
انه لا معنى لتخصيصه الخلاف بمن الشرطية اذ الاستفهام فيه ايضا كذلك وكذا الموصول
اذا علمت هذا قال الخطاب بالناس والمومنين ونحوه يعم العبد عند
الاكثر وقال الرازي ان كان لحق الله لنا ان العبد من الناس والمومنين قطعا فوجب دخوله
المسح لاراعي ان الخطاب العام كالناس والمومنين يعم الاحرار وهل يعم العبيد
فيه مذاهب احدها والمذهب الاكثرون كما قال الامدي واختاره وتبعه المصنف
انه يشمل والثاني لا يعم مطلقا والثالث قال الامدي وهو منسوب الى بكر الرازي
ان كان الخطاب بالعبادات المحضة كحول الله تعالى كالصوم والحج ونحوهما شمل العبيد
وان كان لحق الادمي والاصح المصنف على ما اختاره بان العبد من الناس والمومنين قطعا

والثاني

ولا مانع يحرجهم عنها فصف دخولهم فيها قال ولا ثابت صرف منافعه الى سيده فلو خطب
صرفها الى غيره لسافر رد بانه ذل غير بضائر العبادات فلا سافر قال ولا ثابت خروجه من خطاب
الجهاد والحج والجمعة وغيرها فلما يدل لخروج المريض والمسافر المشيخ احرج العامل
بان خطاب الناس والمومنين لا يتناول العبيد بوجهين الاول انه سبب بالدلائل القطعية صرف
منافع العبد الى مهمات سيده فلو خوطب بصرف تلك المنافع الى غير السيد لزم التناقض
واجاب المصنف بانه سبب صرف منافع العبد الى مهمات السيد في غير زمن العبادات اما في
زمنها فلا سبب صرفها الى السيد فلا تناقض قلت ان يقول هذا الجواب انما يتأتى
على القول بالتفصيل الوجه الثاني انه لو كان الخطاب العام متناولا للعبيد لوجب عليهم
الجهاد والحج والجمعة وغيرها كالحر لوجود الموجب وهو الخطاب العام المتناول لهم
واللازم باطل بالاتفاق واجاب المصنف بان عدم وجوب هذه الامور عليهم لا لوجود
عدم تناول الخطاب العام اياهم وذلك لانه يجوز ان يكون خروجهم عن الخطاب بدليل
خارج كخروج المريض والمسافر من حكم الصوم قال فصل مثل ايها الناس يا عبادي
لم يدخل الرسول عند الاكثرون قال الحليمي الا ان يكون معه قرائن تفيد ذلك وايضا فهو انه اذا كان
لم يدخل سائر امته فيدل بموجب التخصيص المشيخ اذا ورد الخطاب على لسان الرسول صلى الله
عليه وسلم بقول يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يا عبادي دخل الرسول صلى الله عليه وسلم
في عمومه قال الامدي عند ذا وعند اكثر العلماء خلافا لطائفة من الفقهاء والمتكلمين وصرح باجبال
قال ومنهم من قال كل خطاب ورد مطلقا ولم يذكر الرسول يتناول اولا يتناوله هذه
الآيات هو داخل فيه وان كان يتناول وصدر الخطاب بالامر لهو قال قال يا ايها الناس
ان رسول الله اليكم لهو عند داخل قال والبه ذهب الصيرفي والحليمي من اصحابنا ان في
واصح المصنف على مذهب الاكثرين وهو ان الرسول صلى الله عليه وسلم من الناس
والمومنين وطخا فيجب دخوله في سائر العمومات المذكورة الثاني ان الصحابة رضي الله عنهم
فهموا دخول الرسول صلى الله عليه وسلم في تلك العمومات لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان اذا
لم يفعل ما تعضيه تلك العمومات بعد ورودها سالوه وقالوا لا نتبعك فيدل ذلك على ان الرسول صلى الله عليه

موجب التخصص كما في الوصال واحوال الحج فلو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم داخلا فيهم
لما فهموه ولما عدل صلى الله عليه وسلم الى توجيه التخصص الى انكر على ما فهموه قالوا
لا يكون امرا ما مورا ومبلغا مبلغا خطاب واحد ولان الامر للاعلى ممن دونه فلا يامر الله
والمبلغ جبريل ولو اخص احكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى والاضحى وتحريم الركاه واباحة
الفلاح بعد ول ولا يشهد ولا يهر وغيرها فلما كان للمريض والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا
بذلك من العمومات السمح احج القائلون بان الخطاب العام الوارد على لسانه
صلى الله عليه وسلم لا يساوله ما وجد الاول ان الرسول صلى الله عليه وسلم
مامورا ومبلغا مبلغا والشخص الواحد لا يكون امرا ما مورا ومبلغا مبلغا خطابا
واحدا الثاني ان الامر طلب الاعلى للفعل ممن هو دونه فلو كان داخلا في تلك العمومات
لزم ان يكون هو اعلى من نفسه وهو محال واجاب المصنف عنه بان الامر هو
امر الله تعالى والمبلغ هو جبريل عليه السلام فلم يلزم شيء من ذلك الثالث
لو كان الرسول صلى الله عليه وسلم داخلا تحت العمومات لزم ان يكون حكمه حكم الامة
في مقتضى تلك العمومات وهذا اللازم باطل لاختصاصه باحكام خاصة مثل
وجوب ركعتي الفجر وركعتي الضحى ووجوب الاضحى وتحريم الركاه واباحة الفلاح
بلا اول ولا شهود ولا نهر وغيرها واجاب المصنف بان خصائصه ببعض
الاحكام بدليل خاص فلا يلزم منه عدم دخوله في تلك العمومات كالمريض والمسافر
فانهما داخلان تحت اللفظ العام المقتضي لوجوب الصوم مثلا وخروجهما عنه بدليل
خاص قال مسئلة مثل يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما حكم بذلك
باجماع اجماع او قياس خلافا للحنابلة لنا القطع بانه لا يقال للمعدوم يا ايها
الناس واما اذا امتنع في الصبي والمجنون والمعدوم اخذا من الشرح قال
الآمدي الخطاب الوارد شفاها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى يا ايها الناس
وما يليه ليتناول بعمومه الموجودين في زمنه لهم وغيرهم ولمن بعدهم اختلفوا فيه

فذهب اكثر اصحابنا واصحاب ابي حنيفة والمعتزلة الى اختصاصه بالموجودين في زمن رسول الله صلى
الله عليه وسلم ولا يتناول حكمه فيما يعرفهم الا بدليل اخر وذهب الحنابلة وطائفة من اهل السلف
الى ذلك لمن وجد بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم واصح المصنف على المذهب الاول بوجهين
الاول ان الخطاب عمل يا ايها الناس يتدعي دون المخاطبين موجودين لا ينقطع بانه لا يقال
للمعدوم يا ايها الناس الثاني انه يمتنع ان يكون الصبي والمجنون مخاطبين بعمل يا ايها الناس والمعدوم احدر
واولى ان لا يكون مخاطبا بمثله قلت هذا يعسر الجزم به على ان الخطاب الشفاهي لا يتناول
من لم يكن موجودا في زمن النبوة ويحسن ان يستدل بها على انه لا يساوله من لم يكن حاضرا حالة الوحي
بان يقال لنا القطع بانه لا يقال لمن لا يكون حاضرا يا ايها الناس واما اذا امتنع ان يقال
للصبي والمجنون يا ايها الناس والمعدوم وهو من لم يكن حاضرا احدر واما ثبوت الحكم في حق
الموجود دون او عين الحاضر فانما يكون بدليل اخر من اجماع او نص او قياس وقال الامام شمس
الدين الخبيصي من المعدوم معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم
قال قالوا لو لم يكن مخاطبا له لم يكن رسولا الله والامة اتفاق واجب بانه لا يتعين
الخطاب الشفاهي بل لبعض شفاها ولبعض بصيغة الادلة بان حكمهم حكم من شافههم قالوا الاجماع
به دليل العموم فلما لا يعلم الا ان حكمه كذلك عليهم بدليل اخر حمقا على الادلة الشرح اصحح
لجماعة بوجهين الاول انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا لم يكن موجودا
في زمن الخطاب لم يكن الرسول عليه الصلاة والسلام مرسلا اليه لان المراد بارسال
الرسول صلى الله عليه وسلم كونه مخاطبا له بادعاء الشرع واحكامه لانه مرسل اليه بالاتفاق
اقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس فثبت كونه مخاطبا له واجاب المصنف بان رسالته
النبي صلى الله عليه وسلم وبلغه الاحكام الكافة للناس لا يتعين ان يخاطب شفاها بل يتعين
ذلك بان يخاطب البعض شفاها والبعض بصيغة الادلة والامارات على ان حكمهم كحكم الذين خاطبهم
شفاها الوجه الثاني ان الصحابة والتابعين اجمعوا على هذا الخطاب على نحو الاحكام التي
هي مقتضاه على من لم يكن موجودا وقت الخطاب واجماعهم دليل قيام الخطاب الى
ان تقوم الساعة ولم يكن موجودا وقت الخطاب مخاطب بذلك واجاب المصنف بان الصحابة والتابعين

فذهب

على ان حكم خطاب المشافهة ثابت على من وجد بعده بدليل اخر من نص او قياس او اجماع كما حتجاجهم
بدليل الجواب نظر فان خطاب المشافهة اذا لم يساو لهم فكيف يحسن الاستدلال بما قال مسلم
المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر امرا او نهيا او خبرا سل والله بكل شيء عليم
من جهة الكلام اوفلا تعنته قال والمراد الله عالم بكل شيء فلما حتج بالعقل اشترح قال
الاسنوي واحتج النافي المخاطب بل يدخل في عموم خطابه لغة ام لا والمختار دخوله قال
وعلله اعتمادا لاكثر من سواه كان خطابه العام امرا او نهيا ام خبرا اما للخبر فكما في قوله تعالى
وهو بكل شيء عليم فان اللفظ بعمومه لغة يعني لان كل شيء معلوما لله تعالى وكذا في صفاته
اسنى كانت ذاظهرت عموم الخطاب والامر فكما لو قال السيد لعبده من احسن اليك
فاكرمه فان خطابه لغة يعني لان كل من احسن الى العبد فاذا احسن السيد اليه صدق عليه
انه من جملة المحسنين فكان اكرامه على العبد لازما بمقتضى عموم خطاب السيد وكذلك
في النهي كما اذا قال السيد لعبده من احسن اليك فلا تهنه واختار الامام فخر الدين التفصيل
بين الخبر والامر والنهي فهو داخل في الخبر دون غيره وتبعه على ذلك القاضي سراج الدين
والقاضي تاج الدين وذهب سرو دمن الناس الى ان المخاطب لا يدخل في عموم خطابه
واحتجوا على ذلك بانه لو دخل لزم ان يكون حاكما لنفسه لعموم لفظ الله تعالى لكل شيء والالزم
ان يكون مطيعا واجاب المصنف عن الدليل بان اللفظ هنا يقتضي ذلك لكن لما كان ذلك مستبعدا في بعض
الاوقات عقلا لان الحاكم احتراز في الحال لما لم يرد ولا يعد ذلك الا في حدث والرب تعالى
قديم لم يزل حسن الامر بالعقل ولا مانع من دخوله في العموم بمقتضى اللفظ وخرج
عنه بالتخصيص قلت وكلام الامام في البرهان هنا متردد فانه قال والراي المختار عندي
ان دخول المخاطب تحت قوله وخطابه اذا كان اللفظ صالحا لذلك صالحا لغيره ولكن القرائن
هي المحكمة وهي غالبة جدا في خروج المخاطب من حكم خطابه فاذا عند بعض الناس وجه
عن مقتضى اللفظ والوضع وذلك من حكم القرائن ومن كان نصب عينيه بداهم من قاله فقال
في معرض الامور التي تخيل الدار قطني انها قطعية ذهابا الى انه لا يصح ان يتصدق على نفسه من

مال نفسه لقوله تعالى وخذ من اموالهم صدقة فاعلم ان وجوب اخذ الصدقة من مال المخاطب
انما يعلم من قوله فلو قال لغير المخاطب خذ من اموالهم صدقة لم يعلم وجوب اخذ الصدقة
من مال المخاطب فظاهر ان قوله خذ من اموالهم صدقة خطاب للمخاطب فلا يدخل فيه
وهذا الجواب نظر فان خطاب المشافهة اذا لم يساو لهم فكيف يحسن الاستدلال بما قال مسلم
المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر امرا او نهيا او خبرا سل والله بكل شيء عليم
من جهة الكلام اوفلا تعنته قال والمراد الله عالم بكل شيء فلما حتج بالعقل اشترح قال
الاسنوي واحتج النافي المخاطب بل يدخل في عموم خطابه لغة ام لا والمختار دخوله قال
وعلله اعتمادا لاكثر من سواه كان خطابه العام امرا او نهيا ام خبرا اما للخبر فكما في قوله تعالى
وهو بكل شيء عليم فان اللفظ بعمومه لغة يعني لان كل شيء معلوما لله تعالى وكذا في صفاته
اسنى كانت ذاظهرت عموم الخطاب والامر فكما لو قال السيد لعبده من احسن اليك
فاكرمه فان خطابه لغة يعني لان كل من احسن الى العبد فاذا احسن السيد اليه صدق عليه
انه من جملة المحسنين فكان اكرامه على العبد لازما بمقتضى عموم خطاب السيد وكذلك
في النهي كما اذا قال السيد لعبده من احسن اليك فلا تهنه واختار الامام فخر الدين التفصيل
بين الخبر والامر والنهي فهو داخل في الخبر دون غيره وتبعه على ذلك القاضي سراج الدين
والقاضي تاج الدين وذهب سرو دمن الناس الى ان المخاطب لا يدخل في عموم خطابه
واحتجوا على ذلك بانه لو دخل لزم ان يكون حاكما لنفسه لعموم لفظ الله تعالى لكل شيء والالزم
ان يكون مطيعا واجاب المصنف عن الدليل بان اللفظ هنا يقتضي ذلك لكن لما كان ذلك مستبعدا في بعض
الاوقات عقلا لان الحاكم احتراز في الحال لما لم يرد ولا يعد ذلك الا في حدث والرب تعالى
قديم لم يزل حسن الامر بالعقل ولا مانع من دخوله في العموم بمقتضى اللفظ وخرج
عنه بالتخصيص قلت وكلام الامام في البرهان هنا متردد فانه قال والراي المختار عندي
ان دخول المخاطب تحت قوله وخطابه اذا كان اللفظ صالحا لذلك صالحا لغيره ولكن القرائن
هي المحكمة وهي غالبة جدا في خروج المخاطب من حكم خطابه فاذا عند بعض الناس وجه
عن مقتضى اللفظ والوضع وذلك من حكم القرائن ومن كان نصب عينيه بداهم من قاله فقال
في معرض الامور التي تخيل الدار قطني انها قطعية ذهابا الى انه لا يصح ان يتصدق على نفسه من

انما تكون من اموالهم لو كانت الصدقة من كل نوع من اموالهم وللسان يقول ان الفرض يتعلق
بعد ان يكون من اموالهم متعلقا بجنسه صح ما ذكره المصنف فيكون لا ان الاخذ انما يكون
من اموالهم لو كان من كل نوع من اموالهم الوجه الثاني انه لو اقتضى الايه اخذ صدقة من
كل نوع من اموالهم لوجب اخذ صدقة من كل دينار من اموالهم لانه يصدق على كل دينار انه
تعالى والمالي ما طل بالاتفاق وللسان ان يقول المراد بانه هل يجب الاخذ من كل نوع
من كل قدر من لو كان كما ذكرتم المشتري ايضا كل دينار ودرهم مال الاخر سقط عنه هذا
الاعتراض وكان الدرهم سقط من قبله حالة الاحضار او من قبل الناتج وقال في الفيض
من كل ما يحب الجموم فلما كل للفصل ولذلك فرق بين الرجال عندي درهم وبين لكل رجل
عندي درهم بالاتفاق المشهور اصح الاكثرون بان قوله تعالى خذ من اموالهم معناه خذ
من كل واحد الجم لان الجم المضاف من الفاظ العموم فالاسال اما حصل باحد صدقه من كل نوع
من اموالهم واجاب المصنف بانا لا نسلم ان قوله تعالى خذ من اموالهم معناه خذ من كل
نوع من اموالهم وذلك لان لفظ تقتضي الفصل والجمعة اموالهم ليس كذلك ولاجل
ان كلا للفصل والجم ليس كذلك فرق بين قولنا للرجال عندي درهم وبين قولنا لكل
رجل عندي درهم بالاتفاق فان الاول يقتضي درهما واحدا لجميعهم والثاني يقتضي لكل
واحد درهما قال مسئلة العام بمعنى المدح والذم هل ان الابرار والفجار
والذين يكرون عام وعن الشافعي رضي الله عنه خلافه لنا عام ولامتنا في فعم لغيره
الشرح ورود لفظ العام في معرض المدح او الذم مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم ومثل قوله تعالى والذين يكرون الذهب والفضة ولا ينفقونها سمي
على عمومه على الصحيح عند الامام والامدي والمصنف وقد نقل عن الشافعي انه منع من
عمومه حتى لا يلزم وجوب الزكاة في الحلي واصح المصنف على المذهب الاول بان اللفظ
عام والمعنى لعمومه غير مختص فيكون عاما كغيره من الالفاظ العامة قال قالوا
نص لقصد المبالغة في الحث او الزجر فلا يلزم التعميم قلنا التعميم الغ وايضا لا سلم انه
الشرح اصح ان في نص يقتضي بالعموم لقصد التعميم انه لقائل ان يقصد
المبالغة

المبالغة في الحث او الزجر فلا يلزم التعميم قلنا التعميم الغ واذا كان في معرض المدح والمبالغة
في الزجر اذا كان في معرض الذم فلا يلزم التعميم واجاب المصنف بان التعميم الغ وايضا
والزجر نزعمه فاعمل على العموم اولى لكونه موافقا للمقصود وايضا التعميم لا ينافي
المبالغة في الحث والزجر فلا يلزم المبالغة مما بعده مدفوع وايضا ان يقول لا نسلم ان
قصد المبالغة لا ساغ في العموم اذ المبالغة انما حصل لو لم يكن المعنى عاما فاما اذا كان
العام هل يسهل الصور النادرة فيه مذهبان للاصوليين وللحلاف نظائر وصيغ
منها المبالغة على القيل وفيه وجهان اصحهما نعم نظرا الى عموم الحديث وذي الخضم
والخاضر وهو رطب وخف ولكنه نادر بالنسبة الى الصحابة وهم الحاطبون ومنها
قوله صلى الله عليه وسلم من مس ذكره فليتوضأ فلو سكن المقطوع فالاصح انه
يقتضي نظرا الى عموم اللفظ والمعنى لا نظرا الى القدرة ومنها قوله صلى الله عليه
وسلم في التشهد ولتخير في المسئلة ما شاء فلو قال اللهم ارزقني جارية حسناء او طعاما
صحت صلاته على الصحيح خلافا للشيخ ان محمد ومنها قوله صلى الله عليه وسلم البيعان
بالخيار ما لم يتفرقا فلو تصاحبا فوق ثلاثة ايام فالصحيح دوام الخيار وقيل ينقطع عند الثلاث
ومنها لو حلف لا يأكل اللحم كان على لحم السمك فعنه وجهان القياس انه يحنث فان اسم اللحم
يطلق حقيقة اللسان على لحم السمك والثاني لا يحنث لانه لا يقصد وكذا جرى الخلاف
في ما لا دم له كالجراد والسمك ومنها الاكتساب للدار هي الدهليز والالقاط بها يدخل في المناط
مع العلم المعنى والاصح في الروضة الدخول قال التخصيص قصر العام على بعض
مسمياته او الحكم اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه واراد ما تناوله سواء قصد التخصيص
كقولهم خص العام وقيل بعرف ان العموم للخصوص واورد الدور واجب بان المراد بالحد
التخصيص اللغوي ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن عاما كما يطلق عليه عام لعدد
كعشرة والمبين لهو بين وضمير الجمع لا يستغرق تخصيص الا ما يستقيم تركه بكل
الشرح لما فرغ المصنف من العام واحكامه شرع في التخصيص وهو اصناف الرابع
ويشتمل على مقدمة ونحوه وغير ذلك اما حاجة على ما ذكر المصنف فهو ظاهر العام على بعض

سبحانه اى منع العام من الخلو عنه الجميع مسمياته وخرج بذلك المقيد فانه وان كان ضدا
كليا للعام بل للمطلق وهذا الحد فرد اذ لا مسميات للفظ العام بل مسماه واحد
وهو المجموع على ما مر في حد العام فلو قال قصر العام على بعض مسماه استعمال وايضا
لو قال هاهنا العشرة الا زيدا فانه يخصيص مع عدم قصر العام لان اسمها الاعداد
ليست بعامه عنده وقال ابو الحسين البصري التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ
عن الخطاب واراد ما يتناوله الخطاب شبه بر عدم المخصص فانه لو لم يقدر بذلك لا يسمع
التعريف لان الخطاب غير متناول لذلك البعض على تقدير وجود المخصص لهو لهم
خص العام فانه يكون معناه اخراج بعض ما يتناوله على تقدير عدم المخصص ولك
ان تقول لا حاجه الى هذا التقدير لان الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض
وانما يكون المخصص غير متناول له فالعام على تقدير المخصص متناول لجميع الافراد في نفس
الامر والمخصص اخرج بعضها عنه فلا حاجه الى تقدير هذا القيد وهذا المذهب احتاره الامام
في المحصول واتباعه ولك ان تقول يدخل في هذا اخراج بعض العام بعد العلم به
وهو نسخ ولين تخصيص وعرف الامدي التخصيص بانه عبارة عن تعريف ان العموم
للخصوص اى ان المراد من اللفظ المستغرق للخاص واورد عليه انه دور لان معرفة
ان العام للخصوص متوقفه على العلم بالتخصيص فلو توقف معرفة التخصيص على
ذلك لزم الدور واجيب بمنع الدور فان معرفة الخصوص المستعمل فيه للفظ متوقفة
على التخصيص اللغوي لانه لغوي والتخصيص المحدود هنا هو التخصيص الاصطلاحي
ولا دور واعلم ان التخصيص قد يطلق على قصر اللفظ على مسماه وان لم يكن عاما
بالاصطلاح كاطلاق العشره على بعض آحاده وكذلك يطلق على اللفظ العام
وان لم يكن عاما بالاصطلاح لتعدده باعتبار اجزاء امرا لها حاصة بشرط
والمسلمين لهم وجوب لا المسلمين مطلقا والا كان عاما بالاصطلاح وقد ذكر الصفي
في حال العام غير المصطلح عليه ضمير الجمع بنا على ان الضمائر ليست من صيغ العموم
اذ المراد بصيغ العموم [illegible] نظرا لان عود ضمير الجمع للغايب تابع لعود

مظهر

مظهر واحتاج دلالته على معناه الى عدم الدليل الا يتبع عمومه وضمير المتكلم او المخاطب
لكونه محتاجا الى قرينه الكلام والخطاب نسبه ان يكون مزاياه المعهود لكنه ليس كذلك
لان من الموصولة محتاج الى قرينه الصله ومع ذلك ليس بمعهود بل يكون بحسب الاطلاق
قال والمشتق هاهنا لا تضمير الجمع واعلم ان التخصيص لا يستقيم الا فيما يستقيم فيه الكل
كل وهو ما يصلح افراده حسا كقولهم في الرجال آحاد كقولهم اشتريت الجارية كلها
ما لا تولد كل لا يسمو له ولا يتصور التخصيص فيما لا يتناوله كما قال
التخصيص جايز الا عند شذوذ السرخسي اعلم ان من اقسام التخصيص
تخصيص جايز الا عند شذوذ السرخسي اعلم ان من اقسام التخصيص
يجوز لانه ان كان في الاوامر فانه يوهم البدا بالدال المهمل والمدر وهو ظهور الجهل
بعد خفايها وان كان في الاخبار فانه يوهم الكذب وهما محالان على الله تعالى والجواب
ان المحال لا يجوز هذه الشبهه باطله لان هذا الايهام مندفع بالمخصص اى الارادة
اذا الدليل الدال على الارادة وذلك لانا اذا علمنا ان اللفظ في الاصل حمل التخصيص
بقيام الدليل على وقوعه مين والا لما لزم البدا او الكذب ان لو كان المخرج مرادا واضح
للجمهور على جواز التخصيص بالنص والمعقول لما الاول فكقوله تعالى الله خالق كل
شيء فانه لين خالق لنفسه وقوله واوتيت من كل شيء فانها ما اوتيت السموات والارض هذا
كله يدل على جواز التخصيص في الخبر والمراد في الاول لعدم العامة والدليل عليه قوله والسارق
والسارقة فاقطعوا لو كقوله اقتلوا المشركين فانه لا يقطع كل سارق ولا يقتل كل مشرك
وقد يدعى بعضهم ان كل عام مخصوص الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واما المعقول
فانه لو لم يرد نا ذلك لزم منه محال لا بذاته ولا بالنظر الى وضع اللغه وهذا يصح من اللغوي
اذ المقول في كل من اللدوار يحلف عنه بعضهم واعلم ان كلام الامام واتباعه والمصنف
يقتضي ان الخلاف في الامر والخبر وليس كذلك بل الخبر خاصة كما صرح به الامدي
وهو مقتضى كلام ابن الحسين في المعتمد والشيخ ابي اسحاق في شرح اللمع وغيرهم قال
مسئلة الاكثر اله لا بد في التخصيص من قارع يقرب من مدلوله وقيل يكفي بله وقيل الا ان
وقيل واحد والمختار انه يا لاستقراء والدليل يجوز ان يكون المتصل الا صفة يجوز ان يكون

والمخصص في المحصور العلل يجوز الاسترسال وقلت لكل زيد بن وقد قيل استرسلوا في الاطلاق
وعن المحصور او العدد الكثير للمذهب الاول الشرح اختلفوا في ضابط المقدار الذي
لا يدرس نفايه بعد التخصيص فذهب ابو الحسن الى انه لا بد ان يبقى جمع كثير سواء كان العام
جمعا كالرجال او غير جمع كمن وما وابن الا ان يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيما له
واقلا ما بانه يجري مجرى الكثير كقوله تعالى فقد زنا فنعم القادرون وهذا المذهب
نقله المصنف تبعا للامدي عن الاكثرين واختاره الامام فخر الدين وابا عبد الله واختلفوا
في تفسير هذا الكثير ففسره المصنف بانه الذي يقرب من مدلول ما قبل التخصيص
ومعنى هذا ان يكون اكثر من النصف وفسره البيضاوي بان يكون غير محصور وذهب
الفعال الثاني الى انه يجوز التخصيص الى ان يبقى اقل المراتب التي يطلق عليها ذلك
اللفظ المخصوص سواء كان مدلول الصيغة قليلا او يجوز التخصيص في الجمع كالرجال
ويجوز في الالفاظ لا لها اقل مراتب الجمع على الاصح وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد لانه اقل
مراتبه يجوز بكرمي لابد ويريد به شخصا واحدا اذا علمت ذلك ظهر لك ان حكاية المصنف
لهذا المذهب ليس بجيد اللهم الا ان يكون ما حكاه المصنف مذهبا اخر وهو انه لا
بد من بقاء ثلثة مطلقا وذهب بعضهم الى انه يجوز التخصيص الى الاسن وبعضهم الى
الواحد سواء كان جمعا ام لا واختار المصنف تفصيلا لا يعرف لغيره فقال ان
كان التخصيص بالمتصل بطرت فان كان لا لاستلزام الواحد كالاستثناء او لقرينة
وكذا ان كان بالبدل اذ يحسن ان يقال ولله على الناس حج البيت من استطاع واثم
بقطع غير واحد وان كان بالصفة ونحوها نحو اكرم الناس العلماء او اكرم الناس
ان كانوا عالمين فيجوز الى اسن اي مصرح الطلاق وذلك وان لم يدرج الباقي من العلماء
اسن قال البيضاوي في التوضيح ولعله اراد صفة يصعب الجمع على مثلها من الاقل
الجمع اسن وان كان التخصيص منفصلا فان كان مدلول العام محصورا فان قليلا جاز الى
اسن مثل قلت كل زيد في البلد دون فلس اسن كما نوا ثلثة قال البيضاوي في التوضيح
ولعلهم لو كانوا تسعة لم يحسن في الدين وان كان غير محصور مثل قلت كل من في المدينة او محصورا

كثيرا مثل اطلت كل زمان وقد كان الفا يجوز اذا كان الباقي قريبا من مدلول العام بخلاف
الاول واعلم ان قوله وما المتصل كالصفة يوهم ان التخصيص بالاستثناء والبدل ليس بمتصل
وهو باطل فاما مثلا لنا انه لو قال قلت كل من في المدينة وقد قتل الا عشرة
لاعشرا وكذلك اكلت كل رمان وذلك لو قال من دخل داري فاكرمه اكرمت كل من دخل
سواء كان العام من اسماء الشرط نحو من دخل داري فاكرمه او من غيرها وكان غير
محصور نحو قلت كل من في المدينة او محصورا اخيرا نحو اكلت كل رمان وكان عندك الف
وبعبارة اخرى انه لو قال قلت كل من في المدينة وقد قتل بلا عشرة عشرا لاعشرا اي بلا عشرا او
لا عشرا الى عشرا ولذلك لو قال اكلت كل رمان وقد اكل بلا وكذلك لو قال من دخل داري
او اكل اكرمه وفسر ذلك سلنه فلو جاز التخصيص في هذه الصور عد لا عشرا ان لا عشرا
على ما مر والتحقيق قال العامل اسن وبلد ما دخل في الجمع ورد بان الجمع ليس من العام الشرح
سر الشبهة مذهبين الاول انه يجوز اطلاق العام ورده الى الاسن بالتخصيص الثاني يجوز
اطلاق العام ورده الى الباقي بالتخصيص وهي ما سردناه في اثبته الجمع من انه صحح اطلاقها على الاقل
لعود الضمير فان كان لداخره والمراد اخوان وقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة
يوهم انه صحح اطلاقها على اثنين ولا صحح اطلاقها على اسن لعود الضمير عليه ليس الاخوان اخوة
واجاب عنها بجواب واحد وهو ان يقال لا يلزم من جواز استعمال اسم الجمع العام كالجمع المنكر
في اسن او بلا نهاية جواز استعمال ما هو عام من صيغ العموم فيهما العام القارن الواضح قال
العامل ما لواحد لزم الاكل لا اجمال والواجب بانه مخصوص بالاستثناء ونحوه قالوا وانما له
الحافظون ولبن محل النزاع قالوا لو سلم ذلك لكان لمخصصه وذلك يعم الجميع والواجب
كان الجميع بتخصيص خاص بما بعدهم قالوا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا
تخشوهم ولم يعد مسمى للمرتين قلنا الناس المعهود فلا عموم قالوا لو صح اكلت الخبز وشربت
الماء لاكل قلنا ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني بدله في المعهود الوجودي فليس من العموم
في شيء والمخصوص بالشرح اجمع العاملون يجوز ان يخصص العام الواحد بجمعه او جمع

الاول انه لو صح لما صح قول القائل اكرم الناس الا الجهال عند ما يكون العالم فيهم واحدا لكنه
جائز فصح جواز التخصيص الى الواحد واجاب المصنف بان هذا غير وارد علينا لانا
نخصص بالاسماء والتخصيص ونحو معنى الدال على ما اختاره يجوز رده الى الواحد على ما
سياتي بيانه في الاسماء واعلم ان لفظه ونحو صحاح ان تقرر كما ذكرنا لان وجه رفع قوله
وجوه سعد والظاهر جر وهو لا يسمع بدون ضميمة كما ظاهر كلامه سعد بازاء
الكل لا الجهال يخصص بنحو الا استثنا وهو باطل الثاني قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون فالمعلوم العام وهو انا لانه ضمير جمع المتكلمين وارادة نفسه واجاب
بان ذلك ليس محل النزاع فان غير الجمع ليس بعام وانما محله اسم الجنس الدال على الواحد فصاعدا
بخلافه وليس من تخصيص العام في شيء الثالث ان التخصيص الى الواحد لو كان ممتنعا
لكان امتناعه لاجل التخصيص اذ لا مانع غيره وحينئذ يمتنع التخصيص في الصور الوجود
فيها العلة واسناع التخصيص في كل الصور باطل قلت انه يجوز التخصيص الى الواحد واجاب
المصنف بان الجمع يخصص خاص هو الرد الى الواحد مما يعدم مزيه بعيد لا عبا الدراج
قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان قول الناس الذي هو عام على الواحد
وهو نعيم بن مسعود الاشجعي هكذا قال المصنف لكن في الرسالة للشافعي رضي الله عنه
ان العالم هم الاربعة الذين يجلبون اعرابي واحد واجاب المصنف بانا لا نسلم ان الناس
عام بل المراد من الناس المعهود والمعهود لا عموم فيه فليس ذلك من محل النزاع الذي
هو اطلاق العام على الواحد الخامس انه يصح ان يقال اكلت الخبز ونحوه وشربت
الماء ونحو شربت شرقه ودل ذلك على جواز اطلاق العام ويراد الى الواحد لان الخبز
عام وكذا الماء واجاب المصنف بان ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني والالف
واللام للعهد الذهني كما مان للمعهود الخارجي واذا كان المراد المعهود الذهني
لا يكون من العموم والخصوص في شيء قال المخصص متصل ومنفصل المتصل
الاستثنا المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض الشرح اعلم ان التخصيص
في الحقيقة هو ارادة المتكلم ويطلق مجازا على الشيء الدال على الارادة من باب تسمية الدليل

باسم

باسم المدلول والكلام الان فيه وهو ينقسم الى متصل ومنفصل والمشهور ان المتصل
اربعة اقسام الاستثنا نحو قام القوم الا زيدا والشرط نحو اكرم القوم ان قاموا والصفة
نحو اكرم القوم العلما والغاية نحو اكرم القوم الى المساء وزاد المصنف خامسا وهو بدل
البعض كقولك اكرمت الناس قديما والمتصل ضابط وهو الذي لا يستقل بنفسه
بل يكون متعلقا باللفظ الذي قبله العام وانما خص المصنف بدل الاشتمال لانه
ليس في بدل الكل نحو تعالى اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين ولا في بدل الاشتمال
كقولك عجبت من الخارج حسنها اخراج قائلهم ان في جعل بدل البعض مختصا
نظرا فان المبدل منه في حكم المطرح والبدل قد اقيم مقامه فلا يكون مختصا قلت
والاستثنا في المنقطع فلا حقيقة وقيل مجاز وعلى الحقيقة قيل متواطئ وقيل مشترك
ولا بد لصحته من مخالفة في حكم الحكم او زمان المسند حتى اخرجه مخالفه نحوه مثل جاءني
الا ما نقص الا المتصل لحمله وهما الاستثنا على المنقطع الا عبد تعذره وقد
تمذه قالوا له عندي مائة درهم الا ثوبا وشبهه الا قيمة ثوب الشرح شرع
المصنف بكل في العام الاول وهو الاستثنا فذكر فيه مقدمة مشتملة على ان
الاستثنا هل هو حقيقة في المنقطع ام لا وعلى حده وحد المتصل وعلى حكم قول
الاستثنا المنقطع وعلى اربع مسايل يقول قال المصنف في مختصره الكبير طلاق
الاستثنا المنقطع كقولهم القوم الا حمارا جايز بلا خلاف قلت وذلك بين
مسلم قال السيد ابا اسحاق نقل عن بعضهم انه لا يسمى استثنا لحقيقة ولا مجازا وانما
جوزنا اسمية الاستثنا في المنقطع فعلى ازالة ذلك نظر في الحقيقة وهل انه
نظر في المجاز ونقله الامدي عن الاكثرين واحتاره الامام واتباعه والغالب في الحقيقة
احتلفوا فقال قوم انه متواطئ اي موضوع للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع
وقال اخرون انه مشترك بينهما اشتراكا لفظيا واصح الاول بانه يصح اطلاق
الاستثنا على المنقطع والاصل في الاطلاق الحقيقة واصح الثاني بانه اذا اطلق
الاستثنا سبق الفهم الى المتصل وسبق الفهم علامة الحقيقة واجيب بمنع ذلك النوع

الطبرة

ايذانا كان الاستثنا حقيقة في القدر المشترك بين المتصل والمنفصل دفع الاشتراك والمجاز
واعلم انه لابد في الاستثنا المنقطع من مخالفة المستثنى للمستثنى منه في نفي الحكم اي الحكم
الاول نحو جاني القوم الا حمارا فان المخالفة هنا بحمود النفي وقد يكون المخالفة بالجنس وبالنفي
والاثبات نحو ما زاد الا ناقص وما نفع الا ناصر فان سيبويه يقول الاول بافيه والثاني
محمول عليه وفاعل زاد ونفع مضمر ومفعولها محذوف والتقدير ما زاد فلان شيا الا
نقصانا وما نفع فلان شيا الا ضرا فالمستثنى هو النقصان والمضر جنس مخالف
للمستثنى منه وهو الزيادة والنفع فكون الاستثنا منقطعا لان المستثنى من غير جنس
المستثنى منه فان جعلنا الا بمعنى غير كانت المخالفة بالحكم فقط ضرورة اشتمالها في
الوجود حينئذ فكون المعنى ما زاد فلان شيا لكنه ناقص وما نفع فلان شيا لكنه ضار وهذا
اولى لما فهم من عبارة المصنف وقوله ولان المتصل اظهر الخ جواب عن سوال مقدر
اظهر من الاستثنا المنقطع لم يجز فيها الانتصار الاستثنا على الاستثنا المنقطع الا عند
تعذر حمله على المتصل ومن اجل انهم لا يجلون الاستثنا على المنقطع الا عند تعذر المتصل قالوا
في قوله الا عشري مايه درهم الا ثوبا شبيه بعقد الا قيمة ثوب لكون الاستثنا متصلا
وشرط صحة هذا الاستثنا ان يقوم الثوب بما دون المايه فصاعدا ومن هنا يوخذ
ان المصنف اختار ان الاستثنا حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع قال وامّا حده
فقول الواضع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها او على الاشتراك او المجاز لامتحان
في حد فعال المنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج واما
المتصل فقال العراقيون هو ذو صيغ مخصوصة دال على ان المذكور معه لم يرد
بالقول الاول وارد على طرده كالتخصيص بالشرط والوصف بالغاية ومثل
قام القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ
مخصوصة ولا يرد على عكسه جا القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ
وقيل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس
بشرط ولا صفة ولا غاية ولا يرد على طرده قام القوم الا زيد وعلى عكسه ما جا الا زيد
فانه لم يصل بجملة وان مدلوله غير مراد بالقول الاول والاحتراز من الشرط والصفة

وهم

وهو الاول احتراج بالا واخواتها الشرح اذا قلنا ان الاستثنا حقيقة في القدر المشترك
بين المتصل والمنقطع وهو مخالفة المستثنى للمستثنى منه فحده ان يقال ما دل على مخالفة بالا
غير الصفة واخواتها فقوله ما دل على مخالفة جنس شامل للخصصات كلها والمراد بقوله
ما دل الدلالة اذ لا يسعهم ان يكون مراده الدال لان الدال الا واخواتها وهو قولنا في
ما دل على مخالفة بالا وقوله بالا يخرج لما عدا الاستثنا وقوله غير الصفة احتراز
عن الا اذا كانت للصفة بمعنى غير وهي التي يكون ما بعدها جمع منكر غير محصور كقولنا في
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي غير الله فالا هنا ليست للاستثنا وقوله واخواتها
كحاشى وخلا وعدا وسوى وذلك احتراز عما دل على مخالفة لا بها نحو جاني القوم لا
سيما زيد فقام القوم لا يعمرو ونحوهما وقول الحد نظير من حصر الاول انه احد والثاني
لفظه الا وهي من جمله ادوات الاستثنا فكون تعريفا للشيء بنفسه لكن يعسر الذب عنه
وقوله هذا الاعتراض الثاني ان الا بمعنى الواو في قوله ونحوها لا يسعهم فالصواب ان يقول
او احدى اخواتها واما اذا قلنا ان الاستثنا حقيقة في كل واحد من المتصل والمنقطع
او قلنا بانه حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع فقد ذهب المصنف الى انه لا امتناع ان يجمعا
في حد واحد واخرج عليه في بعض نسخ التنويه بان احدهما يخرج من حيث المعنى والاخر
عن حيث قيد اخلصت حقيقتها والجمع بين الخصمين المختلفين صعب وتعذر نعم يمكن جزء صحيح
واحد باعتبار اللفظ وهو ان يقال هو المذكور بعد الا واخواتها قال قطب الدين وقال
ابن الحاجب لو قيد عليه بخرجا او عبر بخرج كان في حدهما باعتبار المعنى واذا تعذر الجمع بين
المتصل والمنقطع في حد واحد فصحاح كل احد منهما في حد المنقطع ما دل على
مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج فقوله من غير اخراج ممنوع عن الاستثنا
المتصل واما الاستثنا المتصل فاختلف احده فقال العراقيون هو ذو صيغ
مخصوصة محصورة دال على ان المذكور معه لم يرد بالقول الاول فقوله قول اي كلام
ويدل عليه ذكر قوله ذو صيغ فان الصيغ لا تكون كلها واحدا حتى يتذكر كالتخصيص
بالعقل والعقل وقرينة الحال وقول ذو صيغ مخصوصة احتراز عن مثل ابنا المتوسين

ولا ورد ذا اذ المراد من الصيغ المخصوصة ادوات الاستثناء قال قطب الدين وغيره من الشراح
وفيه ما يعرف ان قوله مخصوص غير محتاج اليه واورد على طرد هذا الحد وعلى عكسه اما
الاول فاورد عليه التخصيص بالشرط نحو اكرم بني تميم ان دخلوا الدار وبالوصف بالذي
والتي والذين واللتين نحو اكرم بني تميم الذين دخلوا الدار لان الوصف مطلقا ليكون ذا
صيغ مخصوصة ولان الوصف معتبر الذي لابد منه في تحقق الحد لانه لم يذكر بعده شيء يخلف
الوصف بالذي فانه يذكر بعده الصلة وبالغاية نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا وبالمستثنى
فانها للعموم ولم ير زيد لان هذه الالفاظ صيغ مخصوصة مخصوصة الدال على ما ذكرنا
اي بعد غير مراد من الالفاظ السابقة ومنع المصنف ورود التخصيص بالشرط
وبالوصف بالذي فانه لا يمكن ان يقال ان المذكور مع الشرط والوصف يرد
بالاول على ما هو المراد لا غير فلعله على الوجه الذي قررنا به كلام الغير الى
وضعي ان عنه لا يرد الا خيران لان المراد بالصيغ المخصوصة ادوات الاستثناء
والغاية مثل قام القوم ولم يقم زيد لا يكون مدلولا ما دوات الاستثناء واما
الثاني فاورد عليه مثل جاء القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ مع كونه استثناء فلعله
ولا يرد ذلك على الوجه الذي قررنا الحد وقال بعضهم في تعريف الاستثناء المتصل
انه لفظ متصل يجعله لا يستقل بنفسه ذال على ان مدلوله غير مراد به ما اتصل
به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية فقوله لفظ احتراز عن التخصيص بالفعل والعقل
وقوله للحال وقوله متصل يجعله لا يستقل احتراز عن المخصصات المنفصلة وقوله
لا يستقل بنفسه احتراز عن مثل قولنا قام القوم ولم يقم زيد فان قولنا ولم يقم لفظ
غير مراد اي على ان مدلول المستثنى غير مراد به ما اتصل الاستثناء به واحترز به عن
التأكيد نحو جاء القوم كلهم وقوله ليس بشرط ولا صفة ولا غاية احتراز عنها واورد
عليه طرد هذا التعريف جاء القوم لا زيدا فانه يصدق عليه التعريف المذكور مع
انه ليس باستثناء واورد على عكسه مثل جاء هو زيد اما اذا قلنا انه احد مقدري
جملة وهذا انما يرد ان لو قلنا ان على ما جاء هو زيد اما اذا قلنا انه احد مقدري

ما جاء

ما جاء احد الا زيد كما ذهب اليه بعض النحاة فلا يرد واورد على عكسه ان مدلول كل استثناء
متصل مراد باللازم على ما اختاره من المذهب الصحيح في الاستثناء ولا يخفى ان هذا ايراد
على عكس حد الغير الى وصرح به في المنتهى والاحق ازاد من الشرط والصفة وهم لا يقولون
بخروجها بقولنا غير مراد ما اتصل به و لما اورد المصنف على الحدين قال الاولى ان
الاستثناء اخراج بالا او احد غير الصفة واخواتها وفيه بحثان تندما قال وقد
اجملنا في تقدير الدلالة والاستثناء لا كثر المراد بعشرة في قولك عشرة الا ثلثة
سبعة والاقرب لذلك كالتخصيص بعشرة وقال القاضي عشرة الا ثلثة بانا سبعة
كاسمين مركب ومفرد وقيل المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثة
والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وهو الصحيح لان الاول غير مستقيم
للقطع بان قولك استرت الجارية الا نصفها ونحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها
ولانه كان يتسلسل لانا نقطع بان الضمير للجارية بكمالها ولاجماع العربية على انه اخراج
بعض من كل ولابطال المفهوم وللعلم بانا نسقط الخارج فيبقى ان المسند اليه ما بقي والباقي
كذلك للعلم بانه خارج عن موازين اللغة اذ لا ترتب من دلالة ولا يعرب الاول وهو غير
مضاف ولاسماع اعاده الضمير على جزء الاسم في الانفصال ولاجماع العربية الى اخره
الشرح احلت عبارة المصنف في التعبير عن هذا الخلاف فعال في المنتهى وقد
اجملنا في تحقيق مدلول المفردات الاستثناء المتصل وقال كشف النقاب ودار الخلاف
في خصوص معنى الاستثناء وقال بعضهم كما ترى والعبارات متقاربة وحاصلها انه اختلف
في كيفية دلالة المجموع المركب من المستثنى والمستثنى منه وحرف الاستثناء على ما فهم
من المجموع اخراج على ما له اقوال احدها وهو الذي ذهب اليه الاكثرون ان الاستثناء ان يراد
بالمتكلم بالمستثنى منه ما بقي فالمراد بعشرة في قولك عشرة الا ثلثة سبعة والاقرب به
تسمية لذلك كالتخصيص بعد الاستثناء قال المخصص قد سمى سبعة لمراد المتكلم بالعام
وقال القاضي ابو بكر المستثنى والمستثنى منه والة الاستثناء جميعا موضوع لمعنى واحد
وهو ما بينهم اخراجهم كان العرب وضعوا بازاء معنى السبعة اسمين مركبا ومفردا فالمركب

هو عشرة الا ثلثة والمفرد هو سبعة وقيل المراد بالمستثنى منه الجمع باعتبار الافراد
ثم حكم بالاسناد ثم اخرج منه المستثنى وحكم بالاسناد بعد ذلك فلم يسند الا الباقي
بعد الاخراج مثاله قولنا له علي عشرة الا ثلثة يكون المراد بالعشرة من حيث الافراد اذا
ثم اخرج منها ثلثة واسند بعد الاخراج فعلم ان المسند اليه سبعة قال المصنف وهذا
هو الاصح واصح على بناء المذهب الاول بسببه اوجه الاول انه لو كان المراد بالمستثنى
منه هو الكل ثم استثنى لزم ان يراد باستثنى بعضها لانه يكون المراد بالجارية
بعضها في المثال المذكور وقد استثنى عنه بعضها فيلزم استثناء بعضها من بعضها ويكون متعرفا
والاستثناء المتعرف باطل والثاني ان نقول الشرط وقع على الجارية كلها بحسب الظاهر
فاستثنى بها وقع عليه الشرط ظاهرا بيقين ان المراد بها بجارية بعضها فلم يقع الاستثناء
من النصف الوجه الثالث انه لو كان مراد المتكلم بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء
لزم التسلسل لان المراد بجارية المستثنى عنها نصفها هو نصفها والمقدر انه استثنى
عن هذا النصف نصفه فيكون المراد بها ربعها والمقدر انه استثنى عن هذا الربع
نصفه ويكون المراد بها ثمنها وهكذا الى ما لا نهاية له والتسلسل باطل والملزوم مثله
لانه لزم ذلك لانه استثنى النصف عن المستثنى منه بحسب الظاهر وهو الجارية جميعها
الوجه الثالث انه لو كان المراد بالمستثنى منه الباقي بعد الاستثناء لزم ان يكون
الضمير الذي اضيف اليه النصف راجعا الى النصف لان الضمير راجع الى المستثنى
منه وهو النصف جديد وعوده الى النصف باطل لان الضمير راجع الى الجارية
كلها والكل ان يقول الضمير عائد على ما هو الظاهر من لفظ المستثنى منه لا الى
ما هو المراد الرابع انه لو كان المستثنى منه هو الباقي بعد الاستثناء لم يلزم الاستثناء
في قولنا اعتقت الجارية الا نصفها اخراج بعض من كل وهو باطل لاجماع اهل العربية
على انه اخراج بعض من كل والكل ان نقول الاستثناء اخراج البعض من الكل بحسب
الظاهر الجامد انه لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثناء لزم بطلان
النصوص لان العشرة نص في مدلولها فلو اريد بها سبعة لزم بطلان النص والكل

ان يقول

ان يقول النص هو اللفظ الذي لا يحتمل الا معنى واحدا عند عدم القرينة والعشرة
كذلك اذا لم يكن معها قرينة الاستثناء السادس انا نعلم قطعا انه اسقط الخارج عن المستثنى
من المستثنى منه فعلم بعد اسقاط ان المسند اليه ما بقي بعد الاستثناء فلو كان المراد
بالمستثنى منه هو الباقي لم يكن الاسقاط موجبا للعلم بكون الباقي مسندا اليه لان
اسقاط الخارج متوقف على حصول خارج وعلى تقدير ان يكون المستثنى منه هو الباقي
الباقي لم يحصل خارج ولكن ان سلمنا انه يمكن ان يكون المراد بالمستثنى خارج لكن
ان يكون اسقاط الخارج بحسب ظاهر المستثنى منه لا بحسب ما هو مراد المتكلم
منه قوله والثاني كذلك اي المذهب الثاني وهو قول القاضي ان عشرة الا
ثلثة اسم لسبعة عن مستقيم كالمذهب الاول لا وجه الاول العلم بانه خارج
عن قانون لغة العرب اذ لا وجود في لا بهم اسم مركب من ثلث كلمات واورد على
ذلك لا رجل ظريف وشارب قرناها والجواب واضح الثاني ان قوله عشرة الا ثلثة
لو كان اسما مركبا لوجب ان يكون مبنيا كخمسة عشر لكن الجزء الاول منه معرب
بالاتفاق مع كونه غير مضاف فدل على انه ليس بمركب الثالث انه لو كان كذلك
لكان الضمير في الا نصفه عائدا الى جزء الاسم وهو باطل لامتناع عوده على جزء الاسم
الرابع انه لو كان كذلك لما كان الاستثناء المتصل اخراجا وهو خلاف اجماع
اهل العربية قوله الاولون لا سلم ان يراد عشرة كلها للعلم بانه ما اقر
الا بسبعة فصار واحدا بالحكم بالاقرار باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد
الاخراج قلنا لو كان المراد عشرة اسم من الصادق بمدلوله الاخير قطعا
واحد مما تقدم الشرح احد العاشر بان الاستثناء ان مراد المتكلم بالمستثنى منه
ما بقي يوجب الاول ان قول القايل له علي عشرة الا ثلثة لا يخلو اما ان يكون
مراده عشرة كلها او سبعة ولا قايل بالثالث والاول باطل للعلم بانه ما اقر الا
بسبعة فصار الثاني واجبا المصنف بان علمنا بانه ما اقر الا بسبعة لا ينافي
كون المراد من العشرة عشرة كلها لان الحكم بالاقرار انما هو باعتبار الاسناد

ولا مسند الا بعد الاخراج ولذلك لا يحكم على الشخص المقر بالعشرة بالاقرار عند نطقه
- بالثلاثة غير ان يعلم قطعه الكلام ومن حكم بذلك كان يحتاط الا ترى انه لو كان المراد بعشرة
ملا عشرة كما لها اسمع من الصادق وهو الله تعالى مثل قوله فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما لانه حينئذ يكون المراد بالا لاف تمام احاده فاذا اخرج منه خمسون
لزم كذب احدهما والالزم باطلا يلزم ان المراد بالا لاف تسعة ما يزيد وخمسون واجاب
بانه انما يلزم الكذب ان لو كان الاسناد قبل الاخراج لكن الاسناد بعده فلا يلزم الكذب
وقد تقدم هذا الجواب انفا قال الفاضي اذا بطل ان يكون عشرة وبطل ان يكون
تسعة بقي ان يكون الجميع لتسعة واحد مما يعدم فيبقى ان الاستثنا على قول الفاضي
ليس بتخصيص على الاخر تخصيص وعلى المختار يحتمل الشرح احتج الفاضي على ما ذهب
اليه بانه لما بطل ان يكون المراد بعشرة العشرة كما لها لما ذكره الاولون وبطل ان
يكون سبعة لما ذكرتم تعين ان يكون الجميع يعني المستثنى والمستثنى منه والاسناد
لسبعة واجاب بانا لا نسلم انه بطل ان يكون المراد العشرة كما لها لما مر وظهر مما ذكره
المصنف ان الاستثنا على قول الفاضي ليس بتخصيص اذ لا اخراج وعلى قول الجمهور يكون تخصيصا
اذ المراد بالعشرة السبعة وذلك هو التخصيص لانه ضم اللفظ على بعض مسماه وعلى
المختار يحتمل التخصيص وعدمه لانه من حيث انه من بعد الاخراج ان المسند اليه بعض
المسمى يكون تخصيصا ومن حيث ان المراد بعشرة ما هو لا يكون تخصيصا ولذلك
لا يكون مجازا كذا قال في المنتهى قال مسئلة شرط الاستثنا الاتصال لفظا
لو ان حكيما قطع لشغل او سعال ونحوه وعاد ان عابر بصر وان طال شهرا او قبل
يجوز بالنية كغيره وحمل عليه مذهب ابن عباس لقوله وصل بصح والقران خاصة لنا قوله
صلى الله عليه وسلم فليكفر عن يمينه معينا لان الاستثنا اسهل وكذلك الاقرار
والطلاق والعتق وانما فانه يؤدي الى ان لا يعلم صدق وكذب الشرح هذه هي العلة
الاولى من الاربعة فمعول لعلمنا للشرع انه هل من شرط صحة الاستثنا الاتصال
بالمستثنى منه لفظا ام لا على مذاهب احدها وهو مذهب الجمهور انه يشترط اتصال
الاستثنا

الاستثنا بالمستثنى منه اتصالا عاديا ولا يضر القطع بتنفس وسعال ونحو ذلك
وهذا ما اشار اليه المصنف بقوله او ما في حكمه اي او ما في حكم الاتصال لفظا وضابطه
ان لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول عرفا وبعد اللام واحدا فيه
منقطع ونقل عن ابن عباس جواز الاستثنا المنفصل ورد احد فوا عنه المصنف تبعا
للامدي انه يجوز الى شهر ونقل عنه المازري وقولا انه يجوز الى سنة وقولا اخر
انه يجوز ابدا وهو ما تضمنه كلام الاكثرين في النقل عنه كالشيخ ابي اسحاق وامام
الحرمين والغزالي وان كانوا قد توقفوا في اثبات اصل هذا المذهب عنه وتوقفوا
في تاويله والمتوقف النقلة في اثبات هذا المذهب عبر المصنف عنه بقوله ونقل
وعبارة البيضاوي في المنهاج اخصر فانه قال ونقل عن ابن عباس خلافا لا نفهم
توقفوا في اثباته واحد فوا في تاويله كما ذكرنا وهو من محاسن الادب والثالث
وحكاه الامدي عن بعض اصحاب مالك جواز تاخر الاستثنا لفظا لكن مع اضمار الاستثنا
متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم به مديونا فيما بينه وبين الله عز وجل وال
ذلك اشار بقوله وقيل يجوز بالنية لغيره اي يجوز الاستثنا بالنية من غير لفظ لغير
الاستثنا وهو التخصيص بالادلة المنفصلة وحمل عليه مذهب ابن عباس لقربه
اي لقرب هذا من الجواز وبعد ما نقل عنه وجلالة منصبه عن ذلك وممن حمله على ذلك
امام الحرمين الثالث ذهب اليه بعض الفقهاء الى جوازه لذلك وكتاب الله تعالى
دون غيره قال الامام في البرهان وحمله على ذلك خيال خيله من مارس كلام المتكلمين
الثاني من الاربعة الكلام الازلي واحد وانما التعدد في حجات الاصوات الملطين
بها وان كان قد تاخر الاستثنا به فذلك لتباعد السامعين وهم المخاطبون في كلام رب
العالمين واسمه بازاء الكلام والعبارات التي يتكلمها وهي محمولة على معاني كلام العرب
تنظيما وفصلا ووصلا ولا سبيل انه لا يستطيع في وضع العرب فصل صيغة الاستثناء
عن الجمل التي يسعر مستثنى عنه واختار المصنف مذهب الجمهور واصح عليه بثلثة
اوجه الاول انه صلى الله عليه وسلم قال من حلف على شيء فرأى غيره خيرا منه فليكفر عن

يمينه ولسانه الذي هو خير وجه التمسك به انه صلى الله عليه وسلم عبر الكفارة في خلص
الحالف اذا رأى غيره خيرا منه فلو كان الاستثنا المتصل جائزا لما عبر الكفارة لاجل التخلص
بل ارشد اليه لانه اسهل والارشاد الى الاسهل اول واللسان يقول انما رسول الله
صلى الله عليه وسلم طرق الحكم لمصالح النفع بالتخفيف وتشديد الحال على غير السبيل
له اذ الكفارة اللازمة لو جاز الاستثنا المتصل لما ثبت الاقرار والطلاق
والعتق لعدم الجزم بوقوع شئ منها لجواز الاستثنا المتصل الثالث لو صح الاستثنا
المتصل لم يعلم صدق ولا ادب اصلا لامكان الاستثنا المتصل ولو بعد حين
واللازم باطل فلم ولا خفى ان هذه الادلة لا تدهض على بعض اصحاب مالك
ولا على المتصلين قال قالوا قال عليه الصلاة والسلام والله لاغزون قريشا
ثم سكت وقال بعده ان شا الله فلما حمل على السكوت العارض لما تقدم قالوا سألته
اليهود عن اهل الكهف قال غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل
ولا تقولن لشئ فعال انى فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله وقول ابن عباس رضي
الله عنه سأول ما تقدم او بمعنى ما مر وبما لا يتسع احتج القائلون بجواز الاستثنا
المتصل بسلمه اوجه الاول انه صلى الله عليه وسلم قال والله لاغزون
قريشا ثم سكت وقال بعد زمان ان شا الله واجاب المصنف بان السكوت يحمل
ان يكون لعارض لا على الاتصال كما ذكر ويحمل ان يكون لغيره فيحمل على الاول جمعا
بين الدليلين الثاني ان اليهود سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن اهل الكهف فقال
صلى الله عليه وسلم غدا اجيبكم ولم يقل ان شا الله فانقطع الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل
قوله تعالى ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله فقال صلى الله عليه
وسلم ان شا الله الحاق لخبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم واجاب
المصنف بانه يحتمل ان يكون الحاقا بخبره الاول ويحمل ان يكون متعلقا بمحذوف
اى افعل ان شا الله فيحمل على النادر جمعا بين الدليلين الثالث انه لو صح الاستثنا
المتصل لما قال ابن عباس رضي الله عنه من فصحاء العرب وترجمان القرآن واجاب المصنف

بان قول ابن عباس انما مر ول مما تقدم وهو جواز الاتصال بالنية او بمعنى الماثور به يعني يجوز
الاتصال في الاستثنا الماثور به وهو الاستثنا مشيئة الله تعالى واجاب عن ذلك
بان ابن عباس مخصوص بما ذكرناه من الادلة والنقل واهل اللغة على ابطاله فمن سواه اولى
مسئلة الاستثنا المستغرق باطل باتفاق الاكثر على جواز المساوي والاكثر وقالت
الحنابلة والقاضي ينعقد وقال بعضهم والقاضي انما منعه في الاكثر خاصة وقيل
ان كان العدد صريحا كالا ان عبادي ليس لك عليهم سلطان لا ترى اتبعك من الغاوين
والغاوون اكثر بدليل ومما ادراك الثاني فالمساوي اولى وانما كلام جامع الامل طعنه
وانما قال هذا الاعتراض على انه لو قال عشره الا تسعة لم يلزمه الا درهم ولو لا طلاقه
لما انفقوا عليه عاده الشرح هذه المسئلة الثانية وحاصلها ان الاستثنا المستغرق
وهو على عشرة الا عشرة باطل بالاتفاق كما قال الامام والامدي وابن الحاجب
قال الغزالي وبلزمه عشرة لانه رفع الاقرار والاقرار لا يرفع قلت وحكى
القرافي عن بعضهم قولين في مذهب وهو غريب واصحابنا في جواز استثنا المساوي
قوله على عشرة الا خمسة والاكثر قوله على عشرة الا تسعة وذهب الاكثرون
الى جوازهما وذهب الحنابلة والقاضي في اول قوليه الى منعهما وقال بعضهم
وهو ازدر ستويه النحوي والقاضي في آخر قوليه بالمنع في الاكثر خاصة وقال بعضهم
ان كان العدد صريحا جاز استثنا الاكثر مثل قوله لفلان على عشرة الا تسعة وان لم
يكن العدد صريحا جاز استثنا الاكثر مثل هذه الدراهم الا ما في الكيس وكان في الكيس
اكثر من الباقي قلت وقال الامدي وقد نقل عن بعض اهل اللغة استفتاح
استثنا عند صحيح فلا تقول له على مايه الا عشرة الا تسعة او عشرة لك ومنهم من منع من
استثنا جزء صحيح قال فلا يقال له عشره الا درهما وقال ابن خارج عن قانون اللغة
وانما الاحسن ان يقول له تسعة واعلم ان البيضاوي نقل عن الحنابلة جواز الاستثنا
المساوي فقال وشرط الحنابلة ان لا يزيد على النصف على عكس ما نقل المصنف واصح
المصنف على مذهب الاكثر بقوله اوجه الاول انه لو جاز استثنا الاكثر لما وقع في

القرآن لكنه وقع في القرآن لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فاستثنى الغاوين من العباد والغاوون اكثر من اتبعه والدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وذكر اقوله ولاحد اكثرهم شاكرين واذا سلم جواز استثناء الاكثر فالمساوي اولى لانا لا نعرف شيئا يحمل على المساوي وزيادة قلت واجاب المصنف ونرتب الدليل على هذا الوجه وسلم ما وقع فيه الامام واتباعه من ان بعض من على الارض ليس بغاو نظرا الى ان آدم مطلقا اول من عناهم قال الكلام مع ابليس كان في نسل آدم جميعهم وقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين انما يدل على الاكثر من الذين بعثت اليهم النبي صلى الله عليه وسلم وهم الموجودون من حين بعثته الى حين قيام الساعة والالف واللام في الناس للعهد وحينئذ فلا يلزم من كون الغاوين اكثر من هذه الطائفة ان يكونوا اكثر بالنسبة الى كل الطوائف من لدن آدم الى قيام الساعة الثاني قال الامدي للخصم ان يقول نحن انما نمنع استثناء الاكثر اذا ان يعد المستثنى والمستثنى منه مصرحا بهما كما لو لم يكن هنا جانب تتميم الا الاراذل منهم فانه يصح من غير استشكاف وان كانت الاراذل اكثر وهذه الآية من ذلك الثالث ان هذا الدليل ليس صحيحا لانه انما يكون حجة ان لو كان الاستثناء من الجنس وليس كذلك لان الغاوين ليسوا داخلين تحت العباد لان العباد هم المؤمنون المخلصون واجاب بانا لا نسلم ان الغاوين ليسوا من جنس العباد لان العباد غير مختصين بالمخلصين بدليل اتفاق العباد على ان المخلصين الوجه الثاني انه لو لم يجز استثناء الاكثر لما وقع لكنه وقع لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل كلكم جائع الا من اطعمته فكلكم اكثر فقوله انه كلكم جائع الا من اطعمته اشارة منه الى حديث بخلاف ما صرح به القطب وغيره من الشراح حيث ظنوا ان المراد بحديث وهو غريب على ان هذا الدليل ليس بحجة على القائل بعدم جواز استثناء الاكثر الدليل الرابع الاستقراء التام دل على ان العدد الصريح الذي هو فوق الاثنين الى العشرة اكثر من العدد المبهم الذي هو فوق العشرة الى ما لا نهاية له فلو لم يكن العدد الصريح الذي هو فوق الاثنين الى العشرة اكثر من العدد المبهم الذي هو فوق العشرة الى ما لا نهاية له لما كان العدد المبهم الذي هو فوق العشرة الى ما لا نهاية له اقل من العدد الصريح الذي هو فوق الاثنين الى العشرة وهو باطل بالضرورة فالمستلزم مثله والجواب ان الاستقراء انما يفيد الظن لا القطع لجواز ان يكون العدد المبهم الذي هو فوق العشرة الى ما لا نهاية له اكثر من العدد الصريح الذي هو فوق الاثنين الى العشرة وان لم يكن اكثر منه في كل الاوقات فلعله اكثر منه في اكثر الاوقات وهو كاف في صحة الاستثناء الخامس ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فكما ان الاستثناء من النفي اثبات بالاتفاق فكذلك الاستثناء من الاثبات نفي بالاتفاق فاذا قال له علي عشرة الا تسعة فكما ان التسعة المستثناة من النفي اثبات فكذلك التسعة المستثناة من الاثبات نفي فيلزم ان يكون عليه واحد وهو المطلوب والجواب ان الاستثناء من النفي اثبات اذا كان المستثنى منه مسكوتا عنه اما اذا كان مصرحا به فلا نسلم ذلك بدليل ما لو قال ما له علي الا عشرة الا تسعة فانه لا يلزمه الا واحد مع ان المستثنى منه مصرح به وهو العشرة

الاكثر لما اتفقوا عليه لان مرادهم ان الاستقراء على غير الظاهر قال الآمدي يقتضي الدليل منعه الى آخره واجيب بالمنع لان الاستثناء بعد الاخراج ولسلم فالدليل مع هذا عشرة الا تسعة ونصف وتلث درهم يستغرق ركيك واجيب بانا نسلم صحته كعشرة الا تسعة وذانقا وذانقا العشرين المسمى احمر العابد بانه يجوز استثناء الاقل من الاكثر والمساوي بوجهين الاول ان مقتضى الدليل منع الاستثناء لانه انكار بعد اقرار والحاصل في الاول تغليبا للاكثر فيقي ما عداه على الاصل ولان الغلط في معرض اقرار عند الحاصل في الاول تغليبا للاكثر فيقي ما عداه على الاصل ولان الغلط في معرض النسيان فلو لم يقبل استثناء لضرر المقر والدليل كله اشار بقوله الى آخره واجاب بانا لا نسلم ان الاستثناء انكار بعد اقرار لان الاقرار انما يتقرر بعد الاستناد والاستناد بعد الاخراج ولو سلم انه انكار بعد اقرار وانه خلاف الاصل فالدليل متبع اي الادلة المذكورة والخبر واتفاق فقها الامصار فان ذلك قد دل على جواز استثناء الاكثر هذا هو الصواب فيما يقرر كلام المصنف وقد اختلف الشارحون في ذلك الوجه الثاني انه لو جاز استثناء الاكثر لم يستغرق على عشرة الا تسعة ونصف وليس كذلك لكنه يستغرق وذلك على عدم الجواز واجاب بان الاستباح لم يمنع صحته كقوله على عشرة الا ذانقا وذانقا العشرين ذانقا فانه يكون في غاية الاستباح مع انه صحيح باتفاق قال مسئلة الاستثناء بعد جمل الواو قال الشافعية والحنفية للاخيرة والغزالي والقاضي لوقف الشريف بالاشتراك ابو الحسين ان بين الامرات عن الاول فللاخيرة مثل ان يحلف نوعك والله لاصمنا وليس الثاني صميره او حكما غير مستقرين في عرض الاول فللجميع والمختار ان ظهر الانقطاع فللاخيرة والاتصال للجميع والوقف للشيخ هذه هي المسئلة الثالثة وحاصلها ان الاستثناء المعقب للجمل كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا الاولى ان يكون عائدا الى الاخيرة فقط لان الجملة الاولى مستقلة بنفسها والثانية مرتبطة بها بالواو والفاء فلا يرجع الى ما بعدها وفي حكم ذلك مذاهب الاول مذهب الشافعي ان الاستثناء

يعود الى الجميع ولحمار البيضاوي في المنهاج اذا لم يدل الدليل على اخراج البعض بكل
لمرطين الاول ان يكون الجملة معطوفة كما اسار اليه المصنف تبعًا للابدي وغيره
الثاني ان يكون للعطف بالواو كما صرح به الابدي وامام الحرمين في النهاية فلو كان
العطف بثم او بل او الفاء احتمل الاستثناء بالاخيرة واعلم ان بعد المصنف ذلك
عن الشافعية فقد نظر فان الرافعي ذكر في الكلام على المعلق بالمشيئة ولو قال لمطالق
ملما وشاء الله قال ابن الصباغ الذي يقتضيه المذهب انه لا يقع شيء والوجه
بناؤه على الخلاف في ان الاستثناء يعود الجملتين بصرف اليهما ام الى الاخيرة فقط وكذا
ذكره الامام وكذا ذكر انا الاصح عوده الى الاخيرة وبناء هذا ما ذكره البغوي
انه لو قال لحفصة وعمرة طالق ان شاء الله فهل يرجع الاستثناء الى عمرة فقط
ام اليهما وجهان اصحهما الاول لكن كلامه والمذهب الثاني مذهب ابي حنيفة انه
يعود الى الجملة الاخيرة خاصة قال الامام في المعالم وهو المختار ولو قال يد هذا
الحائط هبوك شهادة العاذف بعد التوبة فعندنا تقبل لان الاستثناء يعود
اليها ايضا وعند ابي حنيفة لا تقبل واما الجملة الاولى فوافقناه على ان الاستثناء هنا
لا يعود اليها لكونه حق آدمي فلا يسقط بالتوبة الثالث الوقف وهو مذهب
القاضي ابي بكر والغزالي تبعًا لامام الحرمين في البرهان في المسح وبه
ذهب اليه القاضي هو المختار وصرح في المحصول في الكلام على التخصيص بالشرط
والرابع وهو مذهب الشريف المرتضى من الشيعة انه مشترك بين عوده
الى الكل وعوده الى الاخيرة لانه قد يرد عوده الى الكل في قوله تعالى اولئك
عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم
العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا وورد ايضا عوده الى الاخيرة في قوله
تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا
من اغترف غرفة بيده فان الاصل في الاستعمال الحقيقة والخامس وهو منسوب
الى الحسن البصري ذكره الامام فخر الدين وهو حوالة ان تبين الاضراب عن الجملة الاولى

عاد

عاد الاستثناء الى الاخيرة وان لم يسر عاد الى الكل والاضراب سبعة امور الاول
ان يحلف الحالف نوعا ان يكون احدهما خبرية والثانية انشائية نحو والله لاصومن
يوم كذا والله لا اكلمن زيدا فقط وليس في الثانية ضمير يعود الى الاولى في
يوم كذا لانتفاء المكان ان يحلف اسما فقط وليس في الثانية ضمير يعود الى الاسم في
الجملة الاولى نحو والله لاصومن يوم كذا والله لا اكلمن زيدا الا الطوال الثالث ان يحلف
حكما فقط نحو والله لاصومن يوم كذا والله لا اكلمن زيدا الا الطوال الرابع ان
يحلف اسما فقط نحو والله لاصومن يوم كذا والله لا اكلمن زيدا الا الطوال الخامس
ان يحلف حكما وعرضا نحو والله لاصومن يوم كذا والله لا اكلمن زيدا الا الطوال
السادس ان يكون اختلافهما في الاسم والحكم نحو والله لاصومن يوم كذا واضربن يوم كذا
وعدم عمل الاضراب يكون بامور الاول ان يكون الحالف حلف حكما لكنه اسرع
في عرض نحو والله لاصومن يوم كذا وسلم على بني تميم الا الجهال فانها اسرعت في العظيم الثاني ان يحلف
حكما والثاني ضمير الاول نحو والله لاصومن يوم كذا واستاجرهم الا الطوال الثالث ان يحلف
اسما وحكم الاول يخالف في الثانية نحو والله لاصومن يوم كذا وسعد الا الطوال الرابع ان يحلف
نوعا الا انه قد اضرع في الجملة الاخيرة ما عدم او كان عرض الاحكام المحلوفة واحدا
كما في آية القذف واختار الامدي انه تهما ظهر كون الواو للاستئناف لاستئناف الاخيرة
كما في القسم الاول من اقسام الى الحنين وان لم يظهر انها للاستئناف اوجب الوقف كما في بقية الاقسام
والمختار عند المصنف انه ان ظهر انقطاع الجملة الاخيرة عما قبلها بان ظهر ان الواو للاستئناف
نحو اكرم بني تميم وجاءني الا البصريين قال لاستئناف الجملة الاخيرة وان ظهر الاتصال
بان ظهر ان الواو للعطف تحمل على بني تميم والامر الا النحاة فانها لاستئناف للجمع وان لم يظهر
الانقطاع ولا الاتصال نحو اكرم بني تميم واكرم ربيعة الا الطوال فالوقف واستدل عليه
في المنتهى فعال لثاني الاتصال لجعلهما كالشيء الواحد والانقطاع يجعلهما كالاجانب
والاشكال يشكل وصل الوقف وانما لم نعترض لذكر الدليل على اختياره هنا لانه يعلم من ابطال
شبهة المخالفين بقيه قال ابن فورك البراع في هذه المسئلة انما هو في الاستثناء بالا
واخواتها واما الاستثناء بالمشيئة فلا خلاف انه يعود الى الجميع وقال في موضع نظر لك منا

سلمنا انقاعدة الرافعي قال ان فعله العطف يصير المتعدد كالمفرد واجب بان قولك في المفردات قام ولا قولك والله لا اكلت ولا اشربت ولاحربت ان الله عاد الى الجميع واحد بانه شرط فان الحنث فيما وان سلم فالفرق ان الشرط متعدد تعدد بتعدد المحلوف عليه وهو مسلم فلفرض الاتصال وهي اليمين على الجميع قالوا لو كرر لكان مستحسنا فلما عدّ بترك الاتصال واسلم فالمطلوب مع امكان الاداء الى الجميع كما لو اوصى لجماعة لبعض بحكم العام فلما صلاحيته لان يوجب ظهوره فيه لجمع المنكر في لو الوكالة على خمسة وخمسة استوفى الجميع فلما مفردات وايضا فللاستقامة المشروح احسن الشافعية على ان الاستثناء المعقب للجمل المعطوفة بالواو يحتمل اوجه الاول ان حرف العطف يجعل الجمل المتعددة كالمفرد اي كالجملة الواحدة كما يجعل المتعدد من المفردات كالمفرد الاخرى انه لا فرق بين قولنا عاقب جاعة بها قتله وسرّاقا وزناة الامرتاب وبين قولنا عاقب مرتكل وسرّق وزنى الامرتاب واجاب بمنع ان حرف العطف يجعل المتعددة كالجملة الواحدة بل يجعل المتعدد من المفردات كالمفرد نحو جاء زيد وعمرو وزيد فانه يمكن له قولك جاء الزيدون واجاب الامدي في الاحكام بانه ان اراد انه لا فارق بين الجملة والجملتين اصلا فممنوع بل الزم ان يكون المتكرر واحدا او الواحد متكررا وهو محال وان اراد فرقا ولا يلزم جامع موجب للاشتراك في الحكم وعود ذلك محاصل يرجع الى القياس في اللغة ولا سبيل اليه لما مر الوجه الثاني قوله والله لا اكلت ولا شربت ولا حربتهم قال بعد الجمع ان ابا عبيد قال الجمع بالاتفاق مع قولهم استثنى فلان في عشرين من الثوب والالزم الاشتراك او المجاز فلست كذا ذره الشراح وحكاية الاتفاق فيها نظر لما مر نعم نقل عن الرافعي واجاب بان قولنا ان شاء الله شرط لا استثناء ولا يلزم من عود الشرط الى الجميع عود الاستثناء اليه وان الفي الاستثناء الا شرط جامع بينهما وهو التخصيص كان رفاسا في اللغة وهو ممنوع وان سلم جواز الفياس في اللغة لفرق بينهما ثابت وهو ان الشرط يعود بتعدد في كل جملة لوجوب تقدم الشرط على الجزاء فلذلك عاد الى الكل ولا يعود عود الاستثناء الى الجميع لفظا وتقديرا ولذلك لو قدرت تعدد له لصح ولو سلم عدم الفرق بين الاستثناء والشرط لكن ما ذكرتموه لا يدل على عود الاستثناء الى الكل مطلقا لان قوله ان شاء الله لما عاد

الكل لجعل قرينة دالة على اتصال الاخير بما قبلها وذلك القرينة هي المعنى الوجه الثالث ان قال الحاجة قد تدعو الى الاستثناء عن جميع الجمل ولو كرر الاستثناء في كل جملة بان قال ان سرق زيد فانت طالق الا ان تتوب وان زنى فانت طالق الا ان تتوب كان مستهجنا ركيكا فلم يسوغ الا ان يتأخر الاستثناء واحد بعد الجمل وبعود الكل واجاب بانه انما يكون مستهجنا عند وجود القرينة الدالة على الاتصال اي اتصال الجملة الاخيرة بما قبلها اذ القرينة بكرا اذا حالا عن المانع واما عند عدمها فلا استهجان لان الكرار والحالة هذه تعد كمال الاستيعاب وان سلم ان الاستهجان عند عدم قرينة الاتصال فممنوع طول الكلام مع امكان رعاية الاختصار بان يقال اذا الا ان الجمع لا لانه لا يحور لغة وهذا الوقوع الاستثناء كذلك صح لغة وبحكمة الوجه الرابع ان الاستثناء صالح لان يعود الى الجميع والى كل البعض بحكم اذ لا مرجح لبعض الاوليين البعض الاخير فوجب العود الى الجميع كالعام فانه صالح لكل افراده فلو خصص ببعض لزم الحكم واجاب بان ملاحظة للعود الى الجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح لكل مراتب العدد وهو عند ظاهر هو العباس على العام باطل لبيون الفرق والعام حقيقة في الكل بخلاف الاستثناء قلت ان سلم ان الاستثناء لا يحرد الصلاح للكل بل الاستدلال وقع لتعذر الحمل على البعض فانه لما صالح للكل وتعذر الحمل على البعض تعين الكل صيانة الدليل عن الالغاء والصواب في الجواب مع التسليم عند الحمل على البعض اذا العود الى الجملة الاخيرة ارجح لانه اقرب الوجه الخامس انه قال قام له على خمسة وخمسة الاستثناء بعود الاستثناء الى الكل بالاتفاق فكذا في جميع الصور دفعا للاشتراك والمجاز اذا لا يجوز الشراح قلت وحكاية الاتفاق فيها نظر لما مر نعم نقل عن الرافعي واجاب بان قولنا ان شاء الله شرط لا استثناء ولا يلزم من عود الشرط الى الجميع عود الاستثناء اليه وان الفي الاستثناء الا شرط جامع بينهما وهو التخصيص كان رفاسا في اللغة وهو ممنوع وان سلم جواز القياس في اللغة لفرق بينهما ثابت وهو ان الشرط يعود بتعدد في كل جملة لوجوب تقدم الشرط على الجزاء فلذلك عاد الى الكل ولا يعود عود الاستثناء الى الجميع لفظا وتقديرا ولذلك لو قدرت تعدد له لصح ولو سلم عدم الفرق بين الاستثناء والشرط لكن ما ذكرتموه لا يدل على عود الاستثناء الى الكل مطلقا لان قوله ان شاء الله لما عاد

اي القذف لم يرجع الى الجلد انفاقا قلنا لدليل وهو خروج الاخير لذلك عاد الى العشرة قالوا لم
عشر الاربعة الاسر للاخير قلنا ان العطف ايضا مفردات وايضا التعذر وكان القذف
اولى ولو تعذر بعد الاول مثل عشر الاشيرة الاشيرة لوا الثانية حامل كالسكوت قلنا لم لكن
الجمع تمام الجملة لواحكم الاول بفتح والرفع مسكوك فيه قلنا لا نقبل مع الجواز للجمع وايضا
الاخيرة كذلك للجواز بدليل قالوا انما يرجع لعدم اسقطه لانه فسقيد بالاول وما بليه فهو المتحقق
قلنا يجوز ان يكون وضعه للجميع كما اذا قام دليل السرح احد العامل بان الاستثنا يحتمل الجملة
الاخيرة بحسبه اوجه الاول اي القذفة الاستثنا فهل يرجع الى القولة فاجلدوهم بالاجماع
لانهم يجلدون وان تابوا فلو عاد الى الكل لعاد الى الجلد فحسب لم يعد الله عليها انه لا يعود الى
الجميع واجاب المصنف بان عدم الاستثنا الى الجلد لدليل وهو المحافظة على حق الادمي
لان الاستثنا مختص بجملة الاخيرة الساقي لو قال له على عشرة الا اربعة الا اثنين عاد
الى الاخير ولذلك لو سه بما نيه ولو لا ان الاستثنا مختص بالجملة الاخيرة لم يكن كذلك واجاب
بان الراجع في الجملة المعطوفة وقد اشرع هذا المثال العدد ان لا عشرة واربعة مفردان
ولا عطف وايضا فما عاد هنا الى الاخيرة لوجود ما نع ممنع رد العود الى الجميع وهو
انه لو عاد الى الكل اعني العشرة والاربعة لزم الجمع بين المتنافيين لانه باعتبار عوده الى
العشرة يكون منفيا وباعتبار عوده الى الاستثنا الاول يكون مثبتا لان نفي الاثبات
فلزم الجمع بين النفي والاثبات وايضا يلزمهم ان يكون وجود الاستثنا الثاني كعدمه
لسقوط النفي بالاثبات ولما تعذر العود الى الجميع وكان الاخير اقرب حمل عليه لان العود
الى الاقرب اولى قال المصنف فلو تعذر العود الى الاخير بعد العود الى الاول مثل
قول العامل له على عشرة الا اثنين فانه تعذر عود الاستثنا الثاني الى الاخير وهو
الاستثنا الاول فعند العود الى الاول وهو العشرة الوجه الثالث ان الجملة الثانية
حالية من الجملة الاولى والاستثنا فكون الجملة الثانية مانعة من عود الاستثنا الى الجملة
الاولى كالسكوت واجاب بان هذا الما نع ان لو لم تكن الجميع بمنزلة جملة واحدة ولما
اذا كان كالجملة الواحدة فلا يصح الوجه الرابع ان يعارض الجملة الاولى كما لها ستقر وضعه

بالاستثنا مشكوك فيه والشك لا يرفع اليقين واجاب بانا لا نسلم
بقاء حكم الجملة الاولى كما له الجواز ان يكون الاستثنا عائدا الى الجميع وايضا ان كان هذا
ما نعا من عوده الى الجملة الاولى هو مانع من عوده الى الاخيرة لجواز عود الاستثنا الى
الجملة الاولى بدليل الحسد فيكون وجوب الاخيرة بالاستثنا مشكوكا فيه ويثبت حكم متيقنا
والمشكوك لا يرفع بالمشكوك فيه لانقال هذا غير وارد على الحنفية لان الراجح فيما اذا تعارض
قرينة تصرفه عن الاخيرة لا ما ندعي ان دخول الثانية بحسب الاستثنا مشكوك فيه وان
لم يكن شيء من القرائن الحالية والمقالية وذلك لجواز دوام دليل يعود فراغ المتكلم من كلامه
دال على انه راجع الى الاول فقط الوجه الخامس ان الاستثنا لا استقلال له
وحسبه مدعو الضرورة التعلقه بشيء وهذه الضرورة تندفع بتعلقه بجملة واحدة
وهو مراد المصنف بالاول بدليل انما الاول والاخيرة والثانية اولى لقربها
واجاب بانا لا نسلم ان دفع الحاجة بجملة واحدة وانما يتحقق ذلك اذا لم يوضع الاستثنا
للعود للجميع اما اذا كان كذلك فلا يندفع الحاجة بجملة واحدة فما اذا قام دليل على عوده الى
الجميع وذلك ان يقول وضع الاستثنا للجميع بحمل وسوء حكم الجملة الاولى ظاهر
والمحمل لا يرد الظاهر وذلك ان يقول لنسلم ان هذا غير محل الراع فان محل الراع اذا لم
يقم دليل على عوده الى الجميع فان الحاجة لا تحقق الا بتندفع بجملة واحدة وانما يكون الفاصل
بالاسراك حسن الاستفهام فلنا للمحمل بحقيقته او رفع الاحتمال قالوا اصحة الاطلاق
والاصل الحقيقة قلنا والاصل عدم الاستراك لتشجح احد العامل يكون لكسبب الوقع
بعد الجملة المتعاطفة بالواو مركا من عوده الى الاخيرة والى الجميع يوجب الاول
انه يحسن الاستفهام والمتكلم عن ارادة العود الى الاخيرة او الى الجميع وذلك دليل الاسراك
واجاب بان حسن الاستفهام لا يدل على الاسراك لجواز ان يكون الاستفهام احد العامل الامرين
من يدلون الحقيقة والمجاز فيستفهم لعلم ذلك وايضا يجوز ان يكون الاستفهام لرفع الاحتمال
فانه وان كان ضعيفا والجاز لكنه يحتمل ان يكون الاخير مرادا فاطرطن المجاز الثاني انه ورد الاستثنا
عائدا الى الكل وورد عائدا الى الاخيرة كما مرّ والاصل الاطلاق الحقيقة يكون حقيقة

المقيد وابات واحدة منها واجاب المصنف بوجهين احدهما الزاد مع النفي قضا
المبالغة فيحصل ان الصفة للموصوف فكان يقال لا اعتبر صفة الطهورية للصلاة
فعل لا صلاة الا بطهور ويكون الغرض من نفي جميع الصفات المبالغة في اثبات تلك
الصفة لاصل الكل على الحقيقة الثاني ان المراد ان هذا الوصف اذا لاوصاف فان
قيل ان هذا الاستدلال الذي اورده المصنف انما يتاتى على تقدير دوران الاستثناء
وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون منقطعا كما قال الامدي في الجواب ان هذا الاستثناء
مفرغ والاستثناء المفرغ متصل اذ هو من تمام الكلام المتقدم ولاحق من المنقطع من تمام
الكلام السابق وسند دفع هذا الاشكال ان الصفة لما عملوا عمل الصلاة الا يظهر
وكان فيه اشكال اراد كشف الغطاء عنه لانه اراد ايراده على المسلمة قال
المحصل بالشرط الاول رحمه الله الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم
ان يوجد عنه واورد انه دور وعلى طرده جزء السبب وقيل ما تقف تاثير المؤثر عليه واورد
على عكسه الجنون في العلم القديم والاول استلزم نفيه نفي له وعلى عرف جمهور السببية
الشرح لما فرغ من التخصيص بالاستدراك شرع في التخصيص بالشرط فقوله
الشرط في اللغة هو العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها والشرط في الاصطلاح
على ما قال الغزالي هو ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم من وجوده يعني المشروط
عنده اي عند وجود الشرط وقد اسند هذا التعريف بوجهين الاول انه تعريف
دوري لان معرفة المشروط متوقفة على معرفة الشرط لاستفادته منه وقد اخذ المشروط
في تعريف الشرط فيكون دورا قلت وليس له ان يمنع لزوم الدور بحمل المشروط
على اللغوي اذ المحدود هو الشرط الذي هو اعم من العقلي والشرعي واللغوي الثاني
ان هذا التعريف غير مطرد لان جزء السبب يجوز ان يعلم الزيته لا يوجد المسبب دونه ولا
يلزم ان يوجد المسبب عنده مع ان جزء السبب ليس بشرط واعلم ان الغزالي لا يسلم
ان جزء السبب ليس بشرط وان المشروط يعرف بالشرط فان المشروط يعرف بذاته
والشرط ليس بذاك المشروط وقال الامام فخر الدين الشرط هو ما يتوقف تاثير المؤثر عليه

كالقدوم بالنسبة الى النجار واسند هذا التعريف بانه غير منعكس فان الجمع القديم
شرط للعلم القديم والعلم ليس من الصفات المؤثرة وقلت ان يقول ما ذكرتموه لا
يمنع من دخول الجمع تحت الحد فانها مما سوقف عليه تاثير المؤثر فان القدرة من
الصفات المؤثرة وما يها سوقف على الحياة والمختار عند المصنف تبعا للامدي
ان يقال احد الشرط هو ما استلزم نفيه نفي امر اخر على غير وجه السببية اي على
وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فيه فقوله ما استلزم نفيه نفي امر
اخر كالجنس لكونه مشتركا من الشرط والسبب وخرج السبب والمانع كالعلم وخرج
عنه السبب وجزؤه وخرج بقيد الحد شرط الحكم وشرط السبب والمانع ان
يقال هذا تعريف بحكم الشرط وفي التعريف به نظر قلت لم وهو عقلا كالحياة
للعلم وشرعا كالطهارة وللعوي مثل انت طالق ان دخلت وهو في السبب اغلب واما
استعمال الشرط الذي هو السبب سواء الشرح لما فرغ من تحديد شرع
في تقسيمه فقوله الشرط اما ان يكون عقليا وهو ما حكم العقل بشرطيته كالحياة
فان العقل حكم بشرطيتها للعلم ولا حكم لوجود العلم عند وجودها واما ان يكون شرعيا
وهو ما حكم الشرع بشرطيته كالطهارة للصلاة واما ان يكون لغويا وهو ما
وضعه اهل اللغة للشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق وضع الشرط لغيره
كان الخفيفة واذا ومن وما ومهما وحيثما وايما واني واياان ومتى وما وغير ذلك
والاصل في الباب ان الاصل استعمال جميع صور الشرط بخلاف اخواتها فان من
مختص من عقل وما لا يعقل الا عند ذلك ما بينه النحاة والمقرون به احد هذه
الادوات يسمى شرطا وجوابه جزاء قوله وهو في السبب اغلب اي استعمال
الشرط اللغوي في السببية العقلية او الشرعية اغلب قيل استعمال في السببية
العقلية نحو اذا طلعت الشمس فالعالم مضيء فان طلوع الشمس سبب لضوء العالم
عقلا ومثال استعماله في السببية الشرعية نحو وان كنتم جنبا فاطهروا قال النحاة يجب
الوجوب الطهر شرعا وقوله وانما استعمل الاخر اي وانما كان استعمال الشرط

في السبب

اللام لكي لانه انما استعمل الشرط الذي لم يسو للسبب شرط سواه وهو الشرط الآخر
نحو ياتني اكرمك فانه ان لا احسن شرط لم يسو للاكرام الذي هو المسبب سواه ويعلم من دخول
هذا الشرط ان الاسباب الموجبه للاكرام حاصله لكن وقف على حصول الايمان
قال فلذلك خرج به ما لو لاه لدخل نحو مثل اكرم بني تميم ان دخلوا فيقصده
الشرط على الداخلين ومدحهم الشرط ويتعدد على الجمع وعلى البدل فهذه ثلاثة كل
منها مع الجزا لذلك وكون تسعة والشرط كالاستثنا في الاتصال وفي بعد الجمل
وعن ابي حنيفه رحمه الله للجميع ففرق وقولهم في مثل اكرمك ان دخلت الدار
ما تعدم خبر والجزا محذوف سراعاة لتقدمه كالاستفهام والقسم فان عنوا ليس عجزا
في اللفظ فصحيح وان عنوا ولا في المعنى فساد والجزاء لما كان جملة روعيت المثليتان
الشرح لما فرغ من ذكر اقسام الشرط شرع في بيان حكم ما منها انه خرج
بالشرط ما لولاه لدخل فيه لغة وذلك نحو اكرم بني تميم ان دخلوا الدار فان الشرط
يعم الاكرام على الداخلين من بني تميم ويخرج عنه غير الداخلين ولولا الشرط لعم
الاكرام الداخلين وغيرهم واما قال المصنف لغة ليدخل فيه مثل قولنا اكرم بني
تميم ابدا ان قدرت لا لحالة عدم القدر معلومة الخروج بدليل عقلي من غير
الشرط لكن وجه عنه عقلا لانها في دخولها فيه لغة فتصدق مع هذه ان
يقال لولا الشرط لدخل فيه حالة عدم القدر لغة واعلم ان هذا الحكم لما كان
لازما لماهية الشرط قدمه على عجزه واشار اليه بقوله فلذلك اي ولاجل الشرط
هو ما استلزم نفيه نفي اثر اخر على عنر جعله السبب يخرج به ما لولاه لدخل لغة وليس
قوله فلذلك متعلقا بقوله وانما استعمل الشرط الذي ليسو للسبب سواه وكلامه
مشعر بذلك قال شارح مطلع البدر ازاد المطهر وقال والدي رحمه الله
قوله فلذلك اي ولاجل ان الشرط مخصص خرج به اي بالشرط ما لولاه اي السبب
لدخل فيه لغة وقال الشريف قوله فلذلك اي لاجل ان استعمال صيغ الشرط انما
هو في الشرط الذي ليسو للسبب سواه خرج من الكلام بواسطة الشرط ما لولا الشرط
لدخل

لدخل ذلك الشيخ ذلك الكلام لغة وكذا قدره التفتازاني في شرحه ومنها انه قد يتحد
الشرط وقد يتعدد على الجمع وقد يتعدد على البدل فهذه تسعة وكل من هذه التسعة مع الجزاء
كذلك اي مع الجزاء ومع تعدده على الجمع ومع تعدده على البدل فتكون المجموع تسعة
حاصله من ضرب ثلثه في ثلثه احدها ان يتحد الشرط والجزاء نحو ان دخل زيد الدار
فاكرمه الثاني ان يتحد الشرط وتعدد الجزاء على سبل الجمع نحو ان دخل زيد الدار
فاعطه درهما ودينارا الثالث ان يتحد الشرط وتعدد الجزاء على سبل البدل نحو
ان دخل زيد الدار فاعط درهما او دينارا الرابع ان يتعدد الشرط على سبل الجمع ويتحد
الجزاء نحو ان دخل زيد الدار والسوق فاعطه درهما الخامس ان يتعدد الشرط على
سبل الجمع وتعدد الجزاء على سبل الجمع نحو ان دخل زيد الدار والسوق فاعطه درهما
ودينارا السادس ان تعدد الشرط على سبل الجمع وتعدد الجزاء على سبل البدل
نحو ان دخل زيد الدار والسوق فاعطه درهما او دينارا السابع ان تعدد الشرط
على سبل البدل وتحد الجزاء نحو ان دخل زيد الدار او السوق فاعطه درهما الثامن
ان تعدد الشرط على سبل البدل وتعدد الجزاء على سبل الجمع نحو ان دخل زيد الدار او السوق
فاعطه درهما او دينارا التاسع ان تعدد الشرط على سبل البدل وتعدد الجزاء على
سبل الجمع نحو ان دخل زيد الدار او السوق فاعطه درهما ودينارا قال في
التوضيح والضابط فيه اني اعد الشرط لزم من وجوده وجود الجزاء اخرا كان ام
لا اذا كان على البدل فيحقق احدهما وان تعددا فان كان على الجمع تحقق الجزاء عند
الجمع وبرتفع بارتفاع اي واحد كان وان كان على البدل فما لم يعلم ان الشرط
كالاستثنا في كونه مخصصا متصلا بالعام والاتصال المعتبر قد تقدم تعذر في الاستثنا
فهو هنا كذلك المصنف وبعلل المحصول الاتفاق على وجوب اتصال الشرط
ونقلها ان الشرط كالاستثنا في عقبه الجمل حتى يرجع عند السكوتيه الى الاخير وعند
المصنف على ما اختاره في الاستثنا الاعند ابي حنيفه فان الاستثنا عنده يرجع الى الجمله
الاخيره كما هو والشرط يرجع الى الكل وقد مرت الاشارة الى هذه وهو ان الشرط مقدم

والطلقة والطلقتان لا توجب تحريم العقد فكان الوطء والخلوة هذه مستغنى عنه
عند هم وطى الروح الثانى يهدم ما سبق من الطلاق ويرفعه لانه اذا ارتفع اثر الطلقات
الثلاث طلاق برفع اثر الواحدة والاثنتين بطريق الاولى واعلم ان الشئ المقيد
بالغاية قد يكون متحدًا وقد يكون متعددًا على سبيل الجمع وقد يكون متعددًا على
سبيل البدل وكل واحد قد يكون مع اتحاد الغاية ومع تعدد (ها) على الجمع ومعنى تعدد (ها)
على البدل وثلثة ولية تبلغ تسعة وهذه الاقسام قد تنعدم مثلها في الشرط مع
الجزاء فقس عليه) وحكم العام حكم الاسناد في الوجود الى المتعدد والجملة الاخيرة
والمختار عند المصنف من عمر بعبر تتبعه اهل المصنف الكلام على النوع الخامس
من المخصصات المتصلة وهو بدل البعض كقولك اكرم العلماء قومك فلا شك في اخراج
الاكرام بقومك دون غيرهم ولولا هذا البدل لعم الاكرام جميع العلماء فبدل البعض قصر
الاكرام على بعض من العام فيكون تخصيصًا وحكم بدل البعض اذا كان مذكورًا اعجب
جملة كبيرة حكم الاسناد في انه هل يعود على الجميع او يعود على الجملة الاخيرة والمختار
كالمختار هناك ومثاله اكرم العلماء واحسن الى الزهاد قومك فان التخصيص
بالمتصل يجوز التخصيص بالعقل كما الله خالق كل شئ وايضا والله على الناس حج البيت
فخروج الاطفال بالعقل ولو كان مخصصًا لصحت الارادة لغة فلما التخصيص
للمفرد وما نسب اليه مانع هنا وهو معنى التخصيص ولو كان مخصصا لكان متاخرا
لانه بيان فلما كان متاخرا سانه لادانه لو لم يجز به لجاز النسخ قبل التمكن على
التفسير المحجوب على العقل ولو تعارضا فلنا بهما وأول المحمل الشيخ لما
فرغ من المخصصات المتصلة شرع في المنفصل والمنفصل هو الذي يستقل
بنفسه وهو سبعة الاول منه اما مع عقلي وحسي اي مساهد والاول كبني محسوس وسمعي
نطقي او طني الاول العقلي وهل يجوز التخصيص به فيه مذهبان ذهب الجمهور الى
الجواز وقال الامدي خلافا لطائفة شاذة من المتكلمين قلت والصحيح
به على قسمين احدهما ان يكون الجزء كقوله تعالى الله خالق كل شئ فانا نعلم
بالضرورة

بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه والتمسك بهذه الاية مبني على ان المدخل في عموم
كلامه وهو الصحيح كما مر وعلى ان الشئ يطلق على الله تعالى وفيه مذهبان للمتكلمين
والصحيح اطلاقه عليه لقوله تعالى قل اي شئ اكبر شهادة قل الله الاية الثاني ان
يكون بالنظر كقوله تعالى والله على الناس حج البيت فان العموم فيه مراخراج الصبي والمجنون
للدليل الدال على امتناع تكليف الغافل قوله قالوا الى اصح من مع التخصيص
بالعقل اربعة اوجه الاول انه لو جاز التخصيص بالعقل لكان الافراد المخرجة
مرادة من العام المخصص لامتناع الاخراج بدون التناول والا لازم وهو كون الافراد
المخرجة مرادة من العام باطل لامتناع كون الباري مرادا من قوله تعالى خالق كل
شئ وامتناع دخول الصبيان والمجانين مرادين من قوله تعالى والله على الناس حج البيت
اذا لا تضح ان رد المدخل بقطع الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل واجاب المصنف
عنه بقوله ان اللازم قال التخصيص للمفرد وصحة الارادة متحققة بالنسبة الى المفرد
وهو كل شئ الا الاله الاول والثاني الا الاله الثاني وما نسب الله المفرد في الاية الاولى مانع
من ارادة الباري منه وما نسب الله المفرد في الثانية مانع من ارادة الصبيان والمجانين
لحكم العقل بالتخصيص الوجه الثاني انه لو كان دليل العقل مخصصًا للعام لكان
متاخرا عن العام لان دليل العقل احسد يكون بيانا اذ التخصيص بيان والبيان متاخر
عن المبين واللازم وهو تاخر الدليل العقلي باطل فكذا المدخل يستلزم على الجواب
واجاب المصنف بانا ان ردتم بقولكم لكان متاخرا ان اردتم تاخره فهو ممنوع وان
الزمتم بانه متاخر فمسلم ولا نسلم احسد بطلان اللازم لانه انما صار مستلزما بعد
ورود الخطاب وملخص الجواب ان دليل العقل متاخر عن العام من حيث هو بيان ومتقدم
عليه بحسب الذات الوجه الثالث انه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به بجامع
رفع كل منهما حكم احدهما مخصص الامتحاص والاخر مخصص الازمان
واللازم وهو جواز النسخ به باطل بالاتفاق واجاب المصنف بالفرق بين التخصيص
والنسخ بان النسخ محجوب عن نظر العقول سواء فسرناها بالحكم الشرعي او رفعه كما سياتي

ان سبحانه تعالى لان العقل لا يهتدي الى واحد منهما بخلاف التخصيص بالعقل اذ قطع بان
الباري عز وجل عن خلوق الوجه الرابع ان يعارض العام مصرح لبيان الحكم والعقل رافع
لنفي المعارض عنهما وليس العمل باحدهما اولى من العمل بالاخر فيتساقطان او يسقط العقل
لجواز كون العمل بهما مشروطا بعدم معارضه النص واجاب المصنف بانه لما كان احدهما
رافعا للمصنف بالاخر وجب ابطاله والعام بما هو محتمل وهو ان بعض ما تناوله غير مراد ذلك
لانه لا سبيل الى الجزم بذلك ولا الى رفعهما والعقل لا يصلح الا ما تناوله العام بقبله
وجب تاويله ليكون جمعا بين الدليلين واما المخصص الحسي فمثل الاحكام فحيز الذي يقوله
تعالى احيازا لم يلمسها ولم تنبت من كل شيء فانها لم تنبت شيئا من الملائكة ولا من العرش
والمراد ان يقول هذا المثال فيه نظر لان العرش والكرسي يجوز ذلك وان قطع بعدمه
وحوله لكنه لا يشاهد بالحس حتى يقال انه المخرج له والاول المعمل بقوله تعالى
تدمر كل شيء فانا نشاهد اشياء كثيرة لم تدمرها كالسموات والجبال بتسبيب الدليل
وهذه المسئلة لقطع عند الاكثرين كما صرح به العز ابن المنصف والامام فخر الدين بالعموم
لان الاجماع منعقد على ان ذات الله تعالى وصفاته يخرجه عن عموم الايه وكل من خالف في ذلك
دليل العقل مخصصا قابل بان ذاته تعالى وصفاته خارجه عن عموم الايه بالعقل وان كان لا
يسمى تخصيصا فالمراع ليس الاول الاصطلاح والما المعنى المتفق عليه وذهب صاحب التحصيل
المراع معنوي قال لان الكلام هنا ليس في مطلق العموم بل العمومات الدالة على الاحكام
الشرعيه لان الفقه والاصول لا شان ان الاوامر الشرع محمولة على العقل الا بحال الا في
تخصص هذه العمومات الا ان نظر في دليل اخر شرعي يوجب تخصيصا فلو رضا نصا بعض اما جمه
العقل العقل الما تخصص لو ادرك للعقل اما اذا لم يدرك شيئ من الاحكام فكيف يخصص العقل
مراع المانع من التخصيص بالعقل على هذا التقدير معنوي وهو نظر اذ لقائل ان يقول لا نسلم
ان نظر الاصول منوط بالعمومات بل الادلة الاحكام الشرعيه بل نظر في سائر العمومات سواء كانت
الدالة الاحكام الشرعيه او غير العقليه قال مسئلة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ابو حنيفة
والغاني بالامام رحمهما الله ان كان الخاص متاخرا واما ان العام ناسخ وان جهل تساقطا قال القاضي

وهو

واولات الاحمال يختص لقوله تعالى والذين يتوفون ويذرون ازواجا والمحصنات من الذين يختص
لقوله ولا تنكحوا المشركات وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل الشرح شرع
المصنف في التخصص السمعي القطعي فقول ذهب جمهور العلما الى جوازه مع شرط
وذهبا الغاني ولمام الحرمين الى جوازه بشرط ان يكون الخاص متاخرا فان كان العام
متاخرا فنواسخ للخاص وان جهل التاريخ تساقطا ورجع الى الدليل الخر وذهب فرقة من
الظاهرية الى ان الكتاب لا يكون مخصصا مطلقا لا الكتاب ولا السنه واحتج المصنف
على مذهب الجمهور بوجهين الاول وقوع تخصيص الكتاب العام بالخاص المتقدم فان
قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا بتربص باشهر اربعه وعشرا وايضا قوله تعالى والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مخصص لعموم قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات متاخرا لعام
فيهما عام الخاص فان قلت لا نسلم ان التخصيص في الايه متعين وانما يلزم ان لو كان
قوله والذين يتوفون الايه يعني وجوب الاعتداد على المتوفى عنها زوجها باربعه اشهر
وعشر في جميع الاحوال وليس كذلك لان العمومات عامه في الاحكام مطلقا في
الاحوال والازمان والتبليغ وهذه الكلام على الايه الثانيه فان قوله ولا تنكحوا المشركات
يدل على المنع من نكاح كل مشركة في حاله ما وهي حاله الكفر وقوله والمحصنات يدل
على جواز نكاح الكتابيات في حال اخرى وهي حاله الحرية اذ المراد من المحصنات الحرائر
فلا شاهر فلا سعن التخصيص قلنا اما الايه الاولى فلا نسلم انها ليست عامه في الاحوال
بل هي عامه فيها لان العدد باربعه اشهر وعشر مرتب على الوفاه فكون الوفاه علة لذلك
فعم جميع الاحوال لعموم علة وكذا القول في الايه الثانيه ولعل التعليل بالشرك اظهر
والله اعلم الوجه الثاني ان ذلك العام على تاويل عليه الخاص ليس قطع عام للوعيد
حتى فيه لجواز ان يقال الخاص انه مقطوع به لكونه نصا والعام لا يبطل بالمحتمل فان
فصل لا نسلم ان تخصص المطلقات بعد الايه بعد بكون بالسنه وكذا سائر الايات
الاجوبي قلنا الاصل عدم دليل اخر قال قلوا اذا قال اقتلوا زيدا ثم قال لا تقتل المشرك

فكانه قال لا اعمل زيدًا قال لان ناسخ قلنا التخصيص اولى لانه اغلب ولا نرفع فيه كما قالوا في آخر
الخاص الشيخ لما فرغ المصنف من ذكر ادلة الجمهور شرع في ذكر ادلة الخصم وقد احتجوا بامور
اوجه والمصنف لم يرتب ادلة الخصوم على ما ينبغي فان الاول والثالث والرابع هي ادلة المرتضى
ان العام الوارد بعد الخاص ناسخ له دون العكس والثاني دليل من يمنع تخصيص الكتاب بالكتاب
مطلقًا وامثلته اذا علمت ذلك فمقول احتج القائل بان العام المتأخر لا يخصص بالخاص
المتقدم بان العام المتأخر بمنزلة التخصيص على الافراد لانه ادراك لا اعمل زيدًا المشرك
ثم قال لا اعمل المشركين فانه بمنزلة قولنا لا اعمل زيدًا المشرك ولا اقاتل المشرك
ولا اعمر المشرك ولا شك ان هذا ناسخ لقوله اعمل زيدًا فكذا ما هو بمنزلته واجاب
المصنف بان لا اعمل المشركين يحمل التخصيص خلافًا لصور التخصيص على كل فرد
واذا احتمل التخصيص واحتمل النسخ فالحمل على التخصيص اولى لان التخصيص اثر وقوعًا
من النسخ ولان التخصيص لا يرفع الحكم كما لو تأخر الخاص بخلاف النسخ فان فيه رفعًا
للحكم ولان التخصيص لا يبطل العام بالكلية والنسخ يبطل بالكلية والجمع بين الدليلين
ولو وجب اولى قال واحتج على خلاف قولنا ليس كل ما بيانًا للكل شيء والذي انه المبين للكتاب
والسنة الشيخ احتج القائل بانه لا يجوز التخصيص بالكتاب مطلقًا بان التخصيص يرفع
خلاف قوله تعالى ليس للناس الا ما سعى بوجوب امر الناس الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم الا بفعله واجاب المصنف بالمعارضة فان قوله تعالى وانزلنا عليك
الكتاب تبيانًا لكل شيء يدل على ان القرآن مبين لكل شيء فلا يجوز تخصيصه بالسنة ولما
كان الجواب جدليًا يقتضي المصنف عليه وذكر ما هو الحق وهو ان الرسول صلى الله عليه
وسلم هو المبين لكتابه فيكون بالكتاب وقد يكون بالسنة وكون الرسول صلى الله عليه
وسلم مبينًا لا ينافي كون الكتاب مبينًا لان البيان كما يجوز ان ينسب الى النبي صلى الله عليه
وسلم يجوز ان ينسب الى الكتاب الذي نزل الرسول صلى الله عليه وسلم قال
قالوا البيان يستدعي المتأخر قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس كما ناخذ بالاحدث فالاحدث
فلما حمل على غير المخصص جمعًا بين الادلة الشيخ احتج القائل بان العام المتأخر لا

تخص

لخص بالخاص المتقدم بوجهين احدهما انه لو كان الخاص المتقدم مخصصًا للعام
لزم ان يكون متاخرًا عن العام لان البيان يستدعي المتأخر عن المبين واللازم باطل
لانه على خلاف الفرض واجاب المصنف بانا لا نسلم ان البيان يستدعي المتأخر
عن المبين بل غايته انه يستبعد عدم تأخره والاستبعاد لا يوجب عدم الجواز الثاني
ان العام المتأخر احدث من الخاص المتقدم والاخذ بالاحدث واجب لقول ابن عباس
كما ناخذ بالاحدث فالاحدث واجاب المصنف بانا نعمل العام الاحدث الذي
نحب العمل به على غير المخصص او الذي لا نعمل التخصيص كما قال المنتهى جمعًا بين الادلة
اي بين دليلينا ودليلهم قال مسئلة يجوز تخصيص السنة بالسنة لنا ليس بعضها دون
خمسة اوسق صدقه مخصص لقوله فيما سقت السما العشر وهي كالتي قبلها
قال الشيخ ذهب الجمهور الى جواز تخصيص السنة بالسنة والدليل على ذلك المنقول
والمعقول اما المنقول فقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السما العشر يعني
وجب العشر مطلقًا سواء كان خمسة اوسق او اقل او اكثر وخص بقوله صلى الله
عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة والحديثان في البخاري واما المعقول
فما تقدم من ان القاطع اعني الخاص لا يبطل بالمحتمل وهذا الدليل لم يذكره المصنف
صريحًا الا في قوله وهذه المسئلة كالتي قبلها اشعارًا بذلك اذ معناه انها كالتي
قبلها في الجلاء والوفاق وفي اتيانها فان الدليل العقلي الذي ادفع اليهم الاربع عنا
نما ذكرنا من الاجوبة بعينها الا الشبهة الثانية اذ سمك هنا بقوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبيانًا لكل شيء بان قال لو جاز لوقوع ولو وقع لكانت السنة مبينة للسنة
ونخرج الكتاب عن كونه مبينا لكل شيء ونعارض بقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم قال مسئلة يجوز تخصيص السنة بالقرآن لنا تبيانًا
لكل شيء وانصاف لا تبطل القاطع بالمحتمل قالوا ليبين للناس وقد تقدم الشيخ
قال الاكثر يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن محموعندنا وعند
اكثر الفقهاء والمتكلمين قلت ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم ما ابين من حي

صوميت فانه خص منه الصوف والشعر والوبر بقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها وكذى قوله عليه الصلاة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فانه خص منه اهل الذمة بقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون قال الامدي ومنهم من منع من ذلك لنا النقل والعمل اما النقل فقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الاشياء فكان داخلا تحت العموم الا انه قد خص منه البعض وهو ما ليس في السنة فيلزم العمل به في الباقي واما المعقول فان يقال القرآن قاطع من حيث المتن ومن حيث الدلالة والعام الذي هو السنة محتمل من حيث الدلالة فلو كان القرآن مختصا لها لكان القاطع لا يظن انه يحتمل وذلك ان يقول لم قلت ان المصنف كما حكم بهذا المسلك ولم يذكر له دليلا على ما قلته ولا يخفى ان هذه المسئلة التي قبلها يدل لما قلته فيها على ما تقدم وهنا يحمله على ما تقدم واجيب العامل بانه لا يخرج تخصيص السنة بالقرآن بان السنة منه لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو كان الكتاب مبينا لها لزم ان يكون مبينا لمبينه وهو باطل والجواب ما تقدم وهو ان المبين هو الرسول صلى الله عليه وسلم اما بالكتاب او بالسنة ولا مانع من كون الرسول صلى الله عليه وسلم مبينا ومن كون القرآن مبينا قال مسئلة يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد قال به الائمة الاربعة والمتواتر منها وان زال ان كان خبر يقطع الذكر ان كان خبر متصل العاضد الوقف لنسخ شرع المصنف في ذكر المخصص السمعي الظني فقول يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قال الامدي لا اعرف فيه خلافا وقد حكى المصنف فيه الاتفاق ايضا ومسئلة الامام فخر الدين بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فانه مخصوص بقوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث وهو مثال غير صحيح فان الحديث غير متواتر قطعا بل عزيز بانه فان الترمذي نص على انه لم يصح ولئن سلمنا ان ذلك صحيح فلا نسلم انه مخصص بالكتاب مطلقا بل نقول بالتعارض بين قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وبين قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث فيتساقطان ويرجع الى ما قبل الكتاب وهو ان القاتل يرث وهذا ما اختاره المصنف في المختصر وقال في شرحه انه الحق وقال ابن الحاجب انه الاظهر وقال الامدي انه الاقوى وقال ابن السبكي انه الاصح وقال ابن الهمام انه الاشبه بالاصول وقال ابن الحاجب في شرح المختصر انه الاقرب الى الاصول وقال ابن السبكي في شرح المختصر انه الاقرب الى الاصول والى الفقه وقال ابن الهمام انه الاشبه بالاصول والى الفقه وقال ابن السبكي في شرح المختصر انه الاقرب الى الاصول والى الفقه وقال ابن الهمام انه الاشبه بالاصول والى الفقه

معارض بان قوله تعالى تبيانا لكل شئ يعني انه لا يجوز التخصيص بالسنة مطلقا وقد يجوز تخصص الكتاب بخبر الواحد فهذا مذاهب احدها واختاره الامدي والمصنف ونقله عن الائمة الاربعة تبعا للامدي انه يجوز والذي في المحصول والحاصل والتحصيل نقله عن الشافعي وابي حنيفة ومالك والثاني انه لا يجوز مطلقا والثالث ونقله عن عيسى بن ابان ان كان قد خص بدليل وطعي جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا والرابع ونقله عن الكرخي انه ان كان قد خص بدليل منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا قلت كذا حكى المصنف هذا المذهب تبعا للامدي قال بعض الشراح وهو اعم من مذهب عيسى يظهر ان ندركه في العموم انه فهم من مذهب انه متى خص العام بمنفصل سواء كان يظني او يقطع جاز تخصيصه بخبر الواحد وعيسى يشترط في التخصيص بخبر الواحد التخصيص بمقطوع لهذا وجه العموم فيما ظهر والذي يظهر ان الكرخي يشترط في التخصيص بخبر الواحد التخصيص بمنفصل مقطوع به فهو حينئذ اخص من مذهب عيسى وان خص بقطعي متصل لم يجز تخصيصه بخبر الواحد عند الكرخي لان المخصوص والحال هذه حكمه حكم العام المخصوص بمنفصل فانه يجاز الاول لا محل ان يفهم من كلام الكرخي الا ما فهمته والله تعالى اعلم وذهب العاضي ابو بكر الى الوقف تغليبا الجمهور على ان لا يخص والعلة ووزن الفعل واصله ابن مملت الى الفاء لاعلالها في الماضي المجرد وهو بان ومن قال انه ينقل قال وزنه فعال حكاه ابن يعيش في شرح المفصل فان رد قول الجمهور رجل سمي مع اول فان وزن بالاسم فاعل هو اول وضع الصرف من وزن الفعل المضارع لانه حامل الاعراب ووزن المضارع بفعل الافعال ولا يضر بدليل افعل التفضيل ومع ذلك فقد نصوا على جواز صرفه فالجواب ان الاعلال صيره الزنة فقبل وبيع من اثبتية الاسماء بحذيك وقيل بحلاف رنة ابان فانها افعل ولسبع الاسماء وزانة قال لنا انهم حضوا احالم يقوله لانكم المراء على غيرها ولا على خالقها وهو يصيكم الله بقوله لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الانبياء لا نورث المسئلة احد المصنف على المختار بانه قول الجمهور لكنه وقع للصحابة رضي الله عنهم حضوا قوله تعالى والله اعلم

وراد لكم بقوله صلى الله عليه وسلم لا يحل المراه على عمها ولا خالتها حديث صحيح ولك
ان تقول لم كون هذا مخصصا نظرا الى قوله تعالى واحل لكم الا يعني حل نكاح عمته
المراه من حيث الجمله ولا يمنع عليها في كل حال والفهم موصوفة بذلك وخصوا قوله
بوصكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث
ومدبر حال بدا الحديث وخصوه ايضا بقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث الكافر من المسلم
ولا المسلم الكافر حديث صحيح قال الغزالي لا يخصص في ذلك كل لفظ الا ولا يعام
في افرادهم مطلق في احوالهم وازمنتهم وبقاعهم والمطلق لا تخصيص فيه وخصوه ايضا
بقوله صلى الله عليه وسلم بحر معاشر الانبيا لا نورث وقدم اللام على هذا الحديث
قلت وايضا خصوا قوله تعالى فان زنين فاسوقوا عنهن فلهن بلا مارك بقوله
محمد صلى الله عليه وسلم رجم ثيبه انه عليه الصلاة والسلام جعل الحد السدس
قال في التحصيل اذا استثنه اداخلت بين عدد وزوج واحده كان للسدس اول من اللبس انتهى
قلت وماذا قال لان اصل المسئله من اربي عشر لان لها زوجا وابوين وابنين
وهذه متباينان فاذا ضربت احدهما في الاخر بلغ هذا العدد وتعول الى اربعة عشر
للزوج ثلثه وللبنين ثلثاه وللجده السدس اثنان وثمانيه وبلغ اربعة عشر
اول من بلي التركه قلت ان يقول يجوز ان يكون هذه الاخبار متواتره في الطبقه
الاول لذلك وقع التخصيص بها قال واورد ان كان اجمعوا فالمخصص الاجماع
والا فلا دليل فيها اجمعوا على التخصيص بها قلت اعترض بعضهم على هذا الاستدلال
بان الصحابه لم اجمعوا على تخصيص الاشتر فالمخصص الاجماع لا خبر الواحد والا اي وان لم
يجمعوا على تخصيصه فلا دليل على تخصيصهما اذ الدليل هو الاجماع وردا سفي واجاب
المصنف بانهم اجمعوا على تخصيصهما بخبر الواحد لا على تخصيص تلك العمومات
مرتبطا فكون المخصص خبر الواحد لا الاجماع قال بعض الشراح الا ان كون خبر الواحد
مخصصا انما هو لاجماع قلت وللان يقول يلزم من ذلك الدور لان الاجماع
انما سع بعد التخصيص بخبر الواحد فلو كان التخصيص به انما هو لاجماع لزم تقدم الاجماع على ذلك

دور

دور قال فان ورد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى
ولا نفقة لما كان يخصصا لعموم هن وذلك قال تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم
من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى
يضعن حملهن فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن وذلك قال تعالى لينفق ذو سعة من سعته
ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا
امره قلنا لم ورده في صدقتها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت فان ثبت العام قطعي
والخبر ظني وزوال البيان والكرخي لضعف الخبر فالتخصيص بالخبر الظني
ظنيه فالجمع اولى الشيخ اجيب العامل بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وجس
الاول ان عمر رضي الله عنه يرد ما رواته فاطمة بنت قيس من انه صلى الله عليه وسلم
لم يجعل للمعتده سكنى ولا نفقة لما كان يخصصا لعموم اسكنوهن من حيث
سكنتم وقال عمر رضي الله عنه كيف نترك كتاب ربنا بقول امراه لم نسمع عليه وكان
اجتهادا واجاب المصنف بان عمر رضي الله عنه ما رد خبر فاطمة بنت قيس
لكونه مخصصا للكتاب بل لرده في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت
اذ رد ذلك اساءه الى ان خبر الواحد في تخصيص عموم القرآن ليس مردودا اعترض مطلقا
والا لما اجاح الى هذا التعليل الوجه الثاني ان العام لكونه كاما قطعي والخاص
لكونه خبر واحد ظني والظني لا يعدم على القطعي وزاد على هذا ان ابانه الكرخي جوابا
اخر وهو ان القرآن قطعي لم يضعف بالمخصص القطعي او المتصل الموجب لكونه مجازا
واذا لم يضعف فلا تعارض الظني ولا يخصص به لبقاء على قوته واجاب المصنف
عن الجميع بان التخصيص في دلالة العام لا في متنه ودلالة على ارادة ظنيه فجاز
ان يخصصه ما خبر المظنون لان الجمع بين الدليلين اولى من وجه اولى قال القاضي
كلا ان قطعي من وجه ظني من وجه فلا الجمع اولى الشيخ اجيب القاضي ان كل
واحد من العام والخاص قطعي من وجه ظني من وجه اما الخاص من حيث المتن قطعي من
حيث الدلالة ظني لكونه عاما واما خبر الواحد فمن حيث الدلالة قطعي لكونه خاصا
ومن حيث المتن ظني والترجيح لاحد هذين على الاخر موقوف واجاب المصنف بانه
على تقدير تخصيص الكتاب بخبر الواحد يلزم الجمع بين الدليلين وعلى تقدير الوقف يلزم
الترك لهما والجمع بين الدليلين اولى قلت ان يقول خبر الواحد قد يكون مظنون الدلالة

قلت من لوازمه ان يكون ناسخا فلا ساغى العكس ومن اسمار ان هذا الاعتراض الزاني قال
مسئلة الاجماع يخصص القران والسنة لمصنفه اله الذوت على العبد ولو علموا خلافه نص عليه
ما سخ الشيخ قال الامدي لا اعرف خلافا في تخصيص القران والسنة بالاجماع والدليل
عليه المنقول وهو ان مصنف حد القذف على العبد ثابت بالاجماع فكان مخصصا لعموم قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة والف ان
قوله الزنى والحرة حالان فالاستيعاب العموم في الاستغراق واسمار ان ذلك القران قال
الامدي ومعنى اطلاقنا ان الاجماع مخصص للنص انه معرف للدليل المخصص لا انه في نفسه
هو المخصص وانما قال الامدي ذلك لان العمل ان يقول الاجماع يعدم وجود الكتاب والسنة
على خلافها خطاوالاجماع في عصره لا يعقد قول ولو سلم اي لو عمل اهل الاجماع بما
كالعام الخاص لا يكون ذلك الا لاطلاعهم على ناسخ للنص وكون الاجماع معرفا للناسخ
لا الناسخ وانما قلنا ان الاجماع بعينه لا يكون ناسخا لان النسخ لا يكون بعد خطاب
الشارع والاجماع لسر خطابا للشارع وان كان دليلا على الخطاب الناسخ قال مسئلة
العام خص المفهوم ان قلنا به ومثل له الانعام الزكوة والغنم السائمة زكوة والجمع بين الدليلين
كان قبل العام اقوى ولا معارضة ولنا الجمع اولى لغيره الشيخ اذا فرعنا على
ان المفهوم حجة جاز تخصيص المنطوق وهو العام به وبذلك جزم الامدي وقال
به ذهب خلافا لمن سواه كان مفهوم موافقته او مخالفته فمثال الاول ما اذا قال
مزد حل داري فاخرجهم قال ان زيدا فلا تقل له اف ومثال الثاني قوله صلى الله عليه
وسلم في الانعام الزكوة ثم قال في الغنم السائمة زكاة فان مفهوم قيده عدم الزكاة
في المعلوفة واعلم ان الامام في المحصول توقف في ذلك وقال صاحب التحصيل في جواز
ذلك نظر ثم جزم في المنخول في الحاصل انه الاشبه وجزم البيضاوي
في المنهاج بالجواز وان قبل المفهوم وان كان خاصا واقوى في الدلالة من العموم الا
ان العام منطوق به والمنطوق اقوى في الدلالة من المفهوم لاقعار المفهوم في دلالته
الى المنطوق بخلاف العكس وحينئذ فلا معارضة بينهما فلا تخصيص قلنا وان سلم ذلك

