وهذا الكتاب الوزير المحترم الحاج محمد باشا والي الشام
سابقا المعظم عليه طلبة وشرط ان لا يخرج من مكانه الا لمراجعه
تحريرا في سنة ١٢٩٧

نشر الورقات

في

الكشف عن أسرار

الإمام القائم

بأمر الله المعصوم الشيخ أحمد بن محمد

العباد الدرزي رحمه الله

وقضايا بركة الدنيا

والآخرة آمين

آمين

ملكا

حلله هذا الكتاب الشيخ
حسن وأمود الحاج محمد
ولد الشيخ الحاج أحمد
الدروزي
من ضمن من تمت له نعمه

سنة ١١١٤

BIBLIOTHEQUE NATIONALE
DAMAS
الرقم
٥٢

بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي وبه نستعين

حمدا يليق بجلال عزتك يارب العالمين وشكرا ينبغي لجزيل افضالك
يا اكرم الاكرمين وصلاة وسلاما على اشرف اوليائك وخلاصة اصفيائك
سيد المرسلين وعلى اله واصحابه هداة الحق وحماة الدين صلاة
وسلاما دائمين ابد الآبدين وبعد فهذا ما دعت اليه حاجة
المتعلمين لورقات سيدنا ومولانا شيخ الاسلام مقتدى العلما
الاعلام حبر الامة ملك الائمة مولانا ابي المعالي امام الحرمين
وشرحها للعلامة المحقق والحبر المدقق مولانا جلال الدين
المحلي تغمدهما الله بمزيد الرحمة والغفران واسكنهما بحبوحة
فراديس الجنان من شرح يحل الفاظها ويبين عسر الطافة
مرادها ويتمم مفادها على وجه لطيف وانموذج شريف
يستحسنه المناظر ويتروح به الخاطر نفع الله به امين قال
المصنف رحمه الله بسم الله اي بكل اسم للذات الاقدس المسمى
بهذا الاسم الا نفس من جملتها لا يبتغى من غيرها مطلقا ابتدى او
اوان ما ينبغي متبركا او مستعينا الرحمن الرحيم اي الموصوف
بكمال الانعام وما دونه او بارادة ذلك فدلولهما من صفات الفعل
او الذات والملكات المرتسمة الجميل على الوجه المخصوص وكانت
جملة البسملة متضمنة لذلك اقتصر عليها اختصارا واستشكلت
هذه الجملة بانها ان كانت خبرية ورد انه من شان الخبر الصادق
ان يتحقق مدلوله في الواقع بدونه ويكون الخبر حكاية عنه وما
هنا بخلاف ذلك لان مصاحبة الاسم والاستعانة به وهما من تتمة
الخبر لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية ورد ان
من شان الانشاء ان يتحقق مدلوله به واصل جملة البسملة
بخلاف ذلك غالبا اذ كل ما ليس بقول كالاكل والسفر لا يجعل
بالبسملة فكيف يصح تقدير اكل او اسافر باسم بعد الانشا

وان كانت

وان كانت لانشا المباحثة او الاستعانة ورد انه يلزم ان تكون الجملة
لا انشائية مطلقا ويكون الاصل غير مقصود وذلك في غاية البعد و
فانه قلت لم ترك الحمد والتشهد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
قلت اما الحمد لله فلحصوله بالبسملة واما البقية فللاقتصار
على انه يمكن ان يعتذر عنه بانه اتى بها لفظا كاعتذاره بذلك عن عدم
جزم السلام الى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم واعلم ان الاشارة
الواقعة في اوائل التصانيف ان كانت بعد التاليف فاما الى موجود
في الخارج واما الى موجود في الذهن فهي الاقتصار على الاول
على هذا التقدير لقصير او قصور وان كانت قبله فالى الثاني فقط
وفي كل منهما اشكال اما الاول فلانه الاشارة الى ما في الخارج لاستقيم الا
الابان يراد بالمنقوش لا يناسبها الاخبار الواقعة بعد في نحو قولهم
هذا مختصر مسمى بكذا هذه رسالة مسماة بكذا الا على سبيل
المجاز بتسمية المعبر به باسم المعبر عنه مع انه ليس الموجود منها
الا الشخص وليس المقصود وصف الشخص وتسميته بل وصف
النوع وتسميته ولا وجود للنوع في الخارج واما الثاني فلان الكلام
في الذهن حقيقة ليس الا المجمل والمجمل ليس هو المشار اليه لانه ليس
بمختصر في علم كذا مثلا وانما المشار اليه المفصل لانه هو المختصر
في علم كذا مثلا ولا حضور للمفصل والمشار اليه يجب حضوره ويجيب
بوجوه اسهلها الحمل على حذف المضاف والتقدير في الاول نوع
هذه المنقوش كذا فالاشارة الى ما في الخارج والاخبار جارية
على النوع المحذوف لكنه على سبيل المجاز بتسمية المعبر به باسم
المعبر عنه قلت ومن يجوز كونه مسمى الكتب ونحوها هو
المنقوش كما هو احد احتمالات تاتي الاشارة اليها لا يسلم مناسبة
تلك الاخبار لها ولا المجاز بها لما ذكره كما لا يخفى وفي الثاني مفصل
هذا المجمل كذا فالمشار اليه المجمل الحاضر في الذهن والاخبار جارية

على المفصل المحذوف وبسط ما فى هذه المبحث وبيان اى الامرين
منه كون الاشارة لما فى الخارج وكونها لما فى الذهن اولى لايليق
بهذا المحل اذ تقرر ذلك ظهر لك معنى الاشارة فى قول المصنف
هذه اى الالفاظ المعينة الدالة على تلك المعانى المخصوصة
او النقوش الدالة عليها بتوسط دلالتها على تلك الالفاظ او
المعانى المخصوصة من حيث انها مدلولة لتلك العبارات
والنقوش او المركب من الثلاثة او من اثنين منها احتمالات
اجازها السيد الجرجانى فى مسمى الكتب والابواب والفصول
ونحوها واختار اولها فقال فيه وهذا هو الظاهر انتهى وعلى
كل منهما فقوله ورقات اما مجاز مرسل علاقته المجاورة اما
بواسطة كما فى الاحتمال الاول فان الالفاظ تجاور ولو باعتبار
التخيل تلك النقوش للمجاورة حقيقة اذ يتخيل بمجاورة الدال
لمدلوله فينتقل منه اليه والثالث فان المعانى تجاور كذلك
الفاظها المجاورة للنقوش المجاورة حقيقة او اخيرا بواسطة
كما فى الاحتمال الثانى واما على حذف المضاف اى ذات ورقات
للملابسة بين كل من الالفاظ والنقوش والمعانى وبين الورقات
بالمحلية والمجاورة ولو بواسطة وعلى وجه التخييل كما تقرر
وانما حملنا على احد الوجهين لمباينة حقيقة الورقات المشار
اليه على جميع الاحتمالات فيه واستحالة حمل احد المتباينين
على الاخر حمل هو هو تلك الاستحالة كما لسياق من قرائن
الصرف عن الظاهر فهم يمكن انه يكون حقيقة عرفية بدليل
تبادر احد المعانى المتقدمة منها عرفا عند الاطلاق قلت
بقى احتمال اخر يندفع به المحذور وهو ان يكون التقدير
مسماة بورقات قلت هو بعيد عن المقصود لظهور ان المقصود
الاخبار بالفاظ كذلك فى الواقع للفوايد الاتية لا بالفاظ تسمى بذلك

كما هو

كما هو منا وهذا الاحتمال اذ كونها تسمى بذلك لا يقتضى الفا
كذلك فى الواقع لجواز التسمية بمع كثرتها كما يسمى الابيض
بالاسود مثلا فانه قلت سلمنا ان مفاد ذلك وانه لا يقتضى
الفائى الواقع كذلك لكنه يشعر به وذلك كاف قلت ان سلم
الاشعار به فالدلالة عليه على ما ذكرنا اتم واظهر واحوط فالحمل
عليه اولى فانه قلت لم قال ورقات دون مقدمة اورسالة
اوكتاب اونحو ذلك قلت لتاتى له الاشارة الى قلتها مع
الاختصار فانه لو عبر بما ذكر احتاج الى الوصف بالقلة فيحصل
الطول بخلاف قوله ورقات لا يحتاج معه للوصف لدلالته على
القلة بدونه فانه جمع تصحيح وهو للقلة وانما صرح الشارح
مع ذلك بقوله قليلة مع الاستغناء عنه للتنصيص على
استعمال هذا الجمع فى موضوعه ليلا يتوهم خروجه عنه اذ قد
يستعمل فى الكثرة فانه قلت لو عبر بقوله مقدمة اورسالة
افاد قلتها مع الاختصار اذ المفهوم عرفا من هذا اللفظ هو
القلة قلت لكن لا يفهم منه القلة المعتبرة فى جمع التصحيح
المرادة هنا وهى عدم مجاوزة العشرة لان القلة المفهومة
مما ذكر عرفية مادتها مع مجاوزة العشرة والعشرين ومن
فوايد تقليلها التسهيل على الطالب وتلتشيطه فانه قلت
ما فايدة الاشارة الى قلتها مع علمها بالمشاهدة قلت التنبيه
على السبب فيها والتذكير والترغيب فى طلبها ولما كان العادة
الغالبة فى امثال هذا الكتاب تعدادها وافاقه مع عدم مجاوزة
العشرة عبر بجمع القلة المفيد لذلك كما تقرر فلا يرد انه يمكن
كونه ورقة واحدة او اثنتين مثلا لرقة الجلد وكبر الورقة
مثلا وفى اكثر من عشرة لعكس ذلك وجملة قوله تشتمل
صفة لورقات او خبر ثان لهذه او استيناف على الوجه الاول

والثالث في ورقات وخبرتان لهذه او اسنبان في على الوجه
الثاني منها اي تشتمل هذه الورقات على ما تتوقف على معرفة
فصول اي على التصديق بانواع من المسائل يسمى كل نوع فصلا
لانفصاله عن غيره بخاصة لم تكن له كاية تلك الفصول من اصول
الفقه اي هي بعض الفن المسمى بهذا الاسم فان قلت ان
اريد باشتمالها على المعرفة تضمنها لها تضمن الكل لجزيه فغير صحيح
ضرورة استحالة كون المعرفة جزءا من الالفاظ او المعاني
او النقوش او استلزامها لها فغير صحيح ايضا ضرورة تحقق كل
من الامور الثلاثة بدون المعرفة اما تحقق النقوش والالفاظ
بدونها فظاهر واما تحقق المعاني بدونها فلتحقق المعاني
مع تحقق زيد الجاهل بها اذا والحاصل ان المعاني وهي
المسائل غير المعرفة التي هي التصديق ومنفكة عنها في زيد
المذكور مثلا قلت في الكلام حذف فان كان المشار اليه
المعاني فالتقدير تشتمل معرفتها او الالفاظ فالتقدير
معرفة معناها او النقوش فالتقدير معرفة معنى
مدلولها فحذف مضافا او مضافين او ثلاثة واوصله
الضمير بالفعل فارتفع به واستتر فيه وحينئذ فالاشتمال
بمعنى التضمن او الاستلزام صحيح وقرينة ذلك الحذف
ظهور استحالة ظاهر الكلام فان قلت لم خالف الظاهر
بزيادة لفظ المعرفة حتى احوج الى هذا التقدير سلمنا فلم لم
يصرح بذلك المقدر كان يقول تشتمل معرفتها قلت زاد
لفظ المعرفة تنبيها على ان المطلوب معرفة الفصول لذاتها
ولم يصرح بالمقدر اختصارا مع العلم به بالقرينة
وقصدا الى تمرين الطالب وتدريبه فانه اذا وقف على
فساد ظاهر الكلام واجتهد في تصحيحه بالتماس وجه صحيح له

ولو بوا

ولو بواسطة تعلم فيها تنبيه لوجوه الفساد والتصحيح وتسلط
على اجراء امثال ذلك في النظائر فيقوى فهمه ويصير الى التمكن من
فقد وتوجيهه شانه فلله در المصنف ذلك الامام فانه قلت
معرفة الورقات بالمعنى المذكور هي معرفة تلك الفصول فيلزم
اتحاد المشتمل والمشتمل عليه مع وجوب تغايرهما قلت المعنى تشتمل
معرفتها على معرفة كل واحد من تلك الفصول فالمشتمل معرفة
جملتها والمشتمل عليه معرفة كل واحد من اجزائها تغايرا قطعا
ضرورة مغايرة معرفة الكل لمعرفة كل واحد من اجزائه لمغايرة
الكل لكل واحد من اجزائه بالضرورة على انه الفصول بعض الورقات
لاشتمالها على ما ليس من مسائل هذا الفن كتعريف الاصل والفقه
وغير ذلك فان قلت لو قال هذه فصول يسيرة من اصول الفقه
لكفى مع الاختصار والسلامة من هذه الامور قلت لكن يفوته فوائد
الايهام ثم التفصيل والاشارة الى الاسم وكونه المقصود معرفة
الفصول لاذاتها وتقليلها القلة المعتبرة في جموع القلة وغير ذلك
مما يدرك مما قررناه فتدبره وهذا الامام لما كان الحكم بفضلها مظنة
توهم حقارتها بحيث لا ينتفع بها غير المبتدي رفع الشاج ذلك التوهم
بقوله ينتفع بها المبتدي في هذا الفن بتعلمها فيها بواسطته
وغيرها والظاهر ان المراد بالمبتدي في امثال هذا المقام اعم من
المبتدي حقيقة ومن سبق له اشتغال ضعيف وغرضه باستفادة
ما فيها او تذكره انتفاعا معتدا به لجلالة فوائدها وعزة كثير منها
وان صغر حجمها ومن ثم قال التاج الفزاري في شرحه ومنها اي من
فضائل المصنف المفيدة التي لم يسبق الى مثلها فيما اشتهر هذا
الكتاب الذي قل حجمه وعظم نفعه وظهرت بركته احتوى على
مسائل خلت عنها المطولات وفوائد لا توجد في كثير من المختصرات
انتهى والجملة صفة لورقات او فصول او خبر لمبتدا محذوف اي هي

للفظ يطلق تارة مراد ابه معناه كما في قولك زيد قائم اي الذات
المخصوص واخرى مراد ابه نفسه كما في قولك زيد مبتدا اذ هذا
اللفظ وانه ليس موضوعا لنفسه وضعا قصديا قال العلامة التفتازاني
لكن هل يلزم كونه موضوعا لنفسه وضعا غير قصدي حيث وقع
الاتفاق والاصطلاح على انه يطلق ويراد نفسه والظاهر اللزوم
لانا اذا قلنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر فالدال على اسم والمدلول
فعل وحرف ودلالة عليه ليس الا بسبب ذلك الاتفاق والاصطلاح
والتحقيق انه وضع نعم لكن مثل هذا الوضع لا يوجب الاشتراك
انتهى ونازعه السيد بان دلالة الالفاظ لا نفسها ليست مستندة
الى الوضع اصلا لوجودها في المهملات لما تقاوت وجعلها محكوما
عليه لا يقتضي كونها اسما لان الكلمات يعني حتى الافعال والحروف
متساوية الاقدام في جواز الاخبار عن الفاظها بل هو جار في
الالفاظ كلها يعني ولو غير موضوعة ودعوى ان الواضع وضع
المهملات بازاء انفسها وضعا قصديا او غير قصدي والفا اسما
بهذا الاعتبار خروج عن الانصاف ومكابرة في قواعد اللغة
على ان اثبات وضع غير قصدي امر لا يساعده نقل ولا عقل وانما
ارتكبه بعض العلامة نفسيا من الزام الاشتراك في جميع الكلمات
والتحقيق انه اذا اريد الحكم على لفظ ملفوظ به نفسه لم يحتج هنا الى
وضع ودلالة على المحكوم عليه للاستغناء بانه عما يدل عليه فتشارك
الالفاظ كلها في صحة الحكم عليها عند التلفظ بها نفسها وانما يحتاج
اليه ذلك اذا لم يكن المحكوم عليه لفظا او كان لفظا ولم يتلفظ به
انتهى والحال من بعدها بعضهم في الاشتهار للاول وبعضهم في
الاشتهار للثاني مما لا يعتد به مع ما يتعلق به هذا المختصر وبين
بعضهم الوضع الغير القصدي بانه اذا قال الواضع مثلا ضرب
عينه لكذا فلا شك انه قصد في هذه الحالة الى تعيين ضرب

لمعناه

لمعناه لكن وقع منه الملاقد واراده نفسه منه فقد وقع
منه في ضمن ذلك التعيين المقصود تعيينه لنفسه ايضا
ولم يوجد مثله في المهملات فلو وقع شئ منها في كلام مريد
به ذاته لم يجد اللفظ ولا يلزم منه وجوه التاويل في شئ
قليل الوقوع من ورطة صير ورته سرا فاقا لما صدر عن الواضع
وجوبه فيما هو شايع موافق لما صدر عنه واعترض عليه
بانه يلزم ان لا يكون الموضوع بالوضع النوعي موضوعا لنفسه
اذ لم يقع الملاقه واراده نفسه حين الوضع فلا يكون ضرب
موضوعا بالوضع للمسمى قالا وجه انه الوضع الشخصي الوضع
المتعلق فانه لو لا وضع الالفاظ للمعاني لم يكن التفاهم بالفاظ
الالفاظ فلما احتيج الى البحث عنها والتفتيش من احوالها بعد
وضعها لانفسها ليمكن اخبارها حين البحث عنها فهو وضع
شخصي غير مقصود بالذات كالوضع للمعاني ولهذا لم يثبت لهذا
الوضع الاشتراك كما ذكره المحقق التفتازاني حيث لم يجعلوه
ولم يجعل الدلالة لهذا الوضع مطابقة وتضمنا والتزاما كالوضع
اليه في حواشي شرح المختصر انتهى ويمكن ان يجاب بان الموضوع
بالوضع النوعي اطلقه الواضع حين الوضع على نفسه ضمنا
لانه قوله مثلا عينت فعل بفتحات لكذا معناه عينت ضرب
لكذا وقس لكذا وهكذا فليتامل واعلم ايضا ان لفظ اصول
الفقه في قول المصنف من اصول الفقه اريد به معناه اعني
الفن المخصوص لا نفسه ضرورة ان معناه هو الذي يمكن
بعضية المسايل منه لاستحالة بعضية المسايل من لفظ اصول
الفقه وحينئذ فالظاهر بحسب العبارة من قوله وذلك كون
المشار اليه اصول الفقه بالمعنى السابق وهو الفن المخصوص
لانه المذكور فيما سبق لكنه غير صحيح والا لزم تالف الفن

هو للسائل من المجزين المفردين المذكورين وهو محال
كذا بين الشارح الى المشار اليه اصول الفقه لا بالمعنى المراد
مما سبق بقرينة الاستحالة المذكورة بل بمعنى اخر له على
طريق الاستخدام وهو نفس ذلك اللفظ على ما تقرر من
ان اللفظ قد يراد به نفسه بوضع غير قصدى او على خلاف
السابق حيث قال اي لفظ اصول الفقه والمصنف رحمه
الله لوح الى المراد حيث خالف الظاهر من ايراد اشارة القريب
لقرب المشار اليه بحسب الظاهر وهو اصول الفقه بايراد
اشارة البعيد تنبيها على بعد المشار اليه وهو لفظ اصول
الفقه من حيث انه لا بقاء للفظ لانعدامه بمجرد تمام النطق به
ومن حيث انه غير مذكور بالمباشرة عنه لانه واضح انه يراد
به نفسه على ما تقرر الا انه هنا لم يرد به الا معناه لانه
المتقدم من استحالة بقضية المسائل منها ولا يجمع عليها
واضح بقضية المسائل من المجموع لتمام بعده لعدم الحاجة
الى اعتبار نفسه في ذلك فيكون اعتبار ثم نفسه الى معناه
فيها لغوا وكان المشار اليه بمنزلة غير المذكور مطلقا فكان
بعيدا مؤلفه منهم من قال التاليف ضم الاشياء مؤتلفة
سواء كانت مرتبة الوضع كما في الترتيب وهو جعل الاشياء
بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى
بعض بالتقدم والتاخر في المرتبة العقلية وان لم تكن
مؤتلفة اصلا والتركيب ضم الاشياء مؤتلفة كانت او لا مرتبة
الوضع او لا فهو اعم مطلقا من التاليف والترتيب
والتاليف اعم من الترتيب من وجه واخص من التركيب
مطلقا ومنهم من جعل الترتيب اخص مطلقا من التاليف
ابينا ومنهم من جعلهما مترادفين وفي حواشي شرح المطالع

للسيد

للسيد ضم المركب والقول والمؤلف الفاظ مترادفة بحسب
الاصطلاح المشهور انتهى وفي حواشي شرح الشمسية له
واما التاليف فهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها
اسم الواحد والتركيب يرادف التاليف انتهى فعلم ان
الالفاظ الدالة على ضم شيء الى شيء ثلاثة وهي التاليف
والتركيب والترتيب وقد علمت معانيها وما بينها من
النسب وحينئذ فلفظ اصول الفقه مؤلف ومركب
قبل العلمية وكذا بعدها بالاعتبار بنا على ان المركب ما
يراد بجزيه الدلالة على جزء معناه وحقيقة بنا على انه
الملفوظ بكلمتين فاكثر كما قاله جمع وهو مقتضى كلام متقدمي
النحاة وبعضهم لم يقبل من لفظين تسريحا بعد الاجزاء
اذ قوله من لفظين محتمل لان يراد به بيانا لنوعي الاجزاء
فانه قلت ذكر الشيخ العضد رحمه الله ان له جزءا اخر
بمنزلة الصورة في غو السرير وهو الاضافة فلم تركه المصنف
قلت اما لعسر فهمه على المبتدي المقصود بوضع هذه
الورقات واما للاستغناء عن بيانه كما قاله في التلويح
لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه
اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف
مثلا لدليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها
انتهى واما ما وجه به بعضهم تركه في كلام ابن الحاجب من
انه اراد به معناه لغة ولا مشاحة فيه بخلاف الاخرين بمعنى
فليس له معنى اصطلاحي ليحتاج الى بيانه كالاخرين فلا
يجري هنا لان المصنف له بين معنى الاصل اصطلاحا
وقوله احدهما اصول والاخر الفقه بيان لارتباط قوله
الاتي فالاصل الخ بقوله من جزءيه حيث اختلف العنوان

فى البيان والمبين كما سيأتى الاشارة اليه ولما كان للمفرد معان متعددة منها ما يقابل المركب ومنها ما يقابل المثنى والمجموع ومنها ما يقابل المضاف والشبيه بالمضاف كما فى قول المصنف مفردين مظنة الالتباس فلعله اوضح الشارح مراده بقوله من الافراد اى مشتقا او ماخوذ اخذ الافراد حال كونه الافراد مقابلا للتركيب لامقابلا للتثنية والجمع فانه لا يمكن ههنا ضرورة ان الجزء الاول جمع فان قلت الافراد بالمعنى الثالث السابق اذ صح ارادته ههنا فلم لم يحمل كلام المصنف عليه او يبين جواز حمله عليه وان لم يصح فلم لم ينبه ايضا قلت انما لم يحمل عليه نظرا الاضافة الجزء الاول بالاضافة فى الجملة لغرض فصاله بعد التامين فانه اضاف الى الجزء الثانى وانما لم ينبه نظرا الانه فى نفسه وحال اخذه للتالين لم يكن مضافا فلم يهتم بتنبيه وانتفى على نفى ما يتبادر من الافراد واعلم ان اصوله الفقه اى هذا اللفظ علم للعلم المخصوص منقول من مركب اضافى فله بكل اعتار حكم ما اخذه علما اضافيا فى قول المصنف واصول الفقه طرقه الخ واما اخذه مركبا اضافيا فيتوقف على معرفة الجزئين المفردين المذكورين لانه لفظ مولف منهما والفظ المولف من لفظين او اكثر يعرف من حيث معناه بمعرفة معنى ما الف هو منه من الالفاظ وكانه لم يبرز هذا الضمير مع جريان الصلة على غير ما هى له جريا على قول الكوفيين لظهور المراد هنا وذلك لتوقف معرفة الكل على معرفة اجزائه بالضرورة فيحتاج الى تعريف معنى ما الف منه من الالفاظ اذا كانت غير بينة فلذا عرفه المصنف معنى كل من جزئيه

منه اراد احدهما مركبا اضافيا وان لم يكن من المقصود بالبحث لاظهار المناسبة بين التعريفين ولدفع هذا القول ببيان ان ما هو من اشرف العلوم مبنى عليه فاذا دل كذا ما يفهم باعتبار المعنى الاضافى فقاله مما لا اسامى ولما كانه الغرض معرفة حقيقة كل من الجزئين دون افرادهما لانها التى يتوقف عليها معرفة المولف منهما التى هى المقصود بالذات عد ريبات الجزء الاول بمفرده لدلالته على الحقيقة دون نفسه لدلالته على الافراد فقوله الشارح الدال على مفرد الجزء الاول تنبيه على ذلك وعلى ان المصنف لم يجعل بيانه الجزء الاول كما قد يتوهم من عدم التعبير بالجمع الذى هو الجزء الاول بالحقيقة وعلى تعلق هذا اللام بما قبله فانه قد يتخيل من ذكره ان ما ينونه به هنا لم يعنونه به فيما سبق او عنونه فيما سبق بالجزئية وههنا بالاصلية والغاية فى قوله فالاسم فيما سبق بالجزئية وههنا بالاصلية والغاية فى قوله فالاسم للتفسير او فى جواب شرط مقدر اى انه اردت معرفة الجزئين المفردين فنقول معنى الاصل اى فى اللغة ما اذا شئ محسوس او معقول بنى عليه غيره بحيث انه بنى عليه غيره فتح ادلة الفقه سلاما من حيث مبنى على علم التوحيد فانها لهذا الاعتبار فروع الاصول وقيد الحيثية مما لا بد منه فى تعريف الاضافيات وكثيرا ما يحذف لشهرة امره فالمحسوس كاصل الجدار فى الاضافيات وكذا ما يعقل كاصل الكلمة فانه اصل الجدار بمعنى اساسه ايضا كالارض الحاملة له وكان اصل الجدار بمعنى الاساس لافادة كونه من افراد الاصل دفعا لتوهم خروجه عنها نظرا الكونه الجدار بخلاف بعض شئ واحد افلا يكون اصله الا الارض الحاملة له مثلا فسره بقوله اى اساسه وهو اسفله ولهذا عبر فى التلويح بقوله وابتنا اعالى الجدار على اساسه وكذا يقال فى قوله واصل الشجرة اى طرفها الثابت فى الارض مثلا فالمراد

بالجدار والشجرة اما اعلاها لانه الذى له ذلك الاصل واما مجموعها
على حذف المضاف اى اصل اعلى الجدار واصل اعلى الشجرة والمعول
كاصل الحكم اى دليله وعلته واصل المجاز اى الحقيقة واما فى
الاصطلاح فيقال للراجح يقال الاصل الحقيقة والمستصحب يقال
تعارض الاصل والظاهر والقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو ان
الاصل تقدم على الظاهر والدليل يقال الاصل فى هذه المسئلة الكتاب
والسنة فان قلت لم عرف المصنف الجزء الاول بحسب اللغة والثانى
بحسب الاصطلاح كما ترى وهلا سوى بينهما فعرفهما جميعا بحسب
اللغة او بحسب الاصطلاح قلت لانه ذكر ابلغ فى مدح هذا الفن
المقصود بالاشارة من هذا الكلام لانه فيه تفسيرا بانتا خصوص
الفقه بالمعنى الاصطلاحى الذى هو من اشرف العلوم الشرعية
على هذا الفن بخلاف ما لو فسر الاصل بالدليل مثلا يفوت الشرح
بالاثنا او الفقه بالمعنى اللغوى يفوت التصريح بنا خصوص
المعنى الاصطلاحى فان قلت فلم تعرض الشارح فيما ياتى للمعنى
اللغوى للفقه قلت اشارة الى حصول المقصود من الاشارة
الى مدح هذا الفن باعتبار ما ظهور شرافة الفن مطلقا لا كما قد
يتوهم من اقتصار المصنف على ما ذكره من حصول ذلك المقصود
مطلقا باعتبار غيره فان قلت حاصل هذا دفع توهم ان حصول
المقصود يتوقف على ما ذكره المصنف وذلك حاصل ببيان معنى
الاصل اصطلاحا فلم اثر على ذلك ما فعله قلت لا استغنا
عند ذلك بما ذكره المصنف من موت الاصل لغة لشموله لمعنى
الاصل اصطلاحا ولا كذلك ما ذكره من معنى الفقه اصطلاحا
لانه اخص من معناه لغة فليتامل وكون المقصود هذا الكلام
مدح هذا الفن تعرض لمعنى الفرع لغة بقوله والفرع اى
معناه فى اللغة وقوله الشارح الذى هو قابل الاصل

اى معانى المضايف كما يعلم من بيان التقابل واقسامه الاتى فى بحث
الخاص بيان لمناسبة ذكره هنا مع خروجه عما الكلام فيه من بيان
معنى الجزئين وان حده بقوله ما اى شئ محسوس او معقول بنى
على غلبة من حيث انه بنى على غيره فخرج اذ لم الفقه مثلا من حيث
بنى عليها الفقه الذى هو ذلك الاعتبار اصول لا فروع خلافا لمن
جعله بنى على علم التوحيد اشار ايضا الى مدح هذا الفن بانتا
الفقه عليه وان كانت هذه الاشارة مستغنى عنها بما قبلها
لان المقام مقام خطاب على ان فى التعبير بالفرع وبرد الى تفرع
الفقه على هذا الفن وتشبيه عنه وتجرد البناء عليه الذى افاده
معنى الاصل لا يفيد ذلك كما لا يخفى تفيد غاية المبالغة فى مدح
هذا الفن حيث وصف بانه منشا للاحكام الشرعية حتى كانها
تولد عنه وبذلك يظهر ان ذكر معنى الفرع هنا ليس استطرادا
كما قيل فالمحسوس كفروع الشجرة اى ما عاليها بالنسبة لاسفلها الذى
هو طرفها الثابت فى الارض كما تقدم فاضافة الاصل للمعقول الخارجى
وهو الفقه من اضافة البيان او المسمى للاسم او الاعم الى
الاخص بالنسبة لاصوله التى هى الادلة الاجمالية او الادلة مطلقا
او الفقه المخصوص فاضافة الاصول للعهد الذهنى على الاولين
والخارجى على الثالث لتقدم ذكر الفقه المخصوص فى قوله من
اصول الفقه والمعقول كالحكم بالنسبة الى الدليل والعلة والمجاز
بالنسبة الى الحقيقة واما فى الاصطلاح مطلقا فهو ما اندرج تحت
اصل كلى ثم شرع فى بيان الجزء الثانى فقال والفقه وقول الشارح
الذى هى الجزء الثانى تنبيه على تغاير هذا الكلام لما قبله لانه قد
يتوهم حيث اختلف عنوانه مع ما قبله كما تقدم فى الجزء الاول
ولم يلزم من كون لفظ الفقه هو الجزء الثانى ان يكون المقصود
هنا بيان معناه باعتبار كونه الجزء الثانى فتدبره ثم معنيان معنى

لغوى منسوب الى لغة العرب وهى اللفظ الذى وضعه واضع لغة
العرب اى له معنى باعتبار كونه معدودا فى لغة العرب وهو المعنى
الذى عينه بازائه واضع لغة العرب وهو الفهم مطلقا عن
التقييد بكون المفهوم الاشيا الدقيقة او غيرها مما وقع التقييد
به على ما قال الجوهرى الفقه الفهم تقول فقهت كلامك بكسر القاف
افقه بفتحها فى المضارع اى فهمت افهم واقول قضية ذلك كونه
القياس الفقه بفتح القاف الفعل بفتح الفا هو قياس مصدر الثلاثى
المتعدى نعم شرط فى التسهيل لكون الفعل بفتح العين مصدر المكسور
العين كما هنا ان يضم على الضم كما فى شرف وكرم ولم يشترط
ذلك سيبويه والاخفش وقيل غيرذلك وهو معنى شرعى منسوب
للشرع اى له معنى باعتبار كونه معدودا فى الفاظ حملة الشرع التى
تواطوا عليها وهو المعنى الذى عينه بازائه حملة الشرع فان
قلت هذا المعنى هو المصطلح عليه بين الاصوليين وهو من
حيث انهم اهل الاصول لبيوا اهل الشرع اذ اهل الشرع هم المخاطبون
به المبينون له فكان ينبغى ابدال قوله شرعى بقوله اصطلاحى
قلت لانسلم انتفاء ما ذكر عن هذا المعنى باهل الاصول بل هو مصطلح
غيرهم ايضا كما لفهما ولو سلم فالمراد باهل الشرع من له تعلق
به واهل الاصول كذلك لانهم يبحثون عما توقف استفادة
الشرع عليه وهو معرفة الاحكام اى التصديق بجميع الاحكام
كما صرح به الشارح فى شرح جمع الجوامع قال فى الاحكام للاستغراق
قال وكون المراد بالاحكام جميعها لاينافيه قولنا انه من اكابر
الفقها ستة وثلاثين مسئلة منها اربعين سئل عنها لاادرى
لانه منتفى للعلم باحكامها بعد مؤنة النظر واطلاق العلم
على مثل هذا النفى شايع عرفا يقال فلانه يعلم الغيب ولا يراد
انه جميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل بل انه منتفى لذلك

اثنى وبه يعلم ان المراد هنا بالمعرفة هو التصديق لا فهمه
وانه منافى المعرفة التى هى الفهم بهذا المعنى جميع الاحكام لاكل
واحد واحد حتى يصدق بمعرفة بعضها وان صدق الاستغراق
مع ذلك ايضا واشار بقوله واطلاق العلم على مثل هذا النفى شايع
عرفا الى دفع ما اعترض به على الجواب المذكور عنه المقتضى بما ذكر من
ان النفى المبين حاصل لغير الفقيه والغريب لاضابط لها اذ لا
يعرف انها اى قدر من الاستعداد يقال له النفى الغريب ولا
يليق ان يذكر فى الحد العلم ويراد به نفى مخصوص لان اللائق
للفظ عليه وحاصل الجواب منعه لان اللائق للفظ على النفى المذكور
وانه لاضابط له فانى معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات
الاحكام وقد اشتهر عرفا اطلاق على هذه الملكة وقوله الشرعية
اى المأخوذة من الشرع المبعوث به النبى الكريم صفة للاحكام
وقوله انى طريقها اى طريق ثبوتها وظهورها الاجتهاد
الذى هو بذل الوسع فى بلوغ الغرض كما سياتى صفة للمعرفة
كما اشار اليه الشارح بقوله الاتى بخلاف ما يثبت طريقه الاجتهاد
كالعلم بان الصلوات الخمس واجبة الخ لان الاحكام الشرعية كما
اقتضاه بل صرح به كلام الشراح كالتاج الفزارى والا لزم دخوله
معرفة المقلد اى تهيؤه للمعرفة لان المعرفة حينئذ غير مقدورة
حصولها بالاجتهاد وتقييد الاحكام بحصولها بالاجتهاد كما يفيده
قوله التى طريقها الاجتهاد بناء على ان معناه التى طريقه حصولها
لاينافى ذلك اللزوم اذ لا يقتضى تقييد حصول تلك المعرفة
بكونها بالاجتهاد بل يصدق مع كون حصولها بغيره فيصدق على
معرفة المقلد بالمعنى المذكور معرفة الاحكام الشرعية التى
طريقها الاجتهاد مع انه معرفته ليست من الفقه فاصل التعريف
تهيؤ يمكن به من العلم بجميع الاحكام الشرعية كما لعلم اى النفى

للعلم او التقدير كتهيئ العلم بان النية في الوضوء واجبة لصحته
وان الوتر مندوب وان النية من الليل بانه يقع فيه سرطان
صحة صوم رمضان وان الزكاة واجبة في مال الصبي والصبية
بل لفظ الصبي ليشمل الصبية كما نقله الاسنوي في شرح منهاج الفقه
عن اللغة بانه تغلظ به ويلزم وليه الاخراج على ما تقرر في الفقه
وانها غير واجبة في الحلي المباح كحلي امراة لاسرف فيه بخلاف الحرام
كحلي رجل لاستعماله والمكروه كحلية انا كبيرة لحاجة او صغيرة لزينة
وان القتل بمثقل كعصا يوجب القصاص بشرطه بان يجعله
حقا واجبا لورثة المقتول على القاتل ونحو ذلك اي والعلم
بمثل ذلك المذكور من الامور المذكورة من بقية مسائل الخلاف
اي المسائل المختلف فيها بيان نحو ذلك فان الشافعي رضي الله
عنه قال بجميع هذه الاحكام المذكورة من وجوب النية في الوضوء
وما بعده مخالفا فيه ابا حنيفة رضي الله عنه فان قلت التقييد
بمسائل الخلاف مشكل اذ قد توجد مسائل ظنية متفق عليها
وخروج مثلها عن الفقه ممنوع قلت يمكن ان يكون التقييد
للغالب فلا مفهوم له على انه لا حاجة لذلك لان المقيد بهذا
القيد في حيز التمثيل ولا ينافيه المقابلة بقوله الاتي من المسائل
القطعية كما لا يخفى فلا اشكال مطلقا فان قلت اذا كان المعرفة
بمعنى التهيؤ كان مجازا وارتكابه في التعريف بدونه قرينة
واضحة مفسدة له كما تقرر في محله قلت بل هو حقيقة عرفية
او مجاز مشهور على ما يشعر به قوله فيما تقدم شايع عرفا وكلاهما
يحتمل التعاريف فان قلت قد اعترض الاسنوي على تعريف
الفقه بالعلم بانه يقتضي ان تكون اصوله الفقه هو ادلته
العلم بالاحكام لا ادلة الاحكام انفسها وهو باطل لان مدلول
الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم انتهى ولا يخفى وروده على التعريف

بالتهيؤ ايضا قلت اضافة الاصول الى الفقه لا توقف صحتها
على كون الفقه مدلولا للك الادلة اذ يكفي في الاضافة ادنى
ملابسة فكيف بالملابسة القوية كما هنا وهي اما ان تلك الادلة
سبب في حصول العلم والتهيؤ واما انها ادلة متعلق ذلك العلم
والتهيؤ له من الاحكام ولو سلم فالاضافة الى الفقه باعتبار معنى
اخوله ونحو الاحكام اذ كل علم يطلق ايضا بان المسائل التي هي الاحكام
فليتامل نعم التعريف بالتهيؤ غير مانع لحصوله لكن التهيؤ له
عليه الصلاة والسلام على وجه اتم وابلغ سواء وزنا اجتهاده
عليه افضل الصلاة والسلام وهو الصحيح او لا للقطع بانتفائه
بالتهيؤ وان منع من استحالة على مقابل الصحيح مع انه لا يسمى فقها
كما اقتضاه قول الشارح تبعا لهم في شرح جمع الجوامع وبقيد اي وخرج
بقيد المكتسب علم الله والنبي وجبريل بما ذكر انتهى مع تصريحه
بعده بان المراد بالعلم بما ذكر التهيؤ له لا بقال المراد التهيؤ الحاصل
من التعلم والتمرن في الالات والتهيؤ للنبي عليه افضل الصلاة
والسلام لم يكن كذلك لانا نقول لو سلم صحة ارادة مثل ذلك في
التعريف من غير قرينة واضحة لزم خروج علم كثير من فقهاء الصحابة
بما ذكر لحصول التهيؤ لهم بدون التعلم والتمرن المذكورين
كما لا يخفى مع انه فقه بلا نزاع اللهم الا ان يمنع اتفا التعلم والتمرن
مطلقا عنهم على انه يمكن ان يمنع ان ثبوت اسم الفقاهة لهم بهذا
المعنى لجواز ان يكون باعتبار معنى اخر للفقه لا يوجد في من امن
دليل وعادة النقض لا يبقى فيما مجرد الاحتمال واما ما له تعالى
مما ذكر فلا يرد النقض به لتعاليه جل وعلا عن التهيؤ والاستعداد
والعلم مما تقدم في كونه فقها ملتبسين بخلاف اي بمخالفة تصور
الاحكام الشرعية وتصور الذوات لا الصفات والنسبات كما لا يخفى
والافعال كالمشروب والعلم ببعض الاحكام الشرعية وبالاحكام العقلية

كلكون الواحد نصف الاثنين والخمسة كلكون هذه النار محرقة والاصلاحية
كلكون الفاعل مرفوعا فلا يسمى شئ من ذلك فقهاء بخلاف ما اذا
العلم بالاحكام الشرعية الذى ليس طريقه الاجتهاد كالعلم بانه
الله تعالى واحد وانه ليس بجسم وان الصلوات الخمس واجبة
وان الزنا محرم ونحو ذلك المذكور كلكونه الزكاة واجبة والقتل
بغير حق محرما وقولنا من بقية المسائل القطعية اى المقطوع بها
بيان لنحو ذلك فلا يسمى اى العلم بما ذكر فقهاء واقتصاره على بيان
فائدة القيد الاخير دون بقية القيود للاختصار واثبار الاهم
بالبيان فان ما خرج بالقيد الاخير اقرب الى توهم كونه فقها مما
خرج بقية القيود كما هو معلوم واذا كانت المعرفة المعرف بها
الفقه مقيدة بالحصول عن الاجتهاد الذى لا يحصل منه الا الظن
كما يعلم مما ياتى اخر الكتاب فى بيان الاجتهاد تقييدا معتبرا حتى خرجت
المعرفة التى لم تحصل عنه الاجتهاد عن الفقه فالمعرفة المراد بها
هنا اى فى تعريف الفقه العلم اى معنى لفظ العلم لا حال كونه مستعملا
باصل معناه الذى هو معرفة المعلوم على ما هو به كما ياتى لان ذلك
لا يحصل عن الاجتهاد كما تقرر بل حال كونه مستعملا بمعنى اى فى معنى
لفظ الظن الذى هو التصديق الراجح كما ياتى فالاضافة حقيقية
او فى معنى هو الظن فهى بيانية لان العلم كثيرا ما يستعمل الفقهاء
ونحوهم فى معنى الظن وانه ذكر فى الموافقة ان تسمية الظن
علما وحمله عند رجائهم كما ذهب اليه الحكماء بالنظر لاستعمال اللغة
والعرف والشرع وقضية كلام شراحه استعماله فى الثلاثة
مجازا ايضا فانه بعد ان ذكر انه لا يطلق العالم فى شئ من الثلاثة
على الظان والشاك والواهم قال واما التقليد فقد يطلق عليه
العلم مجازا لا حقيقة اشئ غير انه لا ينبغى الاخذ بذلك بل ينبغى
ان لا يكون مرادا لان باب المجاز لا يجرى فيه حيث تحققت العلاقة

وهى

وهى متحيرة هنا كالمتشابه فى الادراكية ثم لقائل ان يقول تقييد المعرفة
بالحصول عن الاجتهاد لا يتوقع عليه ان المراد بالمعرفة الظن كما ادعاه
الشارح وذلك لجواز الاول انه يجوز ان يراد حينئذ بالمعرفة
مفهوم عام صادق على الظن وغيره كمطلق التصديق لا خصوص الظن
ولا خصوص غيره ولا خفاء فى حصول المطلق عن الاجتهاد لتحققه فى كل
انواعه وافراده ولا يرد حينئذ شمول المعرفة لليقين مع انه ليس
بفقه لخروجه بالتقييد بالحصول عن الاجتهاد فانه لا يحصل عنه وثانيها
ان الاجتهاد قد يحصل عنه تصور فقط كما لو نظر المجتهد فى الادلة
فحصل له تصور حكم دون التصديق بدليل لو حصل له التصديق
كان من لازم حصول التصور فتصدق المعرفة المقيدة بالحصول
عن الاجتهاد بالتصور وقد وقع فى كلام اهل المعقول تقسيم المعرفة
الى التصور والتصديق فلم تنحصر المعرفة المذكورة فى الظن حتى
يتقرر انه المراد على ذلك التقييد ويمكن ان يجاب عن الاول
بان المقصود بكونه المراد بالمعرفة الظن فى كون المراد بها اليقين
لا بيان ارادة خصوص الظن حتى يمكن ارادة المطلق مع عدم صحة ارادة
جميع افراده بعيدة وبان ارادة الظن اقرب لان الظن اقرب
من المطلق الى فهم المبتدى المقصود لهذه الورقات وعن الثانى
بان المتبادر من معرفة الحكم التصديق به لا تصوره فقط ومن الاجتهاد
المضاف اليه حصول معرفة الحكم الاجتهاد المؤدى الى المطلوب فان
قلت الوجه الثانى غير وارد على اصله وانما يرد اذا كان التفريع
على تقييد المعرفة بالحصول عن الاجتهاد وهو ممنوع بل التفريع
على تمثيله المعرفة المذكورة بالعلم بمسائل الخلاف وتقييد الفقه
عن المسائل القطعية قلت تمثيله بما ذكر لا يقتضى قصر المعرفة
على التصديق لما اشتهر ان المثال لا يخصص على ان العلم ينقسم
الى التصور فتمثيله ايضا بالعلم بمسائل الخلاف واخراج العلم

بالمسايل القطعية عن الفقه صادق مع عموم المعرفة للتصور ايضا
فليتامل منى قوله المراد بالمعرفة هنا العلم بمعنى الظن اشارة
الى دفع السوال المشهور على التعبير فى تعريف الفقه بالعلم
ومثله المعرفة وهو ان الفقه ظنى لان ادلته ظنية والمستفاد
من الظنى ظنى فكيف عبر واعنه بالعلم فى التعريف فاشار الشارح
الى جوابه بان المراد بالمعرفة والعلم فى تعريفه هو الظن فان
قلت اطلاقهما بمعنى الظن مجاز فتصان عنه التعاريف قلت يجوز
ان يدعى ان اطلاقهما على الظن وما يشمله حقيقة عرفية للفقهاء
ونحوهم ولو سلم فهو مجاز مشهور لم نذكر ولو سلم فالتقييد بالمسول
عنه الاجتهاد قرينة واضحة لهذا المجاز لوضوح ان الحاصل عن
الاجتهاد لا يكون الا ظنيا ولا يخفى عليك ان هذا الجواب ونحوه انما
يحتاج اليه اذا اريد بالاحكام ما هو فى حقنا بحسب نفس الامر
اما اذا اريد بها ما هو فى حقنا بحسب الظاهر فلا اذ بواسطة الاجتهاد
يحصل القطع بان ما ظنه بالاجتهاد هو حكم الله فى حقنا بحسب
الظاهر اذ لا معنى لحكم الله فى حقنا بحسب الظاهر الا ما يجب العمل به
ظاهرا ولم يجب العمل كذلك الا ما ظنه المجتهد دون ما فى نفس الامر
وانما قيد بها فى قوله فالمعرفة هنا لان الظن ليس معناها الاصلى
الغالب فى الاستعمالات اذ قد ذكروا لها تزادف العلم وعلى ذلك
قوله من قال كل علم ومعرفة فانا تصور واما تصديق والها فى
الاصطلاح قد تختص بادراك البسايط تصورا او تصديقا والعلم
بادراك المركبات كذلك ومن ثمة يقال عرفت الله دون
علمته وقد تختص بادراك الجزييات والعلم بادراك الكليات
اعم من ان يكون مفهوما كليا او قاعدة كلية وقد تختص بالادراك
بعد الجهل وقد تختص بالاخير من الادراكين لشئ واحد بتخلل
بينهما عدم بخلاف العلم فيهما ولهذا لا يوصف الباري تعالى بالعارف

ويوصف بالعالم وانما قال فالمعرفة هنا العلم بمعنى الظن ولم يقل
فالمعرفة بمعنى الظن باسقاط لفظ العلم مع انه اخصر لانه لم يشتهر
اطلاقها على الظن بخلاف العلم فتقرب اطلاقها بمعنى الظن بانها
تزادف العلم الذى اشتهر اطلاقه بمعنى الظن فناسب اطلاقها
بمعنى الظن والاحكام المرادة للمصنف فيما ذكر من هذا
التعريف بقرينة اعادة المعرفة بلفظها فانها حينئذ غير الاولى
كما هو القاعدة الاكثرية قال فى الاحكام للعهد الخارجى فان
قلت اذا كان المراد بالاحكام هنا ما ذكر فى التعريف فالمقام
للاضمار فلم اظهر قلت لانه اوضح للمبتدى المقصود بالكتاب
ولانه لم يذكر بحسب الظاهر نفس الاحكام بل تعلقاتها فاتى
بالظاهر المناسب لما يراد فى الظاهر لما سبق بخلاف الضمير سبقه
ولقايل ان يقول الاحكام فى تعريف الفقه يجب ان تزيد على
هذه السبعة كما لا يخفى من تناول الفقه لمعرفة جميع الاحكام
الوضعية كمعرفة ان هذا سبب فى كذا او شرطه او مانع منه وهذا
مثل فيما سبق بقوله وان القتل يستقل بوجب القصاص فان
كون القتل يستقل بوجب القصاص حكم وضعى اذ التكليف هنا
انما هو وجوب تسليم القاتل نفسه عليه فلا يصح حصرها فى هذه
السبعة كما افاده ظاهر كلام المصنف والشارح بل يجب تفسيرها بالاب
التامة كما فعله فى شرح جمع الجوامع ويمثل لهذه المذكورات وجميع
تدخل جميع الشعب الوضعية فيجب تاويل كلامه بان يراد ان
هذه السبعة من جملة الاحكام المرادة واثرها المشهور لها ثم راى
كلامه فى البرهان ظاهرا فى منافاة هذا التاويل والاعلى ارادة
الحصر فى هذه السبعة لانه قال ما نصه فان قيل فما الفقه قلنا
هو فى اصطلاح علما الشريعة العلم باحكام التكاليف انتهى فانه
قلت لعله يرى تاويل الاحكام الوضعية بحيث ترجع لغيرها

منا الوجوب وغيره كما مشى على ذلك في المنهاج وغيره وان كان فيه
ما فيه مما بينه الاسنوي وغيره قلت يمكن ذلك غير انه يبعده
اظهر اولوا الصحة والبطلان بينا اذ هما ايما معد وذان من
الوضعيات مع ان المصنف صرح بهما هنا فليتامل وظاهر تفسير
السبعة بقوله الواجب والمندوب والمباح والمحظور والمكروه
والصحيح والفاسد ان هذه هي نفس الاحكام وعلى هذا
فالفقه العلم بالواجب والمندوب وهكذا اى ومثل
هذا القول وعلى قياسه يقال قولا منتهيا الى اخر السبعة المذكورة
فيقال والمباح اى والعلم بالمباح الخ لكنه غير مراد فان هذه
المذكورات هي افعال المكلفين بالمعنى الشامل لاقوالهم وغيرها
ايضا ولا تكون الاحكام افعال المكلفين بل افعال المكلفين متعلق
الاحكام المرادة هنا فالها احد طرفي النسب التي هي تلك الاحكام
كما نبه عليها الشارح في شرح تعريف الفقه من شرحه لجمع الجوامع
واشار اليه هنا بقوله اعني الفقه العلم بان هذا الشئ كالنية
في الوضوء وهذا بالنية للوضوء واجب وان هذا الشئ كالوتر
او هذا الوتر مندوب وهكذا اى ومثل هذه الاقوال وعلى
قياسه يقال قولا منتهيا الى اخر جزئيات كل واحد من
السبعة المذكورة كان يقال وان هذا الشئ كاكل لحم متروك
التسمية او لحم هذا المتروك التسمية مباح وان هذا الشئ كشرب
النبيذ او هذا النبيذ حرام وان هذا الشئ كالالتفات او هذا
الالتفات في الصلاة مكروه وان هذا الشئ كبيع المدبر او هذا
المدبر صحيح وان هذا الشئ كبيع الغائب او هذا الغائب فاسد
وهكذا الى اخر الجزئيات المذكورة وانما عطف بالواو وتنبيها
على ان الفقه هو العلم بجميع المذكورات كما تقدم بيانه من غير
اعتبار ترتيب ذهني او خارجي في العلم والمراد بالنسبة التامة

تعلق احد الطرفين بالاخر بحيث يصح السكوت عليه ثبوتا كان
او انتفا كتعلق الوجوب بالنية في الوضوء وثبوته لها وعدم تعلق
الوجوب بالوتر وانتفاؤه عنه في قولنا النية في الوضوء واجبة
والوتر غير واجب فعلم ان في كلام المصنف تجوزا باطلاق اسم
المتعلق بالفتح وهو الشئ كالنية في الوضوء على المتعلق بالكسر
وهو الحكم كوجوب النية لكن هذا لا يناسبه قوله الاتي فالواجب
الخ فانه على ظاهره قطعا او بحذف المضاف اى حكم الواجب اي الحكم
المتعلق بالشئ المطلوب طلبا جازما وهو طلبه الجازم الذي هو
وجوبه وهكذا الى الاخر او بحذف الحيثية اى الواجب من حيث
انه واجب اى متصف بالوجوب اى وجوبه وهكذا وعلى التقادير
لابد من قرينة المجاز ولعلها معتمد على وضوح المراد وجواز ان يكون
التجوز في لفظ الاحكام بان اراد بها المتعلقات او حذف المضاف
اثم ومتعلق الاحكام سبعة ويفهم منها نشر الاحكام وبينه بتعبيره
بهذا الشئ وزيادة لفظ الجزئيات على ان متعلقات الاحكام
هي جزئيات السبعة المذكورة لا كلياتها لكن ينبغي ان يراد الجزئيات
الاعم من الحقيقية والاضافية كما اشرنا اليه ولم ينبه على ذلك
فيما سبق جريا على ظاهر المتن اولا ونكتة المبادرة الى المخالفة
وشملت عبارة المصنف الرخصة والعزيمة لعدم خروجهما من
الاحكام المذكورة واعلم ان قولنا من حيث كذا قد يراد به
بيان الاطلاق وانه لا قيد هناك كما في قولك الانسان من حيث
هو انسان والموجود من حيث هو موجود وقد يراد به التقييد
كما في قولك الانسان من حيث انه بصير ينزل عن المعتزلة ممنوع
الطب وقد يراد به التعليل كما في قولك النار من حيث انها حارة
تسخن فقوله فالواجب اى الشئ الواجب من حيث وصفه
بالوجوب ليس من قبيل الاول والا كان المناسب ان يقول

من حيث هو اذ قوله من حيث وصفه بالوجوب صريح في التقييد
مع ان الشئ الواجب باعتبار اطلاقه وعدم تقييده بقيد لا يترتب
عليه ثواب ولا عقاب ولامن قبيل الثالث لانه لا موقع للتعليل
في مقام التعريف ولا داعي اليه بوجه خصوصا مع ما تقرر عندهم
من ان الثواب فضل والعقاب عدل فلا يكون وصفا لوجوب
علة حقيقية لشئ منهما ولانه علة الثواب عموم كون الفعل مطلوبا
لا خصوص كونه واجبا بدليل ثبوت الثواب على المندوب كما سيجئ فلا يناسب
التعليل بالوجوب وفيه نظر لجواز ان المعلل بالوجوب هو مجموع
الاثابة على الفعل والمعاقبة على الترك ولا يخفى ان علة هذا المجموع
هو خصوص الوجوب لا عموم الطلب او لجواز ان المراد كون الوجوب
علة الاثابة من حيث عموم كونه طلبا والمعاقبة من حيث خصوص
كونه وجوبا لكن لا يخلو ذلك عن بعد فتعيينها من قبيل الثاني
اى ان الشئ الواجب باعتبار وصفه بصفة هي الوجوب لا مع قطع
النظر عنه وصفه مطلقا ولا باعتبار وصفه بصفة اخرى من صفاته
كالصحة والبطلان بل وكالحرمة والكراهة فانه الشئ الواجب
قد يوصف بها كالصلاة في المغصوب والصلاة حاقنا او حاقبا
كسيأتي وكذا الباقي فهذا التقييد اشارة الى امور احدها ان هذه
الاحكام السبعة متداخلة لانها متباينة بحسب المفهوم مردودة
الذات لتصادق بعضها مع بعض مثلا ان الواجب والصحيح
يتصادقان في صلاة الظهر المستجمعة لشرائطها اذ يصدق عليها
ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وما يعتد به فانه وقعت مع
ذلك في مغصوب صدق عليها حينئذ الحرام ايضا اذ يصدق عليها
حينئذ باعتبار بعض صفاتها ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله ولا
منافاة بين الاثابة على فعله والمعاقبة عليه لانه يثاب عليه من
حيث اتيانه بما الواجب به ويعاقب عليه من حيث شغل حق الغير

ولا يبعد المعاقبة على تركه والاثابة عليه لانه يعاقب على تركه على
الاطلاق لاخلاله بالواجب ويثاب على تركه في هذا المحل لامتثاله
النهي عن شغل حق الغير وان المندوب والصحيح يتصادقان فانه في
صلاة الضحى المستجمعة لشرائطها اذ يصدق عليها ما يثاب على
فعله ولا يعاقب على تركه وما يعتد به فانه وقعت مع ذلك في
حمام يصدق عليها المكروه ايضا اذ يصدق عليها حينئذ ما يثاب
على تركه ولا يعاقب على فعله بل انه وقعت في مغصوب صدق
عليها الحرام ايضا اذ يصدق عليها حينئذ ما يعاقب على فعله اى
من حيث شغل حق الغير المنهي عنه وان اثيب عليه من حيث كونه
مطلوبا في نفسه فلا منافاة بين العقاب على فعله والاثابة عليه
لانه باعتبار يثاب ويثاب على تركه من حيث امتثاله بالنهي عن
شغل حق الغير فلا منافاة بين الاثابة على تركه وعدم الاثابة
عليه لانه باعتبار وان المباح والصحيح يتصادقان في شرب الخمر
متروك التسمية المستجمع لشرائط الشراء اذ يصدق عليه ما لا
يتعلق بفعله ولا بتركه ثواب ولا عقاب وما يتعلق به النفوذ
ويعتد به بل ويمكن ان يصدق معهما الحرام ايضا كان وقع الشراء
وقت ندا الجمعة ولا منافاة هنا بين الاباحة والحرمة لان الاباحة
باعتباره في نفسه والحرمة باعتبار وقوعه في هذا الوقت وان
الحرام والصحيح او الباطل يتصادقان في البيع بعد ندا الجمعة
او بيع الطعام بالطعام متفاضلا اذ يصدق على الاول منهما ما يثاب على
تركه ويعاقب على فعله وما يتعلق به النفوذ ويعتد به على الثاني
ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله وما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد
به وان المكروه والصحيح او الباطل يتصادقان فانه على الصلاة مع
مدافعة الحدث او في الاوقات المكروهة بناء على ان الكراهة للتنزيه
اذ يصدق على الاول ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله وما

يعتد به وعلى الثانى ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله وما لا يتصف به وبانيهما انه تدخلهما لا يقدح فى صحة التقسيم لتباينهما بالاعتبار وصوكاف فى صحته كما هو مقرر وبالثانى ان عدم تباينهما يجب الذات الموجب لتصادقهما لا يقدح فى صحة رسمها المذكورة بان يقال انها غير مميزة ولا مانعة فتكون فاسدة مثلا كل من رسم الواجب والصحيح صادق على صلاة الظهر المستجمعة لشرائطها لا بينه فلم يكن رسم الواجب مميزا له ولا مانعا من دخوله فرد الصحيح فيه وكذا رسم الصحيح وذلك لوجود التمايز المانع من دخول الغير بالاعتبار لان قيد الحيثية معتبر فى الامور التى تختلف بالاعتبار وان لم يكن مذكورا فتكون ذوات تلك الامور متباينة بالاعتبار ورسومها مميزة لها ومانعة من دخول غيرها مثلا صلاة الظهر المستجمعة لشرائطها باعتبار ملاحظة وصفها بالوجوب غيرها باعتبار ملاحظة وصفها بالصحة فهى بالاعتبار الاول من افراد الواجب منورجة فى رسمه وبالاعتبار الثانى ليست منه افراده وخارجة عن رسمه فهى من افراده وليست من افراده وداخلة فى رسمه وخارجة عنه والاعتبارين المذكورين فان قلت ما المانع من ان يكون قوله من حيث وصفه بالوجوب للاحتراز عن الواجب من حيث حقيقته او من حيث ذاته فانه لم يعرف بذاتيته بل بعوارضه قلت اما الاول فالمانع منه ان الواجب من حيث وصفه بالوجوب وبذلك الاعتبار له حقيقة ذاتية وحقيقة عرضية فهو بقيد الحيثية المذكورة صالح لكل منهما كما لا يخفى على الماهر العارف بقواعد العلوم فانه موضوع اصطلاحى ولا توقف لمتامل عارف فى ان واضعها انما وضعه لحقيقة معناه باعتبار وصف الوجوب لا مع قطع النظر عنه اذ هو مع ذلك غير موضوع لتلك الحقيقة قطعا فالتقييد بتلك الحيثية لا ينافى التعريف بالذاتيات حتى يكون احترازا عنه

كما توهم بل يناسبه ويصلح له ضرورة ان حقيقة الواجب الذاتية اصطلاحا ليست الا للواجب من حيث انه واجب لا من حيثية اخرى ولا مع قطع النظر عن الوصف مطلقا ولهذا يتطرق الجمع بينهما بذلك التقييد والتعريف بالذاتيات كان يقال الواجب من حيث وصفه بالوجوب هو المطلوب طلبا جازما مثلا فكيف يصح مع ذلك ان يكون قيد الحيثية المذكورة احترازا عما ذكر مع القطع بان ما يجتمع مع الشئ ويصلح له لا يتصور ان يكون مخرجا له واما الثانى فان اريد بالذات الحقيقة فلا مانع ما تقرر والفرد فالتعريف لا يكون للافراد مع انه ما ذكره المصنف لا يصلح للافراد ولا يميزها فتدبر جميع ما قررناه فانه فى غاية من الوضوح للمتامل المرتاض بالقواعد وتجويز ارادة الاحتراز المذكور لا ينافيه الا ما يقع فى الوهم من مقابلة الوصف للحقيقة والذات مع الغفلة عما بيناه بما لا مزيد عليه نعم ان اريد بالحقيقة هنا معروض الوجوب ورد عارضه استقام الاحتراز لكن هذا شئ اخر غير الوهم المذكور وحاصله ان الواجب انما ثبت له الاثابة على الفعل والمعاقبة على الترك اذا اخذ مع وصف الوجوب بخلاف ما اذا اخذ فى نفسه من غير ملاحظة ذلك الوصف فانه لا يثبت ما ذكر كما لا يثبت لغيره ايضا كالمطلوب طلبا جازما وحاصلها ان منشا ثبوت ما ذكر هو ملاحظة ذلك الوصف مع قطع النظر عنه لا يثبت شئ مما ذكر وبالجملة فالواجب ماخوذ بصيغة الوجوب لغة الثابت والساقط واصطلاحا اى شئ من فعل او قول او نية او عزم او اعتقاد او غير ذلك ضرورة تناول الواجب جميع ذلك ويجوز ان يراد الفعل بالمعنى الشامل لجميع ما ذكر وهو انسب بقوله الاتى على فعله يثاب اى يقع الثواب الذى هو مقدار مخصوص من الجزا بجعل الله تعالى

فليس المراد مجرد الامكان والجواز والا فقاعد الواجب حتى
الحرام كذلك لانه الحق جواز اثابة العاصي ومعاقبة المطيع على
فعله تفضلا لا وجوبا كما هو المذهب الحق فلا منافاة بين النصوص
الدالة على ان دخول الجنة بالعمل والنصوص الدالة على خلافه
فالمراد من الاولى ان الدخوله بالعمل بطريق التفضل ومن الثانية
ان الدخوله ليس لذات العمل فان قلت قضية الاضافة في فعله
المغايرة بينه الواجب وفعله ضرورة تغاير المضاف والمضاف اليه
فهل الامر كذلك قلت لا تغاير بينهما بحسب الخارج وبينهما في
الذهن تغاير التاثير والاثر كما قال المولى التفتازاني عقب كلام
ذكره العضد والاشارة الى قلة الفرق بين قولنا الفعل او الكف
وقولنا فعل الفعل وفعل الكف اذ معناه ايقاعه والاتيان به
وهذا ما يقال ان التاثير عين حصوله الاثر عين الوجود انتهى
فاذا قلنا فعل الفعل كالصلاة فالمضاف بمعنى التاثير والمضاف
اليه بمعنى الاثر وليس في الخارج الا موثر اذ موجد واثره ولا وجود
للتاثير في الخارج اصلا ومن ثم كان متعلق التكليف هو الاثر
لوجوده خارجا لا التاثير لعدمه خارجا وبهذا ظهر اى بقيد العقاب
عدلا قلبس المراد مجرد الامكان والجواز والا فغير الواجب كذلك
كما تقدم على تركه من جميع المكلفين بدا وبعضهم مطلقا او في
الوقت المعين له بلا عذر ومنه العذر جواز التاخير الى اثناء الوقت
اذ انه عزم في اوله على الفعل في الوقت اذ المعتمد في فروعنا
انه بمجرد دخوله الوقت يجب الفعل او العزم على الفعل في الوقت
فلا يرد انه متى مات في اثناء وقت الصلاة قبل فعلها لا يعصي
مع صدق الترك في حقه والمراد بتركه كفه نفسه عنه اذ لا
تكليف الا بفعل وهو في النهي الكف والمراد العقاب في الاخرة
كما هو المتبادر فلا يرد قتال اهل بلد اتفقوا على تركه الا اذا

او العيد

او العيد على وجه مرجوح ولا رد شهادة منه واقلب على تركه اوات
النافل على انه التاج الفزاري اجاب عنه الاول بانه المقاتلة
لم تكن على نفس الترك بل على لازمه وهو الاخلال من الدين
وهو حرام انتهى وفيه نظر وعن الثاني بانه رد الشهادة ليس عقابا
بل هو عدم اهلية رتبة شرعية وخرج بالقيد الاول ما عدا
المندوب وبالثاني المندوب واعلم ان المتاخرين صرحوا بان
الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى بخلاف الخلف
في الوعيد فانه كرم يجوز اسناده الى الله تعالى فيجوز انه لا تعاقب
المعصاة وقد استشكل بانه اذا اجاز الخلف في الوعيد لزم الكذب
تعالى الله عنه ولزم تبديل القول مع النص القاطع بانتفائهما
واختلفوا في جواب ذلك وفي شرح المقاصد الجواب الحق ان من
تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ وارادة الخصوص
من العام والتقييد من المطلق سايغ من غير دليل متصل ودليل
التخصيص والتقييد وانه كان مقرا اجماليا بانه لا نص انتهى وهو
في الحقيقة منع الخلف كما لا يخفى وقال بعضهم الوعد انشاء على الامر
يعني انشاء الضمان عند وجود الوصف والكذب مخصوص بالاخبار
قال بعض الايمة مراده ان الوعد والوعيد كليهما انشاء فالخلف
في الوعيد ليس بكذب فلا نقص فاما في الوعد فلان مقتضى
الكرم ان لا تخلف عنه فعدم جواز الخلف في الوعد لا لانه كذب
بل لان الكريم اذا وعد وفى واذا اوعد تجاوز والاوجه في هذه
المسئلة المنتشرة وفاقا لشيخنا الشريف ان يقال باتباع المخلف
حقيقة في كل من الوعد والوعيد لاستلزام الكذب وتبديل
القول وقد قام القاطع على امتناعهما وبان كلا منهما معلق
بالمشيئة وان لم يصرح بها لقيام القاطع على تعلقها كغيرها بها
فمعنى الوعيد اعذبهم ان شئت والوعد انعمهم ان شئت

لكن الفرق بينهما حينئذ انه لجوده ورحمته لا يتأ الا التعميم وقد
لا يتأ التعذيب بل يتأ عدمه وبذلك يظهر جواز الخلف في كل
منهما بحسبه الظاهر دون الحقيقة الا انه لا يقع في جانب
الوعد وان كان وقوع لم يلزم محذور وقد يقع في جانب الوعيد من
غير لزوم محذور فاحفظه فانه بديع نفيس فظهر انه قد يقع العفو
عن تارك الواجب سواء اثبتنا جواز الخلف في الوعيد او لا في هذا
او رد على التعريف انه غير جامع لخروج الواجب المعفو عن تركه اجاب
الشارح عنه بوجهين احدهما انه يكفي في صدق العقاب على تركه
الذي جعله خاصة الواجب وجوده لواحد من العصاة تركه عليه
مع العفو عن غيره منهم لا يقال هذا ايضا فيه عموم مركب لانه مفرد
مضاف لانا نمنع ذلك لان الاضافة تقتضي انقسام اللام وقد يكون
للجنس وللعهد الذهني بالمعنى الثاني ووجوده لواحد لذلك لا تحتاج
اذ لا بد من دخول بعض العصاة للنار لاخبار الصادق بتعذيب
العصاة في الجملة وعلى هذا ينبغي ان يجعل نائب فاعل يعاقب هو
الظرف بعده لا ضمير تاركه لانه المتبادر منه لا تارك له وهو يأتي في
هذا الجواب ولقائل ان يقول انما يتم هذا الجواب ان ثبت انه لا بد
من عقاب بعض العصاة بترك الواجب بالنسبة لكل واجب اذ لو
عفي عن الجميع بالنسبة لبعض الواجبات لم يكف عقاب البعض
على الترك لخاصة ذلك الواجب كما هو المراد على هذا الجواب فلا يأتي
التعريف به لكن يكون ما ذكر عن معلوم اي الثابت انه لا بد من
تعذيب بعض العصاة وهذا شمول العصاة بترك الواجب لا يلزم
جريانه في كل واجب فان قيل لا بد من تعذيب الكفار بترك
الواجبات لانه الصحيح تكليفهم بالفروع وبذلك يتم الجواب
قلت التحقيق جواز وقوع العفو عما عدا الكفر من ذنوب
الكفار فقد يقع ذلك ولو لبعضهم بالنسبة لبعض الواجبات فلم

يثبت

يثبت انه لا بد من عقاب البعض بترك الواجب بالنسبة لكل واجب
على انه سيأتي عدم تكليفهم ببعض الواجبات علينا على تراع في ذلك
وقضية جواز وقوع العفو عما ذكر جواز الدعاء بمغفرته
وهذا ظاهر بالنسبة للبعض منهم اما بالنسبة للجميع فصل يمتنع
ولا بد من تعذيب بعض منهم على معصية غير الكفر كالمسلمين
فيه نظر تنبيه ويتب بعضهم على ما تقرر انه لا بد من عقاب
بعض عصاة الموحدين امتناع سؤال المغفرة لجميع المسلمين لمنافاته
لذلك والمعتمد الجواز اذ قصد الداعي المغفرة للجميع في الجملة
او الحق لان الاطلاق يحمل على المعنى السايغ شرعا عقلا فاذا
قصد مغفرة كل ذنب لكل احد فيمتنع وعلى هذا فهل يجوز سؤال
المغفرة لجميع الخلق حتى الكفار اذا اطلق مثلا لصدق ذلك مغفرة
بعض ذنوب كل واحد ولو كافرا الجواز غفر انما عدا الكفر له
كما تقدم فيه نظر والثاني انه يجوز انه يريد المصنف بقوله ويعاقب
على تركه معنى ويترتب العقاب اي استحقاقه على تركه بان
يقتضي تركه سببا لاستحقاق العقاب كما اي حال كون هذا
المراد مماثلا للمعنى ما عبر بها وحال كون هذا اللفظ الذي اراد
معناه مماثلا للفظ الذي عبر به غيره فلا ينافي قوله ويعاقب
على تركه العفو عن تاركه قال العضد فان قلت فما معنى سببية
الفعل العقاب وانتم لا توجبون العقاب كما تقوله المعتزلة
قلت معناه انه لو عوقب به وقيل انما عوقب لكذا لكان الكلام العقل
ولم يستقبح في مجاري العادات انتهى فان قلت لم جعل الجواب
الثاني جايزا مرجوحا بالنسبة الى الاول قلت لانه يحوج الى مزيد
التاويل واخراج الكلام عن ظاهره راسا وفي ذلك من البعد
عن مقام التعريف ما لا يخفى بخلاف الاول ليس فيه ذلك الخروج
بل ان جعلنا نائب فاعل يعاقب الظرف بعده كان لنا منع

هروجه من الظاهر مطلقا اذ حاصل معناه حينئذ تحمل المعاقبة على
تركه ولا نسلم ظهوره في معاقبة جميع التاركين فلتامل فان قلت
لرخصص الايراد بعاب العقاب قلت لان الثواب لا يتخلف مطلقا
بخلاف العقاب لما تقدم من تخلف الوعيد دون الوعد عند المتاخرين
ومنه انه قد يتخلف الوعيد ظاهرا دون الوعد انه لم يتخلف واحد
منها بحسب الحقيقة على ما حققناه فان قلت هذا الفرق لا يصح
لان الثواب قد يتخلف ايضا كالمحور ياو ايقاع للعبادة في نحو مغصوب
على ما بينه في محله قلت ما هو صحيح لانه بالنظر للثواب والعقاب
في نفسهما مع قطع النظر عن الموانع العارضة وذلك كاف في توجيه التعبير
المذكور كما لا يخفى فان قلت سلمنا ذلك لكن ينتقض التعريف بما سقط
ثوابه لما ذكر قلت لا نسلم الانتقاض لانه يجري فيه نظير الجوابين المذكورين
في جانب العقاب فيقال ويكفي في صدق الثواب وجوده لواحد من
العاملين دون غيره بخصوصه وذلك لازم قطعا ولو لم يكن الا
بالنسبة له عليه افضل الصلاة والسلام فانه لابد من اثابته عليه
افضل الصلاة والسلام على كل واجب اذ لا يجوز خلو جنابه الاطهر
شئ من مسقطات الثواب ويجوز ان يريد ويترتب الثواب
على فعله مع قطع النظر عن موانعه فلا يأتي انه قد يعرض ما يمنع
الثواب فانه قلت التعريف ينتقض بالواجب الموسع كالحج فانه
يجب في اول سني الامكان ولو اخره عنها وعما بعدها لربا ثم
ولم يستحق عقابا حيث فعله قبل الموت وحينئذ يصدق ترك الواجب
مع انتفاء العقاب واستحقاقه وبفرض الكفاية كالحج والجمعة
كل عام فانه على الجميع على الصحيح ولو تركه من عدا من يحصل بفعله
لربا ثم وحينئذ يصدق في حق من لم يفعل ترك الواجب مع
انتفاء ما ذكرا بنا قلت لا نسلم الانتقاض المذكور اما في الاول
فلما تقدم ان المراد ترك مطلقا او في الوقت المعين لا ووقت