فكان العمل بالمفهوم لا يلزم منه ابطال العمل بالعموم مطلقا بخلاف العكس لا يخفى ان الجمع
بين الدليلين ولو من وجه اولى من العمل بأحدهما وابطال الاخر قال مسئلة
فعله صلى الله عليه وسلم تخصص العموم كما لو قال اوجبت الوصال او الاستقبال للحاجة او كشف
الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل فان ثبت بقام فالمختار تخصيصه
بالاول وعمل العمل بموافق الفعل وقيل لا وقف لما التخصيص او الجمع ولو الفعل اول
لخصوصه قلنا الدوام في التعميم الشيخ قال الامدي اختلفوا في انه يكون فعل
الرسول محمد على غيره هل يجوز ان يخصص العموم ام لا فاثبته الاكثرون كالشافعية
والحنفية والحنابلة ونفاه الاقلون كالماضي والحنفي الوقف في ذلك ان يقول اذا ورد
عام لنا وله كقوله صلى الله عليه وسلم الوصال حرام واستعمال العلة عند قضاء الحاجة
حرام ونسخ الفخذ حرام على كل مسلم الى كل واحد حرام على كل مسلم ثم فعل النبي صلى الله عليه
وسلم خلافه بان وصل او نسخ او استقبل يكون فعله مخصصا للعموم بالنسبة اليه
وهل لغيره نظران لم يدل دليل على الاتباع فلا يخص به غيره وان دل دليل على
الاتباع وكان خاصا كما اذا قال لعموم الوصال او النسخ او الاستقبال
كان العام منسوخا بفعله مع الحاضر وان كان الدليل الدال على الاتباع عاما كقوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره المختار عند المصنف خصصه اي العام الدال على
الاتباع بالعام الاول الذي فرضنا من النبي صلى الله عليه وسلم بفعله وهو قوله
صلى الله عليه وسلم الوصال حرام على كل مسلم حتى كانه تعالى قال لا تتبعوه الا في الوصال
ونحوه والمذهب الثاني انه يعمل بما وافق الفعل وهو قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون بناسخ للعام الاول والمذهب الثالث الوقف واختاره الامدي لان كلا منهما
عام ولا مرجح لاحد وجوه التوقف واسند المصنف على اختياره بان خصص دليل الاتباع
بأول لكونه جمعا بين الدليلين لان دليل الاتباع سار دل الفعل وغيره فاذا خص عنه
ذلك الفعل بقي معمولا به والتاويلات كلها على ما اذا لم يخصصه وعملنا به فانه
يستلزم ابطال الاول بالكلية واصح القائلين بانه يجب العمل بما يوافق الفعل ان وافقه

الفعل اولى لان فعله صلى الله عليه وسلم دليل خاص وقوله الوصال حرام على كل مسلم عام
والخاص مقدم على العام اذا تعارضا واجاب المصنف بانه ليس الراجح فى تعارض فعله
مع العام اذا لم يدل فعله على وجوب الاساء فلا تعارض بينهما لان الراجح فى
المتعارض من العمومين اى الواردين اولا والمسبب للاساء والحق بينهما ولو من وجه اولى
فان مثل الفعل مع العام اخص فيكون راجحا فلما لا يسلم ان الفعل دال على الاساء
على الاساء بل العمل العام هو الذى يوجب الاساء بهذا الدليل فيما اذا ورد عام لنا وله صلى الله
عليه وسلم كما سيمثل اما اذا كان العام الوارد عاما للامة دون لرسول صلى الله عليه وسلم
فعله لا يكون مخصصا لان العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبة الى الامة معهود الاشارة
والمراد كما مر ولما كان رجم هذا الشق معلوما من الشق الاول لم تتعرض له المصنف
صريحا قال مسئلة الجمهور اذا علم صلى الله عليه وسلم فعل مخالف ولم ينكره
كان مخصصا للفاعل فان تبين معنى حمل عليه موافقه بالمعنى او يحمل على الواجب لنا
ان سكوته دليل الجواز فان لم يتبين فالمختار للشعرى لعذر دليله الشرح ذهب الجمهور
الى ان النبى صلى الله عليه وسلم اذا راى شخصا فعل فعلا مخالفا للدليل العام كان فرضه
عليه وكون فعله مخصصا للفاعل بمعنى ان حكم العام لا يثبت فى حقه خلافا للطايفة
شاذة لان سكوته صلى الله عليه وسلم دليل على جواز ذلك الفعل اذ لا يقر على باطل قال
المصنف ان تبين معنى يقتضى جواز ذلك الفعل فالحمل عليه فرض واحد ذلك
المعنى اما القياس او بقوله صلى الله عليه وسلم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة
قلت وهذا الحد سبق عن الحافظ المزنى فعال انه عن معروف وقال الامام
فخر الدين سبب هذا الحديث اربعة حكم العام عن الباقين وكون ذلك لشخص
قال الامدى قبل الاجماع والاولى فى دلالة المعرف على التخصيص ان يكون الشخص
عالما بسبب التحريم اذ لو لا ذلك لكان فيه ما خوف السان عز وجل لخطيه واعلم انه لا يدرك
مراعاة ما مر فى السنة من انه يشترط ان يكون عليه الصلاة والسلام قادرا على الانكار
وفى اشتراطه نظر لانه صلى الله عليه وسلم قادر على الانكار دائما لانه معصوم وان لا يعلم

من

من العامل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاده الاباحة كرد اليهود الكاسيم قوله
وان لم يسر اى وان لم يتبين معنى يقتضى جواز ذلك الفعل فالمختار عند المصنف انه لا يتعدى
الى الغير بل يحب العمل بالعموم فيما عدا ذلك الفاعل وذلك لعدم دليله اى دليل التعدى
اما العاس فلعدم سريان المعنى واما قوله صلى الله عليه وسلم حكمى على الواحد فلانه يؤدى
الى بطلان العموم المعروض بالكلية لو عملنا بمقتضاه من غير اعتبار المشاركة فى المعنى قلت
كذا قال الشارح وفيه نظر لانه على مسئلة الجمهور من مذهب الصحابى وليس
بمخصص ولو كان الراوى خلافا للحنفية والحنابلة لما لم يخص قالوا بسلم ذلك الا كان
فاسقا فيخص الجمع قلنا بسلم ذلك ظنية فلا يجوز تعميم اساءته قالوا لو كان ظنيا لبينه
قلنا ولو كان قطعيا لبينه وايضا لم يخص عن غيره وايضا لم يخص الخبر مخالفة وهو باطل
الشرح قال الامدى ذهب الشافعى فى القول الجديد ومذهب اكثر الفقهاء والاصوليين
ان مذهب الصحابى اذا كان على خلاف ظاهر العموم لا يكون مخصصا للعموم سواء كان هو
الراوى له لاحتمال ان لا يكون مذهبا لمن خفيه والحنابلة وعيسى بن ابان وجماعة الفقهاء قلت
ورجح الاول الامام واتباعه وعلله والمحصول ايضا عن الشافعى قال فيحمل الخبر على
احد محتمليه قال الكرخى ما خذ فيه مذهب الراوى قال العراقى وقد اطلقوا المسئلة
والذى اعتمده ان الخلاف مخصوص بالصحابى وقد سرد الاسنوى الى ذلك والكلام على
صدر المسئلة وقال امام الحرمين فى البرهان والذى يرتضاه انه ان تحققنا نسيان
الراوى لما رواه فلا يحتج عاما فى ذلك خلافا ولا سبيل الى العمل بروايته وان روى خبرا
يقتضاه رفع الحرج فيما كان نظر فيه الحرج منه وانباه سرج فالاصح سماك روايته ايضا
وعمله محمول على الورع وان ناقض روايته عمله مع ذلك فيما وقع يحتمل محمولا على النسخ فالذى
اراه اتباع العلى بروايته ومقتضى كلام اكثر الاصوليين انه لا يخص العموم مذهب
الصحابى وان يسر قوله ولم يوجد له مخالف بعد ذلك صرح القرافى وان قال لا يقع
ذلك لانه لو وقع لما خفى فخصص العموم وقال ان عرف اذا انتشر قوله ولم يرد عليه
شكر خص به العموم قلت ومثل الامام والمحصول ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم

اذا ولغ الكلب في الاناء فاغسلوه سبعا الحديث فان ابا هريرة رواه مع انه كان يغسل ثلاثا فلانا خذ بمذهبه قال والذي رجحه الله وهذا المال قد نظر لان المخصص فرع العموم والسبع وغيرها من اسما الاعداد تصرح مدلولها لا عامة قال والصواب مسئلة لو قال صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فان راويه هو ابن عباس ومذهبه ان المراد لا يعمل اذا ارتدت فلذلك منع ابو حنيفة قتل المرتدة انتهى وهذا المال راشد مرجحا به المسموع للغير وان ويعمل عن الوجيز لابن برهان واحتار المصنف مذهب الجمهور واصح عليه بان العام حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة لما سبق وقد يقال بخصوصه لما قاله المالكيون بان مذهب الصحابي لخصص العام اصحيح ابو حنيفة الاول ان مذهب الصحابي يستلزم دليلا والا لكان مخالفا لظاهر العموم من غير دليل فيكون فاسقا وهو باطل بالاتفاق وحينئذ يكون ذلك الدليل مخصصا للعام واجاب المصنف بانه ما المراد بقولكم ان مذهب الصحابي يستلزم دليلا ان كان المراد انه يستلزم دليلا في نفس الامر فهو ممنوع وان كان المراد به انه يستلزم دليلا في ظنه فسلمنا لكن لا يجوز لغيره اتباعه السابع ان مخالفة الصحابي العام لا يدل ان يكون الدليل قطعيا لانه لو كان ظنيا لبينه لنظرائه غيره والقطع بخصص العام واجاب المصنف عن ذلك بالمعارضة بمثله او وجه الاول لو كان الدليل قطعيا لبينه لنصير اليه غيره لكنه لم يبينه لانه لو بينه لاشتهر بمذهبه السابع اذا لو كان قطعيا لم يخف على غيره لانحصار القطعي في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع الثامن الجواز ولا يخفى شيء منها التاسع اذا لو كان قطعيا لم يخالفه الصحابي لخرج مخالفته بالاتفاق كما يحوز مخالفته بالاتفاق وكما مسئلة الجمهور ان العادة في مواضع خاص ليس بمخصص خلافا للحنفية مثل دخول الربوا في الطعام وعادتهم ما وقد البر لنا ان اللفظ عام لغة وعرفا ولا يخصص المشترع اعلم ان العادة القولية يخصص العموم كما اشار الى ذلك الامدي في جواب عن سؤال ذكره والكلام على هذه المسئلة ويعمل عن بعض الغزالي وصاحب المعتمد وذلك كما اذا كان من عادتهم اطلاق الطعام على المقات خاصة ثم ورد النهي عن بيع الطعام بجنسه متماثلا فان النهي يكون خاصا بالمقات لان الخصص العرفي مقدم على اللغوي وقد والتخصيص بالعادة القولية في مسايرتها لوحلف لا يصلي ليحنث لا بالصلاة الشرعية ولا يحنث بالعبوة التي هي الدعاء ولا بالصلاة الفاسدة لانها لم تسم صلاة حتى يوصف بالفساد ومنها لو اذن المولى لعبده في بيع لا يتناول الا الصحيح ومنها لو حلف لا يسع مثلا او لا يهب فباع ووهب فاسدا لم يحنث ويذر الممر على الكم الصحيح والهبة الصحيحة ومنها لو حلف لا يدخل حانوت فلان فدخل الحانوت الذي يعرفه وهو ملك غيره قال العامري الرواني لاثبت وحكاه عن النص قال والفتوى به بحث واعلم ان الرجوع الى العرف في مسايل كثيرة منها مقدار الضبة الكبيرة ومنها الحبة الحفيفة على وجه وان كان الراجح ان الخفيف ما يرى البشرة من تحته عند التخاطب ومنها ما حكاه ابو منصور عن بعض الصناع انه قال الكامل اذا قال لعبده هذه العشرة اثواب والطوق وكان لها عرف ينصرف اليه كالنقدين ومنها لو اهدى الى عبيده ردوا الا هدية وقال الرافعي قد يعرف الحال بان يكون مشدودة فنعلم انها للمالك لو اذا المالك الظرف امانة ولا يستعمل غير الهدية واذا اقتضى العرف لزوم تعريفه ومنها اذا اهدى كاتبا وكتب فيه ان كتب الجواب على ظهره فعليه رده وليس له التصرف فيه والا فهدية يملكها المكتوب اليه ومنها مسئلة الغسال والاصح ان العرف لا يعتبر ومنها لو جرى الجمع بلا ذكر مال يتذر مطلقه على اشخاص والمال حتى يحسب مهر المثل فيه وجهان لعدم ذكره والاصح الوجوب لامضاء العرف ذلك فائدة تعبير الذكر لافادة العادة ويصور منها عادة المراة في الحيض ست سمرة على الاصح وقيل سمرتين وقيل ثلاث ومنها كالصيد قيل كلوغ تعليمه مرتين وقيل لا بد من تكرار حتى يغلب على الظن ان ذلك صار عادة ومنها الغائص فيه الخلاف في كلب الصيد ومنها يختبر النصي في البلوغ مرتين فصاعدا بالمماسكة حتى يغلب على الظن رشده واما العادة الفعلية فهي مسئلة الكتاب فنيها مذهبان وذلك كما اذا كان من عادتهم ان يأكلوا طعاما مخصوصا كالبر مثلا فورد النهي المذكور وهو بيع الطعام بجنسه فقال الحنفية يختص النهي بالبر وظاهر المذهب

قالوا اما خرا العموم على عمومه ونقله الامام في البرهان عن الشافعي وقال الامام في المحصول والحق ان العاده ان كانت موجوده في عصره عليه الصلاه والسلام وعلمها واقرها فانها تكون مخصصه ولكن المخصص في الحقيقه هو التقرير وان لم تكن هذه الشروط فانها لا تخصص وتبعه البيضاوي على ذلك وهو في الحقيقه موافق لما نقله المصنف تبعا للآمدي عن الجمهور فانهم يقولون ان العاده بمجرده لا تخصص وان التقرير يخصص واختار المصنف مذهب الجمهور واستدل له بان لفظ الطعام عام في كل مطعوم لغه وعرفا اي في استعمال الشارع لانه يساوقهم ولا تخصص له ببعض المطعومات فيبقى على العموم ويحرم الربا في كل مطعوم وقال فالوا تخصص به تخصيص الدابه بالعرف والنقد بالغالب قلنا ان غلبه لا تسلم عليه كالدابه اخرج بحلاف غلبه تناوله والفرق بينهما قالوا الوقوع لاشتراك الحاضر والعاده ساوا الضان لديهم سواء قلنا لك قرينه في المطلق واللام في الغنم قال الشيخ احتج الحنفيه بوجهين الاول ان العاده كما تخصص الدابه بالعرف بذوات الاربع وان كان لفظا عاما في كل ما يدب وتخصص اسم الثمن في النقد بحسب العرف ايضا بالنقد الغالب وان كان اسم الثمن النقد عاما في كل ما نقد عليه اسم نقد عليه فلذلك يجب ان يخصص اسم الطعام بالبر بحسب العاده واجاب المصنف بانه لا شك في انه ان غلبه اطلاق الاسم العام كالطعام على الحاضر كالبر كغلبه اطلاق الدابه على ذوات الاربع اختل الطلاقه بذلك الحاضر وعلته تخصصه للعام بحلاف علته تناول الحاضر من العام فانا لا نسلم انه ان غلب تناول الحاضر من العام اختل اطلاقه بل وان غلبته تخصصه للعام والفرض في غلبه الساول ان غلبه الاطلاق والاستعمال الوجه الثاني انه لو لم تكن العاده تناول البعض تخصصه للعام لما اختص اللحم في قول القائل لغيره استرى لحما والعاده ساول لحم الضان لكنه يختص لانه لا يفهم منه والجاهل هنا سوى لحم الضان واجاب المصنف بانا لا نسلم ان اللفظ عام مطلق وذلك اعني العاده قرينه فيه تخصصه له بواحد معين بعد ان كان شائعا واذا كان كذلك فلا يتوقف علينا بعضا لان الكلام في تخصيص العموم بالعاده لا في تقييد المطلق وقال ان

كما جوز تقييد المطلق بالقرينه جوز تخصيص العام بالقرينه وقد ظهر الفرق قال الجمهور اذا دار الحاضر حكم العام فلا تخصص خلافا لابي ثور مثل ما اذا هاب دبغ فقد طهر وقوله في شاه ميمونه دباغها طهورها لنا لا نعارض قليعمل بها قالوا المفهوم مخصص العموم قلنا مفهوم اللقب مردود الشرح ذهب الجمهور الى ان الحاضر اذا وافق حكم العام لا تخصص خلافا لابي ثور وقد تقدم عن هذا الخلاف ايضا بان العام لا يخصص بعضه خلافا لابي ثور وحاصل المساله انه اذا ورد لفظ عام كقوله عليه الصلاه والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر فانه عام في كل اهاب سواء كان للشاه او لغيرها ثم ورد لفظ خاص يدل على بعض ما دل عليه العام كقوله صلى الله عليه وسلم في شاه ميمونه دباغها طهورها فانه خاص في اهاب الشاه دون اهاب غيرها فان العام لا يكون مخصصا للعام بحيث يدل الحاص وهو اهاب الشاه ومحترز عنه سواه وهو اهاب غيرها وقال ابو ثور من الشافعيه انه تخصص بذلك هذا معنى ما نقله الامام فخر الدين والآمدي عن ابي ثور ونقل عنه ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين في باب الاسئله من النهايه ان المفهوم مخرج لما لا يوكل لحمه واعلم ان الواقع في رواياته ان عباس ان الشاه كانت لمولاة ميمونه واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان الحكم على البعض لا يدل على الكل اذ لا مناقاه من بعض الشيء وكله بل الكل محتاج الى البعض واذا لم يكن منافيا لم يكن مخصصا لان المخصص لا يجوز ان يكون منافيا للعام واحتج ابو ثور بان تخصيص الشاه بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما عداه وقد تقدم انه يجوز تخصص المنطوق بالمفهوم واجاب المصنف بان هذا مفهوم لقب وهو مردود اي لغير نحاته وهذا الجواب اجاب به البيضاوي وهو احسن من جواب الامام والمحصول فانه اجاب هو وصاحب الحاصل بما لا يقول به لدليل الخطاب اي بمفهوم المخالفه وهذا الاطلاق مخالف لما قرره في مفهوم الصفه والشرط وغيرهما واعلم ان مقتضى جواب المصنف تسليم التخصيص اذا كان المفهوم معمولا به كما لو قال اعطوا المساكين ثم قال اعطوا المساكين المجوس وقد ذكر ذلك الاصفهاني في شارح المحصول في المطلق

والمقيد عن تصريح الخطاب الخبلي لكن ذكر الآمدي والمصنف فيما اذا كان المطلق
والمقيد سببين ما حاصله ان ذا البعض لا اثر له وان تبين ما هو وجه وصح بذلك
ايضا ابو الحسين البصري على ما نقله الاصفهاني المذكور وحينئذ فكون الجواب
لا يستقيم قال مسئلة رجوع الضمير الى البعض ليس بتخصيص للامام وابي الحسين
فخصص وقيل بالوقف مثاره المطلقات مع بعولتهن لنا لفظان فلا يلزم من مجاز
احدهما مجاز الاخر الشرح اذا ورد عقب العام ضمير يرجع الى البعض افراده
لا يكون مخصصا لذلك العام على المرجح عند المصنف تبعا للآمدي ورجحه ايضا
البيضاوي وقيل يكون مخصصا له ونقله القرافي عن جمهور الحنفية وعقله المصنف
عن امام الحرمين وابي الحسين وقيل بالوقف واحتاره الامام في المحصول واتباعه
كصاحب الحاصل والتحصيل قال قطب الدين في شرحه وهو اي بعض الآل المخصص
الآحاد هنا والوقف الى الآخر قال وما طعنت نفس لهما دليل على احدهما فتحقق
اهـ وقوله مثال ذلك قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات عام
متناول المؤن والرجعيات والضمير في بعولتهن يرجع الى بعض افراده وهو
الرجعيات واحتج المصنف على ما اختاره بان المطلقات والضمير في بعولتهن
لفظان معنى الاول اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى الثاني عود الضمير
الى كل ما تقدم وقد عرض ما يمنعه من العود الى كل الافراد وهو خروج بعضه عن ظاهره
بعوده الى البعض بالمجاز ولا يلزم من ارتكاب المجاز في احدهما ارتكاب المجاز في
الآخر لانا لو خصصنا ه نحن مجازا الى الباقي بزعمنا مانع من اجرائه على عمومه واعلم
انه لو ورد بعد العام حكم لا يمكن ان يتعلق افراده كان حكمه حكم الضمير كما صرح
به في المحصول ومثل له بقوله تعالى في الذين اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
ثم قال لا ندري لعل الله احدث بعد ذلك امرا يتعلق الرغبة في مراجعتهن والمراجعة
لا يمكن في البائن قال والملزم مخالفة الضمير واجب بانه كما عادة الظاهر
الشرح لصح العامل والتخصص انه يلزم من تخصيص الضمير تخصيص العام والايلزم

مخالفة الضمير للظاهر لانه حينئذ يكون عائدا الى البعض لا الكل وذلك خلاف الظاهر
اذ الظاهر عوده الى الكل ما تقدم واجاب المصنف بان الضمير لا يزيد على اعاده الظاهر
اي العام المتقدم ولو اعاد لعاد بقوله المطلقات التي يرد بها لم تخصصا لما قبلها
فيما لو لم يقام مقامه والحصم ان يقول لا نسلم ان الضمير كاعاده الظاهر لان
الظاهر مستقل بنفسه فينقطع معه الالتفات الى الاول بخلاف الضمير فالاولى في
الجواب المعارضة بان يقال ولو خصص الاول يلزم مخالفة ظاهر لانه العموم قال
الوقف لعدم الترجيح واحد بظهور العموم فيها ولو خصصنا الاول خصصنا ها
ولو سلم فالظاهر اقوى الشرح احتج العامل بالوقف بانه لو اجرينا المطلقات
على عمومها لزم مخالفة ظاهر الضمير ولو خصصنا ها لزم مخالفة ظاهر ها وليس القول
باجرائها على ظاهرها وهو العموم ومخالفة ظاهر الضمير اولى من اجراء الظاهر هو
الضمير على مقتضاه وتخصيص المطلقات فوجب الوقف واجاب المصنف بان
ظاهر فيها اعني في المطلقات وضمير جمع المؤنث واذا كان كذلك فلو خصصنا
الاول لزم تخصيص الثاني فيحصل مخالفة ظاهرين في الاول لان الاخص الاول وتخصيص
الثاني يعلبها لمخالفة الظاهر فسبق الترجيح ومعه الوقف ولو سلم انه لا ترجيح بذلك
الجهة لكن هنا ترجيح اخر وهو ان الاول مظهر والثاني ضمير وهو دلالة المظهر اقوى
من دلالة الضمير لوقوف الضمير على الظاهر ولعكس نيابة ظاهر اولى من
مراعاة ظاهر الضمير قال مسئلة الائمة الاربعة والاشعري وابو
هاشم وابو الحسن جواز تخصيص العموم بالقياس ان سبق اكثر خلافا ان كان العام
مخصصا وقيل ان كان لاصل محرم كالحنبلي بعدم العام مطلقا والماضي والامام
بالوقف المحاد ان ثبت العلة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا خصص والا
فالمعتبر القارع الواقعة ان ظهر ترجيح خاص للقياس والا فعموم الخبر الشرح اعلم
ان منع العمل بالقياس لاعم التصريح وتمنع اي وجوب العمل به فان كان قطعيا جاز التخصيص
به قطعا حكاه ابن السبكي عن الاسباري شارح البرهان وغيره وان كان ظنيا فهل يجوز تخصيص العام

بومسالة تخصيص قوله تعالى واحل الله البيع بعض الربويات التى ليست منصوصا عليها
كالارز قياسا على السته الدلارن فحدث عبادة بن الصامت فيه مذاهب اصحها فى المحصول
انه يجوز مطلقا وهو نقله عن الساجى وملك وابن خويزمنه والاستغرى ونقله المصنف تبعا
للابيرى عن احمد وابن هاشم وابن الحسين وممن نقله عن احمد الغيروانى والمستوعب قال
ونقل ذلك عن ابى حنيفه فيه نظر فانه ذهب الى ان مباح الدم مباى سبب كان اذا التجا الى
الحرم لايستوفى القصاص منه عملا بعموم قوله تعالى ومن دخله كان امنا ولم يخصصه بالقياس
والساجى ذهب الى انه يقتص منه لعموم موجب الاستيفاء ويؤيد احتمال الامام على ان بعضهم
نزل حكاية عن ابى حنيفه انه لايجوز تخصيص العام بالقياس قال تنبيه على ان دلالة العموم
عنده قطعية والثانى ونقله المصنف عن ابن سريج انه ان كان القياس جليا جاز وان كان
خفيا فلا وهو الجلى مذاهب ارجحها فى المسيب انه قياس المعنى والخفى قياس الشبه وقال
المصنف الجلى هو القطع بنفى تاثير الفارق فيه وسنبين ذلك فى القياس ان شاء الله تعالى
والثالث ونقله المصنف عن عيسى بن ابان انه ان خص العام قبل ذلك بدليل اخر غير القياس
جاز سواء كان المخصص متصلا او منفصلا والا لم يجز لان تخصيص فلا يجوز لتوسيعه وقد مر
ان كون الدليل المخصص للكتاب مقطوعا عليه لان تخصيص المقطوع بالظنى عندنا لايجوز
كما مر وحذفه المصنف للاستغناء عنه بما تقدم والرابع انه يجوز التخصيص بالقياس
اذا كان اصل القياس الصور التى خصت عن العموم دون غيرها ونقله المصنف
عن الجبائى انه لايجوز التخصيص بالقياس مطلقا واختاره الامام فى المعالم واختار
القياس والغزالى فى كل مقابله مع تونه قد صححه فى المحصول والسادس ونقله
عن القاضى وامام الحرمين التوقف والسابع واحكمه المصنف وحكاه الابدى
عن الكرخى انه يجوز التخصيص ان خص بدليل منفصل والا فلا والثامن قاله الغزالى
ان هذا العام وان كان مقطوعا المتن لكن لا لانه ظنى كامر والقياس ايضا لانه ظنى
وحينئذ فان تعارضا وتساويا فى الظن كما لعبره يرجح الظنى وان تساويا كما لوقف واختار الابدى
ان علة القياس ان ساغت بنص او اجماع جاز التخصيص به والا فلا والمختار عند المصنف

انه يجوز التخصيص بالقياس ان ثبت علته بنص او اجماع او كان اصل القياس من الصور التى خصت عن
العموم فان لم يكن شئ من ذلك نظر ان ظهر فى القياس رجحان خاص احد نابه والا احد ما بالعموم
قال لنا انا قد كنا نقيس الخاص مخصص بها للجم من الدليلين المشترك احد المصنف
على اخباره بان العلة اذا كانت كذلك اى ما سته نص او اجماع او كان الاصل مخصصا من
العام كان القياس كالنص الخاص مخصص العموم جمعا بين الدليلين بخلاف ما اذا لم يكن واحد
من ذلك مستحقفا فانه وان كان القياس لكونه خاصا راجحا فى الدلالة على العام الا انه
لحصول الظن بكون العلة المستنبطه او المختار فيها علة مصرح العام عليه من هذا الوجه
اذا علمت ذلك فقوله انا انما قد كنا لفظة ذلك حال وقوله كالنص الخاص جزاء
قال واستدل بان المستنبطه اما راجحه او مرجوحه او مساويه والمرجوح
والمساوى لايخصص ورفع احتمال مراعاة اقرب من واحد معين واحسن عبره فى كل
يخصص وقد رجح بالجمع المشترك قال نظر الدين فى شرحه هذا شبهه على ما الخاتم
ووجه وروده ان يقال ماذهبت اليه من وجوب التخصيص بالقياس على الاصل المخصص
مبنى على جواز التخصيص بالعلة المستنبطه لان العلة فيه لايجوز ان يكون ما سته نص او
اجماع والاكان هو القسم الاول بعينه والتخصيص بالعلة المستنبطه لايجوز لانها
اما ان يكون راجحة على العام فى محل التخصيص او مرجوحة عنه او مساويه له فان كانت
مرجوحه فلا يجوز التخصيص بها والا لزم تقديم المرجوح على الراجح وهو خلاف العقل
والنقل وكذا ان كانت مساويه لعدم اولويه العمل باحدهما دون الاخر واما جواز التخصيص
بها على تقدير واحد وهو ما اذا كانت راجحه ووقوع احتمال مزاحم لها فمدفوع
بامرين احدهما معين واجاب المصنف بان ما ذكرتم يطرد فى جميع صور التخصيص سواء
كان القياس او غيره بان يقال الخاص لما ان يكون راجحا على العام او مساويا له او مرجوحا
الاخير وقد رجح الخاص على العام فى صور من القياس جمعا بين الدليلين وقد اهانا انتهى
وقال الشراح من جعل ذلك دليلا مرجحا على السوق الذى بين المذهب المختار عند المصنف
وقوله لو لا نفهم الخبر وتقدير ان يقال لم لم يكن العلة ما سته بنص او اجماع اذا كانت مستنبطه

لا يجوز التخصيص به لانها اما ان تكون راجحة على العام في محل التخصيص الا خره وهذا احسن
واوفق لقوله واستدل لانه تسريد للدليل على ما اختاره وليس وعادته انه تشير
الى ذا شبهه للحنفي قال الحباي لو خص به لزم عدم الاضعف بما عدم في خبر الواحد
من الخبر يحمد فيه اي امر الى الخر واحب بما عدم وما زاد لا عند ابطال احدهما وهذا
اعمال لهما والزام بتخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لهما فالصحيح الحباي على اشتراط
عدم القياس على العام بانه لو خص العام بالقياس لزم عدم الاضعف على الاقوى
والالزم وهو عدم الاضعف على الاقوى والطرد لا اتفاق بيان اللزوم ما عدم في خبر الواحد
من ان الخبر يحمد فيه اذا مر بن الى الخر واحب بما عدم وما زاد لا عند ابطال احدهما وهذا
ز سنه اشبا الامران المذكوران ان يب اصل القياس خبر وحكم الاصل معلل ووصف
المعلل وجوده والفرع واسما المعارض في الاصل والفرع واذا كانت مقدمات
القياس المحمل اكثر كان احمال الخطا اليه اقرب فيكون الظن الحاصل منه اضعف
واجاب المصنف بوجه الاول ان القياس وان احتمل الخطا باذ لكن المعارض يحتمل
الكذب والنسخ والتخ وهذا هو المراد من قوله واحب بما عدم وفيه نظر لان الخصم
اجاب في باب الخبر واستبعد المصنف الثاني انا لا نسلم ان لزم عدم الاضعف
مطلقا لان عدم الاتفاق على المرجح كان عدم الاضعف مقتضيا لبطلان الاقوى
بالكلية وهنا لو قدرنا الاضعف لم يلزم منه بطلان الاقوى بالكلية لجواز العمل
بالقياس العمل بالدليل وهو اولى من العمل باحدهما والغا الاخر الثالث ان باذ لا يقوم
الدليل على عدم جواز تخصيص الكتاب بالسنة لكون السنة اضعف وعدم جواز
تخصيص الكتاب والسنة بالمفهوم لكون المفهوم اضعف منهما لكن التخصيص بهما جايز
عند المخصص قال واستدل تا خيره في حديث معاذ رضي الله عنه وتصويبه واجيب
بانما اخر السنة عن الكتاب لم يمنع الجمع واستدل بان ذلك القياس للاجماع والاجماع عند
مخالفة العموم واجيب بان المؤثر وتحل التخصيص رجحان النفي لعموم حكمي على الواحد
وما سواها ان يرجح الحاصر وحب اعتباره لانه المعتبر باذ في الاجماع الظني وهذه وجوه

فطبقه

تطبيقه عند العامي لما ثبت من التظر بالعمل بالراجح من الامارات ظنيه عند قوم لان
الدليل الحاصر بها على النسخ اشبه الحباي ايضا بان معاذ الما ارسله النبي صلى الله
عليه وسلم قاضيا الى اليمن قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة
رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد راي فقال صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق
رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يحبه الله ورسوله وهذا هو المراد من النصوب
ولو جاز تخصيص العام بالقياس لما اخره معاذ عن الكتاب والسنة ولما صوبه النبي صلى الله
عليه وسلم لان جواز تخصيصهما به معنا جزم عنهما سما الاجتماعان واجاب
المصنف بانا لا نسلم انهما لا يجتمعان فان معاذا اخر العمل بالسنة عن العمل بالكتاب
ولم يمنع ذلك من الجمع بين عموم الكتاب والسنة بل خص العموم بالسنة واستدل
الحباي ايضا بان دليل القياس هو الاجماع ولا يجمع الاجماع على جواز القياس اذ الكان
القياس مخالفا للعموم لان الواقفيه كالقاضي والامام لا يجوزون القياس اذا كان مخالفا
للعموم واذا لم يجمعوا دل على جواز القياس لم يدل جمعه واذا لم يكن جمعه لم يكن مخصصا
للعموم بالاتفاق واجاب المصنف بانا لا نسلم ان دليل كل قياس هو الاجماع بل قد
يكون بالنص وذلك لان المؤثر اي الوصف الموجود في الفرع الذي نص عليه في الاصل
وتحل التخصيص اي الاصل الذي خص عن العام نص رجحان النفي عن معنى ان
تاثير الوصف في الفرع ايضا بالنص وثبوت حكم محل التخصيص في الفرع ايضا
بالنص لانه لما نص على علية الوصف في الاصل دل على ان خصوصية الاصل والحكم
ملغاة فعلم بذلك النص وبقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة تاثير الوصف في الفرع
وكذا اذا خص محل التخصيص نص وقد وجد في محل التخصيص معنى وجد في غيره كان ذلك
النص المخصص مع قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يوجب تخصيص
الصور المساوية لمحل التخصيص قوله وما سواها اي وما سوى العلة المؤثرة وتحل
التخصيص ان يرجح الحاصر وهو القياس وجب اعتباره لان رجحان الظن هو المعتبر
وان لم يرجح سمي العمل بعموم العام قوله وهذه المسلة اي تخصيص العام بالقياس

ونحوها تخصص الكتاب بالخبر والاجماع الظني وطعنه عند العامة مع انه سمع فخالفها
لكون المخالف مخطئا في الاصول فمقتضى الاشكال الهوى لانه دليل العاطع على وجوب العمل
بالدليل الراجح المستفاد من الامارات وطعنه عند اخرين اذ الدليل الدال على
بعض الشراح فكانه اساء الدال على الدليل القاضي على الوقف مع جوابه وتقرره ان
هذه المسئلة وطعنه لما سوء حسن سمع اما فيها بالظني فسقط ما قاله المحقق ومطلقا
والمانع مطلقا والمفصل لكون الادلة ظنية فحب التوقف الظهور دليل وقطعي
دلك على احد طرفي النقيض والجواب منع توقفه قطعية فان الادلة الموصلة اليها
ظنية كيف والمقصود العمل وهو كاف فيما هو وسيلة اليه العمل هذا احسن ما وجدته
من تعبير كلام المصنف وهو عبر صاف عن الاشكال فاملق قال المطلق
والمقيد المطلق ما دل على شايع في جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه
لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق المقيد على ما خرج من شايع بوجه ما فيه ومنه
الشرح لما كان المطلق عاما عموما بدليا والمقيد اخص منه كان تعارضهما
من باب تعارض العام والخاص فلذلك ذكرهما المصنف بعد العام والخاص وعرف
المطلق بما دل على شايع في جنسه بقوله ما خبر اي لفظ وقوله دال احتراز
عن المهملات وقوله شايع احتراز عن المعارف لكونها غير شايعة لتعينها
اعني بحسب الاستعمال لان لفظة انت مثلا لا تفهم منه عند الاستعمال الا معينا
بخلاف رجل فانه لا يفهم منه جنس معين وليست المعارف موضوعة بحسب الوضع
اذ الرجل كما انه موضوع للذكر من بني ادم كذلك انت موضوع للمخاطب المفرد المذكر
وقوله في جنسه احتراز عن الكم المعرفة في بعض الاوقات نحو كل رجل يجيء
وهو الكم في بعض الموارد التي لا يقصد بها غير شايع في جنسه لكونه معرفة فليس لها جنس
حتى يسع فيه واعلم ان هذا الحد مدلول اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي والكم
الى ذلك على احد غير معين لانها ايضا لفظ دال على معنى شايع في جنسه واما المقيد فانه
يطلق باعتبار ان لفظه الدال على مدلوله معين وحده وهذا الرجل وانتشب

وهو

وهو المراد من قوله والمقيد بخلافه وذلك ان يقول مدلول قوله والمقيد بخلافه
المهملات وهي ليست مطلق ولا مقيد فلو قال ما دل بخلاف المطلق لاطرد وانتهما
اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زايدة وهذا القسم اعم من الاول ومثاله رقبة
مومنة فانها مخرجة من شايع وهي الرقبة لكونها مقيدة مومنة وداخلة من وجه لان
لها شيوعا بالنسبة الى الرقاب المومنين قال وما ذكر في التخصيص من متصل
ومخالف ومخاير ومزيف جار فيه وتريد بالشرح اعم ان كلا من ادوات العموم والخصوص
من المسوق له والمخالف فيه والمختار والمزيف جار فيه اي بعد المطلق فلا يخصص
الكتاب بالكتاب والسنة والسنة بالقران وبالسنة وتخصيصهما بالقياس والتخصيص متصل
او منفصل وقول العام مجاز بعد التخصيص الفيد هنا وتريد هنا مسئلة ترسم بحمل المطلق
على المقيد ولا يخفى ان تخصص العام بعضه جار بجري حمل المطلق على المقيد فاذن
لا تريد مسائل المطلق قال مسئلة اذا ورد مطلق ومقيد فان اتحد حكمهما
مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مومنة على الاخر وجه اتفاقا ومثل ان ظاهرة فاعتق رقبة
مع لا ملك رقبة كافرة واضح فان لم يتحد حكمهما فان اتحد موجبهما مثبتين حمل
المطلق على المقيد لا العكس بيانا لا نسخا وقيل نسخ ان تاخر المقيد الشرح
هذه هي المسئلة الرابعة وتعبيرها انه اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما
فلا يحمل احدهما على الاخر وجه اتفاقا فلا يحمل المنهي عن الاحدى المامور به
اي سببهما لم يختلف نحو اطعم طعاما من الجنعة العاقدة والشرط بانه لا يقيد
كاسه الثوب سوب البغاددة وذلك لعموم المعاداة ومثل لذلك المصنف باطعم ثوبا
وعتوا طعم طعاما وهو مثال لاختلاف الحكم لا المطلق والمقيد واسعى المصنف
ذكر ذلك تبعا للامدي صون واحده وهي ما ظاهرة فاعتق رقبة مع لا
يملك رقبة كافرة فانه بعد المطلق على الاصح لاساع الجمع منها ولذلك واضح
اي بعد الرقبة المطلقة بالرقبة المسلمة ومثل ذلك واضح قال وقيل حمل
على الاصح الشافعية انه يحمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب ولو اختلف حكمهما ومثل

ونحوها كمخصص العام بالخبر والاجماع الظني وطبعه عند الماضي يعني انه يسمع مخالفتها
لكن المخالف مخطئ في الاصول ومعصي لانكاره الى هنا دليل القاطع على وجوب العمل
بالدليل الراجح المستفاد من الامارات وطنيه عند اخرين اذ الدليل الدال عليها ظني قال
بعض الشراح وكانه اشار بذلك الى ان الدليل القاضي على الوقف مع جوابه وتقريره ان
هذه المسئلة وطنيه لما سوف يجيء يسمع اما قضايا الظني فيسقط بما قاله المجوز مطلقا
والقاضي مطلقا والمفصل لكون الادلة ظنية فمحل التوقف الظهور دليل قطعي
دل على احد طرفي النقيض والجواب منع كونها قطعية فان الادلة الموصلة اليها
ظنية كيف والمقصود العمل وهو كاف فيها هو وسيلة الى العمل بها احترازا وجزءا
من تعريف كلام المصنف وهو غير صاف عن الاشكال فيما قال المطلق
والمقيد المطلق ما دل على شايع في جنسه فخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه
مما سيتضح انها والمقيد بخلافه وبطلق المقيد على ما اخرج من شايع بوجه فيدخل
الشرح لما كان المطلق والمقيد اسمين متباينا المعنى ومتباينا الحد والمقيد اخص منه كان تعارضهما
من باب تعارض العام والخاص ولذلك ذكرهما المصنف بعد العام والخاص وعرف
المطلق بانه ما دل على شايع في جنسه بقوله ما خرج لي لفظ وقوله دال احتراز
عن المهملات وقوله شايع احتراز عن المعارف لكونها غير شايعة لتعينها
اعني بحسب الاستعمال لان لفظ انت مثلا لا يفهم منه عند الاستعمال الا المخاطب
بخلاف رجل فانه لا يفهم منه حينئذ معين وليست المعارف موضوعة بحسب الوضع
اذ الرجل مثلا انه موضوع للذكر من بني ادم بل هي دالة انه موضوع للحالة المخصوصة للذكر
وقوله في جنسه احتراز عن النكرة المعرفة في سيبويه والاثبات نحو كل رجل وضربته
وهو الكرة في سيبويه والتي لا نظير لها غير شايعة في جنسها لكونها مفردة فليس لها اخوات
حتى يسع فيه واعلم ان هذا الحد مداوله اللفظ الدال على الماهية من حيث هي وهي الكلي
الدال على احد غير معين لانها ايضا لفظ دال على معنى شايع في جنسه واما المقيد فانه
يطلق باعتبار ان احد جزئيه اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا الرجل وابنتي

وهو

وهو المراد من قوله والمقيد بخلافه وذلك ان يقول مدخل في قوله والمقيد بخلافه
المهملات وهي ليست بمطلق ولا مقيد فلو قال بما دل بخلاف المطلق لاطرد وثانيهما
اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زايدة وهذا القسم اعم من الاول ومثال الرقبة
مؤمنة فانها تخرج من شايع وهي الرقبة لكونها مقيدة بمؤمنة وداخله من وجه لان
لها شيوعا بالنسبة الى رقاب المؤمنين قال وما ذكر في التخصيص من سبق
ولحق ومخالط ومتراخ جار فيه وتريد بالتخصيص اعم من كل ما ذكر بان العموم والخصوص
من المنسوب عليه والمخالف فيه والمخاطب والمخرب جار فيه اي بعد المطلق فظهر تخصيص
الكتاب بالكتاب والسنة والسنة بالقرآن والسنة بالسنة وتخصيصهما بالقياس والتخصيص
اوالمتصل وقول العام مجازا بعد التخصيص المفيد هنا وتريد هنا مسئلة ترسم بحد المطلق
على المقيد ولا يخفى ان تخصص العام بعد ما جرى حمل المطلق على المقيد فاذن
لا تريد مسائل المطلق قال مسئلة اذا ورد مطلق ومقيد فان اتحدا حكما
مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة في الاخر وجه اتفاقا ومثل ان ظاهرت فاعتق رقبة
مع لا تملك رقبة كافرة واضح فان اختلف حكمهما فان اتحد موجبهما مثبتين حمل
المطلق على المقيد لا العكس بيانا لا نسخا وقيل نسخ ان تاخر المقيد الشرح
هذه هي المسئلة الرابعة وتقريرها انه اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما
فلا يحمل احدهما على الاخر وجه اتفاقا قال لا ندري امرين كانا ام غيرين احدهما
اي سببهما لم اختلف نحو اطعم طعاما من الجنس العادة وهو الحنطة مثلا
ثوب سوب البغاددة وذلك لعدم الملاءة ومثل لذلك المصنف بالاخر بقوله
اطعم طعاما وهو مثال لاختلاف الحكم لا المطلق والمقيد واسبق المصنف
بذكر ذلك تبعا للامدي صورة واحدة وهي ما اذا ظاهر فاعتق رقبة مع
حمل رقبة كافرة فانه بعد المطلق على الكافرة لاتساع الجنس بينهما ولذلك قال واضح
اي حمل الرقبة المطلقة على الرقبة المسلمة وبذلك واضح قليل بقول القرافي
سواء كان الشافعية انه يحمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب ولو اختلف حكمهما ومثل

لما بوضوء التيمم فان سببهما واحد وهو الحدث وقد وردت على البدل والتيمم مطلقة وفي الوضوء مقيدة بالمرافق وان لم يحمل حكمها اي حكم المطلق والمقيد فان كان موجبهما اي سببهما واحدا وكانا متنافيين مثل قوله في الظهار اعتق رقبة مع قوله في القتل رقبة مؤمنة ثلثة مذاهب احدها انه يحمل المطلق على المقيد فكون المقيد ساما للاطلاق ذا لا يخ على ان المراد من المطلق كون هو المقيد سواء تقدم المطلق او تاخر اختاره المصنف والثاني انه يحمل المطلق على المقيد ويكون نسخا المطلق ان تاخر المقيد والثالث انه يحمل المقيد على المطلق قال لنا انه لو حمل منها فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وايضا خرج سعيد والتيمم لانه لو كان المقيد نسخا لكان التخصيص ايضا كذلك المطلق نسخا قالوا لو كان رقبة دلالة لوجد دلالة رقبة على مؤمنة مجازا واجيب بانه لازم لهم اذا عدم المقيد وفي العدم بالسلامة والخصوص ان المعنى رقبة من الرقاب فيرجع الى نوع من التخصيص لنا شرح اجيب المصنف على انه يحمل المطلق على المقيد لا العكس بوجهين الاول ان حمل المطلق على المقيد جمع بين المطلق والمقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وزيادة والجمع بينهما اولى الثاني ان من عمل بالمقيد خرج عن عهدة التكليف معين لانه ان كان التكليف بالمقيد فظاهر وان كان التكليف بالمطلق فقد ان المطلق وزياده فلزم الخروج عن عهدة التكليف سقين ومن عمل بالمطلق لا يخرج عن العهدة بيقين لجواز ان يكون المطلوب المقيد والاتيان به لا سلم لانا نمنع ان حمل المطلق على المقيد الماخر الا لو سلمنا انا نوجهين الاول انه لو كان حمل المطلق على المقيد الماخر نسخا لكان تخصيص العام نسخا لكنه ليس كذلك اما بيان الملازمة فان الخاص رافع للعموم والمقيد رافع للاطلاق والثاني ظاهر والاتفاق الثاني انه لو كان ماخر المقيد ناسخا للمطلق لكان ماخر المطلق نسخا للمقيد لانه كما ان ماخر المقيد رفع الاطلاق فكذلك ماخر المطلق رفع القيد والثاني باطل لان الخصم لا يقول بذلك واجيب العام ان ماخر المقيد عن المطلق نسخ له لا بيان لانه لو كان ماخر المقيد عن

المطلق

المطلق بيانا للمطلق لاستحال له لوجود دلالة رقبة على مؤمنة مجازا لان المراد بالمطلق على هذا التقدير هو المقيد واذا دلالة المطلق واريد به المقيد كان مجازا وذلك باطل لان المجاز خلاف الاصل واجاب المصنف بان هذا ايضا لازم عليكم اذا عدم المقيد على المطلق لانكم سلمتم ان المقيد حينئذ يكون بيانا للمطلق لا نسخا له وايضا هذا لازم عليكم في تقييد الرقبة بالسلامة عن العيوب وفي بيان الطهارة لان الرقبة مطلقة فدلالتها على الزمانة السليمة مجاز ولما كان الجواب حاصلا سارا بما هو الحق عنده قال والتحقيق الاخر وتقريره انه قد مر ان العمد مطلق باعتبار واحد على الحر المجهول والثاني على ما اخرج مسلم بوجه تام وعلى هذا يلزم للعمد معنيان اذا علمت ذلك فنقول لو لا يكون حمل المطلق على المقيد بعدا لكان دلالة المطلق عليه مجازا اما اذا تعين ان عنيت به الاول فللملازمة مسلمة لكن لا نسلم ان رقبة في الثاني لان معنى قول القائل اعتق رقبة ليس هو الامر برقبة مخصصة بل المراد رقبة ما والرقبة لا تستعمل في المطلق الخارج بقيد ما تحيزه من المعنيات فالمراد بالرقبة معهود من المعنيات واذا ان ذلك فلانها لو نها مجازا لاتها لا تعين معنى من المعنيات على التعيين من غير دلالة الجنس بكون حقيقة للامور معين من المعنيات مشتركا مع جميع المعنيات لا لاستعمالها في المعنوي قال فان كانا نعين عملا مثل لا تعتق مكاتبا كافرا قال الشارح اي واما اذا كان موجبهما متنافيا بحيث لا يمكن العمل بهما مثل لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فالحنفي المعتمد وعلله بان قوله لا تعتق مكاتبا هام والمكاتب الذي ورد من اراده وذلك لا يعني التخصيص هكذا نقله عنه الاصفهاني شارح المحصول ونقل عن الحنابلة الحنبلي بانا على ان مفهوم الصفة هو حجة لم لا وقد غلط الاصفهاني المذكور في فهم كلام المصنف والامدي شارحا دعوى ان المراد منه حمل المطلق على المقيد وقد صرح الامام فخر الدين بانه حمل المطلق على المقيد في سائر الكتب حتى مكاتبا مؤمنا وذكر في المحصول خلاف ذلك وهو معنى الطلاق البيضاوي في المنهاج قال فان الخلاف وجههما

كالطهارة والصلاة عن الشافعي رضي الله عنه حمل المطلق على المقيد فقيل بجامع
وهو المختار ومصر كالخصاف بالعكس على التخصيص وشذ عنه بغير جامع وأبو حنيفة
رحمه الله لا يحمل المسح اذا لم يحسه حكم المطلق والمقيد واحدة سببهما مل
قوله شتان كان الظهار فتحرير رقبة وقوله في القتل خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فقد
احملوا فيه قول الشافعي رضي الله عنه حمل المطلق على المقيد فيما يعتبر صحابه
ارادوه اذا كان فيهما جامع موجب الالحاق حتى يكون العبد بدلا ويكون تقييد المطلق
بالمثل على العبد كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص وهذا هو الاصح عند الاسدي
والامام وانما عبما ومنهم المصنف وقال بعضهم اراد انه يحمل المطلق على المقيد
سواء وجد جامع لم لا سا على ان القرآن كله كالكلمة الواحدة لا تعدد فيه وهذا مردود
شد يعلله عن الشافعي وابو حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد اصلا لان الحمل يوجب
رفع الاطلاق بالقياس وهو نسخ والقياس لا ينسخ به واجب بانا لا نسلم انه نسخ
بل هو تقييد للمطلق بعض المسميات فيكون سانكا لا نسخا فرع اذا اطلق
الحكم في موضع مرة في موضعين بعدين مسافرين فان قلنا ان العدد بالقياس فلا
كلام ويحمل المطلق على المقيد المشارك له في المعنى وان قلنا انه بالنص فقط
ورد المطلق على الاطلاق لانه ليس بعده باحدهما اولى لاختلاف المحمول
ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في الوضوء احدى بالراء وفي رواية او لا بن
وفي رواية اخرا هن فانه لما لم يمكن الترجيح بالمرجح وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى
ساقطا وجعنا الى الاصل وهو الاطلاق وجوزنا التعقيب لاحدى الغسلات
على ما نقوله لاحدا من هكذا قاله قال والذي بعده الله برحمته ولك ان
تقول معنى في هذا المثال ان مع الخبرين الاول والاخرى فقط للمعنى الذي قلناه
واما ما عداهما فلا يجوز فيه التعقيب لانافي للعدد على انه ورد من غير معارض
قلت وهذا حث جليل رأيت الشافعي نص البويطي على ما نقوله فقه
قال تعالى هذا نصه في اباك الجمعة واذا ولغ الكلب في الاناء غسل سبعا واولاهن او اخراهن

بالتراب ولا يطهره غيره لكن روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا القطع بخلافه
قال مسئلة المحمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم تتغير دلالته وقيل اللفظ
الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء ولا يطرد المهمل والمستحيل ولا يتعكس الجواز
فهما احد المحامل والفعل المحمل كالقيام من الركعة الى الجلوس والسهو الحسين
ما لا يمكن معرفة المراد منه ورد المشترك المبين والمجاز المرادين اولهما بين الشرح
اعلم وفقك الله ان هذا الباب واذكر الشيخ مؤخر عن باب المبين وهو خلاف ما في
المنتهى والاحكام ونقله والدي قدس الله روحه عن نسخة المصنف وكلام المصنف
في تفسير المبين يرشد الى ذلك فانه قال والمبين بعض المجمل فيرد ذلك على تقدم المجمل
وعلى هذا شرحه الاصفهاني والشريف والسنتري وسرحه على تقدم المبين المظهر
والشيخ قطب الدين اذا علمت ذلك وقولي لما فرغ المصنف من المطلق والمقيد
شرع في المجمل والمبين والكلام في حده واقسامه واحكامه اما حده لغة فالمجمل
لغة المجموع ومنه تقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وقيل هو المجمل
ومنه تقال اجملت الشيء اذا حصلته بهذا نقله الامدي عن صاحب المجمل في اللغة
واما حده اصطلاحا فهو ما لم يصر دلالته وانما قال ما لم تتصر ولم يقل لفظ لما سيأتي
الفعل والقول لان الاجمال كما يكون في اللفظ قد يكون في الفعل وقوله لم يصر دلالته
احتراز عن المهمل فانه لا دلالة اصلا وعن المبين لان دلالته متصورة والمراد بكون المجمل
غير متضح الدلالة ان لا يكون متضحا بالنسبة الى المدلول للحقيقي ان كان المجمل قولا وعلى
مدلوله ان كان فعلا وانما قرناه بذلك ليخرج المجاز المراد الغير المبين فانه وان كان
غير متضح الافادة بالنسبة الى المجاز الا ان دلالته على مدلوله للحقيقي متضحة ولذلك
لا يرد المهمل فان دلالته وان كانت بالنسبة الى المرجوح اصبحة لكن دلالته بالنسبة
الى المعنى الراجح واضحة وعرف بعضهم المجمل بانه اللفظ الذي لا يفهم منه
شيء عند الاطلاق وهذا الحد غير مطرد لانه يصدق على المهمل لانه لا يفهم منه شيء
عند الاطلاق مع انه ليس بمجمل ولا يصدق على المستحيل اذ لا يفهم منه شيء لان مدلوله

ليس بشئ مع ان المستحيل ليس بمجمل وهذا الجواب ايضا غير مستقيم فان المجمل وان فهم منه شئ عند الاطلاق يجوز ان يفهم احد محامله لا بعينه بان يعرف ان المراد هذا او ذاك فيصدق المحدود دون الحد وكذا يخرج عنه الفعل المجمل لانه ليس بلفظ مع انه مجمل كبيانه صلى الله عليه وسلم لاركانه الثابته من غير ان يطلق للمشهد فانه فعل مجمل لانه يحتمل ان يكون القيام عن بعد فيكون دالا على جواز ترك الجلسة للتشهد ويحتمل ان يكون للعاجز عن سنيه وحينئذ لا دلالة له على جواز ترك الجلسة للتشهد وقال ابو الحسين في تعريفه ان المجمل ما لا يمكن معرفة المراد منه اي من نفسه واحترز به عن المجمل المبين فانه يمكن معرفة المراد بالبيان لا من نفسه واورد على طرد هذا التعريف المشترك المبين فانه ممكن معرفة المراد بالبيان لا من نفسه مع انه ليس بمجمل وفي ايراد ذلك نظر اذ المشترك مع قطع النظر عن البيان لا يمكن معرفة المراد من نفسه فيكون مجملا بهذا الاعتبار ومع التنزل عن هذا نقول بالنظر الى البيان ايضا ممكن معرفة المراد منه فلا يكون مجملا بهذا الاعتبار واللفظ الواحد يجوز ان يكون مجملا باعتبار وغير مجمل باعتبار آخر واورد ايضا على طرده المجاز المراد بالقرينة لانه لا يمكن معرفة المراد منه من نفسه مع انه ليس بمجمل وقيد المشترك بالمبين لانه اذا لم يكن مجملا خلا عن المجاز فانه لا يكون مجملا سواء بين او لا قال ويدخل في المفرد بالاضافة وبالاعلال كالمجاز ونحو رجل مثل او يعفو في مرجع الضمير وفي مرجع الصفة كطيب طاهر وفي تعدد الجانب فهذه هي الحقيقة الشرعية اعلم ان الاجمال قد يكون في المفرد وقد يكون في المركب فاما الاجمال في المفرد فقد يكون بالاضافة كالمشترك بين الطهر والحيض وهذا انما يتحقق عند من يجعل المشترك وقد يكون بواسطة الاعلال نحو مختار فانه صالح لاسم الفاعل واسم المفعول لانه ان كان من الاختيار بكسر الياء كان اسم فاعل وان كان من الاختيار بفتح الياء كان اسم مفعول ولولا الاعلال الذي هو قلب الياء الفا لفتح ما قبلها ما جاء هذا الاجمال واما الاجمال في المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردد المرتب بين الصلة والموصول بين الزوج والولي وقد

يكون الاجمال في مرجع الضمير وذلك اذا تعدد ما يحتمل ان يكون مرجوعا اليه ولم يرجع العود الى واحد بخصوصه نحو ضرب زيد عمرا او اكرمني فان الضمير الذي هو فاعل اكرمني يحتمل ان يرجع الى زيد ويحتمل ان يرجع الى عمرو وقد يكون الاجمال في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر اذ يجوز ان يكون ماهرا في الطب ويجوز ان يكون في عين وقد يكون الاجمال في تعدد المجاز بعد منع حمل اللفظ على مفهوميه الجمع اذا كانت المجازات متكافئة نحو لامست فلا تقربوا الاعم الاماس عليكم فانه مهما كان المستثنى مجملا فالمستثنى منه كذلك فان الدليل على عدم ارادة الجمعية يعين الحمل عليها ولا اجمال الا اذا عارضها مجاز راجح وهذه الاقسام المشهورة قال مسئلة لا اجمال نحو حرمت عليكم الميتة وانتم تعلمون خلافا للكرخي والعنبري لنا القطع بالاستقراء ان العرف الفعلي المقصود منه قولا وانما الوجوب للفرض وقد يقدر بالبيان بضم الجمع والعنبر عن متضاجيب متضح بما تقدم لنا شرح الجمل الثاني المجمل والمحرم المضاف الى الاعيان كقوله تعالى وأحلت لكم الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم فلا اجمال لنا انكم لا نعلم ان فيه اجمالا امر لا وذهب الجمهور الى انه لا اجمال فيه وخالفهم في ذلك الكرخي وابو عبد الله البصري والحق الجمهور وبيانه بقطع بالاستقراء ان العرف يحكم بان المراد بالحل والحرم في العرف هو الفعل المقصود منه فان من الجامع على عرف اهل اللغة لا مصادر فهمه عند قول العالم حرمت عليكم الطعام والشراب وحرمت عليكم النساء الا الحرم الاكل والشرب من الطعام والشراب وتحريم الوطء النساء والاصل في كل ما يعتاد الى الفهم ان يكون حقيقة فيه اما بالوضع او بعرف الاستعمال ولا اجمال على شئ من التقديرين ولهذا كان الاجمال منتفيا عرفا قول العالم ليت دابه لما كان المسارع الى الفهم ذوات الاربع بعرف الاستعمال وان كان على خلاف الوضع الاصلي واعلم ان مما استدل به على مذهب الجمهور قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها قال في التحصيل فان ذلك يدل على ان تحريم الشحوم تحريم انواع التصرف المعتاد فيها وقال ان يقول هذا حجة على الجمهور فانهم يدعون ان مثل هذا يفيد تحريم الاكل بعينه خاصة وقد دل الحديث على تحريم غير ذلك ايضا

قوله اسكل بعضهم توجه الذم واللعن على اليهود بما فعلوه في التحريم بناء على ان المتبادر الى الفهم في التحريم المضاف الى ما هو من جنس الطعام انما هو تحريم الاكل ولا يلزم من حرمة الاكل الشيء تحريم منفعة واحد بل ذلك محمول على انه كان قد تقدم عند نزول التحريم علمهم بالتحريم وقرائن حالية او مقالية بعضي تحريم جميع المنافع فيكون معنى قوله عليه السلام في الحديث المذكور حرمت عليهم الشحوم اي جرم جميع منافعها والتصرفات المعتاده فيها فاعتدوا مع علمهم بذلك لان كل ياسوف على تصحيح كلام الشارع بحمل اعتقاده والاظهر الحمل على خلاف القواعد واحتج العاملون بالاحمال بان التحريم المضاف الى الاعيان لابد وان يكون فيه اضمار لان التحريم انما يتعلق بالافعال المقدوره والاعيان ليست بمقدوره فاذن وجب ان يضمر شيء بالضروره لما يلزم اما الخطاب بالكليه او عدم المضر بعدم الضروره لان الرفع عليه غير محتاج اليها فلا يضمر الجميع وبعض اضمار البعض والبعض غير متعين لعدم اولويه اضمار البعض دون البعض فيحمل على الاجمال واجاب المصنف بان البعض متعين مما تقدم من ان العرف يقضي بمثل تحريم الفعل المقصود قال الاجمال في محاسبه ابو سكر انما ان لم يثبت عرف يمثله في بعض كالاكل والقاضي ابو حازم ولا اجمال وان ثبت كالسافي وعبد الجبار وابي الحسين فلا اجمال قالوا العرف في نحو مسحت بالمندل البعض لانه انما يحلق البعض لا الجميع واما الباء للتبعيض فاضعف الشرح احلف الثاني قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وهو محمل لم لا وقد اتفقوا انه محمل لانه يحمل مسح الجميع ومسح البعض اجمالا لاعلى السواء وقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم فسح بناصيته ومقدار ما الربع فكان الربع واجبا وقال غيرهم لا اجمال فيها اصلا وقوله تعالى الا الكيه والقاضي ابو بكر وابن جني انها تقتضي مسح الجميع لان الباء لصقه في الالصاق وورد الصيغ المسح بالراس ومواسم لكله لا لبعضه وهذا لانا نعلم ان البعض الراس راس فكون ذلك ممتثلا لمسح جميع الراس لغة ومنهم من قال انه يعرف استقرا بالعمل بعضي الصاق المسح ببعض الراس وهو مذهب ابن في

الشافعي والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري والاظهر هذا الاختلاف قال المصنف ان لم يثبت عرف في بعض اي ظهور استعمال ذلك في بعض كما هو مذهب مالك وصاحبيه فالاجمال لظهوره في الجميع حسنا وان ثبت عرف كما هو مذهب السافعي وصاحبيه فالاجمال ايضا لانه لا يطلق اسم الراس على ما دون جميع الاعضاء الا بعض البعض او وجوب مسح شيء من الراس اذا ما يقصد وعليه اسم المسح والاول باطل لاستلزامه الاشتراك والثاني باطل ايضا لاستلزامه المجاز فمعنى القدر المشترك بين الكل والبعض وهو مطلق مسح متعلق بالراس مع قطع النظر عن الكل والبعض دفعا للاشتراك والمجاز ونقل عن بعض السافعيه ان الباء تدل على التبعيض فلذلك نقول بموجبه الاول ان العرف في مثل مسحت يدي بالمندل يقضي مسح بعض المندل لا كله فكذلك في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم واجاب المصنف بالفرق وهو انه لا يلزم من اقتضاء العرف في مسحت يدي بالمندل البعض اقتضاؤه في مسحت براسي لان المندل آله والعمل بالآلات انما يكون لاستكمالها كوكسة بالقلم كحلة في مسحت توجي في ان العرف لا يقضي فيه مسح بعض الوجه الثاني ان الباء اذا دخلت فعلا متعديا افادت التبعيض المجرور بها لغة واجاب بان الاستدلال بكون الباء للتبعيض اضعف من استدلالهم الاول لان الاول لا يخلو اعن ادعاء العرف في مسحت يدي بالمندل البعض والثاني لا شبهه فيه لان كون الباء للتبعيض لم يثبت عن احد من اهل اللغه قال ابن جني قولهم ان الباء في الصوره المذكوره للتبعيض لا يعرفه اهل اللغه وهذا الذي قاله ابن جني ممنوع فانه قد ورد الباء للتبعيض في قوله تعالى اشرب بها عباد الله اي منها وفي قول الشاعر شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نيج اي شربن من ماء البحر والله الكوبون ونقل عليه الاصبهاني والغارسي في المذكر وقاله ابن الماخر ابن ملك ورد بعضهم كلام ابن جني بان قال استشهاده على الغي وهو غير مقبوله وفيه نظر فان الشهاده على النفي له اقسام معلومه نحو ان العرب لم تستعمل الفاعل وظنيه عن استقراء صحيح نحو ليس في كلام العرب اسم مفرد اخره واو

لانه قبلها مع شهاده لاعن استقراء لموارد طلق زيد امراته من غير دليل فهذا هو المردود

وكلام من جوز الثاني لانه شديد الاطلاع على لسان العرب والذي يختص بالاموال

في الناس قوله تعالى واسمحوا بروسكم ارجعه قيل للبعض وقيل زائدة وقيل للالصاق

وقيل للاستعانة فان مسح يتعدى لمفعول بنفسه وهو الرأس عنه والاخر حرف

الجر وهو المزيل فيكون تقدير الآية وامسحوا اليدكم برؤسكم قال مسئلة

لا اجمال في خبر رفع عن امتي الخطا والنسيان خلافا لابن الحسن البصري لنا العرف

في مثله قبل الشرع المؤاخذه والعقاب ولم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب

او بتخصيصا العموم الخبر فلا اجمال قالوا واجيب بما تقدم في المبتدئ الشرح اختلف

الشارح قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان كل هو مجمل ام لا

فذهب الجمهور الى انه لا اجمال فيها وذهب ابو الحسين البصري وابو عبد الله البصري

الى انها مجملة واصح الجمهور بان العرف اي عرف اهل اللغة قبل الشرع في مثله اي

في الرفع المضاف الى الخطا والنسيان المؤاخذه والعقاب اي رفع المؤاخذه والعقاب

على ما صرح به في المنتهى وكانه سقط من قلم الشارح او ترك المصنف لوضوحه ولهذا

لا يرد من عرف عرف اهل اللغة عند سماعه قول السيد لعبده رفعت عنك الخطا

والنسيان ان المراد منه رفع المؤاخذه والعقاب والاصل في المتبادر الحقيقة

اما لو وضع الاصل واما يعرف الاستعمال وعلى كل يقدر فلا اجمال فان قيل

لو كان عرف الاستعمال ما ذكرتموه لارتفع عنهم الضمان ايضا لكونه من جملة

المؤاخذات والعقوبات والضمان لا يرتفع عن لانه بالخطا والنسيان قلنا

انما يسقط الضمان لانه ليس بعقاب وههنا سبب في مال الصبي والمجنون مع

انهما ليسا من اهل العقوبة وكذلك يجب على المضطر اذا اكل مال غيره مع ان الاكل

واجب عليه والواجب لا يعاقب عليه او لتخصيص عموم مفهوم الخبر الدال

على نفي كل عقاب بعد تسليم ان الضمان عقاب فان القول بالتخصيص اولى من القول

بالاجمال اذا علمت ذلك فقوله ولم يسقط الضمان جواب عن سؤال مقدر كما قررناه

واصح

واصح للفهم عمل بما سبق وحرمت عليكم الميتة وتحريم بمثاله لما اتسع رفع ذات

الخطا والنسيان عنهم وجب ان تقدر شي الضرورة ولا يجوز اضمار كل ما صح ان

يقدر لان الضرورة تندفع باضمار البعض واضمار بعض معين دون بعض ترجيح من غير

مرجح ولزم الاجمال وجوابه ما تقدم وهو انا لا نسلم عدم اولوية اضمار بعض معين

وذلك لان العرف يقتضي اضمار المؤاخذه والعقاب فكون اضمارها اولى قال

مسئلة الاجمال في مجمل الصلاة الابطهور خلافا للحنفي لنا ان مسمى شرعي

في الصحيح فلا اجمال والا فالعرف وفي مثله بين الغائب مثل لا علم الا ما نفع فلا اجمال

ولو فقد اسماعا وهما قالاولى نفي الصحة لانه يصير كالعدم فكان اقرب الى الحقيقة

المتعذرة فان قيل اثبات اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز بالعرف في مثله قالوا

قالوا العرف شرعا مختلف في الكمال والصحة قلنا مختلف للاختلاف ولو سلم

فلا اسلم الترجمة بما ذكرناه الشرح اختلف الشارح في الدعوى الاجمال الذي

دخله النفي مثل لا علم الا بالبينة ولا صلاة الا بطهور ولا صيام لمن لم يبيت

الصيام من الليل وخود ذلك هل ذلك مجمل ام لا وذهب الاكثرون الى انه لا اجمال

فيها وذهب الغافي ابو بكر الى ان ذلك مجمل لان الذات غير منتفية وليس بعض

المجازات باولى من بعض ونقل الامام فخر الدين عن عبد الله البصري ونقل

ايضا عن الحسن البصري واصح الجمهور بانه ان عرف شرعي ان

المراد هو نفي الصحة الشرعية فلا اجمال اذ نصير المعنى لا صلاة صحيحة الا

بطهور وله والا اي وان لم يعرف شرعي ان المراد به هو نفي الصحة

الشرعية يحمل على العرف اللغوي في مثله اذ العرف اللغوي في مثله نفي الفائدة

اذ هو المتبادر دون الغير ومن ذلك لا علم الا ما نفع اي لا فائدة لعلم الا ما نفع فلا

اجمال ايضا ولو فقد اسماعا وهما اي العرف الشرعي واللغوي لزم الاجمال

ايضا لان حمله على نفي الصحة اولى لكونه اقرب الى الحقيقة المتعذرة وبيان

القرب ان الحقيقة هو نفي الذات ونفي الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات فنفي

الصحة اقرب اليه لهذا المعنى من نفي الكمال لانه لا يبقى مع نفي الصحة وصف قيصر
كالعدم بخلاف نفي الكمال فان الصحة يبقى معه وله ان يقول بهذا التقرير معارض
بان نفي الكمال يستقيم دون نفي الصحة فان ما ذهبتم اليه فاسد لانه اثبات اللغة
بالترجيح لانكم ذهبتم الى انه اذا لم يكن عرف شرعي ولا لغوي كان معناه نفي الصحة
لانه اولى وهذا اسلم اللغة بالترجيح وهو باطل بالاتفاق فلما لا نسلم ان ما ذهبنا
اليه هو اثبات اللغة بل اثبات لاحد المجازات بعد تعذر الحمل على الحقيقة بالترجيح
وهو العرف وهو جائز بالاتفاق فان قيل يصح الجواب باثبات المجاز بالعرف
والقدر الذي العرفين ولنا نريد بقولنا العرف عرف الاصوليين للمنافاة
واحتج الكناضي على الاجمال بان عرف الشرع مختلف في الصحة والكمال مثل
هذا التردد لان هذا التردد في عرف الشرع يرد تارة لنفي الصحة وتارة
لنفي الكمال على السواء واذا اختلف عرف الشرع فيها كان حملة على الجانب
المنصف بالاتفاق ان وروده في الشرع مختلف بل الاختلاف انما هو من
احاد العلماء في بعض القدرين فان بعضهم يقدر الصحة وبعضهم يقدر الكمال ولئن
سلم ان وروده في الشرع مختلف لكن لا نسلم ان اختلاف عرف الشرع يوجب
الاجمال لان اختلاف عرف الشرع انما يوجب الاجمال ان لو لم يكن واحد من
الشرع فيها وهو ممنوع لان نفي الصحة ارجح مما ذكرتم فلا اجمال قال
مسئلة لا اجمال في نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لنا ان
اليد حقيقة في العضو المخصوص من الانامل دون الكتف والقطع ابانة المتصل فلا
اجمال واستدل لو كان مشتركا بين الكوع والمرفق والمنكب لزم الاجمال احد
لوازمه لان لزم المجاز واستدل بحمل الاشتراك والتواطؤ وحقيقة احدهما
ووقوع واحد من ابعد اقرب من واحد معين واجب اما للغة بالترجيح
وبانه لا يمكن حمل البدأ فانه لو اطلق اليد على الانامل والقطع على الابانة وعلى
الجرح فمتى الاجمال فلنا لا اجمال مع الظهور الشرع احلف الناس على

ابه السرقة بل هي مجملة في اليد والقطع ام لا فمذهبان فذهب الجمهور الى
انه لا اجمال فيها وذهب بعضهم الى انها مجملة فيهما واحتج الجمهور على ذلك
بان اليد حقيقة في جملة العضو المخصوص من الاصابع الى المنكب ولهذا صح
الطلاق بعض اليد لما دون اي لما دون المنكب ولو كانت اليد حقيقة في
البعض لما صح ذلك والقطع حقيقة في ابانة المتصل بلا اجماع الا بحسب واستدل
على هذا المذهب بان هذه الآية اما ان يكون مجملة ان لو كانت اليد مشتركة والكوع
والمرفق والمنكب والاشتراك خلاف الاصل واجيب بانه لو لم يكن مشتركا
لكان مجازا والمجاز خلاف الاصل وهذا الجواب ضعيف جدا لان المجاز
وان كان خلاف الاصل لكنه اولى من الاشتراك واستدل ايضا على هذا المذهب
بان اليد يحتمل ان يكون مشتركا بين الامور الثلاثة اشتراكا لفظيا وحينئذ يكون
مجملا ويحتمل ان يكون متواطئا اي بان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الامور
الثلاثة ويحتمل ان يكون حقيقة في احدها مجازا في الباقي وذلك ما اشار اليه
المصنف بقوله وحقيقة احدها لكنه ابقى بضمير الشك والصواب الاتيان
بضمير الجمع وعلى هذين القدرين يكون ظاهرا لا اجمال فيه فلا شك ان وقوع
واحد من القدرين الاخيرين اقرب من وقوع واحد معين وهو القدر الاول
لكونه اغلب فكونه غير مجمل اقرب من كونه مجملا واجاب بان هذا اثبات اللغة
بالترجيح المذكور وهو باطل وايضا يلزم مما ذكرتم ان لا يكون مجملا ابدا اي
لفظ مجمل بعين ما ذكرتم من الدليل وهو ممنوع لانه لا يطرد في جميع الالفاظ
المجملة وانما يطرد في اللفظ الذي يطلق على معان واختلف في كونه ظاهرا
في البعض او غير ظاهر في شيء منها واجمع العالمون الاجمال بان اليد يطلق
على الثلاث اي العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب والقطع يطلق على
الابانة وعلى الجرح ولا مرجح لواحد منها على الآخر فحصل الاجمال واجاب
بان اليد والقطع وان كانا يقطعان على المعاني المذكورة لكن الاجمال فيهما لكونهما

ظاهرين في بعض تلك المعاني لان البيان ظاهر في الحل والقطع في الابانة ولا اجمال مع الظهور قال مسئلة المختار ان اللفظ لمعنى باره ولمعنيين اخرى من غير ظهور يحمل لدى انه معناه قالوا بظهور في المعنيين لكثرة الفائدة قلنا ابيات للغة بالرجح ولو سلم عورض بان الحقايق لمعنى واحد اكثر فكان ظهورا قلوا احتمل اللفظ كما قال السيخ قال الآمدي المنتهى اذا ورد لفظ وامكن حمله على ما ينيل معنى واحدا وعلى ما ينيل معنيين على وجه يتعذر الجمع بين المعنى الواحد والمعنيين ولم يعلم بين الواضع انه حقيقة فيهما ولا في احدهما قال الغزالي انه يحمل وذهب الباقون في افاده المعنيين وهو المختار نفيا للاجمال وحملا للكلام الشارع على اعظم الفايدتين انتهى واختار ذلك ايضا في الاحكام وانما سقت عبارته وهذا الكتاب لان فيها زياده ظهور مراجعة الكابين واختار المصنف ما قاله الغزالي واحتج عليه بانه اذا كان اللفظ مترددا بين محملين غير ظهور فيما واحد منهما هو معنى المجمل لانه لا يتصور معناه فكون مجملا واحتج الاكثرون على ان ذلك ليس بمجمل بوجهين الاول ان حمله على ما يفيد معنيين اظهر من حمله على ما يفيد معنى واحدا لان حمله على ما يفيد معنيين موجب لكثرة الفايدة وحمل اللفظ على ما هو اكثر فايدة اظهر واجاب بان ذلك ابيات للغة بالرجح المذكور وذلك باطل ولو سلم ان ذلك ليس ابيانا للغة بالرجح لكنه معارض بان الالفاظ الموضوعة لمعنى واحد تطرق الحقيقة اكثر من الالفاظ الموضوعة لمعنيين وما هو اكثر اظهر السادس ان اللفظ يحمل ان يكون مشتركا بينهما ويحمل ان يكون متواطئا ويحتمل ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر كما سبق والمعتبر الاول يكون مجملا وعلى المعتبر الاخير لا يكون مجملا ووقوع واحد من هذين اولى من وقوع واحد من غير فيقدم الاحتمال الاول وجواب ذلك ما مر في ايه السرقة وهو انا بينا بالغة بالرجح وانه يلزم ان لا يكون مجملا ابدا قال مسئلة ما له يحمل الغوي

ويحمل

ويحمل في حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلاة للشرع يحمل لناعرف الشارع تعريف الاحكام ولم يعرف اللغة قلنا لو لم يصلح لهما ولم يتعذر قلنا متعذر كما ذكرناه الشرح اللفظ الوارد من جهة الشارع اذا لم يحمله على حكم شرعي مجرد وانكر حمله على الموضوع اللغوي اختلفوا فيه فذهب الغزالي الى انه يحمل وذهب غيره الى انه ظاهر في الحكم الشرعي واختاره المصنف تبعا للامدي وذلك مثل قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحمل انه اراد انه كالصلاة حكما في الافتقار الى الطهارة ويحتمل انها اراد به انه مستمر على الدعاء الذي هو صلاته لغة وهو قوله عليه الصلاة والسلام الامان فانهما اجماعا عند فانه يحتمل انه اراد به انهما حاصلا حقيقة ويحمل انه اراد به انعقاد الجماعة بهما وحصول فضيلتها واختار المصنف على ما اختاره بان عرف الشارع تعريف الاحكام الشرعية لان الرسول صلى الله عليه وسلم بعث لتعريف اللغة فحينئذ يجب حمل اللفظ على الحكم الشرعي لانه موافق لما هو المقصود من البعثة ولا يكون مجملا قال وقد ذكرتموه من الرجح معارض بمثله وسالمه ان حمل اللفظ على الحكم الشرعي لمجرد مخالفته للنفي الاصلي مخالف للحمل على الموضوع الاصلي قلنا الا انا لو حملناه على معرف الموضوع اللغوي كما نبه فائده لفظ الشارع التاكيد بتعريف ما هو معروف لنا ولو حملناه على تعريف الحكم الشرعي كما نبه فائده التاسيس وفائده التاسيس اولى لانها اصل وذلك تبع واحتج الغزالي على انه يحمل بان اللفظ يصلح للحكم الشرعي والمعنى اللغوي ولم يخص دلالته على شيء منهما فيكون مجملا واجاب المصنف بانه تشهير اي ظاهر في الحكم الشرعي لما ذكرناه قال مسئلة لا احتمال فيما له مسمى لغوي ومسمى شرعي وما لهما الغزالي الاثبات الشرعي وفي النفي اللغوي كالاثبات مثل ان اذن لصام لنا ان عرفه بعضي يظهر فيه الاجمال فصل لهما الغزالي النفي بعد الشروع للزوم صحته واحد لهما معنى الشرعي الصحيح والا لكان في دعي الصلاة الاجمال الرابع في النفي بعد الشرع للزوم صحته هو الحرام ثم واحد منهما وبان دعي الصلاة للغوي وهو باطل الشرح القرفين هذه المسئلة

والثاني ان الاول معروضه ولفظ شبهه الشارع بشيء وذلك الشيء له حقيقتان والثانية
معروضه فما له مسميان لغوي وشرعي اذا علمت ذلك فقول لا اورد لفظ والشرع له
مسمى لغوي ومسمى شرعي عند ظهور احدهما هل هو محمل فيه مذاهب احدها وهو المختار عند
المصنف انه لا احمال فيه بل يحمل على المسمى الشرعي وثانيها انه محمل مطلقا والبه
ذهب الغاضي والبالك والله ذهب الغزالي الى انه اذا ورد في جانب الاثبات حمل على
الشرعي فلا يكون محملا واذا اورد في النفي يكون محملا والرابع انه اذا ورد في جانب الاثبات
حمل على الشرعي واذا ورد في جانب النفي حمل على اللغوي فلا يكون محملا واختار الامدي
مثال ذلك في جانب الاثبات قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها
حين قالت لعندك شيء فقال لا ان اذن صائم ومثال ذلك في جانب النفي لا صوم
لمن لم يجمع الفجر واجيب المصنف على ما اختاره ان عرف الشارع ببعض ظهور اللفظ في المسمى
الشرعي كما ثبت لسان الشرعيات فلا احمال واجيب الغاضي بالاجمال بان اللفظ
يصلح لهما ولا يرجح لاحدهما على الاخر فيكون محملا واجيب ان المسمى الشرعي راجح
لما ذكرنا واجيب الامدي بانه اذا وقع في النفي مثل لا صوم لمن لم يجمع ورد حمله على الشرعي
والا لزم صحته لان الشرعي هو الصحيح ويكون محملا واجاب بانه ليس معنى الشرعي
هو الصحيح لانه لو كان كذلك لزم الاجمال في قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة ايام اقرائك
لانه حينئذ يمنع حمل الصلاة على الشرعية لانها غير صحيحة واذا امتنع حملها على الشرعية
كان محملا واللازم باطل فالملزوم مثله اقول لا نسلم ان المراد في قوله دعي الصلاة الصلاة الشرعية
واجيب الغاضي بالمذهب الرابع بانه اذا ورد في النفي ورد حمله على الشرعي المزوم صحته لان
الشرعي هو الصحيح واستعمال النفي المتسع وذلك كالنفي عن مس الحرو الجنب فانه لو كان
المراد مسح الشرعي لصح لما ذكرنا وهو باطل اجماعا واذا تعذر حمله على الشرعي تعين
اللغوي لان الحمل عليه اولى من الاجمال واجاب المصنف بما مر من انا لا نسلم ان معنى
الشرعي هو الصحيح وبان نسلم ذلك لكن لم لا يجوز ان يحمل قوله دعي الصلاة على اللغوي وهو
باطل لجواز الصلاة اللغوية التي هي الدعاء في الحيض قال البيان والتبيين يطلق البيان

على فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال البصري اخراج الشيء من حيز
الاشكال الى حيز الجلي والوضوح واورد البيان ابتداء والتجويز بالحتم وكرر الوضوح
وقال الغاضي والآخر الدليل وقال البصري العلم عن الدليل والمبين بفتح الجيم وكون
الباء مفرد ومركب وفي فعل وان لم يسبق احمال اشرح للواقع من صاحب الجمل شرع
في البيان والمبين والبيان مصدر من فعال من بيانا وبيانا والمبين مع الباء اسم مفعول
من قولك بينت الشيء تبيينا اي وضحته توضيحا وبطول البيان على بلله معاني احدها فعل
المبين كما قاله وهو البيين والثاني على ما حصل به البيان وهو الدليل قلت وهذا
اعم من الاول اذ الذي يحصل به البيان قد يكون فعلا وقد يكون قولا كما قسمه والثالث
على المدلول وهو العلم الحاصل من الدليل واعلم ان البيان نسبته بين المبين والمبين
كالطلاقة على الحسن وعلى الدليل والمدلول مجازان قلت فلذا اي ولاجل
اطلاق البيان على المعاني اللذة اختلفوا في تعريفه فالبصري احاله على الاول وعرفه بانه
اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الجلي والوضوح واورد عليه امور الاول
انه يدخل في البيان ابتداء وهو ما يدل على الحكم من غير سابقة اجمال لانه بيان قطعا
مع انه لم يصدق عليه التعريف المذكور الثاني انه قد يجوز ان صار الحد عند لان
الاخراج من الحز الى الحز انما يكون للاجسام حقيقة الثالث ان رجع من الجلي الى الوضوح
مع ان الجلي مغن عن الوضوح والغاضي ابو بكر واكثر الاصوليين اختاروا واللان قالوا ان البيان هو الدليل واستحسنه الامدي وابو عبد الله البصري اختار الثالث
وعرفه بانه العلم الحاصل عن الدليل والمراد من العلم ما هو اعم من القطع والظن ويدخل
العلم الحاصل بسبب ما لا يمانا قال المستحسن حد الدليل بعسه حد البيان فلم لكرر
رد في حد الدليل ان من الناس من عرفه بانه المدلول اذا علمت البيان فاعلم ان المبين
بفتح الجيم وهو ما اتضح معناه وبدخل في ذلك الخطاب الذي ورد ابتداء والمبين
اما قول يعرف كالمفرد وكالمثلة او مركب كزيد قام او فعل يسبق احماله كصلاته صلى الله
عليه وسلم فانها مسبوقة باحمال وهو اسم الصلاة اول سبقة اجمال كقطع يد السارق

من الكتوع كما هو المختار عند المصنف وسيأتي لا توجه الاحمال لجواز ان يكون قد بينه
لان الظاهر كان غير مراد فانهم ذكروه في بعض الشروح خلافا للاكثر منهم من لم يتعرض لذلك وقال
مسألة الجمهور الفعل يكون بيانا لانه عليه السلام من الصلاة والحج بالفعل وقوله
خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني أصلي وايضا فان المسايدة دليل الحجة لمعانيه
قالوا لو طول فيأخذ اللسان قلنا وقد تطول بالقول ولو سلم فما تأخر للوقوع فيه ولو سلم فطول
أقوى للبيانية ولو سلم فما تأخر عن وقت الحاجة كشرح البيان يكون بالقول كقوله صلى
الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر فانه بيان لقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده
ويجوز ان يكون بالفعل قال الآمدي وبه يظهر الاخير ان الفعل يكون بيانا خلافا
لطائفة شاذة حيث ذهبت الى ان البيان انما يكون بالقول خاصة قال الامام في
المحصول ويعلم كون الفعل بيانا للمجمل بأحد امور ثلثة احدها ان يعلم ذلك بالضرورة
من قصده وثانيها ان يقول هذا الفعل بيان للمجمل وثالثها بالدليل العقلي وهو ان يذكر
المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصح ان يكون بيانا له ولا يفعل شيئا
اخر يجعل ان ذلك الفعل لسان له والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة واصح المذهب
على ان الفعل يكون بيانا للمجمل بالمنقول والمعقول اما الاول فلان صلوته صلى
الله عليه وسلم بيان لقوله تعالى واقيموا الصلاة ولهذا قال صلوا كما رأيتموني أصلي
وحجه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ولهذا قال خذوا عني مناسككم
فان فعل البيان مع ذلك بيان وقع بالقول لا بالفعل وهو قوله صلى الله عليه وسلم
صلوا وخذوا فلما هذا فاسد لان الفعل لم يتعين بتعين سائر افعال الصلاة
والحج بغائته اذ ذلك يعرف ان الفعل هو المبين لذلك واما البيان فلان شاهد
فعل الصلاة والحج الدال على معرفة تفاصيلها واختيار اذ لسان الحركة لمعانيه واذا
جاز البيان بالقول فالفعل الذي هو ادل اولى واصح القائلون بعدم جواز البيان
بالفعل بان البيان قد يطول زمانه فلزم تأخر البيان وهو غير جائز واجاب
المصنف بان طول الزمان لا يمنع البيان لان البيان بالقول قد يطول ايضا مع انه

ولنا

ولو سلم ان البيان بالفعل لا يطول لكن لا نسلم تأخر البيان فانه ما تأخر البيان لطول
الشروع فيه عقب ورود الاجمال ولو سلم تأخر البيان لكن التأخير لسلوك اقوى
البيانين الذي هو الفعل وهو غير ممنوع ولو سلم ان الفعل لا يكون اقوى البيانين الا لاعلم
ان تأخير البيان مطلقا غير جايز بل تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جايز وفي هذه الصورة
ما تأخر عن وقت الحاجة فانه قد يكون البيان بالقول والفعل بل بالاشارة ونحوه
مما حاء صلى الله عليه وسلم اشار بيده الى نحو المشرق وقال الفتنة من ههنا وقد يكون
بالكتابة ومثاله تبيينه عليه الصلاة والسلام نصب الزكاة بكتاب عمرو بن حزم
وقد يكون بالدليل العقلي ومثاله تبين قوله تعالى لله خالق كل شيء ومعادله على العقل استحالة
تعلق هذا النفي بذات الله تعالى وصفاته وقد يكون بالترك ومثاله ترك التشهد
الاول فانه مبين لعدم وجوبه وكذلك لا يرد على المصنف لان ذلك مبين بالفعل
قال الغزالي ويمكن البيان من الله تعالى بالقول واما بالفعل والكتابة والاشارة فقد
صرح الامام فخر الدين باستحالة البيان بها على الله تعالى قال وبهما قاله نظر
لانه ان اراد به امكان البيان بالقول من الله تعالى والقول يستحيل عليه تعالى
لان المراد به الحروف والاصوات الدالة على الكلام النفساني وهذا استحالة قيامه
بذات الله تعالى ولما سبق انه اخلقه في بعض مخلوقاته كجبريل عليه السلام او من شاء
الله تعالى واما الكلام النفسي القائم بذاته تعالى فلا يمكن البيان به قال واذا اندرج جميع
البيان على الله تعالى لسان القول وانه تعالى يخلقه في بعض عباده جاز ان يبين تعالى بالفعل
والكتابة والاشارة بان يخلق هذه الامور في بعض مخلوقاته ويقع ما كان بيانا به في
الاصوات والفرق بينهما بالضرورة انتهى وهو بحث حسن قال مسئلة
اذا ورد بعد المجمل قول وفعل فان اتحدا وعرف المتقدم منهما فالبيان والتاكيد فان
جهل احدهما وقيل يتعين المرجح للتقدم لان المرجح لا يكون الا كذا واجب
قال المعتمد لا يلزم فيه ذلك فانه قد يكون تشفيا كالوطاف بعد ايام بطوافين وليس
لفعل واحد فالمختار القول وفعله ندب او واجب مستقلا او متأخرا

لان الجمع اول او الحسين المقدم سان ويلزمه نسخ الفعل متقدما الشيخ اذا ورد بعد
المجمل وفعل وكان كل منهما صالحا للبيان لكن المجمل والمعاني للبيان وعلم المتقدم
منهما كالمتقدم سان للمجمل والثاني ما ذكره وان لم يعلم المتقدم فالمختار عند المصنف
ان احدهما هو البيان من غير تعيين والاخر ما يجد له وقيل ان كانا متساويين في احدهما
بيان من غير تعيين والاخر ما يجد وان لم يكونا متساويين فالمرجوح معين للمتقدم
فكون بيانا والراجح تأكيدا له وهذا هو الاشبه عند الآمدي واختاره علية
ابن الحاجب لو علم المرجوح لم يكن ليرد وده فائدة لان ورد به اما للبيان او للتأكيد والاول
باطل لان البيان ورد حاصلا والثاني لا يكون البيان معتدا به لاستلزامه تحصيل الحاصل
والثاني ايضا باطل لان المرجوح لا يكون تأكيدا للراجح واجاب المصنف بانا لا نسلم
ان المرجوح لا يكون تأكيدا وانما لا يكون تأكيدا اذا استقل بالبيان اما اذا استقل
مع غيره بمجموعهما فلا نسلم ورجحان المتقدم ان يكون تأكيدا للراجح والغرض استقلالهما
في البيان وان الرسول المبلغ للفعل الثاني هو علية الصلاة والسلام من قرن الحج
الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روى انه علية السلام قرن وطاف
لهما طوافين وسعى سعيين فالاصح عند الامام واتباعه والمصنف ان المأخوذ به هو
القول سواء تقدم او تأخر لعلم لم يعلم شيء منهما لانا ان جعلنا القول بيانا لزم الجمع
بين الدليلين وان جعلنا الفعل بيانا لزم اهمال القول والجمع بين الدليلين اولى وايضا
القول يدل بنفسه والفعل لا يدل الا بواسطة احد الامور الدالة المتقدمة
في المسألة قبلها وفعله علية الصلاة والسلام اعني طواف الثاني يحمل على انه ندب
او واجب في حقه والاشبه عند الآمدي انه ان تقدم القول فهو المبين وان
تأخر فكون الفعل المتقدم مبينا في حقه حتى يجب عليه الطواف والقول المتأخر
مبينا في حقنا فكون الواجب علينا طوافا واحدا عملا بالدليلين وقال ابو الحسين
البصري المتقدم هو المبين دائما فان كان المتقدم هو الفعل كان الطواف الثاني واجبا
وان كان المتقدم هو القول لم يكن الثاني واجبا ولزم مذهب ابي الحسين نسخ الفعل اذا

كان متقدما لوجوب الطوافين ورفع احدهما بالقول المتأخر مع امكان الجمع بين القول
والفعل كما ذكرنا والجمع اولى من النسخ قال مسئلة المختار ان اللسان اقوى
والكرخي يلزم المساواة وابو الحسين بجواز الادنى لنا لو كان زمرحوظا لكان اقوى
في العام اذا خصص والمطلوب اقوى من المساوي لتحكم الشيخ ولان يجب ان
يكون اللسان اقوى من المبين في الدلالة لم لا يجوز مذاهب المختار عند المصنف انه
يجب واللسان والله ذهب الكرخي انه يجب ان يكون مساويا للمبين في القوة والثالث
والله ذهب ابو الحسين البصري انه يجوز ان يكون ادنى منه قال الامام والحصول
وهو الحق والمختار عند الآمدي انه ان كان المبين مجملا كفى في تعيين احدهما كونه
ادنى بما بعد الترجيح وان كان عاما او مطلقا فلا بد ان يكون المخصص والمقيد في
دلالته اقوى من دلالة العام على صوره التخصيص ومن دلالة المطلق على صورة
التقييد واصح المصنف على ما اختاره بانه لو لم يكن اللسان اقوى في الدلالة لزم احد
امرين وهو ان يكون اضعف او مساويا والاول يلزم منه العام الاقوى لا الاضعف
لانه اذا كان عام او مطلق لم يرد عليه مخصص او مقيد وكان العام اقوى دلالة من
الخاص والمطلق اقوى من المقيد وجوزنا تخصيص العام بما الخاص الاضعف والمطلق
بالمقيد الاضعف لزم الغا العام او المطلق الذي هو اقوى دلالة واما اللسان فيلزم
منه التحكم لان يقدم احدهما على الآخر ترجيح من غير مرجح قال مسئلة ما خير اللسان
عن وقت الحاجة ممتنع الآمدي يجوز تكليفنا الاتيان بالكل وقت الحاجة يجوز والصيرفي والحنابلة
ممتنع والكرخي معي في عدم الجمل وابو الحسين مثل الآمدي في الاجمال لهذا القول يخصص والمطلق
مقيد والحكم سيتبين والشافعي يسمع في غير النسخ الشيخ لا يجوز تأخير البيان عن وقت
الحاجة اي وقت الخطاب لانا لك المجمل ان منعنا التكليف بما لا يطاق لان الاتيان بالشيء مع
تقدم العلم به محال وان جوزناه فيجوز وانما تأخير البيان عن وقت الخطاب الوقت الحاجة
كما لصير عند الامام فخر الدين واتباعه والمصنف انه يجوز ويقبل في الحصول عن مذهبين
وذهب ابو اسحاق المروزي كما قال الآمدي وابو بكر الصيرفي والحنابلة والطاهرية

الا انه لا يجوز وذهب الكرخي وجماعة من الفقهاء الى المنع منه وعدم الحمل وجوازه في الجمل
وقال ابو الحسين البصري ان كان الخطاب محمل ونحوه مما ليس بظاهر جاز تاخير البيان فيه
وان كان بغيره كعام او مطلق او منسوخ جاز تاخير البيان المتصل فيه واما تاخير الاجمال
فلا يحسن ان تقارنه بيان ان العام مخصوص وان هذا المطلق مقيد او ان الحكم سينسخ من غير
تعيين والده اشار بقوله ابو الحسين مثله اي مثل الكرخي في جواز تاخير البيان المجمل مطلقا
واما ما الظاهر فيه المتصل والبه اشار بقوله في بعض النسخ الا في الاجمال اي واما
ما الظاهر فيه مجوز تاخير البيان فيه الا البيان الاجمالي فلا يجوز تاخيره كما مثلنا وفيه
تعسف قلت نقل القاضي هذا المذهب عن الفقال والدقاق وابن الحداد المروزي
فاما نقله عن ابي اسحاق فقد تقدم انه نقل عنه خلاف ذلك واما نقله عن الفقال فيه
نظر فقد نقل عن كتاب الاشارة له انه يجوز تاخير البيان مطلقا وذهب العامري عبد الجبار
والمحياي وابنه الى انه لا يجوز تاخير البيان الا في النسخ فانهم وافقونا على جواز تاخيره وعلله
في المحصول عن المعتزلة واعلم ان الامدي لم يصرح باحد شيء من المذاهب على ال
التوقف قال لنا قوله تعالى فاذا قرانه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه للعامل اما عمومه
واما بزاي الامام وان ذوي القربى بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل ولم سقل افتران
اجمالي مع ان الاصل عدمه وايضا فعموا الصلاة عليهم من جبريل والرسول عليهما
السلام ولذلك الزكوة ولذلك السرقة فهم من عطف تدريج وايضا فان جبريل قال
اقرا قال وما اقرا وكرر ثلاثا قال اقرا باسم ربك الذي خلق فصح تاخير المصنف على
جواز تاخير البيان الى وقت الحاجة مطلقا بامور الاول قوله تعالى واعلموا انما
غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فانه استحسن الغنيمة
مطلقا للمذكورين ثم بعد ذلك بين ان السلب للقاتل اما بالعموم المستفاد من
قوله من قتل قتيلا فله سلبه واما برأي الامام كما هو مذهب ابي حنيفة وايضا
ثبت لذوي القربى نصيبا ثم بين ان المراد بذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب دون
بني امية وبني نوفل فهما توقع المصنف هنا سؤالا وهو ان يقال ما ذكرتم دليل على

تاخير

تاخير البيان المفصل فيكون حجة على المانع منه ولم يدل على تاخير البيان الاجمالي فلم
يكن حجة على المانع منه فاجاب عنه بان الاية ظاهرة في جميع ذوي القربى وان
السلب يدخل الخمس ولم يفصل افتران بيان اجمالي مع ان الاصل عدمه وهذا الجواب
فيه نظر لجواز ان يكون بعده بيان اجمالي ولم يقل للاستغناء بالبيان المتصل الامر
الثاني قوله تعالى اقيموا الصلاة فان ابتداء نزول هذه الاية كانت الصلاة ظاهرة
في الدعاء الى المراد منها ذات الاركان ولم يقترن بها بيان اجمالي ولا تفصيلي
ثم بعد ذلك جبريل للرسول صلى الله عليه وسلم وبين الرسول صلى الله عليه وسلم
للامة وكذلك الزكاة فانها ابتداء نزول قوله تعالى واتوا الزكاة ظاهرة في انها
مع ان المراد منها المقدار المخرج من النصاب ولم يقترن بها بيان اجمالي ولا تفصيلي
ثم بين بعد ذلك جبريل وكذلك السرقة فان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
ظاهر في وجوب قطع يد السارق مطلقا ولم يقترن به بيان ان المراد منه المقدار
ثم بين بعد ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم المقدار الذي يجب به القطع الامر
الثالث ان جبريل عليه السلام ابتدا الوحي بقوله تعالى لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فعال لما افعال صلى الله عليه وسلم وما اقرا وكرر جبريل عليه السلام ذلك ثلاثا ثم
قال اقرا باسم ربك الذي خلق وهذا دليل على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
والا لم يوخر جبريل عليه السلام البيان عن المرة الاولى قال واعترض بانه
متروك الظاهر لان الامور بقراءته ناخيره والتراخي غير جواز في الزمن البيان يسمع ما يجب
واجيب بان الامر قبل البيان لا يجب به شيء وذلك الخبر لا يسمح اخبر عن بعضهم
على ما استدل به المصنف بان الاوامر التي في كتبهم متروكة الظاهر فلا يصح التمسك
بها اتفاقا وانما قلنا انها متروكة الظاهر لانه لا يمكن اجراؤها على ظاهرها
لان اجراءها على الظواهر يوجب جواز تاخير بيانها وجواز تاخيرها فانها تسمع لان
الامر اما للفور او التراخي فان كان للفور امتنع تاخير البيان عن وقت الخطاب
لان وقت الخطاب وقت الحاجة وان كان للتراخي فيفيد جواز الفعل في الوقت الثاني

ان المراد بها المقدار المخرج من النصاب

فسمع واحد البيان عن الوقت الاول لتمكنه الاتيان به في الزمن الثاني واجاب
المصنف بان لا اثر قبل السان لاحد به شئ فلا افيد قبل البيان الغور ولا التراخي
والامر الذي لم يحط به شئ حيرة العرف كقول السيد لعبده افعل مطلقا فانه
لا يحط بمجرد هذا القول على العبد شئ قبل السان قال واستدل بقوله
ان يذبحوا بقرة وكانت معينة بدليل نعتها بسوالهم مؤخرا وبدليل انهم لو امروا
بمجرد وبدليل المطابقة لما مدح واحسن منع النعت فلم ما حرمان بدليل بقرة
وهو ظاهر وبدليل قولهم ان عباس لو ذبحوا بقرة ما لاجزائهم وبدليل وما كادوا
يفعلون واستدل بقوله انكم وما تعبدون فقال ابن الزبعرى فقد عبدت
الملائكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت واحسبان ما لما لا يعقل ونزول الذين
سبقت زيادة بيان لحل المعترض مع كونه خبرا واستدل بانه لو كان ممتنعا كان
لغا والعبرة بضروره او نظروا بهما منتفيان وعورض لو كان جايزا الى اخره
الشرح هذه بليه اوجه استدل بها على ما اختاره المصنف مع تزييفها
الوجه الاول قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والبقرة عبر معينة بحسب
الظاهر لانها نكرة وكان المراد بها بقرة معينة ولم يعترض بها سان اجمالي ولا تفصيلي
واما قبل ان المراد بها بقرة معينة لبليه اوجه الاول ان الله تعالى عنها بعد
سوالهم عن البقر ولم يكن البقر معينة لم يكن للسوال والجواب معنى لسان
ان البقرة لو لم تكن معينة لكان المامور بها في الايه الثانيه مجرده لان المامور
بها في الايه الثانيه معينه وفي الايه الاولى غير معينه والثاني باطل لانهم لم يومروا
بمجرد الثالث ان البقر لو كانت غير معينة لما طابقت المذبوح لان البقر المذبوح
معينه والثاني باطل للتطابق بين البقر المامور بها والمذبوح وزيف المصنف
هذا الاستدلال بان قال لا نسلم ان البقر في قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
معينة لبليه اوجه الاولى ان البقر المامور بها غير معينه لقوله تعالى ان يذبحوا
بقرة فانها نكرة والنكرة غير معينة بحسب الظاهر وترك الظاهر خلاف الاصل

الثاني

السان قول ابن عباس رضي الله عنه لو ذبحوا بقرة ما لاجزأتهم ولكنهم شددوا في
السوال فشدد الله عليهم وذلك دليل على ان البقر غير معينة الثالث ان البقرة
لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى على طلب البيان لان طلب البيان عند استحقاق
المدح لا كعنفهم بقوله وما كادوا يفعلون وللسان ان يقول لم لا تسلم ورود التعنيف
على طلب البيان فانه يجوز ان يكون على التواني في التقصير بعد البيان الوجه
السان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه عام مع ان العموم غير
مراد وقد اخرسانه الذي المخصص لانه لما نزلت هذه الاية قال ابن الزبعرى لاخصمن
محمدا فلما جا الى سيد البشر صلى الله عليه وسلم قال لبس وعبدت الملايكة
والمسيح فلزم ان يكونوا هم واحصب جهنم فوقف صلى الله عليه وسلم حتى نزلت
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخصصت بذلك الاية الاولى وزيف
المصنف بهذا الوجه بان الاية الاولى غير متناولة للملايكة والمسيح لانها مما لا يعقل
فحينئذ لا تكون ابن الزبعرى قوله تعالى ان الذين سبقت للتخصيص بل زيادة بيان لحل المعترض وقد
روى انه صلى الله عليه وسلم لما قال ابن الزبعرى ما نقول عنه قال له ما اجهلك بلغة
قومك ما لما لا يعقل يعم انما معل عن ابن الزبعرى ولو سنا النزول الاية حين يابد
احد فلا يعول عليه والسال العلة وللسان ان يقول كان الامام فخر الدين
هنا ان ما عامة في العقلا وغيرهم وتقلها فيما سلفت عن جماعة من ائمة
الجوهري الحصب هو ما حصب به في النار اي يرمى به والزبعرى وهو الشي الحلو وقيل
انه كثير شعر الوجه واما احصم فانه من باب المغالبة مقول خاصمته فخصمته
احصمه بكسر الصاد اي غلبته في الخصومة قال الجوهري وهو شاذ قال ابن السكيت
اذا لم يذكر عنه حرف خلق يقول صرعته اصرعه بضم الرا الوجه الثالث ان
السان لو كان ممتنعا لكان امتناعه لذاته او لغيره وعلى كل واحد من التقديرين اما ان
يعلم بضروره او نظر وكل منها منتف وزيفه المصنف بالمعارضة بانه لو كان جايزا
فجواز اما ان يعلم بضروره او نظر وكل منها منتف هكذا قرر بعض الشراح المعارضة والتزييف

الكلام المصنف ان يقرر هذا وهو ان يقال لو كان جائزا لكان جوازه لذاته او لغيره
وقد اورد منهما اما ان يعرف بضرورة العقل او بنظر وكل منهما منتف فلا جواز
قال الماتن سان الظاهر لو جاز لكان الى مدة معينه وهو حكم ولم يقل به اولى
الابد فيلزم المحذور واحب الى معينه عند الله وهو وقت الكلف قلنا لو الوجاز لكان
منها لانه مخاطب فستلزمه وظاهره جهاله والباطن بتعذر واحب تحريره في النسخ
للجمهور في الدولم وبانه يفهم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجه ولاجمال الدولا
احالة النسخ احج من منع ما خبر البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر واريد
غيره بوجهين الاول انه لو جاز ما خبر البيان لكان اما الى امد معينه او الى الابد والاول
باطل لانه لو صح الحكم اذا انقرض من الخطاب الافهام ونسبته الى جميع الازمان على
السواء فلو عين زمان للبيان لزم الحكم على انه قول لم يقله احد والثاني باطل لانه يفيد
لزم جواز ما خبره ابدا فلا يمكن المكلف من معرفته فيلزم كلف ما لا يطاق وهو محال
واشار الى ذلك المصنف بقوله فيلزم المحذور واجاب المصنف بان البيان ما خبر
الى امد معينه عند الله تعالى وهو وقت الكلف ولا يلزم التحكم فان نسبته البيان
والافهام الى وقت الكلف اولى الوجه الثاني ان يقال لو جاز ما خبر بيان
الظاهر لكان الشارع مفهما خطابه لنا في الحال لانه مخاطب لنا في كالم
بالاجماع واذ كان مخاطبا كان مفهما لاستلزام الخطاب التفهيم والاخرج
المخاطب عن كونه مخاطبا اذ المعقول من قول القايل خاطب فلان فلانا
انه قصد تفهيمه كلامه له ولكون الشارع مفهما خطابه لنا في الحال باطل
لانه ان كان مفهما للظاهر وهو غير مراد لزم ايقاع المكلف في الجهل وهو باطل
وان كان مفهما لغير الظاهر وهو المراد هو معنى ذا لا سبيل لنا اليه واجاب
المصنف بالنقض الاجمالي والتفصيلي اما الاجمالي فلان هذا الدليل يجري في النسخ
فان المنسوخ ظاهر في الدوام مع ان النسخ ليس مذكورا معه وجواز ما خير النسخ
عن وقت الخطاب ثابت بالاتفاق قلت وهذا الفايد على من جوز تاخير

بيان

سان النسخ كالجاي دون المانع منه كابي الحسين واما التفصيلي فان يقال لا نسلم
انه لو كان مفهما لما لزم شئ مما ذكرتم وانما يلزم لو كان مفهما لغير ما هو الظاهر
من كلامه فقط اما اذا كان مفهما لما هو الظاهر من كلامه مع تجويز تخصيصه
عند الحاجه اليه فلا يلزم منه لا جهاله ولا احاله قال عبد الجبار تاخير
سان المجمل كجعل العباده في وقتها للمجهل بصفتها حلا وا النسخ واجب بان
وقتها وقت بيانها قال لو الوجاز ما خير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمحال ليس مراده
واجب بانه بعد انه مخاطب باحد مدلولاته قطع وبعضها بالعزم على الاخير
وقال ما خير سان التخصيص يوجب الشك في كل شخص من اشخاص العام
على الدول وفي النسخ يوجب الشك في الجميع فكان احذر المنسخ اعلم ان عبد الجبار
لم يذكر المصنف في صدر المسلة لكن لما كان مذهبه مذهب الجباي ذكره هنا
لعلم ان مذهبه مو افق لمذهب الجباي وان هذا الكلام اذا عملت ذلك مقول
احج عبد الجبار على امتناع ما خير بيان المجمل وجواز ما خر النسخ بان ما خير بيان المجمل مثل
جعل العباده في وقتها لان المكلف لا يمكن من الاتيان بها للجهل بصفتها لا صفتها
اما علم بالبيان بخلاف ما خير النسخ فانه لا جعل العباده في وقتها لا في صفتها
مبينه واجاب بان وقت العباده هو وقت بيانها لا وقت الامر بها وصفه
العباده معلومه وقت البيان فلا يلزم المحذور لفعل العباده في وقتها واحج
العاملون بامساع ما خير بيان المجمل بانه لو جاز ما خير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل
بيان سر المخاطب مراده من المهمل لان المجمل لا يفهم منه شئ كالمهمل واللازم وهو
الخطاب بالمهمل باطل واجاب المصنف بالفرق وهو ان المجمل سمي مخاطبا
باحد مدلولاته وان لم يعد بها هو المراد على العين بخلاف المكلف بالعزم على
الفعل وبعضي بالعزم على الترك بخلاف المهمل فانه لا يفيد شيا اصلا وقال عبد
الجبار ايضا في الفرق بين امتناع ما خير بيان المجمل وجواز ما خير النسخ ان ما خير
التخصيص مثلا يوجب الشك في كل شخص من الاشخاص المندرجة تحت العام بخلاف

مراد من العام ام لا خلاف تاخر السمع فانه لا يوجب الشك لامكان العمل المنسوخ
ملو ورد البيان فلت لو ذكر هذا القرن عقب فرقه الاول لكان اول واجاب
بان جواز سان التخصيص يوجب الشك في كل واحد من الاشخاص على البدل لا على الجمع
لان التخصيص اخراج البعض وجواز تاخير البيان في النسخ يوجب الشك في جميع الاشخاص
فكان جواز تاخر التخصيص اجدر واولى قال مسئلة المختار على المنع جواز تاخيره
عليه السلام سلم الحكم الى وقت الحاجة للقطع بانه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحة
قالوا بلغ ما انزل اليك واحد بعد كونه للوجوب والفوران للقران للشرع اعلم
ان الذين منعوا من تاخير البيان عن وقت الخطاب لحلفوا في جواز تاخر سليغ ما اوحى
به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة
اليه واكثر المحققين على خلافه كما قال الامدي قال وهو المختار واختاره المصنف
والامام فخر الدين واتباعه لانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره
لان الاصل عدمه وهذا الوضع الشارع به لم يلزم منه محال وايضا يجوز ان يكون
الباعث لصاحب الباري عز وجل وقد اوجب على النبي صلى الله عليه وسلم الباعث
لذلك واختير المانع من جواز تاخر السليغ بقوله تعالى ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك فان ذلك يقتضي وجوب السليغ على الفور واجاب المصنف بانا لا نسلم
ان الامر يقتضي الوجوب والفور ولو سلم انه يقتضيهما لكن لا نسلم ان المراد مما
انزل هو الاحكام التي وقع النزاع فيها بل المراد القران لكونه طاهرا فلا سبيل
الى الفهم من لفظ المنزل قلت وقد اجاب الامام فخر الدين وتبعه نظير
اذا لا فرق بين سليغ القران وبين سليغ غيره من المنزل وايضا فالقران تسلم على الاداء
كغيره من الاحكام ولا قائل بالفرق قال مسئلة المختار على المنع جواز تاخير
اسماع المخصص الموجود لنا انه اقرب من تاخيره مع العدم وايضا فان فاطمة رضي
الله عنها سمعت توصيكم الله ولم تسمع بحن معاشر الانبياء لا نورث وسمعوا قولوا
الشريف ولم يسمع الاخر سنوا بهم سنة اهل الكتاب الاجوبة الشرح اذا فاذا لابد

من

من مقارنة المخصص للعام وانه لا يجوز تراخي انزاله فهل يجوز للشارع اسماع العام للمكلف
بدون اسماع الخاص الموجود فيه مذهبان اصحهما في الاحكام والمحصول الجواز واختاره
المصنف وخالف في ذلك الجبائي وابو الهذيل قال الامدي فمتعاذ ذلك الدليل المخصص
السمع واجاز الاسمعة العام المخصص بدليل العقل وان لم يعلم السامع دلالته على التخصيص
واختار المصنف على ما ظنه الجواز بوجهين الاول ان اخر اسماع المخصص الموجود اولى
من تاخير اسماع المخصص المعدوم لان المكلف يتمكن من معرفته اكثر فيجاز هذا وان امتنع ذاك
هذا هو الصواب في تقرير كلام المصنف فاعتمده واجتنب ما وقع في بعض الشارحين
من التقرير فانه خطا لا يوافق كلامه الوجه الثاني ان فاطمة رضي الله عنها سمعت
توصيكم الله في اولادكم ثم سمعت بعد مدة المخصص له وهو قوله صلى الله عليه وسلم
نحن معاشر الانبياء لا نورث وسمعت الصحابة قوله تعالى اعملوا المدبرين واسمع
الهرم المخصص الموجود بعد حين اي بعد زمان وهو ما رواه الشافعي رضي الله عنه الا
من حديث جعفر بن محمد عن ابيه ان عمر رضي الله عنه ذكر المجوس فقال ما ادري
كيف اصنع في امرهم فقال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب قال مسئلة
المختار على التجويز جواز تخصيص دون بعض لبيان المؤمنين من ذريته الذمي ثم العدم المزاد
بتدريج وابيه الميراث بتريث عليه السلام والقائل والكافر بتدريج قالوا لهم الوجوب
والباقي وهو محمل قلنا اذا جاز اهمال الجميع ومعضه اولى الشرح اختلف المجوزون
لتاخير البيان عن وقت الخطاب فجوزه البعض في البيان الذي هل يجوز تاخير بعض البيانات
عن بعض كان يقول تعالى وانواحقه يوم حصاده ثم يقول عليه الصلاة والسلام بعد مهلة
اذا بلغ خمسة اوسق يوم يقوله بعد مهلة اذا كان ثمانيات ويذهم بعد مهلة اخرى
والجمهور العدم وانصف اللغة وذهب المحققون كما قال الامدي الى الجواز ولحان
المصنف ونسبه منه قوم قال القيد والذي في المتسوعب وذهب بعض اهل القران الى انه يجوز
ما ذكره والمحمل دون العموم لانه يستغرق بنفسه فاذا اخرج بعض الجملة بقي البعض
مستغرقا لما بقي قال وقال بعض العراقيين انما يجوز تقديم بعض بيان المجمل على بعض اذا علمنا

ان فيه ما يحتاج الى البيان اخر واصح المصنف على ما اختاره بالوقوع فان قوله تعالى اولاد كم للذكر
عام فيمن الرسول صلى الله عليه وسلم اخراج الذمي والعبد المراه على الدرج بكذا دل
المصنف ولا ادري ما ورد في سبب اخراج العبد وان كان اخراجه موافقا للقياس كما
مال فلا يجوز الاقدام عند الاستيلا عليه وايضا ايات الميراث وهي قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم عامه فيما الرسول صلى الله عليه وسلم اخراج نفسه منها بقوله نحن معاشر
الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة فهم من اخراج العام والا فتدريج واخرج الغاليون
بعدم الجواز بيان البعض يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي فلون تعميما للاكثف
واجاب المصنف بان ذا العام بدون ذكر المخصص يوهم وجوب استعمال اللفظ
في الجميع وهو جايز واذا جاز اهمال الجميع فجواز اهمال البعض اولى قال الفهراوي ولا يجوز
اذ اورد سبب يعلم المراد ان قطع على انه بيان كل المراد قال مسلم مع العلم
بالعموم قبل البحث عن المخصص احيانا وغالبا والاكثر بكثير بحث يغلب اسماءه الباقي كما يبين
القطع باسقايه وكذلك كل دليل معه معارضه لما تواسترط لبطل العمل بالاكثر قالوا واما اكثر
البحث فيه تفيد العاده القطع والاصح المجتهد بعده لانه لو اريد لاطلع عليه ومنعا
واسند باحد وعشرين ما رجح به المسرح اعلم ان الامام فخر الدين بنى باب العموم والخصوص من
المحصول قال يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان جوزه الصيرفي
ومنعه ابن سريج ولم رجح شيئا احد اجاب عن دليل ابن سريج وعده اشعارا بميله الى الجواز
ولهذا صرح صاحب الحاصل بانه المختار وتبعه عليه السماوي لكن جزم الامام بالمنع
في المحصول بعد اذا خر الكلام على حال خزان عن وقت الخطاب فانا مله قلت واثبات
الثلاثة على هذا الوصف غير معروف لان الغزالي والاندري والمصنف والبيضاوي ومنع
التوضيح قالوا لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص اجماع ثم اختلفوا فقيل بحث
عنه الى ان يغلب على الظن عدم المخصص ونقله المصنف تبعا للاندري عن الاكثرين وان
متوجه قال الاندري وذهب القاضي وجماعة الى انه لا بد من القطع بعدمه ويحصل ذلك
بكثرة النظر والبحث واستهار كلام العلما من غير ان يذكر احد منهم مخصصا
وحمل الغزالي قولا مالك انه لا تكن اللغة واستبعد القطع بل لا بد من اعتقاد كاين

وسكوت الفخر باشعاره قوله وكذلك كل دليل مع معارضه اي وكذلك يكون العمل بكل
دليل له معارض بالحمل البحث عن معارضه حتما غلب على الظن انتفاوه وعند الاكثرين
كاد ذا تاه اذا علمت ذلك فاعلم ان خلاف الصيرفي انما هو في اعتقاد عمومه قبل وجوب
البحث عليه قال ادا ورد لفظ عام ولم يدخل وما العلم بحصر اعتقاد عمومه
ان ظهر مخصص فتغير ذلك الاعتقاد بما ذكر نقله عنه امام الحرمين والاندري
وعزيها ومنع على ذلك من شراح التنبيه قطب الدين واصح المصنف على مذهب
الاكثرين انه لو اسقط القطع لبطل العمل باكثر العمومات المعمول بها لان الاستقراء دل
على ان اكثر العمومات المعمول بها ما لا ينظم العقل انها مخصصة لغايته عدم الوجدان
بعد البحث وعدم الوجدان لا يفيد القطع باسقايه قال القاضي القطع بانها مخصص يمكن
لان ما دام البحث فيه ممن العلما ولم يطلعوا على المخصص تفيد العاده فيه بعدم المخصص
والا اي لو لم يكن فيه البحث من العلما بحث المجتهد بعد القطع بانها مخصص لانه لو اريد
بالعموم المخصوص لاطلع عليه المجتهد عند البحث لاستحالة ان يسعب الله تعالى عليه
دليلا ولا كان مكلفا بما لا يطاق وان لا يستلزم التكليف والا كان نصب الدليل
عبثا ومنع بانا لا نسلم انها لم تر فيه البحث من العلما بعد القطع بانها مخصص لانه لو اريد
لا نسلم ان بحث المجتهد فيه تفيد القطع والعذر العنين اشار بقوله ومنعا وسند المنع
ان المجتهد من بحث المخصصات بعد مدة ما رجح به عن الحكم بالعموم ولو كان القطع
حاصلا لما رجع قال الظاهر والماول الظاهر الواضح وفي الاصطلاح ما
دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغايط والماول من الوجوه الذي رجح
وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحمل المرجوح وان اردت الصحيح زدت بدليل
نصره راجحا الغزالي رحمه الله احتمال يعضده دليل يصيره اغلب على الظن
من الظاهر وردان الاحتمال ليس ماولا بل شرط وعلى عكسه الماول المقطوع به
الشيخ الظاهر في اللغة عباره عن الواضح ومنه يقال ظهر الامر الفلاني اذا
اتضح وهو في اصطلاح المشرعة ما دل دلالة ظنية اما بوضع كالاسد للحيوان المفترس

او بالعرف كالغايط فانه يحكم عرف الاستعمال ظاهر في الخارج المخصوص من الانسان
فقوله ما دل جنس يشمل النص والظاهر والمجمل والمؤول وخرج به المهمل وقوله
ظنية يخرج النص لان دلالته قطعية والمجمل لان دلالته ليست براجحة ولا مرجوحة
والظنية هي الراجحة والمؤول لان دلالته موهومة مرجوحة وقوله اما بالوضع
او العرف احتراز عن اللفظ الدال على المفهوم المجازي عند وجود القرينة فانه
وان كانت دلالته على المفهوم المجازي ارجح بالنسبة الى دلالته على المفهوم الحقيقي
لكنه لا يكون ظاهرا لان دلالته ليست وضعية ولا عرفية قلت هذا في الشرح
وفيه نظر لا يخفى وهذا الحد هو معنى قول الامدي ان الظاهر هو ما دل على معنى بالوضع
الاصلي والعرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا فتامله وجعل الامدي هذا الحد
اولى من قول الغزالي ان الظاهر هو الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع لان
فيه زيادتين الاول قوله من غير قطع لانه من ضرورة كونه مفيدا للظن ان لا يكون قطعيا
والثانية قوله يغلب فان بهذه الزيادة صار الحد غير جامع لانه يخرج منه ما فيه اصل
الظن دون غلبة الظن مع كونه ظاهرا والتاويل في اللغة ماخوذ من آل يؤول اذا رجع
كذا قال الامدي قال ومنه قوله تعالى ابتغاء تاويله اي ما يؤول اليه وتبعه عليه المصنف
قلت وهذا انما يجي على مذهب الكوفيين وهو ان المصادر مشتقة من الافعال
واما على راي البصريين القائلين بان الافعال مشتقة من المصادر فلا وحاصل ما تضمنه
كلام الامدي ان التاويل في اللغة الرجوع وقال الجوهري التاويل تفسير ما يؤول اليه الشي
والتاويل من حيث هو تاويل مع قطع النظر عن صحته وبطلانه في اصطلاح اهل الشرع حمل الظاهر
على المحتمل المرجوح فقوله الظاهر خرج به حمل النص على معناه وحمل المشترك على
احد معنييه فانه لا يسمى تاويلا وقوله على المحتمل احترز به عن حمل الظاهر
على معنى غير محتمل وقوله المرجوح خرج به حمل الظاهر على معناه الراجح واما حد التاويل
الصحيح فهو ما مر مع زيادة قولك بدليل يصيره راجحا اي يصير الطرف المرجوح راجحا
بعد قوله الظاهر واحترز بذلك عن التاويل بدليل لا يصير طرف المرجوح راجحا فانه
لا يسمى

لا يسمى تاويلا صحيحا وعرف الغزالي التاويل الصحيح بانه احتمال يعضده دليل يصير به اغلب
على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر قال الامدي وهو غير صحيح لان التاويل ليس
هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه بل هو نفس حمل اللفظ عليه ولا يخفى الفرق
بينهما فاذن الاحتمال شرط للتاويل لا نفس التاويل وهذا ما اشار اليه المصنف
بقوله ويرد ان الاحتمال الى اخره وابطله المصنف بوجه اخر وهو انه يرد على عكس هذا
التعريف التاويل المقطوع به لخروجه عن التعريف لانه لم يصر بالدليل اغلب على الظن
من الظاهر بل صار قطعيا قال وقد يكون قريبا فيترجح بادنى مرجح وقد يكون
بعيدا فيحتاج للاقوى وقد يكون متعذرا فيرد ثم البعيد تاويل الحنفية قوله صلى الله
عليه وسلم لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن اي ابتدا النكاح
او امسك الاوايل فانه يبعد ان يخاطب بمثله متجدد في الاسلام من غير بيان ومع انه
لم ينقل تجديد قط واما تاويلهم قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين
امسك ايتهما شيت فابعد لقوله ايتهما الشرح لما فرغ المصنف من تعريف التاويل
شرع في تقسيمه فقسمه الى ثلثة اقسام الاول ان يكون قريبا فيترجح الطرف المرجوح
بادنى دليل لقربه مثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة اي اذا عزمتم والثاني التاويل البعيد
وسياتي امثلته ويحتاج لبعده لاقوى مرجح والثالث التاويل المتعذر لقيام قاطع
بمنعه كتاويل المرجية ايات الوعد بالاقدام على الطاعات وايات الوعيد بالاحجام عن
المعاصي فيرد ولا يقبل قوله ثم البعيد تاويل الحنفية الى اخره اعلم وفقك الله
ان الشافعي رضي الله عنه ذهب الى ان الكافر اذا اسلم على اكثر من اربع نسوة له ان يختار اربعا
منهن سوا العقد عليهن معا ام على التفريق سوا اختار الاوايل منهن ام الاواخر وكذلك
لو اسلم على اختين فان له ان يختار احداهما كيف كان العقد واحتج على ذلك بقوله صلى الله
عليه وسلم لغيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن قال الترمذي
سمعت البخاري يقول هذا الحديث غير محفوظ والصحيح ما رواه شعيب بن ابي حمزة
وغيره عن الزهري قال حدثت محمد بن سويد الثقفي ان غيلان بن سلمة اسلم وعنده
عشر نسوة واحتج بما روي عنه صلى الله عليه وسلم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين

اسكت انتهى شيئ وفى الاخرى رواه ابو داود والترمذى وابن ماجة وللبخارى فيه
كلام بسببه غيلان بالغين المعجمة وقد وهم المصنف فى روايته بالعين المهملة وجعل
الواقعة مروية عن ابن غيلان وانما هو غيلان وجه الاحتجاج به من وجهين احدهما
ان ترك الاستفصال فى وقايع الاحوال ينزل منزلة العموم فى المقال والثانى ان ظاهر
امسك ارتبا يقتضى جواز امساك اى اربع كان بخصيص جواز امساك الاربع الاول دون
غيرهن خلاف الظاهر واولى ابو حنيفه الحديث الاول بتاويلات الاول
ان المولد بالامساك ابتداء النكاح فى قوله امسك اربعا اى ابتدى نكاح اربع ولا تمسك اكثر
الثانى ان ارتعال النكاح وقع على البعض فامر بامساك الاول منهن فكون قوله امسك
اربعا اى امسك اربعا من الذوات الباقيات الثالث ولم يذكر المصنف انه يحتمل ان يكون قد
وقع نكاح غيلان فى ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء فى اربع فكون لك واقعا على
وجه الصحة وادراك فلا يتم التمسك بهذا الحديث لجميع الصور لان اختيار اى اربع
من هذه الصوره متفق عليه وان كان النكاح بالرتب واجاب المصنف عن الاول
الاول والثانى بوجهين الاول انه يعاده ان خالطت سجده فى الاسلام مثل
هذا الخطاب من غير بيان شرائط النكاح مع ان الحاجة ماسة الى معرفتها لقرب
عهده بالاسلام الثانى انه لم ينقل انه حدد النكاح ولو كان معناه تجديد النكاح لكان
الظاهر من حال المامور امتثال امر صلى الله عليه وسلم فلما لم يجر الامر هكذا
ما علم الجواب عن الاول الثانى فالجواب انه يقبوله صلى الله عليه وسلم لنوفل
ان يمسك من نسائه حين اسلم وعنده خمس نسوة واحدة واسلمن اربعا قال لعمر بن الاذهن
عندى مقاربى واما الاول الثالث فجوابه انه لو لم يكن الحصر باثنا فى ابتداء الاسلام لما طلا
ابتداء الزمان زياده على الاربع عادة ثم سئل عن احدى العجائب ذالك فى ابتداء الاسلام
ولو وقع لنقل قوله والجواب عما اوله الحنفيه الثانى والثلاث
الثلاث والثانى هذا بعيد والاول ايضا لان قوله صلى الله عليه وسلم ايتهما شئت
الظهور لا على ان المراد لست الاول وان وقع نكاحهما على الترتيب قوله اسك
اربعا لان اثبات مرجحة فى التخيير قال ومنها قولهم فى قاطعام ستين مسكينا اى للطعام

طعام

لطعام ستين مسكينا لان المقصود دفع الحاجه وحاجه ستين كحاجه واحد فى ستين يوما
لجعل المعدوم بمذورا والمذكور عدما مع امكان قصده لفضل الجماعه وزحمهم ونضافر
طلوبهم على الدعا للمحسن الشرح هب الحنفيه الى انه لافرق بين الطعام ستين مسكينا
وبين طعام مسكين واحد فى ستين يوما لان المقصود دفع حاجه المسكين ودفع حاجه
ستين مسكينا يوما كدفع حاجه مسكين واحد فى ستين يوما وهو اقول
تعالى فاطعام ستين مسكينا بالطعام طعام ستين مسكينا على حذف المضاف واقامة المضاف
اليه مقامه وهذا التاويل ايضا بعيد لانهم جعلوا المعدود هو الذى هو طعام مذكورا
ليكون مفعولا للاطعام وجعلوا المذكور الذى هو ستين مسكينا عدما لانهم لجعلوا مفعول
مع امكان قصد الرسول صلى الله عليه وسلم العدد لفضل الجماعه وزحمهم ونضافر
قلوبهم على الدعا للمحسن وهذا الاصل فى الواحد قال ومنها قولهم فى اربعين
شاة شاة اى قيمة شاه مما تقدم وهو بعيد اذ يلزم ان يجب الشاة وكل معنى اذا استنبط
من حكم اى قيمة شاه مما تقدم وهو بعيد اذ يلزم ان يجب الشاة وكل معنى اذا استنبط
من حكم اصله باطل الشرح قالت الحنفيه المقصود من وجوب الشاه دفع حاجه
الفقير والحاجه كما تندفع بالشاه تندفع بقيمتها فقوله صلى الله عليه وسلم فى اربعين شاه
شاه اى قيمة شاه وهذا التاويل بعيد مما تقدم لان تقدير الطعام طعام ستين مسكينا
يبطل حكم ما دل عليه اللفظ الظاهر اذ لا معنى له من ايجاب الطعام طعام ستين مسكينا
ومن ايجاب الطعام ستين مسكينا خلاف تقديره قيمه شاة فانه اذا كانت قيمه الشاه واجبة
كانت الشاه غير واجبه اذ قد فرق الشارع بينهما وفيه نظر فانه اذا كان الواجب الطعام
طعام ستين مسكينا لم تكن الطعام ستين مسكينا واجبا فلا وجه لحمل المصنف تاويل الحنفيه
فى قوله صلى الله عليه وسلم فى اربعين شاة شاة البعد من يا ويلهم فى قوله تعالى فاطعام ستين
مسكينا وكل معنى اذا استنبط من حكم اى كل فرع اذا استنبط من اصل ابطل ذلك
الحكم الاصل يكون باطلا لان بطلان الاصل يوجب بطلان الفرع قلت وردا استنبط
الى فهم معنى من النص يعود عليه بالابطال فى قوله صلى الله عليه وسلم فى الخابض اذا
ظهرت فليتبع اثر الدم بفرضه من مسكون فى قوله تعالى الكاذبه واتوهم من مال الله والذى

مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يستنبط من النص معنى يخصه وهذا بطل الاصل
وقلت ان يقول لانسلم ان اصحاب القيمة ابطلوا الاصل لانه لو اخرج شاة
اجزأت بالاجماع فاصحاب القيمة انما ابطلت تعين وجوب الشاة وصار الواجب والحالة
هذه كخصال الكفارة قال ومنها حمل ايما امراة تكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل باطل باطل على الصغير والامة والمكاتبة وباطل اي يتوقف على اجازة الولي
لاعتراض الولي انها ما كان لبضعها فكان لجميع سلعة واعتراض الاولياء الدفع بقيصة ان
كانت قابلة طهور وقصد التعميم بتمهيد اصل مع ظهور اي ولادة بما ذكر بلفظ البطلان
وحمله على ما ذكر بعده كالعموم مع انكار قصده لمنع استقلالهما وسماها يليق بمحاسن العادات
الشرح اعلم ان الحنفية اولوا قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل باحد التاويلين اما حمل ايما امراة على الصغيرة والامة
والمكاتبة مع اجرائه على ظاهره واما حمل قوله باطل على انه يتوقف لان البطلان
غالبا لاعتراض وليها عليها عند تنوير ويجيء نفسها مرغبة رغبة مع اجرائه ايما
امراة على ظاهره عمومه وانما اولوا هذا الحديث بذلك لان المراة ما كان لبضعها
حتى يكون رضاها هو المعتبر وكان جميع سلعتها وبيعها للسلعة صحيحا فان قيل
لو كان ما كان لبضعها لما كان لاعتراض الولي وجه اجيب بان الوجه في اعتراض
الولي دفع القيصة ان كانت وهي ان كان قد زوجت نفسها مرغبة هو قوله
واعتراض الاولياء الاخر جواب عن سؤال مقدر واما كان هذا التاويل بعيدا لان
التاويل به ابطال ظهور قصد التعميم بتمهيد اصل وهو تصدر الكلام باي مع ظهور
اي ولد بما في المبالغة في العموم عند العاميين وانه ابطال مرة بعد مرة
مرات وهو ابلغ ما قصد به الفصيح التعميم والبطلان حقيقة قوله وحمله
معطوف على قوله فابطال اي وحمل المولف الحديث على ما ذكر بعده كالعموم اي
مع المكاتبة والامة وحمله الباطل على ما يتوقف اليه بعده كالعموم لانه لا يسمى الصغيرة
والمراة في وضع اللسان ولانه لو قال السيد لعبده ايما امراة تعتبها فاعطها درهما

قال لما اوردت لها المكاتبة عدة ملغزة اهذا مما يمكن قصد الشارع بهذا القول
منع اسعاد المراة فيما ملئن بمحاسن العادات منعها عنه وهو النكاح فيما عرف قال
ومنها حملها لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر ما سبب عدم صحة
الصيام منه من النهار فحملوه كالغير فان صح المانع من الظهور فلا طلب اوجب ما اوجبه
الشرع من الاولويات البعيدة للحنفية حمل قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن
لم يبيت الصيام من الليل رواه النسائي على القضاء والنذر لا نسبب عدم صحة
الصوم منه من النهار اذا لم يكن قضاء ونذرا ووجه بعد هذا الاولى ان قوله
لا صيام نكرة في سياق النفي فيكون ظاهرا في العموم وصوم القضاء والنذر ما دين
بالنسبة الى الصوم الاصلي المكلف به في اصل الشرع ويكون حمل اللفظ على القضاء
والنذر كالغير الخفية وبعده عن الفهم فان قيل المانع من حمل اللفظ على
الظاهر متحقق ويكون الاول المذكور صحيحا اجيب بانه ان صح مانع من حمل اللفظ
على الظاهر فلطلب اقرب تاويل لا انها هو كالغير فقوله فان صح الى آخره جواب عن
سؤال مقدر قال ومنها حملهم ولي القرى على الفقراء منهم لان المقصود سد
الخلة ولا خلة مع الغنى فعطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة سبب لاستحقاق مع الغنى
الشرح من حسن ما سنوه الاولياء للحنفية حمل قوله تعالى ولذي القربى
في قوله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى في الفقراء
والمساكين منهم لان المقصود من دفع الخمس الهم سد الخلة ولا خلة مع الغنى فحكموا
بحرمان الاغنياء منهم ووجه بعد هذا الاولى ان لفظ عطوا لفظ العموم مع ظهور
ان القرابة سبب لاستحقاقهم وان كان مع الغنى لان اضافة الخمس الذي للقربى للام
التملك يسعى بما يدل على الاستحقاق القرابة فانها مناسبة للاستحقاق وتعظيم الشارع
وبيانا لذلك قلت ان يقول لانسلم ان لفظ عطوا لفظ العموم بل خصوصا
مخصوصة عند قيام المخصص قال الامدي فان ما ذكر عموم بعد لا يدل
قول الشافعي انما

عدم اعتبار الحاجة مع اليتم قلت الذي صححه الرافعي والنووي اعتبار الحاجة
وحمل صاحب التنبيه مقابله ليس شيء لكن سبقه الى ذلك القاضي أبو الطيب
مطلقا منهما ومذهب عامة اصحابنا وعبارة النووي في الروضة في ذلك وشرطه
في الفقير على المشهور وقيل على الصحيح اثنى واصطلاحه في ذلك انه حيث قال
المشهور فمقابله قول ضعيف وحيث قال على الصحيح فمقابله وجه ضعيف
هكذا قال عني الاسنوي وتبعه في العباب فاعتبار الحاجة انما كان لان اليتيم يحرم
غير صالح لان يكون عليه في استحقاقهم بخلاف الفقراء لما مر هذا ملخص كلامه قال
وعد بعضهم حمل مالك رحمه الله انما الصدقات الى آخره على بيان المصرف من ذلك
وليس منه لان سياق الآية قبلها من الرد على المتهم في القسمة ورضاهم في اعطائهم يحكمهم
في سهمهم يدل عليه التصريح في ذهب مالك وغيره الى انه يجوز صرف الزكاة الى صنف
واحد من الاصناف الثمانية المذكورة في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية
وحمل مالك الآية على بيان المصرف وعد بعضهم كما مر الجمهور وغيره هذا اللائق
بعيدا قوله من ذلك اي من الاراء والتاويلات البعيدة لان اضافة الصدقات الى الاصناف
المذكورين وعطف بعضهم على بعض بواو التشريك يقتضي وجوب الاستيعاب
فالحمل على بيان المصرف فيه صرف اللفظ عن ظاهره من غير قرينة صارفة فيكون بعيدا
قوله وليس منه اي وليس ذلك من التاويل البعيد لان سياق الآية الى قوله يدل على
ما ذهب مالك لان قبل هذه الآية قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات قال
اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما اتاهم الله
ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون
وذلك مما يدل على الرد على المتهم الرسول صلى الله عليه وسلم في الصدقات وغيره
رضاهم في اعطائهم وحكمهم في منعهم فاراد بعضهم ذم مصارف الصدقات
فبين ان ما فعله سيد ولد آدم صلى الله عليه وسلم حق بقوله تعالى
فان اعطوا منها رضوا اي بسببك في قسمه الصدقات ويطعن عليك ثم وصفهم الباري عز وجل بسوء صنيعهم
ويحلفون

ويحلفون لانفسهم لا للدين بهم قال تعالى انما الصدقات الى آخره قال الزمخشري
اي انما هي لهم لا لغيرهم قال ونحو قولك انما الخلافة لقريش يريد لاتضداهم ولا تكون
لغيرهم وهذا الكلام يوجد ما قاله المصنف قال الاسنوي نعم وان سلمنا ان المقصود
من الآية بيان المصرف وشرط الاستحقاق ولا نسلم انه لا مقصود منها سواه ذلك
لا ينافيه بين كون ذلك مقصودا او كون الاستحقاق وصفه التشريك مقصودا
قال المفهوم الدلالة سطور وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه
اي لا في محل النطق والاول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم
عنه فان قصد توقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه فدلالة اقتضاء
سمي بذلك اقتضاء الخطاب والنسيان وليس العربية واعتبر عبد الرزاق عني بالف لا سند عليه
بعد ورد الملة لتوقف المعنى عليه وان لم يتوقف وافترن بحكم لولاه لكان لتعليله كان بعيدا فتنبه
واما ما سياتي وان لم يقصد فدلالة اشارة مثل الشاهد على عمل دون ما يتصل
به مما لم يسق الكلام لاجله ومن نظر ربهم لا يتصل بالمعصوم بل الاجل الطهر ولكن
لزم من ان المباشرة بعض ذلك وذلك وحمله وصاله بلون شهوة اسم وصاله في
عامين وذلك لحل لكم ليلة الصيام الرفث الجماع معه جواز الاصباح جنبا وسمه فان
باشروهن الآية بين الشارح لهم بقوله اعلم وفقك الله ان الدلالة تنقسم الى منطوق والى
مفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في
محل النطق مثال ما في محل النطق وجوب الزكاة في سائمة الغنم في قوله صلى
الله عليه وسلم في سائمة الغنم الزكوة ومثال ما ليس في محل النطق النهي الوجوب
في المعلوف بالنسبة للحديث المذكور قوله والاول صريح الى قوله وغير الصريح بخلافه
قال الشارح في معنى ذلك اي اشار بقوله والاول الى المنطوق الذي هو قسم
صريح وغير صريح فالصريح ما وضع له اللفظ نحو وجوب الزكاة في سائمة الغنم في قوله صلى الله
عليه وسلم في سائمة الغنم الزكاة وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه اي عما وضع له
اللفظ وقال والدي رحمه الله تعريف الصريح بالام في قوله وغير الصريح قد يستفاد منه

انه لم يجعله قسمًا من المنطوق بل قسيمًا له كما جعله الامدي وهو الظاهر فقوله والاول
صريح كانه اراد به انحصار المنطوق فيه ثم ابتدا فقال وغير الصريح الى اخره فهو غير معطوف
على قوله صريح بل هو مبتدا خبره ما بعده وهذا الذي قاله متعين ذهل عنه الشراح مع
وضوحه وغير الصريح على ثلثة اقسام لانه اما ان يقصد المتكلم ما يلزم عن ما وضع له
اللفظ ام لا فان قصده المتكلم فاما ان يتوقف عليه صدقه او الصحة العقلية او الشرعية
او لا يتوقف فان توقف فيسمى دلالة اقتضا مثال ما يتوقف عليه صدق المتكلم
قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان اذ يتوقف صدق هذا
الكلام على اضمار حكم يمكن نفيه كنفي المواخذة والعقاب لتعذر حمله على حقيقته وهو
رفع الخطا والنسيان مع تحققهما في الامة ومثال ما يتوقف عليه الصحة
العقلية قوله تعالى واسال القرية لتوقف صحته عقلاً على اضمار الاهل ومثال
ما يتوقف عليه الصحة الشرعية قول القائل اعتق عبدك عني على الف درهم لتوقف
صحة الملفوظ به شرعًا على اضمار الملك اليه [illegible] توقف العتق الشرعي عليه
وان لم يتوقف عليه صدق المتكلم ولا الصحة العقلية والشرعية واقترن بحكم لو لم
يكن اقترانه بذلك الحكم للتعليل فيسمى تنبيهًا وايماءً وذلك كما في قصة الاعرابي فانه لما
جا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال
واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه تنبيه على ان الوقاع في نهار رمضان
علة الاعتاق لان هذا الاقتران المخصوص وهو الامر بالاعتاق عقب السوال عن حكم
الوقاع لو لم يكن لتعليل الاعتاق بالوقاع لكان بعيدًا وان لم يقصده المتكلم فيسمى دلالة
اشارة مثل قوله صلى الله عليه وسلم النسا ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان
دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود من هذا القول
بيان اكثر الحيض واقل الطهر ولكنه لزم ان اكثر الحيض خمسة عشر يومًا واقل الطهر كذلك
لانه ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان نقصان دينهن ولو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يومًا
لذكره وكذلك قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرًا مع قوله وفصاله في عامين يدل

على

على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وان لم يكن ذلك مقصودًا من اللفظ ظاهرًا وكذلك
قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يلزم منه جواز الاصباح جنبًا
وان لم يكن مقصودًا لان من باشر اخر الليل لا بد وان يتاخر غسله الى النهار فحينئذ
يلزم جواز الاصباح جنبًا وكذلك قوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب
الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود يدل على
جواز الاصباح جنبًا لانه يدل على جواز امتداد المباشرة الى طلوع الفجر فحينئذ
يلزم ما ذكرناه قال ثم المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالاول
ان يكون المسكوت موافقًا في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب
من قوله فلا تقل لهما اف وكالجزا بما فوق المثقال من قوله فمن يعمل وكتادية ما دون القنطار
من يؤده اليك وعدم الاخر من لا يؤده اليك وهو تنبيه بالادنى فلذلك كان في
غيره اولى ويعرف بمعرفة المعنى وانه اشد مناسبة في المسكوت ومن ثمة قال بعضهم
هو قياس جلي لنا القطع بذلك لغة قبل شرع القياس وايضا فاصل هذا قد يندرج
في الفرع مثل لا تعطه ذرة قالوا لولا المعنى لما حكم واجيب بانه شرطه لغة
ومن ثمة قال به النافي للقياس الشرح لما فرغ من المنطوق ومن الذي ليس منطوق
ولا مفهوم على ما قررناه شرع في الكلام في المفهوم وقد سبق تعريف المفهوم فقوله
الان المفهوم ينقسم الى مفهوم موافقة والى مفهوم مخالفة فالاول اي مفهوم الموافقة
ان يكون المسكوت موافقًا للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب لان فحوى الكلام ما يفهم
منه على سبيل القطع وهذا كذلك وفي اساس البلاغة للزمخشري عرفت ذلك في فحوى
كلامه اي فيما تنسمت من مراده بما تكلم به وهو مقلوب من ترحيب الفوح انتهى ويسمى ايضا
لحن الخطاب اي معناه ومنه قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اي معناه ويسمى بهذا
الاسم لان هذا النوع من المفهوم يسبق فهمه الى الذهن فسمي بذلك اشعارًا بانه يفهم في الحال
ويسمى ايضًا تنبيه الخطاب قال الصفي الهندي والشافعي يسميه بالقياس الجلي
والحنفية تسميه بدلالة النص ثم اورد المصنف امثلة لمفهوم الموافقة الاول

قوله تعالى فلا تقل لهما اف فانه يدل بمفهومه على حرمة الضرب فان حرمة التأفيف والمسكوت عنه وهو حرمة الضرب متوافقان في الحكم الثاني قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره دليل على المفهوم على الجزاء فان المثقال وهما متوافقان الثالث قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك فانه يدل بمفهومه على ما ادى ما خونه الرابع قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فانه يدل بمفهومه على عدم ما ادى ما زاد على الدينار والى ذلك اشار المصنف بقوله وعدم الاخرى وعدم ما ادى الاخر من قوله لا يؤده اليك والمثال الثالث من قبل النسبة بالاعلى الى الادنى وبالعكس من قبيل النسبة بالادنى الى الاعلى بنسبة القنطار المعيار ويعدل عن معاذ بن جبل رضي الله عنه انه قال هو الف ومايا اوقية وبه صرح الزمخشري وقال بعضهم ويقال هو مايا وعشرون رطلا وقال هو ملء مسك الثور دهنا والمسك بالشح الجلد وقوله فدل لك اي والاجل ان دلالة المفهوم على المفهوم بالنسبة الاعلى الى الادنى اولى من دلالة المنطوق على المفهوم بالعكس كان الحكم في غير المنطوق اي المسكوت عنه اولى من الحكم في المنطوق فلك ان تخص كلامه انه يشترط في مفهوم الموافقة ان يكون الحكم ما ثبت بطريق الاعلى من المنطوق وهو ما ذهب اليه الاكثرون كما قاله الصفي الهندي قلت وكلام الغزالي رحمه الله صريح بانه يشترط الا يكون دون المنطوق حتى لو كان في رتبته كان من هذا القبيل قلت وتسميه الشافعي اياه القياس الجلي يشعر بالرأي الثاني فانه ليس من شرط القياس الجلي ان يكون الحكم في المقيس اولى من المقيس عليه بل يشترط ان يكون علة الحكم سابقة الى الفهم عند سماع الحكم وعمل البيضاوي في المنهاج بشعار هذا الرأي فانه قوله ويعرف اي ويعرف معنى مفهوم الموافقة بمعرفة المعنى المقصود من الحكم في محل النطق فانه اشار بهذا الى مناسبة واقتضاء الحكم في محل المسكوت كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فان المعنى المقصود من محل النطق انما هو هو الاذى عن الوالدين والاذى في السب والضرب اشد منه في التأفيف والا لو قطعنا النظر عن المعنى في محل النطق لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب قوله ومن ثم اي ومن اجل ان وقف معرفة الحكم في محل المسكوت عنه على معرفة المعنى في محل النطق وكونه اشد مناسبة واقتضاء للحكم في المسكوت عنه قال قوم هو اي مفهوم الموافقة قياس جلي قلت ونقله ضعيف الذين عن الجماهير من اصحابنا وبعض الحنفية والمختار عند المصنف تبعا للآمدي ان مستند الحكم في محل السكوت هو نحوي الدلالة اللفظية واختلف كلام البيضاوي في المنهاج في تحريم الضرب المستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما اف هل هو من باب القياس او من المفهوم فجعله مرة من باب القياس وجعله من الادلة في باب القياس واجيب المصنف عما اجيب به وجهين الادلة القاطعة بفهم المعنى في محل السكوت لغة قبل شرع القياس اي فجعل القياس من الادلة الشرعية فلا يكون قياسا شرعيا اذ لو كان قياسا شرعيا لتوقف فهم المعنى على شرع القياس فلزم الدور حينئذ انما هو في القياس الشرعي واما القياس مطلقا فللخصم ان يدعي بتوقف قبل الشرع وان الحكم ثابت به غايته انه ما كان يسمى قياسا شرعيا بل يسمى الوجه الثاني اذ لو كان قياسا لم يندرج اصل هذا تحت الفرع لان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون مندرجا في الفرع لكن اصل هذا مندرج في الفرع مثل قول العالم لعبده لا تعط زيدا درهم فانه يفهم منه منع اعطاء ما فوق الدرهم والدرهم مندرجة فيما فوقها فلك ان تقول لم لا يكون دلالة الدرهم على ما فوقها من قبيل الاقتضاء وهو ان صدق المذكور شرعا يتوقف على تقدير ما فوقها واجيب العالمون بكونه قياسا بانه لو لم يكن الحكم ثابتا بالقياس لما احتيج الى استنباط المعنى اذ الاتيان باللفظ لافهم الاستنباط المعنى واللازم باطل فالملزوم مثله لو قطعنا النظر عن المعنى الموجب لحرمة التأفيف لم يحكم بحرمة الشتم والضرب واجاب المصنف بان وجود المعنى المشترك بين المنطوق والمسكوت شرط لدلالة الملفوظ على حكم المفهوم من حيث اللغة ولا يلزم منه ان يكون ذلك لان القياس

دل على حكم الفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ قوله ومن تراى ومزاحل انه
ليس بقياس قال به منكر القياس الامزاحل لابويه به قال ويكون قطعيا كالاول
وظنيا كقول الشافعي رحمه الله في كفارة العمد والميز الغموس الشرع مفهوم
الموافقة منقسم الى قطعي وظني فالقطعي ما لا يطرق اليه انكار مثل الامثلة السابقة
والظني بخلافه كقول الشافعي في كفارة قتل العمد فان الله تعالى اوجب الكفارة في
قتل الخطا بقوله ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة فان هذا وان دل على وجوب
الكفارة في العمد لانه اولى بالمؤاخذة من الخطا لكنه ليس بقطعي لان جنايته المتعمد
اعلى من جنايته الخطا ولا يلزم من وجوب الكفارة ارفعه لانه في الجنايتين ان يكون ارفعه
لاعلاهما وكذلك اوجب الشافعي رضي الله عنه الكفارة في الميز الغموس وهو ان
يحلف على الماضي كاذبا عالما بالحال وانما سميت بالغموس لانها تغمس صاحبها
في النار نظرا الى انها اولى بالكفارة من غير الغموس وذلك ظني لما مر اذا علمت ذلك
فاعلم ان اهل العلم اتفقوا على صحة الاحتجاج به الا ما نقل عن داود الظاهري
انه قال ليس بحجة فمالك الميز الغموس فيها الكفارة والتعزير حتم بذلك
الشيخ ابو اسحاق في المهذب قال الشيخ عز الدين في القواعد والشيخ تقي الدين
الصلاح في فتاويه في ميز الغموس خصلتان احداهما الكذب والاخرى ابتهال للاسم
الاعظم للتعزير للكذب والكفارة لانتهاك الاسم وبناء لا يدفع من اورد
ذا العالي القاعدة المشهورة وهي ان كل معصية لا حد فيها ولا كفارة يجب
فيها التعزير من هذه معصية فيها كفارة فيعزر واورد على هذه القاعدة
سب الصحابة الجماع في نهار رمضان فانه يوجب الكفارة والتعزير كما جزم به ابن دقيق
العيد ونقل عن شرح المسند للرافعي ما يقتضي ذلك وفي الكلام على حديث الاعرابي
الذي جامع زوجته في رمضان ولم يرد فيه ما يدل على انه امر بالكفارة به فانه
يجب مع الكفارة التعزير صرح به السبكي والله تعالى اعلم قوله مفهوم
المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا وسمي دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الصفة

ومفهوم

ومفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل والغاية مثل حتى تنكح زوجا غيره والعدد
الخاص مثل ثمانين جلدة الشرح لما فرغ من مفهوم الموافقة شرع في مفهوم
المخالفة وهو ان يدل المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم وسمي دليل الخطاب
قال الغزالي وسمي ايضا لحن الخطاب وهو ينقسم الى عشرة اقسام ذكر المصنف
منها اربعة اصناف لخوفها اقواها الاول مفهوم الصفة قال الابهري وهو
ذكر العام مقترنا بصفة خاصة كقوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة الزكاة فان
مفهومه ان غير السائمة لا زكاة فيها الثاني مفهوم الشرط كقوله تعالى وان
كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه يدل بمفهومه على انه لا يجب عليهن عند
انتفاء الحمل لانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط الثالث مفهوم الغاية كقوله تعالى
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فانه يدل على انها تحل له من غير محلل اذا
كانت الطلقة غير ثالثة الرابع مفهوم العدد الخاص بحيث له تعالى فاجلدوهم
ثمانين جلدة فان مفهومه منع الزيادة واحترز بقوله الخاص عن العدد الذي يقصد
به التكثير والمبالغة هذا ما ذكره المصنف الخامس مفهوم العلة نحو اسكر
حرم فقليله حرام مفهومه ان ما لا يسكر كثيره لا يحرم فليله قال الزاوي
تعليقه على المنتخب والفرق بينه وبين مفهوم الصفة ان الصفة قد يكون
كالاسكار وقد لا يكون عليه بل متممه للعلة كالسوم فان العلة هو العلف والسوم
متمم السادس مفهوم الاستثناء نحو قام القوم الا زيدا مفهومه لم يقم زيد السابع
مفهوم الحصر نحو انما زيد قائم مفهومه انه ليس قائما غير الثامن مفهوم الزمان
نحو سافرت يوم الجمعة مفهومه انه لم يسافر يوم الخميس التاسع مفهوم اللقب
وهو تعليق الحكم على اسم الذوات نحو في الغنم الزكاة وهو اضعف المفهومات
قال وشرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت فلو ظهر
لما خرج نحو الاعلى سبيل اللازم فمحمود فان حقق ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فلا سوال والا خاذ به لاحتمال حالة او خوف وغير ذلك مما

خصيصه بالذكر قال اعلم ان لمفهوم المخالفه شروطا الاول ان لا يظهر ان المسكوت
عنه اولى بما قضى الحكم من المنطوق به نحو قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم خشيه املاق
فان تحريم القتل عند عدم خشيه الاملاق اولى ولا ساوياً كقوله تعالى في جزاء الصيد
في الاربع على جزاء الحمار الوحشي فالمساواه ربما توهم ان المسكوت
عنه اولى بما قضى الحكم المنطوق به اوساوه وهو مفهوم موافقه كما مثلنا بهذا ومعنى
قوله فيكون موافقه لكن قد مر انفاً من كلامه انه يعتبر في مفهوم الموافقه ان يكون
حكم المسكوت عنه اولى من المنطوق وان ما ذكره هنا صرح به العراقي بعد مخالفه
فاحسنه واولاها القطب تأويلا باطلا والله اعلم الشرط الثاني ان لا يكون المنطوق
قد خرج مخرج الغالب مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب من حال
الربائب ان يكن في حجور ازواج الامهات وقد ذكر هذا الوصف لكونه اغلب لا لدلاله
على نفي التحريم عما عداه ومن ذلك ايضا قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا
جناح عليهما فيما افتدت به فان الخلع جايز في كل حال الا انه خص هذه الحاله
بالذكر لان الخلع لا يجري في الغالب عاده الا عند الشقاق ومن ذلك ايضا قوله صلى الله
عليه وسلم ايما امراه نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فان لا يعلت ان المراه
لا تنكح نفسها الا عند عدم الاذن من الولي لها وانما عدم نكحها فتفيد نكاح
المراه نفسها بقوله بغير اذن وليها لا يدل على نفي عدم البطلان عما عداه فانها
اذا انكحت نفسها باذن وليها فنكاحها ايضا باطل الشرط الثالث ان لا يكون وارداً
في جواب سؤال كما اذا سئل عن سائمه الغنم فاوجب في سائمه الغنم الزكاة فان الغايه
تكون من محل السؤال لا في الحكم على ما عداه الرابع ان لا يكون وارداً في حادثه كما ورد
انه صلى الله عليه وسلم مر بساباط ميمونه فقال دباغها طهورها فان الغرض بيان
الحكم وفي لا الشيء عنها قال وهذا المثال سلم بعض الشراح وهو
مفهوم اللقب كما لو سوال عسله بانه صلى الله عليه وسلم لو مر بسائمه وقال في
السائمه الزكاه لما دل على نفي الوجوب في المعلوفه الخامس ان لا يكون ذكر المنطوق لتقدير

او لجهاله وذلك بان لا يعلم المخاطب وجوب الزكاه في السائمه ويعلم وجوبها
في المعلوفه فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في سائمه الغنم الزكاه فان
التخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم عما عداها السادس ان يكون المنطوق لجهاله
كما اذا قال الشارع لمن يتوقع فيه جهاله وجوب الزكاه والسائمه الزكاه فانه لا يدل
والمالحقه على عدم وجوب الزكاه في المعلوفه قال والدي رحمه الله تعالى
قوله او خوف يحمل ان يكون المراد به خوف جهاله اي كما شرحناه ويحتمل ان يكون
المراد خوف تخصيص المتيد بما يقتضي المفهوم عن العموم لاحتمالها ايضا قال الزركشي
عليه لئلا يخرج عن العموم لا لدليل على مخالفه المسكوت وقوله او غير ذلك اي وغير
ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر مثاله اذا احتاج الباحث على التخصيص لا يكون مفهوم
المخالفه حجه قال فاما مفهوم الصفه فقال به الشافعي واحمد والاشعري
والامام وشيخ رحمهم الله ونفاه ابو حنيفه والقاضي والعراقي والمعتزله البصري ان
كان اللسان كالساعه او المعلم كالمخالف او كان ما عدا الصفه داخلا تحتها كالحكم بالنفي
والاولا لشرح لما فرغ من ذكر المفهوم بقسميه الموافقه ومخالفه وذكر
اقسام المخالفه وشروطه شرع في ذكر الخلاف في حجيته وبدا بمفهوم الصفه لانه
اقوى المفاهيم فنقول اختلف الناس في مفهوم الصفه فذهب الشافعي واحمد
والاشعري وامام الحرمين وكثير من العلماء الى ان تعليق الحكم على احد صفتي الذات
يدل على نفي ذلك الحكم عما عداها مثاله قوله صلى الله عليه وسلم في سائمه الغنم الزكاة
فان تعليق وجوب الزكاه على الغنم المقيد بوصف السائمه يدل على نفي وجوب الزكاه
عما عدا السائمه واختاره البيضاوي وذهب ابو حنيفه والقاضي ابو بكر والغزالي
والمعتزله الى انه لا يدل وهذا ابن سريج ان في الوجيز ذلك عن ابن سريج والقفال
الشاشي قال ونسب الى الصفال ان هذا مذهب عامة اصحاب الشافعي واختار هذا المذهب
الامدي والامام فخر الدين في المحصول والمنتخب وقال في المعالم العادة بين
عرف لا لغة واعلم ان الامام فخر الدين ملأ عن امام الحرمين انه ليس بحجه وتبعهم

السخاوي في المنهاج على ذلك وهو غلط فقد صرح في البرهان بانه حجة وجعله اقوى
من مفهوم الشرط ومثل بالسائمة قال الا ان يقول الصفة لا مناسبة فيها كقولنا
الابيض يشفع اذا كان كافلا نه كالمتعقب لعدم الدلالة ونزل ابو عبد الله البصري فقال المفهوم
في الخطاب الوارد ليبان المحل هو له صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم الزكاة فانه ورد
مبينا لقوله واتوا الزكاة وقال به في الخطاب الوارد للتعليم مثل قوله صلى الله عليه
وسلم اذا اختلفت الجنتان بخالفا ونزاد او قال به ايضا فيما اذا زاد على ما عدا الصفة
داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين
فان لم يكن الخطاب ورد لشيء مما ذكر بل الامور فلا يدل على نفي ما عداه قال
المنتوني قال ابو عبيد اذا قال الواحد لخصمه عفوته وعرضه يدل على ان كل من لزمه واحد
من العفو والعرض فقد لزمه الاخر وقال ابو عبيد ايضا عفوته وعرضه يدل على ان
كل واحد منهما يحل محل الاخر وفي نظم الغريب للمطرزي عفوته وعرضه اي احللته
من تبعة ان كان له قبلي تبعة وقيل له في قوله خير من ان يقال شعرا
المراد الهجا وهجا الرسول عليه الصلاة والسلام محال لو كان كذلك لم يكن ذكر
الاسلام معنى لان قليله كذلك فالزم من هدر الصفة المفهوم وروى له الشافعي رضي الله
عنه وهو مما لا مان لغة العرب فان لطاهر فهمهم ذلك لغة قالوا نعم على
اجتهادهم احب بان اللغة لا تثبت بقول الائمة من اهل اللغة ولا تقدح فيها التجويز
عورض بمذهب الاخفش واحب بانه لم يثبت ذلك ولو سلم فمن ذكر ما ارجح ولو سلم
قالت اول الشرح احب العالمون ان مفهوم الصفة حجة بالمقال والعقل
اما المقال فنفهم اهل اللغة ذلك لحكم عما عدا الصفة كما بابي عبيد القاسم بن سلام
كما قال الاندري من ائمة اهل اللغة فهم ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم ليّ الواجد
يحل عقوبته وعرضه فقال انه يدل على ان ليّ من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه
وبهذا الحديث رواه احمد وابو داود والنسائي وابن ماجة وقال البخاري في باب
لصاحب الحق مقال ومذهب النبي صلى الله عليه وسلم ليّ الواجد يحل عقوبته وعرضه
قال الاصطهري الواجد الغني ومعنى يحل عقوبته اي حبسه وعرضه اي مكالمته
قال ابن الاثير عرضه اي شكايته قال احمد عن وكيع وقال ايضا في قوله عليه الصلاة والسلام مطل الغني ظلم رواه

الشيخان بعلة اي مما قال لخبر المقدم وهو انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم
وايضا قبل لا في عبيد في قوله صلى الله عليه وسلم لان يمتلئ جوف احدكم قيحا حتى يريه
خير من ان يمتلئ شعرا رواه مسلم ان المراد الهجا وهجا الرسول صلى الله عليه وسلم
فلما سمع ابو عبيد هذا الدليل اعترض عليه بانه لو صح تنزيل الشعر على الهجا كان
ذم الاسلام اصلا بحالا لان الذم معلول الامتلا الذي هو صفة فيمتنع الذم باستفاء العلة
لكن ليس كذلك لان حكم قليل الهجا في ترتب الذم عليه كحكم كثيره فترتب الذم عليه سواء
امتلا الجوف ام لا فلا وجه لاختصاص امتلا الجوف قول فالزم من تقدير الصفة
اي ان الاسم الذي يعيد به الصفة وان لم يكن ظاهرا هنا لكن ابو عبيد تذرع وقد الصفة
به فانه جعل الامتلا صفة الهجا فرتب الحكم على الاسم المقيد به فكانه قال الهجا الذي
شانه ذلك شر من الشعر الذي صفته ذلك وفيه نبا لغة لانه يمسك بقدر اسم يفيد
الصفة على نفي الحكم عن الغير وفي المصرح به يكون دليل حاصله انه لما قال ان المراد
الشعر الهجا قال لو كان ذلك لكان ذكر الامتلا ضائعا اذ قليل الهجا كالكثير
بلسه قوله صلى الله عليه وسلم حتى يريه اي حتى يأكل القيح جوفه وقال الاصمعي
حتى يريه حتى يروى جوفه واعلم ان الاتمام والبرهان يفصل عن هذه المقالات عن
ابي عبيده محمد بن المثنى ومن نقلها عنه الصغاني الهندي في نهايه الاصول
فاعرف ذلك فانه يخالف لما نقله الاندري وتبعه عليه المصنف قوله
وقال به الشافعي اي وقال الشافعي بمفهوم الصفة وهما اي ابو عبيد وابو عبيدة
والشافعي عما لمان بلغة العرب فالظاهر انهما مما المفهوم لغة لا اجتهادا
قوله قالوا اي النافون لمفهوم الصفة قالوا نعم الشافعي وابو عبيد المفهوم على
اجتهادهم لا نهما وان كانا من ائمه اللغة الا انهما في درجه الاجتهاد فيه
فد يكون مستندا الى الوضع وقد يكون مستندا الى الاجتهاد فحينئذ لا يجب
قولهما واجاب المصنف بان اللغة تثبت بقول الائمة من اهل اللغة
فلا قدح في اللغة المثبته بقولهم جواز ان يكون اجتهادهم لا احتمال الاجتهاد

مرجوح واحتمال الاستدلال الوضع راجح والمرجوح لاتفهم في الراجح وعورض بمذهب
الاحنف اذ نقل عنه ان تعلق الحكم على احدى صفتي الذات لايدل على نفي ما عداها
واجاب المصنف بان هذا لايصح ان يكون معارضا لما ذكرنا لان مذهب الاحنف
لم يثبت عن الاحنف ثابتا خلافا عن ابي عبيد والشافعي رضي الله عنه ولو سلم
ذلك عنه فهو خلاف ما قرر في ذكراه وهو ان ابا عبيد ارجح ولو سلم عدم الرجحان
فالدليل الذي ذكرناه راجح على الدليل الذي ذكرتم لان دليلنا مثبت وذاك الكلام
نافٍ والمثبت اولى قال وايضا لو دل على المخالفة لم يكن لتخصيص
محل النطق بالذكر فائدة وتخصيص احاد البلغا لغير فائدة ممتنع فالشارع احترز
واعترض لانثبت الوضع بما فيه من الفائدة واجاب بانه يعلم بالاستقراء ان لم يكن
اللفظ فائدة سوى واحدة تعينت وايضا ست دلالة التنبيه بالاسعاد
انفا على هذا اولى واعترض بمفهوم اللقب واجاب بانه لو اسقط لاختل الكلام
فالمقتضي للمفهوم فيه واعترض بان فائدته تقويه الدلالة حتى لايتوهم تخصيص
واجاب بان ذلك دفع العموم ولا فائدة له وان سلم فبعضها خرج فان الغرض انه
لاشيء يقتضي تخصيصه سوى المخالفة واعترض بان فائدته نواب الاحتجاج بالفاء
فيه واجاب بتقدير المشاركة خرج والا لاندرج المشروح هذه حجة اخرى على
ان مفهوم الصفة حجة وتقريرها انه لو كان حكم السائمة والمعلوفة سواء وجب
الزكاة فيما كان لتخصيص السائمة وهو محال لان فائدته لو تخصيص احاد اللفظ
لغير فائدة عدا عينا فانه لو قال العاقل الانسان الطويل حيوان كان لتخصيص الطويل
غير مفيد لان العنصر شارك الطويل في ذلك واذا امتنع التخصيص لاحاد الناس
لغير فائدة قال رد اولا بالامتناع واعترض على هذه الحجة بارجه اوجه وتقرير
الاول ان يقال لم لايجوز ان يكون فائدته الحمل على الغالب واجاب
المصنف عنه بوجهين احدهما انا لم نثبت اللغة بالفائدة بل اثبتناها بالاستقراء فانه
ذكر ان اللفظ المفرد اذا لم يكن له سوى فائدة واحدة يحمل اللفظ عليها وههنا

كذلك اذ المقدار ان الفوائد كلها عند المخالفة منتفية الثاني ان دلالة التنبيه
بالاستعداد انما يكون بان يقال لو لم يكن الوصف المقرر للحكم للتعليل لكان بعيدا من الشارع
ذكره معه فاذا ثبت ذلك فهذا اجدر وتقرير الاعتراض الثاني ان يقال الدليل الذي
ذكرتم متقوض بمفهوم اللقب كقولنا زيد قائم فان الدليل المصنف قائم فيه بان يقال
تخصيص الاسم بالحكم لايدل على نفيه عما عداه واجاب المصنف بان
اللقب لفائدة اخرى وهي تصحيح الكلام لان الكلام بدونه غير مفيد فلا معنى للمفهوم
فيه بخلاف الصفة وتقرير الاعتراض الثالث ان يقال لانسلم ان الصفة لافائدة لها
غير المفهوم بل لها فائدة غير ذلك وهي دلالتها على العموم للاسوم فتخصيص الزكاة
بالمعلوفة كالوقال مثلا ولاتعلفوا اولادكم على العموم فقولنا لاتقتلوا اولادكم خشية الفقر كان دالا
على النهي عن كل حاله الخشية واجاب المصنف بان ذلك دفع العموم ولا فائدة اي لغو
قصد بذكر الصفة دفع توهم تخصيص الافراد لوجد العموم بعد ذكرها ليتم المقصود وهو
استمرار العموم في الصفة وغيرها مع تقويه دلالته عليها وليتم العموم بعض صور
العبيد بقوله تعالى لاتاكلوا الربا اضعافا مضاعفة فخرج عن محل النزاع بما حدد
بكون التخصيص فائدة غير المخالفة في الحكم وتقرير الاعتراض الرابع ان يقال لانسلم انه
لافائدة لذكر الصفة سوى المخالفة في الحكم لجواز ان يكون فائدته ثواب الاجتهاد بالنظر
فان تخصيص الوصف بالذكر مسعر بعلته فيجتهد المجتهد ويستحق الحكم في المسكوت عنه
بالمشاركة في المنطوق به فيحصل ثواب الاجتهاد واجاب المصنف بان المسكوت عنه انما
كان مساويا للمنطوق به معنى جاز خروج عن فيه لما بينا ان شرط مفهوم المخالفة ان
يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق ولا اولى منه وان لم يكن مساويا فيه بطل القياس
فيدرج فائدته الاختصاص قال واستدل لو لم يكن لتخصيص الاسم الا ذلك
واسقط وليس للاسم اذ لا اتفاق واجب اذ عن السائمة فليس محل النزاع وان عن
الزكاة فيها فلا دلالة له على واحد منهما المشروح استدل بعضهم على ان تخصيص

بالذكر دليل على نفي الحكم عما عداها بان ذكر الوصف لولم يكن للحصر اى لولم يكن الحكم مقصورا
عليها منتفيا عن غيرها لزم استدراك او ارادة المنطوق وهي ارادة السائمة وارادة المفهوم
وهي ارادة المعلوفة في الحكم لانه لا واسطة بين الحصر والاستدراك فاذا استوى الاول
والثاني والاستدراك باطل بالاتفاق واجاب عنه المصنف بانه ان عنى بعقد
الغنم السائمة افاده حصر السوم فيها فليس محل النزاع وان عنى ان ايجاب الزكوة في
السائمة لافاده حصر الوجوب فيها فلا دلالة للايجاب على واحد من الحصر والاشتراك
وقوله اذ لا واسطة بين الحصر والاستدراك ممنوع اذ النزاع في دلالة اللفظ على نفي ما
عدا المذكور ولا تلزم من عدم دلالته على النفي دلالته على الاستدراك لجواز ان لا يدل
على واحد من الحصر والاستدراك قال الامام لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص
به دون غيره لانه معناه والثانية معلومة وهو مثل ما تقدم وانما ان عنى بقط
السائمة فليس محل النزاع وان عنى الحكم المعلوف بها فلا دلالة له على الحصر وبجريان
منعا في اللقب وهو باطل قال الشارح قال الامام العدد بالصفة وكحكمه عليه
السلام في الغنم السائمة زكوة لو لم يفد حصر الحكم في الموصوف لم يفد اختصاصه به لان
الاختصاص بعض الحصر ولكنه افاد الاختصاص لان الزكاة مختصة بالسائمة دون المعلوفة
قال المصنف وهو مثل ما تقدم وان عنى الامام ان لفظ السائمة لافاده الحصر فليس محل
النزاع وان عنى ان الحكم المتعلق بالسائمة لافاده الحصر فلا دلالة له على الحصر قوله
وبجريان منعا في اللقب اى الدليل الدال على ان دليل الامام منعا جريان في مفهوم اللقب
ممنوع انما يفيد الحصر وذلك ان تمنع جريانها فيه فانه لو قال قوله رايت زيدا الوكم
لفيد حصر الرويه في زيد لم يفد اختصاص الرويه به لكن اذا افاد اختصاص الرويه به فقال لا
يسلم افاده الاختصاص قال واستدل بانه لو لم يفد المفهوم لخصه اليه فضلا لان
يخص الشافعيه ولولا ذلك لما افترقت واجابان النفس مزعجهم على الاهتمام كما نفيد
بالتقديم او لتوهم المعتبرين ذلك الشارح استدل بعضهم ايضا بانه لو لم يفد
الحصر لكان حكم في المعلف كما نفوله الشافعيه اذا قبل لهم الفقهاء الحنفيه فضلا لعدم

اختصاص

اختصار هذا الوصف بهم لكم يتفردون عنه ولولا ذلك اى ولو لا ان التقييد بالصفة يزيل
على تقو الحكم عما عداها لما تفرد الشافعيه واجاب المصنف بانا لا نسلم ان تفردهم
لاجل ان تخصص الجنسيه بالحكم يدل على نفيه عن المعلوفة بل النفرة من لهم على الاحتمال
قال تخصص الجنسيه بالذكر توجب القطع بعدمهم وترك الشافعيه توجب الاحتمال وذلك
توجب النفرة كما ان عدم الجنسيه عند الشافعيه توجب النفرة وبجواز ان يكون السبب
توهم المعتبرين ان ذلك توجب سببا لوصف عنهم قال واستدل بقوله ان استغفر
لهم سبعين مرة فقال لا زيدن على السبعين فيهم ان مفاد اداة الحلقة والحديث صحيح واحد
مع فهم ذلك لانها ما فهمت قياسا وانما اولعلها بان على اصله في الجواز فلم يفهم منه
النسخ واستدل بعضهم ايضا على ان تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفي الحكم
عما عداه بانه لما نزل في حق اب رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله تعالى ان تستغفر
لهم سبعين مرة فان يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين
فهم صلى الله عليه وسلم ان حكم ما زاد على السبعين بخلاف السبعين واما قال والحديث
صحيح اشاره الى ان المنع على هذا الشبهة ليس من جهة كون الحديث غير صحيح كما منع
النقض من هذه الجهة ومنهم الامام في البرهان فانه قال فلنا هذا لا يصح عند
اهل الحديث ووجيه الجواب ان هذا لا يسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهم ان ما زاد على السبعين بخلافه وذلك لان هذه الاية مبنية العدد ان الاستغفار
وان كم لا يفيد الغفران فسبا وما ى سبعين وما فوقها وعدم الغفران فيها وانما
قال صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين استمالة للقلوب لاحتمال ان يفهم
ان ما زاد على السبعين بخلافه او لعل وقوع المغفرة بالزيادة على سبعين بان على اصله
في الجواز لان جواز وقوع المغفرة بالزيادة على سبعين قبل نزول الاية ما بت قد
فهم صلى الله عليه وسلم جوازه وقوع المغفرة بما زاد على السبعين من خصص السبعين
بالذكر وقيل ان عطية ان عمر رضي الله عنه سمع صلى الله عليه وسلم يقول
لهم فقال له يا رسول الله استغفر لهما فغفر وقد اعلم الله انه لا يغفر لهم فقال صلى الله عليه

ان الله خيّرني فاخترت ولو علمت انني اذا زدت على السبعين يغفر لهم لزدت رد ابن عطيه
وفي هذه الالفاظ التي لرسول الله صلى الله عليه وسلم رفض الزام دليل الخطاب
للقول لو علمت محمد الذي لا يعلمه فوق هذا لحمله عليه للقول برفض دليل الخطاب
واعلم ان هذه السبعة سبق لها في مفهوم العدد وكان جمع الاصاف عند المصنف
مفهوم الصفة وبهذا ذلك قول الامام في البرهان وما ذكره السابق من حصر القول
في المفهوم من الجهات التي عددها في التخصيصات حتى سقط عند الجمهور لكن
لغير معين عن جميعها بالصفة كان ذلك متدرجا فان المحدود والموصوف
بعددها وحدها والتخصص بالكون في زمان ومكان موصوف بالاستقرار
فيها جميعا فان لصفة تجمع جميع الجهات التي ذكرها وافرد السخاوي بمفهوم العدد
بمسئلة التخصيص العدد لا يدل على الزايد والناقص اي لا نفيا ولا اثباتا قال
ومنهم من قال يدل عليه وعلله الغزالي في المحصول عن السابع وعلله ايضا الامام في البرهان
عنه قال في المحصول وقد دل عليه الدليل منفصلا كما اذا كان العدد علة لعدم الحكم
فانه يدل على انتفاء ذلك الامر في الزايد ايضا لوجود العلة وعلى سوته في الناقص لانتفائها
لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وذلك لان لم يكن علة ولكن
احد العددين اما الزايد او الناقص فاحتمل العدد المذكور على كل حال كما اذا كان الحكم
حظرا او كراهة فانه يدل على بقيته في الزايد فان حرم جلد الماية مثلا او كراهته مثلا
على ذلك المالتين ولا يدل على شيء في الناقص عن الماية فان كان الحكم وجوبا او ندبا
او اباحة فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم في الناقص ولا يدل في الزايد لا على نفيه ولا على
اثباته وكلام الآمدي في الاحكام موافق لما قاله الامام في المحصول قال واستدل
القول بعدم زايده لعمر ما لنا نقص وقد امنا وقد قال الله تعالى فلس عليكم جناح فقال
لو علمت ما بحث منه فسالذ عليه السلام فعالا اما هم صدره بصدور الله ها عليكم
فلو اعتقد فهمها في القصر حال عدم الخوف وارتفعه السلام واجيب بان القصر
المذكور اجاب لعدم الامام فلا تعين الشرح استدل بعضهم على ان تخصيص الوصف

بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه يقول يعلى بن امية لعمر رضي الله عنهما ما بالنا نقصر
وقد امنا وقد قال الله تعالى فلس عليكم جناح ان تقصر وامر الصلاة ان خفتم ان يفتنكم
الذين كفروا فعالا عمر عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم عمر وتبعه يعلى
رضي الله عنهما من تخصيص الوصف بحال الخوف نفي القصر حال عدم الخوف واقره
رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك الفهم فدل على ان مفهوم الصفة حجة
واجاب المصنف بانه يجوز ان يكون بعضهما من جواز القصر حال الامن واجل استصحابها
وجود الامام حاله الامن ولا تعين ان يكون فهم وجود الامام حال الامن من تخصيص
القصر بحال الخوف والمعنى ان يقول لو كان يعجب يعلى بن امية مما على استصحاب الحال
لما كان في تعريضه لقوله تعالى فلس عليكم جناح واعلم ان هذه الشبهة تمسك بها
في مفهوم الشرط وانما ذكرها المصنف هنا لما قدمناه في السبعة التي قبلها وبعض
الشراح صرح بان المصنف لم يذكرها للاستدلال على مفهوم الصفة بل على مفهوم
الشرط وهو فاسد فان المصنف ذكره بعد ذلك قال واستدل بان فايدته
اكثر فكان اولى بكثرة الفايدة وانما لزم من حمل بكر الفايدة دلالة على الوضع وما
قيل من انه دور لان دلالة الآية موقوف على بكر الفايدة وبالعكس يرد عليه ما
ان دلالة موقوف على بعد بكر الفايدة عندها لا على حصول الفايدة شرح استدل
بعضهم على ان تخصيص الوصف لا يدل على نفي الحكم عما عداه بان فايدة القول بالمفهوم
من القول بفيه لانه على تقدير القول به يكون اللفظ دالا على الحكم في المنطوق وعلى
عدمه في المسكوت عنه فكان القول بمفهومه فايدة بدل اللفظ تحديدا في المنطوق فلا تبقى
على عدمه في المسكوت عنه وما هو اكثر فايدة اولى بكثرة الفايدة قال المصنف
رحمه الله وهذا الدليل انما يوجه على من يحمل بكثرة الفايدة الاعم الوضع اي
طريقا الى اثبات وضع اللفظ للمعنى ولا يتوجه على من لم يحمل بكثرة الفايدة
على الوضع واجاب بعضهم عن هذه الشبهة بانها لا تستقيم لان فيها دورا وتقريره ان

دلالة اللفظ على المفهوم موقوف على بكر الفايده لان دلالته موقوف على الوضع والوضع
موقوف على بكر الفايده لكون الوضع معللا ببكر الفايده وبكر الفايده يتوقف على دلالة
اللفظ على بكر الفايده انما يحصل بدلالة اللفظ على المفهوم فيكون دورا والذي لك
اشار بقوله وبالعكس واجاب المصنف عنه سنفصل اجمالي بر تفصيل اما الاول فلان
يقال لو صح هذا الدليل لزم مهم الدور في كل موضع علل بوضع لفظ تعليل بان يقال
دلالة اللفظ موقوف على الوضع والوضع يتوقف على الفايده لان اللفظ انما وضع للفايده
بدلالة اللفظ موقوف على الفايده والفايده موقوف على الدلالة لانه لو لم يكن اللفظ
دالا لم تحصل الفايده فيكون دورا واما الثاني فبان يقال دلالة اللفظ على المفهوم
موقوف على بعمل بكر الفايده لا على حصول بكر الفايده وتعقل بكر الفايده لا
توقف على الدلالة الى حصول بكر الفايده موقوف على الدلالة فلا دور قال
واستدل لو لم يكن مخالفا لما كان السبع في قوله ظهورا ما احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله
سبعا مطهرة لان حصل الحاصل محال ولذلك خمس رضعات يحرمن الشيخ استدل
بعضهم ايضا على ان مفهوم الصفة حجة بان حكم المسكوت عنه لو لم يكن مخالفا لحكم
المنطوق لم يكن السبع في قوله صلى الله عليه وسلم طهور اما احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان
يغسله سبعا مطهرة ولذلك لم يكن الخمس في قوله صلى الله عليه وسلم خمس رضعات
يحرمن يحرمه لانه اذا لم يدل لحصر السبع والخمس على المنع على عدم الحكم فيما دونهما
حصل الطهارة بما دون السبع والتحريم بما دون الخمس فلا يحصل الطهارة بالسبع ولا
التحريم بالخمس وهذا لا كان حاصلا للحاصل وجوابه لك وان لم يجب المصنف ظاهر
لانه لا يلزم من عدم دلالة المفهوم عليه عدم الدلالة مطلقا لجواز ان يدل دليل على
الحكم السابعة والخامسة عمر ثابت فيما دونهما ولا يلزم تحصيل الحاصل
قال الثاني لو ثبت لثبت بدليل وهو عقلي او نقلي الى آخره واجب منع اشتراط
التواتر والقطع بنقول الاحاد كما لاصمعي او الخليل او ابن عبيده او سيبويه الشيخ
قد شبهه القايلين بابطال دليل الخطاب وتوجيهها ان يقال لو ثبت ان تعليق

الحكم بالصفة يدل على نفيه عما عداها لثبت بدليل اذ الحكم بثبوت شئ من غير دليل باطل
واللازم باطل لان الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا والاول باطل اذ لا مجال للعقل
في الدلالات الوضعية والثاني ايضا باطل لان افادته مشروطة بالتواتر لان الاحاد
لا تفيد الا الظن والظن غير معتبر في اثبات اللغة والتواتر غير محقق والا لما وقع
الخلاف واجاب المصنف بمنع اشتراط التواتر فانا نقطع بقبول الاحاد في اثبات
اللغة كنقل الاصمعي او الخليل او ابن عبيدة او سيبويه قال والوثيقة
لسند الخبر وهو باطل لان من قال الشام العلم الساعة لم يدل على خلافه قطعا
واجيب بالزامه وبانه قياس ولا يستقيم مع الحق الفرق بان الخبر وان دل على ان المسكوت
عنه غير محكوم به فلا يلزم ان لا يكون خاصا لحلول الحكم اذ لا حاجز له فجرى فيه
ذلك السبح من شبهه اخرى للنافين لدليل الخطاب وتقريرها ان يقال
لو ثبت ان تعليق الحكم بالصفة يدل على نفيه عما عداها لثبت ان الخبر لكون كل منهما
كلاما مفيدا بالوصف وشبوته في الخبر باطل لانا نقطع بان قول القايل الشام العلم الساعة
لا يدل على خلافه اي على ان ليس الشام العلم المعلوم واجب بالزام ان تخصيص الوصف
بالذكر في الخبر يدل على نفيه عما عداه واجب ايضا منع الملازمة فان حاصل ما ذكرتم
في بيان الملازمة هو القياس وهو غير معتبر في اثبات اللغة قال المصنف ولا يستقيم
الجواب الا على الاول فلانه اسفل عن قول احد من القايلين بدليل الخطاب الا بالزام المذكور
واما الثاني فلانه ليس قياسا في اللغة فمنع كون مفهوم الشرط في اللغة الحاق المسكوت
عنه في التسمية بمسمى لمعنى مشترك بينهما ومعلوم انه لا يكون ذلك ههنا نعم قال
والفرق بين الحكم والخبر ان الخبر اذا دل على ان المسكوت عنه غير مخبر به لكن لا
يلزم منه ان لا يكون ثمة ما نصه فالخبر حاصلا للمسكوت عنه لجواز حصوله بدون الخبر
لان الخبر له خارجي فجوز ان يحصل ذلك الخارجي للمسكوت عنه بخلاف الحكم فانه اذا دل
على ان المسكوت عنه غير محكوم به لزم ان لا يكون حاصلا للمسكوت عنه اذ لا خارجي للحكم
فجرى فيه ما جرى في الخبر قال وقد رجح ما صح اذ زكوة السايمة والمعلوفة

لايصح لانقوله اف واضربه الساقط ولعدم الفايده ولحسبان الفايده عدم تخصيصه
ولانا قدمنا في الطواهر الشرح هذه سبعه اخرى الماضين وسنذكرها ان شاء الله لو كان
يعلم الحكم على صفه يدل على نفيه عما عداها لزم ان لايصح قولنا اذا زال الساعه والمعلوفه
كما انه لايصح ان يقال لايحل لهما اف واضربهما لجامع دفع تحذور الساقط لان قوله
اذا زكاه الساعه يدل حينئذ على عدم وجوب الزكوه في المعلوفه فاذا عطف عليه
في المعلوفه لزم الناقض كان قوله لايحل لهما اف يدل على تحريم ضربهما فاذا عطف
عليه الضرب لزم الناقض ولانه لو صح قولنا اذا زكاه الساعه والمعلوفه لما كان للعدد
بالصفه فايده لسبوق الحكم فيما عداه حينئذ واللازم وهو عدم جواز الجمع بينهما باطل
هذا هو الصواب ويعتبر قول المصنف ولعدم الفايده واحتف ما وقع في الشراح
فانه غلط واجاب المصنف بانا لانسلم عدم الفايده فان الفايده في ذكر المعلوفه
مع السائمه عدم تخصص الحكم لانه لما نص عليه اذا نفى احتمال تخصص الحكم بهما الحكم
بتلك الصوره فعاد ينه مع التخصيص وذلك لاخراج السبب بالصفه عن كونه كذلك فيه
وبانا لانسلم لزوم الساقط واما يلزم ذلك لو كان التدليل القطعي لايبر الظاهر وهو
ليس كذلك لما مر من ان الدليل القطع وهو قوله اذا زكى المعلوفه واما اسلم ان يقال لانسلم
لهما اف واضربهما الدليل القطعي لان تحريم الاضرار ليس هو المفهوم
بل بالنطوق فقوله واضربهما مناقض للاول هذا ما يمكن ان يقال في تصوير
المسئله ولم اجد كلاما من وقف عليه من الشراح يأتي بشيء من هذا فقال
قال لو كان لما ثبت خلافه للتعارض والاصل عدمه وقد ثبت في تحريم اكلوا الربا
اضعافا مضاعفه واجيب بان القطع تعارض الظاهر فلم يقو وحينئذ فالحكم
الاصلي بالدليل الشرح هذه سبعه رابعه للقائلين بالمفهوم وسنذكرها ان شاء الله لو كان يعلم
الحكم بوصف ذا الاعلى نفيه عما عداه لما ثبت خلافه اي ما ثبت الحكم فيما عدا
لانه حينئذ يلزم التعارض وهو خلاف الاصل والتالي وهو هنا سوت خلافه باطل
لانه سبب الحكم فيما عدا المذكور في نحو قوله تعالى لاتاكلوا الربا اضعافا مضاعفه

لان

لان اكل الربا محرم وان لم يكن اضعافا مضاعفه واجاب المصنف بان قوله تعالى
لاتاكلوا الربا اضعافا مضاعفه بعض اباحه الربا اذا لم يكن اضعافا مضاعفه بحسب
الظاهر لكن القاطع الذي هو قوله تعالى وحرم الربا عارضه فاندفع الظاهر فلم يقو
المفهوم والتعارض وان كان على خلاف الاصل لكن الدليل دل على ذلك لعلة ان
مخالفة الاصل يجب بالدليل قال ولما مفهوم الشرط فقال بعض من لا
يقول بالصفه والغاية وعبد الجبار والبصري في المنع القايل ما تقدم وانما يلزم من
انتفاء الشرط انتفاء المشروط واجيب قد يكون سببا قلنا احد الدليلين على الخلاف والاصل
عدمه ان دل بالتعدد اورد ان ارد بخصصنا واجب بالاعتلة ومعارضة الاجماع
السرخ اعلم ان يعلم الحكم على الشيء كله ان او عدما من الشروط اللغويه
كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فيه امور اربعه احدها ثبوت
المشروط عند ثبوت الشرط والثاني دلالة ان عليه والثالث عدم المشروط
عند عدم الشرط والرابع دلالة ان عليه فالدلالة الاولى اخلاقي فيها واما
الرابع وهو دلالة ان على العدم فهو محل الخلاف اذا علمت ذلك فقول قاله
كل من قال بمفهوم الصفه وقال به ايضا بعض منكري مفهوم الصفه وعليه ان
نعرف قوله ومن مفهوم الصفه وصححه البيضاوي والامام فخر الدين وقال بعض
اصحاب المصنف وتبعه ابن السمعاني عن اكثر من قال به من اصحابنا والشافعي
والبصري انه لادلالة له لان على العدم المشروط منفي بالاصل واحسان الابدي
وتبعه ابن السمعاني عن مالك وابي حنيفه واحمد من قال بمفهوم الشرط بوجه ما
ما مر وهو ان امه اللغه فهموا ذلك واللغه تثبت بقولهم وكذا الحس يعلم ان
امه مدل على انه حجه الثاني انه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط والا لم يكن
الشرط شرطا واجب عن الاول بان ما قد شرطا فقد يكون سببا مثل ان الكل
الخبز شبعت ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب واجاب المصنف عن هذا الجواب
بانا لانسلم عدم لزوم انتفاء المسبب من انتفاء السبب لان السبب اما ان يكون متعددا او متحدا

والاول خلاف الاصل لان الاصل عدم التعدد فيتعين الثاني وهو اتحاد المسبب وعلى هذا يكون اسقاط السبب بانتفاء احد ركنيه اولى من الشرط لاستلزامه وجودا وعدما خلافا للشرط واورد على مفهوم الشرط قوله تعالى ولا تكرهوا اماءكم على البغاء ان اردن تحصنا فان حرمة الاكراه على البغاء علقت على ارادة التحصن ولم يلزم من انتفاء ارادة التحصن انتفاء حرمة الاكراه على البغاء لان حرمته الاكراه ثابتة عند عدم ارادة التحصن واجاب المصنف عنه بمنع وجود هذين الاولان وقوع الاكراه بحسب الاغلب عند ارادة التحصن لا منع الاكراه الا عند ارادة التحصن لان الفتيات اذا لم يردن التحصن امتنع اكراههن فحينئذ يكون للوجوب للتحصن كونه واقعا بحسب الاغلب الثاني ان الاية دلت بحسب الظاهر على انتفاء حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاجماع القاطع عارض الظاهر فاندفع لان الظاهر يندفع بالقاطع فلم يتحقق مفهوم الشرط قال مفهوم الغاية قال به بعض من نفى مفهوم الشرط كالماضي وعبد الجبار بالغاية ما تقدم وبان معنى صوموا الى ان تغيب الشمس اخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعدها لم يكن اخرا الشيخ ان الحكم اذا قيد بغاية مثل قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل لا يكون الا منتهيا بها فيما بعد الغاية لم لا يحمل ترك المفهوم الصفة قال انه يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وقال به ايضا بعض من لا يقول بمفهوم الشرط كالماضي وعبد الجبار واجيب الغاية بما تقدم وهو ان اسم اللغة فهو اذا قال لا اخرج حتى يخرج فلان معناه لا اخرج الى ان يحصل خروجه فاذا خرج حصل الحنث فكذا هنا معنى قول القائل صوموا الى ان تغيب الشمس صوموا صوما اخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعد غيبوبة الشمس لم يكن اخرا بل وسطا هذا معنى كلام المصنف قلت وقد تقدم ان تخصيص الغاية حكاية مذاهب في ذلك وفوائد سمعن الوقوف عليها قال ولما مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم وايضا فانه كان يلزم من محمد رسول الله وزيد موجود وجود اشياء ويظهر الكفر الشيخ احلف الثالث ان يعلق الحكم طلبا كان او خبرا ما لا يكون

العلل

جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل جمهور اهل السنة بعول قبله لا يجوز ومنع المعتزلة والصيرفي لنا سد الكلف قبل وقت الفعل لو جب جواز رفعه كالموت وايضا فكل شرع كذلك لان الفعل بعد الوقت ومعه ممتنع نسخه الشيخ اعلم وفقك الله ان النسخ لا يرد قبل وقت الفعل لعدم محل الخلاف الذي ذكره المصنف ومثاله كما مثله المصنف وفي معنى ذلك حالتان احداهما ان يرد النسخ بعد دخول وقت الفعل ولكن قبل مضي زمن يسعه الفاعل ما اذا لم يكن له وقت معين ولكن امر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن ومنع نسخ الفعل بعد وقته ومعه كما تراه مصرحا به في كلام المصنف سقطوا غائبة وصرح الامدي والاحكام ان اول المسئلة بالجواز وانه لا خلاف فيه فقال ابقى القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته قلت وهذا الذي اذا صرح بوجوب القضاء وقلنا الامر لا يدل على ذلك واما اذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف والذي الاستدلال جريان الخلاف فيه ايضا وليس كذلك فقد صرح الامدي والاحكام ان ما لا يستدل به ان هذا جائز قطعا وانما الخلاف قبل التمكن وصرح به ايضا ابن برهان في الوجيز وامام الحرمين والبرهان اذا علمت ذلك فقول احمد المصنف على جواز نسخ الفعل قبل وقته يوهم الاول انه مبني على ان الاحكام ان التكليف بتوجه قبل مباشرة الفعل وحينئذ جواز رفع الكلف الثابت بالفعل الذي نسخ كما جاز رفعه بالموت الثاني ان كل نسخ يدل اي على جواز وقت الفعل لان النسخ رفع التكليف ورفع التكليف بعد وقت الفعل ومعه ممتنع اما الاول فلان الثابت بالفعل انما هو التكليف عند بقائه فلا نسخ وان بقاء التكليف بعد الفعل ممتنع وانما الثاني فلا نسخ واما الثالث فلاستماع النقل والاجماع على شيء واحد في حالة واحدة قال واستدل بان ابراهيم عليه الصلاة والسلام امر بالذبح بدليل الفعل ما تومر به والاقدام ويترجح الولد ونسخ قبل التمكن واعترض بجواز ان يكون موسعا واجيب بان ذلك لا يمنع رفع بعض الوجوب بالمستقبل لان الاهراق عليه وهو المانع عندهم وبانه لو كان موسعا لفضت العادة بما خبره وحاشا نبوته لعظيم البشر استدل بعضهم على جواز النسخ قبل وقت الفعل بان ابراهيم عليه الصلاة والسلام امره الله تعالى ان يذبح ولده

فيجوز نسخه بلا بدل لان مصلحه المكلف قد تكون في رفع التكليف عنه من غير بدل وان لم يسع المصلحه لجوازه اظهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد الثاني انه لو لم يجز نسخ الحكم بلا بدل لم يقع لان الوقوع لا يتصور بدون الجواز لكنه وقع نسخ وجوب الامساك بعد الفطر بالبدل اذ كان محرم الاكل بعد النوم ونسخ تحريم ازدياد الهم الاضاحي ايضا بالبدل والمانعون من جواز النسخ بلا بدل قالوا قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها يدل على عدم جواز النسخ بلا بدل واجاب المصنف بان ذلك غير محل النزاع فان الخلاف في جواز نسخ الحكم بلا بدل اللفظ والآية يدل على الاتيان بالبدل ونسخ اللفظ لان الضمير يرجع الى الآية والآية لفظ سلمنا ان هذه الآية يدل على نسخ الحكم ايضا لكن خصص الحكم بما ذكرنا بالنصوص لما انها ما تعم عمومه لكن الآية يدل على عدم النسخ بدون الاتيان بما هو خير والنسخ بلا بدل خير من اتيان الحكم المصلحي بمثله الله تعالى ولو سلم ان الآية يدل على ان النسخ لا يقع بدون بدل لم يلزم انه لم يجز ان عدم الوقوع لا يقتضي عدم الجواز قال مسئلة الجمهور جواز النسخ بالاثقل لما ما تقدم وانه نسخ التخيير في الصوم والفدية وصوم عاشوراء برمضان والتخيير في البيوت بالحدة قالوا الوجه الثاني المصلحة قلنا ملزوم وانبات التكليف وايضا فقد كان علم الاصلح والاثقل كما سيهم بعد الصحة وتضعفهم بعد القوة قالوا يريد الله ان يخفف يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا ان اسم عموم فسيأتي الكلام في تخصيص الكتاب وتكرار الثواب او تسميته للتي يعاقبه مثل الدية والموت وآتوا الصواب وان سلم العموم مخصوص بما ذكرناه كما خصت مثال التكليف والا لما يعاقب على الآيات بخير منها او مثلها والاشعار بخير للمكلف واجيب بانه خير ما عيا والثواب الشرح اعلم انه يجوز النسخ من غير بدل كما بيناه يجوز النسخ الى بدل هو اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان الى ما هو اخف منه وهو نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة قال الآمدي وهذان مما لا خلاف فيهما عند العالمين بالنسخ وانما الخلاف في نسخ الحكم الى بدل هو اثقل منه فذهب اكثر اصحابنا وجمهور المعتزلة والفقهاء الى جوازه خلافا لبعض اصحاب الشافعي وبعض اهل الظاهر قلت وقال ابن برهان في الوجيز وتقل ذلك

اهل عن الشافعي رضي الله عنه وليس ذلك بصحيح قال الآمدي وبه نقول وهو ذلك عقلا وسمعا قلت ومن اختار الاول الامام فخر الدين اشاعره والدليل على الجواز وجوه الاول ما تقدم من ان الحكم ان تبع المصلحة فيجوز ان يكون المصلحة في نسخ الحكم بدل اثقل او ان تبع اظهر لان الله تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد الثاني انه لو لم يجز ان يقع لان الوقوع قد يقع الجواز وقد وقع فرد ذلك نسخ التخيير بين الصوم والفدية بوجوب الصوم على التعيين وهو انقل من التخيير ومنه وجوب صوم عاشوراء بوجوب صوم رمضان وهو اشق واثقل منه نسخ الحبس في البيوت الذي كان حدا للزنا الثالث بقوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بالجلد وهو الضرب بالسياط والغرب في قرن الحصن والرجم بالحجارة في حق المحصن ولا شك انه اثقل واجيب العالمون بعدم جواز النسخ بالاثقل بوجوه الاول ترجيح العقل وتقرير ان العقل الى الاسهل اقرب والى المصلحة اظهر واما في حق المكلف لانهم ان فعلوا المرة الشاقة الزائدة وان تركوا تضرروا بالعقوبة وذلك عقاب لا يحسن من الشارع ووجه الجواز ان تعالى اما اوردوه علينا واردوه عليكم في ابتداء التكليف لعلل تعود الى الاحاد والاطلاع على المصلحة والتكليف وانها فقد تكون الباري عز وجل عالما ان الاصلح للمكلف هو العمل الاثقل كما يسقطهم الصحة الى السقم ومن القوة الى الضعف فما كان جوابا هو فهو جواب لنا الوجه الثاني ترجيح السمع وتقريره ان تعالى لو جاز العمل الاثقل لم الحلف في خبره تعالى لدلالة قوله تعالى يريد الله بكم اليسر يريد الله ان يخفف عنكم على ارادة التخفيف واجاب المصنف بانا لا نسلم عموم الآية وارادة التخفيف واليسر في كل شيء ولئن سلم عموم الآية في التخفيف واليسر في كل شيء فلا نسلم ان المراد بالتخفيف والتيسير الاحكام بل المراد لسياق الآية انه دال على ارادة التخفيف واليسر في كل شيء والتخفيف في المآل يتحقق في الحال بتكرار اللوم قلت وهذا مع نظر اذ السياق انما يدل على التخفيف واليسر في الاحكام ان صدر الآية فرض عليكم الشهر فلصمه وتركان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فلم يرد فيه ما يدل على العموم في المالك بل هو ظاهر في
الخصوص في الاحكام قال المصنف او تسميه للشيء بعاقبته اي اسمي الفيل والعير الجفنة
والبر تسمه للسبي باسم عاقبته فان عاقبته رجع الى الخصب والبر بسبب ان الثواب
وذفع العقاب مثل الدوام والخلود وانما الخراب فانه لما كان عاقبه الولاده الموت وعاقبه
البناء الخراب جعلهما غايه الولاده والبناء تسميه للشيء بعاقبته ولم يرد ان التخصيص
والنسخ كل شيء على الفور لكن الادله مخصوصه بما دل دليل الادله الداله على وقوع النسخ بالاجل
كما انها مخصوصه بالاتفاق بمثال التكاليف وذلك بالاسلام في الدنيا بسبب طريان الموت
على النفس والمال جمعا من الادله الوحيه المالك من جهه السمع ايضا وتقريره ان قوله
تعالى ما ننسخ من ايه او ننسها ناتي بخير منها او مثلها يدل على ان البدل يكون خيرا من
المنسوخ او مثله والاقل لا يكون خيرا للمكلف ولا مثلا واجاب المصنف بانه
خير للمكلف باعتبار عظم الثواب قال مسئله الجمهور على جواز نسخ التلاوه
دون الحكم وبالعكس وبنسخهما معا وخالف بعض المعتزله لنا القطع بجواز ذلك ايضا الوقوع
عن عمر رضي الله عنه كان فيما انزل الرجم والشيخ اذا زنيا فارجموهما البته ونسخ الاعداد
بالجوب وعن عائشه رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات محرمات والاشبه
جواز نسخ الحكم للمنسوخ لفظه الشرح قال الامدي اتفق العلماء على جواز
نسخ التلاوه دون الحكم وبالعكس وبنسخهما معا خلافا لطائفه شاذه من المعتزله لنا الدليل
على جواز كل من الاحتمالات الثلاثه وجهين الاول بالعقل وذلك انا نقطع عقلا بجواز نسخ
احدهما او كلاهما لمصلحه يعلمها الله تعالى والثاني بالوقوع اما وقوع نسخ التلاوه
دون الحكم فلما روي الشافعي والترمذي وغيرهما عن عمر انه مما انزل الله تعالى في كتابه الرجم
والشيخ اذا زنيا فارجموهما البته وقد رواه البخاري ومسلم قريبا منه ايضا ولك
ان تقول قد انكر جماعه من العلماء ان يكون القرآن اسما لا بالمواتر
فما ليس بمتواتر ليس بقرآن كما مر والمراد بالشيخ والشيخه المحصن والمحصنه واما
وقوع نسخ الحكم دون التلاوه فلان الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم

ويذرون ازواجا وصيه لازواجهم متاعا الى الحول نسخ بدون تلاوتها واما وقوع نسخهما معا
فلما روي مسلم عن عائشه رضي الله عنها انها قالت كان مما انزل الله من القرآن عشر رضعات
معلومات يحرمن فنسخن بخمس والاسدال لا يتم بما نقله المصنف عن عائشه وهو مطلق
الانزال لاحتمال ان يتم البدليه من القرآن كما مر وبانه لا يسمى قرآنا لان السنه ايضا منزله قال الامدي ويجل
جواز نسخ تلاوه الايه ان مسها المحدث وسيلوها الجنب وذلك مما ورد الاصوليون فيه والاشبه
المنع من ذلك والاشبه عند المصنف جواز سنه للمحدث قلت وهو المرجح عندهبنا
قال قال الاكثرون مع حكمها كالعلم مع العالميه والمنطوق مع المفهوم والامكان
واحد منع العالميه والمفهوم ولو سلم فالدليل انما يدل على الحكم استدلالا واما فانه ذاتي لمتعلق
المدلول ولذلك العكس لو ساغ اللازم وهو منع الحكم فوقع في المحال وقوله كما يدل القرآن
قلنا مبني على التحسين والسمع فلا جهل مع الدليل ان الجهد بعلم والمعلوم يرجع اليه وقوله
دون معجزا وقرانا يتلى للنسخ بما تان سبحتان للمحالفين ووجه الاول ان الفعل
الدلالة مع حكمها كالعالميه مع العلم والمنطوق مع المفهوم كما لا انفكاك بين العلم والعالميه
وبين المنطوق والمفهوم فكذا لا انفكاك بين الدلالة وحكمها ولا يخصص ان نسخ احدهما يبدو
الاخر واجاب المصنف بمنع العالميه اي منع توقفها مغايره لقيام العلم الدلالي ومنع المفهوم
اي منع نفس المفهوم او منع ملازمته للمنطوق وهذا هو الاظهر عند بعض الشراح
وقد صرح به الامدي ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالميه وبين المفهوم والمنطوق
فلا نسلم التساوي في الشدة اذ العلم والمنطوق على العالميه والمفهوم على الدلالة
فانها اما على الحكم ابتداء لا دواما اي في ابتداء نزوله حال دوامه فاذا نسخ اللفظ انتفى
المدلول اذ لا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء ما دلت عليه ولذلك العكس لا يلزم من انتفاء
الحكم لدلالة عليه انتفاء الامارة الدالة عليه ووجه الثانيه وهي تخصص اساع نسخ
الحكم دون الدلالة ان يقال لو جاز ذلك لزم تحمل الكلف اي وقوعه في المحال لان بقاء
الدلالة يوهم بقاء الحكم لكون الدلالة امارة للحكم ولزم ايضا زوال القرآن العزيز عن
الحكم ولزم العبث وكل التحمل والعبث يمتنعان من الشارع واجاب المصنف بان هذا انما
لو كان الحكم

مبني على التحسين العقلي وهو مردود ولك ان تقول المردود هو التحسين والتقبيح بمعنى ترتب الثواب والعقاب واما التحسين والتقبيح بمعنى صفة كمال وصفة نقص فهو عقلي بالاتفاق وقبح العبث والتجهيل عقلي بالاتفاق لانهما نوعان نقصا وقد قررت ذلك وكل ذلك في وضعه فراجعه قال المصنف ولو سلم اي التحسين العقلي فلا نسلم وقوع المكلف به والجهل اذ لا جهل مع قيام الدليل الناسخ لان المكلف ان كان يجهله اصلا الناسخ فلا يتوقف الجهل وان كان مقلدا فمرجعه الى المجتهد ويقبل منه ولا نسلم ايضا انه يزول فايدة القرآن فان فايدته الدلالة لا تنحصر في العلم بل فايدته تنوع معجزا وتوعد قرآنا يتلى ويحصل الثواب بتلاوته الى ما ذكره المصنف ولك ان تقول كلام المصنف هو ان بعض المعتزلة خالف في الاقسام الثلاثة وكذا كلام الآمدي وما ذكرته الوجهين لهم ليس فيه دلالة على امتناع نسخ التلاوة والحكم فيها دلالة على جواز نسخه دلالة تامة ولعل الخلاف خاص بالقسمين دون الثالث قال مسئلة المختار جواز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه خلافا للمعتزلة واما نسخ مدلول خبر لا بصغير فباطل والمصغر كالمان زيدا وهو مثلا خلافا لبعض المعتزلة واسد لهم عمل اسم ما مؤولون بصغير اذا م بنسخ ترفع الخلاف الشيخ لا نزاع بين العالمين بالنسخ في نسخ بلاء الخبر وانما نزاعهم في تكليفا بالاخبار به كما قال الآمدي قال وسواء كان ما نسخ بلاؤه ماضيا او مستقبلا او سواء كان ما نسخ تكليفا بالاخبار به مما لا يصغر مدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم او مما يصغر كالاخبار بكفر زيد ايمانه قال وهل يجوز ان ينسخ تكليفا بالاخبار عما لا يصغر تكليفا بالاخبار بنقيضه قال المعتزلة لا يجوز لانه كذب والتكليف به قبيح وهو غير متصور من الشارع وعندنا انه يجوز لان ما ذكروه مبني على اصولهم في التحسين والتقبيح العقلي وقد بينا فساد ذلك وهذه المسئلة هي ما اشار المصنف (له) بقوله المختار الى آخره والاخبار الاول فهو لامه متعلق بالتكليف والاخبار اللاتي متعلق بالنسخ وظهر بطلان المعتزلة لا تخالف مطلقا بل انما تمنع ذلك عندهم فيما لا يصغر كما مثلناه

واما نسخ مدلول الخبر اي اخراج بعض الازمنة الداخلة فيه لا رفعه بالكلية كما مثلنا في المحموك فان كان مما لا يصغر فلا يجوز اتفاقا كما قال الامام والآمدي والمصنف واما الذي يصغر كالاخبار بايمان زيد وهو من قال الامام والآمدي يجوز نسخه مطلقا وتبعه المصنف عن بعض المعتزلة سواء كان ماضيا او مستقبلا اثبت ذلك وعندنا وقال المصنف لا يجوز مطلقا فانه جعل ذلك مثل القسم الذي قبله وتبعه في المحصول عن اكثر المعتزلين وفي المسئلة مذهب بالحكاية الآمدي وهو التفصيل بين الخبر المستقبل فيجوز نسخ مدلوله والماضي فلا يجوز نسخ مدلوله واختاره السنوي في المنهاج ولك ان تقول لا خلاف بين المصنف والآمدي لان ما ذكره المصنف محمول على ما حاد زمن الخبرين فان النسخ والحالة هذه يلزم منه الساقط وما ذكره الآمدي محمول على ما اذا لم يكن زمنهما متحدا فان النسخ والحالة هذه لا يلزم منه الساقط وفي كلام الآمدي ما يدل على ما ذكرته من الحمل فتامله واشار والدي رحمه الله تعالى الى ما ذكرته ايضا واعلم ان محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز اذا لم يكن الخبر معناه الاحرف كان نسخ مدلوله والدلالات رضمن جاز نسخه بلا خلاف وسعه على ذلك المصنف حيث قال واسد لا لهم اي واسد لا المجوزين لنسخ مدلول الخبر اذا كان مما يصغر بجواز نسخ مدلول الخبر اذا كان حكما مما اسم ما مورون نصوم لا م بنسخ برفع الخلاف بين المجوزين والمانعين لان هذا الخبر بمعنى الامر فيجوز نسخ عند المانعين ايضا فلا يكون نسخا لمدلول الخبر بل لمدلول الامر واعلم ان الامام فخر الدين صرح في المحصول وغيره بان الخلاف يجري في ذلك ويستثنى منه خمسة اربعة اوائل الثلثة السابقة والرابع اذا كان حكما شرعيا جاز نسخه والا فلا وقد ذكرت بعض الشارحين صرح بحكاية اربعة اقوال في المسئلة هذا ما تحرر لي في هذه المسئلة وهو من فضول طوله قال يجوز نسخ القرآن بالقرآن كالعدين والمتواتر بالمتواتر والاحاد بالاحاد والاحاد بالمتواتر واما نسخ المتواتر بالاحاد فضعفه الاكثرون خلافا لبعض الظاهرية

كما تقدم لنا قاطع فلا تعارضه المظنون الشرح اتفق القائلون بنسخ على جواز نسخ القرآن
بالقرآن لتساويهما في العلم ووجوب العمل وذلك كالنسخ بوجوب الاعتداد بالحول بآية
اشهر وعروه به الاسلام بقوله كالوزير وعلى جواز نسخ الخبر المتواتر بمثله كالقرآن
بالقرآن وعلى نسخ الاحاد بمثله للتساوي وذلك كما روى انه صلى الله عليه وسلم قال
في سائر الخمر فان شربوا الرابعة فاقتلوه فنسخ ذلك بما روى انه صلى الله عليه وسلم اجلد اليه
من شرب الرابعة فلم يقتله وعلى جواز نسخ الاحاد بالمتواتر واما عكسه وهو نسخ المتواتر
بالاحاد فقال الامدي انه جائز عقلاً اتفاقاً واختلفوا في وقوعه وفي الجملة
وبعض محققيه بحوذ لك وعبارة المصنف توهم ان الخلاف في الجواز حينئذ لك
ولما نسخ المتواتر بالاحاد فنفاه الاكثرون اي مطلقا الا لخبر يفيد العلم
فانه يجوز تخصيص المتواتر بالاحاد لانه هنا جمع بين الدليلين وهاهنا ابطال
للقطع بالكلية بالمظنون والقاطع لا يعارضه المظنون فضلا عن ان يطرحه وذلك
عبارة البيضاوي والمنهاج توهم ان الخلاف في الجواز وصرح ابن برهان الوجيز
بالفهم كلامهما فقال وقال قوم ويستحيل ان يفهم العقل واعلم ان الاستدلال
بما ذكره المصنف على الامتناع ضعيف لما قاله ابن برهان من ان المقطوع به انما
هو اصل الحكم لا دوامه والنسخ يرد على الثاني لا على الاول بسببه ينبغي ان يكون لفظ
المتواتر في قولنا ما نسخ المتواتر بالاحاد شاملا للمتواتر القرآن والسنة فانه كما
لا يختلفون في السنة المتواترة بالاحاد انها نسخ القرآن ايضا بالاحاد قالوا
قالوا وقد قال بعد قيام سماعه امتناعه صلى الله عليه وسلم الان اقبله فدخلت فسمعته
ولم ينكر عليهم احد علموا بالقرائن لما ذكرناه قالوا كان رسل الاحاد يبلغون الاحكام
سداد وما سمعه احد الا ان يكون مما ذكره ومعلوم بالقرائن لما ذكرناه قلنا لا نسلم لا يجوز
ان يسمعه عن ذلك في بابه من السماع فالحر احد وجوه الحد واما بالمعنى
فالاحاد مظنون وحكم حلال الاصل الشرع ينتفي الشرح العالمون بجواز نسخ المتواتر
بالاحاد اختلفوا على وجوه الاول الوقوع فان اهل قبا سمعوا منادي رسول الله صلى الله عليه

وسلم ينادي الا ان القبلة قد حولت عن بيت المقدس الى الكعبة فاستداروا في الصلاة من
بيت المقدس الى الكعبة ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم مع ان وجوب التوجه
الى بيت المقدس ثبت بالخبر المتواتر وخبر المنادي احاد فلولم يجز نسخ المتواتر بالاحاد
لما جاز لهم التحول بمجرد قول المنادي ولانكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم
واجاب المصنف بانا لا نسلم انهم تحولوا بمجرد اخبار المنادي لجواز تحولهم بما علموه
بالقرائن المنضمة الى الخبر وهو صراخ اهل مسجد النبي صلى الله عليه وسلم الوجه الثاني
الذي اشار اليه المصنف بقوله وكيف اعتمادا ذلك لما ذكرناه من ان القاطع لا يقابل بالمظنون
الثالث انه صلى الله عليه وسلم كان يرسل احاد الصحابة رضي الله عنهم الى الاطراف يبلغ
الاحكام مشافهة وما سمعه منه مع جوز ان يسمعه وكانوا يتلقون اخبار الاحاد بالقبول وان كانت
ناسخة واجاب المصنف عن ذلك بان ما ذكرتم من الارسال والقبول يصح الا ان
يكون خبر الواحد مما ذكرناه وهو ان يكون ناسخا للمتواتر ما نحن فيه محمول على ما يعلم
بالقرائن لما ذكرنا من ان القاطع لا يرفع بالظن الثالث ان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الى آخره محكم في المذكور غير ناسخ بقيه
صلى الله عليه وسلم عن كل ذي ناب من السباع وذلك احاد واذا جاز نسخ القرآن بالاحاد
فنسخ الخبر المتواتر الجدير واجاب المصنف لما منعه بان تعالى لا نسلم ان هذه الاية
منسوخة فانها لا تدل على اباحة عين المستفتى حتى يكون تحريم كل ذي ناب تحريما لبعض
افراده وجواز التحريم وعدم وجدان المحرم لا يوجب الا جواز على اباحة الجميع ولما بان معنى الاية
لا اجد الان محرما فلو سموا واذا كان موقتا لا يكون منسوخا ولهذه قال صلى الله عليه وسلم
عن كل ذي ناب دافع للحلال الثابت بالاصل ورفع الحلال بالاصل ليس بنسخ كما تقدم
قال لنا وسعد السابع بعلم تاخره او بقول علماء السلام هذا اخر ما سمعت مني في هذا
مسلم لهم لكن لا بالاجماع ولا ثبت معين الصحابي اذ قد يكون عن اجتهاد وفي معرض احد
المتواترين نظر ولا ثبت بقبليته في الصحف ولا باخباء الصحابي ولا تاخر اسلامه
ولا بموافقة الاصل واذا لم يعلم ذلك فالوجه الوقف لا التخيير الشرح مقصود

المصنف من ذلك بان الطرق التي يعرف بها كون النص ناسخا ومنسوخا وكان ينبغي ذكره في
قوله الكلام على النسخ كما فعل الآمدي في الاحكام لانه يتعلق بجميع انواعه فنقول
اذا وقع تعارض بين دليلين من كل وجه وكانا معلومين او مظنونين فاما ان نعلم تاخر احدهما
او نعلم انهما اولا نعلم شيئا من ذلك فان علم تاخر احدهما عن الآخر فهو ناسخ والمتقدم منسوخ
وذلك يعرف بامور الاول ان يعلم تاخر عن الآخر بالتاريخ الثاني ان يقول النبي
صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ لذلك او هو منسوخ وهو في معنى القسم الثاني كقوله كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فان ذلك دال على نسخ النهي عن زيارة القبور الرابع
الاجماع بان يجمع الامة على ان هذا ناسخ ولا يشترط في نسخ بتعيين الصحابي ان يقول
هذا منسوخ لاحتمال ان يقوله عن اجتهاد ونحن لا نرى ما رآه وفي الحصول على الكرخي
ان الراوي اذا لم يعين الناسخ وجب الاخذ بقوله لانه لو لا ظهور الناسخ عنده لما اطلع
وفي تعيين الصحابي الواحد المتواتر بانه كان بعد الآخر نظر لتعارض دليل قبول قوله
والمنع اما لدليل المنع كتعيين نسخ المتواتر بقول الواحد وهو غير جايز ولما دخل العمل
فالناسخ لا يكون والحالة هذه خبر الواحد بل المتواتر وخبر الواحد معين للناسخ
ناسخ واستوفى الآمدي في ذلك كل ما جعله من الطرق الفاسدة وحصلها الصحاوي في
الطرق الصحيحة لمعرفة الناسخ حيث قال فيقول الراوي هذا سابق قبل وليس في
المعقول ما يرجح ولا يشترط كون الحكم منسوخا بقبليته في المصحف الشريف لجواز
ان يكون المتقدم في المصحف متاخرا في النزول ولا يشترط ايضا كون الحكم ناسخا لما
الصحابي الذي يرويه لانه قد يسمع سنة ثم يروي عن النبي صلى الله عليه
وسلم فيجوز ان يكون راويه متقدم الصحبة متاخر ولا يثبت ايضا كون الحكم ناسخا
تاخر اسلام الصحابي الذي يرويه فان تاخر الاسلام لا يقتضي تاخر رواياته ولا
يثبت ايضا كون الحكم ناسخا بكونه موافقا للاصل وقيل يثبت لانه لو لم يكن الموافق
ناسخا لما كان في الدليل الموافق للاصل فايدة زايدة لان الاصل يفيد ذلك الاصل فلا
يحتاج الى اثباته واذا لم يعلم الناسخ والمنسوخ فالوجه التوقف والتخيير كذا قال

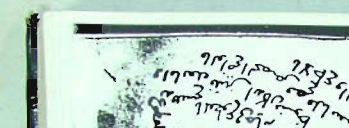
المصنف هنا وقال في المنتهى تبعا للآمدي هذه الحالة ان الوجه التوقف او التخيير
امكن ان يعلم او انها مع تعذر الجمع منهما قال الآمدي فعندي انه ان تعذر معرفة
وان جوز ان قوما وقفوا عن احدهما لا لوجه اما التوقف عن العمل باحدهما او التخيير
منهما ان امكن واما اذا كان احدهما معلوما والآخر مظنونا فالعمل بالمعلوم واجب
سواء تقدم او تاخر او جهل الحال في ذلك لكنه ان كان متاخرا عن المظنون كان ناسخا
كذا قال الآمدي ثم قال هذا كله اذا كانا قاطعين من كل وجه واما اذا كانا قاطعين من
وجه بان يكون كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه دون وجه كما في قوله صلى
الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه فانه خاص في المبدل وعام في النساء والرجال
وقوله نهيت عن قتل النساء فانه خاص في النساء وعام بالنسبة الى المبدل فالحكم فيها كما
لو تعارضا من كل وجه فعلى ما بالاعتبار قال الجمهور على جواز نسخ السنة
بالقرآن وللشافعي قولان لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وايضا النوع الى
ثبت المتقدم بالسنة ونسخ بالقرآن والمباشر بالليل لذلك ويوم عاشوراء واجب
بجواز نسخه بالسنة وواقع القرآن واجب بان ذلك منع تعيين تبعا للشيخ
ابو الحسين الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن وحكى المصنف تبعا للآمدي في ذلك
قولين عن الشافعي واختار المصنف عدم مذهب الجمهور بانه لو امتنع لكان لامتناع لغيره
اذ لعدم العروض انه لا نكون متمنعا لذاته وامتناعه لغيره ممنوع بالاصل لان الاصل عدم
الغير وايضا نسخ السنة بالقرآن واقع فان وجوب التوجه الى بيت المقدس
كان ثابتا بالسنة ونسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام والقرآني في كون التوجه
للبيت المقدس ليس من القرآن فيه نظر من حيث ان الماعدا ان كان بيان لمجمل بينه فاذا كان بيانا
فيه والله تعالى قال اقيموا الصلاة ولم يبين صفتها فبينها عليه الصلاة والسلام بفعله
للبيت المقدس فكان ذلك من اذا لا بد كما انا نقول قوله عليه السلام فيما سقت السماء
العشر بيان لقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وهو مراد منها فكذا هنا
واجيب المصنف ايضا على مذهب الجمهور بان تحريم مباشر الصائم بالليل ثبت بالسنة

وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وان وجوب صوم يوم عاشوراء بالسنة وقد نسخ بالقرآن كما حرر ذلك بانه يجوز ان يكون السنخ وهذه الصور بالسنة وقد اقر القرآن فاسعه بالقرآن عن قبل السنة الناسخة واجاب المصنف عن هذا الجواب بان هذا التجويز يمنع نسخ ايدا فان اريد نسخ فرض كان لعاد ان يقول الناسخ غيره الا انه واجد لما الغير فيقال قوله والسنة نسخ رفع بيان قلنا المعنى لتبلغ ولوسلم فالنسخ ايضا بيان ولوسلم فاين نفي النسخ قالوا منفر قلنا اذا علم انه سلغ فلا نعود الشيخ المانعون من جواز نسخ السنة بالقرآن احتجوا بوجهين الاول ان السنة بيان للقرآن لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والمنسوخ لا يكون بيانا لان النسخ رفع المنسوخ ما لناسخ لا بيان الناسخ بالمنسوخ واجاب المصنف بان المراد من قوله تعالى لتبين للبلغ وحمل الناس على هذا اولى لانه عام في كل القرآن وما حملوه على بيانا المراد هو مخصص بعض ما انزل ولوسلم ان المراد البيان فالنسخ ايضا بيان قلت وهذا ليس مطابقا للدليل الخصم فانه يقول لو جاز نسخ السنة بالقرآن لخرجت السنة عن ان تكون بيانا لان المنسوخ لا يصلح ان يكون بيانا فلزم قول المصنف انه يلزم ان المنسوخ بيان وهو لا يمكن قال المصنف ولوسلم ان النسخ ليس بيان لكن لا نسلم ان الآية تدل على نفي نسخ السنة بالقرآن واستناعه وانما تدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم بيان ما انزل اليه من ربه الا ترى ان الآية وجدت ان يكون القرآن ناسخا للسنة عليه مسنه للقرآن واشار المصنف الى ذلك بقوله ولوسلم فاين نفي النسخ الوجه الثاني ان نسخ السنة بالقرآن ينقض للناس عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن طاعته لانه يوهم ان الله تعالى امرنا سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نحصل مقصود البعثة واجاب المصنف بانه اذا علم ان الرسول صلى الله عليه وسلم مبلغ للاحكام وانه وضع لها فلا نفوت قال مسئلة الجمهور على جواز نسخ القرآن الخبر المتواتر منع الشافعي رضي الله عنه لنا ما تقدم واستدل بان الوصية للوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين والرجم للمحصن نسخ الجلد واجب بانه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف الفرض المشروح قال الآمدي قطع الاكثرون من الفقهاء واكثر اصحابنا واكثر اهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة والمذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه واختاره كذلك جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج قلت وظاهر كلام البيضاوي في المنهاج ان الثاني قوله قولان في هذه المسئلة ايضا فانه لما ذكر نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب قال والشافعي قول بخلافهما والله اعلم قال الآمدي واختلف هؤلاء في الوقوع شرعا والمختار جوازه عقلا انتهى ومعتمد الجمهور على الجواز هو ما تقدم في المسئلة المتقدمة وهو انه لو امتنع نسخ القرآن الخبر المتواتر لكان ذلك لغيره اذ لا مانع بالضرورة انه لا يمتنع لذاته والاصل عدم ذلك الغير واستدل بعضهم على جواز نسخ القرآن الخبر المتواتر لوقوعه في قوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين ورجم المحصن ثابت بالسنة وقد نسخ الجلد الثابت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولم ينقل ذلك المصنف لان قوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ورجم المحصن من قبيل الآحاد هو مظنون ونسخ المعلوم بالمظنون خلاف الفرض لان الذي قضى اللام هو نسخ القرآن بالسنة المتواترة قلت وايضا رجم المحصن ليس بنسخ بل تخصيص واتصل الرجم بالقرآن المنسوخ التلاوة وهو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة قال ولو اتفقت بخير منها او مثلها والسنة ليست كذلك ولانه قال ات والضمير تعالى واجب بان المراد للحكم لان القرآن تفاضل فيه فيكون اصح للمكلف او متساويا وصحيحات لان الجميع من عنده قالوا فلا قال ما يكون خيرا من البدله قلنا ظاهره في الوحي ولوسلم فالسنة بالوحي الشيخ العلامة ان نسخ القرآن بالسنة المتواترة احتجوا بوجهين احدهما قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها فان ذلك يدل على ان البدل يكون خيرا من المبدل الآية المنسوخ في

مثلاً لها والسنة ليست كذلك ورد على ان الآتي بالخبر والمثل هو الله تعالى لرجوع الضمير اليه وذلك لانكون الا اذا كان الناسخ هو القرآن ولهذا قال تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير وهو شعار الآتي بالخبر او المثل هو المختص القدرة ولا يكون الناسخ السنة نكون الآتي بها هو الرسول صلى الله عليه وسلم واجاب المصنف عن الاول بان المراد من الناسخ والآية هو نسخ الحكم لا اللفظ لان القرآن لا عارض فيه بحسب اللفظ ويجوز ان يكون حكم السنة خيراً من حكم القرآن وامثل لانه يجوز ان يكون اصلح للمكلف من حكم القرآن واما وبانا الى عن الثاني فهو نسخ الطلاق بالحامل بما اتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ما اتى به ايضا من عند الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الوجه الثاني ان يقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يجوز ان يبدل القرآن من تلقاء نفسه وكون السنة ناسخة للقرآن ينافي ذلك لان السنة من تلقاء نفسه واجاب المصنف بانا لا نسلم الآية دالة على ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يبدل حكم القرآن اريد الظاهر على انه بدل الوحي ولا نعم الفاظ الآية لان سياق الآية يدل عليه ولو سلمنا انه غير ظاهر فيبدل الوحي وان المراد انه ليس لي ان ابدل حكم الآية الا بالوحي فالسنة مبينة بالوحي ايضا فلا تنسخ بها لا يكون مبدلا من تلقاء نفسه بل بالوحي قال المسلم الجمهور ان الاجماع لا ينسخ لانا لو نسخ سنة قاطع او باجماع قاطع كان الاول خطأ وهو باطل ولو نسخ بغيرها كان قد قدم للعلم سند القاطع قالوا واجمعت الامة على قولين فاجماع على انها تنسخ بها دليل قاطع على احدهما كان نسخا فلنا لانسخ نجد دليلا يجوز ان يقدم عليه المنسوخ ذهب الجمهور الى ان الحكم الثابت بالاجماع القطعي لا يسوغ الاجتهاد فيه ولا مخالفته بعد انعقاد الاجماع عليه وذهب الكرخي والبصري والمصنف والامام فخر الدين واتباعه وخالفهم في ذلك بعض الاصوليين وهو الصحيح عند الجمهور انه لو نسخ الحكم الثابت بالاجماع القطعي نص قاطع او باجماع قاطع او اجماع قاطع او نص قاطع او اجماع قاطع لزم ان يكون الاول في الناسخ خطأ لانه يكون

يكون منعقدا على خلاف النص القاطع المتقدم ضرورة اسماع حدوث النص بعد زمان الاجماع لسماع وجود الاجماع في زمانه صلى الله عليه وسلم لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد وان وافقهم كان كذلك هو الحجة لاستناد الحكم والدليل باطل لان الامة معصومة عن الخطأ كما سنوضح ادلة الاجماع والمسلم ان نقول لقوله المصنف لو نسخ بنص قاطع او اجماع قاطع لزم ان يكون احدهما خطأ كان اولا لان العدم ان كل واحد منهما قطعي فمعنى احدهما ملغا رجح من غير مرجح وان كان نسخ الحكم الثابت بالاجماع القطعي بعضهما اي بعد النص القاطع والاجماع القاطع فلا نعد من نسخه لهما لان بعد النص القاطع والاجماع القاطع طني وعدم ان القاطع بعد عن القطعين واعلم انا نقدر الخلاف بالاجماع القطع لان قوله للعلم سند غير القاطع يسعر بانه اراد بالاجماع القطعي فهمه والمسلم ان نقول القائلون بانه لا يجوز نسخ الاجماع لم يعنوا الاجماع القطعي والظني بل قالوا لا يجوز نسخه مطلقا واستدلوا على انه لا يجوز انكار ينص من الكتاب او السنة ولا مدرك لهم معتمد على الاجماع لما مر وان كان باجماع آخر قاطع بكل لا يستقيم انعقاده على خلاف اجماع اخر لانه انعقد لكل احد الاجماع عن خطأ وان كان بغير قاطع بكل لما سبق انه لا ينعقد القاطع على خلاف الاجماع واجيب القائلون بجواز نسخ الاجماع بانه لو اجمعت الامة على قولين فهو اجماع منهم بان المسلم اختيار ما يجوز ان يأخذ به احد القولين فلو انعقد بعد ذلك على احدهما كان نسخا للاجماع الاول لانه بعد الاتفاق على احدهما لم يجز الاخذ بالآخر انعقد اجماعا فيكون الاجماع الثاني رافعا لحكم الاول واجاب المصنف بانا لا نسلم انعقاد الاجماع الثاني على احد القولين لما تقدم من الخلاف وان المصنف اختار انه بعد ولو سلم انعقاد الاجماع الثاني فليس ناسخا لان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني واذا وقع الاجماع الثاني انتفى شرط الاجماع الاول لانعدام شرطه لان الكوكبة متوقف عليه قد مر ان الاجماع لا ينعقد في زمنه صلى الله عليه وسلم وهو الصحيح الاصوليون وفيه نظر فان النصوص شهدت بعصمة امته عليه الصلاة والسلام وهو لين اراد امته لان المضاف حين خروجه عن حقيقة المضاف اليه كالامة مستقلا بالعصمة وحياته كما هي مستقله بها بعد وفاته وكما سعقد اجماعهم في حياته الاعصار بعد وفاته فلم لا يجوز ان ينعقد اجماعهم في حياته عليه افضل الصلاة والسلام

قال مسئلة الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان عن نص فهو لناسخ وان كان عن غير نص فهو لا يصلح لنسخ النص والاجماع لا ينعقد على خلاف النص وهو رحمه الله يقول ان الاجماع ينسخ به خلافا لبعض المعتزلة وعيسى بن ابان واحتج الجمهور بان الاجماع الناسخ ان كان عن نص فالناسخ هو النص والاجماع وان كان الاجماع عن غير نص فكيف يكون عن قياس مع النص وعلى هذا لا اول لاى الحكم المنسوخ ان كان قطعيا فكون الاجماع خطأ لانه معهود على خلاف القطع واذا كان خطأ لا يكون ناسخا وان كان الحكم المنسوخ ظنيا فقد زال شرط العمل به لان شرط العمل بالظني رجحانه على معارضه وهو في هذه الحالة لا يكون راجحا على معارضه الذي هو سند الاجماع والا لزم ان يكون الاجماع خطأ وهو محال واذا زال شرط وجوب العمل لم يكن ناسخا واذا لم يكن ناسخا لا يكون منسوخا لان النسخ فرع الثبوت والقائلون بان الاجماع ينسخ به احتجوا على ما روى عثمان رضي الله عنه انه قال لا ارد امرا صنعته الائمة قبلي ولا ارد الام الليلة الى السدس بالاخوة لان ابن عباس رضي الله عنه لما رد الام الى السدس بالاخوة قال له ابن عباس رضي الله عنه ان الله تعالى قال ان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال عثمان رضي الله عنه حجبها قومك يا غلام وذلك دليل على ان الاجماع ينسخ به واجاب المصنف بان رد الام الى السدس بالاخوة انما يكون نسخا بعد ثبوت الارث بالمفهوم قطعا حتى يلزم بطريق المفهوم انه ان لم يكن له اخوة فلا يكون له الا السدس الى الثلث فلو كان المفهوم ظنيا كان شرط العمل به زائلا وهو رحمه الله تقدم الثاني ثبوت ان الاخوين ليسا اخوة قطعا وكل واحد منهما مسبوق بالاجتهاد فلو سلم ثبوتهما فمن حيث بعد النص الدال على رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين والاجماع خطأ لكونه مخالفا للقطع وحينئذ يكون الناسخ هو النص فالقائلة بان العباس المضمون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما ثبت قطعا



الناسخ يا المظنون وان كان ظنيا حين زوال شرط العمل به وهو رجحانه على ما بينا فكان العباس منسوخا واحدا والاولى ان يقال ان ما بعده قطعا او ظنيا حين زوال شرط العمل به

الشرح

اعلم ان العباس القطعي هو ما يكون حكم اصله والعلة موجودا في الفرع قطعيا والظني ما لا يكون كذلك بل يكون كله ظنيا او بعضه ظنيا وبعضه قطعيا اذا علمت ذلك فنقول المحاربة عند المصنف ان السلاح القطع لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا يكون ناسخا فلان ما قبله وهو الذي ينسخ به ان كان قطعيا فواضح كونه لا يكون ناسخا له لان القطعي لا ينسخ بالظني وان كان ما قبله ظنيا من العباس الظني زوال شرط العمل به وهو رجحانه على شرط انه لو رجح عمل به والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال واذا زال شرط العمل به لم يكن ناسخا واذا لم يكن ناسخا لا يكون منسوخا اما العباس الظني فان النسخ فرع الثبوت واما ان العباس الظني لا يكون منسوخا وهو ما اشار اليه بقوله واما الثاني فلان ما بعده قطعيا كان او ظنيا حين زوال شرط العمل بالعباس الظني وهو رجحانه لرجحان القطعي والظني المتاخر عنه ايضا واذا زال شرط العمل به لا يكون منسوخا لما مر وا اما العباس القطعي ينسخ بدليل قطعي جاء صلى الله عليه وسلم ان حكم هذا العباس حكم النص القاطع فكما جاز نسخ القاطع بالقاطع فلذلك يجوز نسخ العباس القطعي بالقطعي واما بعده صلى الله عليه وسلم فلو عمل مجتهد بالعباس القطعي لعدم اطلاعه على ناسخه ثم اطلع على الناسخ بعد ذلك لوجب عليه ترك العمل بالعباس القطعي بمجرد اطلاعه على الناسخ ولا يكون ذلك نسخا في حقه لان النسخ لا يثبت في حقه الا بعد بلوغ الخبر اليه وهذا معنى قول المصنف ان هذا الدليل سقوط الاحتجاج به لا النسخ ان كان العباس القطعي يجوز ان يكون ناسخا لما تقدم فلان يجوز ان يكون ناسخا لما تاخر اولى وقوله وخبر الواحد فانه يجوز التخصص به بكل منها اي بالكتاب والسنة المتواترة وبخبر الواحد والاجماع والقياس الجلي والخفي والمراد بالقياس الجلي ما يكون العلة فيه مقطوعا بها والمراد بالخفي ما يكون العلة فيه مظنونة والمراد بالقياس الجلي والخفي ما يكون العلة فيه منصوصة او مجمعا عليها او مستنبطة بالمسلك القطعي او الظني وقوله وان كان العباس مظنونا اي وان كان العباس الذي خص به العام مظنونا وقوله لان ما ثبت قطعا لا يترك الا بما هو اقوى منه او مثله والظني لا يصلح لذلك اي لان ما ثبت بالدليل القطعي لا يترك الا بدليل قطعي اقوى منه او مثله والظني لا يصلح لذلك وقوله لان الظن لا يعارض القطع اي لان الدليل الظني لا يعارض الدليل القطعي وقوله ولان الظن لا يرفع اليقين اي ولان الدليل الظني لا يرفع الدليل القطعي الذي هو اليقين وقوله ولان الظن لا يعارض القطع اي ولان الدليل الظني لا يعارض الدليل القطعي وقوله ولان الظن لا يرفع اليقين اي ولان الدليل الظني لا يرفع الدليل القطعي الذي هو اليقين وقوله ولان الظن لا يعارض القطع اي ولان الدليل الظني لا يعارض الدليل القطعي وقوله ولان الظن لا يرفع اليقين اي ولان الدليل الظني لا يرفع الدليل القطعي الذي هو اليقين

وان كان ظنيا امتنع ان يكون ناسخا لان المنسوخ حكمه ان كان نصا او اجماعا خاصين فواضح لكون النص الخاص والاجماع الخاص مقدمًا على القياس الظني وان كانا عامين فليس نسخ كان القياس ليس بخطاب على ما مر وان كان المنسوخ قياسا فلا بد وان يكون القياس الثاني راجحا على الاول وعند ذلك فمراده بقوله ان القياس لا يكون ناسخا لحكم منصوص هو عدم رجحه والترجيح شرط في النسخ وماذكره بقوله انه وان لزم من رفع حكم هو معنى النسخ ولكن نسخ لما بيناه من ان النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع ما كان ثابتا بالخطاب المتقدم وهو غير متحقق فيما نحن فيه اذ ليس فيه الا ارتفاع ما كان ثابتا بالقياس وهو غير كاف لما ذكره المصنف واختار البيضاوي ان القياس ينسخ بالقياس لجواز ان يظهر في القياس المتأخر ما يدل على ان القياس المتقدم كان منسوخا وانا نختار ان القياس لا ينسخ بالقياس اذ لا قياس اخر اخص منه وفاق الامام في المحصول يجوز نسخه في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم واما بعده فالاجماع على المنع والقياس الاقوى كذلك ولما تعذر ما ذكروه من ان رفع الحكم في المعنى فليس بنسخ كما قدمناه وهذا الذي ذكره فيه نظر لانه قد صرح هو والمحلي بان الاجماع لا ينعقد في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وانه يجوز نسخ القياس به قال مسئلة المختار جواز نسخ اصل النحوي دون وصفه والمساوي للنحوي دون اصله ومنهم من جوز هما ومنهم من منعهما لنا ان جواز الناقف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وقد حرم استلزم تحريم الضرب والا لم يكن معلوما منه الجواز وكل منهما باطل واذا لم يكن استلزام التابع النحوي باطلا استلزم متبوعه والا لما تبع الدال على الحكم والدال لا يدل على الحكم الا بواسطة الشرع فحكم النحوي الحطاب هو متفهوم الموافقة كما مر وذا نسخ اصل النحوي لتحريم الناقف فعدم استلزام ذلك نسخ النحوي لتحريم الضرب وكذا لو عكس اختلفوا فيهما على مذاهب ذكرها المصنف ما لها وعليها وهو المختار عنده ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ النحوي بخلاف العكس قلت سبق ان نسخ الاصل يستلزم نسخ الفرع والنحوي فرع وحيد فمقتضاه هنا انه اذا نسخ الاصل ينسخ النحوي والا كان فرق قال الامدي في الاحكام المختار انه ان حملنا النحوي على القياس وكون وزن الاصل مستلزما رفع النحوي فلا يلزم العكس وان حملناه على ما يلزم من رفع احدهما رفع الاخر وحرم في المحصول بان نسخ الاصل يستلزم نسخ النحوي واما عكسه فنقله عن ابي الحسين ولم يرده وحرم البيضاوي

الامرين فقال نسخ الاصل يستلزم نسخ النحوي وبالعكس واختار المصنف على ما اختاره بان جواز الناقف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب لان جواز الاخص لا يستلزم جواز الاعم فيجوز نسخ تحريم الناقف الذي هو الاصل مع بقاء تحريم الضرب الذي هو النحوي وبقاء تحريم الناقف يستلزم تحريم الضرب لان تحريم الناقف لو لم يكن مستلزما لتحريم الضرب لم يكن تحريم الضرب معلوما من تحريم الناقف واللازم باطل لانه معلوم منه واذا كان تحريم الناقف مستلزما لتحريم الضرب امتنع نسخ تحريم الضرب الذي هو النحوي بدون نسخ تحريم الناقف واجيب العامل بجواز نسخ كل من الاصل والنحوي بدون الاخر بان دلالة اللفظ على تحريم الناقف بالمنطوق وعلى تحريم الضرب بالمفهوم والحرام معا من الاخرى فجاز رفع كل من الدلالتين بدون الاخرى واجاب المصنف بانه انما يجوز رفع حكم كل منهما بدون الاخر اذا لم يكن استلزام اما اذا كان بينهما استلزام فلا يجوز رفع حكم هو لازم بدون حكم هو ملزوم كما مثلنا وقد اتفقا على ان استلزام الملزوم بدون اللازم واجب العامل بانه متبع نسخ كل من الاصل والنحوي بدون الاخر بدليل التحريم التابع النحوي الذي هو تابع مرتفع بارتفاع متبوعه فلما تبع للدال لا الحكم والدلالة باقية بتمامها واجيب بان الرفع المتبوع ارتفع ما تبعه لان التابع لا يوجد بدون المتبوع فرفع التابع مرتفع بارتفاع الاصل الذي هو متبوعه فهذا وجه استلزام نسخ الاصل النحوي دون العكس واما استلزام نسخ النحوي بدون الاصل والصحيح ان مستند العلم بالاصل واقفه فيه واسند العلم بالنحوي كما توهمه واجاب المصنف بان الدلالة اللفظية على الاصل لا الحكم والدلالة باقية لانه لا يجوز العمل بمقتضاه بدليل خاص بالاصل فمعنى النحوي لما مسوغه الذي هو الدلالة واعلم ان الامدي قال في اول بحث المسئلة واعلم ان الدليل على جواز النسخ بنحو الخطاب كالوقال لمن اخذ المضرب الوالدي ويقال بعد ذلك لا تضرب لما ان رفع تحريم الضرب فكون ناسخا للنص الدال على اباحة الضرب وقال الامام في المحصول والنحوي يكون ناسخا بالاتفاق قال الامدي لا كذلك ان كانت لفظيته بالامام وان كانت عقليته فهي بعيدة بعض النسخ لاحتمال قلت وبذلك يظهر ان الناسخ يجب ان يكون طريقا شرعيا لا عقليا كما مر لاسيما من يقول بان دلالة النحوي

المتن مزايا القياس وان القياس لا ينسخ به هذا يقول ضد الجواز النسخ والله اعلم قال المختار
ان نسخ حكم اصل القياس لا يستتبع حكم الفرع لنا حرمت الخمار فاراق الفرع قالوا الفرع تابع
للدلالة للحكم كالحكم لعيسى قلنا نلزم من زوال الحكم زوال الحكم المعتبر فيه وزوال الحكم مطلقا
لا يستلزم زوال حكم ما لقياس على اصله الحكم نعم على قلنا حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء
علته السرخ قال الامدي احتلفوا في نسخ حكم اصل القياس هل يستتبع حكم
الفرع امر لا وذهب اصحاب ابي حنيفه الى انه يستتبعه والمأمون الى امتناعه قال وهو المختار
وتبعه المصنف واستدل عليه بان حكم الاصل هو الموجب اعتبار العلة وزعم الاصل
قال الاربعة حكم الاصل حرج العلة عن الاعتبار فلا يحقق الفرع حينئذ والالزم تحقق
المعلول بدون العلة واجيب للمصنف وجهين الاول ان حكم الفرع تابع لدلالة الحكم
على الاصل على الاصل لا الحكم الاصل كما لنحوي فانه تابع لدلالة المنطوق الجملة كما مر
ولا يلزم من انتفاء الدال على علة الاصل وجود والملزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء حكم الفرع
واجاب المصنف بانه يلزم من زوال الحكم الاصل زوال الحكم المعتبر فيزول
الحكم مطلقا حتى في الفرع لانتفاء حكمته قال وقلت العلة امارة للحكم لا موجبة
والامارة يحتاج اليها ابتداء امادواما ولا قلت ما قلته فيه نظر لان العلة باعتبار
الامارة مجردة كما سياتي ان شاء الله تعالى والباعث يحتاج اليه دائما الوجه
الذي الحكم حكم بانتفاء حكم الفرع بانتفاء حكم الاصل وليس من انتفاء حكم
الاصل وانتفاء حكم الفرع على تجمع سنهما والقياس يعرفه غير معتبر واجاب
المصنف بانا ما حكمنا بانتفاء حكم الفرع قبل انتفاء حكم الاصل بل حكمنا بانتفاء
حكم الفرع لانتفاء علته لا بالقياس قال مسئله المختار ان الناسخ قد يتعلق علة
الحكم استحكمه لنا لو ثبت الدال الوجوب وتحريم القطع بانه كورك الاول
الم وايضا فانه لو عمل بالدال عصى اتفاقا وايضا يلزم قد يتعلق جبريل عليه
السلام وهو اتفاقي قال لو حكم ولا عتبر عدم المكلف قلنا لا نسلم اعتبار المكلف وهو
منتف السرخ قال الامدي لا نعرف خلافا في ان الناسخ اذا كان مع جبريل