الحج المعين لجميع العمر فحيث فعل قبل الموت لم يتحقق الترك المراد
واما في الثاني فلما تقدم ايضا ان المراد تركه من كل المكلفين او بعضهم
وحاصل المعنى حينئذ ما يحصل العقاب على تركه في الجملة وهذا متحقق
في فرض الكفاية لحصول العقاب بتركهم في الجملة اذ بان تركه الجميع مع
قد ينتقض بنحو الركوع في النافلة فانه واجب فيها والا لجاز
وصحت بدونه مع انه لا عقاب بتركه وان عوقب على الاستمرار
في العبادة الفاسدة لفسادها بتركه ولذا لو لم يستمر لم يأثم
لجواز قطع النافلة ولو كان بعاقب بتركه اثم وان لم يستمر اللهم
الا ان يمنع انه واجب وانه توقف عليه صحة النافلة ويدعى
انه توقف صحتها عليه لا يقتضي وجوبه وهذا في غاية البعد وما
اظن احدا يسعه نفي الوجوب عنه او يقال انه واجب لغيره والكلام
في الواجب في نفسه وفيه نظر لانه لا وجه لتعريف احد نوعي
الواجب دون الاخر بل اللائق تعريف مطلقه الشامل لكليهما
ولان من صلى بدون طهارة او استقبال مثلا ان قلنا بانه
بتركه الطهارة والاستقبال انتقض التعريف بهما لتناوله لهما
مع انهما ليسا من افراد الواجب المعرف على هذا التقدير وان
قلنا لا يأثم بتركهما بل بترك الصلاة لانها بدونهما معدومة او
بالتلبس بالعبادة الفاسدة فهذا لا يجلو عند بعد لا يقال في
هذا التعريف كالتعاريف الآتية دور لان معرفة الثواب
على الفعل والعقاب على الترك موقوفة على معرفة الواجب
المعرف بها لانا نمنع التوقف لجواز معرفة ان هذا الشئ ثاب
على فعله وعوقب على تركه من غير تصور وصفه بالوجوب
ولو سلم فهو تعريف لفظي تنبيه من المعلوم ان هذا
التعريف والتعاريف الآتية رسوم لا حدود فلا غبار عليها
دون الذاتيات ومن العجيب تعبير التاج الغزاري بقوله

وقد اورد على هذا الرسم ان الثواب على الفعل والعقاب على الترك
لازم للواجب وليس ذلك حقيقة الواجب وتعريف الشئ بلازمه
لايصح ثم اجاب بان هذا ليس حدا حقيقيا بشروطه فيه ذكر
ذاتيات المحدود وانما هو رسم والرسم يكون باللازم انتهى فكيف
مع وصفه بانه رسم يورد عليه انه باللازم ثم يجيب بانه ليس
حدا بل هو رسم والرسم يكون باللازم للواجب فهذا الكلام غير
محرر ثم قال فحقيقة الفعل الواجب لاتقصد تعريفها في هذا
الموطن ولا يمكن لكثرة اصناف الافعال الواجبة واختلاف حقايقها
انتهى ولايخفى ما فيه فانه ان اراد بقوله لاتقصد الخ ان المصنف
لم يقصد ذلك هنا فهو مع وضوحه لاطائل تحته وان الاصوليين
لايقصدون به ذلك فهو ممنوع واما قوله لكثرة اصناف الافعال
الخ فيرده ان ذلك لايقتضي عدم امكان تعريف حقيقته
بل تعريفها بانه الواجب هو المطلوب طلبا جازما في غاية السهولة
والظهور اذ حقيقة الوجوب طلب الشئ طلبا جازما فالواجب
هو المطلوب طلبا جازما وقد صرحوا بانه تحديد المفهومات
الاصطلاحية في غاية السهولة ولهذا قال صاحب الفرق ما نصه
واما المفهومات الاعتبارية الاصطلاحية والتمييز بين اجناسها
واعراضها العامة وفصولها وخواصها فهو على طرف التمام
يعني في غاية السهولة انتهى والتمام بتثليث صغير ويرد على تعليله
عدم الامكان بما ذكره انه اراد باختلاف حقيقة الافعال
الواجبة اختلافها باعتبار تلك الافعال في نفسها لم يؤثر
او باعتبار وصف الوجوب فممنوع بل كل واجب منه فعل
او غيره لاحقيقة له من حيث وصفه بالوجوب لان المفهوم
قولنا المطلوب طلبا جازما وانه يلزمه امتناع تعريف حقيقة
كل جنس لكثرة انواعه المختلفة وكل نوع لكثرة اصنافه المختلفة

وذلك باطل قطعا كما لايخفى والمندوب وهو لغة المدعو اليه
يقال ندبه لامر فانتدب له اي دعاه له فاجاب فسمي بذلك
ما ياتي لدعا الشارع اليه واصله المندوب اليه ثم توسع
بحذف حرف الجر فاستكن الضمير واصطلاحا ما ياتي ويراد فيه
السنة والمستحب والنفل والتطوع والمرغب فيه
والاحسان وكذا الحسن كذا قالوه وقد يناقش فيه بانه اعم
ولذا فسروه بانه الماذون واجبا ومندوبا ومباحا
انتهى الا ان يجاب بانهم تسامحوا في دعوى المرادفة والمراد
انه باعتبار احد ما صدق فانه يساوي المندوب او بان هذا
اصطلاح الحنفيه للاصوليين او غيرهم والتقييد بقوله من
حيث وصفه بالندب لما تقدم في الواجب ما اي شئ بالمعنى
المتقدم فان قلت منه الاعتقاد وهو لايكون مندوبا قلت
لو سلم لم يضر لان افراد المعرف لايجب ان تكون خارجية بثاب
اي يقع الثواب والا فامكان الثواب كالعقاب جار في الجميع
على المذهب الحق كما تقدم على فعله وقد علمت معنى الامكان
في هذا لا اني ولا يعاقب اي لايقع العقاب في الاخرة على تركه
من حيث انه تركه من جميع المخاطبين به او من بعضهم ولو لاعذر
مطلقا او في الوقت المعين له فلا يرد العقاب على تركه لها وانا
فانه ليس على تركه من حيث انه تركه بل على التهاون الممتنع
ولا فرض الكفاية فانه وان لم يعاقب على تركه بعض المخاطبين
به يعاقب على تركه اذا تركه الجميع ولا الحج فانه مكتوبان لم
يعاقب على تركه في بعض سني الامكان يعاقب على تركه في سنة
العمر لانها الوقت المعين له والمباح لغة الموسع فيه واصطلاحا
ما ياتي ويسمى المباح ايضا طلقا وحلالا وجايزا والتقييد بقوله
من حيث وصفه بالاباحة لما تقدم في الواجب ما اي شئ بالمعنى

المتقدم لايثاب على فعله ولا على تركه ولايعاقب في الاخرة
على تركه ولا على فعله فخرج بقول المصنف مالايثاب على فعله
الواجب والمندوب وبقول الشارح وتركه الحرام والمكروه او بقوله
وفعله الحرام ولولا ذلك كان تعريف المصنف صادقا بالحرام
والمكروه فلايكون مانعا لكنه يكفي القول الاول في اخراجهما فيكون
الثاني كقول المصنف ولايعاقب على تركه زايد الى الجمع انه بيان
عن الحشو والتطويل لايقال القيود لابجب ان يقصد بها الاخراج
بل القصد الاصلي لها شرح الحقيقة فلا يشرالاستغنا عما ذكر لانا
نقول ذلك في القيود اذا كانت من اجزا الحقيقة بخلاف ما يكون
من عوارضها كما هنا فانه المقصود بها الانتقال منها الى الحقيقة
واذا كفى البعض في الانتقال اليها كان الباقي لزايد انعم قال ابن جماعة
في نظير ما نحن فيه هذا القيد يجوز ان يكون لبيان الواقع وحينئذ
لاحشو ولا زيادة وانما الحشو والزيادة ماجئ به لاواحد من
امور ثلاثة الادخال والاخراج وبيان الواقع لكن يدور في الخلد
ان يكون المأتي به لبيان الواقع له تعلق بنفس التعريف حتى يخرج
بذلك عن الحشو والزيادة وما مر رناه يجمع بين قول اهل المنطق
الحد ونحوه عن الحشو والزيادة وبين قول اهل المنطق
فيما لقيناه من المشايخ ورايناه في الشروح لاهل المنطق في غير
كتب المنطق ان المأتي به في الحدود لايخلو من ثلاثة احوال اما
الادخال واما الاخراج واما بيان الواقع فافهم لذلك انتهى
فليتامل فان قلت ماذكره الشارح انه لم يكن مراد المصنف
فتعريفه فاسد وان كان مراده لابد من قرينة عليه
قلت نختار الاول ولا فساد بنا على جواز التعريف بالاعم
والاخفى والقرينة المقابلة بقيمة الاقسام فانها تدل على مباينة
هذا القسم لبقية الاقسام اذ الاصل تباين الاقسام فباعتبار

كونه قسيما للحرام يفهم انه لايعاقب على فعله والادخل في تعريفه
الحرام اذ يصدق عليه مالايثاب على فعله ولايعاقب على تركه
فيكون فاسدا وباعتبار كونه قسيما للمكروه يفهم انه لايثاب على
تركه والادخل في تعريف المكروه اذ يصدق عليه مالايثاب
على فعله ولايعاقب على تركه فيكون فاسدا فانه قلت فلم
يصرح بهذا القيد فيستغنى عن ذلك التكلف الذي لايناسب
مقام التعريف ولم اختار الفعل في جانب الثواب والترك في
جانب العقاب ولم لم يعكس قلت لم يصرح بذلك اختصارا
مع الاعتماد على القرينة في الجملة واختار ماذكر لانه اهم من عكسه
فان الذي يتوهم في بدي النظر الاثابة على الفعل والمعاقبة
على الترك لان الفعل دون تركه يحكم له باول الاعتبارين الاباحة
التي هي من اقسام الحسن وتركه بترك الحسن واذ صح العكس
بثاني الاعتبارين فكان الاهم نفي الثواب عن الفعل والمعاقبة
عن الترك فان قلت تعريف المباح بماذكر يتناول فعل
غير المكلف كالصبي والمجنون والبهيمة مع ان المباح من اقسام
الحكم الذي لايتعلق بفعل غير المكلف كما صرح به الشارح في شرح
جمع الجوامع قلت يمكن ان يجاب بان تعريف بالاعم وقد اجازه
جمع وبان المتبادر عادة من نفي الشيء امكان ثبوته عادة والمعاقبة
بحسب العادة لاتثبت في حق من ذكر فلا يتناوله التعريف
ولما كان هنا مظنة اعتراض بانه يجوز ان يثاب على المباح ويجوز
ان يعاقب عليه فعلا وتركا فيهما وبان هذا التعريف مع زيادة
الشارح ايضا غير مانع لصدقه معهما على ماعدا المباح من الاربعة
المذكورة اذ كل منها يصدق عليه مالايثاب على فعله وتركه
اي مجموعهما ولايعاقب على فعله وتركه اي مجموعهما اذ كل من
الواجب والمندوب لايثاب على فعله وتركه بل على فعله

ولا يعاقب على فعله وتركه بل على تركه الواجب وكل من الحرام
والمكروه لا يثاب على فعله وتركه بل على تركه ولا يعاقب على تركه
وفعله بل على فعل الحرام ورفع ذلك الشارح بانه المراد بالاثابة
والمعاقبة ترتيبهما بانه يوعد فاعلهما بالثواب وتاركهما بالعقاب
وانتفاؤهما لهذا المعنى لا ينافيه وجودهما بالفعل من غير ترتب
كذلك ولا يصدق عليه ويبقى الثواب والعقاب عن الفعل
والترك فنفى كل منهما عن كل من الفعل والترك كما سرحناه في شرح
كلامه لا عن مجموعهما فقال ان المباح ما لا يتعلق بكل من فعله
وتركه ثواب ولا عقاب فان قلت هذا ابدا فيه الاعتراض فان
الواجب كصلاة الظهر يصدق عليه انه لا يتعلق بكل من فعله وتركه
ثواب بل بفعله فقط وانه لا يتعلق بكل من فعله وتركه عقاب
بل بتركه فقط وفس الباقي قلت هذا مسلم لو حمل النفي في
هذا الكلام على سلب العموم لكنه غير مراد بل المراد به عموم السلب
فانه يصلح لكل منهما فهو يحتاج لقرينة على ارادة ذلك ويمكن
ان تجعل القرينة عليه مقابلة هذا القسم بقية الاقسام على انهم
كثيرا ما يتسامحون في الرسايل الموضوعة للمتعلمين اعتمادا على
التوقيف فان قلت ما الداعي للشارح الى الاجمال اولا حتى ورد
الاعتراض المذكور واحتاج الى دفعه بما ذكره ثانيا قلت الداعي
هو القصد الى عدم المبادرة الى الاعتراض والى التدريج في تاويل
الكلام وتصحيحه فانه اخف في المؤاخذة فتامل اولا الى انه في الكلام
حذف المعطوف في الموضعين ثم بين ثانيا ما هو المراد مع ذلك
من العبارة ليتم اندفاع ذلك الاعتراض والمحظور اي الحرام
قال في المحصول ويسمى الحرام ايضا معصية وذنبا وقبيحا
ومزجورا عنه ومتوعدا عليه اي من الشرع والتقييد بقوله
من حيث وصفه بالخطر اي الحرمة لما تقدم في الواجب ما

اي شيء

اي شيء بالمعنى المتقدم يثاب اي يقع الثواب على تركه امتثالا
بان يكف نفسه عنه لداعي نهي الشرع ويعاقب اي يقع العقاب
في الاخرة على فعله بلا عذر فتابيب الفاعل في الفعلين هو الظرف
فانه الاوفق بالجواب الاول الاتي كما تقدم بيانه في حد الواجب
ولا تنتج ارادة امكان الثواب والعقاب والاشمل التعريف غير
الحرام ايضا لانه لم يتعال ان يثيب تارك الواجب وان يعاقب فاعله
كما علم ذلك مما تقدم وخرج بالقيد الاول الواجب والمندوب
والمباح وبالثاني المكروه واورد على هذا التعريف ان العفو
جائز وواقع كما تقدم بيانه في الكلام على الواجب وحينئذ يخرج
من التعريف الحرام المعفو عن تركه فلا يكون جامعا اجاب الشارح
بوجهين كما تقدم في الكلام على الواجب احدهما انه يكفي في
صدق العقاب على فعله الذي جعل خاصة له وجوده لواحد
مثلا من العصاة بفعله مع العفو عن غيره منهم ولا ينافيه
ان الفعل هنا مفرد مضاف فلا تقدم في تعريف الواجب
ووجوده لواحد من العصاة لا يتخلف كما تقدم بيانه ثم والثاني
انه يجوز ان يريد المصنف بقوله ويعاقب على فعله معنى ويترتب
العقاب اي استحقاقه على فعله بان يتهمن فعله سببا لاستحقاق
العقاب بالمعنى السابق عن العمد كما اي حال كونه هذا المعنى
معناه مماثلا لمعنى ما الموصوف به او حال كونه هذا اللفظ الذي
اريد معناه مماثلا للفظ الذي عبر به غيره فلا يناقض حينئذ قوله
ويعاقب على فعله العفو عنه فاعلم وانما قيد الترك بقوله
امتثالا لانه الترك لنحو حيا او عجز او ريا او خوف من مخلوق
لا يثاب عليه بل قيل ياثم حينئذ لانه تعد بمرخوف المخلوق
على خوف الله محرم وكذلك الرياء وكذا بلا قصد شيء مطلقا
لا يثاب عليه كما شمله قول التاج الفزاري ويزاد على هذا ان

ترك الحرام انما يثاب عليه تاركه اذا تركه بقصد التقرب الى الله
تعالى فاما من ترك الحرام من غير ان تخطره هذه النية فانه
لا يثاب على تركه انتهى ولقائل ان يقول ان اراد الشارح انه
لولا هذا التقييد خرج عن التعريف الحرام المتروك لا للامتثال
فلا يكون جامعا فهو ممنوع اما لانه يكفي في صدق الثواب وجوده
لواحد من التاركين دون غيره وذلك متحقق قطعا اذ ما من
حرام الا ويستحيل عادة اتفاق جميع المكلفين من اول البعثة
الى انقراض الدنيا على تركه على وجه لا ثواب فيه بل لا تردد في
ان الخلص من الصحابة والتابعين ونحوهم تركوا كل حرام على وجه
فيه الثواب فلا حاجة الى ذكر هذا القيد بل يكفي اطلاق انه
يثاب على تركه واما لان المراد ما يترتب الثواب على تركه
اي ما جعل الشرع بازاء تركه ثوابا في الجملة وما من حرام الا وقد
جعل الشرع بازاء تركه ثوابا كذلك فيصدق في كل حرام ما يثاب
على تركه بهذا المعنى من غير ذكر شرط الثواب ولا شرط جعله بازائه
وان كان مشروطا في الواقع الا ترى انه كثيرا في نصوص الشرع
بيان ترتب الثواب على الاعمال من غير ذكر شروط الترتب في
ذلك البيان مع ان الترتب في الواقع مشروط بانتفاء موانعه
ومع القطع بصحة ذلك البيان وعدم قدح فيه والحاصل ان
صدق ما يترتب الثواب على تركه على الحرام لا يتوقف على ذكر
شرطه فلا حاجة الى ذكره فالحرام المذكور داخل في التعريف مع
اسقاط هذا القيد بل ومع اسقاط قوله المصنف يثاب على تركه
للاكتفاء في دخوله وغيره بالعقاب على فعله ان هذا لا يثبت
لغير الحرام فكلا الامرين مستدرك وبذلك يظهر اندفاع
قول التاج السابق ويراد ذلك على الايراد على هذا التعريف
على هذا الخ فتامله وان اراد الشارح بيان حكم الثواب وتقييد

حصوله

حصوله بذلك فمثله ليس من وظيفة مقام التعريف ويمكن ان
يجاب عن المصنف بانه اراد بيانه الواقع فلا استدراك على ما
تقدم عن ان جماعة في حد المباح وعن الشارح بانه قصد دفع
التقض بهذا الوجه وذلك لا ينافي صحة دفعه بوجه اخر خصوصا
وما سلكه اوضح للمبتدئ المقصود بالكتاب وبانه قصد التنبيه
على هذا التكرير زيادة في الفائدة ودفع التوهم عموم الاضافة
في تركه وان لم يحتج اليه في التعريف والمكروه لغة المبغض
واصطلاحا ما يأتي والتقييد بقوله من حيث وصفه بالكراهة لما
تقدم في الواجب ما ايء شيء بالمعنى المتقدم يثاب اي يقع
الثواب على تركه والتقييد بقوله امتثالا لمثل ما تقدم في
الحرام بما فيه ولا يعاقب اي لا يقع العقاب في الاخرة على فعله
فخرج بالقيد الاول ما عدا الحرام وبالثاني الحرام وشملت العبارة
المطلوب تركه بنهي مخصوص والمطلوب تركه بنهي غير مخصوص
كتركك المندوبات السبعة من اوامرها لان الامر بالشيء نهي
عن ضده فكلاهما يسمى مكروها وهو المعروف في كلام الاصوليين
وربما قالوا في الاول مكروه كراهة شديدة وفي الثاني مكروه
كراهة خفيفة وخالف جمع من متاخري الفقها منهم المصنف
في النهاية فخصوا المكروه بالاول وسموا الثاني خلاف الاولى
والصحيح لغة السليم واصطلاحا ما يأتي والتقييد بقوله
من حيث وصفه بالمنزلة تقدم في الواجب ما اي شيء يتعلق به
النفوذ بالجهة بان يوصف بالنفوذ ويقال شرعا انه نافذ
ويعتد به بان يوصف بالاعتداد ويقال شرعا انه معتد به
ووصفه بما ذكر انما يتحقق بان اي بسبب انه استجمع ما يعتبر
فيه شرعا مما علق ايضا بما يعتبر اي ما يعتبر فيه في الشرع
عقدا كان ذلك الشيء كالبيع او عبادة كالصلاة ولا يخفى

ان قضية هذا التعريف تحقق نحو البيع الصحيح وان لم يفد
الملك كالوشرط فيه الخيار للبايع وكالبيع قبل القبض وهو
كذلك لما اقتضاه كلام غير واحد من الشراح كالتاج العزازي
من ان البيع الصحيح انما يتحقق اذا افاد الملك ممنوع والباطل
لغة الذاهب واصطلاحا مايلغى والتقييد بقوله من حيث وصفه
بالبطلان لما تقدم في الواجب من ان شيئا لا يعلق به العقود ولا
يعتد به بان لا يبيع وصفه بالنفوذ ولا الاعتداد ولا ان يقال
شرعا انه نافذ او معتد به وعدم تعلقه وصفه بذلك متحقق بان اى
سبب انما لم يستتبع ما يعتبر فيه شرعا عقدا ان ذلك الشئ
كالبيع او عبادة كالصلاة قال قلت انه اراد باستتباع ما يعتبر
فيه شرعا استتباع ذلك في حال الفعل بحسب ظن المكلف دخل في
الصحيح ما لا يغني عن القضا من العبادات كصلاة المتيمم لفقد الما
حيث يغلب وجوده وصلاة فاقد الطهورين ومن ثم قالوا انه يتعلم
ثم يصلي لو انه اعدمه وما لم يترتب عليه اثره من المفقود كالبيع
في زمن الخيار وهذا موافق لما رجحه في جمع الجوامع من ان الصحة
موافقة الفعل ذي الوجهين في وقوعه للشرع وان لم يسقط
القضا في العبادات ولا ترتب عليه اثره في المعاملات وصرح
التاج في شرحه بنا عليه بصحة صلاة من ظن انه متطهر شرعا ان
حدثه وبصحة البيع في زمن الخيار وان لم يترتب عليه اثره
لكن يرد حينئذ خروج ما استتبع من المفقود ما يعتبر فيه شرعا
في الواقع دون ظن المكلف من الصحيح مع نص الفقها على تحته
وان اراد استتباع ذلك بحسب نفس الامر خرج عن الصحيح ما
استتبع من العبادات ما يعتبر فيه شرعا في ظن المكلف دون
الواقع واخل فيه ما استتبع ما يعتبر شرعا في الواقع دون ظن
المكلف والاول مخالف لما سبق عنه في شرح جمع الجوامع مع وصف

ذلك

ذلك بالصحة والثاني مخالف لما قرره الفقها الا نهم يشترطون
في صحة العبادات وجود الشرايط في ظن المكلف خلاف المعاملات
يكفي فيها وجودها في نفس الامر وان اراد استتباع ذلك اعم
من ان يكون في الواقع او في ظن المكلف لزم دخول ما استتبع
من العبادات ما يعتبر فيه في الواقع دون ظن المكلف ومن
المعاملات ما يعتبر فيه في ظن المكلف دون الواقع وذلك باطل
كما علم مما تقرر وان اراد استتباع ذلك في الواقع وظن المكلف
جميعا لزم خروج البيع المستتبع في الواقع فقط والعبادة المستتبعة
في ظن المكلف فقط مع صحتهما كما تقدم وان اراد الاستتباع في ظن
المكلف بالنسبة للعبادات وفي الواقع بالنسبة للمعاملات
فهذا توزيع لا يقتضيه من الكلام ولا قرينة عليه والمقام مقام
التعريف قلت مختار الاخير لكنه استغنى عن القرينة بظهور
ذلك من محله من الفقه خصوصا والمقصود بالكتاب هو المتعلم
الذي لا يستغني من التوقيف على انه لا حاجة الى ذلك او خوله
اعتبار ظن المكلف في العبادات والواقع في المعاملات في نفس
عبارته المذكورة اعني قوله ما يعتبر فيه شرعا لان المعتبر في
الصلاة مثلا هو الطهارة مثلا في ظنه فكما دل قوله ما يعتبر فيه
شرعا على الطهارة دل على كونها بحسب ظنه والمعتبر في الواقع
البيع مثلا الملك مثلا في الواقع فكما دل قوله ما يعتبر شرعا على
الملك دل على كونه بحسب الواقع وحينئذ فالاستتباع في الاول
ليس الا بحسب ظنه لانه اذا كان المعتبر في الصلاة ظن الطهارة
وظن الاستقبال وظن دخول الوقت مثلا فلا معنى لاستتباع
ذلك الا انه يظن حصول هذه الامور وفي الثاني بحسب الواقع
لانه اذا كان المعتبر في البيع تحقق الصيغة والملك وعدم الحجر
مثلا في الواقع فلا معنى لاستتباع ذلك الا تحققه بحسب الواقع

تأمله وختار الثاني وتمنع ورود ما ذكر عليه لان الشرط الواقع
بالنسبة للعبادات وجود شرائطها في ظن المكلف وبالنسبة
للمعاملات وجودها في الواقع فقد وجد الشرط في الواقع فيهما
فيما ذكر اذ لا معنى لتحقق شرط الشئ في الواقع الا ان يتحقق
في الواقع ما اعتبره الشارع فيه والذي اعتبره الشارع في العبادة
علمها اذ كي اليه اجتهاد الشافعي مثلا رضي الله عنه هو حصول
غو الطهارة بما يظنه المكلف وفي المعاملة هو حصول غو
الملك في الواقع وان لم يظن المكلف حصوله بل وان ظن عدم حصوله
كما تقرر في الفروع والمعرف به اصطلاحا النفوذ والاعتداد
اي كل منهما فيقال هذا العقد نافذ ومعتد به مثلا واعتداد
توصف اصطلاحا بالاعتداد فقط اي لا بالنفوذ ايضا فيقال
هذه الصلاة معتد بها ولا يقال نافذة مثلا قال التاج الفزاري
فالاعتداد بالعقد هو المراد بوصفه بالصحة وكونه نافذا فلو
اكتفى باحد اللفظين كان اولى من الجمع بينهما فان الالفاظ المترادفة
تجتنب في الرسوم انتهى ثم قال في قول المصنف الاتي واما الما
الكتب فهو الموقوف على النظر والاستدلال بعد ان ذكر ان
النظر هو الاستدلال فيمكن الاكتفا بلفظ النظر من الاستدلال
ويمكن الاكتفا بالاستدلال عن النظر وانما جمع بينهما زيادة
في البيان انتهى فهذا الاعتذار الاتي يمكن جريانه هنا اذ في الجمع
بينهما زيادة بيان وانه كان بالنسبة لاحدهما على الفهم كثيرا
ما يتسامحون في امثال هذه المقدمة الموضوعة للتعليم واما
قوله بعض الشراح والاعتداد والنفوذ معناهما واحد
لكن العبادة في الاصطلاح تتصف بالاعتداد لا بالنفوذ فلذا
جمع بينهما فلا يخفى سقوطه لانه ما ذكر لا يقتضي الجمع بينهما لكفاية
الاقتصار على الاعتداد الذي يوصف به كل منهما وقوله اصطلاحا

متعلق

متعلق بالفعل في الموضعين لا تقرر اي وصف كل منهما كما ذكرنا
هو في الاصطلاح والا فلا مانع منه ومعنى العبادة بالنفوذ ايضا
لغة وحينئذ لا يكون تعريف الصحيح جامعا لخروج العبادة عنه
اذ لا يصدق عليها ما يتعلق به النفوذ ويعتد به لعدم وصفها
بالنفوذ اصطلاحا وانما وصفت بالاعتداد لانه حصل الخامة الوصف
بها لاحدهما ولا يجوز ارادة المعنى اللغوي لانه لا يبقى في تحقق
معنى الصحة كما لا يخفى وحمل الواو في ويعتد به على معنى او
وارادة التنويع بمعنى ان الصحيح ما يوصف بالامرين من
النفوذ والاعتداد فقط من العبادات كلاهما خلاف الظاهر
في مقام التعريف بلا قرينة مطلقا ولعل المصنف تسامح في هذا
الكلام اعتمادا على التوفيق نظرا الى ان المقصود بالذات بهذه
المقدمة هو المبتدي الذي لا يستغني عن التوفيق في مثل ما فيها
فان قلت الخلع والكتابة الفاسدة يتعلق بها النفوذ ويعتد
بها لحصول البينونة والعتق فانتقض تعريف الصحيح منعا
والمانع جها قلت قد اشرنا فيما سبق الى ان المراد الوصف
بالنفوذ والاعتداد على الاطلاق بان يطلق في الاصطلاح الوصف
بالنفوذ والاعتداد ولا يقيد وكل من الخلع والكتابة لا يوصف
ما ذكر كذلك بل انما يوصف به قيد فيقال مثلا الخلع الفاسد معتد
به بالنسبة لحصول البينونة والكتابة الفاسدة معتد بها بالنسبة
لحصول العتق بادا المال وهذا الجواب غيرما اجاب به بعض
الشراح بقوله وقد يجاب عنه بان المراد بالاعتداد الاعتداد
به من كل وجه وهذان معتد بهما من بعض الوجوه انتهى
فليتامل لئلا يشتبها ثم لا يخفى ما يرد على ذلك كالبيع قبل القبض
مثلا اذ لا يعتد به من كل الوجوه اذ منها صحة التصرف وهي
منتفية حينئذ مع انه صحيح والصحة قبل القبض اذ لا يعتد بها

مثل الوجوه اذ معها الملك وصحة التصرف وهما متنافيان حقيقة مع صحتها وسلامة من ظن انه متأخر بمراتب لم يحد نحو مثلا فانه لا يعتبر بها من كل الوجوه اذ منها سقوط القضا وخروجه عن عهدتها ويمكن منع منافاة صحتها لكل تقوم وحينئذ يتنافى الحالان حمالي الاول ومنعاقي الثاني ويمكن ان يجاب اما عن العلة بنفس الخلع وانما هو عوضه وقد قال فقهاؤنا ان النكاح لا يفسد بفساد عوضه فلا مانع ان تكون الخلع كذلك واذا امكن الفرق بينهما لحصول النكاح بدون ذكر العوض وبينه بخلاف الخلع وجب على ذلك ما ظهر من مخالفة الخلع من كلام الفقهاء حيث يقال مثلا الخلع الفاسد يفيد البينونة فالمراد الفاسد عوضه او الفاسد من حيث عوضه وما لا فلم في مسئلة الكتابة ان المقصود والامداد لحصول العتق من حيث عقد الكتابة بل من حيث تعليق العتق بصفة الذي تضمنه عقد الكتابة بدليل انه لا بد من قبض المال لتحصل الصفة وانه لا يملكه السيد ويجب رده على العبد ويعرف ذلك مما تقرر في محله والكتابة ليست كذلك فقد ارتفعت الكتابة وخلفها امر اخر نشأ عنها وهو تعليق العتق بالصفة لكن يبقى الاشكال بانه استقلال المكاتب ونحو من الاحكام المنافية مما احكام الكتابة دون التعليق على صفة ويجاب بمنع انتفاء ذلك عن التعليق مطلقا بل يثبت للتعليق اذا كان مما تأثر الكتابة ويوجه بان تلك الاحكام لما كانت للكتابة تعدت الى ما نشأ عنها شرايت شيخ مشايخنا اجاب بقوله ترتب اثرها لبر العقود بالتعليق وهو صحيح لا خلل فيه وتفكير ذلك الفراض والوكالة الفاسد ان فانه يصح فيهما التصرف لوجود الاذن فيه وانه لم يصح العقود انتهى وقد يرد عليه في مسئلة الخلع انما ذاك انه ترتب اثره للتعليق فينبغي اشتراط قبض

المعمول

المعمول عوضا لتحصل الصفة كما في مسئلة الكتابة ولم يشترطوا ذلك فليتأمل فان قلت شرح الشارح في شرح جمع الجوامع تبعا لغيره ما معرفة الله تعالى لا توصف بالصحة ولا بضدها لانه انما يوصف بهما ما يقع تارة موافقا للشرع وتارة مخالفا له كالصلاة بخلاف ما لا يقع الا موافقا له كالمعرفة اذ لو وقعت مخالفة له كانت الواقع جهلا لا معرفة فلا تكون المعرفة مخالفة له مع انها توصف بالاضداد بما هو ظاهر فلا يكون تعريف المصنف للصحة ما نقلت ابراد ذلك يتوقف على موافقة المصنف على ان المعرفة توصف بالاضداد ولا توصف بالصحة وذلك غير معلوم فلعله يخالف في ذلك ومادة النقض لا تثبت بمجرد الاحتمال على انه قد في امثال هذه المقدمة كثيرا ما يتسامحون ويعرفون باعتبار الغالب وان قلت لا حاجة في الجواب الى ذلك لان ما ذكر عن تصريح الشارح اعترضه بعض مشايخنا فقال قد يرد هذا ما سيأتي في مسئلة التقليد في اصول الدين من اطلاق الصحة على الايمان نفيا واثباتا وتخصيص البطلان بمخالفة ذي الوجهين كما انه بنا على ذلك اظهر بطلانا قال الله تعالى وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا قال الزمخشري الباطل الشرك انتهى قلت هذا الاعتراض ممنوع اما اولا فلظهور الفرق بين المعرفة والايمان اذ المعرفة ادراك الشئ على ما هو عليه فلو ادركه لا على ما هو عليه لم يكن مدركا له على ما هو عليه فتنتفي المعرفة بخلاف الايمان فانه تصديق بشروط فان وجد مع شروطه كان التصديق موافقا للشرع لوجود ما يعتبر فيه شرعا فيكون صحيحا وان وجد بدون شروطه كان مخالفا للشرع لعدم ما يعتبر فيه شرعا فلا يكون صحيحا مع تحققه في نفسه بل باطلا واما ثانيا فيجوز ان يكون

وصف الايمان بالصحة باعتبار اصطلاح اخر او على وجه التجوز
لا بد لنفي ذلك من دليل واما الطلاق الباطل على الشرك مع انه
لا يكون الا محالفا للشرع فيجوز ان يكون باعتبار اللغة او اصطلاح
اخر واعلم ان الباطل والفاسد عندنا معاشر الحنفية
بمعنى الا في ابواب مخصوصة لمدارك مخصوصة وذلك كله
مبين في الفروع فليراجعها من اراده والفقه اي المعنى المسمى
بهذا اللفظ حالة كون هذا اللفظ مستعملا اما في المعنى المصطلح عليه
وهو كما تقدم معرفة الاحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد
اي فيه او حالة كون المعنى المسمى به في المعنى المصطلح عليه ومن جملته
فالظرف في موضع الحال وصاحبه الفاعل في قوله اخص مطلقا
من معنى لفظ العلم وبالي انما تفسيره بمعرفة المعلوم على ما
هو به وانما كان اخص لصدق في معنى لفظ العلم بالفتح اي في معنى
لفظ النحو بمعنى لفظ غير كلفظ اصول الفقه ولفظ الفقه
بخلاف معنى الفقه فانه لا يصدق الا بمعرفة الاحكام الشرعية
التي طريقها الاجتهاد فكل فقه علم اي فكل ما يصدق عليه
الفقه يصدق عليه العلم لان كل ما هو معرفة الاحكام الشرعية
المذكورة فهو معرفة المعلوم مطلقا وليس كل علم فقها رفعا
للايجاب الكلي اي وليس كل ما يصدق عليه العلم يجب ان يصدق عليه الفقه
ضرورة انه معرفة لعوالم الكلم اعرابا وبناء مثلا يصدق عليه
العلم لانه معرفة المعلوم مطلقا ولا يصدق عليه الفقه لانه
ليس معرفة الاحكام الشرعية المذكورة واعلم ان الصدق
في المفردات وما في حكمها كما هنا بمعنى الحمل ويستعمل بعلى كما مر
وقال السيد في حواشي شرح المطالع في بحث النسب الاربع
واعلم ان هذه النسب كما تعتبر في الصدق عليها تعتبر فيما زاد انفا
وهو الصدق فيما بين المفردات وما في حكمها اي من المركبات

المفيد

التقييدية ومعناه الحمل ويستعمل بعلى فيقال صدق الحيوان على الانسان
مثلا كذلك يعتبر في الوجود والتحقق امتناع النسب المعتبرة بين القضايا
من هذا القبيل دونه الاول اذ لا يستعمل حمل القضايا على شيء فاذا
استعمل فيها الصدق فيراد به التحقق وكان مستعملا بكلمة في
فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامر اي متحققة فيها وقد
يستعمل الصدق في القضايا بمعنى اخر اعني مطابقة حكمها للواقع
انتهى باختصار وعلى هذا فالصدق بمعنى الحمل والباء بمعنى على
في قوله لصدق العلم بالفتح اي لحمل الحمل على النحو اي لصحة ذلك
نحو النحو علم ومن يحيى الباء بمعنى على ومن اهل الكتابة من ان
تامنه بقنطار ويمكن مخالفة ذلك وحمل الصدق على معنى التحقق
والباء على معنى الظرفية كما في والله نسركم الله ببدر اي لتحقق
العلم في النحو تحقق الكلي في فرده هذا وما ذكره المصنف والشارح
هنا في غاية الاشكال وذلك لانه سبق ان المعرفة في تعريف
الفقه بمعنى الظن وهو شامل للمطابق وغيره كما هو معنى الظن
الذي هو الفقه منقسم في الواقع الى المطابق وغيره وسيذكر
انفا تعريف العلم بانه معرفة المعلوم على ما هو به وحينئذ فان
اريد بالمعرفة فيه ما هو ظاهرها من الادراك الجازم المطابق
للواقع على ما هو به لم يكن الفقه احدى من العلم كما قاله المصنف
وتبعه الشارح بل يكونا متباينين ضرورة ان واحدا من الادراك
الجازم بل المطابق ايضا الادراك غير الجازم اي وغير مطابق
كالظن لا يصدق على الاخر وان اريد بها ما يشمل الظن ولا يكون
الا مطابقا للواقع على ما هو به فبينهما عموم من وجه لاجتماعهما
في ظن مطابق متعلق بالاحكام الشرعية وانفراد الفقه في ظن
غير مطابق متعلق بها والعلم في ادراك جازم متعلق بغيرها
وان اريد بها خصوص الظن ولا يكون الا مطابقا كما ذكر فبينهما

ابنا عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما فى ظن مطابق متعلق بهما
وانفراد الفقه فى ظن غير مطابق متعلق بهما والعلم فى ظن مطابق
متعلق بغيرها فعلى التقادير ليس بينهما عموم وخصوص مطلق
كما ادعاه الشارح ولا تخلص عن هذا الاشكال الا بالخروج عن ظاهر
السياق وحمل العلم فى قوله والفقه اخص من العلم على مطلق
الادراك جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق لا على المعنى
الذى سيذكره ولا يخفى ان توجه الاشكال على الشارح اقوى
وانما اذ يمكن حمل الخصوص فى عبارة المصنف على الخصوص الوجهى
وان خالف المتبادر والمعرفة الاتية فى تعريف العلم على ما يشمل
الظن المطابق ولا يمكن ذلك فى عبارة الشارح مع قوله فكل فقه
علم وليس كل علم فقها وسنعيد هذا الاشكال وما يتعلق به
مع زيادة فى تعريف العلم الاتى واحترز بقوله بالمعنى المصطلح
منه بالمعنى اللغوى فليس اخص من العلم بل الامر بالعكس ان
اريد بالفهم فيه مطلق الادراك ولو غير جازم وغير مطابق وبالمعرفة
فى تعريف العلم الاتى ما يشمل الظن المطابق وكذا ان اريد بظاهر
المعرفة من الادراك الجازم فان لم يرد بالعلم ما يأتى بل مطلق
الادراك ولو غير جازم وغير مطابق فالنسبة بينهما التساوى
ولا يخفى حال بقية الاحتمالات الممكنة ههنا فى الفقه اللغوى
والعلم على المتأمل والعالم عرفه القاضى ابو بكر الباقلانى
وشرحه المصنف بقوله معرفة المعلوم اى ادراك ما من شانه
ان يعلم اى تصور الشئ نسبة كان او غيرها او التصديق
بحاله كذلك حالة كونه كائنا على ما هو عليه على الوجه الذى
او على وجه ووصف هو اى ما من شانه ان يعلم ملتبس
به اى بذلك الوجه فى الواقع وفيه اشكالات منها انه
يخرج منه علم الله تعالى اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا لا

اصطلاحا

اصطلاحا ولا لغة كما قاله فى شرح المواقف ومنها ان فيه دورا
اذ المعلوم مشتق من العلم فلا تعرف الا بعد معرفته لان
المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة ومنها ان
قوله على ما هو به زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك
لان ادراك الشئ لا على ما هو به جهالة لا معرفة وهذه الثلاثة
مذكورة فى المواقف وشرحه ومنها انه ان اراد بالمعرفة العلم
لان تفسير الشئ بنفسه وغيره فلا دليل عليه ومنها ان المعلوم
ما وقع عليه العلم ومعرفة ما وقع عليه العلم تحصيل الحاصل
وهو محال فلا يصدق العلم على شئ وهو باطل قطعا ومنها
ان المعرفة ادراك البسيط تصورا او تصديقا او ادراك
الجزئيات او الادراك بعد الجهل او الادراك الاخير من
ادراكين لشئ واحد يتخللهما عدم كما تقدم بيان ذلك فى حد
الفقه وعلى كل فالتعريف غير جامع لخروج ادراك المركبات على
الاول والكليات على الثانى والادراك غير المسبوق بالجهل
على الثالث واول الادراكين او الادراك المنفرد على الرابع
ولا شبهة فى ان جميع ذلك مما اراد العلم ومنها انه اراد بالمعرفة
الادراك الجازم لم يصدق على الفقه لانه ظن كما صرح به الشارح فيما
تقدم فيبطل قوله السابق والفقه اخص من العلم او اعم من
الجازم ورد عليه تصريح المواقف وشرحه بان تسمية الظن علما
وجعله مندرجا فيه كما ذهب اليه الفقهاء مخالف استعمال اللغة
والعرف اى العام والشرع كما تقدم ذلك منا فى الكلام على حد الفقه
ولم يصدق حينئذ من الظن الا على ما طابق الواقع لقوله فى تعريفه
على ما هو به فى الواقع فلا يكون الفقه اخص منه مطلقا لانه
اعم من ان يطابق الواقع بل يكون النسبة بينهما هى العموم
والخصوص من وجه وعلى كلا الاحتمالين لا يكون ما نحن فيه

التقليد المطابق مع انه عند هم لا يسمى علما وقد اشار الشارح الى دفع
الثالث والخامس والسادس بقوله اى ادراكا مما من شانه ان
يعلم وبيان ذلك انه حمل المعرفة على مطلق الادراك فيتناول
الادراك المطابق للواقع وغيره فيحتاج لقوله على ما هو به فلا يكون
مستدركا ويتناول ادراك المركبات والكليات والادراك
الغير المسبوق بالجهل واول الادراكين والادراك المتعدد ويكون
التعريف جامعا لكن يرد على تعبيره بالادراك انه مجاز عن العلم
لان معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في
الحدود قال في شرح المواقف فان اجيب باشتهاره في معنى العلم
قلنا لم يرتفع بذلك تعريف الشئ بنفسه لان المعنى المجازي هو
العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم انتهى ويمكن ان يجاب باشتهاره
فيما هو اعم من العلم وهو وصول النفس الى المعنى وهذا اعم من العلم
فاذا انضم اليه بقية التعريف حصل العلم فلم يلزم تعريف الشئ بنفسه
وحمل المعلوم على ما من شانه ان يعلم لا يتوقف عليه العلم فلا يلزم
تحصيل الحاصل وعدم مرد في التعريف على شئ ويرد عليه ان استعمال
اللفظ في غير ظاهره بلا قرينة غير سايغ في مقام التعريف اللهم الا
ان نجعل القرينة التقييد بقوله على ما هو به في الواقع بناء على ان اصل
القيود التاسيس فيفيد انه اراد بالمعرفة اعم من الادراك المطابق
وبقوله المعلوم لانه اطلقه فيشمل المركب وغيره مما سبق ولانه
تشمل معرفة المعلوم بالفعل فيكون المراد به ما من شانه ان يعلم
دفعا للاستدراك وقد جعلوا الاستدراك من جملة القرائن كما في محبك
جات بي اليك فانه قلت قوله لما من شانه ان يعلم اما بمعنى يمكن
ان يعلم او بمعنى بما الدابة والعادة فيه ان يعلم فعلى الاول
يخرج كنه ذاته تعالى على احد القولين وعلى الثاني يخرج ادراكه
ما في بطون البحار وفوق السموات فيكون التعريف غير جامع اذ

يجب

يجب تناوله لسائر الافراد ولو ممتنعة كما تقرر في محله قلت
المراد ما يمكن ان يعلم ولو له تعالى اى لملك او جني وكنه ذاته تعالى معلوم
له تعالى وما في بطون البحار وفوق السموات معلوم له تعالى ايضا وكذا
لبعض الملايكة والجد لا يقال اعتبار الامكان يخرج معرفة زيد مثلا
بما هو معلوم لغيره بالفعل بل يخرج سائر افراد المعرفة للحلابي
لان كل ما علموه فهو من معلوماته تعالى بالفعل لانا نقول الامكان
لا ينافي الفعل بالسند في جه كما تقرر في محله وقد اجيب عن الثاني
بوجهين احدهما ان المراد بالمعلوم ذات المعلوم لا مع وصف العلم
فالواجب لضرورة التعريف بالمعلوم ادراكه لكن ادراكه ممكن
بغير وصف المعلومية والثاني ان العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر
والعلم المعتبر في المشتق هو معنى المصدر فلم يتحدا فلا ورد فان
قلت في قول الشارح المذكور اشارة ايضا الى الجواب لانه بين
ان ليس المراد المعلوم حقيقة فلا ورد قلت فيه نظر لانه اخذ
العلم في تفسير للمعلوم حينئذ قال ما من شانه ان يعلم فلزوم
الدور بحاله نعم يمكن ان يحمل على انه اشارة الى الوجه الاول
من الوجهين المذكورين ويمكن ان يجاب عن الخامس ايضا بان
المراد المعلوم من وجه غير الوجه الذي حصل العلم به اى معرفة
المعلوم من بعض الوجوه من وجه اخر فان المجهول المطلق يمتنع
معرفته وقد يقال يرد على هذا لزوم احد الامرين اما خروج
اول علم حصل عن التعريف او التسلسل بالنسبة لعلم اى وجه
فرض فليتامل وبان اضافة المعرفة للمعلوم من اضافة
الجزء للكل والمعنى المعرفة التي هي جزء المعلوم على ما هو به فانه
شئ وقع عليه المعرفة على ما هو به والعلم والمعرفة مترادفان
وعن الاول بان الحد وهو العلم الحادث وعن الثاني بان هذا
تعريف لفظي والمقصود منه بيان ما وضع له لفظ العلم

لمن عرف معنى قولنا معرفة المعلوم وحملوا ان لفظ العلم موضوع
بازائه فلاد وراد لم يفحمه شرح معنى العلم وتحصيله فى ذهن
السامع ثم رابت فى شرح المحصول للقرافى الاشارة اليه وعن
الثالث بان قوله على ما هو به لبيان الواقع بنا على ما تقدم فى
حد المباح ان من فوائد القيود بيان الواقع ومن الراجح بانه اراد
بالمعرفة غير العلم وهو مطلق الادراك وتقدم قريبا بيان الدليل
على ذلك وعن السابع باختيار الشق الاول منه وهو ان المراد بالمعرفة
الادراك الجازم وتقول هو مساعد على الفقه لان ادراك جازم
كما صرح به المصنف فى البرهان حيث قال فان قيل فعظم مسائل
الشريعة ظنونة قلنا ليست الظنون فقها وانما الفقه
العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون انتهى وعلى هذا فيقبل قوله
فى حد الفقه السابق فى الورقات معرفة الاحكام الشرعية على
معنى معرفة وجوب العمل بالاحكام فان قول الورقات المذكور
على نحو قول البرهان العلم باحكام التكليف وقد عقبه بان
الظنون ليست فقها وانما الفقه العلم بوجوب العلم بوجوب
العمل بالاحكام فقد بين ان المراد من قوله العلم باحكام التكليف
العلم بوجوب العمل بها فلكذا يقال فى عبارة الورقات ويكون
ما ذكره الشارح فيما سبق من ان المعرفة هى العلم بمعنى الظن
مخالفا لذلك وموجبا للاشكال لكن لا يخفى ان الحمل على معرفة
وجوب العمل بالاحكام انما يخلص اذا ثبت لزوم المطابقة لها
او اعتبارها فيها والا لم يكن بين الفقه والعلم الا الخصوص
الوجهى لكن ثبوت ذلك محل نظر تام اذ لزوم المطابقة محل
منع واعتبارها يخرج عن الفقه ما لم يطابق اعنى من معرفة
وجوب العمل وهو فى غاية البعد وباختيار الثانى ولا نقر بخالفة
تصريح المواقف وشرحه بنا على ان المصنف اراد المعنى الذى

تستعمله

تستعمله الفقها كثيرا وهو مطلق الادراك الشامل للجازم والراجح
ولا يرد التقليد حينئذ فلعل هذا المعنى يشمله لكنه لا يبعد فى من
الظن على غير المطابق فلا يكون الفقه اخص مطلقا بل من وجه
فان خولف الشارح وحمل كلام المصنف على المنصوص الوجهى وان
كان خلاف المتبادر امكن الملامة على كل من اختيار الشق الاول
واختيار الثانى كما فهم مما تقرر وظهر انه لا ملامة على طريق الشارح
الا بما تقدم من حمل العلم فى قوله المصنف والفقه اخص من العلم
على خلاف ما ذكره المصنف هنا وهو مطلق الادراك الاعم من
الجازم والمطابق واحترز بقوله على ما هو عن معرفة المعلوم
لا على ما هو مطلقا وبقوله فى الواقع عند معرفته على ما هو
عليه فى الاعتقاد دون الواقع فانه جهل فى الشقين كما يعلم
مما يأتى والواقع ونفس الامر عبارتان عند معتبى واحد وهو
علم اسما واللوح المحفوظ او المبادى العالية او ما يجده العقل
لضرورة او دليل ونفس الشئ على اختلاف بينهم فى معناه
مذكور مع ما يتعلق به فى محله واقتصر السيد فى حاشية شرح
المطالع على الاخير فقال واما نفس الامر فهى نفس الشئ والامر هو
الشئ ومعنى كونه الشئ موجودا فى نفس الامر اى موجودا فى
حد ذاته اعم ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقا بغيره
فرضه اياه او اعتبار معتبر مثلا الملازمة بين طلوع الشمس
ووجود النهار متحققة فى حد ذاتها سواء وجد فارض او لم يوجد
اصلا وسواء فرضها او لم يفرضها قطعا ونفس الامر امر من
الخارج مطلقا وكل موجود فى الخارج موجود فى نفس الامر بالعكس
كلى وفيما اذهنه من وجه الامكان اعتقاد الكواذب كزوجية
الخمس فكونه موجودة فى الذهن لا فى نفس الامر ومثل ذلك
يسمى ذهنيا فرضيا وزوجية الاربعة موجودة فيهما معا

ومثلها يسمى ذهنا حقيقيا انتهى وسكت عن مادة افتراق نفس
الامر لظهورها وكثرتها ومعرفة العلوم على ماهو به فى الواقع كادراك
معنى الانسان اى تصوره بانه اى بسيط او انه تصور انه حيوان
ناطق والمراد تصور حيوانية ناطقة فانه فى الواقع كذلك كادراك
ان الانسان قابل لصنعة العلم اى التصديق بانه كذلك فانه فى
الواقع قابل لذلك والجهل بتصور الشئ لما كان التصور يطلق تارة
على ما يقابل التصديق وهو الاشهر والمراد عند الاطلاق واخرى
على مطلق الادراك الشامل للقسمين وكان مظنة توهم ان
المراد به هنا ما يقابل التصديق وهو فاسد لان الجهل كما يجرى
فى التصورات يجرى فى التصديقات لم يختص بها بنا على ما
هو الحق عندهم من ان التصورات لا تحتمل عدم المطابقة بخلاف
التصديقات قال فى شرح المواقف لا يوصف التصور بعدم
المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل
منه فى اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة انسان
وعلم تصورى به والخطأ انما هو فى حكم العقل بان هذه الصورة
للشبح المرئى فالتصورات كلها مطابقة لما هى تصورات له
موجودا كان او معدوما وممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة
فى احكام العقل المقارنة لتلك التصورات انتهى وعليه كلام
مذكور مع جوابه فى محله لا يحتمله هذا المختصر بنى الشارح
انما المراد هنا بالتصورات مطلق الادراك ليشمل التصديق
او يحمل عليه فقط بنا على التصورات بعدم المطابقة او عدم
انتفائها به حيث قال اى الجهل ادراك الشئ مطلقا سواء
كان ذلك الادراك تصديقا كما فى ادراك النسبة على وجه
القبول والاذعان او تصورا كما فى ادراك غيرها وكذا ادراكها
منه غير قبول واذعان او ادراكه ادراكا تصديقيا فقط بنا

على

على ما تقدم حال كون ذلك الشئ المدرك على امر وحال خلاف
ما اى يخالف الامر والحال الذى هو اى ذلك الشئ ملتبس به
من حقيقته او عارضه فى الواقع كما هو المتبادر من اطلاق
قولنا هو به سواء كان ذلك الادراك مستندا الى شبهة او تقليد
فليس الثبات معتبرا فيه وهو ضد العلم لصدقه على احد الضدين
عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد
وبينهما غاية الخلاف ايضا خلافا للمعتزلة فى قولهم انه ليس ضدا
له بل هو مماثل فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة
والاحتجاج لكلا القولين مبين فى محله لا يليق بهذا المختصر وكان فى
تعبير المصنف فى العلم بالمعرفة وفى الجهل بالتصور حيث اختلفت
عبارته عنهما رمز الى تضادهما واختلافهما بحسب الحقيقة وادراك
الشئ على خلاف ما هو به فى الواقع كادراك الفلاسفة ادراكا
تصديقيا ان العالم واصله ما يعلم به كالهاشم والغالب فيما
يعلم به الصانع وهو ما سوى ذاته تعالى وصفاته من الجواهر
والاعراض فانه لامكانه وافتقاره الى مؤثر واجب لذاته
يدل على وجوده قديم بذاته وصفاته كما ذهب الى ذلك
منهم ارسطو ومن تبعه من متاخرى الفلاسفة كالفارابى وابن
سينا وتفصيل مذهبهم ان الفلكيات قديمة بموادها وصورها
الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال
وغيرها الا الحركات والاوضاع الشخصية فهى حادثة قطعا
ضرورة ان كل حركة فهى مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع
المعينة التابعة لها بخلاف مطلق الحركة والوضع فهو قديم ايضا
لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل
الى الابد بلا سكون اصلا وان العنصريات قديمة بموادها
وصورها الجسمية بنوعها لا تخلف الا بامور خارجة عن حقيقتها

فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وصورها
النوعية بجنسها وذلك لانه مادامت لا يجوز خلوها عن صورها
النوعية باسرها بل لابد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه
الصور مشتركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون
جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه نعم الصور المشخصة
في الصور الجسمية والنوعية والاعراض المختصة المتعينة بحدة
ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كما نشاهد
مثلا نوع الفار حادثا مستمر الوجود بتعاقب افراده المشخصة
الذي يجوز حصوله من عنصر اخر بطريق الكون والفساد لا امتناع
ايضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار انواع المركبات
في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية وذهب من تقدم ارسطو
منهم الى قدم ذوات الافلاك ونفى مقارناتها وتوقف جالينوس وبيان
ذلك مع ما يتعلق به في محله من كتب الكلام وغيرها لا يليق
بهذا المختصر وبعضهم اي الاصوليين او العلماء ومنهم هذا
الجهل المعرف بما ذكر اي بعته وسماه بالمركب فقال مثلا
والجهل المركب كذا وانما وصف بالمركب لانه يعتقد الشيء
على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده
على ما هو عليه فهذا جهل اذ قد تركبا معا وجعل هذا البعض
الجهل البسيط الذي يقابل المركب عدم العلم عما من شانه ان يكون
عالما بالشيء مطلقا بان لا يدركه لا على ما هو به ولا على خلاف ما هو
به فلا يكون ضد العلم بل مقابلا له تقابل العدم والملكة كما قاله
في المواقف وشرحه وسيأتي في قول المصنف والخامس تقابل العدم
بيانه التقابل واقسامه ودخل في عدم العلم بالشيء السهو
والغفلة والذهول وما بعد العلم وغيرها في المواقف وشرحه
انه يقرب من الجهل البسيط السهو وكانه جعل بسيط سبب

عدم استنبات التصور اي العلم فانه اذا لم يتمكن وتقرر كان في
معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور
اخر غير مستقر فيشتبه احدهما بالاخر اشتباها غير مستقر حتى
اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه وعاد اليه التصور الاول وكذا
الغافل وافهم منها عدم التصور مع وجود ما يقتضيه والذهول
قيل وسببه عدم استنبات التصور حيرة ودهشة قال تعالى
يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو
والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان
بانه الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني
زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد قال
الامدي اذ الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن
يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل
اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما
فيكون ضده الله وانه لم يكن صفة اثبات وليس اي الجهل البسيط
ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا التقليد بجامع كلا منها
لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه
ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته
واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة وفي جمع الجوامع
وشرحه للشارح والسهو الذهول اي الغفلة عن المعلوم
الحاصل اي في الحافظة فلا ينافي الغفلة عنه لانه باعتبار الدركة
فيتنبه له بادنى تنبيه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم
فيستانف تحصيله انتهى وقضيته ترادف الغفلة والذهول
واعمية كل منهما من السهو بمباينة الثلاثة للنسيان وذلك خلاف
ما سبق عن المواقف وشرحه وعدم العلم بالشيء عما من شانه
ان يكون عالما كعدمنا معشر بني ادم في الجماد فلا ينافي

ان منا من قد يعلم ما تحت الارضين وما في بطون البحار
وقد لا يحتاج لذلك التقييد بنا على ان المراد بما ذكر مجموعه
وهو مجهول لنا قطعا للجهل ببعض اجزائه كذلكما وعلى رجوع
الضمير للشارع وحده او وامثاله فقط دون غيرهم واطلاقه
الشئ وتمثيله بما ذكر لحكاية كلام هذا البعض لا بنا في ما مشى عليه
في شرح جمع الجوامع تبعا لمن تقييده بالمقصود قال وخرج بالمقصود
ما لا يقصد كاسفل الارضين وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا انتهى
وعليا اى التعريف الذى ذكره المصنف للجهل حيث اعتبر فيه
تصور الشئ من غير تقييد للجهل المعرف بالمركب المقتضى ذلك
بظاهره انه هذا تعريف لمطلق الجهل فيكون متحصرا في المركب لا
لنوع منه فقط حتى يكون هناك نوع اخر خارج عنه لا يسمى هذا
اى عدم العلم بالشئ جهلا لانتفاء تصور الشئ المعتبر في مطلق
الجهل على ذلك المقدر عنه واما احتمال انه اراد تعريف نوع
من الجهل وهو المركب لا الجهل مطلقا فلا يلزم مما ذكره ان لا يسمى
هذا جهلا بخلاف الظاهر والعلم اما حادث اى طبيعته من
حيث هي تخرج علم الله تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا
كسب قال بعضهم الضرورى هي المشهور ما لا يحتاج الى نظر وكسب
وهو بظاهره يتناول العلم القديم ايضا وتخصيصه بالحادث اصطلاح
فاتهم اغفره واقبح الحصول للحظوظ قال الامدى الضرورى
يطلق على ما اكره عليه وعنى به نفى الحاجة اليه دفعا ضروريا كالاكل
في المخمصة وعلى ما سلب فيه الاختيار على الفعل والترك كحركة
المرتعش انتهى كلام هذا البعض وفيه اشارة الى ان المانع من الوصف
بالضرورى بالمعنى المشهور امر اصطلاحى وقد يحصل منه ايهامه
المعنى المذموم وقد يدفع ان المقسم علم وكل علم اما ضرورى او
مكتسب وعلى كلا التقديرين يلزم انقسام الشئ الى نفسه والى

غيره وجد الاندفاع ان المراد بالمقسم طبيعة العلم من حيث هي
هي من غير ملاحظة كونها ضروريه او مكتسبة وان لم يحل في الخارج
عن احدهما فتنقسم الى ضرورى ومكتسب كما اشار اليه المصنف
والمكتسب هو الحاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار
كسرى العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغا
وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فهو اعم من الاستدلالى
لانه الذى يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالى اكتسابى ولا عكس
كالابصار الحاصل بالكسب والاختيار والضرورى يقال تارة في
مقابلة الاكتسابى ويفسر بما لا يكون في تحصيله مقدور للمخلوق
وتارة في مقابلة الاستدلالى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل
لمن هنا حمل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاصلا
بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم حمله ضروريا اى حاصلا
بدون استدلال نص على جميع ذلك المولى التفتازانى في شرح
العقايد وقال المواقف وشرحه والبديهى ما يثبته مجرد العقل
اى يثبته مجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا
كان او تصديقيا فهو اخص من الضرورى وقد يطلق مرادفا له
والكسبى يقابل الضرورى فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة
الحادثة ثم قال لانه يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق
لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين
لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات فلم يبق
لها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه
مقدور فمعنى النظرى عنده الكسبى وتعريفها هما متلازمان
فانه كل مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر
الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بنا على انه
يجوز ان يكون هناك طريق اخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه

جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اي النظري بلازم
اي الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين انتهى وفيه اخراج
الحاصل بالحواس عن الكسبي بكل حال خلاف ما تقدم عن شرح
العقايد ولعله ذلك بنا على ما قدمناه من اخراج الحاصل
بالحواس عن حد العلم مطلقا خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري
وحينئذ فمراد المصنف بالعلم المكتسب ما يرادف الاستدلالي
بالمعنى المذكور بدليل تفسيره الضروري بما لم يقع عن نظر
واستدلال والمكتسب بالموقوف على ذلك وتمثيله الاول
بالعلم الحاصل باحدى الحواس الخمس وجعله اتعلم لها من الضروري
صحيح كما علم مما تقدم من شرح العقايد بنا على ان الادراك بها
يسمى علما كما هو راي الشيخ ابي الحسن كما تقدم ومما تقرر ظهر
انه لا غبار على المصنف هنا واعلم ان الانقسام الى الضروري
والمكتسب لا يعتبر العلم بل يجري في مطلق الادراك ولهذا
لما اخرجوا التقليد عن العلم بقولهم في حده عن ضرورة او دليل
رده بعضهم فقال يرد عليه ان الضرورة والاكتساب يعمان
جميع الادراكات بحيث لا يخرج عنهما شئ اصلا لان النظري
هو ما يحتاج الى نظر والضروري هو ما لا يحتاج اليه فهما في تعريف
طرفي النقيض فلو خرج التقليد منهما يلزم ارتفاع النقيضين
والحق انه داخل في الضروري فان الضروري هو المبادي الاولى
الى قسمين يقينية وغير يقينية وجعلوا المقبولات المأخوذة
ممن حسن الظن به كالعلماء والزهاد وغيرهم من قبيل الضروريات
الغير اليقينية وليس العلم التقليدي الا هي ومن زعم انه
نظري فقد سها لان اكثر اعتقادات البله والصبيان لا لانه
لا قدرة لهم على الاكتساب من قبيل التصديق التقليدي
انتهى فالعلم الضروري ما لم يقع اي يحصل بذاته ناشيا عن نظر

واستدلال وسياتي بيانهما لا يقال هذا التعريف غير مانع لتناوله
التقليد والظن في الجملة فانه واحد امنها لانا نقول بانه
مع انه يصدق على كل منهما ما لم يقع عن نظر واستدلال لانا نقول
لفظ ما في هذا التعريف بمعنى العلم بدليل ظهور اعتبار المقسم
في كل قسم اي الضروري علم لم يقع فخرج ما ذكر فانه ليس بعلم
ضروري وان كان ضروريا بمعنى الادراك او نحوه والعلم
الذي لم يقع عن نظر واستدلال كالعلم الواقع اي الحاصل
باحدى الحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة فاندفع
الاعتراض بان حاسة فاعل من المزيد اي احس بمعنى ادرك
واسم الفاعل من المزيد لا يجيء على فاعلة بل على زنة المضارع
وانما يجيء على فاعلة اسم الفاعل من المجرد الثلاثي كضاربة من
ضرب وجه الاندفاع ان حاسة ليس اسم فاعل بل هو اسم
لقوة مخصوصة فلا فرق بينه مجرد ومزيد اي بآليتها او سببها
وفي تعبيره باحدى بالمؤنثة دون اللام تنبيه على ما اتفق
عليه المحققون من ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس
الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى
السكين لكن اختلفوا في ان صور الجزئيات الحسانية مثلا تنتسم
فيها او في آلاتها والاول مذهب المتكلمين والثاني هو
المشهور عن الحكماء واما الجزئيات المجردة عن المادة بان لا تكون
جسما ولا داخلة في الجسم كالعقول والنفوس الفلكية
والمفهومات الجزئية كجزئيات الوجود والامكان فانها
تنتسم في النفس ومنهم من ذهب الى ان النفس لا
تدرك الجزئيات وبسط ذلك وما يتعلق به في محله وانما
زاد لفظ الواقع للاشعار بتعلق الجار بلفظ العلم فيتوهم ان
المجرور هو المعلوم الخمسي واحترز بوصفها بقوله الظاهرة

عن الحواس الخمس الباطنة التي يليها الفلاسفة اذ لا استمداد لها
على الاصول الاسلامية كما بين في محله فان قلت لا فائدة لهذا
الوصف لان المتصف به الحواس بقوله الاتي وهي السمع الخ قلت
يتناول كلامه الباطنة لتحتاج الى اخراجها بهذا الوصف قلت
بل له فائدة وهي التنبيه على الباطنة اذ لا تفهم مما ذكره المصنف
وهي اربع خمس الاولى الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم
فيها صور المحسوسات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة وقد
زعموا ان الدماغ ثلاثة بطون وان محل هذه القوة هو مقدم
البطن الاول الثانية الخيال وهي القوة التي تحفظ الصور
المرتسمة في الحس المشترك فهي كالخزانة له ومحلها فيما يزعمون
مؤخر البطن المقدم الثالثة الوهم وهي القوة التي تدرك
بها المعاني الجزئية كالعداوة التي تدرك الشاة من الذئب والمحبة
التي تدرك الشاة من امها ويزعمون انها في مقدم البطن الثاني
الرابعة الحافظة وهي القوة التي تدرك المعاني مودعة الوهم
كالخزانة لهم ويزعمون ان محلها مؤخر البطن الثالث والخامسة
المتخيلة وهي القوة المتصرفة في الصور التي تأخذها من الحس
المشترك والمعاني التي تأخذها من الوهم بالتركيب والتفريق
وتسمى المفكرة ويزعمون ان محلها البطن الاوسط من مقدم
الدماغ وبعد ذلك وتحقيقه في محله وهي اي الحواس
الخمس الظاهرة السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش
في مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات اما طريق وصول الهواء
المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بان يكيف الهواء الذي
يلي الصوت الفاعل بالقرع وهو المماسة الشديدة او القلع
وهو التفريق الشديد بكيفية ذلك الصوت ثم يذهب يخرق
الاهوية حتى يصل الى ذلك العصب فيقرعه فتدرك تلك

القوة حينئذ واما طريق تكيف الهواء الذي يلي الصوت بكيفيته
من شدة وضعف وغيرذلك وخلق الله تعالى مثل تلك الكيفية
في الهواء الذي يليه وهكذا الى الذي يلي الصماخ فالواصل الى
الصماخ الهواء الذي يلي الصماخ لا الذي يلي الصوت لانه مندفع
بما وراءه فلا يصل الى الصماخ وتكيفه لا ينتقل الى ما يليه حتى ينتقل
الى الصماخ لان العرض لا ينتقل عن محل الى اخر هو لانه والمختار
منهما الثاني ومعنى الادراك بتلك القوة ان الله تعالى يخلق
الادراك في النفس عند وصول ذلك الهواء المتكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ وكذا بقية الحواس والمبصر وهو قوة مودعة
في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ ثم
تفترقان فتتاديان الى العينين التي من جهة اليمين الى العين
اليمنى والتي من الجهة اليسرى الى العين اليسرى على المختار
وهو قوله جالينوس تدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير
والحركات والحسن والقبح وغيرذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها
في النفس عند استعمال العبد تلك القوة واللمس وهو قوة منبثة
في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وغير ذلك عند التماس والاتصال به والشم وهو قوة مودعة
في العصبتين الزائدتين الناشئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتي الثدي تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم والذوق وهو قوة منبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم كما ان
الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم توصلها الى العصب
وقولنا العلم المكتسب زاد اما الثلاثة فهو عطف على قوله العلم
الواقع باحدى الحواس فهو الموقوف من حيث حصوله بذاته
على النظر والاستدلال الآتي بيانهما فلا يرد ان التعريف

ضرباتع لشموله للمعلوم الموقوف على النظر والاستدلال وذلك
لان الحاصل بها صورته لا ذاته فلم يعد ف عليه الموقوف حصوله
بذاته عليها على انه خارج عموصوف الموقوف المقدر وهو العلم
كما هو المتبادر لما تقدم من ظهور اعتبار القسم في كل قسم بغير المعلوم
المذكور فقد يكون علما اذا العلم قد يصير معلوما فلا يخرجه الموصوف
المذكور لحصوله بذاته وجوابه انه باعتبار كونه علما حاصل بذاته
فيكون من افراد المعرف وباعتبار كونه معلوما حاصل بصورته
فيكون خارجا عنه ومن هنا يظهر ان العلم اذا صار معلوما بدون
نظر واستدلال لا يرد على تعريف الضروري السابق لانه باعتبار
كونه علما حاصل بذاته ومن افراد الضروري وباعتبار كونه معلوما
حاصل بصورته وخارج عنها ولا يخفى ان العلم المقسم الى الضروري
والمكتسب شامل للتصور والتصديق وان كان كلام المصنف
قد لا يشمل التصور لعدم صدق الاستدلال بالنسبة اليه
على ما مياتي وانه قد يكون تصورات التصديق موقوفة
على النظر ومتى لازم ذلك كون الكل ايضا موقوفا لانه موقوف
على التصورات الموقوفة والموقوف على الموقوف موقوف
فمقتضى تعريف المصنف ان شمل التصورات انه لا يكون شئ
من هذا التصديق ضروريا فيكون الضروري ما لا يحتاج في شئ
من تصوراته وحكمه الى نظر لكن المحققون على ان الاعتبار
بالحكم فانه كلما حصول التصورات محتاجا فنظري
والا فضروري وان احتاجت تصوراته وقد اعترض القول
بتوقف حصول العلوم النظرية على النظر لا بد له عليه لتعريف
بانه ما لا دليل عليه اذ غاية الامر حصول بعض العلوم مقارنا
للنظر وبعضها غير مقارن له لكن الحصول مقارنة لا يقتضي
التوقف عليه فيخل التعريف واجيب بانه لو سلم ذلك فاريد

بالتوقف عليه الحصول به وبقي مباحث مهمة لا يحتملها المقام والعلم
الموقوف على النظر والاستدلال هو العلم التصديقي بان العالم
وهو كل ما تقدم ماسوى ذات الله تعالى وصفاته من الموجودات
حادث حدوثا زمانيا اى كائنا بعد ان لم يكن بعدية حقيقية
لا ذاتيا فقط بمعنى انه في حد ذاته لا يستحق الوجود فوجوده
متاخر عن عدمه بحسب الذات كما تقول الفلاسفة القائلون
بقدم العالم قدما زمانيا فانه اى هذا العلم من حيث حصوله
بذاته موقوف على النظر اى الفكر في احوال العالم وفي ما اى
الحال الذي فشاهده حال كونه فيه من التغير كزوال
الحركة بطرو السكون والظلمة بطرو النور وبالعكس بمشاهدة
ما يدل عليه طلبا لما يؤدي منها الى حدوثه لاستلزامه اياه
كالتغير فانه مستلزم للحدوث وابتناء ذلك انا اذا تصورنا
مفهوم الحادث واردنا تحصيل التصديق به توجهنا الى المخزونات
عند النفس فوجدنا فيها ان العالم متغير وهذا امر ضروري
لنا لانه حاصل بالمشاهدة في احوال العالم ووجدنا ان كل متغير
حادث لان كل متغير فهو محل للحوادث وكل ما هو محل للحوادث
لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
بذاته وصفاته اذ لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل
وهو بسنة لان تغيره اى تنقل النفس من العلم بتغيره
الى حدوثه اى العلم به بان تترتب هكذا العالم متغير وكل متغير
حادث فالعالم حادث والنظر لغة الانتظار وتقليب الحدقة
والرويه وبهذا المعنى يتعدى بالى والرافة والرحمة وبهذا
المعنى يتعدى باللام والتامل والاعتبار وبهذا المعنى يتعدى
بفي كما في بعضهم النظر اذا استعمل بفي يكون بمعنى التفكر وبالى
بمعنى الرؤية وباللام بمعنى الرحمة وبعلى بمعنى الغضب

وبيّن بمعنى الحكم كقولك تفاوت بين الامرين اتهى واصطلاحا
هو الفكر وعرفوه بانه حركة النفس فى المعقولات اى انتقالها
فيها انتقالا تدريجيا قصديا وعبارة العضدى فى المعانى قال السيد
ولعل المراد بالمعانى هنا ما هو المعقولات المقابلة للمحسوسات
الشاملة للموهومات لان الفكر بهذا المعنى هو الذى عد من خواص
الانسان انتهى والكلام فيما يخصه والانتقال فى الموهومات
كالمحسوسات ليس من خواصه فخرج الحدس كالحدس وهو
الانتقال من المبادى الى المطالب دفعة وان خرج بالقصدى
ايضا بناء على انه لا يكون قصديا على ما قال بعضهم انه الاشبه وصرح
به الرواني كغيره فى الحدس وان توقع فيه وغير القصدى كذا
كالانتقال فيما يتواردون المعقولات بلا اختيار كما فى المنام
فلا يسمى واحد منهما فكرا بخلاف حركة النفس فى المحسوسات
فتسمى تخيلا فعلم ان الفكر هنا محمول على التجريد والا لم يصح
لقوله فى حال المنظور فيه كالحدوث الذى هو من احوال
العالم فهو محمول على مجرد معنى حركة النفس وان المراد بحاله
المنظور فيه هو المعقولات المقابلة للمحسوسات المذكورة لا مطلق
المعقولات لكن هذا قد ينافيه قوله الشارح السابق وما شاهده
فيه اذ المشاهدة انما هى للمحسوسات الا ان يريد المشاهدة
بالواسطة كما اشرنا اليه ثم وان محل وقوع الحركة الفكرية هو
المعلومات لا العلوم وهذا مفهوم ايضا من قوله المصنف فى حال
المنظور فيه اذ حاله هو المعلوم لا العلم وهذا مذهب الجمهور
وذهب الامام الرازى الى انه العلوم لا المعلومات فان قيل
يعارض الاول ما مر عنهم من ان الحركة الفكرية من قبيل
الحركة فى الكيفيات النفسانية ومن ثم قال السيد فى الحواشى
العضدية الانتقال الفكرى حركة فى الكيفية النفسانية التى

هى

هى الصور المعقولة فتنتقل النفس بها من ملاحظة صورة الى
اخرى انتهى وذلك لانا المعلومات قد تكون جواهر فيمتنع ان
تكون كيفيات لانها من اقسام الاعراض قلت يمكن ان يكون
المراد انها من قبيل الحركة فى الكيفيات بالتبع لا بالذات لان
الحركة تقع اولا وبالذات فى المعلومات وثانيا وبالتبع فى العلوم
والعلوم من قبيل الكيفيات وان يبنى ذلك على القول باتحاد
العلم والمعلوم بالذات وان الموجود فى الذهن غير المعلوم
لا الشبح والمثال وهو القول الاخر قاله السيد اذا جردنا
الموجود الخارجى من الموجود الخارجى فالباقى هو الصورة العقلية
ولو اقترنت تلك الصورة بالموجود الخارجى كانه الحاصل بين
الموجود الخارجى انتهى وحينئذ يمتنع كون المعلومات كيفيات
لكن لا من حيث انها معلومات بل من حيث انها علوم ويشترط
ان محل وقوع الحركة المعلومات والباقى الكيف وانما كان ذلك
لا باعتبار هذه المعلومية وبذلك يندفع التعارض بين كون محل
الحركة المعلومات التى قد تكون جواهر وبين كون الباقى الكيفيات
النفسانية ثم رأيت ما يمكن ان يجعل ما ذكر لهذا الجواب فانه
قيل اذا كان النزاع فى ذلك القول فلا يتحقق نزاع بين الجمهور
والامام اذ المعلومات والعلوم واحد بالذات على هذا التقدير
فلا معنى لاثبات احدهما ونفى الاخر قلت بل يتحقق النزاع
للتغاير بالاعتبار فمحل وقوع الحركات جهة المعلومية او جهة
العلمية والاثبات والنفى بهذا الاعتبار صحيح منتظم فان قيل
سلمنا ذلك لكن حاصل الجواب حينئذ انا المعلومات الجوهرية
كيفيات من حيث انها علوم لان العلوم صور والصور
اعراض وهذا باطل فقد قال السيد فى الحواشى التجريدية
حديث ان الصورة العقلية عرض مع كونه ذى الصورة جوهرا

كاذب لان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي وصورة
الجوهر وان قامت بالنفس لكن بحيث لو وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع فتكون جوهرا ويوافقه تصريح القوم بان
صورة الجوهر جوهر قلت ما قاله السيد غير مسلم فقد رد
بانا لا نسلم ان العرضية بحسب الوجود الخارجي بل الذي
بحسبه الجوهر به فقط انما العرض ما قام بغيره في اي وجود
كان والجوهر ما الجوهر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع
صرح بذلك الشيخ الرئيس في مواضع من الشفا وغيره والقول
بانه العرضية باعتبار الوجود الخارجي لا اعتداد به او هو
مبني على اصطلاح اخر والصورة الجوهرية القائمة بالذهن
جوهر وعرض باعتبارين فيحمل تصريح القوم بانها جوهر على
انها جوهر باحد الاعتبارين لا مطلقا وقوله لنوع ذي اي لاجل
ان يوصل ذلك الفكر والانتقال المذكور اي ولو بان يكون
بحيث يفهم منه انه لاجل ذلك وحاصله ليؤدي ولو بحسب الصورة
وما يفهم منه فيشمل التعويق حركة النفس في الاستدلال
الثاني من استدلالين على مطلوب واحد اذ تلك الحركة
لا تكون للتنادي الى المطلوب للتنادي اليه بالحركة في الاستدلال
الاول ويمتنع تحصيل الحاصل وحركتها في استدلال قصد به
الزام الخصم واسكاته فقط لا التنادي المذكور فان كلتا
هاتين الحركتين من افراد النظر اصطلاحا كما هو ظاهر
على انه يمكن حمل المطلوب على ما يعم غير العلم والظن وان
قيدوه بهما لكن الوجه الجويد والزام الخصم واسكاته فلا حاجة
في شمولها الى التكليف الى المطلوب ممن علم تصوري او تصديقي
او ظن لتنادي متعلقه من تلك المعلومات ما يصلنا سبتها
له وارتباط بينها وبينه ولو بحسب الاعتقاد دون الواقع

سواء عمل بالفعل امر لا تناول للنظر الصحيح والفاسد وفيه
اشارة الى ان الفكر هو انتقال النفس في المعاني مطلقا وان
احد قسميه النظر وهو ما يكون للتنادي وبالامرين صرح
المصنف في الشامل وان كان المشهور ترادف النظر والفكر
كما صرح به السيد وغيره وايضاح ذلك ان المطلوب الذي
يراد تحصيله لا بد ان يكون مجهولا بوجه والا كان تحصيله
محالا لان تحصيل الحاصل محال وانه يكون معلوما بوجه والا
لم يمكن طلبه لان طلب المجهول المطلق محال وان كل
مجهول لا يمكن اكتسابه منه اي معلوم بل لا بد له من معلومات
مناسبة له وانه لا يمكن تحصيله منه تلك المعلومات على اي
وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها وبين
هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا عمل
لنا شعور بامر ما تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله
على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المتعوقة
عنه منتقلا عن معلوم الى اخر حتى يجد المعلومات المناسبة
لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لا بد ايضا ان يتحرك
في تلك المبادي لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب
فهناك حركتان تبدا الاولى منهما هو المطلوب المتصور به
بذلك الوجه الناقص وتنتهي اخرها بحصل من تلك
المبادي وتبدا الثانية اول ما يوضع منها للترتيب
وتنتهي اخرها المطلوب المتصور به على الوجه الاكمل مثلا
الانسان متصور لنا بوجه كالضاحك فاذا اردنا تصوره
بوجه اخر توجهنا الى ما في خزانة الخيال من الصور
فوجدنا مما يناسبه الحيوان والناطق فميزنا هما
من بين المعلومات ورتبناهما بان قدمنا الحيوان

على الناطق ثم التفتنا اليهما على هذا الوجه فحصل صورة لم تكن حاصلة وهي
المجموع المركب منهما من حيث المجموع وهو الانسان والعالم معلوم
لنا بوجه بوجه كالموجود فانا اذا اردنا التصديق بحدوثه المتصور لنا
توجهنا الى المخزونات فوجدنا فيها ان العالم متغير وان كل متغير
حادث فركبناهما على الوجه المخصوص فحصل على وجه لم يكونا عليه
هكذا العالم متغير وكل متغير حادث فحصل لنا العلم بان العالم
حادث فانتقلنا هل المراد هنا بالفكر مجموع الحركتين كما هو راى
القدماء حتى يكون النظر عبارة عنهما او الحركة الثانية كما هو مذهب
المتاخرين فيكون النظر عبارة عما قلت جزم السيد في شرح
المواقف بالاول ونقله في حواشي شرح المطالع عن المحققين وقال
في الحواشي العضدية انه الظاهر قال اذ به يحصل المطلوب لا بالحركة
الثانية وحدها انتهى لكن اورد عليه انه اعترف بانه قد يترتب
جهل حاصل من التصورات لامتحان انه هل ينتقل منها الى
شئ اخر فينتقل منها اليه مع انتفاء الحركة الاولى وهذا ليس
نظريا بهذا المعنى ولا مفكرا فيها اذ ليس له نظر فيه فيلزم
الواسطة وهم لا يقولون بها وان ابن الحاجب في المنتهى
جوز التعريف بالمفرد ولا توجد فيه الحركة الثانية انتهى
اى مع ان هذا التعريف من اقسام النظر وتخصيصا بن
الحاجب بنسبة ذلك اليه لان كلام السيد على عبارته وعبارة
شرحها والا فالتعريف بالمفرد جوزه جماعة وفي شرح المواقف
الحق ان التعريف بالمعاني المفردة جايز عقلا فكون هنا حركة
واحدة وهي المطلوب الى المبدا الذي هو معنى بسيط يستلزم
الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة انتهى وقد
حكى في شرح المواقف الجواب عن الثاني بما حاصله منع كون
التعريف بمفرد وزيفه ثم اجاب بان التعريف بالمفرد

لم يضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للصناعة
فيه مزيد مدخل لم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه
انتهى هذا وكلام المصنف والشارح يمكن حمله على المعنى الاعم الشامل
لكلتا المركبتين ولاحدهما بان يجعل الفكر في حال المنظور فيه على جملة
ما يصدر عن النفس متوسطا بين المعلوم والمجهول من كلتا المركبتين
او احداهما فان قيل تعميم المطلوب الى العلم والظن يرد عليه
ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق
جهل فيلزم من هذا التعريف ان يكون الجهل مطلوبا مع انه
لا يطلبه عاقل وحينئذ يخصص المطلوب بالفكر من الظن فيما
تعلم مطابقته للواقع فيكون علما لانا نقول كم وظن مستدرك اجيب
بانه يطلب الظن من حيث هو ظن بلا ملاحظة المطابقة وعدمها لان
المقصود الاصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات
العلمية ولا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص
الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل وبانه قد يكتفي
بظن المطابقة فلا تدرج في العلم فلا استدراك واعترض بقولهم يكفي
عما يكون للناظر على ما تقرر فلا سيما بنظر اى وان ادرك على ما هو
ظاهره فلينامل والاستدلال طلب الدليل اى تحصيل التصديق
بما يدل على المطلوب لما بينهما من المناسبة والارتباط ولو حسب
الاعتقاد دون الواقع فيشمل الاستدلال الفاسد من حيث ذاته
وجهة دلالته او الالتفات لذلك اذا كان التصديق به كذلك
حاصلا ليودي اى لاجل ان يوصل ذلك التصديق او الالتفات
المحصل اى ولو بحسب الصورة فما يفهم منه الى المطلوب
من علم او ظن فشمل التعريف ثاني الاستدلالين والاستدلال
المقصود به الزام الخصم واسكاته على انه يجوز حمل المطلوب
على ما يعم غير العلم والظن ايضا وان قيد وابها كالالتفات

الجديد الى الشئ والزام الحصر واسكاته فلا حاجة فى شمولها الى التكلف
كما تقدم تقرير ذلك فى النظر وطلب الدليل لاجل التادية صادق
مع عدم التادية كما هو ظاهر وخرج ما لا يكون للتادى المذكور فلا
يسمى استدلالا وان ادى كما هو ظاهره واذا كان معنى
النظر والاستدلال ما تقرر فمعنى النظر والاستدلال اى
ما يؤدى بان اليه ويفيد انه واحد وهو العلم بالمطلوب او ظنه
وعلى هذا فاحدهما يغنى عن الاخر فجمع المصنف بينهما فى الاثبات
بقوله واما العلم المكتسب فهو الموقوف على النظر والاستدلال
وفى النفى بقوله والعلم الضرورى بما لم يقع عن نظر واستدلال
لا للاحتياج الى الجمع بينهما بل تاكيد ا ما لاجل التاكيد وقد مر ذكر
الاثبات على عكس الواقع فى كلام المصنف لان الاثبات اشرف
وانما قدم المصنف النفى لانه من توابع الضرورى لا اشرف من
المكتسب لانه اقوى منه واسلم عن الخطا هذا ولقائل ان يقول
ما ذكره من ان مرادهما واحد ممنوع لانه الحد لا يسمى دليلا فى
اصطلاح الاصوليين لانه فى اصطلاحهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبرى واحترزوا بالخبرى كما سر حوا به عن
المطلوب التصورى فلا يجدى فى الاستدلال على طلب الحد بخلاف
النظر كما تقدم فلا يكون مؤداهما واحدا بل يكون مؤدى النظر
اعم ويمكن ان يجاب بان المراد الدليل بالمعنى اللغوى بقرينة
ذكره بذلك المعنى عقب الاستدلال مع اخذه فيه ان سلم
تناوله لغة الحد وبان المراد ان مؤداهما واحد فى الجملة او
باعتبار اصطلاح اخر فى الدليل بحيث يتناول الحد كما هو مقتضى
قول السيد فى حواشى شرح المطالع وغيرها فى بحث الدلالة
وقد عرفوها بكون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ
اخر بانه نفسه والمراد بالعلم فى تعريف الدلالة هو الادراك

تصوريا كان او تصديقيا انتهى فان هذا مع قولهم الشئ الاول
هو الدال والثانى هو المدلول يقتضى اطلاق الدال على الحد
ايضا وصرح بعضهم بان منهم من اطلق الدليل على المعرف
ايضا لقوله المواقف فى اول مرصد الوجود فلا بد من الانتهاء
الى دليل اى طريق موصل وقوله ايضا فالمراد من الدليل
هو الطريق الموصل الى التصور او بانه يعم النظر بالتصديقات
تبعا للامام فخر الائمة والدين الرازى بناء على ما اختاره من
امتناع الكسب فى التصورات وهذا عرفه بترتيب تصديقات
يتوصل بها الى تصديق اخر فليتامل والدليل اى لغة كما سرحوا
به هو المرشد للمطلوب قال السيد كثيره والمرشد معناه
الناصب لما يرشد به والذاكر له قاله وكذا اطلق الدليل على ما به
الارشاد فله ثلاثة معان والمرشد معناه انتهى وجوز العضد
حمل المرشد فى عبارة ابن الحاجب على المعانى الثلاثة وان كان مجازا
باعتبار المتالف وهو ما به الارشاد قاله فانه ما به الارشاد يقال
له المرشد مجازا لان الفعل قد يسند الى الالة فيقال للسكين
انه قاطع واد عى ان ذلك لا يبعد واعترض بانه يبعد لما فيه من
اطلاق لفظ المرشد على حقيقته ومجازه معا الا ان يقال بان
الدليل ما يطلق عليه لفظ المرشد وبان قولنا الدليل لغة
كذا معناه ان ذلك مفهومه بحسب وضع اللغة فلا يشمل المعنى
المجازى واجيب عن الاول بان هذا التاويل لازم بدون
هذا الحمل ايضا اذ لا يلزم اطلاقه على معنييه الحقيقيين معا
اعنى الناصب والذاكر وبانه ان الحاجب جوز استعمال اللفظ
فى كل واحد من مدلوليه الحقيقى والمجازى معا مجازا كما جوزه
فى المعنيين الحقيقيين فلا استبعاد على مذهبه وعن الثانى
بان العضد انما اشار الى اعتبار القول والاطلاق دون الوضع

يعني انه اشار الى ان مراد ابن الحاجب على هذا التقدير بقوله
والدليل لغة المرشد هو ان الدليل يطلق في اللغة على ما
يقال له المرشد بقرينة ارادة المعنى المجازي في ما يقال له المرشد
فعلم ان الكلام في معنى الدليل لغة وحينئذ يشكل اطلاق
الشارح كالمصنف لان المتبادر منه ارادة المعنى الاصطلاحي
وان المرشد في عبارة المصنف لا مانع منه حمله على كلا معنييه
الحقيقيين بخلاف الثالث المجازي لعدم القرينة الواضحة
في مقام التعريف فان فصل مقام التعريف كما يمنع المجاز بدون
قرينة واضحة يمنع المشترك كذلك والحمل على معنى ما يطلق
عليه لفظ المرشد مجازا بعيدا وقد تقرر امتناعه قلت محل الامتناع
في المشترك اذا كان المراد احد معنييه ما اذا اريد ارادة كل منهما
فالامتناع كما فهمته من كلامهم ثم رايت بعضهم صرح به وهنا
كذلك اذ كل من المعنيين الحقيقيين يطلق عليه الدليل ولا سيما
مع القول بان المشترك عند الاطلاق يحمل على معنييه ظهورا
او احتياطا كما تقرر فحمل الشارح قصره على المعنى الثالث
المجازي حيث علل الارشاد بقوله لانه علامة عليه فان ما هو
علامة على المطلوب هو ما به الارشاد قال بعضهم وهو العلامة
المؤدية الى المطلوب كالكتاب والسنة انتهى اي وكالعالم بفتح
اللام للسائل جل وعلى دون الناسخ له قال بعضهم وهو فيما
نحن فيه هو الله تعالى ودون الذاكر له قاله كالنبي عليه الصلاة
والسلام بذكر ما اوحى له من ربه تعالى وحينئذ يشكل عليه ان
الحمل على المعنى المجازي بلا قرينة مع امكان الحمل على المعنى
الحقيقي مما لا وجه له ولا سيما في مقام التعريف وبعد اركابه
كان ينبغي التعميم والحمل على جميع المعاني لان التعميم مع صحته
حسب المعنى اولى ولا سيما في مقام التعريف بل هو متعين

اذا توقفه عليه صحة الكلام كما هنا فان المصنف عبر بالسببية المفيدة
للحصر ولا يستقيم بلا تكلف الا بالحمل على جميع المعاني ويمكن ان
يجاب عنه بانه الاقتصار في تعريف الدليل بما ذكر عقب تعريف
الاستدلال يطلب الدليل ظاهر في ان المراد تعريف الدليل
الواقع في حد الاستدلال ولا يناسبه من معاني المرشد الا المعنى
المجازي كما لا يخفى بادنى تامل صادف فقد وجد الحامل له على ذلك
الاقتصار والقرينة على ذلك المجاز واعترض المولى التفتازاني
تفسير ابن الحاجب الدليل بالمرشد بان الدليل فعيل بمعنى
فاعل من الدلالة وهي اعم من الارشاد والهداية واجابه
السيد بان ابن الحاجب فسر المرشد بما فسر به الامدي الدليل
اعني المناسب والذكر لم يعتبر في شئ منهما معنى الايصال قال
فالارشاد والهداية عنده بمعنى الدلالة انتهى ولا يخفى توجه
هذا الاعتراض على المصنف وعدم اندفاعه بهذا الجواب لانه
لم يفسر المرشد بما ذكر الا ان يقال انه مراده على انه بعضهم
بحث في هذا الجواب بانه ان اراد الايصال بالفعل فعدم اعتباره
في الارشاد والدلالة لا يستلزم عدم اعتباره فيهما اذ الارشاد يعتبر فيه
الدلالة على ما من شانه ان يوصل الى المطلوب لا الى اي شئ كان
مطلوبا كان او غيره كما هو المعتبر في الدلالة فان اعلام طريق
لا يكون من شانه الايصال الى المطلوب بل الى غير حد لالة وليس
بارشاد وان اراد الايصال مطلقا اي اعم من ان يكون الايصال
الى المطلوب بالفعل او لا فعدم اعتباره في الارشاد ممنوع واما
الدلالة فالمعتبر فيها امكان الايصال الى المطلوب او غيره
كما عرفت انتهى وما ذكره السيد من ان الارشاد والهداية
يراد فان عنده الدلالة اقتضى ترادف الدليل والمرشد
وذلك ينافي مقتضى ما قدمه من ان اطلاق الدليل على ما به

الارشاد حقيقة بخلاف اطلاق المرشد عليه فانه مجاز كما اشار الى ذلك
بعضهم وايد ان اطلاق الدليل على ما به الارشاد مجاز امضا وعليه
فالشارح فسر الدليل امينا بمعناه المجازي وعذره وقرينته
ما تقدم فليتامل واما في اصطلاح الاصوليين فهو ما يمكن التوصل
فيه بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قال العضد وهذا يتناول
الامارة اي الظني منه وربما قيل الى العلم بمطلوب خبري فلا
يتناولها انتهى والتوصل قال الشارح هو الوصول بكلفة وقيل
ما يمكن دونه ما يتوصل لان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر
فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه والمراد كما قال السيد بالنظر
فيه اعم من النظر فيه نفسه وفي معانه واحواله فيشمل المقدمات
التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد اذ قد
من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل كالعالم وبالامكان المعنى
العام المجامع للفعل والوجوب فيندرج في الحد المقدمات المترتبة
وحدها واما اذا اخذت مع الترتيب فيستغني النظر فيها وفي
النظر بالصحيح وشمل المشتمل على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد
لا يمكن ان يتوصل به الى مطلوب خبري اذ ليس هو في نفسه سببا
للتوصل ولا الفرض انه كان قد يفضي اليه اتفاقا فلو لم يقيد وارد
العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها
اذ من جملة الانظار النظر الفاسد الذي لا يمكن التوصل به وان
اقتصر على الاطلاق فانه التنبيه على افتراق الصحيح والفاسد
في ذلك وتقييد المطلوب بالخبري اي ما يخبر به لاخراج القول
الشارح قال السيد الدليل عند الاصوليين على اثبات الصانع
سواء اخذ بالمعنى الاول او الثاني هو العالم اذ يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه بحسب احواله الى هذا المطلوب الخبري بل الى العلم به
وظاهر كلامه اي العضد ان الدليل لا يطلق الا على المفردات

التي من شانها ان يتوصل باحوالها الى المطلوب الخبري فيجب
ان يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته واحواله
ويجوز ان يجري على عمومه فيتناول الاقسام الثلاثة كما
اوضحناه سالفا انتهى واراد بالاقسام الثلاثة كما قال في حاشية
المفهم المفرد والمقدمات الغير المركبة والمركبة المرتبة وحدها
اي بدون ترتيبها قال بعضهم ولم يلتفت الى المقدمات
المركبة بلا ترتيب حتى تكون الاقسام اربعة لخفاء وجود التركيب
مالم يوضع بدون الترتيب فالمراد من المقدمات الغير المركبة
المقدمات الغير المرتبة انتهى ولا يخفى على الفاضل المنصف
ان الكلام لم يزد في هذه المباحث على اقل ما ينتفع به والله اعلم
والظن لغة يطلق بمعنى اليقين ومنه الذين يظنون انهم
ملاقوا ربهم وعند الخليل باحد اثنه قال الظن شك وتخمين
وفي القواطع وقد يرد الظن بمعنى اليقين على ما سبق وقد يرد
بمعنى الشك بدليل كقوله تعالى وانهم الا يظنون اي يشكون
انتهى واصطلاحا تجويز وقوع كل من امرين اي اذا كان
امكان وقوع كل منهما بدلا عن الاخر بالامكان العام تجويزا
ظاهرا في كل منهما احدهما اي وقوعه اظهر من وقوع الاخر
لا بحسب ذاته اذ المراد بالامرين طرفا الممكن كوجود زيد وعدمه
اذ كل من الواجب والممتنع لا يتصور فيه التجويز المذكور والظهرية
بحسب الذات لاحد طرفي الممكن اذ احد طرفيه نسبيا لا
يكون اولى به من الاخر بل هما سواء بالنسبة اليه كما تقرر في محله
بل بحسب غيره كالدليل لا بحسب نفس الامر لانه غير معتبر
فيه بل عند المجوز بان تذعن نفسه بوقوع احدهما بعينه دون
الاخر سواء كان الحال كذلك في الواقع او لا بقاء كان على المصنف
ان يقول تجويز امرين او امور احد الامرين او بعض الامور

واحدا او اكثر اظهر من الباقي اذ التجويز الظني قد يتعلق باكثر من امرين وقد يكون الاظهر اكثر من واحد كما يجوز وقوع تسبيح وتحميد وتكبير ويكون الاظهر منه وقوع بعض الثلاثة واحدا او اثنين وهذا لا يشمله كلامه مع انه من افراد الظن لانا نقول المراد هنا بالامرين النقيضان كما اشرنا اليه وهما لا يزيد ان على الاثنين واما ما ذكر في صورة النقض فغير وارد لتعدد التجويز والظن فيه بتعدد النقيضين الا ترى ان التجويز في المثال لوقوع كل واحد من الثلاثة وعدم وقوعه المناقضين ففيه تجويزات ثلاث وانما الاظهر احد المتناقضين في كل واحدة منها ان تحقق الظن في جميعها ومن هنا يتضح سقوط ما عساه ان يتوهم من انه قد يجوز امرين ويصدق بوقوع كل منهما ويكون احدهما اظهر عنده من الاخر فانه لا يصدق على الاخر مع انه مظنون ايضا قوله احدهما اظهر من الاخر وذلك لان كل واحد منهما انما يعتبر بالنسبة لنقيضه وهو بذلك الاعتبار لا يكون الا اظهر منه وخرج بقولنا تجويز اظهر في كل منهما الماخوذ من المحصول وقد يستفاد من قوله اظهر من الاخر تجويز نقيضي المجزوم بحاله وانقلابه دائما اذ كل منهما يجايز الوقوع عقلا واحدهما وهو بقاؤه بحاله اظهر مع ان ذلك ليس من قبيل الظن لانه البقاء بحاله معلوم لنا علما عاديا ووجه خروجه خفاء الانقلاب عند العقل في مجاري العادات فلا يصدق ظهور التجويز في كل منهما هنا وما ذكره المصنف تعريف باللازم اذ الظن انما هو التصديق الراجح وهو الاذعان باحد الامرين المجوزين وقول التاج الفزاري وانما هو الراجح من المجوزين ليس بمستقيم اذ الراجح مظنون لا ظن والتجويز المذكور لازم له لكنه لازم غير محمول فكيف يعرف به ويمكن ان يجاب

بالحمد

بالحمل على حذف المضاف اي ذو او صاحب تجويز امرين او على ان التجويز مستعمل في نفس التصديق المذكور مجازا من اطلاق اسم اللازم على الملزوم لكنه على كلا التقديرين محتاج للقرينة لا سيما في مقام التعريف ويمكن ان اعتمد على التوقيف نظرا الى ان المقصود بالذات من المقدمة المنتحى الذي من شانه الاحتياج للتوقيف وبذلك يندفع ايضا عنه ان التجويز المذكور كما هو لازم للتصديق الراجح لازم لمقابله ايضا فلا يعلم ان المراد هو الاول دون الثاني قاله السيد المذكور في عبارة القوم ان الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الاخر وبيانه ومنه انه مركب من اعتقادين اي اعتقاد احد النقيضين واعتقاد ان النقيض الاخر محتمل احتمالا مرجوحا بالنسبة عليه بمعنى وهو ظاهر لظهور انتفاء الاعتقاد في وقوع النقيض الاخر قال اعني السيد فاشار بعنى العضد الى انه بسيط وان خطور النقيض الاخر لا يجب ان يكون بالفعل ولعل مراد هم هو هذا لكن التصريح به اولى انتهى فليحمل كلام المصنف على ذلك والشك لغة قد يستعمل بمعنى كما في شرح التاج الفزاري واصطلاحا هو اي اذعان امكان وقوع كل من امرين بدلا عند الاخر بالامكان الخاص لا مزية لاحدهما على الاخر بمقتضى وجدانه وقوعه دون الاخر عند المورد بحيث يذعن بالوقوع وانه كاذب لاحدهما مزية في الواقع والوصف هو الادراك المقابل للظن فهو ادراك الطرف الذي اذعن بمقابله فالتردد وقوع قيام زيد وقعوده اي انتفاء جامد منلا في الجمع باذعان كل منهما حال ذكر الاخر او نفيه من حيث عدمهما على السواء مع التردد بانه لا يذعن بوقوع احدهما شك اي مسمى به التردد فيهما مع جواز الثبوت للقيام عند المتردد بحيث يذعن به او مع وجدانه الانتفاء له عنده كذلك ظن اي مسمى به وهذا على ظاهر التعريف السابق

وقد تقدم ان الظن ملزوم هذا التردد لانفسها عن اذعان الثبوت او الانتفاء والوهم يقابله فوادراك الطرف الاخر المرجوح عنده
واصول الفقه المذكور في قوله السابق اول الكتاب من اصول
الفقه والاشارة الى ان المراد بيان معناه العلمي لا الاضافي المبين
فيما تقدم وصفه بقوله الذي وضع اي جعل فيه اي في بيانه
او هو على ظاهره هذه الورقات بمعنى الالفاظ المخصوصة ما اشار
دلالتها على المعاني المخصوصة على ما هو المختار في معناها كما تقدم بيانه
اول الكتاب ونائب فاعل وضع بمعنى جعل هو اسم الاشارة ومفعوله
الثاني هو الظرف قبله وهو ما على التشبيه من حيث ان البيانه
يمكن ان يكون بغير هذه الالفاظ فكانه شبهها في قبول الشمول لغيره
كالشمول الظرف فان اريد بالبيان المبين به فواضح والا فالحكم بشموله
للفظ المخصوص على المسامحة ثم هذا التشبيه اما استعارة بالكناية
وهو ان يشبه في النفس شيء بشيء ولا يصرح بشيء من اركان التشبيه
سوى اسم المشبه ويثبت له شيء من لوازم المشبه به فيما نحن فيه
شبه الورقات بالمعنى المذكور بالظروف بجامع ان كلا منهما يشمل ما
الجملة ويصرح باسم المشبه وهو لفظ ورقات واثبت له الكون في شيء
والدخول فيه الذي هو من لوازم المشبه به واما استعارة بالتبعية
ان شبه الحالة التي بين الدال والمدلول بالتي بين الظرف والمظروف
بان وضع التشبيه قصدا في الظرفية المطلقة وتبعيته في الظرفية
المخصوصة التي هي معنى الحرف واما استعارة تمثيلية ان شبه
الصورة المنتزعة من الدال والمدلول بالصورة المنتزعة من
الظرف والمظروف بجامع الارتباط المخصوص وهي الهيئة المنتزعة
من امور فانه يجب في التمثيلية كون وجه الشبه وكل من
الطرفين هيئة منتزعة من عدة امور واما تشبيه بليغ اي
كان الورقات في اصول الفقه واما على انه مجاز مرسل عن

الدلالة لعلاقة انه المظروف دال على الظرف واما على ان في بمعنى
اللام والمعنى انه جعل هذا الورقات لاصول الفقه اي انها
به علاقة واختصاصا وذلك كونها الدة عليه ومعنى جعل الورقات
في اصول الفقه انها المقصود بالذات منها او المراد افاضته وفهمها
بما سبق فان ذلك هو المراد من قولنا هذا الكتاب في كذا كما
تقرر في محله فلا يأتي في اشتمالها على ما ليس من اصول الفقه كالمقدمات
السابقة ظرفه اي ظرف الفقه فيه عود الضمير على جزء العلم
مع انه باعتبار العلمية لا معنى له وعلب بانه اعاده عليه باعتبار
المعنى الاضافي على نحو الاستخدام او اعاده على ما يفهم من العلم
لا على جزيه حالة كونه الظرف على سبيل الاجمال اي على سبيل
وصفة هي الاجمالية اي عدم التعيين في متعلقها وهو الحكم الذي
يثبت بها بانه لا يكون مقصورا بسبب بحكم بعينه من كل الاحكام
او بعضها فالاضافة بيانية و وصفها بالاجمال بالمعنى المذكور من
وصف الشيء بحال متعلقه والمراد بها هي المسائل والقواعد الكلية
كقولنا الامر للوجوب حقيقة والنهي للتحريم كذلك وفعل النبي
حجة والاجماع حجة والقياس حجة والاستصحاب حجة وغير ذلك
لان اسم كل علم انما يطلق على ثلاثة معان المسائل وادراكها اي
التصديق المتعلق بها وملكة استحضارها اي القوة الحاصلة من
تكرار ادراك القواعد مثلا التي يقتدر بها على استحضارها قابلا
كسبه ولا يجوز هنا ان يراد غير المعنى الاول الا بتعسف لا داعي اليه
ولا قرينة عليه فتعين المعنى الاول الذي هو المسائل وحينئذ فتمثيل
الشارح الظرف بقوله كمطلق الامر ومطلق النهي ومطلق
فعل النبي ومطلق الاجماع ومطلق القياس ومطلق الاستصحاب
عن التقييد بمأمور به بعينه او منهي عنه بعينه وهكذا الكتب
لا مطلقا ولا من حيث البحث عنها بان اولها وثانيها فقط او مع

مثلا وثالثها بانه مخلوق لله او صادر من النبي بالاختيار مثلا
وهكذا لذلك فكذا من حيث البحث اي الاخبار عن اولها اي مطلق
الامر بانه للوجوب حقيقة وعن الثاني اي مطلق النهي بانه للحرمة
كذلك وعن الباقي اي فعل النبي والاجماع والقياس والاستصحاب
بالحجاج اي بجميع الاحتجاج بكل منها والعمل بمقتضاه بشروط مثل
اذ هي المذكورات مفردات وليست واحدة من المعاني الثلاثة
السابقة فلا يصح كونها من مسمى الاصول لا مطلقة ولا مقيدة
بالحيثية المذكورة وانما هي موضوعات للمسائل التي هي من مسمى
الاصول كما لهر مما سبق ويمكن ان يجاب عنه بمنع ذكر المضاف في
كلامه اي كقاعدة او قضية او مسئلة مطلق الامر الخ اي كالقاعدة
الحاصلة من مطلق الامر من حيث يبحث عنه بانه للوجوب او
المتضمنة لمطلق الامر من تلك الحيثية ولحصر القاعدة التي
موضوعها مطلق الامر وحملها كونه للوجوب حقيقة وهي قولنا
الامر وكل امر للوجوب حقيقة وقس الباقي هكذا افهم حرر
المقام وقيد لذلك عطف اما على مطلق الامر او على الامر اي وكمطلق
غير المذكورات كافعال صاحب الشريعة على القول او الفعل
من احد وكالعام والخاص والمطلق والمقيد من حيث البحث عن
اولها بانه كقول صاحب الشريعة او فعله وثانيها بانه لا يجري
في الافعال وما يجري مجراها وثالثها بانه يقدم على العام وكذا بقيتها
بانه يحمل على المقيد وقوله ما سيأتي بيان للغير دفع بما قد
يتوهم من عدم تعرض المصنف له ويلهم من تعرض لما سيف
ايضا بناء على عادة المصنفين في مثله ذلك فانهم لا يضعون المعطوف
والا بيانه الا والمعطوف عليه كذلك فان قلت اي فائدة في هذا
العطف مع وقوع المعطوف عليه في حيز الكاف فانه يقتضي عدم
الانحصار في المذكورات وليس فيه تعيين المعطوف كالذي قبله

ليفيد

ليفيد زيادة على ما افاده الكاف قلت فائدته بيان عدم
الانحصار في الخارج في المذكورات ومجرد وقوع المعطوف عليه
في حيز الكاف لا يقتضي ذلك لاحتماله ان تكون الكاف باعتبار
الافراد الذهنية او باعتبار كل واحد من المذكورات بخصوصه
او الاستقصاء على ما وقع في كلام بعض الفقهاء من شبهة معنى
الاستقصاء لها وقاله بعض مشايخنا الظاهر انه صحيح لان الفقهاء
ثقات لا يثبتون ما يتعلق باللغة من غير سند منها وقوله مع
ما يتعلق به من الاحكام والشروط ومن الامور المناسبة او متعلق
ببيانا وحال من فاعله واما على ان الاولى او الثانية او الثالثة
او على الوجوب او الحرمة او الحجية وفي كل من هذه الوجوه نظر
اما ما عدا الاخير فلانه لا وجه لتخصيص بعض المذكورات ببيان
انه يبحث عنه بغير ما ذكر فيه او بانه لغير ما ذكر فيه ولا ببيان
مجمل ما يتعلق بذلك الغير كما هو ظاهره وان امكن ارادته بضمير به
المطلق المضاف الى الامور وجميع ما عطف عليه اي جميع المذكورات
بتاويل المذكور مع مشاركة غيره منها له في ذلك واما الاخير
فلانه يلزم انه يكون البحث عن الباقي بانه غير المذكورات وهو فاسد
فانه يبحث عنها كذلك وطريقه على سبيل الاجمال ملتبسة بخلاف
اي بخلاف الغير طريقه حالة كونها على سبيل التفصيل اي على سبيل
وسعة هي التفصيل اي تعيين متعلقها اربنا لها حكم بعينه كوجوب
الصلاة وحرمة الزنا وجواز الصلاة داخل الكعبة واستحقاق
بنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب وامتناع
بيع بعض الارز ببعض الا مثلا بمثل يدا بيد وثبوت الطهارة عند
الشك في بقائها نحو قوله تعالى اقيموا الصلاة وقوله تعالى
لا تقربوا الزنا وملائمة اي البنى باعادة الضمير على غير مذكور
للعلم بالمراد به من قوله صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما اخرجه

ورواه السبحان البخاري ومسلم اى بناء على اخراجهما اياه فالكاف
بمعنى على كما هو قوله الاخفش و الكوفيين وملصدرية وتذكير
الضمير العائد للصلاة بتاويلها بالمذكور او بملاحظة انها فعل
ويجوز حمل الكاف على التشبيه وما على الموصولة وتذكير الضمير
مراعاة للفظها اولما تقدم والتغاير بين المشبه والمشبه به
قد يكتفى فيه الاعتبار اى وخصوصا انه صلى الله عليه وسلم حاله
كونها باعتبار تشبيهي اياها اليه مماثلة لها باعتبار نسبة التلقين
اياها اليه صلى الله عليه وسلم والاجمع على ان لبنت الابن امر
حال كونها موجودة مع وجود بنت الصلب وقوله حتى اى وقت
اذ هى لكونه للزمان عند الاخفش لا ناصب لها اه لواحد
منها متعلق بالنسبة فى مدخوله على خلاف ما اذا كان لبنت الصلب
عاصب كابن الصلب فلا شئ لبنت الابن مطلقا لحجبه اولاد الابن
بالابن وما اذا كان لبنت الابن عاصب كابن الابن فتقاسمه
ما فضل عن نصيب بنت الصلب للذكر مثل حظ الانثيين وبابن
الابن على البر فى امتناع جمع بعضهم اى البر بعض فى كل حالة
الا حال كون البعضين مثلا بمثل اى متماثلين فى المقدار باعتبار
الكيل وحال كونهما حالين كما يؤخذ من قوله وحال كونهما يدا بيد
اى مقبوضين للعاقدين بمجلس العقد قبل التفرق منه وقبل
التخاير كقولها الربا النسا العقد لانه الحلول لازم للمتعاقدين فى المجلس
ثالثا وفى المغنى فى قولك بعته اى فلانا يدا بيد اى متقابضين
انه يدا حال من الفاعل والمفعول ويبديان فاله سيبويه
كانه قال فى سقيا لك بيانا ايضا فيتعلق بمحذوف استوفى
للتبيين وفيه فى سقيا لزيد التقدير ارادتى لزيد اسقى ولعل
التقدير فيما نحن فيه تقابضنا يدا وما تقدم فى قولهما اخرجه
الشيخان يجرى فى قولهما هنا كما رواه اى الاسناع المذكور مسلم

كما هو ظاهر واستصحاب الطهارة اى اثباتها الآن لثبوتها
فيما قبل كما يؤخذ مما يأتى اخر الكتاب فى بيان معنى الاستصحاب
لمن اى فى حق من شك اى تردد مطلقا ولو مع رجحان الانتفاء
فى بقائها بعد ما تحقق حصولها فلست طرقه على سبيل
التفصيل المذكور من اصول الفقه واذ ذكر بعضها فى كتبه
فانه لم يذكر فيها الا نه من الاصول وانما ذكر فيها تمثيلا اى لاجل
تمثيل القواعد وانبا حماد عطف على قوله طرقه على سبيل
الاجمال قوله وكبفية الاستدلال من استدل بمعنى دل كاستنتج
بمعنى نتج بمعنى طلب الدليل لقوله لها اى لطرق الفقه
الاجمالية لكن لا من حيث اجمالها بان يكون الاستدلال بالطريق
الاجمالى او التفصيلى من حيث اجماله لانه تلك الكيفية انما تكون
عند التعارض من حيث اقامة الاحكام ولا تعارض بين الادلة
الاجمالية من تلك الحيثية بل من حيث تفصيلها اى تبيين ما يعد
للاحكام بانه يتحقق موضوعها فى افراده كتحقق الامر الذى هو
موضوع قولنا الامر للوجوب الذى هو طريق اجمالى كما تبين فيما
سبق فى قوله افيدوا المعلاة وبجوز انه لا يريد الشارح كما هو ظاهر
عبارته بقوله اى طرق الفقه الطرق الاجمالية كما قيدنا به بل
مطلق الطرق فيكون مرجع الضمير طرق الفقه لا بقيدها السابق
ومثله صحيح واقع فى كلامهم ويكون التقييد بالحيثية المذكورة
لاخراج الاجمالية والتفصيلية لعلم من حيث التفصيل ولعل
عدم تقييده بالاجمالية ليصح حملها على الوجهين وانما لم يقيد
بالتفصيلية لئلا يكون رد الظاهر المتبادر بالكلية وبجوز ان يكون
الضمير فى قوله المستدل بها على حذف المضاف اى بحزئياتها او
على حذف المضافين اى بجزئيات موضوعها وهى الادلة
التفصيلية من حيث تفصيلها لا مطلقا بل عند تعارضها من حيث

افادة الاحكام اذ الكيفية المذكورة انما تكون حينئذ وانما تعارض
لكونها ظنية من تلك الجهة والتعارض يقع بين القطعيات بخلاف
القطعيات والمختلفات تترجح كيفية الاستدلال بما يقوله من
تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق وغير ذلك
كتقديم الجمل على المبين والناسخ على المنسوخ وبيانى بيان المراد
بالتقدير فيما ذكر هنا نظر وذلك لان الاصول كما علم مما تقدم
عبارة عن القواعد الكلية وهذه المذكورات قواعد كلية
وحينئذ يحمل الكلام على المسامحة والتقدير من قواعد تقديم
الخاص على العام الخ اى من القواعد المتضمنة لبيان ذلك وقوله
المصنف وكيفية الاستدلال بها على المسامحة ايضا والتقدير
وقواعد كيفية الاستدلال اى القواعد المتضمنة لبيان تلك
الكيفية ويجوز ان يريد بالكيفية نفس القواعد المفيدة لمعارفها
ورد على المصنف ان صفات المجتهد اى القواعد المتضمنة لبيان
شروطه من اصول الفقه ايضا مع انه لم يتعرض لها فلا يكون تعريفه
صحيحا اجاب عنه الشارح بانه تعرض لكيفية الاستدلال لها
وكيفية الاستدلال بها تجر الى معرفات اى شروط من يستدل
بها ويتلزم معها الظهور توقف الاستدلال على من يستدل وعدم
صلاحية كل احد له ففى ذكر كيفية الاستدلال بها دلالة على كيفية
من يستدل بها بالالتزام وفيه نظر لانه اراد بها مفهومة من
كيفية الاستدلال التزاما فى نفسها فسلم ولا يفيد وان اراد
بها من حيث كونها معتبرة فى مسمى الاصول وجزا منه مفهومة
منها فممنوع للظهور ان لا دلالة لاعتبار كيفية الاستدلال
فى مسمى الاصول على اعتبار شروط المجتهد فى مسماه ايضا ويجوز
ان لا يكون مقصوده الجواب بهذا الكلام لكنه حينئذ لا محل لذكره
فى المقام مع انه يمكن ان يكون المصنف انما اسقطها بناء على انها

ليست من الاصول كما قيل به نعم يمكن حمل كيفية الاستدلال
بها فى عبارة المصنف انما اسقطها على الكيفية التى يتوقف عليها
الاستدلال فتشمل صفات المجتهد لكنه خلاف الظاهر ولذا
اعرض عنه الشارح فهذه الثلاثة التى هى طرق الفقه
على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وصفات المجتهد
على ما تقدم بيانه فى الثلاثة هى الفن اى النوع المسمى
باصول الفقه اى بهذا اللفظ المشهر بانها الفقه الذى هو
من اشرف علوم الشرع عليه فهو لقب لاشعاره بالمدح بالاتيان
المذكور قاله السيد اى باعتبار مفهومه الاصلى فان ذلك
قد يقصد شرعا انتهى ولا ينافيه قوله المولى التفتازانى يعنى
باعتبار مفهومه الغير العلمى وان لم يكن مما يقصد عند اللفظ
لانه انما محمول على نفى القصد بالذات او على لزوم قصده حال
الاستعمال فقد لا يخطر بالبال حينئذ ولكون اشعار اللقب
بالمدح باعتبار مفهومه الاصلى تارة الكثيرة فانه يقصد بها
التعظيم لكن لا باعتبار معناها بل بعموم التصريح بالاسم فان
بعض النفوس يانف ان يخاطب باسمه ذكره الرضى نعم قد
يكون الاشعار فى بعض الكنى باعتبار المفهوم الاصلى كما فى ابى
الفضل والى جهل وحينئذ يجاب بانه لقب من هذه الجهة فتكون
النسبة بينهما العموم الوجهى واذ تقرر بعضهم فى تفسير اللقب
بما يشعر بمدح او ذم بانه يتناوله الكنية كما ذكره والمشهور
ان اللقب قسيم لها لانا لا نسلم كون هذه القسمة حقيقية
لجواز ان تكون اعتبارية لا تنافى تداخل الاقسام قال ابن هشام
وقد يتفق لبعض الاسماء اشتهار اتصاف مسماه بصفة كاملة
او ناقصة كما تقرر وبادر فى ضمن اطلاق ذلك الاسم عليه
وليس بلقب اذ لم يقصد ذلك حال الوضع بل لا يقصد اصلا واذ كان يفهم

منها انتهى وبما تقرر يعلم كون هذا اللفظ اعني لفظ اصول الفقه علما وهو كذلك وبه صرح السيد في قوله الصناعة علم يتعلم بالقواعد حيث قال موضحا لاعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي بنا وله افراد استعدت اذ القائم فيه زيد غير ما قام بعمرو شخصا وان اتحد معلوما والا امتنع الى نقل هذا اللفظ عن معناه الاصلي فجلوده على العلم المخصوص على ما عهد في اللغة لا اسم جنس له انتهى وقوله ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ قال بعضهم انما احتيج اليه لما سياتي انه الاصل اذا اضيف الى العلم يراد دلياه فلا يتاول الاجتهاد والترجيح انتهى وقوله على ما عهد في اللغة معناه كما قاله بعضهم ان المتعارف عند اهل اللغة فواو المركبة اذا نقل ينبغي ان ينقل الى المعنى العلمي ويحمل على انتهى واعترض قوله في اللغة بان السواب في العرف اذ النقل في اللغة غير معهود الا ان يراد على ما عهد في نقل اللغة ورد بعضهم بما في التاج حيث قال الكتاب في اللغة اسم للمكتوب وظاهر انه منقول لما اليه من معنى الكتاب كما صرح به صاحب فصوله البرايعيت قال الكتاب لغة الكتابة ثم جعلا اسما للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع على القرآن انتهى اي فقد عهد النقل في اللغة لا يقال لكنه ما نحن فيه ليس من قبيل النقل في اللغة فكيف قال على ما عهد في اللغة لانا نقول معناه انه ينبغي ان تكون ما نحن فيه على طريق ما عهد في اللغة وقوله السيد لان علم اصول الفقه كلي يندفع ما يورد من انه جزئي لا يمكن تعريفه على اخر مر حيث ان الماهية التي تتميز اجزاؤها في الوجود تحديدها ببيان تلك الاجزاء لا الجنس والفصل ومثل ذلك جار في الجزئي كما قاله شيخنا الشريف فيمكن بيان اجزايه المتميزة في الوجود فيمكن اذ يسمى بيانا تعريفيا لمشابهة التعريف بذلك المعنى وان لم يكن تعريفا حقيقيا لاشتماله بالكليات بالاتفاق انتهى بمعناه وقضية قوله في توجيه

كليته بنا على انه العلم بالقواعد واذ اتحد معلوما فانه لا يكون كليا اذ احد نفس تلك القواعد فيكون اللفظ علم شخص لا جنس ويمكنه ان يقال يتعدد تلك القواعد بتعدد محلها وفي كلام شيخنا الشريف واعلم ان اسما العلوم كاسما الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحال كالقايم بزيد وبعمرو وقد تجعل اعلام شخص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل بعد عروض واحد انتهى ولا يرد على العلمية ان تلك الاسما تقبل ال لجواز كونها اجريت او للمح الاصل فانه قد تمتنع بعضهم بذلك في العلمية ولا يخفى عليك لو ما سبق انه اسم كل علم يطلق باي اعتبار معانيه ولهذا اجمل ابن الحاجب مسمى اصول العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وقال المولى التفتازاني المراد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق او الملكة التي يقتدر بها على ايراد القواعد اشكل الحصر في قول الشارح فهذه الثلاثة هي الفن الخ ويجاب بانه حصر اضافي اي لا غير وهذه الثلاثة من القواعد ولا يجنس هذه القواعد كالباب الواحد من اصول الفقه قال الاسنوي فانه جزء من اصول الفقه فلا تكون اصول الفقه ولا يسمى العارف بها اصوليا لان بعض الشيء لا يكون نفس الشيء وقال السيد فبالقواعد خرج العلم بالجزئيات والعلم ببعض تلك القواعد فانه جزء منه انتهى لكن ذكر الامام السبكي ههنا انه ينبغي حمله على القليل والكثير واطلاقه فيه وابواب اصول الفقه قد تقدم اول الكتاب انه المختار في مسمى الابواب انها الالفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة وعليه فالمعنى هنا والالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة التي هي مسايل اصول الفقه وتتعدد انواع تلك المسايل بتعدد تلك

الابواب فلذا جمعها لكن المراد بالامور الاتية من اقسام الكلام
وما عطف عليها هو تلك المعاني المخصوصة التي هي مدلولات تلك
الابواب فلا بد في صحة حملها على الابواب من المسامحة في احد
الطرفين فالتقدير ومضمون ابواب اصول الفقه اقسام الكلام
او التقدير وابواب اصول الفقه الفاظ او عبارات اقسام الكلام
وفي عد اقسام الكلام من الابواب تغليب اذ ليست من الاصول
كما علم من تعريفه السابق واراد بابواب اصول الفقه ما يشمل
توابعه والمراد هنا وفي جميع ما ياتي هو المسائل الكلية الباحثة عن
احوال المذكورات اذ هي المسماة باصول الفقه كما تبين انفا لا عن
المفردات فانها لا تسمى بذلك نعم قد اقتصر المصنف في بعض
المذكورات على تعريفه من غير بيان شئ من احواله فلا يعد ان
يراد بالمسائل الباحثة عن الاحوال ما يعم التعاريف مسامحة
وان لم يكن من قبيل المسائل حقيقة فانها امور تصورية لا بد منها
في نفسها تصديق ولا تكذيب والامر بالرفع والنهي والعام
والخاص ويذكر فيه اي في الخاص اي في اثنا الكلام عليه او في
الخاص والعام بتاويل المذكور او مجموعهما اي في اثنا الكلام على
مجموعهما المطلق والمقيد وذلك لشدة المناسبة بينهما وبين
الخاص والعام من جهة ان في المطلق عموما شيوعيا وان لم
يكن استغراقيا كما في العام وفي المقيد تخصيصا له لانه يبين
ما اخرج من ذلك الشيوع كما ان الخاص يبين ما اخرج من عموم
العام الاستغراقي فناسب ذكر الجميع في بحث واحد حيث ذكر
المطلق والمقيد في اثناء ذكر الخاص وعده كالشئ الواحد حيث
اكتفى في الترجمة بالعام والخاص والمجمل والمبين والظاهر
وفي بعض النسخ والمأول عقب قوله والظاهر الذي هو
مقابله وسيأتي ايا المأول اي الكلام عليه فذكره في هذه

النسخة

النسخة صحيح لا اشكال فيه وتركه في النسخة الاخرى لا محذور فيه
اذ غايته ما في الباب الزيادة على ما في الترجمة ولا محذور فيه بل
قد يمنع انه متروك في النسخة الاخرى لما سيأتي في كلام المصنف
انه سيسمي ظاهرا بالدليل فشمله قوله هنا والظاهر بتعميمه للظاهر
المطلق والظاهر المقيد اي ما يطلق عليه لفظ الظاهر ولو في
الجملة والافعال اي افعال صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم
والناسخ والمنسوخ والاجماع والاخبار والقياس والحظر
والاباحة اي بيانها هو الاصل منها في الاشياء بعد البعثة
وترتيب الادلة اي بيان رتبة كل منها بالنسبة لغيره وما تقدم
منها على غيره وصفة المفتي وصفة المستفتي واحكام
المجتهدين وسيأتي ما يعلم منه ان المجتهد والمفتي واحد فاما
اقسام الكلام فيها لها يبتدئ سبق بيان نفس الكلام لان
معرفة اقسام الشئ من حيث انها اقسامه فرع معرفة نفس
ذلك الشئ وعلى هذا فليس المقصود بهذا الكلام بيان اقسامه
بل بيانه نفسه وكانه قال هو اللفظ المتالف من اسمين او اسم
وفعل الخ ويجوز ان يكون المقصود به بيان اقسامه وكانه قال
ينقسم الى مركب من اسمين ومن اسم وفعل الخ ولا ينافيه قوله
الاتي والكلام ينقسم الى امر ونهي الخ لصحة حمله على معنى والكلام
ينقسم اينا اي كالانقسام فيما سبق الى ما سبق وعلى كلا التقديرين
يندفع قول التاج اراد باقسام الكلام اقسام ما يتركب منه الكلام
وقد اطلق هذا الاستعمال جماعة منهم انتهى فاقول اي
فنقول اقل ما اي اللفظ الذي يتالف ويتركب منه الكلام
اسمان فان قيل يجب تغاير المالف والمتالف منه بالضرورة
والا فلا تالف وهنا ليس كذلك لان الاسمين نفس الكلام
فانه ليس الاعبارة عنهما قلنا يكفي تغايرهما بالاعتبار فان المتالف

هو المجموع من حيث هو مجموع والمتألف منه الاجزاء المعروفة على التفصيل
فان قيل لانسلم ان الاسمين بمجردهما تفيد الكلام بناء على ان
الاسناد الذي هو ربط احدى الكلمتين بالاخرى بحيث يحسن السكوت
جزء من الكلام كما صرح به الرضي فالاسمان مع الاسناد ان يجموع
الثلاثة هو نفس الكلام لا الاسمان وحدهما قلت لعل مختار المصنف
ما اختاره بعض شيوخنا ان الاسناد شرط لتحقق الكلام لا جزء والا لزم
ان لا يكون الكلام لفظا حقيقة ابدا لانه الاسناد ليس باللفظ والمركب
من اللفظ وغيره لا يكون لفظا حقيقة وهو بعيد جدا لا سيما وقد
سموا اللفظ الى الكلام وغيره ولا فرق في الاسمين بين ان يكونا
مبتدا وخبرا نحو زيد قائم ولم يعد الضمير في قائم الراجع لزيد
مثلا لعدم ظهوره كما سياتي ولانه مثل قائم شبيه بالخالي عن الضمير
من جهة عدم تغيره في التكلم والخطاب والغيبة نحو انا قائم
وانت قائم وهو قائم كما لا يتغير الخالي عن الضمير نحو انا رجل وانت
رجل وهو رجل كما قاله السكاكي او يكونا مبتدا وفاعلا اغنى عن الخبر
نحو اقائم الزيدان او مبتدا ونائبا عن فاعل سد مسد الخبر
نحو امضروب العمران او اسم فعل وفاعله نحو هيهات العقيق
او اسم وفعل سواء كان الاسم فاعلا نحو قام زيد او نائبا عن
الفاعل نحو ضرب زيد بضم الضاد وكسر الراء وفعل وحرف نحو
ما قام او لم يقم اي هواي زيد مثلا وهذا القسم اثبته بعضهم
في اقسام الكلام بعد كلامي الفعل والحرف لظهوره وجوده
ولم يعد الضمير المستتر في قام او يقم الراجع اي ذلك الضمير
الى زيد مثلا من اجزاء الكلام او لم يعتبره فلم يعده منها لعدم
ظهوره ووجوده فانه صورة عقلية لا تحقق له ولا وجود له
في الخارج اذ ليس باللفظ ولا وضع له لفظ وتبعه المصنف لقصد
التسهيل على المبتدي فان الملفوظات اقرب لفهم من المعقولات

ولكن الجمهور كما ينبغي على عدة كلمة من اجزاء الكلام لكفاية كونه
في حكم الملفوظ الموجود لاستحضاره عند النطق بالفعل استحضارا
لا خفاء معه ولا لبس مع توقف الفائدة الكلامية عليه وبه يفارق
عدم عد الضمير في قائم من زيد قائم حيث قالوا انه مركب
من اسمين ولم يقولوا من ثلاثة وقضية تعليل البعض المذكور
انه فعل الامر كذلك وفي بعده كلام فيكون هذا الكلام خاليا
عن التركيب وبقي الكلام في المحذوف فعند هذا البعض كما في زيد
في جواب من قام فيحتمل ان يعتد بهو يقدر بانه له صورة خارجية
بخلاف المستتر اذ لا صورة له الا عقلية ويحتمل انه لا فرق عنده
فيتحقق الكلام بدون التركيب هنا ايضا ولعل الاقرب الاول
او اسم وحرف وذلك اي وهو القسم الثاني محصور في
الفاظ النداء اي الالفاظ المناديات او النداء بمعنى المنادى
او على ظاهره على المسامحة نحو يا زيد فالكلام عبارة عن حرف
النداء النائب عن الفعل المقدر مع فاعله والمفعول بعده نظرا
للظاهر والملفوظ وان كان المعنى في نحو يا زيد ادعو زيدا
او انادي زيد المشتمل على الفعل والفاعل اللذين هما محل
الاسناد الذي هو مناط الفائدة الكلامية لعدم ظهورهما ووجودهما
في اللفظ ذكر ذلك بعضهم وتبعه المصنف لما تقدم ولكن الجمهور
على انه الكلام هو المقدر من الفعل مع فاعله وحرف النداء
نائب عنه كما نابت نعم مثلا عنه في جواب بل قام زيد
مثلا وقضية تعبير المصنف بالاقل انه قد يتركب من اكثر
مما ذكروه عليه جمع منهم ابن هشام حيث ذكر ما تقدم ما عدا
الفعل والحرف والاسم والحرف وزاد انه يتالف من جملتين
ولم صورتان احداهما جملة الشرط والجزاء نحو ان قام زيد قمت
والثانية جملة القسم وجوابه نحو احلف بالله لزيد قائم

ومن فعل واسمين نحو كان زيد قائما ومن فعل وثلاثة اسماء نحو علمت
زيدا فاضلا ثم قال وما صرحت به من ان ذلك اى ائتلافه من
اسمين واسم وفعل هو اقل ما يتالف منه الكلام هو مراد النحويين
وعبارة بعضهم يعنى ابن الحاجب فهو انه لا يكون الا من اسمين
او فعل واسم انتهى لكن ذكر السيد فى حواشى المتوسط ان الكلام
انما يتحقق بالاسناد الذى يتحقق بالمسند اليه والمسند فقط وهما
اما كلمتان او ما يجرى مجراهما وما مداهما من الكلمات التى ذكرت
فى الكلام خارج من حقيقته الكلام عارضة لها انتهى وفى حواشى
الرضى له جواب القسم كلام بلا نزاع واما جواب الشرط ففيه
بحث والحق ان الكلام هو المجموع المركب من الشرط والجزا لا الجزا
وحده لان الصدق والكذب انما تعلقا بالنسبة التى بينهما لا
بالنسبة التى بين طرفى الجزا يظهر لك ذلك بالتامل فى قولك
ان ضربتنى ضربتك فانه قد لا يوجد منك ضرب المخاطب اصلا
ويكون هذا الكلام صادقا ولو كان الكلام المقصود بالجزا متصور
صدقه مع انتفاء مدلوله فى الواقع بالكلية انتهى ويوافق ذلك
قوله ابن الحاجب ولا بتانى ذلك اى الكلام الا فى اسمين او اسم
وفعل انتهى وما اورد عليه من انه قد يتركب الكلام من جملتين
كما فى الشرطية على ما هو التحقيق ومن اسم وجملة نحو زيد يقوم
ابوه فقد اجيب عنه بان المراد من اسمين حقيقة او حكما والجملة
الواقعة طرف الكلام فى حكم المفرد من حيث وقوعها طرفا وهذا
هو معنى قوله السيد السابق اما كلمتان او ما يجرى مجراهما
اى فى قوله المورد على ما هو التحقيق اشارة الى ما ذهب اليه جمع
محققون منهم الشيخ الرضى والمولى التفتازانى ان الكلام فى
الجملة الشرطية هو الجزا فقط والشرط قيد خارج عنه وقد
تقدم فى كلام السيد رد ذلك والمصنف مشى على الاول الذى

مشى

مشى عليه ابن هشام وقال انه مراد النحويين لانه اسهل على
المبتدى المقصود بهذه الورقات والكلام ينقسم الى امر
اى كلام مشتمل على اسم وفعل مغاير للنحو لا تفعل دال على طلب
فعل او تركه وانما جعلناه على اعم من فعل الامر لانه اقرب
الى استيفا الاقسام والاخرج اسم الفعل والمضارع المقرون
بلام الامر عن جميع الاقسام المذكورة واما الخبر المراد به الامر
نحو والمطلقات يتربصن فيحمل ادخاله هنا نظر المعنا بنا على
انه الدال على الطلب امر بما بالوضع او غيره ويحمل ادخاله فى
الخبر نظرا للفظه ويحمل الدال هنا على ما يدل بالوضع ولا ينبغى
حمل الامر هنا على نفس الطلب الذى هو الامر النفسى اذ هو
ليس بلفظ فكيف يكون من اقسام ما هو لفظ وهو الكلام فان
المراد به الكلام اللفظى بقرينة قوله فاقل ما يتالف منه الكلام
اسمان الخ ويحتمل انه اراد بالكلام النفسى وهو المعنى القائم
بالنفس المعبر عنه بما صدقات اللسانى اذ يطلق عليه ايضا لفظ
الكلام حتى قال الاشعرى مرة انه حقيقة فيه مجاز فى اللسانى
واختاره فى جمع الجوامع واخرى انه مشترك بينهما ونقله الامام
الرازى عن المحققين وقال المعتزلة انه حقيقة فى اللسانى
دون النفسانى لكنه خلاف السياق وخلاف غرض الاصولى
لانه انما يتكلم فى اللسانى لان بحثه عنه لا عن النفسانى
وخلاف مقتضى كلام البرهان حيث قال ثم لما قسم اهل
العربية الكلام الى الاسم والفعل والحرف قسم الاصوليون
الكلام على غرضهم تقسيما اخر فقالوا اقسام الكلام الامر والنهى
والخبر والاستخبار الخ فانه المتبادر منه كما لا يخفى ان الذى
قسمه الاصوليون هو الذى قسمه النحويون ولا شبهة فى
ان الذى قسمه النحويون هو الكلام اللفظى لانه الذى يبحثون

عنه ولانه الذى ينقسم الى الاسم والفعل والحرف وكذا ايقاله
فى جميع المطوفات على الامر بقى صحابنه وهوان المفهوم من
كلام النحاة وغيرهم انه مسمى الامر هو الفعل دون فاعله فصيغ
مفرد لا مركب فكيف يكون قسما ما هو مركب وهو الكلام ويمكن
ان يجاب بالمسامحة فى قوله الى امر والمعنى الى امرك اوذى امر
او كلام مشتمل على الامر على الامر وبان للامر معنى اخر وهو
الكلام المشتمل على الامر وبان المراد بالكلام المعنى المعنوى
وبايسه تعبيره بالظاهر دون الضمير الذى هو مقتضى المقام
وهو ما يتكلم به قل او كثر وهو الاوجب بقوله الاتى وقد وجه
اخر بتقسيم اى الكلام الى حقيقة ومجاز اذ هما من عوارض
المفردات كما سياتى ونفى اى كلام مصدر بلاداة بالوضع على طلب
الترك وبغير صيغة لا تفعل فالامر نحو اضرب ونحو اتركن ولتقم
وعكسه النهى نحو لا تفعل ونحو لا تترك وخبر وهو كلام يدخله
الصدق والكذب وسياتى تحقيقه فى محله نحو جاءنى زيد ومجىء زيد
واستخبار وهو اى الاستخبار الاستفهام ايه الكلام الدال
على طلب حصول صورة الشئ فى الذهن من حيث هو حصوله فيه
فان كانت تلك الصورة وقوع نسبة بين الشيئين اولا وقوعها
فحصولها هو التصديق والا فهو التصور وخرج بقيد الحيثية نحو
علمنى وفهمنى فان المقصود هنا حصول التعليم والتفهيم فى
الخارج ولكن خصوصية الفعل اقتضت حصوله اثره فى الذهن
وهذا الفرق كما قال السيد دقيق يحتاج الى تامل صادق مع
توفيق الهى وانما فسرنا الاستفهام بما تقدم مع انهم فسروه
بنفس المطلب المذكور ليصح جعله من اقسام الكلام على ما
تقدم التنبيه عليه نحو هل قام زيد فانه كلام دال على
طلب حصوله صورة حال زيد من القيام وعدمه فى الذهن

فيقال فى جوابه نعم ان كان حاله الشامل اى قام زيد او يقال فى
جوابه لا ان لم يكن حاله القيام بل عدم القيام اى لم يقم وقوله
فيقال الخ تحقيق لمعنى الاستخبار والاستفهام فانه طلب الاخبار
والمفهوم من الغير حصول المطلوب بقوله نعم اولا وينقسم
الكلام ايضا اى كما انقسم الى ما تقدم الى تمنى اى كلام دال
بالوضع على طلب ما لا طمع فيه او ما فيه عسر فالاول عرليت
الشباب يعود والثانى نحو قوله منقطع الرجا ليت لى مالا
فاحج منه وقد فسروا التمنى بنفس طلب ما لا طمع فيه او ما فيه
عسر وفى المطول وهو اى التمنى طلب حصول شئ على سبيل المحبة
انتهى فيلزم ان تقيد المحبة بالممدوحة اى عن الطمع احترازا عن
الاوامر والنواهى والنداءات التى قد وجدت فيها وقيل قيد
الحيثية المرادة يكفى فى اندفاع النقض بها وفى الرضى وماهية
التمنى غير ماهية الترجى الا ان الفرق بينهما من جهة واحدة فقط
وهى ان التمنى لا يستعمل فى الممكن والمحال والترجى لا يستعمل الا
الممكن وذلك ان ماهية التمنى بحيث حصول الشئ سواء كان متوقعا
وغير متوقع حصوله اولا والترجى ارتقاب شئ لا وثوق بحصوله
شئ ما لا يقال لعل الشمس تغرب ويدخل فى الارتقاب الطمع
والاشفاق فالطمع ارتقاب المحبوب والاشفاق ارتقاب المكروه
نحو لعلك تموت الساعة انتهى وظاهر ان المحبة غير الطلب فلم
يجعل التمنى طلبا ويرافقه قول شيخنا الشريف فى موضع التمنى
ميل القلب الى شئ سواء كان يرتقب حصوله او يجزم بانه لا يحصل
نحو ليت الشباب يعود وذكر فى موضع اخر ان العلماء اختلفوا فى
التمنى والنداء والاستفهام فمنهم من قال انه التمنى لطلب التمنى
والنداء لطلب الاقبال والاستفهام لطلب الفهم ومنهم من
جعلها لحالة نفسانية يلزمها الطلب المذكور انتهى بمعناه وانما

فسرنا التمني بما تقدم خلافا لتفسيرهم اياه بنفس الطلب المذكور
او بما يستلزمه كما تقرر ليصح كونه من اقسام الكلام كما تقدم وعرف
اى كلام دال بالوضع على الطلب برفق ولين نحو لا تترك عندنا
وقسم اى كلام دال على القسم اى اليمين نحو والله لافعلن
كذا وصرح الرضى في الكلام على حد الكلام بان جواب القسم كلام بخلاف
الجملة القسمية لانها للتوكيد الجواب وفي بحث الحروف بان جملتي
القسم والجواب كالشرط والجزاء بقرينة ان القسم كالجملة
الواحدة انتهى وتقدم عن السيد ان جواب القسم كلام بلا نزاع
وان الحق ان الكلام مجموع الشرط والجزاء اذا تقرر ذلك فقول
المصنف وقسم يحتمل ان يريد به جواب القسم على حذف مضاف
او على التجوز فيوافق كلام الرضى الاول وان يريد به مجموع جملتي
القسم والجواب فيوافق ظاهر كلام الثاني وهو ظاهر كمثيل
الشارح وبه يشعر قوله البرهان والقسم لا يستقل دون
مقسم به ومقسم عليه واذا كذلك يلتحق بالجزاء انتهى فان قلت
ما وجه اعادة الفعل في قوله وينقسم ايضا مع انه ما قبله وما
بعده تقسيم واحد قلت الاشارة الى ان منهم من اقتصر
على تقسيمه الى ما تقدم من الامور الاربعة وانه يرد عليه انقسامه
ايضا الى هذه المذكورات وان الجميع تقسيم واحد يدل على ذلك
قوله البرهان ثم لما قسم اهل العربية الكلام الى الاسم والفعل
والحرف قسم الاصوليون الكلام على غرضهم تقسيما اخر
فقالوا اقسام الكلام الامر والنهي والخبر والاستخبار وهذا
قوله القرافي واعترض المتاخرون فزاد وابن غيرهم اقساما
زائدة على هذه الاقسام وحاولوا بزيادتها القدح في حصر
الاولين الكلام في الاقسام الاربعة انتهى ثم عدد ما زادوه
التمني والترجي والقسم وبحث في بعض تلك الاقسام

المزيدة وهذا من دقائق الورقات وقوله ومن وجه اخر
اى لاجله وبملاحظته وفي هذا اشارة الى ان التقسيمات المتباينة
لا تأتي فيها دخل الاقسام فلله در ذلك الامام والمعنى من وجه
مغاير للوجه الذي انقسم باعتباره اليها تقدم وذلك لان
انقسامه الى ما تقدم باعتبار مدلوله بخلاف انقسامه الى ما
هنا فانه باعتبار استعماله الادلي في موضوعه او في غيره متعلق
بقوله ينقسم اى الكلام اى بالمعنى اللغوي وهو ما يتكلم به قل
او كثر على طريق الاستخدام ان اريد بالكلام فيما سبق غير المعنى
اللغوي على ما سبق فان الحقيقة والمجاز كلاهما من عوارض المفردات
اعلم انه لم يختصا قاله في المطول في قولك استعمل الحقيقة
الكلمة المستعملة الخ فانه فان كان الواجب ان يقول اللفظة
المستعملة ثبتا ولك المفرد والمركب قلت لو سلم اطلاق
الحقيقة على المجموع المركب فقوله لما كان تعريف الحقيقة غير
مقصود في هذا الفن لم يتعرض الا لما هو الاصل اعني الحقيقة
في المفرد انتهى ففيه اشارة الى التردد في اطلاق الحقيقة على
المركبات وفي التلويح بعد ان قرر ان الوضع النوعي قد يكون
بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين
الدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له
قال ومثل هذا منه باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية
بما يقابلها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر
والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة
كل ما تكون دلالة على المعنى بالهيئة انتهى فاندراج المركبات في
الحقائق ومثله في حواشي العضد اه نعم قد يطلق كل من
الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى
واستعماله فيه مجازا كما قاله في التلويح ثم اطلاق الحقيقة والمجاز

على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في
عبارة العلماء مع مابين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون
مجازا لا محالة وحمله على خطا العوام من خطا الخواص انتهى الى حقيقة
ومجاز يعني انها من اقسامه والا فهو هذا اوجه لا يتحصر فيهما
لان اللفظ قبل استعماله لا يوصف بواحد منهما كما ينبغي عليه الابهة وهو
معلوم مما ياتي في تعريفهما ويجوز ان يراد بالكلام ما استعمل بالفعل
فيتحصر فيهما فالحقيقة وهي في الاصل فعيلة بمعنى فاعل من حق
الشيء اذا اثبته او بمعنى مفعوله من حققت الشيء اذا اثبته نقل
الى الكلمة الثابتة او المثبتة في مكانها الاصلي والتاء فيها للنقل
من الوصفية الى الاسمية ذكره الكفوي المطول شريف نقل عن صاحب
المفتاح ان التا للتانيث على الوجهين وبسطه ثم اشار الى تضعيفه
ومعنى كون التا للنقل من الوصفية الى الاسمية كما قال بعضهم ان
اللفظ اذا صار بنفسه اسما لغلبة الاستعمال بعد ما كان وصفا كان
اسميته فرعا لوصفيته فتجعل التا علامة للفرعية كما جعل علامة في
رجل علامة لكثرة العلم بنا على ان كثرة الشيء فرع تحقق اصله
وقاله الاسنوي في شرح قول المنهاج والتا تنقل اللفظ من الوصفية
الى الاسمية ما نصه اعلم ان الفعيل اذا كان بمعنى الفاعل فانه
يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتا فتقول برجل عليم وامراة عليمة
وان كان بمعنى المفعول فيستوي فيما المذكر والمؤنث فتقول
مررت برجل قتيل وامراة قتيل ويستثنى من ذلك ما اذا
سمي به او استعمل استعمال الاسما كما لو استعمل بدون الموصوف
كقوله تعالى والنطيحة اي والبهيمة النطيحة فلا بد من التا
للفرق فالحقيقة ان كان بمعنى الفاعل فنا قله على الاصل وان
كان بمعنى المفعول فهي ايضا دخلت لانتقاله الحقيقة من الوصفية
الى الاسمية لانا بينا انها تنقله الى اللفظ المستعمل بالشروط وجعلت

اسما

اسماله ويجوز ان يكون المراد ان دخولها للاعلام بالنقل انتهى
فجعل التا للفرق بين الوصفية المحضة والاسمية حقيقة او حكما
وجوز ان يكون للاعلام بالنقل وزاد بعضهم ان اليا المتناة من
تحت ايضا للنقل من الاسمية الى الوصفية عكس التا المثناة من
فوق وذلك لان حقا مصدر وليس بصفة فاذا قلت حقيق صار
صفة ما ايّ لفظ هي في حال الاستعمال او معه وهو اطلاق
اللفظ على المعنى واراده فهم منه قاله السيد وفي التلويح
التحقيق انه معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب
دلالته عليه واراده منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا انتهى
على ما موضوعه ان اللغوي بقرينة انه المتبادر من ذكر الوضع
والبقا وبقرينة ذكر التعريف الثاني فانه لو اريد بالموضوع وهو
المعنى الذي وضع له ما يعم به اللغوي احد التعريفين وهو خلاف
الظاهر والمراد موضوعه اللغوي من حيث انه موضوعه اللغوي
فان قيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاضافات والاعتبارات كما مر في الابهة فتشمل التعريف ما
وضعه اهل اللغة لمعنيين مثلا على الترتيب ثم استعملوه في
ثانيهما وما وضعوه لمعنى واحد ولم يضعوه لغيره لا بالاشتراك
ولا بالمجاز ثم استعملوه فيه فكل منهما حقيقة لانه مستعمل في
موضوعه اللغوي من حيث انه موضوعه اللغوي لان الوضع
اللغوي صادق مع تعدده واتحاده ومع كونه اولا وكونه
ثانيا نعم قد يرد عليها المشترك اذا استعمل في معنييه او معانيه
معا اذ قد بنى في الاستعمال على موضوعه مع انه مجاز عند كثيرين
وجوابه اما بانه نختار انه حقيقة كما هو المنقول عن الشافعي
وغيره واما بتقييد الموضوع بالواحد وكذا يقال في التعريف
الثاني الاتي وخرج عنه لفظ الصلاة مثلا اذا استعمله الشارع

في الدعا لمناسبة معناه الشرعي فانه مجاز وان بقي في الاستعمال
على موضوعه اللغوي اذ لم يبق عليه من حيث انه موضوعه
اللغوي فقد يرتفع بحيث فيه لفظ الصلاة اذا استعمله الشارع
في معنى الدعا لا لمناسبة المعنى الشرعي بل من حيث انه موضوعه
اللغوي وباعتباره لكنه مع انه مجاز على ما ذهب شيخنا الشريف
انه الظاهر من كلامهم قاله فلا بد من قيد في اصطلاح التخاطب
مع الحيثية انتهى والذي يظهر لي منع ما قاله بل الظاهر انه مثله
حقيقة وكانه اخذ ما قاله من قولهم والفظ للمطول واحترز
بقوله في اصطلاح التخاطب عن المجاز الذي استعمل فيما وضع له
في اصطلاح اخر غير اصطلاح التخاطب كالصلاة اذا استعملها
المخاطب بعرف الشرع في الدعا فانها تكون مجازا لكونها الدعا
غير ما وضعت هي له في اصطلاح الشرع لانها في اصطلاح الشرع
انما وضعت للاركان والاذكار المخصوصة مع انها موضوعة
للدعا في اصطلاح اخر اعني اللغة انتهى ويمكن حمله على ما اذا
استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعا لمناسبة المعنى الشرعي
لا من حيث انه الموضوع له اللغوي وباعتبار ذلك ثم رايت
في حواشي العضد للسيد ما يؤيد ما قلته وذلك انه بعد ما اجاب
عرف الحقيقة بانها اللفظ المستعمل في وضع اوله وقرره العضد
بما قاله السيد انه يحتمل وجهين احدهما ان لفظ في بمعنى
السببية فالحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع اول وبسببه
فالفظ في صاكي في ما يقاله هذا اللفظ يستعمل في وضع الشرع
او اللغة لمعنى كذا اي يستعمل له بسبب وضع احدهما فهي متعلقة
بالاستعمال على معنى السببية وليست متعلقة للاستعمال كما في
قولك استعمل اللفظ في المعنى الفلاني قال وليس في هذا
التعريف على هذا التوجيه الاحمل في على معنى بل استعمالها فيه