عليه السلام ولم يرد به الا الى صلى الله عليه وسلم لا نسلم لحكم في حق المكلفين بل هم والتكليف
للحكم الاول على ما كانوا عليه قال الغاسخ الجبريل انما الحلاق فيما اذا ورد الناسخ الى
النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبلغ الامة هل يتحقق بذلك النسخ في حقهم ام لا قد ذهب بعض
اصحاب الشافعي الى الاثبات وتبعهم المصنف واجيب عليه بانه لو ثبت الناسخ قبل ان يبلغ الامة لادى
الى وجوب شيء واحد وتحريمه في حالة واحدة لانا بينا ان المكلف لو ترك الواجب الاول
قبل بلوغ الناسخ لاثم بتركه فلو كان الناسخ المحرم متقدما ثابتا قبل بلوغه كون ذلك الفعل قبل
تبليغ الناسخ الحرام واجبا وحراما معا وهو باطل وايضا لو عمل المكلف قبل ان يبلغه الناسخ
حكم الثاني الناسخ عصى بالاتفاق فلو كان حكم الناسخ ثابتا قبل تبليغه لما كان عاصيا
بالعمل به وايضا لو ثبت حكم الناسخ قبل ان يبلغه النبي صلى الله عليه وسلم المكلف لزم ان يكون
مأمورا قبل تبليغ جبريل الرسول صلى الله عليه وسلم اذ لا فرق بين الصورتين والالزم العمل
بالاتفاق والمعلوم بان الناسخ بحكمه قبل تبليغ الرسول صلى الله عليه وسلم المكلفين
فلو احكم الناسخ متعذر فالاسوف نبينه على ان المكلف بسائر الاحكام المتعبده و
المصنف بان المراد بسوء الحكم بعلمه بالمكلف في الخارج فتوقف عليه ممنوع اذ لا يدرك
من اعتبار الممكن من الامتثال وهو متحقق عند جهل المكلف بسوء الحكم وليس المراد بنبوته
في الواقع اذ ليس هو محل النزاع بل النزاع في بلوغه بالمكلفين قال مسئله العبادات
المستقله ليست نسخا وعن بعضهم صلوه سادسه نسخ واما زياده جزء مشروط او زياده
شرط او زياده ربع مفهوم المخالفة لما سلف والحاجة ليس بنسخ والمصنف سيجعل
الثالث نسخ عند الحنفيه ان غيرته حتى صار وجوده كالعدم مشكوكا زياده والعين الغير
والتخيير بين الندب والتحريم بالحد بعد اسر فيه نسخ الا ان احدث كراهة في الجزء نسخ لحقه
عشر نسخ الندب والجواز ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي نسخ لانه حقيقته
وما خالفه ليس بنسخ السرخ ان زياده ان كانت عباده منفرده بنفسها عن العباده المزيد
عليها كزياده على صلوات او صوم اوحج او توجه لا تكون نسخا بالاتفاق والعلما كان للامدي

قال الامام ونقل عن بعض العراقيين انهم قالوا ان زياده صلاة سادسة على الصلوات الخمس تكون نسخا لان الصلاة الوسطى المامور بالمحافظة عليها في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى يخرج عن كونها وسطى وهو باطل لان النسخ انما يكون لحكم شرعي جامد وكون العباده وسطى امر حقيقي ليس بحكم شرعي واحتلفوا في زياده جزء مشترط زياده في اجزاء الصلاة اوزياده شرط زياده صفة الايمان في رقبة الكفاره اوزياده ما يرفع مفهوم المخالفة اذا قال الشافعي رحمه الله ثم قال في المعلوفة زكوة فذهبنا الى ان فيه والحنابلة وجماعة من المعتزلة كالجاحظ وابي هاشم الى انها لنست بشيء واحتار الامام فخر الدين المعالم وكلا ان يقول الشافعية يرون ان مفهوم المخالفة حجة فكيف يقولون ان الزياده اذا كانت ترفعه لا يكون نسخا وذهب الحنفيه الى انها نسخ وقال الثالث نسخ اي الزياده التي ترفع مفهوم المخالفة نسخ وغيرها ليست بنسخ وقال عبد الجبار وعلى ما نقله المصنف ان غيرت الزياده المزيد عليه تغيرا شديدا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزياده على حدها كان لا يفعل قبل الزياده كان وجوده كعدمه وحب استيفاءه فانه يكون نسخا نحو زياده ركعة على الظهر والفجر وكزياده عشرين على حد القذف وزياده مخبر به ثالث بعد المخبرين الذين كان الوجوب لاجلين العدد بصومهم مخبرين بها والاطعام فليس المثال الاول صحيحا ذ لو ان برهن بعد زياده ركعة يكون وجوده كالعدم وحب الاستيناف واما المثال الاخير ان فغير صحيحين لانه بعد زياده عشرين لو ان الغانين لم يكن وجوده كالعدم واما ملزم ان يصم اليها عشرون وايضا لو ان احد الاولين بعد التخيير الثالث لم يكن وجوده كالعدم بل يبقى على ما كان عليه المصنف عن القاضي عبد الجبار خلاف ما نقله عنه الآمدي اذ نقل عنه ان زياده ركعة على الظهر والفجر نسخ وزياده فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين نسخ لتحريم تركل الفعلين السابقين قال واما زياده التغريب على الجلد وزياده عشرين جلدة على حد القاذف وزياده شرط منفصل في شرائط الصلاة كاستراط الوضوء فليس بنسخ وقد اعلم الامام عنه

واعلم انه يدل على الخلاف فان زياده التغريب مثلا اما ان يجب ام لا والظاهر انها ليست بواجبة لتخيير الواحد بعد الباقي للنسخ يجوز وعند المثبتة لا يجوز اذ المتواتر لا ينسخ

بالاحاد وقال الغزالي الزياده مع المزيد عليه ان سبع الامساك منهما شرعا واحد الزيادة مع المزيد عليه كان نسخا لزياده وكغيرة في الخبر فانه لو ترك الزيادة لم تعد شرعا بل يحتاج الى الاستيناف عند الفعل بخلاف العشر الزايدة في القذف فان المزيد عليه معتبر شرعا لعدم استراط السابع بن الزياده والمزيد عليه والمختار عند المصنف تبعا للآمدي ان الزياده ان رفعت بدليل شرعي حكما شرعيا بعد ثبوته فنسخ لان النسخ حقيقة هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي والثاني وهو بدليل شرعي متعلقه مرفوعا بنبوته على سبيل ظاهر كلامه والازم التكرار المتالي للاحتصار لان ثبوت الحكم الشرعي لا يكون الا عن دليل شرعي وهو قوله وما خالفه اي وما خالفه ما زاد وهو ان لا يكون المرفوع حكما شرعيا او كان حكما شرعيا لكن الزياده لا تكون متاخره عنه او كانت متاخره لكن لا دليل ما ليس بدليل شرعي فليس بنسخ لانه لا يتحصل من الامور الثلاثة التي الحصول هذا التفصيل احسن من غيره قال قولي الحاصل الزوم يعني قال المعلوفة الزكوة فلا تسمى فان حصول المفهوم مراد فنسخ والا فلا ولو زيد ركعة في الصبح فنسخ لتحريم الزياده ثم وجوهها والتعويل على الحد الذي ذكرناه قيل في الاصل ولنا هذا لو لم يثبت تحريمه فلو خير في المسح بعد وجوب الغسل فنسخ للتخيير بعد الوجوب ولو قال واستشهدوا شهيدين ثم ثبت الحكم بالمرضي شاهد ويمين فليس بنسخ اذ لا رفع لشيء ولو ثبت مفهومه ومفهوم فان لم يكونا دليلين اذ ليس فيه منع الحكم بعد ولو زيد في الوضوء استراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل وجوب مباح الاصل فلو كانت مجزيه ثم صارت غير مجزيه قلنا معنى مجزيه ارسال الامر بفعلها ولم يرتفع وارتفع عدم توقفها على شرط اخر وذلك مستند الحكم وادراك لو زيد في الصلاة ما لم يكن يحترما الشرح اعلم انه قد مرت العاده هنا بالنظر فيما يتفرع على هذه المداهب من المسائل التي وعدته وان المجموع كل واحد منها سميه للمقصود وقد ذكر المصنف منها سبعا الفرع الاول ان الشارع لو قال الحامله زكاة ثم قال المعلوفة زكاة فلا نسخ ان لم يعقل بالمفهوم لان نفي الزكاة عن المعلوفة يكون مستفادا من البراءة الاصلية لا من قول الخطاب واعداد

لا تكون رفعه بقوله في المعلوفة زكاة نسخا لانه ليس حكما شرعيا وان قلنا بالمفهوم فان
محققوا مراد السارع ومكون قوله في المعلوفة زكاة نسخا للمفهوم لانا بالمنطوق وان لم يتحقق
اما لكونه محصيصا لاحتمال ان لا تكون مرادا او لعدم تحقق مع الزكاة عن المعلوفة فلا
تكون نسخا لعدم رفع حكم شرعي لسان لو ورد رفعه في الصحيح يكون نسخا لتحريم الزيادة
بعد وجوب الزيادة عليه) فقوله لم المصنف ثم وجوبها بكسر الباء عطفا على تحريم
الثاني زيادة التعريف على الحد يكون نسخا لان التعريف وجوه كان جوازا فلما
وجب رفع تحريم التعريف فان قيل رفع تحريم الزيادة ليس بنسخ لان تحريم الزيادة ثابت
بالاصل ورفع الثابت بالاصل لا يكون نسخا فالجواب بان الثابت بالاصل عدم وجوب
الزيادة اما تحريم الزيادة فثابت بالشرع لانه لما كان مشروطا بالاذان المأمور به
كان حراما وانما جامع المصنف بين هذين التعريفين لاشتراكهما في اتجاه سؤال المعين
عليهما وان كان يختص سؤال المعين دون الاول الرابع لوجوب
التكليف في المسح على الخفين وعلى الرجلين بعد وجوب غسل الرجلين على
المعين نسخ لان التخيير حكم شرعي ورفع وجوب الغسل على المعين وهو
ايضا حكم شرعي قلت قال الامدي في الاحكام الجواب ذلك ليس بنسخ وكذلك
الامام فخر الدين في المحصول واحد ازالامدي في منتهى السول انه نسخ الحاصل قول
الشارع واستشهد واشهدين بمسلم الحكم بشاهد ويمين فليس بنسخ اذ مقتضى
الاول ان شهادة الشاهدين يجب ثبوت الحكم بشاهد ويمين لم يرفع شيأ مقتضى
الاول قوله ولبث معلوما اي لا يكون نسخا ولبث معلوم قوله واستشهد او معلوم
قوله فان لم يكونا رجلين اذ ليس فيه اي مفهوم الاية منع الحكم بغيره اي بغير المذكور
فيها وهو رجلان او رجل وامرأتان الذي يدل عليه مرجح المفهوم هو الحصار
الاستشهاد في المذكور ومنع الاستشهاد بغيرهم لمنع الحكم بغيرهم وفي الفرق
دقة فتامله قلت قال الامدي اذ ذلك ان كان المفهوم حجة كان رفعه نسخا
والاول السادس لو يريد في الوضوء استرطاب غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل بالزيادة

وجوب فعل كان مباحا بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ ولك ان تقول هذا انما يصح ان
لو كانت الزيادة في الاخر لان الزيادة اذا كانت في خلال مرتبة كالركوع الثاني بالشرع
والقائلون بان زيادة استرطاب غسل عضو يكون نسخا فلو قبل الزيادة كان الكل
بدونها مجزيه وبعد الزيادة لم يكن مجزيه فارتفع بالزيادة الاجزاء وهو حكم شرعي فيكون
نسخا واجاب المصنف بان معنى كون الطهارة مجزيه امتثال الامر بفعلها ولم يرتفع
ذلك بالزيادة وانما ارتفع بالزيادة عدم توقف الطهارة على شرط اخر وعدم توقفها
على شرط اخر ليس بحكم شرعي لانه مسند الى حكم الاصل فرفعه لا يكون نسخا السابع
لو ورد في الصلاة الذي يحرم في الصلاة لا يكون نسخا لانه حسي فيكون رفعه رفعا
لما ثبت بالاصل قلت وهذا الفرع كالذي قبله اعتراضا وجوابا ولذلك عطفه المصنف
عليه فاعلم ذلك واعلم انه يجب ان يحمل قوله ما ليس بمحرم على ما يجوز في الصلاة مع ان
يرد ما يدل سمعي لانه لولم يحمل على هذا للزم ان يكون وجوب ما هو مستحب في الصلاة او
مكروه ليس بنسخ وهو باطل لان وجوب ما هو كذلك يكون رفعا لحكم شرعي قال
مسئلة اذا نقص جزء العبادة او شرطها فليس بنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقيل ليس للعبادة
غير المختار ان كان جزءا لا شرطا لانا لو كنا نسلم الوجوب افترقت الى الجلبان وهو خلاف
الاجماع ولو اسلمنا حرمتها بعد طهارة وبعد الرهين ليس بنسخ (ح) او وجوبها بغير
قلنا الفرض لم يتجدد وجوب الشرح قال الامدي اتفقوا على ان نسخ سنة من سنن
العبادة كالقنوت عن يمين الامام ليس بنسخ للعبادة واختلفوا في ان نسخ ما هو واجب عليه
صحة العبادة مكروه من اجزاء العبادة او شرطها كما اذا نقصت وكون الزيادة
او نقص وجوب الوضوء هل يكون ذلك نسخا للعبادة ام لا بعد اتفاقهم على انه ليس للخارج
فالمختار عند المصنف تبعا للامدي ان ذلك ليس بنسخ للعبادة والثاني ليس نسخا لها والثالث
ونقل عن عبد الجبار ان نقصان الجزء ليس نسخا لها ونقصان الشرط ليس نسخا لها واختار المصنف على
المختار ان نقصان جزء العبادة وشرطها لو كان نسخا لوجوب العبادة لاقترب العبادة في
وجوبها نقصان الجزء او الشرط الدليل على ان لا الوجوب الذي كان ثابتا قد انتفى فارتفع

على تقدير انه نسخ والملازم باطل لان الاجماع منعقد على ان الباقي لا يعتبر وجوبه لان دليل
كان والعالمون كان مفعول الجزء والشرط نسخ كما لو اصل بعض الجزء او الشرط بيت تحريم العبادة
بعد الشروع وبعد الجزء وهذا التحريم بالشرع فاذا نسخ الجزء او الشرط صار جواز العبادة او
وجوبها بعد الجزء او الشرط فارتفع التحريم المذكور ولا معنى للنسخ الا ذلك واجاب المصنف
بان الفرض انه لم يحدد وجوب الصلاة واجبه والطهارة واجبة فلما ارتفع احد
الواجبين بقي الواجب الاخر كما كان وكذا الباقي بعد من الصلاة كانت واجبة فرفع بعضها
منها اورث بعضها لا تكون موجبا لرفع باقي الركعات ومعنى تحريم الصلاة بغير طهارة وغيرها
اوكعشر فعل بعضهما ان كل منهما كان واجبا في الصلاة فكان تركه حراما فلما ارتفع ذلك
الواجب ارتفع تحريم تركه ولم يرتفع الصلاة من اصلها قال المصنف جواز نسخ وجوب
معرفة وتحريم الكفر وغيره خطأ قال المعتزلة وهي فروع التحسين والتقبيح والمختار جواز
نسخ جميع التكاليف خلافا للمعتزلة لنا احكام غير ما قالوا لا نسلم عن وجوب معرفة
النسخ والناسخ واجب بانه يتعلق وينقطع التكليف بهما وغيرهما قال الشيخ قال
الامدي اتفق العلماء على جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط في
التكليف وانه يستحيل ان كلف احدا بالنهي عن معرفته لانه على ما ذكر تجوز التكليف
بما لا يطاق وذلك لان كليف بالنهي عن معرفة سيدي العالم بهيه والعلم بهيه سيدي
العلم بانه ان نزل لا يعرف الباري يستحيل عليه ان يكون عالما بهيه واذا لم يعلم معرفته يتوقف
على معرفته وهو دور ممتنع قال واما الخلاف في امرين الاول انه هل يصور نسخ وجوب
معرفة الله تعالى وسكر المنع ونسخ تحريم الكفر والكذب وكذلك كل ما هو واجب لحسنه
وتحريم لقبحه في ذاته فذهبت المعتزلة بنا على ما اصلوه في اعتماد الحسن والقبح
الدال الى امتناع نسخ هذه الاحكام لاعتمادهم ان المقتضي لوجوبها وتحريمها انما هو
صفات ذاتية لا تحول ولا تبدل ولا تغير وهو باطل بما قدمناه فيما مر قال الامدي
الثاني انه وان جاز نسخ هذه الاحكام فيجوز ان يبعث الله عبدا يحوز ان يبعث عند جميع المكلفين
ثم لا اختلفوا فيه نفيا واثباتا انتهى قلت والمختار جوازه والدليل عليه ان جميع التكاليف

احكام

احكام فكما جاز نسخ بعضها جاز نسخ جميعها وقال الغزالي لا يجوز لان النسخ لا يتقرر عن
وجوب معرفة المنسوخ والناسخ وهو الله تعالى وذلك كلفة فلا يكون جميع التكاليف
منسوخا واجاب المصنف بان المكلف يعلم النسخ والناسخ وسقط التكليف بهما او
بغيرهما قال القياس التقدير والمساواة وفي الاصطلاح مساواة فرع لاصل
في علة حكمه ويلزم المصورة زيادة ربط المجتهد لانه صحيح وان سمي الغلط والرجوع
الخطيئة وان اريد الفاسد نفعه قال وسببه السرح لما فرغ المصنف من المباحث المتعلقة
بالكتاب والسنة والاجماع شرع في القياس والمقيس مصدر ان لقاس بمعنى قدر
تعالى قاس الثوب بالذراع قياسا اذا قدره به وهو شعدي بالباء كما مثلنا بخلاف
المشتق في الشرع فانه شيعدي بعلى والقياس في اللغة التقدير والمساواة يقال قست
الثوب اي قدرته وقست النعل بالنعل اي ساويته به وقد عرفت الاصوليون القياس
بتعاريف كثيرة المختار منها عند المصنف تبعا للامدي انه مساواة فرع لاصل
في علة الحكم قوله مساواة كالجنس شامل للمساواة من الشيء لذاتها وصفاتها ولكلاهما
العقلية والشرعية وشرطها وعلتها وعدم الاحكام وعدم شرطها وعدم علتها سواء
كان احدهما اصلا للالزام لا فلا قيد المساواة بالفرع والاصل في علة حكمه خرج به
المساواة من كل وجه لان علة الحكم وخرج المساواة بينهما في علة الحكم مع ان احدهما
لا يكون اصلا للاخر كالبر والشعير المتساويين في علة حرمة الربا مع ان احدهما
ليس اصلا للاخر اذ حرمة الربا فيهما ثابتة بالنص فلا يسمى ذلك قياسا وخرج مساواة
فرع لاصل في شرطه كما يقال القدرة مشروطة بالحياة في الشاهد فلذا في الغايب
قياسا عليه وخرج مساواة فرع لاصل في حد كما يقال العالم في الشاهد من لزله
العلم فلذا في الغايب قياسا عليه وخرج منه مساواة فرع لاصل في علة صفة
الحدوثية كما يقال العالم في الشاهد معلله بالعلم فلذا في الغايب قياسا وخرج مساواة
فرع لاصل في عدم شرطه كما يقال لا تصح صلاة الكافر اصلا لانها الايمان الذي هو شرط
فيها فلذا صلاة المرتد قياسا عليه وخرج مساواة فرع لاصل في عدم علته كما يقال لا تجب الشفعة

والعلل الخطا لاسقاط علته التي هي العدد والحفض فكذا في سببه الذي هو الاسم فيكون اعرابه جرا
منه انتهى قياس احد الشيئين على الاخر مجردا عن الفارق منهما والقياس طريق عادل الى هذين الصنفين
المذكورين محمد ليس بجامع لهما الا ان يسمى العلة عاما يشملهما وخلاف القياس العقلي واللغوي
لمحقق هذه المساواة الخصوصة عقلا ولغة قبل ورود الشرع الا ان يسمى الحكم المذكور
بالحكم الشرعي والمراد بالفرع صورة اريد الحاقها بالاخرى في الحكم لوجود العلة الموجبة
للحكم فيها والاصل الصورة المحكوم فيها وهذا تعريف القياس الصحيح في نفس الامر ولا بيناه لسنا
هو صحيح في نظر المجتهد وليس مطابقا للواقع فان ارادة العامل بصورة كل مجتهد وهم
المصوبة ان يسمى التعريف على رايه زاد في الحد وفي نظر المجتهد اذا الصحيح عندهم ما
كان في نظر المجتهد صحيحا وان تبين الغلط والرجوع اذ المجتهد ما مور بمقتضى ظنه
طابق الامر او هذا الملزم المصوبة دون المخطئة اي العامل بصورة واحدا ذا الصحيح عندهم
ما كان في الواقع كذلك والفاسد في الواقع لا يتصور صحيحا نظر المجتهد وهو معنى
قوله بخلاف المخطئة والله ان يقول هذه الزيادة ليست محتاجة بالمصوبة فان
المساواة المذكورة في نفس الامر غير قياس لا يسمى قياسا عند المخطئة ايضا وقد اوردنا
تعريفه مطلق القياس اي السالم الصحيح والفاسد فلما تشبيه فرع لاصل في علة الحكم
قال واورد قياس الدلالة فانه لا يدري فيه علة واجبة لما بانه غير مراد واما بانه
يتضمن المساواة فيها الشرح اورد بعضهم على عكس ما جعله المصنف تعريفا
للقياس قياس الدلالة فانه قياس مع ان تعريف المصنف لا يصدق عليه لان في قياس
الدلالة مساواة فرع لاصل في دلالة الحكم لا في علة الحكم كالجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحة
الدالة على الشدة المطربة اذ الرائحة ليست بعلة بل العلة الشدة المطربة والرائحة
دالة عليها واجاب المصنف بوجهين الاول ان قياس الدلالة غير مراد بالقياس
المذكور لان المراد بالقياس المذكور المعرف ما يسمى قياسا حقيقة لا يسمى قياسا مجازا
فلم توجد الارادة لارتفاع القياس على قياس الدلالة مجازا ولهذا لم يسع الا التقييد
الثاني انا لا نسلم ان قياس الدلالة ليس فيه مساواة فرع لاصل في علة الحكم بل تتضمن مساواة

الفرع للاصل في علة الحكم لاستلزام الدليل الذي هو الجامع وهو الرائحة كما مثلنا العلة
وهي الشدة المطربة قال واورد قياس العكس على ما اوجب الصيام في الاعتكاف
بالنذر وجب بغير نذر عكسه الصلاة لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر واجيب
بالاول او ان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم له بالنذر في
لا فارق لوبا لسير ورد ثبت الصلاة لسان الالغاز او قياس الصيام بالنذر على الصلاة
بالنذر الشرح اورد بعضهم ايضا على عكس التعريف المختار عند المصنف قياس
العكس وهو اثبات حكم الاصل في الفرع لتحقق مغير حكم على حكم الاصل في الفرع وصورته
انه اذا نذر ان يعتكف صائما فانه يشترط الصوم في صحة الاعتكاف اتفاقا ولو نذر
ان يعتكف ولم يصل لم يشترط الجمع اتفاقا فيجوز التفريق واختلفوا في اشتراط الصوم في
الاعتكاف بدون نذره فشرطه ابو حنيفة ولم يشرطه الشافعي فيقول
ابو حنيفة لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف عند الاطلاق لما وجب بالنذر قياسا
على الصلاة فانها لم يكن شرطا لصحة الاعتكاف حال الاطلاق لم يشترط
له بالنذر فان الفرع هو الصوم والاصل هو الصلاة والحكم في الاصل عدم الوجوب
وفي الفرع الوجوب والعلة في الفرع الوجوب بالنذر وفي الاصل عدم الوجوب بالنذر
هذا قياس الحد لا يصدق عليه اذ لا مساواة بين الاصل والفرع في العلة ولا
في الحكم واجاب المصنف بسلمه اجوبة الاول هو الوجه الاول بجواب عن الايراد
الاول وهو ان قياس العكس غير مراد بهذا التعريف لانه ليس بقياس حقيقة
ولهذا لا يسمى الا بالتقييد والاضافة وهذا تعريف لما هو قياس حقيقة
الثاني انا لا نسلم عدم دخوله في الحد ووجه دخوله ان المساوي حاصل بين الفرع
والاصل في العلة والحكم لانا بينا وجوب الصوم في الاعتكاف بغير نذر على وجه
فيه بالنذر اذ هو المقصود بما قلناه وهو معنى قولنا او ان المقصود مساواة
الاعتكاف بغير نذر اي الفرع في اشتراط الصوم له للاعتكاف بالنذر اي الاصل
وبيان التساوي من وجهين الاول ينقيح المناط اي الغاء الفارق عن درجة الاعتبار

لكون المترك عله وذلك لان الفارق من الاصل والفرع هو النذر على تقدير ابدا الحكم فارق
وانه ملغى في شرطيه الصوم وعدمه كالصلاة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف
عند الاطلاق لم تجب بالنذر فكذا هنا لا مدخل للنذر فيجب تساويهما في اشتراط
الصوم والتساوي ثابت في نفس الاعتكاف فتساويا في الحكم والعله فدخلت
الحد فتركت الصلاة لا لعلة الفارق لما للقياس عليه الوجه الثاني للسيد وهو
ان الحكم اي وجوب الصوم فيه بالنذر لابد له من عله اما مجرد الاعتكاف او
الاعتكاف مع النذر لا سبيل الى الاول فلم يجد سوا هما والثاني باطل كالصلاة فانه لا
تاثير للنذر في جعلها شرطا للاعتكاف فلو كان الاعتكاف بالنذر علة لكان اذا لحق
في الصلاة لزم ان تصير شرطا للاعتكاف بجامع كونهما عبادتين مستقلتين واللازم
باطل لان النذر فيه لاقتضاه بالصلاة فتعين ان يكون الاعتكاف فقط علة
وانه متحقق في الاعتكاف بغير نذر الصوم فلزم التساوي الصوم بغير نذر للصوم بالنذر
والى هذا اشار بقوله او بالسبر اي ان التساوي ثابت بالسبر ايضا وذكر الصلاة
لا لغا خصوصيته المذر الجواب الثالث ان المقصود قياس الصوم بالنذر على
الصلاة بالنذر بان يقال على تقدير ان لا يشترط الصوم في الاعتكاف لم يصر شرطا
فيه بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطا في الاعتكاف لم تصر شرطا فيه بالنذر
فالصلاة اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة شرطا بالنذر والعلة
كونهما عبادتين مقصودتين وهذا القياس عليه وينعكس فالسيد قوله لم يذل الجهد
في استخراج الحق وقوله الدليل الموصل الى الحق وقوله العلم عن نظر مردود بالنص
والاجماع وبان البذل حال القياس والعلم عند القياس الشرح هذه ثلاث
تعريفات للقياس من تعريفه احدها قول بعضهم انه بذل الجهد في استخراج
الحق الثاني قول بعضهم انه الدليل الموصل الى الحق الثالث قول بعضهم
انه العلم عن نظر واشار المصنف الى تزييفها بقوله مردود اي قولهم مردود بوجهين
الاول شامل للكل او تعريف ان الحدود المدونة غير نافعة لصدقها على النص

والاجماع

والاجماع لان المجتهد بذل جهده في استخراج الحق عن النص والاجماع وهما ايضا
موصلان الى الحق وهما ايضا علمان حاصلان عن نظر مع انهما ليسا بقياسين
والحد الاول يخصوصيته مردود بوجه اخر وهو ان بذل الجهد صفة القايس لا نفس
القياس والقياس هو المساواة فالقول بان القياس بذل الجهد خطا والحد الثالث يخصوص
مردود بوجه اخر وهو ان العلم الحاصل عن نظر ليس نفس القياس بل ثمرته وثمرة الشيء
غير الشيء قال ابو هاشم حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه ويحتاج جامع
وقول القاضي حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما ناقص جامع
بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما حذر الان حمل غيره واثبات الحكم فيهما
معا غير جامع ومانع كاف الشرح ان الحدود المزيفة قول ابي هاشم ان القياس عبارة
عن حمل الشيء على غيره باجراء حكم ذلك الغير عليه وزيفه المصنف بانه يحتاج
ان يزيد في التعريف جامع اذا الحمل عنه لا يسمى قياسا وللسائل ان يقول ان اباهاشم
عرف القياس المطلق الشامل للصحيح والفاسد وانما لم يعترض المصنف عليه بتبديل
الشيء بالامر او المعلوم لان الشيء عنده ليشمل المعدوم ايضا لكن يخرج به القياس
الذي زعمه مستحيل لانه فانه ليس شيئا لانفاق ومن الحدود المزيفة ايضا قول
القاضي وارتضاه الامام واتباعه ان القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم
لهما او نفيه عنهما جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما فقوله حمل جنس وانما
اضافه الى المعلوم لان الحمل لا يتبدل من مضاف اليه والمراد من المعلوم المنصوب وهذا
هو العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على
هذه الامور وانما عبر به ولم يعبر بالشيء لان القياس يجري في الموجود والمعدوم
سواء كان ممتنعا ام ممكنا والشيء يشمل المعدوم ان كان ممتنعا لذاته اتفاقا
وكذا ان كان ممكنا عند الاشاعرة وانما رجح التعبير به ايضا على التعبير
بالاصل والفرع لما يقال تصوره فرع تصور القياس وتعريفه بهما دور وقوله
بدون ذكر المعلوم الثاني اذ القياس الاسوة فيدعي المتسببين في قوله واثبات حكم

تحصيل للحمل اذ الحمل اما ان يكون باثبات حكم لهما وهو القياس الوجودي او نفيه عنهما وهو العدمي وقوله بامر جامع ليتم القياس اذ لا يحقق بدونه قوله من اثبات يقسم للجامع اذ الجامع قد يكون حكما شرعيا وقد يكون صفة وعلى التقديرين فد يكون اثباتا او نفيا مثال كون الجامع حكما شرعيا وجوديا قولنا في تحريم بيع الكلب الكلب نجس فلم يصح بيعه قياسا على الخمر ومثال كونه حكما شرعيا عدميا قولنا في بطلان الصلاة في الثوب المغصول بالحمل الثوب المغصول فلا تصح الصلاة فيه لانه لا يطهر قياسا على الثوب المغصول باللبن والمرئ ومثال كونه صفة حقيقية وجودية قولنا في تحريم شرب العصير المسكر قياسا على الخمر ومثال كونه صفة حقيقية عدمية قولنا في بطلان تصرف الصبي الصبي غير عاقل فلا يصح تصرفه قياسا على المجنون قال المصنف وهذا التعريف حسن لا ان فيه نظرا من وجهين الاول ان الحمل يعم القياس لان المراد من الحمل اثبات الحكم واثبات الحكم عن القياس الثاني ان قوله في اثبات حكم لهما يستعمل ان الحكم في الاصل والفرع مستند بالقياس وهو باطل لان القياس موقوف على ثبوت الحكم في الاصل فلو كان الحكم في الاصل بالقياس لزم الدور الثالث ان قوله بجامع كاف ولا يحتاج الى قوله من اثبات حكم او صفة او نفيهما لان هذه اقسام الجامع والمعتبر في التعريف نفس الجامع كما قاله بعضهم الى الاعتراض الاول بقوله من وجهه ان الحمل المذكور ليس عين القياس بل هو هي العلم بثبوت حكم الفرع او الظن به وفي هذا النظر نظر لان الحمل المذكور ملزوم للعلم او الظن والعلم او الظن لازم له بحيث حصل الحمل المذكور حصل العلم او الظن لامتناع ثبوت الملزوم بدون اللازم فالحمل هو من القياس والعلم او الظن لازم له قال وقولهم ثبوت حكم الفرع في القياس يتعذر عنه بدوران الحدود والقياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي ليس فرعا له الشرح اشار المصنف الى ما اورده الامدي على حد القاضي واجاب عنه فنقول قال الامدي رد عليه اشكال لا يحيص عنه وهو ان الحكم في الفرع نفيا واثباتا متفرع على القياس اجماعا

اي ثبوت معرفته على معرفة القياس قال وعند ذلك فلزم من اثبات الحكم ونفيه في الفرع وجد القياس لان ذلك هو القياس وهو دور معي وقد اجاب في وجد القياس حيث قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما كان ذلك اشارة الى الفرع والاصل واجاب المصنف عن ذلك بان هذا تعريف للقياس الذهني ولا يتوقف معرفة ثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي على القياس الذهني لان ثبوت حكم الفرع الذهني او الخارجي ليس فرعا على القياس الذهني كما ان ثبوت الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع الاصل الاكثر محل الحكم المشبه به وقيل دليله وقيل حكمه والفرع المحل المشبه وقيل حكمه والاصل ما ينبني عليه غيره فلا يعد في الجمع وذلك كان الجامع فرعا للاصل اصلا للفرع الشرح لما فرغ المصنف من تعقيب ما هيه القياس شرع في اركانه وهي اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع بينهما فان قيل الاصل حاصل وهو حكم الفرع قلنا اجاب الامدي بان حكم الفرع غير القياس فلو كان من اركانه لتوقف القياس عليه وهو دور قال بعضهم وفيه نظر وان غير القياس انما هو العلم بالحكم لا نفس الحكم فالاولى ان يجاب بان حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الاصل وان كان غيره باعتبار المحل الا ان الاصوليين الاثرون ان محل الحكم المشبه به قال الامدي وهو الاشبه واختاره ايضا وصححه المنهاج مساله اذا قيس الندب على الخمر في الحرمة فالحرم هو الاصل وذهب المتكلمون الى ان الاصل دليل الحكم والدال على حرمة الخمر هو الاصل وعلى الاصل حكم المحل المشبه به فحرمة الخمر هي الاصل وهو ما اختاره الامام فخر الدين حيث جعل القياس مركبا من اصلين وفرعين فالحكم الذي في الصورة الاولى المحرم للخمر اصل للعلة التي فيها والعلة فرع عنه واما في الصورة الثانية وهو الندب فان الامر به بالعكس اي يكون العلة التي في الاصل للحكم والحكم فرع عنها واما الفرع هو على ما اختاره المصنف وهو المحل المشبه وهو الندب وقيل الفرع حكم المحل المشبه وهو حرمة الندب وهذا الاصطلاح في الاصل راجع الى قولنا الاصل ما ينبني عليه غيره فاما رجوع الاولين الى ظاهر واما الثالث فلان اثبات علة الحكم في الخمر متوقف على الحكم لانا نعلم ثبوت الحكم لا بطلب

عليه بخلاف السند فان اساس علة الحكم فيه متوقف على العلة فلت
كرهذا انما يظهر في العلة المستنبطة اذا علمت ذلك فقوله فلا يعدو الجماع
لرجوعها الى شئ واحد وهو ما ذكرناه قوله ولذلك ولاجل ان الاصل ما يبنى
عليه غيره كان الجامع فرعا لانه يبنى على الاصل لانه عرف به وفيه ما
ذكرناه ايضا ويكون اصلا للفرع ان الفرع مبنى عليه قال ومن شرط حكم
الاصل ان يكون شرعيا الشرح شرع المصنف يتكلم في شروط الاصل وهي
سبعة الاول ان يكون حكم الاصل شرعيا لان المقصود من القياس الشرعي هو اثبات
الحكم الشرعي في الفرع فلو لم يكن حكم الاصل شرعيا لم يكن الحكم المتعدي شرعيا
فلا يحصل المقصود من القياس الشرعي وخالف في ذلك المتكلمون والاباحيون فجوزوا ان يكون
والعقليات اذ الحق جامع عقلي اما بالعلة او الحد او الشرط او الدليل قال في
المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب الشاهد بجامع من الاربعة فالجامع بالعلة
وهو اقوى الوجوه كقولنا صحانا العالمية في الشاهد تعني المخلوق معللة بالعلم
فكذلك في الغايب واما الجامع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان دلا على الارادة
والعلم شاهدا فكذلك في الغايب واما الجامع بالشرط فكقولنا شرط العلم
والارادة في الشاهد وجود الحياة فكذلك في الغايب وجوز اكثر الاذباء في الغائب
كما تعلقه عرضا جوز في الخصائص نحو زيسميه الهندعندهم حمزة لاشتراك الجمع
عصر العنب الاسكاروقال الامام فخر الدين هذا به الحق قال وذهب الحنفية
والاشاعرة الى المنع واختار الامدي والمصنف فيما مرة والامام فخر الدين في
المحصول في كتاب الاوامر والنواهي في آخر المسئلة الثانية وقد حرر المصنف الخلاف
فيما مرة وقررناه تقريرا واضحا فارجع اليه قلت ولا يجري القياس الا في الاسباب
كما سياتي في كلام المصنف قال الامام فخر الدين ولا يجري في العادات كاقل الحيض واكثره
واقل الحمل واكثره لانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمنة والامكنة ولا يعرف
اسبابها ولم يتذكر ذلك الامدي ولا المصنف قال وان لا يكون منسوخا لزوال

اعتبار الجامع الشرح الشرط الثاني ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما
يتعدى من الفرع الى الاصل بنا على اعتبار الجامع فاذا نسخ حكم الاصل بقي منسوخا زال
اعتبار الجامع فلم تتعد الحكم الى الفرع قال وان يكون غير فرع لحنابلة
والبصري لنا ان الخمر قد ارتفع الوسط صار في الشافعية في السرحل مطعوم فيكون
ربويا كالتفاح ثم تغير التفاح على البر وان لم يتحد فلان الاول لم يسا عتبارا والثاني
لست في الفرع كقوله في الحدام عب يفسخ به البيع ففسخ به النكاح كالزنى والرتق
تعذر الزنى على الجب بفوات الاستمتاع فان كان الفرع مخالفا لحكم الاصل لغوا الحنفي
في الصوم فيه النقل الى بما امره صحيح درضه الحج فاسد لانه صحيح اعتبارا للمطلق
والاصل الشرح الشرط الثالث ان لا يكون حكم الاصل فرعا لاصل اخر اي باشا
بالقياس خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري مثال ذلك قول الشافعية السرحل
مطعوم فكون ربويا بالقياس على التفاح ثم تغير التحريم في التفاح عندنا منعه على
البر جامع الطعم ايضا وكذلك قولنا الغايل الجذام عيب يفسخ به النكاح قياسا على
الزنى وهو اسراد محل للجماع والزنى وهو عطم عنع الجماع وقيل الجم وهو بتسكين الراي
حسا للغة والفقه بجزوته والجامع هو الفسخ بالعيب ثم قياس الزنى عندنا منعه
على البيت جامع فوات الاستمتاع واختار المصنف على اعتبار هذا الشرط وان مثل هذا
القياس لا يجوز بان القياس انما يجري في الحاق الفرع بالعلة كما في المثال الاول فكون قياس الفرع الثاني
انما هو على الاصل الاول دون الاصل الثاني وحينئذ فيكون ذكر الاصل الثاني لغوا
وان اختلفا في العلة كما في المثال الثاني لزم فساد القياس الثاني وذلك لان العلة الاول
وهي التي بين الفرع المتنازع فيه والاصل المتفق عليه الجذام والزنى وهي لو تعتبر
لم يستا عتبارها لثبوت الحكم في الزنى بغيرها اتفاقا وهو فوات الاستمتاع والثانية
وهي التي بين الاصل واصله الى بين الزنى والجب وهو فوات الاستمتاع ايضا في
الفرع وهو الجذوم هذا كله اذا كان الاصل فرعا يقول به المستدل وامنعه الخصم
اما اذا كان الاصل فرعا لا يقول به المستدل كما اذا قال الحنفي في تعيين النية في صوم رمضان

انه يجوز به النفل وما شاع على الحج المعروف فما نجزى به النفل عند الشافعي وقول الحنفي المستدل
بجامع انه قربة فرائض العمر موقوف سقطت فرضيه الحج به النفل عند عدم ذكر اسقط فرضه
الصوم به النفل فانسد ايضا لانه سيمنع اعتراف المستدل خطابه في الاصل الآن
القياس انما يحقق اذا ثبت الحكم في الاصل والمستدل ان لم يعترف بثبوت الحكم فيه
لم يمكن من القياس وان اعترف فيلزم الاعتراف بالخطأ في الاصل لان المستدل مخالفه
فان جعله الزاما للمعترض فقال هذا هو عندك علة الحكم في الاصل هو موجود
ومحل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والملزم ابطال المعنى واسقاطه لتخلف الحكم عنه
من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم في الاصل فهو ايضا فاسد
لان الخصم ان يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بهذا الوصف وبتقديره فلا يفيد
لانه حاصله يرجع الى الخطيه الخصم في الفرع ضرورة تصويبه فيما علله حكم الاصل
والمراد بالاول من العكس وهو مخطئه في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور وتصويبه في حكم
الفرع قال ذلك الامدي قال ومنها ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس
لشهادة حزمه واعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات ومنه ما لا نظير له
كان له معنى ظاهر كرخص السفر او غير ظاهر كما لقسامة الشرح قوله ومنها
اي ومن شروط حكم الاصل وهو الشرط الرابع ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس اي لا
يكون مخالفا لما عده مستمرا في الشرع قال الامدي والمعدول به عن سنن القياس
على قسمين الاول ما لا يعقل معناه وهو على قسمين اما مستثنى عن قاعده عامة او مبتدا
به لا لاجل كقبول شهاده خزيمه وحزه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعده
الشهاده وهذا ما اشار اليه بقوله لشهاده خزيمه والثاني كاعداد الركعات وتقدير
نصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات فان ذلك مع كونه غير معقول المعنى
غير مستثنى عن قاعده سابقه عامته وعلى كلا التقديرين يمنع القياس القسم الثاني منها
شرع ابتداء ولا نظير له اي ليوجد ما يساويه في العله فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء
كان معقول المعنى كرخص السفر لعله دفع المشقه ام هو غير معقول المعنى كالعين في القسا

وضرب

وضرب الدية على العاقله ونحو وهذا ما اشار المصنف اليه بقوله ومنه الى آخره اي من المعدول
به عن سنن القياس فاعلمه فانه قد غلط فيه بعض الشراح وذهب الشافعي الى انه يجوز القياس
على المعدول به عن سنن القياس بما كان بمعناه فيجري المخالف عنده فيما اذا اختلف المتباعان
والسلعه هالكه في يد المشتري واخرجت من ملكه وتيراد ان القيمه كما تخالفان في حال قيام
السلعه وتحمل العاقله ما دون ارش الموضحه عنده لدليل النص ودليل الجنايه على الاطراف
خلافا لمن منع القياس على استدلاله الخ وجه قوله من ان لا يكون للقياس
مرد وهو ان يستغني موافقه الخصم في الاصل مع منعه علة الاصل ومنعه وجود علة في الاصل
فالاول مرده الاصل متفق عليه فلا معنى لذكره كما انه فيقول الحنفي العلة جهالة المستحق
من السبد والورثه فان صحت بطل الالحاق وان بطلت منع الاصل فما سلك عن عدم العلة
المنع ومنع الاصل الثاني مرده الوصف مسلم يعلل للطلاق فلا يصح قول النكاح كما لا يشبه
الى الزوجيه طالما قول الحنفي العلة منقوده في الاصل فلو صح بطل الالحاق والمنع
حكم الاصل فما سلك عن منع الاصل او عدم العلة في الاصل فلو سلم انها العلة وانها موجوده
اوانت انها موجوده اسهم الرابع علة لا عتراف انه كما لو كان مجتهدا وكذلك لو انت الاصل
منع بما انت العلة بطريق عمل الاصح لانه لو لم يقبل لم يقبل مقدمه بعد المنع الشرح
قال الامدي اذا كان حكم الاصل متفقا عليه فقد اختلفوا في حجيته الاتفاق فمنهم
من قال انه يكفي ان يكون ذلك متفقا عليه من الفريقين لا عبره بمن سواهم من لا يكون ذلك
في حقه ومنهم من قال لا بد وان يكون متفقا عليه من الامه والا لكان متفقا عليه من الفريقين فقط فلا يصح القياس
عليه وهو قياسا ذكرناه والى ذلك اشار المصنف بقوله ومنها ان لا يكون القياس مركبا
اي الشرط الخامس ان لا يكون حكم الاصل اقياسا مركبا قال الامدي وهو ان يكون
الحكم في الاصل غير منصوص عليه ولا مجمع عليه من الامه اي المستعمل المستدل عن
اثبات الحكم في الاصل المقرر الاجماع بسبب موافقه الخصم له فيه مع منعه يعني منع الخصم
علة الاصل بان يقول لا نسلم ان الحكم في الاصل معلل بما سلكت له هذه او منعه وجود العلة
في الاصل مع تسليمه ان العلة في الفرع هي فلا يكون هو ان يعين المستدل علة في الاصل ويجمع بها

منه وسن فرعه فعين الخصم فيه علة اخرى تسمى مركبا الاصل ومثاله اذا قال الشافعي في بيعه قبل الحول العبد لا عبد فلا تجب الحركة المكاتب اذ لا تجب بها المكاتب بجامع توهم عبد فان المكاتب عبد منصوص عليه ولا يجمع عليه بين الامة لاحتمال الناس في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة وعند ذلك فللخصم ان يقول لا نسلم ان علة الاصل ما ذكرتم اذ العلة في امتناع قبل الحول المكاتب جهالة المستحق للقصاص لتردده بين الحر والعبد اذ لم يعلم ان يموت تاركا لوفاء نجوم الكتابة ليعتق استحقاق الورثة او لا يترك وفاء فيعتق استحقاق السيد للقصاص لملكه الاقتصاص صحت بعين علة الجهالة بطل الالحاق بها في الفرع ولا تلزمه محذور لم يعد حكم الاصل اذ لا نقض ولا اجماع ولا خفي اشتراط كون الحكم مجتهدا للصحة منعه على تسليم ذلك هذا الكلام عن اصل الامرين وهو اما عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل وعلى التقديرين فالقياس وهو واضح واما سمي مركبا لما مر من احتلالهما في تركب الحكم على العلة من حيث ان المستدل ركب العلة على الحكم والخصم علقه واما مفيد بالوصف فلوقوع الخلاف في نفس وصف المستدل من كونه موجودا في الاصل او لا وعلى تسليم الاصل قوله فلو سلم ان الخصم ان ما ذكره المستدل علة في الاصل كما في الاول وهو مركب الاصل او انها موجودة في الاصل كما في الثاني وهو مركب الوصف وانت المستدل توجد ما ذكره علة وانها موجودة في الاصل بدليل لم نسلم او اجاع اسهم دليله على الخصم لا عترافه بعلته وصف المستدل وبوجود العلة في الاصل في الثاني وفي الفرع في الاول كما سيتضح القياس عليه اذا كان مجتهدا اي ناظرا في المسئلة بطريق الاجتهاد فقط لا انه يكون مجتهدا ومناظرا او مناظرا فقط اذ لا اعتداد على ظن صحة القياس ولا بحوران كان ظنه فلو كان ناظرا مجتهدا وانما فسرت كلامه بما ذكرت ليكون ذكر الاشعار بكون المناظر مجتهدا فيتفق قوله منع حكم الاصل على الطلاق قوله وكذلك كما في سبعض الدليل على الخصم اذ لم يوافقه الخصم ويتم المستدل لثبوت حكم الاصل بتسليم سواء ادلى على غيره ام اختص بالاصل بتعيين سبر العلة الجامعة باحد الطرق المعتبرة بشرط اجماع فقط خلافا للبيتي وبشرط المرسي فان البيتي اشترط ان يكون في الشرع دليل خاص

وانها غير مستنبطة منه ولا هو فرع عليه وذلك منع سبر الحكم عند الظاهرية قوله وانما سمي مركب الاصل لانه يطرد على حكم الاصل واما الثاني وهو مركب الوصف فهو ان يجمع المستدل بعلة بمنع للخصم وجودها في الاصل ومثاله قول المستدل في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح تعلق فلا يصح قبل النكاح كالوقال زينب التي اتزوجها طالق فالمحصل ان يقول لا نسلم وجود التعليق في الاصل بل هو صحيح فان صح بمعنى عدم وجود التعليق في الاصل بطل الالحاق لانتفاء الجامع والمنع بمعنى الخصم حكم الاصل وتقول بصحته ووقوع الطلاق بعد النكاح كما في الفرع ولا تلزمه محذور لمنعه حكم الاصل اذ لا نقض ولا اجماع ولا خفي اشتراط كون الحكم مجتهدا للصحة منعه على تسليم ما مر هذا الكلام عن اصل الامرين وهو اما عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل وعلى التقديرين فالقياس وهو واضح واما سمي مركبا لما مر من احتلالهما في تركب الحكم على العلة من حيث ان المستدل ركب العلة على الحكم والخصم علقه واما مفيد بالوصف فلوقوع الخلاف في نفس وصف المستدل من كونه موجودا في الاصل او لا وعلى تسليم الاصل قوله فلو سلم ان الخصم ان ما ذكره المستدل علة في الاصل كما في الاول وهو مركب الاصل او انها موجودة في الاصل كما في الثاني وهو مركب الوصف وانت المستدل توجد ما ذكره علة وانها موجودة في الاصل بدليل لم نسلم او اجاع اسهم دليله على الخصم لاعترافه بعلته وصف المستدل وبوجود العلة في الاصل في الثاني وفي الفرع في الاول كما سيتضح القياس عليه اذا كان مجتهدا اي ناظرا في المسئلة بطريق الاجتهاد فقط لا انه يكون مجتهدا ومناظرا او مناظرا فقط اذ لا اعتداد على ظن صحة القياس ولا بحوران كان ظنه فلو كان ناظرا مجتهدا وانما فسرت كلامه بما ذكرت ليكون ذكر الاشعار بكون المناظر مجتهدا فيتفق قوله منع حكم الاصل على الطلاق قوله وكذلك كما في سبعض الدليل على الخصم اذ لم يوافقه الخصم ويتم المستدل لثبوت حكم الاصل بتسليم سواء ادلى على غيره ام اختص بالاصل بتعيين سبر العلة الجامعة باحد الطرق المعتبرة بشرط اجماع فقط خلافا للبيتي وبشرط المرسي فان البيتي اشترط ان يكون في الشرع دليل خاص

يدل على حكم الاصل ليمكن القياس عليه سواء كان نصًّا او اجماعًا او المربي قال يشترط ان يكون
الفرد الاعلى العلة او نوع حكم الاصل معللًا بالعلة لا بالاجماع واما بنص عليه
لانه لو لم ينص عليه لكان عدم نهوضه علة لاحتمال ان الحكم مع علية الوصف
او وجوده في الاصل انما مانع سواهما ولو كان كذلك للزم ان لا يقبل مقدمة
تقبل المنع اذا ثبت بالدليل مطلقًا لقيام المانع من القبول وهو قيامها مسموعة
لكل الازام باطل لانه ما من مقدمة من مقدمات الدليل النظري الا وتقبل المنع
فيودي الى امتناع اثبات النظريات اصلًا وانما قيد المصنف بقوله تقبل المنع
للاحتراز عن الضروريات اذ لا تقبل مقدمتها المنع قلت ما نقله عن البيضاوي
واشر هو ما رايته في بعض الشروح واما ما نقله عن شرحه هو صحيح واما ما نقله عن
البيضاوي فهو مخالف لما نقله اكثر الشراح والامام فخر الدين واتباعه حيث نقلوا
عنه انه زعم انه لا يقاس على اصل حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه
ثم افاد الزمان ان قال المراد من وجود الدليل انما هو الثبات من حيث هو على المسئلة
المقاس عليها بخصوصها فان كانت المسئلة من مسائل النكاح فلا يدل وجود الدليل
على جواز القياس في النكاح وان كان من مسائل الطلاق والبدل دليل يدل على جواز
القياس فيه قال وذهب قوم الى المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قيل لو
في قوله عليه الصلاة والسلام خمس يقتلن في الحل والحرم انه لا يقاس عليه قال
في المحصول والمختار خلافه لعموم قوله تعالى فاعتبروا قال ومنها ان لا
يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع بالشرح الشرط السادس ان لا يكون
الدليل الدال على حكم الاصل شاملا للفرع قال في الحاصل لانه لو شاركه لكان اثبات
الحكم للفرع بدليل الاصل لا بالقياس وخصمه يمنع القياس وفيه نظر اذ يجوز توارد
الادلة على حكم واحد وعلله الامام فخر الدين والهندي بانه لو تساويا ولم يترجح
احدهما اصلًا والاخر فرعًا بالعكس قال ومن شروط علة الاصل ان
يكون بمعنى الباعث اي مشتملة على حكمة مقصوده للشارع من شرع الحكم لانها اذا

كانت مجردة امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل كان ذو الرمز السرخ الماذكر شروط حكم
الاصل يشترط في شروط علة الاصل وهي اربعة وعشرون قال الامدي ذو الرمز
الدال على جواز تعليل حكم الاصل بالاوصاف الظاهرة الجلية العرية عن الاضطراب
سواء كان الوصف معقولا كالرضى والتخط او محسوسًا كالطعم والسرقة او خفيًا
كالحسن والقبح وسواء كان موجودًا في محل الحكم كما مر من الاستمالة او ملازمًا لما عُلم
موجود فيه كتحريم نكاح الامة لعلة رق الولد اذا علمت ذلك فقول من يشترط
علة الاصل وهو الشرط الاول ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي يكون
مشتملة على حكمة تصلح ان يكون مقصوده للشارع من شرع حكم الاصل كالاسكار
في حرمة الخمر فانه مشتمل على احباط العقل الذي لا يحبط العقل وهو
مقصود للشارع واما شرط ان يكون العلة بمعنى الباعث لانها اذا كانت مجردة
امارة لزم الدور لان العلة فرع حكم الاصل لكونها مستنبطة منه واذا كانت
مجردة امارة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم ويكون الحكم متوقفًا عليها فيلزم الدور
قلت وفيه نظر لانه يجوز ان يكون فائدتها تعريف حكم الفرع ولا يكون حكم متوقفًا
عليها فلا يلزم الدور واعلم ان كون العلة بمعنى الباعث هو ما اختاره الامدي
وقال الامام ان العلة هي الموجد للحكم اي حكم الفرع وقال الغزالي العلة هي الوصف
الموثر في الاحكام بجعل الشارع لا لذاته وقال المعتزلة هي المؤثر لذاته في الحكم
وهو مبني على التحسين والتقبيح قال ومنها ان يكون وصفًا ضابطًا
لحكمه لا حكمه مجرده لحفظها او لعدم انضباطها ولو امكن اعتبارها جاز
على الاصح السرخ هذا هو الشرط الثاني اعلم ان التعليل وهو كون الضابط
المشتمل على الحكمة تعليل جواز القصر للسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة
له وهي المشقة وقد يكون بعض الحكمة اي مجرد المصالح والمفاسد كتعليل القصر
بالمشقة فالاول لا خلاف في جوازه واما الثاني ففيه مذاهب حكاها الامدي
احدها الجواز مطلقًا ورجحه الامام فخر الدين والبيضاوي والثاني المنع مطلقًا

وعلله الامدي عن الاكثرين والثالث واحاله الامدي والمصنف ان كان الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز والا فلا لسقوط فائدتها حقيقة غير منضبطة بدليل انها قد تحصل الخاص وبعدم في حق المسلم قال ومنها ان لا يكون عدمًا في الحكم الشرعي لنا لو كان عدمًا لكان مناسبًا ومظنته وبعد التالية ان العدم المطلق باطل والمخصص بامر ان كان وجوده مناسبًا مصلحيًا فباطل وان كان مناسبًا مفسدًا فالعدم المانع ليس علة وان كان وجوده بناءً على وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه لانه ان كان ظاهرًا تعين بنفسه وان كان خفيًا فمضبطه خفي وما اصله الخفي مظنة الخفي وان لم تكن فوجوده لعدمه وايضًا لم يسمع احد يقول العلة كذا او عدمه كذا هذا هو الشرط فتقول جوز تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية وفي تعليل الحكم الوجودي بها مذهبان صحيحان عند البيضاوي لم يجز واختاره الامام فخر الدين الكلام على هذه المسالة واصحهما عند المصنف تبعًا للامدي انه لا يجوز واحاله الامام فخر الدين الكلام على الدور وان صحح المصنف على ما احاله بوجهين الاول انه لو كان الوصف الجامع في الحكم الشرعي عدميًا كان مناسبًا ومظنة مناسب لان الوصف الجامع لابد وان يكون بمعنى الباعث لما مر والباعث يصح المناسب او المظنة كما سبق في والثاني باطل والية اشار بقوله وبعد الثانية ولان العدم اما ان يكون عدمًا مطلقًا او مخصصًا بامر اي عدم اشر خاص والاول باطل لان العدم المطلق لا تخصيص بعمل الاحكام الشرعية دون بعض وقوله في المنتهى ان كان عدمًا مطلقًا فنسبته الى كل حكم سواء اشار الى ذلك ولان العدم المطلق ليس بشيء لان الشيء لا يترتب عليه حكم لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى واذا لم يترتب عليه حكم فلا يكون مناسبًا ولا مظنته واما الثاني وهو عدم امر خاص فلجواز ان يكون وجود ذلك الامر مناسبًا مصلحيًا لذلك الحكم الشرعي او مستلزمًا مفسدة او ينافي المناسب

لذلك

لذلك الحكم الشرعي او لا ينافيه فهذه اربعة اقسام والجميع باطل اما الاول وهو ان يكون وجود الامر الذي اخترع العدم مناسبًا لمصلحة الحكم الشرعي فلان عدمه حينئذ لا يكون مناسبًا للحكم الشرعي ولا مظنة مناسب لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة واما الثاني وهو ان يكون وجود ذلك الامر الذي اخترع العدم به مناسبًا لمفسدة الحكم الشرعي فلانه حينئذ يكون وجود ذلك الامر مانعًا من وجود ذلك الحكم الشرعي وعدمه عدم المانع وعدم المانع لا يكون علة بالاتفاق واما القسم الثالث وهو ان يكون وجود ذلك الامر الذي اخترع العدم منافيًا لوجود المناسب لا لصلاحه ان يكون مظنة المناسب الذي هو نقيض ذلك الامر المنافي لان بعضه اعني المناسب اذا كان ظاهرًا اعني ان يكون بنفسه علة من غير احتياج الى مظنة اي للمناسب وان كان خفيًا فنقيضه وهو ذلك الامر المنافي ايضًا خفي فعدم ذلك الامر المنافي للمناسب ايضًا خفي والخفي لا يصلح ان يكون مظنة للخفي واما الرابع وهو ان يكون وجود ذلك الامر الذي اخترع العدم لا لكون منافيًا للمناسب فوجوده لعدمه لان وجوده ليس منشأ لمصلحة ولا لمفسدة ولا منافيًا للمناسب فوجوده كعدمه واذا تساوى وجوده عدمه لا يكون عدمه مناسبًا ولا مظنة مناسب وللسائل ان يقول جعل المصنف الثاني قسيمًا لما هو منشأ لمفسدة وذلك فيه نظر لان الثاني للمناسب داخل فيما هو منشأ لمفسدة فلا يكون قسيمًا له الوجه الثاني انه لم يسمع عن احد من المجتهدين يقول العلة كذا او عدمه كذا ولو كان العدم علة الحكم الشرعي لسمع عن المجتهدين هذا القول في بعض الاوقات لان العادة تقضي بذلك ولقائل ان يقول هذا ضعيف لانه كيف يمكن ان يقال انه لم يسمع احد يقول العلة عدم كذا مع ان الخصوم على تركهم وذلك لو جاز ذلك قال واستدل بان لا علة عدم بعضه وجود وفيه نظر اذ ربما وجد عدم مثله السبر استدل بعضهم على المذهب المختار بان العلة موجودة لان لا علة عدم بعضه وهو العلة موجودة واذا كانت العلة موجودة لم يكن العدم علة والا لاتصف المعدوم بالامر الوجودي وهو محال

وزنيه المصنف بان فيه مصادرة على المطلوب فان عدميه لاعلة متوقفة على وجود العلة لان عدميته صون السلب سوف على وجود ما دخل عليه السلب فلا توقف وجود العلة على عدميه ان لا عليه لزم الدور وهو مصادرة لجعل المطلوب مقدمة نفسه وقد تقدم مثل ذلك في الخبر والقرحة في الخسف وجودي لكونه نقيض لاخبر وتقدم ايضا جواب ذلك فراجعه قال ش قلت واضح تعليل الضرب باسقاط القلنبا بالكف الشرح الحاصل بان العدم يجوز ان يكون علة للثبوتي قلت واضح تعليل الضرب الذي هو وجودي باسقاط الامثال الذي هو عدمي فان السيد اذا امر عبده بفعل ولم يعمل وضربه السيد صح ان يقال انما ضربه لانه لم يعمل واجاب المصنف بان الضرب معلل بكف التقرير لا باسقاط الامثال والكف امر ثبوتي قال ش وان لا يكون للعدم جزا منها قلت لوا سقاط معارضه المعجز حر من المعرف لها ولذلك الدوران وجزوء عدم قلنا شرط لا اخر السرح الشرط الرابع ان لا يكون العدم جزا من العلة المقتضية للامر الوجودي والدليل عليه ما تقرر من ان المركب من العدم عدم فيعود الى كون العدم علة لثبوتي وزاد ابن الخمر ما مر مع جوابه وزاد هنا دليلا اخر للخمر وهو ان المعجز انما صير علة لصحة النبوة ان لو اسقط المعارض اذ لا معجز مع المعارض واسقاط المعارض امر عدمي وكان الامر العدمي جزء علة لامر وجودي وهو صحة النبوة وهو المطلوب وكذا يقول في الدوران فانه علة لكون المدار علة الدوائر وهو ثبوتي وهو اعني الدوران مركب من الطرد وهو كلما وجد وجد والعكس وهو كلما انتفى انتفى والعكس جزء الدوران الذي هو علة وهو عدم واجاب المصنف بانا لا نسلم ان اسقاط المعارض جزء المعجز بل هو شرط لها وكذا العكس ليس جزء للدوران بل هو شرطه قلت في دون العكس ليس بجزء نظر ظاهر قال والدي رحمه الله وفي صحة المصنف قوله وان لا يكون للمتعدية الى قوله بخلاف القاصرة يقدم على قوله قالوا انتفا الاول قوله لا جزء قال وليس فيها وان لا يكون للعدم جزءا منها قال والاقرب الى الصحة ما في هذه النسخة بل هو الصحيح لا غير والله اعلم قال وان لا يكون للمتعدية المحل ولا جزأ منه لامتناع الاكمال في خلاف القاصرة

الشرح

الشرح الشرط الخامس ان لا يكون علة الحكم محل الحكم ولا جزء من محله خاصا به ان كانت العلة متعدية لامتناع الحاق الفرع بالاصل حينئذ ومنع ان يحقق الفرع محل حكم الاصل وجزء الحاصرة والا لزم اتحاد الاصل والفرع بخلاف العلة القاصرة فانه يجوز ان يكون المحل او جزوه الحاصرة علة للحكم اذ لا يبعد ان يقول الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا او الجزء الحاصر منه وانا فيدنا الخبر بكونه خاصا لانه يجوز تعليل الحكم بالجزء المشترك لامكان وجوده في الفرع قلت هذا ما اختاره المصنف وذهب بعضهم الى انه لا يجوز مطلقا وبعضهم الى انه لا يجوز مطلقا وهو ما نقله الابدي عن الاكثر والمختار عند الابدي والامام فخر الدين ما اختاره المصنف المحل والصحيح عند الابدي انه يجوز التعليل بجزء المحل مطلقا قال والقاصرة بنص او اجماع صحيحة اتفاقا والا كثر على صحتها بغيرها كتعليل الربا في النقدين بجوهريتهما خلافا لابي حنيفة لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها وهو المعنى بالصحة بدليل صحة المنصوص عليها الشرح هذا اشارة الى الشرط الخامس على راي وحاصل القول في ذلك ان العلة القاصرة وهو الوصف المختص بالاصل كتعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما جوهري الاثمان ان كانت باسم جنس كما مثل بها الشارح تنقسم الى ما يستقل بها الاتفاق كما قاله الابدي والمصنف تبعا له وهو مقتضى كلام الامام وان كانت باسم غير جنس كما قاله الابدي على الاصح عند الامام والابدي واتباعهما ويقله ابن [illegible] عن الشافعي ونقله الابدي والمصنف عن الاكثر ايضا وقال الحنفيه وابو عبد الله البصري كالغزالي الابدي لا يجوز فعلى ذلك لا يشترط في العلة المستنبطة ان يكون متعدية واستدل المصنف على ما اختاره بان المجتهد اذا اجتهد وظهر العلة وادى اجتهاده الى ان القاصرة علة حصل الظن بان الحكم لاجلها ولا يعني بصحة التعليل بالقاصرة الا حصول الظن بان الحكم لاجلها بدليل صحة المنصوص عليها فانه اذا حصل الظن المنصوص عليها بان الحكم لاجلها صح التعليل بها قال واستدل لو كان صحتها موقوفة على تعدتها لتعلم تعدتها لتعلم الدوران والمانعة الخلو بانه وقف معتبه الشرح استدل

بعضهم على صحة التعليل بالعاصر المستنبطة بانه لو لم يصح التعليل بها لكان صحتها موقوفة
على تعديتها اذ لا مانع من صحتها سوى عدم التعدية لان الاصل عدمها سواه وتوقف صحتها
على تعديتها باطل لانه لو كان صحتها موقوفة على تعديتها لما كانت تعديتها
موقوفة على صحتها للزوم الدور لتوقف الصحة على التعدية وتوقف التعدية على الصحة لكن
تعديتها متوقف على صحتها بالاتفاق فصحتها لا تتوقف على تعديتها وزيفه المصنف
بان يتوقف كل واحد من صحة العلو والتعدية على الاخرى يتوقف معتبر فان صحة التعليل يتوقف
على وجود العلة في الفرع وتحقق به كل واحد من صحة التعليل والتعدية مع الاخر وهذا
كاف لتوقف وجود كل واحد من المتضايفين على الاخر وانه ليس بدور فلا يلزم الدور المحال
وهو الذي يتوقف كل منهما على الاخر توقف تقدم وقوله لو لم تكن صحيحة
لكانت معدة والحكم في الاصل يعم بها ولا فرق ورد بحرمانه في القاصرة بنص وبان النص
دليل الدليل وبان العاصر معرف الباعث المناسب فيكون داعي الى القبول واذا تقرر
وصف اخر متعد لم تعد الا بدليل على استقلاله الشيخ احتج القايلون بعدم صحة
التعليل بالقاصر المستنبطة بانه لو صح التعليل بها لكانت معدة اذ لا معنى
لحكم صحيحة ولا مفيد في القاصر الا اثبات الحكم واثبت بها الحكم في
غير الاصل لكونها قاصرة والحكم في الاصل ثابت بغيرها وهو النص والاجماع اذ لو
ثبت بها لزم الدور اذا عرفت هذه فلو عرف بها لزم الدور ورد المصنف ذلك اولا
بمنع اجمالي وحاصله ان هذا الدليل بعينه يجري في القاصرة الثابتة بنص او اجماع وثانيا
بمنع عدم الفايدة في زيادة اثبات حكم الاصل والنص والاجماع دليل الدليل اي دليل
العلة وهذا رد ساقط جدا لان الكلام انما هو في القاصر المستنبطة التي وقعت محكم الاصل
وحينئذ فلا يجوز ان يكون معرفا لحكم الاصل للدور وبالث بعدم الحصر وزيفه
بان العلة في اثبات الحكم وان لم يكن معرفا للباعث المناسب لكون داعيا الى القبول لكونه
معقولا لمعنى وايضا فانه اذا ثبت كون القاصر علة فلو قدر وصف اخر متعد
لم تعد العلة فلم تعد الا اذا دل دليل على استقلاله بعلية وتنزع عن الخلاف في العلة

التاصر

العلة القاصرة مسالة منها ان الخارج من غير السبيلين لا يستفيد الوضوء عندان في ان العلة
خروج الخارج من السبيلين وعند ابي حنيفة ستة ان العلة هذه خروج النجاسة من بدن
الادمي وستة الانتظار بالاكل والشرب في فاية رمضان فانه لو وجد الفاية عندنا
ان العلة حصول الجماع وعنده تجب اذ العلة عموم الفساد قال وهو المقصود
وجود المدعى علة مع تخلف الحكم بانها تجوز في المنصوصة لا المستنبطة وزيفه عليه
وخامسها تجوز في المستنبطة وان لم تكن مانعة ولا عدم شرط والمختار ان كانت مستنبطة
لم تجز الا مانعة او عدم شرط لانها لا اثبت عليتها الا بيان احد هذين لان اثبات الحكم اذا لم
يكن لاحد المعنيين فانه لا يثبت لانه منصوصة فيظاهر عام بحب تخصيصه كما مر وخامسها
وهي بعد بالمانعة لو بطلت لبطل القصر وايضا جمع من الدليل والطلت القاطعة
لدلالة القاصر في الحلد وغيرها الشيخ هذا اشارة الى الشرط السادس على ما زاي
وقوله النقض لهوا بدا الوقف المدعى عليه بدون وجود الحكم في صورة وبقيته عليه
بخصوص الوصف ان كان وارد اعلى سبيل الاستثناء اي على خلاف القياس لم يقدح في
العلية كما جزم به البيضاوي في المنهاج وصححه في الحاصل وعلله والمحصول عن قوم
ولم يصرح بخلافهم ولا موافقتهم واختاره الامدي ومثال ذلك العرايا وهو بيع
الرطب على رؤس النخل بالتمر فانها ناقضة لعلة تحريم الربا قطعا الا الاجماع منعقد على
ان العلة في تحريمه اما الطعم او الكيل او القوت او المال وكل منها موجود في العرايا
وان لم يكن كذلك فهي نقاض لحد ما انه اي التخلف وهو النقض لا يقدح في العلة
منصوصة كانت ام مستنبطة والثاني يقدح سواء كانت العلة منصوصة ام مستنبطة
وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع او لاحد اجزاء الامام فخر الدين وفعله الابهري عن
اكثر اصحابنا الشافعية في العلة المستنبطة قال وقيل انه منقول عن الشافعي نفسه والثالث
اذ قدح في المستنبطة سواء الصل بها نوع لا قدح في المنصوصة مطلقا لان الشارع له ان
يحكم بما يعز له فينصب الوصف علة في صورة دون صورة والرابع عكسه والخامس يجوز
في العلة المستنبطة وان لم يكن اي التخلف لمانع ولا عدم شرط ومن هذا يعلم ان المذهب الرابع

هو جواز التخلف والمستنبط اذا كان المانع او عدم شرط والعالم سبق قرق منه وبين الخامس
فافهمه والسادس وهو المختار عند المصنف ان العلة ان كانت مستنبطة لم يجز تخلف الحكم
عنها الا لمانع يعني في محل التخلف او عدم شرط لان العلة المستنبطة لا سند عليها عند التخلف
الحكم لانتفاء احدهما اي وجود المانع او عدم الشرط لان انتفاء الحكم اذا امكن ذلك اي وجود
المانع او عدم الشرط يعين ان يكون الانتفاء لعدم المقتضي اي العلة اذ يمتنع تخلف المعلول
عن العلة عند وجود الشرط وعدم المانع وان كانت العلة منصوصة شرط جواز
تخلف الحكم عنها كون التخصيص بنص ظاهر عام بحيث عند تخصيص ذلك العام بالمانع الحكم
في صورة التخلف والعمل بالعلة وغير صورة التخلف كعام وظاهر اذا اختلفا يعني تخصيص
العام بالظاهر وعمل العام في غير صورة التخصيص وبحيث عدم المانع في صورة التخلف
ان لم يظهر مانع للصورة مثاله اذا امسك المستدل في انتقاض الوضوء بالخارج بما
روى انه صلى الله عليه وسلم قال الوضوء على من خرج ونقضه المعترض بالحاجة والعفو لزم
تخصيص العلة بالخارج من السبيلين عملا بها وانما شرط كون التخصيص بنص ظاهر عام
لان النص ان كان قطعيا متنا ومتنا فهو ظاهر وان كان ظاهرا خاصا فالنص ايضا اذا النص
اكثر ما يكون الا على عليه الوصف في الصورة المخصوصة اي في محل الحكم لان كل الصور
تقدح التخلف فيه والمختار عند الآمدي في المستنبطة ما اختاره المصنف واما في
المنصوصة فالمختار عنده انه ان امكن حمل النص على ان الوصف بعض العلة او على حمله
على حكم غير هذا الحكم المرتب على العلة وجب تاويله بذلك جمعا بين الدليلين فان تعذر
فهذا مدرج به المصنف في المتن والا وجب العمل بالعلة في غير صورة التخصيص والمختار في
المنهاج للبيضاوي ان النقض لا يقدح حتى مانع سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة
فان لم يمانع قدح مطلقا قوله لما تقدم الدليل على ان العلة المنصوصة بظاهر عام لا يصح
بها تخلف الحكم عن بعض صوره الاول ان العلة المنصوصة بظاهر عام لو بطلت بالنقض
لبطل العام المخصص بظهور الخاص لان شبهة العلة المنصوصة بظاهر عام المتوارد الحكم
كنسبة العام الذي اريد به الكل التخصيص لان بطلان العام بالطبيعة كذلك النقض لبطلان العلية بالكلية في

الثاني

الثاني ان العام الظاهر دل على العلية والنقض دل على عدم العلية فيعمل بالظاهر العام في غير صورة
النقض ويعمل بالنقض في صورته ليكون جمعا بين الدليلين الذي هو اولى من اهمالهما او ترجيح
احدهما الثالث ان العلة بنص ظاهر لو بطلت بالنقض لبطلت العلل الباطلة اي المنوع عليها
كعلل القاصرة والحلية وغيرهما بالنقض لان العلة المنصوصة بنص ظاهر لا يسقط عن العلة
المنوع عليها والتالي باطل لان العلل الباطلة قد يتخلف الحكم عنها في بعض الصور قلت في
الملازمة نظر ظاهر فانا نقله ولا يبطل عليها وذلك فيما اذا كان القائل بانها اوسط المانع الرابع
والسادس وكذا ابطال النقض في النوع المحرم عليه لوجوب الحد وقد يتخلف الحكم عنها فيما اذا قال
الاب جاريتي لمانع يشبهه الاعتاق وقد اقام الاجزاء على اعجاب المدلي الاتلاف المثليات
وقد يتخلف الحكم عنها في باب ضياع من الغير في ايدي المصراة وكذلك في مسئلة العرايا كما مر وكذلك
عدم صدور الحسابة على لوجوب الضمان وقد يتخلف الحكم عنها في مسئلة ضرب الدية على العاقلة وغير
ذلك من العلل الشرعية قال ابو الحسين النقض يلزم في مانع او انتفاء شرط يعين
ان يقيضه من الاول قالت البرد لذلك الباعث ورجع الزاع لفظيا قالوا لو صح لزم الحكم واجب
بان يحتمل كونها باعثة لا لزوم الحكم فانه مشروط قالوا تعارض دليل الاعتبار ودليل الاهدار
قلنا الانتفاء المعارض لاسلم في الشهادة قالوا تفسدكما العقلية واحسان العقلية بالذات
وهذا بالوضع الشرع العالمون بان النقض يقدح مطلقا اختجوا باربعة اوجه الاول
ما ذكره ابو الحسين وهو ان النقض يلزم فيه وجود مانع او انتفاء شرط لان تخلف الحكم
بدون احدهما لسعد انتفاء العلة فيبين اي النقوض بعين احدهما اعني بعين وجود المانع
وهو عدم المانع بعين انتفاء الشرط وهو وجود الشرط سلمنا جواز العلة الاولى التي ادعى انها
علة لان الحكم سبب بدون بعض احدهما فبعض العلة عند انتفاء بعض احدهما ضرورة
انتفاء الكل انتفاء جزئيه واجاب المصنف بان المراد بالعلة الباعث وبعض احدهما ليس
جزء الباعث بل شرط في اثر حكم الباعث ورجع حينئذ الزاع لفظيا لانه ان اريد بالعلة
الباعث لا يكون بعض احدهما جزء منها والنقض الثاني انه لو صح العلة مع
النقض للزم الحكم في صور النقض لان العلة مستلزمة لمعلولها واللازم بما حال لان الحكم

ولا يعتد طب ١١٤ طرطاء

وبعلة وصورة القصر واجاب المصنف بان صحة العلة كونها باعثة على شرعية الحكم لان يكون الحكم لاجلها والعلة بمعنى الباعث لا يكون ملزومة للحكم فان لزوم الحكم للعلة مشروط بوجود الشرط وعدم المانع الوجه الثالث انه لا تصح العلة مع النقض وذلك لانه يعارض دليل اعتبارها وهو حصول الحكم على وفقها ودليل اهدارها اى ابطالها وهو انتفاء الحكم بتعارضان ويتساقطان لتنافيهما وعدم اولوية احدهما وبقى الوصف على ما كان قبل الاعتبار ولم يكن جنسه علة فكذلك بعد الاعتبار واجاب عنه المصنف بان انتفاء الحكم لوجود المعارض وهو تحقق المانع او انتفاء الشرط لا ينافى الشهادة اى شهادة حصول الحكم على وفقها باهليته وذلك هو الدليل الدال على اعتباره على الوضع انه عند وجود الشهادة جاز ان يسمى الحكم مبنيا الوجه الرابع ان العلة الشرعية تفسد بالنقض قياسا على العلة العقلية واجاب عنه المصنف بالفرق وهو ان العلة العقلية تقتضى المعلول بالذات فلا تتخلف المعلول عنها وهذه اى العلة الشرعية بمعنى الحكم بالوضع اى بوضع الشارع لها امارة على الحكم فى الفرع كما فى المجوز فى المنصوصة لو صحت مع النقض لكان تحقق المانع او انتفاء احد جزئى العلة كان دورا واجيب بانه دور معية وهو الصواب ان استمرار الظن بصحتها عند التخلف موقوف على المانع وتحقق المانع موقوف على ظهور الصحة فلا دور كما عطا الفقير نظرا لانه لفقره فان لم يعط آخر توقف الظن بين مانع عاد والا زال قلنا لو ادلتها اعنى تقدستا قطعا وقد تقدم الشرح فيجب ان العامل بخلاف الحكم يقدح فى المستنبطة دون المنصوصة بوجهين الاول انا لو صحت العلة المستنبطة مع النقض لكان صحتها لتحقق المانع والا لم تخلف الحكم عنها فتوقف صحة العلة مع النقض على تحقق المانع والمانع موقوف على صحة العلة لان المانع انما يكون مانعا اذا تحقق المقتضى فتوقف كل من المانع والصحة على الآخر فلزم الدور قوله واحد اى واجيب عن ذلك بان يوقف كل واحد منهما على الآخر توقف المعية لان الصحة والمانع لا تستدعى احداهما على الآخر كما فى المتضايفين وهذا النوع من الدور ليس بمحال وهذا الجواب للآمدى ولم يرتضه المصنف ولذلك قال الصواب اى الصواب فى الجواب ان يقال ان الصحة موقوفة على المانع لا استمرار الظن بصحة العلة عند تخلف الحكم موقوف على المانع لان صحة العلة جاز ان تتحقق دون المانع فيما اذا تخلف الحكم عن العلة وتحقق المانع لا موقوف على استمرار الظن بصحة العلة عند تخلف الحكم بل موقوف على ظهور الصحة فلا يلزم الدور كما عطا الفقير شيئا فانه نظر ان لا عطا لفقره فان لم يعط فيترا خر توقف الظن فكون العلة فقيرا فان يعن مانع عطا الفقير الآخر عاد ظن عليه الفقر اى استمر ان لم يعين مانع زال ظن عليه الفقر فظهر ان استمرار ظن صحة العلة عند تخلف الحكم موقوف على المانع الوجه الثانى ان دليل العلة المستنبطة اقتران الحكم بها فى بعض الصور ودليل عدم اعتبارها عدم اقتران الحكم بها فى بعض الصور فتعارضا تساقطا وقد تقدم هذا الدليل بجوابه حيث قال لو تعارض دليل الاعتبار ودليل الاهدار فلا حاجة الى اعادته قال المجوز المستنبطة المخصصة دليلها نص عام فلا تسلم واجيب ان كان قطعيا فسلم وان كان ظاهرا وجب قوله التسليم احجج العامل بان النقض يقدح فى المنصوصة دون المستنبطة اذ الدليل المانع بان المخصوصة دليلها نص عام والنقض العام يقضى بثبوت علة الوصف فى جميع موارده فلا تعمل النقض واجاب المصنف بان النقض العام ان كان قطعيا اى دليله على العلة بطريق الظهور وجب قبوله للنقض كما يخص العام بالخاص قال الخامس المستنبطة عليه بدليل ظاهر وتخلف الحكم مشكل فلا تعارض الظاهر واجيب تخلف الحكم ظاهر انه ليس بعلة والمناسبة والاستنباط مشكوك والمحقق ان الشك فى احد المتعادلين يوجب الشك فى الآخر الشرح احجج العامل بالمذهب الخامس وهو ان النقض لا يقدح فى المستنبطة مطلقا سواء الحكم المانع او اعسا شرط لم ان العلة المستنبطة عليه بدليل ظاهر وهو مناسبة الوصف مع اقتران الحكم او غير ذلك من الطرق الدالة على العلية وتخلف الحكم عن الوصف مشكل اى يوجب الشك فى كونه علة احتمال ان يكون تخلف الحكم لمانع او فوات شرط لم يعلم واحتمال ان لا يكون الوصف علة

ولا معارض لحكم الذي هو وجوب الشك الظاهر الذي هو دليل العلة المستنبطة
لان الاضعف لا يعارض الاقوى واجاب المصنف بالمعارضة وهي ان يخلف الحكم الضا
ظاهرا دليل ظاهر على ان الوصف ليس بعلة ومناسبة الوصف للحكم مع اقترانه او
عبرة من طرق الاستنباط والية الاشارة بقوله والاستنباط مشكل اي يوجب الشك
في العلة بالوصف احتمال ان يكون العلة اياه واحتمال ان يكون غيره والمشكل لا يعارض
الظاهر قلت وعلم بذلك ان المصنف لو قال وعورض كان اولى لان المصنف
والمحقق ان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر وطعنا وصحح العلة وفسادا
متقابلان فالشك في احدهما يوجب الشك في الاخر وان لم يدل من ذلك ان الشك في النجاسة
يوجب بعد سقوط طهارته يوجب الشك في طهارته لان النجاسة والطهارة متقابلان والاصح
الصلاة في الثوب لكنها صحيحة قلنا نعم الشك في النجاسة يوجب الشك في الطهارة لكونهما
متقابلين لكن لما عارض الشكان شيئا ظاهرا رجع الى الاصل في الثوب وهو الطهارة
قال قالوا الوصف كونها امارة على ثبوت الحكم في محل اخر بعلة وكان دورا او
تحكما واجيب بانه دور معه والحق ان استمرار الظن بكونها امارة سوف على المانع او
سوت الحكم وهو على الصحيح كونها امارة الشرح هذه نحبة اخرى للعامل بالمذهب الخامس
وتقريرها انه لو قدح المعترض في العلة المستنبطة لوصف كون العلة المستنبطة امارة
الحكم على ثبوت الحكم في محل اخر وهو محل النقض ولم يوقف كونها امارة الحكم على ثبوت
الحكم في محل اخر لا بعكس اي بوقف الحكم في محل اخر على كون العلة المستنبطة امارة الحكم
فلزم الدور وهو محال او الحكم على تقدير عدم الانعكاس واجيب عن ذلك بان الدور
انما يدور معيته فلا يكون باطلا لما كان تسليم دورا المعية تسليم توقف كل منهما
على الاخر ثم ذكر قاعدة اشار الى ان الحق ان استمرار الظن بكون الوصف امارة للحكم
سوف على وجود المانع في صورة النقض او سوت الحكم فيه ووجود المانع او ثبوت
الحكم في محل النقض موقف على ظهور كون الوصف امارة على استمرار الظن بكونه
امارة فلا دور لاختلاف جهة التوقف تنبيهان الاول قال الغزالي المستصفى في

شفا

شفا العليل ما معناه المعترض عن بلغه اقسام الاول النقض الوارد على العلة بصور جربها بان
يعرض لها ما يمنع اطرادها وهذا هو القسم المسمى بالنقض اصطلاح الجدليين كقولنا الوضوء طهارة
فتفتقر الى النية قياسا على اسم مسوك المعترض هذا منقوض بازالة النجاسة فانها طهارة ولا
وهي غير مفتقرة الى النية الثاني النقض الوارد في بعض الصور التي دافع لحكم العلة مع
وجود العلة في صورة النقض كالو سلم الامام علة رقبة الولد فسقط بولد المغرور حيث
فانه لا رق مع كون امه مملوكة لان علة الرق قد عارضها دافع لمقتضاها وهو ظن حرية
الام فالرق في حكم الحاصل وان كان مدفوعا معارضة قال وهذا الوارد بعض على العلل
والاصح في ظن المجتهد الثالث النقض الحادث عن صور المجتهد المعلل كالو قال السارق
سارق فيقطع قياسا على محل الاجماع فان السرقة علة للقطع فاذا اورد المعترض على
هذه العلة سرقة مادون النصاب او السرقة من غير الحرز فلا يقدح هذا النقض
في عليتها لانه حادث عن صوب نظره السبب الثاني لحلف الجدليون انه لم يبق عليه
المسك بالعلة المخصوصة في ابتداء الدليل الاحتراز عن النقض اذا قدمت او قدرنا
انه يجب على المستدل اخذ العهد الدافع للنقض في الدليل او لا فان لم يعد لذلك عد منه واما اذا
لم يأخذ او زال الدليل بالغفلة الى ان اورد عليه المعترض صورة النقض فحينئذ اخذ
العهد المذكور فلا يعد ذلك منه جوابا عن النقض بل يعد منقطعا وذهب الماخوزون الى
انه لا فرق بين اخذ العهد الدافع للنقض في اول الدليل او بعد توجه النقض عليه ولا يكون
منقطعا الا اذا لم يحسن عن صورة النقض بمعنى ومعنى مناسب واعلم ان اعتبار القيود
الدافعة للنقض في اول الكلام اولى لانه اقرب الى الضبط وادفع للخبط ومثل لمسئلة قياس
الوضوء على التيمم الوضوء طهارة حكمية فتفتقر الى النية قد قاسا على التيمم فاوجدا فقد الطهارة بكونها
حكمية فدفع النقض بازالة النجاسة فانها وان كانت طهارة فليست بحكمية وتقول في
مسئلة قياس النباش على السارق النباش سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع قياسا على
صورة الاجماع فاخذ العهد السرقة بكون المسروق نصابا كاملا من حرز مثله فيدفع النقض
بسرقة مادون النصاب وسرقته النصاب من غير الحرز قال وفي الكسر وجود

[illegible] الوارد على العلة [illegible]

الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم المختار لانه لا يطل كون الحنطة في العاصي يسمره مسافر
يرخص لغير العاصي من المناسبة بالمشقة فيعترض بصنعه شاقة في الحرث لان العلة
السفر لعدم انضباط المشقة ولم يرد النقض عليه الشرح احتج اهل الاصول
في الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة من شرع الحكم مع تخلف الحكم عنها فالمختار
عند المصنف تبعا لما نقله الامدي عن الاكثرين واختاره انه لا يقدح في العلة ومن ذلك
يعلم ان عدم الانكاد ليس بشرط وهو سابع الشروط عند الاقلين والفرق بينه وبين
النقض ان النقض هو تخلف الحكم عن الوصف الضابط للحكمة وهو العلة والكسر تخلفه
عن حكمة الحكم ولذلك قال وهو وجود الحكمة مع تخلف الحكم وما نقل وهو وجود العلة
مع تخلف الحكم ولذلك قيل الكسر هو النقض على الحكمة العلة دون ضابطها والكسر
المذكور في المنهاج هو ما عبر المصنف عنه بعدم ذلك بالنقض المكسور وسيان ما فهمه
ومثال ذلك قوله للخنوف العاصي السفر كالعبد الابق مسافر فيرخص ترخص السفر
لغير العاصي بالسفر من المناسبة بين الترخص والسفر باستمال السفر على المشقة
فيعترض الثاني في صنعه شاقة في غير السفر مثل صنعه الحدادين فان المشقة منه محققة
مع تخلف رخص السفر عنها واجيب المصنف بان العلة هي الوصف الضابط للحكمة
والحكمة لعدم انضباطها فان المشقة مختلفة باحوال الاشخاص والازمان والشارع
لم يجعل ما لعدم انضباطه على الحكم وحينئذ فلا يرد النقض على ما هو علة قال
قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعا فالنقض وارد قلنا وقد رأينا الحكمة المساوية في محل النقض مظنونة
لمعارض والعلة في الاصل موجودة فيه قطعا فلا تعارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود الحكمة
او الكم قطعا وان تعذر ضبطها الا ان يستحكم اخر البرها كما لو علل القطع بحفظ الاموال
فعترض بالقتل العمد وان فات الحكمة ازيد لو قطع فعلوم ان حكم البرهان
بحصوله وزياده وهو افضل الشرح العالمون بان الكسر يطل العلة قالوا
الحكمة هي المعتبرة في العلية قطعا لان الوصف الضابط للحكمة لان المقصود من شرع
الحكم هو الحكمة والوصف ضابطها وحينئذ فيرد النقض لوجود الحكمة في صورة

النقض

النقض مع تخلف الحكم عنها واجاب بان نقض الحكمة سوف على تحقق قدر الحكمة المساوية
لحكمة الاصل في محل النقض وتحقق قدر الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض
مظنون وتقدير وجود قدر الحكمة المساوية في محل النقض جوز ان يكون التخلف
لمعارض والية اشار بقوله ولعله لمعارض فيكون وجود قدر الحكمة المساوية لحكمة
الاصل في محل النقض يدون معارض مظنونا والعلة في الاصل موجوده قطعا والظن
لا يعارض القطع نعم لو قدرنا وجود قدر الحكمة او اكثر منها في محل النقض مع سلم النقض
وان بعد هذا التقدير لعدم الاطلاع على قدر الحكمة ابطل الكسر العلة لا احتمال
مع المعارض منها الا ان يستحكم اخر في محل النقض البرهان على الحكم المجاوز فانه
حينئذ يبطل الكسر العلة مثاله اذا علل وجوب قطع اليد قصاصا بحكمة الزجر
فعترض المخصم بالعبد العدوان فان الحكمة ازيد لو قطع اي الحكمة فيما لو قتل ازيد منها
فيما لو قطع يعني السل اولى بالوجوب من القطع ومع ذلك فلا يجب القطع بعدم تحقق الحكم
عن الحكمة المشتملة الزائدة على ما في محل التعليل وقوله المعلل الحكمة في النقض
وان كانت ازيد منها في محل التعليل الكر وبينه في النقض معها حكم البرهان فحصل
اي بذلك الحكمة به اي بذلك الحكم وزياده وهو السل ولا يلزم النقض قال ولي
النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف المختار لا يبطل لقول الشافعي مع الغايب
مع تجهول الصفة عند العاقد حال العقد ولا يصح سلم يعتبر عبدا اعترض بما لو
تزوج امرأة لم يرها لبان العلة المجموع فلا نقض فان تزوجها عدم تاثير بعض العلة
فصح النقض ولا يفيد مجرد ذكره دفع النقض الشرح قال الامدي لجعلوا في النقض
المكسور وهو نقض بعض الاوصاف اي بعض اوصاف العلة وذلك كما اذا قال في مسئلة
مع الغايب مبيع تجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال
بعتك عبدا فاعترض هذا بينتقض بما لو تزوج امرأة لم يرها فانها تجهول الصفة
عند العاقد ولي العقد ومع ذلك فالنكاح صحيح فلم يبطل العلة اه قال الامدي
الاكثرون على انه لا يبطل وهو المختار عند المصنف وذهب بعضهم الى انه يبطلها

ولذلك شرطوا عدم انتقاض بعض الاوصاف وهو ثامن الشروط عندهم وحجة المختار ان
العلة المجموع يعني مجموع كونه مسببًا مجهولَ الصفة لا مجهولُ الصفة فقط لبداهة
فالنقض على ما هو العلة نعم ان بين المعترض عدم مانعية احد جزئي العلة عم بعض الاخر طلقت
العلة كما اذا استدل الشافعي على وجوب فعل الصلاة في حال الخوف بقوله صلاة الخوف
صلاة بحد قضاء وما بحد اداء قياسًا على صلاة الامن فالعلة كونها صلاة مخصوصًا وما
في مُركبة من قيدين فصاعدًا الخوف بخصوصيه العدد الاول وهو كونها صلاة ملغى في
الزلة لان الحكم كذلك اي بحد قضاء وحد اداء مع انه ليس بصلاة فبقي كونها
عباده بحد قضاء وما وهو منقوض بصوم الحائض فانه عباده بحد قضاء وما مع انه لا يجب
اداؤها وبطريق الدلق في مثال المصنف ان بين المعترض عدم مانعية كونه مبيعًا مفردًا
ومضمومًا الى غيره في الحكم وحسن ولكون كونه مبيعًا كالعدم فيصح النقض بانتفاء ما
هو العلة اذن وهو كونه مجهول الصفة قوله والعدد ذكر دفع النقض جواب
عن سؤال مقدر وتقريره ان قال الوصف وان لم يكن مناسبًا ولا لازمًا بين في اثبات الحكم
المعلل بانفراده ولا مع ضميمة الى غيره فلا مع احدهما في التعليل فاندفع الاحتراز
عن النقض وانما يحترز عن التعليل ان لو عرى عن القيد بالكلية وليس كذلك
في المناسبة على ما مر وتقرير الجواب ان قيدية الاحتراز عن النقض متوقفة على كونه
من اجزاء العلة حتى انه لو لم يكن من اجزائها كانت العلة هو وما وراءه والنقض لا يكون واردًا
عليها ومجرد ذكر كونه سببًا لا يفيد دفع النقض قوله واما العكس وهو انتفاء الحكم
لانتفاء العلة فاشتراطه مبني على جريه في تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء احديهما
وهي انتفاء العلم او الظن بانتفاء الدليل على الصانع انتفاءه والسبر
اختلف الناس في ان العلة هل هي مشروطة بالعكس ام لا قال الآمدي والاشتراط
قال به قوم واصحابنا والمعتزلة قال ابو عبد الله والعكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة
هذا على اصطلاح الاصوليين واما العكس في اللغة فما اخذ من رد اول الامر الى اخره واخره
الى اوله واما في اصطلاح اهل المنطق فهو جعل الخبر مبتدا والمبتدا خبرًا كقولنا في بعض الانسان

حيوان بعض الحيوان انسان قال المصنف واسراطه اي العكس مبني على منع تعليل الحكم
بعلتين فمن منع تعليل الحكم الواحد بعلتين اشترط العكس اذ العلة لا تنتفي حينئذ لا لكون الحكم
الا لدليل واحد فيلزم انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعني بانتفاء الحكم انتفاء العلم او الظن
به لانه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع بل يلزم انتفاء العلم به ومن جوز تعليل
الحكم بعلتين لم يشترط العكس اذ العلة اذ لا يلزم من انتفاء دليل انتفاء العلم او الظن بالمدلول
لجواز تعدد دليل الخ موجب العلم او الظن قال وفي تعليل الحكم بعلتين او اعلل كل مستقل
بانفراده الخلاف جوز في المنصوصة لا المستنبطة وراجعها عكسه ومختار الامام جوازه لكن
يقع لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان اللمس والبول والغائط والمذي ينقض كل واحد منها
الحدث والقصاص والردة ثبت كل واحد للقتل لو لم يكن الاحكام المتعددة ولذلك سمي قتل
القصاص وسمي الحرابة والعكس قلنا اضافة الشيء الى احد دليليه لا توجب تعدده والا لازم تعدد
حدث البول لحدث الغائط وايضا لو امتنع لامتنع تعدد الادلة لانها ادلة السمع لما
كان الاشتراط وعدمه مبنيًا على جواز التعليل بعلتين وعدم شروع في بيانه وقول اختلفوا
في تعليل الحكم الواحد في شيء واحد بعلتين او اعلل وكل واحد منهما مستقلة بالعلية
على مذاهب احدها الجواز مطلقًا سواء كانت العلل منصوصة ام مستنبطة واختاره
المصنف والثاني المنع مطلقًا واختاره الآمدي وهي معلومان من قوله وثالثها
والثالث يجوز في المنصوصة دون المستنبط واختاره الامام فخر الدين والكلام على الفرق
وهو قول اكثر الفقهاء والقاضي ابي بكر واختاره الغزالي وتبعه البيضاوي في المنهاج
والرابع عكس الثالث والخامس واختاره امام الحرمين ان نجوز مطلقًا لكن لم يقع واصحها
المصنف على ما اختاره بوجهين الاول انه لو لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين صورتهما واحد
يعلل كل منها مستقلة لعلة لم يقع وقد وقع فان المذي والبول واللمس والبول والغائط والمذي
والريح نبت كل واحد منها الحدث وهو حكم واحد وهي علل متعددة وكذا قتل المسلم
الموجب للقصاص والردة وقتل المحصن وقطع الطريق ثبت بكل واحد منها اباحة الدم وهو
حكم واحد وهي علل متعددة وكذا الحيض والعدة والاحرام ثبت بكل واحد منها تحريم الوطي

وهو حكم واحد وهي علل متعدده ولذا الصغر والجنون ليست كل واحد منهما الوليه وهي
حكم واحد وهما علتان متغايرتان قوله فهو لهم الاحكام متعدده اي قال المانعون لا
نسلم ان الحكم فيما ذكرتموه من الصور واحد بل هي احكام متعدده بتعدد علتها اما البول
والمس والغائط وباقي الاسباب والاحداث المزيله عللها هي متعدده على قولك لنا وعلى
هذا لو نوى رفع حدث واحد منها لم يرتفع الباقي باحكامها متعدده والنزاع انما هو
في علل الحكم الواحد في صورة واحده تعلقت او علل لا في تعليل حكمين وانما القتل الموجب
للقصاص والردة وزنى المحصن وقطع الطريق علل متعدده ايضا والحكم المرتب عليها
متعدد بالشخص وان كان متحدا بالنوع ولذلك سمي حكم قتل الردة يعود الى الاسلام
وسمي حكم قتل القصاص والزنى وقطع الطريق ولده اسمي حكم قتل القصاص لسبب عفو
الولي وسمي حكم القتل باقي الاسباب واما الوطي في خلال حش والمعدة والحرمة
تعبر محرم على الحقيقة واما المحرم في حق الحائض فملابسه الاذى وفي حق المعتده تطول
العده وفي حق المحرمة افساد العباده وهي احكام متعدده لا حكم واحد واما الولايه على
الصغير والمجنون فمستنده الى الصغر لسبقه على الجنون لكن الجنون ليعرب الا بعد
قوله قلنا اي الجواب عن هذا الاعتراض بوجهين الاول ان العلل الشرعيه امارات
ادله على الاحكام واضافه التي الى الحدث ليلا توجب تعدده والا لزم مغايرة حدث
البول لحدث الغائط ولا مغايرة منهما لانه لو كان محدثا حدث البول والغائط
ونوى بوضوئه رفع حدث البول فقط او رفع حدث الغائط فقط ارتفع حدثه مطلقا
وجاز له الصلاة وغيرها من الافعال التي تستباح بالطهارة ولك ان تقول
لا نسلم انه لا مغايرة بين الحدثين بيان ما ذكرناه من ان لنا وجها انه اذا
نوى رفع حكم احد الحدثين لا يرتفع حكم الاخر سلمنا ان حدثه يرتفع لكن هذه الاسباب
التي هي المس والبول والغائط وغيرها ان صدرت من الشخص دفعة واحده فلا نسلم
ان كل واحد منها علة مستقله بل المجموع علة واحده وان صدرت منه على التعاقب فالاول
هو علة الحدث والثاني لا تاثير له في نقض الطهارة الوجه الثاني انه لو سلم تعدد العلة

لم يتعدد الاداء لان العلل ايضا ادله لكونها معرفه للاحكام لكن مع تعدد الادله
والدلول واحد بالاتفاق وكذلك العلل قوله المانع لو جاز كانت كل واحده مستقله
غير مستقله ان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فاذا تعددت ما اقتضت واجيب بان معنى
استقلالها انها اذا انفردت استقلت فلا ما قرع التعدد قلنا لو جاز اجتمع المانعان
نسلم التقيض لان المحل يكون مستغنيا غير مستغن وفي الترتب تحصيل الحاصل
قلنا في العلل العقليه فاما مدلول الدليلين فلا قالوا الوجاز لما علقت الامه في علة الربا
بالرجم لان من ضرورته صحة الاستقلال واحب بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح
ولو سلم فالاجماع على اتحاد العله ههنا والا لزم جعلها اخيرا لسرح المانعون
نرجوا زتعدد الحكم بعلل احتج اسلمه الوجه الاول انه لو جاز تعدد الحكم الواحد
في الصوره الواحده تعدد مستقلة لكانت كل واحده منها مستقلة غير مستقله لان
معنى استقلال العله سوى الحكم بها دون غيرها كما قلنا في المنتهي فاذا تعدد العلل
المستقله ساقطت لزم ان يكون كل واحده منها مستقلة وغير مستقله لان لا معنى
لعدم الحكم بها فقط اذ هو معنى الاستقلال كما مر وقد ثبت باحدها منع ثبوت الاخرى
والا لكان ثبوتا لما لثبت فلم يستقل الاخرى في اثبات الحكم فيكون كل علة مستقله وغير
مستقله وهو محال واجاب المصنف بان معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت
بالعله فجوزان يكون كل واحده منها حالة الانفراد مستقله وحالة الاجتماع غير مستقله
ولا يلزم الساقط في حالة التعدد لعدم استقلال كلها حينئذ والساقط لما نشأ من
استقلالها حالة التعدد فان قلت هذا خروج عن محل النزاع لان الكلام في العلل المستقله
قلنا معنى استقلالها ما ذكرناه من انها اذا انفردت استقلت الوجه الثاني لو سلم تعدد
العلل على معلول واحد لزم اما الجمع بين المثلين او تحصيل الحاصل لان بكل العلل اما ان يجب
دفعة واحدة وحينئذ يلزم اجتماع المثلين اذ الحكم الثابت بالثاني مسع ان يكون عين الاول لاستماع
اثبات المثبت فيكون مثله ويلزم ما ذكرناه واما ان يوجد على التعاقب ويلزم تحصيل الحاصل
وتبطلانه ظاهر ولما بطلان الاول فلان الحكم اذا استحق باحدها يكون محله مستغنيا عن العلة

الاخرى فلو احتاج الى مثله لزم الاستغناء وعدمه وذلك هو الجمع بين المتضيين وهو محال
واجاب المصنف بان ما ذكرتم من لزوم احد الامرين مسلم في العلل العقلية المستقله
واما اذا كانت من العلل الشرعيه فممنوع اذ هي ادلة اي معرفات للحكم وامارات
عليه وجوز ان يكون للشئ الواحد معرفات واشار الى ذلك بقوله فانما مدلول الدليلين
اي كالحكم الشرعي الذي هو مدلول العلتين والا اي فلا نسلم ما ذكرتموه لما مر في الوجه
الثالث انه لو جاز تعليل الحكم بعلل مستقله لما علمت الامة ان علة الربا بالرجح لجواز
استناد الحكم الى كل واحد من العلل لكون الطعم ونحوه كالقوت او الحل علة مستقلة فان
قيل لا نسلم ان كل واحد علة مستقله لجواز علة قلنا الترجيح من لوازم الاستقلال
فلما رجحوا علة الاستقلال الصورة والى ذلك اشار بقوله لانه من ضرورته فاذا رجحهم
واحدا بدل على استقلال كل منها وهو رجحان الكل علة الا لو جاز تعليل الحكم بعلل
للزم خلاف الاجماع واجاب المصنف بانهم نعم ضوا الابطال لكون العلة ما ذكر من الخصم
فلم يتعرضوا للترجيح ولو سلم انهم تعرضوا للترجيح فلا نسلم انهم تعرضوا الجل امتناع
التعليل بعلتين بعد انعقاد الاجماع على ان العلة في تحريم الربا واحدة من هذه الدلالات
والا اي وان لم يتعرضوا للترجيح لزم جعلها اي جعل علة الربا احزا العلة لانهم لما
اجمعوا على ان العلة هذه لم يمكن ان يجعل كل واحد علة مستقله فلو لم يتعرضوا
للترجيح حتى يتعين الراجح للعليه للزم ان يكون كل منها جزء علة لان جعل احدها علة عين
ترجيح محال والا وايل يكون منها جزء علة قال القاضي لا نعرف المنصوصه
واما المستنبطة فتستلزم الخروج لزم الحكم فان عنيتم بالنص رجعت منصوصه واحتج
بانه سد الحكم في مجال افرادها فتسقط الشرح هذه شبهة القاضي ومن تابعه
ووجهها ان العلة في تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل منصوصه لان العلل
الشرعيه امارات والامارة في نصب علة متى على شئ واحد واما العلل المستنبطة المستقله
فيمتنع تعليل الحكم الواحد بها اذ لو جاز لزم اما كونها احزاء العلة او كونها منصوصه لان
لان كل العلل ان يعين كونها علة الا بالنص رجعت منصوصه وان لم يتعين كونها علة لزم الخروج

اي

اي كونها احزاء العلة لزم الحكم اذ ليست احزاء بما بالعليه اولى من الباقه لان المناسبة والاثر ان
اي اقتران الحكم كما دلا على ان الطعم علة لتحريم الربا كذلك دلا على انه الكيل او غيره وعند
هذا فلو لم يحمل على الخبر لزم الحكم ولا يمكن ان يكون كل واحدة علة والا لاجتمع المؤثرات
في دليل العليل بانه لا يجوز اجتماع علل على حكم واحد فراجعه وتعتبر للجواب انا لا نسلم
الحكم اذا كان كل واحد منها علة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن كل واحد منها علة مستقله
للحكم في محال افرادها اي بحال كانت منفرده فيها او وضعت منفرده فيها فتسقط كونها
علة بالمناسبة والاقتران وانا لا نسلم سقوط كل واحد منها منفرده في محال افرادها لا يلزم
الحكم لانا نريد بجواز اجتماع العلتين المستقلتين استقلالها لو انفردت قال العاكس
المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فقد تساوى الامكان وجوابه واضح الشرح
هذه شبهة العاكس الصابر الى الجواز للتعليل بعلتين مستقلتين المستنبطة دون المنصوصة
ووجهها ان يقال المنصوصة قطعية لتصير الشارع عليها واذا كانت قطعية فمع اجتماعها
كانا في العلل العقلية ولما المستنبطة فوهمية لانا لا نعلم كونها علة مرجوحة كما يشعر به قوله
وهمية لان كونها علة غير متيقن لانبنائها على المناسبة والاقتران فهي ظنية وعند كونها
ظنية فقد تساوى الامكان اي صحة كون كل واحد منها علة واذا تساوت علة هذه مع
علة هذه فلا يمكن ان لا نجعل شيئ منها علة لبقاء الحكم بلا علة ولا ان نجعل العلة واحدة
لعدم الاولوية للتساوي ولا ان نجعل الكل علة واحد لتعذر الاستقلال في محل افرادها
فتعين ان نجعل كل منها جزء علة وجوابه واضح يعني مما تقدم وهو قول القاضي لا
نعرف المنصوصة وذلك لان كون المنصوصة قطعية لا ينافي اجتماعها لما سبق انها امارات
وانه لا مانع من اجتماع امارتين على شئ واحد وكما ان ما ذكره القاضي ينقض على العاكس
كذلك ما ذكره العاكس في المستنبطة ينقض على ما لا يخفى قال الامام
وقال انه النهاية الفصولي وفي الصبح لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع عاده ولو وقع لعلم
امكانه واضح ولو وقع لعلم ادعى بعد الاحكام فيما تقدم الشرح هذه حجة امام الحرمين
ودلائل عليها في البرهان بانها النهاية الفصولي المقصود وفي الصبح في الوضوح

وتقررها واضح وهو انه لو لم يكن المعلل بعلتين لو بعللٍ كل منها مستقلاً مستغنًا عن الوقوع عاده ولو على طريق الندور كما امكان وقوعه عقلاً واضح اذ لا امتناع في نصب علامتين على شيء واحد ولو وقع لعلم المكلف بما يعلم وقوعه مراد مني للامام فتعود الاحكام فيما تقدم من الصور الى ادعاء اجماع العلل المستقلة فيها على الحكم الواحد شخصاً ان قابل القضايا متغايرة لعدم الوحدة بالشخص وان كان مثله بالنوع وكذلك حدث النوم عمرو حدث البول بالنسبة الى شخص وان كان مثله للمكلف ظاهر هذه الحجة يقتضي ان الامام يقول بان تعليل الحكم الواحد بعللٍ مستقلين ممتنع شرعاً وقد نص انه قائل بجوازه مطلقاً اي عقلاً وشرعاً وانما ذهب الى المنع قائلاً العالمون بالوقوع اذا احتمعت فالمختار كل واحد علة وان جرد وقيل العلة واحده لا عينها للبول لكل علة لكانت جزواً او كانت العلة واحده والاول باطل لثبوت الاستقلال والثاني للحكم واضحاً لامتناع اجتماع الادلة العالية بالجزء لو كانت مستقلة لاقتضى المثلان وقد تقدم وايضاً يلزم الحكم لانه ان اريد بالجمع فهو المدعى والا يلزم الحكم واحد بالجمع كالادلة العقلية والسمعية العالية لاعينها لو لم تكن لما لزم الحكم او الخمسة متعينين العالمون بوقوع تعليل الحكم بعللٍ كل واحده منها مستقلة لحتلفوا انما اذا اجتمعت العلل المستقلة على معلولٍ واحد كاجتماع اللمس والمس والمذي على نقض الوضوء على مذاهب لحد هاوهو المختار عند المصنف ان كل واحد علة مستقلة والثاني ان كل واحد جزء علة والثالث ان العلة واحده لا عينها واصح المصنف على المختار بوجهين الاول ان كل واحده لو لم تكن علة لكانت كل واحده جزء علة لو كانت العلة واحده اذ لا قائل بالفرق وكل منهما باطل اما الاول فلانها لو كانت جزء لم تكن مستقلة ومعنى الاستقلال وانه ان يقول يوجب الاستقلال حالة الانفراد حالة الاجتماع اسماً وقول المصنف في جواب الثاني من تعليل الحكم بعللٍ متعاقبة واحد منها معنى مستقلاً انها اذا انفردت استقلت فلا تناقض بما في احتمالنا منها على ما قررنا مقدماً مرة وما ذكره هنا يلزم منه التناقض على ما مر تقريره فراجعه واما بطلان الثاني فللزوم الحكم اذ لا قائل بانه لو لم تكن كل واحده منها علة

علة عند الاجتماع استغنى اجتماع الادلة على مدلولٍ واحد لان العلل الشرعية ادلة الحكم واشتغل اجتماع الادلة على مدلولٍ واحد لان العلل الشرعية ادلة الحكم واشتغل اجتماع الادلة على مدلولٍ واحد بمعلوم واحد لما امتنع اجتماع الادلة عند الاجتماع على ما مر وهو ان كل واحد منها جزء العلة او كل واحد علة مستقلة عند الاجتماع لزم اجتماع المثلين ان كان الباعث بالنسبة الى كل واحد علة مستقلة لزم الحكم لان الحكم ان اريد بالجمع فهو المدعى والا لزم الحكم واحد بالجمع كالادلة العقلية والسمعية العالمة لاعينها لو لم تكن لما لزم الحكم او الخمسة متعينين العالمون بوقوع تعليل الحكم بعللٍ كل واحده منها مستقلة لحتلفوا انما اذا اجتمعت العلل المستقلة على معلولٍ واحد كاجتماع اللمس والمس والمذي على نقض الوضوء على مذاهب لحد هاوهو المختار عند المصنف ان كل واحد علة مستقلة والثاني ان كل واحد جزء علة والثالث ان العلة واحده لا عينها واصح المصنف على المختار بوجهين الاول ان كل واحده لو لم تكن علة لكانت كل واحده جزء علة لو كانت العلة واحده اذ لا قائل بالفرق وكل منهما باطل اما الاول فلانها لو كانت جزء لم تكن مستقلة ومعنى الاستقلال وانه ان يقول يوجب الاستقلال حالة الانفراد حالة الاجتماع اسماً وقول المصنف في جواب الثاني من تعليل الحكم بعللٍ متعاقبة واحد منها معنى مستقلاً انها اذا انفردت استقلت فلا تناقض بما في احتمالنا منها على ما قررنا مقدماً مرة وما ذكره هنا يلزم منه التناقض على ما مر تقريره فراجعه واما بطلان الثاني فللزوم الحكم اذ لا قائل بانه لو لم تكن كل واحده منها علة عند الاجتماع لزم اجتماع المثلين ان كان الباعث بالنسبة الى كل واحد علة مستقلة لزم الحكم لان الحكم ان اريد بالجمع فهو المدعى والا لزم الحكم واحد بالجمع كالادلة العقلية والسمعية العالمة لاعينها لو لم تكن لما لزم الحكم او الخمسة متعينين العالمون بوقوع تعليل الحكم بعللٍ كل واحده منها مستقلة لحتلفوا انما اذا اجتمعت العلل المستقلة على معلولٍ واحد كاجتماع اللمس والمس والمذي على نقض الوضوء على مذاهب لحد هاوهو المختار عند المصنف ان كل واحد علة مستقلة والثاني ان كل واحد جزء علة والثالث ان العلة واحده لا عينها واصح المصنف على المختار بوجهين الاول ان كل واحده لو لم تكن علة لكانت كل واحده جزء علة لو كانت العلة واحده اذ لا قائل بالفرق وكل منهما باطل اما الاول فلانها لو كانت جزء لم تكن مستقلة ومعنى الاستقلال وانه ان يقول يوجب الاستقلال حالة الانفراد حالة الاجتماع اسماً وقول المصنف في جواب الثاني من تعليل الحكم بعللٍ متعاقبة واحد منها معنى مستقلاً انها اذا انفردت استقلت فلا تناقض بما في احتمالنا منها على ما قررنا مقدماً مرة وما ذكره هنا يلزم منه التناقض على ما مر تقريره فراجعه واما بطلان الثاني فللزوم الحكم اذ لا قائل بانه لو لم تكن كل واحده منها علة

واحد اذا اسلع في نصب امارة واحد لحكمين كما اذا جعل الشارع هلال شوال امارة
على وجوب الفطر وجواز الاحرام بالحج وحرمة الصوم والفرق بين الباعث والامارة
ان الباعث وصف ضابط لحكمة مقصودة من شرع الحكم والامارة لا يكون كذلك
بل يكون معرفة للحكم واحترز المصنف عليها بقوله بانه لا يعد في مناسبته وصف
واحد لحكمين مختلفين كالاسكار فانه علة للتحريم ووجوب الحد والسرقة فانها
علة للتحريم ووجوب القطع والضمان واحترز الماتن بقوله لا يجوز تعليل حكمين
مختلفين بعلة واحدة بانه لو جاز تعليل الحكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث لزم تحصيل
الحاصل لان احد الحكمين حصل للحكمة التي تضمنتها العلة فالحكم الثاني ان لم تحصلها
لزم ان لا يكون العلة علة له وان حصلها لزم تحصيل الحاصل وهو باطل واجاب
المصنف بانا لا نسلم تحصيل الحاصل واما يلزم ذلك لو لم يحصل بالحكم الاخر مصلحة
اخرى فلم قلتم انه ليس كذلك وتقول الوصف اذا كان مناسبا لحكمين لتحصيل
المصلحة المقصودة منهما والى حصلها احد الحكمين هو خير المصلحة لنفسها وعلى
هذا لا يلزم تحصيل الحاصل قال ومنها ان لا يتأخر عن حكم الاصل لانا لو تأخرت
لعلل الحكم بغير باعثة وان قدرت امارة معرفة المعترف السرخ قال الامدي
احتلفوا في جواز تعليل حكم الاصل بعلة واحدة متأخرة عن ذلك الحكم في الوجود وذلك
كتعليل اسلمت الولايه للاب على الصغير الذي يعرض له الجنون فان الولاية باقية
على غير ذي الجنون قلت والمختار امتناع عود احتراز المصنف فقوله ومنها اي
ومن شروط علة الاصل وهو الشرط الحادي عشر ان لا يتأخر معنى علة الاصل عن
الوجود عن حكم الاصل وحجة المختار انه لو تأخر وجود ها عن حكم الاصل لزم ثبوت الحكم
بغير باعث لان العلة المتأخرة اذا كانت بمعنى الباعث يلزم منه ثبوت الحكم بغير باعثة والتالي
بلزم ذلك لان لو لم يكن الحكم ثابتا بعلة باعثة اخرى موجوده هل وجود المتأخر كما في
المثال الذي ذكرناه لان الولاية ثابتة قبل زوال الجنون والعلة هي الصغر فقوله
وان قدرت امارة اي وان قدرنا العلة المتأخرة امارة كما تقدم فيلزم تعريف المعرف

لان

لان ذلك امارة تعريف الحكم وقد عرفه قبلها وهو سبقه في الوجود عليها وتعريف
المعرف محال قال ولك ان تمنع لزوم تعريف المعرف بكل منهما معرف على البدل
كما قال ومنها ان لا يرجع على الاصل بالابطال الشرح قال الامدي يجب ان لا تكون العلة
المستنبطة من الحكم المعلل بها ما يرجع على الحكم الذي استنبطت منه بالابطال لانها
اذا ابطلت حكم الاصل يلزم منه بطلان العلة لانها مستنبطة من حكم الاصل ومثال
ذلك ما اذا علل وجوب الشاة في السوم في الزكاة بدفع حاجة الفقير فهذه العلة
بعض بطلان حكم الاصل لان دفع حاجة الفقير كما يمكن بوجوب الشاة كذلك يمكن بوجوب
قيمتها فلو علل الوجوب بدفع الحاجة لزم منه بطلان وجوب الشاة على السوم وهذا
هو الشرط الثاني عشر وهو متفق قال ان قوله قد علمت الناقضة في مواضع كثيرة
مما رجع على الاصل بالابطال فرد ذلك قولهم انما تنقض الطهارة بنتح الدم
بالمسك لما فيه من بطلان العلة التي علل بها تطيب المحل وهذا رجع على الاصل وهو نجاسة
المسك بالابطال لان التطيب كما يحصل بالمسك يحصل بغيره من انواع الطيب كما علم
ذلك قال وان لا تكون المستنبطة معارضة للاصل وقيل لا في الفرع وقيل لا في الفرع
المعارض الشرح الشرط الثالث عشر ان لا تكون العلة المستنبطة معارضة
بوصف اخر صالح للعلية موجود في الاصل دون الفرع فانه من الجائز ان يكون الوصف المعارض
هو العلة او العلة مجموعهما ولا تلزم حينئذ سبوت الحكم في الفرع فان قلت مذهبكم جواز
تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من علة مستقلة
ولا تلزم من عدم المعارض في الفرع عدم الحكم فيه لوجود علة مستقلة في الفرع
قلت الجواب ان جواز كون كل واحد منهما علة مستقلة لا يوجب القطع في كل
واحدة منهما علة مستقلة ولا نظر لجواز ان تكون العلة هو المجموع او المعارض
الذي لم يوجد في الفرع فقط وقيل من شروط علة الاصل ان لا يكون له ومنه
معارض لا في الاصل ولا في الفرع اما في الاصل فلا مر و اما في الفرع فلان المقصود
من علة الاصل ثبوت الحكم في الفرع ومع وجود المعارض في الفرع لا تثبت الحكم فيه

والجواب اما المعارض للفرع انما يكون شرطا للعلة الاصل ان لو كان المعارض موجبا
لحكم الفرع بالاصل اخر والا ترجح لعلة الاصل وقيل انما يشترط عدم معارضته علة اخرى
لحكم الاصل او الفرع ان لو كانت العلة المعارضة راجحة على العلة في الاصل او الفرع
اما اذا كانت مرجوحة او مساوية له فلا يشترط انتفاؤها كما لا يخفى لما في المانعة
من احتمال الحكم وللمنع ان يقول المعارض المساوي له قوة يمنع من ثبوت الحكم بالعلة والا
لخالف نصا او اجماعا الشرح في سنة اخرى ولا اجماعا وهذا هو الشرط الرابع عشر
لعلة الاصل وهو ان لا تخالف نصا خاصا والا فالعام يخصص بها او اجماعا لان النص الخاص
والاجماع اولى من القياس كما في المدى وهذا من الشروط المتفق عليها قال وان
يضم المستنبط زيادة على النص وقيل ان ادى الى النسخ الشرط الخامس عشر الا
يكون علة الاصل المستنبط بضم زيادة على النص اذا دل النص على علية وصف والا سقط
زيادة على ذلك الوصف لجواز العلل بالنص وقيل انما يشترط ان لا يضم العلة
المستنبط زيادة على النص ان فاتت الزيادة مقتضى النص قال وان يكون لها
شرعيا الشرط السادس عشر ان يكون دليل علة الاصل شرعيا لكون عينه
او دليلها الكائن عينه شرعيا بان كان لغويا او عقليا لزم ان لا يكون القياس شرعيا لان حكم الاصل
والحالة هذه لها اما لغويا او عقليا وبرمتها ان من شروط حكم الاصل ان يكون شرعيا
قال وان لا تكون دليلها منتنا ولا حكم المنع بعمومه او بخصوصه مسلما لا تبغوا الطعام
بالطعام اومن اورعف لنا تطويلا لا فايدة ورجوع قالوا ما قدمته حدله الشرح الرابع
السابع عشر ان لا يكون دليل علة الاصل منتنا ولا حكم المنع لا بعمومه كقولك الشافعي في بيع
الفواكه مطعوم فجرى فيه الربا قياسا على البر مستدل على ان الطعم علة بقوله عليه
الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام مثلا بمثل فانه مع كونه دليلا على كون
الطعم علة لا يسلم من حيث انه رتب الحكم على وصف الطعم والبر منتن علية دليل
على عدم الربا في الفواكه بعمومه لسلامة العموم قوله او بخصوصه اي وان لا
يكون دليل علة الاصل منتنا ولا للمنع بخصوصه ايضا كقول الحنفي في مسئلة الخارج من غير
السبيلين