وقرينة اراد انه اجرا الوضع على ظاهره الذي لولاه لاحتاج الحد
الى القيد المشهور اعني قولنا في اصطلاح التخاطب او الى اعتبار
قيد الحيثية اعني قولنا من حيث هو موضوع له اولا ليلا يتقض
بالصلاة مثلا اذا استعملها الشارع في الدعا لمناسبة معناها الشرعي
فانها مجاز قطعا ويرد عليها انها لفظ مستعمل في شئ وضع
له اولا واما يخرج عن الحد باحد القيدين اذ وضعها الدعا ليس
في اصطلاح التخاطب ولا استعمالها فيه من حيث انها موضوعة
له اولا انتهى ووجه التاييد فيه من ثلاثة مواضع احدها قوله
لولاه لاحتاج الحد الخ فانه صرح بالاكتفا في الحد باحد القيدين
ومن لازم ذلك ما قلناه والا لاحتيج الى القيدين جميعا والثاني
قوله لمناسبة معناها الشرعي فان مفهومه انه لا يكون مجازا
اذا لم يكن الاستعمال لذلك بل من حيث انه موضوعه اللغوي
والثالث قوله ولا استعمالها فيه من حيث انها موضوعة له
اولا فانه يدل على انه لو وجد الاستعمال من هذه الحيثية كان
حقيقة فتامل وقضية تعريف المصنف دخول الاعلام في
الحقيقة وهو كالصريح من قول المصنف وليس من ضرورة
كل حقيقة ان تكون لها مجاز بل ضربان من الاسما لا يدخلها
المجاز الضرب الاول اسما الاعلام نحو زيد وعمرو الخ وفي حواشي
السعد العضدية فانه فيل قد تكون الحقيقة مستعملة
بحسب وضع لا تكون اولا ولا ثانيا لا مطلقا ولا بالاضافة
الى وضع اخر كالاعلام المنقولة التي لا تتصور لها مجازات
مثل جعفر قلنا يكفي في اولية الوضع ان يكون له ثان بحسب
الفرض والتقدير على انه مثل هذه الاعلام يجوز ان يستعمل
في جزء الموضوع له اولازمه وقد صرح الامدي في الاحكام
بانه الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع انتفاء الاعلام بها

كزيد وعمرو ولعله اراد الحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشعر به
احتجاجه والا فهو مشكل انتهى وعامرح به الامدى صرح البيضاوى
كالامام الرازى وغيره الاسنوى فى شرح المنهاج بقوله فلا
يكون حقيقة لانها ليست بوضع واضع اللغة ولانها مستعملة
فى غير موضوعها الاصلى ولا مجازا لانها مستعملة لغير علاقة
وهذا الكلام ضعيف اما الاول فلان العرب قد وضعت
اعلاما كثيرة واما الثانى فلانه انما يأتى اذا فرعنا على مذهب
سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقولة وقد خالفه الجمهور
وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتجلة سلمنا لكن ينبغى ان
تكون حقيقة عرفية خاصة واما الثالث فقد تقدم منعه فى
المسئلة الرابعة انتهى وعد فى المسئلة الرابعة ما لا يدخل فيه
المجاز بالذات العلم وعلله بقوله لانه ان كان مرتجلا ومنقولا
لغير علاقة فلا اشكال فى كونه ليس بمجاز وان نقل لعلاقة
كمن سمى ولده مباركا لما اقترن بحمله او وضعه من البركة
وكذلك لانه لو كان مجازا لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة
وليس كذلك وتعليل المصنف اى البيضاوى بكونه لم ينقل
لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه انتهى وخرج بقيد
الاستعمال اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل فلا يسمى حقيقة
ولا يسمى مجازا وبقيد الوضع ما استعمل فى غير ما وضع له
غلطا كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى كتاب بين يديك
فان لفظ الفرس هنا قد استعمل فى غير ما وضع له وليس
بحقيقة كما انه ليس بمجاز او مجاز الاسد المستعمل فى الرجل
الشجاع وبقيد العينة بما استعمل فيما وضع له لا من حيث انه
ما وضع له كلفظ الصلاة اذا استعمله الشارع فى الدعا لمناسبة
المعنى الشرعى فانه مجاز كما تقدم وما تقرر من انه خرج بقيد

الاستعمال اللفظ المهمل صرح به غير واحد كالاسنوى فى شرح
المنهاج وفيه نظر اذ ليس المراد بالمهمل ما وضع ولم يستعمل لانه
صرح بخروج هذا بجامع المهمل فتعين ان المراد به غير الموضوع
وحينئذ فالمتجه اخراجه بقيد الوضع دون الاستعمال اذ قد
يستعمل كما يقاله قاديز مرادا به زيد فان قلت المراد بالمهمل
المعرف فى مثل ضرب فعلنا المعرف مستعمل فانه لم يخرج بالجنس
عن كونه موضوعا لم يتجه اخراجه لصدق التعريف عليه وان
خرج به عن ذلك لم يمكن اخراجه الا بقيد الوضع فليتامل
فانه قيل المهمل باى معنى اريد قد يستعمل وقد لا قلنا
فيتعين التفصيل واخراج ما استعمل منه بقيد الوضع وما لا
بقيد الاستعمال وكذا بقيد الوضع انه قلنا انه غير موضوع
فليتامل فانه قلت انما اريد بالوضع فى تعريف الحقيقة
الشخصى خرج كثير من الحقائق كالمركبات وكثير من الافعال
ونحو المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب فانها موضوعة
بالنوع دون الشخص وان اريد مطلق الوضع اعم من الشخصى
والنوعى دخل المجاز لانه موضوع بالنوع قلت ذكر السعد
فى الحواشى العضدية انه هذا اشكال قوى وان جوابه
يطلب من تاويحه فى فصل العام والذى ذكره فيه ان الوضع
النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون
بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص
يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم اخره
الف او يا مفتوح ما قبلها فهو لمفرد مؤنث من مدلوله ما الحق
باخره هذه العلامة ومثل هذا من باب الحقيقة واكثر
الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب
وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وقد يكون

بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على
معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين
لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا وراد له عليه بمعنى انه
يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم
يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي
لكانت دلالته عليه وفهمه عند قيام القرينة حالها ومثلها مجاز
لمجاوزه المعنى الاصلي قاله فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين
اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان
يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على
التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة ويشمل
الشخصي والقسم الاول من النوعي انتهى وقيل اي وقاله
بعضهم الحقيقة ما اي لفظ استعمل فيما اي في معنى متعلق
بالبنا للمفعول ونائب فاعله قوله عليه ما يجي على انه لذلك
اللفظ ويتعلق به قوله من المخاطبة اي اصطلاحا صادرا من
الجماعة المخاطبة بكسر الباء لذلك اللفظ بان عينته للدلالة
على ذلك المعنى بنفسه سواء افردته بالتعيين او ادرجته
في القاعدة الدالة على التعيين كما تقدم انفا وان لم يبق في
الاستعمال على موضوعه اي اللغوي كما تقدم اي سوابق
في الاستعمال على موضوعه اللغوي كلفظ الاسد اذا
استعمله اهل اللغة في الحيوان المفترس او لم يبق في الاستعمال
على موضوعه اللغوي بان بقي على موضوعه الشرعي كالصلاة
اي كلفظ الصلاة اذا استعمله اهل الشرع في الهيئة المخصوصة
وهي الاقوال والافعال المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم
او ما يقوم مقام ذلك من الاشارة اليه والاستحضار له كما في
صلاة الاخرس وصلاة المريض ان كانا صلاة حقيقة على ما هو

ظاهر كلام الفقها فانه اي لفظ الصلاة الذي استعمله اهل
الشرع في الهيئة المخصوصة المذكورة حقيقة لصدق في هذا
التعريف عليه وان امر يبق في الاستعمال على موضوعه
اللغوي وهو الدعا بخير فانه ثبت حصر الموضوع اللغوي
في الدعا بخير كما اقتضاه قوله وهو الدعا بخير لانه صيغة حصر
لا يصح لانه لا يحصر فيه ولهذا قالوا الصلاة من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار ومن غيرهم دعا قلت الحصر امتاني
اي وهو الدعا بخير لا الهيئة المخصوصة فلا ينافي وجود معنى
اخر كالرحمة والاستغفار او مبني على ما زعمه بعضهم من ان
معناها لغة هو الدعا مطلقا وهو في حقه تعالى بمعنى انه
يدعو ذا نه بايصاله الخير الى النبي صلى الله عليه وسلم ثم من
لوازم هذا الدعا الرحمة فمن قاله انه الصلاة من الله الرحمة
اراد هذا المعنى لان الصلاة وضعت للرحمة واما في حق
الملائكة فواضح لان الاستغفار دعا او بقي على موضوعه
العرفي وذلك مثل لفظ الدابة اذ استعمله اهل العرف
العام لذات الاربع اي للمتنفس ذات القوائم الاربع
كالحمار والمعنى لما يمشي من الحيوان على اربع قوائم باعتبار
خصوص كونه يمشي على اربع قوائم والا فلو استعملوه
في ذات الاربع باعتبار عموم كونها تدب على الارض
كان باقيا على موضوعه اللغوي كما هو ظاهر من كلامهم وفي
التلويح هنا ما نصه واذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة
لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات
الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان
اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون
حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على

الارض وهو نفس الموضوع له لغة انتهى وهل يندرج في ذات
الاربع هنا ما له اكثر من اربع كالعناكب فان اعتمادها اذا
مشت على اربع فيه نظر فان لم يندرج فقد يحتاج الى التقييد
وقوله ذات الاربع اى فيها او لاجلها ولا ارادة بينهما منه
وانما عبر هنا باللام وفيما سبق بفى للتفنن ولهذا عبر فيهما
باللام فى شرح جمع الجوامع فانحاى لفظ الدابة فيما ذكر حقيقة
لمد قد هذا التعريف عليه وان لم يرف فى الاستعمال على
موضوعه اللغوى وهو كل ما اى حيوان يدب على الارض
اى المفهوم الكلى الصادق على كل ما يدب للظهور ان الموضوع له
الماهية لا الافراد فلو استعمل لفظ كل المشعرة بالافراد كان
اوضح لكنه انى لبيان الافراد وكان المراد بالدب على الارض
مطلق الانتقال عليها حتى يشمل الزحف كما فى الحية ويدل عليه
قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه
وكما يدب ما من شانه ذلك فيشمل ما المريدب مطلقا وقد يضيف
الى الضمير من على الارض على وجه الارض وجه غير المقصد
فيخرج ما فى بطنها وما غشيها كالثور الحامل لها وفى الارض
خروج خروجها كالسما ولا بعد ان يكون خروج ذلك غير
مراد ولان التقييد بالارض يظهرها لان الدواب عليها
اوضح لمشاهدته وعبارة القاموس والدابة ما دب من
الحيوان انتهى فلم يقيد بالارض ثم رايته فى مواضع من
تفسير الامام ما يقتضى عموم الدابة لغة لكل حيوان فى
الارض او غيرها وعموم الحيوان للملائكة وغيرهم فانه قال
فى قوله تعالى فى سورة الانعام وما من دابة فى الارض الحيوان
اما ان يكون بحيث يدب او يكون بحيث يطير ثم اورد ان
من الحيوان ما لا يدخل فى هذين القسمين مثل حيتان البحر

وسائر

وسائر ما يسبح فى الما ويعيش فيه قاله والجواب انه لا يبعد
ان يوصف بالدابة من حيث انها تدب فى الما فهى كالطير
لانها تسبح فى الما كما ان الطير يسبح فى الهوا الا انه وصفها بالدبيب
اقرب الى اللغة منه وصفها بالطيران الى ان قال ما الفائدة
فى تقييد الدابة بكونها فى الارض قال والجواب من وجهين
الاول انه خص ما فى الارض بالذكر دون ما فى السما احتمالا
بالاظهر لان ما فى السما وان كان مخلوقا من ثلثا فغير ظاهر الثانى
انه المقصود من ذكر هذا الكلام ان عناية الله تعالى لما كانت
حاصلة فى هذه الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات القاهرة
مصلحة لما منع الله تعالى اظهارها وهذا المقصود انما يتم
بذكر من كانت دونه مرتبة من الانسان لا بذكر من كانت على
حالا منه فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها فى الارض انتهى وفى
قوله تعالى فى سورة هود وما من دابة فى الارض الا على الله
رزقها قاله الزجاج الدابة اسم لكل حيوان لان الدابة اسم
ما خوذ من الدبيب وبنيت هذه اللفظة على هذا البناء واطلق
على كل حيوان ذى روح ذكر كان او انثى الا انه عند عرف
العرب اختص بالفرس والمراد بهذا اللفظ فى هذه الاية
الموضوع الاصلى اللغوى فيدخل فيه جميع الحيوانات وهذا متفق
عليه بين المفسرين انتهى وفى قوله تعالى فى سورة النور
والله خلق كل دابة من ماء الخ لم قال تعالى خلق كل دابة
من ماء مع ان كثيرا من الحيوانات غير مخلوقة من الما كالملائكة
فهم اعظم الحيوانات فهم مخلوقون من النور واما الجن فهم
مخلوقون من النار الخ والمراد بقوله فيما اصطلح عليه من
المخاطبة من حيث انه اصطلح عليه من المخاطبة فخرج بقيد
الاستعمال اللفظ المهمل على ما تقدم فيه وما وضع ولم يستعمل

ويقيد الاصطلاح عليه من المخاطبة ما استعمل في غير ما اصطلح
عليه منهم غلطا كحمل هذا الفرس منيرا الى كتابة او نحو زنا
كلفظ الصلاة اذا استعمله الشارع في الدعا غير لمناسبة معناه
الشرعي او استعملها اللغوي في الهيئة المخصوصة لاشتمالها
على الدعا غير ولفظ الدابة اذا استعمله اللغوي في الفرس
باعتبار خصوص كونها ذات اربع اذ لم يوضع لفظ الدابة للفرس
بهذا الاعتبار وبقيد الحيثية ما وضع لمعنيين في اصطلاح
المخاطبة اذا استعمل في احدهما لا باعتبار الوضع بل من حيث العلاقة
بالمعنى الاخر فهو وان اقتضى التقييد بالمخاطبة ان الشارع مثلا
لو استعمل لفظ الصلاة مثلا في الدعا غير لا لمناسبة المعنى الشرعي
بل من حيث اصطلاح اللغة وباعتبار ذلك لا يكون حقيقة لانه
لم يستعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة بل من غيرهم وهم
اهل اللغة وهو موافق لما سبق عن شيخنا الشريف وقد سبق
انه الظاهر خلافه فينبغي ان يراد باصطلاح المخاطبة ما يعم اصطلاح
المخاطبة حكما بان يقصد المخاطب ذلك الاصطلاح والمتكلم باعتباره
وعلى قانونه ويرد عليه المشترك اذا استعمل في معنييه او معانيه
معا فانه استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة مع انه مجاز عند كثير
الا ان يجاب باختيار انه حقيقة كما نقل عن الشافعي وغيره او
حمل ما اصطلح عليه على المعنى الواحد والمجاز في الاصل اما مصدر
ميمي بمعنى الجواز اي الانتقال من حال الى غيرها واما اسم
مكان منه بمعنى موضع الانتقال وفي الاصطلاح ما اي لفظ
تجوز بالبنا للمفعول او للفاعل المفهوم منه واذ اطلقه الشارح
اي تعدى به بالوجهين في الاستعمال تعد بما صحيحا كما هو
المتبادر من اطلاق التعدي خصوصا وقد قيل انه الشيء
عند اطلاقه ينصرف لفرده الكامل والمراد بالتعدي الصحيح

مايكون

مايكون للعلاقة المبينة في محلها عن موضوعه اللغوي لانه
المتبادر كما تقدم وهو ما عينه للدلالة عليه بنفسه سواء كان
ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه او يدرج في قاعدة كما
تقدم بيانه وحيث اريد بالمجوز التعدي فلا وراد المراد
بالمجاز معناه الاصطلاحي وبقوله تجوز معناه اللغوي وفيه
اشارة الى مناسبة معنى المجاز الاصطلاحي لمعناه اللغوي
المتقدم وهي ان اللفظ قد انتقل الى غير معناه الاصلي فهو
متصفا بالانتقال وسبب له في الجملة وان المستعمل قد انتقل
فيه من معنى الى اخر فتوج بقيد الاستعمال ما وضع ولم يستعمل
ومنه الزائد كما اشار اليه في التلويح وبقيد الوضع المهمل وبقيد
التعدي بالصحيح الغلط كاستعمال لفظ الارض في السما وبالعكس
من غير قصد الى وضع جديد لعدم العلاقة ونازع بعضهم
في هذا المثال بما حاصله ان بين السما والارض علاقة التضاد
لاعتبار التسفل في الارض والعلو في السما وهما ضدان ويمكن
ان يجاب بانه بمجرد وجود العلاقة لا يكفي بل لا بد من ملاحظتها
والبنا عليها فمجرد استعمال لفظ الارض في السما لا يكون صحيحا
ما لم تلاحظ العلاقة ويبنى هذا الاستعمال عليها فان قلت
يدخل في المجاز لفظ الصلاة مثلا اذا استعمله الشارع في الدعا
غير لمناسبة لموضوعه الشرعي فانه مجاز مع انه لم يتعد
به عن موضوعه اللغوي قلت الكلام في المجاز اللغوي
وهذا مجاز شرعي لا يقال يرد على هذا التعريف المشترك
اذا استعمل في احد معنييه او معانيه مع قرينة مانعة عن
ارادة غيره فانه حقيقة مع دخوله في حد المجاز لانه تجوز
به اي تعدى به عن موضوعه الذي هو باحد المعنيين
المراد فانه موضوعه ايضا لانا نقول قوله موضوعه قيد

مناف لمعرفة فبقيد العموم والمعنى ما يجوز عن كل موضوع له
فخرج هذا اذ لم يجوز به عن كل موضوع له فتامل قال الشارح
فى شرح جمع الجوامع ومن زاد اى فى تعريف المجاز الياتيين
مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له اولا مثنى على انه لابد ان
يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا انتهى واقوله يمكن ان ينظر
فيه بانا لانسلم التنافى بين القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له
اولا وبين صحة استعماله اللفظ فى حقيقته ومجازه معا لجواز ان
تكون القرينة مانعة عن ارادة ما وضع له اولا وحده وهذا
لاينافى جواز ارادته مع غيره فلا يلزم من زيادة الياتيين
ما ذكر ان يقولوا بعدم صحة استعماله اللفظ فى حقيقته
ومجازه معا حتى تكون الزيادة لاجل ذلك بل يجوز انه تكون
زيادتهم ذلك لاخراج الكناية لانه الكناية عندهم مستعملة
فى غير ما وضعت له مع جواز ارادته ولهذا قال المولى التفتازانى
فى شرح التلخيص وانما قيد بقوله مع قرينة عدم ارادته
اى ارادة الموضوع له ليخرج الكناية لانها مستعملة فى غير
ما وضعت له انتهى فانه فى التلويح واما الكناية باصطلاح
الاصوليه فان استعملت فى الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا
اشكال انتهى ثم رايت فى التلويح فى بحث استعمال اللفظ
فى حقيقته ومجازه فان قيل فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز
مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون
الموضوع له مرادا وغير مراد قلنا الموضوع له هو المعنى
الحقيقى وحده فتجيء قرينة على انه وحده ليس بمراد
وهذا لاينافى كونه داخلا فى المراد انتهى وقد يجاب
بان الشارح ثبت عنده قولهم الياتيين بانه لابد ان يراد
باللفظ الحقيقة والمجاز معا فاستدل بذلك على انه ما اراد

للاحتراز عن ذلك كما يظهر بادنى تامل وهذا التعريف للمجاز مبنى
على المعنى الاول من المعنيين المعرفين بالتعريفين السابقين
حال كون ذلك المعنى الاول للمجاز اى فى مقابلته
وعلى المعنى الثانى منهما المذكورين للحقيقة اى
باعتباره وفى مقابلته يقال فى تعريف المجاز هو اى المجاز
ما اى لفظ استعمل استعمالا صحيحا كما هو المتبادر من
اطلاقه كما تقدم تنبيره فى غروب اى المعنى الذى هو اى غير
كل معنى اصطلح عليه اى على انه لذلك اللفظ اصطلاحا
صادر اى من الجماعة المخاطبة بذلك اللفظ من حيث
انه غير كل معنى اصطلح عليه من المخاطبة فخرج بقيد الاستعمال
اللفظ المهمل وقد تقدم ما فيه وضع ولم يستعمل وبقيد
الاستعمال بالصحيح الغلط فليس واحد منهما مجازا كما انه
ليس بحقيقة وبقيد مغايرة كل ما اصطلح عليه الحقيقة
وقيد الجهتية لادخال ما وضع لمعنيين فى اصطلاح
المخاطبة اذا استعمل فى احدهما لا باعتبار الوضع بل باعتبار
علاقته بالمعنى الاخر كان يكون لازما له او بينا منه
فيستعمل اللفظ فيه لعلاقة اللزوم او البعضية كما علم
كل ذلك مما تقدم ويجب ملاحظتك عموم ما فى قوله
فى غير ما اصطلح عليه اى فى كل معنى مغاير لما اصطلح عليه
تعلم انه لايرد عليه المشترك اذا استعمل فى احد معنييه
مثلا لقرينة كما علم ذلك مما تقدم ايضا والحقيقة اى
اللفظة التى يطلق عليها هذا الاسم اصطلاحا باعتبار
نسبتها الى الواضع اما لقربه وذلك بان اى بسبب
انه وضعها لذلك المعنى الذى استعملت فيه وكانت
باعتبار استعمالها فيه حقيقة اصطلاحا اهل اللغة

قال فى شرح جمع الجوامع باصطلاح او توقيف واعترضه
بعض شيوخنا بان التوقيف طريق الى العلم بالوضع
لا سبب لتحققه وبانه لو اسقط ذلك وعبر او لا بقولهم بان
وضعها واضع اللغة كان سديدا انتهى وجاب بان المراد
بوضع اهل اللغة ما يشمل الوضع الحكمى ثم ليبنى على القول
المختار ان الواضع هو الله تعالى وانما لم يقل بان وضعها
واضع اللغة لانه مجرد وضع واضعها اذ ان هو الله تعالى
لا يصح نسبة الموضوع لاهل اللغة بل لا بد فى صحة تلك
النسبة من تعلق الوضع بهم بذا افاده اليمن فتامله
فلعله لا يخلو عن دقة ثم المراد من اللغة هنا اللغة
العربية ومن اهلها هم العرب مع انه لا يمتنع حمل الاسد
فى مثل ذلك على اعم من لغة العرب وقد يوجد الحمل على
المتبادر بان لغة العرب هى المقصودة لهم بيان احكامها
لان الشرع يردها وعلى هذا لا يكون التقسيم حاصرا
اللهم الا ان يكون التقسيم للالفاظ العربية داخلة فى
العربية ولا يخفى ما فيه فليتامل ومثال اللغوية كالاسد
اى كلفظ اسد حال كونه موضوعا عند اهل اللغة للحيوان
المفترس واما شرعية وذلك بان اى بسبب
ان وضعها للمعنى المذكور الشارع لم يقبل اهل الشرع
على طريقة ما قبله لانه ما وضعه اهل الشرع دون الشارع
عرفية لا شرعية ولقائل ان يقول ان اريد بالشارع
النبى صلى الله عليه وسلم فهو يتسلم انه وضع الشرعيات
لم يضع جميعها فلا يصح الحصر فى قوله بان وضعها الشارع
الا ان تجعل بان بمعنى كان وان اريد به البارى سبحانه
وتعالى فالاصح ان اسماء تعالى توقيفية مطلقا وابينا

تفهم واضع اللغة انبا فكيف تعبرت هذه باسم الشرعية وجاب
بان المراد فسرياك وهو المفهوم الشامل للبارى تبارك وتعالى
ولرسوله صلى الله عليه وسلم وباحبار السلف الثقاة وجاب عن
اول وجهى الاعتراض عليه بان الخلاف الشارع عليه على القول
المجوز لما لا يوهم تعصا وعن ثانيهما بانه وضع هذه متعلقة بالشرع
بان اسمت شرعية ومثال الشرعية الصلاة اى كلفظ صلاة حال
كونه موضوعا من جهة الشارع بمعنى العبادة المعبر عنها فيما
سبق بالهيئة المخصوصة بعضا واما بعضه وذلك بان اى بسبب
ان وضعها للمعنى المذكور هل العرف العام وهو ما لا يتبين
ما قبله عن المعنى اللغوى والمراد بالعرف المعارف وهو اللفظ بالنسبة
الى معناه ومثال المعرفة المذكورة كالاسد اى كلفظ دابة
حال كونها موضوعة عند اهل العرف العام لذوات الاربع المعنى
السابق ثم اورد على ان الحاجة ان لفظ دابة وقوله لغة اما
حال من هذا المبتدا اى قوله سيبويه مولد بالمشتق اى والدابة
حال كونها لغة اى موضوعة بالوضع العرفى واما ظرف اعتبارى
متعلق بالخبر وهو قوله نقل ما دب على الارض وتقدم شرحه
اى موضوعا ملتبسا ذلك فى اللغة او حال من الضمير فيه بناء على قوله
الاخفش وغيره انه يجوز تقديم مثل هذه الحال على عاملها اى
موضوعة هى حال كونها فى اللغة اى فى الالفاظ الموضوعة بالوضع
العربى وفى عرفها اى لكل ما يدب او اهل العرف العام وهو
ما يتبين ما قبله عن المعنى اللغوى وذلك كفاعل اى كلفظ
فاعل حال كونه موضوعا للاسم المعروف وقوله عند النحاة
متعلق بقوله للاسم ويجوز ان يتعلق معه بالمعروف ايضا
على وجه التنازع وهو فى اللغة الفاعل من الفعل وذكر
العضد ان العرفية غلبت عند الاطلاق على ما وضعه اهل

العرف العام والاخرى لتسمى اصطلاحية فاطلاق العرفية عليهما
في كلام المصنف من خلاف الغالب وهذا التقسيم للحقيقة الى هذه
الاقسام الثلاثة مائل ومنافٍ على التعريف الثاني للحقيقة
لشمول ما اصطلح عليه من المخاطبة لكل مما اصطلح عليه من اهل اللغة
ومن الشارع ومن اهل العرف لتقسيمه وقد يمنع شمول الاخيرة
بناء على المختار ان اللغة غير اسماء الاجناس بل واضعها هو الله تعالى
الا ان يتجوز في الاصطلاح بحيث يشملها على هذا القول لا يخالف
او يفرع ذلك على القول بانها اصطلاحية لان هذا لا يوافق ما تقدم
من الشارح في شرح جمع الجوامع دون التعريف الاول لما اقتصر
على الحقيقة اللغوية لاختصاص الموضوع فيه باللغوي على ما
سبق تقريره فتعين ان يمنع قصوره على اللغوية لنسا ولسه
الموضوع فيه لغير اللغوية ابتناها على عدم اختصاص الوضع باللغة
ولا يضر اتحاد التعريفين حينئذ في المعنى لجواز ان يكون المقصود
بيان الاصطلاح في العبارة دون المعنى بل قد يترجح هذا على ما ذكره
لانه يلزم عليه الاقتصار على تعريف اللغوية مع تضعيف التعريف
الشامل لغيرها ايضا ولا وجه اذ لكل ممن يعترف بوجود غير اللغوية
فمن اراد بالتعريف الاول على انكار وجود غير اللغة كما جزم
به الشارح الفنري في شرحه انتفع ما قاله الا ان ذلك انما يقبل
المنع فليتامل له لا يقال هذا التقسيم فاسد مطلقا لان الكلام
في الحقيقة في الاصطلاح فتقسيمها الى اللغوية وغيرها من تقسيم
الشيء الى نفسه وغيره وهو لا يجوز لانا نقول قد اشرنا فيما سبق
الى اندفاع ذلك بان النسبة في اللغوية وغيرها باعتبار واضعها
لا باعتبار اطلاق لفظ الحقيقة عليها الذي الكلام فيه فالحاصل
انه ما يطلق عليه لفظ الحقيقة في الاصطلاح اما ان يكون واضعه
لمعناه اهل اللغة او غيرهم فلا اشكال فتامله فانه ظاهر

لكنه

لكنه قد يلتبس مع عدم التامل الصحيح والمجاز اي ما يطلق عليه
هذا اللفظ اصطلاحا اما ان يكون اي يوجد ويتحقق من
حيث وصفه باطلاق هذا الاسم عليه او المراد بالمجاز هنا الجواز
لمن الاول الشبه لقوله الاتي فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس
كمثله زيادة في لفظ على العبارة الموضوعة لاداء ذلك المعنى
والمجرد عن فيه اومعها او بسبب اوضع لفظها بسبب
اومع استعارة والاستعارة مجاز لعلاقتها المشابهة فهو اللفظ المستعمل
فيما شبه بمعناه الاصلي كاسد في قولنا رايت اسدا يرمي فان كان
العلاقة غير المشابهة سمي مجازا مرسلا وذلك لان الارسال في اللغة
هو الاطلاق والاستعارة مقتضية ادعاء ان المشبه من جنس المشبه
به والمرسل مطلق عن هذا القيد وكثيرا ما تطلق الاستعارة على
المعنى المصدري وهو استعمال المشبه به في المشبه وهو المناسب
هنا كما لا يخفى واقسام المجاز الى الاستعارة والمرسل هو ما قرره
ائمة البيان قاله بعضهم والاصوليون يطلقون الاستعارة
على كل مجاز فلا تغفل عن خلاف الاصطلاحين كيلا تقع في الغلط
اذا رايت مجازا مرسلا اطلق عليه الاستعارة انتهى وفيه كلام
المصنف انما سلكه من جعل الاستعارة احد اقسام المجاز مصطلح
الاصوليين ايضا وعليه مع هذا المعقول عند البعض يكون للاستعارة
اطلاقان عند الاصوليين فالمجاز بالزيادة اذا اريد بالمجاز اللفظ
كما هو الظاهر فلا اشكال في قوله مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء
وان اريد به معنى التجوز فهو على حذف المضاف اي مثل مجاز
قوله تعالى اي المجاز منه وكذا يقال فيما ياتي فالكاف زائدة والمعنى
ليس مثله شيء والا لكان الكاف زائدة لغو بمعنى مثل او مستعملة
في معنى هو مثل او في معنى لفظ مثل فيكون المعنى ليس مثل
مثله شيء وذلك اخبار عن نفي مثل المثل دون نفس المثل

من يستحيل على اخباره غير الصدق فلا يكون نفى المثل منتفيا
فيكون له تعالى مما لا يليق به علو اكبيرا مثل وشبه وجود مثل
له تعالى محال وذلك لان المثل هو المشارك فى تمام الماهية فلو
شاركه غيره فى ذلك لخالفه بالتعين ضرورة ان المتشاركين
فى تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بالتعين وتتخصص لتمايزهما
ويتعددا ولا شك ان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز فيلزم
التركيب فى هويتهما وهو يستلزم الاحتياج المستلزم للحدوث
المنافى للوجوب الذاتى الثابت بالبرهان القطعى له تعالى فقد
لزم من عدم زيادة الكاف هذا المحال فتعينت زيادتها وانما
القصد الى المقصود بهذا الكلام وهو قوله تعالى ليس كمثله
شئ نفيه الى نفى وجود مثل له تعالى فلو لم تكن الكاف زائدة
لافاد الكلام خلاف المقصود به وهو لا يليق بحسن جامع يطلان
ذلك المقاد فى نفسه فتعينت زيادتها ولا يخفى ان قوله السابق
فهى بمعنى مثل ظاهر فى حملها على الاسمية اذ الحرف لا يكون بمعنى
الاسم ويتوجه عليه حينئذ منع الملازمة فى قوله والا نفى بمعنى
مثل لان عدم الزيادة صادق بالحرفية وايضا فلزوم المحذور
المذكور ثابت على تقدير الحرفية ايضا اللهم الا ان يريد بمعنى
مثل مشاركتها المثل فى المعنى فى الجملة فتصدق بالحرفية ايضا
هذا وما ذكر من زيادة الكاف ولزوم المحال بتقدير عدم زيادتها
غير لازم اما لان المثل يأتى بمعنى الذات وبمعنى المثل فتختلف
ايه المصنفة فيجوز ان لا تكون الكاف زائدة ويكون المعنى
ليس كذاته شئ اى ذاته او ليس كصفته شئ اى صفة ولهذا
قال العلامة البيضاوى فى الاية والمراد من مثله ذاته كما فى
قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة فى نفيه عنه فانهم
اذا نفى عمن يناسبه فلان مسده كان نفيه عنه اولى ومنه

قال

قال الكاف فيه زائدة ولعله عنى انه يعطى معنى ليس مثله
غيره انه كما ذكرناه وقيل مثله صفته اى ليس كصفته
صفة احد وامالان الكلام وارد على طريق الكناية فان
انتفاء مثل المثل مستلزم لانتفاء المثل عرفا لان الشئ اذا لم
يكن له مثل لم يكن مثله فبالطريق الاولى ان لا يكون
له مثل فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة فى نفى الشبيه
وامالان الكلام مسوق لنفى المثل بطريق برهانى لان ذاته
تعالى وتقدس امر مسلم لا ينكره احد يصلح ان يكون مخاطبا
حتى المشركون وانما الشأن فى نفى المثل واثباته فاذا نفى مثل
المثل قصد نفيا باثبات المثل واما بثبوته وانتفاء مثل المثل
لكن الثانى باطل لانه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعا لان
الذات متحققة وهى مثلة لنفسها فيلزم التناقض وهو انتفاء
مثل المثل مع ثبوته فتعين الاول اعنى انتفاء المثل والحاصل
ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله تعالى ونفى
اللازم جعل دليلا على نفى الملزوم هكذا قرر السيد فجذب
الوجهين كلام المصنف وقد اجاب الاسنوى بان المثل يلزم منه
بالضرورة ان يكون له مثل فان زيدا اذا كان مثلا لعمرو
كان عمرو مثلا لزيد فليس يلزم من نفى مثل المثل نفى المثل لانه يلزم
من نفى اللازم نفى الملزوم ثم قال فان قيل فيلزم انتفاء
ذات البارى سبحانه وتعالى على هذا التقدير لانه من جملة
الامثال قلنا لا يلزم فان المراد نفى مثل المثل عن الله تعالى
لا نفيه تعالى او قوله خص بالعقل انتهى وقال بعضهم فى
جواب هذا السؤال وربما يقال المفهوم من هذا التركيب على
تقدير عدم زيادة الكاف نفى ان يكون لمثله مثل سواء
بقرينة الاضافة كما ان المفهوم من قولك المتكلم انه دخل دارى

احد فكذا احد سوى المتكلم وايضا لانسلم انه لو وجد له مثل لكان هو مثلا لمثله لان وجود المثل محاله والمحال جاز ان يستلزم محالا اخر فتامل انتهى وهذا الجواب من هذا البعض كجواب الاسنوى الثانى بقوله او نقول خص بالعقل اى ان الله تعالى معلوم الوجود فهو مخصوص بالعقل القاطع عن المثل يمنع لزوم المناقضة السابق فى كلام السيد الا ان يجيب بمنع التخصيص الذى ادعاه الاسنوى والاستثنا الذى ادعاه البعض لان المعنى المانع من ثبوته مثل لمثله مانع من ثبوته على العموم لشموله سائر الامثال فليتامل ولا يخفى ان احتمال جميع هذه الوجوه لا ينافى صحة التمثيل الذى هو مقصود المصنف لانه يكفيه الاحتمال وان الكلام مع قبيل الحقيقة فى جميعها حتى الكناية ان اريد فيها استعمال اللفظ فى الملزوم الذى هو نفى مثل المثل لينتقل منه الى اللازم الذى هو نفى المثل فان اريد فيها استعمال اللفظ فى نفس اللازم فهى مجاز وهما اطلاقان للكناية والمجاز بالتضمن مثل قوله تعالى واسئل القرية اى اهل القرية قال فى الحول للقطع بان المقصود سوال اهل القرية وانه كان الله تعالى قادرا على انطاق الجدران ايضا قاله الشيخ عبد القاهر ان الحكم بالحذف هنا لامر يرجع الى غرض المتكلم حتى لو وقع فى غير هذا المقام لم يقطع بالحذف لجواز ان يكون كلام رجل سمع بقرية قد خربت وباد اهلها فاراد ان يقوله لصاحبه واعظا ومذكرا او لنفسه متعظا ومعتبرا اسال القرية عن اهلها فقل لها صنموا كما يقال سل الارض من شق انهارك وغرس اشجارك وحفر ثمارك هذا كلام المطول وقد نوقش فى قوله السابق للقطع الخ بانه لا يثبت المدعى وهو الحذف لجواز ان يراد بالقرية اهلها

مجازا بل هو اولى لان اولوية المجاز على الحذف وجعلت بانه لم يقم الاستدلال على تعين الحذف بل على صحة التمثيل بالاية فاسئل كلامه انا نقطع بان المقصود سوال اهل القرية والاية مع ذلك تشهد لحذف المضاف فان حملت عليه كانت مما نحن فيه والمثال مما يكفيه الاحتمال فليتامل قال الشارح فى شرح جمع الجوامع بعد ان ذكر فى الموضعين نحو ما ذكره هنا فقد يجوز ان توسع بزيادة كلمة او نقصها وان لم يعتد فى ذلك حد للمجاز السابق وقيل يعتد فى عليه حيث استعمل نفى مثل المثل فى نفى المثل وسوال القرية فى سوال اهلها وليس ذلك من المجاز فى الاسناد انتهى فعلى الاول لا يكون فى الايتين مجاز بالمعنى السابق لاستعمال اللفظ فى موضوعه فيكون حقيقة وانما المجاز فيها بمعنى اخر غير ما تقدم وهى كلمة تغير اعرابها الى نوع اخر بسبب زيادة لفظ او حذفه كما فى التلخيص او الاعراب المغير البين المذكور كما هو ظاهر عبارة المفتاح فالمجاز فى واسئل القرية على ما فى التلخيص لفظ القرية وعلى ما فى المفتاح نسب القرية وعلى الثانى يتحقق المجاز فى الايتين بالمعنى السابق والاول هو ما عليه السكاكى ومن تبعه والثانى الذى تقدم بصيغة قيل هو ما ذكره هنا بقوله وقرر بالبنا للمفعول موافقة لتغييره بقيل هناك وقد يقرر تقدم المجاز المتقدم على ما ذكر من قوله تعالى ليس كمثله شئ وقوله واسئل القرية بالحكم بانه اى الشان استعمل بالبناء للمفعول فى الاية الاولى نفى مثل المثل اى اللفظ الموضوع له اذ الاستعمال من صفات الالفاظ دون المعانى فى نفى المثل فان قيل هذا لا يفيد الثبوت لان مثله الشئ مثل لمثله ايضا فلا يكون اطلاقا على مثل المثل عليه مجازا اجيب بان المفهومين متغايران قطعا فاذا استعمل ما وضع بازاء احدهما فى الاخر كان مجازا

وما ذكرتم على تقدير صحته انما يأتي فيما اذا اطلق مثل المثل
على ذات المثل والمراد في المثال هو المفهوم لا الذات ولو اريد
الذات كان مجازا لانها لم ترد من حيث انها مثل المثل بل من
حيث انها مثل واستعمل في الاية الثانية سؤال القرية اي
اللفظ الموضوع له لما تقدم في سؤال اهلها فقد يجوز باللفظ
اي تعدى به عن موضوعه فيكون مجازا بالمعنى السابق وعلى
هذا فتقدير الزيادة والنقصان انما هو بيان للاصل وما
كان يجب عند الاتيان بالحقيقة والا فلا زيادة ولا نقصان
على هذا التقدير وهذا ما عليه الاصوليون على ما قاله السيد
في حواشي المطول قال بدليل انهم عرفوا المجاز بما سبق ثم قسموا
ملائمته الى ما ذكر من الاقسام وحينئذ يشكل صنيع الشارح
حيث مشى على مذهب السكاكي ومن وافقه وضعف مذهب
الاصوليين في مقام شرح كلامهم ويمكن ان يجاب عنه
بانه لا يسلم للسيد ان جميع الاصوليين على ما ذكر وفي عبارة الفهم
ما يسند هذا المنع كقوله المستصفى الثاني اي من انواع المجاز
الزيادة كقوله ليس كمثله شئ فان الكاف وضع للافادة فاذا
استعمل على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع الثالث النقصان
الذي لا يبطل التفهيم كقولهم واسئل القرية والعير والمعنى اسئل
اهل القرية وهذا النقصان اعتادته العرب فهو توسع ويجوز ان ينهى
وقوله على وجه لا يفيد اي معناه الموضوع له ضرورة انه زائد
فلا يأتي انه يفيد التاكيد لكن يبقى عليه ان الاولى ما قاله السيد
لانه الموافق لمعنى المجاز السابق مع امكان حمل الكلام عليه فما وجه
الاعراض عنه الا ان يقال هو كونه خلاف المتبادر من الزيادة
والنقص اذ لا زيادة ولا نقص في الحقيقة على ما قاله السيد
وقوله استعمل في مثل المثل في نحو المثل يقتضي ان المجاز مجموع

ليس

ليس كمثله شئ ومجموع اسئل القرية بحمير وافق ذلك قوله المحصول
في الاعتراض على بعض تعاريف الحقيقة والمجاز لان المجاز بالزيادة
والنقصان انما كان مجازا لانه نقل عن موضوعه الاصلي الى موضع
اخر في المعنى والاعراب ثم قال اما في المعنى فلان قوله ليس كمثله
شئ يفيد نفي مثل مثله وهو باطل لانه يقتضي نفي الله تعالى عن
ذلك الا انه نقل من هذا المعنى الى نفي المثل الخ لكن في حواشي
المطول حمل المجاز في الاول اعتقاد كمثله وفي الثاني لفظ القرية
والظاهر انه كلام صحيح وبما تقرر يعلم اندفاع التعويض على ما
ذكر حقيقي لا تقريبي فتي تعبيره بالتقريب اشكال الا ان يراد
التقريب الى الفهم فانه كان بعيدا عنه بناء على بناء الزيادة
والنقصان وقوله وليس من المجاز في الاسناد اي لانه ليس فيه
اسناد لغير ما هو له غايته ما في الباب انه وقع التجوز في احد
الطرفين دفع به ما قد يتوهم من غير تامل والمجاز بالنقل كالغائط
اي كلفظ غائط مستعملا فيما خرج من الانسان من الفضلة
المخصوصة لا مطلقا كما هو ظاهر فالموصول هنا للعهد فان هذا
اللفظ نقل اليه اي الى الخارج المذكور من حقيقته اي من معناه
الحقيقي وهو ما وضع له ذلك اللفظ لغة فتانيث الضمير في قوله
واليه اي حقيقته فيه نظر ومجرد تانيث اللفظ مع تذكير معناه
لا يسوغ تانيث الضمير ويجاب بحمل الحقيقة هنا على معنى
مؤنث كالماهية اي عن ماهيته الحقيقية اي التي وضع لها اللفظ
لغة المكان المطمئن من الارض اي المنخفض كما عبر به في شرح
جمع الجوامع وفي شرح المتاح الفناري اصل هذه الكلمة بمعنى
لفظ الغائط في اللغة المكان المطمئن بين مرتفعين وكان الذي
يقضي الحاجة يقصد ذلك كثيرا طلبا للستر انتهى وقضية قوله
المطمئن خروج غير المطمئن وقولنا من الارض الذي ذكره

التاج في شرح منهاج الفقه نبعا لغيره خروج ما عدا الارض
كالابنية وقوله يقضي اي تخرج وتضع فيه الحاجة خروج المكان
الملصق مع قطع النظر عن هذه الحالة وتعبيره بالمضارع عدم اعتبار
وجود القضاء بالفعل ولم ار في ذلك شيأ والحاجة ما يخرج من
المخرج وهل يشمل حينئذ غير الروث وخارج غير الانسان لم ار فيه
شيأ وقضيته قوله في غير هذا الكتاب عقب قوله تقضي فيه
الحاجة مسمى باسم الخارج للمجاورة الاختصاص بالروث لانه
الذي يسمى بالغائط دون البول وغيره وكأنه الحاجة هنا بمعنى
المحتاج الى خروجه او مسمى بها للمناسبة ذلك الاحتياج ويتعلق
بقوله تنقل قوله حينئذ بانصراف رسمه الى الفهم عند الاطلاق
عرفا اي في العرف العام فيما يظهر بقرينة انه المراد عند
الاطلاق الا ذلك الخارج فيكون حقيقة في ذلك الخارج عرفا
لانه المتبادر علامة الحقيقة ولا ينافي ذلك مقصود المصنف
من انه مجاز لانه باعتبار الامر اللغوي فهو مجاز لغوي حقيقة
عرفية ولقصد التنبيه على ذلك ذكر الشارح الحقيقة المذكورة
فان قلت لكن قوله بالنقل ينافي كونه مجازا لانه المنقول
من اقسام الحقيقة كما تقرر في محله قلت لا نسلم المنافاة لانه
اراد النقل بالمعنى اللغوي وهو مطلق المجاوزة باللفظ عن معنى
الى اخر لا الاصطلاحي وهو ما يكون لمناسبة مع هجر المعنى الاول
والمنقول الذي هو من اقسام الحقيقة هو المنقول بالمعنى
الاصطلاحي دون المنقول بالمعنى اللغوي وانما تحقق النقل
بالمعنى الاصطلاحي هنا ايضا فانهم قالوا اللفظ اذا تعدد مفهومه
فانه لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فانه لم يكن النقل
لمناسبة فمرتجل وانه كان فانه هجر المعنى الاول فمنقول والا
ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز فتنبهوا مني انه هذا التقسيم

المشهور

المشهور يوهم ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة
والمجاز وليس كذلك بل هما من افراد الحقيقة وانه مبني على تمايز
الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فان قلت
النقل بالمعنى اللغوي المذكور موجود في كل مجاز فلا وجه لتخصيصه
ببعض الاقسام ولا يكون المجاز بالنقل مقابلا لغيره ومنافيا من هنا
اعترض التاج في شرحه بانه تبادر منهم من هذا التقسيم انه كل قسم
مقابل للاخر وليس الامر كذلك بل هذه القسمة متداخلة فانه النقل
يعم جميع اقسام المجاز اذا اطلق بمعناه اللغوي وبيان ذلك في
هذه الامثلة انه قوله تعالى ليبلوكم ثم نقل من الدلالة على
نفي مثل المثلة الى نفي المثل وقوله تعالى واسئل القرية نقل من
الدلالة على سؤال القرية الى سؤال اهلها ولفظ الغائط نقل من
المكان المطمئن الى فضلة الانسان وقوله تعالى جدارا يريد ان
ينقض نقل من الاخبار عن الارادة الحقيقية التي هي ارادة الحي
الى صورة ظاهرة تشبه صورة المريد فالمجاز كله نقل اللغة عن
موضوعه الاول انتهى قلت كانه اراد بقوله بالنقل مجرد النقل
من غير ملاحظة زيادة او نقصان او استعارة والنقل بهذا
الاعتبار مخصوص ببعض الاقسام والمجاز بالنقل بهذا الاعتبار
مقابلا لغيره من بقية الاقسام المشتملة على النقل مع زيادة
فانه قلت لا حاجة الى ذلك كله لان كون المنقول حقيقة
انما هو باعتبار اصطلاح الناقل وذلك لا ينافي كونه مجازا باعتبار
غيره كما في المثال فان كون الغائط حقيقة في الخارج باعتبار العرف
لا ينافي كونه مجازا باعتبار اللغة وعليها الامر المصنف فلا اشكال
قلت هذا لا يجدي شيأ لدلالة كلام المصنف على ترتب التجوز على
النقل وهذا انما يصح اذا اريد به المعنى اللغوي اذ المعنى
الاصطلاحي انما يترتب عليه كون اللفظ حقيقة لا مجازا فليتامل

وللمجاز بالاستعارة لقوله تعالى يريد من قوله جدارا يريد ان
يسقط اى يسقط فشبه ميله الى السقوط بارادة السقوط
التى هى من صفات الحى دون الجماد فى القرب من الفعل ثم
استعار للميل المشبه لفظ المشبه به وهو لفظ الارادة ثم اشتق
من لفظ الارادة المستعار لفظ الفعل اعنى يريد فتكون الاستعارة
فى المصدر اصلية وفى الفعل تبعية لجريانها فيه بعد جريانها
فى المصدر وتبعيته علاقتها فى المصدر وهى جارية فيه ابتداء بالمشبه
والاستعارة فى سائر الافعال والمشتقات تبعية لجريانها
فيها بعد جريانها فى المصدر وفى سائر اسماء الاجناس حقيقة
او تاويلا كما فى الاعلام المشتهرة بنوع وصفة كرايت اليوم
حاتما اى جوادا املية على ما تقرر فى محله فيكون قوله تعالى
يريد مجازا مبنيا على تصييرها والمجاز المبنى على التشبيه
بان جعلت علاقته المصححة للتجوز هى التشبيه وقد ان
الاطلاق بسبب المشابهة يسمى استعارة فالاستعارة مجاز
علاقته المشابهة وكثيرا ما تطلق على المعنى المصدرى الذى هو
استعمال اسم المشبه به فى المشبه كما تقدم بيانه ذلك مع
مع بيانه ان المعنى الثانى هو المناسب فى كلام المصنف فقول الشارح
والمجاز المبنى على التشبيه ان اراد به معنى معنى التجوز فلا
اشكال فى جعله توجيها لقول المصنف والمجاز بالاستعارة
الخ لان المعنى حينئذ انما كان قوله تعالى يريد مجازا بسبب الاستعارة
لانه صار مجازا بواسطة اطلاق اسم المشبه به على المشبه وهذا
الاطلاق يسمى استعارة وان اراد به معناه الظاهر الذى هو
اللفظ كما هو المتبادر من السياق ففى التوجيه به اشكال لان
المعنى حينئذ انما كان قوله تعالى يريد مجازا بسبب الاستعارة لان
اللفظ المجاز الذى علاقته المشابهة يسمى استعارة ولا يخفى

ما فيه لانه ان كان الاستعارة فى قولنا بسبب الاستعارة بالمعنى
المصدرى كما هو المناسب كما تقرر فالكون مجازا بسبب الاستعارة
لا يترتب على تسمية اللفظ استعارة وليس فى كلام المصنف دعوى
تسمية هذا المجاز بالاستعارة حتى يكون قول الشارح والمجاز الذى فيها
له الا ان يجعل ترتب الكون مجازا بسبب الاستعارة على
التسمية باعتبار ما تشعر به من تحقق الاستعارة وان كان
المراد به اللفظ كان المعنى واللفظ المجاز بسبب اللفظ المجاز المبنى
على التشبيه ولا معنى له وكذا يقال لو اريد بالمجاز فى عبارة
المصنف التجوز او اريد بالباقى بالاستعارة معنى المصاحبة او
الملابسة فان الاشكال بحاله فليتامل والامر استدعاء الفعل
اى طلب ما يسمى فعلا عرفا او لغة ولو على وجه المسامحة وبحسب
الظاهر فيشمل القولى والنية والاعتقاد وان لم يكن الاعتقاد
فعلا فى الحقيقة بل هو انفعال او كيف على ما تقرر فى محله والسين
للتاكيد دون الطلب حال كون ذلك الاستدعاء مدلولا عليه
بالقول اى باللفظ الدال عليه بالوضع وقوله من حيث هو دون
اى دون الطالب فى الرتبة يتعلق بالاستدعاء او بالفعل وقوله
على سبيل الوجوب اى على سبيل وصفة هى الوجوب اى
الجزم بالمنع من تركها الفعل ففيه تجريد لئلا يلزم التكرار اذ
الوجوب استدعاء الفعل استدعاء جازما او على سبيل وصفة
ثابتة للوجوب وهى الجزم فالاضافة حقيقية على هذا تعلق
بالاستدعاء ايضا وظاهر ان المحدود هو الامر المعطوف فيما
سبق على اقسام الكلام لا الامر الذى هو من جملتها فى قولك
والكلام ينقسم الى امر الخ فلا يرد ان الذى هو من اقسام الكلام
يجب ان يكون لفظا كالمقسم فلا يصح حده بالاستدعاء
على ما سيعلم فان قلت القول مشترك بين النفسانى واللسانى

فى احد قولى الاشعرى وحقيقة فى النفسانى مجاز فى اللسانى فى قوله
الاخر وكل من المشترك والمجاز يمتنع فى الحدود الا بقرينة قلت
القرينة هنا موجودة وهى استعماله مجرورا بالباء المتعلقة بالاستدعاء
فان القول النفسانى يعنى الاستدعاء فلا يمكن جره بالباء المقتضى
للمغايرة بينهما فان قصد الاستدعاء كالى التجويز والتعديد والاباحة
او كان الاستدعاء للترك كالا تقربوا الزنا وللفعل لا بالقول المذكور
كانه كان بغير لفظ كالاشارة والقرائن المفهمة او بلفظ غير دال
بالوضع عليه نحو انا طالبه منك كذا فان تركته عاقبتك عليه فلا
يسمى امرا بل هو تمنى او غيره فانه قلت المطلوب فى المتمنى
هو كف النفس الذى هو فعل اذ لا تكليف الا بفعل كما قرر واذلك
فلا يكون استدعاء الترك خارجا بقيد الفعل لانه المطلوب فيه
الفعل ايضا كما تقرر فيصدق عليه استدعاء الفعل بالقول الخ
قلت يمكن ان يدفع بان المراد ما يسمى فعلا بحسب اللغة او
بحسب العرف العام بقرينة مقابلة الفعل بالترك فى حد النهى
باستدعاء الترك الاتى والكف وان كان فعلا فى الحقيقة لكنه
لا يسمى فعلا فيما ذكر ولهذا ينسب التارك الى عدم الفعل
على الاطلاق فيقال فلان لم يفعل شيا ولم يصدر منه فعل
ونحو ذلك مع تحقق الكف منه لكن يرد حينئذ الاستدعاء
بنحو كف عن كذا فانه امر ولا يصدق عليه الاستدعاء للفعل
بالمعنى المذكور فلعل الاقرب ان يطلق الفعل فى التعريف
ويجعل فى القول للعهد اشارة الى ما يسمى امرا عند النحاة وما
الخ به وهو المعبر عنه فيما سياتى بالصيغة وحينئذ يدخل
الاستدعاء بنحو كف عن كذا ويخرج الاستدعاء بنحو لا تفعل
كذا وكذا يخرج الاستدعاء بصيغة الاستفهام فانها تدل
بالوضع على طلب التفهيم الذى هو فعل بلا اشتباه كما حرره

السيد

السيد فى حواشى شرح الشمسية وان كان راى وجد الاستدعاء
للفعل فى المحاورة للمستدعى رتبة من ذلك الاستدعاء
الملاسا او وجد الاستدعاء من الاعلى من المستدعى رتبة من
ذلك الاستدعاء عاهذا ما ذهب اليه جمهور المعتزلة وجمع
من غيرهم والذى عليه الاشعرى وغيره وصححه صاحب جمع
الجوامع وغيره انه ذلك ليسمى امرا ايضا وانه لا يشترط فى مسمى
الامر العلو فى المستدعى كما لا يشترط فيه الاستعلا بان
يكونه الطلب بعظمة كما هو ظاهر كلام المصنف وان لم يكن الاستدعاء
على سبيل الوجوب اى الجزم بان جوز الترك فظاهر راى
كلام المصنف حيث قيد بقوله على سبيل الوجوب انه ليس بامر
وعليه جمع وقيل انه امر ومشى فى جمع الجوامع وغيره حيث ترك
هذا القيد واما قول الشارح اعتذارا عن تقييد المصنف بالوجوب
اى ليس بامر فى الحقيقة فغير نظر لانه ان اراد بالحقيقة
مقابل المجاز فلا حاجة اليه فان الكلام انما هو فى ذلك كما هو معلوم
مع انه حينئذ لا وجه لذكر لفظ فى بل الواجب ان يقول حقيقة
وان اراد بالحقيقة الواقع ونفس الامر فانه اراد يكونه ليس
امرا انه لا يكونه متعلق الصيغة ورد عليه ما ذكرته متعلق
الصيغة مما لا نزاع فيه كما سمح هو به فى شرح جمع الجوامع وان
اراد به انه لا يسمى امرا ورد عليه انه القائل بانه لا يسمى
امرا يدعى انه لا يسماه مطلقا لا فى الظاهر ولا فى نفس الامر
كما ان القائل بانه يسمى امرا يدعى انه يسماه فيهما كما هو ظاهر
وان اراد بالحقيقة المعنى بمعنى انه لجواز تركه اشبه المباحات
ورد عليه ان هذا لا يخرجه عن كونه من افراد الامر حقيقة
ولا سبوغ تقييد الحد بما يخرجه فليتامل هذا وافوله
لم يزل حد المصنف الامر بما ذكر يشكل على لانه ان اراد به

حد الامر اللفظى فاللفظى ليس استدعا لان الاستدعا ليس بلفظ
فلا يصح جعله جنسا له وان اراد به حد الامر النفسى كما هو المناسب
لجعله الاستدعا جنسا له ولقوله الاتى وصيغته افعل فقد
ذهب الاشعرى واصحابه وصححه فى جمع الجوامع وغيره الى
تنوع الكلام النفسى حقيقة فى الازلى الى الامر وغيره مع انه لا قول
فى الازل لان الاقوال حادثة فقد وجدت حقيقة الامر حيث
لا قول وذلك فى الازل فكيف يحمل القول فضلا له والشئ
لا يمكن تحققه قبل فضله اللهم الا ان يتعسف ويقال المراد
بالقول الصيغة الاتية وبكونه بالقول كونه بالقول ولو بالقوة
واعتبار المآل والمعنى انها الاستدعا الذى يعبر عنه فيما لا يزال
بتلك الصيغة بل قد يقال قياس ارادة الامر النفسى ان يعبر
القول غير تلك الصيغة ايضا ما يدل لا بالوضع كالجملة الخبرية
لفظا نحو والمطلقات يتربصن او يقال هذا مبنى على قدم
القول كما ذهب اليه العضد حيث حمل قول الاشعرى الكلام هو
المعنى النفسى على الامر القائم بالغير لا على مدلول اللفظ كما هو
متاخروا اصحاب الاشعرى لما يلزم على ذلك من اللوازم الكثيرة
الفاسدة كعدم الكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع
انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام
الدينية فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى
جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف
مقروء بالالسنة محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة
واللفظ الحادث كما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة
متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسببه

عدم

عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على
الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا
بين الادلة قال السيد وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره
الشهرستانى ولا شبهة انه اقرب الى الاحكام الظاهرية
المنسوبة الى قواعد الملقانى ثم رايت الشمس الاصفهانى
فى شرح المحصول نقل عن الشيخ ابى اسحق الشيرازى حد الامر
بنحو حد المصنف ثم استشكله بعين ما استشكلت به حد المصنف
فقاله وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازى الامر هو استدعا
الفعل بالقول ممن هو دونه ثم قال والاشكال عليه هو
انه ان كان حد اللامر اللسانى فليس جنسه الاستدعا بل اللفظ
الدال على الاستدعا وان كان حد اللامر النفسانى فيبطل
ذلك بالامر القديم وهو الطلب القائم بذاته تعالى فانه
امر وليس هو طلب الفعل بالقول الا قوله فى الازل فان
الاقوال الدالة على المعانى القديمة حادثة انتهى ويجرى
ذلك فى حد النهى الاتى ابتداء ويمكن التعسف فى حمل العبارة
على اللفظ فالمراد بانه الاستدعا بالقول انه القول الدال
على الاستدعا ولا ينافى ذلك قوله الاتى وصيغته افعل
لانه المراد به لتفسير ذلك القول وبيان المراد به وعلى
هذا فضمير صيغته للاستدعا اى وصيغة الاستدعا التى
هى القول الذى هو مسمى الامر وضمير صيغته اى وصيغة
الامر الدالة عليه اى بهيئتها بحيث لا تدل على غيره
الا مجازا لكونها موضوعة له دونه فخرج نحو انت مامور
بكذا امر اجازما اما اوجبت عليك كذا فان حقيقته الاخبار
وان استلزم الامر ولو قاله الموضوعة له كانه اوضح كما قال
فى البرهان الصيغة هى العبارة الموضوعة للمعنى الكفائم

بالنفس وهذه المسئلة مترجمة بان الامر حمل لصيغة وهذه الوجهة
اذا اطلقنا ها فالمراد بها ان الامر القائم بالنفس هل صيغت له
عبارة مشعرة به انتهى افعل قال الشارح فى شرح جمع الجوامع
والمراد بها كل ما يدل على الامر من صيغة انتهى قال الاسنوى
ويقوم مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام مر واضرب
واكرم واشرب واضرب واطلق واستخرج وسعد ويسعد واعمل
وكاتب فكتبه امثلة الشارح الاشارة الى ان المراد مادة افعل دون
هيئة معينة فيشمل المكسور الهمزة والعين والمفتوح الهمزة
المكسور العين والعكس وغير ذلك وهى اى الصيغة عند الاطلاق
والتجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل حالية كانت
او مقالية تدل عليه اى على الوجوب لانها حقيقة فيه مجاز
فى غيره من الندب وغيره على الصحيح والمتبادر عند الاطلاق انما
يحمل على معناه الحقيقى وهذا الاتيانى ما تقدم من جمع الجوامع وغيره
خلافا لظاهر كلام المصنف من تناوله الامر حقيقة للاستدعاء
الغير الجازم ايضا لانها مسئلتان كما حرر ذلك الاسنوى وغيره
احداهما ان لفظ الامر حقيقة فى الاستدعاء مطلقا جازما كان
او غير جازم والثانية ان صيغة افعل بالمعنى المتقدم حقيقة فى
الوجوب خاصة فاستعمال لفظ الامر فى الاستدعاء الغير الجازم استعمال
حقيقى واستعمال صيغة افعل فى الاستدعاء المذكور استعمال مجازى
والصيغة عند الاطلاق والتجرد عن القرينة هو قوله تعالى اقيموا
الصلاة فانه صيغة اقيموا محمولة على الوجوب لاطلاقها وتجردها
عن القرينة ويرد على الشارح انه كان الواجب ان يبدل قوله
الصارفة عن طلب الفعل بقوله الصارفة الى غير الوجوب
وذلك لامرين احدهما انه ذلك اوفق بقول المصنف على
وجه الاستئناف المنقطع الاماد الدليل على ان المراد منه

اى

اى الا الصيغة التى دل الدليل على ان المراد منها الندب او الاباحة
اى مثلا بقرينة قوله الاتى وترد صيغة الامر والمراد بها الاباحة
او التهديد الخ فيحمل اى ما دل الدليل على ان المراد منه الندب
او الاباحة مثلا عليه اى على الندب او الاباحة مثلا ما دل
الصيغة المحمولة على الندب لقيام الدليل على ارادته منها
كما توهم من قوله تعالى والذين يبتغون الكتاب اى الكتابة
مما ملكت ايمانكم عبيد الاتوا واما فكاتبوهم اى ندبا ان
علمتم فيهم خيرا اى امانة وقدرة على اداء المال بالاحتراف
كما قاله الشافعى رضى الله عنه ومثال الصيغة المحمولة على الاباحة
لقيام الدليل على ارادتها معنا قوله فاصطادوا ومن قوله تعالى
واذا حللتم اى من الاحرام فاصطادوا فاجمعوا على
عدم وجوب الكتابة وعدم وجوب الاصطياد واجماعهم
دليل على ان المراد فى الموضعين ما ذكر وفيه نظر لانه يجوز اجماعهم
على عدم الوجوب لا بولد على خصوص الندب والاباحة كما اقتضاه
قوله فيحمل عليه الخ ولقائل ان يقول اجماعهم على ما ذكر فرع حملهم
الايتين على غير الوجوب فلابد من بيان دليلهم على ذلك الحمل
واجاب بان التمثيل بهما بالقياس الى من تأخر عن المجمعين فانه
يستدل باجماعهم على الحمل المذكور والامر الثانى ان التجرد عن
القرينة الصارفة عن طلب الفعل صادق مع وجود القرينة الدالة
على ان المراد الندب لانه حينئذ قد انتفت القرينة الصارفة
عن طلب الفعل فصدق التجرد عنها مع انه لا يحمل على الوجوب
حينئذ بل على الندب كما صرح به المصنف فى الاستثناء ولا يندفع
الاعتراض عليه بحمل كلامه على ان مراده طلب الفعل ندبا
لصدق التجرد المذكور حينئذ مع وجود قرينة الاباحة مثلا
ولا يأتى حينئذ حمله على الوجوب كما هو ظاهر وظاهر الكلام

ان قوله والتجرد عن القرينة من عطف التفسير على الاطلاق
ويحتمل انه من عطف الاخص تا على تفسير بعضهم القرينة
بما يدل لا بالوضع او على تفسير بعض اخر لها بما يدل له على
الشئ من غير استعمال فيه فتكون الاطلاق اعم من التجرد
عن القرينة لشموله التجرد عما يدل على الشئ بالوضع وعما يدل
عليه مع الاستعمال فيه ومن غيرهما بخلاف التجرد ولكنه العطف
حينئذ دفع توهم اعتبار الدلالة بالوضع او مع الاستعمال في
الحمل على الوجوب ويمكن ان يجاب عن الشارح بان مراده
الايراد انما يرد عليه تا على ان قوله العطف والتجرد من القرينة
من عطف التفسير او من عطف الاخص بالمعنى المذكور وذلك
ممنوع عند الشارح بل هو من عطف الاعم من وجه او بعبارة
الاخص من وجه فالحاصل ان بين هذين المتغايرين عموم
وخصوص من وجه بنا على ان المراد بالاطلاق التجرد عن
القرينة الدالة على خصوص احد المعاني من وجوب او ندب
او اباحة او غيرذلك ولا يخفى ان الاطلاق بهذا المعنى
يجامع التجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل يجامع
الاطلاق بهذا المعنى ويجامع عدمه فظهر ان النسبة بينهما
العموم والخصوص من وجه وحينئذ يندفع الايراد عن
الشارح اما الاول فلانه الاستثنا بالنظر لقيد الاطلاق
واما الثاني فلان وجود القرينة الدالة على ان المراد الندب
خارج بقيد الاطلاق على هذا التقدير فلا يضر كون التجرد
عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل صادقا مع وجود
القرينة الدالة على ان المراد الندب فتامل ذلك
ولا يقتضي بالتخيير اى الامر بدليل ما يأتي من قول
الشارح ومقابل الصحيح انه يقتضي التكرار وقوله وعلى

ذلك

ذلك من قال انه يقتضي التكرار وقوله لان الغرض منه تذكير
ضميره في الموضعين الاولين ومنه في الثالث وهو الموافق للمراد
به غير واحد من الشراح كالتاج وان كان قد يتنا در رجوع
الكلام الى الصيغة رجوع الضمير اليها وهو الموافق لكلام البرماوي
فانه فرض الكلام في التكرار في الصيغة التكرار وانه قيد بوقت
او سبب ولا ثمرة اى لا يدل على خصوص واحد منهما مطلقا ولا
يحمل عليه لان ما فهم من حمل المأمور به يتحقق بالمرة الواحدة
كما يتحقق بالاكثر مما فهو لطلب الماهية لا للتكرار ولا للمرة لكن
المرة ضرورية اذ لا يوجد تحصيل المأمور به باقل منها فبحث المرة
والاصل براءة الذمة مما زاد عليها فلا يجب ولقائل ان يقول
حاصل هذا الدليل ان المقصود بالامر تحصيل الماهية مطلقا
من غير تقييد بخصوص مرة او اكثر ولا خفا ان ذلك هو محل
النزاع اذ الخصم يدعي ان المقصود بالامر ليس تحصيل
الماهية مطلقا بل بشرط التكرار فيكون مصادرة على المطلوب
ثم رايت في العضد وحواشيه التصريح بهذا الاشكال واستدل
في المحصول بان الامر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعا كايجاب
الصلاة وعرفا نحو احفظ دابتي وتارة للمرة شرعا كايجاب الحج وعرفا
كادخل الدار فتكون حقيقة للقدر المشترك بين التكرار والمرة
اذ لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك او في احدهما فقط
لزم المجاز وهما خلاف الاصل ونظر فيه الاسنوي بانه اذا
كان موضوعا لمطلق الطلب ثم استعمل في طلب خاص فقد
استعمل في غير ما وضع له لان الاعم غير الاخص فيكون مجازا
وبان الالفاظ موضوعة بازا المعاني الذهنية فاذا استعمل
فيما تخصص منها في الخارج كان مجازا لانه غير الموضوع له
فاستعمال الامر في المقيد بالتكرار او بالمرة مجاز فعزمن مجاز

واحد فوقع فى مجازين وهذا البحث يجرى فى سائر الالفاظ الموضوعة
لمعنى كلى انتهى باختصار وبجاب عنه الاول بان استعمال اللفظ
الموضوع للمطلق فى الخاص يقع على وجهين احدهما ان يراد منه
الخاص من حيث كونه من افراد المطلق وحينئذ يكون حقيقة
لا مجازا وثانيهما ان يراد منه الخاص من حيث خصوصه خاصة
وحينئذ فلا يلزم من استعمال الموضوع لمطلق الطلب فى الطلب
الخاص ان يكون مجازا وعن الثانى بان اللفظ وان وضع للمعانى
الذهنية لكن لا يلزم ان يكون اطلاقه على الموجود الخارجى مجازا الا اذا
اطلق عليه باعتبار كونه خارجيا خاصة وذلك غير لازم كما هو ظاهر
واما اذا اطلق عليه باعتبار كونه ذهنيا فيكون حقيقة على ان كون
الالفاظ موضوعة بازاء المعانى الذهنية انما هو قول الامام الرازى
ومن تبعه وقد خالفه غيره ولهذا ذهب فى جمع الجوامع الى ان الموضوع
للمعنى الخارجى وذهب والده الشيخ الامام فى نقله عنه فيه الى
انه موضوع للمعنى من حيث هو هو وجوز ان يعنى الامام هذا
الاستدلال على قوله غيره اذ مثل ذلك يقع لهم كثيرا فعلم اندفاع
هذا النظر بكلا وجهيه الا ان اول الدليل على فساد المنكر
استثنا منقطع لان التكرار حيث دل الدليل على فساده انما هو
من خارج عن الامر كما سنشير اليه فعمل بداى بالتكرار بان
يعتقد انه مطلوب للامر او بالدليل بان يعتقد مقتضاه
ومادل عليه من التكرار بقدر ما دل عليه فانه لم يدل لعلى قدر
معين بان دل على طلبها لتكرار بدون حد معين وقياس
مابانى على مقابل الصحيح من قوله فيستوعب الخ جريان مثله
هنا ويحتمل الفرق والاكتفا هنا بما يسمى تكرارا فان قلت
كان الظاهر ان يقول فيقتضى التكرار بدل قوله فيعمل به لان
الاستثنا من قوله ولا يقتضى التكرار باعتبار عمومه احواله

فلم

فلم عدل عن ذلك لما ذكره قلت للاشارة الى ان التكرار فيما
ذكرا ليس من مقتضى الامر بل من خارج فهو مطلقا لا يقتضى
التكرار لكن ان دل دليل اخر على التكرار عمل به وهذا مراد فاقه
والامر الذى دل الدليل على قصد تكرار المامور به فيه الامر
بالصلوات الخمس كما فى قوله تعالى اقيموا الصلاة فانه دل
الدليل كحديث المعراج على تكرارها بان تفعل كل يوم وليلة مرة
بمثل الامر بصوم رمضان كما فى نزله عليه الصلاة والسلام
صوموا لرؤيته افطروا لرؤيته هلال رمضان فانه دل الدليل
على تكرره كل سنة لحديث مسلم عن انس بن مالك قال نهينا ان
نسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شئ فكان يعجبنا ان يجئ
الرجل من اهل البادية فيسأله ونحن نسمع فجاء رجل من اهل البادية
فقال يا محمد اتانا رسولك فزعم لنا انك تزعم وقد وزعم رسولك ان
علينا صوم شهر رمضان فى سنتنا قال صدق انتهى فعلمه
كما قال الامام النووى ان صوم رمضان يجب فى كل سنة اى
حيث اضافه الى السنة دون العمر ومقابل الصحيح اقوال
احدها انه اى الامر يقتضى التكرار اى يدل على طلب تكرار
المامور به فيحمل عليه مطلقا اى سواء علق بشرط او صفة او لم
يعلق بذلك لان النهى يقتضى التكرار فكذا الامر لما بينهما ان كلا
منهما طلب واجيب اولا بانه قياس فى اللغة وقد بين بطلانه
وثانيا بالفرق اما بان النهى يقتضى انتفا الحقيقة وهو
بانتفائها فى جميع الاوقات والامر يقتضى اثباتها وهو يحصل
بمرة واما بان التكرار فى الامر مانع من فعل غيره من المامورات
بخلاف التكرار فى النهى اذ الترك كيف يجتمع ويجامع كل فعل بخلاف
الافعال وعلى هذا المقابل فيستوعب الشخص المامور بالفعل
بالمعنى السابق فى قوله والامر استدعا الفعل المطلوب منه

ما يمكنه استيعابه من زمان العمر له ليخرج عن عهدة
الامر به ومن في قوله من زمان العمر للتبعيض واضافة الزمان
الى العمر بيانية او من اضافة الاعم وخرج بالتقييد بالامكان
الزمان المصروف في المحتاج اليه من اكل وشرب ونوم ونحوها
لكن هل المراد بالمحتاج اليه ما يحصل معه القدرة على التصرف
المحتاج اليه من غير مشقة ودون ملزاد او اعم من ذلك فيه
نظر والاول قريب وعليه فلا يبعد ان ينضم اليه الزيادة
في بعض الاوقات لنحو التفكه على وجه لا يذم شرعا وان لم
يحتج اليها اذ المنع منها في غاية البعد وهل يمتنع عليه نحو
الاكل الشبع اذا حصلت القدرة المذكورة بدونه فيه نظر
وقد يستبعد امتناعه ولو تعددت المامور به فهل
يجب تقسيط الزمان عليهما مطلقا سواء امرا بهما معا او مرتبا
وعلى هذا فهل يجب تقسيط كل يوم وليلة مثلا او لا بل
يجوز ان يجعل لكل واحد منهما شهرا او سنة مثلا او يفصل
في وجوب التقسيط في ذلك نظر تقدم رأيت الامام الرازي
واتباعه استدلوا على عدم التكرار بانه لو كان للتكرار لعم
الاوقات كلها للعموم او لوبة وقت دون وقت والتعميم
باطل بوجهين احدهما انه تكليف بما لا يطاق الثاني انه يلزم
ان ينسخ كل تكليف ياتي بعده لا يمكن ان يجامعه في الوجود
لان الاستغراق الثابت بالاول يزوله بالاستغراق الثابت
بالثاني وليس كذلك واجابوا بقولهم لا يجامعه في الوجود
عن نحو الصوم مع الصلاة ورأيت عن الاول بانه قال
في كل من الدليلين الدالين على البطلان نظرا اما الاول
فلان الاوقات الضرورية لقضاء الحاجة وغيره لا يمكن
فيها الاشتغال بالمامور خارجة عن تناول الامر بالفعل فلا

يلزم

يلزم تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلان النسخ انما يلزم ان
لو كان الامر الثاني مطلقا غير مخصص ببعض الاوقات
شرعا او عقلا ومثل هذا غير واقع في الشرع اصلا ولو وقع
لا لتزم التخصيص وقوع النسخ واما اذا كان الامر الثاني
مخصوصا ببعض الاوقات فلا يلزم النسخ للاول بل يلزم
تخصيصه ببعض الاوقات ولا امتناع في ذلك عقلا مع انه
غير واقع ابتنا على الوجه المفروض لا في الشرع ولا في غيره
انتهى وفيه بيان حكم ما اذا تترتب الامر بالمامورات بدون
ما اذا وقع الامر بها دفعة مع الاطلاق اذ لا بيان في حينئذ
نسخ ولا تخصيص وهذه المباحث مفرعة على مقابل الصحيح
ثاني على الصحيح ايضا اذ ادل دليل على التكرار قلبنا ملي ومحل
استيعاب المامور بالمطلوب ما يمكنه من زمان العمر حيث
لا بيان كائن لامد اي لزمان الفعل المامور به بحيث ما اذا
بين زمانه بتعيين قدر من الزمان او قدر من عدد المرات
واحدة او اكثر فيتعين عند ذلك الزمن وبان بذلك القدر به
دون غيره فقوله لامد خبر لا وليس متعلقا باسمها والا كان
شبيها بالمضاف ووجب نصبه وتنوينه اللهم الا ان يبنى على
قوله بعض النحاة انه لا يجب تنوين المشبه بالمضاف وانما
استوعب ما يمكنه من زمان العمر حيث لا بيان لامد المامور
به لانتفاء مرجح بعضه اي بعض ما يمكنه من زمان العمر
على بعض منه في ايقاع المامور به فيه فلو جاز ايقاعه في
بعض منه دون بعض كان ترجيحا من غير مرجح وهو لا
يجوز لا يقال ارادة الفاعل كافية في الترجيح والممتنع انما
هو الترجح من غير مرجح وهو غير لازم مما ذكر فيمكن ان
يحمل كلامه على هذا لانه اذا انتفى مرجح البعض لزم من

تخصيصه بالايقاع فيه ترجح على البعض الاخر بلا مرجح
وفيه تطويل للازم ترجيحه لانا نقوله الارادة غير
معلومة هنا فمن قد يتجه الجواب بانه انما يلزم الترجيح المذكور
لو تقيد الفعل ببعض معين وليس كذلك بل بجميع الابعاض
مالحة له ووقوعه فى بعض بعينه بارادة الفاعل لا يحدد
فيه فليتامل ولو تعود الاتيان بالعطف او دونه تماثل فى
تعدد المامور به وعدمه تفصيل وخلاف فى المبسوطات ولعل
ذلك على القول بعموم التكرار وعليه فالوجه انه المراد بتكرار
بعدد تكرار الامر فليتامل ولا يقتضى اى الامر الفور اى
المبادرة عقب وروده بفعل المامور به ولا التراخى اى لاول
على واحد منهما بل على مجرد طلب الفعل من غير تقييد بواحد
منهما قاله المصنف فى البرهان وهذا ما ينسب الى الشافعى
واصحابه وقاله فى المحصول انه الحق واختاره الامدى وابن
الحاجب وصححه فى جمع الجوامع وذلك لان الغرض منه
ايجاد الفعل المامور به بالمعنى السابق من غير اختصاص
للفعل بالزمان الاول وهو ما تقتضى الامر اى من غير قصده
عليه بقوله دون الزمان الثانى وهو ما بعد الاول مستدرك
واقوله هذا الدليل مصادرة على المطلوب بلا شبهة فان
عدم اختصاصه بالزمان الاول هو اول المسئلة بلا مرية
ولو قاله بدل هذا لان الغرض منه ايجاد الفعل وهو حاصل
بغير الزمان الاول كان مصادرة ايضا لان القائل بالفور
يزعم ان الغرض منه ايجاد الفعل وان يكون فى الزمان الاول
فالعمل الاولى الاستدلال بنظير ما سبق عن المحصول فى
مسئلة التكرار وقيل يقتضى اى الامر الفور لان النهى يفيد
الفور فكذا الامر بجامع انه كلا طلب واجيب بمثل ما تقدم

فى التكرار

فى التكرار وقيل يقتضى التراخى وما ذكر انما فيه وهذا كله
عند الاطلاق فان قيدت الصيغة بوقت مضيق او موسع
او بفور او تراخ كان الحكم حسب ما قيدت به قاله المصنف
فى البرهان ومن قال القائل الصيغة على التراخى فلفظه خرج
فانه مقتضى افادة التراخى انه لو فرض الاتيان على الفور
لم يجتد به وليس هذا معتقد احد انتهى وقال الشيخ
ابو اسحق الشيرازى فى شرح اللمع اذا ورد الامر مطلقا اى غير
مقيد بوقت او فور كما اشار اليه بعضهم وجب اعتقاد وجوبه
والعزم على فعله على الفور واما الفعل فيبنى على المسئلة الاتية
فان قلنا الامر يقتضى التكرار بالاستطاع فانه يجب على الفور
الفعل وان قلنا ان الامر يقتضى مرة واحدة فعلى تكون المرة
على الفور ام لا اختلف اصحابنا فيه الى ان قاله وربما غلط بعض
اصحابنا فى العبارة عن هذه المسئلة فقال الامر يقتضى التراخى
وهذه العبارة ليست صحيحة لان احدا لم يقل ان الامر يقتضى
التراخى وانما يقولون هل يقتضى الفور ام لا انتهى وقضيته
انه العزم واجب على الفور انما فا مطلقا وانه لا يسقط وجوبه
وان قلنا بالتكرار او وجوب الفعل على الفور او على التراخى لكنه
بادر بالفعل عقب فهم التكليف وفيه نظر ظاهر والوجه الوجيه
الذى لا محيص عنه هو لاكتفا بالمبادرة بالفعل عن العزم هذا
فى الامر المطلق كما تقرر اما المقيد بوقت معين فعلى يجب العزم
فورا فى اول وقته على الفعل فيه حيث اخره عن اول الوقت
وجهان حكاهما جمع منهم القاضى ابو الطيب والماوردى والشيخ
ابو اسحق فى شرح اللمع احدهما ورجحه النووى فى شرح المهذب
الوجوب ولا يجب تجديده فى كل جزء من الوقت بل يكفى وجوده
اول الوقت ثم يستصحب على اجزاء الوقت كاستصحاب النية

على اجزاء العبادة الطويلة بعد عزوبها فالواجب بمجرد تعلق
التكليف في مسئلتي الاطلاق والتقييد اما الفعل او العزم على
الفعل في الوقت وقد اشار المصنف في البرهان الى الاعتراض
على ايجاب العزم في اول الوقت بدلا عن الفعل بانه يلزمه
نفي وجوب الفعل لانه صار الواجب احد الامرين فلا يكون
احدهما بعينه واجبا كما قرروه في الواجب المخير فلا يكون
الفعل بعينه كالصلاة واجبا وعجاب بان اللازم مما ذكر ان
يكون الواجب احد الامرين بالنسبة لا وله الوقت لا مطلقا
ولا مخدور في ذلك وانما المحذور ان تقيد وجوب خصوص الفعل
على الاطلاق وهو غير لازم منه ذلك والحاصل ان خصوص
الفعل بالنسبة لاول الوقت غير واجب وبالنسبة لجملة
الوقت واجب فلا يجوز اخلاء الوقت عنه بالمرة وفي
البرهان قد اشتهر منه مذهب الشافعي ان الصلاة تتصف
بالوجوب في اوله الوقت وظهر خلاف ابي حنيفة ثم صرح من
نفسه وافقاء ذوي التحقيق من اصحابه ان من اخر الصلاة
عن اوله وقتها ومات في اثناء الوقت لم يلق الله عاصيا فان
كان كذلك فلا معنى عندهم لوصف الصلاة بالوجوب في اول
الوقت الا على تاويل وهو ان الصلاة لو قدمت في اول الوقت
لوقعت على مرتبة الواجبات واجزات وهي على القطع كالزكاة
تعجل قبل حلول الحول ولا بد راهذ التحقيق قول الفقهاء
ان عبادات الابدان لا تقدم على اوقاتها وجوزها فان الذي
ذكرناه انفا من الخلاف ما استبعدوه قطعا انتهى وبما ذكرناه
في جواب اعتراض السابق يتضح الجواب عنه جميع ما ذكره
هنا اذ قد ظهر منه انه الواجب في اوله الوقت هو احد
الامرين دون خصوص الفعل ولا شبهة حينئذ في انتفاء

احد الامرين بالوجوب في غاية الوضوح فانه اذا خلى عنه اول
الوقت بان انتفى الامران جميعا كان عاصيا واما عدم العصيان
بخلوه عن خصوص الفعل فلعدم وجوبه ولا في انه اذا اتى
بخصوص الفعل كما في اول وقته يكون واقعا في اول وقته
لانه احد ما صدق في الواجب كما في خصال الكفارة فلا يكون كالزكاة
تعجل قبل حلول الحول وقد ظهر انه قول الفقهاء ان عبادات
الابدان لا تقدم على اوقاتها وجوزها صحيح لم يصح ما يعارضه
فتامل ذلك كله فانه في غاية الوضوح مع التامل الصحيح ومحل
عدم عصيانه من اخر عن اول الوقت ومات في اثنائه
ما لم يظن الموت قبل فعله والا عصى لظنه فوات الواجب
بالتاخير ويحله ايضا في غير الواجب الذي وقته العمر كالذي
وقته العمر كالحج فمن اخره بعد ان امكنه فعله مع ظن السلامة من
الموت الى مضي وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل عصى من
اخر سني الامكان والفرق بينهما انه لو انتفى عصيانه مطلقا
لم يتحقق الوجوب بخلاف ماله وقت معين فانه لجواز التاخير
غاية معلومة وهي ان لا يبقى من الوقت ما يسعه فيتحقق بهما
الوجوب وحاصله ان جواز التاخير عن اول الوقت مع ظن
السلامة مشروط بسلامة العاقبة فيما وقته العمر دون ماله
وقت معين والفرق بينهما ان تعليق الجواز على سلامة العاقبة
يستلزم انه لا يكون لجواز التاخير فائدة اذ لا يمكن المكلف العمل
بمقتضاه لعدم امكان الاطلاع على السلامة فلم يجز تعليق الجواز
بذلك الا فيما وقته العمر لئلا تنتفي فائدة الوجوب فيه بخلاف
ما وقته معين لحصول فائدته بعصيانه اذا اخر الوقت لا يسعه
وعلى ذلك اي على القول بان الامر يقتضي الفور من قال
انه اي الامر يقتضي التكرار كبعض القائلين بانه لا يقتضي

التكرار لانه من لازم وجوب التكرار بان يستوعب بالمامور
ما يمكنه من زمان العمر كما تقدم وجوب الفور اذ لو جاز
التاخير عقب الامر مع الامكان لخلى عنه بعض ما يمكنه
من زمان العمر فلم يكن الاستيعاب على الوجه المذكور
واجبا وهو خلاف المفروض فالحاصل ان من قاله انه للتكرار
قاله انه للفور ومن قاله انه ليس للتكرار اختلفوا في كونه
للفور والامر بايجاد الفعل الذي لم يفيد وجوبه بما يتوقف
وجوبه عليه امر به اى بذلك الفعل او بايجاده والكلام فيما
لا يتم ذلك الفعل شرعا او عادة او عقلا الا به اذا كان مقدورا
للمكلف وليس مقدمة الواجب قاله الشارح في شرح جمع الجوامع تبعا
لغيره انه لو لم يجب اى ما لا يتم الواجب الا به بوجوب الواجب لجاز
ترك الواجب المتوقف عليه انتهى واعترض بان الكلام في وجوبه
بوجوب الواجب لا مطلقا ولا يلزم من عدم وجوبه بوجوب الواجب
عدم وجوبه مطلقا حتى يلزم جواز ترك الواجب وقد يجاب
بان الفرض انه ليس هناك امر اخر يقتضي الوجوب وذلك
كالامر بالصلاة فهو امر بالصلاة وبالطهارة المؤدية اليها
اى الموصلة الى صحة الصلاة اذا وقعت معها فان الصلاة لا تتم
بدونها فتكون الطهارة طريقا موصلا الى صحتها ضرورة
توقف صحتها على وجودها وكالامر بغسل الوجه امر بغسل جزء
من سائر ما وراءه كالراس والرقبة اذ استيعاب الوجه بالغسل
لا يمكن عادة بدونه ذلك وكالامر بالقيام امر بتركب القعود اذ
لا يمكن عقلا بدونه فانه قلت لم اجاز له المصنف الامر
تارة الى ايجاد الفعل كما في قوله الامر بايجاد الفعل واخرى
الى نفس الفعل كما في قوله كالامر بالصلاة ولا جائز ان يكون
ذلك تفننا للتغاير بهما تعطفا وحمل احدهما على الاخر بعيد بخلاف

الظاهر فاذا كان المامور به احدهما لا يكون الاخر مامورا به
لان الفرض اتحاد المامور به قلت الاشارة الى قلة الفرق
بينهما فانه لا مغايرة بينهما بحسب الخارج وبينهما في الذهن تغاير
التاثير والاثر وان كان مناط التكليف هو نفس الفعل
لا ايجاده كما قدمنا ذلك فهذا مما زاد قايقه وخرج بتقييد الفعل
بكونه لم يفيد وجوبه بما يتوقف عليه ما قيد وجوبه بذلك
كالزكاة المتوقف وجوبها على ملك النصاب فالامر بها ليس امرا
بتحصيل النصاب وبتقييد ما لا يتم الفعل الا به لكونه مقدورا
للمكلف غيره كحضور العدد في الجمعة فانه غير مقدور لاحاد
المكلفين ويتوقف عليه وجود الجمعة كما يتوقف وجودها
على وجود العدد فالامر بها ليس امرا بحضوره وفائدة
التقييد باحاد المكلفين الوجوب على نحو الامام الاعظم
لكنه قد يقال لا يتاتى ذلك في نحو هذا المثال لان ازالة المنكر
واجبة على الامام والزام العدد بالحضور عند امتناعهم عنه
من ذلك وقد يقال يجب الالزام بحضورهم ازالة المنكر وكونه
لا يتم الواجب الا به فان قلت ازالة المنكر واجبة على غير
الامام ايضا وقد يكون حضور العدد مقدورا للاحاد ايضا
قلت يمكن ان يكون الكلام مفروضا عند العجز عنها اما عند
القدرة عليها فالامر على ما سبق في الامام فتامل واذا فعل
بالبنا للمفعول وفسر المفعول بقوله اى الفعل المامور به
بالمعنى السابق اى فعله المامور على الوجه المطلوب منه شرعا
حين الفعل وانما اختار البنا للمفعول مع صحة البنا للفاعل ايضا
وهو ضمير الفاعل المفهوم من الفعل او المامور الاتى على ان
يكون من باب المتنازع لما فيه من التكلف اما في الاول فظاهر
واما في الثاني فلان فيه عود الضمير على متاخر لفظا ورتبة

مع الاستغناء عنه وان جاز مثل ذلك في التابع يخرج الشخص
المامور عن العهدة اذا عهد في ذلك الامر وهي تعلقه به
ينقطع تعلقه به وتتبين ذلك الفعل المامور به اجزاما فان
قلت كيف ينقطع تعلقه به ويتصف بالاجزام انه توجب الاتيان
به مرة اخرى كالصلاة بالتيمم لفقد الماء موضع يطلب فيه وجود
الماء قلت قد اوضح المصنف في البرهان في هذا المقام المحال كما لا
يبقى معه اشكال فقال واذا وقع المامور به المقتضي على
حسب الاقتضاء اجزاء وكفى والمسئلة مترجمة بان موافقة الامر
تتضمن الاجزاء فذهب بعض المستظرفين في علم الاصول من
الفقهاء الى ان الاجزاء لا يثبت الا بقرينة وان وقع الفعل على
حسب الاقتضاء وسقوط هذا المذهب واضح لا حاجة الى تكلف
فيه ولكن تحرير الكلام على اربع وجوه فاما ان نقول ان
نثبت بالخلاف في المسئلة انسلم ان الامر لا يقتضي حامله
الاطلاق تكرير الفعل فان لم تسلم ذلك رددنا الكلام الى السابق
المتقدم في الرد على اصحاب التكرار وان سلم ذلك وقع الامتثال
ولا معنى للاجزاء الا قيام الحامل بموجب الامر من غير ان تبقى
طلبة من تتمة الامر وليس فرض اقتضاء اخر فلا يمنع من
تقدير امر جديد ولا مانع من تقدير ذلك ولا يتصور مع هذا الفن
من الكلام مراده والتشبث بالاعتراض فان قيل الحاج اذا
فسد حجه فهو مامور بالمضي في فاسد الحج واذا مضى فيه كما امر
لزمه في مستقبل الزمان افتتاح حج جديد فلم يقع اذن مجزيا
مجزيا عنه وان كان مامورا به فنقول انه كان ماخوذا فيه
اولا حال مفروضا فالخطاب بايقاع حج صحيح قائم دايم والافساد
منافي لحق الامتثال وليس المضي في الفاسد مقتضى الامر
بالحج الصحيح وانما هو متلقى من امر جديد يخص بالحج فثبت الجواز انه

في

في الفاسد بامر جديد ويبقى على المفسد حق في القيام بالامر
الاول وان كان الحج تطوعا فيجب القضاء على المفسد بامر جديد
وليس ذلك منه مقتضى الامر بالمضي وهذا الغموض فيه
وقد يعتاص على الفقيه الفرق بين الفساد والفوات لتقابل
بعد الاحصار وحظ الاصولي في هذه المسائل ان موجب القضاء
تقدير امر جديد في كل ما لا يتاتى من الامر الاول وهذا ليس بالعسر
بل هو مقطوع به ولست ارى هذه المسئلة خافية ولا المعترض
فيها اشكل الفقه معدود احلافهم انتهى ومنه يعلم ان الخروج عن
العهدة والاتصاف بالاجزاء شيئان بل امتحان الاثر الى قوله ولا
معنى للاجزاء الا قيام الخاطب بموجب الامر من غير ان يبقى طلبة من
قضية الامر وفي العضدي اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما
حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء فانه فسر بحصول
الامتثال فلا شك ان ايقاع المامور به على وجهه يحققه وذلك
متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط
القضاء فقد اختلف فيه والمختار انه لا يستلزمه اي ان اتيان المامور
به يستلزم الاجزاء المفسر بسقوط القضاء قاله عبد الجبار لا يستلزمه
وقاله في المنتهى اذا اراد انه لا يمتنع ان يرد امر بعده بمثله فنسلم
ويرجع النزاع في تسميته قضاء ان اراد انه لا يدل على سقوطه
فساقط انتهى فراجعه من وجوب قضاء الصلاة على من صلى
بظن الطهارة فبانه محدثا بان المامور به صلاة بظن الطهارة
واذا تبين خلافه وجب عليه بامر اخر فقد اوجب مستانف
والاول قد سقط ولا يقضي وتسميته الثاني قضاء جاز لانه مثل
الاول لسانتي قاله المولى التفتازاني قوله بهذا واجب مستانف
بامر جديد وتسمى قضاء لمشابهته القضاء في كونه مثل الاول ولا
يخفى ان هذا بعيد اذ لم يعهد للفجر فرض غير الاداء والقضاء

ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك في كل قضا فلا يوجد قضا حقيقة
قطعا قيل الاحسن ان يقال انه مامور بصلاة بطهارة يقينا
ولما لا يتبين خطاؤه فلما فيلزم عند يقين الخطا ظهورا تمه
لتركه المامور به انتهى ولا يخفى ظهور كلام الفضا حد انى انه حيث
كان بعد الوقت كان قضا حقيقة اللهم الا ان يقال على ما هنا
للتيامل الذى يدخل فى متعلق الامر والنهى وهو الشخص المامور
والمنهى وما لا يدخل فيه وصح التعبير بما وان كان من اريد
بها من نوع العاقل لاستنزاله منزلة غير العاقل بمناسبة
صفاته المذكورة لعدم العقل اولان المراد صفاته من يعقل
كالساهى كما قيل فى قوله فانكحوا ما طاب لكم من النسا على ان ما تشمل
قليلا فى العاقل هذا اى الكلمات او الالفاظ او هذا اللفظ وان
الاشارة باعتبار الجزو هو قوله نرجح اى مترجم ومعبر بها عن
موضوع هذا المجموع بقوله الذى يدخل وما عطف عليه خبر بعد
حذف المضاف من مبتدا محذوف والتقدير هذا باب الذى
يدخل الخ اى باب يبين فيه ذلك او مبتدا محذوف الخبر اى
ما يذكر الان يدخل فى متعلق خطاب اسم المومنون فى الجملة
بقرينة ما ياتى والمراد بهم ما يشمل المومنات لكن على الاشرف
او هو على ظاهره واحال حكم الاناث على القاعدة وفى هذا الكلام
اشارة الى انه طلب الفعل وطلب الترك اللذين هما جنس الامر والنهى
تحت الكلام النفسى فانه حمل الخطاب على الامر والنهى حيث ترجم
بالذى يدخل فيهما والذى لا يدخل متعرضا لذلك بالدخول
فى الخطاب وعدم الدخول فيه وقد حد الامر بانه طلب الفعل
كما تقدم والنهى بانه طلب الترك كما ياتى وخطاب الله هو كلامه
النفسى الازلى ومن صرح بانه طلب الفعل او الترك هو نفس
الكلام النفسى العلامة المحقق العضد اللهم الا ان يريد المصنف

بالامر والنهى والخطاب العبارات لكن سبق الاشكال فى صحة
حمل الامر فى كلامه على اللفظى والمراد بخطاب الله تعالى اما خطاب
الامر والنهى فقط اقتصارا على بيان ما هو الاهم واما الاعم
الشامل لخطاب الاباحة وبيانه ما يلزم على هذا هو الزيادة على
ما فى الترجمة كما انها لازمة على الاول ايضا بناء على عدم تناول
الامر والنهى الندب والكراهة كما اقتضاه كلام المصنف اللهم الا ان
يريد بخطاب الله ما يعم امر الايجاب ونهى التحريم فلا يثبت لزومها
على الاول وسياتى الكلام فى دخول الكفار فى الخطاب والساهى
والمراد به المجنى المشامل للانثى او خصوص الذكر واحال حكم
غيره على المقايسة وكذا يقال فيما ياتى من الصبى والمجنون
وقد سبق فى حد الجهل اشارة الى معنى الساهى لكن لا يبعد ان يراد
به هنا كل من لا يناهل لعلم الخطاب فما عدا الصبى والمجنون ومنه
السكران وانه الخمر المتعدى لبسكره بالمعاصى فى الاحكام تغليظا
عليه على ما تقرر فى الفروع والصبى ولو مميزا والمجنون من
المومنين او مطلقا فى الثلاثة فيرد داخلين حال السهو والصبى
والمجنون فى متعلق الخطاب مطلقا لانتفا التكليف عنهم
وهو الزام ما فيه كلفة وطلبه قولان ارجحهما فى البرهان
الاول وبتحمل غيره واذا انتفى التكليف عنهم لم يدخلوا فى
متعلق الخطاب اذ الدخول فى متعلقه فرع ارادة تكليف الداخل
فيه فان قلت هذا الدليل انما يفيد انتفا دخولهم فى الخطاب
الامرى والنهيى بل فى الايجاب والتحريم فقط على القول الاول
فى معنى التكليف وقد تقدم جواز حمل الخطاب على ما يعم خطاب
الاباحة ايضا فلا يكون الدليل مثبتا لكل المدعى قلت كل من
الندب والكراهة والاباحة انما يثبت حيث يثبت الوجوب
والتحريم بمعنى انها لا تتعلق الا بما يتعلقان به فاذا انتفيا

عن واحد وجب انتفاؤها عنه ايضا وحينئذ يصح ان يستدل
على عدم دخول المذكورين في الخطاب مطلقا بانتفاء لازمهم
ما فيه كلفة لانه يستلزم عدم توجيه الخطاب مطلقا اليهم فليتامل
فان قلت قد يكون الشارح بنى ما علل به من انتفاء التكليف
عن نحو الساهي والمجنون على القول بعدم جواز تكليف ما لا يطاق
ولهذا قال الاسفهاني في شرح المحصول وقوله ايضا تفرع هذه
المسئلة على القول بتكليف ما لا يطاق والمخالف في المسئلة
القائلون بتجويزه والا فيمن ذهب المصنف في هذه المسئلة القول
القول بتجويز تكليف الغافل وذلك لكونه يختار القول بتجويز
ما لا يطاق والمخالف في المسئلة هم القائلون بان التكليف بالمحال
لا يجوز وبالجملة هذه المسئلة متفرعة على تلك القاعدة انتهى وقال
البيضاوي لا يجوز تكليف الغافل من احاله تكليف المحال انتهى ومثل
الاسنوي الغافل بقوله كالساهي والنائم والمجنون والسكران
وغيرهم انتهى قلت يحتمل ان يكون مقصوده ذلك جريا على
مختار المصنف فانه مختار امتناع تكليف ما لا يطاق كما يعلم من
البرهان وانه اقوى الشارح جمع الجوامع على ترجيح جواز التكليف
بالمحال مطلقا وترجيح وقوع الممتنع بالغير لا بالذات ويحتمل
انه يمنع تكليفهم وان جوزنا تكليف المحال جريا على ما نقله
الاسنوي عن ابن التلمساني وعبوره منه الفرق بينه التكليف
بالمحال وتكليف المحال بان الاول ما يكون المحال فيه راجعا
الى المامور به والثاني ما يكون المحال فيه راجعا الى المامور كتكليف
الغافل انتهى بمعناه وقد يؤيد هذا الاحتمال انه في شرح
قوله جمع الجوامع والصواب امتناع تكليف الغافل والمجا
قال وقيل بجواز تكليف الغافل والملجا بنا على جواز
التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ورد

بانه

بان الفائدة في التكليف بما لا يطاق من الاختبار هل يلتفت
في المقدمات منتفية في تكليف الغافل والملجا انتهى نعم فيما
ورد به نظر فان اعتبار هذه الفائدة انما هو على سبيل التنزل
والا فيحتمل منع او لا اعتبار الفائدة لان ظهور الحكمة والمصلحة
للعقل في افعال الله تعالى غير لازم لا سيما على اصلنا لا يسأل
عما يفعل على ان انتفاء الفائدة في الملجا ممنوع لامكان اختياره
هل يقدر على المطلوب منه لو تمكن او لا تنبيه قد يوخذ
من تمثيل الغافل فيما سبق بنحو المجنون ثبوت الاختلاف
في كونه مطلقا وقد يجاب بانه انما يقتضي ثبوت الاختلاف
في جواز كونه مكلفا لا في وقوعه فليتامل ولما كان الحكم
بعدم دخوله الساهي في الخطاب مظنة توهم انه لا يلحقه شئ
من الخلل الواقع حال السهو اوالملحوق ذلك الخلل مناف
لعدم دخوله في الخطاب وليس كذلك فيما دفع ذلك التوهم
بقوله ويوسر يخاطب الساهي بعد ذهاب السهو عنه
لا قبله بخطاب جديد بجبر خلل السهو اي الخلل الواقع حال
سهوه ويجدد الخطاب من حيث تعلقه لذاته كما هو معلوم
وجبر ما ذكر لفقما فانه حال سهوه من الصلاة وضمانه
اي غرم بدل ما اتلفه حال سهوه من مثله او قيمته على
ما تقرر في الفروع فالضمان هنا بمعنى الغرم مناف لمحذوف
ويجوز ان يكون بمعنى المضمون على حذف مناف اي وكذا
مضمون ما اتلفه اي ما يضمن به من مثل او قيمة ولا فرق
فيما اتلفه بين كونه نفسا او مالا وحينئذ فقد يقال لو ترك
قوله من المال كان اولى ليدخل غير المال كالنفس اللهم الا ان
يجعل حالا من الضمان على الوجه الثاني فيه ويكون القيمة
شاملة للدية مجازا فليس جبر الخلل كقضا الصلاة وضمان التالف

بخطاب حال السهو لكون مناقيا لما ذكره من عدم دخوله في الخطاب
بل بخطاب جديد بعد ذهاب السهو كما تقرر فلا اشكال ولما اشتغال
ذمته بالصلاة وبدل المتعلق حال سهوه فهو لوجود سبب
ذلك في حقه من ادراك الوقت ومن الاتلاف لا بخطابه حال السهو
حتى ينافي ما ذكره فهما شيئان احدهما اشتغال ذمته بالصلاة
والضمان وهذا ثابت حال السهو لادراك سببه لا الخطاب حينئذ
والثاني وجوب القضاء والبدل وهذا ثابت بعد زوال السهو
لا قبله بخطاب جديد لا بخطاب حال السهو فان قلت يشكل
على ما ذكره من عدم دخول الصبي في الخطاب قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا
الحلم الخ وصحة نحو صلاته وكونها مندوبة فان ذلك فرع الخطاب
قلت يمكن ان يجاب عن الاية بانه يجوز ان يكون المراد بها
امر المومنين بان يرشدوا القاصرين لذلك بدليل تصدير بها
بخطاب المومنين وحينئذ فلا اشكال لان المراد بدخوله في
الخطاب كونه ماموراً او منهيا او مأذوناً ولذلك لا يتوجه الاشكال
بقوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الخ وفيه وعن
الصبي حتى يبلغ اذ لم يتضمن شيئا ما ذكر بل اعلام المكلفين بحكم
الصبي وعدم مواخذته ولا بالمواخذة بالافه مال الغير او
نفسه التي هي فرع الخطاب بها لان وجوب اداء الحق انما يتعلق
بالولي واما تعلق الحق بذمته بدليل انه اذا كمل قبل اداء الولي
يجب عليه الاداء فلم يقع مخاطبته به بل خوطب غيره بذلك
خطاب اعلام وعن صحة نحو صلاته وكونها مندوبة بما في التلويح
وغيره في تعريف الحكم من ان الصحة والفساد لبيان ان الاحكام
الشرعية لا كونها اثارا بها موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا
امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلاة ومن

ان معنى كونه صلاته مندوبة انه الولي مامور بان يجريه على
الصلاة ويامره بها لقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة
وهم ابناء سبع لا يقال امر الشخص بالامر بغيره امر بذلك الغير
ولهذا كنا مامورين بامر الله حيث امر رسول الله صلى الله عليه
وسلم بامرنا فيرد الاشكال بقوله عليه الصلاة والسلام مروهم
بالصلاة وهم ابناء سبع لانا نقول الصحيح عند الاصوليين ان
امر الشخص بان يامر غيره ليس امرا لذلك الغير والا كان قوله
للغير مر عبدك ان يخيط ثوبا بالانه امر لعبد الغير والازم ان يكون
اثما فاجابوا عما ذكر بان القرينة الدالة عليه وهي العلم بانه
مبلغ عن الله تنبيه وقد يشكل ما تقدم من وصف نحو صلاة
الصبي بالندب لانه ندب انه كان بالنسبة اليه لم تظهر صحته لانه
فرع الخطاب وقد تقرر انه غير مخاطب او بالنسبة الى الولي
فكذلك لان المطلوب من الولي انما هو التمرين والامر لا نفس
نحو الصلاة على ان التمرين والامر واجبان في حقه لا مندوبان
كما تقرر في الفروع اللهم الا ان يجعل وصفه بالندب مجرد اصطلاح
او ان المراد انه يثاب عليها ثواب المندوب وان لم تكن مندوبة
حقيقة والكفار سوا الاصليون وغيرهم مخاطبون بفروع
الشرائع كما نقله في البرهان عن ظاهر مذهب الشافعي وفي
المحصول عن اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة قال في البرهان والقول
في هذه المسألة يتعلق بطرفين احدهما في جواز المخاطبة عقلا
وامكان ذلك والثاني في وقوع ذلك اي ثبت الجواز شرعا قال
ثم التحقيق في ذلك كله عندي انا الكافر في حال كفره يستحيل
ان يخاطب بانشا فرع على الصحة وكذلك القول فيما يقع اخرا من
العقائد في حق من لم يصح عنده من الاوايل ولذلك الحدث
يستحيل ان يخاطب بانشا الصلاة الصحيحة مع بقا الحدث

ولكن هؤلاء مما طلبون بالتوصل الى ما يقعا خرا ولم يتحير الامر عليهم بايقاع الشروط قبل وقوع الشرط ولكن اذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط والاول والاخر فلا يمتنع ان يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من خالف امرا توجه عليه ناجزا ثم ابى ذلك فحتى عليه فالحكم العقل بالفساد ومن جوز تحيير الخطاب بايقاع الشروط قبل وقوع الشرط فقد وسع تكليف ما لا يطاق ومن اراد ان يفرق بين الفروع وبينها واخر العقايد وبين صلاة المحدث تهوسبطل قال فهذا هو الكلام في طرف الجواز فان قيل اذا ثبت لكم الجواز على تاويل التوصل وفرض العقاب فكيف الواقع من ذلك قلنا قد ذكر القاضي ان ذلك من مجال الفعل وهو مظنون مطلوب من مسالك المظنون والذي نراه انه الكفار مامورون بالتزام الشرع جملة والقيام بمعالمه تفصيلا ثم انكر وجوب التوصل اليها فقد جعل امرا معلوما وهذا على هذا التقدير منزل عن مرتبة المظنون فانه قبل انقطعون بانهم يعاقبون في الاخرة على ترك فروع الشرع قلنا اجل والموصل اليه انه قد ثبت قطعا وجوب التوصل وثبت ان تارك الواجب متوعد بالعقاب الا ان يعفو الله ويغفر فيا معول الدين ومستفيض الاخبار ان الله يعفو عن الكفار اتفاقي وفيه تصريح بعدم العفو عما عدا الكفر من ذنوب الكفار مع دخولها في عموم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشا قاله الاصفهاني وفي ذكره دعوى القطع في طرف الوقوع نظر لا يخفى على المتامل قلنا ما له الناظر انتهى قال الاسنوي عن القرافي ومن له في بعض الكتب التي لا استحضرها الآن انهم مكلفون بما عدا الجهاد واما الجهاد فلا امتناع قالوا لعدم انفسهم انتهى وللقائل ان يقول امتناع

ذلك انما ياتي في قتال كل نفسه لا قتال غيره منهم وكلام المصنف هنا ظاهر في الوقوع الذي هو فرع الجواز فلا حاجة الى حمله عليهما جميعا واما قوله الفروع والمراد بها جميع الاحكام الفرعية من الوجوب والحرمة وغيرهما الى الشرايع بمعنى اللام لانه الفروع بعض الشرائع لاشتمالها على الاصول ايضا وعلى خطابهم بوجوب الصلاة الذي هو من الفروع متعلق الوجوب الذي هو اقتضاء الفعل اقتضاء جازما بهم وعلى هذا القياس والشرايع جمع شريعة بمعنى مشروعة اي امورا وافعالا مشروعة وجمعها لتعدد عا واختلاف انواعها وكان من فوائد جمعها الاشارة الى ان كفار كل امة مخاطبون بشرعها هذا ولكن حمل الفروع على متعلقات الفروع والمخاطبة بها على معنى تعلق الحكم بهم هو الموافق لقوله ومخاطبون ايضا بالاتيان بالفروع اي بعضها اذ منها ما لا يتوقف صحته على الاسلام لعدم توقفه على النية مطلقا كسائر المحرمات وكالمنهيات قربا او تقربا وكالعتق او للاكتفاء فيه بنية التمييز كالظهارة والكفارة بغير الصوم لا به وهو الاسلام اتفاقا فانه قيل ما الفرق بين الايمان والفروع في ذلك قيل هو انه الايمان يخرج من الكفر ولا كذلك الفروع وانما قلنا انهم مخاطبون بما ذكر لقوله تعالى حكاية عن حال الكفار وما جرى بينهم وبين اصحاب اليمين في سؤالهم اياهم عن سبب دخولهم جهنم وجوابهم عن ذلك ولا ينافي قوله حكاية عن حال الكفار ما في الكشاف والبيضاوي انه حكاية لقول المسئولين من المومنين عن المجرمين لان المسئولين يلقونه الى السائلين ما جرى بينهم وبين المومنين فيقولون قلنا لهم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الا انه الكلام جيء به على الحذف

والاختصار لان حكاية قول المسئولين تتضمن حكاية قول الكفار
اى من حالهم انهم سئلوا عن كذا فاجابوا بكذا ما سلككم
فى سقر قالوا لم نك من المصلين قال فى المحصول وهذا يدل
على انهم بما قبون على ترك الصلاة فان قيل هذا حكاية قول الكفار
فلا يكون حجة فانا قلنا لو كان باطلا لبينه الله تعالى قلت
لا نسلم ذلك فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا والله ربنا ما كنا
مشركين ما كنا نعمل من سوء بلى ان الله يعلم جميعا فيحلفون له
كما يحلفون لكم ثم ان الله تعالى ما كذبهم فى هذه المواضع فلمنا ان
تكذيبهم غير واجب سلمنا انه حجة لكن لا يجوز ان يقال العذاب
على مجرد التكذيب لقوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين والدليل
عليه ان التكذيب سبب مستقل باقتضاء دخول النار واذا وجد
السبب المستقل باقتضاء الحكم لم يجز لعالمه على غيره سلمنا ان
التعذيب واقع على جميع الامور المذكورة لكن قوله لم نك من المصلين
معناه لم نك من المؤمنين لان اللفظ يحتمل والدليل دل عليه
اما ان اللفظ محتمل فلما روى فى الحديث نهيت عن قتل المصلين
ويقال اهل الصلاة والمراد المسلمون واما ان الدليل دل عليه فلان
اهل الكتاب داخلون فى هذه الجملة مع انهم كانوا يصلون ويسجدون
ويؤمنون بالغيب وان كان المراد من لم يات بالصلاة والزكاة
لكانوا كاذبين فيه فعلمنا ان المراد انهم ما كانوا من اهل الصلاة والزكاة
سلمنا ان التعذيب على ترك الصلاة ولكن قوله لم نك من المصلين
يجوز ان يكون اخبارا عن قوم ارتدوا بعد اسلامهم مع انهم ما صلوا
حال اسلامهم لانه واقعة حال فيكفى فى صدقه صورة واحدة
سلمنا عمومه فى حق الكفار ولكن الوعيد نرتبه على فعل الكلم
فلم قلت انه حاصل على كل واحد واحد من تلك الامور
والجواب ان الله تعالى لما حكى عن الكفار تعليل مجرد دخول النار

بترك

بترك الصلاة وجب ان يكون ذلك صدقا لانه لو كان كذبا مع انه
تعالى ما بين كذبهم لم يكن فى روايتها فائدة وكلام الله تعالى
متى امكن حمله على ما هو اكثر فائدة وجب ذلك اى فكيف حمله
على اقل الفائدة واما المواضع التى كذبوا فيها مع ان الله تعالى
ما بين كذبهم فيها فذلك لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم
فيها فتكون الفائدة فى ذكر تلك الاشياء انه لغاية مكابرتهم
وعنادهم فى الدنيا والاخرة واما ههنا فلما لم يكن العقل
مستقلا بمعرفة كذبهم فلو لم يبين الله عز وجل لنا كذبهم
لم يحصل منهم غرض اصلا فتكون الاية عرية عن الفائدة قوله
العلة هو التكذيب بيوم الدين قلنا لو كان كذلك لكان سائر
الكفار عديمى الاثر فى اقتضاء الحكم وذلك باطل لان الله
تعالى رتب الحكم عليها فى قوله لم نك من المصلين ولم نك
نطعم المسكين قوله واذا وجد السبب المستقل لم يجز احالة
الحكم على غيره قلنا العمل المحصول فى الموضع للعين من الجحيم
ما كان بمجرد التكذيب بل لمجموع هذه الامور وان كان مجرد
التكذيب سببا لدخول مطلق الجحيم فلم لا يجوز ان يكون المراد من قوله
لم نك من المصلين اى لم نك من اهل الصلاة قلنا هذا التاويل
لا يتاتى فى قوله ولم نك نطعم المسكين قوله اهل الكتاب صلوا
واطعموا قلنا الصلاة فى عرف الشرع عبارة عن الافعال المخصوصة
التى فى شرعنا لا التى فى غير شرعنا فلم لا يجوز ان يكون المراد
فهما ارتد وابعد اسلامهم قلنا ان قوله سبحانه وتعالى
قالوا لم نك من المصلين هو جواب المجرمين المذكورين فى قوله
تعالى ينبئ المجرمين وذلك عام فى حق الكل
انتهى سقناه مع طوله لانه من شروحات هذا الدليل
مع كثرة فوائده قال الاصفهانى فى شرحه فنقول انهم

الثانية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الواجب انتهى ولا يخفى ان جميع ما ذكر لا يخل غير الوجوب مع ان الصحيح انهم مخاطبون بجميع الفروع نعم اما على سبيل التمثيل او بناء على القول بانهم مخاطبون بالاوامر دون غيرها وان جميع ما ذكروه ليس فيه ما يمنع كون العقيدة ايضا مطالبة بها في الدنيا حال الكفر بان يأتي بالعبادة بشروطها كما يطالب المحدث في الدنيا حال الحدث بذلك فكما تطلب المحدث حال الحدث بالصلاة بانه يتطهر ثم يصلي فليطالب الكافر حال الكفر بالصلاة بان يسلم ثم يصلي واي فرق وامتنع بينهما ومطالبتهم بالاتيان بالايمان لا يمنع ان يطالب معه بالصلاة ايضا نعم ان كان ذميا استتيب علينا مطالبته بالفعل مع كونه مطالبا شرعا به لان عقد الذمة متضمن تعريضنا لم يخصه ذلك بل المؤاخذة في الاخرة فرع تعلق الطلب الشرع به في الدنيا والا فلا معنى للمؤاخذة بما لم يطالب به ومضيه تعلق طلب الشرع به لتسويغ مطالبته لها ثم رايت الجمال الاسنوي بعد ان قرر ما اجاب به البيضاوي تبعا للامام من انه لا يطالب من قال لا يكلف بالاوامر لانها لا تنفع مع الكفر ولا تقضي بعده من انه لا فائدة لهذا التكليف الا تضعيف العذاب قال وهذا الجواب مردود من وجهين احدهما انه غير مطابق لدليل القسم فانه يقول لا شك ان التعذيب في الاخرة يتوقف على تقدم التكليف فلا بد اذن من اختيار احد القسمين اما حالة الكفر وبعدها وقد علم مما قاله للقسم فيه والجواب الصحيح ان يختار انه مكلف بوقوع ذلك في زمن الكفر وجيب

بما تقدم من كونه قادرا على ازالة المانع كالحدث ويكون زمن الكفر ظرفا للتكليف لا للايقاع اي يكلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع الاعتراض الثاني ان دعواه انه لا فائدة له في الدنيا باطل بل له فوائد منها تشديد عقابه وعقوبته في الاخرة والزامه الكفارات وغير ذلك ومنها اذا قتل الحربي مسلما ففي وجوب الكفارة والدية خلاف يبتني على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي ومنها انه هل يجوز لنا تمكين الكافر الحربي من دخول المسجد فيه خلاف مبني على هذه القاعدة ايضا وان كان المشهور في الفرعين خلاف ذلك ومنها اذا دخل الكافر الحرم وقتل صيدا فان المعروف لزوم الضمان قال في المهذب ويحتمل انه لا يلزمه وهذا التردد منشأه هذه القاعدة ومنها فروع كثيرة نقل العالمي عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها تعليلا بذلك ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الاساءة على الكافر اذا جاوز الميقات ثم اسلم واحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر في عبده المسلم وجواز الاغتسال من الحيض اذا كانت الكافرة تحت مسلم انتهى وسبقه الى نحو اعتراضه الثاني الاصفهاني في شرح المحصول فانه نقل عن المعالي الفروع التي نقلها عن محمد بن الحسن ثم قال عقب ما تقدم عنه الامام واعلم انه قد تبين بما نقله العالمي عن محمد صاحب ابي حنيفة رحمهما الله تعالى من التفريعات على هذا الاصل اثر هذا الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا فيصير ما نقله العالمي مناقضا لقول المصنف يعني الامام لا اثر لهذا الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا بل يكون مبطلا لكلام المصنف فانه قد ظهر ان هذا الاختلاف في احكام الدنيا والجمع بين الكلامين

لم اراد الجمع ان يقال كلام المصنف وان كان عاما لكنه محمول
على الخصوص وهو ان يقال لا اثر لهذا الاختلاف في العبادات
الواجبة كالصلاة والصوم والحج فانه يمتنع الاتيان بها حال
الكفر وبعد زوال الكفر لا يجب عليه قضاؤها ولا ندعي انه
لا اثر لهذا الاختلاف في شيء من الاحكام المتعلقة بالدنيا بل
انما ندعي عدم ظهور اثره في تلك العبادات فقط ويدل
على هذا تمثيله اثنى ثم قال لا يقال بل يظهر اثره في الاحكام
المتعلقة بالدنيا من وجوه اخر غير ما ذكره الحالي وبيانه
من وجوه الى ان قال ورابعها استحباب قضاء الصوم اذا اسلم
في اثنا الشهر ملاحظة لتقوم الخطاب في حقه ثم اجاب عن
هذا بقوله واما الرابع فذلك يقتضي وجوب قضاء الصوم
اذا اسلم في اثنا الشهر وذلك باطل اجماعا قاله ومن فروع
هذا الاصل من الاحكام المتعلقة بالدنيا انا اذا قلنا الكفار
لا يخاطبون كانت معاملة الكفار بعد عن الشبهة من معاملة
المسلمين وذلك ظاهر لان ما يلزمهم من الغصوب والربويات
يغرمونه بعد الاسلام اذا تاب انتهى وما ذكره من اقرار غير
الغصوب ممنوع اذ الكافر لم يعلم من محله من الفقه
لا يقال كلام الفقهاء مخالف لهذه القاعدة فانهم صرحوا
بان الحربي غير ملتزم للاحكام وقضيته هذه القاعدة
التزامه اياها لانا نقول الالتزام المنفي هو القبول والانقياد
وليس قضية هذه القاعدة ذلك بل كونه مامورا منهيا وذلك
لا ينافي عدم القبول والانقياد وفيه نظر ومما قد يتوجه على هذه
القاعدة ما افتى به بعض مشايخنا انه يحرم سقي الكافر الحربي
بمنارة بعوض او مجانا لانه اعانة على معصية وينبغي ان
يبيع المطعوم والمشروب منه في نهار رمضان مكروها تارة ومحرما

اخرى

اخرى بحسب توهمه او فانه تناول ذلك نعم يشكل ذلك بتجويز
تمكينه الكافر الجنب من المكث بالمسجد ولا يخفى عليك ان ما
ذكره الشارح من كون الفائدة هي العقاب معللا بما ذكره فيه
مع ما عرفته انه انما يأتي في الواجب الذي يجب لنية القربة
فانه الذي يعاقب عليه ويتوقف صحته على النية المتوقفة على
الاسلام بخلاف غيره كالحرام والواجب الذي لا يجب له نية
كغسل النجاسة او يجب لا نية التمييز دون القربة كاخراج
الدمي زكاة الفطر عن مموته المسلم فانهم صرحوا بوجوب
اخراجها والاكتفاء بنية لا بقا للتمييز دون القربة وكعتقه
عنه الكفارة فانهم صرحوا بوجوبه والاكتفاء بنيته الكفارة
لذلك وذلك لعدم توقف ما ذكر على النية المتوقفة على
الاسلام وكالمندوب لعدم المعاقبة عليه مع ان المسئلة غير
مختصة بالواجب المذكور فانهم حكوا فيها اقوالا ثالثها انهم
مخاطبون بالاوامر دون النواهي وقال الاسنوي ان من
عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة نعم
قال السبكي ان الخلاف في خطاب التكليف من الايجاب
والتحريم وما يرجع اليهما من الوضع لكون الطلاق سببا
لحرمة الزوجة فالمحرم مخالف في سببيته بخلاف ما لا يرجع
اليه كاتلاف المال والجنايات على النفس وما دونها من حيث
انها اسباب للضمان وترتب اثار العقود الصحيحة كملك المبيع
وثبوت الثمن والعوض في الذمة فان الكافر في ذلك كالمسلم
اتفاقا نعم الحربي لا يضمن متلفه وبجنبه وقيل يضمن المسلم
وما لا بنا على تكليف الكافر بالفروع ورد بان دار الحرب
ليست دار ضمان وقضيته انه يضمن في دار الاسلام وما قاله
السبكي نقله عنه ولده في جمع الجوامع واقره ورده الزركشي

بانه لا وجه له وانه لا يسمع دعوى الاجماع في الاتلاف والجناية
قال بل الخلاف جار في الجميع واطال في بيان ذلك واقول
لقائل ان يقول ايضا لا نسلم ان اتلاف المال وما عطف عليه
لا يرجع الى خطاب التكليف فان اتلاف المال او النفس او
ما دونها سبب لوجوب اداء البدل وصحة العقود سبب
لحرمة تصرف الموجب في المعقود عليه بما ينقل القابل بل بغير
رضاه وانه فرق بين ذلك وكون الطلاق سببا لحرمة الاستمتاع
بالزوجة فليتامل فانه قد خفي على الشارح على جعل الفائدة
ما تقدم من قول المصنف وبما لا ينفع الابه وهو الاسلام فانه انما
يأتي في الواجب المفتقر الى نية التقرب قلت هذا غير بعيد
وان امكن حمل كلام المصنف على معنى وبما لا ينفع الابه في الجملة
او على معنى وبما لا ينفع جملة الابه فلا يأتي في ارادة غير ما يتعلق
له النية ايضا ولا يصح اجراء مثل هذا التاويل في كلام الشارح اذ
يبطل حينئذ اعتبار الفائدة فيما ذكره لان الاتيان بالمطلوب
من ترك المنهي عنه ممكن حال الكفر لعدم توقفه على النية اللهم
الا ان يقال انه يتوقف على ما في معناها من قصد الامتثال
فانه لما لم يقصد الامتثال لا يكون آتيا بالمطلوب بدليل انه لا
يثاب بدون القصد وانه لو اتى به وقصد الامتثال لا يسع
بدون الاسلام فانه يمتنع قصد امتثاله الامر من الجاهل
بالامر وفيه نظر اذ لو لم يكن اتيانا بالمطلوب لزم الاثم
فلتتامل والامر بالشيء المعين لنهي عن ضده اي عن كل واحد
من افراده والنهي عن الشيء المعين امر بضده اي
بواحد من افراده كما قاله المصنف في البرهان الذي ذهب
اليه جماهير الاصحاب انه النهي عن الشيء امر باحد افراد
المنهي عنه والامر بالشيء نهي عن جميع افراد المامور به انتهى

وظاهر عبارة المصنف ان الامر عين النهي والنهي عين الامر بمعنى
انه المطلب واحد هو بالنسبة الى الشيء امر والى ضده نهي لا يكون
الشيء الواحد بالنسبة الى شيء قريبا والى الخر بعيدا وهذا ما ذهب
اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري ومن وافقه كالقاضي ابي بكر
اولا وذهب القاضي عبد الجبار والقاضي ابو بكر اخرا والامام الرازي
والامدي وغيرهم الى ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن تركه
وبالعكس وذهب المصنف والغزالي الى انه ليس واحد منهما
عين الاخر ولا يتضمنه واختاره ابن الحاجب وغيره قال العلامة
العضد وليس الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما اتفاقا
الا ثالثة قطعا اه فان الامر يضاف الى الشيء والنهي الى ضده
لا الى اللفظ اي لانه لفظ الامر هو لفظ افعل ولفظ النهي هو
لفظ لا تفعل ولا يتصور بينهما عينية ولا تضمن انما النزاع في
ان الشيء المعين اذا امر به فهل ذلك الامر نهي عن الشيء المعين
المضاد له او لا انتهى قاله المولى التفتازاني ولهذا قيد الشيء
بالمعين اشارة الى ان الكلام في الجزئيات بمعنى ان ما يصدق
عليه انه نهي عن ضده او يستلزمه لم يطرد النهي
او الالتزام انتهى قاله وكانه احترز عن مثل افعل شيئا فانه لا ضد
له هذا المطلوب او لانه ليس نهيا عن ضده انه كانه لان كل
ما لا يلابسه يكون شيئا وقيل فائدة الاحتراز عن الامر بالضروري
على سبيل البدل فانه ليس نهيا عن ضده انتهى ورد المصنف
في البرهان القول الاول الذي هو ظاهر عبارته في هذا
الكتاب بانه عرى عن التحصيل قال فان القول القائم بالنفس
الذي يعبر عنه بافعل مغاير للقول الذي يعبر عنه بلا تفعل
ومن جحد هذا اسقط مكالمته وعد مباهتا وهذا القدر
كاف في سقوط هذا المذهب انتهى والقول الثاني بان المعنى

بالاقتضاء على راى القاضى اى اخر انه فيام الامر بالشئ يقتضى
ان يقوم معه قوله هو نهى عن اضداد المامور به كما يقتضى
فيام العلم بالذات فيام الحياة بما قال ولا معنى لما قال غير
هذا وهذا باطل قطعا فان الذى يامر بالشئ قد لا يخطر له
التعرض لاضداد المامور به اما الذهول او امر اخر فلم يستقم
الحكم بان فيام الامر بالشئ مشروط بفيام النهى عن الضد
انتهى واعترض ما ذيد على القاضى بانه انما يصح لو اريد به
الضد الخاص الذى هو جزئى من جزئيات ما لا يجامع المامور
به لكن المعود بالنسبة الى الفيام اما لو اريد الضد العام اعنى
احد الاضداد لا على التعيين فلا اذ الطالب انما يطلب الفعل
اذا علم ان المامور متلبس بضده العام لا بالفعل نفسه لانه
طلب الحاصل والعلم بتلبسه بالضد مستلزم لتفعل الضد
واجيب بان الذهول عن الضد العام ايضا ضرورى
يجده من انفسنا وما ذكرتم لابد فعه لان الامر طلبه
للفعل فى المستقبل وهو لا ياتى التلبس به فى الحال حتى
يفتقر الى العلم بتلبس المامور بالضد العام ولو قدر ان
الطالب يتوقف على عدم تلبس المامور بالفعل وعلى كفه عنه
فالكف امر واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم
بتلبس المامور بشئ من اضداد الفعل فلا يستلزم تعقل الضد
هذا اذا اريد بالضد العام احد الاضداد مثلا اما لو اريد
به الكف من الفعل فهذا لا يصلح محلا للنزاع فانه لا خفاء ان
الامر بالشئ نهى عن تركه والكف عنه اذ كون الامر بالقيام
نهيا عن ترك القيام اظهر من ان يخفى واستقصاء هذا البحث
وبيان ادلة هذه الاقوال وما يتعلق بها مما لا يتيسر هنا
وشمل اطلاق المصنف الامر والنهى الجازم منهما وغيره وهو

صحيح

صحيح وبهذا قال الشيخ ابو اسحق ان كان الامر على الوجوب
اقتضى النهى عن ضده على سبيل التحريم وان كان على
سبيل الاستحباب اقتضى النهى عن ضده على سبيل الكراهة
والتنزيه انتهى وقال العلامة العضد القائلون بان
الامر بالشئ نهى عن ضده على الوجهين منهم من عمم القول
فى امر الوجوب والندب فجعلها نهيا من الضد تحريما وتنزيها
ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما
دون الندب انتهى نعم شرط كون الامر نهيا عن ضده كما
نقله شراح المحصول عن القاضى عبد الوهاب ان يكون الواجب
مضيقا لانه لا بد ان ينتهى عن الترك المنهى عنه حينئذ وورود
النهى ولا يتصور الانتهاء عن الترك الا بالاتيان بالمامور به
فاستحال النهى مع كونه موسعا انتهى واقول هو ظاهر
انه لو شرط العزم فورا بدلا عن الفعل فان شرطناه كان
الواجب احد الامرين من العزم والفعل كما بيناه فيما سبق
وكان منهيا فورا عن ترك المامور به بان لا ياتى بشئ من الامرين
اتجاه ذلك كما هو ظاهر على انه ما المانع من تعميم المسئلة وكون
الامر نهيا عن ضده مضيقا فى المضيق وموسعا فى الموسع بان
ينهى عن اخلا الوقت الموسع عنه كالامر بالفعل فى اى اجزا
ذلك الوقت فليتامل فاذا قال اى قايل او احد له اى لاحد
فاعاد الضمير للقائل المفهوم من القول كما فى قوله تعالى
بعد ما راوا الايات اى بدا او للاحد المفهوم لكل احد او فاذا
قال الامر المامور فيعود الضمير لما يفهم منه قوله والامر
بالشئ نهى عن ضده اى كان ناهيا لا عن التحرك الذى
هو ضد السكون او قال له لا تتحرك كان امرا له بالسكون
الذى هو ضد التحرك والمعنى انه اذا قال له اسكن كان

بدلول هذا القول وهو الامر النفسي هو نفس النهي عن
التحرك او يتضمنه بنفسه لابواسطة امر زائد على ما تقدم
وكذا الباقي لما علم مما سبق ان النزاع انما هو في ذلك فتامله
والنهي استدعاء طلب الترك للفعل بالمعنى السابق في
الامر حال كون ذلك الاستدعاء مدلولا عليه بالقول اي باللفظ
الدال عليه بالوضع وقوله ممن هو دونه اي دون
المطلوب رتبة متعلق بالاستدعاء كقوله على سبيل الوجوب
اي على سبيل وصفة هي الوجوب اي الجزم بانه لا يجوز الفعل
وهذا المذكور في حد النهي كائن على مقتضى وزان ما تقدم
في حد الامر اي موازنته ما تقدم او موازنة ما تقدم اياه
من اضافة المصدر الى فاعله او مفعوله فيجري هنا نظير ما
قيل هناك فانه كان الاستدعاء بغير القوله المذكور بان كان
بلفظ دال بالوضع لكن على طلب الفعل كافعل او دال لا بالوضع
نحو انا طالبه منك ترك كذا فانك خالفت عا فيتلك او بغير لفظ
مطلقا كالاشارة والقرائن المفهمة فليس منهي بل هو امر
او غيره وان كان الاستدعاء من المساوي سمي التماسا ومن
الاعلى سمي دعاء وان لم يكن على سبيل الوجوب فتامره ليس
بنهي على ما تقدم في حد الامر بما فيه مما يجري نظيره هنا وزنه
اذ الصحيح كونه نهيا مطلقا وان كان الاستدعاء من المساوي
او الاعلى او لم يكن على سبيل الوجوب ويوجد في بعض
النسخ وبدل النهي المطلق عن التقييد بما يدل على فساد
المنهي عنه او عدم فساده فان المقيد بما يدل على ذلك يعمل
به فيه اتفاقا شرعا متعلق ببدل اي بدل من جهة الشرع
او دلالة منشأ وصاحبة الشرع دون اللغة والمعنى
بان يكون النهي باعتبار الشرع وملاحظته دون غيره

ما ذكر

ما ذكر على فساد المنهي عنه اي عدم الاعتداد به اذا وقع
لعدم موافقته الشرع فانه قيل لو دل النهي على الفساد
لكان المنهي عنه من عبادة او معاملة بغير المعنى المعتبر
شرعا اذ كل منهما بالمعنى المعتبر شرعا هو الصحيح واللازم
باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة
الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان
لا الامساك والدعاء وايضا لو دل على الفساد لكان المنهي
عنه ممتنعا شرعا فلا يمنع عنه اذ المنع عن الممتنع عبث
اجيب عن الاول بان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا
بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة
المخصوصة صحت ام لا يقال صلاة صحيحة وصلاة غير
صحيحة وصلاة الجنب والحائض باطلة وعن الثاني انه يمتنع
لهذا المنع وانما الممتنع المنع المستمر بغير هذا المنع لا الحاصل
يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل وانما يدل
النهي على فساد المنهي عنه حالة كونه في العبادات ومن
جملتها بان يكون عبادة مطلقا اي سواء نهي عنها اي
العبادات لعينها والمراد لما ليس بخارج بدليل المقابلة
بالخارج فيشمل ما نهي عنها اذ انها كصلاة الحائض وصومها
وما نهي عنها من حيث انها صلاة وصوم وما نهي عنها لجزئها
كصلاة بلا ركوع ويجوز قصر العين على الاذات وتعميم
اللازم الاتي للخبر او نهي عنها لا لعينها بل لامر خارج عنها
لازم لها كصوم يوم النحر فانه نهي عنه لا من حيث انه
صوم بل من حيث الاعراض عن ضيافة الله لعباده للصوم
الاضاحي في هذا اليوم وهذا الاعراض خارج عن الصوم
لازم له فانه لا ينفك عنه لا يقال اذا كانت علة هذا النهي

الاعراض وكان هو للتحريم كما تقرر فى محله فينبغى حرمة تركه
تناوله المغطر منه غير صوم يوم بل تركه تناوله تلك اللحوم لوجود
الاعراض فى ذلك لانا نقوله الاعراض انما يتحقق بالزامه
نفسه تركه التناوله وذلك انما يكون بالصوم بخلاف اختياره
تركه التناوله منه غير الزام لتمكنه من التناوله فلا يتحقق
الاعراض وحاصله انه الاعراض هنا مورده الصيانة وعدم
فيوجبها وذلك بالتزامها بنيتها فيها وكانه المسيف به التمكن
من التناول لا التناوله بالفعل ومثل الصلاة اى صلاة النفل
المطلق وهو ما لا يتقيد بوقت ولا سبب وما فى معناه مما له
سبب متاخر كركعتى الاحرام والاستخارة فان سببها وهو
الاحرام والاستخارة متاخر بخلاف ما له سبب متقدم كالمعتبة
فان سببها من دخول وقتها متقدم وما له سبب مقارن
كصلاة الجنازة اذا وقع الموت الذى هو سببها فى وقت
الكراهة فما على ان المراد المتقدم ومسببها بالنسبة الى
الاوقات وهو ما فى الروضة اما على ان المراد ذلك بالنسبة
الى الصلاة وهو ما فى شرح المهذب فسببها متقدم ابدا
وقوله فى الاوقات المكروهة من المجاز العقلى اى
الاوقات التى كرهت الصلاة فيها ما لم تكن فى حرم مكة
وهى وقت الاستواء الى ان تزول فى غير يوم الجمعة ووقت
طلوع الشمس الى ان ترتفع كرمح فى راى العين وقدره
بعضهم بسبعة اذرع ووقت اصفرار الشمس الى ان تغرب
مطلقا وبعد الصبح الى الطلوع والعصر الى الاصفرار فى حق
من صلاها فانه تحرم عنه الصلاة المذكورة لا لاجل انها صلاة
بل لفساد تلك الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها كما قاله
الشارح فى شرح جمع الجوامع والظاهر انه يقاس بما من

حيث

حيث كونها فى الاوقات الفاسدة فان ذلك هو المنهى عنه لا نفس فساد
الاوقات قال اللازم بعد لفظ المنهى عنه جارة لمتعلق النهى فى
المصنفة وعلى الكراهة فيما ذكر للتحريم او التنزيه خلاف صحح منه
فى الروضة وشرح المهذب فى كتاب الصلاة الاول وفى التحقيق
فى كتاب الصلاة وشرح المهذب فى الطهارة الثانى والفساد
على القولين قال الشارح فى شرح جمع الجوامع فتكون على كراهة
التنزيه مع جواز ها فاسدة اى غير معتد بها لا يتناولها الامر
فلا ثواب عليها انتهى وهو مقتضى كلامهم لكن لا يخفى اشكاله
اذ تعالى العبادة الفاسدة حرام فكيف تكون جائزة مع فسادها
اللهم الا ان يمنع كلية حرمة تعالى العبادة الفاسدة او يقال
الجواز من حيث كونها صلاة والحرمة من حيث تعالى العبادة الفاسدة
او يجوز الاقدام وحرم الاستمرار وفى الجميع نظر وجمع فى الاخير
ان الظاهر حرمة الاقدام على ما يعلم فساده وخرج بالاوقات
المكروهة الاماكن المكروهة فالصلاة فيها غير فاسدة وان
كرهت اى تنزيها لان النهى فيها للخارج غير لازم كالمفروض فيها فى
الحمام لوسوسة الشياطين وفى اعطان الابل لتفارها وتقارعه
الطريق لمرور الناس وكل من هذه الامور يشغل القلب عن الصلاة
ويشوش الخشوع والفرق بين القسمين حيث كان الخارج لازما
فى الاول دون الثانى ان الفعل حال ايجاده فى الزمان المكروه
لا يمكن انفكاكه عنه بخلاف الفعل حال ايجاده فى المكان المكروه
فانه يمكن انفكاكه عنه اما بان يتغير ذلك المكان الى صفة اخرى
فى تلك الحالة كان يجعل الحمام مسجدا او لا يتغير زوال الامر لبقاء
المكان بحاله واما بان ينقل الفاعل حال الفعل الى مكان اخر فان
قلت تلك الاوقات يمكن انفكاكها عن الصلاة بان تقع الصلاة
فى غيرها فلا تكون لازمة لها لان اللازم ما يمتنع انفكاكه

قلت الكلام فى الاوقات باعتبار وقوع الصلاة فيها اقوت
الاشارة للبعد فى الكلام المنقول من شرح جمع الجوامع ولاخفاء انها
لحذ الاعتبار لامكن انفكاكها عن الصلاة وبالعكس لايقال لا
حاجة اليه هذا الانه انفكاك كل منه احد الجانبين لا يقدح فى اللزوم
الاترى ان عروض الاعراض عن صيانة الله تعالى لازم للصوم
يوم النحر مع امكان انفكاكه عن الصوم مطلقا لانا نقول لو لم
يعتبر ذلك حصل الانفكاك من الجانبين كما هو واضح على ان اللزوم
المقتضى للفساد هو اللزوم من الجانبين كما سنبينه فلا يكفى فيه
كونه من احدهما وعلى هذا فيجب ان يكون الاعراض عن الصيانة
العمد وهو الاعراض بالصوم لا مطلقا ومن ثم لو افطر واعرض
من الاكل من الاسمية لم يأثم وحينئذ فالاعراض مع الصوم
ملازما فى حالة كونه فى المعاملات ومن جملتها ان تكون
معاملة لا مطلقا بل ان رجع النهى الى نفس العقد بان كان
المنهى عنه نفس العقد لا اقترانا عنه كما يأتى رجوع النهى
العقد الذى النهى عن بيع العبد قال الاسنوى وهو حمل
الاصابة بالجناح بيعا قياما مقام الصيغة وهو احد التاويلين
فى الحديث انهما وكان تركه التاويل الاخر وهو ان يقول ممتنع
من هذه الانواع ما تقع هذه الحماة عليه لكونه من القسم
الاول فليتامل او رجع النهى لامر داخل فيه اى فى العقد كما
لو رجع الى امر داخل فى العقد الذى النهى عن بيع الملامسة
ونحو ما فى بطون الامهات من الاجنة قال الاسنوى فان
النهى راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من اركان العقد ولا شك
ان الركن داخل فى الماهية انتهى وكان معنى رجوع النهى الى نفس
المبيع هنا ان يكون المنهى عنه بالحقيقة هو حمل هذا اسميا
لا نفس العقد او رجوع النهى لامر خارج عنه بان لا يكون نفس

ولا خلاف فيه لازم له كما ذكر الرجوع للامر المذكور الذى فى النهى
عن بيع درهم بدرهمين قال الاسنوى لان النهى عن بيع
الدرهم بالدرهمين مثلا انما هو لاجل الزيادة وذلك امر خارج
عن نفس العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه
زائدا او ناقصا صفة من اوصافه لكنه لازم له بالشرط انتهى
وكرجوعه للازم لما شكك فى انه لازم كما قالوا ان بيع
السلام فانه كان الخارج الذى النهى لاجله فى القسمين اعنى
العبادات والمعاملات غير لازم للمنهى عنه كالوضوء اى
كالخارج الذى نهى لاجله عن الوضوء بما مغصوب مثلا اى
ومسروق ولم يكتف عنه بالكاف الداخلة على الوضوء لما
توهم انها بعد وذ متعلقاته وهو اعنى ذلك الخارج اتلاف
مال الغير الحاصل بغير الوضوء ايضا وكذا بيعه اى وكالخارج الذى
نهى لاجله عن البيع وقت نداء الجمعة وهو خوف فوت بها الحاصل
بغير البيع ايضا مما نهى النهى لاجله على الفساد اى فساد المنهى
عنه وخالف فى ذلك خلافا ما يفهم من كلام المصنف من
الحمل عليه حيث اطلق ان النهى يدل على الفساد فانا قلنا
اتلاف مال الغير وخوف فوت الجمعة لا يمكنان عن الوضوء
بالماء المغصوب والبيع وقت النداء بهما لازمان لهما وحصولهما
بغيرهما لا ينافى الفرض بل حد اشارة الى ان كل لازم اعم فاذا ربط
النهى بما يمكن انفكاكه عن مطلق الوضوء والبيع فحصوله مع كونه خلاف
الفرض يجرى مثله فى الاعراض عن صيانة الله والاوقات
المكروهة والزيادة فانه الاول ينفك عن مطلق الصوم والثانى
عن مطلق الصلاة والثالث عن مطلق البيع فلم جعلت هذه
الامور منها لازما دون ذينك قلت سلمنا انها من اللازم
الاعم لكن المراد فى هذا المقام هو اللازم المساوى احترازا من

كلامهم كما حققته في كتابي الايات البينات ردا على من توهم
خلاف مراد هم به هنا لعدم تامل كلامهم وتتبع مقاصدهم فشح
على كلام الشارح في شرح جمع الجوامع بما عاد عليه بغاية التشنيع
لا يقال الزيادة تنفك من البيع في ردد درهمين منه درهم فتامل
لان المراد بها كون احد العوضين زايدا او القرض لدرهما وسنة
كما بين في محله والى هنا انتهى ما يوجد في بعض النسخ فالمه ام هشام
واما قوله يجوز كذا وكذا خلافا لفلان فقد يقال منه انه يجوز فيه
وجهان الاول ان يكون مصدرا كان قولك يجوز كذا وكذا اتفاقا
واجماعا بتقدير اتفقوا على ذلك اتفاقا واجمع عليه اجماعا وكل
على هذا ان فعل المقدر اما اختلفوا او خالفوا او خالفت اي مثلا
فان كانوا اختلفوا اشكل عليه امران الاول ان مصدر اختلف انما
هو الاختلاف لا الخلاف والثاني انه ذلك يأتي ان تقول بعده
لفلان وان كانوا خالفوا او خالفت اشكل عليه ان خالفت لا يتعدى
باللام بل بنفسه وقد يختار هذا القسم ويجاب عن هذا
الاعتراض بان يقال قد زاد اللام مثلها في سقيا له اي سقاه
بحذوف تقديره امني له او ان ذلك له لانه لما ان تعلق
بسقيا لان معنى يتعدى بنفسه الوجه الثاني ان يكون حالا والتقدير
قوله كذا خلافا لفلان اي مخالفا له وحذف القول كثير وله
على هذا العامل ان كل حكم ذكره المصنفون فهم قايلون به
وكان القول مذكور قبل كل مسئلة انتهى وترد صيغة الامر
والمراد به اي بالامر اي بمعنى الصيغة اذهي التي يمكن ان
يراد بها المعاني المذكورة بخلاف نفس الامر الذي هو الطلب
لا يعقل ان يراد به تلك المعاني ففي الكلام استخدام اذ الامر
المضاف اليه الصيغة بمعنى المطلب وقد رجع اليه الضمير
في به بمعنى الصيغة اللهم الا ان يجعل اضافة الصيغة بيانية

وفي

وفي بعض النسخ والمراد لها اي بالصيغة الاباحة كما تقدم
في بيان ان الصيغة عند التجرد عن القرائن تحمل على الوجوب
الا ما دل الدليل على ان المراد منه الندب او الاباحة فيحمل
عليه ولا تكرار فيما هذا مع ذاك لان المقصود هناك بيان ان
حقيقته الوجوب وانه لا يخرج عنها الا لدليل والمقصود هنا
بيان معانيه المجازية فلا بد في الحمل على كل منها من قرينة كما تقدم
في المجاز وهي لا تنضبط ومن علاقة وهي هنا الاذن وهي
مشابهة معنوية او التهديد بدءوا علم اما ستسمعه قال
الشارح في جمع الجوامع ويبعد في مع التحريم والكراهة انتهى
قال التاج السبكي في شرح المنهاج كذا قيل وعندي انه لا بعد
عليه لا يكون الا حراما وكذلك الانذار كيف وهو مقترن بذكر
الوعيد انتهى قال بعضهم وهو ظاهر بحسب الاستقراء قال
الاسنوي وسيأتي من التهديد الانذار كقوله تعالى قل
تمتعوا فان مصيركم الى النار والمانع عليه اي البيضاوي
لان جماعة جعلوه قسما اخر والفرق بينهما ما قاله الجوهري
في الصحاح فانه ذكر في باب الدال ان التهديد هو التخويف
وذكر في باب الراء ان الانذار هو الابلاغ ولا يكون الا في
التخويف هذا كلامه فقوله تعالى قل تمتعوا امر بابلاغ هذا
الكلام المحذوف الذي عبر عنه بالامر وهو تمتع فيكون
امرا بالانذار وقد فرق الشارحون بفروق اخرى لا اصل
لها فاجتنبها انتهى ومن جعله قسما اخر صاحب جمع الجوامع
وقال الشارح في شرحه ويفارق التهديد بذكر الوعيد
انتهى والعلاقة بين التهديد والايجاب هي المضادة فان
المهدد عليه حرام او مكروه او التسوية نحو اصبروا او
لا تصبروا والعلاقة هي المضادة فان التسوية بين الفعل