السبيلين خارج عن معدن الوضوء كالخارج من السبيلين ثم يستدل على كون الخارج النجس
علة النقض بقوله عليه الصلاة والسلام من قاء او رعف او اذي فليتوضأ فان التي والرعاف
والاذى من حيث انه نجس مناسب للنقض يترتب الحكم عليه والشرع يدل على التعليل
وبعد دلالته على العلية متناول لاثبات حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل قوله فانا
اي الدليل على اعتبار هذا الشرط انه لو لم يعتبر للزم التطويل بلا فايدة والوجوع بعدي عن القياس
اما الاول فلان الاستدلال بالعلة على الحكم المنازع فيه مع ان دليل العلة يستدل بالحكم
المنازع فيه تطويل بلا فايدة لامكان الاثبات به او لامن غير التعرض لشيء اخر واما
الثاني فلان الحكم حينئذ ثبت بدليل العلة لانها وهو رجوع عن القياس الى غير اثبات الحكم
به والقايلون بان هذا الشرط لا يعتبر قالوا ما ذكرتم من التطويل مسلم فانه حدله لانه
كما يمكن التمسك بالنص لا يمكن التمسك به ثانيا عند التمسك بالقياس والتمسك بالقياس
صحيح وما ذكرتم من تعين الطريق ممنوع وجوابه وان لم يذكره المصنف انا لا نسلم انه
مناقشة حدلية اذ القياس سد صدوره ان بعض مقدماته كاف في ابطاله المطلوب
فكون الباقي مستدركا وهو ليس من تعيين الطريق بشيء قال والمختار جواز كونها
حكما شرعيا انكارا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة للنفع مفسدة كالمناسبة
في علة بطلان البيع الشيخ احمد قوله في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فجوزه
الامام فخر الدين والبيضاوي مطلقا لان الحكم قد يتعدد مع حكم اخر والدوران يفيد
ظن العلية ومنعه قوم مطلقا لان الحكم الذي يعرض كونه علة انما يجوز التعليل به اذا كان
مغايرا الى الحكم الذي هو معلول له لانه ان كان متعديا علة فالجواز تعليله به والا لزم
تخلف المعلول عن علته وان كان قاصرا فالجواز ايضا والا لزم تقدم المعلول على علته
مع انه يصح التعليل به على تقدير واحد ولا يصح على تقدير ويكون التعليل به مرجوحا
وعدم صحة التعليل به راجحا كان التقدير الواحد متروحوحا بالنسبة الى التقديرين والعبرة
بالراجح بالمرجوح وعلى هذا فشرط العلة ان لا يكون حكما شرعيا وهو الشرط
الثلاثون عشر عندهم والمحار عند المصنف ان العلة ان كانت بمعنى المناسبة يمكن ان يكون

الحكم الشرعي على الحكم الشرعي لان اصل القياس رد الى المجل الشارع منه فانه لا استناع في ان
يقول الشارع مما رأيتموني قد اجبت كذا فاعلموا اني قد اجبت كذا واما في اصل القياس فقد
بينا ان العلة لا تكون بمعنى الامارة بل بمعنى الباعث فالحكم المجعول علة ان كان باعثا على
حكم الاصل ليحصل مصلحة يلزم منه اي من المجعول علة بتقدير ترتب حكم الاصل عليه
حصول مصلحة كما مر فانه لا استبعاد في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الاخر مستلزما حصول
مصلحة لا يستقل بها احدهما وذلك كتعليل بطلان بيع الكلب بالنجاسة قياسا على الخمر
فان النجاسة حكم شرعي اوجب حكما شرعيا وهو بطلان البيع لمحل مصلحة وهو التنزه
عن العاديات وان كان باعثا على حكم الاصل الدفع المفسدة اللازمة من شروع الحكم
العلة انه يمتنع ان يكون الحكم علة لان ذلك المفسدة اذا كانت مطلوبة الاستقاء بشرع
الحكم الذي هو العلة امتنع شروع الحكم الذي هو المعلول لانه يلزم من شرعيته لزوم مشروعه
مطلوبة الاستقاء شرع اذا جوزنا تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل يجوز تعليل الحكم
الحقيقي بالحكم الشرعي ام لا مثاله تعليل اباحة الخياة في الشعر بانه محرم فانه باطل لوجوب
بالنكاح فكون خياطا شاغلا على البر والجواب انه جايز لان المراد من هذه العلة انما هو المعرف
وانما جعل الحكم الشرعي معرفا للحكم الحقيقي بسببه جواز التعليل بالاوصاف
العرفية كالشرف والخسة والكمال والنقصان بشرط ان يكون الوصف المعرف مضبوطا
ظاهرا غير خفي وان يكون مطردا قال والمختار جواز تعدد الوصف ووقوع كل واحد
من المتعددة وان لنا ان الوجه الذي ثبت به الواحد ستة المتعدد من نص او مناسبة او شبه
او سبر او استنباط الشرح استرط بعضهم اتحاد الوصف اعني كون العلة ذات وصف
واحد لا مركبا فيه كتعليل تحريم الخمر بالاسكار وهو الشرط التاسع عشر عندهم والمختار
عند المصنف جواز تعدد الوصف ووقوعه وذلك كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد
بالقتل العمد العدوان واحتج المصنف على ذلك بان الوجه الذي ثبت به علية الوصف
الواحد قد ثبت به علية الوصف المتعدد اذ لا يمتنع ان يكون الهية اجتماعية من الاوصاف
المتعددة مما يعم الدليل على تعليل بها من نص او مناسبة او شبه او سبر او استنباط

الى

الى غير ذلك من مسالك العلة وهذا الذي اختاره واحتج عليه هو مختار الامدي
ونقله هو والامام فخر الدين عن الاكثرين واختاره صاحب الحاصل والتحصيل والبيضاوي
في المنهاج قال لنا لو لم توجد تركيبها لكانت العلة صفة زايدة وهي الوصف المجموع
وجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم وتقرير الملازمة انها ان لم تكن كل جزء
من كل جزء علة وان كانت كذلك واجب بحريانه في المتعدده بانه جزء او
استخبارا والمحقق ان معنى العلة ما يضاف الحكم عنده للحكمة لا انها صفة
زايدة ولو سلم فليست وجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى الشرح هذه شبهة
للشارطين وتوجيهها ان يقال لو لم توجد تركيبها بمعنى يرتب العلة من اوصاف
متعدده لكانت العلة صفة زايدة بمعنى ان مجموع تلك الاوصاف لا يعقل
مجموع تلك الاوصاف وجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم وغير جزء
من العلة زايدة وكون العلة صفة زايدة باطل لان العلة ان كانت كل واحد من
تلك الاوصاف كونه علة وان كانت بوصف واحد فهو العلة والفرض خلاف ذلك
والجواب بمنع بطلان التالي سلمنا ان العلة هو المجموع من حيث هو مجموع
وحينئذ فلا نسلم شيئا مما ذكر واجاب المصنف عن ذلك بان هذا الدليل
بعينه يجري في كون الكلام خبرا او استخبارا وذلك لان اللام من قوله لو لم توجد
وتركيبه خبرا او استخبارا صفة زايدة عليه فان قام كل واحد من الالفاظ لزم ان لا يكون
خبرا وان قام مجموع واحد لزم ان يكون خبرا والملازمة ظاهرة والجواب ان
سلم البعض بتفصيل يقال والمحقق ان معنى العلة معنى كون مجموع الاوصاف علة
هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما استقلت عليه الاوصاف من الحكمة وقضاء الشارع
بالحكم هذا الوصف ليس صفة للوصف فضلا عن ان يكون صفة زايدة واذا لم تكن العلية
صفة زايدة لم يلزم شيء مما ذكر ولو سلم ان العلية صفة زايدة فليست وجودية اذ لا يكفي
امرا وجوديا وهي قائمة بالوصف المركب لزم قيام المعنى بالمعنى اي العرض بالعرض لان العلية
عرض ومجموع الاوصاف ايضا عرض وقيام العرض بالعرض محال قال وانا لا نسلم ان كون

لعدم كل جزء علة لعدم صفة العلية لاستقلالها بعدمه ويلزم نقضها بعدم ثمان تعد اول لاستحالة
بعدد عدم العدم واجيب بان عدم الجزء عدم شرط العلة ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس وعكسه وجهه
انها علامات ولا بعد في اجتماع علامات متغايرة ومترتبة فيجب ذلك الشيخ بهذا شبهه اخرى
للثلاثة وتقريرها ان يقال لو صح ترك العلة من الاوصاف لزم ان يكون عدم كل جزء
علة لعدم صفة العلية استقلالها باستقلال كل جزء من المركب لان العلة تنتفي بانتفاء المركب والمركب
يلزم ينتفي باستقلال جزء منه وكون عدم كل جزء لعدم صفة العلية باطلا لانه يلزم نقضها اي يلزم
ان تقع عليه عدم كل جزء لعدم صفة العلية بعدم جزء ان بعد عدم جزء اول وذلك لانه اذا كان
عدم كل جزء مستقلا بعدم العلية فبتقدير استقلالية عدم بعض الاوصاف يلزم منه اذا لم
يتعدد ذلك وصف اخر لا يكون موجبا لعدم العلية لاستحالة تحدد عدم العدم لكونها معدومة
فيتعذر واذا لم يكن موجبا لزم وهو محال في العلل العقلية واجاب المصنف عزد ذلك بان عدم الجزء
لا يكون علة لعدم العلية الا بوجود كل جزء شرط للعلية وعدم الشرط وان استلزم عدم
المشروط لكنه ليس بعلة له حتى يلزم النقض المذكور ولو سلم ان عدم الجزء علة لعدم صفة
العلية لكن لا نسلم انه يلزم من كون عدم الجزء الاول علة لعدم العلية الا يكون عدم الجزء
الثاني علة لها ولم لا يجوز ان يكون عدم كل واحد منها علة لعدمها ويكون ذلك كالبول فانه
علة للحدث بعد كون المرء علة له وعكسه اي المرء علة له بعد كون البول علة له وجهه
ان العلل الشرعية امارات وعلامات فلا بعد في اجتماعها على الحكم دفعة واحدة ومترتبة
واذا كان كذلك فيجب من انتفاء كل واحدة منها انتفاء العلية ولا يلزم منه محال والى ذلك
اشار بقوله فيجب ذلك واعلم ان العلة قد يكون مركبة من الصفة الحقيقية والاضافية
كقولنا قتل صدر من اب فلا يجب به القصاص لفعل حقيقي والابوة اضافية او من الحقيقية
والسلبية كقتل وجوب القصاص على قاتل الذي يكونه قاتلا بغير حق او من البلاغة كقتل
موجب القصاص بالقتل العمد الذي ليس بحق شرع قال في المحصول يعلل الشيخ
ابو اسحاق الشيرازي عن بعضهم انه قال لا يجوز ان يريد الا وصاف على سبعة قال
وهذا الحصر اعرى له حجة البتة انتهى قال بعض شراح هذا الكتاب وقد يقال في توجيهه

ان

ان اضي يا سوقف عليه الحكم محله ومعنى بعضه اما مطلقا او مشروطا بوجود شرط او عدم
مانع ورد وعلى المعنى المقضي بالقاعل ومعبر اهليته وانصافها العقل والبلوغ ورد لا يستقل
الشخص الواحد بجميع المعاوضات فمحاج الى عزه فيكون مجموع ما سوقف عليه الحكم اهلية وقبول
صدرا من القابل الى البائع في المحل مع مقارنة الشرط واسقا المانع وهي سبعة فكل ما زاد على
ذلك فهو ما صل هذه الجملة فيمكن رده اليها فلت وفي ذلك نظر لان الكلام انما هو في
اوصاف العلة لان الشرط والمانع والقاعل والمحل قال ولا يشترط القطع الاصل
ولا اسما مخالفة تذهب محاجتي ولا القطع لها في الفرع على المختار في الملائة الشيخ ذهب
بعضهم الى انه يشترط ان يكون العلة منتزعة من اصل مقطوع بحكمه وان لا يكون مختلفا فيه
ذهب الحادي
عشر
محابي وان يكون وجودها في الفرع مقطوعا به والاول الشرط العشرون والثاني
والعشرون والثالث الثاني والعشرون عندهم والمختار عند المصنف عدم اشتراط
هذه الثلاثة اما الاول فلجواز القياس على اصل حكمه ثابت بدليل مظنون انه يفيد ظن
الحكم في الفرع والعمل بالظن واجب واما الثاني والثالث فلما ذكر مذهب الصحابي حجة لما سياتي
كما استدل عليه بعض الشراح واستدل بعضهم عليه بانه يجوز ان يكون مذهب الصحابي مستندا
الى علة مستنبطة من اصل اخر مرجوحة بالنسبة الى علتنا ولا يدفع ظن العلية فيما جعل علة الاصل
واما الثالث فلان وجود علة الاصل في الفرع احد مقدمات الحكم في الفرع فكان الظن بانتفاء
فيه كاف في وجوده في الاصل وذكرها علة وفي بعض المعارض عنها في الاصل والفرع قال
ولا يعني بالمعارض الاصل والفرع الشيخ اي لا يشترط في المعارض عزحكم الاصل والفرع
قال والذي رحمه الله تعالى وهذا عبر عنه بالمستبين بقوله وان لا يكون المستنبط معارضا زان المراد
بالمعارض عنه المعارض للعلة وهذا الحكم فلانتفاء بينه قال هذا اذا قرئ قوله ولا في المعارض
بالرفع واما اذا قرئ بالجر عطفا على الاصل في قوله ولا يشترط القطع بالاصل فلا حاجة الى
الكلف المذكور في العزو من هنا وبين ما تقدم ويكون المعنى ولا يشترط القطع سوى المعارض
وكلام المصنف في الاحكام والموجد هذا الوضع لا يشترط وجود العلة في الفرع قطعا عزقولهم قال
وليس ذلك لان وجود احد ما يتوقف عليه الحكم في الفرع فكان الظن كافيا فيه كما في وجودها

إنَّ

في الفصل وذكر انها علة وفي نفي المعارض عنها في الاصل والفرع ثم قال وبالجملة فهذه الشروط
على الاجتهاد وهذا الكلام ظاهره ما ذكرناه وقد ذكر ابن دقيق العيد في هذه المسئلة نحو ما هذه
العبارة وهي ان الاصل لا تكون علة الا اذا لم يعارضها معارض لا حكم له والفرع لما ثبت بمعرفة العلة والدليل
الله اعلم انه اشار الى ما تقدم من امر القطع والظن الذي في كلام الآمدي في هذه المسئلة وهو كلام
حسن لا غبار عليه وقال بعض الشراح قوله ولا يشترط نفي المعارض اي عن الاصل والفرع
نظرا وما مر في اشتراط نفي المعارض في الاصل لا ينفي هذا لانه هناك في اشتراط الحكم مجموع علة
ملخوظ فانه اشترط نفي المعارض في الاصل وهو تشريف وقال بعضهم اراد بالمعارض المانع
من قبول المعارض الراجح على العلة والمساوي واراد بالمعارض هنا المعارض المرجوح فلت
واما اذا اشترط نفي المعارض فيكون الشرط الثالث والعشرون - واداه ان وجود
مانع او انتفاء شرط لم يلزم وجود المقتضي لجواز ان يقال الحكم مع المقتضي كان مع عدم احدهما
قوله الا ان لم يكن فانها الحكم لانتفائه قلنا ادلة متعددة الشرح ذهب بعضهم الى انه اذا
انتهم كانت العلة في الحكم وجود مانع لعدم وجوب القصاص على الاب لوجود المانع او عدم شرط
كعدم وجوب الرجم لعدم الاحصان الذي هو شرط بحب وجود المقتضي وهو الشرط الرابع
والعشرون والمختار عند المصنف انه لا يلزم وجوده ويخير عليه بان الحكم اذا انتفى مع
وجود المقتضي لوجود مانع او انتفاء شرط فانتفاؤه مع عدم المقتضي لاحدهما احرى واجدر
للفهم لانه لا يلزم المقتضي موجودا فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضي لوجود المانع او انتفاء
الشرط واجاب المصنف بان عدم المقتضي في وجود المانع وانتفاء الشرط دليل متعدده
على عدم الحكم ولا يعدو ان يكون لعدم دليل واحد دليلا متعدده واعلم انه اشار المصنف
هنا الى خلاف فيه الآمدي فانه اختار انه بحب وجود المقتضي حيث قال والمختار انه لا يجب
وقال في موضع الامام فخر الدين قال مسئلة الشافعية حكم الاصل ثابت بالعلة والمعنى انها
الباعثة على حكم الاصل والحنفية بالعكس والمعنى انها تعرف الحكم فالخلاف في المعنى السبح
اختلفت الشافعية والحنفية في حكم اصل القياس المنصوص عليه هل ثبت بالعلة او النص
فقالت الشافعية انه ثابت بالعلة وقالت الحنفية انه ثابت بالنص قال الآمدي والخلاف لفظي

وذلك لان قول اصحابنا ان الحكم ثابت بالعلة لا يريدون به ان العلة معرفة به بالنسبة البناص وقوله
انها مستنبط منه وانها لا تعرف دون معرفته وانما يريدون به انها الباعثة للشارع على
اثبات الحكم في الاصل وانها التي لاجلها اثبت الشارع الحكم والحنفية عبروا بالعكس
وحيث قالت الحنفية ان العلة معرفة الحكم لا يريدون بذلك انها ليست باعثة وانما اردوا
بذلك انها معرف لحكم الاصل بالنسبة الينا واصحابنا عبروا بذلك ولا خلاف في
المعنى بل في اللفظ الشرح شروط الفرع منها ان يساوي العلة علة الاصل فيما
يقصد من عين او جنس كالشدة في النبيذ والخمر فانه في قصاص الاطراف على النفس وان يساوي
حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالتقاصر في النفس المتقل على المحدود والولاية
في النكاح والتصرف على المولى عليها في المال وان لا يكون منصوصا عليه ولا متقدما على
حكم الاصل كايجاب الوصوء على النائم في الليل لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة لئلا يلزم الاصل
بعد ثبوت الزاما وقيل وان يكون الفرع ثابتا بالنص لا بالجملة والتفصيل وردا بانهم قاسوا
ان على حرام على الظهار والميسر والظهار الشرح لما فرغ من ذكر شروط علة الاصل شرع
في شروط الفرع وهي خمسة الاول ان يساوي معنى الفرع في العلة علة الاصل والمراد
كما قال الآمدي ان الاحكام ان كان العلة الموجودة في الفرع مشاركة لعلة الاصل ما في عينها
فلا نوعها لا مساع تحقق تلك العلة والله اعلم كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع
المطربة المستفادة من النوعين في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الاطراف بجامع
الجناية المشتركة بين النوعين في القطع والقتل فانهما اشتركا في جنس الجناية لا في النوع
اي القطع والقتل قال الآمدي واعلم ان شرط ذلك لان القياس على ما مر انما هو تعدية حكم
الاصل الى الفرع بواسطة علة الاصل فاذا لم تكن علة الفرع مشاركة لها في وصف عموها
ولا خصوصها فلم تكن علة الاصل في الفرع فلا يمكن تعدية حكم الاصل الى الفرع فلت وشرط
البيضاوي في المنهاج ان لا يساويه التعليل اعني علة الاصل والفرع لا في الماهية
ولا في الزيادة ولا في النقصان كما صرح به الامام فخر الدين في المحصول وهو مخالف
لما مر في كلام البيضاوي في المنهاج حيث قال ان القياس قد يكون مساويا وقد يكون اولى

ويكون احد الشرط الثاني ان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل فيما قصد من عين اي نوع او خيار او مساوية في وجوب القصاص العمل المعلل على وجوبه بالقتل العمد فان البالغ في الفرع هو من نوع البالغ في الاصل او مساوية في جنسه كما يباشر الولاية على الصغير على اصل الولاية في كاحدهما فان البالغ في الفرع من جنس البالغ في الاصل وهو الولاية لان ولاية الصغير النكاح واما شرط المصنف ذلك لما ذكره المدرج المنتهي بان المقصود من القياس انما هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بالعلة الجامعة بينهما فاذا لم يكن استواك في الحكم بالاقل لم يتعد حكم الاصل الى الفرع فلا يكون الفرع منصوصا عليه والا لكفه قياس المنصوص على المنصوص وليس كذلك بما لقياس على الاخر ما ول من العكس كما للامدي وهذا ما لا يعرف خلافا بين الاصوليين في اشتراطه قلت هذا عجيب فان الامام فخر الدين بعد هذا الشرط عن بعضهم ونقل عن الاكثرين انه لا يشترط قال لان مرادي والادلة على المدلول الواحد يجايز الشرط الرابع ان لا يكون حكم الفرع منعدما على حكم الاصل قال الامدي كالوقاس الشافعي الوضوء على التيمم في الافتقار الى النية لكانه يلزم منه ان يكون الحكم في الفرع قبل ذلك العلة الجامعة وهو باطل مستنكر رد عنه قال الامدي الا ان يرد ذلك بطريق الالزام للخصم لا بطريق يعتبر مثله ما خذ القياس وقال الامام والمحصول في اللام على شروط الاصل الخمسة ان لم يقل ان لم يوجد على حكم الفرع دليل لا ذلك القياس لم يجز لتقدم الفرع على الاصل وان وجد دليل ذلك دليل اخر سوى القياس يدل على ذلك الحكم جاز فان مرادي الادلة على حد لو لم يعتبر معالب والحد الشرط الخامس عند قوم ان يكون الحكم في الفرع ثابتا بالنص جملة لا تفصيلا وورد هذا الشرط للصنف تبعا للامدي بان الصحابة رضي الله عنهم سواك على حرام على الطلاق والتمر والظهار ولم يوجد في النوع نص على ذلك لا جملة ولا تفصيلا فدل على وزيد هو طلاق ثلث وقال ابن عباس هو طلاق واحدة وقال ابو بكر وعمر هو مين وقال ابن عباس هو ظهار ومن ربط هذا الشرط الامام في المحصول واعتبره الامدي شرطا سادسا وهو ان يكون حكم الفرع حاليا عن معارض راجح يقتضي عدم الفاس وهذا الناصح على راي القائلين بجواز تخصيص العلة

الغزالي

الغزالي منعا القليل شرطا تابعا وهو ان لا يكون حكم الفرع مبنيا على التخفيف وحكم الاصل مبنيا على التغليظ قال مسالك العلة الاول الاجماع السبح المانع من ابطال القياس وشرائطها شرع في مسالك العلة وهي الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة الحكم وهي غايته والمسالك جمع مسلك والمسلك هو الطريق وسمي مسلكا لمرور الناظر فيه الاول الاجماع فاذا ذكر مايدل على اجماع الامة من غير الاقتصار على كون الوصف الفلاني علة الحكم الفلاني اما قطعا او ظنا ثبتت علته له كاجماعهم على ان علة تقديم الجد من الابوين على الاخ من الاب في الارث هو امتزاج النسبين اي كونه من الابوين وحد فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح والصلاة ويحمل المعلل جامع امتزاج النسبين كالاخوة فان قيل فاذا كانت العلة مجمعا عليها قطعا فكيف يسوغ الخلاف فيها في مسالك الاجتهاد قلنا بان يكون وجود ها في الاصل او الفرع ظنيا واما ان كان وجودها قطعيا فيمكن مع ذلك ان يقع الخلاف فيها بعد تقديرها مقطوعا بعليتها فلا قال الثاني النص الصريح اللفظ وقع الذي الى عائشة وبنته نخصه العرور لارتفاعه وما روى في الخبر انه عليه الصلاة والسلام كان يسير العنق واذا وجد فرجة نص اي نص السير الغاية وفي الاصطلاح هو الكلام الذي يظهر افادته لمعناه بنفسه من غير ان يحتمل اكثر من ذلك المعنى بقولنا الكلام جنس لادلة العقول والانعال فانها لا تسمى نصوصا والمحمل هو المبين فانه لا يسمى نصا قلنا نص قولنا نص عبارة عن كلام واحد دون ما غيره بد لان البيان قد يكون غير اللام والمضمر لا يكون الا كلاما وقولنا الذي يظهر افادته لمعناه سمعه ليخرج المحمل بما نفراده وقولنا من غير ان يحتمل اكثر من ذلك المعنى ليخرج الظاهر المعين فانه وان كانت دلالته على معناه راجحة لكنه محتمل لغيره بنفسه النص في غيره

النقها مطلق على ما يدل على معنى قطعا او لا يحتمل غيره قطعا كاسم الاعداد والحد المذكور لا يصدق الا عليه ومطلق على ما يدل على معنى قطعا او ان احتمل غيره كصيغ الجمع في العموم فانها دال على ابين قطعا ويحمل الاستغراق فعلى هذا يكون الظاهر هو قسما من اقسام النص ومطلق على ما يدل على معنى ظنا كان وهو اكثر استعمال الفقها كقولهم نص الشارع على كذا ونص الشافعي على كذا قال وهو مراتب صريح مثل العلة كذا لاجله او لاجل ان لولا كذا لما

وشل كتد الوان كذا اوبكذ او مثل فاهم محسوس او قطع اليدين ومثل قول الراوي
سها فسجد وزنا عز فرجم سوا العقبه وغيره لان الظاهر انه لولم تعلم لم تقبله الشرح
فذا هو المسلك الثاني وقد عرفت معنى النص لغة واصطلاحا
صريح وهو الذي عبر عنه بالايما والتنبيه وضابطه الاول كما قال احمد ي ان يرد دليل لا
من الكتاب والسنه على التعليل لوصف بلفظ موضوع له في اللغه من غير احتياج فيه الى النظر
والاستدلال قال وهو فسمان الاول ما صرح فيه بكون الوصف علة او سببا كالحكم الفلاني
وذلك كقوله قال العله كذا او لسبب كذا اذا قال لاجل كذا كقوله عليه الصلاة
والسلام انما نهيتكم عن ادخار لحوم الضحايا لاجل الدافة اي لاجل الطائفه التي وردت المدينه
في ايام التشريق والدافة من الدال المهمله مشتقه من الدفيف وهو السير اللين ومنه
قولهم دفت علينا سير فلان دافة له الجوهري ومن ذلك ايضا ان من اجل هذا قوله تعالى من
اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل ومن ذلك ايضا اذا ان لو تقرر ذا والموجب كذا اذ كل ذلك يفيد
لسببيه وصريح في المحصول بان ذلك يفيد العلة قطعا قال بعضهم وفيه نظر
قال ز الالفاظ الاربعة الاخيرة عند الامام قال الامدي القسم الثاني ما ورد فيه
حرف من حروف التعليل وذكر المصنف لذلك امثلة الاول كي ومنه قوله تعالى كي لا
يكون دولة بين الاغنياء منكم اي انما وجب تخميسه كذلك ليزول هذا الاختصاص بينهم فلا يحصل التعسير
شيء وجعل ذلك الامام فخر الدين واتباعه مما يفيد التعليل قطعا الثاني اذن ومعنى
نصب قول القائل انما ازورك فيقول اذن اكرمك فدل على ان العلة في الاكرام الزيارة ولم
اردد اذن في كلام الامام والامدي المثال اللام ومنه قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون قال بعد اللغه قد تنصرا على انها للتعليل وفرقهم الالفاظ بحجه وجعلوا ذلك الامام
واتباعه ما بعد التعليل ظاهرا لانه ظاهر في اللام وان كان ظاهرا في التعليل لكن محتمل
الملك والاختصاص وعند ذلك كل من ابقى اللام للتعليل في قوله تعالى ما كان الله ليعذبهم
لم يستعمل فيما لا يصلح فيه التعليل كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وكقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فان الموت ليس علة للولادة ولذلك الخراب ليس
علة للبناء

علة للبناء اللام هنا للعاقبه يعني ان عاقبة امرهم الخراب وعاقبة الولاده الموت وعاقبة كثير من
الجلوس تهدم فالجواب باء لما ثبت كونها للتعليل وتعذر الحمل عليه هنا كان حملها على العاقبه
مجازا لانه خير من الاشتراك ووجه العلاقه ان عاقبة الشيء مترتبه عليه والمعلول كذلك فالعلاقه
عامة لها السابع ان الحنفيه تحتج بطلان ان دخلت الدار ولم تعلم فانت طالق الامام المتوسط
الامدي والخامس الباجي ومن ذكرها الامدي والبيضاوي والمنهاج وجعلها ما يفيد التعليل
ظاهرا ومنه قوله تعالى فلما وضعتها قال الامام في المحصول واظنها الالتفات
ولكن العلم لما انتفت وجود العلول حصل فيها معنى الالتفات فحسن استعمالها فيه مجازا فلم
وهذا اللام صريح في انها لا تحمل عند الامام على التعليل وحينئذ فلا تكون ظاهرة فيه وجعل
المصنف من باب الشرح ترتيب الحكم على الوصف بواسطة الفاء وهو ان يذكر حكم ووصف ويرتب
الفاء على الثاني منهما سواء كان الوصف هو الحكم وسواء كان من كلام الشارع او الراوي فهذه اربعة
اقسام الاول ان يدخل الفاء على الوصف من كلام الشارع ومثل له المصنف بقوله صلى الله عليه
وسلم من بدل دينه فاقتلوه وانما هم فاهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما
اللون لون الدم والريح ريح المسك وكذا قوله صلى الله عليه وسلم في المحرم الذي وقصته ناقته
طيبوه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا القسم الثاني ان يدخل على الوصف كلام الراوي ولم
تظهر له مناسبة الثالث ان يدخل على الحكم في كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
الرابع ان يدخل على الحكم في كلام الراوي كقوله زنى ماعز فرجم وقوله سها فسجد وقوله زنى
الراوي من العسيف وعند هؤلاء كما ذكره المصنف لا الظاهر من حال الراوي مع كونه متيقنا لما
يكون الباعث للتعقيب انه لولم يفهمه اي لولم يفهم ان السهو سبب السجود لم يقل لي ما ترتب السجود
على السهو بالفاء فيه من التلبيس مع كونه غير سبب وان الباعث
شك ان الوارد في كلام الشارع اقوى العلة من الوارد في كلام الراوي قال ولشبه ان يكون قد يتم
اقوى من عكسه وجعل ذلك كله من باب الايما الامام واتباعه وكذا الامدي بقيد وهو ان
السقم الباعث من قسم الصريح لفظ الحرم اذا جاء بعد الوصف كقوله تعالى لا جرم ان لهم النار وانهم مفرطون
وخلق عن بعضهم انه عد من قسم النص الذي ليس بصريح إذا المكسور كقوله عليه الصلاة والسلام انها

من الطوائف عليكم والطوافات والخوافها لاحظ لها في التعليل والتعليل في الحديث مفهوم من سياق
الكلام قال ونفيه وأما هو الاقتران بحكم لولم يكن لاوظيره للتعليل بان بعيداً مثل واقعت
اهلي فقال رمضان فقال اعتق رقبة كاهلي اذا واقعت فكفر فان حروف تفيد الاوصاف
فتفيد التشريح الآتي على ما ذكر المصنف هو ان يقترن وصف بحكم لولم يكن هو او نظيره للتعليل
لكان بعيداً اي كان صدوره عن الشارع بعيداً وقال غيره هو ما يدل على علية وصف لحكم بواسطة
فرد من افراده وليس بالتنبيه ايضاً فالتنبيه مراد دون الايماء حينئذ بقوله وتنبيه واما مصطلح
على قوله صريح وهو القسم الثاني من القسمين الدال على العلة وهو ما يدل عليها بالتنبيه والايماء
لا الوضع ويقع على انواع الاول ان يحكم الشارع على شخص بحكم عقب علمه بصفة صدرت
منه كقول الاعرابي واقعت اهلي في نهار رمضان يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام
اعتق رقبة فانه يدل على ان الجماع علة في الاعتاق لان قوله صلى الله عليه وسلم اعتق صالح لجواب
ذلك السؤال والكلام الصالح لان يكون جواباً لسؤال معاد فيه تعيين ذلك السؤال كذلك
واقعت فاعتق هو الحكم بترتب الحكم على الوصف بالفاء واذا اخذ بعد الوصف بالفاء الى الاخير
لها في الحكم الكل كقول الجماع واقعت في يوم كذا او اوتيته اعرابياً وتحو ذلك من العوارض
المخصصة سمي تنقيح المناط اي تنقيح مناط الشارع لحكمه وهو النوع هنا اذ لا مدخل لهذه
المخصصات في اثبات الكفارة هو تنقيح المناط اذا ثبت كون الوصف المناسب علة بالغاء
الخصوصيات عن درجة الاعتبار لعدم مناسبتها للحكم هذا معنى كلام الآمدي وتنقيح
المناط على ما ذكر الامام واتباعه هو ان يقال لا فارق بين الاصل والفرع الا كذا او هو ملغى
فيثبت الحكم في الفرع قال الامام والحنفية سموه بالاستدلال وجعلوه شيئاً غير القياس
قال ويمكن ارادة هذا وجهين احدهما ان الظاهر لما اشترك بين الاصل والفرع او ميز
الاصل والثاني ظاهراً لا ثبات الحكم ثابت في الفرع قال وهو طريق يجيد الا اداء استخراج
العلة بطريق السبر والثاني ان يقال محل الحكم لما اشترك او ميز الاصل والثاني بالجامع فمعين
الاول هو محل الحكم في الفرع قال وهو غير جيد لانه لا يلزم من ثبوت محل الحكم في الفرع ثبوت
الحكم فيه ولما تحقق المناط هو على ما ذكر الآمدي النظر في معرفة وجود العلة في احاد الصور

تعرفها

تعرفها في نفسها كما اذا اتفقنا على ان العلة في الربا هي القوت ثم نختلف في ان التمر هل هو قوت
حتى يجري فيه الربا ام لا واما اخراج المناط هو على ما ذكره الآمدي استخراج علة معينة
لحكم الفرع دل عليه النص او غيره بعض الطرق الدالة على العلية وذلك كاستخراج الطعم او
القوت اذا قال الشارع لا تبيعوا الطعام بالطعام اسكت عن الاناط والاناط التعليق
والالصاق والجبل الطاري بلاد ابها ناقة على ما يأتي وقال ارض سبخة جلدية انها
اي علقت على الحزونة بها فالمراد ربط الحكم بالعلة وعلق عليها سميت مناطاً قال ومثل بعض
الرطبة اذا يبست فانها لا تدرى هل نقص مثل المطبر فالمسألة المختلفة ان اراد تركه الواو
وعلة فرضه الحج انتفعه ان تحجت فقال الراوي لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقال نعم
يتوقف في السؤال لذلك وفيه تنبيه على الاصل والفرع والعلة وقيل ان قوله لما سأله الخثعمية
عمر قبل القاضي اراب لو تمضمض بما كان يزيد ذلك مضمضاً فقال لا وقيل انما هو نفر لما هو تمة
عمر رضي الله عنه من افساد مقدمة الافساد لا لعلل المنع الافساد اذ ليس فيه ما يحل ناتفاً
لعائشة ان لا تفسد الصوم هذا هو النوع الثاني من انواع الآتي وهو ان يذكر الشارع
مع الحكم وصفاً لو لم تقدر التعليل به لما كان لذكره فائدة ومنصبه ما بين عنه وهذا
النوع على اقسام الاول ان يذكر الوصف داخلاً لسؤال اورده من توهم الاستدراك بصورتين
كما روي انه عليه الصلاة والسلام استنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك دخلت
على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاة والسلام انها ليست بنجس انما هن من الطوافين
عليكم والطوافات فلولم يكن طوافها علة لعدم النجاسة لكان ذكره هنا عبثاً لاستهجار هو
من الوصفات فان قيل قد جمع الهرة بالياء والنون مع انها لا تعقل قلنا المراد انها
من جنس الطوافين والطوافات الثاني ان يذكر الشارع وصفاً ابتداء من غير سؤال يحل
الحكم لولم يكن علة لم يحز الاذن كحديث ابن سعود على ضعفه انه احضر النبي صلى الله
عليه وسلم ماء نبيذ فيه تمرات فتوضأ به وقال تمر طيب وماء طهور وان وصفه بالحل
وهو السد لطيب تمرته وطهورية مائه دليل على انها طهورية الى القسم الثالث ان يذكر
الشارع وصفاً في محل السؤال وذلك كما روي عنه عليه الصلاة والسلام انه سئل عن جواز

مع الرطب بالتمر هال عليه الصلاة والسلام ينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال
فلا اذن قال الامدي هذا وان لم نعلم منه ان المقصان علة اشتمل مع الرطب بالتمر من ترتيب
الحكم على الوصف بالفاء واقترانه بحرف اذن وهي من صيغ التعليل عرانا لو تدبرنا استفاهذين
لتيقنا التعليل بالمقصان بالنظر الى انه لولم يعد التعليل به لكان ذكره والاستفسار عنه
ليس مفيدا وهذا ما اشار اليه المصنف بقوله ومثل استفسر الى آخره اي بذكر الشارع
الوصف في غير محل السؤال بان عرف حكم الذي ذكر بطريق آخر غير محل السؤال وذلك كما روي
عنه عليه الصلاة والسلام انه لما سالته الخارجية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابي
ادركه الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه ينفعه ذلك فقال عليه الصلاة والسلام
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اكان ينفعه ذلك فقالت نعم فقال فدين الله احق
بالقضاء الخثعمية لما سالت عن الحج والنبي صلى الله عليه وسلم ذكر دين الادمي والحج حق
هو دين بطريق الادمي وذكر المسؤول عنه مع ترتب الحكم بدل على التعليل به والا
كان ذكره عبثا ولو لم يكن بطريق الواقعة عليه الحكم المترتب عليها ان يكون المسؤول عنه ايضا
علة لمثل ذلك الحكم ضرورة المماثلة والى ذلك اشار بقوله فظهر في المسؤول ذلك
قال الامدي ومثل ذلك تسميته الاصوليون التنبيه على اصل القياس وكانه نبه على
الاصل وعلى علة حكمه وعلى صحة الحاق المسؤول عنه به بواسطة العلة الموجبة لهما وهذا
القسم هو الذي اشار اليه المصنف بقوله ومثال النظير الى آخره قوله وقبل الى آخره اشارة
الى ما ذكره الامام فخر الدين واتباعه من ان قوله صلى الله عليه وسلم لما سأله عمر رضي الله عنه
عن قبلة الصائم هل يفسد الصوم ام لا ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اي لفظته اكان
ذلك مفسدا فقال عمر رضي الله عنه لا مثل ذلك اي من قبيل النظير لانه نبه على الاصل
وهو المضمضة وحكمه وهو عدم الفطر وعلة الحكم المشتركة وهي كون المضمضة وسيلة
مقدمة لافساد الصوم لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب والاكل وعلى حكم الفرع
وهو القبلة لافساده ونقل الامدي ان كون هذا المثال من هذا القبيل وذلك لان النبي
صلى الله عليه وسلم انما ذكر ذلك مطويا لبعض ما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم
لكونها

لكونها مقدمة الافساد اي لكونها مقدمة للوقوع المفسد للصوم ومعنى النبي صلى الله عليه وسلم
ذلك المضمضة انها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة للصوم انما ان يكون ذلك لتسهيل
على تقليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للفساد فلا وذلك لان كون الفعل والمضمضة
مقدمة لافساد الصوم ليترتب ما يحتمل ان يكون ما نعا من الافطار بعد غايته ان لا يكون مفطرا
وهي معنى قوله ان لا يفسد فكان الاشبه ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ان يكون قضاء لا عللا
هذا كلام الامدي وكلام المصنف كما تراه ليس فيه تعرض لتخريج من المقاديم والسؤال
لم لا يجوز ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم الخثعمية بعضا لما توهمت من زعم منع الحج عن ابيها
قال وسئل ان يعرض من حكمين لشخص مع ذكر مما مثل الراجل سهمه والفارس سهمان
او مع ذكر احدهما مثل العامل لا يرث او بغير اداة استثناء مثل حتى يطهرن والا ان يعفون
السبع هذا هو النوع الثالث من انواع الاقسام وهو ان يعرض المستدل على الحكم من شيئين
بذكر وصف لاحدهما فعلم ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم والا لما كان لتخصيصه بالذكر فائدة
وهذا على تسمية الاولى ان يكون الشرفة مع ذكر الحكمين قوله صلى الله عليه وسلم
للراجل سهم وللفارس سهمان السائل ان يكون مع ذكر احدهما كقوله صلى الله عليه وسلم
والعرنيين العامل وغيره في الميراث العامل لا يرث فانه لم يذكر الا احدهما اي العامل
وسيأتي ذكره المحكم بارث مزيدة وحديد ويقول المعترف بذكر الصفة يشعر بكون الصفة
علة التفرقة في الحكم ان كون الوصف راجلا علة لسهم وكونه فارسا علة لسهمين والعمل
علة لعدم الميراث وانما كان ذلك لان المعرفة من شيئين لابد له من سبب والوصف
لا يصلح لذكره مرتين بد فيحمل كون الوصف علة للتفرقة صونا لكلام الشارع عن العبث
قوله او بغاية معطوف على قوله بصفة اي ومن هذا النوع ان يعرض من حكمين
بواسطة الغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن او بواسطة الاستثناء كقوله تعالى
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان الغاية والاستثناء دالان على ان ما بعدها خلاف ما قبلها
فصار كالعلة في التفرقة بين الحكمين فيكون الحيض علة حرمة المباشرة والطهر علة اباحتها
والمراد بالاول وبالثاني عدم العفو بعد التطهير والعفو بشرط ان لا يعفون قرين الحكم بلا

لتماثله

على الغير معلومة مباشرة انفا وفي لالة الصفة عليها ورد ذلك ان يكون الغير
بالشرط هو له عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير الا ان كان يدا بيد فاذا
اهلت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم يدا بيد ويكون لا استدراك كقوله تعالى لا يواخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان قال ومثل ذلك وصف مناسب مع
الحكم مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان الشرح هذا هو النوع الرابع من انواع الايما
وهو ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي
وهو غضبان فانه شعر بكون الغضب علة مانعة من القضاء لما فيه من تشويش الفكر والخطاء
المالي وكذلك اذا قال اكرم العالم واهن الجاهل فانه يسبق الى الفهم منه ان العلم علة للاكرام
والجهل علة للاهانة لانه قد الف من عاده الشارع اعتبار المناسبات دون الغائها فاذا
ورد من الحكم في لفظ وصفا مناسبا غلب على الظن اعتباره له قلت ومن انواع الايماء على مذهب
الامام فخر الدين واتباعه النهي عن فعل يكون مانعا مما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه تعالى لما اوجب علينا السعي فانه نهانا عن البيع علمنا ان العلة فيه
هو تفويت الواجب قال فان ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل واحل الله البيع
او العكس بالعكس الاول ايما لا الثاني لدلالة على ان ايما امر ان الوصف للحكم وان قدر الحكم
والثاني على انه لا بد من ذكرهما والثالث على ان ذكر المستلزم له كذكرهما والحق تسليم الصحة
السبر قال الآمدي ينفرد على صحة الايماء فيما اذا كان حكم الوصف الموحي اليه مذكورا
على صريح اللفظ كالمسئلة السابقة واختلفوا فيما اذا كان الوصف مصرحا به دون
الحكم كقوله تعالى واحل الله البيع فان اللفظ دل على الحل وهو الوصف صريحا والحكم الصحة
مستنبطة لوكيفه اي الحكم مصرحا به دون الوصف كقوله حرمت الخمر فانه يدل على الحكم
صريحا والوصف وهو الشدة المطربة مستنبط منه هل يكون من اقسام الايماء على مذاهب
ثلاثة احدها ان كل واحد منهما ايماء والثاني ان كل واحد منهما ليس بايماء والثالث
ان الاول ايماء دون الثاني لان الاول ذهب الى ما ذهب اليه بنا على ان الايماء من
الوصف بالحكم وان كان لحدهما متدرجا اي عنه مصرح به والثاني ذهب الى ما ذهب اليه بنا

على انه لا بد في الايماء من ذكر الوصف والحكم صريحا والثالث ذهب الى ما ذهب اليه بنا على ان ذكر المستلزم
للشيء كذكره والحكم وحده الى آخره اذا لم يكن صحيحا لم يكن مسلما لازمه وهو الصحة واذا لم يكن
مسلما كان بعضا والعشرة وهو لا يقول على هذا فيلزم على هذه الصحة المطلوب وهذا الدليل كما رأيته مع ما في
المصنف ليرجع شيء منه لكن الذي دل هذا الثالث عن الحققين كمال وهو الذي ارجحه والله سبحانه
المحمول قال وفي اسلوب المناسبة ان صحة على الايماء بالمحال اذا كان العلل فيه من المناسبة
اشترطت الشرح اعلم ان الاصوليون انه هل يشترط ان يكون الوصف المدلول عليه بالايماء
مناسبا للحكم على مذاهب الاول منع قوله احدها واختاره الغزالي واتباعه الامام
لا يشترط اذ المناسب يطرق مستقل والايماء لا يدل على الوقوف الا على العلة والثاني انه يشترط لانا
تتبعنا افعال الشارع وجدناها مناسبة لتقريرات العقلا وكما لا يجوز للعاقل ان يعلل الاكرام
بالجهل ويقول اكرم الجاهل لانا تتبعنا اخر ممن يعلل الشارع الحكم بوصف غير مناسب والثالث
وهو المختار عند المصنف تبعا للآمدي انهم ان علل الحكم بالوصف في اقسام الايماء المناسبة
كان القسم الرابع اشترط في صحة العلل المناسبة لان عدم المناسبة فيها يشترط فيه
كون باطلا وان لم يعلل الحكم بالوصف في اقسام الايماء غير المناسبة لم يشترط لما ذكرناه
من ان الايماء طريق مستقل فلا توقف في صحة التعليل بالوصف المدلول عليه بالايماء على المناسبة والا
لم يكن مستقلا قال اللات السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل واطلاعنا
بالدليل فيتعين ويكون حتما فلم اجد الاصل عدم ما سواها فان لم نعثر على وصف الجزم ابطاله
لانحطاط عن الجتهد سرح للظن وبنى كان الحصر الابطال قطعيا اصطلح عليه الاطلاق السبر هذا
هو الثالث من الطرق الدالة على العلة وهو السبر والتقسيم وهو حصر اوصاف الاصل والطالب
تحقيقها بما يختص ذلك الوصف معين الوصف الاخر للعلية كما قالوا مثلا ولا يجب الاجتهاد على
الناظر لما ان الاصل العلة اصلا وتعلق على التقدير الذي فيما ان يكون معللا بالكل او
الصغر او صفة والاقسام الاربعة باطلة سوى القسم الثاني وهو التعليل بالكل وهاتان
الاولى وهو ان لا يكون معللا والرابع ان يكون معللا بغير الكل والصغر فباطلان بالاجماع
واما الثالثة فلانها لو كانت معللة بالصغر لنسب الولاية على النبي الصغير لوجود

العلة وهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم الثيب احق بنفسها من وليها والبكر يستأذن في
حد الاوصاف قوله لحث فلم اجد غير هذه الاوصاف اوفوله الاصل عدم ما سوى من الاوصاف
لان الظاهر من حال الباحث المسلم العدل الصدوق فيما اخبر به من البحث وعدم الاطلاع على وصف
اخر وحينئذ يكون الحكم في وصف اخر مستندا الى الظن بعدمه لا الى عدم العلم به فان من الجائز
المعترض وصفا اخر لم يستدل ابطال كونه علة لمنع المعترض والذي ذلك اشار بقوله لاحتمال
هذا اذا كان ناظرا اما اذا كان مجتهدا فانه يرجع الى الظن وان ابدا المعترض وصفا اخر لانه
يدعي عبارته عن ابطاله فان علة عاطلة احصار الاوصاف وبطلان البعض دون بعض
تعين ذلك البعض ثم انه كما كان ظهور الاوصاف وابطال البعض قطعيين فكذا الوصف
المظنى في كونه علة والا فان كان احدهما ظنيا او كانا ظنيين فظني وقوله وطرق الجزء الثالث
منها الالغاء وهو بيان انتفاء الحكم بالمستبقى فقط ونسبته نفي العكس الذي لا يفيد لبس
به لانه لم يقصد لو كان المحذوف علة لانتفى عند انتفائه وانما قصد لو كان المستبقى جزء
علة لما استقل ولكن يقال لا بد من اصل الذكر فيستغنى عن الاول الشرح ما فرع
من بيان الحصر شرع في طرق الحذف اي طرق ابطال بعض الاوصاف وهي بالاستقراء طرق
الاول الالغاء وهو بيان انتفاء الحكم بالوصف المستبقى دون الوصف المحذوف
في صور كما يقال علة حرمه الربا في البر اما الطعم او القوت والثاني باطل لجواز بيان
الربا في الملح دون القوت فعلم ان العلة الطعم والالغاء يشبه نفي العكس الذي لا يفيد
اي لا يفيد ان الوصف المعدوم ليس علة وليس به اي ليس الالغاء هي نفي العكس لانه يشبه
نفي العكس بلا عكس كما مر انتفاء الحكم لانتفاء الوصف فهي العكس ابتداء الحكم بدون
الوصف والالغاء ايضا ابتداء الحكم بدون الوصف المحذوف كما بيناه في المثال الغاء واما
بيان ان الالغاء ليس هو نفي العكس في الحقيقة فلان المستدل قصد في نفي العكس ان الوصف
ليس علة للحكم اذ لو كان علة لانتفى الحكم عند انتفائه ونفي الالغاء بعد ان الوصف المحذوف
ليس علة لانه لو كان علة لانتفى الحكم عند انتفائه بل قصد ان الوصف المستبقى علة مستقلة
للحكم لانه لو كان جزء علة لما استقل دون المحذوف ولا شك ان احد المقصودين غير الاخر

قوله

قوله ولكن يقال الاخر اي لا يلزم من نفي علية بعض الاوصاف ان يكون المستبقى علة مستقلة
وانما يكون علة ان لو اضمنا اليها المناسبة اي كون المستبقى مناسبا للحكم والا فالمعترض ان
يقول لا نسلم ان الوصف الملغى اذا لم يكن علة سقد ير تحالف الحكم عنه فلم لا يكون الباقي علة
يكون لو كان مناسبا للحكم فلزم المنع لعلية الباقي بالالغاء التعرض لهذا الاصل لذلك
اي لدفع المعترض وحينئذ لستغني عن الالغاء بالكلية لانه تمسك ابتداء بالمناسبة وتظهر
من التطويل مظهر من كلامه ان الالغاء غير مفيد لعليه المستبقى بالابداء بل مضمومة ويسعى
عنه سلك الصمصمة هذا ما يلخص لي من كلامه بعد البحث والنظر الطويل ولعله اقرب الى
الصواب ان شاء الله تعالى وفي الشروح هنا ارهام فاجتنبها والله اعلم قال
ومنها طرده مطلقا كالطول والقصر او بالنسبة الى ذلك الحكم كالذكوره في احكام العتق
الشرح وسر طرق الحذف طرد المحذوف وقولنا كون المحذوف من الاوصاف التي علم من
الشارع عدم اعتبارها اما مطلقا كالطول والقصر واما بالنسبة الى الحكم المطلوب وان
كان مناسبا كالذكوره في سراية العتق مثل قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا له في
عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه وان امكن بيان المناسبة من الذكوره وسراية العتق
الا انه لما عهد من الشارع عدم اعتبار الذكوره في احكام العتق التي منها صفة الذكوره في سراية
العتق قال ومنها ان لا يظهر مناسبته وتكفي المناظر ان يقول بحثت فان ادعى
ان المستبقى كذلك ترجح سبر المستدل بموافقته للتعديه الشرح ومن طرق الحذف
ان لا يظهر مناسبة الوصف للحكم بعد سقوط المستدل عن درجه الاعتبار وهو ان
يقول بحثت عن الوصف المحذوف فما وجدت بينه وبين الحكم مناسبة فان ادعى المعترض ان
الوصف المستبقى كذلك بان لم يبحث عنه فلم احد منا سبا للحكم لصلح المستدل
الى اثبات مرجح ترجح به سبر على سبر المعترض بان يقول ما ذكرته راجح لكونه متعديا
لصور الحكم في الصور الغلابيه وما ذكرته انما المعترض فاصر لعدم مجاوزته محله والتعدي
راجح على القاصر وهذا ان لم يذكر المعترض مثل ذلك في العلة الملغاة فافهمه قال
ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وغيره انه لا بد من علة لاجماع الفقهاء على ذلك والقوله وما

ارسلناك الا رحمة للعالمين والظاهر التعميم ولو سلمنا فهو الغالب لان التعقل اقرب الى الانقياد
والتحمل عليه وقد ثبت ظهورها في المناسبة ولو سلم عدم ثبوت ظهورها بالمناسبة فيجب اعتبارها
في الجمع للاجماع على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام الشرح لا بد للسبر والتقسيم وتخريج
المناط وغيرهما من مسالك العلة من دليل يدل على صحة اثبات علية الوصف بكل واحد من تلك
المسالك وهو عقلي ونقلي اما العقلي فهو ان الحكم الثابت في الاصل اما ان يكون ثابتا
لعلة او لا لعلة لا جائز ان يكون ثابتا لا لعلة لانه خلاف الاجماع لانهم اجمعوا على ان احكام
الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود وان اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قال المعتزلة
او بحكم الاحسان واللطف كما قال اصحابنا واذا امتنع ان يكون ثبوته لا لعلة وجب ان يكون
لعلة وهو المطلوب واما النقلي فقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فان ظاهر
ذلك التعميم اي كون ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين وحينئذ فلو
خلت الاحكام عن حكمة عائدة الى العالمين لم تكن رحمة لهم بل التكليف بها محض تعب ونصب
ولو سلمنا عدم انعقاد الاجماع على ان كل حكم لا بد له من علة وعدم كون الاية ظاهرة في التعميم
فنقول اثبات الحكم بالعلة هو الغالب في الشرع من ثبوته بدونها لان تعقل العلة في الحكم
اقرب الى الانقياد والقبول من التعبد المحض فيحمل الحكم فيما نحن فيه بالغالب الحاقا
للفرد بالاعم الاغلب فثبت انه لا بد للحكم من علة وقد ثبت ظهورها اي العلة في الطرق الدالة
على العلية وفي المناسبة ايضا على تقدير ثبوت المقدمة المذكورة وهو ان الحكم لا بد له من علة
ولو سلم عدم ثبوت تلك المقدمة فقد ثبت ظهور العلة بالمناسبة من غير احتياج الى المقدمة المذكورة
لان مناسبة الوصف للحكم تفيد ظن كونه علة واذا ثبت ظهور العلة في جميع الطرق الدالة على
العلة على تقدير ثبوت المقدمة وفي المناسبة على تقدير عدم ثبوتها ايضا وجب اعتبار
العلة في جميع الطرق لانه يحصل ظن عليتها والعمل بالظن واجب في علل الاحكام بالاجماع
قال الرابع المناسبة والاخالة ويسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء
المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص
الشرح هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية وهو اثبات العلة بالمناسبة وهي

الملايمة

الملايمة والاخالة مصدر اخاله قال بعض الشراح وهي كانها من اخالت السماء اذا كانت ترجى المطر
لان المناسبة ايضا ترجى العلية لاشعارها بها وسمي تخريج المناط وتخريج المناط عبارة عن تعيين
العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذات الوصف لا باظهارها من نص او غيره كالاجماع كاظهار
المناسبة من ذات السكر في تحريم الخمر وهي كونه مزيلا للعقل فان ذلك مناسب للتحريم وكاظهار
المناسبة من ذات القتل العمد العدوان في القصاص والمناسبة هنا انزجار القاتل عنه حينئذ
اذا علمت ذلك فقوله ابداء المناسبة اخرج الوصف الطردي اذ لا مناسبة له اصلا كما مر
وقوله من ذاته احترز به عن وصف الشبه فانه مناسب لكن بالتبع كما سياتي قال والمناسب
وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول
مصلحة او دفع مفسدة فان كان خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لان الغيب لا
يعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل المقضي عليه عرفا بالعمد في العمدية وقال ابو زيد المناسب
ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول الشرح قال الامدي الحق ان المناسب عبارة
عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا
من شرع ذلك الحكم نفيا كان ام اثباتا سواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة او دفع مفسدة
وهو غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط وكل ما له تعلق
بغيره وارتباط فانه يصح لغة ان يقال انه مناسب له قوله فان كان يعني المناسب
خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة وانما اعتبر ملازمه حينئذ لان الغيب
يعني الخفي وغير المنضبط لا يعرف الغيب يعني الحكم وذلك كالسفر للمشقة فانه مظنتها
ولهذا اعتبر السفر في الفطر والقصر دون المشقة لعدم انضباطها وكالفعل المقضي عليه
عرفا بالعمد في الجناية العمدية فانه مظنتها ولهذا اعتبر الفعل المذكور في وجوب القصاص
وقال ابو زيد الدبوسي من الحنفية المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تلقته
بالقبول قال الامدي وما ذكره وان كان موافقا للوضع اللغوي حيث يقال
هذا الشيء مناسب لهذا الشيء اي ملايم له غير ان تفسير المناسب بهذا المعنى وان امكن
ان يحقق الناظر في نفسه فلا طريق للناظر الى اثباته على خصمه في مقام النظر لامكان ان يقول

للفهم هذا ما لم يتعلق به عقل بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الى وقال الامام فخر الدين من
اصحابنا احكام الله تعالى يقول ان المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات ومن
يعللها يقول انه الوصف المفضي الى ما يحطب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفيه
نظر فانهم قد نصوا على ان العمد العدوان من اسباب مشروعية القصاص مع ان
هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصدق عليه انه وصف ملائم لافعال العقلاء عادة
ولا انه وصف جالب للنفع او دافع للضرر للجاني او الدافع انما هو المشروعية قال
وقد يحصل المقصود بشرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون المحصول
ربحه متساويان محمد الخمر وقد يكون بعيه ارجح كنكاح الايسه لمصلحة التوالد وقد يذكر
الثاني والثالث الشرح اعلم ان العرض من شرع الحكم اما جلب نفع او دفع ضرر
او مجموعهما وذلك بالنسبة الى العبد لانه تعالى منزه عن ذلك وعلى التقادير فذلك اما
في الدنيا او الاخرى والاول كاحكام المعاملات والنكاح والجراح ونحو ذلك والثاني
كاثبات الطاعات والنهي عن المعاصي اذا علمت ذلك فمقول المقصود من شرع الحكم
قد يحصل يقينا كالبيع فان الحكم بصحته مفض الى حصول الملك يقينا وقد يحصل ظنا
كالقصاص فانه مفض الى صيانة النفس المعصومة عن الفوات ظنا لان العاقل اذا علم
انه اذا قتل قود يقدم على القتل وليس بمقطوع به لجواز الاقدام على القتل مع شرع
القصاص وقد يكون حصول المقصود وهو نفع مساويا قال الامدي وقد ما يتحقق
للمثال والشرع على التحقيق على طريق التقريب وذلك كشرع الحد على شرب الخمر
لحفظ العقل فان حصول الغرض وهو حفظ العقل وعدم حصوله متساويان لكون
المقدم من عليه والممنوع عنه قريبا من التساوي وقد يكون من المقصود راجح على حصوله
كما قضى الحكم بصحة نكاح الايسه الى المقصود وهو التوالد فانه وان كان ممكنا عقلا
غير انه بعيد عادة فكان الاقضا اليه مرجوحا قال الامدي فهذه الاقسام وان كانت
مناسبة نظرا الى انها مواقعه للنفع فبيان اعلاها القسم الاول لسبقه وليه الثاني
لكونه مظنونا راجحا وليه الثالث لتردده وليه الرابع لكونه مرجوحا قال والقسمان الاولان

متفق

متفق على صحة التعليل بهما عند العاملين بالمناسبة قال واما القسم الثالث والرابع فكلون المقصود
فيهما غير ظاهر بالمساواة في الثالث والمرجوحية في الرابع فلا نفاق واقع على صحة التعليل
بهما اذا كان ذلك في احاد الصور الشاذة وكان المقصود ظاهرا من الوصف وعالما وجود
الجنس والانفاق وذلك كما ذكرناه من مسالك صحة نكاح الايسه لمقصود التوالد فانه وان
كان غير ظاهر بالنسبة الى الايسه الا انه ظاهر فيما عداها اذا علمت ذلك ظهر لك
ان المصنف قد خالف الامدي في حكايته الخلاف في صحة التعليل بالثاني والثالث بقوله
وقد ينكر الاخير وانما قال وقد ينكر الثاني والثالث واراد بذلك القسم الثالث والرابع
لانه ذكر اليقيني والظني في قسم واحد ثم قال لنا ان النوع مظنة للحاجة الى
التعاوض وهو اعتبار وان سوغ الظني بعض الصور والسفر مظنة المشقة وهو اعتبار والبيع
الظني المترقب الشرح هذا دليل على الثاني والثالث معتبران عند
منكرين وتقريره ان نقل احتمال حصول المقصود كاف في صحة التعليل به وذلك
لان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر شرعه وان سوغ ظن الحاجة الى التعاوض
في بعض الصور وكذلك السفر مظنة المشقة وقد اعتبر شرع الترخص السفر وان سوغ ظن
حصول المقصود في بعض الصور كان جواز الملك المترقب واذا كان الاحتمال كافيا في صحة التعليل
به كان الثاني والثالث معتبرين لتحقق الاحتمال واعلم ان قوله لنا ان البيع الاخ ليس
منافيا للتمثيل فيما مر مما حصل منه المقصود يقينا بالبيع لان مراده هناك ان اقضا
الحكم بصحة البيع الى ثبوت الملك حاصل يقينا كما صرح به الامدي في احكامه ومراده هنا
ان البيع اعتبر شرعا وحكم عليه بالصحة حتى لا تكون مظنة الحاجة الى التعاوض لكونه
مظنة الحاجة اليه غالبا فلا يطرد الا في الصورة الشاذة كما في نكاح الايسه وقد يتراءى من
كلام الامدي قال اما لكونه ثابتا قطعا كالحجون نسب المشتري بتزوج معتوهة كابنة
جاريه بسببها بها في الحال فلا اعتبار لخلافه للحنفية الشرح اعلم ان جميع ما تقدم فيما
اذا كان المقصود من الوصف محتملا اما لكونه ثابتا قطعا او ان كان ظاهرا وعالم وجود
الجنس كالحجون والنسب في نكاح المشتري للمعتوهة فان الحجون والنسب والتوالد الذي شرع النكاح

لمات قطعا وكان شرع الاستبراء في شوى الجارية لمعرفة فراغ الرحم فما اذا اشتري الجارية
من اعمائه في مجلس البيع الاول لعلمنا بفراغ رحمها من غير وطئ فلا يكون مناسبا
والاصح العليل به قال الآمدي لان المقصود من شرع الاحكام الحكمة فشرع الحكم مع انتفا
الحكمة لا يكون مفيدا فلا يرد به النقض على اصحابنا في حنيفة قال والمقاصد
ضرورية في اصله وهو على المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين العقل
والنفس النسل والمال كحفل الكفار والقصاص وحد المسكر وحد الزنا وحد السارق والمحارب
وكل لضروري فحد قليل المسكر وغير ضروري حاجي كالبيع والاجارة والقراض
والمساقاة وبعضها الآخر من بعض ومنه ضروريا كالاجارة على تربية الطفل وسترا
العورة والملبوس له ولغيره وكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه اقتضى
الدوام النكاح وغير حاجي ولكنه تحسيني كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن
المناصب الشريفة جريا على ما الف من محاسن العادات السمح قوله والمقاصد
معطوف على قوله ما يصلح ان يكون مقصودا في بعض المناسب فمقصود الشرع
الحكم فمنها ضروري وهو على ضربين احدهما ان يكون ضروريا في اصله وهي المقاصد
الخمسة التي روعيت في كل ملة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال
فان بعضها من الضروريات وهي اعلى مراتب المناسبات اما حفظ الدين فشرع
قتل الكفار والداعين الى البدع واما حفظ النفس فشرع القصاص واما حفظ العقل
فشرع الحد على شرب الخمر واما حفظ النسل فشرع حد الزنا واما حفظ المال فشرع
حد السارق والمحارب والثاني ان يكون مكملا للضروري وذلك كالمبالغة في
حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر الداعي الى الكثير وان لم يكن سكرا فان
اصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر لا بتحريم قليله واما تحريم
القليل للكمال والتتميم الضرب الثاني ان يكون المقصود غير ضروري وهو على قسمين الاول
ان يكون من قبيل ما يدعو اليه حاجة الناس اليه وهذا هو قسم الحاجي والحاجي وان كان اضعف رتبة من
الضروري فهو مرجع اليه في الضروريات كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وبعضها الآخر مما يدعو اليه حاجة
الآمدي

الآدمي واما تسلط الولي على تربية الصغير وارضاعه وشوى المطعوم والملبوس له ولغيره
فليس من هذا القبيل بل من قبيل الضروريات لان اصله الى الاخلاق شريعة عزت كمالها
اذا علمت ذلك فقوله وقد يكون ضروريا اي وقد يكون الحاجي ضروريا يشعر بان الضروري
قد لا يكون حاجيا وهو محلوم الظلان فيما تقدم القسم الثاني ان يكون مكملا لغير الضروري
الحاجي والمراد الاستدراك بقوله ومكمل له يعني لغير الضروري الحاجي كرعاية الكفاءة ومهر
المثل في الصغيرة فانه اقتضى الدوام النكاح ومكمل لمقاصده وان كان اصل المقصود
دونه وهذا القسم في الرتبة دون ما قدم لما بالنسبة الى الاول والثالث ظاهر واما
بالنسبة الى الثاني وهو المكمل للمقصود الضروري فلان هذا مكمل لما الامر ضروري واما
المقصود الذي ليس بضروري ولا حاجي وهو القسم الثاني من الضرب الثاني هو التحسيني
وذلك كسلب العبد اهلية الشهادة مرجعه ان العبد نازل القدر والمنزلة لكونه مقهورا
بخدمة المالك فلا هو منصب للشهادة لشرفها وعظم خطرها جريا للناس على عادة العرف
وعهدوه من محاسن العادات وان كان لا يخلو عنه حاجة ضرورية ولا امارة ولا هو من قبيل
الكمالات لاحدهما وليس هذا من قبيل سلب ولاية الطفل ان سلب ولايته من قبيل الكمالات
لان الولاية على الطفل يستدعي الخلو والفراغ والنظر في احواله واستغراق العمر
بما هو واجب عليه من خدمة مالكه مانع له من ذلك فالآمدي ولا كذلك الشهادة
وما هي في بعض الاحيان قلت المصنف تبع في هذه الاقسام كما هذا النمط
الآمدي واما الامام فخر الدين وابناؤه فانهم سلكوا في عدها طريقا اخر وحاصلها
ان المناسب اما حقيقي او اقناعي لان مناسبته ان كانت تحت لا ترول بالعامل فهو
الحقيقي والا فهو الاقناعي والحقيقي اما ان يكون مصلحة تعلق الدنيا او اخروي
بان يكون مصلحة تعلق الاخرة والدنيوي اما ضروري او مصلحي او تحسيني فالوصف
المشتمل على المصلحة ان اشتملت مصلحته الحد الضروري هو الضروري والا فان كان مشتملا
على الحاجة هو المصلحي وان كانت مستحسنة في العادات فهو التحسيني وقد تمثل الثلاثة
والاخروي فهو المعاني المذكورة في علم الحكمة وباب تزكية النفس وهي تهذيب الاخلاق وتزكيته

الامر المقتضي لشرعيته العبادات قال الصلاة مثلاً وضعت للخضوع والقرب الى الله
التي يحصل لقوى النفوس انوار والعصبة فاذا كانت التقرب كما تؤدي المأمورات وتحصل
حصلها السعادات الاخروية واما الاقناع فسأله في المحصول سمعت المأمور رضي الله عنه
محرم مع الحيرة والمشقة بالقياس مع تقدير عدم الكلب والخنزير والمناسب ان يوجد بحسبها ناسب الا
وذلك بالمثال في البيع لغرر والجهل بينهما مناقضة هذا وان كان بطريق الظاهر انه مناسب
الا انه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه بحيث معناه انه لا يجوز الصلاة معه وليس بينه وبين
اسباع البيع مناسبة قال وليست مسألة المختار احترام المناسبة لمفسدة يلزم راجحة
او مساوية لها ان العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها قالوا الصلاة في الدار المغصوبة
يلزم مصلحة ومفسدة تساويها او تزيد وقد صحت قلنا مفسدة الغصب لست عن الصلاة
والعكس لو نسخنا امتناع الصلاة لم نصح والرجح بما خلاف المسايل ورجح بطريق احمالات
وهواه لو لم يقدر رجحان المصلحة لزم التعبد بالحكم الذي لا يعلم ان الوصف اذا اشتمل
على مصلحة خالصة او راجحة على المفسدة كان مناسبا قطعا كما اقتضاه كلام الآمدي
في الاحكام واذا اشتمل على مصلحة ومفسدة راجحة عمل المصلحة او مساوية لها ففيه
مذهبان اطلقهما الآمدي من غير ترجيح في صدر المسألة احدهما وهو المختار عند
المصنف وكلام الآمدي يقتضيه فانه ضعف ادلة القائلين بعدم الجواز انه يحرم ما يشتمل
الحكم لان المناسبة لغرض وأهل العرف لا يعدون المصلحة وان كانت موجودة حقيقة
مناسبة مع معارضة المفسدة المساوية او الراجحة عليها ولهذا لا يعدون فعل
مصلحة ودرهم واحد على وجه يستلزم فوات مئة مناسبا بل يعدون ذلك رجحانا في نظر
العقلاء والى هذا اشار بقوله لنا الاخرة وانما لم تعرض المفسدة الراجحة لان ذلك
يعلم بطريق اولى من باب التنبيه بالادنى على الاعلى والثاني لا يحرم مناسبة الحكم
وهو المختار عند الامام واما حمل الصلاة في الدار المغصوبة سقم مصلحة مرجحة
صحتها ومفسدة مرجحة الغصب الذي هو حرام لما مشى عليها اوزاد ان مفسدة الغصب
اما ان تغلب صحة الصلاة كما ذهب اليه كثير من المتكلمين او لا يغلبها وعلى الاول فان راجحة

والثاني

والثاني مساوية لا يصح ان تكون مرجوحة والا لما تحقق اللزم بسبب الغصب وهو باطل واجاب المصنف
عن ذلك بان ما ذكر يعتبر محل النزاع لان الكلام مفروض في اثبات حكم لمصلحة يلزم من اثباته لاجل
تحصيل تلك المصلحة مفسدة مساوية او راجحة عليها ومفسدة الغصب ليست بشيء مرجحة
الصلاة لانا وان سلمنا بطلان الصلاة لمفسدة الآثمة من الغصب لا نسلم بطلانها
قوله ولا بالعكس اي وليست مصلحة صحة الصلاة حاصلة من المفسدة لم لا تنشأ
المصلحة والمفسدة عن الصلاة لم تصح الصلاة واذا عرفت انه لا يرد في تحقيق مناسبة الوصف
رجحه على معارضه من المفسدة فاعلم ان المستدل اذا رجح بطريق من طرق تصحيح محل الحكم
المسايل وله ترجيح احمال بطريق من تلك الطرق وهو ان يقول لو لم تكن المصلحة راجحة على ما عارضها
من المفسدة لزم ان يكون للحكم مجرد التعبد لانه تحصيل احد مصلحة اخرى تصح للعلة والاصل
عدم التعبد وثبوت الحكم مجردا للتعبد خلاف الاصل الاصولي وبيان ان عدم الاشتراط
الترجيح في تحقق المناسبة انما يحتاج اليه من لا يرى تخصيص العلة واما من يرى جواز
تخصيصها وجواز اخلاله انتفاء الحكم على تحقق المعارض مع وجود المقتضي فلا بد له من
الاعتراف بالمناسبة وان كانت المصلحة مرجوحة او مساوية فان انتفاء الحكم بالمانع مع
وجود المقتضي اما ان يكون لمقصود راجح على مقصود المقتضي للاثبات او مساو وعلى الثاني
ايضا مرجوحا بالنسبة اليه فان كان راجحا فقد فرضنا عدم المناسبة المقتضي للاثبات مع كون مقصوده
مرجوحا والا لما ثبت مناسبا كان الحكم متخلفا لانتفاء المناسبة لا لوجود المانع وان كان
مساويا فكذلك ايضا وان كان لمفسدة المانع مرجوحة فقد دخل في انتفاء الحكم وكونه لانتفاء المناسبة
لانتفاء لما انتفى الحكم به فانه لو جاز ان ينتفي الحكم بالمدرك مناسب لجاز ان يثبت بالمدرك مناسب
اخر كالاسكار فان المناسب مؤثر وملايم وغريب ومؤثر الكل انه اما مقدار او لا والمقدر
يحصل او اجماع هو المؤثر والمعتبر ترتيب الحكم على وفقه فقط ان ثبت بنص او اجماع اعتبار
عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه وجنس الحكم هو الملايم والا هو الغريب وغير
المعتبر هو المرسل فان كان غريبا لا يثبت الغاء وفي ردد انتفاء وان كان ملايما فقد صرح
الامام والغزالي رحمهما الله تعالى بقوله وذكر عن مالك والشافعي رضي الله عنهما والمختار رده

شرط الغزالي فيه ان يكون المصلحة ضرورية قطعية كلية الشرح الوصف المناسب على
اربعة اقسام مؤثر وملايم وغريب ومرسل وجه الحصر ان المناسب اما ان عتبر الشارع عينه
او نفس الحكم بنص او اجماع سمي مؤثرا لانه ظهر تاثيره في الحكم بالاجماع او النص كتعليل تحريم
عمر الخمر بزجره فانه اعتبر عين مسكر الخمر المذكور في عين الحديث بالنص وهو قوله صلى الله عليه
وسلم من شرب الخمر فاجلدوه وكتعليل الولاية في المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر في عين
الولاية في المال بالاجماع والمراد بقولنا كيف حصل المؤثر من اقسام المناسب سواء كان المناسب
مستنبطا من الوصف الذي دل النص او الاجماع على انه مؤثر الا ترى انه لو ثبت بالنص او الاجماع
ان الملاحة الخمر مؤثر في وجوب الحد لم يصح الى المناسبة حتى لزم الاطراد اذا
وجد هذا المعنى حكمنا بوجوب الحد عليه وان لم يوجد فيه مناسبه حفظ الانساب الموجود
في الزنا وذكر صاحب المنهاج ان شرط المناسب ان يكون علة ثابتة بالمناسبة لا غير ويعرف ان يكون
مسلما او مجمعا عليها وصرح في شفاء العليل بان المؤثر لا يشترط فيه المناسبة فان المؤثر
يثبت بالمناسبة والمناسب مبايين له فكيف يجعله قسما منه وان اعتبر الشارع عينه في عين الحكم
او نفسه او اجماع بل ترتب الحكم على الوصف فقط فان كان مع ذلك ثبت نص او اجماع على ان
عين الوصف جنس الحكم او بالعكس اي اعتبر جنس الوصف في عين الحكم او اعتبر جنس الوصف
في جنس الحكم سمي ملائما لكونه موافقا لما اعتبره الشارع وان لم يثبت نص او اجماع واحد
منها بل اعتبر الشارع عين الوصف في عين الحكم ترتب الحكم عليه سمي غريبا وغير المعتبر هو
المرسل كما قال المصنف والآمدي والبيضاوي والمراد بالمناسب الذي لا يعلم هل اعتبر
الشارع او الغاه وهو ينقسم الى ملائم وغريب لانه ان اعتبر الشارع جنسه العدد في جنس الحكم
فهو المرسل الملائم ومثاله تعليل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثيرها وهذا مناسب لم يعتبر
الشارع عين الوصف في عين الحكم لانه لم يرتب الحكم عليه ولم يثبت نص او اجماع اعتبر عينه
في جنس الحكم او بالعكس اي جنسه في جنسه لكنه اعتبر جنسه العدد في جنس الحكم وان لم
لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشارع تحريم الزنا فكان هذا من هذه الجهة ملائما
لجنس تصرف الشارع وان لم تعتبر جنس ذلك الوصف العدد في جنس ذلك الحكم بل اعتبر

فان كان

فان كان المرسل غريبا او ثبت الغاؤه وسيأتي مثالهما فهو مردود بالاتفاق وان كان ملائما
فقد اختلفوا فيه فقبله امام الحرمين والغزالي وهو المنقول عن مالك في رواية عنه ورد
الى رده وهو المختار عند المصنف تبعا للآمدي لان ما لا يكون معتبرا والشرع بعينه ولا
جنسه الغريب لا يكون دليلا شرعيا وشرط الغزالي فيه اي في المرسل الذي قبوله ان يكون
المصلحة ضرورية قطعية كلية وذلك اذا انتهى انكار مجتهد من المسلمين وقطعنا انا لو قطعنا
عن النهي لا ستولوا على المسلمين وقتلوهم وقتلوا النهي ايضا ولو مكنا النهي لحمل اكثر
المسلمين وان هلاك النهي وحده بعد الضرورية مما لو تهى الكفار في قلعه مسلمون
لانهي في النهي الضرورة وبالثاني ما اذا لم يطع بتسليطهم لو لم نقتل عدد في النهي والثالث
اشباع طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لان المصلحة ليست كلية اذ لا تحمل
غرق السفينة هلاك عدد محصور بخلاف استيصال المسلمين كافة وهذا المذهب ضعيف
البيضاوي في المنهاج في الكلام الماضي ولم يصرح الامام مختار في هذه المسئلة في
شيء لانه لا تعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فان غير الصغر معتبر في جنس حكم
الولاية الاجماع والثاني كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع فان جنس
الحرج معتبر في عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل بحاجة العقل العبد العدوان في جنس
المتلف المحدود القصاص فان جنس الحاجة معتبر في جنس القصاص كالاطراف وغيرها
الشرح ومدار المناسب الملائم على ثلثة اقسام واورد المصنف هنا امثلتها امثلة
الاول من الملائم وهو الذي ثبت بالاجماع او النص اعتبار عينه في جنس الحكم التعليل
بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فان غير الصغر معتبر في جنس الحكم على وفقه في صورة
وهو الولاية في المال معتبر في جنس حكم الولاية المشتركين الولايتين المختلفتين في النوع
بالاجماع ومثال الثاني منه وهو العكس اعني ثبوت اعتبار الوصف في عين الحكم بالمناسبة
رخصة الجمع المظهر في الحضر بعذر المطر على رخصة الجمع بهما في السفر معللا بعذر الحرج
فان جنس الوصف وهو الحرج الشامل للحرج في الحضر بالمطر والحرج بالسفر معتبر في جنس
رخصة الجمع ومثال الثالث منه وهو الذي اعتبر جنسه في جنس الحكم فيه دون عينه الحاجة

ان القتل المقتل على وجوبه بالجارح معللا لاحتماله القتل العمد والخطأ وان جنس الجناية اعم من القتل وغيره معتبرا في جنس القصاص الشامل للنفس والاطراف قال والغرض التعليل بالفعل المحرم لعرض فاسد في حمل الباقات في الوعيد على القاتل بالحكم بالمعارضة بنقيض المقصود حتى صار ورسل المثوبة كحرمان القاتل وكالتعليل لا لاسكار في حمل السند على الجهل عليه بقدر عدم النص التعليل به والمرسل الذي يسد الغاء وكالجاني شهر بن ابتداء في الظهار الذي مدة بلاده امثاله لا لاول مثال للغرب المرسل وهو الذي لم يعتبر الشارع عينه الوصف في عين الحكم بشهر بن الحكم عليه ولا لثاني اعتبارا عين الوصف في جنس الحكم واجنسه في عين الحكم واجنسه في جنس الحكم كما قاله الذي يحمد الله تعالى وراءه ايضا في كلام الشيري وان كان ذكره من الشارح جعله مثالا للغرب المرسل وتقرر ان قال المطلقة ثلاثا في مرض الموت ترث لان الزوج قصد الفرار من ميراثها فعارض مقصوده فيما شاء على العائد بانه لا يرث لانه استعجل الميراث فعورض بنقيض مقصوده في تعليل حرمان القاتل بهذا التعليل مناسب لا ملائم حيث لم يعرف الشرع لانا لا نرى الشرع في موضع اخر وقد التف اليه هكذا فرده والثاني مثال للغرب المرسل كما قال الشيري في شرحه وان كان بعض الشراح جعله مثالا للغرب الذي لم يعتبر شرعا وبعضهم جعل المثالين للغرب المرسل وتقرر ان العلل يعلل حمل التبيد على الخمر في التحريم بالاسكار على تقدير عدم النص للتعليل بالاسكار مناسبة لكن لم يوجد له شاهد في الشرع في موضع اخر وانما قال على تقدير عدم النص للتعليل لان الشارح نص عليه بالتبيه بقوله اما غير المناسب ان نوع حكم العداوة والبغضاء فهذا مثال للغرب المرسل لوجود هذا النص والمالكية تعلل الرسل الذي بيد الغاء ومر الشارح وتقرر ان قال واجب بعض العلماء وهو يحيى بن يحيى تلميذ مالك على بعض ملوك المغاربة صوم شهرين متتابعين اذا كفارة الظهار لو في قال جامع نهار رمضان عمدا وهو صائم فلما انكر عليه حيث لم يأمره باعتاق رقبة مع القدرة عليه قال له امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة فظاهر وجامع فكانت المصلحة ايجاب الصوم مبالغة في زجره هذا وان كان مناسبا لكن لم يشهد له شاهد في الشرع

الشرع مع ثبوت الغاء عن الشارع بنص الكتاب واعلم ان البيضاوي قد خالف هذا التقسيم فقال ما حاصله ان المناسب الذي علم اعتباره بتقسم باعتبار تاثير نوعه وجنسه في نوع الحكم وجنسه الى الغرب والملائم والمؤثر فالغرب هو الذي اثر نوعه في نوع الحكم والمؤثر اثر جنسه وجنسه وسمي به لكونه لم يشهد عين اصله المعتبر باعتباره ومثاله الطعم في الربا فان نوع الطعم مؤثر في حرمة الربا والجنس مؤثر في جنسه والملائم ما اثر جنسه في جنسه كالاثر نوعه في نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص فان نوعه مؤثر في وجوب القصاص وكذا جنسه وهو الجناية مؤثر في جنس العقوبة وهو الحد وهذا القسم متفق على قبوله بين القياسيين وما عداه مختلف فيه والمؤثر ما اثر جنسه في نوع الحكم لاعتبار كالمشقة المشتركة بين الحايض والمسافر في سقوط القضاء فان الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الاعتبار واما جعلنا الاداء جنسا والثاني نوعا لان مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض واما سقوط قضاء الاعتبار بالنسبة الى المسافر والحايض فهو نوع واحد وما ذكره البيضاوي مخالف لما في اصليه الحاصل والمحصول فانه ما المحصول فقد قبل الكلام على المناسب ان المؤثر هو ما اثر نوعه في جنس الحكم وذلك كما مثل لتزاحم الشبهين مع العدم في ازدحام الشبهين وصورته اخبار الاثنين بنوع من الوصف وقد اعتبر الشارع في التقديم على الاخبار الاخر فيه قد في الارث وقسنا عليه التقديم في ولاية النكاح والصلاة على الميت وحمل الدلالة في الجنسية وان خالفه في النوعية وهذا عكس ما ذكره البيضاوي واما الحاصل ففيه والموضع المذكور ايضا ان المؤثر ما اثر جنسه وجنس الحكم واعلم ايضا ان الامدي تبعه للامام مولانا في تفسير البيضاوي وولاني في تفسيره للغرب المصنف والشيخ في تفسير المؤثر مولانا في تفسير المصنف دون البيضاوي وحاصل اقسام المناسب المعتبر تسعة لانه اما ان يؤثر نوعه او جنسه او كلاهما فان نوع الحكم اثر جنسه او كلتيهما واما غير المعتبر فقسمان لانه اما ان لا يظهر الغاء والثاني الذي يظهر ذلك فالاول هو الواقع منها خمسة الاول تاثير نوع الوصف في نوع الحكم وجنس الوصف في جنس الحكم الثاني تاثير

نوع الوصف في نوع الحكم ضبط الثالث ما يرجع الوصف وجنس الحكم فقط الرابع المناسب الذي
نسبه اصل الاعتبار ولا ظهور الفاعد في صوره قال وتعبيره عنه بالمرسل الخامس المناسب
الذي لم ينسبه اصل الاعتبار وظهر مع ذلك العاوه للسبه قال الامدي اعلم ان الوصف
العلل بالحكم المعلل له اما ان يكون منها ما هو عالي ليس فوقه ما هو اعلى منه ومنها ما هو رتبه
اليه والسبه فيه واسطه ومنها ما هو متوسط بين الطرفين اما على البدايه الى
احد الطرفين اقرب من الاخر وما الجنس العالي للحكم الخاص فكونه حكما والخاص منه كونه وجوبا
او غير ما والغير ذلك واخص من الوجوب العباده وغير العباده واخص من السباده الصلاه
وغير الصلاه واخص من الصلاه الفرض والنفل واما الجنس العالي للوصف الخاص فكونه وصفا
ساطبه الاحكام واخص منه كونه مناسبا الخ جنس يخرج منه الشبهي واخص منه المصلحه
الضروريه واخص منه حفظ النفس والعقل والنسل فيخرج ذلك مما يريد ونفس سبب
التعاون فيما به الاشتراك من الجنس العالي والسافل والمتوسط فما كان الاشتراك فيه
بالجنس السافل هو اغلب على الظن مما كان الاشتراك فيه بالاعم هو اعدد وما كان بالمتوسط
متوسط على الترتيب في الصعود والنزول قال ونبت عليه الشبه بجميع المسالك
وان افاده يخرج المناط نظر ومن ثم قيل هو الذي لا يثبت مناسبته الا بدليل منفصل ينتهي
من ذلك ما يوهم المناسبه الشرح هذا هو الطريق الخامس في اثبات العله بالمناسبه ونبت
عليه جميع المسالك المتقدمه من الفرق والاجماع وهو ظاهر والسبر والتقسيم بان
يقال الحكم لا بد له من مصلحه وهي اما ان تكون وصف الشبهي او الطردي لعدم مساواتهما
من الاوصاف لعدم الاطلاع عليه بعد السبر الكامل او اختفاء في اشتمال الشبهي عليها
اغلب على الظن من الطردي لان الطردي محتوم على مناسبته اتفاقا والشبهي متردد فيه
كما بيناه واذا اغلب على الظن استمالته عليها وجب العمل به لان الظن معمول به في الشرعيات
كما مر واما اثبات علية الشبه بجميع المناط اي المناسبه ففيه نظر مبني على تعريف
الشبه فمن قال انه الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل ولا عكس ايا بجميع المناط لانه
انما يحقق فيما ثبت مناسبته من ذاته لا بدليل منفصل ومن يفسره بما لا يناني اثباته بمنفصل

عرفانه

عرفانه صحيح المناط اذا علمت ذلك ظهر لك ان قوله ومن ثم الى آخره ليس بيانا للتعريف
مبني على النظر والصواب في التفسير ما ذكرناه ومن الاصوليين من فسر الشبه مما يوهم المناسبة
اي بعرف ظهوره لوجود او لاعدمها كما قال الامدي في المنتهى وقال انه الاشبه من المناسب
كلها وقال في الاحكام ما ملخصه ومنهم من فسره مما يوهم المناسبه من غير اطلاع عليها وذلك ان
الوصف المعلل به ان ظهرت المناسبه فيه هو المناسب وان لم تظهر بعد البحث التام مع ذلك
احاله فان كان مما لم يؤلف من الشارع الا التفات اليه في شيء من الاحكام فهو الطردي كالتعليل
بالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه وان كان مما قد يشير الشارع الالتفات اليه فهو
الشبهي وهو مشابه للمناسب في انه غير محتوم على المناسبه عنه ومشابه للطردي في
انه غير محتوم بظهور المناسبه فيه فهو دون المناسب وفوق الطردي ولعل المستند
في تسميته شبها انما هو قول الغزالي ومثاله قول الشافعي في مسئله ازاله النجاسه طهاره
اراد لاجل الصلاه ولا يجوز بغير الماء طهاره للخف فان الجامع هو الطهاره ومناسبتها
لغير الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهره وبالنظر لكون الشارع اعتبر الطهاره بالماء في
بعض الاحكام كمس المصحف والصلاه والطواف يوهم اسبابها على المناسبه قال وهذا
ازهر المسالك في قواعد الاصول وهو الذي ذهب اليه اكثر المحققين والمصنف كما تراه له
يرجح شيئا قال الامدي وبهذا التفسير الاخير والترتيب تفسير القاضي وحاصل
ما قالاه ان الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات هو المسمى بالمناسب كالاسكار مع التحريم
وان لم يناسبه بالذات بل بالتبع اي الاستلزام فهو الشبه كالقتل في وجوب القصاص في اليد بكون
طهارة حتى يقاس عليه الوضوء ان الطهارة من حدث هي بما يناسب استباحة الصلاه والطهارة
والطهارة عن الخبث لكونها مناسبه من حيث هي عباده والعباده مناسبه لاشتراط النيه وان
تناسبه بالذات وقال البيضاوي في التقاسيم عنه فهو الطرد وصورابه الطردي
واما الطرد فهو ان جعله الطرفي الدال على العليه كما سيأتي وهذا التفسير هو المعبر عنه
بما سبق الاله كما صرح به الامدي وقال بعضهم الوصف الذي لم يناسب الحكم ان علم
اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم هو الشبه وان لم يعلم ذلك فهو الطردي

ومثله بعضهم بالمحاذاة المهر الان وفيه في مقابلة الوطء الا ان جنس هذا الوصف وهو كون
الملوء مظنة للوطء قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم ووجه اعتباره فيه انه قد اعتبر في
التحريم والحكم جنس له ولم يرجع الامام فخر الدين ولا اتباعه شيأ من هذا الكلام وقال
وتميز عن الطردي بان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي بان مناسبته عقلية وان لم يرد
شرع كالاسكار في التحريم مثاله طهارة راد للصلاة فتعين لها الماظهارة الحدث
كالمناسبة عبر ظاهرة واعتبارها في مس المصحف والصلاة يوهم السرح وقد تقدم
في العنبر الاشبه عند الامدي ان الشبه اشبه المناسب واشبه الطردي يعرف
المصنف هنا الامام تميزه عنهما وقال وتميز عن الطردي بان وجود الطردي
كالعدم لانه محزوم بعدم علته وليس الشبه كذلك وتميز عن المناسب الذاتي بان
مناسبة المناسب الذاتي معقوله من ذاته وان لم يرد شرع لمعمل مناسبة الاسكار
لتحريم المسكر ومناسبة الشبه غير معقوله من ذلك الشبه بل دل منفصل وهو الوصف
الشبهي مثال المتقدم هنوس راند قال وقولنا الظاهر ان يكون مناسبا اولا والا لكان
مجمعا عليه فليس به والثاني طرد فلغى لحصول مناسب والجمع عليه المناسب لذاته اولا واحدا منهما
السرح مراده والراد قد الى الشبه يعني قول القاضي ان سكر كما نقله عنه الامام فخر الدين
وغيره فانه ذهب الى ان علة تسمى الشبه واختير على ذلك بانه اعني الشبه اما ان يكون مناسبا
او لا والاول يجمع عليه اي على قوله لعلا يكون شبها لانه يختلف فيه والثاني وصف طردي
فلغى لاتفاق واجاب المصنف عن ذلك بانا نختار انه مناسبة قوله ان قلت فيكون مجمعا عليه
قلنا لانسلم ان المجمع عليه المناسب لذاته لا كل مناسب وقوله اولا واحدا منهما
اي لجواز بانه لا واحد من المناسب بالذات ومن المناسب بالغير مجمع عليه محدد بقوله
قول القاضي والاول يجمع عليه اذ لعلت ذلك ظهر لك ان قوله وقول مبتدا خبره قوله
قد ذكر لك اجيب بالمنع زعم بعض اصحابنا ان الشبهي اذا لم يعتبر جنسه في جنس الحكم دون
اعتبار عينه في عينه لا يكون نحو خلاف الوصف المناسب لان الشبهي اذا ظهر تاثير
عينه في عين الحكم كان الظن المستفاد منه زائدا على درجات الظن حتى اذا لحظ هذه الرتبة
اعتبار

اعتبار الجنس في الجنس اصعب الظن بالكلية لانه ليس بحجة ادنى درجات الظن سوى ما الذي يظن
وما الذي يظن لا يكون نحو وهذا الخلاف المناسب فان الظن المستفاد منه باعتبار العين في
العين قوي جدا مرذوله عن هذه الرتبة الى رتبة اعتبار الجنس في الجنس لاصعب الظن بالكلية
الى رتبة من رتبة الظن الى رتبة اخرى فاضل الظن بالكلية وهو حجة صحيح العوامر به
وهذا ضعيف فلا يحتج ان نقول لانسلم ان ادنى درجات الظنون هو الشبهي المتاخر شهادة
الجنس في الجنس حتى يلزم ما قال بل ادنى درجات الظنون والشبهي المتاخر شهادة الكلي
في الجنس واذا كان كذلك فالزوال عن تلك الدرجة التي هي ابعد العين لا عادتها لا توجب
انحطاط الظن بالكلية للنزول الى رتبة تاثير الجنس في الجنس كالطرد والعكس
تاثيرها لا تفيد بمجرده قطعا ولا ظنا لان الوصف المتصف بذلك لا خلاف السبر والتقسيم
ان لا تفيد عدم علة غير ذلك جاز ان يكون ذلك لانا لعلة كراهة المسكر والوطء لا لطرد
السرح هذا هو الطريق السادس من الطرق الدالة على العلة وهو ما يسمى بالعلم والاطراد العكس
اي الدوران وهو كما قال البيضاوي عبارة عن حصول الحكم بحصول الوصف وانعدامه
بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا فهما الدوران قد يكونان في محل واحد
كالسكر مع عصير العنب فانه قال ان حرمت فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه
حدثت الحرمة وقد يكونان في محلين كالطعم والرطوبة في الماء فانهما في محل واحد
رطوبة والطعم موجود في الخمر ولم يكن به وانما اراد البيضاوي بحصول الحكم حدوث ملحقا
وانما دوا تفاقي في تعميمه تعبيره بقوله بحصول وبقوله بعدمه تعبيره بقوله لا بد ان يكون الوصف
عليه بالحدوث والعدم فان البناء الدال على التعليل وقد صرح الغزالي المستصفى بذلك
فقال والموثر من الدوران هو ان يكون الثبوت والعدم والعدم ولما الدوران
بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة واعترض عليها الامام فخر الدين
في الرسالة النهائية بان الثبوت الثبوت هو كونه علة فكيف يستدل بالحكم على علية الوصف
بالثبوت الحكم وهذا الاعتراض رده على البيضاوي بما حرم ان الحكم في الحقيقة
عبارة الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء كما ينعقد المتضايفين كالبوة والابوة فان

للعرض مع ذلك مع انه ليس من الدوران لان الدوران يفيد التعليل عنده والمضايفين ليس علة للاخر لان العلة متقدمة على المعلول والمضافان معا اذا علمت ذلك فنقول اختلفوا في ان الدوران هل يفيد العليه ام لا فقال الامام فخر الدين واتباعه انه يفيد العليه طنا وقال المعتزله انه يفيد العليه قطعا والمذهبان يعلمان من قوله وانها وقال بعضهم وهو ثالث المذاهب لا يفيد ها اصلا لا قطعا ولا ظنا اي اذا كان مجردا عن مسالك العله واختار الآمدي والمصنف وكلام المحصول في الاشكال الاختياريه قبل البعثه يقتضيه واستدل المصنف له بان الوصف المشتمل بذلك معي بالطرد والعكس على الوجه المذكور اذا خلا عن السبر واوعن ان الاصل عدم غيره او غير ذلك من مسالك العله كالقول الاجماع جاز ان لا يكون علة لجواز العله كالحجه المسكر اذ يلزم من وجودها وجود الحرمه ومن عدمها عدم الحرمه ومع هذا لا يكون علة الحرمه لما يكون ملازمه للمسكر الذي هو العله واذا جاز ذلك فلا يحصل بمجرده قطع بالعليه ولا ظنها اللهم الا بالتعرض لانتفاء وصف غيره بالسبر او بالاصل وحينئذ لا يكون الدوران مجردة دالا على العليه بل يكون الدال عليها الحقيقه هو السبر او غيره قال واستدل الغزالي رحمه الله بان الاطراد سلامته من النقض وسلامته من مفسد واحد لا توجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحه الا بمنع والعكس ليس شرطا فيها فلا تؤثر واجيب قد يكون الاجماع كاجزاء العله واستدل باك الدوران في المضايفين ولا علة واجيب استفد بدليل خاص بهما الشرح لبعض هذا اللام ذكر شيئين استدل لهما على ابطال ان الدوران على العليه وزيفهما المصنف اولا بما يأتي ثم على تقديرها ان للدوران مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشيء على وجود غيره والعكس وهو ترتب عدم الشيء على عدم غيره والطرد لا يؤثر في افاده العليه لان الطرد معناه سلامته من الانتقاض وسلامه المعنى من مفسد واحد من مفسدات العليه لا توجب انتفاء كل مفسد ولو سلم يعني انتفاء كل مفسد والسلامة عنه لكن لما حصل الظن بعليه المدار للدايردليل صحتها وهو معنى قوله الا بمنع والعكس غير معتبر في العلل الشرعيه

كما سلا عدم العله مع وجود المعلول لعله اخرى لا تفرج في عليه العله المعدومه لجواز ان يكون للمعلول علتان على التعاقب كالبول والمس الناسيه الى الحدث اذا علمت ذلك فظهر لك ان قوله فلا تؤثر شيخه الدليل ويحتمل ان يكون معناه ان العكس اذا لم يكن شرطا فلا تؤثر واجاب المصنف عن هذه الشبهه بعد تسليم ان كلا واحد من الطرد والعكس لا يفيد بان يقال قد يكون الاجتماع اي الاجتماع الطرد والعكس بامر افاده العليه كما جاز العليه كل واحد منهما لاستقلال باثبات الحكم ولا يلزم من ذلك عدم استلزام المجموع وتقريب الشبهه الثانيه ان الدوران قد وجد في المتضايفين والدوران كل واحد منهما مع الاخر وليس احدهما علة للاخر لما مر اتفاقا واورد عليه المصنف بان الدوران انما يفيد العليه بشرط الا يكون مانع ينفي العليه وفي المتضايفين اسقف العليه سبب المانع وهو كون كل منهما مع الاخر قلت قلت لا نسلم هذا الجواب لانه تسليم بناء على راي من يقول ان الدوران مجرده يفيد قال لو اذا اصل الدوران ولا مانع حصل العلم او الظن عادة كما لو دعى انسان غضب عمرو بترك ولم يغضب وتكرر ذلك منه علم انه سبب الغضب حتى ان الاطفال يعللون ذلك قلنا لو لا ظهور استناد غير ذلك نحن اوما نحن الاصل لم نظن وهو طريق مستقل ويقوي ذلك قال الشارح لنا يعلمون ان الدوران يفيد القطع بالعليه او الظن لو اذا حصل الدوران ولم يكن مانع من عليه الوصف كما في المتضايفين حصل العلم بالعليه او الظن بها بطريق العاده كما لو دعى انسان ان عدم غضب عمرو بترك دعاوه بذلك الاسم فلم يغضب وتكرر ذلك فانه يعلم ان الدعاء بالاسم المغضب هو سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ان الدعاء بالاسم المغضب هو سبب الغضب ولهذا يتعوذون اذا عرلة بالاسم المغضب واجاب المصنف عن ذلك بانه لو لا ظهور استناد غير ذلك الوصف المصنف بالطرد والعكس ان الاصل عدم غيره لم يحصل الظن بعليه قوله وهو اي البحث والسبر طريق مستقل ويقوي ذلك اي الدوران قال ان يقول الاطفال لا يعلمون ان الدعاء بالاسم المغضب مثلا سبب للغضب الا بمجرد الدوران واما علمهم ذلك بما بحثت لو السبر بعيد في حقهم قال والغبار جلي وخفي الجلي ما قطع نفي الفارق فيه كالاهانه والعند

والعقد ويفسر الى قياس علة وقياس دلالة وقياس بمعنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالعلة
والثاني ما لم يصرح فيه بما يلازمها كالجمع بين حكم موجبي العلة في الاصل لملازمته الاخر كقياس قطع
اليد بجناية يد واحدة على جماعة بقطع اليد بجناية واحدة بواسطة اشتراك الاصل والفرع في
وجوب الدية على الجماعة بقتل واحد منها فان الجامع الذي هو وجوب الدية على الجماعة ملازم
للعلة في الاصل وهي العمد العدوان ووجوب الدية عليهم لاحد موجبي القتل العمد العدوان
وموجبه الاخر وجوب القصاص عليهم فيجمع بينهما باخذ موجبي العلة الذي هو وجوب
الدية ليستدل به على موجبها الاخر وهو القصاص عليهم والثالث اي القياس بمعنى الاصل
هو ان يجمع بين الاصل والفرع بما يثبت القياس كما مر بمثله ويقررون قلت وسيم الناظر الى
القياس على وجه اخر وهو ان يعلم ان القياس قد يكون قطعيا وهو ان يعلم علة الحكم في الاصول
مثل تلك العلة في الفرع حتى اذا علم ثبوت الحكم في الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعا او مظنونا
ومثل ذلك الاتمام بقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فانه قياس وقطع لانا نعلم ان العلة في الايذاء
ويعلم وجودها في الضرب وكل هذا طبق لاول دلالة الالفاظ عند عضد وحاصله ذلك ان
قطعية الحاق وهذا الفرع لذلك الاصل بحكمه المنطوق قد يكون القياس قطعيا وهو ان يكون
احدى المقدمتين منطوقة ومن طرق الاول اذا كانا منطوقتين كقياس السرجاني البرني
الربا فان الحكم بان العلة هي الطعم ليس بمقطوع به لجواز ان يكون هو الكيل او القوت كما في المحصول
واما الحكم بان الفرع الاصل فيه طرفه فان كان قطعيا استحيل ان يكون الحكم في الفرع اولى منه قال
لانه ليس فوق القدر مرتبة والذي قاله مبني على ان العلة لا تتعاون وقد منعه صاحب
الحاصل والاكثر على الخبر المتواتر وهو مقتضى كلام المصنف في الرد على القائلين بان المتواتر
لا يفيد العلم قلت فان لم يكن قطعيا اي سواء كان القياس قطعيا ام لا بان كون الحكم في
الفرع فدون الاول منه في الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقد يكون
مساويا كقياس الامة على العبد في سراية العتق وقد يكون زيادته كقياس القطع على البدء
جامع القطع قلت يعني الشارحين فان القطع في المثالين الاخيرين هو الاتلاف واعلم
ان تقسيم القياس الى ما ذكرنا ان اريد به ضعف العلة يعني ان ما فيها من الوصف او
السبر دون ما في الاصل فهذا يقتضي ان لا يجوز القياس لان شرطه وجود العلة بتمامها

والفرع

في الفرع وان اراد به شيا اخر فلابد من بيانه قال مسئله يجوز التعبد بالقياس خلافا
للسبعه والنظام وبعض المعتزله قال القفال وابو الحسين يجب عقلا لنا القطع بالجواز
وانه لو لم يقع وسيأتي لزوا العقل منع مما لا يؤمن فيه الخطا وردّ بان منعه هنا
لغير لحالة ولو سلم فانما تأتي الصوات لا منع قالوا ولو اقدم على الامر بمخالفة الظن كما لشاهد الواحد
والعبد ورضيعة في عشر اجتهادات فلما وقع خلافه لكثير الواحد وظاهر الكتاب
والشهادات وغيرها وانما منع مانع خاص الشرح قال الامدي يجوز التعبد
بالقياس الشرعيات عقلا وبه قال السلف من الصحابه والتابعين والشافعي واتباعه
ومالك واحمد واكثر الفقها والمتكلمين وهو المختار وقالت الشيعة والنظام وجماعة
من معتزله بغداد باحاله وردّ التعبد به عقلا العقال من اصحاب الشافعي وابو
الحسن البصري بان العقل موجب لورود التعبد بالقياس يعني مع السمع كما صرح
به في المحصول وهاهنا امور مهمة الاول ان صاحب الحاصل بعد عزاه ذلك
للمحصول ما نقله عن الشيعة والنظام وغيرهما والبيضاوي في المنهاج نقله
تبعا للغزالي وامام الحرمين انه قال يجوز عقلا لكن لم يرد التعبد به شرعا كما هو
مقتضى نقل الآمدي والمصنف عنه بعد هذه المسئلة الثاني ان في المحصول والحاصل
وغيرهما ما لا عن النظام انه هو ذلك شرعيتنا خاصة لان مبناها على
الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات كما سيأتي للمالك ان القياس الجلي
لم يكن احد كما صرح به البيضاوي في المنهاج وان النظام يقول ان النصوص علة
امر بالقياس الرابع ان الشيعة منهم الامامية والزيدية والزيدية كما يؤخذ من
محكه الحاصر انه قال في المحصول اتفق العلما على ان القياس حجة في الاحوال الدنيوية
وفي الشرعية الى آخره قوله لنا اي الدليل على مذهب الجمهور انما يقطع بجواز التعبد به اذ
لا يلزم من فرض وقوعه محال لنفسه قطعا ولا لغيره لان الاصل عدمه ونحن
نمنع صدوره من الشارع اذ لا نسلم ان يقول الشارع حرمت الخمر للاسكار فيقبل
كل مشارك لها في الاسكار ولا نعني بالحكم عقلا الا ذلك وايضا لو الجزم بوقوع

كما سيأتي

كما سيأتي تقدير فهو جايز لان الوقوع دليل الجواز واحج المانعون من جواز التعبد بالقياس
عقلا بوجهين الاول ان القياس لا يؤمن وقوع الخطا فيه لكونه مظنونا وكل ما لا يؤمن
وقوع الخطا فيه يمنعه العقل لكونه خطا محذورا فالقياس يحذر العقل التعبد به فيكون
محذورا واجاب المصنف عنه بان منع العقل في مثل ما لا يؤمن وقوع الخطا ليس مطردا
لحالة بل منع اولويته ولو سلم ان منع العقل ما لا يؤمن وقوع الخطا فيه منع حاله للارادا
ظن الصوات لا منع العقل لان ظن الصواب يؤمن وقوع الخطا فيه الوجه الثاني
ان القياس لا يفيد الا الظن ولا يجوز العمل به لانه قد علم من الشارع الامر بمخالفته
الظن اذ ورد انه لا يجوز العمل بقول الشاهد الواحد ولا بشهادة العبد والجدود
المالية والدما والفروج ولا بروج رضيعة اشتبهت بعشر اخوات مثلا
وان وجدت علامة يغلب على الظن والعقل لا يجوز ان يأمر الشارع بموافقة الظن
مع امره بمخالفته واجاب المصنف عنه بانه لا يسلم انه علم من الشارع الامر بمخالفة
الظن في محل حكمه منه وهو الامر بموافقته الظن وجوب العمل به لانه علم منه وجوب
العمل بخبر الواحد بظاهر الكتاب مع انهما لا يفيدان الا الظن واما ما ذكروه
من الشهادات وغيرها فانما منع العمل به لمانع خاص به من الشارع لا لعدم
جواز العمل به اذا العقل يجوز التعبد بكل واحد من هذه الاشيا قال النظام
اذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات كالجماع الفصل وغيره بالميز دون البول
وغسل البول البيّنة والنضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد
بنسبة الزنا دون شبه الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا وعدة الموت والطلاق
والجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمدا وخطا والردّة والزنا والغسل والوضوء
الصوم والمظاهر في الكفارة استحال تعبده بالقياس وردّ بان ذلك لا يمنع الجواز
لجواز انتفا صلاحيه كما تقوم جامعا او وجود المعارض في الاصل والفرع وكاشتراك
المختلفات في معنى جامع اولا لخصائص كل محله لحكم خلافا للسرخسي اجتمع النظام
على امتناع التعبد بالقياس عقلا بان الشارع قد فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات

واما احكاما لافعال المكلفين وذلك كلّه بيانى القياس فلا يجوز التعبد به عقلاً لان مدار القياس على ايداء المعنى وعلى اللّه صوّر بصور اخرى مما لها فى ذلك المعنى وعلى البرق من المخلوقات كما استعرفه من قوله البرق عند ابا الجامع اما بيان التفريق المتمايلات فالشارع اوجب الغسل من خروج المنى وحرّم به فراه القرآن والمكث فى المسجد وهذا ما اشار اليه بقوله وعنى ولم يوجب ولم يحرم ذلك بخروج البول مع انهما منها ثلاث واوجب غسل ولوج الصبيّ وهم بقول الغلام مع انهما منها ثلاث واوجب القطع على سارق القليل دون غاصب المال الكثير واوجب حدّ القذف على القاذف بالزنا دون القاذف بالكفر واوجب القتل بشاهدين دون حدّ الزنا وفرق بين عدد آى الطلاق والموت مع استواء حال الرجم فيهما وذلك فرق بين الارمنى والشرف فضل الليلة القدر والاشهر الحرم على غيرها مع استواء الزمان فى الحقيقة وكذلك الاماكن كفضل مكة والمدينة وفرق بين الصلوات القصر ورخصه فى الرباعى دون غيره واما بيان الجمع بين المختلفات فانه جمع بين قتل الصيد عمداً وخطأ وجوب الضمان وجمع بين ارادة الزنا والمال القتل وجمع بين القاتل والواطئ الصوم والمظاهر فى الكفارة المعتمة مع الاختلاف وجمع بين الماء والتراب فى جواز الطهارة بهما مع ان الماء يطهر والتراب لا يطهر واما بيان الاحكام التى لا مجال للعقل فيها فلانه تعالى اوجب التعفف اى غض البصر بالنسبة الى الحرة الشوهاء شعرها وشرها مع ان الطبع لا يميل اليها دون الانسة الحسناء التى يميل اليها الطبع ومنع ذلك مما مرّ من اسباب القطع على سارق القليل دون غاصب الكثير واسباب حد القذف بالزنا لا بالكفر واسباب القتل بشاهدين دون حدّ الزنا وان كان المصنف جعله من بيان التفريق بين المتمايلات وفيه نظر ظاهر واجاب المصنف عن هذه الشبهة بان ذلك لا يمنع من جواز التعبد بالقياس جوازا بان يكون الفرق بين المتماثلات لاستصلاحيه ما نوهم جامعا للعلة نفرق للموهم ما لم يرجح بشرعا انه جامع او يقول يجوز ان يكون الفرق لمعنى معارض للاصل وما نع فى الفرع من ابانة حكم احدهما بالاخر وانا سلم ان الجمع اذا لحق المسح القياس

لجواز

لجواز ان يكون الجمع لمعنى جامع بينهما الجواز اشتراك المختلفين فى علة جامعة بينهما ولا خصوصية كل صور من صور المختلفات بعلة تقتضى حكم مخالفه قال والنقض الاحتلال ورد لقوله ولو كان من عند غير الله وجد بالعمل بالظواهر وبان المراد الساقط او ما دخل بالبلاغة فاما الاحكام المقطوع بالاختلاف فيها قلوا ان كان كل مجتهد مصيبا فلون الشئ ونقيضه حقا محال وان كان المصيب واحداً فنصوب احد الطرفين لا يستوا محال ورد بالظواهر وبان التقيض شرطهما الاتحاد وبان نصوب احد الطرفين لا بعينه جايز قلوا لو كان القياس كما ادعى الاصلى لاستغنى عنه وان كان مخالفا للنص لا يعارض النص ورد بالظواهر وجواز مخالفه النص الاصلى بالظن قلوا لو احكم الله بشئ جبر عنه ونحن نعلم بغير التوقف قلنا القياس نوع من التوقف قلوا نيا قض عند تعارض علتين ورد بالظواهر وبانه ان كان واحداً رجح فان تعذر وقف على قول ومحمد عند الشافعى واحمد رضى الله عنهما وان تعدد تواضح السرج المانون من جواز التعبد بالقياس لجمعهم انهم اوجبه الا ترك ان القياس يفضى الى الاختلاف لان الامارات متعددة فجوز ان يستنبط كل من المجتهدين لمارة وجب الثانى الفرع مخالف لما استنبط الاخر وما يفضى الى الاختلاف يكون مردودا لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانه يدل على ان ما كان من عند الله لا اختلاف فيه والقياس فيه اختلاف فلا يكون من عند الله فلا يجوز التعبد به واجاب المصنف عنه بان ما ذكرتم معارض بالعمل بالظواهر فانه يفضى الى الاختلاف ومع ذلك ليس بمردود وهذا النقض اجمالى واما النقض التفصيلى فان يقال المراد بالاختلاف الساقط او الاختلاف الذى يخل بالبلاغة فلا يسلم ان القرآن لو كان من عند غير الله لوجد فيه تناقضا كثيرا او وجد وانه لم يخل بالبلاغة واما وجه حمله على ذلك لان الاختلاف فى الاحكام قطعا الوجه الثانى انه اذا اختلفت فيه المجتهدين فلا يخلو اما ان يكون كل مجتهد مصيبا ام لا فان كان الاول لزم ان يكون الشئ ونقيضه حقين وهو محال وان لم يكن كل مجتهد مصيبا فنصوب احد الطرفين دون الاخر مع استوا الطرفين

محال لامتناع الترجيح بلا مرجح واجاب عنه المصنف بتفصيل واجمالي
ان قال هذا الدليل بعينه جار في العمل بالظواهر كالعمومات لانه عند الاختلاف
فيها اما ان يكون كل مجتهد مصيبًا ام لا الاول باطل والا لما لزم تصويب
النبي ونقيضه حقين عند تصويب كل مجتهد وذلك لان ما اقتضى اليه اجتهاد كل
مجتهد من الحكم لا يكون نقيضًا لما اقتضى اليه اجتهاد الاخر لان شرط التناقض الاتحاد
فيما عدا الثلب والاضافة وهو الزمان والشخص وحينئذ يجوز ان يكون عند الاختلاف
حكم الله تعالى في حق احد المجتهدين الحرمة وفي حق الاخر الاباحة او الحرمة في
زمن والاباحة في زمن اخر اذا اجتهد مجتهد واحد فيكون الحرمة بالنسبة الى
شخص او في زمن وعدمها بالنسبة الى شخص اخر او زمن اخر فلا يتحقق الاتحاد فلا
تناقض وايضا لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح عند تصويب احد المجتهدين وذلك
لانا لا نسلم تصويب احد المجتهدين لا بعينه وتصويب احدهم لا بعينه لا يستلزم
الترجيح من غير مرجح الوجه الثالث ان مقتضى القياس لا يخلو اما ان يكون موافقا
للنفي الاصلي اي للبراءة الاصلية او مخالفا له فان كان الاول فالقياس مستغنى عنه
لان مقتضاه ثابت بالبراءة الاصلية وان كان الثاني فالقياس باطل لان النفي الاصلي
متيقن والقياس مظنون والظن لا يعارض اليقين واجاب عنه بانا لا نسلم ان القياس
لا اما موافقه او مخالفه للاخر وهذا نفي احتمالي واجاب عنه بنفي تفصيلي
ونمنع ان كل ما لم نسلم استحالة مخالفته النفي الاصلي بالظن بل هو حاصل في كل
ما يتعلق بالنصوص الظنية والاخبار والشهادات والفتوى وان اثبت على خلاف البراءة الاصلية
الوجه الرابع ان حكم الله تعالى يستلزم ان يخبر الله تعالى عنه لان الحكم منسد
خطاب الله تعالى وتسهل جره عنه بغير التوقف والحكم الثابت بالقياس لا يكون بالتوقف
فلا يكون حكم الله واجاب عنه بان القياس نوع من التوقف لانا لا نحكم بالقياس
الا بعد وجود دليل شرعي يدل على وجوب التعبد به من نص او اجماع فاذا التوقف اعم
من ان يكون في الذات او بواسطة والقياس من الثاني او نقول انه نوع منه لاستناده الى الادلة

الثالث

الثالث بالنص الوجه الخامس انه لو جاز العمل بالقياس لزم التناقض عند تعارض العلتين
لانه اذا تعارضتا في بطن المجتهد فان عمل بواحدة لزم الترجيح من غير مرجح وان عمل
بهما لزم التناقض واجاب بتفصيل احتمالي وهو انه لو صح ما ذكرتم لزم امتناع العمل بالظواهر
لانها ايضا تتعارض تعارضا مثل ما ذكرتم فيتساقطان ويصار الى احد امرين اما ترجيح
احدهما على الاخر في حق المجتهد بالراجح فان تعذر الرجحان توقف على قول ويخير
في العمل بايهما شاء عند الشافعي واحمد وان تعدد المجتهدون فكل يعمل بما هو عمله
عنده ولا يلزم التناقض عند تعدد المصيب لما مر في الجواب عن الوجه الثاني في قوله
وان تعدد فواضح اي وان تعدد المصيب فواضح عدم التناقض قال المؤلف النص
لا يفيد الاحكام تفيض العقل بالوجوب ورد بان العمومات تجوز في مثل كل سكر
حرام الشرح احتج القايل بانه يجب التعبد بالقياس عقلا وهو القائل بان النص
لا يفيد الاحكام لانها عنده متشابهة والنصوص متشابهة فيقضي العقل بانه يجب التعبد
بالقياس والا لزم خلو الاكثر الوقايع عن الحكم وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل
واجاب المصنف عنه بان النصوص وان كانت متشابهة يجوز ان تكون العمومات الاحكام
التي ليست متشابهة بان تشمل عاما واحدا حرمت عينه متشابهة مثل كل مسكر حرام
وكل مطعوم ربوي وهذا الجواب قريب مما مر في المشترك قال مسلم الثبوت
المجاز يلزم النوع الآخر وانه والعام والمشترك في المتن والاكثر دليل السمع والاكثر
قطعي خلافا لابي الحسين لنا نقل الجواز عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم القرائن
وان كانت التفاصيل آحادا والعادة تقضي بان مثل ذلك لا يكون الا قاطعا وايضا كثر وشاع
ولم ينكر والعادة تقضي بان السكوت مع علمه وقدرته ذلك رجوعهم الى الاكثر رضي الله عنهم
وقال ابو حنيفة على الزوم ومن ذلك قول بعض الانصار ولم الام ترك التي لو كانت
هي المنية ورث الجميع فشرك بينهما وورث عمر رضي الله عنه المبتوتة بالراي وقول
علي لعمر رضي الله عنهما لما سالك اهل الجماعة بالواحد اراسا لو اشترك جماعة في سرقة
ومن ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ وبعضهم بالاب وذلك كثير الشرح القائلون بجواز

العمد بالناس عملاً احتلفوا في وقوعه اي ورود التعبد للشرع به فذهب الجمهور منهم
لان التعبد الشرعي به واقع بدليل السمع وذهب داود الاصفهاني وابنه والقلانسي
والبهروني الى انه لم يرد التعبد للشرع به بل ورد بخطره كما صرح به الامدي في النقل
عنهم قال الامدي ولم يصر ابو توبخ ذلك الا فيما اذا كانت علته منصوصة او
موما اليها قال والامام في المحصول ذهب القاساني والبيروني الى
العمل بالقياس في صورتين احدهما اذا كانت العله منصوصة بصريح اللفظ
او ما يجري مجراه والثاني كما سهم الغرب على جريح الطائف وحاصل هذا الثاني يرجعان
يعملان بالقياس حيث كان الفرع بالحكم اولى وابدله في المنصوص الحكم الوارد على
سبب كزجر ملعوز وابدله في البرهان بالحكم الذي هو بمعنى المنصوص عليه كقياس
صب البول في الماء البول فيه والعالم وان التعبد به شرعاً واقع بدليل السمع احتلفوا
في وقوعه بدليل العقل كما سياتي في المسئله المتقدمه كذا قال الامدي وحكى القول
والانكار بدليل السمع اي التعبد الشرعي به واقع بدليل السمع واحتلفوا في وقوعه
بدليل العقل فانكر انه لم يقع بدليل العقل بدليل السمع فقط وبعضهم ذهب
الى انه واقع بدليل العقل مع السمع هذا هو الصواب كلام المصنف وبه قرر والدي
رحمه الله تعالى ليكون هو اقفا لاصله وقال القطب في شرحه ان القائلين بان
التعبد الشرعي به واقع احتلفوا في وقوعه هل هو بدليل السمع او بدليل العقل فذهب
الاكثرون الى انه واقع بدليل السمع وكما عنه من الشراح وهو مخالف لما نقله
نقله عن الامدي قال الامدي ثم الدليل السمعي ما هو قطعي او ظني احتلفوا
فيه فقال الاكثر انه قطعي وذهب الحسين الى انه ظني قال وهو المختار ونقل
المصنف الاول عن الاكثر ولم يختر الثاني فعلم انه اختار الاول بما استدل عليه
بوجهين الاول انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به اي القياس
عند عدم النص وان كانت تفاصيل ما نقل البنا احاداً انه اجمع تواتراً لقدر المشترك
من التفاصيل وهو العمل به في الجمله والعاده تقضي بان اجتماع جمع كثير من الصحابة
على العمل

على العمل بما هو اصل لا يكون الا قاطعاً دال على العمل به الوجه الثاني انه تكرر بعني
العمل بالقياس وشاع وذاع فيما بين الصحابه ولم ينكر والعاده تقضي بان سكوت الباقين
من الصحابه في مثل ذلك لا يكون الا لموافقه فكون الاجماع القطعي حاصلاً على ان
القياس تتعبد به هذا معنى كلامه وفيه نظر اذ الاجماع السكوتي ظني تردد المصنف
وقد يرد على فيها الصحابه بالقياس فيرد ذلك رجوع الصحابه الى ان يكرا في القوله
في هالك خنيفة على الزكاة وذلك لقياسهم ظلمه رسول الله صلى الله عليه وسلم
على رسول الله صلى الله عليه وسلم في اخذ الزكاة بواسطه احدهما للفقرا وارباب
المصارف ومنه قول عمر الانصار يعني لا ذي كرلما ورث ام الاب دون ام الاب
لقد ورثت امراه مزيت لو كانت هي الميته لم ترثها وتركت امراة لو كانت هي الميته
ورث جميع ما تركت فرجع الى التسويه بينهما في السدس ومنه ذلك ان عمر رضي
الله عنه ورث المبتوته بالراي اي بالقياس على البائن بجامع المعارضه بتقييم المقصود
ومنه ذلك قول علي لعبد لما مثل في قود القتيل الذي اسر كتم وقد سمعه يا امير المومنين ارايت
لو اشترك نفر في سرقه اكنت تقطعهم فقال نعم قال فذلك هذا وهو قياس للقتل على السرقه
بجامع فعل اوجب الحد ومنه ذلك الحاق بعضهم الجنابه الخ ومنهم علي رضي الله عنه وروي
عنه انه شبه الجد بالجذاء النهر الكبير والاخ بالجدول الماخوذ منه والميت والخوه بالماءين
المنبعثين من الجذاء والساقيه التي الى قربها اقرب منها ان الجذاء الاولى اذا سدت احد هما
اخذ الاخرى ماءها ولم يرجع الى الجذاء فكيف يسقط الجد الاخوه والجد عندهم كالجذاء
الجد بالاب واسقط الاخوه وذلك كثير فيه ان ابا بكر رضي الله عنه سئل عن
الكلاله فقال اقول فيها برايي فان كان صواباً فمن الله وان كان خطاً فمني قال وهو الظاهر
ان عمر رضي الله عنه لما ولي ابا موسى الاشعري رضي الله عنه البصره امره فيه بالقياس
فقال اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك ومنه ان عمر قال في الجد اقضي فيه
برايي ومنه ان عثمان قال لعلي ان اتبعت رايك فسديد وان اتبع رايي من قبلك فهو الرايي
ومنه ان علياً رضي الله عنه قال اجتمع رايي ورايي عمر في امهات الاولاد الا يبعن وقد رايت