شرح مح

والترك مفادة لوجوب الفعل او التكوين قال الشارح في شرح
جمع الجوامع اى الايجاد عن العدم بسرعة نحو كونوا قردة قال
البيضاوي وقوله كونوا ليس بامر اذ لا قدرة لهم عليه وانما
المراد به سرعة التكوين والظهور والاذلال كما اراد بهم انتهى
والعلاقة هي المشابهة المعنوية وهي تختص الوقوع كما تختص فعل
الواجب قال الاسنوي وقد يقال العلاقة هو الطلب انتهى
واقول الطلب في التكوين بمعنى الارادة بخلافه في الوجوب
ولهذا تحقق الطلب بدون الارادة فانه تعالى امر من علم انه
لا يؤمن بالايمان ولم يرده منه لامتناعه بتعلق العلم بعدم
وقوعه واوفى كلام المصنف لمنع الجمع دون الخلو اذ الصيغة ترد
لغير ما ذكرناها هو مبسوط في المطولات ومنه الندب كما
تقوم القاطع عليه بالدليل قال البيضاوي كالامام الرازي
ومن الندب التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك قال
الاسنوي قال الادب مندوب اليه قال وانما نص على انه مندوب
لان الامام قد نقل عن بعضهم انه جعله قسما اخر والفرق بينهما
هو الفرق بين العام والخاص لان الادب متعلق بمحاسن
الاخلاق والمندوب اعم وقد نص الشافعي رضي الله تعالى عنه
على ان الاكل مما يليه حرام فقاله فان اكل مما لا يليه او من راس
الطعام او عرض على قارعة الطريق فاكل نزل ليلا اثم بالفعل
الذي فعله اذا كان عالما بنهي النبي صلى الله عليه وسلم هذا
لفظ الشافعي عروقه انتهى كلام الاسنوي وقوله لان الادب
متعلق بمحاسن الاخلاق بحث فيه بعضهم بانه اعم منه
اذ قد يتعلق بمحاسن الصفات انتهى وما نقله عن نص الشافعي
من تحريم الامور الثلاثة يمكن حمله في الاولين على ما اذا اذى
غيره اذ الاجمل مثله وفي الثالث على ما اذا ظن المنور

فلا يأتي ما اطلقوه من كراهة هذه الامور واما العام فهو ما اى
لفظ بقرينة قوله الاتي والعموم من صفات النطق هم احمد تاوله
دفعة شيئين فتثنية شئ بالمعنى اللغوي وهو ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه كما صح عن سيبويه واشار به لتفسيره بذلك فشمل المعدوم
والمستحيل لا بالمعنى الكلامي وهو الموجود كما هو راي اهل السنة
حتى خرج منه المعدوم والمستحيل فما مر احال بمحذوف العامل
اى فذهب المدلول ما عدا عن الشيئين من غير دلالة على
حصر اي ضبط وتعيين لهذا المدلول وان كان في الواقع محصورا
بقوله ما بمنزلة الجنس وتحرز بقوله عن شيئين بالمعنى المذكور
عن مثل زيد ورجل في الاثبات وبقوله فما عدا عن المثنى النكرة
في الاثبات فانه كما قال العضد لا يصدق عليها انه يدل على معينين
فما عدا اذ لا يصلح لما فوق الاثنين انتهى وفيه نظر اذ معنى قولنا
مثلا اثنان فما عدا اثنان او اكثر من اثنين وليس معناه اكثر
من اثنين وهذا صادق قطعا على المثنى المذكور فانه يدل على
اثنين فهو من افراد ما يدل على اثنين او اكثر من اثنين فلا يكون
فما عدا احترازا عن المثنى بل يكون لادخال ما يدل على اكثر من
معينين ثم راي المولى سعد الدين قال واما جوابه الاخر
يعني العضد وهو ان المثنى لا يدل على شيئين فما عدا بل على
شيئين فقط فمنوع على انه قولنا بدرهمين فما عدا معناه
الامران يبعد بما فوق درهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن
ممتثلا والحق خلاف ذلك على ما لا يخفى وتعقبه الحال بمحذوف
العامل اى فذهب الثمن ما عدا بمعنى انه لم يكن فوق
الدرهمين والعام ما يدل على شيئين وذهب المدلول ما عدا
اى قد يكون فوق الشيئين انتهى وقوله من غير حصر عن اسم
العدد من حيث الاحاد كثلاثة وعشرة ومائة والف

ومن اخرجه بقوله فساعدا فقد غلط غلطا واضحا اذ يصدق
عليه قطعا انه عم شيئين فساعدا فكيف يخرج به فان زعم
ان معنى عدم الحصر معتبر فى مفهوم قولنا فساعدا فهو مما لا
يلتفت اليه اذ لا مستند له بل المستند عليه فالصواب انه
لابد من التقييد بقولنا من غير حصر كما فعله الشارح وحيث
حمل قوله عم على معنى الشامل اندفع الدور والمتوهم من التعريف
كما هو ظاهر وقوله شيئين على المعنى اللغوى اندفع ورود
كونه غير جامع لعدم تناوله المعدوم والمستحيل نعم يرد عليه
كثير وجموع الكثرة حيث لا عموم فيها فان ذلك مما يعم شيئين
فساعدا من غير حصر بالمعنى السابق بل قد يقال وجموع القلة
كذلك لا لفاصلة لكل مرتبة من الثلاثة الى العشرة من غير
دلالة على خصوص مرتبة من ذلك فقد عمت شيئين فساعدا
من غير حصر الا ان يقال لما دلت على قدر لا يجاوز العشرة فقد
دلت على الحصر او كانت فى معنى ما دل عليه فليتامل ولفظ العام
فى الاصل اسم فاعل بمعنى الشامل ماخوذ من قولهم من مادة
قول القائل ثلاثيا فى المذهب الصحيح ان جميع ما عدا المصدر مشتق
منه بلا واسطة على ان باب الاخذ اوسع من باب الاشتقاق
عممت زيدا وعمرا بالعطاء اى شملتهما به بان اعطيت كلا منهما
ولم يصرح بذلك اما لفهمه من تفسير قوله وعممت جميع
الناس بالعطاء اى شملتهم اى جميع الناس به اى بالعطايا بان
اعطيت كل واحد واما لانه اراد بقوله اى شملتهم تفسير كلا
الفعلين فالمعنى زيدا وعمرا وجميع الناس ثم نقل فى الاصطلاح
لبعض افراده وهو اللفظ المخصوص وان كان ماخوذا
مما ذكر فقى العام الاصطلاحى الذى هو من افراده وهو
ما يصدق عليه مفهوم هذا اللفظ شمول استغراقى كان

اصله كذلك وفى هذا اشارة الى ان غرض المصنف ما ذكر مع
بيان الاصل والنقل اثبات معنى الشمول للعام الاصطلاحى
وانه فهم من التعريف اذ فى هذا زيادة ايضاح ودفع توهم
ارادة العموم البدلى والفاظه اى بجموع انواع الفاظ العموم
المفهوم من العام لا الفاظ العام ستواكانت الاضافة بيانية او
حقيقية بناء على ان المراد بالفاظه انواعه لانه لا يوافق قوله
الموضوعة له اى للعموم فان الموضوع له تلك الالفاظ ليس هو
العام فهو حقيقة فى العموم فقط كما ذهب اليه الشافعى وجميع
المحققين خلافا لمن قال هى حقيقة فى الخصوص ومن قال هى
مشتركة بين العموم والخصوص ومن توقف عن الحكم بواحد
من الثلاثة فالمقصود من الوصف بالموضوعة له التنبيه
على مذهب الاولين ورد غيره ووجهه فى الاشتراك ان
المتبادر من هذا الوصف مع قوله الفاظه عدم الاشتراك نعم
لم ينحصر النزاع فى هذه الاربعة بل جرى فى الفاظ اخر مبينة
فى المطولات كعموم المبتدا هنا وخصوص الخبر وهو قولهم اربعة
لم تقصد به حقيقة الحصر بل التسهيل على المبتدى بكفه عن التوجه
لغيرها الموقع فى المشقة الناشى عن الاشارة للغير بالتعبير
بما يشعر بعدم الحصر فيها النوع الاول الاسم الواحد اى
المفرد المعرف باللام حيث لا عهد لتبادر العموم منه حينئذ الى
الذهن وشمل كلامه ما لم يكن واحده بالتاء فيميز واحده
بالوحدة كالرجل فانه يقال رجل واحد وهو ماشى عليه فى
جمع الجوامع وتبعه عليه الشارح مخالفا للمصنف والغزالى فى فهمها
العموم عنه كما ذا الانسان اى كل انسان بقرينة الاستثنا
فى خسر فى مساعيه وصرفه عموه فى مطالبه الا الذين
امنوا ولم يذكر بقيته الآية اقتصارا على قدر الحاجة اختصارا

واستشكل على عموم هذا النوع ما لو قال رجل الطلاق يلزمني لا افعل كذا مثلا وحنث حيث لا تقع الثلاث مع ان الطلاق اسم واحد معرف باللام واجاب ابن عبد السلام وغيره بانه هذا ايراد عمن فيه العرف لا اللغة انتهى ونظير ذلك ما لو قال دوزوجات زوجتي طالق فانه كلا من المفرد المعرف باللام والمفرد المضاف لمعرفة للعموم وقد قال الروياني وغيره تطلق واحدة منهن فيعينها كقوله احداكن وقال الشيخ عز الدين الذي يتبين لي ان هذا يطلق كهذا وهذا قد يشكل بما تقدم عنه فيحتاج للفرق فليتامل

والنوع الثاني اسم الجمع بالمعنى اللغوي وهو اللفظ الدال على جماعة سواء كان في الاصطلاح النحوي جمعا او اسم جمع او اسم جنس جمعي وفي التلويح بعد كلام قرره فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعي فكيف يكون باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام انتهى المعرف باللام لم يتحقق عهد نحو قاتلوا المشركين اي كل مشرك وخص منه اهل الذمة بالدليل ونحو يحرم المحللين وهو اسم جمع لا جمع عند ابن مالك ومن وافقه لاختصاصه بالعقلاء وهو العالم لغير هم انبا ولا يكون الجمع اخص من مفرده ونحو النمر من الاقوات فانه اسم جنس جمعي وفي تعبير المصنف

في

في الموضعين باللام دون ال او الالف واللام اشعار بان اداة التعريف هو اللام وحدها وهو احد اقوال النحاة وظاهر ان بدل اللام وهو الميم في لغة حمير كاللام واستشكل عموم نحو المشركين مع انه جمع سلامة وجموع السلامة للقلة باتفاق النحاة واجاب المصنف بان كلام النحاة في الجمع المنكر وكلام الاصوليين في المعرف فلا منافاة وتقييده المعرف باللام بالاسم الواحد واسم الجمع ليس لاخراج المثنى فانه مثلها كما صرح القرافي في شرح المحصول بانه كالجمع ولو حمل اسم الجمع في كلامه على ما دل على متعدد شمل المثنى قال في المحصول والضمير العائد على اسم حكم حكم ذلك الاسم في العموم وعدمه قال الشارح في شرح جمع الجوامع وعلى العموم اي في الجمع قبل افراده بجموع والاكثر احاد في الاثبات غيره وعليه ائمة التفسير في استعمال القرآن نحو انه يحب المحسنين اي يثيب كل محسن ان الله لا يحب الكافرين اي كل منهم بان يعاقبهم ولا تطع الكذبين اي كل واحد منهم ويؤيده صحة استثنا الواحد منه نحو جا الرجال الا زيدا ولو كان معناه مجاكل جمع منه جموع الرجال لم يصح الا ان يكون منقطعا نعم قد تقدم قرينة على ارادة الجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة اي يحمل بعضهم والاول بقوله قامت قرينة الاحاد في الاثبات المذكورة ونحوها انتهى وسبقه الى ذلك السعد في مطوله واطال فيه وعلى الاول مشى الاسنوي كالتاج السبكي وغيره والنوع الثالث الاسما المبهمة في الجملة كاسما الشرط واسما الاستفهام والموصولات ووجه الابهام في غير الموصولات ظاهر فانه لا يدل على معين واما في الموصولات مع انها معارف

فلانه لم يعلم معانيها منها بالتعيين وانما عتبر في معانيها
الاشارة الى التعيين وانما نعرف معانيها من الصلة قال
قلت ماذكره الاصوليون من ان الموصولات من الفاظ
العموم يخالف ماذكره النحويون انها معارف لان المعرفة
ماوضع لشئ بعينه وهذا ياتي العموم قلت قد يدفع
المخالفة بان لها استعمالين ذكر الاصوليون احدهما والنحويون
الاخر لكن ذكر الاصوليون خلافا في ان الصيغ المذكورة للعموم
هل هي حقيقة فيه او في الخصوص او مشتركة بين العموم
والخصوص او لا يدرى الحال فيها وصرح صاحب الجوامع وغيره
الاول وقضيته انه ليس لها الا استعمال واحد حقيقي وهو
العموم وان الخصوص معنى مجازي لها فالاشكال بحاله
وحمل كلام النحويين على بيان معنى مجازي للموصولات في
غير هذا البعد لا يصح فقد قال الرضي الموصولات معارف
ونكرات قلنا انه وضعها على ان يطلقها المتكلم على المعلوم
عند المخاطب وهذه خاصة المعارف انتهى ولعل الاقرب ان
يجاب بان النحويين بنوا عند هم ونعم الخصوص وهو
القول الثاني او على الاشتراك وهو القول الثالث فذكروا
احد المعنيين وهو الخصوص وذلك كمن حال كونه عاما في
افراد من يعقل حتى الاناث والارقاء وقيل لا يعم شرعا
الاناث والارقاء شرطا كانه او استفهاما او موصولا كما شمله
اطلاقهم وصرح به الشارح في شرح جمع الجوامع ثم قال وقوله
يعني التاج السبكي كما لا يخفى ان اياً ومن الموصولتين
لا تعمان مثل مررت بايهم قام مررت بمن قام اي الذي
قام يجمع في هذا التمثيل وغيره ما قامت فيه قرينة الخصوص
لا مطلقا انتهى وتقييد المصنف عمومها بمن يعقل للتنبيه

على

على معناها الحقيقي دون الاحتراز لان الاصح ان العام قد يكون
مجازا نعم لو عبر بمن يعلم بمن يعلم بدل من يعقل كان اعم
فانها تطلق على الله تعالى وهو سبحانه يوصف بالعلم ولا يوصف
بالعقل وخرج بتقييدها بواحد المعاني الثلاثة النكرة الموصوفة
نحو مررت بمن معجب لك حيث معجب اي رجل معجب فانها لا تعم
ومن في قولك كمن دخل داري فهو آمن يحتمل الشرطية والموصولة
اذ يجوز دخول الفاء في خبر الموصول وان وصل بماض كما صرح
به الرضي ومثال الاستفهامية من عندك بالحال كونه
عاما في افراد ما لا يعقل شرطا كان او استفهاما او موصولا
كما شمله اطلاقهم وان شمل النكرة الموصوفة نحو مررت بمن معجب
لك اي بشئ والتعجيبة نحو ما احسن زيدا اي شئ احسن زيدا
مع انها لا يعمان وقد يدخلان في مفهوم قوله الاتي ولا في
النكرات لكنه يدخل فيه ايضا غير الموصولة من من وما مطلقا
نعم ذكر ما صانع ذكرها باحوالها الثلاثة المذكورة في قوله
الاتي وما في الاستفهام والجزاء وغيره يلزم منه التكرار اذ لا عموم
لها في غير الاحوال المذكورة وقد ذكرها بعد ذلك اللهم الا ان يجاب
بان معناها مجموع الشئ مع الشرطية او الاستفهام او غيره فذكرها
هنا لبيان احد الجزئين وهو الشئ فبين انه غير العاقل وهناك
لبيان الجزء الاخر فبين انه الشرطية او غيرها ما يأتي فليتامل
لكن ماذكره من ان الغير العاقل يقتضي انها لا تكون لغيره مطلقا
وخالفه ما صرح به ابن مالك وغيره حيث قال في تسهيله وما
في الغالب للا يعقل وحده وله مع من يعقل ولصفات من
يعقل وللمبهم امره انتهى واحترز بقوله في الغالب كما قاله من
نحو قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وفي التلويح
هذا يعني كونه ما في غير العقلاء قول بعض ائمة اللغة والاكثرون

صوابه

على انه للعقلا وغيرهم انتهى وما فى قوله نحو ما جاءنى منك احد
تحتمل الشرطية والموصولة ومثال الاستفهامية ما عندك
واى شرطا كان او استفهاما او موصولا حال كونه عاما فى
الجميع اى من يعقل وما لا يعقل فانها موضوعة لها قال
الاشمونى لتناول على وجه الافراد دون الاستغراق فانه
لا يجاب فيها بذكر الجميع والكثير لانك اذا قلت اى الرجال عندك
لم يصلح ان يجاب الا بذكر واحد كقولك زيد او غيره ولو اجاب
بذكر زيادة على ذلك لم يصب عمرا الا ان تغير السؤال بذلك ما يفيد
ذلك منها انتهى فالاول نحو اى عبيد دق جاءك احسن اليه فى
الشرطية وايهم عندك فى الاستفهامية ولتنزعن منه كل شيعة
ايهم اشد فى الموصولة والثانى نحو اى الاثواب اردت اعطيتك
فى الشرطية واى شىء عندك فى الاستفهامية واركب اى الدواب
اعجبك فى الموصولة وكان الاوضح تمثيل الثانى بنحو اى الثياب
اردت اعطيتكه فان الاشياجمع شىء وهو الموجود او المعلوم على
اختلافهم فيه وكل منها يقع على العاقل ايضا فلا يمثل وخرج بتعيين
اى باحد المعانى الثلاثة الواقعة بعد نكرة نحو مررت برجل اى
رجل بمعنى كامل فى الرجولية او حالا من معرفة نحو مررت بزيد
اى رجل بفتح اى اى كاملا فى الرجولية او منادى نحو يا ايها الرجل
فانها لا تعم وابن شرطا كان او استفهاما حال كونه عاما فى افراد
المكان فالاول نحو ابن تكن اكن معك والثانى نحو ابن نقعد
ومتى شرطا كان او استفهاما حال كونه عاما فى افراد الزمان فالاول
نحو متى شئت جيئنى والثانى نحو متى تجىء وقيد ابن الحاجب ذلك
بالزمان المبهم كالمثالين حتى لا يصح ان يقول متى زالت الشمس
فاتنى قال الاسنوى ولم ار ذلك فى الكتب المعتمدة انتهى
وقال غيره هذا مراد من اطلق العبارة وانما اطلقها للظهور

انتهى

انتهى ولا فرق بين ان تصل بها او لا وما حال كونه مستعملا
فى الاستفهام نحو ما عندك وحال كونه مستعملا فى الجزا
بمعنى المجازاة وهو ترتيب امر على امر اخر نحو ما تفعل تجز به
وفى نسخة والجزم بدل الجزا وهى الموصولة نحو علمت ما عملت
وحال كونه مستعملا فى غيره اى غير المذكور الذى هو الاستفهام
والجزا على النسخة الاولى والاستفهام والخبر على الثانية وذلك
كالخبر على النسخة الاولى والخبر على الثانية والى الكاف
فى قوله منا كالخبر والجزا اشارة الى الافراد الذهنية وفى قوله
او لا كمن ثم بقوله الخ اشارة الى عدم انحصار الاسما المبهمة فى
المذكورات اذ منها ايضا حيثما واذ والتى وجميعها وكل وهو
لاستغراق افراد المضاف اليه المنكر والمعرف الجموع واحيزا
المضاف اليه المفرد المعرف قال الاسنوى والقابل ان يقوله
لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان اذا قال لامرأته متى قمت او
حيث قمت او ان قمت فانت طالق يقع عليه الثلاث اذا ذكر
القيام ثلاثا كما لو قال كلما وليس كذلك انتهى ويمكن ان يجاب بمنع
الملازمة ويكفى فى العموم صلوح كل فرد من افراد المعلق عليه للوقوع
واما تكرر الوقوع فيتوقف على اعتبار التكرر فى التعليق ولا دلالة
فى هذه الصيغ على ذلك وفيه نظر لان هذه الصلوحية موجودة
فى العموم البدلى كما فى ان قمت فانت طالق فلا تكون الشمولية مزية
عليه والنوع الرابع لا النافية حال كونها داخلة فى النكرات اى
عليها او حال كونها مع النكرات عاملة فيها عمل ان او عمل ليس
او غير عاملة سوا بنيت معها النكرات نحو لا رجل فى الدار بفتح
رجل بلا تنوين او لم تبن نحو لا غلام سفر حاضر ولا خير ان زيد
عندنا بنصب كل من غلام وخير بلا وبنحو لا رجل فى الدار ولا فى
الدار رجل برفع رجل فيهما على اهمال لا او اعمالها عمل ليس وسوا

اباشرت لا النكرات كاذكرام عاملها كلا يباع عبد وكلا عبد لها
من ادوات النفي كما وان ولم وليس وكالنفي ما في معناه كالنهي
وغو قلما رجل يفعل كذا وكالنكرات الافعال اوهي معها غو لا
يبتون ولا اكلت فيفيد نفي جميع وجوه الاستوا الممكن
فيهما ونفي جميع المأكولات ولم يمثل لمستغرق بالنفي في هذا
الكلام لظهور المراد منه ان العام هو النكرات بع لا اى اوغيرها
من ادوات النفي اوما في معناه لا نفي لا اوغيرها من الادوات
ولذ المريبيم الشارح على ذلك ثم هي قسمان احدهما ما تكون
منافي العموم وذلك اذا كانت سابقة على القليل والكثير كنفي
او مختصة بالنفي اوشبهه كديار وعويب واحد اذ المراد بقدر
همزته بدلا منه واو واحد فان ما همزته كذلك يقع في الاثبات
نحو قل هو الله احد او مقترنة بمن الزائدة نحو ما فيها من رجل
او واقعة بعد لا النافية للجنس وان لم تبن معها كما هو ظاهر كلام
ابن مالك وغيره لكن مقتضى كلام بعضهم اختصاص ذلك بحالة
التباوتا بينهما ما تكون ظاهرة في العموم وهي ما عدا ما ذكر والمتبادر
من مقابلة النص بالظاهر ان يراد به ما لا احتمال معه لكن قال
التاج السبكي في المقرونة بمن الزائدة ان العموم قبل دخول
من ظاهر لا نص واحتماله للخصوص احتمال كثير وان كان
مرجوحا وبعد دخوله منه العموم نص واحتماله الخصوص
ضعيف جدا بحيث لا يكاد يوجد في كلام العرب قاله ولا ينبغي
ان يكون في ذلك خلاف بل ينبغي اختلاف كلام العلما على هذا
التنزيل الذي ذكرناه وانه متى قلت ما جاني رجل افاد الاستغراق
مع جواز ارادة الوحدة جوازا غير منكر واذا قلت ما جاني من رجل
كان الاستغراق نصا وارادة الخصوص مستنكرا انتهى قال الاسنوي
نعم يستثنى سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان

هذا

هذا ليس من باب عموم السلب اذ ليس حكما بالسلب على كل فرد والا
لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود ابطال قول من قال
بان كل عدد زوج وذلك سلب الحكم عن العموم وقد تفطن لذلك
السهمودي وردى صاحب التلقيحات واستدركه انتهى واقول
لا حاجة بل لا وجه لاستثنائه فان النكرة فيه على عمومها
قطعا غاية الامر ان الحكم وهو الزوجية لم يثبت على العموم
ولذا نفى عمومه لكن هذا لا يمنع العموم اذ لا معنى للعموم
الا استغراق اللفظ في جميع ما يصلح له ولا شبهة انه هنا كذلك
والابطال النفي اذ يعني العدد زوج والحاصل ان الموضوع
عام والحكم ليس عاما اى ليس ثابتا لكل فرد من افراد
الموضوع والمقصود بالنفي بيان انتفا عمومه والمقام لبيان
عموم الموضوع دون الحكم والموضوع هنا عام كما تبين فان
سلم ذلك وزعم ان الاستثنا باعتبار الحكم فلا وجه لما ذا يلبس
الكلام فيه بل ولا معنى لتخصيصه بهذا النوع وان زعم
عدم العموم هنا في الموضوع فهو توهم واضح ولعل منشا
قولهم ان هذا من سلب عموم الحكم لظهور ان حرف النفي
يتعلق بالنسبة دون شئ من الطرفين ولو تنزلنا عن كل
ذلك قلنا قد قامت هنا قرينة الخصوص وذلك لا يخرجه
عن العموم ولا يحوج الى الاستثنا ولو سلم فلا معنى للاقتصار
على استثنا ذلك فان المعرف باللام والموصولات كلاهما
قد يكون للخصوص وهذا كله في غاية الوضوح مع التامل
والرجوع الى القواعد فالصواب اطلاق الايمة وترك
الاستثنا وكالنكرات بعد ادوات النفي النكرات في سياق
الامتنان كما قالها القاضي ابو الطيب في تعليقه في الكلام
على الاستدلال على الطهارة بالما بقوله تعالى وانزلنا

من التمامة ظهورا وفي سياق الاستفهام الانكاري كما زاده
البرماوي كقوله تعالى هل تحس منهم من احد او تسمع لهم
ركزا هل تعلم له سميا وقد يستغرق عن زيادتهم بانه في معنى
النفي وفي سياق الشرط كما قاله المصنف نحو من يأتني يملك
اجازه فلا تختص بملك قاله التاج السبكي مراده العموم
البدلي لا الشمولي قاله الشارح اي بقرينة المثال اقول
وقد يكون للشمولي نحو ان احد من المشركين استجارك
فاجره اي كل واحد منهم انتهى ولا يخفى ظهور هذا الكلام وهذا
التمثيل بل صراحتهما في ان عمومها بعد الشرط غير مقيد بكونه
في معنى النفي لكن في التلويح خلافه حيث قال بعد كلام قرره
فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في
موضع النفي وفي حواشيه الخسروجاعترافا على ثم ذكره
ما نصه لان النكرة لا تعم في سياق اي شرط كان بل اذا كان فيه
معنى النفي مثل ان ضربت رجلا فكذا فانه في معنى لا اضرب
رجلا وقد سبق تحقيق ذلك تحت الفاظ العموم انتهى وفي المحصول
النكرة في الاثبات اذا كانت خبر الا تقتضي العموم كقولك جاءني رجل
واذا كانت امرا فالاكثرون على انها للعموم كقولك اعتق رقبة والدليل
على ذلك انه يحرج على عمدة الامر بفعل ايها كان ولولا انها للعموم
لما كان كذلك انتهى قال الاسنوي في شرحه والثاني فاسد
اللهم الا ان يقال انه عام عموما بدليا وليس كذلك ظاهر
كلامه انتهى والامر كما قاله والعجب من استدلال الامام
بما ذكر مع الخروج عن عمدة الامر بالمطلق ايتانا ما جزئيا
كان والعموم من صفات النطق بمعنى الملفوظ به وهو اللفظ
او فعل النطق عرفا فيه اي لا يوصف به الا على وجه الحقيقة
الا اللفظ فاذا قيل هذا اللفظ عام كان هذا الاطلاق

حقيقيه وقضية عبارته ان مثلها يفيد الحصر كما في قولهم الكرم
في العرب والامة من قريش ان المعنى لا يوصف به وفيه
مذاهب احدها انه لا يوصف به لا حقيقة ولا مجازا وثانيها
انه يوصف به مجازا لا حقيقة وثالثها واختاره المعتمد كابن
الحاجب وغيره انه يوصف به حقيقة كاللفظ ورابعها انه يوصف
به حقيقة المعنى الذهني لا الخارجي ويحتمل ان الحصر في كلامه
لا بالنسبة للمعاني مطلقا بل بالنسبة لمجرد ما ذكره في قوله ولا بد
اي لا بد من وضع وعروض العموم في غيره اي غير النطق وبين الغير
بقوله انه الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر وما يجري مجراه في انه
انما يقع على وصف معين كالقتل وعبارة اللمع للشيخ ابي اسحق
فاما الافعال فلا يصح دعوى العموم فيها لانها تقع على صفة
واحدة فان عرفت تلك الصفة اختصا لحكم لها وان لم تعرف
صار اللفظ مجملا وكذلك الاعيان لا يجوز دعوى
العموم فيها وذلك مثل ان سئل ان يروى انه عليه السلام قضى بالشفعة
للجار وقضى في الافطار بالكفارة وما اشبه ذلك فلا يجوز دعوى
العموم فيها بل يجب التوقف فيه لانه يجوز ان يكون قضى بالشفعة
للجار بصفة يختص بها وقضى بالكفارة بافطار في جماع او غيره
مما يختص به المحكوم له وعليه فلا يجوز ان يحمل على غيره
الا انه يكون في الخبر لفظ يدل على العموم انتهى قال الاول
بان جمعه اي النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين
اي الظهر والعصر والمغرب والعشاء في وقت احداهما
في السفر رواه اي جمعه المذكور البخاري فلا يجوز دعوى
العموم في هذا الجمع فانه لا بعد السفر الطويل وهو الذي يبلغ
مرحلتين والسفر القصير وهو ما لا يبلغهما والمعنى لان
الجمع المروي لا يشمل الجمع في كل واحد منهما لانه جمع واحد

والجمع الواحد لا يمكن ان يكون في كل منهما فانه انما يقع في واحد
منهما ولقائل ان يقول هذا مسلم لو كان مروي البخاري
جميعا واحد الكنه ليس كذلك فانه عبر في حديث عن انس
بان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين في السفر
كما افاده الشارح كذلك في شرح جمع الجوامع وكان مع المضارع
قد يستعمل للتكرار كما في قوله تعالى في قصة اسمعيل عليه السلام
وكان يامر اهله بالصلاة والزكاة ونحوهما كان حاتما يكرم الضيف
وعلى ذلك جرى العرف صرح بذلك الشارح في شرح جمع الجوامع
نعم قال المولى ابن الدين في الحواشي والتحقيق ان المفيد
للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى
انتهى وبوافقه ما يدرك في المعاني ان للمضارع يفيد الاستمرار
التجددي مع ذلك فيتم انه جمع واحد لا يقاله استعماله
ماذكر للتكرار قليل والكثير استعماله لا للتكرار والحمل على المتبادر
الظاهر ومرادنا انه جمع واحد بحسب ما يشهد به اللفظ فان
اللفظ لا يشهد باكثر من جمع واحد بحسب المتبادر الظاهر لانا نقول
قوله ذلك الاستعمال انما هو بحسب اللغة لا العرف كما افاده
قول الشارح السابق وعلى ذلك جرى العرف واذا كان اللفظ
بحسب اللغة عاما وليقوى بحمل على العرف العام دون اللغوي
كما هو مقرر في الفن الهم الا ان يجاب بان المعنى العرفي
لم ينحصر في التكرار ومجرد كثرته عرفا لا تقتضي اكثريته
وظهوره بالاضافة لعدم التكرار فلا يلزم ظهور التكرار عرفا
فالمحقق هو الجمع الواحد والاولى ان يجاب بانا سلمنا
التكرار لكنه لا يفيد لان كل مرة من مرات التكرار لا عموم
فيها لانها انما قع في احد السفرين فالمجموع لا عموم فيه لان
المركب مما لا عموم فيه لا عموم فيه واحتماله ان يعني المراد

في احد

في احد السفرين وجمعها في السفر الاخر بعيد غير معلوم فصار
اللفظ مجملا كما افاد ذلك فقوله اللمع السابق وان لم يعرف صار
اللفظ مجملا الثاني كما في قضائه صلى الله عليه وسلم بالشفعة
للجار رواه ابو داود النسائي عن الحسن مرسلا
وبالي بيان المرسل وانه لا يحتج به الا فيما استثنى فانه اي
قضاه بها لا يعم باعتبار المعنى اي من حيث متعلقه وهو المقضي
به كل جار شريكا كان او غيره او المقدر فانه لا يعم قضاه
لكل جار بمعنى انه ليس قضا لكل جار او قال الجار لا يعم من حيث
المعنى كل جار ولا يكونه قضاؤه اذ ذلك الجار قضا لكل جار لاحتمال
خصوصية في ذلك الجار الذي قضى له اي معنى لا يوجد في
غيره ككونه شريكا للبايع كما يحتمل عدم الخصوصية واذا تعارض
الاحتمالان ولا مرجح لم يمكن اثبات العموم بالتعميم وانما قلنا
من حيث المعنى لان المراد بالجار في الخبر جار معين على ما يدل
عليه قول الشارح في ذلك الجار وعلى ما هو شان القضايا انه
لمعين وهو الموافق لغرض المستدل اذ به هو قضايا الاعيان
وحينئذ فلا يتصور عموم القضا لكل جار حتى يحتاج الى نفيه استدلالا
باحتماله الخصوصية فيكون المقصود نفي عموم حكمه باعتبار المعنى
والقياس بمعنى انه لا يصح ان يلحق بثبوت الشفعة لهذا
الجار الذي قضى له به النبي صلى الله عليه وسلم ثبوتها لغيره
من الجيران بجامع الجور لاحتمال الخصوصية خصوصا وشرط
القياس معرفة علة الحكم ولم يعلم انها مجرد الجار واعلم
ان هنا امرين احدهما الفعل وما جرى مجراه والثاني حكاية
الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم كان يقوله نهى عن بيع الغرر
وقضى بالشفعة للجار والاول هو مراد المصنف على ما هو
كلامه وعليه فتمثيل الشارح له بالمثالين بالنظر لنفس

الفعل والقضايا قطع النظر عن حكايته بلفظ ظاهره العموم
والثاني قد اختلف في افادته العموم فالاكثرون على عدم
افادته العموم لاحتماله انه نهى عن فرد خاص وقضى بشفعة
خاصة فظن الراوي العموم باجتهاده او مع صيغة خاصة
فتوهم انها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي
لا بالحكاية والعموم في الحكاية لا المحكي والاقلون على افادته
العموم ومشى عليها العلامة المعتمد كابن الحاجب قالوا لانه
عدل عارف باللغة وبالمعنى فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد
ظهوره او قطعه فانه صادق فيما رواه من العموم وصدق
الراوي يوجب اتباعه اتفاقا واجابوا عن الاحتمال السابق
بانه وان كان متعذرا فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من
علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضرورته
فيؤدي الى ترك الظاهر ويمكن ان يقال سلمنا انه لا ينقل
العموم الا بعد ظهوره لكن هذا حسب ظنه وحاصله ان
الظاهر ظهور العموم له وهذا لا يستلزم كونه الظاهر بحسب
الواقع العموم والموجب للاتباع هو ظهور العموم بحسب الواقع
لا بحسب ظن الراوي وبكفينا ان ظهور العموم بحسب الواقع
غير معلوم ولا مظنون لنا بحسب ظن الراوي فلا يفيد ثم
رد بعضهم التمثيل لذلك بنحو قضى بالشفعة للجار بانه ليس
من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية
عن قول النبي صلى الله عليه وسلم الشفعة ثابتة للجار
ولو سلم انه حكاية للفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق
الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى بالشفعة لكل جار
فيمكن ان يجاب بان نقل الحديث بالمعنى لا يثبت بمجرد
الاحتمال فهو متردد بين كونه من باب نقل الحديث

بالمعنى

بالمعنى وكونه من باب حكاية الفعل والارجح حمله على
الاول بمجرد الاحتمال مما لا يفيد واما حمل الجار على العموم
لما ذكر فيجاب عنه ان شان القضاء الاصلي والغالب فيه ان
يكون على معين فهو الظاهر المتبادر منه وحمل القضاء على غير
معناه الظاهر خلاف الظاهر من غير دليل فليتامل ثم رايته
في التلويح نظر فيما ذكره هذا البعض بانه مدلول الكلام
ليس الا الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة
للجار ولا معنى لحكايته الا هذا وبان عموم لفظ الجار لا يخل
بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ
العام وبان جعله بمنزلة قوله الصحابي قضى النبي صلى الله
عليه وسلم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه
حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع
في بعض الجيران بل في جار معين فانه قيل يجوز ان يقع حكمه
بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا
فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير
بخلافه انتهى ورد بعضهم انظاره الثلاث بعد ان ذكر
ان الشافعية ذكروا مسئلتين الاولى ان الفعل المثبت لا عموم
له والثانية ان الصحابي اذا حكى حالا بلفظ ظاهره العموم
كان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار حيث
يعم الغرر والجار صيغته فيحمل على العموم اما الاولى فبان
الاخبار بانه حكم بالشفعة للجار ليس من حكاية الفعل
بل حكاية القول وهما مسئلتان مستقلتان وعلم بانه
حكاية قول خاص وهو القضاء وهو في حكم الفعل بجامع انه
انما يقع في معين وعلى وصف خاص فلا عموم له كما تقرر في
قول المصنف وغيره ولا يجوز دعوى العموم في الفعل وما

بحر بهراة اه كالقضاء واما الثاني فبان حكاية الصحابي بلفظ العام
انما هي في المسئلة الثانية والعموم ثابت فيها وكلامنا في الاولى
ولا عموم فيها فعموم لفظ الجار يضر بالمقصود وبجاب بان
قوله والعموم ثابت فيها ممنوع فان التعميم عند الشافعية
وهو قول الجمهور كما تقدم انه لا عموم فيها واما الثالث فبان
جعله بمنزلة ذلك القول صحيح بعد ذلك التسليم لا لوقوع
حكمه بصيغة العموم ونقل الراوي اياه كذلك بل لفهم العموم
بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضي عليه الصلاة
والسلام بحضرة من الراوي مرارا كثيرة بالشفعة للجار لكونه
جارا من غير ان يعبر بصيغة العموم فلما رأى ترتب الحكم على
الوصف الدال على العلية اخذ العموم ونقله او يقضي بحضرة
الجار المخصوص وقد كان سمع منه عليه الصلاة والسلام حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة فاخذ العموم ونقله ونحو ذلك من
الطرق المتفق عليها واجاب بانه غاية ذلك انها العموم باستنباط
الراوي ولا يلزم منا الاخذ باستنباطه لجواز انه اخل ببعض المقدمات
او مني استنباطه على ما لم يقل به وايضا فاحتمال استناده
في الرواية الى ما ذكر خلاف الغالب والظاهر وبمجرد الاحتمال
المخالف للغالب لا يعول عليه وقوله حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة انما يفيد ان ذلك لا يختص بذلك الجار المخصوص
بعينه بل يجري في كل جار متصف بتلك الخصوصية على ان
هذا الحديث لا يعرف له اصل بهذا اللفظ كما سر حواليه مع
الغير واولوه بانه محمول على انه يعم بالقياس فانه قلت
يغني عنه قوله صلى الله عليه وسلم في مبايعة النساء اني
لا اصافح النساء وقوله لامرأة واحدة الا كقولي لمائة امرأة
رواه الترمذي وقال حسن صحيح والنسائي وابن ماجة

وان

وان قلت هذا لا يفيد موعكم لان غاية ما دل عليه
عموم حكم تلك المبالغة ولا يدل على ان كل حكم لواحد يعم غيره
ذلك الواحد واعلم ان المتقابلين كما قال الحكماء ان لا يجتمعان
في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة قالوا فاما
ان لا يكون احدهما سلبا للاخر او يكون والاول من هذين
ينقسم الى قسمين لانه انه لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر
فهما المتضايفان والا فهما الضدان وعلى هذا فتعريفهما انهما
متقابلان ليس احدهما سلبا للاخر ولا يتوقف تعقل كل منهما
على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد
يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد
والبياض دون الحمرة والصفرة والضدان بهذا المعنى
يسميان بالحقيقيين والثاني وهو ان يكون احد المتقابلين
سلبا للاخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر فيه نسبتهما
الى قابل للامر الوجودي فعدم وملكة وان اعتبر فيه
ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت كالكون الكوسج
كوسجا فانه عدم المحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون
ملتحيا فلا يقال الكوسج للامرد الذي ليس من شانه اللحية
في ذلك الوقت فهما العدم والملكة المشهوران وان اعتبر
فيه لم اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للانسان والعلم
اللحية للمرأة او جنسه القريب كالعمى للغراب فان العمى
من شان جنسها القريب اعني الحيوان او البعيد كالسكون
المقابل للحركة الارادية للجسم فان جنسه البعيد اعني
الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية
فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر نسبة
المتقابلين الى قابل للامر الوجودي فسلب فايجاب نحو

الانسان واللاانسان والمتقابلان تقابل التضاد كالسواد
والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل
واحد في زمان واحد من جهة واحدة فاذا وجد فيما احدهما
امتنع وجود الاخر فالمتضادات المذكورة امران موجودان
في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة
يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان
واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات
في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالمقابل
بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل
العدم والملكة لكونه احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا
فهو بحسب هذا الوجود في المحل تقابل العدم بحسبه اتصاف
المحل به واما بالايجاب والسلب فهما امرانه عقليان واردان
على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا
في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفائها ليسا من
الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا احصلا
في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان ههنا
يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي او في القول اذا
عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل
من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد
اذا علمت ذلك ظهر لك ان التقابل في قوله المستثنى والخاص
يقابل العام من تقابل العدم والملكة اذ الخاص بحسب
جنسه اعني اللفظ يقبل العموم لشيئين فصاعدا من غير
حصر فيقال فيه اي في حده ولاجله ما لا يعم اي ما لا يتناول
دفعة شيئين فصاعدا من غير حصر وتقدم شرح ذلك
فدخل فيه ما لا يتناول شيئين نحو رجل ويتناول شيئين

فقط

فقط نحو رجلين وما يتناول اكثر من شيئين مع الحصر نحو ثلاثة
رجال وخرج عنه الجمع المذكر كرجال وتقدم انه غير عام فيحتمل انه
يقول بخصوصه فيرد عليه ويحتمل ان يقول انه واسطة بين
العام والخاص كما شرح بذلك بعضهم على القول بعدم عمومه
والتخصيص قال الشارح في شرح جمع الجوامع مصدر خصص
بمعنى خص انتهى اي فهو بمعنى اعمل الفعل دون التكثير الذي
تفيده الصيغة غالبا وقد يوجه الكثير هنا بالنظر الى افراده
الكثيرة لكنه لا يناسب قوله تمييز بعض الجملة اي بجموع امور
قبل وقت العمل لها عن باقيها الى حكمها الذي اثبت لها اي اخراجه
اي بعض الجملة اي الدلالة قبل وقت العمل على خروجه عن حكم
الجملة وعدم ثبوت ذلك الحكم له وسواء كانت تلك الجملة مدلول
لفظ بطريق المنطوق اولا كما في المفهوم وسواء كان ذلك اللفظ عاما
او غير عام كما شمل ذلك كلامه وهذا احد اطلاقي التخصيص وهو
المشهور من الاصطلاح كما قاله بعضهم والاخر انه تمييز بعض
العام اي ما دل عليه الخ وخرج بتقييد التمييز بما قبل وقت العمل
التمييز بعده فانه نسخ وانما عبر بالاخراج الذي هو فرع الدخول
باعتبار قطع النظر عن التخصيص والا فقد لا يتحقق دخوله
لا باعتبار الحكم ولا باعتبار الدلالة فلا يتحقق اخراج حقيقة على
ما يفيده ذلك قوله للسعد شرحا لكلام العضد يعني ان مثل
اقتلوا الكافرين الا اهل الذمة المراد بالكافرين جميع الكفار
ليصح اخراج اهل الذمة فيتعلق الحكم بمن عداهم فيكون
القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفي مثل اقتلوا الكافرين
ولا تقتلوا اهل الذمة يتبين انه المراد بالكافرين غير اهل
الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة والحكم
جميعا ويكون معنى القصر في الاول ان اللفظ الذي يتناول

جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها وفى الثانى ان اللفظ
الذى كان يتناوله الجميع فى نفسه قد اقتصرت دلالته على
البعض خاصة وحينئذ يندفع ما يتوهم من انه اللفظ ان كان
على عمومه فلا قصر وانه وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم
فلا قصر انتهى وهو صريح فى اتفاد دلالة اللفظ مع القرينة
على جميع المسميات وفيه نظر وبخالفه قوله جمع الجوامع والعلم
المخصوص عمومه مراد تنا ولا لاحكما انتهى واندفاع ما ذكر
عليه ظاهر ابينا على انه يجوز ان يراد بالاخراج الدلالة على الخروج
بالمعنى الشامل لعدم الدخول فليتامل وذلك الاخراج كاخراج
المعاهدين المعهد الموثق وعهد اليه فى كذا اذا وصاه به وفلان
عليه واستعهد منه اذا اشترط عليه واستوثق منه فالمعاهدون
اما بالكسر من عاهد والمسلمين اى اخذ واعطى عهدا وميثاقا
وهو ما يوثق به الله لا يتعرضوا لهم ما تقرر فى الفروع بعقد
جزية او امان واما بالفتح وهو الشايع على الالسنة من عاهدهم
المسلمون اى اعطوهم عهدا وميثاقا ان لا يتعرضوا لهم اى
الدلالة على خروج بعض من جملة المشركين فى قوله تعالى اقتلوا
المشركين اى الكفار مطلقا من حيث الدلالة والحكم على ما
تقدم وكاخراج الخمسة من جملة العشرة فى قولك له على عشرة
الاخمسة من حيث الحكم وتلك الدلالة على ما تقدم ايضا وقولى
التخصيص بمعنى المخصص بمعنى المفيد للتخصيص مجازا شايعا
والا فحقيقة المخصص فاعل التخصيص وقال الامام
الرازى ارادة المتكلم على طريق الاستخدام او المراد وهو
اى المخصص المفهوم من التخصيص ينقسم الى قسمين
متصل ومنفصل قال العلامة العضد لانه اما ان لا
يستقل بنفسه او يستقل والاول المتصل والثانى المنفصل

انتهى

انتهى وعبارة الاسنوى المتصل ما لا يستقل بنفسه بان يكون
متعلقا باللفظ الذى ذكر فيه العام والمنفصل عكسه انتهى
وفسر الشارح فى شرح جمع الجوامع المتصل بما لا يستقل بنفسه
من اللفظ بان يقارنه العام والمستقل بما يستقل بنفسه
من لفظ او غيره ولعل مراده بالمقارنة للعام احتياجه لمقارنته
لعدم استقلاله والا فيدخل فى المقارنة قوله فى كلام واحد
اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة مع ان الظاهر انه من
المنفصل فليتامل فالمتصل خمسة الاول الاستثنا بمعنى مجموع
الا واحدى اخواتها مع اللفظ الواقع بعدها وهذا هو
الموافق لتفسير الشارح فى شرح جمع الجوامع الاستثنا بالدال
عليه وعلى هذا فقوله وسيانى اى فى كلام المصنف بيانه
فيه استخدم اذ الاتى بيانه نفس الاستثنا قال المولى
السعد وينبغى ان يعلم انا اذا قلنا جاءنى القوم الا زيدا فالاستثنا
يطلق على اخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى لفظ زيد المذكور
بعد الا وعلى مجموع لفظ الا زيدا وبهذه الاعتبارات اختلفت
العبارات فى تفسيره فيجب ان يحمل كل تفسير على ما يناسبه
من المعانى الاربعة انتهى ثم قوله ما المانع من ابقا الاستثنا
هنا على ظاهره وكما هو ظاهر قوله وسيانى بيانه فان نفس
الاستثنا يفيد التخصيص لانه يستلزمه اذ الاخراج من
الجملة يستلزم قصر حكمها على بعضها وهو ما عدا المخرج الاتى
يجاب بان الوصف بالاتصال والانفصال انما يناسب
الالفاظ والثانى الشرط قال فى شرح جمع الجوامع بمعنى صيغته
انتهى ثم قسم نفس الشرط الذى عرفه فى جمع الجوامع بقوله
ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم
لذاته الى اقسامه منها اللغوى وقال انه المخصص اى صيغته

بدليل ما تقدم عنه وفسر بعضهم الصيغة بالاداة اى من ان
او احدى لغوا لتقابل مدخولها قال لانها الدالة على التخصيص
انتهى ولقائل ان يقول ما المانع من حمل الشرط هنا على المعنى
الذى هو تعليق امر على امر لانه يفيد التخصيص ويستلزمه
الاان يجاب اينا بما تقدم قال العلامة المقدسى هذا وان
الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا فيقال ان
دخلت الدار فانت طالق والمراد انه الدخول سبب للطلاق
يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه
من غير سببية وقد يستعمل فى شرط شبيه بالسبب من حيث
انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق للمسبب امر
يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب
والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس
فالبيت مضىء فهم منه انه لا يتوقف اضائته الا على طلوعها
وذلك اى ولانه يستعمل فيما يعرف للسبب سواء يخرج ما لولاه
لدخل لغة فاذا قلت اكرم بنى تميم ان دخلوا فلولا الشرط
لهم وجوب الاكرام جميعهم مطلقا لوجود المقتضى باسره
فاذا ذكر الشرط علم انه يبقى شرط لولاه لكان المقتضى تماما
فاستتبع مقتضاه فيقتضى الوجود لو وجد الشرط والعدم
لولاه فيفهم الاكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين
اياها ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين فى حكم وجوب الاكرام انتهى
وهو صريح فى ان السببية ليست معتبرة فى اصل وضع الشرط
اللغوى ولا لازمة له بل عارضة له فى الاستعمال غالبة فيه كما انه
يعرض له استعماله فيما هو شبيه بالسبب وحينئذ فلا منافاة
بين كونه لغة للسببية او شبهها وعلم من اقسام الشرط
مع مقابلته اعنى الشرط للسبب ومع تعريفه بما تقدم عن جمع
الجوامع

الجوامع لان ذلك باعتبار اصل وضعه وبما تقرر يظهر ان الشرط
يطلق بمعنى السببية وبمعنى المتوقف عليه كما فى التعريف المنقول
عن جمع الجوامع وبمعنى التعليق وقد يطلق بمعنى جعل الشئ
قيدا فى غيره كشرط الدابة بشرط كونها حاملا وهذا فى المعنى
تعليق اى لا منافى العقد وان خالفه فى حكمه فانه لو قال اشتريت
هذه الدابة ان كانت حاملا لم يصح خلاف اشتريتها بشرط كونها
حاملا كما اقتضى ذلك اطلاق الفقهاء بطلان البيع بالتعليق الا فيما
استثنوه مما ليس هذا منه مع تصريحهم بصحته بشرط وصف
يقصد ككون العبد كاتبا او الدابة حاملا وصيغة الشرط ان
جاؤك من قولك اكرم بنى تميم ان جاؤك ويمكن ان يراد
بها ما يفيد التعليق اعم من ان يكون بالادوات الموضوعة
لذلك كما فى المثال اولا كما فى اكرم بنى تميم بشرط مجيئهم اليك
ثم رايت القرافى عد من صيغ الشرط هنا الموصولات والنكرات
الموصوفات اذا كانت المسلة او الصفة ظرفا او فعلا وهو مناسب
لهذا الاحتمال وانما فسر قوله ان جاؤك بقوله اى الجائين
منهم ليظهر تخصيص الحكم اعنى وجوب الاكرام ببعض الجائين
واخراج البعض الاخر اعنى غير الجائين عنه فيظهر انطباق المثال
على تعريفنا التخصيص السابق اذ قد يسبق الى الفهم من اكرم
بنى تميم ان جاؤك تعليق الامر باكرام الجملة على مجئ الجملة
وليس فى هذا تخصيص وابينا فالعام اذا وقع محكوما عليه
كان الحكم على كل فرد حتى ان معنى جاءنى بنو تميم جاءنى زيد وجاءنى عمرو
وهكذا وتقدم عن الامام ان ضمير العام كالواو فمعنى ان جاؤك
عام فيكون المجئ فى ان جاؤك محكوما به على كل فرد من افراد مدلول
الواو وهم بنو تميم وقضية ذلك ان يكون معنى اكرم بنى
تميم ان جاؤك هو الامر باكرام كل فرد بشرط مجئ كل فرد

فلا يكونه مامورًا باكرام بعض الافراد الجائى اذ المرجئ غيره ولا
يخفى انه خلاف المراد بهذا الكلام بل المراد به الامر باكرام كل فرد
بشرط مجيئه سواجا غيره ايضا ام لا فلهذا فسر بما ذكر اشارة
الى ان العموم الذى فى القيد موضع على العموم الذى فى المقيد وانه
المامور به اكرام كل فرد بشرط مجيئ ذلك الفرد لا غير كما فى ركب
القوم دوابهم اى ركب كل فرد من افراد القوم دابته وليس
المراد ان كل فرد منهم ركب كل دابة منهم دوابهم فليتامل
والثالث التقييد بالصفة والمراد الصفة المفيدة وهى
ما افاد معنى فى الموصوف من نعت وحال وعطف بيان
وغيرها فخرج الكاشفة ونحوها ولا فرق فى الصفة المذكورة
بين المتاخرة نحو اكرم بنى تميم الفقها من قولك اكرم بنى تميم الفقها
فخرج غير الفقها والمتقدمة نحو اكرم فقها بنى تميم فخرج
غير الفقها ايضا وفى المتوسطة بين موصوف نحو اكرم بنى
تميم الفقها وبنى سليم تردد والمختار منه تعلقها بكل منهما
والرابع الغاية نحو اكرم بنى تميم الى ان يدخلوا قال العلامة
العضد فالغاية وهى الى ان يدخلوا قصد العام وهو بنوتميم
على غير الداخلين انتهى والخامس بدل البعض من الكل نحو اكرم
الناس العلما اواهل مصر كما ذكره ابن الحاجب ورده السبكى بان
المبدل منه فى نية الطرح فلا تحقق فيه لحمل يخرج منه فلا تخصيص
به والجواب ان معنى كونه فى نية الطرح انه غير مقصود
بالذات بل بذكر توطئة للبدل وهذا لا ينفى التخصيص وكبدل
البعض بدل الاشتمال كما نقله الشيخ ابو حيان عن الشافعى
فانه ذكر فى قصيدته التى امتدح بها الشافعى انوا الذى استنبط
الفقه الاصولى وانه الذكه بقوله بتخصيص العموم بالبدلين
يعنى بدل البعض وبدل الاشتمال فليتامل والاستثنا نفسه

اخراج ما لولاه اى لولا الاخراج موجود فلولا جارة للضمير
الواقع فى محل الرفع بالابتداء والخبر محذوف هذا قول سيبويه
وقال ابو الحسن انه لولا غير جارة وانه الضمير بعدها مرفوع
ولكنهم استعاروا ضمير الجر مكان ضمير الرفع لدخول ذلك المثنى
المخرج اى لحكم يدخوله فى حكم الكلام المخرج منه نحو الاخراج
فى قولك جا القوم الا زيدا فان فيه اخراج زيد عن حكم
القوم وهو المجئ ولولا هذا الاخراج كان زيد داخلا فى المجئ
هذا احد الاستثنا المتصل وهو ما يكون المستثنى فيه بعض
المستثنى منه وسكت عن المنقطع وهو ما لا يكون المستثنى
فيه بعض المستثنى منه نحو جا القوم الا الحمير لانه لا يخصص
كما صرح به العلامة العضد اى لان المستثنى فيه ليس داخلا فى
المستثنى منه ليتحقق الاخراج فلا تخصيص وفيه نظر لان
التخصيص هو الاخراج من حكم الجملة وان لم يكن من مدلول لفظ
كما تقدم وفى الاستثنا المنقطع اخراج من حكم مفهوم الكلام فانه
اذا قيل جا القوم فهم عرفا مجئ ما يتعلق بهم ايضا فقوله الا
الحمير اخراج من هذا المفهوم كما صرح بذلك العلامة البدر بن مالك
فى شرح الالفية وكانه قيل جا القوم وجا ما يتعلق بهم ايضا الا
الحمير وعلى هذا يتحقق التخصيص بلا شبهة ويمكن ان يوجه
سكوته عنه بالاقتصار على ما هو الاصل لقصد الاختصار او على
ما هو المعنى الحقيقى للفظ الاستثنا فانه فى المنقطع مجاز على
الاصح بنا على ما ذهب اليه الشارح فى شرح جمع الجوامع تبعا
لمقتضى كلام العلامة القطب الشيرازى فى شرح المختصر من
ان محل الخلاف لفظ الاستثنا لكن انكر ذلك السعد فى التلويح
حيث قاله قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثنا حقيقة فى المتصل
مجاز فى المنقطع والمراد صيغ الاستثنا واما لفظ الاستثنا

تحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع انتهى ثم انكر على سدر
الشريعة ان لفظ الاستثنا مجاز في المنقطع فعلى هذا يكون
محل الخلاف صيغ الاستثنا وهو ظاهر كلام العلامة العضد
كما ذكره السعد في حواشيه على انه يمكن جعل حد المصنف شاملا
للمنقطع بان يجعل الاخراج على ما يشمل الاخراج من مفهوم الكلام
والدخول على ما يشمل الدخول في حكم ما يفهم بواسطته ولو
عرفا واعتبر بعضهم في الاستثنا ان يكون من متكلم واحد
ومشى عليه في جمع الجوامع وضعيفا فقول القائل الا زيدا عقب
قول غيره جا الرجال استثنا على الثاني لعوده على الاول ولو قال
النبي صلى الله عليه وسلم الا اهل الذمة عقب نزول قوله تعالى
اقتلوا المشركين كان استثنا قطعا لانه مبلغ عن الله وان لم
يكن ذلك قرانا انتهى وهل قياسه حتى يكون استثنا قطعا
قول الوكيل في الاستثنا الا خمسة عقب قوله موكله فيه لزيد
على عشرة لان الوكيل قائم مقام موكله فيه نظر وهل هذا
الخلاف هو الخلاف في انه هل يشترط في الكلام اتحاد المتكلم
او لا يجري وان اشترطنا الاتحاد هناك ويفرق فيه نظر
وكان التقييد بعقب النزول لملاحظة ما سياتي من شرط
الاتصال وفيه نظر لما سنبين ان المراد الاتصال في الوجود
وحيث كان مبلغا عن الله فالاتصال في الوجود متحقق فلا يرد
الاتصال في التبليغ نعم قد يقال هو غير مبلغ لفظ المستثنى
فلا يرتبط بالمستثنى منه الا اذا كان عقبه وهل يعتبر كون
المستثنى واجب الدخول في المستثنى منه او لا يكفي صحة
الدخول ذهب جمهور النحاة الى الاول كما قاله الرضي وعليه
فالا في نحو قولك جاني رجال الا زيدا محمولة على الصفة اي رجال
متصفون بمغايرة زيد دون الاستثنا لتعذره اذ شرط متصله

دخول المستثنى في المستثنى منه قطعا ومنقطعه عدم الدخول
قطعا وذهب المبرد الى الثاني فيجوز عنده الحمل على الاستثنا
فيما ذكر وخرج بتقييد الاخراج بالا واحدى اخواتها الاخراج
بسائر المخصصات ومنه نحو استثنى او اخرج زيدا فلا يسمى
استثنا وكان عدم تقييد المصنف بذلك لاتكاله على الشهرة
او لقصده التعريف بالاعم فقد اجازه الاقدمون وانما يصح
الاستثنا بشرط ان يبقى من المستثنى منه شئ واذ قال
نحو له علي عشرة الا تسعة فيلزمه واحد فلو لم يبق من
المستثنى منه شئ كما لو قال له على عشرة الا عشرة لم يصح
الاستثنا فتلزمه العشرة نعم ان اتبعه باستثنا اخر صحيح
كقوله له على عشرة الا خمسة صح فتلزمه خمسة
وكانه قال له على عشرة الا عشرة ناقصة خمسة وذلك خمسة
وكذا لو وقع ذلك في الوصية نحو اوصيت له بمائة الا مائة
فيصح ويكون رجوعا قال الجلال السيوطي اقيت بذلك ثم
رايت في كلام الاصحاب ما يساعده فتامل انتهى وقائل ان
يقول انما كان ذلك رجوعا لوجود ما يشعر بالرجوع كما هو
مدار صحة الرجوع ولهذا حمل بفاسد الصفة والرهن مع
عدم القبض على خلاف في ذلك وذلك لا يقتضي صحة الاستثنا
لتحتاج الى استثنا الوصية فليتامل ومن شروطه هو مفرد
متناف فيعم والمراد بمجموع الافراد ومنه جملة شروط
صحة الاستثنا ان يكون اي الاستثنا بمعنى الصيغة
اعني مجموع الامتلاع ما بعدها ففيه استخدام متعلقا بالكلام
المستثنى منه عرفا لاحسا فلا يضر انفصاله بتنفس او سعال
او سكتة تعب او طول الكلام واطلاقهم السعال يشمل
غير الخفيف ويحتمل تقييده بالخفيف عرفا حتى يضر غيره

فلو لم يكن متصلا بالكلام كذلك كما لو قال جاء القوم ثم قال بعد يوم الا زيدا لم يصح الاستثناء وبهذا يندفع ما قيل بصحة الاستثناء على ان ما ذكره بعض شروطه وبقيتها مستوفى في كتب الفقه فان قلت كيف يصح هذا الشرط مع انه ربما وقع الاستثناء غير متصل بالكلام في كلام الله تعالى وقد ذكر المفسرون ان قوله تعالى غير اولى الضرر نزل بعد لا يستوى القاعدون من المؤمنين الخ في المجلس وقراءة نافع وغيره بالنصب على الاستثناء قلت المراد من الاتصال هو ما يكون بحسب الوجود لا الاعلام للغير ووقوع الاستثناء غير متصل في كلام الله كما في الآية المذكورة انما هو بحسب الاعلام والا فهو قبل الاعلام والنزول كان متصلا بحسب الوجود والصدور عن المتكلم ولعل هذا لا مدفع له قليلا مل ويجوز تقديم لفظ المستثنى مع اداة الاستثناء على لفظ المستثنى منه نحو التقديم في قولك ما قام الا زيدا احد قال الطيبي احد ليستوى فيه المفرد والجمع والمذكر والمؤنث وهو في حيز النفي يعم القليل والكثير مجتمعا ومنفردا بخلاف الواحد يقال ما في الدار واحد بل اثنان واحد اى لا واحد ولا فوقه وقال السعد في الحواشي بخلاف احد فانه اذا لم يكن مبدل الهمزة من الواو ولم يكن بمعنى الواحد من العدد بل كان اسما لمن يصلح ان يخاطب ليستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع لا يستعمل الا في النفي فمن علامة اللغة انتهى ويجوز الاستثناء للشئ من الجنس لغاية ما هو بعضه كراى كالاستثناء الذى تقدم في الامثلة ومن غيره نحو الاستثناء الذى في قولك جاء القوم الا الحمير وحمله على الف الاتفاقيا فيلزمه الف ناقص قيمة ثوب يرجع في بيان قيمته

اليه

اليه والشرط الخمس وهو الصيغة وما نشاء المطلق والمقيد مع العام والخاص من حيث ان في المطلق عموما من حيث الشيوع وان لم يكن استغراقيا وفي المقيد تخصيص لانه بين ما اخرج من ذلك الشيوع جميعا معناها بمعنها ووسطها فيه اشارة الى جريان مثل ما تاخر عنهما من بقية احكام العام والخاص فيها فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة الى اخره اى بيان وانه امكن جريان بعض ما تقدمها من تلك الاحكام فيها ولو قدمها على جميع المبحث او اخرها عن جميعه لم يكن هناك اشارة الى ما ذكر لانها نوع اخر فلا يفهم تعلق نظير تلك الاحكام لها فتحتاج الى البيان المفوت للاختصار المطلوب له فقال والمقيد اى اللفظ المقيد بالصفة لان الاطلاق والتقييد من عوارض الالفاظ باعتبار معانيها اصطلاحا كما قال الاصفهاني قال وان اطلق على الثاني فلا مشاحة في الاصطلاح انتهى وحينئذ فالاليق ان يراد بالصفة اللفظ ايضا اذ لا تناسب الحكم بتقييد اللفظ بالمعنى لكن ينبغي ان يراد بها اعم من النعت الحقيقي فيدخل المضاف والمضاف اليه كسائمة الغنم وغنم السائمة يحمل عليه المطلق عند ذلك القيد بان يحكم بانه اريد منه ذلك المقيد ونحو ذلك ان اقتضى القياس حمله عليه لا مطلقا بان وجد الجامع بينهما كما هو مراد الشافعي عند اكثر اصحابه كما قاله العلامة العضد وغيره واطلق محمد للشافعي في جمع المدامع وغيره لكن محل ذلك اذا اختلف سببهما واتحد حكمهما او اتحد سببهما واختلف حكمهما فالاول كما لو قيد اى كلفظ رقبة فانها قيدت بالايمان حيث قيدت بما يتضمنه في بعض المواضع كما انه كالتقييد

المقيد في اية كفارة القتل فانه قال تعالى فيها فتحرير رقبة
مؤمنة اى عليه واطلقت عن التقييد به في بعض المواضع
اى كالاطلاق الذى في اية كفارة الظهار فانه قال تعالى
فيها فتحرير رقبة والسبب في الموضعين مختلف فانه في الاول
القتل وفي الثاني الظهار والحكم فيهما واحد وهو وجوب التحرير
اما الامناف والجامع حرمة سببها اى في ذاته فلانا في ان انه
القتل واردة في الخطا والحرمة فيه على المخطى والثاني كلفظ
الايدى فانها اطلقت في بعض المواضع كما في قوله تعالى في اية
التيمم فامسحوا بوجوهكم وايديكم وقيدت في بعض المواضع
بالى المرافق كما في قوله في اية الوضوء فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وسببها واحد وهو الحدث وحكمها مختلف فانه في
الاول وجوب المسح وفي الثاني وجوب الغسل والجامع بينهما
اشتراكهما في سبب حكمهما مجمل في القسمين المطلق وهو لفظ
رقبة في الموضع الثاني من مثال القسم الاول ولفظ ايدى في
الموضع الاول من مثال الثاني على المقيد وهو قوله رقبة
مؤمنة في الموضع الاول من مثال القسم الاول وقوله
ايديكم الى المرافق في الموضع الثاني من مثاله الثاني فحكم
بان المراد من لفظ رقبة ولفظ ايدى الرقبة المؤمنة والايدى
الى المرافق فيشترط ايمان الرقبة في اجزاء كفارة الظهار ومسح
الايدى بالتراب الى المرافق اى معهما في اجزاء التيمم بالقياس
على كفارة القتل في الاول وعلى الوضوء في الثاني للجامع المذكور
وانما حمل المطلق على المقيد بالقياس كما تقرر اما احتياطا
اى لاجل الاحتياط منا في الخروج عن العهدة ليتيقن الخروج
عنها بالعمل بالمقيد سواء كان التكليف في الواقع بالمقيد ام
بالمطلق بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون التكليف في الواقع

بالمقيد

بالمقيد فلا يخرج عن العهدة مع الاخلال بالقيد فعلم انه
لا منافاة بين تعليل الشارح بقوله احتياطا وكون الحمل
بطريق القياس اذ لا تضاد ولا تناقض بينهما فهو يعلل الحمل
بطريق القياس وظاهر انه بجامع الوجوب فلا شك في وجوب
القياس فانه يجب عند توفر شروطه كما لا يخفى ولما القياس
على تخصيص العام بالقياس بل اولى فان دلالة العام على
الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والقصدى
اقوى فانه قال الحمل بطريق القياس فاسد لفساد
القياس هنا لان شرط القياس ان لا يكون فيه ابطال
حكم شرعي ثابت بالنص واجزاء غير المقيد حكم شرعي
ثابت بالنص الذى هو المطلق وقد لزم ابطاله من هذا
القياس وان يكون المعدى حكما شرعيا ولم يوجد ذلك
هنا فان قوله تعالى في اية القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدله
على ايجاب المؤمنة وليس فيه دلالة على الكافرة اصلا
لانه اذا كان في اخر الكلام بغير فصد والكلام موقوف
على الاخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالغير لئلا يلزم
التناقض فليس فيه ايجاب الرقبة ثم نفى الكافرة
بالقيد بل ايجاب الرقبة المؤمنة ابتدا والاصل عدم اجزاء
الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص
فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي وان كان لا يوجد نفي
على ثبوت الحكم في المقيس وانتفائه والمطلق هنا نص
دال على اجزاء المقيد وغير المقيد من غير وجوب احدهما
بعينه فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم
اجزاء غير المقيد لان المطلق سكت عن المقيد غير
متعرض له نفيا واثباتا فالحمل في حق الوصف خالف النص

لانه ممنوع لانه ناطق بالحكم في المحل وجد القيد او لم يوجد
ومعنى قولهم المطلق غير متعرض للصفات نفيا واثباتا
انه لا يدل على احدهما بعينه والحمل للقياس على تخصيص
العام بالقياس فاسد لان التخصيص بالقياس انما يكون
اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا ثبت القيد ابتداء بالقياس
لانه فيما ولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا
مبطلا للنص هذا وفي مسئلة الكفارة مانع اخر يخصها
وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته
الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر
تغليظ الجناية قلت اما الاعتراض الاول فهو ان الاولان فلا يرد واحد
منهما على الشافعي رضي الله عنه فيما ذهب اليه لبنائه كلا منهما
على ما لا يقول به رضي الله عنه فان اريد بهما مجرد المنع لم
ينتج رد ما ذهب اليه رضي الله عنه كما زعم هذا المعترض
فان المنع يطلب الدليل ويجرد ذلك لا يفيد الدعوى وبيان
ذلك واما في الاعتراض الاول فهو ان مبناه على نفي مفهوم المخالفة
حتى يكون اجزاء الرقبة الكافرة مثلا منفيا بالاصل وليس
حكما شرعيا وعلى ان المراد بالنص الذي يشترط في القياس
ان لا يثبت به الحكم او انتفاؤه في المقيس وان لا يكون القياس
مبطلا للحكم الذي اثبته ما يشمل الظاهر كالعام والمطلق
وكلا الامرين ممنوعان عند الشافعي فانه يقول بمفهوم
المخالفة وبانه مدلول للفظ للادلة المقررة في بابه المفهوم
التي منها ان الثقات من اعلام ائمة اللغة الذين عليهم يدور
عليهم امرها فهموا احكام المفاهيم من الالفاظ واضافوا
الدلالة عليها للالفاظ فيكون المفهوم لعدم اجزاء الكفارة
حكما شرعيا مدلولا لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة

لاعدما

لاعدما اصليا ولا يلزم على هذا التقدير التناقض المحذور فان
التناقض بحسب الدلالة لا بحسب ورقبة وبحسب الارادة
غير لازم لجواز ان يريد الماهية المقيدة من مجموع المطلق
والمقيد ولا يجب ان يريد الماهية من المطلق والقيد من
المقيد وحينئذ كان القياس صحيحا لوجود شرطه من كون
المعدى حكما شرعيا ونحو النص المذكور بمقابل الظاهر
بخلاف غيره كالعام والمطلق فيجوز عنده القياس مع وجوده
وان كان فيه ابطال حكم هذا النص بالنسبة لبعضها فراده
لانه تناول حكما لغير معلوم مع ظهوره والقياس باجماع دوامه
او كان ثبوت الحكم او انتفاؤه في المقيس محتملا من ذلك
النص لان حكم القياس المستنبط لنص اصله فان القياس
مظهر لحكم الفرع لا مثبت له اقوى واما في الاعتراض الثاني
فهو ان مبناه على انه لا بد في تخصيص العام ممن تقدم
تخصيصه بقطعي والشافعي يجوز تخصيصه مطلقا فالقياس
على اصله صحيح بلا شبهة واما الاعتراض الثالث فيمكن
ان يجاب عنه بانه ايجاب الاطعام في كفارة الظهار بعد
العجز عن الاعتاق ثم الصوم دون كفارة القتل عند
الشافعي ومن قال بقوله يدل على انه لم يقصد تغليظ
كفارة القتل بالنسبة لكفارة الظهار لكون جنايته اغلظ
من جناية الظهار والا كان الاولى في العكس فانه سقوط
الوجوب عند العجز عنه/ الاعتاق ثم الصوم فتخفيف
بالنسبة الى وجوب ثالثه عند العجز عنهما فان قلت
بل صوته تشديد لانه على انه لعظم الجناية لم يكفرها
الاطعام كاكفر جناية الظهار والوجوب لم يسقط بل
صوته ثابت وانما الساقط لزوم الاداء في الحال قلت

لو اعتبر عظم جناية القتل بالنسبة للظهار لم يتساويا في
مقدار ما عدا الاطعام وسقوط لزوم الاداء في الحال وان
استمر معه شغل الذمة اسهل من الزام شئ اخر في الحال
وان يربح به الذمة فليتامل لا يقال تعدد خصال الواجب
ايسر لانا نقول ذلك في المخير دون المرتب كما هنا فان
قلت يدل على منع حمل المطلق على المقيد قوله تعالى لا تسالوا
عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم لان التقييد يوجب التغليظ
والمساءة وقوله ابن عباس اجملوا ما اجمله الله واتبعوا ما
بينه الله اي اتركوا ما اجمله الله على ابهامه والمطلق مبهم
بالنسبة الى المقيد وعدم تقييد عامة الصحابة امهات
النساء بالدخول الوارد في الربايب وكون اعمال الدليلين
واجب ما امكن فيجب العمل بكل واحد من المطلق والمقيد
في مورديه قلت اجاب في التلويح عن الاول بانه لا يخفى
ضعف الاستدلال بهذه الاية في هذا المطلوب لقوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون انتهى اقول وايضا
فعلى تقدير شمول المساءة فيها لما نحن فيه فغايتها افادة المنع من
السؤال ولا يلزم منه ان لا يثبت الحكم المسئول عنه اذا ثبت
وثبوته حينئذ هو محل النزاع الا ترى انه قال تعالى ولا تجسسوا
مع انه لو تجسس احد فاطلع على منكر فيثبت حكمه ممنوع جواز انه
بل اقول الاية للشافعي لا عليه اذ تدل على انهم بتقدير السؤال
والابداء لم يلزمهم حكم المبدا والانلا تغليظا ولا مساءة مع انه ربما
على الابداء فليتامل وعن الثاني بانه لا يقوم حجة على الخصم
يعني الشافعي رضي الله عنه لانه لا يجعل قول الصحابي
حجة في الفروع فضلا عن الاصول انتهى اقول ولو سلم
فالصحيح عند الشافعي واصحابه كما تقدم ان الحمل انما هو بطريق

القياس وحينئذ فلا نسلم تحقق الابهام في المطلق مع تحقق
القياس الذي هو من جملة الادلة الشرعية لانه دال على
التعيين فهو كغيره من الادلة اذ دليل على التعيين فيما هو مبهم
في دليل اخر ولو ثبت الجامع مع القياس لزم ثبوته في كل قياس
ولزم المنع من القياس مطلقا وليت شعري لم قال صاحب
التلويح في هذا انه لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي
حجة وسكت عن الاعتراضات السابقة مع جريانها مثل ذلك
فيها فان مبناها ايضا مما لا يقول به الشافعي كما سبق بيانه وعن
الثالث بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في سورة
لا يكونه اجماعا على الاصل الكلي لجواز انه يكون ذلك لدليل لاح
لهم في هذه الصورة انتهى اقول وايضا فانه اراد المعترض
بعامة الصحابة جميعهم فهو ممنوع وقد روي عن علي رضي الله
عنه التقييد كما قاله البيضاوي وهو وجه محكي عندنا والحاصل
فليس باجماع وجاب عن الرابع بان الصحيح عند الشافعي
واصحابه كما ذكرا انفا ان الحمل بطريق القياس وحينئذ تعارض
دليلان على ما لهم من الاحتجاج بالمفهوم وذلك لان الرقبة
الكافرة مثلا تعارض فيها المطلق حيث دل على اجزائها
والقياس على مفهوم المقيد حيث دل على خلافه فلا بد من الترجيح
فرجح الشافعي العمل بالقياس لانه الاحوط في مقام اشتباه
وشرط الحمل فيما اذا اختلف السبب واعتقد الحكم انه لا يتردد
المطلق بين مقيدين متنافيين او يكون اولى باحدهما من
الاخر لوجود الجامع بينه وبينه دون الاخر كما يعلم مما بيانا
وان يكون المقيد مفقودا اذا تاكا الاطعام في كفارة الظهار
فلا يحمل عليه كفارة القتل عند تعذر الصوم فيها واذ لا يكونا
في اباحة الانتفاع فيها وان لا يمكنه الجمع بينهما بغير الحمل اي