الان يعمل الى غير ذلك مما لا يحصر واعلم ان معنى كونها متعددة بالقياس الى بحث علمنا العلل والمعنوى للغير وهو المراد من كونه حجة قال فان فرض اخبار احاد وقطع علمنا كذبهم وان يكون عملهم بغيرها سلمنا لكن بعض الصحابة سلمنا انه ذلك من غير نكير دليل ولا نسلم ان الانكار سلما انه لا يدل على الموافقة سلمنا لكن ما القسمة مخصوصة فالجواب عن الاول انها متواترة في المعنى كما جاء عن علي رضي الله عنه وعن الثاني القطع برسالتها بان العلل بها وعن الثالث شياعه وتكرره قاطع عادة بالموافقة وعن الرابع ان العادة تقضي مثل ذلك وعن الخامس ما سبق وعن السادس القطع بان العلل اظهر وبها الخصوص كما الظاهر الشرح هذه اعتراضات وارده على الدليل المذكور وهي ستة الاول ان يقال ما ذكرتم من الوقوع لخبر احاد لا يفيد الا الظن وكون القياس حجة امر قطعي لانه اصل من اصول الشريعة والقطع لا يثبت بالاحاد الثاني ان يقال سلمنا تواترها او اياك القطع بها اولا نسلم ذلك فلم لا يجوز ان يكون عملهم بغير الصحابة مما ذكرتم من الوقوع بغيرها اي بغير ملك القايسة من نص او سنة او غيرهما الثالث ان يقال سلمنا ان عملهم بملك القايسة كبعض الصحابة فلم تنهض الحجة بعملهم الرابع ان يقال سلمنا ان عمل البعض مع عدم نكير من الباقين دليل ولكن لا نسلم ان الانكار اذا قد ورد عن انكر انه قال انما سماها نطفتي واني ارض يقلني اني قلت في كتاب الله برأي وورد عن عمر انه قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا برأي فضلوا واضلوا وورد عن عمران في القياس هلاك لا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على الخف اولى من ظاهره وورد انكاره عن ابن مسعود وابن سيرين وكان يقول اول من قاس ابليس الخامس ان يقال سلمنا عدم الانكار لكنه لا يدل على الموافقة لما مر في الاجماع السادس ان يقال سلمنا انه يدل على الموافقة لكن القسمة مخصوصة فلعلها كانت من قبيل القسمة المنصوص على علتها ونحن نقول به كما قاله النظام والقاساني والنهروواني واجاب المصنف عن الاول بان تلك الاخبار متواترة في المعنى لتشاعها على وجود حاتم وان كانت الخبر آحاد برويه بالاحاد وعن الثاني بان بيان تلك الاخبار وقرائن الاحوال دل قطعا على ان عملهم بالقياس كان في تلك الوقايع لا بالنص

اذ لو

اذ لو كان به لاظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انهم لم يعملوا في تلك الوقايع بالنص وعلى الثالث بان شياع العمل بالقياس وتكرره قاطع عادة على ان عدم انكارهم يستلزم الموافقة وعن الرابع بانا لو انكرنا بعضهم لنقل ولما لم ينقل دل على انهم لم ينكروا والانكار في الصور التي ذكرتم انما كان لانه من المسئلة التي ليس له مرتبة الاجتهاد والاستنباط وفي قياس اجتمع شرط صحته جمعا من العلل لان هاهنا والذين روسم عنهم المنع من القياس هم الذين نقل عنهم العمل بالقياس ولا يبعد التوفيق على ان المراد من قول ابن مسعود لو كان الدين بالقياس الخ ان يقال للرأي فيه ومن قول عمر ذم من يرد الحديث بمجرد الرأي ومن قول عثمان وعلي انه ليس كل ما اتت به السنة علما بمقتضى القياس ونحن الخامس ما سبق وفي الثالث منع الشياع والتكرر من غير انكار دليل على الموافقة عادة وعن السادس بان القطع حاصل بان العلل بها اما كان لظهورها لذلك الا فسمة الخصوصها كالعلل بغيرها من الظواهر كظاهر الكتاب والمتواتر ونحوهما فانه ليس العمل بها لاجل خصوصها بل لاجل الظاهر الادلة الظاهرة قال واستدل بما تواتر معناه من ذكر العلل التي عليها مثل الرائحة لو كان ما عرود بان ذلك لا يقوله حتى على الوحدة والاجماع واستدل عقلا بغير واحد هو ظاهر في الاحتياط وفي الامور العقلية مع ان صنعة افعل تحمله واستدل بحديث معاذ وعامة الطرشرح هذه ادلة تدل على المذهب المختار ومرور الاول انه ثبت بما تواتر معناه انه صلى الله عليه وسلم ذكر العلل التي على ذلك الاحكام لانه سئل عن صور وقايع جاءت عن كل صور منها بالاشارة الى العلة ارشاد منه صلى الله عليه وسلم الى القياس مثل قوله صلى الله عليه وسلم للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقالت نعم فقال عليه الصلاة والسلام فدين الله احق ان يقضى فانه صريح في جعل الدين علة لوجوب القضاء ولذلك الحق دين الله بدين الادمي ومثل قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بيع الرطب بالتمر انه ينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم قال فلا اذن فانه صريح في ان علة عدم الصحة النقصان ومثل قوله عليه الصلاة

والسلام لم سلمة وقد سئلت عن قتله الصائم بلا اخبرتيه انى اقول وانا صائم وانما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه ومثل قوله وحو المحرم الذى وقصته ناقته لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة مليبا ومثل قوله وحى الشهداء ملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك ومثل قوله فى الحرم انها لست بحسه انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثل قوله اذا استفط احدكم من بوله فلا يغسله وانا حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدرى اين باتت يده لا يعرف ذلك من الاخبار المختلف فى طرقها المحتمل معناها النازل حملها منزلة المتواتر وان كان احاديا واحادا وضعف المصنف هذا الدليل بقوله وليس بالبين لان عاية التصريح بالعلة الموجه للحكم وذلك لا يدل على جواز العمل بالقياس لجواز ان يكون ذكر العلة لتعريف الباعث على الحكم لكون اقرب الى الاعتقاد لا لاحل الحاق الغير به ولئن سلم ان سياق الكلام وفحوه للحال تدل ظاهرا على ان العرض من ذكر العلة هو الحاق الغير به لكن لا تكون دليلا قطعيا على كون القياس حجة ظنيا وكون القياس حجه لا يكفى فيه الظن وتقرير الدليل الثانى ان الامة اوجبوا رجم كل زان محصن قياسا على رجم النبى صلى الله عليه وسلم الماعز وزيفه المصنف بان كل لا نسلم ان الظاهر انما كان بالقياس بل يقوله عليه الصلاة والسلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعه اوبنت الحاق الاجماع وسند الاجماع يجوز ان يكون نصا عاما لم ينقل الينا لانه قد استغنى عنه بالاجماع وتقرير الدليل الثالث انه تعالى قال فاعتبروا وذلك يدل على ان القياس مامور به لان القياس مجاوزة الحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لان الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول جزت على فلان اى عبرت عليه والاعتبار مامور به لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار مامور به وهذا ما استدل به البيضاوى فى المنهاج تبعا للمحصول وزيفه المصنف بان الاعتبار ظاهر فى الاتعاظ اذ القياس لا يناسب صدر الاية لانه حينئذ يكون معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم واياكم المؤمنين فقيسوا الدون على البر وهو غاية الركة فصان كلام البارى تعالى عنه ولو سلم ان المراد القياس لكن فى الامور العقلية

لا الشرعية

لا الشرعية ولو سلم ان المراد القياس الامور العقلية والشرعية لكن لا نسلم ان قوله تعالى عتبروا امر لان صيغه افعل محتمله لغيره كالتهديد وغيره ويقرض الدليل الرابع وهو ما استدل به البيضاوى فى المنهاج تبعا للمحصول انه صلى الله عليه وسلم ابقت معاذا واباموسى الى اليمن وامرهما فى واحد منهما فى واحده فقالا لهما بم تقضيان فقالا اذا اعجز الحكم فى السنه نقيس الامر بالامر فاكان اقرب الى الحق عملنا به فقال عليه الصلاة والسلام اصبتما وذلك دليل على ان العمل بالقياس متعبد به ويزيفه المصنف بان هذا من باب الاحاد وغايته افاده الظن وهو لا يكفى به هنا كما مر وفى المنهاج تبعا للحاصل ان المقصود بذكر ان القياس نحو اما هو العمل به دون اعتقاده كاصول الدين والعليات يكفى فيها بالظن فلذلك ما كان وسيلة اليها فله مسئلة النص على العلة لا يكون التعدى وزن التعبد بالقياس قال احمد والقاسانى وابو بكر الرازى والكرخى بلى وقال البصرى كل ما علة التحريم لاعينها لنا القطع بان من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضى عتق عين من يحسن الخلق المشترك امر الشارع على علة الحكم هل يكون ذلك تعديه الحكم الى غير محل الحكم المنصوص دون ورود التعبد بالقياس فيه مذاهب احدها لا يكفى مطلقا سواء كان فى طرف الفعل كقوله تصدقوا على هذا الفقير ام الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها والبه ذهب اخر الكرخية كما قاله الهندى والاستاذ ابو اسحق الاسفرايينى وعنهم واختاره المصنف تبعا للامدى وكذا اختاره الامام فخر الدين وابا عبد الله والثانى انه يكفى مطلقا والبه ذهب احمد حنبل والقاسانى وسرقه نقله ايضا عن الشافعى المزنى والطحاوى والبه ذهب ابو بكر الرازى الحنفية والكرخى قلت ونقل الغزالى المستصفى عن النظام ان النص بعض نعم الحكم فى جميع موارد ها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس والثالث وبه قال ابو عبد الله البصرى انه يكفى ان كانت العلة المنصوص عليها علة للتحريم ولا يكفى ان كانت علة لوجوب الفعل وبذلك قال الامام الامام فخر الدين فى هذه المسئلة ان التنصيص على العلة هل يكون امرا بالقياس ام لا وهو قريب من عبارة المصنف واصح المصنف على المذهب المختار يا نقطع ان من ذلك

اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غير غانم من عبيده لكونهم حسني الخلق ولو كان التنصيص على علة الحكم كافيا وبعده للحكم من المحل المنصوص على علته لا غير بدون ورود التعبد بالقياس لا يقتضي ذلك بعتق عام من حسني الخلق لانه حينئذ يكون المحل معللا بكل عبد حسن الخلق قال ولو احرمت الخمر لاسكارها مثلا حرمت كل مسكر وذهبانه لو كان مثلا عتق من يقدم قال ولو لم يعتق لانه غير صريح والخلاد في قلبا يعتق بالصريح والظاهر قال ولو قال الاب لابنه لا تاكل هذا لانه مسموم فهم منه المنع من كل مسموم قلنا لقرينة سفقة الاب خلافا لاحكام وانه مما يختص بامر لا يدرك فان لو قال لولده لا تاكل التمر لعرى الغائط واحب بعقل المعنى فيه ولا تكون التعريف الا بدليل ولو قال لا تسكر لا تكون علة التحريم لعم فكذلك هذا قلنا حكم بالعلة على كل اشكال قال والخمر والنبيذ سواء الشرح القائلون بان التنصيص على العلة يكفي في تعدي الحكم الى غير محل المنصوص عليه دون ورود التعبد بالقياس احتجوا بوجوه الاول ان الشارع اذا قال حرمت الخمر لاسكارها فهو مثل حرمت كل مسكر لان الباء تقتضي حرمة كل مسكر فكذا الاول لانه مثله واجاب المصنف عنه بانه لا نسلم انه مثله اذ لو كان مثله عتق غير غانم مثلا وذلك لان قوله اعتقت غانما لحسن خلقه على هذا التقدير مثل قوله اعتقت عبدي لحسن الخلق بحيث يعتق العبد دل على انه ليس مثله قوله قال ولو لم يعتق هذا منع على الجواب وتقدير ان يقال لم نسلم انه لو كان مثله عتق من يقدم يعني غير غانم وهو سلمنا لم قلت انما يلزم ذلك لو لم يمنع منه مانع وهنا مانع وهو عدم صراحة اللفظ اذ هو غير صريح وعتق ذا عبد لحظه حسن وتعتبر في الاحكام المتعلقة بالعباد كون اللفظة صريحا وجاب عنه بان العتق كما يحصل بالصريح يحصل بالظاهر اذ حصل الكتابة مع النية وما ذكرناه ظاهر الوجه الثاني لو قال الاب لولده لا تاكل هذا الطعام لانه مسموم مثل قوله لانه مسموم فهم منه المنع من كل مسموم فلو لم يكن قوله لا تاكل هذا لانه مسموم مثل قوله لانه مسموم لما فهم منه المنع من كل مسموم قلنا لا نسلم ان فهم التعميم كان من اللفظ بل لغيره ذلك بقرينة خارجية وهي شفقة الاب فان شفقة الاب تقتضي منع الولد من كل ما هو مضر له

ثاني

ثاني الاحكام فانه جاز ان يختص بامر لا يدرك اي بتوسط علة كالمنع بالجواب يشعر بان المنع من ثبوت الحكم في الغير محال بعدم الاطلاع على مصلحة الحكم وهو مدفوع لان الاستدلال فيما اذا نص على علة الحكم فانه حينئذ يكون المحل معللا بتلك العلة وحدث وجد الحكم الوجه الثالث لو لم يكن التنصيص على العلة لغير المحل في جميع صور وجود العلة لغرى التنصيص عن الفايدة لحصول الحكم في المنصوص عليه بمجرد النص بدون التنصيص على علته واجاب عنه بان فايدته معرفة المعنى فيراعى في ذلك الحكم حتى يكون الحكم معقول المعنى لانه اشرع في القبول وادعى الى الانقياد وايضا فايدته ان ينفي الحكم في محل التنصيص عن اشباهه كما يعلم تحريم الخمر عند زوال اسكاره وصيرورته خلا وبعدم الحكم لا يدل الا الوجه الرابع لو علم الشارع الاسكار علة التحريم لعم بعني التحريم كل مسكر فكذا اولا وحيث لم يعم التحريم كل مسكر علمنا انه لم يجعل الاسكار علة التحريم حكما بالعلة على كل اسكار حتى كانه قال كل اسكار يوجب التحريم وعلة التحريم والنبيذ سواء فيه خلاف قوله حرمت الخمر لاسكارها فانه حكما بالعلة على اسكار الخمر فعلم ان يكون العلة الاسكار المضاف الى الخمر فلا تكون الخمر والنبيذ فيه سواء واعلم ان الاعتراض في الحصول هما اذا قال الشارع علة حرمة الخمر الاسكار وان الحرمة تكون ماتة في النبيذ وغيره من المسكرات فالنص وهو مشكل كان اللفظ لم يتناوله ولعل هذا مما يعتني المصنف لكون المصنف عبر بقوله الاسكار علة التحريم قال البصري من قال كل شيء لاداء دل على زيد كل موذ فهو خلاف من يصدق على فقير فلان لم يلزم قائل الاحكام الشرع اختار ابو عبد الله البصري بان من قال كل شيء لاحل انه موذ دل على زيد كل موذ فهو خلاف من يكذب اثر تلك المصلحة كالتصدق على فقير فانه يدل على زيد كل موذ واجاب عنه بانا لا نسلم انه يدل على زيد كل موذ ولو سلم لا نسلم انه يدل على زيد كل موذ فهو خلاف قرينه الثاني لا نجرد التنصيص على العلة محال اذ الاحكام اذ لا تستدل على ان العلة مطلق ما نص عليه لجواز ان يكون لخصوصية المحل مدخل في العلية قال مسئلة الشافعي

عن الحدود والكفارات خلافا للحنفية لنا ان الدليل عندنا منحصر في وجه واحد وهو القياس وايضا الحكم للظن وهو حاصل لكن عند الشيخ المختار عند الامام فخر الدين والآمدي واتباعهما وسيأتي المصنف انه يجوز اثبات الحدود والكفارات بالقياس وهو مذهب ان نوقي واحمد خلافا لابي حنيفة واستدل عليه باوجه الاول ان الدليل الدال على كون القياس حجة غير مختص اي بعض الاشياء دون بعض يسمى الحدود والكفارات الثاني انه قد وقع القياس في حد الخمر لقول علي رضي الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى افترى فحد المفترى ثمانون فقاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافتراء ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا على صحة القياس الثالث ان الحكم انما هو ظن اجل الظواهر ست لاجل الظن لقوله صلى الله عليه وسلم انما نحكم بالظاهر وهواي الظرح صل بالقياس كحصوله بالظواهر لخبر الواحد واذا جاز ذلك فيجوز اثبات الحدود والكفارات به كما جوزنا بها خبر الواحد وخروج من الظواهر قلت قال في فواتح الرحموت انهم اوجبوا الكفارة في الافطار بالاكل ناسيا على الافطار بالجماع وفي فعل الصغيرة عمدا ما شاع على فعلها خطأ والجمعية حاولوا الاعتذار عنها وقعوا فيه فقالوا ان هذا ليس بقياس وانما هو استدلال على موضع الحكم بدور الوازع للمفاسد وهذا لا ينفعهم فانه قياس مرجع المعنى لوجود شرائط القياس فيه والعبرة بالشبه قال فواته يندفع لانعقاد اعداد الركعات فلما اذا فهمت العلة وجب النقل بالمثل وقطع النظر عن الشرع قلنا اذا ثبت بالشهادة ورد خبر الواحد والشهادة الشيخ احمد الحنفية بوجهين الاول ان قياسه في المنازع فيه هو الحد والكفارة بقدر لانعقل الا في الحدود والكفارات من الامور المقدرة التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها كاعداد الركعات ونصب الزكوات ولا يتأتى بالقياس لان القياس لا يتصور فيما لا يعقل المعنى الموصل للحكم فيه واجاب عنه بانه اذا فهمت العلة الموجبة للحكم وجب القياس وقد فهمت العلة والمقدار المقاصل بالعقل المحدد وهو حفظ النفس فيقدر عليه القتل بالمثقل وفهمت العلة في قطع السارق وهو حفظ المال فيقدر عليه النقل الثاني ان القياس يحتمل الخطأ وهو شبهة والحدود لكونها عقوبات وكذا الكفارات لما فيها من شائبة العقوبة مندرئة بالشبهات

لقوله

لقوله عليه الصلاة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات واجاب عنه بان ذلك معوض بخبر الواحد والشهادة فانزل واحد محمل اللفظ الكوني ظنيا مع ثبوت الحد به قال مسئلة لا يجب العمل بالقياس لانه مرسل لان الفرع يغاير الوصفين فلا اصل لوصف الفرع وايضا علة الاصل منتفية عن الفرع والحكم وايضا ان كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها او ضابطا لها فقد انتفى الحكم وان لم يكن جامع فتفاسد الشيخ القياس لاجراء الحكم على المشهور كما قال الامام والمحصول وصحح الآمدي والمصنف ونقله بعضهم عن الحنفية وذهب اكثر الشافعية كما قاله الآمدي الى الجواز وقال ابن الحاجب يجري في الشروط وفي لزوم نقصان في الاوسط ان جرى فيهما وفي المحال فقال يجوز القياس في الاسباب والشروط والمحال عند احمد لا في حنيفة ومثال المسئلة ان يقال الزنا سبب لايجاب الحد فعله كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه وان يقال السيد مالك لرقبة العبد فحل عملوك الحاق لولاية السيادة الخاصة بولاية الامامة العامة نظرا الى الحامل المقصود وان احمد لقياس الشبه وصرح المصنف على المختار بانه وجه الاول ان يقال لو ثبت القياس في الاسباب لثبت بالمناسب المرسل لانه اي وصف الفرع وهو سببية اللواط في المسألة مرسل لان الفرع يغاير الوصفين يعني وصف الفرع والاصل وهما سببية اللواط والزنا واذا تغايرا فلا اصل لوصف الفرع ليعتبر بل اذا اعتبره لكان منصوصا عليه فلم يحز اثباته بالقياس بخلاف وصف الاصل فان الشارع اعتبره محله سببا للحكم واذا لم يكن وصف الفرع معتبرا فكون المرسل المناسب الغريب والذي يثبت الغاوه باطل بالاتفاق وكذا اثباته بالمناسب الملائم على المختار لما مر في بعضهم وفيه نظر لان بغاير الوصفين لا يوجب عدم شهادة اصل باعتبار وصف اللواط وذلك لان اللواط يقبس على الزنا في السببية لمعنى اوجب السببية في الزنا وهو موجود في اللواط وذلك المعنى يسهد له اصل باعتباره حيث جعل الزنا سببا الوجه الثاني ان العلة في سببية الزنا ما لا يحتمل النسب وهي منتفية في الفرع اي اللواط فلو اثبتنا سببيته بالقياس لم القياس الجامع وهو باطل الثالث انه لو جاز اثبات الاسباب بالقياس فاما ان

كون الوصف اى وصف الاصل والفرع جامع اما لانه كان بينهما جامع فما ان يكون حكمه
ان لما تصحه العلل بها على خلاف مرّ في الله او ضابطا للحكمة وعلى التقديرين فلزم
الغاء السبب والحكم فكون القياس حينئذ منافيا لبقاء حكم الاصل فيكون باطلا لان شرطه
مقاء حكم الاصل لخلاف القياس في الاحكام فان شرط الحكم في الاصل الاباقي كونه معللا بالعلة
المشترك منه وبين الفرع ولا كذلك الاسباب فانه اذا كانت اوضا بطها هو الجامع الخد
السبب والحكم في الاصل والفرع في كونهما معلولي الحكمة او الضابط وخرج الوصف
الاول المقيس عليه عن كونه سببا ضرورة كون الحكمة اوضا بطها هو السبب حينئذ
وذلك مستدرك من الاصل والفرع ولا حاجة الى النظر الخصوص كل من الوصفين
المختلفين المعنى على احدهما بالاصالة وعلى الآخر بالفرعية وان لم يكن بينهما جامع
والقياس في سد هذا هو الصواب في تقرير هذا الوجه وبه قرر والدي رحمه الله تعالى
قال قد اثبت المستدل على المحدد واللواط على الزنا فلنا ليس محل النزاع كونه سببا
واحد بنفسها سلمنا ذلك وهو القتل العمد العدوان وايلاج فرج في فرج المشتبه
الفاعلون يجري القياس في الاسباب قلنا قد مرّ في القياس في الاسباب والوضوع والعلل
الصحة وانما قلنا انه وقع لانه قد يمنع سببيته القتل بالمثقل على سببيته القتل بالمحدد
وسببية اللواط على سببية الزنا واجاب عن ذلك المصنف بانه ليس محل النزاع كونه
سبب واحد وهو القتل العمد العدوان وايلاج فرج في فرج محرم شرعا شبهي
طبعا سبب للاصل والفرع لعلة واحدة وهي حفظ النفس وحفظ النسب والدراية وقع
في سد ابت سببية احدهما بالنص او الاجماع وسببية الاخر القياس عليه قال
سلمه لانجري القياس في جميع الاحكام لما ثبت منها لاعقل معناه كالتيمم والقياس فرع
المعنى والضابط وبسبب اساءته في الاسباب والشروط المشتبه اعلم وفقك الله
ان الامام والمحصول قد اتفقوا على ان القياس محله في الامور الدنيوية قال والصحيح
وهو مذهب الشافعي ان القياس يجري في الشرعيات كلها اي يجوز العمل به في اثبات كل
حكم حتى الحدود والكفارات والرخص التقديرية اذا وجدت شرائط القياس فيها وقالت
الحنفية

لا يجوز القياس في هذه الاربعة ولذلك اذا جامع في يوم من رمضان واحد يلزمه كفارتان
عندنا وعندهم لا يلزمه الا كفارة واحدة واذا اكل ناسيا امسك الجماع حتى طلع الفجر عليه ولم
يقع لزمه الكفارة عندنا قياسا على الرفع الاعقاد على قطع المتعقد وعندهم لا يلزمه الكفارة
لانعقادهم ان الاصل للقياس فيها وعندنا يجب في قتل الخطأ الكفارة قياسا على الخطأ وعندهم
لا يجب لما ذكرناه وفي باب الرشا من كتاب البويطي للحرم بذلك في الوحر ولا جزاء ذلك الحلف
حوار الشافعي جواز العقابا في غير الرطب والعنب قياسا وذهب الحنابلة والكرخي الى
ان القياس لا يجري في اصول العبادات كاعداد الصلاة بالايام في حق العاجز عن الايماء بها
بالقياس على اعدادها كما عدا في حق العاجز عن القيام والجامع بينهما هو العجز عن الايماء بها
على الوجه الاكمل وصحح المصنف تبعا للابدي انه لا يجري في جميع الاحكام لوجهين الاول
انه ثبت من الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واعداد الركعات
وخمسين جلدة في القسامة والقياس فرع يعقل المعنى فما لا يعقل معناه لا يجري فيه
القياس الثاني انه قد مرّ في المسئلة السابقة امتناع القياس في الاسباب والشروط وهما
من جملة الاحكام لما مرّ ان تعريف الحكم فلا يجري القياس في جميع الاحكام والله اعلم
لم يعد من الشروط ذكر في كلام المصنف وكلامه يقتضي انه يعدم ذكره قال قد انتقضا
فيما ذكرناهما في الخاتمة قلنا قد مرّ او يجوز في بعض النوع الامر بخلاف المشترك منهما
الشيخ الغاليون بان القياس يجري في جميع الاحكام قالوا الاحكام الشرعية منها ما لا يدرك
بحسب واحد وهو حكم الشرع كما مرّ في اول الكتاب واذا كانت منها ما لا يعقب
نسأ وقالوا في الخارج ومما جاز على بعضها لان ما جاز على بعض المتماثلات جاز على الباقي لان
احكام المتماثلات متماثلة والقياس جاري في بعض الاحكام الشرعية فيجوز في الكل واجاب
المصنف عن ذلك بان قال لا نسلم انها متماثلة لانها وان دخلت تحت الحكم الشرعي والحكم
الشرعي من حيث هو حكم شرعي جنس لها غير انها متنوعة بامور وجودية لنوعية وقد يمتنع
القياس او يجوز في بعض النوع اي في بعض الانواع على ما مرّ في المشتهابه وقد يجوز في بعض
الانواع ما يمتنع على بعضها لخصائصها بخلاف ما كان المشترك بينها قول لا امر اي لا يتغير

ذلك النوع على المشترك اى بين الانواع او الاحكام فان جاز او امتنع باعتبار على بعض
جاز او امتنع على الباقى ومقوله على خلاف المشترك منها صفة لقوله لامرا لغير المشترك
منها فان عرف هذا المعبر به والا لعد عيبا فان حسن تقرير غلط فيه بعض الشراح
منه بجرى المثل ليضاف الى الامور العادية كالشيخ والمرتد واول الجمل واكثر
لها عملا بخلاف الاخاص والاكثر هو الارجح والا عرف اسبابها وهذا الحكم على
ان المصول عن الشيخ ابى اسحاق الشيرازى ولم يذكره الامدى ولا المصنف قال
الاعتراضات راجعة الى منع او معارضة والالم اسمع وهى خمسة وعشرون الاستفسار
وهو طلب معنى اللفظ احتمالا او عربه وبيانه على المعترض بصحته على متعدد ولا تكلف
بيان التساوى لعدم دليل العاوت يستدعى ترجيحا بامر والاصل عدمه لكان خبرا
وجوابه بظهور فى مقصوده بالنقل اولا يعرف او بعرفان معناه او بتفسيره واذا قال
لم يظهر فى احدهما دفعا الاحتمال او قال يلزم ظهور فيهما فصدق لانه غير ظاهر
والاخر انفاق وقد سويه بعضهم واما تفسيره بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب
والسبح لما وضع المصنف من القياس واركانه واقسامه وشروط الاركان شرع
فى الاعتراضات الواردة وحيث الانتقال عنها اما الاعتراضات الواردة على قياس
العلة كما قال الامدى وهو ما صرح فيه بالعلة وهى خمسة وعشرون اعتراضا
لحاصلها برجوعها الى المنع والمعارضة والمنع لما تقدمه من مقدمات القياس او لحكمها
والمعارضة اما فى المقدمة او فى نفس القياس والاسم يعم اللزوم صحة القياس حسا والاول
الاستفسار واما قدمه لكون ما سواه فرعا عليه فان لم يعرف معنى اللفظ لغة
ما صح عليه والاستفسار هو طلب معنى اللفظ الذى استعمله المستدل وذلك اما
بصحة اذا كان اللفظ مجملا لا يسبق رده من محامل على السوية او غريبا لا يعرفه الخاطب
فهو كما لو سمعه اى بيان توجه مجملا او غريبا على السامع اعنى المعترض لان الاصل عدم
بيان الاحتمال بان يسمى المعترض صحة اطلاق اللفظ على متعدد ولا كلما لمعنى من ان
تساوى المحامل فى اطلاق ذلك اللفظ عليهما وكلا الامدى لا الاصل عدم الترجح والعدم

قدره

قدرته على بيان التسوية اما من وجه يبين به التساوى الا ولم يسمه ان يقول لم اعلم
تساوت منهما من وجه اخر ولو قال المعترض بيان تساوى المحامل عطل الاحتمال للفاوت
من المحامل يستدعى ترجيح احدهما على الاخر امرا والاصل عدمه ذلك الامر المرجح لكان خبرا
وكما فى البيان التساوى والمستدل الجواب بطريقين احدهما على طريق المنع بان يمنع ظهور
اللفظ فى مقصوده اى مقصود المستدل بالنقل من اهل اللغة او بعرف الشرع او
الشرط الاخر او بقرائن وجوده مع اللفظ لو بان تفسير اللفظ بما هو مقصوده اعز
عزيز ذلك لان شرط مطابقته لقانون الوضع بان يقول مرادى منه هذا المعنى وهو من اهل اللغة
جواز ارادته هذا المعنى فيكون جائز الارادة على هذا المفصل الذى على طريق الاحتمال وهو
طريقان الاول بان يقول المستدل الاحتمال على خلاف الاصل الاخلال بالتفاهم يجب
اعتماد ظهوره فى احد المحتملين دفعا للاحتمال عن الكلام وذلك فان لزم منه المحذور فى
احدهما وهو خلاف الاصل ايضا عند ان محذور الاستراك اعظم من محذور المجاز كما
مر تقريره وهذا ما ذكره الامدى الثانى ان يقول المستدل اللفظ ظاهر فى مقصودى
والاكان ظاهرا فى المعنى الاخر اى غير المقصود دفعا للاحتمال المرفى الاصل لكنه غير
ظاهر فيه انفاقا للاحتمال عند المعترض والظهور عند المستدل فى المعنى الذى قصده
وهذا الطريق صوبه بعضهم كما قال المصنف ومنعه آخرون ولم يذكره الامدى وعدم
ذكره له يدل على انه غير مرضى عنده واما اذا فسر المستدل اللفظ مما لا يحتمله لغة
بان لا يكون معهودا فى اللغة بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز فى جنس الخطب واللعب
فلا يكون مسموعا لما مر فى الجواب الغريب فيبان شهرة اللفظ بين اهل الاصطلاح ولم
يذكر المصنف سوال الغريب من جهة المعترض ولا جوابه من جهة المستدل قال
صاحب الاعتبار وهو مخالفة القياس المفيد وجوابه الظهور ومنع الظهور والاول اما القول
بالموجب او المعارضة عند فيسلم القياس لو سلم ترجيحه على النقيض بما تقدم من ان مع كل مجمل
كذا مما سبق التسمية مردود لانا لا نوجب العمل الا بما ظن ارادة الله تعالى
على قبل الموجب سمى او لم يسم او ترجيحه لكونه مقيسا على الباقى المختص بانفاق فان ابدى وارق

فصل المعارضة الشرح الاعتراض الثاني فساد الاعتبار وهو ان يكون القياس صحيحا في نفسه لكن يكون مخالفا للنص في مقتضاه وانما سمي بفساد الاعتبار لان فساده من جهة الاعتبار لا من جهة وضعه وترتيبه واعلم ان كل فاسد الوضع والترتيب فاسد الاعتبار ولا ينعكس وهذا يدفع سؤال فساد الاعتبار على فساد الوضع لان المطرد والاعم حينئذ يتقدم على الاخص لاستمال الاخص على ما اشتمل عليه الاعم وزيادة قلت كذا في المنهاج للبيضاوي في الاعتراض على فساد الوضع وفيه نظر اذ لا سبيل ان كل فاسد الوضع فاسد الاعتبار لانطباق الذي يقدم وهو ان فساد الاعتبار ما كان مخالفا للنص وتوجيه سؤال المعترض ان يقول هذا القياس لا يمكن اعتباره في اثبات الحكم لكونه مخالفا للنص وجواب المستدل بان يطعن في النص ان كان بالطعن بان يكون من باب الاحاد فان لم يكن فلا لكونه قرآنا او خبرا متواترا فبان يمنع ظهور المتن في مقتضى معتمد في القياس ان امكن فان لم يمكن لظهوره فيه فبان يأول النص على وجه لا يكون مخالفا للقياس ان امكن فان لم يمكن لدليل على هذا الوجه فجوابه بالقول بالموجب ان امكن وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو على اقسام سياتي تحريرها في كلام المصنف ان شاء الله تعالى واحد الاقسام ان يحذف عن الدليل بعض معنى عبر مشهود له لاعتباره اياه بان يقول في مثال المصنف وهو ما اذا ترك التسمية عامدا هذا ذبح لم يذكر اسم الله عليه ومالم يذكر اسم الله عليه لا يحل لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فالمذكر المعترض الصفدي وهو قوله هذا ذبح لم يذكر اسم الله عليه فالمستدل ان يسلم الاية ويدعي ان حصول المقصود لا يتقيد بالواحد لا بعينه وهو المراد من الجواب بالقول بالموجب كذا قال القطب في شرحه وان لم يكن الجواب بالقول بالموجب جوابه المعارضة بمثله اي بمثل ما ذكر فيسلم القياس يعني المستدل وان لم يوجد نقض في الجواب ان بين المستدل ترجيحه اي ترجيح القياس على النص بما تقدم من مرجحات القياس على النص في خبر الواحد في الاصل على معارض خبر الواحد والقياس ومثل المصنف لفساد الاعتبار بما اذا قال الشافعي في حل الذبيح الذي ترك التسمية عليه قصدا ذبح تصدر من اهله في محله

فيحل

فيحل قياسا على ذبح ناسي التسمية ومقول المعترض هذا القياس لا يصح اعتباره لكونه مخالفا للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واليه اشار بقوله فيرد ولا تاكلوا الى مورد المعترض في دفع القياس الاية ومقول المستدل هذا النص هو الذي يدفع عبرة الاوثان لان ادلة الوضع عبدة الاوثان ويدل على ذلك وجهان الاول ان المحرم ذكر اسم الله تعالى لقوله صلى الله عليه وسلم ذكر الله على فم كل مسلم سمى او لم يسم قال بعض المحدثين وهذا ان ثبت في شيء من الكتب الستة لكن روى الدارقطني عن رجل من الانصار قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ارايت الرجل يذبح وينسى ان يسمي فقال اسم الله على فم كل مؤمن قال وهذا الحديث ضعيف الوجه الثاني ان القياس اي ذبح التارك قصدا راجح على محل الوفاق واي ذبح الناسي لان التارك قصدا اعلى صورة التسمية بخلاف الناسي وذبح الناسي مخصص عن النص بالاتفاق فذبح التارك قصدا اولى ان يخصص لكونه راجحا وحينئذ يكون المخصص للنص هنا القياس والمخصص به جار عند الاكثر الا الاستغربي وابي هاشم وابي الحسين كما مر واصل القياس هنا مخصص وقد مر ان الاصل اذا كان مخصصا جاز تخصيص العام به عند المصنف فاذا قد ذلك فاقول قوله في ابدي المعترض فاورد ابن القصار على الشافعي ان يقول الناسي لم يقصد تارك التسمية فاشبه العامد رسم المعارضة في الاصل او الفرع لان مسلك فساد الاعتبار مكون سواء الا احد وانما اشار المصنف الى ذلك لان بعضهم سلك فساد الاعتبار بالقياس الذي ظهر الفارق في الاصل او الفرع كقياس الكافر على المسلم في صحة الطهار وكقياس الصبي على البالغ في لزوم الزكوة قال فساد الوضع وهو كون الجامع ثبت اعتباره بنص او اجماع في عين الحكم مع نص فيه ذكر انه لا استطاعة مع ذكر ان المعنى معتبر وذكر انه هيئة التكرار على الخف وجوابه سؤال المانع لنص معارض للمتلف وهو نقض لان انه يثبت الغير فان ذكر ما صله هو القلب فان من ضمن مستهلكا للقيض من غير اصل مر الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة ومن غيره لا يندح اذ قد يكون الوصف جزئيا ان كان الحكم كليا مثل ان الحاجة لا راحة الخاطر والتحرم لقطع الطماع النفس المسمى الاعتراض الثالث فساد الوضع وهو ان

ان يكون الجامع معتبرا في نقيض الحكم بنص او اجماع وحينئذ لا يكون عليه للحكم المطلوب اثباته لاستماع مناسبة وصف واحد للنقيضين مثاله قول الشافعي في الكبرا في شعر الراس مستحب فيها ما على الذكر في الاستطابة اي الاستنجاء جامع المسح فان ذكر اذا المسح فيه مستحب عند الحنفي وان واجبا عندك فهو مقول الحنفي الجامع فاسد الوضع فانه يحكم لذكر انه الذكر في الخف بالاجماع فلا يكون عليه لاستحباب التكرار وهو الحكم المقصود والا لزم ان لا يتم عليه للنقيضين وهو محال فيقول اعتبار المسح في كراهة التكرار في الخف يرفع علته لسد التكرار فحاصله يرجع الى منع عليه الجامع وجوابه بيان ان مطلق الحكم والخف لمانع وذلك بان يقول المسح يقتضي استحباب التكرار مطلقا الا انه تخلف الحكم في الخف لمانع وهو تلف المال الذي اعتبر الشارع عدمه فلما كان الخف بصير عرضة للتلف بالتكرار تخلف الحكم لا لان المسح ليس علة للتذكار لموجب للتكرار فانه امر اخر قوله وهو نقض الى هذا السؤال نقض لرجوعه الى التخلف الحكم عن الذي قد ادعي انه علة اذ المستدل ادعى كون المسح علة الاستحباب التكرار فيمن المعترض يخالفه في الخف الا انه يغايره من جهة ان المعترض يبين تخلف الحكم فقط وهاهنا بين المعترض تخلف الحكم مع ثبوت نقيضه وهو كراهة التكرار فيكون نقضا خاصا قوله فان ذكر اي فان ذكر المعترض نقيض الحكم مع اصله بان يقال لا يسن تكرار مسح الراس قياسا على تكرار مسح الخف بجامع كون كل منهما مسحا فهو القلب لموافق قياس المستدل وقياس المعترض في الجامع والفرع ومخالفهما في الحكم قلت وفي كون هذا قلبا نظر لانهما لم يتوافقا في الاصل المقيس عليه اذ الاصل في قياس المستدل الاستطابة وفي قياس المعترض الخف وسيأتي انه لا بد من التوافق فيه ان شاء الله تعالى قوله فان نزاي فان نزاع المعترض مناسبة وصف المستدل وهو الجامع المذكور في القياس لبعض حكم المستدل من عمد ذكر اصل يلحق به من الوجه المدعى اي من الوجه الذي ادعاه المستدل والمراد انه لو بين المعترض ان هذا الوصف مناسب النقيض الحكم الذي ادعى المستدل انه مناسب الحكم فهو القدح في المناسبة اي مناسبة المستدل

قوله

قوله ومن غيره اي ومن غير الوجه الذي ادعاه المستدل لو بين مناسبة للنقيض من غير اصل لانقدح فيها اذ قد يكون للوصف جهتان تكون احداهما مستدعية مثلا مناسب اباحة فضا الوطر كراحة الخاطب ومناسب التحريم لقطع اطماع النفس ظهر ان هذا السؤال يرجع الى القلب والقدح في المناسبة وكل منهما سيأتي ولا يكون سؤالا آخر واعلم ان كلام الآمدي في بسير هذا الاعتراض لا يساعد كلام المصنف على ما ظهر لك فانه قال منع حكم الاصل والصحيح ليس قطعا للمستدل لتجرده لانه لم يمنع مقدمة من مقدمات العلة في العلية ووجودها يثبتها بالبرهان وحينئذ لا ينقطع الا بانتقاله او احتجاجه الى جهة اتباع عرف المكان وقال الشيرازي لا يسمع للالزمه دلالة عليه وهو بعيد اذ لا يلزم المحجة على خصمه مع منع اصله والمحتاج لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة بل له ان يعترض اذ لا يلزم من صون دليل صحته لو اجاز خروج غير المقصود الاصلي قلت لسر كخارج النسج وقال الآمدي لما كان منع حكم الاصل من جهة النظر في بعض القياس كان متاخرا عما قبله لكون ما قبله نظرا في القياس من جهة الجملة لان جهة التفصيل والنظر في الجملة مقدم على النظر في التفصيل قلت والذي نقول الاعتراض بفساد الوضع بطريق بعض القياس اذ يرجع الى منع عليه الجامع وهو احد اجزاء القياس اذا علمت ذلك فنقول الاعتراض الرابع منع المعترض حكم الاصل مثاله قول الحنفي في آذان النجاسة بالخارج لانه لا مانع لا يلزم الحدث ولا رفع الحدث كالدمع مقول الحنفي لا نسلم ان الدمع لا يزيل النجاسة بل هو عندي يزيل اذا صحت مثل هذا الاعتراض مقبول اصلا لان الفقهاء كما قال الآمدي انما المستدل هل ينقطع بمجرد هذا المنع او لا فيه مذاهب اصحها عند المصنف تبعا للآمدي انه لا ينقطع بمجرد هذا المنع لان المعترض بهذا المنع منع مقدمة من مقدمات القياس والمستدل لا ينقطع بمنع مقدمات القياس الا بمقدمة من مقدمات القياس قوله لمنع العلة في العلية اي لمنع علية الوصف الجامع ومنع وجود العلة في الفرع تارة ان يثبتها بعد المنع بالدليل او لا فان فذلك

له ان يستحكم الاصل بالدليل بعد المنع والمذهب الثاني ان المستدل يقطع بهذا المنع لانه
ان لم يشرع في اثبات حكم الاصل لم يستحكم المنع ولزم انقطاعه وان شرع في اثبات
حكم الاصل لزم انتقال المستدل من مسئلة الى مسئلة اخرى لان اثبات حكم الاصل ليس عين
اثبات حكم الفرع والمستدل كان معه من اثبات حكم الفرع امر انتقل الى اثبات حكم
الاصل والمذهب الاول اتباع عرف المكان الذي وقع البحث فيه ومصطلح اهله في ذلك
فان كان عرف المكان انقطاع المستدل بهذا المنع حكم بانقطاعه والا فلا والمذهب
الرابع وبه قال الشيخ ابو اسحاق الشيرازي لا تسمع هذا المنع من المعترض بل يقول
انما قسته على اصلي لانه يلزمه دلالة اي فلا يلزم المستدل الدلالة على حكم الاصل
وهو اي المصنف وهو بعيد لان الحجة لا تعوم على خصم المستدل المعترض اصل المستدل
ودور الامدي وجه البعد بان قال انه قصد اثبات الحكم على اصل نفسه والخصم غير منازع
له في ثبوت حكم المنع على اصله ولا وجه للمناظرة بينهما في ذلك وان قصد اثبات
الحكم في الفرع بالتسبيه الى الخصم حيث يوجب عليه الانقياد اليه فذلك متعذر
مع منع حكم الاصل وعدم ثبوته بالدليل قال وانما يتصور الاستغناء عن الدلالة على
حكم الاصل اذا كان اللفظ الدال على الاصل عاما وهو منقسم الى ممنوع وغير ممنوع
كالذهب فانه كان منع الحكم في الطاهر منه فهو غير ممنوع في الدهن المجلوب وعند
ذلك فله ان يقول انما قسته على الدهن المجلوب دون الطاهر وان كان قياسي عليهما
فعايته القياس على اصلين وقد بطل التمسك باحدهما فبقي التمسك بالاخر انتهى
قلت ونقل الاحكام عن ابي اسحاق الاسفرايني انه فصل بين ان يكون المنع ظاهرا
او خفيا فان كان ظاهرا انقطع والا فلا قال الظهور عذره قوله والمختار اي اختاروا
في انه اذا اقام المستدل الدليل على حكم الاصل بعد منعه لا ينقطع المعترض مجردا
الدلالة على حكم الاصل اذ لا دلالة في المختار عند المصنف تبعا للامدي انه لا ينقطع مجردا
ذلك بل له ان يعترض على مقدمات الدليل الذي اقامه المستدل على حكم الاصل اذ لا يلزم
من مجرد صدور دليل صحته اي صحة الدليل والمعنى ان المعترض لا ينقطع بمجرد الدلالة على حكم

الاصل

الاصل لاقتضايه الى النظر لما هو خارج عن المقصود الاصلي لان اثبات حكم الاصل
ليس هو المقصود الاصلي واجاب المصنف عن ذلك بما لا يسلم ان ذلك خارج عن المقصود
الاصلي لانه كلام واحد من مقدمات الدليل الذي يستدل عليه المقصود الاصلي واللام في
مقدمات الدليل ليس بخارج عن المقصود الاصلي قال القسيم وهو كون اللفظ مترددا
بين امرين احدهما ممنوع والمختار وروده مثاله في العجي الحاضر وجد السبب تعذر الما
فساغ التيمم فيقول السبب تعذر الما وتعذر الما في السفر او المرض الاول ممنوع وان
منع مانع والثاني مسلم لكنه بعيد لقسيم واما خوفهم في الملتجي وجد سبب استيفا القصاص فيجب
مع مانع الالتجا الى الحرم او عدمه فيحصل طلب في الجانب ولا يلزم الشيخ اعلم
ان المصنف انما اخرج سؤال القسيم عن الاعتراض منع حكم الاصل لكونه متعلقا بالوصف
المتنازع عن حكم الاصل والقسيم في عرف الفقها عبارة عن كون اللفظ الدال على
العلة مترددا بين امرين احدهما ممنوع والاخر مسلم واريد بالمتناقضين
المتساويان فظاهر النظر في نفس الامر والا فالمدار في الجواب عند كما سيظهر لك
وانما استرط التساوي لان القسيم يتوقف على تردد اللفظ بين احتمالين والا لم يكن
للقسيم معنى لوجوب حمل اللفظ حينئذ على ما هو دليل عليه ويتوقف على التساوي
الاحتمالين في ظاهر النظر اذ لو كان ظاهرا في احدهما لكان ذلك للقسيم ايضا وجه لوجوب
تنزيل اللفظ حسب على ما هو ظاهر فيه وكان المصنف انما يعترض لعدم التساوي بهذا
المعنى وان كان شرط صحة السوال كونه معلوما من ترددد اللفظ لاشعار التساوي
وسال هذا الاعتراض قولهم في جواز تيمم الحاضر عند فقدان الما وجد السبب اي
سبب التيمم سبب تعذر الما مطلقا او تعذر الما في السفر او المرض الاول ممنوع والثاني
مسلم لكنه غير موجود اذ اللام في الحاضر الصحيح وحاصل هذا الاعتراض منع توجيه
على المستدل لكن بعد تسليم المعترض سبب الحكم انما يحتمله وطريق المستدل في الجواب
قريب مما مر وذكر في الاستفسار بان يقول هذا النقل الاجماع دل على ان تعذر الما
سبب والا فرجع الى الظهور اللفظ فيه لغة او لغلبة الشرع او العرف ولذا لم يعترض المصنف

صله

ظ
سنده
للسبو
هذا
ل

لك ولا خفى ان بيان تردد اللفظ بين احتمالين على المعترض وانه لا مكلف ببيان التساوى كما مر فى الاستفسار لان هذا الاعتراض استفسار ايضا قوله والمحتار وجوده شعرا بان فى ذلك خلافا فى ان سؤال التقسيم هل يسمع ام لا ولم ار هذا الخلاف فى كلام الامدى ولا فى كلامه فى المنتهى نعم ذكر وغيره فتامله واعلم انه ليس من شرط التقسيم ان يكون مترددا بين احتمالين فقط بل يكون مترددا بين اثنين وثلاثة واكثر ومثال تردده بين اثنين وهو مثال تردده بين ثلاثة مما روى المستدل فى مسئلة ما شرع المراد للنكاح انها عاقلة بالغة فيصح منها النكاح فما شأن على الرجل ان يقول المعترض بالذى يعنى بالعاقلة هل انى لها الحيوة او انى لها حسن الراى والتدبير او انى لها العقل الغير مزكى للاول والثانى ممنوع غاية والثالث مسلم ولكنه لا يكون اوصاف الصفة لها عقل غير مزكى ولا غير منها النكاح قوله واما غيره فهم اى جميع ما ترتبها اذا كان اللفظ مترددا بين العلة وغيرها اما اذا لم يذكر ذلك بان ذكر المعترض احتمالا لغيرها لا لاجله فلفظ المستدل على انهما كقوله الفقها فيصح وجب عليه القصاص والجا الى المسجد الحرام وصدق الملتجى سبب استيفا القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب استيفا القصاص فيقول المعترض مبنى وجب القصاص مع مانع وهو الالتجا الى الحرم او مع عدمه فالاول ممنوع والثانى مسلم ولكن لا نجد وصوب الدراع فليس من ذا التقسيم لان اللفظ هيهنا لم تردد من احتمالين احدهما يكون علة والاخر لغير علة اذ القتل العمد العدوان سبب لاستيفا القصاص سوا كان الالتجا مانعا منه ام لا بخلاف التقسيم فان المعترض رد بتردد اللفظ من احتمالين احدهما علة والاخر لغير علة وحاصل هذا السؤال ان وجد فيه صوب التقسيم رجع الى طلب نفى المانع ولا يلزم المستدل سان نفى المانع لزم المعترض بيان وجود المانع هذا السؤال غير وارد بخلاف سؤال التقسيم واعلم انه يمنع قبول سؤال التقسيم بعد سؤال الاستفسار لان المستدل ان دفع الاستفسار بحمل لفظه على الاحتمال فالتقسيم بعده لا يرد ضرورة بوقفه على الاحتمال وان اجاب عنه بتعيين ما

قصده

تصده بكلامه بعد التعيين لا حاجة الى التقسيم بل يجب ايراد الاعتراض على ما عينه دون غيره كذا قال الامدى فى الاحكام قال منع وجود المدعى علة فى الاصل جوابان نحو قولنا الخمر مسكر فيحرم قليلها كالخمر ممنوع وجوابه بانه يدل على المدعى فعلا او حسا او شرعا الشرح هذا هو الاعتراض السادس وهو منع وجود ما ادعى علة فى الاصل وانما اخره عن الاعتراض بالتقسيم لدلالة منع الوجود على تعسر الوصف المناخر عن التقسيم ومثاله كما قال المصنف تبعا للامدى ما روى الشافعى فى مسئلة جلد الغلب ملا حوان نحو عسل الاناسى ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخمر ممنوع وجوابه بانه يدل على المدعى لا اسلم وجوب غسل الاناسى ولوغ الخمر سبعا والى ذلك اشار بقوله ممنوع وقوله بانه اى بانه كون العلة موجودة فى الاصل اما بدليل عقلى او حسى او شرعى على حسب حال الوصف فى كل مسئلة فان كان الوصف عقليا فالعقل وان كان شرعيا فالشرع وان كان حسيا فالحس قال الامدى وطريقه ايضا فى الجواب ان يفسر لفظه مما لا يمكن الحكم بمنعه وان كان احتمال اللفظ له بعيدا وذلك كقول المالكى المذكور اعنى به اى بغسل سبعا اذا غلب على ظنه عدم الطهارة بما دونه قال وان فسر لفظه بما له وجود فى الاصل غير ان لفظه لا يحتمله لغة فالمحتار انه لا يقبل وان ذهب الى قوله بعض المتاخرين وذلك لان وضع اللفظ انما كان لقصد تحصيل المعنى منه وان يبرز كل احد منا وضميره لغيره بواسطة اللفظ المستعمل وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطا يمتنع معه دخول الزياده والنقصان واذا قبل من كل احد تفسير لفظه بما لا يحتمله لغة حاله عجز عن تقرير كلامه افضى الى اضطراب اللغة وانطماس قاعدته وضعها قال منع توقفه علة وهو من اعظم الاسئلة المعوم وليشعب منشأ المكدو المحتار قوله والا ادى الى اللعب فى التسمية قال طردى لو الغيا ان رد فرع الى اصل بجامع وقد حصل فلنا بجامع بطل صحته قالوا عجز المعارض دليل صحته فلا يسلم المنع قلنا يلزم ان يصح كل صورة دليل العجز المعترض عن جوابه باساءة احد سالكه فيرد على كل منها ما هو شرط فعلى طاهر الكتاب الاحتمال قالوا والمعارضة

والقول بالموجب وعلى الستة ذلك والطعن بانه مرسل اوموقوف وفي رواية ضعفه
او قوله سخفه لم يرده عني على جرح المناط ما بانى وما تقدم الشرح هذا هو الاعتراض
السابع وانما احرجه الضنا لما قاله الامدي من ان العلة صفة الوصف المذكور وموجبه
على وجه يصح ان يكون الطرفان تعليا وابتاء منا خلافا للطرفي في وجود الوصف في
هذا من اعظم الاسولة الوارده على المصنف على ذلك وذكر لكونه اعظم
سببين احدهما عموم وروده على كل ما يدعى كونه علة وهذا معنى قوله لعمومه الثاني
ان الطرق الدالة على العلية كثيرة كما مر فاذا تمسك المستدل بها والمعترض منع كل واحد
منها ومنع شرائطها فتشعب البحث وتكثر بتكثير مسالك الوصف وهذا معنى اشار اليه
بقوله وتشعب مسالكه ذكره الامدي وقد احلها العلماء في قوله والمختار لزوم قبوله
وبعد المصنف على ذلك اذ لو لم يعتد بهذا السوال الذي عدم قبوله الجواز المسلك
بالاوصاف الطردية كالطول والقصر ونحوهما اذ التقدير انه لا تتيسر العلة ولو ظهر
المستدل على طردية لم يمكن منعها ولو جاز التمسك بالاوصاف الطردية لادى الى اللعب
في الشرعيات اذا عتبار بعضي اليه وهو باطل فما يؤدي اليه باطل واجيب القائلون
بانه لا يقبل وجهين الاول ان القياس يدفع الى اصل يجامع بطرد به علة للاجماع
مطلقا فالمعترض ان يطالب بكون الجامع كذلك الوجه الثاني انه عجز المعترض عن بيان
فساد علية الوصف دليل على صحتها كون الوصف علة فلا يسمع المنع ولحاب عنه بانه
لو صح ما ذكرتم للزم ان يكون كل صوره دليل عجز المعترض عن بيان فساده صحيحا للعجز
المذكور وهو باطل وقد اجاب المستدل عن هذا الاعتراض على ما تقدم بقوله
كما هو المختار باثبات كون الوصف علة باحد مسالك اثبات العلة مردود على كل مسلك تبين
المسالك ما هو شرط في صحة التمسك به فيرد على ظاهر الكتاب كون اللفظ مجملا
ولا يصح التمسك به قوله والثاني اي كون اللفظ ما ولا يعتد بما وقع النزاع فيه وقوله
وللمعارضة اي وللمعارضه بظاهرة اخرى من الكتاب دالة على ما بانى وظاهر الاية
الاولى وقوله والقول بالموجب اي بان يقول سلمنا دلالة الظاهر الذي ذكرت على

ما ذكرت

ما ذكرت لكنه ليس محل النزاع ولا يلزم منه وسيأتي الكلام على القول بالموجب وتفسيره قوله
وعلى السنة اي ورد على السنة ما وجد على الكتاب وزيادة وهي الطعن في الخبر بانه مرسل اوموقوف
على ما مر تفسيرهما والطعن في رواته بضعفه والطعن في الخبر بقوله سخفه اي شيء الراوي ليروه
يرده على جرح المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذات الوصف لا
بضم الى ابداء الاعتراض التاسع وما تقدم في جرح المناط من استلزام المفسدة
وان المناسبة محرم لها اذا كانت راجحة او مساوية وهذا هو ما ذكر المصنف انه باقي
قال عدم التاثير وقسم اربعة اقسام الاول عدم التاثير في الوصف مع صلاحه
لا بعضه فلا تقدمها للمعترف لان عدم التاثير في العدم طردي فيرجح السوال المطالبة
الثاني عدم التاثير في الاصل مثاله في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء فان
العجز عن التسليم مستفاد وحاصله معارضه في الاصل الثالث عدم التاثير في الحكم مثاله في
المرتدين مشركون فلو اتوا الحرب قتلوا صاروا كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فيرجع
الى الاول الرابع عدم التاثير في المنوع مثاله اوجبت نفسها فلا يصح كالو اوجبت عبر كفو
وحاصله كالماني كل مرجح جعل وصفا في العلة مع اعترافه بطرده مردود لجواز ان يختبر على
المختار فهما الشرح هذا هو الاعتراض الثامن وهو عدم التاثير وهو كما قال الامدي ابداء
وصف في الاصل سلم عنه في اثبات الحكم او نفيه قال وقد قسم الجدليون اربعة اقسام
الاول عدم التاثير في الوصف وذلك بان يكون الوصف الموجود في الاصل طردي لا مناسبة
فيه ولا شبه لان الظهور ايضا لا تقدم منها بمعنى قوله فرجح اي حاصل اعتراض السوال الى
سوال المطالبة عن دون الوصف علة وسوال المطالبة بمعنى قوله وجوابه جوابه فلا جعل ثانيا قال
الامدي الثاني عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف قد اسلم عنه في ابداء الحكم لا
المعترض عليه بغيره ومثاله ما اذا قال المستدل في عدم صحة بيع الغائب مبيع غير مرئي
فلا يصح اي بيعه كالطير في الهواء فان العجز عن التسليم الموجود في الاصل مستفاد الحكم المذكور

وحاصل هذا النوع هو المعارضة في المحل على ما سيأتي بحوالها وهو جوابه وذلك لان عدم الصحة في الاصل اذا ثبتا بالحجر لا يسد بعدم الرويه بناء على اتساع محل الحكم الواحد بعلتين اما مع جواز التعليل بعلتين ولا يضر هذا الاعتراض الثالث عدم الماثر في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل ومثاله اذا قال المستدل للحنفي لو يزنا اذا الفوا النوا الثاني دار الحرب تكون الفوا ما لا في دار الحرب فلا ضمان لي ولا يجب عليهم الضمان كالحربي فانه لا يجب عليه الضمان ملف لنوا الثاني اسلم قوله ودار الحرب عندهم يعني عند الخصم المستدل طردي لان الاتلاف في دار الحرب لا تاثير له في الضمان صورته الاستيلاء في الحكم عندهم من الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام وحاصل هذا القسم يرجع الى الاول يعني الى عدم التاثير في الوصف لان هذا الوصف وهو دار الحرب لا مناسبة فيه ولا شبه كما في القسم الاول الرابع عدم التاثير في الفرع وهو كما قال الامدي ان يكون الوصف المذكور في الدليل طردا وجميع صور النزاع وان كان منتسبا ومثاله لك للمصنف في المنتهى تبعا للامدي في الاحكام عما اذا قال المستدل في مسئله ولايه المراة روجت نفسها من غير كفو ولا مهر فكما انه لو زوجها الولي من غير كفو لا شئ لها كذلك اذا زوجت نفسها من غير كفو ولا مهر فلا شئ لها بجامع ان كلا منهما تصرف صدر من غير كفو بغير مهر فيقول المعترض هذا الحكم الذي علمته بالحاصل الارتفاع الحجاب يعني من الرجال والنساء كما لو زوجت ولم زوجته مثلا الموتى الى الفجور اي الزنا كما ابدا اي بحرم المصاهرة اذ هذا الحكم المفضي الى عقد ماثر الوجود فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح لاضافة الى هذا المقصود بل اسبق بالنكاح المفضي الى الفجور اذ النفس مايله اذا منعت منه فعلمه القدح في مناسبة الوصف لهذا الحكم اذ المناسب له هو الوصف الذي يحصل من تبعيه ما يصلح ان يكون مقصودا كما مر وهنا ليس كذلك وجواب هذا الاعتراض ان المفيد يعني ما يحرم المصاهرة ممنوع اي ليس المراد بالمفيد ما يوجد عادة بل المراد ما يصلح ان يكون مفيدا كالطبخ مثلا فانه يصلح ان يكون مفيدا للمصاهرة بان يتخذ طعاما ويدعو اليه الاصهار والاختان ونحوهم قال وقول الوصف خفيا كالرضاع القصد والتفي ليس بقيد للتفي

ان يحمل

ان يحمل قوله يحلان عبر على يحلان اعتراض الغير فانه لا ضير مردودا لانه لا يلزم من اعتراف الغير بطرده اعتراف المستدل بطرده قال القدح في المناسبة بما ملزوم من مفسدة راجحة او مساوية وجوابه الترجيح تفصيلا وتاجيلا كما سبق الشرح هذا هو الاعتراض الخامس وهو القدح في مناسبة الوصف للعلة بان يقول المعترض يلزم من ترتيب الحكم على وفقه تحصيل المصلحة المطلوبة منه وجود مفسدة مساوية لها او راجحة عليها وجواب هذا الاعتراض بالترجيح اي ترجيح المصلحة على المفسدة اما بطريق مصلي او بطريق اجلى كما سبق في مسلك الحرام للمناسبة وهو انه لو لم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة يلزم الحكم بالاباحة فلم يجد مصلحة اخرى تصلح للعلية والاصل عدم الغير وهو خلاف الاصل قال القدح في اقضا الحكم الا المقصود كالعلم حرمه للمصاهرة على الابد بالحاجة الى الارتفاع الحجاب الموجي الى الفجور فانا نبدا استدعاء الحكم المفضي الى مفسدة ماثر الوجود والنظر المفضية اذا ذلك فيقول المعترض بل استدعاء باب النكاح المفضي الى الفجور والنفس مايله الى الممنوع وجوابه ان المانع يمنع عادة ما ذكرناه فيصير كالطبخ كما مر الشرح هذا هو الاعتراض العاشر وهو القدح في اقضا الحكم الى ما عداه من المقصود وذلك كالعلم للمستدل حرمه للمصاهرة على الابد بالحاجة الى ارتفاع الحجاب يعني من الرجال والنساء كما لو زوج ولم زوجته مثلا الموتى الى الفجور اي الزنا كما ابدا اي بحرم المصاهرة اذ هذا الحكم المفضي الى عقد ماثر الوجود فانا نبدا اي نظر الى المفضية اذ ذلك اي الفجور فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح لاضافة الى هذا المقصود بل اسبق بالنكاح المفضي الى الفجور اذ النفس مايله اذا منعت منه فعلمه القدح في مناسبة الوصف لهذا الحكم اذ المناسب له هو الوصف الذي يحصل من تبعيه ما يصلح ان يكون مقصودا كما مر وهنا ليس كذلك وجواب هذا الاعتراض ان المفيد يعني ما يحرم المصاهرة ممنوع اي ليس المراد بالمفيد ما يوجد عادة بل المراد ما يصلح ان يكون مفيدا كالطبخ مثلا فانه يصلح ان يكون مفيدا للمصاهرة بان يتخذ طعاما ويدعو اليه الاصهار والاختان ونحوهم قال وقول الوصف خفيا كالرضاع القصد والتفي ليس بقيد للتفي

وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والافعال الشرح هذا هو الاعتراض الحادي عشر وهو ان يكون الوصف المعلل به خفيا لكونه من الاوصاف الباطنة التي لا يطلع عليها كالرضا والقصد فاذا علل المستدل بوصف ظاهر كالبيع مثلا مرضي المتعاقدين عليه او علل بوجود المقتضي بفتح الضاد وهو المعترض الرضا والقصد كل منهما من الاوصاف الخفية والخفي لا يترتب الحكم الشرعي اذ شرط العلة ان يكون الحكم معلوما من المعرف وجوابه ضبطها بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة الدالة على الرضا كالايجاب والقبول في البيع ونحوه والافعال الظاهرة الدالة على القصد في وجود المقتضى قال كونه غير منضبط كالتعليل بالحكمة والمقاصد كالحرج والمشقة والخوف فانها تختلف اختلافا لا تتخاصر والازمان والاحوال وجوابه اما انه منضبط بنفسه او بضابط كضبط الحرج بالسفر ونحوه الشرح هذا هو الاعتراض الثاني عشر وهو كون الوصف غير منضبط لاضطرابه كتعليل الرخص بالحرج والمشقة وقطع السارق بالخوف فان للمعترض ان يقول هذه الاوصاف تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص والازمان وما هذا شأنه فاعتباره الشارع فيه رد الناس الى الاضطراب المفضي الى تعسير الحكم والحرج عن الشرع المحث عنها وجسيد ولا يجوز التعليل بها وجوابه منع اختلاف جميع الحكم والمقاصد لجواز انضباطها بنفسها فان لم تنضبط بنفسها انضبطت بواسطة الوصف المشتمل على تلك المصلحة كضبط الحرج بالسفر ونحوه كالمرض قال النقض كما تقدم وقد يمكن المعترض الدلالة على وجود العلة اذا منع تأثيرها بما يمكن كما ذكرناه او بانها مالم تكن طردية او لم تدل المستدل على وجود العلة بدليل يوجود في محل النقض مع منع وجود ما فعلت المعترض بعض ليلك لم يسمع لانه استدلال بنفي العلة الى نقض دليلها وفيه نظر اما اولا فلانك اذا منعت ذلك او اقمت دليلها كان منتقلا وان كان لها طريق اولى فلا يمكن معه ما ذكر المانع مطلقا قوله فلا يدل اولا قد لا يدل المستدل اي لو استدل المستدل على وجود العلة بمعنى محل التعليل بدليل هو موجود في محل النقض كما اذا استدل الحنفي على صحة الصوم بالنية قبل الزوال بجامع الامساك بقية النهار سمي النقض فانه عما ذكر من الاستدلال مع النية وقد ان يقع فيما يقول المعترض كما ذكر في هذا ستقف عليه

فاذا كان

فاذا كان التعليل بظاهر عام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم الشرح هذا هو الاعتراض الثالث عشر وهو النقض وقد مر ذكر الكلام على شروط العلة ان النقض عبارة عن تخلف الحكم مع وجود ما ادعي انه علة والمستدل طرد للجواب عنه الاولى مع وجود العلة في صورة النقض ومثاله كما قال المحدي قول الشافعي في مسألة زكوة الحلي المباح مال غير نام فلا تجب فيه الزكاة كثياب البذلة فيقول المعترض هذا ينقض بالحلي الذي يدخر عاجلا فانه غير نام ومع ذلك الزكوة تجب فيه فيقول المستدل لا نسلم ان الحلي الذي يدخر عاجلا غير نام وحينئذ فلا يتحقق النقض لما علمت من تفسيره قوله وفي عكس المعترض ضمنا وهو ان يمكن المعترض المستدل على وجود العلة في صورة النقض اذ منع تعين المستدل وجوده فيه مذاهب احدها يمكن مطلقا اذ به يتحقق انتقاضها وهو كلام المستدل واختاره الامام فخر الدين واتباعه والثاني المنع مطلقا لمافيه من قلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا وبدل على هذين الذهبين قوله وثالثها والثالث انه ان كان الحكم عقليا لامتناع تخلف المعلول عن العلة العقلية فيكون الاستدلال مفيدا للنقض وان كان شرعيا فلا يمكن من الاستدلال اذ غايته ذلك بيان وجود العلة في صورة النقض مع تخلف الحكم وهو لا يقدح في العلة لاحتمال ان يكون التخلف لمانع وحاصل ذلك ان الاستدلال في الحكم العقلي ممكن وفي الشرعي لا يمكن له مع توسطه امكان الاعتراض على الاستدلال وهذا المذهب حكاه المصنف والمتن ولم تحكه الاحدي وقال قطب الدين لم اجد هذا المذهب في شيء من كتب الاصول والذي في كتب المتأخرين والظاهر انه المختار والذي رأيته وهو المختار عند الاحدي انه ان كان الاستدلال لاثبات الحكم لطريق اولى في النقض لقدح اي في كلام المستدل بحصول العلة في المناظرة وان كان لا طريق اولى فلا يمكن معه ما ذكر المانع مطلقا قوله فلا يدل اولا قد لا يدل المستدل اي لو استدل المستدل على وجود العلة بمعنى محل التعليل بدليل هو موجود في محل النقض كما اذا استدل الحنفي على صحة الصوم بالنية قبل الزوال بجامع الامساك بقية النهار سمي النقض فانه عما ذكر من الاستدلال مع النية وقد ان يقع فيما يقول المعترض كما ذكر في هذا ستقف عليه

اذا بقي بعد الزوال لوجود العلة فيه مع انه لا يصح ومنع المستدل وجودها فيه أعني وجود
العلة في محل النقض فاذا قال المعترض حينئذ سلمنا ذلك لكن ما ذكرته من الاستدلال
العلة في محل التعليل الا انه موجود في محل النقض لو سمع منه لانه اسقل من نقض العلة
بالنقض فلها كذا قال الامدي قال المصنف وفيه نظر اي وفي عدم سماعه نظر
لان المعترض المدعي فيما ادعى المستدل كونه علة وهو قد يكون ذاته بالفتح فيها وذاته بالفتح
في دليلها فسماع احدهما دون الاخر لا وجه له ولانه لو لم يسمع لادى الى اللعب في الشرع
كما مر في الاعتراض السابع وكلام الامام فخر الدين صريح في ذلك يسمع وكلام البيضاوي
محتمل للسماع وعدمه قوله اما لو قال الخ المعارض ايضا يلزمه اما اثبات
علتك او انتقاض دليلها كان منجيا وانما يلزمه احدا لامرين لانه اما ان يعتمد وجود
العلة وهو الصوم هنا في النقض وحينئذ يلزم نقض العلة اولا وحينئذ يلزم نقض دليلها
لوجوده في النقض قوله ولو منع المستدل تخلف الحكم مر ان المستدل لطرق الجواب
احدها منع وجود العلة في صورة النقض وقد اشار اليه بقوله وفي عكس المعترض الى
اخره الثاني منع تخلف الحكم في صورة النقض واليه اشار بقوله ولو منع ومثاله كما قال
الامدي لو قال الشافعي في مسئلة الثيب الصغيرة ثيب فلا تجوز اجبارها كالثيب
البالغ فيقول المعترض هذا منقوض بالثيب المجنونة فانه يجوز اجبارها وهو المستدل
لانسلم صحة اجبار الثيب المجنونة وحينئذ فهل يمكن المعترض الاستدلال على تخلف
الحكم في صورة النقض فيه ثلاثة مذاهب احدها يمكن مطلقا والثاني عكسه والثالث
يمكن ان لم يكن للمعترض طريق اولى للقدح من النقض قوله والمختار اختلفا الثاني انه يدل
على المستدل الاحتراز عن دليل على النقض على مذاهب احدها انه يحصل قريبه
من الضبط وبعده من العسر والثاني احب وهو المختار وعند المصنف لان المستدل انما
سئل عن الدليل الدال على الحكم وانتفاء المعارض ليس منه اي والدليل لان الدليل هو المؤثر
وهو الوصف لا غير ولانه اي ولان النقض وارد ابتدائي وان احتاج فلا حاجة اليه لكونه
بالنقض وحكى الامدي هذين المذهبين ورجح شيئا والثالث ان النقض لما ان يكون من المستدل
بالاجمال

لا اجماع اولا فان كان لم يحب لان الاجماع يعني عنه والا وجب وهذا يسمى بالنقض الوارد
على طريق الاستثناء كما في العرايا فانه نقض على جميع العلل كما مر ايضاحه في شروط العلة
واعلم ان قوله الا في المستثنيات سيأتي المذهب الثالث المقدر اي يحب الا في
المستثنيات فانه لا يجب فيها فلا تكلف المعلل مثلا ان يقول تمايل الاحرار في غير
المرارة تعتضي لجاز الحمل بالاكراه اذ الشرع اسقط هذه العلة فان عليها تعويلنا
في الصمانات لكن جاءت هذه الصورة اعني المصراة مستثناة قوله وجوابه اي جواب
النقض بعبر تارة مر بالاعتراض السابع وكلام الامام فخر الدين صريح في ذلك يسمع وكلام البيضاوي
محتمل للسماع وعدمه قوله اما لو قال الخ المعارض ايضا يلزمه اما اثبات
علتك او انتقاض دليلها كان منجيا وانما يلزمه احدا لامرين لانه اما ان يعتمد وجود
العلة وهو الصوم هنا في النقض وحينئذ يلزم نقض العلة اولا وحينئذ يلزم نقض دليلها
لوجوده في النقض قوله ولو منع المستدل تخلف الحكم مر ان المستدل لطرق الجواب
احدها منع وجود العلة في صورة النقض وقد اشار اليه بقوله وفي عكس المعترض الى
اخره الثاني منع تخلف الحكم في صورة النقض واليه اشار بقوله ولو منع ومثاله كما قال
الامدي لو قال الشافعي في مسئلة الثيب الصغيرة ثيب فلا تجوز اجبارها كالثيب
البالغ فيقول المعترض هذا منقوض بالثيب المجنونة فانه يجوز اجبارها وهو المستدل
لانسلم صحة اجبار الثيب المجنونة وحينئذ فهل يمكن المعترض الاستدلال على تخلف
الحكم في صورة النقض فيه ثلاثة مذاهب احدها يمكن مطلقا والثاني عكسه والثالث
يمكن ان لم يكن للمعترض طريق اولى للقدح من النقض قوله والمختار اختلفا الثاني انه يدل
على المستدل الاحتراز عن دليل على النقض على مذاهب احدها انه يحصل قريبه
من الضبط وبعده من العسر والثاني احب وهو المختار وعند المصنف لان المستدل انما
سئل عن الدليل الدال على الحكم وانتفاء المعارض ليس منه اي والدليل لان الدليل هو المؤثر
وهو الوصف لا غير ولانه اي ولان النقض وارد ابتدائي وان احتاج فلا حاجة اليه لكونه
بالنقض وحكى الامدي هذين المذهبين ورجح شيئا والثالث ان النقض لما ان يكون من المستدل

لا اجماع اولا فان كان لم يحب لان الاجماع يعني عنه والا وجب وهذا يسمى بالنقض الوارد
على طريق الاستثناء كما في العرايا فانه نقض على جميع العلل كما مر ايضاحه في شروط العلة
واعلم ان قوله الا في المستثنيات سيأتي المذهب الثالث المقدر اي يحب الا في
المستثنيات فانه لا يجب فيها فلا تكلف المعلل مثلا ان يقول تمايل الاحرار في غير
المرارة تعتضي لجاز الحمل بالاكراه اذ الشرع اسقط هذه العلة فان عليها تعويلنا
في الصمانات لكن جاءت هذه الصورة اعني المصراة مستثناة قوله وجوابه اي جواب
النقض بعبر تارة مر بالاعتراض السابع وكلام الامام فخر الدين صريح في ذلك يسمع وكلام البيضاوي

الاصل بمعنى اخراما مستقلا كمعارضة الظهر بالكل او القوت او غير مستقل كمعارضة
العلل العدوان بالجارح والمحتاج قبولها لنا لو لم يدل مقبول لم يمنع الحكم لان المنتفي
عليه ليس ما وافى بالحرسة او لا لاستقلاله من وصف المعارضة فان رجح بالتوسعة منع الدلالة
ولو سلم عروض ان الاصل انتفاء الاحكام وباعتبارها معا او انتفاء قلنا بحث ان
الصفايا كانت جمعا وفرقا فلو استقلالها بالمناسبة يستلزم التعدد قلنا الحكم
بالطل كالواعطى فرسا غالما الشرح هذا هو الاعتراض الخامس عشر وهو المعارضة
في الاصل بمعنى اخر غير ما علل به المستدل سواء كان مستقلا بالتعليل المعارضة على علل
خرم ربا الفضل في البر الطعم بالكيل او بالقوت ام غير مستقل بالتعليل على وجه يكون
داخلا في التعليل وحرائر العلة وذلك كمعارضة من علل لوجوب القصاص في القتل
بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل وهو القتل بالمحدد وقد احتلف المدلول
في قبول هذا الاعتراض فمنهم من ردده قال الامدي شاهده على انه لا يمنع تعليل الحكم
الواحد بعلتين ومنهم من قبله والوجه جوابه على المستدل وهو المختار عند المصنف
تبعا للامدي واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم تكن المعارضة في الاصل على الوجه
المذكور مقبولة لم يمنع الحكم لانه اذا عارض وصف المستدل ووصف المعترض
وان كان كل منهما غير مستقل فقبول جزء المستدل دون جزء المعترض حكم ايضا وان كان
احدهما مستقلا دون الاخر فكذا الكل الحكم بالطل هذا هو اقرب ما وجدته وصحته
في شرح كلام المصنف وشرح المشارح شرح هذا الموضع على غير ما هو عليه وبحثت
قوله فان رجح اي فان رجح المعلل استقلال الوصف المدعى علة على عدم استقلاله
بالتوسعة فقال ما ذكرته اولا لاستلزامه التعدية وتوسعة الاحكام كما في قتلنا
فان الحكم وهو وجوب القصاص على احد سببي العمد ان كون العلة القتل العمد العدوان
بالمثقل او على تقدير زيادة المحدد لا يثبت قوله منع بعني منع المعترض دلالة الاستقلال
على التوسعة ولا منع معارضة سلم دلالة الاستقلال على التوسعة بترجح الجزئين
الاول الخرسة توجب اسقاط الحكم في الفرع واسقاط الاحكام مواقوال الاصل وانا وان الاصل اتج

الثاني

العالم بالقيام وزيد اذا ضربه وما في معناه كاللقب والكنية هل يدل على نفي القيام والضرب
عن غيره على مذاهب احدها لا يدل وهو الصحيح عند الامام والامدي واتباعهم وسيهم
المصنف ونقله امام الحرمين عن اكثر الشافعي ذهب ابو بكر الدقاق من اصحابه
وبعض الحنابلة انه يدل على نفي القيام والضرب عن غيره ونقل عن الدقاق انه وقع له ذلك
في مجلس النظر فالزم الكرخي فتوقف والمانعون احتجوا بان دلالة الوحي الالهام
اللقب محمد في اسما الانواع كالغنم دون الاشخاص قوله وقد تعدم اشاره الى الفرق
المذكور من مفهوم الصفة ومفهوم اللقب وهو ان قائد تخصص الحكم بحصول
الكلام فانه لو اسقط الاسم لاصل الكلام فلا يحقق المقتضى للمفهوم فيه فان المفهوم
هو اسقاط فائدة التخصص واحتج على ان مفهوم اللقب صحيح بانه لو كان يعلم الجاحظ
بالاسم الاعلى بعينه عما عداه للزم من قول القائل محمد رسول الله وزيد موجود ان يكون
ليس برسول وان الله ليس بموجود وهو محال اكثر طرق الظهور لا تدل الا المفهوم
حسب الظهور لاحب القطع قال واستدل بانه يلزم منه ابطال القياس الظهور
الاصل في المخالفة واحب بان القياس يستلزم التساوي في المقتضى عليه فلا مفهوم فكيف
به هنا الشرح استدل بعضهم على ان مفهوم اللقب ليس بحجة بانه لو كان حجة
لاستدل ابو بكر القياس وبيانه ان الحرم الربا مثلا في البر مثلا يدل على هذا القدر وعلى الماحته
في كل ما عداه منطوقا كان او غيره فلا تقاس الحنطة عليه لان القياس على خلاف الدليل
باطل واجاب المصنف بان القياس يقتضي اتحاد المعنى بين المفهوم وهو ما عدا البر
من المطعوم ثمنا لا والمنطوق وهو البر وحينئذ فان كان بينهما مساواة وان الالغى
خرج عن حد فيه لانا اشترطنا ان لا يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في مفهوم المخالفة
فان كان مساويا فلا مفهوم فكيف تعدا ان المفهوم هنا وان لم يكن مساويا فلا محالة
القياس مدخل في المفهوم وقد اجاب عنه بجواب اخر وهو ان المفهوم لا يصلح حجة
تدل على الاباحة في كل ما عدا البر والقياس انما يدل على التحريم والافراد الى يشارك المنصوص
عليه في العلة وهي المطعومات دون غيرها فلا يلزم الاخذ بالقياس ان كون مخصصا

للمفهوم وخصص عموم المنطوق بالقياس جاز تقديم المفهوم اولى وقد يجاب عنه بجواب
اخر ذكره الآمدي وهو انه انما يدل على ابطال القياس ان لو كان الفرد الاعلى
منطوقه وليس كذلك بل انما دل عليه بمفهومه والقياس راجح على هذا النوع من
المفهوم وغايته ذلك التعارض للتعارض وحكم المتعارضين تقديم الراجح قال
قالوا الوجه الثاني لم يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي بنادر نسبته الزنا الى
واخته ووجه الحد عند مالك واحمد دلالة من الوجه الاول لانه ما خاطب في الشرع الا بالمفهوم
المفهوم اللغة قالوا الوجه الثاني لم يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي بنادر الى الفهم
نسبته الزنا الى امه وخاصمه واخته ولهذا احد على القاذف عند مالك
واحمد فلو لم يدل الكلام بالاسم ذا الاعلى نفيه عن عداه لما بادر الى الفهم نسبته
الزنا الى امه خصمه واخته والجواب المصنف بان نسبة الزنا الى امه خصمه واخته
انما تبادرت الى الفهم من القرائن لا مما خوطب فيه وهو تعلق الحكم بالاسم قال
واما الحصر انما فعل لا تعد وهل منطوق وهل مفهوم الاول انما زيد قايم
معنى ان زيدا قايم والزايد كالعدم انما الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله
وهو المدعى واما مثل انما الاعمال بالنيات والنية الولا لم تعتق وضعيف لان
العموم فيه بغيره فلا يستقيم لغير المعتق ولا ظاهرا لسبح اعم ان يفيد
الحكم بانما كما انما الشفعة فيما لم يقسم هل يعد حصر الاول في الثاني فعلى معنى
انها تفيد اثبات الشفعة في المقسوم ونفيها عن غيره فيه ندهبان صححه
الامام فخر الدين واتباعه انها تفيد وعلى هذا فعل هو المنطوق او المفهوم
فيه مذهبان حكاهما المصنف ومقتضى كلام الامام فخر الدين واتباعه انه
المنطوق لانه استدل بان اثبات الشئ ما نفيه والاصل عدم التعدد
والمركب مجموعهما معدوم الامكان وحينئذ يقول لا جائز ان يجمع النفي
والاثبات على شئ للزوم الساقط ولان يكون النفي راجحا اللذكور والاثبات
للسكوت عنه لانه بالطل لانفاق قعر العكس انه الممكن وهو المراد بالحصر

قلت

قلت وهذا ضعيف مرجعه النقل لان المعروف عند النحويين انما لنفي
بزايدة كافه موطيه لدخول الفعل واختار الآمدي انها لاحد الحصر لا يفيد
باحد الاثبات وهذا هو المعتمد عند الخاء وبقلة سحنا الوجدان وشرحه
للسهيل عن الجرجاني ولم يرجح المصنف شيا احتج العامل بالاول بان قول
العامل انما زيد قايم معنى ان زيدا قايم ومازايده والزايد كالعدم اي في افاده الحصر
اذ لا خلاف في افادته زيادة الزايد فكما ان قوله ان زيدا قايم لا يفيد الحصر
حسب المنطوق ولا حسب المفهوم فكذلك قوله انما زيد قايم لا يفيد بمعناه وهو
ضعيف جدا لان الاسم انما زيد به او للاحد اذ الاصل في اللام الجنس والعالم
والاول لهذا العامل المسلك بقوله انما الرماي والنسبة للاجماع على الجزم ربما
الفضل وربما اليد واحتج العامل بالمذهب الثاني بان قوله تعالى انما الهكم الله بمعنى
ما الهكم الا الله فكان الثاني يفيد الحصر بالمنطوق فكذلك الاول الذي هو بمعناه
قال وهو لو كان لفظ انما يفيد الحصر لما حصر عليه بعرفه ولما ثبت ولا لغير المعتق
لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله انما الولاء لمن اعتق والكلام
باطل لان كثيرا من الاعمال يصح من غير نية والولاء يثبت لعصبات المعتق والجواب
ان صحة العمل بالنية وعدمها والحكم بالولاء للمعتق وغيره انما ثبت بغير هذا الحديث
كالاجماع والحديث دل بحسب الظاهر على ان الولاء لا يكون لغير المعتق وجواز العدول
عن الظاهر لدليل قطعي كما قرر الجواب اذا الشارح وقرره بعضهم بتقرير اخر
فقال قوله واما مثل انما الاعمال بالنيات واما الولاء لمن اعتق فضعيف اي القول
بان الحصر في مثل قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وقوله انما الولاء لمن
اعتق مستفاد من كلمة انما ضعيف لانه لو قال الاعمال بالنيات فقط او انما
الاعمال العموم والحصر لان الالف واللام للعموم كما تقدم فكون قوله الاعمال بالنيات
بمنزلة قوله كل عمل به او لا عمل الا بنية وكذا قوله الولاء لمن اعتق باسقاط
كلمة انما لا يفيد الحصر بحسب لسمع لغير المعتق ولا ظاهرا وكون مرتبة قوله الولاء

لم اعتق اذ لو كان لغير المعتق و لأنه للزم مخالفته العموم من غير دليل وهو ممتنع
وهو اولى لمام المصنف قال — واما مفهوم الحصر فمثل صدق زيد والعالم زيد
ولاقرنه عهد فصل لا يفيد وهل منطوق ومفهوم الاول — لوافاده لافاده
العكس لانه فهم) لا يصلح للحصر ولا لمعهود معين لعدم اقترنه وهو ظاهر ايضا لو كان
لان العدم غير مدلول الكلمة السمح احلف الناس انه اذا اجعل لفظ كان يعرف
بالاضافة او باللام مخبرا عنه واحد جزئياته مخبرا به مثل قولنا صدقي زيد والعالم
زيد ولاقرنه بعد العهد هل يدل على حصول ذلك الكل في الجزئي ام لا فيه مذاهب
احدها ورجحه الامدي انه لا يدل — لا بالمنطوق ولا بالمفهوم والثاني يدل
بالمنطوق وهذا ما اختاره امام الحرمين البرهان فانه قال ان ياتا باللام على
المسند وليوافق الفاعل صدق زيد امضى هذا الاصح قال غيره قال وهذا
لا سعد ادعا اهل اللسان عليه ومن ايدا ذلك ميزا كان مبتدا هنا محكوما عليه
بالعناد اسنى والثالث انه يدل بالمفهوم واعلم ان علماء المعاني والبيان
يقولون ان هذا الحصر مدرك بالذوق لا بالطرق والاستدلال قال فطف الدين في
شرحه للتلخيص الثالث من مفتاح العلوم للسكاكي ولهذا لا يمكن مما استدلوا به
عليه نفيا واثباتا وبين ابطال ذلك فراجعه اصح الاقوال وجهين الاول انه
لو افاد قولنا صدق زيد والعالم زيد الحصر لافاد عكسها لان دليلهم على الحصر
في الاصل يعينه قائم في العكس وذلك لان دليلهم ان المخبر عنه في قولنا صدق
زيد والعالم زيد لا يصلح ان يكون للجنس لانه لا يصدق كل صدق زيد وكل عالم زيد ولا
يصلح ان يكون للمعهود معين اذ المقدر انه لا قرنه على العهد فمعين ان يكون لما هيته
العلم ضرورة الحصر في الاقسام الثلثة وما هيته العلم موجودة في الصورتين اي صدق
زيد وزيد صدق ولو افادت احداهما الحصر لافادته الاخرى ولكن لم تفده الصورة
الثانية فلم تفده الصورة الاولى الوجه الثاني انه لو افاد صدق زيد الحصر
لكان عكسه لكان المقدم يغير مدلول الكلمة اذ لا فرق بين الاصل والعكس الا التقدم
واللازم

واللازم باطل لان التقدم لا يغير مدلول الكلمة كما هو المعهود في كلامهم ولك ان
تقول هذا ممنوع لما سنه النحاة حيث قالوا ما ضرب زيدا الا عمرو ما ضرب عمرا الا زيد
بعد الاول حصر الضرب في المفعول والثاني في الفاعل ولما اعترض بعض الشراح قال
والذي رحمه الله وهداه فيه نظر اذ التقديم فيهما لغير مدلول زيد وعمرو اعني
اي حملا في التقديم في صدق زيد فانه صدق معين على مقدر الحصر اعني وهو في زيد
صدق اعم فافهمه فانه دقيق وبسطه ما قاله الشيخ يعني الذي الخبر الخالي رحمه
الله تعالى فيما كتبه عنه على المقرب نعم ان حكى عن الفنري ان جعل ما
عين مبتدا وجيء بها لخبر اذ في قول الشاعر اهابك اجلالا وما بك قدرة علي
ولكن ملء عين حبيبها قال وطرد للدعاء هم قال فسحانه يعني اعز وان رحمه
الله معناه منى على فاعله صدق زيد وزيد صدق من الخبر كون اعم من المبتدا او
مساويا له قال ان الخبار قلت — يعني ولهم الشيخ اليك اذا قلت زيد صدقي
كان الخبر صالحا لان يكون اعم من المبتدا فجعله كذلك ولذلك قالوا لا يلزم الحصر اذ قد
في زيد وهذه الصورة تحلف قولك صدقي زيد فانا لا نمكن ان يجعل الخبر الذي هو
زيد اعم من المبتدا فما بقي الا ان نجعله مساويا والاكان الخبر الحصر من المبتدا وانه غير جائز
واذا كان مساويا لزم الانعكاس وصدق ان كل من هو صدقي زيد حسبه
ولذلك لا يحسن مثل هذا في الذم والحسب لاذا جعل مثل عين مبتدا احتمل ان يكون
اعم من الحسب — لاستحالة كون المبتدا اعم من الخبر لو قلت الحيوان انسان ولا
نريد بعض الحيوان بل جميع الحيوان فجعله كما ترى فانا نعلم ان الانسان حيوان لان الخبر
صفة في المعنى ولا يلزم العكس ولذا لو قلت قريش عرب صح ولو قلت العرب قريش
ونريد الحقيقة كان كذبا قال — العالم اذ لو لم يعد لاحمر عن الاعم الاخص لتعذر
الحصر والعهد فوجب جعله للمعهود ذهني بمعنى الكامل والمتهى فلما صح والتام لما فاته
فائدة الحصر ولزمه زيد العالم بعين ما ذكر وهو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل
فان زعم انه مخبر بالاعم فغلط لان شرطه الكبرى ان زعم ان اللام لتزيد فغلط لان

هذا مبتدا موصوف حيوان

استقلالا لم التعريف مقطعا عن زيد كالموصول الشيخ احيح القايل بان مثل
الف زيد بعد الحصر بانه لولم يفد لزم ان يكون الاخبار عن الاعم بالاخص لانه بعد ان
يكون اللام للجنس او العهد اما الاول فلانه لا يصدق كل عالم زيد واما الثاني فلعدم التزيه
بمعنى ان يكون لماهيته وهي اعم من جزئياتها فلزم الاخبار عن الاعم بالاخص وهو باطل
وجب جعل اللام للمعهود ذهني بمعنى العالم والمسمى بالعلم ليدفع المحذور واجاب
المصنف بان قولهم وجب جعله للمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهى صحيح واللام حينئذ
يكون للمبالغة كما نص عليه سيبويه في زيد الرجل اي الكامل في الرجولية زيد وكذا ان الحصر
لان المبالغة لا تستلزمه ويلزم الحصر ان قولنا زيد العالم بعد الحصر يعني ما ذا قوله
فان زعم اي بان زعم سيبويه انه اخبر بالاعم عن زيد فغلط لان شرط الخبر النكرة
والعام الذي هو الرجل ليس بنكرة وان زعم ان الالف واللام لزيد فغلط ايضا لوجوب
استقلال الالف واللام بالتعريف منفطعا عن زيد كما ان الموصول مستقل بالتعريف
وقال ان يقول لم يرد سيبويه سماعا ذلك بل الذي اراده ان الالف واللام بمعنى الكامل
في الرجولية فقولنا زيد الرجل اخبار عن زيد بكمال الرجولية وهو قسم بالث مغاير للقسمين
اللذين ذكرهما واعلم انه يوخذ من هذا المذكور كله ان المصنف اختار ما ذهب اليه
فرع قال الامدي اجمعوا في قوله لا عالم في البلد الا زيد انه الذي عليه الجمهور واخر
منكرو المفهوم انه يدل على نفي عالم سوى زيد واثبات كون زيد عالما قال
الشيخ الاداة سحت الشمس الظل والبقل سحت الماب وسحت النحل ومنه المناسحات
فعل مشترك وقيل للاول وقيل للثاني المشرح النسخ لغة يطلق على الازالة ومنه
سحت الشمس الظل اي ازالته ويطلق بمعنى نقل الشيء وتحويله من محله الى اخر يقال
ينسخ نحل النحل والعسل اذا نقلها من خليه الى خلي ومن ذلك المناسخات
في مسائل المال من وارث الى وارث ونقل هو حقيقة في الازالة مجاز في النقل او بالعكس
لمشترك بينهما فيه مذاهب حكاها المصنف من غير ترجيح ورجح الامام فخر الدين الاول
قال لان الفعل اخص من الزوال فان الفعل اعدام صفة والحدث اخرى واما الزوال فمطلق

للاعدام

الاعدام وكون اللفظ حقيقة في العام مجازا في الخاص اولى من العكس لكثرة الفايدة وقال
الامدي القول بالاشتراك اشبه لوقوع استعمال لفظ النسخ في الازالة والنقل والاصل
في الاستعمال الحقيقة قال والخلاف لفظي قلت وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي
بدليل شرعي متاخر فخرج الجماح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفلة ونحو متصل الحاجر السمعي
ومعنى الحكم ما خوذ على المكلف سواء ان لم يكن من الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند اشاعرة
قطعا والمراد الحكم قديم فلا يرفع لانه لم يعنه والقطع ما نذا اذ سيخرج من بعد وجوه اتي
الوجوب وهو المعني بالرفع الشيخ اختلف الاصوليون في معنى النسخ في الاصطلاح
فذهب القاضي واختاره الابدي والمصنف الى انه رفع الحكم الى اخر فقولنا رفع الحكم
كالتخصيص ليسمل النسخ وغيره وقولنا الشرعي يخرج رفع المباح الذي ثبت بالاصل لانه
ليس بحكم شرعي وقولنا بدليل شرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالنوم والغفلة فانه رفع
وجوب الصلاة عن النايم والغافل بالنوم والغفلة وقال ان يقول الرفع بالنوم والغفلة
رفع بدليل شرعي وهو قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلثة فالواجب ان يقال بدليل
شرعي احتراز عن الرفع بالموت وقوله متاخرا احتراز عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي
غير متاخر كالرفع بالمتصل المستقل كقوله تعالى الا امراته قدرنا انها من الغابرين
اوغير المستقل كالرفع بالاستثنا كقولنا صوموا ابدا الشهر الا اليوم العاشر منه وكالرفع
بالغاية مثل صلوا الى اخر الشهر ومثل الرفع بالشرط مثل ان كنت صحيحا فاذا قال الشيخ
وقال ان يقول لا نسلم ان المخطاب المتصل بالخطاب المتقدم في الذكر رافع لحكم الخطاب
الاول انما يكون بعد ثبوته لكنه لم يثبت اذ لا نسلم بقوله صلى الاخر السهر
الا بعد تمام الكلام على ما اختاره في الاستثنا وبعد تمامه لا يكون الخطاب الاول
ثابتا الا على سبيل الحكم فيما بعد الغاية حتى يكون الغاية رافعة له واسرار الامام في البيان
الى هذا البحث فقال القاضي الفرق بين رفع الحكم بعد ثبوته وهو لا يحتاج الى التنبيه
بما ذكره فان اللفظ الذي ينقل لقصد الكاتب ليس فيه رفع الحكم بعد ثبوته في حق
الشارع قال المصنف ويعني بالحكم في قولنا رفع الحكم الشرعي ما حصل على المكلف

بعد ان لم يكن وهو تعلق الوجوب فان تعلقه المشروط بعد لم يكن ثابتا عند استفاده وهو
دل التكليف فكون حادثا بعد ان لم يكن واذا كان المراد بالحكم ما ذكرناه لم يرد سؤال المعتزلة
وهو ان العلم عند لم يخاطب الله وهو قديم واذا كان قديما لا يرتفع لامتناع ارتفاع القديم
واذا لم يرتفع امتنع فوقوع النسخ رفع الحكم الشرعي لامتناع ارتفاع الحكم الشرعي وانما
لم يرد هذا السؤال لما عرفنا ان الحكم الخطاب القديم بل يعني به هنا ما ذكرناه الان وهو
حادث يرتفع لانا نقطع بانه اذا لم يحرم شيء بعد ان كان واجبا امتنع بعد الوجوب
الثابت اولا وهو المعني برفع الحكم ولا سبيل لارتفاعه لهذا التفسير وللسائل ان يقول
هذا التعريف غير منعكس لانه دخل فيه البيان بالتخصيص المتراخي وبالخطاب ان
التخصيص رفع عند المصنف واعلم ان ما مر في معنى النسخ واما الناسخ فانه يطلق على
الله تعالى لقوله تعالى ما ننسخ من آية وعلى الحكم بعد وجوب صوم رمضان نسخ وجوب
صوم عاشوراء فهو ناسخ وعلى من يعتقد نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القرآن بلسانه اي
يعتقد ذلك فهو ناسخ وهو حقيقة والله تعالى مجاز وفي الباقي قولان الاظهر اللفظ الدال
على ظهور استمرار دوام الحكم الاول فيرد ان اللفظ دليل النسخ ولا يطرد فان لفظ
العدل نسخ حكم لدا البين بنسخ ولا يتعلم لانه قد يكون بفعله عليه السلام ما حاصله اللفظ
الدال على النسخ لانه فسر الشرط باستمرار النسخ واستمرار النسخ حصول النسخ اعلم
وفقك الله ان ائمة الحرمين عرفوا النسخ بانه اللفظ الدال على ظهور استمرار شرط دوام
الحكم الاول واعترض عليه من وجوه الاول ان اللفظ دليل النسخ كما نسمع قال
بعض الشراح وهذا انما يرد اذا لم يرد باللفظ اللفظ اما اذا اريد فيسقط ذلك
ولا يرد قلت وزاده ذلك نظر لان اللفظ الملفوظ لا اللفظ مطلقا انه وضعه
يكون دالا والدال هو الملفوظ لا اللفظ الوجه الثاني ان هذا الحد لا يطرد
لصدق الحد دون المحدود لان الرجل العدل اذا قال لحكم ما انسخ فقوله دال على ظهور
استمرار شرط دوام الحكم الاول مع قوله مع انه ليس بناسخ وهذا
انما يرد ان لو اريد بالفظ لفظ الشارع الوجه الثالث ان هذا الحد لا يتعلم لصدق

المحدود وهو النسخ بدون صدق الحد المذكور لجواز ان يكون النسخ بفعله صلى الله عليه وسلم
كما مجوز بقوله فانه ذلك لا يصدق عليه انه لفظ دال ولك ان تقول لعله صلى الله
عليه وسلم لبين بنسخ وانما هو معرف لخطاب غير الله تعالى الوجه الرابع ان قوله
الحكم الدال على النسخ لان شرط دوام الحكم الاول اسما النسخ لان دوامه يتوقف على
عدم ورود نسخ فقط ظاهر هذا اللفظ الدال ظاهرا على اسما النسخ واسقط
اسقاطه حصول النسخ فيكون تعريفا للنسخ به وهو باطل فلو كان اسقط
اسما النسخ نفس حصوله نظر لانه لازم ولا محذور حينئذ قال القرافي
الخطاب الدال على اسما الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا
مع تراخيه عنه واورد اللام الاول وان قوله على وجه الخ زاده الشارح اعلم
ان القرافي عرف النسخ سعا الماضي الى بكر بانه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه فقوله الخطاب كالجنس يشمل
النسخ وغيره وانما الخطاب ولم يقل النص ليكون شاملا للملفوظ والمفهوم اذ يجوز
النسخ بالمفهوم وقوله الدال على ارتفاع الامر والنهي ليعم جميع انواع الحكم الذي
والاباحة والكراهة فان جميع ذلك قد ينسخ وقوله الثابت بالخطاب المتقدم يخرج
الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالاصل وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احتراز
عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم الذي له وقت محدود مثل قوله لا تصوموا بعد
الغروب بعد قوله اتموا الصيام الى الليل فان ذلك لا يكون نسخا لانه وان كان دالا
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم لكن لا يكون على وجه لولاه لكان ثابتا
وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت الخطاب
المتقدم اذا كان متصلا به كالاستثناء والصفة والغاية والشرط فانها لا
تكون نسخا على ما ذكرنا وانما قال المصنف والحاكم ورد عليه الدليل الاول الوارد
على الحد المذكور اتفاقا فان الخطاب دليل النسخ لا هو وانه يلزم ان يكون قول العدل

لا يخلو اما ان يكون مستحقا لم لا والثاني باطل والاول لا يخلو اما ان يعدم بنفسه
او بغيره والاول باطل بالضرورة والثاني يلزم منه رفع الحكم بدليل متأخر ولعلم ان الخلاف في ان النسخ
رفع الحكم او بيان انتهائه يظهر في الفعل الخالي لان الطهارة بعد الحدث هل يقول انتقضت
اي ارتفعت او انتهت والاول اوجه والاصح في دقائق المنهاج للنووي وغيره الثاني قال
المعتزلة اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا فيرد
ما على الغزالي والمقيد بالمرة تفعل الشرح عدلت المعتزلة عن الرفع الى الزوال كالفقهاء وانما
قالوا مثل الحكم لان الحكم الثابت في كل زمان يتغير بتغير الزمان وهذا التعريف قريب مما ذكره
الغزالي فلهذا ورد عليه ما يرد على تعريف الغزالي ويرد على هذا التعريف خاصة نحو ان الشارع
اذا امر بعبادة مخصوصة مرة واحدة ثم قال هذه العبادة الموقتة بالمرة الواحدة تفعل
مرة اخرى فان ذلك نسخ لقيد المرة فالزائل بالنسخ ليس هو مثل المرة الاولى لانها واحدة والواحد
لا مثل لها بل الزائل الحكم الاول الذي كان ثابتا فقولهم ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل باطل
من حيث ان الزائل نفسه لا مثله قلت ولا خفا في ان هذا غير وارد على المعتزلة لانهم
يجوزون النسخ قبل الفعل كما نقله المصنف عنهم آنفا وحينئذ لا يجوز نسخ المقيد بالمرة عندهم فافهمه
قال والاجماع على الجواز والوقوع وخالفت اليهود في الجواز وابو مسلم الاصفهاني في الوقوع
لنا القطع بالجواز وان اعتبرنا المصالح فالقطع ان المصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات
وفي التوراة امر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق واستدل بإباحة السبت ثم تحريمه
وبجواز الختان بعد يوم الولادة عندهم وجواز الاختين ثم التحريم واجيب بان رفع مباح الاصل
ليس بنسخ. الشرح قال الآمدي اتفق اهل الشرائع على جواز النسخ عقلا وعلى وقوعه شرعا
ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى ابي مسلم الاصفهاني فانه منع من ذلك شرعا دون عقلا
ومن ارباب الشرائع سوى اليهود فانهم افترقوا ثلاث فرق فذهبت الشمعونية الى امتناعه عقلا
وسمعا وذهبت العنانية منهم الى امتناعه سمعا لا عقلا وذهبت العيسوية الى جوازه عقلا
ووقوعه سمعا واعترفوا بنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وانه مبعوث الى العرب خاصة
لا الى الامم كافة انتهى اذا علمت ذلك ظهر ان نقل المصنف وخالفت اليهود في الجواز فيه اطلاق وان وافقه ابو

مسلم في الوقوع يقتضي انه قال بجوازه من حيث العقل والشرع وظاهر ما نقلناه من كلام
الآمدي انه لم يجوز ذلك من حيث الشرع فتأمله وفي المنهاج والمعالم للامام فخر الدين عن
اليهود مطلقا المخالفة كما اطلق المصنف قال في المستصفى والروافض وان عزوا ابو قريعة
الا انهم فرقوا بالبدا لجهلهم بالفرق وانما اطلق المصنف الاجماع مع مخالفة ابي
مسلم لما مر في الاجماع من انه لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كان اجماعا وان لم يكن مقطوعا به
قوله لنا اي الدليل على ما قلناه من جواز النسخ ان حكم الله تعالى ان لم يتبع المصالح فله
تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وان تبعها كما هو مذهب المعتزلة فلا يلزم ان يتغير الحكم
بتغيرها فانا نقطع بان المصالح قد تتغير بحسب الاوقات كما تتغير بحسب الاشخاص فقوله
لنا القطع بالجواز اي ان لم يعتبر المصالح وايضا فقد روي ان الله تعالى امر آدم بتزويج
بناته من بنيه وقد حرم ذلك يعني تزويج البنات من البنين بالاتفاق فيكون النسخ واقعا والوقوع
دليل الجواز قال في المحصول يجوز ان يكون قد شرع ذلك لآدم وبنيه الى غاية معلومة هو
ظهور شريعة اخرى او لكثرة النسل او غير ذلك وقد تقدم ان هذا لا يكون نسخا ولك
ان تقول الاصل عدم ما ذكر وان الامر مطلق واستدل بعضهم على جواز النسخ بان
اباحة العمل يوم السبت كانت ثابتة ثم نسخت الاباحة وحرم العمل يوم السبت وبان جواز
الختان كان حاصلا ثم نسخ الجواز وثبت التحريم فيكون النسخ واقعا والوقوع دليل الجواز
واجيب بان هذه الصورة كانت مباحة بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ
واستدل الامام فخر الدين في المحصول على الجواز بان نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجز وقد نقل لنا عن الله تعالى انه قال ما ننسخ من آية او ننسها
اي نؤخرها نأت بخير منها او مثلها وفي دين نبينا صلى الله عليه وسلم ما نسخ ما قبلها الى
خلافه فان كانت ناسخة فقد حصل المدعى وان لم تكن ناسخة فالآية التي
نقلها تدل على جواز النسخ وضعف هذا الاستدلال في تفسيره حيث قال لان قوله
ما ننسخ جملة شرطية اي ان ننسخ نأت وصدق الملازمة من الشيء لا يقتضي وقوع
احدهما ولا صحته ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واستد

يوم الولادة عندهم وجواز الجمع بين الاختين كان ثابتا

على كلامه في المحصول بكلامه في التفسير صاحب التحصيل ولك ان تقول سلمنا النزول
بدليل الوقوع فلم يسمه على ما نقله الرمختشري وغيره ان الكفار طعنوا فقالوا ان محمدًا
يامرنا بالشيء ثم ينهى عنه فانزل الله تعالى هذه الاية يسمه ابو مسلم الذي نقل عنه المصنف
هو الملقب بالحافظ كما قاله ابن النسمعاني في شرح المعالم واسم ابيه على ما قال الامام في المحيط
عمرو بن بحر الجاحظي وعلى ما قال في المحصول محمد بن بحر قال قالوا النسخ سفر بعقه موسى لبطل
قول موسى المتواتر هذه شريعته مؤبدة قلنا محال قول ابن الراوندي والقطع بكذبه لو كان
سمعهم صحيحا لقضت العادة بقوله له عليه السلام النسخ ممتنع سمعه اليهود على
اسماع النسخ وتوجيهها ان يقال لو نسخت شريعة موسى شريعة محمد صلى الله عليه وسلم
لبطل قول موسى المتواتر ان هذه الشريعة مؤبدة على كل ما دامت السموات والارض
وقوله الزموا السبت وقوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات لدلالة قوله على تأبيد
شريعته وقد اجيب بانا لا نسلم ان النسخ واللازم باطل باجماع الامم وتوجيه الجواب ان يقال انه
متواتر لم يتحقق ابن مفتري على موسى عليه الصلاة والسلام من قولهم احلوا الكذب
اي افتراه وقيل اول من وضع لهم الدلائل الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة لمحمد
عليه الصلاة والسلام وافترى طعن في نقلة انه لم ينقله احد لرسول الله صلى الله عليه
وسلم مع حرصهم على دفع قوله ولو كان لدلت عدمهم صحيحا لقضت العادة بنقولهم للنبي صلى الله
عليه وسلم قالوا ان نسخ لحكمه ظهرت له لم يكن طامة له بغتة البداء او الاضافة
واحد بعد اعتبار المصالح انها تختلف باختلاف الازمان والاحوال فتنعقد شريعة
ذوات وقت او حال وضدها في اخر فلم يحدث ظهور ما لم يكن الا النسخ قد سمعه اسلافهم
اخرى لليهود على اسماع النسخ وتقريرهم انه لو جاز النسخ لجاز البداء او العبث على الله تعالى
لان النسخ ان كان لحكمة ظهرت له اي لله تعالى لم يكن طامة له لان النسخ يلزم البداء وهو
الظهور بعد الخفاء والا اي وان لم يكن لحكمة ظهرت له لزم العبث وكل منهما محال عليه
عز وجل واجاب المصنف عن ذلك بان هذه السمة مبنية على ان افعال الله تعالى تابعة
للحكمة والمصلحة وذلك مرجوع الى قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناها ولئن سلم
ان افعاله

ان افعاله تعالى تابعة للحكمة والمصلحة فالمصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال
كشفعة شرب ذوات وقت وحال وضدها في اخر فجوز ان يعلم الباري عز وجل ان مصلحتهم في
الزمان الثاني مثلا ان لا يسمع لهم الحكم الثابت قبله فيتغير الحكم بسبب ذلك ولا يكون
قد تجدد له ظهور ما لم يكن ظاهرا قال قالوا ان كان مفيدا فليس بنسخ وان لا
على التأبيد لم يناقض ما نحن بصدده ليس مؤبدا لا نسلم ان ما لا يعد الا خبارا بالتأبيد والى
ان قال الوثوق بتأبيد حكم ما والى جواز نسخ شريعته واجيب بان بعد الفعل الواجد بالتأبيد
لا يمنع النسخ كما لو كان معينا مثل صم رمضان من هذه السنة فانه لو نسخ قبل
توجه الوجوب بان قال لم اوجب عليكم صوم رمضان ابدا او نص
على ان الحكم مؤبد والنسخ بيان لانتهاء غير مؤبد ليس بمؤبد ووجه ذلك ما
الثاني انه لو قبل النسخ لادى الى عدم الوثوق بتأبيد حكم ما لجواز طريان النسخ على التأبيد
الثالث انه لو قبل النسخ لادى الى عدم الوثوق بتأبيد حكم ما لجواز طريان النسخ على الرابع
انه لو قبل النسخ لادى الى جواز نسخ شريعتكم لان الدليل الدال على التأبيد لا يمنع النسخ
كما اجاب المصنف بان بعد الفعل الواجد بالتأبيد كقولهم صوموا رمضان ابدا لا يمنع النسخ فانه اذا
كان الوقت معينا مثل صم رمضان هذه السنة مثلا ثم نسخ قبل لم يسمع النسخ لما
سبق واذا كان بعد الوقت لا يمنع من النسخ قبل الوقت كالتأبيد اجاز ان لا يمنع النسخ
وقوله صم رمضان ابدا توجب بدلالة الفعل الرمضانات كلها متعلق الوجوب ولا يلزم من
استمرار الوجوب في الرمضانات كلها فلا يلزم التناقض عند وجود النسخ كالموت فان تعلق
خطاب الوجوب بالمكلف يدل على انه اجمع عمره ولو كان نسخ متعلق الوجوب الا ترى انه يصح

بان ابدا فانه منع ان نسخ والا لزم الكذب فى خبر الله تعالى قال ولو الوجاز لكان قبل وجوده
او بعده او معه او ارتفاعه قبل وجوده او بعده باطل ومعه اجدر لاستحالة النفى والاثبات قلنا
المراد از الطيفى الذى كان زالكا لموت لا ان الفعل يرتفع النسخ بهذا شبيه اخرى لهم
وتوجيهها ان تعالى لو جاز النسخ الذى رفع الحكم لكان رفعه اما قبل وجود الفعل او بعد وجوده
او معه وجوده لانه لا رابع باطل الجزوم وارتفاع الفعل قبل وجوده وقد انعدم باطل لكونه موجودا
فى الحالين ورفع المعدوم ممتنع واما ارتفاعه معه فاجدر بالبطلان لاستحالة اجتماع النفى
والاثبات فى شئ واحد لاستلزامه كونه موجودا معدوما فى حالة واحدة وهو محال
وتوجيه الجواب ان يقال المراد من رفع الحكم ان الكلف الذى كان اى ثبت بعد ان
لم يكن زال بالناسخ كما يزول بالموت لا ان الفعل يرتفع حتى يأتى ما ذكرتم من التقسيم
قال فان قلت اما ان يكون البارى علم استمراره ابدا فلا نسخ او الى وقت فليس بنسخ
بل الى الوقت المعين الذى علم انه ينسخ فيه وعلم بارتفاعه بالنسخ لامنع النسخ لكن هذا
هذه شبهة اخرى لليهود وتقريرها ان يقال لا يخلو اما ان يكون البارى رفع وجعل علم استمراره
الحكم المنسوخ ابدا فمحمد لا نسخ له والا لزم وقوع خلاف ما علم الله تعالى وهو محال
او علم استمراره الى وقت معين فحينئذ ليس بنسخ لانها الحكم بسببه واجاب المصنف
بانا نختار الشق الثانى وهو ان يعلم الله تعالى استمراره الى وقت معين وهو الوقت الذى علم
الله تعالى انه ينسخ ذلك الحكم فيه وعلم الله تعالى بارتفاع الحكم بالنسخ لامنع النسخ لا جل
كون انها وقع بالنسخ لا بنفسه قال وعلى الاصفهانى الاجماع على ان شرع نبينا ناسخ
لما خالفها ونسخ التوجه الى الصخرة والوصية للاقربين بالموارث وذلك كثير النسخ بهذه حجته
على ان مسلك الاصفهانى فى العلل بان النسخ كما يزول بالموت يزول بواقع كما نقله المصنف عنه وغيره
ان تعالى النسخ واقع لاجماع الصحابة على ان شرعنا ناسخ لكل شرع تقدمه فثبت دعوانا
وعلى ان وجوب التوجه الى بيت المقدس منسوخ بوجوب التوجه الى الكعبة وعلى نسخ الوصية
للوالدين والاقربين بآية المواريث وذلك قبل نسخ وجوب صوم عاشوراء برمضان ونسخ وجوب
تعديم الصدقة بين يدى الرسول صلى الله عليه وسلم على مناجاته قال مسئلة المختار

جواز

الثانى الخزمة بوصف اعتبار وصف المستدل واعتبار وصف المعارض واعتبار الوصفين
اولى من الغاء الجميع الوجه الثانى ان يقال مباحث الصحابة كانت جميعا وفى ومن ذلك قصة
المجهضة لما شاور عمر رضى الله عنه عبد الرحمن بن عوف فيها وقال له انك مؤدب ولا ازى عليك
شيئا فقال على كرم الله وجهه ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطأ ارى عليك العقل
فشبه عبد الرحمن بالمؤدب وقرع عاقلة رضى الله عنه بان المؤدب الغير برى لا يجب فيه المبالغة
الخ الاختلاف وشاع وذاع ولم ينكر من احد فكان اجماعا والمعارضة ايضا ورد لان المستدل
جمع والمعارض فرق والجمع مقدم مثالنا فكون مقبولا بالاجماع والمانع من قبول هذه
المعارضة لو الوصل هذه المعارضة لزم اسقاط كل واحد من وصفى المستدل والمعارض
بالعلية والسقوط لهما يستلزم تعدد العلة المستقلة وهو باطل فكذا وهذا الاولى مما
تعلقنا به على الابدى فى صدر المسئلة ان القول بالرد مبنى على جواز تعدد العلة فاعلمه
واجاب عن ذلك المصنف بانه لو سلم لزم اسناد الحكم الى احد الوصفين واسناد الحكم الى
احد الوصفين دون الاخر مع الدلالة على علية كل منهما حكما باطلا كما لو اعطى قرشا مما
فان اسناد الاعطاء الى القرابة او العلم يحكم يجب اسناد الحكم الى مجموعهما فلا يقبل
لا لوجه الاستقلال لجواز الاسناد الى المجموع حينئذ قال ولو لزم بيان فى الوصف
غير المرجح ثالثها ان صرح لم لنا انه اذا لم يصرح فقد ان عما لا يتفهم معه الدليل فان صرح
لزمه الوفاء بما صرح والمختار لا يحتاج الى اصل لان تأصيل نفى الحكم لعدم العلة او لعدم
غير التعليل بذلك ايضا فاصل المستدل اصله الشرع هل يحصل على المعترض ان يبين
نفى ما ابداه معارضا فى الاصل غير الفرع فيه مذاهب احدها نعم لان مفهوم
الفرق من الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بذكر فى الوصف المعارض الاصل غير الفرع
والثانى لا يجب لان ذلك وظيفة المستدل لانه يحتاج الى بيان ذلك الوصف للمعارض فى
الفرع ليتمكن من الحاقه به والا لامكنه الالحاق فيحصل غرض المعترض واللك واجاب
المصنف بمنعا للابدى ان المعترض اذا رجح بنفى الوصف المعارض غير الفرع بان يقول
لا نسلم مما قلتم الحكم فى الفرع للفرق بينهما اذ الموجود فى الاصل ينتفى فى الفرع وجب بيان

عنه عن المنع لحصل المنع عما ادّعاه فانه قد ادعى نفي الوصف عن المنع وان لم يصرح بلفظ نفيه
عنه فانه اذا عالم يتم معه كلام المستدل لان مراده من المعارضه عدم قيام دليل المستدل على وجود
وان المعترض يقول ذلك انما تم لو كان وصف الاصل مستقلا بالعليه وليس كذلك اذ الوصف
الذي لابد منه لابد من اعتباره في العليل وقد زعم انه لا يتم معه دليل المستدل وهو المعترض قوله
والمختار اي اختلفوا فان المعارضه في الاصل معنى اخر يحتاج الاصل شهادتها لاعتبارها
لاعيانها عصمتهم يحتاج لان المناسبه بدون اقتران الحكم لا يدل على عليه الوصف فلا بد من اصل
شهادتها لاعتبارها والمختار عند المصنف لا يحتاج الاصل اخر لان حاصل قوله في
المعارضه نفي الحكم لعدم العله هو القصاص بالمثقل لعدم العله وهي الفعل العمد العدوان
بالقاح او حاصل جدّ المستدل عن التعليل بوصفه اي بالفعل العمد العدوان وهما لا يحتاجان
الى اصل ولئن سلمنا انه يحتاج الى اصل لكن لا نسلم انه يحتاج الاصل اخر بل اصل المستدل
اصله فكما شهد اصل المستدل لوصف المستدل شهد لوصف المعارض في قوله
وحول المعارضه اما بمنع وجود الوصف او المطالبه بتاثره ان كان مثبتا بالمناسبه او الشبه لا
بالسبر او بهما او عدم انضباطه او منع ظهوره او انضباطه او بان انه عدم معارض في
الفرع مثل المكره على المحارم يعارض الصائم المعترض للطواعيه فيحصل انه عدم الاكراه المناسب
لعدم الحكم وذلك طرد او سلم كونه ملغيّا او سلم استقلالا بما عداه في صوره ظاهرا او الجماع
مثلا لا يبعوا الطعام بالطعام في معارضه الطعام الحلو مثلا بزبد دينه فاذا لوه في معارضه
النبذ بالكفر بعد الايمان غير معترض للتعليم الشرح اعلم ان جواب هذه المعارضه
يرجع الى الاول ان سلم المستدل وجود الوصف المعارض في الاصل الثاني ان سلم وجوده
ولم يمنع تاثيره في الحكم وهذا انما يمكن اذا كان الطريق المثبت لعليّة وصف المعترض للمعارضه
او الشبه لعدم السبر مثلا كل واحد بالعليه لاجتماعه الى اقتران الحكم به واعتبار الشرع
له اما اذا كان الطريق السبر فلا يمكنه مطالبه الثابت لتاثيره لما مرّ انه كما مرّ الموثر هذا الى
غيره والاصل عدم غيره فتعين الاول وقوله في المشهور المطالبه بتاثيره ان كان المستدل
اثبته بالمناسبه او بالشبه لا بالسبر وهكذا قال الآمدي وهو كما هو فتامل الثالث

ان يتبرّ كون الوصف المعارض جفيا بالنسبه الى الحكم فلا يصح او بالنسبه الى وصفه اي وصف
المستدل فلا معارض الظاهر الرابع ان يبين لغويه غير منضبط لاضطرابه في صورتي كالمشقه
والجرح والبرد والزجر ووصف المستدل فلا فرق لك الخامس ان يمنع ظهوره بان
نقول لا نسلم انما ذكرتم من الوصف ظاهر في العليه السادس ان يمنع انضباطه بان يقول
لا نسلم انه منضبط السابع ان يبين انه وصف المعترض هو عدم معارض اي ليس
بوصف بل هو عدم معارض كما لو قال المستدل لقتل القاتل المكره فيما شا على المختار والجامع
منهما القتل فيقول المعترض العلة في الفعل مع الطواعيه اي الاختيار وهي عندنا
في الفرع صحح المستدل بان المعارض غير مانع من اثبات الحكم في الفرع لان الاختيار عدم
الاكراه المناسب لتغيير الحكم اي عدم القصاص لمناسبه الاكراه له فالاختيار الذي ابداه
المعترض في الاصل هو عدم معارض الفرع اي عدم الاكراه فالمعارض الاكراه المناسب
لعدم الوجوب والاختيار عدمه وحسد لا تصلح العليه لانه طردي لما مرّ ان سبر المستدل
كونه يعني كون وصف المعترض لغا مطلقا في جنس الاحكام كالطول والقصر او في جنس
الحكم المعلل به وان كان مناسبا في الجمله كالذكوره في باب العتق التاسع ان سبر المستدل
ما عدا وصف المعترض اي سبر استقلالا وصفه في صوره ثم التقرير بدليل ظاهر او اجماع
كالقول الناس معي اعتراض للمنع على بيان العله في حرمه الربا في البر مثلا الكيل لا الطعم
الطعم مستقل بالعليه لقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام لما مرّ ان
ترتيب الحكم على الوصف لتشعر بعليته له ولذلك لو استدل المستدل على ان المرتد
اذا ابدل دينه باليهوديه او بالكفر يقتل قياسا على تبديل المسلم دينه بالكفر والعله في
الاصل هو التبديل فيقول المعترض العله هي التبديل بالكفر بعد الايمان وهو غير
موجوده والفرع مفقود المستدل استدل بالعليه لظاهر قوله صلى الله عليه
وسلم من بدل دينه فاقتلوه وقوله غير معترض للتعليم خال عن المستدل والحال
فيه سبر اي وبان سبر المستدل استقلالا وصفه في صوره غير معترض للتعليم فانه لا يتم
بل لابد ان يتعرض لاستيفاء استقلاله قلت وهذا غير محتاج اليه لانه فهم قوله في صوره

قال ولا يكفي لاثبات الحكم في صورة دونه جواز علة اخرى ولذلك لو ابدى امرأ اخر علة من
الوجه الالغاء وسمي بعدد الوضع لتعدد اصلها مثل امان من مسلم عاقل فيصح كالحرية
لاظهار مصالح الايمان ومعترض بالحرية فانها مظنة الغرامة للنظر فيكون كالكفر ملغيا بالماذون
له في المال ويقول خلف الاذن الحرية فانه مظنة لبذل الوسع اولعلم السيد بصلاحية
وجوابه الالغاء الان بغير احدهما ولا سيد الالغاء ضعف المعنى بسلم المظنة كما لو
اعترض الردة بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فتلغى بالمقطوع اليدين
ولا يكون رجحان المعنى ولا كونه متعددا بالاحتمال الحر شيء فحكم الشرع لا يتوقف
استقلال وصف المستدل باثبات الحكم في صورة دونه اي دون وصف المعارضة لجواز
ورود الحكم معللا باخرى اذا العكس غير شرط في العلية قوله ولذلك اي ولاجل جواز
تعدد العلة لا يفسد وصف المعترض عند الغاء المستدل وصفه ببيان الحكم دونه
اذا اظهر المعترض امرا اخر في صورة التخلف يخلف ما يلغى يقوم مقام الوصف
الذي الغاه المستدل ويسمى هذا النوع تعدد الوضع اي تعدد العلة المعين لتعدد
اصلها اي اصل العلة لانها تعددت باصلين مثاله اذا اعل في مسئلة امان العبد
كالحر وامان من مسلم عاقل فيصح قياسا على الحر في الجامع العقل والاسلام لانهما مظنتان
لاظهار مصالح الايمان ومعترض المعترض العلة في الاصل ذلك اي العقل والاسلام مع
الحرية فانها مظنة الغرامة للنظر يعني في احوال الحر الذي امنه وفي المصالح فتكون
الحرية كالاسلام في النظر في المصالح ولا يلزم من صحة امان الحر صحة امان العبد
وعدد ذلك المستدل الحرية بالعبد الماذون له من المستدل على صحة الامان
منه انفاقا مع عدم الحرية فقوله يعني المعترض خلف الاذن الحرية وفاقا معنا منها
انا لا نسلم ان الاذن مظنة لبذل الوسع والنظر في المصالح او لعلم السيد بصلاحية
العبد للماذون للامان ليشد ومعرفة مصالح الامان وجواب الفساد الالغاء
الان بغير احدهما اعني المستدل او المعترض بان ثبت المعترض وصفا لا يمكن
المستدل الغاؤه او ملغى المستدل وصف المعترض في صورة ليس فيها ما يقوم مقامه قوله

ولا فيد

ولا فيد اي لو سلم المستدل كون الوصف المعارض به مظنة للحكم المتازع فيه فلا فيده في بيان
الغاية سوى الحكم مع ضعف ذلك المعنى في صورته كما لو علل المستدل قتل المرتد بالردة قياسا
على قتل المرتدة فيعترض المعترض بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال وانها العلة
في الاصل وعند ذلك فلا يلغيها المستدل بالمقطوع اليدين بان يقول الرجولية ملغاة في
اثبات الحكم لثبوته في مقطوع اليدين لانه لو اريد بالغاؤها ضعف المعنى بسلم المظنة كما لو
سلم لو فيها مظنة فلا ينفعه لو فيها ضعيفة في صورة الاترى ان السفر اياما مظنة المشقة
ثبت الحكم على وفقه في المسافر المترفه بالاتفاق وان ضعف لو فيه مظنة لها فيه قوله
ولا يكون رجحان اي لا يكون بيان استقلال وصف المستدل رجحانه على ما عورض به ولا
كونه متعددا بما عورض به فاصبر احتمالا ان يكون المرجوح والقاصر جزء العلة اذ لا تعدد في
ترجح بعض كاني العلة الجزء القاصر فان القتل العمد العدوان من الاجنبي واذا احتمل ذلك كان الحكم
يكون وصف المستدل علة مستقلة فحكما باطلا قال والصحيح جواز تعدد الاصول
لعموم الطريق وفي جواز اقتضاء المعارضة على اصل واحد قولان وعلى الجواز جواز اقتصار
المستدل على اصل واحد قولان الشيخ ذهب بعض الجدليين الى منع تعدد الاصول
التي يلحق بها الفرع لانه يلزم من تعدده الانتشار الحكم مع امكان حصول المقصود بواحد
منها والصحيح عند المصنف وحكاه في الاحكام ولم يرجحه جواز ذلك كالحاق الشعر حلال
بالاشياء الكثيرة لان الطريق بواسطة تعدد الاصول يصير اقوى قال الامدي ومن جوز
ذلك اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة في الاصل على اصل واحد منهم من جوزه
لان المستدل قصد الحاق الفرع بجملة الاصول فاذا وقع الفرق بين الفرع وبعض
الاصول قدم مقصود المعترض من ابطال غرض المستدل ومنهم من منع لانه يدرس
المعارضة في كل اصل لانه اذا عارض في البعض دون البعض فقد يفوق قياس المستدل
صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه وبه يتم المقصود من اثبات الحكم او نفيه وهذا
ما اراده المصنف بقوله وفي جواز اقتصاره الى اخره قال الامدي والذي وجدوا
المعارضة في جميع الاصول منهم من اوجب اتحاد الوصف المعارض به في الكل دفعا

لاستشارا واللام ولان يكون نقايلا لاتحادهما وصفا المستدل ومنهم من جوز المعارضة
في اصل يغير ما في الاصل الاخر لجواز ان لا يساعده في الدليل واحدا وذكر المصنف
هذا الخلاف في المنتهى قوله وعلى الجميع اى اختلف القايلون بوجوب المعارضة
في جميع الاصول بجواز اقتصار المستدل على اصل واحد في جواب المعارضة فمنهم
من جوز ذلك لان مقصوده الحاق الفرع باصل وهذا يتم به مقصوده ومنهم من قال
لا يكون ذلك لان المستدل ادعى صحة الحاق الفرع بالجميع فيجب الجواب عن الكل قال الرديب
عدم الشرح هذا هو الاعتراض السادس عشر وقد مر الكلام عليه مع ذكر قوله المتعلق
به في شرائط حكم الاصل فليراجع منه قال التعديه ومثلها واجبار البكر البالغة
بكر فاجبارها كالبكر الصغير فيعارض بالصغر ويعد به الى الثيب الصغير يرجع
به الى المعارضة في الاصل الشرح هذا هو الاعتراض الرابع عشر وهو سوال التعدي
وهو ان يعمر المعترض وصفا في الاصل ويعارض به ثم يقول للمستدل ما علمت به
واذا في الفرع مختلف فيه فكذا ما علمت به وليس احدهما اولى من الاخر والجواب
المنتهى بقوله وهو ابات وصف في الاصل يتعدى الى فرع مختلف فيه وما الحاقا
قال الشافعي في مسئلة اجبار البكر البالغة بكر فاجبارها كالصغيرة فيعارضه
الحنفي الصغر ويقول البكارة توجب التعدي الى البكر البالغ فالصغر متعد الى الثيب
الصغيرة وهو نوع من المعارضة في الاصل اذ هو معارضة في الاصل مع زيادة السؤ
في التعدية ولهذا قال يرجع به اى المعترض يرجع بهذا السوال الى المعارضة في
الاصل وجوابه كجوابها وهو ابطال ما عارضه به المعترض وحده عند من رجحه الاعتبار
كما مر في سوال المعارضة قال الامدي ولا اثر لزيادة التعدية حلافا للكرخي ولما
كان الجواب معلوما مما سبق تركه ولم يذكره قال منع وجوده في الفرع سئل
اما في صدر اصله في محله كما ذكرون يمنع الاهلية وجوابه ببيان وجوده عاريا عن الاهلية
كقولك منعه في الاصل والصحيح منع السايل ونقدم ان المستدل مدع لعليته
اثباته ليلا يتيسر الشرح هذا هو الاعتراض الخامس عشر وهو منع وجود ما ادعي

وجود

وجود الوصف المعلل به في الفرع سواء ظهر في امارة العدم اما ان صدر من اهله فصحيح فيما شا
على امارة العدم الماذون له في الحرب مع الحربي وجود الاهلية في الفرع وهو العبد الذي
ليس بماذون وجوابه ان نبين ان المراد بالاهلية كذا وكذا وانه موجود في الفرع كما مر في
جواب منع وجوده اي وجود الوصف المعلل به في الاصل فانه ايضا ببيان وجوده فيه
قوله والصحيح قال بعض الشارحين في نقدير اى اذا بين المستدل وجود الوصف في
الفرع فهي كسايل اى المعترض من ابات عدمه في الفرع خلافا لاحمد انه يمكن
لانه من تمام مقصوده والصحيح المنع اذ المستدل ادعى كون الوصف علة في الفرع فعليه
اثبات ما ادعاه دون المعترض فانه مانع فلا يمكن من ابات نوع الوصف في الفرع دفعا
لانتشار اللام والخطب انتهى قلت والذي يظهر لي ان هذا للاختلاف كما يعرف
على ما ذكره هذا الشارح بل يجري فيما اذا منع المعترض وجود الوصف المعلل به في
الفرع واراد اثباته فقيه عن الفرع ابتداء وهو مما فهمته من كلام اكثر الشراح
وبعلل هذا الشارح بعضهم فتامله واعلم انه قال في المنتهى لان المستدل
مدع علته اثباته ولانه يبشر وهذا صريح في رد ذلك علان لا علة واحدة على
ما سبعرف به هنا قال المعارضة في الفرع ما تقتضي بقضي الحكم على عكس طرق
العلة والمختار قبوله للاصل في المناظرة قالوا فيه قلب الساظر وردبان القصد
الهدم وجوابه ما عترض على المستدل والمختار قبول الترجيح ايضا فيعمل العمل
وهو المقصود والمختار لا يجب الابما الى الترجيح في الدليل لانه خارج عنه ونوقف
العمل عليه من توابع وروده المعارضة لو فعلها لانه منه الشرح هذا هو الاعتراض
التاسع عشر وهو المعارضة في الفرع بما يقتضي اثبات حكم المستدل
في الفرع بطريق من طرق اثبات العلة كسبر او اجماع والمختار قبول هذه المعارضة
لان عرض المعترض هدم كلام المستدل فلم يتبين لزم اختلال في بنا المناظرة وقيل
لا يقبل لانه لو قبل لزم انتقال المعترض مستدلا والمستدل مانعا لان المعترض
حينئذ يستدل على وجود الحكم الذي هو نقيض حكم المستدل والمستدل يمنعه

ويجوابه بان ذلك لاضير اذا الغرض هدم كلام المستدل وبه يندهم واذا قلنا بالمختار
وهو سماع هذه المعارضه فجواب المستدل عنها ما يعترض به على المستدل
ابتدا لان المعترض مستدل في الحال فيرد عليه كل ما يرد على المستدل فان عجز المستدل
عن جميع ذلك فعل بقبول جوابه الترجيحي اي ترجيح ما ذكره المستدل على ما ذكره
المعترض اختلفوا فيه والمختار ايضا قبوله اذ العامد منه تعيين العلة لعلته وذلك
موقوف على الترجيح وقبل لا يقبل لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا بالنسبة
الى ما ذكره المستدل فلا خرج بذلك عن كونه اعتراضا وضعفه لا يخفى ويرد
بحث على المستدل لانما الى الترجيح في دليله اختلفوا فيه والمختار انه لا يجب لانه
خارج عنه اي لان الامر الى الترجيح خارج عن الدليل ولا بحث عليه اذ هو مطالب
بالدليل وقد ذكره وقيل بحث لانما الى الترجيح وليس بخارج عن الدليل اذ العمل بالدليل
موقوف على الترجيح فلو كان خارجا لم يتوقف العمل بالدليل عليه وابطله المصنف
بان توقف العمل بالدليل على الترجيح من توابع ورود المعارضه فذكر الترجيح
بعد المعارضه انما هو لدفع المعارضه لانه من الدليل فالسبق الفرق وهو
راجع الى احدى المعارضتين والمهما معا على قول الشيخ هذا هو الاعتراض
العشرون الفرق وهو جعل المتخصوص بالاصل علة للحكم او جعل المخصوص
بالفرع مانعا من الحكم والاول معارضه في الاصل والثاني معارضة في الفرع
فلهذا قال الفرق راجع الى احدى المعارضتين اعني المعارضة في الاصل والمعارضة
في الفرع وجواب كل منهما قد سبق وقيل الفرق راجع الى المعارضتين معا
حتى لو انتصر المعترض على احداهما لا يكون فارقا كالامدي واختلفوا في
قبوله فقيل لا يقبل لما فيه من الجمع بين اصوله مختلفة ومبنى المعارضة في الاصل
والمعارضة في الفرع وقيل يقبل كالامدي واختلفوا مع ذلك في انه شيء الان او واحد
لاتحاد مقصوده وهو الفرق قال احتلاف الضابط في الاصل والفرع
مثل ان يثبت بالشهادة في وجب للقصاص كالمكره لمكره فعال الضابط في الفرع الشهادة

وقيل الامر

وفي الاصل الاكراه فلا يتحقق التساوي وجوابه ان الجامع ما اشتركا فيه من الشيء المضبوط
عرفا او بان اقضاه في الفرع مثله او ارجح كما لو كان اصله المغربي للحيوان فان ايتاعه
الاولاد على الفعل للتشفي اغلب من ايتاع الحيوان الاعتراف نسب نفرته وعدم عمله
فلا يضر اختلاف اصل التسبب فانه اختلاف اصل وفرع كما يقاس الارث في طلاق
المريض على القاتل في منع الارث ولا عبرة بان التفاوت فيهما ملغي لحفظ النفس
كما الغي التفاوت بين قطع الانمله وقطع الرقبة فانه لا يلزم من الغاء العالم الغاء
الجنس الشرح هذا هو الاعتراض الحادي العشرون وهو احتلاف ضابط
الحكمه في الاصل والفرع مع اتحاد الحكمه كما لو قيل وشهود القصاص تسببوا
الى القتل عمدا عدوانا فلزم القصاص زجرا لهم عن التسبب كالمكره فيقول
المعترض الوصف الضابط في الفرع الشهاده وفي الاصل الاكراه فلا يتحقق
التساوي بين الاصل والفرع في الضابط وجواب هذا الاعتراض ان الجامع بين
الامرين في الفرع هو التسبب الى القتل المشترك بين الشهاده والاكراه والتسبب
الى القتل مضبوط عرفا او بان اقضا الضابط الى المقصود في الفرع مثله
اضابه في الاصل او ارجح كما لو كان اصله اي اصل هذا القياس هو المغربي للحيوان
وذلك بان يقال في المسئله المذكوره تسببوا الى القتل عمدا عدوانا فوجب عليهم
القصاص زجرا لهم عن التسبب قياسا على وجوب القصاص على مغربي الحيوان على
الاصح فان اقضا الضابط في المقصود في الفرع هنا ارجح من اقضا ضابط
الاصل له وذلك لان ايتاعات الاولاد تسبب الشهاده على القتل طبعا للشيء
اغلب من ايتاعات الحيوان على القتل لاعتراف نسب نفرته من الاذى وعدم عمله
جواز القتل وعدمه واذا كان التسبب في الفرع مثل التسبب الاتي ارجحا فلا
ضر احتلاف اصل التسبب في الشهاده والاكراه فان احتلاف اصل التسبب احتلاف
اصل وفرع فانه قيس اصل التسبب في الفرع الذي هو الشهاده على اصل التسبب الاصل
الذي هو الاكراه والجامع المؤثر من كل منهما سببا للقتل واحتلاف الاصل والفرع لا يكون

ة دفعا في القياس وذلك كالقياس اذا كان المبتوته في مرض الموت على جزء من التركة في
الارث لاسيما لهما على ارتكاب امر محرم فكما جعل القتل موجبا لبعض المقصود في
جعل الطلاق ايضا موجبا لبعض المقصود واجاب الشهاده والاكراه كالخطا
الطلاق والعتق لا تفيد والجواب ان قول المستدل التفاوت في ضابط الاصل
وضابط الفرع ملغى مراعاة لحفظ العنصر الذي التفاوت من وطء الامه المودى
الى الهلاك وقطع الرقبه لوجوب القصاص على قاطع الامه عندنا ايضا القطع الى الهلاك
قياسا على قاطع الرقبه وانما لم يعد لانه لا يلزم من التفاوت التفاوت في
نرى انه الغى التفاوت بين العالم والجاهل وهذا يقتل العالم بالجاهل ولم يلغ بين
الحر والعبد وهذا لا يقتل الحر بالعبد والى هذا اشار بقوله فانه لا يلزم من الغاء
العالم الغاء الحر قال احتلاف حنس المصلحه كقول الشافعيه اوجب قرحا
فوجب متتابعا طبعا محرم شرعا فيحرم كالزنا ومثال حكمه الفرع الصيانه عن
رذيله اللواط وقال الاصل دفع محذور احتلاط الانساب فقد تنافيا وتارك نظر
الشرع وحاصله معارضه وجوابه كجوابه بحذف خصوص الاصل السابق
هذا هو الاعتراض الثاني والعشرون وهو احتلاف حنس المصلحه بعد اتحاد
الضابط والاصل والفرع كقول الشافعي فيمسئله اللواط اوجب قرحا فوجب
متتابعا طبعا محرم شرعا فوجب عليه الحد كالزنا فيقول المعترض حكمه الاصل
دفع محذور احتلاط الانساب المفضي الى تضييع المولود وحكمه الفرع صيانه
النفس عن رذيله اللواط وهما مختلفان نظر الشرع فلا يلزم من كون الوصف
مع احدهما معتبرا والاصل كونه مع الاخرى كذلك في الفرع وحاصله
معارضه في الاصل لان المستدل يجعل العلة الاصلاح من غير اعتبار القبول
والمعترض يجعل العلة في الاصل الاصلاح مع حكم احتلاط النسب
المفضي الى تضييع المولود وذلك غير موجود في الفرع وجوابه ذلك كجواب المعارضه
بان يقال العلة انما وقع بها ضابط المشترك المستلزم لدفع المحذور اللازم عن عموم

الجماع

الجماع والمعترض لحذف خصوص ما الحق به الاصل من الزنى ومقصوده اللازم
عنه وحذفه بطريق من طرق الحذف التي سبق بيانها في السبر والتقسيم وقال مخالفه
حكم الفرع لحكم الاصل كالبيع على النكاح وعكسه وجوابه سيان ان الاختلاف
راجع الى المحل الذي اختلفا به شرطا في الحكم الشرح هذا هو الاعتراض
الثالث والعشرون وهو مخالفه حكم الفرع لحكم الاصل مثل قياس البيع على
النكاح في الصحة وعكسه اي قياس النكاح على البيع فيقول المعترض حكم الفرع
مخالف لحكم الاصل والقياس لان القياس عبارة عن تعدية حكم الاصل الى الفرع
بواسطه الجامع بينهما ومع اختلاف الحكم لم يكن الاصل لان يكون معديا الى الفرع
فلا قياس وجوابه سيان النكاح والحكم وهو الصحه والمال المذكور والاختلاف
انما هو عائد الى المحل وهو غير قادح في صحه القياس لكونه شرطا فيه فان
محل الحكم الاصل والفرع ولا بد من اختلافهما قال الغلط لنصحيح مذهبه
وتغليط مذهب المستدل صريحا وقلب بالالتزام الاول بان يكون حرمته
نفسيه كالوقوف تعرفه فيقول الشافعي لا شرطيه الصوم كالوقوف يعرفه الرافعي
وضوء لا يكفي فيه بافل ما يطلق عليه فيقول الشافعي فلا شك ان الركن الثالث عندنا
فيصير مع المحل المعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤيه لان من
قال بالصحه قال لخيار الرويه فاذا اسقط اللازم اسقط الملزوم والجواب نوع معارضه
استرك فيه الاصل والجامع وكان اولى بالقبول الشرح هذا هو الاعتراض الرابع
والعشرون وحاصله ان الغلط اما للدعوى كقول المعتزلي الظلم قبيح لذاته فيقلبه
العالم بانه ليس قبيحا لذاته بالضرورة واما للدليل وهذا اما على تعيين الدليل
انه يكون قلبا للنص كقول الحنفي في توريث الخال انه يرث لقوله صلى الله عليه وسلم
الخال وارث من لا وارث له فيعترض المانع بان المراد منه نفي التوريث على وجه
المبالغه كقولهم الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيله من لا حيله له اذ المراد نفي
كون الجوع زادا او الصبر حيله قال الامدي ويدل على ارادة هذا الاحتمال انه لا خلاف

وضه

انا ان يكون المراد من قوله لا وارث له نفي كل وارث فتورث للحال لا موقوفة عند من يراه
وارثا على نفي جميع الورثة لا نه مع الزوج والزوجة وامثالهما من الورثة محجوب بالعصبة
بخصوص الكلالة بالذكر لا نكون عصبة الا ان من عداه من ذوي الارحام كذلك القسم الثاني ان يكون
قابلا للقياس وهو يعلق مقابل حكم المستدل على اصله جامعه وجعله المصنف ثلثة اقسام
احدها ان معترض القائل في العلة ليصحح مذهبه ومثاله قول الحنفي في ان الصوم شرط
لصحة الاعتكاف الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه فيما شا على الوقوف
عرفه فلا بد من ضميمة اخرى وهي الصوم ليكون قربة فيقول الشافعي في الاعتكاف لبث
مخصوص فلا يشترط فيه الصوم قياسا على الوقوف بعرفة فقد صحح المعترض هذا
القلب مذهبه وهو عدم اشتراط الصوم الثاني ان معترض لابطال مذهب الخصم مرجحا
ومثاله قول الحنفي في مسح الراس الراس عضو من اعضا الوضو فلا تكفي فيه بادنا ما ينطلق عليه
اسم المسح قياسا على غسل الراس من اعضا الوضو واذا بطل الاقل بثبت الربع لان ما عدا
الاول والربع باطل بالاتفاق والخصم يقول الست في الراس عضو من اعضا الوضو
فلا نقدر بالربع كغيره من اعضا الوضو فهذا القلب فيه تعرض لابطال مذهب
المستدل لهر كما الثالث ان معترض القائل لابطال مذهب المستدل بطريق الالزام
بان يرتب على الدليل حكما ملزم منه ابطال مذهب المستدل ومثاله كم قول الحنفي
في صحة بيع الغايب بيع الغايب عقد معاوضة فيصح مع الجهالة بالمعوض قياسا
على النكاح فيقول الشافعي في الغايب عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية
قياسا على النكاح فالمعترض لم يعترض ابطال مذهب المستدل وهو القول
بالصحة صريحا بل بطريق الالزام لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية واذا انتفى
اللازم انتفى الملزوم وهو الصحة واعلم ان هذه الاقسام الاول والثاني اذا لا يلزم
منه تصحيح مذهبهم الثالث قوله والحق ان القسم الخ تحقيق هذه الاقسام
نوع معارضة لتسليم المعترض دليل المستدل والعدول الى الدليل اخر دليل على نقيض
مطلوبه لكن معارضة خاصة لانها مشاركة لدليل المستدل في الاصل والجامع ضرورة

ردّه

ردّه الى الاصل المستدل لجامعه فكون اولى بالقبول من المعارضة التي لا تكون كذلك اذ لا
عكم المستدل مع الجامع والاصل ولا ترجيح لاتحاد الغلب ودليله فيهما فكان راجحا
في المقاصة والمستدل ان منع حكم العالة في الاصل وان يقدح في ابداء العلة فيه بالنقض
وان يقول بموجبه قال القول بالموجب وحقيقته تسليم الدليل مع بقا النزاع
وهو ثلاثة الاول ان يستنتج ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مثل قول
مما يعتل عليا فلا ثانيا في وجوب القصاص لحروقة فيرد بان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا
بمقتضيه الثاني ان يستنتج ابطال ما توهم انه ماخذ الخصم مثل المعاوضة في
الوسيلة لا منع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيرد اذ لا يلزم من ابطال ما توهم انتفا
المدلول ووجود الشرائط والمقتضي والصحيح انه مصدق في مذهبه واكر القول
بالموجب كذلك لحقا الماخذ بخلاف محل الحكم الثالث ان يسكت عن الصغرى غير
مشهورة مثل ما يستقربة فرطه النبه كالصلاة ويسكت عن وضو قربه
مسرد ولو ذكرها لم يرد الا المنع وقولهم فيه انقطاع احدى المقدمتين بعد قبول الثالث خلاف
المرادين وجواب الاول بانه محل النزاع او تسليم كما لو قال لا يجوز قتل
المسلم بالذمي فيقال بالموجب لانه محل فيقول المعنى بلا يجوز حرمه ويلزم نفي
الوجوب وعن الثاني انه الماحد وعن الثالث بان الحذف سائغ بالشرح هذا هو
الاعتراض الخامس والعشرون وهو القول بالموجب اي هو حمل الدليل وحقيقته
تسليم دليل المستدل مع بقا النزاع وهو على ثلثة اقسام الاول ان يستنتج من تسليم
المستدل الدليل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه اي لازمه او لا تكون كذلك لكن هو
ما توهم مقبولا ثانيا لقبول مستنتجه ومثاله قول الشافعي في الصلا يا مقتل
مما يعتل عليا فلا ثانيا في وجوب القصاص قياسا على القتل بالحرق مقبول الخصم اقول
بموجب دليلك وهو عدم منافاته القتل بالمثقل لوجوب القصاص ولكن النزاع بانا لان عدم
المنافاة ليس نفس وجوب القصاص ولا بمقتضيه محل النزاع اي لا تكون ملازما لمحل النزاع
اما لانه ليس محل النزاع فظاهر واما انه لا يقتضيه فلانه لا يلزم من عدم المنافاة ليس الشيء

ان يكون احدهما معينا للاخر القسم الثاني ان يسلم المستدل ابطال ما يلزم
انه ما اخذ للخصم مسالة قول الشافعي والمسئلة المذكورة التفاوت في الوسيلة اي المنقل
لا يمنع وجوب القصاص كالموسل الله اذ التفاوت في افراد المقتول لا يمنع وجوبه
فنقول الخصم انا اقول بموجب هذا الدليل وان التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص
عندي ايضا لكن النزاع في وجوب القصاص وهو غير لازم ابطال ما ذكرتم الملتزم لا يلزم
من ابطاله ما نوا نتفا الموانع ووجود الشرائط ووجود المقتضي مع ان وجوب القصاص
موقوف على هذا المجموع قوله والصحيح اي اختلف الحدليون في ان المعترض اذا
قال ما اخذ حكم غير ما تقسيموه هل يصير به كذلك ولا يلزمه ابدا ما اخذه ام لا والصحيح
انه لا يلزمه لانه اعلم بمذهبه وما اخذ الا ما اخذه وان لم يكن المستدل
والاعتراض لزم ان لا يكون المستدل معترضا وبالعكس وان لم يمكن ان نخرج عنه شيئا
وقال بعضهم يلزمه لانه يدعي الجواز ان يكون ما اخذه ما نعاه المستدل لكن يعارض الكلام
المستدل وعدم اقامته صحب عليه ذكره ليظهر الخروج له واكثر القول
بالموجب كذلك اي واكثر القول بالموجب ان يسلم المستدل ابطال ما يتوهم انه ما اخذ
للخصم ولا يكون كذلك لخفاء الماخذ فان حكم مدرك حكم المجتهد كثيرا ما يخفى على الخلاف
محل الخلاف وهو الاحكام المختلف فيها فانه قل ما يتفق الذهول عنها ولهذا استبد الشافعي
معرفة الحكم المنقول عن الامام الخواص والعوام دون معرفة المدارك القسم
الثالث ولم يذكر الامدي ان ذكر المستدل الكبرى القياس ويسكت عن الصغرى والحال
ان الصغرى غير مشهورة مثل قول الشافعي في اشتراط النية في الوضوء ما تقول
فشرطه النية قياسا على الصلاة ويسكت عن الصغرى وهو قوله الوضوء قربة فيقول
المعترض اقول بموجب الكبرى لكن لا نسلم الكبرى وحدها ولو ذكر المستدل
الصغرى لم يرد الامنع الصغرى بان يقول المعترض لا نسلم ان الوضوء قربة وخرج
عن القول بالموجب قوله وقولهم اي وقول الجدليين فيه اي في القول بالموجب
انقطاع احدهما بعيد في القسم الثالث لاختلاف المرادين اي مراد المستدل ومراد

المعترض

المعترض في المشتبه كل واحد منهما اراد غير مراد الاخر فلم تتحد المسئلة
ان الصغرى اذا اثبتت بحدودها لفظا في مذكور سقط المجموع بعدم المطلوب وهو
المعترض ان المذكور هو الكبرى وحدها وهي لا تفيد المطلوب وظاهر كلام المصنف
انه لا يسقط انقطاع احدهما في القسم الاول لانه ان لم يسلم المستدل انه محل
النزاع او لا مثاله في القسم الاول انه ما اخذ للخصم في القسم الثاني لعطر وان يسلم ذلك
لعطر المعترض فهم ذلك وجواب القسم الاول بالقول بالموجب ان يقول
المستدل المسئلة مشهورة بالخلاف فيما فرضت الكلام فيه وهو عدم المنافاة ان
امكر والسهو دليل وقوع الخلاف فيه وهذا هو المراد من قوله انه محل النزاع اي ان
عدم المنافاة هو محل النزاع وبينوا انما فرض الكلام فيه وهو عدم المنافاة مسلم
لمحل النزاع وهو وجوب القصاص وذلك لو كان حكم ذلك الدليل المستدل انه لا يجوز قتل
المسلم الذمي فيقال بالموجب بان يقول المعترض هو عندي ليس لا يجوز قتله لانه
يجب قتله مقول المعنى لا يجوز تحريمه ويلزم منه نفي وجوب قتله لاستحالة الجمع بين
تحريم قتله ووجوب قتله والجواب عن القسم الثاني والقول بالموجب بان يقال كما
ذكرته هو للمستدل وساتي استهزاء من النظار والجواب عن القسم الثالث القول
بالموجب بان يحذف الصغرى جاز والدليل مجموع الصغرى والكبرى لا الكبرى
قال والاعتراضات مرجعها واحد بعدد اتفاق ومن اجتماعهما كالمنع والمطالبة
والعصر والمعارضة منع الاصل سمي قدحا لتعدد المحط والمرتبة منع الاثر كالمنع بتسليم
المتقدم دون المتاخر والمختار جوازه لان التسليم قد يرى فلترتيب والا لكان منقطعا بتسليم
المتقدم مما سلوبا لانصراف العلة لاستنباطها منه مع النزع لتبنيه عليها وقد انتفت
بمعارضة الاصل لا يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استنباطها الشيخ
اعلم ان الاعتراضات انكانت من مرجع واحد كالنقض والمعارضة في الاصل والمنع
فقد اتفق الجدليون على جواز ايرادها معا اذ لا تلزم منها ما قد لا ترتفع عن مثلها بل
سواء كانت من اجتماعهما كالمنع والمطالبة بالنقض والمعارضة وكانت غير مرتبة قال

الآمدي وجد اجماع اهل الجدل على جواز الجمع بينها سوى اهل سمرقند فانهم اوجبوا الاقتصار
على سؤال واحد لغويه الى التبسيط وبعده عن الخبط وان كانت مرتبة قال الآمدي
وهو منع من اثر الجريان بين حدث ان المطالبة بتاثير الوصف بعد منع وجوده بدون
عن المنع ومشعر بتسليم وجوده اذ لو بقي مصرًا على منع وجود الوصف فالمطالبة بتاثير
ما لا وجود له محال وعند ذلك فلا يستحق المعترض عن جواب الاخير والاسئوله وهذا مبني
قول المصنف لما فيه والتسليم المتقدم فتعين الاخير اي فيكون الاعتراض المتقدم ضائعًا
والمختار عند المصنف مبنيًا للآمدي قبول الاسولة المرتبة واختاره الاستاذ ابو
اسحاق في قال الآمدي وذلك بان يورد المطالبة بتاثير الوصف بعد منع وجود
الوصف مقدرًا التسليم وجود الوصف وذلك بان يقول واذا سلم المنع مقدرًا
فلا يسلم المطالبة وغيرها وملخص ذلك ان التسليم التقديري لا ينافي المنع بخلاف التسليم
تحقيقًا فانه ينافي المنع فلو منع بعد التسليم تحقيقًا لم يسمع فعلى المختار يجب ترتيب الاسولة
وهو معنى قوله فلو سرد الاسولة قوله والا وان لم ترتب الاعتراضات كان منقطعًا
بعد التسليم كالوطالبا بالتاثير مع منع وجوده وذلك غير داب اهل النظر والمحقق اذا لم يسلم
تاثير الوصف مع منع وجوده كان غير منجه لان تسليم التاثير تسليم الوجود واذا وجب
الترتيب قال الآمدي فيقدم سوال الاستفسار لان من لا يعرف مدلول
اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه مع بعده سوال فساد الاعتبار لانه نظر في فساد
من حيث الجملة وهل النظر في بعضه مع سوال فساد الوضع لانه اخص من سوال فساد
الاعتبار كما سبق تقريره والنظر الاهم يجب ان يكون قبل النظر في الاخص مع بعده منع
الحكم في الاصل ويجب ان يكون مقدمًا على ما يتعلق بالنظر في العلة لان العلة مستنبطة
من حكم الاصل فهي فرع عليه والكلام في الفرع يجب ما خر عن الكلام في اصله ليتوصل
من وجود العلة في الاصل بمنع وجود النظر فيما يتعلق بعلته الوصف كالمطالبة وعدم
التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر او منضبط وكون
الحكم غير صالح لاضافته الى المقصود مع بعده النقض والكسر لكونه معارضًا لدليل العلة

ثم نبه

ثم بعد المعارضة في الاصل لانه معارض لعين العلة فكان متاخرًا عن المعارضة في
العلة والتعديه والتركيب لان حاصلها يرجع الى المعارضة في الاصل كما تقرر
ثم بعده ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة في الفرع ومخالفته حكم الحكم الاصل
ومخالفته للاصل في الضابط والحكمة والمعارضة في الفرع وسوال القلب ثم بعد ذلك
القول بالموجب بمعنى تسليم كل ما يتعلق بالدليل المتمم من مخصوص وطرد والتقاسم
القوادح فيه قال الاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو
المقصود فصل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وفعل ولا قياس عليه وقد حكى في الفارق
واللازم واما نحو وجد السبب او الموانع او فقد الشرط فمدعوى دليل وقد دليل
وعلى انه دليل وعلى انه استدلال وقيل ان يثبت بعد اللمة والمختار انه ملازمة بين
حكمين مع بعض علة واستصحاب وشرع من قبلنا الشرع هذا هو الاصل السادس
ومعنى الاستدلال وانواعه وهو في اللغة طلب الدليل وفي اصطلاح الفقهاء
يطلق على معنى عام وهو ذكر الدليل بصا كان لم اجمالًا ام قياسًا ويطلق على معنى
خاص وهو المقصود بالبيان هنا ومعقول احترازا الآمدي وحده انه عبارة عن
دليل لا يكون نصًا ولا اجماعًا ولا قياسًا اي ولا قياسًا شرعيًا سواء كان قياس علة
وهو الذي صرح فيه بالعلة الباعثة او قياس دلالة وهو الذي جمع فيه بملازم
العلة الباعثة كالجمع بين الخمر والبيد بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة
او قياسًا في معنى الاصل وهو الذي جمع فيه بنفي الفارق في الحاء ما يتميز به الاصل
عن الفرع عن ذكر احتراز الاعتبار وقول هود لا يكون نصًا ولا اجماعًا ولا قياس علة
مدخل في الاستدلال اما المعنى الثاني في الفارق وهو القياس في معنى الاصل وقد مر
مثاله واللازم وهو قياس الدلالة واما عبر عنه باللازم لانه استدلال بثبوت
احد المتلازمين على وجود الاخر كما مر مثاله واما يدخل لا لفظا ولا لان
ولسا بنص ولا اجماع ولا قياس علة ويدخل الاقتران والاستثناء وقد ذكر ذلك
المصنف وادلة الكتاب فلذلك تركه هنا واختلفوا في نحو وجد السبب فوجد المسبب

الآمدي وحد جمع اهل الحدل على جواز الجمع بينها سوى ابن سريج فانه منعهم او جبوا الاقتصا
على سوال واحد نعم ذهب الى الضبط وبعده عن الخبط وان كانت مرتبة قال الآمدي
وهو منع مندار الجدليين من حيث ان المطالبة بتاثير الوصف بعد منع وجوده مردود
عند المانع ومستعد بتسليم وجوده اذ لو بقي مصرًا على منع وجود الوصف فالمطالبة بتاثير
الاحد وله محال وعند ذلك فلا يسوغ المعارضة في المنع من غير جواب الاخير والانتقال وهذا مبني
قول المصنف لما فيه من التسليم للمتقدم فيتعين الاخير اي فيكون الاعتراض المتقدم ضايعًا
والمختار عند المصنف منعًا للآمدي قبول الاسئلة المرتبة واختاره الاستاذ ابو
اسحاق قال الآمدي وذلك بان يورد المطالبة بتاثير الوصف بعد منع وجود
الوصف مقررًا التسليم وجود الوصف وذلك بان يقول وان سلمنا عن المنع مقدرًا
ولا يسلم عن المطالبة بتاثير ملحقًا للتسليم
حقيقةً فانه سائغ المنع ولو منع بعد التسليم تحقيقًا لم يسمع فعلى المختار يجب ترتيب الاسئلة
وهو معنى قوله وليس الاسئلة قوله والا وان لم ترتب الاعتراضات كان منعًا
بعد التسليم كالمطالبة بالتاثير ثم منع وجوده وذلك غير داخل اهل النظر والتحقيق اذ لو سلم
تاثير الوصف ثم منع وجوده كان غير منتج لان تسليم التاثير تسليم الوجود واذا وجب
الترتيب قال الآمدي فيقدم سوال الاستفسار لان من لا يعرف مدلول
اللفظ لا يعرف ما تتجه عليه ثم بعده سوال فساد الاعتبار لانه ينظر في فساد
من حيث الجملة قبل النظر في تفصيله ثم سوال فساد الوضع لانه اخص من سوال فساد
الاعتبار كما سبق تقريره والنظر والاعتراض يجب ان يكون قبل النظر في الاخص ثم بعد ذلك
الحكم في الاصل ويجب ان يكون مقدمًا على ما يتعلق بالنظر في العلة لان العلة مستنبطة
من حكم الاصل فهي فرع عليه والكلام في المنع يجب تاخيره عن الكلام في اصله ليتعين
منع وجود العلة في الاصل ثم بعد النظر فيما يتعلق بعلة الوصف كالمطالبة وعدم
التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون
الحكم غير صالح لاقضاء الى المقصود ثم بعده النقض والكسر لكونه معارضًا لدليل العلة

ثم بعده المعارضة في الاصل لانه معارض ليعض العلة فكان متاخرًا عن المعارضة في
العلة والتعديه والتركيب لانه حاصلها يرجع الى المعارضة في الاصل كما تقرير
ثم بعده ما يتعلق بالمنع كمنع وجود العلة في الفرع ومخالفته حكمه لحكم الاصل
ومخالفته للاصل في الضابط والحكمة والمعارضة في المنع وسوال القلب ثم بعد ذلك
القول بالموجب لتضمنه تسليم كل ما يتطرق الى الدليل المتمم من حقوق شرطه وانتفا
القوادح فيه قال الاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو
المقصود فصل ما ليس نصًا ولا اجماعًا ولا قياسًا وقيل ولا قياس علة فدخل فيه الفارق
والتلازم وامثالهما نحو وجد السبب او المانع او فقد الشرط فصار دعوى دليل وفساد دليل
وعلى انه دليل هل انه استدلال وقيل ان سبب بعد اللمة والمختار انه بالاتفاق تلازم بين
حكمين غير بعين علة واستصحاب وشرع من قبلنا الشرع هذا هو الاصل السادس
في معنى الاستدلال وانواعه وهو في اللغة طلب الدليل وفي اصطلاح الفقهاء
يطلق على معنى عام وهو ذكر الدليل سواء كان اجماعًا ام قياسًا ويطلق على معنى
خاص وهو المقصود بالبيان هنا ومعقول احترازا الآمدي في حده انه عبارة عن
دليل لا يكون نصًا ولا اجماعًا ولا قياسًا اي ولا قياسًا شرعيًا سواء كان قياس علة
وهو الذي صرح فيه بالعلة الباعثة او مبرد له وهو الذي جمع فيه بمالازم
العلة الباعثة كالجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحة الملازمة للشدة المطربة
او قياسًا في معنى الاصل وهو الذي جمع فيه بنفي الفارق اي الذي يمتاز به الاصل
عن الفرع عند رجحان الاعتبار ومدلوله لا يكون نصًا ولا اجماعًا ولا قياس علة
فدخل في الاستدلال بالمعنى الثاني نفي الفارق وهو القياس بمعنى الاصل وقد مرّ
مثاله والتلازم وهو قياس الدلالة وانما عبر عنه بالتلازم لانه استدلال بين وجود
احد المتلازمين على وجود الاخر كما مرّ مثاله وانما يدخل لا فهما ذا لم يكن
ولبسا سبق ولا اجماع ولا قياس علة ويدخل الاقتراني والاستثنائي وقد ذكر ذلك
المصنف واولى الباب واذا ذكر ترك هنا واختلفوا في نحو وجد السبب فوجد المسبب

او وجد المانع مبنى الحكم او فقد الشرط مبنى الحكم لعدم الدليل لا يفيد دعوى دليل
لان قولنا وجد السبب معناه وجد الدليل وهو دعوى وجود الدليل وقيام دليل واحتمال
الامرين لان الدليل ما يلزم منه الحكم قطعا او ظنا وهذا كذلك وعلى تقدير تسليم دليلا
لصاحبنا فعدم اليه استدلال لدخوله في تعريف الاستدلال لانه ليس بنقض ولا اجماع
ولا قياس وقد انتفى السبب والمانع او فقد الشرط بغير اللغة اعني النص والاجماع
والقياس فهو شبه لا دليل وان ثبت باحدها فلا بنافيه لو ثبت باحدها كان الحكم
اللازم ثابتا بالنص او الاجماع او القياس والمختار عند المصنف ان الاستدلال
بهذه اقسام تلازم بين حكمين مع تعيين علة جامعة واستصحاب وشرع من قبلنا
قال الاول تلازم بين ثبوتين او نفيين او ثبوت ونفي وثبوت والملازمة بينهما
ان كانا طردا وعكسا كالحيوم والحدوث جزى فيهما الاولان طردا وعكسا وان كانا طردا
لا عكسا كالحيوم والحدوث جزى فيهما الاول طردا والثاني عكسا والمتنافيان ان كانا
طردا وعكسا كالحدوث ووجود البقا جزى فيهما الاخيران طردا وعكسا وان بينهما اباينا
كالثالث والقدم جزى فيهما الثالث طردا وعكسا وان بينهما تباينا كالانسان والحمار
جزى فيهما الرابع طردا وعكسا الاول الاحكام من صح طلاقه صح ظهاره وثبت
بالطرد وينتفي بالعكس ويقرر بثبوت احد الامرين يلزم الاخر للزوم المؤثر وينتفي
المؤثر لانعدام المؤثر فيكون انتفا الاول لانتفاء الثاني لوضع الوضوء بعد نية لصح الصوم
وثبت بالطرد كما تقدم وتقرر بانتفا احد الامرين فينتفي الاخر للزوم انتفا المؤثر وانتفا
المؤثر الثالث ما كان مباحا لا يكون حراما الرابع ما لا يكون جائزا المؤثر جائزا او تعذر دار
الثبوت الثاني بينهما او بين لوازمهما الشرع القسم الاول الاستدلال عند
المصنف للملازمة بين حكمين مع تعيين علة وسقسم اربعة اقسام تلازم بين ثبوتين وتلازم
بين ثبوت ونفي وتلازم بين نفي وثبوت فصول المتلازمان ان كانا طردا وعكسا
اي يكون الملازم بينهما سرطردا لوجود والعدم بان يوجد كل واحد منهما مع الاخر
وينعدم عند عدمه كالجسم والتاليف جزى فيهما الاولان اي الملازم بين ثبوتين

لكن

ولا يلزم اللازم من ثبوت الاول ولا من ثبوت الثاني وعدم الثاني وعدم الاول لجواز اجتماعهما
في الوجود اذا علمت ذلك فنقول مثال الاول وهو اللازم من ثبوته ثبوت الملزوم في الاحكام
الشرعيه من صحة الطلاق صحة طهارة ومن لا يلزم من ثبوت اللازم ثبوت الملزوم بالطرد اي الدوران
وجودا وتعني اللازم بالعكس اي الدوران عدما اذ اللازم اذا كان مطردا منعكسا
كان قولي من المطرد ونقرر اللازم ايضا بان الصحيح يثبت اثر الموثر احد الملزوم من
ثبوت احدهما الاثر من ثبوت الاخر للزوم الموثر من ثبوت احدهما ولزوم الاخر
من الموثر ونقرر ايضا بثبوت الموثر ان يقال صحة الظهار ربما به لان موثر صحة الطلاق
ما مع صحة الطلاق ولا نعني الموثر ان يقال مثلا انما صح طلاقه لعلة كذا يشهد
المناسبه وتلك العلة موجوده في الظهار لانه يكون اسقاطا لامر قياس اللازم الى
قياس العلة ومثال الثاني وهو ان يكون اللازم من ثبوته ثبوت الوضوء
لغيره ليتم تغيريه وينتج اللازم من العدم من بالطرد والعكس كما مر انفا
ونقرر اللازم من الفسخين ايضا باسقاط احدهما الاثر من فسخ الاخر الاخر لانه اذا اسقط
احد الاثرين اسقط الموثر اذ اسقط الموثر اسقط الاثر الاخر للزوم اسقاط الاثر باسقاط
الموثر ونقرر اللازم من العدمين ايضا باسقاط الموثر كما مر لصحة الظهار باسقاطه
لان موثر الطلاق سقط مع اسقاط صحة الطلاق فلزم من اسقاطه صحة الطلاق اسقاط صحة
الظهار لاسقاط الموثر ومثال الثالث وهو ان يكون اللازم من ثبوت ونفي قولنا لو كان
شاخا لم يكن حراثا ومثال الرابع وهو ان يكون اللازم من نفي وثبوت لو لم يكن طيرا كان
حراثا ونقرر المثالان بثبوت الثاني منهما اي من وجود الاول وعدم الثاني او وجود
الثاني وعدم الاول كما في الاول او من عدم الاول ووجود الثاني وعدم الثاني ووجود
الاول كما في المثال الثاني او من الثاني من لا يلزمهما فانه يستلزم الثاني من وجود احدهما
وعدم الاخر او عدم احدهما ووجود الاخر لاستلزام ساني اللوازم ساني الملزومات هذا
غاية ما امكنني في تحرير كلام المصنف قال ويرد على الجميع منعهما ومنع احدهما
ويرد على الاسئلة ما عدا اسئلة نفس الوصف الجامع ومخصص سؤال منع قولهم في قياس الابدي

بالدائم موجبي الاصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثاني وهو الدية وقوله ان الدية
احد الموجبين فيستلزم الاخر لان العلة ان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فهلا
الحكم بدليل يلزم العلتين فنعترض بجواز ان يكون الفرع باحرى لا يقتضي الاخر وجهه
باسماع المدارك فلا يلزم الاخر وجوابه ان الاصل عدم اخرى ورجحه باوليه الاتحاد
لما فيه من العكس ان قال فالاصل عدم علة الاصل في الفرع قلت والمتعدية اولى
الشرح اعلم انه يرد على جميع اقسام التلازم المذكور منعهما اي منع اللزوم والملا
ومنع احدهما ويرد ايضا على جميع اقسام التلازم الاسئولة التي يرد ذكرها في القياس الا
الاسولة الواردة على نفس الوصف الجامع فانها لا ترد في التلازم اذ الوصف الجامع ليس
في التلازم كما مر وما لا يعترض لا يرد عليه شيء ويخص التلازم بسؤال اخر وهو انه اذا قطع
حماعة بزوجة واحد عمدا عدوانا واراد المستدل ان يتم قطع الجميع به فنقول نقطع الجميع
باليد الواحده قياسا على قول الجماعة بالواحد لان احد موجبي الاصل اعني النفس وهو الدية
موجود في الفرع اذ هي واجبة عليهم وموجد الموجب الاخر اعني قطع اليدي الثلاث وقوله ان
الدية احد موجبي على الاصل وهو موجود في الفرع فيستلزم الموجب الاخر وهو قصاص
الطرف على الاصل الموجب في الاصل الواحد واما متعدده واما ان كانت كذلك فلا يلزم من
الاحرا اذا كانت واحده فواضح واما اذا كانت متعدده فكذلك لا يلزم الحكم في
الاصل دليل كما لا يلزم عليهما ويلزم من ذلك وجود الموجب الاخر في الفرع لان احد
الحكمين الموجبين يستلزم عليه وعلة يستلزم على الحكم الاخر وعلة الحكم الاخر يستلزم
الحكم الاخر فوجود احد الحكمين يستلزم الحكم الاخر وهو المطلوب معترض بجواز
وجود احد الحكمين وهو وجود الدية في الفرع لعلة اخرى غير علة الاصل وهي لا تقتضي
الحكم الاخر ويرجح المعترض من الحكم في الفرع بعلة اخرى باسماع مدارك الحكم فانه
اذا كان معللا بعلة اخرى غير علة الاصل اسم مدارك الحكم واذا كان بعلة احد الحكمين في
الفرع لا تقتضي الحكم الاخر لا يلزم الحكم الاخر وجواب هذا الاعتراض ان يقول المستدل
الاصل عدم وجود علة اخرى غير علة الاصل ويرجح المستدل الخاد علة الاصل في الفرع

على تعدد بان العلة اذا كانت محل كانت متعكسة بخلاف المتعددة فكون العلل بالمحل
اولى من العلل بالمتعددة ان الاول متفق عليه والثاني يختلف فيه ان قال المعترض كما ان
الاصل عدم علة اخرى في الفرع فالاصل عدم علة الاصل في الفرع وليس العلم باحد الاصلين
اولى من الاخر قلنا المستدل العلم بالاصل الذي ذكرنا اولا لان الاصل الذي ذكرناه وجب ان
يكون الاصل علة متعدية والاصل الذي ذكرتم وجب ان يكون علة الاصل قاصرة والعلة
المتعدية اولى من القاصرة لان القاصرة اختلف في صحة التعليل بها اذا علمت ذلك فاعلم
ان قوله احد موجبي الاصل هو خبر مبتدا محذوف تقديره القاصر احد الموجبين وقد
عليه ما قبله قال الاستصحاب الاكثر كالمزني والصيرفي والغزالي رحمهم
الله على صحته واكثر الحنفية على بطلانه كان بقاء اصليا او حكما شرعيا مثل قول الشافعي
في الخارج الاجماع على انه قبله متطهرا والاصل البقاء حتى يتعارض والاصل عدمه
لنا ان ما يحقق لم يظن معارض مستلزم ظن البقاء وانما لو لم يكن الظن حاصلا لكان
الشك في الزوجية ابتداء كالشك في بقائها في التحريم او الجواز وهو باطل وقد استصحب
الاصل فيهما اما الشيخ هذا هو القسم الثاني والاستدلال وهو استصحاب الحال
وله مفهومان لغوي واصطلاحي فاما اللغوي فهو استعمال ما وجد من الحجة والاستغناء
ابدا في طلب الفعل نحو استسقى لطلب السقي واستفهم لطلب الفهم فالاستصحاب
استفعال لطلب الصحبة ومعنى ذلك ان العقل اذا فهم ثبوت شيء في الماضي اقتضى مصاحبته
وثبوته في الحال او فهم ثبوت شيء في الحال اقتضى مصاحبته وثبوته في الاستقبال حتى يدل
دليل على رفعه واما مفهومه في اصطلاح الفقهاء فهو عبارة عما يقال انه كان ثم سمر
لان كون الشيء في الزمان الاول اما ان يكون مقطوعا به او لا فان كان يغلب على الظن
بقاؤه في الزمان الثاني والثالث وهلم جرا وهو راجع الى المفهوم اللغوي وقد اختلف
فيه فذهب الاكثرون كالمصنف كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين
كما قال الامدي الى صحة الاحتجاج به واختاره المصنف تبعا للامدي والامام
فخر الدين واتباعه وذهب اكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كما قال الامدي الى بطلانه

سواء كان

سواء كان الاستصحاب بقاء اصل وسمي ما استصحاب الاصل وهو سلامة الشيء على العدم
ام بقاء حادث ظهر وقوعه وكان حكما شرعيا كما استدل الشافعي على ان الخارج من غير
السبيلين لا ينقض الوضوء انه ثبت كان على الوضوء قبل خروجه اجماعا فمتى على
ما كان عليه الا اذا طرا غاير ضده والاصل عدمه وسمي هذا النوع في المنتهى باستصحاب
حكم الاجماع في محل النزاع وهو استصحاب الواقع واعلم ان من اقسام استصحاب الحال
الاستصحاب جوز الترجيح به فقط كما في الاحكام قوله لنا اي الدليل على ان
الاستصحاب حجة مطلقا من وجهين احدهما ان ثابت في الزمان الاول موجود
اما او عدما ولم يظهر زواله بمعارض قطعي او ظني فانه يلزم بالضرورة ان يحصل الظن
بقائه كما كان والعلم او الظن واجب العمل به اذا تقرر ذلك فنقول انه اذا تزوج بامرأة
لا فانها تحرم عليه واذا شك في زوجته انه طلقها ام لا فانها لا تحرم عليه
ولولا الاستصحاب في الصورتين معمولا به كانت الصورتان متساويتين في التحريم
في الحرم او في الجواز قال فالحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي والدليل
عليه اما النص او الاجماع او قياس واجيب بان الحكم ببقاء ما كان يكفي فيه ذلك ولو سلمنا الدليل
على الاستصحاب قلنا لكن لا نسلم ان الاصل بقاء ما كان بينه الوجه الاول وهذا باطل لاجماع
واجيب بان المثبت بعد غلبة ظنه بحصول الظن قالوا لو لا الاظن مع جواز الانفكاك
قلنا الفرض بعد تحكيم العالم الشرع احتمال الخصم على ان الاستصحاب ليس
بحجة سلمنا وجه الاول ان بقاء الحكم بالطهارة ونحوها من الاحكام
الشرعية حكم شرعي والدليل اي دليل الحكم الشرعي اما النص او الاجماع
او القياس وليس الاستصحاب منها فلا يسوغ به الحكم بالطهارة ونحوها
واجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان المثبت بالاستصحاب حكم شرعي لان الحكم
المثبت به هو البقاء وليس بحكم شرعي فلم قلت في ابانة ذلك ان الاستصحاب
ولو سلم ان المثبت حكم شرعي وسلمنا ان الدليل هو الاستصحاب لما ثبت
افادته الظن وكون الظن حجة في الشرعيات الوجه الثاني ان يقال لو كان الاصل

النفي دليل على كونه النفي راجحا على تقدير الاثبات لاعتضاده بالاستصحاب الاصلي وهو باطل بالاجماع واجاب عنه بان منه الاثبات انما كانت اولى من منه النفي لان المثبت سعد علمه لاطلاعه على سبب الثبوت فحصل الظن بخلاف النفي فانه لا يعرف الغالب لامكان حدوث امر ما مع للنفي في غيبته الثاني الوجه الثالث ان يقال لا نظن بنبينا النبي على ما كان مع جواز الاضداد فانه يجوز ان يقع فيما ينفي حكم ما كان واجاب عنه بان الغرض ان الاستصحاب انما يفيد الظن بعدم العلم عن الاضداد وعدم وجدان ما يعارض الاصل قال شرع من قبلنا ليس بشرع لنا في حقنا اما ان محمد صلى الله عليه وسلم قبل البعثة متعبدا بشرع ادم او نوح وقبل ابرهيم وقبل موسى وقبل عيسى عليهم السلام وقبل ما ثبت انه شرع احد منهم من غير نكير فهو شرع لنا ما لم يثبت نسخه ومذهب الشافعي رحمه الله ان الاحاديث متضافرة كان يتعبد كان يصلي كان يطوف فيشرع لنا هذا هو القسم الثالث من الاستدلال وهو شرع من قبلنا وفيه مسئلتان الاولى اختلفوا في انه صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع احد من الانبياء فيه ثلاثة مذاهب حكاها الامام من غير ترجيح احدها نعم واختاره المصنف والبيضاوي وعلى هذا فقيل كلف بشرع نوح وقيل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى عليهم الصلاة والسلام حكاه الامدي وقيل بشرع آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان وقيل جميع الشرائع شرع له حكاه بعض شراح المحصول عن المالكية وهذا ما اسار اليه المصنف بقوله ما ثبت انه شرع والمذهب الثاني لا والثالث الوقف وهو اختيار الغزالي والعاضي عبد الجبار وغيرهم من المحققين واختار الامدي والتوقف انما هو الوقوع لان الجواز كما بينه عليه الامدي فافهمه واحتج المصنف على المختار بان الاحاديث متضافرة اي متعاضدة على انه صلى الله عليه وسلم كان يتعبد وكان يأتي بما رجحا فيتحنث فيه اي يتعبد وكان يصلي وكان يطوف ببيت الله تعالى ومن امور لا يرشد اليها العقل فلا يكون اوضاع الانبياء السالفة وحسد فيكون متعبدا بشرع من قبله فلما ثبت والصحيح انه صلى الله عليه وسلم كان يتحنث فيما يتعبد بشرع من قبله

جزء الثاني ذوات العدد وهو سبعة ما ذكره المصنف الا الصلاة وهي انه صلى الله عليه وسلم كان يحج ويقف مع الناس بعرفات والحج كان معلوما عند العرب يطوف فيه واما الصلاة فقال بعض المحدثين لم ار في حديث ما يدل على ذلك قال واستدل بان من قبلنا لم يخاطبوا بالصلاة واجاب الشارح عنه بان من قبل النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفا تكليفا عاما لكل المكلفين وكون شريعته عليه الصلاة والسلام ناسخة لجملة المكلفين وجوابه المنع اذ الاستقراء يشرع من قبله فانه كان خاصا ببعض الناس ولو سلم لكن لم يصل الدعوة اليه لبعد نوح الطوفان او الطن لكون زمانه زمان الفترة قال فلو كان بعض العادة بالمخالطة او لزمته فلنا الوار للاصلاح وغيره لا نفيد وقد عمتهم المخالطة لموانع يحصل عليها جميعا بين الادلة السمعية قال نعم لو كان الرسول عليه الصلاة والسلام قبل البعثة متعبدا بشرع انقضت العادة بمخالطة الرسول صلى الله عليه وسلم لاهل ذلك الشرع او لزمته المخالطة لبحث عن اوضاع ذلك الشرع واجاب المصنف بان ما تواتر ورد ذلك الشرع استغنى عن المخالطة وهذا معنى قولنا التواتر اي التواتر في نقل احكام الشرائع المتقدمة اليه لا يحتاج الى المخالطة وغيره الوار لا نفيد بالنسبة اليه لانه لا يجب العمل به وايضا قد يمنع المخالطة لموانع منها عدم صلاحيته علما بانه لان مخالطهم النبي صلى الله عليه وسلم يحصل عدم المخالطة على الموانع جميعا من الدليلين اعني الدليل الدال على تعبده بشرع والعادة القاضية بالمخالطة قال مسئلة المختار انه بعد البعثة متعبد بما لم يسخ لنا ما تقدم والاشاعرة وايضا لا الاتفاق على الاستدلال بقوله القرشي المنفصل وايضا ثبت انه قال من نام عن صلاة او سها فليصلها اذا ذكرها وقال واقم الصلاة لذكري وهي لموسى عليه السلام وبساقة يدل على الاستدلال به الشرح المختار عند المصنف انه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بشرع من قبله فيما لم يخالف شرعنا بطريق الوحي دون الرجوع الى ما بايديهم المحرف كما بينه عليه الامدي في الاحكام قال ومذهب الاشاعرة والمعتزلة المنع مطلقا وهو المختار واختار ايضا الامام فخر الدين واتباعه

قلت والمذهب الاول نعتبر عنه بان شرع من قبلنا شرع لنا وتقل عن ابي حنيفة
والشافعي في المسئلة قولان وفي بعض الحنفية نظهر في مسايل منها اذا مدح ولده لا
سعد نذر عندنا اذ لا اصل له في شرعنا وسعد عند الحنفية بمسكا بقضية الخليل
عليه الصلاة والسلام ومنها ان الاضحية غير واجبة عندنا لانها الوجوب
فيها وعند الحنفية يجب لوجوبها في شرع من قبلنا
ومجاز بقرت العالمين لا شريك له وبذلك امرت والا شرفسلمين
واحتج المصنف على ما اختاره بثلثة اوجه الاول ما تقدم من ان النبي صلى الله عليه
وسلم امر البعثة متعبدا بشرع من قبله والاصل بقاء كل ما كان ما لم يظهر
معارضه الوجه الثاني الاجماع منعقد على صحة الاستدلال بقوله تعالى وهنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس وهو من احكام التوراة ولولا التعبد بعد البعثة
بشرع من قبله لما صح هذا الاستدلال ولك ان تقول يجوز ان يكونوا
قد علموا بالكونه شرع من قبلنا بدليل الاستقلال الوجه الثالث لولم يجز لبعثة
وقد لانه صلى الله عليه وسلم قال من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
تلا قوله تعالى اقم الصلاة لذكري رواه مسلم وهو اي هذه الاية خطاب مع موسى
ولا وقته لهذه الاية صلى الله عليه وسلم عند الجابه الفضايل على ان الاستدلال
بهذا الخطاب قال ك لو لم يذكر في حديث معاذ رضي الله عنه وصوبه واجب
باندرة اما لان الكتاب شملها او لعلته جميعا بين الادلة لو لوكان لوجب تعلم
والبحث عنها ولما لم البعثة المتواترة فلا يحتاج ولو الاجماع على ان شرعنا ناسخ قلنا
لما خالفها والاوجه نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر المسح الما بقون من جواز
تعبد النبي صلى الله عليه وسلم بعد البعثة بشرع من قبله احتجوا بادلة اوجه
الاول ان معاذا لما ذكر احدى شيا مر كل الاوامر وسنهم عند ذكرهم مدارك
الاحكام وصوبه النبي صلى الله عليه وسلم فلو كان شرع من قبلنا مذكورا لاحكام
لوجه عليه صلى الله عليه وسلم اظهار ان لمعاذ خير تركه واجاب المصنف بان

معاذا

معاذا انما ترك لان الكتاب لا يشمله لانه كما يطلق على القران يطلق على التوراة والانجيل
اولان المحتاج اليه من شرعهم قليل جمعا بين الادلة اي من حديث معاذ وادلة التعبد
قلت وحديث معاذ وردتقدم الكلام عليه في مسايل الاجماع الوجه الثاني انه
صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا بشرع من قبله لوجب علينا تعلمها اي تعلم الشرايع
والبحث عنها كما وجب تعلم القران والاخبار والبحث عنها لكن الاجب تعلمها ولا البحث عنها
فلا يكون متعبدا بشرع من قبله واجاب المصنف بان المعتبر منها المتواتر وهو لا يحتاج
الى تعلم وبحث لانه معلوم للرسول صلى الله عليه وسلم وللصحابة الوجه الثالث
ان الاجماع منعقد على ان شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم ناسخة لما تقدم من الشرايع
فلا يكون متعبدا بها لان المنسوخ لا يعتد به واجاب المصنف بان شريعتنا ناسخة
لما خالفها لا لجميعها اذ لو كانت ناسخة لجميعها لوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم
الكفر لكونه من الشرايع السالفة وللمذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي اتفاقا
والمختار وكذا على غيرهم وللشافعي رحمه الله قولان انه حجة مقدمة
على القياس وقال قوم ان خالف القياس فليس بحجة قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
لما دل على انه في وجه راجح وايضا لو كان حجة على غيرهم لكان قول الاعلم الافضل حجة
على غيره اذ لا فرق بينهم اكثر الشراح لما ورجح من الادلة المقبولة شرع في الادلة
التي ليست مقبولة عنده فمنها مذهب الصحابي وهو ليس بحجة على غيره والصحابي المجتهد
اتفاقا كما قال الامدي لما مر كان او كما قال او مفتيا والمختار عند المصنف تبعا للامدي
انه ليس بحجة على غير الصحابه ايضا من التابعين ومن بعدهم من المجتهدين وتبعه الامدي
عزا لاساعره والمعتزله والشافعي في احد قوليه واحمد رحمه الله في احد الروايتين عنه
والكرخي واحد الائمة الحنفية واتباعه وذهب مالك والرازي والبردعي من اصحاب
ابي حنيفة والشافعي في قوله الاخر واحمد في روايه الى انه حجة مقدمة على القياس وعلى
هذا اهل الحجاز به عموم كتاب او سنة فيه خلاف لاصحاب الشافعي حكاه الماوردي وفايدته
الخلاف يظهر في مسايل منها مسئلة العينة وهي اذا اشترى ما باع باقل فبل نقد الثمن

فانه صحيح عند الشافعي طرداً للقياس الجلي وقال ابو حنيفة نفسد العقد الاخير لانكار عايشة
رضي الله عنها ذلك على زيد بن ارقم فانه ابتاع عبداً من امراة بالف درهم الى اجل ثم باعه منها
بخمسمائة درهم حالة وذهب قوم الى انه ان خالف القياس فهو حجة والا فلا وذهب قوم
الى ان الحجة في قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما دون غيرهما قال بعض الشراح ومذهب
الصحابي حجة على عوام الصحابة ومقلديهم قطعاً وكلام الامدي يقتضيه فتامله
واحتج المصنف على المختار بوجهين الاول انه لا دليل على حجية مذهب الصحابي
بالنسبة الى المجتهدين اذ الاصل عدمه وكل ما لا دليل عليه لا يكون حجة وحينئذ فيجب
تركه الثاني لو كان مذهب الصحابي حجة لكان قول الاعلم الافضل حجة على المفضول
بمجرد كونهم كذلك اذ المقتضي لحجية قولهم هو العلم والفضل الحاصل لهم بسبب الملازمة
للحضرة النبوية والمشاهدة للاحكام النازلة بالوحي ولا تعدد ذكرهم بالنسبة الى غيرهم
اي لا عبرة بكثرتهم وهذا المعنى موجود في الافضل بالنسبة الى مفضوله فيلزمه الاتباع
وكون قول الاعلم الافضل حجة على المفضول باطل قال واستدل لو كان
حجة لتناقضت الحجج واجيب بان الترجيح او الوقف او التخيير يدفعه كغيره واستدل
لو كان حجة لوجب التقليد مع امكان الاجتهاد واجيب اذا كان حجة فلا تقليد
الشرح استدل بعضهم على المختار بوجهين الاول لو كان مذهب الصحابي
حجة لتناقضت الحجج لان الصحابة قد خالف بعضهم بعضاً وليس قول بعضهم اولى من قول
البعض الاخر حتى يكون احدهما حجة والاخر ليس بحجة فيلزم التناقض والتناقض باطل
واجاب المصنف عنه بمنع لزوم التناقض فان المكلف قد يرجح احد القولين على الاخر
اذا امكن وان لم يمكن الترجيح فالوقف او التخيير كما في غيره من الادلة المتعارضة وذلك
يدفع التناقض الثاني لو كان قول الصحابي حجة على غيره لوجب التقليد مع امكان
الاجتهاد والنظر لان قول الصحابي اذا كان حجة وجب على المجتهد العمل به فيلزم
التقليد مع امكان الاجتهاد واللازم باطل واجاب المصنف عنه بان قول الصحابي
اذا كان حجة لا يكون العمل به تقليداً لان التقليد هو العمل بقول غيره بلا دليل

وإذا

وإذا كان حجة لا يكون العمل به بلا دليل قال مسئلة قالوا اصحابي كالنجوم
اقتدوا باللذين من بعدي واجيب بان المراد المقلدون لان خطابه للصحابة قالوا ولي عبد
الرحمن عليا رضي الله عنهما بشرط الاقتدا بالشيخين فلم يقبل وولي عثمان رضي الله عنه فقبل
ولم ينكر فدل انه اجماع قلنا المراد متابعتهم في السيرة والسياسة والا وجب على الصحابي
التقليد قالوا اذا خالف القياس فلا بد من حجة نقلية واجيب بان ذلك يلزم الصحابي لغيره
وفي التابعين مع غيرهم الشرح القائلون بان قول الصحابي حجة على غيره مطلقاً
احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم والقائلون بان
قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ووجه الاستدلال بهما ظاهر لانه في الاول اخبر
عن الاهتدا عند الاقتدا فيجب الاتباع وفي الثاني امر بالاقتدا بالشيخين خاصة واجاب
عنهما المصنف بان المراد بالمامورين المقلدون لان خطاب الرسول عليه الصلاة والسلام
للصحابة ولا يجوز للصحابي المجتهد متابعة غيره بالاتفاق على انه لا دلالة فيهما على وجوب
الاقتدا في كل امر من الامور اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلانه دال على وجوب الاقتداء
مطلقاً لا في كل امر واحتج القائلون بانه حجة بوجه اخر وهو انه ولي عبد
الرحمن عليا رضي الله عنهما بشرط الاقتدا بالشيخين ولم يقبل علي رضي الله عنه
وولي عثمان فقبل ولم ينكر عليه احد من الصحابة فدل ذلك على انه اجماع على جواز الاقتدا
بمذهبهما واجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان المراد المتابعة مطلقاً بل المراد متابعتهم
في السيرة والسياسة لدلالة قرينة الخلافة عليه والا لزم على الصحابي المجتهد تقليد غيره
الصحابي وهو باطل اتفاق على ان الاثر ضعيف كما قال بعض المحدثين والقائلون بان قول
الصحابي اذا كان مخالفاً للقياس يكون حجة قالوا قول الصحابي اذا خالف القياس
يكون قوله مستنداً الى حجة نقلية من نص كتاب او سنة مثلاً وكاشفاً عنها لا انه حجة
لكونه مذهب الصحابي والا لكان قائلاً في الشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال
الصحابي العدل تنافي ذلك ولا مستنداً وراء القياس غير النقل فكان حجة متبعة واجاب

المصنف عن ذلك بان ما ذكرت من الدليل على كون مذهب الصحابي حجة يلزم الصحابي
يعني بالنسبة الى الصحابي وحده وهذا الدليل التابعين مع غيرهم فانه يلزم منه ان يكون
قول التابعي ايضا حجة على غيره وهو باطل اتفاقا وعكس مع جريان هذا الدليل في التابعين
وهو واضح قوله قال الآمدي اذا ثبت ان مذهب الصحابي ليس بحجة واجبة الاتباع
فهل يجوز لغيره تقليده اما العامي فيجوز له ذلك بغير خلاف واما المجتهد من التابعين وغيرهم
فيجوز له تقليده ان جوزنا تقليد العالم للعالم وان لم نجوز ذلك وهو الحق كما قاله
الشافعي يجوز تقليد العالم من التابعين للعالم من الصحابة فمنع من ذلك في الجديد وجوزه
في القديم عند شرط اشتهار فتاويه وعدم ظهور مخالف له والمختار استمرار ذلك
هذا ما ذكره في قواعد الاجتهاد ان شاء الله تعالى انتهى كلام الآمدي قائده قوله وقال
في المنهاج الآتي في اصول الصحابي حجة وقيل ان خالف القياس وقال في القديم ان انتشر
ولم يخالف انتهى فلت حكايته الخلاف على غير هذا الخلاف غير مستقيم وسببه اشتباه
مسئلة بمسئلة وذلك لان الكلام هنا في مسئلتين احدهما ان قول الصحابي هل هو حجة
ام لا وقد ذكر فيها ثلاثة مذاهب تالتها ان خالف القياس كان حجة والا فلا والثانية
اذا قلنا ان قول الصحابي ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده ام لا وتوهم صاحب الحاصل
ان المسئلة الثانية ايضا في كونه حجة فصرح بما توهمه فراى المصنف حالة اختصار
ان يعزو اقوال الحكم الواحد لامعقول له واحد حاصل المسئلتين من الاقوال وجمعه
كما ترى في عبارته فلزم منه ان القول المفصل بين الانتشار وعدمه تفصيل في الاحتجاج
به وليس كذلك انما هو تفصيل في جواز التقليد مع تسليم عدم الاحتجاج به واعلم
ان القول بجواز التقليد نص عليه في الام في مواضع فهو اذن جديد لا قديم قال
الاستحسان قال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي رضي الله عنه
من استحسن فقد شرع ولا تحقق الاستحسان مختلف فيه فقيل دليل يقدح في نفس
المجتهد تعسر عبارته عنه قلنا ان شككنا فيه فمردود وان تحقق فمعمول به اتفاقا
وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى ولا نزاع فيه وقيل تخصيص قياس بقوى منه

ولا نزاع

ولا نزاع فيه وهل العدول الى الخلاف الاظهر الدليل اقوى ولا نزاع فيه وقيل العدول
عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقاء قلنا
مسلم حيث بانه في زمانه او زمانهم مع علمهم من غير انكار او عبرة له والا فهو مردود
الشرح هذا هو الثاني من الادلة التي ليست ممنوعة عنده وهو الاستحسان وقد
قال به ابو حنيفة والحنابلة وانكر الجمهور لظنهم انهم يريدون به الحكم بغير دليل
حتى قال الشافعي رضي الله عنه من استحسن فقد شرع اي وضع شرعا جديدا واعلم
انه لا يحصل استحسان يختلف فيه المحصول من الخلاف لان هو وجوه
استعمال لفظ الاستحسان لوروده في الكتاب كقوله تعالى وامر قومك يأخذوا
بأحسنها وفي السنة كقوله صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو حسن
عند الله وفي الفاظ المجتهدين كقول الشافعي في المتعة استحسن ان يكون لا اثبت ذلك
مسئلة الخلاف انما هو في المعنى وحده فلابد من تفسيره لتحرير قبوله او رده
وهو استفعال من الحسن يطلق على ما عد الله الانسان وهواه من الصور والمعاني
وان كان مستقبحا عند غيره وليس هذا محل الخلاف لانه قول لا احد وهل ظهور المخالف
على اساس القول الذي اشتهر فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك وحده قال
بعض الحنفية الاستحسان دليل منقدح في نفس المجتهد يعسر عبارته عنه قلنا
ان سلك المجتهد في رد دليلا مردودا بالاتفاق وان تحقق به دليلا فلا يلبس العمل
به اتفاقا ولا شك عندهم في تسميته استحسانا وحده فلا يعقل فيه خلاف
وقال بعضهم هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه ولا نزاع فيه
لان حاصله العمل بالقياس الراجح من القياسين وقال بعضهم هو تخصيص قياس
ما بوجه من ادلة اقوى منه كما قال المصنف والمنتهي والآمدي الاحكام اذ لو
كان مراده بالاقوى العام لزم التكرار لان كلامه قائله قال المصنف ولا نزاع فيه
ايضا قال بعض الشراح لان حاصله ترك القياس للدليل الراجح وهو منه وهاهنا
وقال الآمدي وحاصله يرجع الى التمسك بالعلة المخصوصة وقد يقرن بما فيه قوة قال

الكرخي هو العدول الى خلاف النظير لدليل والمراد به العدول في مسئله عن مثل ما حكم به في
نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى ولا نزاع فيه ايضا لانه ترك الدليل الى الاقوى وهو متفق عليه
وقال ابو الحسين البصري انه العدول عن حكم الدليل الى العاده لمصلحه الناس كدخول الحمام من غير تقدير
اجره للحمامي وشرب الماء من السقا من غير تقدير لمصلحه قلنا مستنده جريانه في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم او في زمن الصحابه مع علمهم من غير انكار بقوله او غيره ذلك معطوف
على قوله جريانه فكانه قال مستنده اما الجريان او غيره قوله والا اي وان لم يجر في زمانه
او زمنهم او جرى ولم يكونوا عالمين به او كانوا عالمين به وانكروا عليه فهو مردود فقد
ثبت ان الاستحسان في الصور التي ذكرناها لا نزاع فيه قال فان قيل الاستحسان بخلاف
فيه قلنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه قالوا واتبعوا احسن قلنا اي الاظهر والاولى وما
راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن يعني الاجماع والا لزم العوام الشرح تقرير
ذلك ان يقال ان عنوا بالاستحسان ما مر من الصور فلا نزاع فيها كما تقدم وان عنوا به
استحسانا يختلف فيه تفسيرا اخر فهو باطل اذ لا بد من دليل يدل عليه ولا دليل فوجب
تركه والا لكان قولا في الدين بمجرد التشهي واحتج القايلون بالاستحسان بقوله تعالى
واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم فامرنا باتباع الاحسن وظاهر الامر الوجوب واجيب
بان المراد من الاحسن الذي يجب اتباعه هو الاظهر والاولى وهو اتفاق وانه امر باتباع
الاحسن من المنزل لا غير وتمسكوا ايضا بقوله صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن روي ذلك عن عبد الله بن مسعود باسناد جيد واجيب بان المراد
بما راه المسلمون ما اجمع عليه الامه ولا نزاع فيه انما النزاع فيما يستحسنه الواحد
منهم ولو كان المراد ما راه احاد المسلمين لزم العوام اي لزم ان يكون ما راه احاد العوام او
جميعهم حسنا حجه وهو باطل بالاجماع قال المصالح المرسله تقدمت قلنا لا دليل
فوجب الرد قالوا لو لم تعتبر لادى الى خلو وقايع قلنا نمنع تسليم انها لا تخلو العمومات
والاقيسه تاخذها الشرح هذا هو النوع الثالث من الادله المردوده وهو المصالح
المرسله وقد مر في اقسام المناسب ان المصنف قال المرسل هو الذي لم يعتبره الشارع

وقال البيضاوي

وان البيضاوي في الامدي قالا انه الذي لم يعلم هل اعتبره الشارع ام الغاه وتقدم انه ينقسم
الى ملايم وغريب والى مناسب ثبت الغاوه وان الغريب والذي ثبت الغاوه مردود بالاتفاق
بالاتفاق واما الملايم فقد تقدم فيه حكايه مذاهب والمختار عند المصنف منها انه ايضا
مردود واحتج على ذلك هنا بانه لا دليل يدل على العمل بها فوجب الرد كما تقدم في مذهب الصحابي
والاستحسان ولان ما لا يكون معتبرا في الشرع لا يكون دليلا شرعيا واحتج من قال بقبول
المصالح المرسله بانها لو لم تعتبر لادى الى خلو وقايع عن الاحكام الشرعيه لعدم تناول
النصوص والاقيسه لجميع الحوادث والوقايع وخلو الوقايع عن الاحكام باطل فبطل عدم اعتبارها
واجاب المصنف بانا لا نسلم استحاله خلو بعض الوقايع عن الاحكام ولو سلم ذلك لا نسلم
ان عدم اعتبارها يودي الى خلو بعض الوقايع عن الاحكام اذ العمومات والاقيسه
تاخذها لانها كليات تندرج تحتها احكام الجزئيات اذا علمت ذلك فقوله العمومات
مبتدا والاقيسه معطوف عليه وما بعدها خبر المبتدا والجمله الابتدائيه مقول
القول في قوله قلنا قال الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع ليحصل
ظن بحكم شرعي والفقيه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه الشرح لما فرغ المصنف
من الادله السمعيه شرع في الاجتهاد وهو في اللغه بذل الوسع في تحصيل ما فيه مشقه
ولذلك يقال اجتهد في حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل الخردله واما في الاصطلاح
فهو استفراغ الفقيه الوسع ليحصل ظن بحكم شرعي فالاستفراغ جنس يتناول اللغوي
والاصطلاحي وتفسير الفقيه يعلم من تفسير الفقه في صدر الكتاب وقوله ليحصل
ظن احتراز عن استفراغ الوسع ليحصل علم كما في الاحكام العقليه وقوله بحكم شرعي
احتراز عن الحكم العقلي والحسي والعرفي ويعلم من تعريف الاجتهاد تعريف المجتهد
اذ هو الفقيه المستفرغ جهده الى اخره والمجتهد فيه وهي المسايل الفروعيه اي
الاحكام الشرعيه التي لا قاطع فيها واعلم ان الامدي زاد على الحد قوله على وجه يحس
من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو احتراز عن اجتهاد المقصر في اجتهاده مع امكان الزياده
عليه فانه لا يعد في اصطلاح الاصوليين اجتهادا معتبرا وكلام الغزالي يدل على انه لا يكون

اجتهاداً اما تاماً لان الاجتهاد التام فسره بما فسره الامدي بمطلق الاجتهاد والاجتهاد المطلق فسره بما فسره المصنف رحمه الله تعالى وقال مسئلة اختلفوا في تجزء الاجتهاد المنتسب لو لم يحز العلم الجمع ومدرسل ما الله عز اربعين مسئلة فقال ويسب ويلاين منها لا ادري واجيب بتعارض الادلة وبالعجز عن المبالغة في الحال واما اذا اطلع على امارات مسئلة هو وغيره سواء واجيب بانه قد يكون لم يعلم تلك المسئلة الباقي كما يقدر رحمه الله يحوز بعد ذلك المفروض واجب الفرض حصول الجميع فوطنه عن مجتهد او بعد بحرر الائمة الامارات الشيخ اختلف الاصوليون في ان العالم هل يجوز ان يكون مجتهداً في بعض الاحكام دون بعض وهذا معنى تجزء الاجتهاد فذهب جماعة منهم الامام فخر الدين والآمدي الى التجزي والبه الاشارة بقوله المنتسب وذهب جماعة الى عدمه والبه الاشارة بقوله الثاني واصحهما المنتسب يوجهين الاول ان يقال لو لم يتجزء الاجتهاد لعلم المجتهد جميع الاحكام اي بالاجتهاد دلازم باطل لعدم التجزي قال شرط المفتي ان يحيط علماً بكل مسئلة وعلم المجتهد جميع الاحكام باطل الازم الكاذب الله عنه مع علو مرتبته في الاجتهاد وحكاه منصبه في الاستنباط سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وبلاين منها لا ادري وقال النووي في مقدمة شرح المهذب انه سئل عن ثمان واربعين مسئلة فقال في ثنتين وبلاثين لا ادري واجاب المصنف بان مالكا انما لم يجب عن تلك المسائل لتعارض الادلة عنده لا لعدم تمهن في الجميع وبانه انما لم يجب عنها بسبب تحرجن عن المبالغة في استفراغ الوسع في الحال لسبب مانع ولكن كان متمكنا من استخراج ما سئل عنه الوجه الثاني اذا اطلع المستفتي على امارات مسئلة هو وغيره اي المجتهد المطلق سواء في تلك المسئلة فانه قد يكون لم يعلم تلك المسئلة الباقي كما يقدر رحمه الله يحوز ان يكون المجتهد المطلق استخراج حكم تلك المسئلة ممكن المستفتي انفاً واجاب المصنف بانا لا نسلم انه والمجتهد المطلق سواء في تلك المسئلة فانه قد يكون لم يعلم متعلقاً بتلك المسئلة ولا ممكن هو من استخراج حكم تلك المسئلة

لتعلق

لتعلق ما لم يعلم تلك المسئلة بخلاف المجتهد المطلق فانه يمكن لعلمه بما تتعلق تلك المسئلة والله ان يقول اذا كان لم يعلم تعلق المسئلة لم يكن عاجزاً عن تحصيل امارات تلك المسئلة وهو خلاف المفروض واجيب بان كلا من القدرة والعجز انما يتعلقان بالمقدور حسب ما تعلق العلم بكونه مقدوراً او غير مقدور فتعلق العلم بكون المقدور مقدوراً هو الحكم بالقدرة وتعلق العلم بكونه غير مقدور هو الحكم بالعجز والحكم المفروض واجاب المصنف بان الفرض حصول امارات تلك المسئلة على الفقيه عن مجتهد وقد يخلي او يقول الكلام مفروض بعد تحرير الائمة الامارات وتصفح كل بعض الامارات ببعض المسايل وجمع كل الجنسة قال مسئلة المختار انه صلى الله عليه وسلم كان متعبداً بالاجتهاد دلنا مثل عفا الله عنكم اذنت لهم ولو استبقيتك من امري ما استدبرت لما سقت الهدى ولاخبر ذلك مما كان بالوحي واستدل ابو يوسف رحمه الله بقوله لتحكم بين الناس بما اراك الله وغيره الفارسي واستدل بانه اكثر ثواباً للمشقة فيه فكان اولى واجيب بان شرطه لذلك افضلاً الشيخ قال الآمدي اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل كان متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه فقال احمد وابو يوسف نعم وقال الجبائي وابنه ابو هاشم لا وجوزا لثالث فوقوع ذلك في رسالة شرعية قطعوا في بعض اصحابه والعاصي عبد الجبار وابو الحسين البصري وبين الناس من قال انه كان له الاجتهاد في امور الحروب دون الاحكام الشرعية والمختار جواز ذلك عقلاً ووقوعه سمعاً وتبعه المصنف على ذلك وسلم الغزالي الجواز وتوقف في الوقوع مارة وانسبعه اخرى حيث قال واما وقوعه فبعيد اما الجواز العقلي فلانه لو فرض ان الله تعالى تعبده بذلك لما لزم منه محال لذاته عقلاً ومعنى الجواز العقلي سوى ذلك واما الوقوع الشيخ وقوله تحل عفا الله عنكم اذنت لهم عاتبه على ذلك ونسبه الى الخطاء وذلك لا يكون فيما حكم فيه بالوحي فلم يبق سوى الاجتهاد والله ان يقول يجوز ان يكون المجتهد فيه من امور الحرب والدين وحسبه فلا يتم الحجة على جميع المخالفين وانما قال عفا الله عنك لعلم ان له نظيراً يستدل به على ان ما عليه الصلاة والسلم متعبداً به لاجتهاد مثل قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لانه دليل التعبد

بالعباس كما مر مع ان مناوله النبي صلى الله عليه وسلم اول من رعمه كما لا يخفى وقوله تعالى وشاورهم في الامر مر بالمشاورة وهي انما تكون فيما لحكم فيه بطريق الوحي وقوله تعالى بطريق العتاب للنبي صلى الله عليه وسلم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم وقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فعاله النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر من اسرهم الى الارض عذاب لما جاء الامر لانه كان قد اشار بقتلهم وذلك يدل على انه كان الاطلاق بالاجتهاد لا بالوحي والا لما عاتبه ونسبه الى الخطأ في اخذ الفداء ومما يدل على الوقوع من السنة قول جابر في حديثه الطويل في مسلم حتى اذا كان بحمراء يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم على المروة قال لو استقبلت من امري ما استدبرت لم اسق الهدي ولاتسعتم ذلك اي مدلول الاية والخبر فيها كالنص الوحي وهو ظاهر وقوله ولو استقبلت معطوف على قوله عفا الله ونحو لم يعد بر ومسلم لو استقبلت ومثل في الدلالة على بعده عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد والعمل به ما روى الشعبي انه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي بالقضية وينزل القرآن بغير ذلك بغير ما كان قضى به فيترك ما كان قضى عليه حاله ويستعمل ما نزل به القرآن والحكم بغير القرآن لا يكون الا بالاجتهاد والاستدلال القاضي ابو يوسف يقوله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وقوله الشيخ ابو علي الفارسي اي بما علمك الله لدراك هنا لاستقيم ان يكون لادراء العين سبحانه وتعالى والكلام لا يمنع الاعلام لوجود ذكر المفعول الثالث لذكر الثاني لان المعنى بما اراد الله لنبيه الصلاة فمعناه جعله الله لك رأيا وهو المقصود واحب بانه معنى الاعلام وما مصدرية ولا حاجة وحذف المفعولين وذلك جائز هذا ما اتيته خاطري والذي رجحه الله تعالى وهو كلام مكرم السراج وقال البيضاوي في قوله تعالى بما اراك الله اي بما عرفك الله واوحى به اليك وقال ابو البقاء اراه اياه اراك من الرأي وهو متعد الى مفعول واحد وقد تعدى الهمزة معدى الى مفعولين احدهما الكاف والآخر محذوف اي اراءه واستدل ايضا بان العلم بالاجتهاد الذي نوابا

لما فيه من المشقة لان الوحي فان الحكم فيه منصوص عليه وما يكون كذلك فانا لا يجوز ان يترك النبي صلى الله عليه وسلم واجاب المصنف بان درجة الوحي اعلى درجة الاجتهاد لانه لا يتطرق اليه الخطأ فمنع سقوط الاجتهاد لان ما هو اعلى درجة هو اولى قالوا وما سطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واجيب بان الظاهر رد قولهم افتراه ولو سلم فاذا بعد بالاجتهاد والوحي لم سطر الاغر وحي قالوا لو كان الحاد مخالفته لانها من احكام الاجتهاد واجيب بالمنع كالاجماع عن اجتهاد قالوا لو كان لما تاخر وجواب قلنا لجواز الوحي اولا ستغراغ الوسع قالوا الفاء في المعجز يحرم عليه الظن وقلنا لانعلم الا بعد الوحي فكان كالحكم بالشهادة الشيخ المانعون بعد الرسول عليه الصلاة والسلام الاجتهاد احتجوا باربعة اوجه الاول قوله تعالى وما سطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قالوا الاية اقتضت ان يكون الحكم الصادر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الوحي والاجتهاد ليس بوحي واجاب عنه المصنف بان مرتبة الحال تسعر بان المراد من الاية رد قول الكفار في قوله تعالى لم تقولون افتراه فكون المعنى ان ما ينطق به قرانا هو من الوحي لا ان كل ما صدر عنه من الوحي فان ذلك خصوص مورد السبب لا تعارض عموم اللفظ لما تقدم قلت لما لم يعارضه لم ينهض الدليل اجرا مثله اذا لم ينهض فعارضه وقد انهض وهو الجمع بين الدليلين فيكون محل السنة غيره وان سلم ان كل ما صدر عنه بالوحي فلا نسلم ان كل ما ثبت بالاجتهاد لا يكون من الوحي بانه اذا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الاجتهاد بالوحي لم سطر الاغر وحي الوجه الثاني ان الرسول صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا بالاجتهاد لجاز مخالفته في الحكم الثابت بالاجتهاد لان الحكم الثابت بالاجتهاد من جواسه جواز المخالفة وهو ان مخالفته باطل لانا نفي واجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان جواز المخالفة من لوازم الاحكام الثابتة بالاجتهاد كالحكم الثابت بالاجماع الصادر عن الاجتهاد فانه يجوز مخالفته مع انه حكم اجتهادي واجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم ينتقاصر عن

احتجا دلته الذين سبق عصمتهم بقوله ان لم يرجح عليه الوجه الثالث ان يقال لو كان بعد الاجتهاد لما اخر في جواب من قال لو نزل الوحي لما فعله من ترك الاجتهاد الواجب عليه وهو ممنوع لكن يوقف وجوبه كغيره من الاحكام الى الوحي واجاب المصنف عنه بانه انما توقف لجواز الوحي واستظار النصر فان الاجتهاد انما يجوز اذا لم يكن ثم شبه الحكم او بانه انما توقف لاستنزاع الوسع في الاجتهاد الوجه الرابع انه عليه الصلاة والسلام كان قادرا على تحصيل اليقين بالاحكام بواسطة الوحي والقادر على اليقين يحرم عليه الظن كما ان من عاين جهة القبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها واجاب المصنف عنه بانه حين عمل بالظن لم يحصل اليقين له فجاز العمل بالظن واليقين لا يحصل الا بعد الوحي فحينئذ يكون اجتهاده كالحكم بالشهادة فكما جاز الحكم بالشهادة دون الوحي للظن وان حصل بعد اليقين بسبب الوحي وكذلك الحاكم لما لا يجتهد دون ان يحصل بعد الحكم اليقين بواسطة الوحي لا يكون اجتهاده كاجتهاد معاذ في القبلة وما قال الرازي في شرح المحصول محل الخلاف في الفتاوى لما ان المقصد فيها ظهور الاجتهاد فيها بالاخبار قال العراقي واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فاقر فرعا على اصل ويجوز القياس على هذا الفرع لانه صار اصلا بالنص قال وكذلك اذا اجمعت الامة على الحكم بالدليل لو كانوا يرجعون اليه فلما صح ان منعهم المنتج المانعون من وقوع الاجتهاد ممن عاصره صلى الله عليه وسلم احتجوا بوجهين الاول معاصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم يفيد العلم بانه لم يرجع الى النبي صلى الله عليه وسلم في الواقعة والقدرة على العلم عند الاجتهاد واجاب المصنف بان المانع من الاجتهاد انما هو حصول العلم بالحكم والقدرة على تحصيل العلم لا يفيد ما لم يحصل العلم بالحكم من تحصيله بالطريق المفيد للعلم ومن تحصيله بالطريق المفيد للظن بالدليل الدال على جواز الاجتهاد الذي صلى الله عليه وسلم وهو حكم يقول الشهود المفيد للظن حتى قال الحنفيون الذي ولعل تعظيم الحنفي لمحمد من تفريع كونه عليه الصلاة والسلام كان قادرا على تحصيل العلم بطريق قطعي وهو ما حيره الى قول الوحي

واحتلفوا

واحتلفوا ان وقوع التعبد به سمعا فمنهم من قال لم يقع اصلا ومنهم من قال وقع ذلك حضورا وغيبة لكن ظنا لا قطعا واختاره المصنف تبعا للامدي والبيضاوي بقوله الختار وقوع الاجتهاد الذي مطلقا ومنع عاصر من ظنا ومنهم من وقف في ذلك مطلقا كالجباي كما قال الامدي والبيضاوي بقوله وتابعه الوقعاني مطلقا ومنهم من وقف في حضور دون غيبة كالقاضي عبد الجبار والبيضاوي بقوله وتابعهما الوقف فمن حضر واحتج المصنف على المحال دون الاول بقول ابي بكر رضي الله عنه في حق اجتهاد خمسين رجلا من المشركين واخذ عمر سلبه اهدا الله الى اخره فانه رضي الله عنه قال ذلك عن اجتهاد ورسول الله صلى الله عليه وسلم قرن بقوله صدق بقوله لاها الله ما هلساني لها والله ابدلت الهاء من الواو والوجه الثاني قوله صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة بحكم سعد رضي الله عنه فقد حكم الله ومن فوق سبع ارقعة اي سموات رواه هذه الزيادة ابن اسحق السير وهو في الصحيحين الى قوله لقد حكمت بحكم الله والظاهر انه حكم عن اجتهاد قال فلو انه عن الوحي لم يعلم الاجتهاد فلم يثبت الخبر بالدليل لو كانوا يرجعون اليه فلما صح ان منعهم المنتج المانعون من وقوع الاجتهاد ممن عاصره صلى الله عليه وسلم احتجوا بوجهين الاول معاصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم يفيد العلم بانه لم يرجع الى النبي صلى الله عليه وسلم في الواقعة والقدرة على العلم عند الاجتهاد واجاب المصنف بان المانع من الاجتهاد انما هو حصول العلم بالحكم والقدرة على تحصيل العلم لا يفيد ما لم يحصل العلم بالحكم من تحصيله بالطريق المفيد للعلم ومن تحصيله بالطريق المفيد للظن بالدليل الدال على جواز الاجتهاد الذي صلى الله عليه وسلم وهو حكم يقول الشهود المفيد للظن حتى قال الحنفيون الذي ولعل تعظيم الحنفي لمحمد من تفريع كونه عليه الصلاة والسلام كان قادرا على تحصيل العلم بطريق قطعي وهو ما حيره الى قول الوحي

يعلم

ومنهم من قال لا يدل على ذلك ومنهم من قال السكوت مع العلم بوقوعه كاف

واحتلفوا

قال الامدي واحتلفوا في جواز الاجتهاد لمن عاصره فذهب الاكثرون الى جوازه عقلا ومنع منه الاقلون والقائلون بالجواز منهم من جوزه كذلك مطلقا ومنهم من جوز للقضاة والولاة في غيبته دون حضوره ومنهم من جوزه مطلقا اذا لم يوجد منبع من ذلك ومنهم من قال لا يجوز لذلك ومنهم من قال السكوت مع العلم بوقوعه كاف

الصريح وكل واقعة الوجه الثاني ان الصحابة كانوا يرجعون الى النبي صلى الله عليه
وسلم في الوقائع وذلك دليل على عدم جواز الاجتهاد واجاب المصنف بان رجوعهم
الى النبي صلى الله عليه وسلم في الوقائع صحيح ولكن الدليل الدال على المنع من الاجتهاد
واجاب المصنف المنتهي بان رجوعهم انما كان فيما لا يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد
ولو سلم فلجواز الامرين وهذا الجواب اولى مما ذكره هنا وليس الاجماع على ان
المصيب في العقليات واحد وان الناس في مسئلة الاسلام محطئ اثم كافر اجتهد او لم يجتهد
وقال الحاظ لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبري كل مجتهد في العقليات
مصيب لانا اجماع المسلمين على انهم من اهل النار ولو كانوا غير اثمين لما ساغ ذلك اقول الشيخ
العلماء عبارة عما يصح من العاقل ادراكه دون وجود السمع به وقد خرج بذلك الحدوث
العالم وابيان الصانع له وابيان صفاته الواجبة للقادر عليه تعالى وبقي الصفات
المستحيلة في حقه عز وجل ويدخل فيه جواز بعثة الرسل وابيان المعجزات الظاهرة
على ايديهم الدالة على صدقهم وخلق الافعال وجواز الرؤية وارادة الكائنات وكونه تعالى
متكلما وكون كلامه قديما وجميع ما وقع فيه النزاع بين اصحابنا والمعتزلة والخوارج والروافض
والحشوية وغيرهم من طوائف اهل الاسلام فهذه المسائل وما يشاكلها هي الموسومة
بالعقليات اذا علمت ذلك فنقول اجمعوا على ان المصيب العقليات اي الاصول
الدينية العقلية السمعية واحد لان المطابق لما في نفس الامر لا يكون الا واحدا واجمعوا
ايضا على ان كل واحد من الفرق الاسلامية مكون اثما مخطيا كافرا سواء اجتهد ام لم يجتهد
وقال الحاظ ان حكمه بذلك عن اجتهاد فلا اثم وان كان عن غير اجتهاد فكون اثما
وقال عبد الله بن الحسن العنبري والمعتزلة مما قال به الحاظ وزاد عليه امرا
اخر وهو ان كل مجتهد في الفروع مصيب وهذا هو الذي حكاه ابن الحاجب عن الحاظ
بانه مصيب بل من الاثم وهو لا يستلزم الاصابة وهي ستأتي وفي هذين الزيادة
نظر لان العنبري ان اراد بالاصابة موافقة الاعتقاد للمعتقد فمحال ورجع
عن هذا العقول والاذهان وقدم العالم وحدوثه حقا في نفس الامر عند احد لان الاجتهاد

وان اراد

وان اراد بها انه اتى بما كلف به بما هو داخل تحت وسعه وقدرته من الاجتهاد الا اسعد وغيره
اثم الخالف فهو مذهب الحاظ وليس بمحال عقلا لكنه محال سمعا والدليل على اجماع المسلمين
على ان محل الخالفين في انهم معنى على ان الناس في الملة الاسلام مطلقا سواء اجتهدوا ام لا
في النار ولو كانوا غير اثمين لما ساغ ذلك اي الحكم بانهم من اهل النار وقال واستدل
بالظواهر ولحسب احتمال التخصيص الشيخ استدل الجمهور بظاهر قوله تعالى ذلك
ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فنوله
تعالى يحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وجه الاستدلال بها انه ذمهم على
معتقدهم ونوعدهم بالعقاب عليه ولو كانوا معذورين فيه لما كان ذلك واجبا
المصنف عن الاستدلال بذلك بالحمل التخصيص لجواز ان يكون المراد الكافر هو المعاند
قال واقوالهم تقيض اجتهادهم ممتنع عقلا وسمعا لانه مما لا يطاق
واجيب بانه كلفهم الاسلام وهو المباين للعناد فليس من المستحيل وقال الشيخ
العالمون ان المجتهد شرع في ملة الاسلام لا اثم عليهم فلو اتوا بالكفر الكافر نقيض ما ادى
اليه اجتهادهم ممتنع عقلا وسمعا لانه مما لا يطاق لانه لا قدرة لهم على نقيض ما ادى اليه
اجتهادهم واجاب المصنف بانه كلفهم الاسلام وهو من المعناد فعله وليس بممتنع
لذاته عقلا ولا عادة وقال الآمدي وغايته امتناع الوقوع ما عنينا رأيه خارج وذلك
لا يمنع التكليف به وانما يمنع التكليف بما لا يكون ممكنا في نفسه انتهى وعلى هذا فقوله
فليس من المستحيل الخ اي المستحيل لذاته دون قوله من المباين وانه يحيط والذي
رحمه الله مضبوطا بالمشاء فوق هذا بعد كم ما شاء فوق به ما شاء تحت
والذي رأيته في الشروح المباين فاعلم وشرح عليه وفيه نظر فانه قال مسئلة
القطع بالاثم على مجتهد في حكم شرعي اجتهادي وذهب ابن الحريري والاجم المباين
المخطئ لنا العلما النوا مر خلافا للصحابة المذكور السابع من عشر بكتاب ولا اثم لمعين
ولا تأثيم والقطع انه لو كان اثم لقضت العادة بذكره واعتذر عنه القياس الشيخ وقال
الآمدي اقوال الكل من المسلمين على ان الاثم محطوط عن المجتهدين في الاحكام الشرعية وذهب

بشر المريسي وابن علية وابوبكر الاصم وبقاه العلاف كالظاهرية والامامية الى انه ماض
مسئلة الاولى المخوزي متعزز وعليه دليل قاطع فخطاه فهو اثم غير كافر ولا فاسق اتهى
وتبعه المصنف على ذلك وقيد الحكم بالشرعي لتحرز عن العقلي وقوله اجتهاد احتراز
به عن نحو العبادات الخمس فان المجتهد المخطئ فيها اثم والحق المصنف على ذلك تبعا
للآمدي لاجماع الامة على ما نقله الزنجاني لا شك فيه ان الصحابة اختلفوا في المسائل الاجتهادية
وشاع الاختلاف المنكر بينهم وانقرضوا ولم ينكر احد منهم على غيره ولا اثم غيره ولا
على الاثم ولا على التعيين ويلزم من ذلك التخطئة اذ لو لم تقع اثم احد منهم
انكر واعليه للقطع بان عادتهم بمحضر ذلك ولو انكر لنقل ذلك ولو نقل لاشتهر لكنه لم
يشتهر فلم يسمع قول من انكر مسند الدعوى وهو نقل الاجماع عن المجتهد قوله واعترض كالمنقل
انكار العوام على الخواص من وقوع الانكار من بعضهم على العمل بالاجتهاد ومع الانكار ولا الاجماع
وان سلم عدم الانكار لجواز انهم انكروا ولم ينقل وان سلم انهم لم يدواظاهرا لجواز انهم لم
يعتبروا الانكار والباقي نفيه وجوابه من نوزان نسبة والجواب عن ذلك مامر في القياس
قال مسئلة المسئلة الدليل قاطع وهو ما لا يجوز العقل والشاهد كل مجتهد فيها مصيب
حكم الله فيها ما يظنه المجتهد وقبل المصيب واحد منهم من قال لا دليل عليه كذبن
نصاب وقال الاستاذ ان دليل قاطع فمن طرحه هو المصيب وقال المريسي والاصم كلهم
قاطعون والمخطئ اثم ويدل على الاول الاربعة الخطئة والصوفية ان كان فيها قاطع فقصده
قاطعون والمخطئ اثم لتقرر الحجاج غيرها لنا لا دليل على التصويب والاصل عدمه وصوب
تحطئ اثم لان التقرر الحجاج غيرها لنا لا دليل على التصويب والاصل عدمه وصوب
غير معين للاجماع وانت لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان لان استمرار قطعي شرط
بقاطعه للاجماع على انه لو ظن غيره وجب الرجوع فيلزم ظنا عالما بشيء واحد الشرح
قال الآمدي المسئلة الطنية والقطعيات الكل ناصر في اختلفوا فيه قال فهو كل
قال الآمدي المسئلة الطنية لا نزاع واحد اهل يوم بانه لكل المجتهد حكم الله في
مجتهد فيه مصيب واتى حكم الله فيها لا نزاع واحد اهل يوم بانه لكل المجتهد حكم الله في
كل مجتهد فيه مصيب واتى حكم الله فيها لا نزاع واحد اهل يوم بانه لكل المجتهد حكم الله في
كل مجتهد مما ادى الله اجتهاده وعلى ظنه وهو قول الغاضي ابي بكر وابي الهذيل
والجبائي وابنه قلت وعلة الامام عن الاشعري وجمهور المتكلمين والشافعية

والمعتزلة

والمعتزلة ويستدل على الاشعري بما قرن من كون الاحكام تدعية قال الآمدي وقال
اخرون المصيب فيها واحد ومن عداه مخطئ لان الحكم في كل واقعة لا يكون الا معينا
لان الطالب استدعى مطلوبا لان منهم من قال بانه لا دليل عليه واما هو مول من طرفيه
حالة الاجتهاد حكم الاتفاق فمن طرفيه هو المصيب ومن لم يطرفيه هو المخطئ منهم وقع
عليه طلاق لان حلفت بها ولا ادري انه قطع بحلفه ولا لا فمنهم من قال باثم
المجتهد سقوط عنه الطرفين ويقع حكما كما في بكر الاصم ونسب المريسي وابن علية وقوع
عدم الاثم لحيلة الدليل وعصوه فكان معذورا ومنهم من قال انه مخطئ في طرفيه هو
مصيب وله اجران ومن لم يصبه فهو مخطئ وله اجر واحد وهذا هو قول ابي حنيفة
والاستاذ ابي اسحاق الاسفرائيني ومنهم من نقل عنه القولان المخطئة والمصوبة قال في
ابن حنيفة واحد والاشعري قلت ونقل ذلك المصنف عن ابن الطيب واختاره
الامدي ان كل مجتهد ليس بمصيب وقال الامام فخر الدين الرازي الذي يذهب اليه ان الله تعالى
كلف العقل حكما معينا عليه دليل قطعي وان المخطئ فيه معذور وان الناصبي لا يعذر فضلا به
وقال البيضاوي والمختار ما صح عن علي رضي الله عنه انه في الجادثة حكما معينا
عليه اماره من وجده اصاب ومن فقده اخطأ ولم يأثم قال الآمدي والمسئلة التي
نصر ان فقد المجتهد في طلبه هو مخطئ ام لم يقصر فيها كلف به من الطلب وان لم يقصر
فيه وانوع الوسع في طلبه لكن تعذر عليه الوصول اليها بالبعد المسافة او اختفاء الدلائل
لعدم تبليغه فلا اثم لعدم تقصيره وهل يخطئ ويصيب فيه من الخلاف ما سبق اتهى
وقال المصنف المختار انه مخطئ غير اثم بمعنى انه اذا لم يقصر وهو معنى كلام الآمدي
لانه قد صرح بانه لا اثم عليه وقوله فيه من الخلاف ما سبق يعني ترجيح انه مخطئ انه
ورد عليه انه صار ان كل مجتهد ليس بمصيب قلت وسبق الاصحاب على الخطأ في الاصل
واحد او كل مجتهد مما اذا اجتهد اكان في المسائل الاجتهادية هل يعد الحق باطنا حكما
فيه وجهان ويمكن ان مبنى على هذه المسئلة ايضا ما اذا سبق للخطأ في القبلة هل يلزمه
الاعادة فيه قولان اصحهما نعم واختار المصنف على ان كل مجتهد ليس بمصيب ثلثة اوجه

الاول ان يقال الدليل على الصواب يصوب الكل والاصل عدم اى عدم الصواب فيبقى على
حكم الاصل وانما صوب واحد عين وانكار على خلاف الاصل الا الاجماع منعقد
على ان واحدا من المجتهدين مصيب اذ يستحيل خطئة الكل وتصويب واحد معين
يرجح من غير مرجح معين ان صوب المصيب واحدا غير معين الوجه الثاني لو كان كل
مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين وهو باطل تالى حكم واحد لان اذا اجتهد
واداه اجتهاده الى الظن بحكم فقط هو ما مورية بثبوت ذلك الحكم وحقه لا غير اذ القول
بصوب حكم اخر وحقه يقتضى الا يكون كل مجتهد مصيبا لجواز ان يصوب حكم اخر وحقه
حسنه القطع بوجود ذلك الحكم واستمراره مشروط ببقاء ظنه بثبوت الحكم وحقه
لانعقاد الاجماع على انه لو تغير ظن ذلك الحكم بحصول ظن اخر وجب عليه الرجوع
واذا ثبت استمرار القطع مشروطا باستمرار الظن كان ذلك الحكم معلوما مظنونا
وهو يلزم اجتماع النقيضين وهو محال واما ان يقول معلوم العلم وجوب
العمل عليه ومتعلق الظن ما ادى اليه اجتهاده وهو الحكم المظنون المامور به فمتغايران
المتعلقان فلا تناقض قال لا يقال الظن يبقى بالعلم لانا نقطع بسماعه وكانه كان
يستحيل ظن العدم مع ذهاب ظن وجوده لان ذلك مستلزم الاجتماع على انتباع الظن فيجب
العمل بالاخر قطعا قلنا الظن يتعلق بانه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة فمتغايران
المتعلقان فلا تناقض قال لا يقال الظن بشرط تحريم المخالفة فان زال الظن زال تحريم المخالفة
والعلم يثبوت مدلوليه فاذا زال الظن زال شرط ثبوت الحكم قلنا كونه دليلا
حكم الشئ فاذا ظنه علمه والا لجاز ان يكون المتعلق به غير ما لا يكون كل مجتهد
مصيبا اى لا يقال لا نسلم اجتماع الظن والقطع في شئ واحد
لان الظن يبقى بثبوت العلم لانا نقول نحن نظن بقاء الظن عند القطع
بوجود الحكم الثابت في حقه لما قلنا من ان انتفاء الظن يستلزم وجوب الرجوع
وعدم القطع بثبوته في حقه وايضا لو استمر ظن الشئ والعلم لكان يستحيل ظن
بعض الشئ مع ذهاب اى مع تذكر الشئ والمراد مع العلم حسنه لاجل العلم لكنه لا

يستحيل

يستحيل ان الظن يتعذر مسببه فان قيل ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين على العمل بان
كل مجتهد مصيب مشترك الالزام اى يلزم على العمل بان المصيب واحد وذلك لان
الاجماع منعقد على ان المجتهد اذا ظن وجود الفعل او حرمته وجب اتباع ظنه فيلزم
ان يكون الشئ الواحد معلوما مظنونا في زمان واحد قلنا الجواب عنه بانا لا نسلم
كون الشئ الواحد هذين معلوما مظنونا وذلك لان الظن يتعلق بان الوجوب او الحرمة هو
الحكم المطلوب والعلم يتعلق بتحريم مخالفة ذلك الظن فاختلف المتعلقان قوله
فاذا بطل الظن الاخير جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان يقال لا نسلم اتحاد المتعلق
بل متعلق العلم والظن واحد لانه اذا بطل الظن الحكم الذي تعلق به العلم تحريم مخالفته وزوال
العلم تحريم المخالفة وهذا يدل على ان متعلقهما واحد وتقرير الجواب ان الظن شرط العلم
تحريم المخالفة فاذا بطل الظن بطل شرط العلم تحريم المخالفة فيزول العلم تحريم المخالفة
لزوال شرطه لا لان متعلقهما واحد فان قيل على تقدير نصوب الكل يلزم اجتماع
النقيضين فان معلوم العلم والظن مختلف لان الظن يتعلق بكون الدليل الذي اقامه المجتهد
على الحكم دليلا والعلم يتعلق بثبوت مدلوله وهو الحكم فاختلف المتعلقان وزوال
العلم عند بطلان الظن لا يوجب ان المتعلقين واحد لان الظن شرط العلم وبطل الشرط
يوجب زوال المشروط كما قررتم قلنا في الجواب ان كون الدليل الذي اقامه المجتهد على
الحكم دليلا هو ايضا حكم فاذا ظنه لزم ان يكون معلوما لانه لو لم يكن معلوما لجاز ان
يكون المتعلق غير ما لا يكون كل مجتهد مصيبا وحينئذ يلزم ان يكون كون الدليل دليلا
معلوما مظنونا في حالة واحدة وهو محال قال واثبت اطلاق الصحابة الخطأ
في الاجتهاد كقول ابن عباس وغيره رضي الله عنهم اصبت وخطأت وكقول علي رضي الله عنه
في ترك القول وخطأهم وقوله مرة هلكوا وانا هلكت ان لم يتجاوز الله لي عن مثال واحد
نصفا ونصفا وثالثا الشرح هذا هو الوجه الثالث مما احتج به المصنف على
ان المصيب واحد ووجهه ان قال الطائفة المحقة من الصحابة رضي الله عنهم اخطأ في الاجتهاد كثيرا
وشاع وذكروا ولم ينكر بعضهم على بعض الخطئة كان ذلك اجماعا منهم على ان الخطأ في الاجتهاد

واحدٌ فمن ذلك ما روي عن علي وزيد بن ثابت وغيرهما كابن مسعود انهم خطؤوا ابن عباس في
ترك القول بالعول في مسئلة المباهلة وهي زوج واخت لاب وام والمباهلة الملاعنة وخطاؤهم
ابن عباس في القول به وقال من شاء باهلته وقال ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا
وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث ومنه ما روي عن ابن عباس انه قال
الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وفيه نظر اذ لا اجماع
هنا اذ المخالف مجتهد غير موافق لهم في التخطئة مع ان التخطئة جاز ان يكون باعتبار
ان القائل لم يكن مجتهدا او كان ولكن قصر في اجتهاده او لم يقصر ولكن خالف لمعارض ولا
نزاع في وقوع امثال هذا الخطا في النزاع اذ فيما اذا كان مجتهدا غير مقصر وليس ثمة
معارض وحينئذ فيمكن ان يكون ما ذكر من الصور كذلك فلم — واستدل ان كان
دليلين فان كان احدهما راجحا تعين والا تساقطا واجيب بان الامارات ترجح بالنسب
فكل راجح واستدل بالاجماع على شرع المناظرة فلولا تبين الصواب لم يكن فائدة واجيب
بتبيين الترجيح او التساوي او التمرين واستدل بان المجتهد طالب وطالب ولا مطلوب
محال فمن اخطاه هو مخطئ قطعا واجيب مطلوبه ما يغلب على ظنه فيحصل وان كان مختلفا
واستدل انه يلزم حل الشيء وتحريمه ولو قال مجتهد شافعي لمجتهدة حنفية انت بائن ثم قال
راجعتك وكذا لو تزوج مجتهد امرأة بغير ولي ثم تزوجها بعده مجتهد بولي واجيب
بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف في لزومه اتباع ظنه وجوابه ان يرفع الى الحاكم
فيتبع حكمه الشرح اعلم انه قد استدل على المذهب المختار بادلة اربعة ادلة مزيفة
عند المصنف الاول انه اذا اختلف اجتهاد المجتهدين في حكم من غير دليل فكل
منهما مخطئ وان كان احدهما بدليل والاخر بغير دليل فالاول مصيب والثاني مخطئ
وان كان اجتهاد كل منهما بدليل وكان دليل احدهما راجحا على الاخر فمن دليله راجح
مصيب والاخر مخطئ وان لم يرجح دليل احدهما على الاخر بل تساويا وتساقطا فيلزم
ان يكون كل منهما مخطئا فظهر انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وزيفه
المصنف بمنع الحصر وابداء قسم اخر وهو ان يكون الدليلان راجحين ولا نسلم امتناعه

بالنسبة

بالنسبة الى كل من المجتهدين دون الواقع فجاز ان يكون كل واحد منهما راجحا عند
مجتهده الثاني ان الاجماع قد انعقد على شرع المناظرة وتجويزها بين المجتهدين فلولا
كان الغرض منه تبيين الصواب لم يكن لها فائدة واذا كانت الفائدة تبين الصواب فلا
يكون الكل صوابا وزيفه المصنف بانا لا نسلم ان فائدة المناظرة تبيين الصواب
بل يجوز ان يكون فائدتها ترجيح احد الامارتين على الاخرى عند التعارض ليعمل بها في
نظر المجتهد حتى يحكم بالراجح او الاثبات او تبيين التساوي حتى يحكم بالوقف او التخيير
لكونه مشروطا بعدم الترجيح او فائدتها تمرين النفس فانه يفيد استعدادا تاما
لاستنباط الاحكام الثالث ان المجتهد طالب الحكم وطالب ولا مطلوب محال
لاستحالة طلب المعدوم واذا كان له مطلوب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب
فمن اخطا ذلك الحكم فهو مخطئ قطعا فتعين ان يكون المصيب واحدا وزيفه المصنف
بان مطلوبه ما يغلب على ظن المجتهد ولا يلزم ان يكون في نفس الامر قبل طلبه بل يكفي
كونه موجودا في الذهن فيحصل مطلوب كل وان كان مختلفا فيكون الكل مصيبين
لحصول مطلوبهم الرابع انه لو كان كل واحد مصيبا لزم حل الشيء وتحريمه وهو
محال وبيان الملازمة ان المجتهد الشافعي اذا قال لزوجته المجتهدة الحنفية انت بائن
ثم قال راجعتك فانها بالنظر الى الزوج تحل المراجعة لانه يعتقد جواز الرجعة اذا
وقع الطلاق بالكناية وبالنظر الى المرأة تحرم المراجعة لانها تعتقد ان قوله بائن صريح
في البينونة فيلزم حل المراجعة وتحريمها وكذا لو تزوج مجتهد حنفي امرأة بغير ولي
ثم تزوجها بعده شافعي بولي يلزم حل المرأة وحرمتها بالنسبة الى الزوجين وزيفه
المصنف بانه مشترك الالزام فانه على تقدير ان يكون المصيب واحدا يجب
على كل واحد اتباع ظنه فيلزم ان يكون الشيء الواحد حلالا وحراما معا ولما كان
هذا الجواب جدليا لم يرض المصنف به وقال جوابه ان يرفع الامر في الصورة الاولى
والثانية الى الحاكم فيتبع لوجوب اتباع حكم الحاكم فان حصل العجز عن الحاكم وجب على الزوج
تحكيم عالم لقطع النزاع بينهما فان لم يفعلا اثما وعصيا مع انه لا تناقض فيه لان التناقض انما يكون

وحرمة بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد وهاهنا
الحل بالنسبة الى شخص والحرمة بالنسبة الى اخر فلا تناقض قال المصنف لو كان
المصيب واحدا لوجب التقيض لان المطلوب باقيا اوجب الخطا ان تسقط الحكم
المطلوب واجب سقوط الثاني لدليل اذ لو كان فيهما نص او اجماع ولم يطلع عليه بعد
لبذل المجتهد وجد فيخطئه وهو خطأ هذا الحديث لو اقر انهما اقدمين او لو
كان احدهما مخطيا لم ينكر هذا واجب باجتهاد لانه فعل ما تحقق عليه من
تحريمه او مقلد الشيخ احمد المصيب لوجهين الاول ان المصيب لو كان
واحدا لوجب التقيض او وجب الخطا لان المجتهد اذا ادى اجتهاده الى خلاف
الحكم المطلوب فلا يخلو اما ان يكون الحكم المطلوب باقيا على المجتهد او يسقط
عنه فان كان باقيا عليه لزم اجتماع التقيضين وان سقط عنه لزم وجوب الخطا
لان ما ادى اليه اجتهاده ليس باسا في نفس الامر وكل من اجتماع التقيضين ووجوب
الخطا باطل واجاب المصنف بالزام الثاني وهو جواز وجوب الخطا وذلك لانه
لو كان في المسئلة نص او اجماع وسعى المجتهد في طلبه ولم يطلع عليه بعد استفراغ
الوسع في طلبه وجب عليه الاجتهاد بموجب ظنه مع ان موجبة خطأ بالاتفاق
لكونه مخالفا للنص او الاجماع واذا اوجب الخطأ في صورة وجد النص فيها فوجوب
الخطأ فيما تخلف فيه اولى لانه الزام في الثاني قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي
كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم يقتضي بصوبية كل من المجتهدين لان الصحابة
مختلفة اجتهادهم فلو كان بعضهم مخطئا لم يكن الاقتداء به اهتداء لضلاله
واجاب المصنف بان كون الاجتهاد خطأ لا ينافي كونه عذرا لان العمل بالاجتهاد
واجب على المجتهد وعلى من يقلده والعذر فعل ما يعفى على المكلف سواء كان مجتهدا
او مقلدا فكون الاقتداء اهتداء وان كان اجتهادهم خطأ قال مسئلة
تعادل الادلة العقلية محال لاستلزامها التقيضين واما تعادل الامارات
الظنية وتعادلهما فالجمهور جائز خلافا لاحمد والكرخي لنا لو امتنع لكان الدليل

والاصل

والاصل عدمه قالوا التعادل اما ان يعمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا او لا والاول
باطل والثاني تحكم والثالث حرام او لزيد حلال الامر ورد من مجتهد واحد والرابع كذب لانه
يقتضي الحرام والحلال وهو واحد هما واجب عملهما في اجتهاد وقفا فقف او باحدهما
مخيرا او لا تعمل بهما ولا باحدهما الاول متفق عليه فيترك العمل بهما السبع قال
الامدي لفقوا في الادلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات على استحالة التعادل بينهما
وذلك لان دلالة الدليل العقلي يجب ان يكون مدلولها على ما دلت عليه فلو تعادل الدليلان
في نفسهما لزم حصول مدلوليهما كالدليل الدال على حدوث العالم والدال على قدمه تلزم
من ذلك اجتماع النقيضين وهو محال قال واصحابنا في تعادل الامارات الظنية قد
احمد والكرخي الى المنع من ذلك وذهب الجاحظي ابو بكر والجبائي وابنه وابو الفتح
الجواني وهو المختار وحكاه الامام فخر الدين ايضا عن الجمهور ثم اختار هو ومن
تبعه كصاحب الحاصل طريقة لم يذكرها المصنف ولا السبكي في المنهاج فقالوا
ان كانت الامارتان على حكم واحد وتفاوتا في قوة جاز وواجب ومقتضاه التخيير
والدليل على الوقوع ان من دخل الكعبة وقد ان يستقبل ما شاء من الجدران وقد لكن
مالكي ما سن من الابل فقد ان يخرج اربع حقان او خمس بنات لبون وان كانا تشاحا على
حكمين متضادين لفعل واحد كالحاكم بالحد وحرمه فهو جائز عقلا وممتنع شرعا واعلم
ان محل الخلاف في تعادل الامارتين بالنسبة الى نفس الامر واما بالنسبة الى المجتهد
فيتفق على جوازه صرح به الزركشي في شرح المحصول وقد نقل ان التعادل الجمهور
على ان تعادل الامارتين جائز بان تعادل الامارات الظنية لو كان ممتنعا لكان
امتناعه لدليل اذ لا يكون امتناعه لذاته لكن يحسن فلم يجد دليلا الا على استلزامه
والاصل عدمه واجيب المانع وقد لو تعادلت الامارتان فاما ان يعمل بكل منهما
وحينئذ يلزم اجتماع النقيضين وهو باطل او يعمل باحدهما على سبيل التعيين وحينئذ
يلزم الحكم وهو باطل او يعمل باحدهما على سبيل التخيير قال يقع الشراح وهو باطل
اما للزوم الحكم ان شيا واحدا معينا يكون حراما لزيد حلالا لعمرو من مجتهد واحد

واما الامر المكلفين في مسايل الاجتهاد خلاف الاجماع واما الآن في التخيير اياحة الفعل
والترك وهو عمل بامارات الاباحة دون امارات الوجوب واما الاعمال بواحد منهما وهو
باطل لكونه لا دليل المجتهد اذا لم يعمل بشيء من دليلي الحرمة والحل يعمل بالبراءة الاصلية
واحرام وهو احدهما اذ لا يخرج في نفس الامر عنهما فيكون مخيرا ولا ينصب
الامارتين كون عين واحدة الحقيقة عند ذلك بانا لا نسلم ان العمل بهما يستلزم الجمع بين
النقيضين وانما يستلزم الجمع لو عمل بهما واباحات الحكم وهو ممنوع فان العمل
بهما هو بمعنى توقف المجتهد عند تعارضهما وهذا هو معنى قولنا يعمل بهما
في انها وقفا الى الشراح ان وقف كل واحد منهما الاخر ولم يرجح احدهما على
الخر حتى يكون محكوما بها كالدليل الواحد وعند ذلك فالمجتهد لا يرتفع
المجموع ولو سلم ولا نسلم انه يسمع العمل باحدهما على التخيير فانه كما جاز التخيير
بالنص جاز ذلك لاجتهاد ولو سلم ولا نسلم انه يسمع الا العمل بهما فولهم يلزم منه الكذب
مردود فانه انما يلزم اذا اعتقد المجتهد في الحل والحرمة مثلا انهما اذا لم يعتقد ذلك
بل ترك العمل بهما لعدم انتهاء ذهن الدليل على احد الطرفين فلا يلزم الكذب لعدم استلزام
ترك العمل الكذب والارتفاع وهو ظاهر فساده قال ابو الحسين المعتمد وكل
كلام المتكلمون كلها اذا كان الطريقه الظن هو اما ان يعتقد انها امر شرعيا بعد ذلك الغزالي
في شرح المحصول وكل مسئلة لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان في وقت
واحد بخلاف وقتين او تخصيص على قول التخيير فان يرتبانا في الظاهر رجوع وكذلك
المتباطرتان ولم يظهر فرق وقولك الشافعي في سبعة عشر مسئلة فيها قولان
احدهما للعلماء والمراد بها ما يقتضي للعلماء قولين لعادل الادلة عنده واما الى قولين
على التخيير عند التعادل واما بعدم الوقوف فيه فقولان الشرح هذه المسئلة
وحكم تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد لا شك ان تعارضهما بالنسبة
الى المقلدين لا كتعارض الامارتين بالنسبة الى المجتهد فلذلك ذكرها بعده اذا تعلم
ذلك فقول النووي الناظر في انه لا يستقيم ان يكون لمجتهد قولان متناقضان في مسئلة واحدة