او يترجح الجمع بالحمل اخذا مما بانى عن المحصول فى دفع سؤال حمل القيد
على الندب اما اذا اتحد سببهما وحكمهما جميعا وكانا مثبتين كما
لو قيل فى كفارة الظهار اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة فان علم
تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فالمقيد ناسخ لما زاد عليه
من المطلق وان لم يعلم تاخره كذلك بان علم تاخره عن وقت
الخطاب بالمطلق دون وقت العمل او علم تاخر المطلق منهما مطلقا
او علم تقارنهما او جهل تاريخهما فانه يحمل المطلق على المقيد لا بطريق
القياس اذ لا بيانى مع اتحاد الحادثة بل لانه جمع بين الدليلين
وتركه ترك لاحدهما والجمع بينهما واجب بحسب الامكان بيان ذلك ان
الآتى بالمقيد آت بالمطلق فانه المعنى بالمطلق بما هو جزء المقيد
وهو الكلى الطبيعى فالاتى بعتق رقبة مؤمنة آت بعتق رقبة
جزما ولا ينعكس لان من لم يات بالرقبة المؤمنة اما ان لا يات
بالمطلق اصلا فيلزمه ترك الامر فلا يكون آتيا بمقيد اصلا او
ياتى بالمطلق فى ضمن الرقبة الكافرة فلا يكون آتيا بالمطلق والمقيد
الذى امر به الشرع ضرورة امره بعتق الرقبة المؤمنة
فان قلت لا نسلم ان المطلق جزء من المقيد والا لصدق
على المقيد انه مطلق ومقيد ضرورة صدق الجموع وجزء المجموع
على المجموع واللازم باطل لان الاطلاق والتقييد ضدان فلا
يجتمعان قلت اجاب الامام فى المحصول بما ملخصه ان
المراد بالاطلاق هنا كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث
هى هى مع حذف جميع القيود السلبية والايجابية لا كون اللفظ
دالا على الحقيقة بشرط الخلو عن جميع العوارض لان الماهية
بشرط الخلو المذكور لا وجود لها لا فى الذهن ولا فى الخارج
اذ الموجود الذهنى لا بد له من الوجود الذهنى وهو من
العوارض والخارجى يلحقه غير الوجود الخارجى من عوارض

اخرى

اخرى مشخصات له وحاصله ان المراد بالمطلق هنا الماهية
لا بشرط شئ لا الماهية بشرط لا شئ والمراد بالتقييد هو
الاطلاق بالمعنى الثانى الغير المراد لا بالمعنى الاول المراد فان
قلت الجمع بين الدليلين كما يحصل بما ذكر ثم يحمل باقية المطلق
على اطلاقه وحمل القيد على الندب فالترجيح قلت ذكر الامام
فى المحصول ان الخروج من العهدة بأى فرد من افراد المطلق
غير معلوم بدليل لفظا فتعين الخلاف للخروج من العهدة بالمقيد واعتبار
ما دل اللفظ عليه اولى فان قلت هذا صحيح لو تعارضا ولا
معارضة بينهما مع جواز حمل القيد على الندب كما يجئ قلت
لا خفاء فى ان المتبادر من القيد الوجوب دون الندب وان
الوجوب هو الاحتياط فى مقام الشك والاخذ بالمتبادر والاحتياط
ارجح ولعل اختيار الشارح التعليل بالاحتياط دون غيره لجريانه
فى الاقسام كلها ودفعه هذا السؤال فكان فيه اشارة الى حمل
كلام المصنف على جميع الاقسام وبذلك يندفع ما فى اللوح هنا
ولو علم سبق احدهما ولم يتعين او نعين ثم نسى بان علم ان
احدهما تاخر عن وقت العمل ولم يتعين او نعين ثم نسى
فعمل بتوقف او بحمل المطلق على المقيد لانه جمع بين الدليلين الوا
يقدر الامكان والاصل عدم السبب المقتضى لالغاء احدهما
كما هو لازم النسخ لم ارفيه نصا ولعل الثانى اقرب وقد تشكل
فائدة نسخ المطلق بالمقيد فيما اذا تاخر عن وقت العمل
بالمطلق وحمله عليه فى غير ذلك كما تقرر لاستوائهما فى وجوب
العمل بالمقيد اما اذا لم يكونا مثبتين بان كانا منفيين او مختلفين
اى او مختلفين كان يقال لا يجزى عتق مكاتب لا يجزى
عتق مكاتب كافر لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا
لا يجزى عتق مكاتب لا تعتق مكاتبا كافرا لا يجزى عتق مكاتب

كافرا لا تعتق مكابتا حمل احدهما على الاخر اما بان يقيد الاول بالثاني
في غير المثال الاخير والثاني بالاول في المثال الاخير بناء على الصحيح
من الاحتجاج بمفهوم المخالفة لكنهما حينئذ ليسا من باب المطلق
والمقيد بل من باب العام والخاص لعموم النكرة في سياق النفي
والنهي وان كان احدهما امرا والاخر نهيا كما لو قيل اعتق رقبة
لا تعتق رقبة كافرة اعتق رقبة مؤمنة لا تعتق رقبة قيد
المطلق بمثل الصفة فيقيد في المثال الاول بالايمان وفي الثاني
بالكفر فان قلت التفصيل في هذا القسم اعني ما اذا اتحد حكمهما
وسببهما بين ان يكونا مثبتين او لا كالنذر هل يجري في غيره
كقسم اختلاف السبب مع اتحاد الحكم قلت جريانه ظاهر
وان سكت عنه في جمع الجوامع وغيره وكانه لفهمه مما ذكر في هذا
القسم فليتامل ولو تعدد المقيد بان اطلق الحكم في موضع وقيد
في موضعين بقيدين مختلفين فان وجد جامع بينه وبين احدهما
دون الاخر حمل عليه والا سقطا وعمل بالمطلق لامتناع تقييده
بهما لتنافيهما وباحدهما اذ لا مرجح له على الاخر مثال ذلك قوله
تعالى في قضا ايام رمضان فعدة من ايام اخر وفي كفارة الظهار
فصيام شهرين متتابعين وفي صوم التمتع فصيام ثلاثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجعتم وقوله صلى الله عليه وسلم في الولوغ
احداهن بالتراب وفي رواية اولاهن بالتراب وفي اخرى
اخراهن ولم يظهر في الموضعين جامع بينه وبين احدهما
فحمل بالمطلق ولهذا المرتب في قضا رمضان تتابع ولا تفريق
وجاز كون التعفير في احدى السبع قال الاسنوي هكذا قالوه
ولك ان تقول ينبغي في هذا المثال ان يبقى التعيير في الاولى
والاخرى فقط للمعنى الذي قالوه واما ما عداها فلا يجوز فيه
التعفير لاتفاق المقيدين على تقييده من غير معارض وقد ظفرت

بنص الشافعي موافق لهذا البحث موافقة صريحة فقاله في
البويطي في اثناء باب غسل الجمعة ما نصه قال يعني الشافعي
واذا ولغ الكلب في الاناء غسل سبعا اولاهن او اخراهن
بالتراب فلا يطهره غير ذلك وكذلك روى عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم هذا المقتله عروقه وقد البويطي تقلته وهو
نص غريب لم ينقله احد من الاصحاب هذا الكلام الاسنوي ولك
ان تقول الاتجاه لهذا البحث فان التخيير بين الاولى والاخيرة
ومنع ما عداهما فيه عمل بالمقيدين جميعا والفرض انه لا يعمل بهما
وانهما بينا قطان وجرى المطلق على اطلاقه مع الاعتراف
بذلك على ما يدل عليه قوله للمعنى الذي قالوه كيف يسوغ
منع التعفير فيما عدا الاولى والاخيرة فان هذا المنع ليس الا
للعمل بالقيدين ودعوى صراحة النص ممنوعة منعا واضحا
لجواز ان الاشارة في قوله فلا يطهره غير ذلك للسبع مع التعفير
في الجملة لا بقيد كونه في الاولى او الاخرى على ان جعله مسلة
التتريب من هذا النوع وقع للقرافي وغيره وتوزعوا فيه
بان الظاهر انه ليس منه لضعف دلالة هاتيك بالقرائن وبذلك
الدال عليه رواية الترمذي اخراهن او قال اولاهن ولجواز
حمل رواية احداهن على بيان الجواز واولاهن على بيان الوجوب
واخراهن على بيان الاجزاء ولما فرغ من الخمس المتسلسل وحمل
المطلق على المقيد اخذ في بيان الخمس المتفاصل وان لم يتقيد
هو ولا الشارح على ذلك لظهوره فقال ويجوز تخصيص
الكتاب اي القرآن الكريم غلب عليه اسم الكتاب في عرف
الشرع بالكتاب اي تخصيص بعض الكتاب ببعض منه
سواء علم تقدم العام او تقدم الخاص او جهل التاريخ خلافا
لجمع منهم المزني قالوا ان علم تاخر الخاص خصص او العام

نسخ وانه جعل التاريخ ساقطا لاحتمال بطلان حكم الخاص
لتاخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف فى مورد
الخاص ويطلب فيه دليل اخر وذلك نحو قوله تعالى ولا
تنكحوا المشركات حتى يومن فانه شامل للمحصنات
الكتابيات وقضيته امتناع نكاحهن لكنه خص اى قصر على
غير المحصنات الكتابيات بقوله تعالى والمحصنات من
الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اى حل لكم فحذف الخبر
لدلالة ما قبله فيجوز نكاح المحصنات الكتابيات ويجوز
تخصيص الكتاب بالسنة وهى اقوال محمد صلى الله عليه
وسلم وافعاله وتقريراته منهم واشاريته وان لم تكن متواترة
عند الجمهور وقال العلامة العضد انه الحق وبه قال الائمة
الاربعة انتهى وذلك كتخصيص لفظ الاولاد فى قوله تعالى
يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين اقراءه
الى اخره الشامل للولد الكافر اى قصره على غير الولد
الكافر بحديث الصحيحين لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر
المسلم ويجوز تخصيص السنة بالكتاب كتخصيص حديث
الصحيحين اى لا يقبل الله صلاة احدكم اذا احدث حتى
يتوضا الشامل لعدم القبول عند الحدث حالة العذر بنحو
فقد الماء اى قصره على غير حالة العذر بقوله تعالى وان
كنتم مرضى اقرأه الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا
فالصلاة مع الحدث حالة العذر بانه يتيمم مقبولة والواو
للحال فى قوله وان وردت السنة الشريفة بالتيمم اى
بجوازه حالة العذر اعلما كما وردت به الاية المذكورة لان
ورود السنة بذلك بعد نزول الاية فلا يمنع تخصيصها
بالاية لتقدم نزولها على انه ينبغى ان لا يتوقف تخصيصها

بالاية

بالا بد على تقدم نزولها وانه التقييد بالبعدية المذكورة
انما هو لبيانه الواقع ولا يرد على ما قاله فى شرح مسلم ان
معنى قوله حتى يتوضا حتى يتطهر بالماء او التراب وانما اقتصر
على الوضو لكونه الاصل والغالب انتهى لانه غرضه التمثيل
فلا يضره الاحتمال خصوصا المخالف للظاهر ولا جواب للشرط
اذا وقع حالا كما هنا كما نبه عليه السعد والسيد وغيرهما وتلقى
القبول يراد به قارنة عدم الاجزاء واخرى عدم الاثابة وما
هنا من الاولى ويجوز تخصيص السنة بالسنة كتخصيص
ما سقت السما فى حديث الصحيحين اى فيما سقت السما
على المجاز العقلى والسما السحاب او المعهودة العشر فانه شامل
لما دون خمسة اوسق اى قصره على ما يبلغ خمسة اوسق
بحديث ما اى ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ويجوز
تخصيص المنطق بالقياس المستند الى نص خاص كما قاله
الشارح فى شرح جمع الجوامع قال الكمال فى حاشيته اى بان كان
حكم اصله مخرجا من العموم بنص خاص من كتاب او سنة
متواترة او احاد انتهى وفيه نظر لان الوجه انه لا فرق بين ذلك
وبما لا يكون حكم اصله مخرجا من العموم بان لا يكون اصله داخلا
فى العموم مع كونه منسوما كما اقتضاه كلامهم واستفيد
من الخلاف المحكى فى المسئلة كما نبهنا عليه فى الايات البينات
وذلك بان توجد علة حكم ذلك الاصل فى بعض افراد ذلك
العام وكانه المراد بخصوص النص خصوصه بالنسبة الى هذا
العموم المراد تخصيصه والا لم يمكن التخصيص بواسطته
فلا ينافى انه قد يكون فى نفسه عاما لكن هذا لا يتم اذا لم
يكن الاصل داخلا فى العموم لامكان التخصيص اقياس بعض
افراد العام على بعض افراد عام اخر مباين العام الاول له

للتناول ونعني معشر الاصوليين هنا بالنطق قول الله
تعالى بما لا يليق بجلاله وقول الرسول اي سيد المرسلين
سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم اي مقولهما ولعل
الامام لا يوافق على ما حكوه من كراهة ذكر الرسول معرفا
باللام بل يقال رسول الله او نبي الله او النبي وانما جاز تخصيص
النطق بالقياس لان القياس ليستند الى نص بالمعنى
الشامل للظاهر لا المقابل له كما يأتي من كتاب او سنة فيكون
التخصيص مستندا الى ذلك النص لا نه مستند الى القياس
المستند اليه والمستند الى المستند الى شئ مستند الى ذلك
الشئ بالواسطة فقوله اي ذلك النص هو المختص
بلا واسطة للانتهاء الى الاسناد اليه ايضا مثال ذلك تخصيص
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
بقياس العبد في انه عليه نصف ذلك على الامة التي عليها
نصف ذلك بقوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب بجامع اشتراكهما في نقص
الرق والمجمل لغة هو المجموع وجملة الشئ مجموعه ومنه اجمل
الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل واصطلاحا
ما يفتقر الى البيان من قول او فعل بمعنى دلالته بان لم
تنضم دلالته الى جهة المراد منه كان يكون ظاهرا في غيره
فخرج عنه المجمل اذ المفهوم منه الافتقار الى البيان مالم
معنى والمجمل لا معنى له وما يكون ظاهرا في غير المراد كان
يراد به مجازه بدون تبيين بخلاف ما اذا علم عدم ارادة
الحقيقة وتردد المراد بين مجازين او مجازات للعلم
والمشترك المقرون بالبيان اذ قد يبين فلا يصدق انه
يفتقر الى البيان اذ المبين لا يبين وغير وجد صرح العضد

حيث قال اعتراضا على تعريفه نقلا عن ابي الحسين يرد على
طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فانه لبين يحمل الخ
ودخل فيه المشترك غير المقترن بالبيان نحو لفظ قروء
من قوله ثلاثة قروء في قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء فانه يفتقر الى البيان لانه يحتمل
الاطهار والحيض لاشتراك القرء الذي هو مفرده بين
الحيض والطهر ولا قرينة مقارنة على احدهما وقد حمله ابو
حنيفة رحمه الله على الحيض والشافعي رحمه الله على الطهر
واعترض عليه بان الحمل على الطهر يبطل موجب الخاص
وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع
هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم
يحتسب من العدة وجب ثلاثة اطهار وبعض واذا احتسب
كما هو مذهب الشافعي وجب طهران وبعض فان جعل بعض
الطهر طهرا على انه الطهر ادنى ما ينطلق عليه لفظ الطهر
وهو طهر ساعة مثلا لا ما يحلل بين الدمين رد بانه لو كان
كذلك لم يكن بين الاول والثالث فرق فيلزم ان يكفي في
الثالث بعض الطهر وانه اذا مضى من الثالثة شئ حل لها
التزوج وهو خلاف الاجماع ويجاب بوضوح الفرق بين
الاولى والثالثة اما اولا فلانه انما اكتفي ببعض الاولى
لانضمامه بتمامه اذ لا بد مما بعده فاعتبار تمامه امر لازم
وهو مما لا يتشبه ولا يعسر الوقوف عليه فليس اعتبار
مظنة خلل بخلاف الثالثة فانه لو كفى ببعضه لوجب ان
يكون قدرا معينا لا يختلف باختلاف الناس لئلا يلزم التحكم
اذ الاكتفاء في حق البعض بقدر واعتبار اكثر منه او اقل
في حق البعض الاخر تحكم بلا شبهة لكن معرفة

القدر المعين قد تتفق وقد تتشتبه فيتقدم او يتاخر فكان
اعتباره مظنة الخلل فاعرضوا عنه واما ثانيا فلان الاعتداد
بالاطهار انما هو لدلالتها على براءة الرحم ودلالتها انما هو
باعتبار تمامها لانه وجه دلالتها على البراءة انه الغالب ان
من حبلت في الطهر لا تحيض فتمام الطهر بالانتقال الى الحيض
يدل على عدم الحبل بخلاف من حبلت في الحيض اذ ليس الغالب
انها لا تطهر كيف والطهر هو الاغلب في حق الحامل والحبل
بان الحيض غالبا لمجرد الطهر لا يدل على البراءة بخلاف تمامه
وحينئذ فلما تحقق التمام الذي هو ملتشا الدلالة في بقية
الاول الكفاية اما ولما لم يتحقق مع مضي شيء من الثالث
دون تمامه لم يكتف وتوقف الانقضاء على تمامه فلهذه
اللطيفة الدقيقة نظر امام الائمة الى المعنى وفرق بين الاول
والثالث فللمحدود من غواص على دقايق الشرع وما يكاد
الدهر يسمح بانه الا قراهنا الامام قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن
اي في وقتها وهو وقت الطهر لصحة النهي عن الطلاق في
الحيض فلو لم يكن الطهر بين العدة ما كان الطلاق لعدتهن
وفي الصحيحين ان ابن عمر طلق امراته وهي حايض فذكر
ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها
ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فان شاء امسكها
وان شاء طلقها قبل ان يجامع فتلك العدة التي امر الله تعالى
ان تطلق لها النساء وهذا تصريح او كالتصريح منه صلى
الله عليه وسلم بتفسير بيان العدة بزمان الطهر
كما لا يخفى على المتخلي عن المعسكر ولا يخفى عليك ان قضية
التعريف خروج المتواطئ عنه المجمل لظهوره في القدر
المشترك لكن صرح العلامة المعتمد بانه منه حيث عقب

التعريف

التعريف وهو يتناول المقول والفعل والمشترك والمتواطئ
انتهى ثم رايت الاصفهاني في شرح المحصول قال الثاني اي
من الاشكالات هو انه جعل اللفظ المتواطئ من الالفاظ
المحكوم عليها بالاجمال حالة كونه مستعملا في موضوعه وهذا
باطل لانه متى استعمل اللفظ المتواطئ في موضوعه وهو
القدر المشترك لا يكون مجملا نعم اذا استعمل في غير موضوعه
فانه استعمل في مورد من موارده بخصوص ذلك المورد
من غير تعيين كان مجملا انتهى فان قلت بمكن حمل كلام
العلامة المعتمد على ما اذا استعمل في مورد من موارده
بخصوص ذلك المورد من غير تعيين قلت يرده ان
استعماله كذلك يوجب كونه مجازا وقد صرح بعدم اجماله
حيث قال في اعتراضه على التعريف الذي نقله عن الجبائي
المحصل وايضا فالذي يراد به مجازه سواء بين او لم يبين
ليس بمجمل انتهى وهذا موافق لما تقدم من اخراج المجاز
عن المجمل وحينئذ يشكل ما قاله الاصفهاني ويمكن ان يجاب
بان الخارج عنه ما له مجاز واحد بخلاف المتواطئ بالنسبة
لموارده بخصوصها فله مجازات وقد تقدم انه اذا تردد
المراد من اللفظ بين مجازين او مجازات كان مجملا وحينئذ
يمكن حمل كلام العلامة المعتمد على ذلك ولا يخالف ما صرح به
فليتامل ومثل ابن الحاجب الفعل بقياسه عليه الصلاة
والسلام تاركا التشهد الاول فانه يحمل العهد فيكون
غير واجب والسهو فلا يدل على انه غير واجب واعترض
بان تركه العود اليه يدل على انه غير واجب واجاب
الرهاوي وغيره بان تركه العود اليه بيان لاجماله لان
البيان يكون بالفعل والترك فعل لانه كف النفس

وأقول قد يمنع كل هذا الجواب بانه مبني على ما اقترن بالبيان يكون مجملا مع انه سبق التصريح بخلافه من العلامة العضد وقد وافقه السعد حيث ساق ما سبق من اعتراضه على تعريف ابي الحسين ثم قال وقد يجاب عن الاعتراضين بان المشترك المقترن بالبيان مجمل بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن البيان وان كان مبينا بالنظر اليه ولا منافاة وكذا المجاز مجمل من حيث ان المراد لا يعرف من نفسه وانه كان مجازا من حيث استعماله فيما لم يوضع له وليس بشئ اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح في خلافه انتهى اللهم الا ان يجاب عن هذا الاشكال بمنع مقارنة البيان هنا بل هو متاخر فان البيان هو ترك العود وهو بلا شبهة متاخر عن القيام الذي هو المجمل وقد يوقف في هذا بناء على ان المقارنة هنا تشمل المعاقبة ايضا فليتامل واعلم ان الشارح ابن الفركاح حمل كلام المصنف على ان المراد ما يفتقر الى البيان في معرفة المراد منه حيث قال المجمل في الاصطلاح هو كل لفظ لا يعلم المراد منه بمجرده بل يتوقف فهو مقصوده على امر خارج عنه اما قرينة حالية واما لفظ اخر انتهى وكانه حمل تعريف المصنف على تعريف ابي الحسين المرد ود في العضد وقد ظهر رده ايضا مما قررناه فليتامل والبيان بمعنى التبيين احراج الشئ هو شامل للقول والفعل من حيز الاشكال اي من حال هو اشكاله وعدم فهم معناه الى حيز التجلي اي الابانة اي الى حالة هو اتضاح معناه وفهم بسبب ما يدل عليه من حال او مقال قال في البرهان بعد نقله هذا التعريف عن بعض من ينتسب الى الاصوليين وهذه العبارة وان كانت معوجة على المقصود فليست مرضية فالفاظه مشتملة على الفاظ مستعارة كالحيز والتجلي ونحوهما البعيد لا يود عون مقاصد الحدود

الا في

الا في عبارات هي قوالب لما بلغ الغرض في غير قصور ولا ازدياد بينهما المبتدئون وحيرتها المتعبون انتهى وفي العضد وغيره البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر وانفصل وعلى ما به المبين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو المدلول وبالنظر الى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي بالنظر الى الاول وهو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح واورد عليه ثلاثة اشكالات احدها البيان ابتداء غير تقرر اشكال بيان وليس ثم اخراج من حيز الاشكال ثانيها انه لفظ الحيز في الموضعين مجاز والمجوز في الحد لا يجوز ثالثها ان التجلي هو الوضوح بعينه فيكون مكررا زاد في العضد ولا يخفى انها من شان واهية انتهى اي لان البيان ابتداء غير سيق اشكال لا يسمى بيانا في الاصطلاح وان سمي بيانا لغة والكلام في الاصطلاح وان اصطلح احد على تسميته بيانا فلا مشاحة فيه ولا ميسرنا وان المجوز في الحد لا يمتنع مطلقا بل يجوز عند وضوح المعنى وفهم المراد كما تقرر في محله ولما استحالة ثبوت الحيز للمعاني كالاشكال والاتضاح قرينة على المقصود وان زيادة لفظ اخر كالتفسير لما قبله لزيادة الوضوح المقصود في التعاريف لا يعد تكرارا والمصنف رحمه الله اسقط هنا لفظ الوضوح وزاده الشارح تفسيرا لانه ادل على المطلوب واقرب الى الفهم ثم قال في العضد وقال القاضي ابو بكر والاكثرون نظرا الى الثاني انه هو الدليل وقال ابو عبد الله البصري نظرا الى الثالث هو العلم عن الدليل انتهى وقد يقال ينبغي ملاحظة معنى رابع وهو الحاصل بالمصدر الذي هو التبيين وذلك غير العلم المذكور وبما تقرر يظهر في قول الشارح القرافي والمراد ان البيان

هو الذى يزيل الاشكال الا انه يريد بما يزيل الاشكال التبيين
ـ سس ما اى لفظ لا يحمل الا معنى واحد اكثر بد فى رات
ريدا قال فى شرح جمع الجوامع فانه مفيد للذات المنعمة
من غير احتمال لغيرها انتهى ولسائل ان يقول انا اريد من غير
احتمال لغيرها حقيقة فالظاهر كذلك او مجازا فهو ممنوع بنا
على ان المجاز يدخل الاعلام وقد سبق بيانه ثم النص عند المعنى
يخرج المشترك ويقابل الظاهر ويطلق ايضا فى مقابلة القياس
والاجماع فهو الدليل من كتاب او سنة ظاهرا كان او نصا بالمعنى
الاول ويطلق ايضا كما قاله القرافى على ما يحتمل تاويلا احتمالا
مرجوحا وهو بمعنى الظاهر وعلى ما دل على معنى كيف كان وقد
النص اى لفظ تاويله هو يفعيل من آل الى كذا اى صار اليه
اى حمل على معناه وفهم منه شرعيه اى بحيث بمجرد ما ينزل
ويسمع فهو لكونه مع المنزل كانه هو وبهذا ظهر ما فى التعبير
بالتاويل من المجاز اذ لا يوصف به فى الاصل الا ما يحتاج فى
استفادة معناه منه الى نظر وتكلف بخلاف ما لا يحتاج الى ذلك
بل يفهم معناه بمجرد سماعه من غير تردد ولا بد فيه بمجرد
ما ينزل يفهم معناه من غير توقف واحتاج الى شئ اخر وراء
نزوله وسماعه وهذا بتاويل الظاهر فانه بمجرد سماعه يفهم
معناه الظاهر ويحمل عليه من غير احتياج الى شئ اخر وانه
احتمل غيره مرجوحا كاحتمال الصيام الامساك مطلقا الذى هو
معناه المجازى مرجوحا اذ احتمال الغير مرجوحا لا يمنع من
الحمل على المعنى الراجح ولهذا يفارق هذا القول الاول فانه لم
منه لكنه يتناول ايضا المجاز المشهور المهجور الحقيقة اذ لا يفهم
منا بمجرد سماع اللفظ الا المعنى المجازى وفى كونه منا نظر
لا يخفى ولعله لم يرد بالتنزيل المعنى الذى يخص القرآن الكريم

لا بمجرد

بل بمجرد البلوغ والسماع فان قرئ ارادة ذلك فمآل وهذا القول
للاول فى غاية الظهور ولو سلم عدم بنا وله الظاهر واختاره فى المعنى
الاول لكان المقصود نقل عبارة اخرى لا تزيد اخر مقابل للاول
وسواى المعنى منه تق اى ماخوذ باعتبار جعله اسما للمادكراى
ردعى فى جعله اسما لذلك لكنه لما سمه من نوع معنى سه العروس
هو منقول اسم لآلة النعس اى الرفع والاظهار وسواى منعمة
العروس وذكر المضمر بنظر الخبر وهو قوله الكرسى الذى نعس
العروس عليه اى ترفع فحاصل المعنى انه جعله اسما لما ذكر لوجود
فيه معنى الارتفاع فى معناه وهو المراد بالاخذ من نوع معنى النعمة
وانما كان ماخوذا من ذلك بالمعنى المذكور لوجود معنى الارتفاع
فيه وذلك لارتفاعه على غيره من الالفاظ فى فهم معناه اى
بسبب فهم معناه منه من غير توقف وتردد معتبر فى فهمه
منه بخلاف غيره فانه لا يخلو عن تردد كذلك فى فهم معناه منه
لاحتماله لغيره احتمالا معتبرا او من غيره شئ من التوقف
فى فهمه على غيره فان الظاهر يحتاج فى معرفة انه لم يرد معناه
المرجوح الى سبب وانه لم يتوقف عليه الفهم لكن هذا لا يوافق
تفهيم النص على الثانى بحيث يشمل الظاهر كما تقدم وعلى
ما قررنا لا يرد انه ليس النص مشتقا من المنعمة بل الامر
بالعكس لانه المصدر وهى اسم الآلة فهو المشتق منه والظاهر
لغة الواضح ومنه الظهر واصطلاحا اى لفظ احتمل امرين
اى كلا من معنيين له مثلا بد لاحدهما اى احدهما المراد منه
اظهر عند العقل من الاخر لكونه الموضوع له او لغلبة
العرف بالاستعمال فيه وفى العمد وغيره الظاهر فى الاصطلاح
ما دل على معنى دلالة ظنية وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة
قطعية تسليم له وقد يفسر بانه ما دل دلالة واضحة فيكون

فسماه منه ثم دلالته القطعية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس
واما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر اذا غلب فيه
بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن من الارض انتهى والظاهر
انه اراد بقوله دلالة قطعية عدم احتماله معنى اخر لا القطع
المعتبر فيه بقي الاحتمالات العشر قال العلامة السعد
وظاهر كلام المصنف يعني ابن الحاجب ان قوله اما بالوضع
او بالعرف منه تمام الحد احترازا عن المجاز وبه صرح الامدي
وكلام الشرح يعني العضد يشعر بانه تقسيم للدلالة بعد
تمام الحد فيدخل المجاز وهذا اقرب انتهى وفيما اشعر به الشرح
انه تقسيم للدلالة تامل اذ الدلالة لا تنحصر في القسمين
المذكورين لتحققها في المجاز ايضا وقوله فيدخل المجاز كانه
المراد دخوله في الجملة وذلك اذا ظهرت دلالته وهذا يوافق
قوله المصنف الاتي ويسمى ظاهرا بالدليل لكنه لم يتعرض لتقييد
الا التسمية كما فعل المصنف وخرج بقوله احدهما الظهر من الاخر
الالفاظ المشتركة كما قاله الامدي وقولنا احتمالا مرجوحا
يعني في قوله الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي والعرفي
يحتمل غيره احتمالا مرجوحا احترازا عن الالفاظ المشتركة
انتهى وذلك لان اسدا في لغة اليونانية اسد اسامة
يحتمل معنيين وهما الحيوان المفترس والرجل الشجاع لكنه
ظاهر في الحيوان المفترس لانه المعنى المتبادر له ولا
صارف عنه يحتمل مرجوحا للرجل الشجاع لا معه بل بدله
لانه معنى مجازي له ولا صارف اليه وكان التقييد باليوم
في المثال ليقرب احتمال ارادة الرجل الشجاع مرجوحا بخلاف
الرؤية المطلقة اذ لا يستبعد معها بوجه ارادة الحيوان
المفترس فيضعف احتماله ارادة الرجل الشجاع فان حمل

اللفظ

اللفظ على المعنى الاظهر سمي ظاهرا وان حمل على المعنى الاخر
المرجوح سمي ماولا فالظاهر هو اللفظ المستعمل في الظهر
معنييه والماول هو اللفظ المستعمل في المرجوح منهما كما يدل
على ذلك قول المصنف الاتي ويا ول الظاهر بالدليل الخ
فلا التفات لما يتوهم من قوله ما احتمل امرين من ان الظاهر
هو ما احتمل الامرين وان استعمل في المرجوح منهما لاندفاع
ذلك باخر الكلام ولكن اما ماول اللفظ اي يحمل على معناه المرجوح
تاويلا مصحبا بالدليل اي ما يدل على المعنى المرجوح مما يصيره
راجحا مثلا فه بالدليل او بدليل مرجوح او مساو فهو تاويل
فاسد هذا ما في العضد كغيره ويوافقه قول المصنف الاتي
ويسمى ظاهرا بالدليل اذا لم يصيره الدليل راجحا لا صيرورة ظاهرا
وفي جمع الجوامع ان حمل عليه لدليل فصحيح او لما يظن دليلا اي
وليس بدليل في الواقع ففاسد او لا شيء فلعب لا تاويل انتهى
فلم يقيد الدليل بما يصيره راجحا فالتاويل مطلقا حمل اللفظ الظاهر
على معناه المرجوح مطلقا من غير ان يؤول اذا رجع تقول آل
الامر الى كذا اذا رجع اليه ومآله الامر مرجعه فان اريد التاويل
الصحيح زيد في الحد بدليل يصيره راجحا على ما تقدم عن العضد
وحيث حصر الشارح التاويل فيما بالدليل اراد الصحيح اذ
لو اراد الاعم مما صح الحصر لتحقق التاويل في الجملة بلا دليل
فليحمل الدليل في كلامه على ما قلناه وكانه اخذ الحصر من مفهوم
القيد اعني قوله المصنف بالدليل هنا على ما في العضد وعلى
ما في جمع الجوامع يجوز ان يريد الاعم من الصحيح والفاسد
والحصر صحيح اذ الحمل على المعنى المرجوح بلا دليل لعب
عنده لا تاويل واذا اوله الظاهر بالدليل يسمى ظاهرا
بالدليل فهو ظاهر مقيد اي بما يسمى ماولا دفع به ما قد

يتوهم من اقتصار المصنف على انه يسمى ظاهرا بالدليل والكاف متعلقة بقوله يسمى قبلها وما مصدرية لا يقال من حيث يمكن تسمية قوله المصنف والظاهر بما احتمل امرين الخ الظاهر بالدليل لان بعد الابيات قوله وياول الظاهر الخ وسنه اى ومن الظاهر المأول بالدليل الذى يسمى ظاهرا بالدليل قوله تعالى أيد من قوله والسماء بنيناها بايد فان قوله ايد ظاهره اى فى حد نفسه مع قطع النظر عن الدليل العقلى القاطع جمع يد بمعنى الجارحة وذلك اى هذا الظاهر واتى باشارة البعيد لكونه فى غاية البعد من الصحة محال فى حق الله تعالى لاستلزامه الجسمية المستلزمة للحدوث لما تقرر فى محله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فسر قوله ايد بمعنى هذا الظاهر الى معنى القوة اى الى معنى هو القوة او الى معنى لفظ القوة على ان الاضافة بيانية او حقيقية بادليل متعلق بصرف المعقلى اعاشه المانع من اضافة نحو ذلك الله تعالى اليمين فى محله الافعال ه وهو اى اللفظة او الكلمة او الكلمات باعتبار المقدر من المبتدا والمضاف واللفظ وانث الاشارة باعتبار الخبر وهو قوله ترجمه اى مترجم ومعبر لها عن موضوع هذا المبحث على ما تقرر فى قوله الذى يدخل فى الامر والنهى وما لا يدخل فعن مذهب الشرعية ولعل المراد بها لا فعال فى الترجمة ما يشمل القول بمعنى اى يريد المصنف بصاحب الشريعة النبى اى سيد الانبياء صلى الله عليه وسلم فانه بينها وبلغها فتضاف اليه اى لا الله سبحانه وتعالى فانه كان هو موجدها لعدم صحة ارادته تعالى هنا كما هو ظاهر من السياق لا يكون محرما لانه كسائر الانبياء عليه وعليهم افضل الصلاة والسلام معصوم عن الحرام ولو صغيرة غير خسيسة على ما ذهب اليه جمع منهم الاستاذ

ابو

ابو اسحق والشهرستانى والقاضى عياض والامام السبكى وقال القاضى الحسين فى اول الشهادات من تعليقه انه الصحيح من مذهب اصحابنا ومثله فى زوائد الروضة عن المحققين واعتمده فى جمع الجوامع وزاد ذلك فى كل من الكبائر والصغائر عمدا او سهوا قبل البعثة او بعدها خلافا وتفصيلا فى كتب الكلام وغيرها مع اشكال تصوير ذلك قبل البعثة على القول بانه لا تكليف حينئذ مطلقا الا ان يجاب بان ذوات الاحكام ثابتة قبلها وانما المتوقف عليها تعلقها والمراد انه المقتضيات المتوقف تعلقها على البعثة لا تصدر منه قبلها وان لم تتعلق به بعد المبالغة فى تنزيه مقامه فان قلت امتناع الصغيرة سهوا يشكل عليه تسليمه سهوا من ركعتين من الرباعية مع حرمة السلام فى الفرض قبل محله لانه قطع له وهو محرم اتفاقا قلت يمكن ان يقال محل امتناعها سهوا ما لم يترتب على السهو بها تشريع اما ما يترتب عليه ذلك فيقع منه رايت شيخ الاسلام اجاب بان المنع من السهو معناه المنع من استدامته لان ابتدائه وبان محل القول مطلقا وفى الفعل اذا لم يترتب عليه حكم شرعى بدليل الخبر المذكور لانه النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات قال فمن رايت القاضى عياض ذكر حاصل ذلك انتهى وقد ينظر فى فرقه بين القول والفعل مع ثبوت سهوه بالسلام الذى هو قول ولا يكون مكروها ولا خلاف الاولى لان كماله شرفه وعلو قدره يابى ان يقع منه ما نهى عنه ولو تنزيها غير جازم ولان الناس به مطلوبه فلا يقع منه ما ذكر والاطلب الناس به فيه فيعم نفعه قد يقع منه فى بعض الاوقات ما يكره فى حقنا مكروها او خلاف الاولى لبيان الجواز وهو فى حقه افضل

لتضمنه القيام بواجب اذ بيان الشريعة واجب عليه وقد
قال النووي في وضوءه عليه الصلاة والسلام مرة مرة ومرتين
مرتين قال العلما انما ذلك كان افضل في حقه من التثليث
لبيان المشروع اي مع اقتضاء الحال البيان بالفعل المبلغ من
البيان بالقول واذا تقرر ذلك فلا يخلو فعل صاحب الشريعة
من ان يكون واجبا او مندوبا او مباحا لا يؤدي الى ازالة الحشمة
واسقاط المروءة لعصمته عليه السلام ايضا عن المباح المؤدي
الى ذلك وعلى كل فاما ان نشاركه فيه الامة او نختص به وبيان
ذلك انه اما ان يكون كاينا على وجه القربة واما ان يحتمل
القاعدتين بمعنى ويحتمل انه يفرق بينهما وقد قالت بعضهم
الطاعة غير القربة والعبادة لانها امتثال الامر والنهي والقربة
ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه والعبادة ما تعبد به
بشرط النية ومعرفة المعبود فالطاعة توجد بدونهما في النظر
المؤدي الى معرفة الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر
والقربة توجد بدونه العبادة في القرب التي لا تحتاج الى نية
كالعتق والوقف انتهى اي على وجه وصفة بوكونه قربة وطاعة
بان علم ذلك ولا يخلو حينئذ من الوجوب والندب وقد يكون
كاينا على وجه القربة والطاعة فانه كان كاينا على وجه العبرة
لنا ايضا فلا يخلو اما ان يدل دليل على الاختصاص به او لا يدل
فان دل دليل على الاختصاص به حمل على الاختصاص
به وذلك كزيادته في المنكوحات اي في تزوجه على اربع نسوة
فانه عليه الصلاة والسلام تزوج اثنتي عشرة زوجة ودخل
بهن وعقد على سبع ولم يدخل بهن وكان يحل له التزوج من غير
حصر بعدد ثم حرم عليه الزيادة على التسع اللاتي اختارتهن
ثم نسخ فابيح له اكثر منهن وقد دل الدليل على اختصاص

ذلك به قيل وسائر الانبيا كانت لهم الزيادة على الاربع ايضا
لا بقاله التزوج مباح والكلام فيما هو على وجه القربة والطاعة
لانا نقول التزوج قد يكون مندوبا وقد يكون واجبا على ما
تقرر في الفروع بل كان في حقه عليه افضل الصلاة واتم السلام
عبادة مطلقا وقد مثل الشراح بالوصال في الصوم وفيه نظر
فان الوصال مباح وانه لم يدل دليل على الاختصاص به فلا
يخلو اما ان لا نعلم صفته من وجوب او ندب او نعلم فان لم نعلم
فهو لا يختص به بل نشاركه فيه امته لان الله تعالى قال
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
من حيث انه يوسي لها مدح على التاسي به وذلك يقتضي كونه
مطلوبا شرعا والاختصاص لما فاته طلب التاسي به واذا لم
يختص به فيحمل ذلك الفعل على الوجوب له عند بعض
اصحابنا في حقه وحقنا ورجحه في جمع الجوامع لانه اذا حمل
على الوجوب اذ هو طلب في الخروج عن عهدة الطلب الثابت
كما هو فرض المسلم لان الوجوب لتضمنه المنع من الترك
اعني الكف على الفعل تحوزا عن الاثم وبالفعل يتيقن
الخلاص بخلاف الترك ومن اصحابنا من قال يحمل على الندب
لم يقل في حقه وحقنا كالذي قبله كانه لعدم الوقوف عليه
لكنه ليس ببعيد وهو ظاهر الصنيع واوفق بعدم الاختصاص
به وكذا يقال في القول الاتي لانه المتحقق على اسم المفعول
اي المتيقن بعد الطلب الثابت اما في حقه عليه السلام
فلانه الغرض واما في حقنا فلا بقية السابقة وذلك لان
الطلب ماد في مع الندب والوجوب لكن الوجوب يزيد على
قيد الجزم والاصل عدمه فالمتحقق طلب الفعل لا بقيد
الجزم وهو الندب واقوله وفيه نظر لان الندب ايضا

ليستدعي قيدا عدم الجزم وهو غير معلوم وان وافق
الاصل ولا تحقق مع الاحتمال ومن اسمى اباحة قال متوقف
فيه ولا يجزم بوجوب ولا ندب لتعارض الادلة المذكورة للقولين
السابقين في هذا الكتاب وغيره قد ذكر المذكور من الوجوب
والندب ولا مرجح فيتوقف الى ظهوره وان علمت صفته من
وجوب او ندب قامته مثله في ذلك في الاصح الذي نقله الامام
الرازي عن جمهور الفقها والمعتزلة والآمدي عن جمهور الفقها
والمتكلمين واختاره وقيل ليست مثله في ذلك بل هو كمجهول
الصفة وقد تقدم وكان المراد انه يكون بالنسبة الينا لا منه
كمجهول الصفة فيجري الخلاف السابق بالنسبة اليها قالا اما بالنسبة
اليه فلا يتصور انه يكون كمجهول الصفة مع فرض انه علمت صفته
وتعلم صفته نحو النمر كقول الشارع هذا الفعل واجب والاجتناب
منه وبين ما علم وجوبه او ندبه كهذا الفعل سا و لذا كان في حكمه
وقد علم حكمه وامارته كالاذان للوجوب اذ ثبت باستقرار الشريعة
ان ما يؤذن له واجب بخلاف ما لا يؤذن له كالعيد و قصد
القربة مجردا عن قيد الوجوب للندب وانه ذاتي كابنا الاعلى
وجه القربة والطاعة بان لم يعلم انه على وجه القربة والطاعة
فلا يخلو اما ان يكون على وجه غير وجه القربة والطاعة
او لا يكون كذلك بان لا يظهر فيه قصد القربة والطاعة ولا
قصد خلافها فان كان كابنا على وجه وصفة غير وجه القربة
والطاعة وصفتها بان كان جبليا كالقيام والقعود والاكل
والشرب فيحمل على الاباحة في حقنا الا ان يدل دليل
على اختصاصه به فيحمل على الاباحة في حقه فقط و فيما تردد
بين الجبلي والشرعي كمشيه عليه الصلاة والسلام راكبا
ودخوله مكة من ثنية كداء بالفتح والمد وخروجه من ثنية

كدا بالضم والصم وجلسته للاستراحة عند ملتحل الذي ذهابه
الى العيد في طريق ورجوعه في اخر وتزوله بالمحصب قال في
جمع الجوامع تردد قال في شرحه ناشئ من القولين في تعارض
الاصل والظاهر كمحتمل ان يلحق بالجبلي لان الاصل عدم التشريع
فلا يستحب لنا و يحتمل ان يلحق بالشرعي لان النبي بعث لبيان
الشرعيات فيستحب لنا الثاني والمرجح في كتب الفقه في كل من
الفروع المذكورة الظاهر وهو التشريع وان لم يكن على وجه غير
وجه القربة والطاعة بان لم يظهر فيه قصد ذلك ولا مقابله
بانه لم يكن جبليا فقيل يحمل على الاباحة وعزي لمالك رحمه الله
وجزم به في المحصول بعد ذكره وقيل يحمل على الندب وعزي
الى الشافعي رضي الله عنه وقيل يحمل على الوجوب وعزي لابن
سريج وابي سعيد الاصطخري وابن خيران واختاره الامام
الرازي في المعالم وقيل يتوقف وعزي لابي بكر الصيرفي واختاره
في المحصول هنا وتبعه البيضاوي ولو جعل معنى قول المصنف
غير وجه القربة والطاعة المعلوم شمل كلامه القسمين وكان
ماشيا في الثاني على القول الاول واقرار صاحب الشريعة
صلى الله عليه وسلم على القول الصادر من احد ولو كافرا
بفريه الانكار بان لم ينكره ولو غير مستبشر مع علمه به وتمكنه
من الانكار كما هو ظاهر هو اي ذلك الاقرار دليل صاحب الشريعة
صلى الله عليه وسلم اي كقوله في الدلالة على ان ذلك القول
حق نعم ينبغي ان يستثنى اقراره على قول علم منه انه
منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه
لا ينفع في الحال فلا اثر للاقرار حينئذ على قياس ما سبق
في الفعل واقراره اي صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم
على الفعل الصادر من احد لشئ ولو كافرا بفريه الانكار

مع علمه به وتمكنه من الانكار ولو غير مستبشر كفعله لذلك الشئ
فى الدلالة على جوازه منه ذلك الفاعل وغيره حتى لو سبق
تحريم ذلك الفعل كان الاقرار نسخا له وحيث دل على الجواز
فهل يدل على الاباحة المجردة او يحتمل للوجوب والندب
ابينا قاله السبكى لا استحضر فيه نقلا ثم مال الى الاباحة
وذكر الزركشى ان ابا نصر القشيرى ذكر المسئلة فى كتابه الاصول
وحكى التوقف فى ذلك عن القاضى ثم رجح الحمل على الاباحة
لانها الاصل وشمل قوله احد فى الموضعين غير المكلف وهو
الذى يظهر قاله شيخ الاسلام ووجهه انه يمنع وليه من تمكينه
من فعل ذلك انتهى وانما كان اقراره على القول كقوله وعلى
الفعل كفعله لانه لو اقر على قول ليس بحق او على فعل ليس بجايز
كان مقرا على المنكر لان غير الحق والجايز منكر وهو معصوم فما
اقر احد على منكر لان الاقرار على المنكر منكر وهو معصوم
عن المنكر كما تقدم قال الغزالى فانه قيل لعله منع من الانكار
مانع كعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلذلك فعله او بلغه الانكار مره
فلم يمنع فيه فلم يعاوده قلنا ليس هذا مانعا لان من لم يبلغه
التحريم يلزمه تبليغه واعلامه حتى لا يعود ومن بلغه ولم يمنع
فيه تلزمه اعادته وتكراره لئلا يتوهم نسخ التحريم فان قيل
فلم لم يجب عليه ان يعرف صبيحة كل سبت على اليهود
والنصارى اذا اجتمعوا فى كنايسهم وبيعهم قلنا لانه علم
الغير مسرورون مع تبليغه وعلم الخلق انه مصر على تكفيرهم
وايما فلم يكن ذلك مما يوهم النسخ انتهى والمتبادر من المنكر
الحرام فيخرج المكروه وخلاف الاولى وان امكن ان يراد به
ما يشملها وقضية ما ذكر عن الغزالى انها كالحرام وانه وقع
الانكار عليها قبل ذلك لانه السكوت عنها يوهم النسخ وهو

قضية

قضية اطلاق المصنف ايضا فليتامل مثال ذلك اى اقراره
المذكور فى القول اقراره صلى الله عليه وسلم ابا بكر رضى
الله عنه على قوله المتعلق باعطاء سلب القتيل وهو جامع
القتيل منه ثيابه وفرسه والان الحرب وغير ذلك مما فصل فى
كتب الفقه لقاتله وفى الفعل اقراره صلى الله عليه وسلم
خالد بن الوليد رضى الله عنه على اكل الضب وهذان
الاقراران متفق عليهما اى على ورايتهما من البخارى ومسلم
ولفظ البخارى وما اى والذى
او الفعل الذى فعل او القول الذى قيل بالبناء للمفعول فى
وقته اى زمان حياته صلى الله عليه وسلم فى غير مجلسه
بحيث لا يشاهده ولكنه علم به ولم ينكره مع تمكنه من
انكاره فحكمه حكم ما فعل او قيل فى مجلسه وعلم به ولم ينكره
فى دلالته على جواز الفعل للفاعل وغيره وعلى حقية المقول
كما مر وهذا يشمله ما تقدم لكنه صرح به للاهتمام ودفع توهم
الاختصاص بما فى مجلسه وعلم بالفعل الذى فعل فى غير
مجلسه ولم ينكره كحلفه بحلف ابى بكر رضى الله عنه انه لا ياكل
الطعام فى وقت عينه متعلق بحلف ثم اكل وحنث لما اى
حين راى اى اعتقد الاكل منه خيرا من تركه وهذا الذى
حكيناه عن ابى بكر لا يوجد اى ماثل لما يوخذ وبناء على ما
يوخذ من حديث مسلم الذى رواه فى حكم الاطعمة اوفى
باب الاطعمة ولفظه واما النسخ فمعناه
الاضافة بيانية اى فالمعنى الذى هو النسخ او تحقيقية بناء على
حذف المضاف الثانى اى فمعنى لفظه او على ارادة اللفظ
بقوله واما النسخ اى واما لفظ النسخ او على حمل المعنى على الحد
اى فحده لغة نصب على الظرف اما متعلق بنسبة الكلام

واما حال بنا على جوازه من المبتدا اى حال كونه كائنا فى اللغة اى
فى معانيها او حال كونه لفظ النسخ كائنا فى اللغة اى الالفاظ
الموضوعة بوضع العرب ومن جملتها اى ملاحظا فيه ذلك
الازالة بدليل انه يقال قولا صادرا عن العرب او على يجرى
على حكم لغتهم جريا معتبرا نسخت الشمس الظل وقوله
اذا استعلى يقال لا بنسخت اى يقال ذلك اذا ازالته
ورفعته بانبساطها اى بسبب انبساطها دلالة على ذلك
والاصل فى الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة فى
الازالة وجب ان لا يكون حقيقة فى النقل دفعا للاشتراك
فان قيل وصفهم الشمس بالنها ناسخة للظل مجاز لان المزيل
للظل هو الله تعالى واذا كان مجازا امتنع الاستدلال به على
كون اللفظ حقيقة فى مدلوله واينما فهذا الدليل يعارض
بمثله بان يقال قد استعمل النسخ فى النقل كما سياتى والاصل
فى الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة فيه وجب ان لا يكون
حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك وحينئذ فليس جعله حقيقة
فى احدهما اولى من جعله حقيقة فى الاخر فلابد من الترجيح
قلنا اجاب الامام الفخر اما عن الاول فبجوابين احدهما
بمنع رده اى ما اجاب به بعضهم من ان العرب لم تخترعها
بالمؤثر الحقيقى بل بما هو اعم فيكون حقيقة فى الفاعل الحقيقى
نحو خلق الله العالم وفى المؤثر العادى نحو احرقته النار وقتله
السم وارواه الماء واشبعه الخبز وفى ليس مؤثر البتة نحو
سقط الحائط وبرد الماء ومات زيد ولا خلاف ان هذه
الالفاظ حقايق فحينئذ الوضع ليس خاصا بالمؤثر الحقيقى
فقولهم نسخت الريح اثار القوم حقيقة لغوية وان كان
الله تعالى هو المؤثر من حيث العقل ونفس الامر وثانيهما

انا لو سلمنا ان اسناد النسخ الى الشمس مجاز لم يقدح فى استدلالنا
لانا لم نستدل باسناد هم النسخ الى الشمس بل باطلاقهم
لفظ النسخ على الازالة وذلك متحقق وان كان الاسناد مجازا
واما عن الثانى فبحصول الترجيح هنا وبيانه على ما فرره الصفى
الهندى ان الازالة والاعدام اعم من النقل لانها تارة فى الذات
وتارة فى الصفات بخلاف النقل فليس فيه الا ازالة الصفة
واعدامها لان الذات فيه باقية وانما تعدم صفة كونه فى
هذا المقام ويوجد له صفة كونه فى هذا المقام ومطلق
الاعدام المنقسم الى اعدام الذات واعدام الصفة اعم من
كل واحد منهما وحمل اللفظ حقيقة فى المعنى العام اولى
من جعله حقيقة فى الخاص اما اولا فلانه يكون متواطيا فى تلك
الموارد من غير تجوز واشتراك واما ثانيا فلانه اكثر فائدة
قال اعنى الصفى الهندى وبالتقرير الذى قررناه ان الازالة
والاعدام اعم من النقل والتحويل ما قيل فى سند منع كونه
اعم منه وهو ان الاعدام حيث يكون انما يكون بزوال صفة
وهى صفة الوجود وتجددا خرى وهى صفة العدم فلا يكون
اعم منه انتهى وفيه تصريح بان النقل من افراد الازالة فاستعمال
النسخ فيه على القول الاول حقيقى وقوله من غير تجوز واشتراك
اى بخلاف ما على القول الثانى فانه النقل لا يشمل القسم الاول
من قسمى الازالة فان جعل النسخ حقيقة لزم الاشتراك والا
فالتجوز وظاهر ان الرفع هنا ليس بمعنى تناول المرفوع
لعدم امكانه بل بمعنى الاذهاب والاعدام فلو قدم الرفع
لتكون الازالة التى هى اوضح فى معنى الاعدام تفسيرا له لكان
اوضح من جعل الرفع تفسيرا لها وقيل معناه النقل اخذا
من قولهم اى قول الواحد من العرب نسخت بجم النا

ما فى هذا الكتاب وقوله اذا متعلق بقولهم اى يقولون ذلك
اذا انقلت بفتح التاء تقلت ايها الواحد القايل ما فى هذا
الكتاب دلالة على نقله لكنه لا ينقل نفس ما فى الكتاب
والاخلى عنه بعد ذلك وهو باطل بوجهين مع ان الذى فيه اما
النقوش او الالفاظ بواسطة النقوش وكلاهما اعراض يمتنع
النقل عليهما على ما تقرر فى محله وقد يتوقف فى اطلاق عرضية
النقوش ومع تسليم انها قد تكون جسما لا يمنع الاستناد
الى ان المروف بمجرد صورها الهندسية لا امكان لنقلها نقل حاملها
الا ان يقال الكلام فى نقل ما فى الكتاب مما هو مسمى الكتاب
على احد الاحتمالات وذلك ليس الا سور الحروف وهى السور
الهندسية للنقوش فليتامل بل باشكال كتابته بمعنى مكتوبه
اى بسبب او بالية نقل صور المكتوب والمجموع فى الكتاب من الحروف
وهى النقوش الموضوعة لتلك الحروف واقول لا يخفى على الكتان
الاشكال اينما لا ينقل ضرورة ان شكل المنقول غير شكل ما فى الكتاب
المتشخص مع انها اعراض يمتنع النقل عليها على ما تقدم على ان ما فى
الكتاب ليس الا شكال لا شئ اخر ينقل بنقل اشكاله دون نفسه
وقضية التقييد بقوله باشكال كتابته فانه افاد المغايرة بين
ما فى الكتاب واشكال كتابته وانه المراد الثانى دون الاول
لفساده الا ان يقال سلمنا ان الذى فى الكتاب ليس الا النقوش
لكنها اعراض والمنقول صورها وهى غيرها لانها اعراض
قايمة بها ويرد عليه ان النقوش لا يلزم ان تكون اعراضا لجواز ان
لا تكون الا اعراضا او يقال المراد بما فيه هو الالفاظ فانها فيه
مجازا باعتبار اشكالها من النقوش الدالة عليها لكن يبتنى
الاعتراض بان الاشكال لا تنقل كما تقدم مع انه على هذا كان
يكفيه ان يقول باشكاله ملفظا لكتابة مستدركة فالوجه

ان يجاب

ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان فى ذكر النقل مسامحة والمراد
اثبات امثال تلك الاشكال وحينئذ يلزم ان يكون اطلاق لفظ
النسخ عليه مجازا اذ لا نقل حقيقة وقد انعقد الاجماع كما قال
الاسنوى على امتناع اطلاق اسم النسخ حقيقة على غير الازالة
والنقل ثم رايت ان الفعال كغيره مسخ بذلك حيث احتج
لهذا القول بقولهم تناسخ المواريث بمعنى انتقالها من ورثة
الى ورثة ومن المعلوم ان ليس هو بمعنى الازالة والاعدام
وكذلك تناسخ الارواح بمعنى انتقالها من بدن الى بدن قال
وقولهم نسخت الكتاب او ما فى الكتاب كانك تنقله بنقل
مثله مجاز منه بطريق المشابهة لان النسخ الذى هو بمعنى
الازالة والاعدام لا مشابهة بينهما او ان كان بينهما مشابهة
لكن المشابهة بينه وبين النسخ بمعنى النقل والتحويل اكثر وقد
عرفت انه جمهة الرجحان فيكون مجازا منه فيكون حقيقة
فيه وتقسيمه ذلك انه المراد بالنقل فى القول الثانى النقل
الحقيقى لا الاعم منه ومن الحكمى الذى منه نقل ما فى الكتاب
فليتامل والمراد بالكتاب هنا الصحيفة لا المكتوب والاشكال
نسخت هذا الكتاب بل نسخت ما فى هذا الكتاب وفى العضد
وغيره بعد ذكره المعنيين اللذين ذكرهما المصنف اعنى الازالة
والنقل واختلف فى حقيقته فقيل حقيقة فيهما وهو مشترك
بينهما وقيل للاول وهو الازالة وللنقل مجاز باسم اللازم
اذ فى النقل ازالة عن موضعه الاول وقيل للثانى وهو النقل
وللازالة مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض علمى انتهى
واعترض السعد قولهما فى النقل ازالة عن موضعه بانه
يشعر بان الازالة لازم والنقل ملزوم ولا يستقيم ما ذكره
من كونه للنقل مجازا باسم الملزوم وللازالة باسم اللازم

بل العكس نعم لو ذكر ان فى الازالة نقلا عن حالة الى حالة
لصح ما ذكره انتهى ومنه يعلم ان المصنف رجح القول الثانى
وحكى الثالث مستدلا له بقوله وقيل معناه النقل واشار
الى رد الاول بترجيح الثانى اذ يوخذ من كونه حقيقة فى الازالة
اه ومجازا فى النقل كما يفيده السياق انه ليس مشتركا بينهما
وقد تقدم اخذا من كلام المصنف الهندى ان النقل من افراد
الازالة وان اطلاق النسخ عليه حقيقى على مرجح المصنف
وحينئذ فتضعيفه قوله النقل من حيث زعم انه معنى
النسخ لا من حيث انه من افراد معناه على مرجحه وحد ما
النسخ على ما هو قضية عبارته وسياتى فى كلام الشارح ان هذا
حد للناسخ وحينئذ فالضمير اما للنسخ بمعنى الناسخ ولو مجازا
على طريق الاستخدام واما للناسخ المفهوم من النسخ فان قلت
لم لم يقل وحد الناسخ بدل قوله وحده الموقع فى الاشكال
قلت لقصد الاستخدام الذى هو فن من البلاغة والحمل
على التدرب فى فهم مقاصد الكلام وخفايا معانيه فالمعنى
وحد الناسخ شرعا واما لغة فهو المزيل او الناقل اخذ امر احد
المعنى لغة بما تقدم الخطاب اى اللفظ بقرينة وصفه
بقوله الدال اذ المتبادر من الخطاب الموصوف بالدلالة هو
اللفظ وفى العضد وغيره حمل الخطاب فى هذا الحد على اللفظ
كما يعلم مما سياتى لكن ينبغى ان يكون اعتبار الخطاب بهذا
المعنى باعتبار الغالب كما يعلم مما سياتى على رفع الحكم من حيث
تعلقه التنجيزى فى الزمان الثانى بمعنى ان المتعلق الذى
كان يظن تحققه فى الزمان الثانى لولا الناسخ قد علم عدم
تحققه بورود الناسخ ولهذا قال السعد ليس المراد بالدفع
البطلان بل زوال ما يظن من التعلق فى المستقبل بمعنى

انه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ان التعلق فى المستقبل
فبالنسخ زال ذلك الظن انتهى فلا يرد ان الحكم قد يرفع فلا يرتفع
اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه وان التعلق فى المستقبل
ان كان متحققا لم يمكن رفعه وان لم يكن متحققا فلا رفع ولا
يخفى ان الرفع ليس مدلولا للخطاب مطابقة ولا تضمنا
فهو التزامى بمعنى انه يلزم من ورود هذا الخطاب زوال
ما يظن من التعلق بالمعنى المذكور واقول لو فرض ان المراد
بالرفع البطلان لم يناف قدم الحكم ان المرتفع تعلقه لا قدمه
والمنافى لقدمه هو ارتفاعه لا ارتفاع تعلقه فقولهم فلا يرد
ان الحكم قد يرفع فيه ان ذلك لا يرد وان اريد بالرفع البطلان
البطلان كما تقرر اثبت صفة للحكم اى المتعلق تعلقا تنجيزيا
بالخطاب صلة الاثبات والتقييد به جرى على الغالب اذ التنو
قد يكون بغير الخطاب كالتقرير والفعل المتقدم وصفة الخطاب
اى المتقدم فى الورود الى المكلفين على الخطاب الدال على
الرفع على وجه حال من فاعل الدال اى حالة كونه مع وجه
وحال ارادة اى لولا ذلك الوجه الخطاب الدال موجود وقال
معه اعنى مع ذلك الوجه والحال لكان ذلك الحكم ثابتا اى
مظنون الثبوت فى الزمان الثانى بان لا يكون ما افاده ذلك
الخطاب من رفع الحكم فى الزمان الثانى مفهوما من نحو غاية
او علة اتصل بالخطاب المتقدم بخلاف ما اذا كان ما افاده
مفهوما مما ذكرناه فانه حينئذ لا يكون على الوجه المذكور
فقوله لولا اه صفة وجه والعايد مقدر اى معه والضمير
المتصل بلولا الامتناعية مجرور بها عند سيبويه ومحله الرفع
بالابتداء على ما تقدم بيانه مع تراخيه حال اما من فاعل
الدال اى حالة كونه مصاحبا لتراخيه اى موصوفا بتراخيه

عنه اى عن ذلك الحكم الثابت بالخطاب المتقدم ولو قبل مضى
زمن يمكن فيه الامتثال بان لم يدخل وقت الفعل او دخل
ولم يمض زمن يسعه فالمراد بالتعلق التنجيزى ما يعم التعلق
الاعلامى الثابت قبل دخول الوقت لاخصوص الالزامى
المتوقف على دخول الوقت لا يقال قوله مع تراخيه عنه
مستدرك للاكتفاء عنه بوصفه الخطاب المنسوخ حكمه بالمتقدم
اذ التقدم ليستلزم التاخر لانا نقول بجواز التاخر لا مكفى
فى النسخ بل لابد من التراخى كما قال العلامة السعد التحقيق
ان قيد التراخى مما لابد منه فى حقيقة النسخ والتاخر لا يلزمه
اذ التاخر قد يكون متصلا كالاستثناء والغاية نعم قد يقال
قوله المتقدم مستدرك للاكتفاء عنه بقوله مع تراخيه
عنه ويجاب بان دلالة قوله مع تراخيه عنه على التزام
ولا يقدح فى التعريف التصريح بما علم التزاما كما صرح به العلامة
السعد هنا فى تعليل ذلك وقد سبق فى الكلام على الاحكام
عن ابن جماعة ان ما قصد به الايضاح لا يكره مسدركا
ومثله قول العضد هنا فى دفع اعتراض على ابن الحاجب
التصريح ودفع التوهم مما يقصد فى الحد وداننى فاحفظه
فانه كثير النفع فقوله الخطاب جنس ويخرج به نحو الموت
والنوم والغفلة فانه رافع للحكم الثابت بالخطاب المتقدم
ولا يسمى ناسخا لعدم الخطاب واعترض بان الرفع بالنوم
والغفلة ايضا دليل شرعى وهو قوله عليه الصلاة والسلام
رفع القلم عن ثلاث الخ واجيب بان العقل حاكم بان شرط
التكليف التعقل ويبتنى فى امتناع التعقل الميت ونحوه
والنصوص الواردة فى ذلك ليست دافعة بل مبينة
ان مثل ذلك هو الرافع وكذا يخرج به الاجماع فلا يجوز النسخ

به نعم يخرج به ايضا كل من مفهومى الموافقة الاولى
والمساوى فانه ليس بلفظ مع انه يجوز النسخ به كما جزم به
فى جمع الجوامع فى مفهوم الموافقة ونقل الامام الرازى والآمدى
الاتفاق عليه وعلى الصحيح كما قاله الشيخ ابو اسحق الشيرازى
فى مفهوم المخالفة وان اعتمد فى جمع الجوامع خلافه
خلافه ويمكن ان يجاب بان الناسخ لفظ المنطوق باعتبار
دلالته على المفهوم وان لم تكن دلالته عليه فى محل المنطوق
لكن لما كان مفهوما بواسطته كان مدلولا له ولهذا قالوا فى
حد المفهوم ما دل عليه اللفظ بل قيل ان دلالة مفهوم الموافقة
لفظية فالمراد بالخطاب اللفظ الدال على الحكم الثانى ولو بطريق
المفهومية والتقرير والفعل فان كلا منها ليس بلفظ ويجوز
النسخ به كما تقدم فى التقرير وصرح به فى الفعل جمع منهم الامام
الرازى وابن الحاجب والعلامة العضد والعلامة السعد
قال فى المحصول فان قلت الناسخ بالحقيقة هو الخطاب
الدال على وجوب متابعته فى افعاله عليه الصلاة والسلام
قلت لو قدرنا انه لم يوجد لفظ يدل على وجوب متابعته
فى افعاله ثم انه عليه الصلاة والسلام فعل فعلا وجوزنا
القرائن ما افاد العلم الضرورى بانه فرضه عليه الصلاة
والسلام ازالة الحكم الذى كان ثابتا فانه يكون ذلك ناسخا
بالاجماع مع انه لم يوجد الخطاب فى هذه الصورة اصلا
انتهى ويمكن ان يجاب بانه غاية ما يلزم التعريف بالاخص
وهو اخراج جماعة وبان المراد الخطاب حقيقة او حكما والفعل
وغيره فى حكم الخطاب ومنزلته وكذا يقال فى القياس
بناء على الصحيح من جواز النسخ به اى للنص وكذا للقياس
الموجود فى زمنه صلى الله عليه وسلم وخرج بقوله على وجه لولاه

الخطاب الدال على ثبوته وقضية ذلك انه لو ورد الخطاب بعدم
وجوب شئ ثم ورد خطاب اخر بوجوبه لا يكون الثاني
ناسخا لانه خطاب دال على ثبوت الحكم المنتفي بالخطاب
المتقدم لا على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم فانه كذا
كذلك والا لم يكن التعريف جامعا الا ان يقال المراد
بالحكم الثابت ما يشمل انتفاء الحكم على ما يشعر به قوله الاتي
رفع الحكم الثابت بالبراءة الاصلية اذ الثابت بالبراءة
الاصلية انتفاء الحكم لا نفس الحكم بدليل تقسيمهم الحكم
الثابت بها بعدم التكليف بشئ كاسباني والتكليف التام
به كلمة او طلبه فليتامل وبقوله الثابت الخطاب الدال
على رفع الحكم قبل ثبوته بان لم يبلغ المكلفين قاله ابن
السمعاني فرض الله خمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخها
قبل ان تعلم به الامة قاله ولكن كان الرسول صلى الله
عليه وسلم قد علم به واعتقد وجوبه فلم يرفع النسخ الا بعد
علمه واعتقاده انتهى ولا يخفى دلالته على ما قلنا لكن قوله
فلم يرفع النسخ ان اراد بالنسبة الى رسوله الله صلى الله عليه
وسلم خاصة فواضح وان اراد بالنسبة الى الامة ايضا
فقد يشكل بانه رفع قبل ثبوت المرفوع الا ان يجاب بانه
يكفي ثبوت المرفوع في حق بعض المكلفين وهو هنا رسوله
الله صلى الله عليه وسلم لكن في جمع الجوامع والمختار انه الناسخ
قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم الامة لا ثبت في حقهم وقبله
ثبت بمعنى الاستمرار في الزمن لا الاستقبال انتهى قال في
شرحه وبعد التبليغ ثبت في حق من بلغه ومن لم يبلغه
ممن تمكن من علمه فان لم يتمكن فعلى الخلاف انتهى وبقوله
بالخطاب الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالبراءة الاصلية

اى عدم

اى عدم التكليف بشئ وكذا الاجماع فلا يجوز نسخه ثم يخرج
ايضا كل من مفهومي الموافقة والمخالفة والقياس الموجود
في زمنه صلى الله عليه وسلم مع جواز نسخها لكن شرط ناسخ القياس
ان كان قياسا انه يكون اجلى كما اعتمده في جمع الجوامع تبعا للامام
الرازي وعبوله على وجه لولاه لكان ثابتا الخطاب الدال على
رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم اذا لم يكن على ذلك الوجه
بان كان ذلك الرفع مفهوما مما اتصل بالخطاب المتقدم من نحو
غاية او علة او من خطاب الحر سابق كما في قول العدل ان حكم
كذا نسخ فانه اعني قول العدل خطاب دال على رفع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم لكنه ليس على الوجه المذكور لان الحكم ارتفع
بقول الشارع رواه العدل او لم يروه وبقوله مع تراخيه
عنه الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
على وجه لولاه لكان ثابتا الا انه اتصل بالخطاب المتقدم
لكونه مخصوصا او استثنا فدلالته على رفع الحكم في بعض
احواله لا ثبت بها كون ذلك الرفع نسخا فافهم هذا الاحتراز
ان الرفع بما اتصل به لا يكون نسخا والاحتراز الذي قبله ان
الرفع بخطاب اخر مستقل بعد دلالة ما اتصل به على الرفع
لا يكون نسخا هكذا يظهر في هذا المقام فليتامل وهذا
الحد الذي ذكره المصنف انما هو حد للناسخ لا للنسخ المترجم
به ولهذا اعترضوا على الغزالي في جعله تبعا للقاضي الى بكر
هو احد النسخ كما في المحصول وغيره بانه فسر النسخ باللفظ والناسخ
دليل النسخ لا هو ولكن لا اعتراض على المصنف كالغزالي
والقاضي بذلك لانه لم يصرح بجعله حد النسخ لاحتمال كلامه
ارادة الناسخ كما يبين في شرح قوله وعده ولا يهمل كلام مثل
هو ولا الاعلام الا على ذلك غالبا في الباب ما يلزم كلامهم

من المسامحة اللفظية التي لا توجب نسبتهم الى الخطا كما في المحصول
على انه يمكن ان يحمل النسخ في الترجمة على معنى الناسخ مجازا او
اصطلاحا اذ لا مشاحة فيه ولا ينافي ذلك قوله فمعناه لغة
الازالة حيث كانت الازالة معنى النسخ لا الناسخ لامكان حمله
على ارادة فائدة معناها غاية ما يلزم خروج المضاف
وهو امر شايع ذايع ولا بضر انتفا القرينة على ذلك لو سلم لجواز
اعتماده فيه على التوقيف او الكامل الصحيح قلبا مل ولا بانه
ترك حد النسخ مع انه المترجم له لانه هذا الحد الذي ذكره الناسخ
يوخذ منه حد المنسوخ اي تحديده فانه الاذب بقوله بانه
رفع لحكم المذكور اي الثابت بالخطاب المتقدم عطف انه
الى اخره اي لما ذكر في حد الناسخ وذلك بان تذكر بقية ما
ذكرنيه وهي قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه
ثم فسر رفع الحكم بقوله اي رفعه تعالى اي تعلق الحكم
التنجيزي بالمعنى الشامل للتعلق الاعلامي كما تقدم في فعل
اي بفعل المكلف بالمعنى الشامل لقوله واعتقاده وبنيته او
بالفعل لا بالقوة فيكون تقييد التعلق بالتنجيزي احترازا
عن المعنوي الذي لا يبقى في النسخ فلا يتعلق به ولانه ازلي فلا يتصور
رفعه اذ ما ثبت قدمه استحال عدمه كما تقدم وقد يرد هذا
بانه الذي يستحيل عدمه هو القديم وهو وجود لا ابتدا
لوجوده بخلاف الازلي الذي هو بالابتداله وان لم يكن
موجودا ومنه التعلق لانه اعتباري وقاله برفع الحكم بدله
قوله بانه رفع الحكم كان اولى اذ المحدود به هو نفس الرفع المذكور
لا انه الرفع وقد توجه عبارته بانه التقدير حده باعتبار
انه الرفع اي مفضيا الى هذا الاعتبار وذلك هو نفس الرفع
المذكور فانه قلت الترجمة للنسخ دون الناسخ فمقتضى

انه المقصود بالذات دون الناسخ والاكتفا في حده بفهمه
من حد الناسخ المصرح به يقتضي العكس وهذا انصاف
قلت لا نسلم ان الاكتفا المذكور يقتضي ما ذكر كليا بل قد
يكون المقصود بالذات هو المفهوم دون المصرح به الا ترى
ان المقصود بالذات في الكناية باحد معنييها هو لازم معناها
المستعملة فيه دون نفس معناها فان قلت ما الحامل
للمصنف على ما فعله وهلا حد النسخ ومنه يفهم حد الناسخ
قلت يمكن ان يكون الحامل التنبيه على جواز مثل ذلك ولو بعد
والارشاد الى سعة ارتكابه وتحصيل الباعث القوي على التنبيه
لفهم ما تركه اختصارا من حد النسخ فانه مخالف الظاهر حد غير
المترجم له باعث قوي على التنبيه لكونه حد المترجم له شروحا
فيسعى المطالبين تحصيله واستنباطه من الكلام وبذلك
يقوى على التمرن والتدرب في فهم المقاصد والخفايا واستنباطها
ولو حد المترجم له كان على وفق الظاهر فلا يكون ثم باعث
قوي على ما ذكر وان امكن ان يكون حد المشتق منه باعثا
على فهم حد المشتق واستنباطه ثم شرع الشارح في بيان محترزات
حد النسخ بدليل جعل الخارج بالقيود ونفس الرفع فانه الرفع
انما يخرج من حد النسخ لكونه جنسه هو الرفع بخلاف الناسخ
فان جنسه الخطاب فالخارج بالقيود منه هو الخطاب لا الرفع
وبدليل قوله وبقولنا ولو كان المراد بيان محترزات حد
الناسخ لم يحتج اضافة القول اليه مع تصريح المصنف به نعم
يمكن ان يكون المراد بيان محترزات الحد لكن بتمام الكلام
والتعسف فقال لم يخرج بقولنا اضاف القول للمصنف اما لانه
قوله تقديرا فانه مفهوم من كلامه واما لانه قوله حقيقة
فانه ذكره في حد الناسخ وهو بعينه معتبر في حد النسخ