في وقت

واحد لاعلى جهة التخيير ويجوز رجعه ورجوعه عن مجتهدين وفي مسئلتين غير متناظرتين
اي لا يكون منهما فرق وفي وقتين لعدم السابق فيجتهد ويجوز رجعه ورجوعه عن مجتهد واحد
في وقت واحد في مسئلة واحدة بالنسبة الى تخصيص على القول بالتخيير وذلك عند
تعارض الامارتين وتعادلهما فان المجتهد اذا تعارض الدليلان عنده وتعادلا لا يجوز
ان يصير رجعه قول بالنسبة الى التخيير ورجوعه بعينه ذلك القول بالنسبة الى
شخص اخر ان يقلد خاصا بقول وقتين اخر سمع ذلك القول في وقت واحد بناء على
جواز القول بالتخيير عند تعادل الامارتين كما مر قوله فان يرتبانا الى ان ترتب
القولين المتناقضان الصادران عن مجتهد واحد في الظاهر ان احد القولين رجوع
عنه والثاني مرجوع اليه وان لم يعلم تاريخ احدهما على التعيين فيمتنع العمل
باحدهما قبل التبين وان علم ان احدهما مرجوع عنه لاحتمال ان يكون ما عمل به
هو المرجوع عنه قوله وكذلك المتباطرتان اي وحكم الصورين المتباطرين حكم
صورتي واحدة اذا لم يظهر الترجيح ومعنى في المدانة اذا صدر عن مجتهد واحد
في صورة قول وصدر عنه في صورة اخرى مماثلة للصورة الاولى قول اخر
ولم يظهر بين الصورتين فرق كان الحكم فيهما كالقولين المتناقضين في صورة واحدة
من غير فرق وقد مر عنه انفا وهذه المسئلة هي المعروفة بان لازم المذهب هل هو مذهب
ام لا قوله وقول الشافعي فيه جواب عن سوال مقدر وتقريره ان قولك لا يستقيم لمجتهد
واحد قولان متناقضان في وقت واحد لا يتحقق مع ما قاله الامام فخر الدين في
المحصول وراى ذلك وقع للشافعي في نحو سبعة عشر مسئلة على ما نقله الشيخ
ابو اسحاق والمزني عن الشيخ ابي حامد واجاب المصنف عن ذلك بان الراد من
قول الشافعي في سبعة عشر مسئلة فيها قولان ان للعلماء فيها قولين او ان فيها ما
يقتضي ان يكون للعلماء فيها قولان لتعادل الامارتين عنده او عند الشافعي او ان في
ارى الشافعي فيها قولين لا قولان لتعادل الامارتين عنده او بتحريج بين الامارتين المتعادلتين
من وسائل اخرى او ان المراد بقولهم ان فيها قولان قال البيضاوي في المنهاج وقوع القولين

راب فى رضى الله عنه فى موضع واحد اوفى موضعين دل على علوشانه فى العلم والدين
فاما الحال الاول وهو وقوع القولين فى موضع واحد فوجه دلالته على علوشانه فى العلم
ان كل مركان اغوص نظرا واعم وقوفا على شرائط الادلة كما لا يكاد يخفى الموجه للوقف
عنده اكثر واما فى الدرجة الثانية فظهر كونه مرجحا بعجز عما هو عاجز فيه
ثم استشكل عن الاعتراف بعدم العلم به ومد بقول الاعتراف بذلك عمر وعدة المسلمون
من مناقبه واما النوع الثانى وهو نصه على القولين فى موضعين فوجه دلالته على
علوشانه فى العلم انه كان يطول عمره ويستعلا بالطلب والبحث واما فى الدين فلانه يدل
على انه متى لاح له الدين شئ اظهره وانه لم يكن متعصبا لترويج مذهبه فانه مسئلة
لا يسع الجلم فى الاجتهاديات منه والا عنه ولا يتسلسل ان يفوت مصلحة بتصادم الكلام
ويسع اذ التخالف قاطعا ولو حكم على خلاف اجتهاده كان باطلا وان لم يلد غيره اتفاقا
فلو تزوج امرأة بغير ولى ثم بعد اجتهاده فى اختيار التحريم وقبل ان يتصل به حكم
وكذلك المقلد بغير اجتهاد مقلده فلو حكم مقلد بخلاف اجتهاد امامه مجرى على
جواز تقليد غير المشيخ وقال الامدى المفتوى اعلى من الحاكم لجواز بعض قضاء فى
المسائل الاجتهادية بمصلحة الحكم فانه لو جاز بعض حكمه اما بعد اجتهاده وهو ما اشار
اليه المصنف بقوله منه اى بالحال او حكم حاكم اخر امكن بعض الحكم بالنقض وبعض
النقض الاعتبار به ويلزم من ذلك اضطراب الاحكام وعدم الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف
المصلحة التى لاجلها كان الحاكم وانما عمكن نقضه بان يكون حكمه مخالفا للدليل القاطع
من نص او اجماع او قياس جلى وهو ما كانت العلة فيه منصوصة او كان قد قطع فيه بنفى
الفارق بين الاصل والفرع كما سبق تحقيقه قلت واضاف الى ذلك العراقى فى شرح
التبصرة مخالفة الحكم للقواعد وهو حسن اما لو كان حكمه مخالفا للدليل الظنى كخبر
واحد او غيره فلا ينقض ما حكم به باطلا على الاصح وبه قال ابو حنيفة ولو حكم الحاكم على خلاف اجتهاد نفسه
كان حكمه باطلا وان قلد اجتهاد غيره فيما يخالف اجتهاد نفسه اتفاقا وعلى هذا
فلو تغاطى المجتهد حكما باجتهاده لنفسه كما لو تزوج امرأة بغير ولى ثم بغير اجتهاده

فالمختار

فى المختار عند المصنف انه ينقض اجتهاده والا كان مسندا لمحل الاستدلال بها على خلاف
معتقده وهو خلاف الاجماع ومنهم من قال ينقض الاجتهاد الثانى لانه اقوى لانه حكم
حاكم اما اذا اتصل به حكم حاكم فلا ينقض نظرا الى المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته وهذا
ما جزم به الامدى فى الاحكام واختاره الامام وابن عبد السلام وارادوا بالنقض ترك
العمل لاجتهاد الاول والا فالاتفاق على ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد هذا اذا كان
قد اجتهد لنفسه فلو كان قد اجتهد فى المسئلة المذكورة لغيره وعمل به الغير فتوا او
بتغيير اجتهاده فهل يجب على المقلد مفارقة الزوجة لتغير اجتهاد مقلده او ينبغى
فى الحق وجوبه كما لو تغير اجتهاد المجتهد فى القبلة وانا الصلاة بالتشهد اليه والى
مقلده لوجوب التحول عليهما الى الجهة الاخرى فى الصورة الاولى وهذا يحتمل قضاء القاضى
فانه مقرر والى هذا اشار المصنف بقوله وكذلك المقلد الخ وكذلك المقلد المختار
لحقه بعد حكم الاجتهاد السابق بتغير اجتهاد مقلده ميت اللام طلب اللول
بالتفصيل المنقول عن الامدى فيما اذا كان قد اجتهد لنفسه محال فيما اذا كان قد اجتهد
لغيره ايضا فلو عدل الامدى عنه ولو كان الحاكم مقلدا للامام وحكم حكما يخالف مذهب
امامه قال المدنى فى رصين بصحته حكم المقلد ضرورى عدم المجتهد فى زماننا
فنقض حكمه مبنى على الخلاف فى انه هل يجوز تقليد الغير امامه فان منعنا من ذلك
نقض والا فلا والى ذلك اشار المصنف بقوله فلو حكم مقلد بخلاف امامه مجرى اى
ابنى نقض حكمه على جواز تقليد الغير فائدة قال العراقى فى شرح الفصول قال القرافى
جعل المجتهد تارك موجب اجتهاده اجل حكم الحاكم فى الظاهر ليس بحاصل لما ذكره
الرافعى نقض الحكم ان الماضى اذا قضى باجتهاده ثم بان له انه خالف امرا مقطوعا به
كما لو حكم باحد الواحدين بشاهد جاز لزمه نقض حكمه وعليه تعريف الخصم بقوله
ليترافعا اليه ونقض الحكم على الاصح وان كان الحكم فى الله تعالى فيما يدار فى الدنيا
ظهارا وان ظهر له قياس خفى على خلاف الحكم الاول ورأى انه الصواب فلا ينقض حكمه
الاول بل حكم به فيما بعد وما ينقض به قضا نفسه ينقض به قضا غيره وما لا ينقض

سلمون بسهما الا انه يتبع قضاء نفسه لينقضه ولا يتبع قضاء غيره وانما ينقضه اذا رفع اليه
ولو كان المتقدم للقضاء قليل ممن لا يصلح للقضاء فقضى قضايا ه كلها اصاب فيها ام اخطأ
لصدوره عن اجتهاد حكمه وقال زفر رحمه الله انه لا ينفذ حكم
الواحد والعامي الجاهل لانه حكم مقطوع به وانما ينفذ اذا بان له مخالفة الاجماع وقال لم
نشأ هذا الضبط نعم ابو حنيفة انه ينفذ قضاء من يكاد ابو السائمة يميز المدعي ومن
المدعى عليه واليمين وعن محمد انه لو قضى قضاء من ابنته الشفعة للجار وذكر مثله يمضي فيها
الحكم منه فقضاء الحنفي في خيار المجلس وبيع صحة بيع العرابا بالنفسير الذي يذكره
الشافعية وبيع الوفاء للخلاف يذكره ايضا وبيع القصاص في العمل بالمثل وبعض ايضا
قضاء بعض يصحه نكاح امراة المفقود بعد اربع سنين ومضي مدة العدة لمخالفته
القياس الجلي لكونه تحصيلا لما هو المال فلا تقسم على ورثته وتحل لمسار وجوه النكاح
تأييد قال في الحاوي الصغير ما معناه انه لا بعض قضاء من يصح نكاحه دون
ولي ادون شاهد غير اهل كفاسق مع مثله او مع عدل والذمي مع مثله الرافضي بار القضا
عرجع من يحقق الاصحاب انه بعض القضاء بذلك ويصحه نكاح الشغار ونكاح المتعة
وبعمل المسايا الذي يعود القصاص من المراة والاجل في الطرف وبحيار التوارث بين
المسلم والكافر ويرد الروايد المنفصلة مع الاصل في الرد بالعيب قال ومن اصحابنا
من منع النقض وقال هو من مسائل اجتهاديه والادلة فيها متقاربة ويعمل عن الرويا في
تصحيحي وقال في باب النكاح ولو دام النكاح بلا ولي لان فاسق يصح فقضى بصحته ثم
وقع لنا ترجيح قضاه بعدم المسئلة المختلف فيها وقال الاصطخري ينقض لظهور
الاخبار قال مسئلة المصحح هل الاجتهاد ممنوع من التقليد وفيه اصلا
نصه وفيها الاموت وقته وفيه الاقاويل يكون اعلم منه وقال السرخسي الاول
صحابيا وفيه الاوجه فان استووا اخير وفيه الاوما بقيا وهل هو ممنوع وبعد الاجتهاد
اما في الحاكم سرعي فلابد من دليل والاصل عدمه خلاف الزوني فانه يكون اسقاطا
دليل الثبوت وايضا متمكن من الاصل ولا يجوز البدل كعتيمه واستدل لوجاز قبله

لجاز

لجاز بعده واجب باخر بعده حصل الظن الاقوى المجوز فاساوا اهل الذكر قلنا للمقلد ير
بدليل ان حكمهم لا يعلمون ولان المجتهد من اهل الذرة الصحابة اصحابي كالنجوم وقد سبق
قولا المعتبر الظن وهو حاصل اخذ بان نظر اجتهاده اقوى السرخ اعلم المكلف
اذا كان بحصلته اهليه الاجتهاد بتمامها في مسئلة المسايل ولم يجتهد فيها هل له
تقليد غيره من المجتهدين فيه مذاهب احدها لا سواء كان العصر صحابيا ام تابعيا
او غيرهما وسواء كان اعلم منه او مساويا او دونه وقفه امام والحنفاء المصنف
تبعا للامام والاصح ش واشار اليه بقوله المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع والمقلد اي
مطلقا على اي وجه كان الوجوه التي ذكرناها والثاني انه ممنوع والمقلد فيما
نصه اي فيما يتبع نصه لا فيما خصه فانه يجوز له التقليد وهو الثالث انه انما يجوز
له التقليد فيما لم يخصه اذا كان ممن يموت وقته اذا استقل بالنظر والاجتهاد فيه
والقايل بهذا المذهب هو بعض العاملين بالمذهب الثاني كما صرح به الامدي والى
الثاني اشار بقوله وقيل فيما لم يخصه والى الثالث اشار بقوله وقيل فيما لا يموت وقته
لكن هذه العبارة يدل على ان المجتهد يجوز له التقليد اذا كان المجتهد فيه يموت وقته
سواء كان نصه او تبعي به ولم يرد احد فيما علمت لكن مر رتبه على ما حكاه الامدي والرابع
انه يجوز تقليده لمن هو اعلم منه دون من هو مساويه او دونه والده اشار بقوله وقيل يعني
انه ممنوع من التقليد الا ان يكون يعني المقلد اعلم من اي المجتهد المقلد فانه
يكون ممنوعا منه حينئذ وقال الخامس وهو ما ذهب اليه الحنابلة الى ان الاول الى
ان يجتهد وان لم يجتهد ونزل الاول جاز له تقليد الواحد والصحابة اذا كان يتخير
في نظر على غيره ممن خالفه وان استووا في نظره يتخير في تقليد من شاء منهم والاجود تقليد
من غلب على الامر يوجه وقال الشافعي رضي الله عنه في رسالته القديمة وفيه استغفار ما المنصوص
عليه في الجديد المنع وهو ذلك وفيه قولا لخزاه ان المسترشد لو الصحابة جاز
تقليده والا فلا والى هذا الخلاف اشار رضا في بعض النسخ وقال الى الاول ذهب الاكثرون
صحابي ارجح فان تساووا اخير والمختار والمنتهى بواو وذلك واما قوله في النسخ المشهورة

وقال الشافعي الا ان يكون صحابيا وقال الرحبي وساده الى مذهب خامس وسادس فاحكاهما وهو ما نقله عن الشافعي انه يجوز تقليد الصحابي مطلقا وينقله الآمدي عن ابي علي والسادس ما نقلناه عن الجبائي وتقليد الآمدي عن الشافعي كما رأيتها والشافعي انما يجوز تقليد الواحد من الصحابة او الاكثر على ما سبق وقيل او ما بينهما والثامن انه يجوز التقليد مطلقا والتاسع ولم يلزم المصنف وذكر الآمدي انه يجوز تقليد الاعلم بشرط تعذر الاجتهاد وبعد اكمل حكم المجتهد قبل الاجتهاد اما بعده فهو ممنوع بالاتفاق واحتج المصنف على ما ادعاه من وجهين الاول ان جواز تقليد المجتهد حكم شرعي فلا بد له من دليل اذ الاصل عدم كل حكم شرعي بدون دليل وحيث انه فلم يجد ما يصلح ان يكون دليلا على جواز تقليد المجتهد والاصل عدمه فان قيل هذا معارض بأن عدم جواز تقليد المجتهد ايضا حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل عدمه فالجواب بأن عدم الجواز مع التوقف محتاج الى دليل زائد على انتفاء دليل الثبوت كما مر في وجه الثاني ان الاجتهاد اصل والتقليد بدل والمجتهد متمكن من الاجتهاد الذي هو الاصل فلا يجوز البدل لانه انما صار اليه عند العجز عن الاصل كالوضوء والتيمم واستدل بعضهم على ما اختاره المصنف بانه لو جاز تقليد المجتهد قبل الاجتهاد لجاز التقليد بعد الاجتهاد بالاولى لان المانع التقليد هو كون المجتهد معه والحكم للاجتهاد وهو مشترك بين الحالين والتالي باطل بالاتفاق فالاول مثله وزيفه المصنف بان الظن الحاصل بعد الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من التقليد فلذلك منع التقليد وفيه نظر لانه وقبل الاجتهاد اظن حاصل وضلا عن الظن الاقوى فلذلك جاز التقليد واصح العالم ما يجوز التقليد للمجتهد مطلقا بقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يدل على جواز السؤال لمن لم يعلم سواء كان مجتهدا ام عن يجتهد والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فوجب ان يجوز له ذلك واجاب المصنف بان الخطاب وان كان عاما لكن المراد منه المقلدون لوجهين الاول ان الامر بالسؤال مشروط بعدم العلم فلا يدخل تحته من هو عالم والمجتهد قبل الاجتهاد عالم بالقوة الثاني ان المجتهد من اهل الذكر فيكون مسئولا لا سائلا فلا يكون داخلا تحت الامر

بالسؤال

بالسؤال واجيب القائل بان المجتهد هل الاجتهاد يجوز ان يعلل الصحابة بقوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وبقوله السلام على هذا وارد الاستدلال على ان مذهب الصحابي حجة وبعدم الجواب عنه بان ذلك خطاب مع عوام الصحابة والحق انه لم يقل بجواز التقليد مطلقا بان المعتبر به جواز العمل الظني وهو حاصل بالتقليد واجاب المصنف عنه بان ظن اجتهاده اقوى من الظن الحاصل بالتقليد والتمكن من الظن الاقوى يمنع التقليد قال يجوز ان يقال المجتهد احكم عاشت فهو صواب ويرد بان السائل رحمه الله عليه بالحكم لم يرفع له لو اسمع لان الغير والاصل عدمه والاصل عدمه الشيخ قال الآمدي اختلفوا في انه هل يجوز ان يقال المجتهد احكم فانه لا يحكم الا بالصواب فاجاز ذلك قوم لكن اختلفوا فقال موسى بن عمران يجوز ذلك مطلقا للنبي وغيره من العلماء وقال الكعبي يجوز ذلك للنبي خاصة في احد قوليه وقد نقل عز الاسلام في كتاب الرسالة ما يدل على الترديد بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقون والمختار جوازه دون وقوعه انتهى وظاهر هذا الكلام انه اختار الجواز مطلقا دون الوقوع وهو اختيار المصنف وظاهر ايضا ان من المجوزين من قال بالوقوع وقد كذلك واختار الامام واتباعه الوقف عن الجواز والمنع كما نقل عن الساقي وهذه المسئلة قد ذكرها الامام واتباعه عند ادلة وجعلها الآمدي والمصنف هنا ووجه مناسبتها للادلة اذا وقع من الحكم الى النبي والعالم فكون الاحكام بالنسبة اليه غير متوقفة على الدليل وبكون حكمه من المدارك الشرعية ووجه مناسبتها للاجتهاد ان الحكم قد يعرض بها وجه العبادة بطريق الوجوب واعلم انه ليس الخلاف في ان يقال الحكم ما سبب الاجتهاد انه متوقف على جواز بل في ان يقال احكم ما سبب نشهيا كيفما اتفق لا غير وبما واحتج المصنف على الجواز بانه لو اسمع لان الاسناع لغير لا يدل على ممتنعا لذاته لا لوجوبه ووقوعه لم يلزم منه محال لذاته عقلا والاصل عدمه اي عدم الغير فمراد عدم بدله ويرد ان الوجوب والوقوع كما مر وقد تقدم كلامه وقريبا ان استدلال الثبوت كاف في اثباته قال واما الوجوب الى انها المصالح فجعل العبد واجب بان الكلام في الجواز ولو سلم لزم المصالح وان جعلها الشيخ القائلون

ح مرجوا ان يعوض الحكم المسببه المجرد احتجوا بانه لو جاز التفويض لزم انتفاء المصالح
أي مصالح العباد التي سرعت الشرائع لها لجهل العبد بما هو الصواب لتردد العبد
بين ان يكون مصلحه وبين ان يكون مفسده والاوامر لاحسان للمفسده وذا خلاف ما
وضعت له الشرائع ومن المصالح واجاب المصنف بان الكلام في جواز تعويض الحكم
المسببه لا في وقوعه ولا يلزم من الجواز انتفاء المصالح والحاصل ان الكلام في الوقوع
لانه قد المصالح وان جهلها العبد لان الشرع اخبر عن اصابته فيما يختاره العبد
يكون مصلحة قال الوقوع قالوا الامر حرم اسرائيل على نفسه واجيب بانه يجوز
ان يكون بدليل ظني قالوا قد اختلف فيها ولا يعتد بخلاف شخصها فقال العباس الامر
قال الا ادخر واجيب بان الادخر ليس من الخلاف دليله استحباب اومئه
ولم يرد ذه وصح استثناء ويتقدير بكونه لغيرهم فالامر مع واريده ونسخ بعد بتكريره
بوحي سريع قالوا لو ان شوا احيينا هذا العام ام للابد فقال للابد قالوا لو قلت لهم
ولما قتل النضر بن الحارث بن السدة ابنته ماكان حرك لو مشت وترتما تر الفتى
وهو المغيظ المحنق فقال عليه السلام لو سمعته ما قتلته واجيب بجواز ان
يكون خبر فرد معتبا ويجوز ان يكون بوحي لصريح الدليل لو وقوع تعويض حكم
المسببه المجتهد احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني
اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فان الايه دلت على تعويض المحرم المسببه
واجاب المصنف بانه يجوز ان يكون تحريمه على نفسه بدليل ظني لان الايه دلت
على التحريم المطلق لا يدل على التحريم من غير دليل الثاني ما صح ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال يوم فتح مكة ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض
لا تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار فقال العباس
الا الاذخر فقال عليه الصلوة والسلام الا الاذخر فهذا المسببه صدر من النبي صلى الله عليه وسلم
من غير نفسه من غير دليل واجاب المصنف بان الاذخر ليس من جنس الخلا فجواز
احلاله لمن تعداه لا يدل على جواز الاستثناء بل سند الاستثناء والاستثناء الذي قد وكد

للاستصحاب ولو فرض ان الاذخر من جنس الخلا فيجوز ان لا يكون مرادا فلا يكون داخلا
تحت الخلا في التحريم فان قيل لا يلزم الاذخر داخلا لم يصح الاستثناء قلنا بل يصح
صحة الاستثناء تحقيقا وهو ممنوع لجواز ان يكون استثناء النبي صلى الله عليه وسلم
تقديرا لما فهمه السائل وقوله وصح الاستثناء الى آخر جواب عن سؤال مقدر
قوله اومئه اي واجيب بما ذكرنا او بان ما ذكرته اي من الخلا وارد مدفوع وان تكرر
الاستثناء لاجل الارادة وموذلك فلا يلزم المدعى فانه يجوز ان يثبت حرمته الاذخر بالعام
ونسخ بوحي سريع فلم يكن الحكم في الاذخر بعد بدليل الثالث ما صح ان الله عليه
وسلم قال لو ان اسن على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة فانه اسند الامر
الى نفسه وهذا يدل على انه مفوض الى احسان والا لما اسند الى نفسه الرابع ما صح
ان الله عليه وسلم خطب الناس فقال قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل كل عام يا
رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجب
ولما استطعتم فلو ان الحكم مفوض الى مسببه لما وجب بقوله نعم الخامس ما حكاه
ابن هشام في السيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم حين فرغ من بدر الكبرى توجه
الى المدينة ومعه الاسارى فلما كان بالصفراء امر عليا فقتل النضر بن الحارث ثم اسند
تعدد ذلك ما دل على العلل فقالت قتيلة بنت الحارث اخت النضر بن الحارث

يا راكبا ان الاثيل مظنة ... من صبح خامسة وانت موفق
ابلغ بها مستنا بان تحيتة ... ما ان تزال بها النجائب تخفق
منى لبك وعبرة مسفوحة ... جادت بوكفيها وحرى تخنق
هل يسمعني النضر ان دعيته ام كيف يسمع ميت لا ينطق
فالنضر اقرب من اسرت قرابة ... واحقهم ان كان عتق يعتق
ظلت سيوف بني ابيه تنوشه ... لله ارحام هناك تشقق
صبرا يقاد الى المنية متعبا ... رسف المقيد وهو عان موثق

فقال ابن هشام فيقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا

الشعر قال لو بلغ قيل فإنه لمنت عليه هذا الحكم ابن هشام وكسر الفاء وكسرها
بمعناه تضطرب والمتن بكسر الضاد المعجمة معناه الذي يضطرب ابن سيده لعظم
قدر ويقال لعرق هو معرق على النبا للمفعول فيهما أي لعرق الكرم وعلى
النبا للفاعل بمعنى ينبت وسيف المعد المراد السيف المهند هو سيف معد
قال الجوهري ومعنى قولها من ضح خامسة أي ضح ليلة خامسة لأنها كانت ملة
ومنها وسط الليل الذي للصفرا وهو مكان قبر لحيها هذه المسافة ووجه الدلالة
أن قوله عليه الصلاة والسلام لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء
رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه دليل على أن الحكم كان
مفوضا إلى رأيه ولو كان مأمورا بقبوله لقبل سمع بشعرها هام ٧ والمصنف
رحمه الله ذكر أن الذي أنشدت هي بنت النضر وكذلك الإمام والآمدي
وورد عنه مما تقدم من كلام ابن هشام أنها أخته ٧ ابنته وصرح جواد أيضا
بأنها أنشدته للنبي صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مقتضى كلام ابن هشام
والذي له المصنف والآمدي والإمام هو الصحيح كما قال السهيلي في
الروض وقال ما هذا نصه وذكر ابن هشام شعر فضيلة بنت الحارث
ترثي أخاها النضر والصحيح أنها ابنة أخته كذلك قال الزبير
وغيره وكذلك وقع في كتاب الدلائل انتهى وأجاب المصنف عن
الوجوه الثلثة بأنه يجوز أن يكون للرسول صلى الله عليه وسلم اختيار في
الأمور المذكورة لا في كل أمر وهو معنى قوله خير مع معنيا أي خيرتين
أن يأمر بالسواك أو لا يأمر وبين أن يأمر بالحج في كل سنة ويدل لأنه يأمر
وكذا أو فعل النضر الحارث فلا يلزم أن الحكم مفوض إلى مشيته أو يجوز أن
يكون قوله صلى الله عليه وسلم يا أوحى لمن لقنا نفسه فلا يكون من باب المتاح
فيه قال مسئلة المختار أنه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ
في اجتهاد وقيل يقر عليه لو امتنع لكان لمانع والأصل عدمه والصحيح أنه
ما كان نبي حتى قال لو ترك عذاب ما نجى منه غير عمر لأنه أشار بقتلهم

وأيضا

وأيضا أنتم مختصمون إلي ولعل أحدكم ألحن بحجته فمن قضيت له شيء من مال
أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار وقال إنما أحكم بالظاهر والجواب
بأن الكلام في الأحكام لا في فصل الخصومات ورد بأنه مستلزم الحكم الشرعي
المحتمل قوله الإجماع معصوم عن رسول أول قلنا الخصاصة بالرتبة
واتباع الإجماع لم يدفع الأولوية فتبع الدليل قوله الشك في حكمه محل مقصود
التعبد وأجيب بأن الاحتمال في الاجتهاد لا يخل بخلاف الرسالة والوحي
المسح قال الآمدي القائلون بجواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم
اختلفوا في جواز الخطأ عليه في اجتهاده فذهب بعضهم فيما نقل إلى المنع من
ذلك وذهب أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث والجبائي وجماعة
من المعتزلة إلى جوازه لكن بشرط أن لا يقر عليه قال وهو المختار واختار
المصنف تبعا له لكن عبارته قد توهم أن الخلاف في التقرير على الخطأ والاتفاق
على أنه لا يقر على الخطأ وأما الخلاف في أن ظنه هل يخطئ أم لا قوله وقيل
يقع الخطأ في هذا الوهم واحد الأول الإمام فخر الدين وأتباعه منهم البيضاوي
في المنهاج وظهر بكلام الآمدي أن هذه المسئلة من تفاريع القول بجواز اجتهاد
النبي صلى الله عليه وسلم قوله لنا أي الدليل على جواز الخطأ عليه صلى الله عليه
وسلم في الاجتهاد من المعقول والكتاب والسنة أما الأول فلأنه لو امتنع الخطأ
عليه في اجتهاده لكان لمانع لأنه ليس ممتنعا لذاته ولهذا لو فرضنا عدمه لم يلزم منه
محال لذاته عقلا والأصل عدمه أي عدم المانع فعلى مدعيه البيان
وللآخر أن نقول المانع علو رتبته وكمال عقله وفهمه وأما
الثاني فقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا
وتعلم الكاذبين وذلك يدل على أن خطأه في أذنه لهم مع أنه كان لاجتهاد أداه
لو كان لوحي لما لحقه العتب وأنصافوا قوله تعالى ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض إلى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم

قال الزركشي
والوحي
سهو

ه‍ ٢ اخذهم عذاب عظيم حتى قال صلى الله عليه وسلم لو نزل عذاب ما نجا منه غير عمر لانه كان
قد اشار بقتلهم وذلك يدل على خطايه في الفداء اه قلت قال لم اخرج احاديث هذا
الكتاب لم ار هذا الحديث بهذا اللفظ ولا بشئ من الكتب الستة نعم روى مسلم ما هو قريب
من معناه واما الثالث فقوله عليه الصلاة والسلام انكم تختصمون الى الحديث رواه الشيخان
بهذا اللفظ ومما يدل على انه قد يقضي بما لا ينفذ حقا في نفس الامر وايضا قوله انما
اقضي بالظاهر وقد تقدم الكلام عليه في الاجماع وهو ظاهر في المقصود قوله واجيب
انه اعترض على الاستدلال بالسنة بان الكلام في جواز الخطا عليه في اجتهاده في الاحكام
لا في اجتهاده في فصل الخصومات على ما دلت السنة عليه فقد نفيتم الدليل لا في محل
النزاع ورد هذا الاعتراض بان جواز الخطا في فصل الخصومات يستلزم جواز الخطا
في الاحكام وذلك لان المال المتنازع فيه بين الخصمين مثلا يحتمل ان يكون حراما المراد
انه صلى الله عليه وسلم فيلزم جواز الخطا في الحكم الشرعي المحتمل اي الخطا كما افرده
والدي رحمه الله تعالى وهو احسن مما وجدته في تقريري والمانعون من جواز خطايه
صلى الله عليه وسلم في الاجتهاد احتجوا بانه لو جاز خطاؤه في
الاجتهاد لجاز امره بالخطا لانا مامورون باتباعه والتالي باطل لان الشارع لا يامر
بالخطا واجاب المصنف بمنع انتفاء التالي اذ الامر بالخطا بات وذلك لان العوام مامورون
باتباع المجتهدين وتقليدهم مع جواز خطا المجتهدين في الاجتهاد بل مع وقوع خطاهم
الثاني ان اهل الاجماع معصومون عن الخطا فانا لرسول عليه الصلاة والسلام اول ان
يكون معصوما عنه لانه اعلى مرتبة من اهل الاجماع واجاب المصنف بانا لا نسلم
اولوية النبي صلى الله عليه وسلم بالعصمة عن الخطا واجتهاده لان اختصاصه بالرتبة
اي رتبة الرسالة واتباع اهل الاجماع له يدفع الاولوية اذ لا يلزم حينئذ من جواز الخطا
عليه وعصمة الامة كونهم اعلى رتبة لاختصاصه بالرتبة العليا واتصاف الامة بالرتبة
الدنيا واذا اندفعت الاولوية فيتبع الدليل الدال على عصمة الاجماع عن الخطا وجواز خطاء
الاجتهاد الثالث الخطا في حكم الرسول لمحل المقصود الغنية لان المقصود

اتباع

اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في الاحكام فلو جاز خطاؤه في الحكم لم يحصل المطلوب المقصود
بحصل المقصود من البعثة واجاب المصنف بان احتمال الخطا والاجتهاد لا يخل
بالمقصود من البعثة اذ الامر على خلاف احتمال الخطا والرسالة والوحي فانه
خال بالمقصود من البعثة وهو مبني عندنا على الاتفاق قال مسئلة المختار ان النافي
مطالب بدليل وعلى العقل لا السمع ان لم يكن لكن ضروريا نظريا وهو ظاهر
وايضا الاجماع على ذلك دعوى الوحدانية والقدم وهو نفي الشريك ونفي
الحدوث الثاني لو لزم للزم منكر مدعي النبوة وصلاة سادسة ومنكر الدعوى
واجيب بان الدليل يكون استصحابا مع عدم الدافع وقد يكون لانعقاد لازم ويستدل
بالدليل المانع واسهلها الشرط على الترتيب كما في مختصر العلامة الشيخ قال
الامدي اختلفوا في النافي هل عليه دليل ام لا منهم من قال لا دليل عليه سواء كان ذلك
من القضايا العقلية لم الشرعية ومنهم من اوجب الدليل عليه والموجبون منهم من اوجبه
على القضايا العقلية دون الشرعية قال والمختار ان النافي ان كان ناقيا معنى ادعاء
عدم علمه بذلك وظنه فلا دليل عليه لانه حاصل والحاصل لا يطالب بالدليل على تحصله
وان كان نافيا معنى علمه او ظنه بالنفي فان ادعى العلم بنفي ما نفاه ضروريا فلا دليل
عليه لانه ان كان صادقا في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان
لم يكن صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه ايضا فانه ما ادعى
حصوله عن نظر وفكر المنع في انتفاء العلم ما نفاه لا نظريا ولا ضروريا وذلك
والنظر عبر مدع له وان ادعى نفي العلم ما نفاه لا نظريا ولا ضروريا وما لا يكون
ضروريا ولا نظريا فهو باطل لان حصول العلم غير ضروري من غير طريق يفضي
اليه محال واما النظريون فدعوى انه طريق يفضي اليه فلا بد عند الدعوى من المطالبة
بدليله ثم ذكره ليتطرق اليه النظر فيه انتهى حاصل ما اختاره الآمدي واختار المصنف المذهب
الثاني عن فرد دليل النفي مطلقا قال بعض الشارحين لما ذكر المذاهب الثلاثة هنا
بعد الانعقاد على ان الثاني ان كان نافيا معنى عدم علمه بصحة شيء او معنى العلم الضروري

يتبعه فلس مطالبا بدليل قلت وعلى هذا فلا يظهر تفاوت بين اختيار المصنف واختيار
الآمدي فتامل وقال الامام فخر الدين ان اراد ابو الحسين بقوله لا دليل عليه هو ان العلم بذلك الحكم
بالاصالة يوجب ظن دوامه في المستقبل فهذا حق وان اراد ابو الحسين بقوله فهو باطل ان العلم
بذلك التابع او الظن لا يحصل الا بالموثر واحتج المصنف على المختار بوجهين الاول ان
الثاني لو لم يطالب بالدليل للزم ان يكون ما ينفيه ضروريا بطريان الاباحة مثلا حتى لا يحتاج
الى دليل يكون ضروريا اذ هو معناه ومن حيث انه غير بديهي يكون نظريا فيكون حكم
واحد ضروريا نظريا وهو محال الثاني ان الاجماع منعقد على ذلك اي على المطالبة
بالدليل اما دعوى وجوده الله تعالى ودعوى قدمه ودعوى الوحدانية دعوى نفي
الشريك ودعوى القدم دعوى نفي الحدوث فكون الاجماع منعقدا على مطالبة الثاني
بالدليل ظاهر وهذا انما يتم لو كانت الوجوه والحدوث عدميين وهو ممنوع ولو
سلم فلا ينهض على الفاضل بالتفصيل اذ هو من العقليات واحتج العامل بان الثاني لا
يطالب بدليل بانه لو وجبت المطالبة بالدليل لوجبت مطالبة منكر النبوة ومنكر صلاة
سادسة ومنكر الاعدى وهو المدعى عليه بالدليل لان كل واحد من المنكرين في الصور
الثلاث نافٍ واللازم باطل بالاجماع واجاب المصنف بمنع بطلان اللازم فانهم
مطالبون بدليلهم الاستصحابي الذي الاصل يشترط عدم معارض يرجح مقتضاه
وايضا دليلهم اسقاط اللازم وهو المعجزة اذ يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
هذا هو الصواب في تقرير كلام المصنف والا فظاهره لا يحسن ان يكون
جوابا لانه من ان الدليل على النفي قد يكون استصحابا وقد يكون انتفاء اللازم وليس
كلامه ما يقتضي انه مطالب قوله ويستدل بالقياس الثاني يبتدل القياس
الشرعي على الاصل بان يجعل الجامع وجود المانع او اسقاط الشرط هذا عند
من يجوز تخصيص العلة لجواز تخلف الحكم عن العلة حينئذ بخلاف من لم يخصص
العلة فانه والحالة هذه يحمل تخلف الحكم عن العلة وحكى الآمدي في ذلك خلافا
ومنشاه الاختلاف في تخصيص العلة قال التقليد والمفتي وما ينبغي

في

فيه التقليد العمل بقول غيرك من غير حجة وليس الرجوع الى الرسول والى الاجماع
والعامي الى المفتي والعاضي الى العدول تقليدا بل معرفة للحجة ولا مشاحة في التسمية
والمفتي الفقيه وسيقدم والمفتي خلافا لمن قال بالتحري فواضح والمستفتي فيه للسائل
الاجتهاد به لا العقلية على الصحيح السبح لما فرغ من الاجتهاد شرع في التقليد
والمفتي والمستفتي فاشار اليه بقوله والمفتي وما يستفتى فيه للتقليد مفهوما ان
لغوي واصطلاحي اما اللغوي فهو ما خوذ من ولده اذا جعل التقليد في عنقه قال
قلدته فلان فلانا ولاه اذا جعلها في عنقه واما الاصطلاحي فعرفه المصنف
بانه العمل بقول غيرك من غير حجة فالعمل بقول الرسول والعمل بالاجماع وعمل
العامي بقول المفتي وعمل القاضي بقول العدول ليس بتقليد قال الآمدي
لعدم غروره عن الحجة الملزمة قال اما في قول قول الرسول صلى الله عليه وسلم
فما دل على وجوب تصديقه من المعجزة ووجوب قبول قوله الاجماع قوله
الرسول ووجوب قول المفتي والشاهد والاجماع على ذلك ظاهر وان سمي ذلك
تقليدا لعرف الاستعمال فلا مشاحة في اللفظ وهو مغني قول المصنف ولا مشاحة
في التسمية وقال بعض الشراح قوله ولا مشاحة الى آخره معناه لا مشاحة
في تسمية العمل بقول غيرك من غير حجة تقليدا وهو بعيد عن كلامه والمفتي
الفقيه وسيعدم في صدر الكتاب ما يدل عليه بطريق الالزام لان المعدوم هو
الفقيه الدال على الفقه واما المفتي وهو المستفتي فمحل الخلاف فان
قلنا بالتحري اي يتحرى للاجتهاد كما سبق فواضح اي الفرق بين المفتي والمفتي
اذ كل من كان اعلم من غيره في مسئلة وسئل بالنسبة الى ذلك الغير ويكون
ذلك الغير مستفتيا وان لم نقل بتحري الاجتهاد فالمفتي هو الذي يكون من اهل
الاجتهاد قال الآمدي واما ما يكون كذلك بان يكون عارفا بالادلة العقلية
كادلة حدوث العالم وان له صانعا وانه واحد منصف مما يجب ان يعرف من
صفات الكمال والجلال منزه عن صفات النقص والخلل وانه ارسل محمدا وايده

بالمعجزات الدالة على صدقه فى رسالته وتبليغه للاحكام الشرعيه وان يكون مع ذلك عارفا بالادله السمعيه وانواعها واختلاف مراتبها فى جميع دلالاتها والتاسع الناسخ والمنسوخ منها والمتعارضات وجهات الترجيح فيها وكيفيه استعمال الاحكام منها على ما سبق تعريفه وان يكون عدلا ثقة حتى تؤمن بقيهما تحريفه عن الاحكام الشرعيه قال وليس يشترط له ان يكون مصدرا للارشاد وهدايه العامه الى معرفه الاحكام الشرعيه لانه الرباني والسمعه متصفا بالسكينه والوقار ناقلا عن المستفتى وقبول ما يقوله كالناقل عن المخبر حدرا من التقرير عنه انتهى والمفتى من له اهليه ذلك قال الامام فخر الدين ما معناه ان شرط الاجتهاد كون المكلف متمكنا واستنباط الاحكام الشرعيه ولا يحصل هذا التمكن الا بمعرفه امور الاول كتاب الله تعالى ولا يشترط معرفه جميعه بل يشترط ان يعرف منه ما يتعلق بالاحكام وهو خمس مائه اية ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب بل يكفى ان يكون عارفا بمواقعه حتى يرجع اليه فى وقت الحاجه قلت ويقل القدر الذى يشترط الوقوف عليه عن الخمس مائه فانى لا اشترط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام الامام ومن حضر اليه فى سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يشترط فيها الحفظ ولا معرفه الجميع فتقدم الثالث الاجماع فينبغى ان يعرف المسائل المجمع عليها حتى لا يفتى بخلاف الاجماع قلت وليس المراد حفظ تلك المسائل بأسانيدها بل طريقه الغزالى بل طريقه كما قاله الامام ان يعتنى بكتب الفقه التى نقلت الاجماع ويطالعها ويتفهمها ويعتقد ان ما فيها اجماع ولا يشترط حفظ جميعها بل يكفى ان يعلم ان ما فيها اجماع وان لم يحفظ جميعها وقد نقل بعض المجتهدين انه يغلب على ظنه انها واقعه مبثوثه فى هذا العلم لكل اهل الاجماع فى خوض الرابع القياس فلا بد ان يعرفه ويعرف شرائطه المعتبره الخامس معرفه النظر وشرطه ان يعرف شرائط الحدود والبراهين وكيفيه تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها ليأمن الخطأ فى بطن السادس علم العربيه من اللغه والنحو والتصريف لان الادله الكتاب والسنه عربيه الدلاله فلا يمكن استنباط الاحكام منها الا بفهم كلام العرب افرادا وتركيبا ومن هذه الجهه يعرف العموم والخصوص والحصر والاطلاق والتقييد وغير ذلك مما سبق والمراد

ان يعلم هذا الشرط يستغنى عنه باشتراطه معرفه الكتاب والسنه فان معرفتها مستلزمه لمعرفه العربيه بالضروره السابع معرفه الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالمتروك الناسخ حال الوقوف فلا بد من معرفه احوالهم فى القوه والضعف ومعرفه طرق الحجج والتعديل لان الادله لا اطلاع لنا عليها الا بالنقل فلا بد من معرفه النقله واحوالهم ليعرف المقبول الصحيح والفاسد قال الامام والمعتبر من احوال الرواه فى زماننا مع طول المده وكثره الوسائط كالمعتبر فى الاول الاكتفاء بعدول الائمه كالبخارى ونحوه قال وظهر مما ذكرناه ان علم الكلام ليس من العلوم المحمده علم اصول الفقه قال واما علم الكلام فغير معتبر لانا لو فرضنا انسانا حارسا بالاحاد بقلد الا يمكنه الاستدلال بالدليل السمعى على الاحكام قال واما مقاربه الفقه والحاجه اليها لان هذه التقاريب ولدها المجتهدون بعد ان فارقوا عصر الاجتهاد فكيف يكون شرطا فيه انتهى ملخصا كلامه فى ذلك مع زيادات اخرى منه ومن كلام الامدى يتفاوت ظهورها قلت واما المستفتى فيه هو المسايل الاجتهاديه اى الظنيه واما القضايا العقليه اى العلميه فقال الامدى وقد اتفق ايضا على جواز اتباع قول الغير فيها والحق امتناعه وتبعه على ذلك المصنف واختاره الامام فخر الدين واتباعه للسبكى ان ربنا الله تعالى بسط القول فى ذلك اذا تقرر المفتى والمفتى والمستفتى فيه ما ملخصه شرط المفتى كونه مكلفا مسلما ثقه مأمونا متنزها عن اسباب الفسق وخوارم المروه فقيه النفس سليم الذهن صحيح الفكر صحيح التصور والاستنباط متيقظا سوافيه الحر والعبد والمراه والاعمى والاخرس والاكتفاء فيهما بالاشاره ولا يؤثر فيه قرابه وعداوه وجر نفع ودفع ضرر فان بعد المفتى بحيث لا يمكن معه مشافهته ومراجعته فى الفتوى والفاسق لا يعمل بفتواه ويجب عليه اذا وقعت له واقعه ان يعمل باجتهاد نفسه ويجوز فتوى المشهور على الاصح قال القمولى ويصح فتاوى اهل الامصار والخوارج ومن لا يكفر ببدعته ولا يفسق والمفتون شفاها مستفتى وغيره كالمستفتى بخطه مع ما ذكرناه لان الاكثر فيما يعرف ادلة الاحكام الشرعيه من الكتاب

والسنة والاجماع والقياس وما التحق بها على التفصيل وان يكون عالما بما يشترط
في الادلة ووجوه دلالاتها وبكيفية اقتباس الاحكام منها عارفا من علوم القران والحديث
والناسخ والمنسوخ والنحو واللغة والتصريف واختلاف العلما واتفاقهم بالقدر
الذي يتمكن معه من الوفا بشروط الادلة والاقتباس منها ذا دربة وارتياض
في استعمال ذلك عالما بالفقه ضابطا لامهات مسايله وتفاريعه فمن جمع هذه
الاوصاف فهو المفتي المطلق وهو المجتهد والاظهر انه يشترط ان يعرف من الحساب ما
يصحح به المسائل الحسابية الفقهية القسم الثاني المفتي الذي ليس بمستقل ومن دهر طويل
عدم المفتي المستقل وصارت الى المنتسبين الى ايمة المذاهب وللمنتسب احوال الاول
ان لا يكون مقلدا لامامه لا في طريقه ولا في الاجتهاد فقط كاصحابنا على قول الاستاذ
ابي اسحاق وفتوى المفتي في هذه الحالة كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في
الاجماع والخلاف الحالة الثانية ان يكون مجتهدا في مذهب امامه مستقلا
بتقرير اصوله بالدليل ولا يتجاوز اصول امامه وقواعده وشرطه كونه عالما بالفقه
واصوله وادلة الاحكام تفصيلا بصيرا بمسالك الاقيسة والمعاني تام الارتياض في التخريج
والاستنباط متمكنا بالحاق ما ليس منصوصا عليه لامامه باصوله وهذه صفة اصحابنا
اصحاب الوجوه والعامل بفتوى هذا مقلد لامامه لا له والظاهر تأدي فرض الكفاية بهذا في
الفتوى لا في احيا العلوم التي منها استمداد الفتوى ولذا ان يفتي فيما لا نص فيه لامامه بما
يخرجه على اصوله والمستفتي حينيذ مقلد لامامه لا له الحالة الثالثة ان لا يبلغ رتبة
اصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ مذهب امامه عارف بادلته قايم بتقريرها
وهذه صفة كثير من المتاخرين الى اواخر المايه الرابعة وكانوا يبسطون في فتاويهم بسط
من لهم الحالة الثانية او قريبا منها الحالة الرابع ان يقوم بحفظ المذهب ونقله
وفهمه ولكن عنده ضعف في تقرير ادلته وتحرير اقيسته فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه
من مسطورات مذهبه وينبغي ان يكتفى في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون
المعظم على ذهنه ويتمكن لدربته من الوقوف على الباقي عن قرب وقطع امام الحرمين بان الاصولي

الماهر

الماهر المتصرف في الفقه لا تحل له الفتوى بمجرد ذلك ولحوه المتصرف في ابحاث النظار من ايمة الخلاف
وفحول المناظرين انتهى وسياتي في كلام المصنف الاشارة الى بعض ذلك ص مسألة لا
تقليد في العقليات كوجود الباري وقال العنبري بجوازه وقيل النظر فيه حرام لنا الاجماع على
وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل لجواز الكذب ولانه كان يحصل حدث العالم ولانه لو كان نظريا
والا دليل قالوا لو كان واجبا لكانت الصحابة اولى ولو كان لنقل كالفروع واجيب بانه
كذلك والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله تعالى وهو باطل وانما لم ينقل لوضوحه وعدم الحوج
الى الاكثار قالوا لو كان لالزم الصحابة العوام بذلك قلنا نعم وليس المراد تحرير الادلة والجواب
عن الشبه والدليل يحصل بادنى نظر قالوا وجوب النظر دور عقلي وقد تقدم قالوا مظنة
الوقوع في الشبه والضلال بخلاف التقليد قلنا فيحرم على المقلد او يتسلسل الشرح
قال الامدي اختلفوا في جواز التقليد في المسائل الاصولية المتعلقة بالاعتقاد كوجود
الرب سبحانه وتعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وما يجب له وما يستحيل عليه فذهب
العنبري والحشوية الى جوازه وربما قال بعضهم انه الواجب على المكلف وان النظر في
ذلك والاجتهاد فيه حرام قلت وهو معنى قوله وقيل النظر فيه حرام قال وذهب
الباقون الى المنع منه وهو المختار وتبعه على ذلك المصنف واختاره ايضا الامام فخر الدين
واتباعه كما تقدم نقله عنهم انفا واستدل المصنف على مذهب الجمهور بان الاجماع منعقد
على وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه والتقليد لا يحصل اي
المعرفة فلا يجوز الاكتفا به في نحو ما ذكرنا من المسايل لما فيه من ترك الواجب وانما قلنا
لا يحصل المعرفة ولا يفيد العلم لانه امور احدها جواز الكذب اذ المفتي بذلك
غير معصوم ومع جواز الكذب عليه يمتنع حصول العلم بقوله وثانيها انه كان يحصل اي
المعرفة بحدث العالم لمن قلده ولقدمه لمن قلده فيه فيلزم ان يكون العالم قديما حادثا
وهو محال لما فيه من الجمع بين النقيضين قلت وفي هذا الدليل نظر ظاهر وان كان
الامدي ايضا ذكره فتامله وثالثها انه لو حصلت المعرفة بالتقليد لكان حصولها
نظريا لانه ليس بضروري قطعا والا لما وقع فيه واذا كان نظريا فلا بد له من دليل يدل على كونه مفضيا

ل العلم والاصل عدمه والقائلون بجواز التقليد احتجوا بثلثة اوجه الاول انه لو كان الى النظر
واجبا لكان الصحابه اولى بالمحافظه على النظر في المسائل الالهيه والمناظره فيها لوجوه
عليهم لمناظرتهم في المسائل الفروعيه ولو كان كذلك لنقل الينا كما نقل مباحثهم
في الفروع اللهم الا ان يقال واجاب المصنف بانه سلمنا انه كذلك اي ان الامر كذلك
لجواز ان الصحابه اولى بوجوب النظر والمحافظه عليه لكن عدم النقل لا يدل على عدم النظر
والدليل سببهم الى الجهل بالله تعالى لان العلم به لفرض ورثا وهو باطل واما لهم
عن النظر عنهم والمناظره في ذلك لوضوح الامر عندهم وذلك
لصفاء اذهانهم وصحة عقايدهم وعدم ميلهم الى الاكثار من الكلام والمناظره
فيه وانما نقل عنهم ذلك في المسائل الفروعيه لكونها اجتهاديه والظنون فيها
متفاوته بخلاف القطعيات الوجه الثاني ان يقال لو كان النظر واجبا لالزم
الصحابه والعوام بذلك اي بالنظر لوجوب عليهم واللازم باطل اذلم ينقل عن
احد من الصحابه ولا من غيرهم واجاب المصنف بانه ان اردتم بقولكم لالزم
الصحابه والعوام بالنظر النظر من حيث انه يحمله فسلمنا انه لا اشاره بقوله لعدم ايراد المعرفه
الواجبه على العوام هي المعرفه بالدليل من حيث انه دليل وهذا النوع من الدليل حاصل بادنى
نظر كما قيل البعره تدل على البعير والاثر على المسير فكيف بالدليل الهيكل العلوي
اللطيف والجرم السفلي الكثيف على اللطيف الخبير وان اردتم النظر من حيث
التفصيل فممنوع الوجه الثالث ان النظر لو كان واجبا لزم الدور وذلك
لان وجوب النظر نظري فموقف على النظر والنظر يتوقف على وجوب النظر فلزم
الدور وقد مر جواب ذلك في مسئله الحسن والقبح وهو ان النظر موقف على وجوب
النظر وهو موقف على النظر فيجب النظر بانه مظنه الوقوع في الشبه والضلالات والوقوع
النظر راجحه واجب القابل بتحريم النظر بانه مظنه الوقوع في الشبه والضلالات والوقوع
في الشبه والضلال حرام ومظنه الحرام يجب ان يكون النظر حراما فلا يجب النظر فلا
لا يكون مظنه الوقوع في الشبه والضلاله واجاب عنه المصنف بانه لو كان كون الشئ
مظنه الوقوع في الشبه والضلاله موجبا لحرمته لوجب ان يكون التقليد كذلك لان

اعتقاد

اعتقاد من تقلده اما ان يكون مطلقا او نظرا عند ضرورة اساع كونه ضروريا فان كان الاول
والكلام فيما قلده كالكلام فيه وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فالمحذور اللازم من النظر لازم
في التقليد وزيادة وهي احتمال كذب من قلده فيما اخبر به بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا كاذب
نفسه فيما اداه اليه نظره على هذا فيحرم على المقلد التقليد وهو باطل بالاجماع لكونه واجبا
قال مسئله عدم المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما وقيل شرط ان يتعذر له صحة الاجتهاد
بدليله لنا ساووا وهو عام فمن لا علم له ايضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير ايراد المستند
لهم من غير نكير كما لو ايد دين الى وجوب اتباع الحاقل وكذلك لو ايد له مستند وكذلك
المعنى نفسه السرخسي الامدي العامي ومن لم يتمكن من الاجتهاد وان كان يحصله
لبعض العلوم المعتبره في الاجتهاد يلزمه اتباع مذهب المجتهد والاخذ بفتواه عند
المحققين من الاصوليين وضع من ذلك بعض معاصرينا ببغداد ومن قال لو الاجوز ذلك الا
بعد ان تبين له صحه اجتهاده بدليله اي بدليل ذلك الاجتهاد ونقل الجبائي انه اباح
ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس والختار انما هو المذهب
الاول واختاره ايضا المصنف والامام فخر الدين واتباعه واشار بقوله وان كان
عالما الى ما اشار اليه الامدي بقوله وان كان يحصله لبعض العلوم المعتبره في الاجتهاد
واصح المصنف على المختار بوجهين الاول قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا
تعلمون فانه عام يتناول العامي والعالم الذي حصل بعض العلوم المعتبره في الاجتهاد
الثاني الاجماع وتقريره انه لم يزل المستفتون في زمان الصحابه والتابعين
قبل ان يخلق الله المجتهدين يتبعون بعض المجتهدين في الاحكام الشرعيه الى يومنا
هذا من غير نكير فكان اجماعا لكن المستند لهم اي من غير اظهار المجتهد من يستند ما ذهبوا اليه
للمستفتين من عرف حاصل من عوام العبادات الخمس ومن غيرها وشاع وذاع من
غير نكير فكان اجماعا على جواز اتباع غير المجتهد المحقق مطلقا ثم غير شرط
وقيل واختار القاضي الباقلاني انه لو لم يتبين له صحة اجتهاده بدليله لا يكون
الوجوب اتباع الخطاء اذا لم يتبين له مستند الاجتهاد جاز ان يكون اجتهاده خطا

اجتهاده والاصل عدم امر اخر يطلع عليه ثانيا فلم يجب عليه تكرير النظر واحتج القائلون بوجوب
تكرير النظر عند تكرر الواقعة بانه يحتمل ان يتغير اجتهاده باطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا
فيجب تكرير النظر واجاب المصنف بان احتمال تغير الاجتهاد لو كان موجبا لوجوب تكرير
النظر لوجب تكرير النظر ابدا لاحتمال تغير الاجتهاد وحينئذ فلا يعتمد على اجتهاد اصلا
ولا يعمل بموجب اجتهاد لاحتمال التغير لكن لا يجب تكرير النظر ابدا بالاتفاق قال مسئلة
يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه
وقال عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى اذا
لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا قالوا لا
تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وحتى يظهر الدجال قلنا فاين
نفي الجواز ولو سلم فدليلنا اظهر ولو سلم فيتعارضان ويسلم الاول قالوا فرض كفاية
فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل قلنا اذا فرض موت العلماء لم يكن [illegible]
المختار عند المصنف تبعا للآمدي والجمهور انه يجوز خلو الزمان عن مجتهد
وذهب الحنابلة الى امتناعه واحتج المصنف على ما اختاره بالمعقول والنص اما
الاول فلانه لو امتنع اي خلو الزمان عن مجتهد لكان امتناعه لغيره لانه ليس
ممتنعا لذاته ولهذا لو قدر وقوعه لم يلزم عنه محال عقلا والاصل عدمه اي عدم
ذلك الغير فمن ادعاه فلا بد له من بيان واما الثاني فقوله صلى الله عليه وسلم ان الله
لا يقبض العلم انتزاعا الحديث وهو ظاهر في المقصود وهو حديث صحيح واحتج
الحنابلة بالنص والمعقول اما الاول فقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة
من امتي الحديث حديث صحيح فانه يدل على عدم خلو الزمان عن المجتهد واجاب
المصنف بان الحديث دال على عدم خلو الزمان عن طائفة ظاهرين على الحق ولا يدل
على نفي جواز خلو الزمان عن المجتهد واليه اشار بقوله فاين نفي الجواز ولو سلم ان
الحديث دال على نفي الجواز فدليلنا اظهر قال والدي رحمه الله تعالى ان دلالته على
المدعى صريحا بخلاف دليلكم فانه صلى الله عليه وسلم غياه الى الغاية المذكورة

فقد

فقد يخلو الزمان عن المجتهد عند وجود تلك الغاية انتهى وقال الشارحون في تقرير كونه
اظهر انه يدل صريحا على خلو الزمان عن العلماء وهذا ليس بصريح في نفي الجواز لان القائم بالحق
اعم من المجتهد قوله ولو سلم اي ولو سلم ان دليلنا ليس باظهر فيتعارضان اي دليلنا
ودليلكم ويسلم الدليل الاول واما الثاني فهو ان التفقه في الدين والاجتهاد فيه فرض
كفاية بحيث لو اتفقوا على تركه اثموا واذا كان كذلك فيستلزم انتفاؤه اي انتفاء الاجتهاد
اتفاق المسلمين على الباطل وهو باطل واجاب المصنف بان الاجتهاد فرض كفاية اذا
امكن اما اذا فرض موت العلماء فلا يمكن اجتهاد فلا يكون فرض كفاية قال مسئلة
افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ان كان مطلعا على المآخذ اهلا للنظر جائز وقيل
عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز مطلقا لنا وقوع ذلك ولم ينكر وانكر
غيره المجوز بانه نقل كالاحاديث واجيب بان الخلاف في غير النقل المانع لو جاز لجاز
للعامي واجيب بالدليل وبالفرق الشرح هل يجوز لمن ليس بمجتهد الفتوى بمذهب
غيره من المجتهدين كما هو المعتاد في زماننا هذا اذ لا مجتهد فيه اختلفوا فيه فمنهم من
جوز مطلقا واليه الاشارة بقوله وقيل يجوز مطلقا اي سواء كان مطلعا على المآخذ
ام لا وهو ظاهر اختيار الامام فخر الدين واتباعه ومنهم من منع مطلقا كابي
الحسين البصري وجماعة من الاصوليين واليه اشار بقوله وقيل لا يجوز ومنهم من فصل
فقال ان كان يعني من ليس بمجتهد مطلعا على المآخذ يعني مآخذ المجتهد المطلق الذي
يقلده اهلا للنظر فيها بان يكون قادرا على التفريع على تلك المآخذ متمكنا من الفرق
والجمع والمناظرة جاز له الفتوى والا فلا وهو الذي اختاره المصنف تبعا للآمدي
ومن المفصلين من قال انما يجوز له الافتاء عند عدم المجتهد اما مع وجوده فلا
وهذا لم يحكه الآمدي واحتج المصنف على المختار بانه وقع الافتاء من المطلع على
المآخذ في الاعصار ولم ينكر عليه احد وانكر السلف على افتاء من ليس بمطلع على المآخذ
فيكون اجماعا على جواز افتاء المطلع وعدم جواز افتاء غير المطلع واحتج المجوز مطلقا
بان غير المجتهد المفتي ناقل لما افتى به فيعتمد قوله كالاحاديث واجاب المصنف بان

الخلاف ليس في العمل اذ ليس الخلاف في انه يجوز لغير المجتهد مذهب مجتهد بان يقول مذهب
ابي حنيفة كذا كذا وهو الشافعي هذا لا قائل انه يجوز من غير نزاع انما النزاع في ان غير
المجتهد هل له الحكم بالحل والحرمة على انه مذهب مجتهد وليس هذا المعنى من النقل
في شيء حتى يقاس جواز قبوله على جواز قبول نقل الاحاديث واخبار المانع من جواز
اقوا من ليس بمجتهد مذهب مجتهد بانه لو جاز افتا من ليس بمجتهد لجاز افتا العامي ولكون
كل واحد منهما غير مجتهد ولجاب المصنف بان الجواز والامتناع يدعان
الدليل والدليل دل على جواز افتا من ليس بمجتهد اذا كان مطلعا على المأخذ الذي
له اهليه النظر بعد عنه للخطا لاطلاعه على سند الاجتهاد بخلاف العامي

قال مسئلة تقليد المفضول وعن احمد وابن سريج الراجح متعين
ان القطع بانهم كانوا يفتون مع الاستهار والكثرة ولم ينكر وايضا قال اصحابنا بالحرم
واستدل بان العامي لا يمكنه الترجيح للمفضول واجيب بانه يظهر بالتسامع ورجوع
العلما اليه وعدد للمفضول اقوالهم كالاعلم فيما لا نقاوم ما ذكرناه
ولو سلم فلعمر رجحا العوام قولا الظن بقول الاعلم اقوى فيما حضروه
قلمتبوع السرج قال الامدي اذا حدث للعامي حادثة واراد الاستفتاء عن
حكمها فان لم يكن في البلد الا مفت واحد وجب عليه الرجوع اليه والاخذ بقوله
وان كان في البلد اكثر من مفت فقد اختلف الاصوليون فيه فمنهم من قال يلزمه
الاجتهاد في اعيان المفتين في الورع والدين والاعلم وهو مذهب احمد واختاره
والقفال وجماعة من الفقهاء الاصوليين مصيرا منهم الى ان اقوال المفتين في
حق العامي بمنزلة الدليلين المتعارضين في حق المجتهد فكما يجب على المجتهد
الترجيح بين الدليلين يجب على العامي الترجيح بين المفتين اما بان يحفظ من كل باب
من الفقه مسائل ويعرف اجوبتها ويسأل عنها من لجا به او كان اكثر اصابة سمعه
او بان يطهر له دليل بالتسامع والتسامع وذهب القاضي ابو بكر وجماعة
من الاصوليين والفقها الى التخيير والسوال لمن سوا العلما سوا والم

تفاضلوا وهو المختار انتهى وتبعه المصنف فاختار ما اختاره وقال الامام الرازي
سال جماعة فاحلفت فتاواهم بقال قوم يجب عليه الاجتهاد في اوعرهم واعلمهم
وقال اخرون لا يجب ذلك لانه اذا اجتهد فان رجح احدهم مطلقا في نفسه تعين
العمل بقوله وان رجح احدهما في الدين واستويا في العلم وجب الاخذ بقوله
الادين وان ترجح في العلم واستويا في الدين فمنهم من رجح الاخذ
بقول الاعلم وهو اقرب وان رجح احدهما في الدين ورجح الاخر في العلم
فقيل يؤخذ بقول الادين والاخذ بقول الاعلم وان استويا مطلقا فقد يقال
لا يجوز وقوعه كما قد قيل في استواء الامارتين ويقال بجوازه وحينئذ فاذا وقع ذلك
فيحتمل ما ذكره المصنف على جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل
بالاجماع والنصوص الاول فلا ينقطع على ما نقل انهم اذا سال المفضول
من علما الصحابة رضي الله عنهم من غير نكير من علما كل عصر الى زمان المخالفين كانوا يفتون
مع الاشتهار اي مع اشتهارهم بالمفضولية ومع تكرر الفتوى منهم من غير
نكير من احد من الصحابة وغيرهم من علما الاعصار على اتباعهم والاستفتا
منهم مع وجود الافضل ولو لم يجز لانكر عليه واما الثاني فلقوله صلى الله عليه
وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه ظاهر في جواز الاخذ بقول
كل واحد منهم من غير فرق بين المفضول والفاضل واستدل على جواز تقليد
المفضول بان بعض الادلة المتعلقة بتقليد يتوقف على ترجيح العامي والعامي لا
يمكنه الترجيح للمفضول واجاب المصنف بان الترجيح يظهر بالتسامع
ورجوع العلما اليه واقبال الناس عليه الاستفتا وهذا ممكن للعامي والمانع
من جواز تقليد المفضول الحجوا بوجهين الاول ان اقوال المفتين بالنسبة
الى المقلد كالادلة فكما وجب العمل بالدليل الراجح وجب تقليد الافضل واجاب
المصنف بان هذا الدليل انما قام بما ذكرنا لان ما ذكرنا اجماع وهذا قياس والقياس
لا يساوي الاجماع ولو سلم ان القياس يساوي الاجماع فالفرق بين المقيس والمقيس عليه

فان المجتهد تقدر على رجح الادلة بعضها على بعض والعامي لا يقدر على الترجيح على العلوم
الثاني الظن بعول الاعلم اقوى من الظن بقول الفضول فسعين اتباع الظن الاقوى
واجاب المصنف بان هذا امر للدليل السابق لا دليل اخر قال مسئلة
ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفي اخر المختار جواز له لان القطع بوقوعه ولم ينكر
لو التزم مذهبا معينا كمالك والشافعي وغيرهما قالها كما لا لان الشرع
اتفقوا على ان العامي اذا عمل بقول مجتهد في حكم من الاحكام فليس له الرجوع عنه
في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره من المجتهدين وهل له الرجوع في حكم اخر الاصح
المجتهد والعمل بفتواه اختلفوا فيه فمنهم من منع ومنهم من جوز وهو المختار
عند المصنف بعد الامدي وابن الحاجب اشار بقوله ولا يرجع اي العامي العالم
عنه اي عن المجتهد بعد تقليده اي بعد العمل بقوله وفي الرجوع في حكم اخر هو حكم اخر
لو تقلد فيه المختار جوازه لان القطع حاصل بوقوعه وعدم انكار ان العوام لا
يزالون يقلدون من يحتهدا في حكم ويقلدون غيره في حكم ولم ينكر عليهم احد هذا اذا كان
العامي لم يلتزم مذهبا معينا اما لو التزم العامي مذهبا معينا كمذهب مالك ومذهب
الشافعي وغيرهما من الائمة وقال انا على مذهبه ملتزم له فهل له الرجوع الى غيره
في مسئلة من المسائل فيه ثلاثة مذاهب احدها انه يجوز مطلقا بطل الالتزام
مذهب معين غير ملتزم له والثاني لا يجوز مطلقا لانه بالتزامه المذهب الاول
صار كالتزامه كل حكم حادثة معينة والثالث ان كل مسئلة عمل بها
على وفق امامه ليس له الرجوع عنها وتقليد غير امامه فيها والى هذا اشار بقوله الا
عند الالتزام مذهبا واراد بتقليد غيره في مسئلة من المسائل كالاول اي كحكم الاول المذكور
في هذه المسئلة وهو انه قلده اي انقل لا يرجع الا لاجاز وهذا الثالث اختاره الامدي
في الاحكام ولم يختر المصنف شيأ منها واعلم ان الذي ذكره في شرح المصول
ان تقليد الغير حسن جوزناه بشرطه ان لا يكون موقعا في ربط ما لا يجمع عليه

الذي

الذي كان على مذهبه والامام الذي انتقل اليه فمن قلد مالكا مثلا في عدم النقض بالمس
الخالي عن الشهوة وصلى ولا يدان مذاكيره ومسح جميع راسه والاقلوز صلاته باطلة
عند الشافعي فرع قال الامام المجوز الذي اختاره المحققون على ان العوام ليس
لهم ان يعلقوا مذهبا معينا بان الصحابة رضي الله عنهم لم يعلقوا مذهبا لاحد
الذين يفتون واما طرأ وتوفوا الاجوبة وذكروا المسائل لانهم او ضحوا الطرق
النظر وبدوا المسائل وبينوها وجمعوها وذكروا ان الصلاح انما حاصل انه سعين
مقلد الائمة الاربعة دون غيرهم لان مذاهب الاربعة قد انتشرت وعلم بسببه
مطلقها ومخصص عامها وسنة فروعها خلاف مذهب غيرهم فرض الله عليهم وحرم
عليهم قال الشيخ وبهذا ان الامام يا تقوى به على معارضة من يعتد بها
للقطع عنهم بذلك واورد مشاهدة اربعة مع امر واحد الزامه او المرق ولا
تعارض قطعيين ولا في قطع وظني لاسقاط الظن والترجيح في الطنين مقولين او مفهومين
او منقول ومفهوم السبع لما وقع المصنف الاحبها شروع في الترجيح وبدا بالامور
تعرض الادلة وهو تعارض وصوف العمل على الترجيح وهو في اللغة التمييل والغلبة من وزن رجح
الميزان وفي الاصطلاح اقدار الامارة ما تقوى به على معارضها وذكر الامدي بحوذلك
وفيه نظر فان هذا حد للرجحان والترجيح لا للترجيح فان الترجيح افعال المجتهد
وليس محل نقدها اي تقديم الامارة التي اقدرت بها ما تقوى به على معارضها اي
على الامارة التي عارضتها ولم يعتبر بها ذلك للقطع عنهم اي عن الصحابة والباعين
بذلك اي بتقديم الامارة المذكورة على معارضها لتعدهم خبر عايشة في النقا
المتابعين على خبر ابي هريرة من قوله انما الماء من الماء وبعدهم ما روت ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يصبح جنبا وهو صائم على ما روى ابو هريرة من قوله من اصبح جنبا
فلا صوم له لكونها اعرف بحاله صلى الله عليه وسلم وبعد رض ان شهادة اربعة
راجحة على شهادة اثنين فلو رجح العمل بالراجح وجب تقديم شهادة اربعة على
شهادة اثنين واجاب المصنف بالزامه فان بعضهم ذهب الى انه يحتمل تقديم شهادة

بزيعه على شهاده اثنين وبالفرق بان الشهاده شرعت لدفع الخصومه فلو اعتبر الترجيح بالكثره لافضى الى طول الخصومه وهو خلاف ما هو المقصود من شرعها بخلاف الايمان ولا تعارض بين قطعين لان لازمه يلزم منه اما العمل بهما وهو جمع بين المتضادين او الابطال او امساع العمل بهما وهو جمع بين النقيضين وهو محال او العمل باحدهما دون الاخر ولا اولويه مع التساوي في القطع وستحيل وتول المقطوع به للزياده = والنقصان بسبب امر ما قلت كذا قال الامدي هنا وقد مر في الكلام على الاخبار خلاف فان العلوم هل يقبل ذلك ام لا واضطرب فيه كلام الامام فخر الدين فراجعه ولا تعارض ايضا بين قطع وظني لانتفاء الظن مع العلم لاستحاله العلم والظن بالنقيض بل التعارض انما يقع بين الظنيين وهما اما منقولان او مغمولان او احدهما منقول والاخر معقول فالاول السند والمتن والمدلول وخارج الاول كثره الرواه لقوه الظن بخلاف الكرخي وزياده الثقه والفطنه والورع والعلو والضبط والنحو وبانه اشهر باحد ما واعتماده على حفظه لا نسخه وعلى ذكر لا خط وموافقه عمله وبانه عرف انه لا يرسل الا عن عدل والمرسلين وبان يكون المباشر كروايه ابي رافع نكح ميمونه وهو حلال وكان السفير بينهما على روايه ابن عباس رضي الله عنه نكح ميمونه وهو حرام وبان يكون صاحب القصه كروايه ميمونه تزوجني النبي صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان وبان يكون ساقها كروايه القاسم عن عائشه رضي الله عنها ان بريره عتقت وكان زوجها عبدا على بن روى انه كان حرا لانها عمه القاسم وان يكون اقرب عند سماعه كروايه ابن عمر افرد عليه السلام وكان تحت ناقته حتى لبي ويكونه من اكابر الصحابه لقربه غالبا او ستقدمه الاسلام او مشهور النسب او غير ملتبس بمضعف وتحملها بالغا ويكثره المركبين او اعدليتهم او تقيتهم وبالصريح على الحكم والحكم على العمل وبالمتواتر على المسند والمسند على المرسل ومرسل التابعي على غيره وبالاعلى اسنادا والمسند على الكاب معروف وعلى المشهور والكتاب على المشهور وعمل الخاري ومسلم على غيره والمسند بالتفاق على مختلف

فيه وبقراءه الشيخ وبكونه غير محدث فيه وبالسماع على محتمل وبسكوته للحضور على الغير وبورود صيغه فيه على ما هو وعما لا يعم وبالبلوغ على الاخر وبالاحاد وبما لم يكاد لرواته على الاخر السرخ قوله الاول اشاره الى القسم الاول من اقسام التعارض وهو الطنيين وهو التعارض بين منقولين والترجيح بينهما واعلم اولا ان المنقولين المتعارضين اما ان يكونا من نوع واحد كظاهرين من الكاب او السنه او الاجماع او من نوعين كظاهر من كاب وسنه او اجماع وسنه والمصنف اقتصر على ترجيح القسم الاول وهو المنقولين في النوع معقول الترجيح من طرفين منقولين من نوع واحد يكون في السند والمتن والمدلول وكل امر خارج فالاول وهو ما يعود الى السند منه ما يعود الى الراويه ومنه ما يعود الى الراوي ومنه ما يعود الى المروي عنه ومنه ما يعود الى الراوي نفسه ومنه ما يعود الى تركه فالاول سبعه منها قوله كثره الرواه وتحملها بالغا اما ما يعود الى نفس الراوي من مرجحات الاول ترجح احد المنقولين بكثره الرواه لقوه الظن خلافا للكرخي الثاني ترجح احد المنقولين بكون راويه اكثر فقه وعدالته وضبطه يرجح بلون راويه اكثر فطنه وكذا الرابع يرجح بكون راويه اكثر ورعا وتقوى الخامس يرجح بكون راويه اكثر علما اذا العالم اذا سمع ما لا يجوز اخراوه على ظاهر خفي عنه وسأل عن سبب ورود فطلع على ما يرفع به الاشكال وقد لا يرجح به ما روي باللفظ بل المعنى السادس يرجح بلون راويه اكثر ضبطا السابع يرجح بلون راويه اكثر ممارسه بالمعنى الذي يحتاج اليه عند من التحفظ على ما يرد عليه الغلط الثامن يرجح بلون راويه اشهر بالصدق لما في احاد الاوصاف السنه للذكور لانه كلما كان احد الراويين متصفا باحد ما دون الاخر اشتهر اتصافه دون الاخر كان سكون النفس اليه اشد والظن الحاصل بقوله اكثر التاسع يرجح باعتماد على اعتماد الراوي على حفظه لا على نسخه سمع منها العاشر يرجح باعتماد راويه على ذكر لا خط وذلك بان يكون حاله الروايه اذا الرواية عن معتمد في ذلك على خطه او خط اخذ راويه من اعتمد على الحفظ او الذكر البعد من السهو والغلط من راويه من يعتمد على نسخ سماعه

او على خط الحادي عشر مرجح بموافقته اي بموافقة الخبر محله اي عمل الراوي لا ان روايته
من لم يخالف ما رواه ارجح من روايته من خالف ما رواه لبعدها من الاداب الباقي عشر
مرجح بكون راويه عرف من حاله انه لا يرسل الا حين عدل لشعور بالسبب والمرسل
لم يعرف بذلك ولما كان هذا الترجيح مخصوصا بما اذا كان الراويان مرسلين له
ذكر المرسلين وتقدير كلامه ويرجح والمرسلين بانه عرف الى آخره الثالث عشر
مرجح بكون احد الراويين مباشرا للراوي والآخر عنه مباشر فروايه المباشر
اولى لكونه اعرف بما روى لروايه ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وسلم بكر بميمونة
وهو حلال فانها مرجح على لروايه ابن عباس بكر بميمونة وهو حرام لان ابا رافع كان
السفير بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين ميمونة والعامل بكاحها عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم واعلم ان حديث ابي رافع رواه الترمذي وحسنه وحديث ابن عباس
رواه البخاري ومسلم الرابع عشر مرجح بكون احد الراويين صاحب القصة
كرواية ميمونة مرفوعا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نكح حلالا لان رواية
ابي داود بهذا اللفظ فانها تقدم على رواية ابن عباس لكون صاحبا القصة اعرف
بشانها عن غيرهما لتمامه هما حلالا لبعض الحنفية الخامس عشر مرجح بكون
احد الراويين مشافها اي لسمع مشافهة دون الآخر كرواية القاسم بن محمد بن ابي
بكر عن عايشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها مرجح على من روى عنها
ايضا وهو الاسود بن يزيد انه اي زوجها كان حرا حين عتقت بزعم لها القاسم
سمع شافهة منها اي لان بنا اخته عمه القاسم بخلاف الاسود فانه سمع منها
بواسطة واعلم ان حديث القاسم رواه مسلم وحديث الاسود عند الترمذي وفيه
الحسن صحيح وقال البخاري هو اصح من حديث القاسم السادس عشر مرجح بكون
احد الراويين اورع عند سماعه كروايه ابن عمر انه قد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانها تقدم على روايه من روى انه قرن لان ابن عمر ذكر انه كان يخاف ان فاته رسول الله
صلى الله عليه وسلم حين لبى رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه سمع ابن عباس يحدث انه
صلى الله عليه وسلم احرم مفردا او حين اهل احرم قارنا وصح انه احرم متمتعا كما قال الترمذي
في سرح المهذب وجميع من روى الروايات فقال من روى انه صلى الله عليه وسلم احرم مفردا
نظر الى اصل احرامه ومن روى انه احرم قارنا نظر الى اخر احرامه فان ادخل الحج على العمرة كان
ذلك من خصايصه ومن روى انه احرم متمتعا نظر الى التمتع اللغوي وهو الانتفاع بشيء
فعل واحد هذا معنى ما ذكره رحمه الله تعالى وهو جمع حسن السابع عشر مرجح
بكون احد الراويين من اكابر الصحابة والآخر من اصاغرهم كروايه الاكابر اولى لقرب الاكابر
عالبا من النبي صلى الله عليه وسلم دون الاصغر الثامن عشر مرجح بكون احد الراويين
لعدم اسلام فان روايته اولى من روايه المتاخر اذ هو اغلب على الظن لزياده اصالته
في الاسلام فلت سيأتي في الترجيحات بامور خارجة ما يظهر ان يكون منها قضاها هذا
تنبيه التاسع عشر مرجح بكون احد الراويين مشهور النسب دون الآخر فان روايته
ارجح لان احتمال وهمه نقص منزلة المشهور الحادي العشرون مرجح بكون احد
الراويين غير ملتبس الاسم بضعيف طعن فيه فان روايته اولى من روايه من التبس اسمه
بضعيف طعن فيه اذ هو الغلب على الظن وعلى هذا يجب ان يقال قوله بضعف على بنا
المفعول لا الفاعل حتى كانه قال او عن مسلم بضعف الحادي والعشرون
مرجح بكون احد الراويين محل الروايه بالغا دون الآخر فان روايه البالغ اولى لضبطه
قوله وبكره المركز شروع منه في الترجيح عما يعود الى مرتبة الراوي وهو ستة
وجوه المصنف الاول مرجح بكره المركز والغازي عدالتهم والثالث وما بعدهم
فانه كلما كان من كاحد الراويين اكثر اوعدل اوانقن دون الآخر فروايته اولى
اولى لكونها اعلى على الظن الرابع مرجح بكون بركه احد الراويين يصيح المقال
والآخر بصيح الحكم على الشهاده فان روايته الاول اولى الثاني احتمال ان يكون
لشهاده دنه لتعريفها لكنه واقفها وليس لذلك الريبة بصريح المقال الخامس مرجح
بكون بركه احد الراويين بالحكم لشهاده دون بركه الآخر فانها لعلمه بحكمه وروايته فان روايته الاول
اولى لان الاحتياط في الشهاده فيما يرجع الى احكام الجرح والتعديل اكثر منه في الرواية

والعمل بها ولهذا قبلت رواية الواحد والمراة دون شهادتهما وقبلت رواية المزكي مع
الاولى على رأي ومنع عبد ذر الاصل خلافا للشهادة فسد ترجح اتضاقا كون رواية احد
وبين ان العمل بروايته وترك الاخر بالرواية عنه فان روايته الاول اولى لان الغالب
من حال العدل انه لا يعمل برواية غير العدل وليس كذلك في الرواية لانه قد يروي
العدل عمن لو سئل عن حاله لجرحه او توقف في حاله قوله وبالمتواتر شروع منه
في الترجيح مما يعود الى نفس الرواية وهو مع وجوه الاول ترجح بكون احد الخبرين
متواترا والاخر مسندا معنعنا اذ المتواتر لتيقنه ارجح فان قيل هذا ايتاني فيما ذكر
اولا من ان المعارضة قطعي وظني والجواب ان المتواتر وان كان قطعي المتن فهو ظني الدلالة
الثاني ترجح بكون احد الخبرين مسندا والاخر مرسلا لتحقق المعرفة برواة المسند
دون رواة المرسل ولهذا اهمل شهادة الفرع اذا عرف شاهد الاصل ولا تقبل اذا شهد
مرسلا وذهب العاضي عبد الجبار الى تساويهما وعيسى بن ابان الى ان المرسل معتضد بما
عليه بان الثقة لا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم يعلم او يظن ان الحجة
قطعا بانه قول لهم والمسند لا يفظ الثالث يرجح بكون راوي احد الخبرين من المرسلين تابعيا
ولو الاخر غير تابعي لان الظاهر ان التابعي لا يروي عن غير صحابي وعدالة الصحابة اغلب
على الظن من عدالة غيرهم لما ثبت من ان الرسول صلى الله عليه وسلم عليهم الرابع
يرجح بكون احد الخبرين اعلى اسنادا لانه كما قلت الرواة كلما قلوا قرب من احتمال الغلط
والكذب الخامس يرجح بكون احد الخبرين مسندا عنه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
والاخر احيل على كتاب معروف لان المسند اسلم من الغلط والتلبيس والبعد عن التبديل
والتصحيف السادس ترجح الخبر المسند على المشهور اي على الذي بالشهرة من غير
نكير لما رواه المسند للشهور في عدم النكير وزيادته عليه برواية العدل عن العدل
السابع يرجح الخبر المسند الذي كان راويه مدلسا للمحدثين عن الذي بالشهرة لان ظن احتمال
الكذب الى المشهور اكثر تطرقا الى ذهن السامع ترجح ما في صحيح البخاري ومسلم
على غيره التاسع ترجح الخبر المسند بانعقاد الاجماع على العمل بمقتضاه

يرجح الخبر الذي قراءة الشيخ على الراوي على الخبر الذي قراءة الراوي على الشيخ لامكان ذهول
الشيخ وحالة القراءة عليه الحادي عشر يرجح الخبر المتفق على صحته على المختلف في
قوله وبالسماع شروع في بيان الترجيح العائد الى المروي وهو مرجح
يرجح بالسماع فان الحديث المسموع عن النبي صلى الله عليه وسلم يدرم على ما احتمل
ان يكون سموعا كما ياتي في ترجيح الخبر المروي الذي جرى في حضرته عليه الصلاة
والسلام ولم ينكره على ما جرى في غيبته وعلم به ولم ينكره لبعد الاول قال الامدي
الثاني ترجح بورود صيغة فيه اي بورود صيغة من النبي صلى الله عليه وسلم في احد
الخبرين على ما لم يرد فيه صيغة من النبي صلى الله عليه وسلم لكن فهم من فعله او اليه
الاشارة بقوله عليه السلام ما بال اقوام وحاصل ذلك انه كلما كانت الخبر الذي الرواية عن صيغة النبي
صلى الله عليه وسلم او الخبر عن فعله في رواية الصيغة تكون راجحة لقوة دلالتها
وضعف دلالة الفعل ولعلام المصنف ذلك . صور اخر وهو ان يكون احد الخبرين بصيغة
النبي صلى الله عليه وسلم من قوله امرت او نهيت او فعلت او لا فعلوا او روايه
الاخر بقوله امرنا او نهينا وقال الصيغة اولى من الاخرى اذ الصحابي يحتمل ان يكون قد سمع
ما ليس من ظنه نهيا الا ترى انه لو كونه خبر واحد فيما لا تعم به البلوى على الاخرى
على خبر واحد فيما تعم به البلوى والكل فهما من الاحاد اسارا بقوله في الاحاد انما
كان ما لا تعم به البلوى اولى مما تعم به البلوى لكونه ابعد عن الكذب رجحه ان مرد الواحد
سهل ما تعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله وسبب الكذب مرصد سهل فان الملك
وسط السوق شهد وهذا ان لم يخالفه ومنتفقا على مقابله قوله وعالم
سبب انكار الرواة شروع في الترجيح مما يعود الى المروي عنه وهو ثلاثة اوجه الاول
ان يكون الاصل في احد الخبرين انكر روايه الفرع عنه انكار وجحود دون الاخر الثاني
ان يكون الاصل انكر انكار نسيان او توقف والثالث ان يكون الاصل في احد الخبرين انكر
انكار جحود والاخر انكر انكار نسيان وقوله والترجيح بما ثبت انكاره لرواته على الاخر
تناول للوجهين الاولين ووجه الرجحان ظاهر لكونه مع عدم الانكار اغلب على الظن منه

مع الانكار ولا سيما والثالث الا اذا قيل ان انكار النسيان بالنسبة الى انكار الجحود كالعدم
ويمكن ترجيحه ظاهر لان غلبة الظن مع انكار النسيان اكثر منها مع انكار الجحود قال
الدبوسي النهي على الامر والامر على الاباحة على الصحيح والاباحة على النهي والاقل احتمالا
على الاكثر والخصوص على المجاز والمجاز على الاشتراك بشهر صحيح او قوة او قرب جهته
او رجحان دليله او شهر استعماله والمجاز على المشترك على الصحيح كالعدم والاشهر مطلقا
واللفوي المستعمل شرعا على الشرعي بخلاف المنقرد وسائر الادلة ويرجح في الاقتضاء
بجزورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعا وفي الاعمال بالشفا العيث او الخشونة على غيره
ومفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح والاقتضاء على الاشارة وعلى الايماء وعلى المفهوم
وتخصيص العام على اول الخاص لكثرته والخاص ولو من وجه والعام لم يخصص على
ما خصص والسنة كالتخصيص والعام الشرطي على النكرة المنفية وغيرها المجموع
باللام ومن وما على الجنس باللام والاجماع على النص والاجماع على ما بعده وفي الطي
الشرح لما تكلم على رجح احد المتقولين على الاخر رجحه السند شرع يتكلم على رجح احد
المتقولين على الاخر من جهة المتن وهو على اضناف الصنف الاول منه ما يقتضيا
الاقتضاء فالنهي يرجح على الامر لان طلب الترك اشد من طلب الفعل لان العالم بالنهي
يرفع المفسدة ومن الامر طلب المصلحة واهتمام العقلاء برفع المفسدة اكثر من اهتمامهم بحصول
المصالح الامر يرجح على الاباحة على الصحيح للاحتياط لانه ان عمل بالامر والامر فيه مخالفة المبيح
بخلاف العكس ورجح بعضهم الاباحة على الامر قال الامدي لان مدلول المبيح متعدد
ومدلول الامر متعدد فكان اول لقلة احتماله ويترجح الاباحة على النهي قال الامدي
على ما عرف الامر قبل اي بعد مدلول النهي فانه مدلول الاباحة وفي بعض
النسخ والنهي على الاباحة اي ويرجح النهي على الاباحة مثل ما قبل فرجح الامدي
على الاباحة وشرح عليها بعض الشراح المذكور اولا وهو ما ذهب الامدي وقال قبل
فعلى هذا يلزم حصول ما قض في كلام المصنف لان ترجيح النهي على الامر يقتضي ترجيحه
على الاباحة ورجحان الامر عليها ورجح الاباحة على النهي يقتضي ترجح الامر عليه ورجحان الامر
على الاباحة.

عليها فالجواب انه انما يلزم ذلك لو اتحدت جهة الترجيح وليس كذلك فان ما يرجح به
النهي على الامر غير ما يرجح به الامر على الاباحة وما يرجح به الامر على الاباحة
غير ما يرجح به الاباحة على النهي وبهذا اجاب عن الاعتراض ايضا ورجح
احتمال الاقل على الاكثر احتمالا لكنه عند الاضطراب ومن ذلك يعرف انه مهما تعارض
الخبر والامر او النهي عدم الخبر كما قال الامدي لانه اقل احتمالا لا اختلاف قوله
ولكن مدلول الامر والنهي قوله والحقيقة على المجاز صنف اخر الترجيحات
العائدة الى المتن وهو باعتبار الحقيقة والمجاز والشهرة وعدمها فالحقيقة
ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المخلة بالفهم لخفائها وعدم الاخلال
عليها والمجاز ترجح على المجاز اما بشهرة صحبته ذلك المجاز ودلك بان يكون
العلاقة بينه وبين الحقيقة اشهر من العلاقة بين المجاز الاخر والحقيقة واما
لقوته اي لقوة صحبة ذلك المجاز الراجح بان يكون صحبة احد المجازين اقوى من صحبة الاخر
كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس فان العلاقة المصححة في الاول اقوى من
العلاقة المصححة في الثاني واما بقرب جهة احد المجازين الى الحقيقة كحمل نفي
الذات على نفي الصحة فانه اقرب اليه من نفي الكمال واما لكون دليل احد المجازين
راجحا على دليل المجاز الاخر ودلك بان يكون القرينة الصارفة في احدهما
قطعية وفي الاخر غير قطعية واما لكون احدهما اشهر في الاستعمال العدم
افتقاره الى القرينة حينئذ او لعدم افتقاره اليها فان الشهرة تسلزم اما
عدم الافتقار وذلك اذا كان مجازا مستقولا او لقلة الافتقار اليها وذلك اذا لم يصر
مجازا مستقولا فان اول ما يقتضيه الشهرة هو قلة الافتقار الى القرينة ويرجح
المجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم واول الكتاب ويرجح الاشهر مطلقا
على غير الاشهر واما قال مطلقا لسلوك الترجيح بين الحقيقتين اذا كانت
احداهما اشهر والترجيح بين الحقيقة والمجاز اذا كان المجاز اشهر من الحقيقة
فان الاشهر مقدم فيهما فالثاني في الاول ظاهر واما في الثاني فلان الحقيقة التي ليست

يشهورون بالنسبة الى المجاز المشهور دون كالمعنى المجازي بالنسبة الى الحقيقة
لسبق الذهن الى المجاز المشهور دون الحقيقة التي ليست مشهورة فليس في تقديم
المشهور على الحقيقة التي ليست مشهورة مذاهب مالها يستويان وحزم به
فخر الدين المعالم حكاه عن بعضهم في المحصول واختاره السفاوي في المنهاج
في المجاز وان كان اشهر لكنه على خلاف الاصل والحقيقة وان ثابت اولى شهرة
مرجحا بالاصل وقد مر الكلام على هذه المسئلة ومر الكلام على محل الخلاف فيها في الكلام
على المجاز فليراجع واعلم ان لفظ المصنف متناول ايضا للترجيح بين مجازين لحدهما
اشهر لكل الطاهر انه لم يقصد لانه ذكر مرجحا لقوله والمجاز يشهر اشعاله
ومن المرجحات ان يكون كل واحد من اللفظين كونيا وقد استعمل الشارع احدهما في
مدلوله اللغوي والاخر في وضعه اللغوي فالمستعمل اللغوي ارجح لانه وان كان
كل واحد منهما من لسان الشارع لكن العمل بما استعمل من غير نقل اولى الذي
استعمل مع نقله لكونه ابعد عن الخلاف وهذا الخلاف ما اذا اطلق لفظ واحد
وكان له مدلول لغوي واستعمله الشارع في معنى اخر حتى صار عرفا له فاذا اطلق الشارع
ذلك اللفظ وجب تنزيله عليه دون اللغوي لان الغالب من الشارع
استعمال الالفاظ التي نقلها في معانيها الشرعية قوله وشاهد الدلالة صنف اخر
الرجحان العايد الى المتن وهو ما عتبار دلالته فمقول رجح احد المتنين
على الاخر تاكيد الدلالة وذلك بان يكون دلالة احدهما مؤكدة كقوله صلى الله عليه
وسلم فكل جهاد باطل باطل باطل دون الاخر لكونه اغلب على الظن لقوة دلالته ورجح
في الاقتضاء ما توقف عليه صدق المتكلم شرعا دفع عن امتي الخطاء والنسيان على
ما توقف عليه ضرورة وقوعه شرعا او عقلا مثل اعتق عبدك عني وصعدت
السطح لان ما يتوقف عليه صدق المتكلم اولى مما توقف عليه وقوعه الشرعي
او العقلي بطلان بعد الكذب في كلام الشارع وبعد مخالفة المعقول وقرب
المخالفة في المشروع واعلم ان ما يتوقف عليه صدق المتكلم اولى مما يتوقف عليه

العقل رجح به الامدي في المنتهى ولم اره ذلك في الاحكام ورجح في الامامة لولا لكان
في الكلام عيب وحشو على عشرة من اقسام الايماء مثل ان يذكر الشارع مع الوصف
لو لم يعلل به لكان ذكره عبثا او حشوا فانه يقدم على الايماء مما يتوقف عليه الوصف
التعقب لان نفي العبث والحشو من كلام الشارع اولى من الاخر نظرا الى ان يحمل
في كلام الشارع والغاية اعم من مجرد المخالفة لدلالة حرف الغاية على التعليل وتاويلها
تاويلها بغير السببية ورجح احد المتعارضين في المفهوم مفهوم الموافقة اذا
هو اراجح من مفهوم المخالفة على الاصح عند المصنف وكلام الامدي الاحكام
يقتضيه وحزم به لكونه متفقا عليه عند الاكثر ولذلك لم يتعرض مفهوم المخالفة
بعض من تعرض له ومنهم من رجح مفهوم المخالفة على مفهوم الموافقة لان قايد
الاول الياسين وهو اول من زاده الغاني ومن التاييد ورجح دلالة الاقتضاء
على دلالة الاشارة لرجحانها بقصد المتكلم دون دلالة الاشارة ومثال دلالة
الاشارة قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فانه يدل بالاشارة على ان اقل مدة الحمل ستة
اشهر ورجح دلالة الاقتضاء على دلالة الايماء لتوقف صدق المتكلم على دلالة
الاقتضاء بخلاف دلالة الايماء ورجح دلالة الاقتضاء دون المفهوم للخلاف فيه قوله
وتخصيص العام صنف اخر من الرجحان العايد الى المتن وهو باعتبار عمومه وخصوصه
والطلاقه وتقييده فمقول رجح تخصيص العام على بادي والخاص اذا تعارض
العام والخاص يكون تخصيص العام اولى من بادي والخاص لكثرة تخصيص العمومات الشرع
بخلاف تاويل الخاص فان اكثر الظواهر الخاصة متقرره صرح به مولوه ورجح الخاص على
العام ورجح الخاص من وجه على العام مطلقا لان الخاص اقوى لان العام فكذا
كل ما هو اقرب منه ورجح العام الذي لم يخصص على العام الذي خصص لان العام بعد
التخصيص احتاج في فهم حجيته بخلاف العام الباقي على عمومه والى ذلك اشار
بقوله والعام لم يخصص يعني ورجح العام الذي لم يخصص على العام الذي خصص وتقييد المطلق

تخصيص العام حتى اذا تعارض المطلق والمقيد يرجح تقييد المطلق على ما قاله الاباحية والاشاعرة وذهب الاكثرون الى تقديم المقيد مطلقا سواء كان المطلق والمقيد موجبين او منفيين او مختلفين وسواء كان المطلق الذي قيد لما ذكرنا من التخصيص قوله والعام المشترط على الكرخي والمعتمد ما ذكرناه من الرجحان العائد الى المتن وهو باعتبار كونهما عامين يقول يرجح العام المشترط على ما هو من قبيل الشرط والخبر اكثر وما على ما في صيغ العموم كما ذكره الاقدمون وسياق القول اذا الشرط اسعد بالعلية فيلزم الحكم معللا ما علل حتى لو كان الحكم في احدهما معللا بالعلة حتما ولم يكن في الآخر كذلك يرجح الاول الى القبول والانقياد بخلاف غيره والاشك في ان الاول اولى وايضا عمومه الثاني مستفاد من العرف بخلاف الاول فانه ذاتية لها ويرجح المجموع المحلى باللام على ما على المفرد المعرف بلام الجنس للاتفاق على عموم الاول دون الثاني لاحتمال ان يكون اللام في الثاني للعهد والاصل انه اذا قال والمجموع باللام على الجنس باللام لتستغرق ان المعرف انما هو اللام فقط كما هو مذهب سيبويه والجمهور بمرة وصار يتبادر بوصلها الى النطق بالسائر وذهب اكثر الاصل ان المعرف بهما الالف واللام والمتمن من نفس الكلمة قوله والاجماع الآخر صنف آخر من الترجحات العائدة الى المتن فنقول يرجح الاجماع على النص لعدم قبول الاجماع النسخ ويرجح الاجماع الظني على اجماع لحظي وقع بعد الغرب الاول زمن عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وهو يوجب الظن وانما قال الظني لامتناع التعارض بين القطعيين لوجوب قطعي وظني وهذا غير محتاج اليه هنا لانه قد تقدم ويمكن ان يراد به ان الاجماع مقدم على ما يعارضه الادلة الظنية كالقياس ونحوه قال المدلول الحظر على الاباحة وعلى العكس وعلى الندب لان في المفاسد ادرأ وعلى الكراهة والوجوب على الندب والمندوب على الاباحة لخبر بلال رضي الله عنه دخلت وصليت وقال اسامة دخل ولم يصل لخبر بلال ايضا رواه الشيخان وخبر اسامة رواه مسلم ويرجح الداري المحدار الداري له على الموجبة لان الداري تواتر النفي لاصلي لقوله صلى الله عليه وسلم ادروا الحدود بالشبهات وبذلك رجح الامدي والحاجب البيضاوي وعدلت في المحصول عن بعض الفقهاء فعطرتم قال وانكر المكلون واستدل للاول بخبر بلال باحتمال ان يرجح الموجب للطلاق

وهو الترجيح عائد الى المدلول فعطف يرجح قوله المطرح على المدلول لا باحية والاباحة ذهب الاكثرون قال الامدي واحسان البيضاوي في المنهاج لقوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام ولان الاحتياط يقتضي الاخذ بالحرمة والتحريم العمل ان كان حراما فقد ارتكب حراما وان كان مباحا فلا ضرر ويرد قول الاكثر يرجح الاباحة اعتضادا بالاصل قبل لا يستويان واختار الزوال واعلم ان الامدي لم يرجح شيئا ويرجح الحظر على الندب لان الندب لتحصيل المصلحة والحظر درء المفسدة ودفع المفاسد اهم من تحصيل المصالح ويرجح الحظر على الكراهة للخبر ويرجح الحظر على الوجوب لان دفع المفسدة اهم وهذا رابع ما قدمه المصنف الامدي وذهب الامام وابنا الى انها سواء لان الخبر الحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فيتساويان ويرجح الوجوب على الندب لان ترك الواجب محظور المندوب ويرجح المسبب لخبر بلال وخبر اسامة لاستعمال المثبت على زيادة علم ويرجح بذلك السبب ورجح المنهاج وغيره سواء بقول الماضي عبد الجبار مصدر امنه الى ان الناقل ايضا اولى ويرجحهن بتعاضد واحد الوجهين وهو قول الناقل موافقا للاصل والآخر موافقا لظاهر ما اخبر الناقل عن المثبت اذ لو قدر تقدم الناقل على المثبت كانت فائدته التأكيد ولو قدر تأخره عن المثبت كانت فائدته الاسبيل وهو اولى لمر التأكيد هذا اخر عنه واذا كان الظاهر ما اخبر الناقل عن المثبت قدم عليه اولى ورجح الامدي هذا الاحكام بان الناقل مرجح على المسبب قال خلافا للقاضي عبد الجبار في قوله انهما سواء قال والمثبت اذا كان مرجحا على الناقل لاشتماله على زيادة علم غير ان الناقل لو قدر تقدمه على المسبب كانت فائدته الاسبيل الى الحرم واعلم ان خبر بلال رواه الشيخان وخبر اسامة رواه مسلم ويرجح الداري المحدار الداري له على الموجبة لان الداري تواتر النفي لاصلي لقوله صلى الله عليه وسلم ادروا الحدود بالشبهات وبذلك رجح الامدي والحاجب البيضاوي وعدلت في المحصول عن بعض الفقهاء فعطرتم قال وانكر المكلون واستدل للاول بخبر بلال باحتمال ان يرجح الموجب للطلاق

والموجب للعتق على الباقي لهما لان الموجب للطلاق والعتق يوافق الموقع الاصلي اعني رفع القيد فهو اولى به على الباقي للطلاق والعتق قوله وقد يعكس لساله الخ ما قاله الامدي فذهب الى ان ما ذكره المصنف لا اعرف الرجحان له ويمكن ان يعلل الباقي لهما اولى بان الموجب للطلاق والعتق يوافق الموقع الاصلي اعني رفع القيد والموجب بالباقي على الاولوية بان الباقي للطلاق والعتق يوافق الباقي سببين والموجب للباقيين اولى من موافقته للواحد الاصلي لان الباقي سببين يفيد فائدة زائدة بدا ما ظهر لك بهذا تعرف ان ما ذكره المصنف وقال الشارحون قوله وقد يعكس الخ صواب لا موجب لرجحان الموجب للعتد على الباقي للطلاق والعتق على الموجب لها وحينئذ فهذه زيادة على ما ذكره الامدي فانه انما عكس في تلك الصورتين الاخيرتين دون الاولى ولم يرجح احد امام الدين شيئا بل ترجح المثبت عند الاخر فقط ونقل عن قوم اخرين انهما تساويا وترجح الحكم الكلفي وهو الاقتضاء الخبر فانه لا تكليف فيه على الحكم الوضعي لتكليف فيه زيادة الثواب المترتب بالتكليف وقد يعكس اي يرجح الحكم الوضعي على التكليفي لتسرع فهم المكلف للخطاب ومكنه من الفعل والوضع ليس كذلك ويرجح التكليفي الاخف على الاثقل لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا اضرار وقد يعكس اي يرجح الاثقل على الاخف لان الاثقل اكثر ثوابا لقوله صلى الله عليه وسلم ثوابك على قدر نصبك والراجح الاول يرجح الموافق لدليل اخر او لاهل المدينة او للخلفاء الاربعة او للاعلم ورجحان احد دليلي الباقي وبالتعرض للعلة والعام على سبب حاصر السبب والعام على غيره هذا هو القسم الرابع من الرجح الواقع منصوبين بتعاب في غير النسخ وهو الرجح مما يعود الى امر خارج عن المدلول اي الموقوف صحته ولا وجوده عليه فقوله رجح الموافق كدليل اخر من الكتاب او السنة او الاجماع او القياس او العقل او الحس على ما لا موافق له دليلا اخر كذلك لان الظن يحصل مدلوله اقوى ان كان العمل بما لا موافق له دليلين بخلاف العمل بما له مخالفة دليل واحد لاستلزام العمل بما له مخالفة دليلين بخلاف العمل بما لا مخالفة له دليل واحد

ورجح

ورجح الدليل الموافق لعمل اهل المدينة او قولهم لما مر من زيادة اطلاعهم على ما خذ الاحكام ورجح ما وافق عمل الخلفاء الاربعة الراشدين لحث النبي صلى الله عليه وسلم على الاقتداء بهم وزيادة محبتهم واحتياطهم ورجح ما وافق عمل الاعلم لاطلاعه على ما لم يطلع عليه غيره لحصول الظن به اكثر ورجح رجحان احد دليلي الباقي والمتوقف على ذلك بان يكون ما يتناول احدهما اولى من ما يتناول الاخر لرجحان احد دليلي الباقي والاخر ضعيف او لان احدهما اغلب على الظن من الاخر بالتعرض للعلة وذلك بان يكون احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم فقط فالاول اولى لكونه افضى الى الحصول مقصود الشارع لسبق سهولة الاعتماد وسرعة القبول عند لكونه معقول المعنى قال في الاحكام وربما رجح ما لم يتعرض فيه للعلة على ما تعرض فيه لها بان المستفيد وهو له اسد والثواب عليه اعظم قال الا انه مرجوح بالنظر للمقصود العقلي وذلك كان هو الاغلب ورجح العام على سبب خاص اي العام الوارد على سبب خاص كما في ما سيمونه على العام المطلق على السبب اي اذا تعارضا في ذلك السبب الخاص وذلك لانه امس به ورجح العام اي العام المطلق عليه بقيد على الوارد على سبب خاص اذا تعارضا في غيره اي في غير ذلك السبب الخاص اذ عموم الاول محقق لاجماع محققا على عموم الثاني لما مر من الخلاف السابق قال والخطاب شفاها مع العام كذلك والعام لم يعمل على غيره وعمل بالعكس والعام باق استعمل في المقصود مثل وان تحمعوا بين الاختين على اوما ملكت ايمانكم وبتفسير الراوي بفعله او قوله وكرجحان السبب وتوابعه اخره كاخر الاسلام او تاريخ مضبوط وتشديد للناخر الشديد او بالتصريح اعلم انها وردت المخاطبة به على سبل الاحتياط بالوجوب او التحريم او غيرهما كما في قوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم او في معرض الشرط او الجزاء كما في قوله تعالى ومن دخله كان امنا اذا في كليهما وردت المخاطبة به شفاها كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس نظرا ان تغليب الحاضرين وردت المخاطبة اليه شفاها لكان الاخر اولى لاختصاص الشفاهي بالموجود من الحاضرين وتعميمه لغيرهم انما يكون بالاجماع على انه لا فرق وبقوله عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وانما ذلك لان المخاطبة

بدون الاجر لكونه ابعد عن التعبد واقرب الى المعقول وهو اقوى الدليل الخامس
يرجح القياس الذى دليله حاضر يقينا كان او احتماليا على تعليل حكم اصله على القياس
الذى لا يكون دليله حاضرا كذلك لبعده عن الخلاف قال وبالقطع بالخلو او بالظن الاغلب
وبالمساواة لكن قطعا او اغلب ظنا والسبر على المناسبة لتضمنه انتفاء المعارض
ويرجح بطرق نوع الفارق في القياسين السبر اى الفصل بالكلام على القسم الثانى وهو
الذى يرجح ما يعود الى علة الاصل وعلى القسم الثالث وهو الذى يرجح ما يعود الى المسالك
فيقول يرجح القياسين على الاخر بالقطع بالعلة فان مقطوع العلة راجح على ما
هو مظنون وكذا يرجح بالظن الاغلب وذلك بان يكون وجود العلتين في الاصلين مظنونا
الا ان وجود احداهما ارجح من الاخرى لكونه اغلب على الظن ويرجح القياس الذى
يكون مسلك علته قطعيا على القياس الذى يكون كذلك وكذا يرجح القياس الذى
يكون مسلك علته مظنونا بالظن الاغلب على ما لا يكون كذلك وكذا يرجح القياس الذى
اسبط وصفه بالسبر على القياس الذى استنبط عليه وصفه بالمناسبة لتضمن
السبر انتفاء المعارض في الاصل بخلاف المناسبة ويرجح ايضا بطريق نوع الفارق
في القياسين اى بان يكون نوع الفارق في اصل احد القياسين مقطوعا به وفي الاخر
مظنونا اما قطع فنوع الفارق كقول ولى لكونه اغلب على الظن ويرجح احدهما على الاخر
ايضا بكون طريق نوع الفارق في احدهما اقوى منه في الاخر كقولنا والوصف الجامع
على غيره والسبر في العدمي على الباعث على الامارة والمنضبط على الظاهر والمتعدى
على خلافهما والاكثر تعديا على المطرد على المنقوض والمنعكس على طاردهما والمطرد
فقط على المنعكس فقط وبكونه جامعا للحكمة مانعا لها على خلافه والمناسبة
فقط على المنعكس فقط وبكونه جامعا للحكمة مانعا لها على خلافه والمناسبة
على المشبهية والضرورية الخمسة على غيرها والملائمة على التحسينية والتكميلية من الخمسة
على الحاجية والدينية على الاربعة وقول العكس هو مصلحة النفس هو النسب هو العقل
هو المال ويقوم موحما لبعض من مانع او فوات شرط على الصعف والاحتمال وباستقراء
الراجح لها في الاصل ورجحان على راجحها والمعضية للنفي على الثبوت وقيل العكس ونقيضه

المناسبة

المناسبة والعامة في المكلفين على الخاصة الشرح هذه ترجمات عادات الاربعة
العلة مقبول يرجح احد القياسين على الاخر اذا كانت علته اصلا موصوفا حقيقيا
والاخر كذلك بان كانت علته وصفا اضافيا على التعليل بالحقيقي سبرا لان
العلة يرجح السوتى يعنى القياس الذى علته وصف ثبوتى على العدمى وهو القياس الذى
علته وصف عدمى للاضافى عليه ايضا والاحتلاف بمقابله وبها ايضا يرجح القياس
الذى علته معنى الباعث على القياس الذى علته معنى الامارة للاضافى والاحتلاف
على ما مر واعلم انه يوجد من اطلاق قوله ان الثبوتى يرجح على العدمى ان القياس
المعلل بالحكم راجح على المعلل لوصف العدمى قوله الامام فخر الدين لان العلم
بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل العلم بانتفاء ذلك العدم على تقليل ويكون
الداعى الى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العدم وحينئذ يكون التعليل
بالمصلحة اولى قال وهذا المعنى وان كان يقتضى ترجيح الحكم على الوصف الحقيقى
لكن يعارضه قولنا الحقيقى اضبط ولذلك قدم عليها وقد علم من هذا ان تعليل الحكم
على التعليل للاوصاف الاضافية والسلبية لكونها عدمية بسببه حرم السماوى
يترجح القياس المعلل بالعدم على المعلل بالحكم الشرعى وحكم المحصول فيه احتمال الترجيح
عندى ترجيح فقال يحتمل ان يقال التعليل بالحكم الشرعى لا مناسبة به لوجود علة
وهذا لو افقه الطلاق المصنف قال ويحتمل ان يقال بالعكس لان العدم اشبه بالامور
الحقيقية اى من حيث ان اضافى الشبه لاحتاج الى شرع بخلاف الحكم الشرعى وبه
صاحب الحاصل عارضا ذلك وترجح في الحصل العدمى كما حرم البيضاوى في المنهاج به
ومقتضى اطلاق المنهاج ان التعليل للوصف العدمى اولى من الحكم الشرعى لكون التعدى
من العدم ما ذكر انفا والجزم به في المحصول انما هو العكس لان التعليل بالحكم الشرعى تعليل
بامر محقق هو واقع على وفق الاصول وترجح ما علته منضبطة على ما علته غير منضبطة
لانها اظهر وابعد عن الخلاف فيه وترجح ما علته ظاهرة على ما علته خفية وترجح
ما علته متحدة اى ذات وجه واحد على ما علته متعددة اى ذات اوصاف لكونها اولى

اولى

دون الاخر لكونه ابعد عن التعبد واقرب الى المعقول ويوافقه الدليل الخامس

يرجح القياس الذى دل دليل خاص بانه كان اذا احتمالا على تعليل حكم اصله على القياس الذى لم يكن كذلك لبعده عن الخلاف قال وبالقطع بالعلة اوبالظن الاغلب وبالمناسبة لكنها قطع او اغلب ظنا والسبر على المناسبة للتهمة اقتضا المعارض ويرجح بطرق من القادح فى المناسبة الشرح الفصل بطم الكلام على السبر الثانى وهو الترجيح بما يعود الى العلة الاصل وعلى السبر الثالث وهو الترجيح بما يعود الى المسالك فيقول يرجح القياس على الاخر بالقطع بالعلة فان مقطوع العلة راجح على ما هو مظنون وكذا يرجح بالظن الاغلب وذلك بان يكون وجود العلتين فى الاصلين مظنونا الا ان وجود احداهما ارجح من الاخرى لكونه اغلب على الظن ويرجح القياس الذى يكون مسلك علته قطعيا على القياس الذى يكون كذلك وكذا يرجح القياس الذى يكون مسلك علته مظنونا بالظن الاغلب على ما لا يكون كذلك وكذا يرجح القياس الذى استنبط علته وضبط وصفه بالسبر على القياس الذى استنبط علته وضبط وصفه بالمناسبة لنصب السبر لدفع المعارض فى الاصل على الاصل المناسبة ويرجح ايضا بطرق من القادح فى القياسين اى بان يكون نفى القادح فى اصل احد القياسين مقطوعا به وفى الاخر مظنونا بان قطع فى نفى القادح فى يكون اولى لكونه اغلب على الظن ويرجح احدهما على الاخر ايضا بكون طرق نفى القادح فى احدهما اقوى منه فى الاخر قال والوصف الجامع على غيره والسبر فى العدم والباعثة على الامارة والمنضبطة على الظاهر والمحكمة على خلافها والاكثر تعديا والمطردة على المنقوضة والمنعكسة على خلافها والمفردة فقط على المنعكسة فقط وبكونه جامعا لحكمه مانعا لها على خلافه والمناسبة على الشبهية والدوران والضرورية الخمسة على غيرها والحاجية على التحسينية والتكميلية على الخمسة على الحاجية والعينية على الاربعة وقيل العكس يرجح مصلحة النفس على العقل ثم المال ويقع موجب البعض موانع او فوات شرط على الضعف والاحتمال وبانتفاء الراجح لها فى الاصل ورجحانها على نظائرها والمتضيفة للنفى على الثبوت وقيل العكس ويقع

المناسبة

المناسبة والعامة فى المكلفين على الخاصة الشرح هذه ترجمات عامة الوصف العلة فيقول يرجح الجامع القياس على الاخراذا كانت علته اصلية اى حقيقية والاخر ليس كذلك بان كانت علته وصفا اضافيا على التعليل الحقيقى يعنى ان العلة يرجح السوق يعنى القياس الذى علته وصف يتوقف على العدمى وهو القياس الذى علته وصف عدمى للاتفاق عليه ايضا والاختلاف فى مقابله وبها ايضا يرجح القياس الذى علته معنى الباعث على القياس الذى علته معنى الامارة للاتفاق والاختلاف على ما مر واعلم انه يوجد من اطلاق قوله ان السوق يرجح على العدمى ان القياس المعلل بالحكم راجح على المعلل بوصف العدمى وليس الامر كذلك لان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل العلم باستمرار ذلك العدم على ما علل به فيكون الداعى الى شرع الحكم فى الحقيقة هو المصلحة لا العدم وحينئذ فيكون التعليل بالمصلحة اولى وهذا المعنى وان كان بعض يرجح الحكم على الوصف الحقيقى لكن يرضه قوله الحقيقى اضبط ولذلك قدم عليها وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكم على التعليل بالاوصاف الاضافية والتقديرية لكونها عدمية بسبب حرج التفاوت يرجح القياس المعلل بالعدم على المعلل بالحكم الشرعى وحكى فى المحصول فيه احتمالين اولى عدم ترجيح فقال يحتمل ان يقال المعلل بالحكم الشرعى لاشتماله بالوجود فلا يرجح وهذا اوفقه لاطلاق المصنف قال ويحتمل ان يقال بالعكس لان العدم اشبه بالامور الحقيقية ان من حيث ان اضافى الشبه لا يحتاج الى شرع بخلاف الحكم الشرعى وهو صاحب الحاصل عن ذلك ورجح فى التحصيل العدمى كما جزم البيضاوى فى المنهاج به ومقتضى اطلاق المنهاج ان المعلل بالوصف التقديرى اولى من الحكم الشرعى لكون التقديرى من العدميات بالنفى والجزم به فى المحصول انما هو العكس لان التعليل بالحكم الشرعى تعليل بامر محقق هو واقع على قول الاصولى ورجح ما علته منضبطة على ما علته غير منضبطة لانها اظهر وابعد عن الخلاف فيه ورجح ما علته ظاهرة على ما علته خفية ورجح ما علته متحدة اى ذات وجه واحد على ما علته متعددة اى ذات اوصاف لكونها اقرب

إلى الضبط وابعد عن الخلاف وحكى الغاضي عبد الوهاب في الملخص قولا ان العلة الكبرى الأوصاف اوائل وعندي انهما سيان اذا حكا عنه القرافي وهذا الثالث هو معتمد الامام الحرمين في البرهان ورجح ما علته اكثر فائدة على ما علته اقل فائدة لان عند التعديه اكثر اكثر ورجح ما علته مطردة على ما علته منقوضه لسلامتها عن المفاسد وبعدها عن الخلاف ورجح ما علته منعكسه على ما علته غير منعكسة لان المنعكسه اغلب على الظن وابعد عن الخلاف ورجح ما علته مطرده فقط اي غير منعكسه على ما علته منعكسه فقط اي غير مطرده لاشتراط الاطراد وعدم اشتراط الانعكاس ورجح القياس بكونه اي كون ضابط علته حاصلا لحكمه ما نعا لها انما نعا لغيرها على خلاف وهو ما لا يكون الضابط كما ذكرنا لزياده انضباط الاول وبعده من الخلاف ورجح ما علته المناسبه على ما علته الشبهيه لزياده علته الظن بها وزياده مصلحتها وبعدها عن الخلاف ورجح ما المقصود من علته احد المقاصد الضروريه الخمسه التي هي حفظ الدين والنفس والنسب والعقل والمال على ما المقصود من علته غيرها اي غير تلك الضروريه الخمسه لزياده مصلحتها وعلبه الظن بها ولهذا لم يخل شرع قط من مراعاتها ورجح ما المقصود دائر حاجي سواء كان من اصول الحاجات ام من تكملتها على ما المقصود من علته امر تحسيني وبعد عنه بالمصلحي ورجح ما وقع في محل الكلي من الخمسه الضروريه على ما وقع في محل الحاجه وان كان من اصول الحاجه لغيرها من المصالح الضروريه على ما ثبت من اننا السارع عمل هذا المقصود ولهذا اعطى حكم اصله حتى شرع في سرب قليل الخمر ما شرع في كثيرها ورجح من اقسام الخمسه الضروريه الدين على الاربعه الباقيه لان امر الدينه الكل الثمرات وهي السعاده الاخرويه وقيل بالعكس اي رجح الاربعه الباقيه على الدينه لان حق الله تعالى مبني على المسامحه بخلاف حقوق الناس ولهذا قدم القصاص على قبول الرده اذا اجتمعا وهذا لم يذكره الامدي في الاحكام فلا يغتر بذكره

سؤالا

سؤالا واجاب عنه ورجح مصلحه النفس على المال لما تقدم لان حفظ المال اهم من حفظ النسب ورجح على العقل على رجح حفظ النسب لما تعلم ما سبق ان حفظ العقل اهم من حفظ المال لان العقل مناط التكليف بخلاف المال واذا ظهر ان علة احد القياسين مقدمه بوجه من الوجوه سوى المانع ووجود المانع وضعف كون القصر الاخر كذلك للدليل يحتمل ان يكون القصر الثاني شرطا او وجود المانع ويحتمل ان يكون لعدم ما ذكر فاذا ان القصر هو الراجح لان الشرط او وجود المانع راجح لانه اعلب على الظن ورجح احد القياسين على الاخر بما سبق من المراجح هو المعتبر لعلة احدهما في الاصل لا على الاخر لكونه اعلب على الظن واقرب الى التعديه ورجح القياس الذي لا زيادة علته راجحه على امر اجنبي في الاصل على ما لا يكون علته راجحه على امر اجنبي للعلة المذكوره ورجح العلة المقصده للشرع على العلة المقصده للبشر اذا المقصد للشرع مبني بالاصل وهو الاعدل ورجح العلة المقصده للشرع على العلة المقصده للبشر اذا المقصده للبشر يعد حكما سرعيا لم يعلم بالبراه الاصله بخلاف المقصده للشرع فانها تعلم بالبراه الاصليه وما فائدته شرعيه راجح على غيره وهذا لم يذكره الامدي ولا بد من سؤال الاواجاب عنه ورجح احد القياسين على الاخر بموافقه القياس الذي هو المناسبه بعد وقوع العلة ورجح القياس الذي يكون علته عامه في المكلفين على القياس الذي يكون علته خاصة ببعض المكلفين لان ما يكون فائدته اكثر اولى

قال الفرع رجح بالمساواه في عين الحكم وعين العلة على الملبه وعين احدهما على الخسيس وعين العلة خاصه على عكسه وبالعظم فائده ويكون الفرع بالنص محل التفصيل السبر هذا امر الراجح العائد الى الفرع فنقول رجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا لاصله في عين الحكم وعين العلة على الملبه اي على ما يكون فرعه مشاركا لاصله في جنس الحكم وجنس العلة وفي جنس الحكم وعين العلة وبالعكس لان المشاركه في الكل كانت اخص كان الظن بالعليه اقوى ورجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا لاصله في عين احدهما اي في عين الحكم او عين العلة على القياس الذي يكون فرعه مشاركا لاصله في الجنس في جنس العلة وجنس الحكم لما ذكر ورجح

على المعنى المتردد للاباحة او غيرها وسرج ايضا المقرر للتوقف في المقرر للاباحة
ومرجح اخذ القرين على الاخر هو رأى المجتهد اى بان يلزم من المصاحبة في الحدود زيادة العمل
بهذا الاصل عنده واعلم انه يترتب من الرجحان الواقعة بين الحدود والواقعة بين الحدود
رجحان احد القرينين بان يحصل احدهما بحيث لو كان دون الاخر بان يكون الاول مسلما على المعنى
الذى يجب اعتباره الترسى الطبيعى اى يقدم الحبس على الفصل دون الاخر او يكون احدهما
نصا على المطلوب لكن العمل الخلفا الراشدين دون الاخر ونحو ذلك من الرجحات
التى لا تحصر وقد ما ذكر المصنف رحمه الله تعالى ارشاد الى ذلك

ثم الجزء الثانى من غاية مقصد الراغب فى شرح مختصر ابن الحاجب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله

قال الشيخ الامام العالم العامل العلامة الورع الناسك
فريد دهره ووحيد عصره محب الدين محمود سنجر ومولانا شيخ شيوخ مصر والشام
قاضى القضاة بالديار المكية مهذب العلوم ناصر الشريعة الحبر الربانى علاء الدين على بن
السيد الامام العلامة الورع الزاهد مجد الدين اسمعيل القونوى الى قوله رحم الله تعالى
والحمد لله الذى ايهلنا حتى لتممنا هذا العلق فى المسجد الحرام ه والصلاة والسلام على سيدنا
محمد خير الانام ه وعلى آله محمد واصحابه الغر الكرام ه وعلى التابعين لهم باحسان الى يوم الدين ه
وبلغ الفراغ منه بحمد الله تعالى وعونه على يد راقمه نجاه الكحل المعظم فى يوم
السبت خامس شهر شوال من سهور سنة تسع واربعين وسبعمايه سوى زيادات الخفية
عند ذلك وكان ابتدا تعليق على هذا الكتاب فى سهور سنة خمس واربعين وسبعمايه جعله الله
تعالى ذخرا الى ولمان انه كريم منان وسعنى منه بره ونفع به الناظر فيه وكاتبه وقارئه والحاضر اليهم
اصلاح ما وقع فيه من الخلل والفساد بتحقيق طريق العناد والله تعالى ولى الارشاد والسداد
والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما وفرغ من تعليقه العبد
الفقير الى كرم ربه الغنى محمد بن محمد بن سنجر الحلبى الشافعى وذلك فى يوم الاحد
المبارك السابع عشر من شهر رمضان المعظم قدره سنة [illegible] وصلى الله على سيدنا
سليمان وعلى آله الطاهرين ابراهيم الشهير بابن سيط الشافعى عفا الله تعالى عنه
وعن والديه ومشايخه وجميع المومنين انه الغافر لذنوب العالمين
لكل ضير وصلى الله على محمد خير الخلق اجمعين والحمد لله رب العالمين

الرقم
التاريخ
تلفون