فكانه قال فخرج بقوله فى حد الناسخ باعتبار كونه من جملة حد
النسخ كما استنبطناه وانما لم يجعل هذا عن تكليف الثابت
بالخطاب رفع الحكم الثابت اى الحكم بالبراءة الاصلية
اى بسبب براءة الذمة من التعلق المنسوبة تلك البراءة الى
اصل عدم التعلق لكونها مستفادة منه ثم لما كان السابق
الى الذهن من الحكم ما هو احد الاحكام الخمسة ولم يكن ذلك
مرادا هنا بل الاصح اراده لانه لا استلزام التعلق فى ثبوته
بالبراءة الاصلية اى المستندة الى ان الاصل عدم التعلق
فسره بقوله اى عدم التكليف بشئ فرفع هذا العدم بالتكليف
بشئ لا يسمى نسخا لانه ليس ثابتا بخطاب بل لان الاصل براءة الذمة
وعدم التعلق وانما جعلنا هذا التفسير للحكم لعدم صحة جعله
للبراءة الاصلية لانه بتغيير المعنى ان الحكم ثابت بعدم التكليف
بشئ ولا يخفى فساده فان عدم التكليف لا يكون مثبتا للحكم
وان كان لا ينافيه سواء يريد بالتكليف الزام ما فيه كلفة او طلبه
كما هو ظاهر لبقاء الاباحة الا ان يكون التقدير ايضا ان الاصل
عدم التكليف بشئ اى امالة عدم التكليف بشئ فان كون
الاصل ذلك العدم الذى هو الحكم على هذا التقدير ايضا دليل
عليه ومثبت له وانما عبر بعدم التكليف بشئ ولم يعبر بما
يشمل عدم الاباحة ايضا لعدم صحته اذ من لازم البراءة الاصلية
الاباحة لاقتضائها فراغ الذمة وعدم المؤاخذة بفعل او
ترك وذلك مما يستلزم الاباحة نعم هل يتعين حمل التكليف
هنا على الزام ما فيه كلفة لاستلزامه شغل الذمة والمؤاخذة
على المخالفة فتصدق مع عدمهما البراءة او يصح حمله على
مطلق طلب ما فيه كلفة فيه نظر وقد توجه صحة حمله
على ذلك انه فى غير الجازم من الامر والنهى ايضا شغلا

ومواخذة فى الجملة اذ يترتب على المخالفة فيهما عموم اللوم فتصدق
البراءة مع انقطاعه فليتامل وخرج بقولنا بخطاب الماخوذ
من كلامه اى المصنف حيث جعل الرفع مدلول الخطاب
فيكون بالخطاب وانما اضاف القول هنا الى نفسه ونبه على
اخذه من كلام المصنف بخلاف بقية القيود لانه للماخوذ صريحا
من كلام المصنف هو ان النسخ رفع الحكم الى اخر القيود التى بعده
وليس فيها تصريح بان الرفع بالخطاب لكنها ماخوذ من جعله
الرفع مدلول الخطاب فلهذا اضافه الى نفسه لانه الذى
صرح به زيادة على ما يوخذ من ظاهر كلام المصنف فى بادى الراى
ونبه على اخذه من كلام المصنف دفعا لتوهم كونه غير ماخوذ
منه نظرا لعدم ذكره فيه بعد الرفع الذى هو اول اجزاء حد
النسخ مع الغفلة عن كون الرفع قد جعله مدلول الخطاب
فيكون بالخطاب فليتامل الرفع بغير خطاب كالرفع بالموت
والجنون والغفلة فانه لا يسمى نسخا لكونه ليس بخطاب
وفيه الاشكال السابق مع جوابه فى حد الناسخ وقد علم مما
تقدم امتناع نسخ الاجماع والنسخ به لكن يرد عليه ما علم مما
تقدم من جواز النسخ بالقياس وجواز نسخ القياس الموجود
فى زمنه صلى الله عليه وسلم بشرطه السابق وجواز النسخ
بكل من مفهومى الموافقة والمخالفة على ما تقدم ويجاب
بما علم مما تقدم ايضا وخرج بقوله على وجه الى اخره
اى لولاه لكان ثابتا ما زايدة لو مصدرية او بالعكس
كانه الخطاب الاول المثبت للحكم مغيا من حيث الحكم
الذى اثبته بغاية معلومة او معللا كذلك بمعنى
معلوم وفايدة قوله بغايته قوله بمعنى مع ما قبلها
التاكيد فان المغيا ما جعل له غاية والمعلل ما جعل له

علة وتقييدنا بالمعلومية فيما ذكر لان الحكم المنسوخ معينا او معللا عند الله تعالى وسرح الخطاب الثانى الدال على رفع الحكم بمقتضى ذلك اى بمقتضى كونه مغيا بغاية او معللا بمعنى وهو ارتفاع الحكم عند تلك الغاية وزوال ذلك المعنى بان صرح بارتفاع الحكم عند تحقق الغاية وزوال المعنى فانه اى الخطاب الثانى المصرح بما ذكر لا يسمى ناسخا للاول من حيث حكم الذى اثبته الى تلك الغاية وعند ذلك المعنى اى فلا يسمى رفع الحكم الذى اثبته الاول بهذا الثانى نسخا فالمراد ببيان خروج الرفع المذكور الذى تضمنه ذلك الكون لا نفسه هنا لدا اى مثال الخطاب الاول المغيا او المعلل بما ذكر الذى صرح الخطاب الثانى بمقتضى غايته او علته قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودى للصلاة اى اذن لها من يوم الجمعة قال البيضاوى ببيان لاذا وجوز غيره ان من بمعنى فى وقضية الاول ان طلب السعى غير منوط بدخول وقت الجمعة بل بوجودها وهذا يؤيد ما ذكره الشافعية انه يجب على بعيد الدار السعى من الفجر اذا لم يدركها الا به وانما سمى جمعة لاجتماع الناس فيه للصلاة فاسعوا الى ذكر الله قال البيضاوى فامضوا اليه مسرعين قصدا فان السعى دون العدو والذكر الخطبة وقيل الصلاة انتهى لكن يخالفه ما صرح به الشافعية من استحباب المشى الى الجمعة بسكينة للامر به مع النهى عن السعى اى العدو كما رواه الشيخان ولذلك كانه مكروها قالوا والمراد بقوله تعالى فاسعوا امضوا او احضروا كما قرئ به شاذا نعم ان توقف ادراكها على السعى العقد وراه وجب وذروا البيع وانركوا

المعاملة

المعاملة فتقريبه ان البيع الذى هو حكم هذا الخطاب وهو قوله وذروا البيع فانه امر وحقيقته وجوب ترك البيع المستلزم لحرمته البيع مغيا بما بعد الجمعة كما يدل عليه جعله مشروطا بالنداء للجمعة فان ذلك يدل على انه لاجل الجمعة وما يتلى من فرائضها بسببه وذلك يقتضى ان محله ما دامت الجمعة دونه ما بعدها واذا كانه مغيا بانقضاء الجمعة فلا يكون بعد انقضائها فلا يقال قولا صحيحا الله قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله حيث دل على اباحة البيع ناسخ للاول الدال على تحريمه اذ ليس موصوفا بانه لولاه لكان التحريم ثابتا بعد انقضاء الجمعة بل لو لم يرد لم يكن التحريم ثابتا حينئذ لانقضاء غايته بل بينه غاية التحريم للبيع التى هى انقضاء الجمعة حيث سرح بجوازه عند انقضائها فلا يقال ان رفع التحريم الدال عليه الاول نسخا وهذه الجملة مطلت على جملة لا يقال له بل للانتقال وكذا امر ومثل قوله تعالى اذا نودى للصلاة الخ قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر قال البيضاوى ما صيد فيه او الصيد فيه فعلى الاول يحرم على المحرم اينما ما دام حلالا وان لم يكن له فيه دخل والجمهور على حله لقوله عليه السلام لحم الصيد حلال لكم والمحرم على حله لقوله عليه السلام لحم الصيد حلال لكم ما لم تصطادوه او يصد لكم انتهى ما ذكره من تحريم ما لم يصطاد وه او يصد لكم فى انه لا يقال لنسخه قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا حيث كان اذنا فى الاصطياد بعد زوال المحرم لانه التحريم الذى هو حكم الاول انما هو للاحرام اى لاجله ولسببه بدليل تعليقه عليه كما يدل عليه قوله ما دام محرما فان تعليق الحكم بالوصف يؤذن بعليته وقد زال الاحرام بالتحلل فيزول التحريم المعلل به فلم يكن قوله تعالى واذا حللتم

منها على ان تلاوتها نسخت ليكون في كتابتها في مصاحفها الامن من
نسخها لكن قد تكتب بلا تنبيه فتقول الناس زاد عمر في كتاب
الله فتركت كتابتها بالكلية وذلك منه دفع اعظم المفسدتين
باحتمال ايسرهما ويجوز نسخ الحكم دون التلاوة والرسم الدال على ذلك الحكم وقد
وقع نحو نسخ قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم بنصب وصية في قراءة الى الحول وجاء على
تقدير والذين يتوفون منكم يوصون وصية او ليوصوا وصية
اوكتب الله عليهم وصية او الزم الذين يتوفون وصية كذا في
البيضاوي متاعا الى الحول نصب بيوصون اذا صرت والا
فالوصية فانه دل على وجوب الاعتداد سنة على المتوفى عنها
وقد نسخ بآية والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا تاخرها في النزول
عن الاولى كما قال اهل التفسير وان تقدمها في التلاوة وتقدير
الآية وازواج الذين فالمبتدا الازواج المضاف والعايد اليه
النون في يتربصن او يتربصن بعدهم فالمبتدا نفس الذين والعايد
محذوف كقولهم السمن منوان بدرهم ويجوز ان يكون المبتدا نفس
الذين ولا يكون العايد محذوفا بل يكون هو النون العايدة للازواج
المضاف لضمير الذين على ما قاله ابن مالك وغيره ويجوز نسخ
الامرين اي الرسم والحكم جميعا وقد وقع نحو نسخ الامرين في
حديث عايشة رضي الله عنها قالت كان فيما انزل من القرآن
عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس معلومات
فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن
قال النووي في شرح مسلم وقولها فتوفي رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهن فيما يقرأ هو بضم الياء من يقرأ ومعناه ان النسخ
بخمس رضعات تاخر انزاله حتى انه صلى الله عليه وسلم توفي

ويعض

ويعض الناس يقرأ خمس رضعات ويجعلها قرآنا متلوا لكونه لم يبلغه
لقرب عهده فلما علموا النسخ بعد ذلك رجعوا من ذلك واجمعوا على
ان هذا الاخير والنسخ ثلاثة انواع احدها ما نسخ حكمه وتلاوته
كعشر رضعات والثاني ما نسخت تلاوته دون حكمه كخمس رضعات
والثالث عكسه نسخ حكمه وبقيت تلاوته وهذا هو الاكثر انتهى به
يعلم ان الضمير في يقرأ وهن للخمس وان الناسخ الذي هو
الخمس المعلومات نسخ ايضا رسمه وبقي حكمه وليس في الحديث
بيان الصورة رسمه الا ان يقرأ قولها بخمس معلومات بضم
خمس اي يحرمن فحذفت بحر من اكتفاء بالاشارة اليه بما قبله
وقوله معلومات كانه اشارة الى اشتراط تيقنها حتى لا يثبت
التحريم بالشك وفي شرح المنهاج للتاج السبكي وقد تكلم العلما
في قولها وهي فيما يقرأ من القرآن فان ظاهره يقتضي ان التلاوة
باقية وليس كذلك فمنهم من اجاب بان المراد قارب الوفاة
والاظهر في الجواب ان التلاوة نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل
الناس الى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوفي
وبعض الناس يقرأ وهن فيصدق انه توفي وهي فيما يقرأ منه
فان قلت هذا الحديث وحديث الشافعي عن عمر السابق
لا يصح جعلهما من قبيل نسخ الرسم اذ نسخ الرسم فرع ثبوت قرآنيته
وهي لا تثبت بخبر الاحاد قلت قد يكون المراد مجرد التمثيل
وهو بما يكفيه الاحتمال مع رايته الصفي الهندي اورد هذا
الاعتراض واجاب عنه حيث قال لقائل ان يقول بثبوت نسخ
تلاوة ما هو من القرآن وحكمه معا بتوقف على كونه من القرآن
وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد فلا يثبت به نسخ تلاوة
ما هو من القرآن وحكمه معا ويمكن ان يجاب عنه بان القرآن
المثبت بين الدفتين لا يثبت بخبر الواحد بل بالتواتر واما

المنسوخ الذى لا يثبت ولا يقبل فلا نسلم ان ذلك لا يثبت بخبر الواحد سلمنا ذلك لكن الشئ قد يثبت ضمنا بما لا يثبت به استقلالا كالنسب بشهادة القابلة على الولادة كما قال بعض الاصوليين اذا اقال الصحابى احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر قبل ولزم منه نسخ المتاخر وان لم يقبل قوله فى نسخ المعلوم ورايت التاج السبكى نقل ذلك عنه وقاله الاعتراض وارد ايضا فى منسوخ التلاوة دون الحكم ثم بحث فى جوابه بانه واحد امتنا لا يدفع السؤال اما الاول فلانه لا يعقل كونه منسوخا حتى يعقل كونه قبل ذلك من القران وكونه من القران لا يثبت بخبر الواحد وقوله لا نسلم ان القران المنسوخ لا يثبت بخبر الواحد قلنا لانه نسخ لا يثبت الا بعد ثبوت كونه من القران ثم يرد النسخ بعد ذلك متاخرا فى الزمان فيصدق فى قران غير منسوخ بخبر الواحد ثم اثبات نسخه بخبر الواحد واما الثانى فعما نحن فيه لم يتعارض دليلان وفيما استشهد به تعارض دليلان فلذلك رجحنا فى موضع التعارض صريح ما وهو قول الصحابى هذا اسقد ما انتهى ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم انه لا يعقل كونه منسوخا حتى يعقل كونه ذلك من القران قطعا بل لكفى الظن وهو متحقق وبانه لم يستند الى ما استشهد به الا من حيث دلالته على ثبوت المنسى ضمنا بما لا يثبت به قصدا فلا يظهر الفرق بينهما من وجه اخر شرقاله التاج واما الذى يظهر فى الجواب عن هذا السؤال ان زماننا هذا ليس زمان النسخ وفى زمان النسخ لم يقع النسخ بخبر الواحد انتهى مذكورا النسخ الى البدل للمنسوخ والى غير بدل له وتضمين النسخ معنى الانتقال عداه بالى هنا وفيما يأتى اى وجوز نسخ الشئ منتقلا عنه الى بدل الخ وقد وقع القسمان الاول اى النسخ الى بدل كما اى كالنسخ الذى فى نسخ وجوب استقبال بيت المقدس

فى الصلاة باستقبال اى بوجوب استقبال الكعبة فيها فالاولة قوله وسائى اى فى قول المصنف ونسخ السنة بالكتاب التنبيه على ان ذكره فى الموضعين من قصد لسلامته لكل منهما والحوالة لتغييب كل من الخطاب الناسخ والمنسوخ على ما يأتى اختصار الثانى اى النسخ بلا بدل هو اى كالنسخ الذى فى نسخ حكم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة من وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبى صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى اشفقتم ان تقدموا بين يدى نجواكم صدقات الخ اى اخشيتم الفقر من تقديم الصدقة وجمع الصدقات لجمع المخاطبين او لكثرة التناجى فلا تفرطوا فى اداء الصلاة والزكاة واطيعوا الله ورسوله فى سائر الاوامر فان القيام بها كالجابر للتقريط فى ذلك وهذا وان اتصل بما قبله تلاوة لم يتصل به نزولا ولا بدل الوجوب هنا فيرجع الامر الى ما كان فعله مما دل عليه الدليل العارض غير ملتفت الى كونه معتبرة او اباحة لما كان منفعة وفى جمع الجوامع ويجوز النسخ بلا بدل لكن لم يقع وفاقا للشافعى انتهى قال التاج فى شرحه وقبل وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبى صلى الله عليه وسلم اذ لا بدل لوجوبه ثم قال قلنا لا نسلم انه لا بدل للوجوب بل بدله الجواز العادى هنا بالاباحة او الاستحباب ونقل الاسنوى عن الشافعى رضى الله عنه انه قال فى الرسالة وليس بنسخ فرض الاتيان مكانه فرض انتهى وهو مشكل بالاية المذكورة ولا ينفع فى دفع اشكال الجواب المذكور فلعله يحمل الامر فى الاية على الندب ويمنع النسخ كما هو احد القولين فليتامل ويجوز النسخ الى ما اى الى حكم هو اعلى اى اشق من المنسوخ وقد وقع كنسخ التخيير بين صوم رمضان

واخراج الفدية عنه وهي مد وهو ان خلاف لكل مسكين عن كل
يوم الى تعيين الصوم وعدم اجزاء الفدية قال تعالى وعلى
الذين يطيقونه اى الصوم اذا افطروا فدية طعام مسكين
وقوله الى قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه متعلق
بمحذوف اى اقرأوا نتم فالتخيير الذى افاده قوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الى قوله وان تصوموا
خير لكم نسخه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وعين
الصوم وتعيينه اشق من التخيير لان الزام احد الامرين
بعينه اشق من التخيير لان الزام احد الامرين بعينه اشق
من التخيير مطلقا خصوصا اذا كان ذلك الاخذ اشق من الاخر
كما هنا هذا على قراءة الجمهور يطيقونه بزنة يكرمونه لكن فى البخارى
عن عطاء انه سمع ابن عباس يقرأ وعلى الذين يطوقونه فدية
طعام مسكين بفتح الواو المشددة اى يكلفونه فلا يطيقونه
قال ابن عباس ليست منسوخة هو الشيخ الكبير والمرأة
الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان مكان كل يوم
مسكينا هذا لا ينافى ما قاله الشارح لان كونها محكمة بالنظر
الى معنى هذه القراءة لا ينافى كونها منسوخة بالنظر الى قراءة
الجمهور كما قاله بعضهم نعم تاول بعض المفسرين قراءة
الجمهور على معنى هذه القراءة وحينئذ لا يكون منسوخة
لكنه مردود بما فى الصحيحين عن سلمة بن الاكوع لما نزلت
هذه الاية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين كان من
اراد ان يفطر ويفدى حتى نزلت هذه الاية التى بعدها
فنسختها وفى رواية حتى نزلت هذه الاية فمن شهد منكم
الشهر فليصمه ويجوز النسخ الى ما هو الى حكم هو اخف مشقة
من المنسوخ وقد وقع كنسخ حكم قوله تعالى ان يكن منكم

عشرون صابرون يغلبوا مائتين من وجوب ثبات الواحد
للعشرة منهم فانه شرط فى معنى الامر بمصابرة الواحد
للعشرة والوعد بالفهم انه صبروا غلبوا بعونه وتاييده
بقوله ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فاوجب
ثبات الواحد منا للاثنين منهم وجوب ذلك اخف وجوب
ثبات الواحد للعشرة فانه مشقة الثبات للعشرة فوق
مشقة الثبات للاثنين وجوز نسخ حكم الكتاب بالكتاب
والكتاب هو القرآن وكرر العامل اشارة الى معنى اخر من
النسخ وقد وقع ذلك كما اى كالنسخ الذى تقدم فى ايتى
العدة وفى ايتى المصابرة ويجوز نسخ حكم السنة وقد
سبق معناها بالكتاب وقد وقع كنسخ وجوب وجواز
استقبال بيت المقدس فى الصلاة الثابت بالسنة
الفعلية اى بفعله صلى الله عليه وسلم اى استقباله اياه
بقوله تعالى فول اى اصرف وجهك شطر المسجد الحرام
اى جهة الكعبة والحرام المحرم اى يحرم فيه القتال او ممنوع
عن الظلمة ان يتعرضوه روى انه صلى الله عليه وسلم قدم
المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا اشهر وجهه
الى الكعبة فى رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين
وقد صلى باصحابه فى مسجد بنى سلمة ركعتين من الظهر فتحول
فى الصلاة واستقبل الميزاب وتبادر الرجال والنساء فوقع
فسمى المسجد مسجد القبلتين ويجوز نسخ حكم السنة بالسنة
وقد وقع نحو نسخ منع الرجال من زيارة القبور بخبر الصحيحة
الى ندبها فى حديث مسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور
فزوروها قال النووى رحمه الله هذا من الاحاديث التى
تجمع الناسخ والمنسوخ وهو صريح فى نسخ نفى الرجال عن زيارتها

واجمعوا على ان نسخ القرآن بخبر الواحد غير جائز لهم واما النسخ فقيل فيه خلاف
لاصحابنا قدمناه وقدمنا انه منه منعهم قال النسائي لا يدخل
في خطاب الرجال وهو الصحيح عند الاصوليين انتهى وقوله من
الاحاديث التي تجمع الناسخ والمنسوخ لعل فيه نوع تسمح فان
الذي في ظاهر هذا الحديث الاخبار عن المنسوخ لا نفسه وسكت
المصنف عن نسخ حكم الكتاب بالسنة وقد اختلف
فيه فقيل بمنعه مطلقا لقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي والنسخ بالسنة تبديل منه وقيل بجوازه
مطلقا وصححه في جمع الجوامع وعزاه في المتواترة الاسنوي
الى الاكثرين والمعتمد الى الجمهور لقوله تعالى وانزلنا اليك
الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وليس ذلك تبديلا من
تلقاء نفسه وما ينطق عن الهوى ويوقوعه ومثل له بالسنا
للقرآن بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
اي حضر اسبابه وظهرت اماراته ان ترك خيرا اي مالا
وقيل مالا كثيرا الوصية للوالدين والاقربين مرفوع بكتب
والمكروه للفصل والناسخ قيل الوصية بنحو الايصاء اذ لا يوصى مع
حديث الترمذي وغيره لا وصية لوارث فانه ناسخ لما
دلت عليه الاية من وجوب الوصية للوالدين والاقربين
وقيل بمنعه بالاحاد لان القرآن مقطوع والاحاد مظنون
والقطعي لا يرفع بالظني ومنه يتمشى التمثيل المذكور
بنحو حديث الترمذي المذكور خبر واحد وسيأتي
قريبا انه لا يثبت المتواتر كالقرآن بالاحاد فيكون
نسخ الاية المذكورة بالحديث المذكور ممتنعا فلا يصح التمثيل
والجواب انه سيأتي ايضا ان الصحيح جواز نسخ المتواتر بالاحاد
لان محل المنع الحكم ودلالة المتواتر كالقرآن عليه ظنية وسيأتي

عند قول المصنف ولا يجوز نسخ المتواتر بالاحاد عن شرح جمع
الجوامع للشارح ما يؤخذ منه جواب اخر وقول بعد تسليم
ذلك في صحة النسخ نظر لان شرطه التعارض وعدم امكان
الجمع وذلك ممنوع هنا لان الوالدين اخص من الوارث
فلا يجوز نسخ الوصية لهما بمنع الوصية له والاقربين اعم من
الوارث فلا يجوز نسخ الوصية لهم على العموم بمنع الوصية
للوارث بل يجب ان تثبت حكم الوصية لما عدا الوارث منهم
والحاصل انه في الاية اثبت الوصية لشيئين احدهما اخص
من الوارث والاخر اعم منه فيجب ان تكون الاية مع الحديث
من باب العموم والخصوص لا من باب النسخ وان يحمل الوارث
في الحديث على ما عدا الوالدين والاقربون في الاية على ما عدا
الوارث كما هو قضية العموم والخصوص ويتبع من ذلك بقاء
حكم الوصية للوالدين ولغير الوارث من الاقربين فان
قيل لا نسلم ان الاقربين اعم من الوارث بل هما متساويان
اذ كل قريب وارث غالبا فالجواب وذلك لا يمنع
انه وارث ولهذا عد والوارثين من الرجال كذا والوارثات
من النساء كذا مع ان بعضهم يحجب بعضا قلت الاقربون
جمع اقرب وهو اخص من القريب والمساوي للوارث على هذا
ولو سلم بقي الاشكال في الوالدين فليتامل وفي نسخة
ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة احادا او متواترة اي حالة
كون نسخه لها ملتبسا خلاف اي بخلافه فحسبما
كما بنا على ما تقدم في مبحث التخصيص من جوازه وانما
خالف النسخ التخصيص لان التخصيص اهون من النسخ
لان النسخ رفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص قال
المصنف وقد فرقنا بينهما بان التخصيص بيان وجمع

للدليلين والنسخ ابطال ورفع فلا يرد علينا ان النسخ تخصيص
اى باعتبار الازمان فليجز النسخ وانه اقوى شبه المخصص
انتهى وما مشى عليه المصنف فى هذه النسخة من عدم جواز
نسخ الكتاب بالسنة هو ما حكوه عن الشافعى واختلفوا
على ذلك بالسمع فلم يقع او بالعقل فلم يجز وقال بكل منهما
جماعة وخالف التاج السبكى فى جمع الجوامع فحمل كلام الشافعى
على انه اراد انه حيث وقع نسخ الكتاب بالسنة كان مع السنة
قرآن عاضد لها اخذا من كلامه فى الرسالة كما قرره الشارح
فى شرحه وبينا فى الايات البينات سقوط ما اعترض به
عليها فى ذلك وتجوز نسخ المتواتر بالمتواتر من قرآن
او سنة وتكرير العامل هنا لمثل ما تقدم وتنسخ الاحاد
بالاحاد والمتواتر من كتاب او سنة ولا يجوز نسخ
المتواترة للقرآن بالاحاد وبه قال الاكثرون كما فى العضد
لانه دونه فى القوة لان المتواتر قاطع والاحاد مظنون
والقاطع فوق المظنون فلا يرفع به والرابعة وبه قال الاقلون
كما فى العضد ورجحه فى جمع الجوامع جواز ذلك لان محل النسخ
ليس هو اللفظ بل هو الحكم والدلالة عليه بالمتواتر
ظنية كالاحاد فان دلالتها على الحكم ظنية كالقطعى انما هو
اللفظ فلم يكن النسخ بالاداء اللفظى الذى هو الحكم المدلول عليه
بالمتواتر وعبر ابن برهان كالمتعلل الاسنوى بان المقطوع به
انما هو اصل الحكم لا دوامه والنسخ يرد على الثانى لا الاول
وكان عدول الشارح عن ذلك لانه لا يسلم ان اصل الحكم مقطوع
به بل هو مظنون كالدوام وهو ظاهر ويمكن حمل كلام ابن
برهان على النزل وارخاء العنان فلا يخالف ما قاله الشارح
نعم الحق فى المواقف وغيره ان الدلالة التضمنية قد تفيد

التعيين

التعيين فى الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او
متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القرائن على اسقاط الاحتمالات
المانعة من اليقين المقررة فى محلها وحينئذ فينبغى تخصيص
الراجح المذكور بما اذا لم يقطع بالحكم بواسطة تلك القرائن والا
امتنع نسخ المتواتر بالاحاد قطعا وقضية توجيه الراجح المذكور
امتناع نسخ رسم المتواتر بالاحاد قطعا ايضا ثم رايت ما يأتى
اول الفصل من التاج السبكى ما يدل على ذلك وكالنسخ التخصيص
فيمتنع تخصيص المتواتر بالاحاد حيث قطع بالعموم كما بحثه
من توجيههم الجواز بانه محل التخصيص هى دلالة العام
وهى ظنية فليتامل وظاهر كلام المصنف والشارح ان الكلام
فى مجرد الجواز دون الوقوع وفى الاسنوى نسخ المتواتر بالاحاد
جائز قطعا واختلفوا فى وقوعه على مذهبين كذا صرح به الآمدى
فى الاحكام ومنعه السرخسى وعبر بقوله اتفقوا وفى المحصول
والمختصر انه نحوه ايضا فالظاهر جزمهما بالجواز وتردد وفى الوقوع
وعبارة المصنف يعنى البيضاوى وابن الحاجب توهم ان
الخلاف فى الجواز ثم قال نعم صرح ابن برهان فى الوجيز بالاتفاق
كلاهما فقال وقالوا فورانه مستحيل من جهة العقل انتهى
وفى جمع الجوامع والمحلى انما اى نسخ القرآن لم يقع الا بالمتواتر
قال الشارح فى شرحه وقبل وقع بالاحاد كحديث الترمذى
وغيره لا وصية لوارث فانه ناسخ لقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين قلنا لا نسلم عدم تواتر ذلك ونحو المجتهدين
الحاكين بالنسخ لغيرهم من زمان النبى صلى الله عليه وسلم
انتهى وقد يقال الذى يقتضيه هذا الجواب هو عدم
العلم بعدم وقوعه لا عدم وقوعه ونقل المصنف الاجماع

على عدم وقوع نسخ القرآن بالآحاد ولا يرد عليه قول بعض الظاهرية بالوقوع لما صرح به من عدم الاعتداد بخلاف مثله ولم ار احدا تعرض لنسخ رسم السنة بالسنة او بالكتاب وكأنه لعدم وقوعه بل الكلام في تصوره فلنتأمل فصل في بيان حكم التعارض بين الادلة وهو اما بدل كل منهما على منافي جميع ما يدل عليه الاخر او بعضه اعلم انه لا يمكن التعارض بين قطعيين اي من حيث الدلالة كما هو ظاهر من التعليل الآتي عقليين كانا او نقليين او مختلفين اذ لو جاز تعارضهما ثبت مدلولهما فيجتمع النقيضان وانه محال كذا اعبروا ولعل المراد لجاز ثبوت مدلولهما اذ اللازم لجواز هما هو جواز ثبوت مدلولهما وهو نفس ثبوته كما لا يخفى اذ قد يجوز التعارض لكنه لا يقع فلا يثبت مدلولهما وجواز ثبوت مدلولهما محال لاستحالة انقلاب الممتنع ممكنا اللازم له وملزوم المحال محال فلا يوجد قطعيا ان متنافيان كأن سواء تساويا في العموم او الخصوص او لا كما هو ظاهر بخلاف ما كان احدهما ناسخا للآخر جاز وجودهما لانتفاء المحذور المذكور وهذا شامل للمختلفين بالعموم والخصوص فينسخ المتقدم المتأخر منهما فان تأخر العام نسخ الخاص او الخاص نسخ مقداره من العام وهو ظاهر وان لم يعلم تقدم الخاص تقدم او تأخر في غير القطعيين دلالة بخلاف القطعي والظني فيتعارضان لكن تقدم القطعي لقوته كما قاله التاج السبكي في شرح المنهاج واقول ظاهره تقديم القطعي وانه لم يبنيا وبالي العموم والخصوص وجمعه كما يعلم مما سبق في نسخ المتواتر بالآحاد وتخصيصه به انه لا يلغى القاطع بالمظنون فيتقدم العام القطعي الدلالة على كل فرد على الخاص الظني الدلالة ولهذا

ولهذا يخصصا بما تقدم بخلاف الخاص فليتأمل قال الشارح في شرح جمع الجوامع وهذا في النقليين واما قوله ابن الحاجب لا تعارض بين قطعي وظني لانتفاء الظن اذ عند القطع بالنقيضين كالتحيز للصانع وغيره هو في غير النقليين كما اذا ظن ان زيدا في الدار لكونه مركبه وخدمه بالباب ثم شوهد خارجها فلا دلالة للعلامة المذكورة على كونه في الدار حال مشاهدته خارجها فلا تعارض بينهما بخلاف النقليين فان الظن منهما باق على دلالته حال دلالة القطعي وانما قدم عليه لقوتها ثم اما القطعيان من حيث السند فقط فيجوز تعارضهما كالظنيين والمختلفين ولا يقدم في المختلفين القطعي كما هو ظاهر من نسخ المتواتر وتخصيصه بالآحاد كما لا تقدم في القطعيين واحدهما كتاب والآخر سنة الكتاب بل يستويان وهذه الاقسام الثلاثة هي التي يجري فيها جميع الاحكام التي ذكرها المصنف فالليق حمل كلامه عليها دون غيرها مما تقدم من القطعيين دلالة والمختلفين كذلك لامتناع تعارض الاول لامع النسخ وتقدم القطعي في الثاني مطلقا فقوله اذا تعارض مقتضاه اي قولا ان ظنيا دلالة بان دل كل منهما على منافي جميع ما دل عليه الاخر او بعضه سواء كانا قطعيين او مختلفين باعتبار السند اولا واخر بالنظنين عن القطعيين فلا يتعارضان كما جزم به في المختصر والمنهاج وقيد بحث ذكرناه في الايات البينات وعن الفعل والقول وفي تعارضهما تفصيل في المطولات واطلاقه يشمع زيادات في الايات البينات للبراهين ولا يخفى ان حالها من واحد من اربعة امور لانها اما ان يكونا عامين متساويين في العموم بان يصدق

كل منهما على كل ما يصدق عليه الاخر او يكونا خاصين متناوبين
في الخصوص كذلك او يكون احدهما خاصا بالنسبة للاخر بان
يصدق على بعض ما يصدق عليه الاخر فقط لانه عام في نفسه
لا او يكون الاخر عاما بالنسبة للاول بانه يصدق على جميع
ما يصدق عليه الاول وعلى غيره ايضا او يكون كل واحد منهما
بالنسبة للاخر عاما من وجه وباعتباره بانه يصدق باعتبار
ذلك الوجه على ما يصدق عليه الاخر باعتباره وعلى غيره
وخاصا من وجه بانه يصدق باعتبار ذلك الوجه على بعض
ما يصدق عليه الاخر ولقائل ان يقول بقي قسم خامس وهو
ان يكونا متباينان كما لا يخفى الكلام في المتعارضين ولا يكونان
متباينين لانا نمنع ذلك بل قد يكونا متباينين باعتبار ما يفهم
منهما بواسطة ما اقترن بهما من نحو قيد او علة كما لو قيل
اقتلوا مشركي بلد كذا الكفرهم وقيل لا تقتلوا مشركي بلد
كذا اغارة البلدة الاخرى لعهدهم وكان الاولى ابقاء عهدهم فان
مشركي البلدة الاولى ومشركي البلدة الثانية متباينان
كليا اذ لا يصدق واحد منهما على شئ مما يصدق عليه الاخر مع
ان المفهوم من الجملة الاولى بواسطة التعليل فيهما قتل مشركي
البلدة الثانية والمفهوم من الجملة الثانية بواسطة التعليل
فيهما عدم قتل مشركي البلدة الاولى فلا بد من بيان حكم
ذلك ولا يخفى ان الموصوف بالتعارض هو الحكم وبالعموم
وغيره متعلقه لانه الموصوف بهما واحدا كما قد يتوهم من
العبارة ويمكن ان يجاب بان التعارض في الحقيقة فيما
هو من تفاصيل الجملتين وهو ان الكافر يستحق القتل
والعاهد لا يستحق وذلك من قسم ما لو كان احدهما
عاما والاخر خاصا فانه كما ناعامين متناوبين في العموم

فاما

فاما ان يمكن الجمع بينهما بان يمكن حمل كل منهما على حال مغاير
لما حمل عليه الاخر لا مانع شرعا من الحمل عليه او لا يمكن الجمع
بينهما بان لا يمكن ذلك فان امكن الجمع بينهما جمع وجوبا
بينهما بحمل كل منهما على حال مغاير لما حمل عليه الاخر لا مانع شرعا
من الحمل عليه وان امكن الترجيح بينهما بان ظهر رجحان احدهما
على الاخر فعلم انه اذا امكن كل من الجمع والترجيح كان الجمع
اولى وهو الاصح لانه فيه عمل بهما وفي الترجيح عمل باحدهما
وينبغي فيما لو تعارض وجوه يمكن الحمل على كل منها ان ينظر
في المرجح ولا يحمل على بعضها بمجرد التشهي مثاله اي مثال
المذكور من العامين اللذين امكن الجمع بينهما او مثال امكان
الجمع بينهما فقوله حديث على حذف مضاف اي امكان حديث
بمعنى الامكان الذي فيه وهو بترك التنوين لاضافته الى
ما بعده اضافة بيانية او من اضافة الاعم وبالتنوين على
ابدال ما بعده منه نحو الشهود الذي لا يشهد قبل ان
يستشهد اي من غير ان تطلب منه الشهادة وحديث
خير الشهود الذي يشهد قبل ان يستشهد فان
الموصول فيهما عام في كل شهادة بدونه استشهاد وقد
حكم على احدهما بالشريعة وعلى الاخر بالخيرية وهما متنافيان
لكن امكن الجمع بينهما بحمل كل منهما على حال فحمل الاول على ما
اذا اي على حال كائن وقت فانه من له الشهادة وهو
مدعى المشهود به عالما بها من حيث تحمل الشهادة وهو كون
من له الشهادة عالما بها لعدم الحاجة الى المبادرة حينئذ
وحمل الثاني على ما اذا اي على حال كائن وقت لم يكن من له
الشهادة عالما بها كذلك وهو كونه غير عالم لها فيخبره بها
ليستشهد عند القاضي انه اراد المبادرة

حينئذ وانما حملنا هنا الشهادة قبل الاستشهاد على اعلام المشهود
له بها لان المبادرة عند القاضي تقتضي ذمها وردها مطلقا
وعلى هذا فقد يشكل هذا التمثيل اذ لم يتوارد الحديثان
على امر واحد لان الاول في اداء الشهادة عند القاضي والثاني
في اعلام المشهود له بها ولا تعارض بين هذين ويجاب
بان حمل الشهادة في الثاني على الاعلام من جملة الحمل الدافع
للتعارض فتامل قال النووي ويلحق بها اذا لم يكن
من له الشهادة عالما ان كانت عنده شهادة حسبة وهي
الشهادة بحقوق الله تعالى فيأتي القاضي ويشهد بها فهذا
ممدوح الا اذا كانت شهادة بحد ورأى المصلحة في الستر
انتهى وهذا الحديثان رواهما الشيخان لكن لا بهذا اللفظ
بل بمعناه فان الثاني منهما رواه مسلم بلفظنا بالتنوين وتركه
على ما تقدم في حديث الاعرف نبيه اخبركم بخير الشهود
فكلهم قالوا اخبرنا فقال هو الذي يأتي بشهادته قبل
يخبرها المشهود له قبل ان يسألها اي من غير ان يسأله
المشهود له عنها ويطلب منه اداءها والاول متفق من
الشيخين على معناه متعلق بمتفق في حديث طال من
معناه وفيه التنوين وتركه على ما تقدم خير القرون
قرني وفي رواية خير الناس قرني ثم الذين يلونهم
اي قرنا لان المراد به الناس كما ياتي وقوله الى قوله
متعلق بمحذوف اي اقرا وانتهى الى هذا القول اي ثم
الذين يلونهم ثم يكون بعدهم قوم يشهد ون ولا يؤدون
شهادتهم قبل ان يسئلوها ويشهدون من غير ان يطلب منهم
اداؤها قال الامام النووي رحمه الله اتفق العلماء على ان
خير القرون قرنه صلى الله عليه وسلم والمراد اصحابه وقد

قدمنا

قدمنا ان الصحيح الذي عليه الجمهور ان كل مسلم راى النبي
صلى الله عليه وسلم ولو ساعة فهو من اصحابه ورواية خير
الناس على عمومها والمراد جملة القرن ولا يلزم منه تفضيل
الصحابي على الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ولا افراد
الناس على مربعهم واسيد رضي الله عنهما وغيرهما بل المراد جملة
القرن بالنسبة الى كل قرن انتهى وكانه حاصله ان التفضيل
بين جملة القرون من غير نظر لافرادها وانه لا مانع من ان
تكون جملة القرن الثاني عن نبي خيرا من جملة قرن فيه نبي
او اكثر من نبي وكان وجه ان الثاني قد يكثر فيه فعل الخير
والاستقامة لكثرة القائمين بذلك منه بخلاف غير
الثاني لقلة القائمين بذلك فيه او انعدام القيام بذلك مما
عدا النبي فليتامل وكانه يمكن ان يكون المراد التفضيل بين
قرنه وما بعد مقطع منه غير نظر لما قبل ذلك من القرون
ثم قال الامام النووي قال القاضي واختلفوا في المراد
بالقرن هنا فقال المغيرة قرنا صحابه والذين يلونهم اتباع
والثالث اتباع اتباعهم وقال ثم قرنه ما بقيت عين رأته
والثاني ما بقيت عين رأت من رآه ثم كذلك وقال غير
واحد القرن كل طبقة مقترنين في وقت وقيل هو القدر
مدة بعث فيها نبي طالت مدته فيها او قصرت وذكر
الجرمي الاختلاف في قدره بالسنين من عشر سنين الى
مائة وعشرين ثم قال وليس منه شئ واضح ورأى ان
القرن كل امة هلكت فلم يبق منها احد وقال الحسن
وغيره القرن عشر سنين وقتادة سبعون والنخعي
اربعون وزرارة بنا اوفى مائة وعشرون وعبد الملك
ابن عمير مائة وقال ابو العالية هو الوقت هنا

اخر نقل القاضي والصحيح ان قرنه عليه الصلاة والسلام اصحابه
والثاني التابعون والثالث تابعوهم انتهى فان قلت
من اين دل حديث خير القرون المذكور على ان من شهد وا
قبل ان يستشهد واشر الشهود منهم كيف يصح ذلك مع
ان شهود الزور اقبح حالا واعظم جرما بل لا اثم في
المبادرة وشهادة الزور من اكبر الكبائر قلت وجه
الدلالة كون السياق في ذم هم والحكم بالاشرية بالنسبة
للشهادات الحقه او على المبالغة وانه لم يمكن الجمع
بينها للعدم امكان حمل كل منهما على الحال المذكور بتوجيه اي
وجوبا فيهما اي عن العمل بواحد منهما ان لم يعلم التاريخ
بينهما بان لم يعلم بينهما تقارن ولا تاخر في الورود عن
الشارع سواء كانا مما يقبل النسخ او لا كما شمله اطلاقه وهو
ظاهر ويستمر التوقف الى ان يظهر مرجح احدهما
على الاخر فيعمل به فان لم يترجح احدهما على الاخر بان تساويا
في سائر المرجحات تخير المجتهد كما صرح به الاسنوي نقلا
عن المحصول في الطنيين حيث قال الثاني اي من احوال
التساوي في القوة اي باشتراكهما في العلم او الظن
والعموم اي بان يصدق كل منهما على ما يصدق عليه الاخر
ان يجهل المتاخر منهما فلم تعلم عينه فينظر فان كانا
معلومين فيتساقطان ويجب الرجوع الى غيرهما لان
كلا منهما يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان
كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى
فان تساويا تخير المجتهد هكذا صرح به في المحصول
انتهى واراد بجهل عين المتاخر منهما ما يعم جهل نفس
المتاخر بدليل انه حصر الاحوال في ثلاثة واقتصر

في مقابله

في مقابلة هذا الحال على ما اذا علم ان احدهما متاخر في الورود
وعلم بعينه وما اذا علم تقارنهما فانه لو لم يرد ذلك زادت
الاحوال على الثلاثة لكن ما اطلقه من تساقط المعلومين
في الترجيح في غيرهما يقتضي عدم جريان الترجيح في المعلومين
وبه صرح كالتاج السبكي بعد ذكره في المتقارنين نقلا من
المحصول ايضا حيث قال الثالث ان يعلم تقارنهما وقد
ذكره في المحصول فقال انه كانا معلومين وامكن التخيير
فيهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير
قال ولا يجوز انه يرجح احدهما اي المعلومين على الاخر
بقوة الاسناد لما عرف ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا ان
يرجح ايضا بما يرجع الى الحكم كقوة احدهما الخطر مثلا لانه
يقتضي طرح المعلوم بالكلية وهو غير جائز انتهى لكن يخالفه
ما اشار اليه الشارح هنا الملائم العمل بالترجيح وتمثيله كغيره
الاتي بالاربعين مع الترجيح بينهما مع انهما من المعلومين لان
الظاهر انه اراد بالمعلومين معلومي المتن فقط اذ معلوما
الدلالة ايضا لا يقع بينهما تعارض كما تقدم والكلام في
المتعارضين واطلاق جمع الجوامع قوله وان تقارنا فالتخيير
ان تعذر الجمع والترجيح انتهى وقد صرح هو ايضا بعد ذلك
في الكلام على ما اذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه
نقلا عن المحصول بجريان الترجيح في المعلومين حيث قرر
فيما بينهما عموم وخصوص من وجه انه يطلب الترجيح
بينهما ثم قال ولا فرق في ذلك بين ان يكونا قطعيين
او ظنيين لكنه في الظنيين يطلب الترجيح بقوة الاسناد
وبالحكم كقوة احدهما الخطر مثلا على ما سياتي واما في القطعيين
فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد كما نبه عليه في المحصول

بل يرجح بالحكم كالتعريم مثلا لان الحكم بذلك يعني بالتقديم هذا الوجه طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على الاخر بالاجتهاد المراح للاخر قال بخلاف ما اذا تعارضا من كل وجه ويراد به بالتعارض من كل وجه ما اذا علمنا انهما متعارضان فانه لا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر اصلا كما تقدم ذكره انتهى لكنه اشار الى الفرق بين هذا القسم وما تقدم بقوله وليس في تقديم احدهما على الاخر بالاجتهاد المراح للاخر اي بالكلية بخلاف ما تقدم لان التعارض في جميع مدلوله فيلزم اطراحهم بالكلية وعدم العمل بالحكم في شئ منه وللقائل ان يناقش في هذا الفرق بانه لا محذور في لزوم اطراح المعلوم بالكلية لانه لقضية كما في النسخ من ان المطروح هو الحكم وليس معلوما لان الكلام في معلوم السند فقط كما سبقت الاشارة اليه ثم رايت القشوائي صرح بان المراد بالمعلوم هنا معلوم السند وبانه يمكن الترجيح في المعلومين حيث قال اعتراضا على الامام فيما تقدم عنه في المظنونين اذا كانا مظنونين ولم يعلم التاريخ ويتساويان في القوة فقد احتمل في كل واحد منهما ان يكون ناسخا بان كان متاخرا وقد حكم في هذا الاحتمال في المعلومين بالتساقط فلم لا يحكم به ههنا لاجل احتمال النسخ فانه ان كان موجبا للتساقط تعين ههنا عملا بالموجب اولا يكون موجبا فلا يحكم بالتساقط في المعلومين مع ان طرح المعلوم اشد وقد حكم به مع انه يمكن الترجيح في المعلومين لان المراد بالمعلوم معلوم السند وقد يكون للكاذبين عوارض توجب احدهما تخصيصا دون الاخر او احدهما اكثر قبولا للتخصيص من الاخر لكثرة صوره او لفظ التعميم في احدهما اقوى دلالة على التعميم من لفظ التعميم في الاخر والاخر او جمع او احدهما مذكورا بكل

بكل ولفظ كل اقوى دلالة على التعميم وقد يكون دلالة احدهما ضمنا والاخر ظاهرا والسند معلوم فيهما فمتى وقع التعارض بين معلومين او مظنونين وقع الترجيح بهذه الامور او بين مقطوع ومظنون ودلالة المقطوع ظاهرة والمظنون ضمنا لان ما في احدهما من القوة يجبر جابر ما فيه من الضعف فيتعادلان وعلى هذا لا يتم تقسيم المصنف اي الامام حاصرا ولهذا يتحصل ان قوله ان كانا عامين فالتفصيل فيه كما في العامين لا يتم على ما ذكرناه من ان العامين فيهما وجوه من الترجيح كما تقدم ولا يأتي في الخاصين امر جهة الاختلاف في صيغ العموم انتهى تنبيه اقتصر المصنف والشارح في هذا القسم اعني ما اذا امكن الجمع وحمل التاريخ على اطلاق الترجيح ولم يشيرا الى الرجوع الى غير المتعارضين وعكس في جمع الموانع فاطلق الاقتصار على الرجوع الى الغير حيث قال وان جهل التاريخ وامكن النسخ رجع الى غيرهما والا اي وان لم يمكن النسخ بخير الواحد ان تعذر الجمع والترجيح انتهى ثم ان رجع قوله اذ تعذر الخ الى ما قبل والا بينا افاد تقدير كل منهما على الرجوع لغيرهما ووجهه بان الجمع فيه عمل بهما والترجيح فيه عمل باحدهما فهما اولى من اسقاطهما اللازم على الرجوع لغيرهما وقد يؤخذ ذلك من تعليل الشارح قوله رجع الى غيرهما بقوله لتعذر العمل بواحد منهما اذ مع امكان الجمع والترجيح لا تعذر وعبارته شاملة لكل من المعلوم والمظنون ويؤيد الشمول ما تقدم عن القشوائي فليتامل في المقام مسالة اي مثال المذكور وهو ما امكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ وظهر مرجح احدهما ومثال عدم امكان الجمع بينهما الخ فلا بد من المسامحة في قوله قوله تعالى عطفا على الازواج في قوله والذين هم لفروجهم حافظون

الاعلى ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقوله تعالى عطفا على
الامهات فى قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وانه يجمع بين
الاختين فالاول تجوز جمع الاختين فى الاستمتاع بملك اليمين
لشموله لهما والثانى يحرم ولكنه الجمع لشمول الاختين فيه للاختين
المملوكتين فتعارضا فى الاختين المملوكتين ولم يمكن الجمع بينهما
ولم يعلم التاريخ فيتوقف فيهما الى ان ظهر المرجح وهو
الاحتياط فرجح التحريم الذى هو مقتضى الثانى على الحل الذى هو
مقتضى الاول لانه احوط اذ العمل بمقتضاه يخلص عن المحذور يقينا
بخلاف العمل بالحل لاحتماله المحذور وفيه بحث فيه وفى البيضاوى فى
قوله وان تجمعوا بين الاختين والظاهر ان الحرمة غير مقصورة على
النكاح فان المحرمات المعدودة كلها محرمة فى النكاح فهى محرمة
فى ملك اليمين ولذلك قال عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما حرمتهما
آية واحلتهما آية يعنيان هذه الآية وقوله او ما ملكت ايمانكم
فرجح على التحريم عثمان التحليل وقول على الظهر لانه آية التحليل
مخصوصة فى غير ذلك وقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع
الحلال والحرام الا غلب الحرام انتهى فان هذا يشير الى ان علم
بينهما تقارن او تاخر فى الورود فان علم بينهما تقارن تخير الناظر
بينهما فى العمل ان تعذر الجمع بينهما اى كما هو المفروض وتعذر الترجيح
بينهما بان تساويا من كل وجه والاوجب الممكن منهما فان امكنا
قدم الجمع هذا ما فى جمع الجوامع وشرحه للشارح وهو شامل للمعلومين
والمظنونين وهو منه لان الكلام فى علم المتن دون الدلولة
والتعارض انما هو فى الدلولة وهو ظنى كما تقدمت الاشارة اليه
وشمل كلامها فى هذا القسم ما يقبل النسخ وما لا يقبله وهو ظاهر
قال فى المحصول فى المعلومين اما اذا علم انهما تقارنا فان امكن
التخيير بينهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير

ولا يجوز

ولا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر قال التفتازانى ورد عليهما انه
لم يذكر حكم تعذر التخيير بينهما والقول بالتخيير يفضى الى ترك العمل
بكل واحد منهما ولان مدلولها اذا لم يكن قابلا للنسخ كما فى الاخبار
والايات الواردة فى صفات الله تعالى فيتعين العمل باحدهما عينا
ويترك الاخر فلا تخيير انتهى والمقالة فى المحصول فيما اذا علم تقدم
احد العلمين على الاخر وان كان مدلولها غير قابل للنسخ فيما نقله
وجب الرجوع الى دليل اخر قال التفتازانى لا يستقيم بل
يمتنع العمل بالمتاخر ويعمل بالمتقدم كما كان قبل ورود المتاخر
لعدم صلاحية المتاخر للنسخ انتهى فعرف فى ما لا يقبل النسخ من
المعلومين بين المتقارنين وغيرهما وفى هذه التفرقة نظر
واضح وتقدم ما يشير عند المحصول فى عدم قبول المعلومين
الترجيح على وفق ما اطلقه فى جمع الجوامع وشرحه وقوله
السابق فيتعين العمل باحدهما عينا العمل المراد منه التعيين
بالترجيح وانه تعذر احتمل التخيير عنده على وفق ما ياتى عن
جمع الجوامع عند جهل التاريخ فليتامل وان علم بينهما تاخر وعلم
عين المتاخر ولم يلتبس فان كانا مما لا يقبل النسخ اى كصفات
الله تعالى كما قاله التفتازانى فقال فى المحصول فى المعلومين
فيتساقطان وجب الرجوع الى دليل اخر ولم يتعرض لما
لا يقبل النسخ من المظنونين بل اطلق انه اذا ثقل تقدم احد
المظنونين على الاخر كان المتاخر ناسخا وفى حواشى شيخ الاسلام
ثم الظاهر ان محل ذلك اى النسخ اذا علم المتاخر اذ قبل المتقدم
النسخ والا فان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا قدم القطعى
او ظنيين طلب الترجيح ويحتمل تقدم الاول لسبقه وعدم
قبوله للنسخ انتهى وما ذكره فى الظنيين انه يطلب الترجيح
صرح به المصنف فى شرح المنهاج وما ذكره اذا كان احدهما

قطعيا انه يقدم ظاهر سواء اراد قطعي الدلالة لما تقدم في اوله
الفصل عند شرح المنهاج للمصنف وعلى هذا فانما سكت عن القطعيين
لانه لا يقع بينهما تعارض او اراد قطعي المتن فقط اذ قطعية المتن
فقط من المرجحات كما صرح به غير واحد في اصل المسألة كما لا يخفى
حيث قال الاول اي من الترجيحات العائدة الى نفس الرواية
ان يكون احد الخبرين متواترا والاخر احادا فالمتواتر لتيقنه
ارجح من الاحاد لكونه مظنونا انتهى وتبعه ابن الحاجب فقال
والمتواتر على المسند انتهى وتقديم المتواتر حيث لا نسخ ولا
تخصيص كما هو معلوم من مباحثهما وسكت على هذا القطعيين
ويتجه فيهما التساقط والرجوع لغيرهما اذ تعذر الترجيح بناء
على قوله في القطعيين كما شمله كلام جمع الجوامع وفاقا لنزاع
القشواني للامام كما تقدم وان كانا مما يقبل قوله النسخ
فينسخ حكم المتقدم وقوله قطعيا من الكتاب او المتأخر منهما
والسنة احادا كما اي كالنسخ الذي في ابيتي عدة الوفاة
والنسخ الذي في ابيتي المسايرة للعلم بتعين المتأخر من الآيتين
في الموضعين وقد تقدم من الايات الاربع في مبحث النسخ
وتقدم الكلام عليها وان تلك اي ومثل القطعيين ان كانا
عامين التعارض انه ثم ما هنا اي فيما تقدم فيهما من
وجوب الجمع بينهما ان امكن الجمع الخ فان امكن الجمع بينهما
جمع وجوبا بينهما بحمل كل منهما على حال على ما تقدم بيانه
اي كالجمع الممكن الذي في حديث انه صلى الله عليه وسلم جمع
بولنا وغسل رجليه باضافة حديث الى ما بعده من
اضافة الدال للمدلول وهذا اي انه صلى الله عليه وسلم
بولنا الخ او حديثه مشهور بين العلماء موجود في الصحيحين
للبخاري ومسلم وغيرهما من كتب الحديث وغيرها

وحديث

وحديث انه صلى الله عليه وسلم بولنا ورش الماء على قدميه
وهما في النعلين باضافة حديث الى ما بعده كما اذي قبله
وهذا رواه الشافعي والبيهقي وغيرهما من المحدثين
جمع بالبناء للمفعول اي جمع بعضهم بينهما بان الرش كان
في حال التجديد للوضوء وهو ايقاع الوضوء من غير حدث
لما ورد في بعض الطرق للحديث من ان هذا الوضوء
واحد من لم يحدث وشبهة هذا الجمع عدم وجوب
غسل الرجلين في الوضوء المجدد وجواز الاكتفاء بالرش
والشافعية لا يقولون بذلك كما هو ظاهر من كتبهم وجمع
بعضهم بان الوضوء الذي فيه غسل رجليه الوضوء الشرعي
والذي فيه رشهما الوضوء اللغوي اي النظافة وعلى كل
عليه قوله هذا وضوء من لم يحدث فان وضوء النظافة
لا يتقيد بحال عدم الحدث الا ان يجعل معناه من لم يجعله
الحدث وجمع الناشري ابن النقاش بانه غسلهما في النعلين
وسمي الغسل رشا مجازا اما لكونه اشبه الرش للمبالغة
في تخفيفه اشارة الى انه ينبغي ان يقتصد في غسلهما وان
غسلا يقرب من الرش فانهما مظنة الاسراف في صبه الماء عليهما
نعم قد يأتي في هذا الجمع قوله هذا وضوء من لم يحدث لان الغسل
على هذا الوجه لا يختص بوضوء من لم يحدث فليتأمل وانما
يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ بينهما بان لم يعلم بينهما
تقارن ولا تأخر في الورود ويتوقف وجوبا فيهما عن العمل
باحدهما ويستمر التوقف الى ظهور مرجح لاحدهما
فيعمل به فان لم يترجح احدهما على الاخر بان تساويا من كل
وجه تخير الناظر بينهما على ما تقدم في العامين بما فيه
وهذا شامل لما يقبل النسخ وما لا يقبله وهو ظاهر مثاله

اى مثال المذكور مما لم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ وظهر
المرجح او مثال عدم امكان الجمع بينهما الخ على ما سبق فى نظيره
ماجا وابدل منها انه صلى الله عليه وسلم سئل عما يحل
للرجل من امرأته اى من الاستمتاع بها فانه لكل كالمرة
اذا اضيف للذوات كان معناه عرفا ذلك كما تقرر فى محله
ومن التبعيض اذا لابتداء اى حائض فما فوق
محل الازار من بدنها كبطنها وصدرها واراد به
نفس المحل او هو على ظاهره وفوقه ما استعلى عن محله
اى الاستمتاع به على ما تقرر اى هو ذلك وقضيته دخول
ما تحت الركبة فيما يحرم وقد سرح الفقها بحله مع استدلالهم
بهذا الحديث فلعلهم قاسوه على ما فوق السرة بجامع الامر
معه من الوطئ او حملوا ما فوق الازار على معنى ما جاوزه
وخرج عنه فيشمل ما تحت الركبة وفيه نظر لان مطلق الازار
قد يشمل جميع ما تحت الركبة والمسنون للرجل الى انصاف
الساقين ويندب للمرأة ما يسترها او فهموا ان الازار كناية
عن العورة لان الازار يتفاوت فقد يرتفع عن السرة وقد
لا ينزل عن الركبة او لا يصل اليهما فلا يجوز الضبط بنفسه
بالفعل ويجوز ان يراد به ظاهره المحاذى لما بين السرة والركبة
فيكون المراد جواز الاستمتاع بما بين السرة والركبة منى ورأ
جابر وفى الصحيحين عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت
كانت احدانا اذا كانت حائضا فاراد رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان يباشرها امرها ان تتزر ثم يباشرها قالت
وايكم يملك اربه كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يملك اربه نعم هذا الاحتمال لا يناسب الخلاف الاتى
فى الوطئ فوق الازار فانه الظاهر انه ليس فى الوطئ

فى الفرج بمائل فليراجع ر واه اى ما جا الخ ابو داود وجا
ايضا فى الاستمتاع بالحائض انه صلى الله عليه وسلم قال
اصنعوا اى بالمرأة الحائض وهذا الامر للاباحة كل شئ من
الاستمتاعات الا النكاح اى الوطئ رواه احمد وروى
انه صلى الله عليه وسلم قال ذلك مسلم ومن جملته
اى جملة افراد الوطئ الوطئ فيما فوق الازار فالحديث
المذكور يجوزه وهذا يحرمه فتعارضا فيه ولم يمكن
الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقفوا من العمل بواحد منهما
الى ان ظهر المرجح من الاحتياط عند بعض واصالة الحل
عند بعض اخر فرجح بعضهم التحريم احتياطا لان
العمل بمقتضاه يخلص من المحذور ويفيد خلاف العمل
بمقتضى الحل كما تقدم ورجح بعضهم الحل لانه الاصل
فى المنكوحة فيستصحب عند الشك فى التحريم هذا
وقائل ان يقول فى كون هذين الحديثين من هذا
القسم اعنى ان يكون التعارض خاصين من وجه ظاهر بل هما
من القسم الراجح وهو ان يكون كل واحد منهما عاما من وجه
وخاصا من وجه لان منطوق الثانى عام فيما فوق الازار
وما تحته خاص بحل ما عدا الوطئ بالفوق وحرمة
الوطئ بالمفهوم مخصوصة امرأته حل ما عدا الوطئ بالمنطوق
وحرمة الوطئ بالمفهوم ومفهوم الاول عام فى تحريم
الوطئ وغيره خاص بما تحت الازار واذا خصص عموم
كل منهما بخصوص الاخر بقى مفهوم الاول على الوطئ
واخرج منه غيره اخذا من خصوص الثانى بالمنطوق
الذى هو حل ما عدا الوطئ واما خصوصه بالمفهوم الذى
هو حرمة الوطئ فهو بالنسبة لمفهوم الاول من قبيل

ذكر بعض افراد العام بحكمه وهو لا يخصص بخلاف ذكر بعض
افراده بغير حكمه فانه يخصصه كما تقدم في مبحث التخصيص
منه نحو تخصيص قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات بقوله
تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اى
حل مع ان المحصنات من افراد المشركات لكنه ذكر بغير
حكمه وتخصيص حديث الصحيحين فيما سقت السما العشر
بحديثهما ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مع ان
ما دون خمسة اوسق من افراد ما سقت السما لكنه ذكر
بغير حكمه وغير منطوق الثاني على ما فوق الازار واخرج
منه ما تحته اخذا من خصوص مفهوم الاول اندفع
التعارض ونبخ حرمة الوطى فقط اى في الفرج كما هو الظاهر
من الوطى كما لا يخفى وهذا ما اختاره النووى في تحقيقه
وفتواه في مجموعه وان كان المرجح في المذهب تحريم غير
الوطى ايضا فان قلت اذا اخرج من منطوق الثاني
ما تحت الازار لم تكن النتيجة حرمة الوطى فقط لان ما
تحت الازار وهو خصوص مفهوم الاول اعم من الوطى
قلت لكنه فسر بالوطى اخذا من خصوص الثاني فيقبل
المال البيان الخارج من منطوق الثاني ما تحت الازار
مراد امنه الوطى فان قلت يرد على هذا ان حرمة
الوطى مفهومة من الثاني فلا حاجة الى اثباتها بطريق
التخصيص قلت لا يضر ذلك لان غاية الامر انها
ثبتت بطريقين طريق المفهومية وطريق التخصيص
ولا محذور في ذلك فان قلت تقييد ما تحت الازار
بالوطى انما استفيد من الثاني فتخصيص الثاني بخصوص
الاول يؤول الى تخصيص الثاني بنفسه قلت ينبغي

ان لا يضر ذلك لانه جا بطريق التبع دون القصد والواسطة
لا يضرها قال قلت يلزم على ذلك ان استثنا النكاح
في الثاني منقطع لان الثاني محمول على ما فوق الازار ومقتضى
التخصيص لا يشمل الوطى في الفرج قلت قد يقال لا محذور
في التزام ذلك فليتامل في المقام ثم ما تقرر من الفرق بين
ذكر فرد العام بحكمه وذكره بغير حكمه وان الاول لا يخصص
وان الثاني يخصص هو حاصل كلام الاصوليين كما هو معلوم
من كتبهم لمن له المام لها نظر ايت بعضهم وجه اختيار
النووى بحاصل ما اوردناه وان كان ما ذكرناه اتم وابين
كما يعلم بسبر ايتها ورايت بعضهم رد هذا التوجيه بانا
لا نسلم ان هذا من باب التخصيص بل من باب ان ذكر بعض
افراد العام لا يخصصه وحينئذ يتحقق التعارض ويتعين
الاحتياط اتفق وهو غلط كما يعلم من الفرق المذكور وذلك
لانه ان اراد بالعام الاول الذى هو مفهوم الحديث الاول
فان اراد ببعض افراده الذى لا يخصصه خصوص الحديث
الثاني الذى هو ما عدا الوطى فهو غلط لان هذا الفرد مذكور
بغير حكم العام لان حكم العام الحرمة وحكم هذا الفرد الحل
والفرد الذى لا يخصص ذكره العام شرطه ان يكون مذكورا
بحكم العام وان اراد به النكاح الذى هو المستثنى في
الحديث الثاني لم يفد لانه يبقى تخصيصه بالفرد الاول
الذى هو ما عدا النكاح لذكره بغير حكمه وان اراد العام
الثاني الذى منطوق الحديث الثاني وان اراد بفرده
خصوص مفهوم الحديث الاول فهذا غلط ايضا لان هذا
الفرد مذكور بغير حكم العام لان حكم هذا الفرد الحرمة
وحكم هذا العام الحل ومثل ذلك يخصص كما تقرر فيستفاد

حينئذ ان اباحة كل شئ مصورة بما تحت الازار مع استثناء
الوطئ وذلك يفيد ان العموم الوطئ فقط فان قلت لو
راعيا منطوق الاول قلنا عموم فى الوطئ وغيره خاص
بما فوق الازار وعلى هذا فاذا خص عموم كل منهما بخصوص
الاخر انتج حرمة الوطئ فوق الازار لكنه من غير تعارض
فيه ولا مفهوم الثانى باعتبار حمله على ما فوق الازار حرمة
الاستمتاع بما تحت الازار وطأ وغيره وهذا مؤيد للمذهب
وارد على اختيار النووى قلت لا يصح حمل الثانى على خصوص
الاول وهو ما فوق الازار لانه ما فوق الازار انه اراد
عموم الثانى مذكور بحكمه لانه مذكور بالحل كعموم الثانى
فلا يخصصه كما تبين مما تقرر ثم رأيت بعضهم اعتنا اورد
ان الحديث الاول يعنى حديث مسلم يدل على اباحة غير
الوطئ اى فيما تحت السرة بالمنطوق وقد عارضه مفهوم
الثانى يعنى حديث ابى داود والمنطوق مقدم على المفهوم
قال لكن يمكن الجواب بجعل مفهوم الحديث الثانى مخصصا
لمنطوق الحديث الاول واما ما فى شرح الورقات من ان
استثنا النكاح فى الحديث الاول عام فيما فوق السرة
وتحتها فيتعارض مع منطوق الحديث الثانى فى الوطئ لكان
فوق الازار فالجواب عنه ان النكاح يحمل على الوطئ فى
الفرج فلا تعارض واعلم انه اذا حققت النظر علمت ان
الذى فى المجموع بينى وذلك لان مفهوم الحديث الثانى فيه
عموم وخصوص فعمومه من حيث شمول الوطئ وغيره
وخصوصه من حيث الاختصاص بما تحت الازار وكذا
الحديث الاول فى منطوقه عموم من حيث شمول الذى
تحت الازار وغيره وخصوص من حيث حل ما عدا الوطئ

فاذا

فاذا جعلت خصوص كل منهما قاضيا على عموم الاخر نتج منه تحريم
الوطئ خاصة فليتامل انتهى وما ذكره اولا فيه بحث من
وجهين الاول ان المرجح فى الاصول انه اذا كان فى المنطوق
عموم خصصه مفهوم المخالفة ولا يقدم المنطوق عليه فكيف
جزم الشيخ بالايراد وذكر الجواب بعبارة الامكان الدال
على ضعف الجواب وبعده والثانى انه اقتصر فى الجواب
على ان مفهوم الحديث الثانى مخصص لمنطوق الحديث
الاول فان اراد مع ذلك ان خصوص الاول وهو حل ما
عدا النكاح مخصص لمفهوم الحديث الثانى كما تقتضيه
القاعدة وسينبه اليه فى كلامه الثانى صار مقتضى
الايراد والجواب واحدا وهو حرمة الوطئ فقط فلا معنى
للايراد والجواب وان لم يرد مع ذلك ما ذكر فلا وجه لرده
مع اقتضا القاعدة اراده كما اعترف به فى كلامه الثانى
فكان ينبغى الابتدا بالكلام الثانى والاقتصار عليه ورايت
بعضهم ذكر ما حاصله انه خص بمفهوم الحديث الاول يعنى
حديث ابى داود عموم الثانى وانه انما لم يجعل الثانى مخصصا
لمفهوم الاول حتى لا يحرم الا الوطئ لانهما تعارضا فيما بين
السرة والركبة ما عدا الوطئ فان الاول حرمه والثانى
اباحه ولم يمكن الجمع فرجح التحريم احتياطا انتهى ويرده
انه الاول حرمه بعمومه لكن يجب تخصيص ذلك العموم
بخصوص الثانى الذى هو حل ما عدا الوطئ كما اقتضته
القواعد الاصولية وبذلك يظهر اندفاع التعارض
وامكان الجمع بتخصيص عموم كل بخصوص الاخر وذلك
ينتج حرمة الوطئ فقط فليتامل وانه علم التاريخ
فانه علم تعارضهما فى الورود عن الشارع تحير الناظر

بينهما في العمل ان تعذر الترجيح وان علم تاخر احدهما عن الاخر
فان كانا مما لا يقبل مدلوله النسخ فعلى ما تقدم في تقريره عن
المحصول وحواشي شيخ الاسلام وان كانا مما يقبل مدلوله
النسخ نسخ حكم المتقدم بالمتاخر كما اي كالنسخ الذي تقدم في
حديث زيارة القبور من نسخ المنع من زيارتها بطلبها المتاخر
عنه وان كان احدهما عاما والاخر خاصا فان تاخر الخاص
عن وقت العمل بالعام فينسخ العام بالخاص بالنسبة لما تعارضا
فيه وان تاخر عن الخطاب بالعام دون وقت العمل او تاخر العام
عن وقت العمل بالخاص او عن وقت الخطاب به دون وقت
العمل او تقارنا بان عقب احدهما الاخر او جهل تاريخهما فيخص
العام بالخاص بان يقصر على ما عدا افراد الخاص وهذا
التخصيص كخصصيص حديث التخوض فيما سعت انهارا
اي من تمر او زرع واسناد السقي الى السماء مجاز عقلي والمراد
بها المطر ومنه ما في الحديث باثر سماء كانت من الليل او السحاب
فان ما علاك سما او الفلك فان المطر يبتدئ منه الى السحاب
ثم من السحاب الى الارض على ما دلت عليه الظواهر المشهر
اي يجب فيه اخراج عشر ما حصل منه لمستحقه المعروف
عند من يبالي بهذا دون خمسة اوسق معدة فيختص الوجوب
بالبالغ خمسة اوسق وان كان كل منهما عاما من وجه اي باعتبار
جهة فيخص عموم كل منهما بخصوص الاخر بان يقصر على
ما عداه بان اي بسبب ان او بشرط ان يمكن ذلك التخصيص
بحيث يزول به التعارض سواء في ذلك تقارنا في الورود او
تاخر احدهما عن الاخر فيه لكن لقائل ان يقول قياس ما تقدم
انه اذا تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان ناسخا منه لما
تعارضا فيه ان المتاخر مما بينهما عموم وخصوص من وجه عن

وقت العمل بالاخر ناسخ للاخر بالنسبة لما عارضه فيه ولم اره
منا له اي مثال كون كل منهما عاما من وجه وخاصا من وجه
فلا بد من المسامحة في قوله حديث ابي داود وغيره اذا بلغ
الماء قلتين اي المقدر المخصوص منه المعلوم قلتين او قدرهما
بملا قلتين فانه لا يتجسس حالة كونه هذا الحديث ملاحظا مع
حديث انه ماء وغيره الا ما يتجسس متى الا ما غلب على
ريحه وطعمه ولونه اي الا ما غلب احدا وصافه من الريح
والطعم واللون احد اوصاف الا بان ظهر احد اوصافه فيه
قالوا ومعنى او في الحديث الاول اي لفظ الماء فيه خاص بالقلتين
اي لا يشمل ماء دونهما المتغيره بالشرط المذكور عام في المتغير
وغيره لصلاحيته لكل منهما والحديث الثاني اي لفظ الماء فيه
باعتبار الاستثناء عام في المتغير لا يتناول غير المتغير عام في
افراد القلتين اي ما لم ينجس عنهما وما دونهما لصلاحيته لكل
منهما فعموم الاول اي عموم لفظ الماء فيه لافراد المتغير
وغير المتغير مخصوص الثاني اي مخصوص لفظ الماء فيه بافراد
المتغير باعتبار الاستثناء بان قصر على غير المتغير واخرج عنه
المتغير حتى يحكم بالرفع على ابدا ليته حتى والنصب بان مقدرة
بعدها اي بسبب هذا التخصيص بحكم او تخصيصا منتهيا الى
الحكم او لاجل ان يحكم بان القلتين ينجس بالياء التحتانية
بالتغير له بدلالة الحديث الثاني فانه حكم بنجاسة الماء الشامل
للقلتين عند تغيره من غير ان يعارضه الاول الدال على عدم
تنجس الماء القصره على غير المتغير ونص عموم الثاني اي عموم
لفظ الماء فيه لافراد القلتين وما دونهما بخصوص الاول
اي بمفهوم خصوص الاول بالقلتين وهو تنجس ما دونهما
بمجرد ملاقاة النجس من غير توقف على غير بان قصر على

القلتين واخرج منه ما دونهما حتى يحكم بالرفع والنصب على ما تقدم
بما دونه القلتين يجب ان تغير وكذا ان لم يتغير لدلالة
مفهوم التقييد في الحديث الاول بالقلتين على نجاسته مطلقا
من غير ان يعارضه الحديث الثاني الدال على عدم تنجس الماء
عند عدم التغير لقصوره على القلتين ولا يضر في صحته التمثيل
بهذين الحديثين ضعف الاستثنائي الحديث الثاني كما قاله جمع
من ائمة الحديث منهم البيهقي والنووي لان الغرض من
التمثيل التوضيح وهو حاصل مع ذلك وقد نقل الاجماع على معنى
هذا الاستثناء حيث لا في الخبث الماء اطلقا فلا يرد هذا
الاجماع على قول الشافعية بطهارته تغير بحيث لم يبلغ قلتين كان
تروح بحيفة على المشهور خولف في عموم الماء لا يتنجس شيء فانه
بان تخصيص عموم كل منهما بخصوص الاخر بحيث يندفع
التعارض بينهما بان لم يندفع بالتخصيص احتيج في الجمع
باحدها الى الترجيح بينهما بان يرجح احدهما على الاخر فيما تعارضا
فيه اي بالنسبة لما تعارضا بسببه بمرجح من المرجحات المبسوطة
في المطولات سواء تعارضا في الورود ام تاخر احدهما عن الاخر مثاله
اي مثال عدم امكان تخصيص عموم كل منهما بخصوص الاخر بحيث
يندفع التعارض بينهما فلا بد من المسامحة في قوله حديث
البخاري وابدل منه قوله من بدل دينه بان انتقل عنه
الى الكفر والمتبادر من قوله دينه دين الاسلام ويمكن ارادة
الامر فيشمل نحو تهود النصراني وتنصر اليهودي فانه
لا يقبل منه الا الاسلام فان امتنع قتل فاقتلوه بعد استتابته
ان لم يتب وحديث الصحيحين للبخاري ومسلم وابدل له
منه قوله انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء الحديث
الاول عام في افراد الرجال والنساء لصلاحية العام فيه

وهو

وهو لفظ منه لكل منهما حاص بأهل الردة منهما وهو من انتقل
منهما عن الاسلام الى الكفر لتقييده بتبديل الدين وعلى الاحتمال
السابق يراد باهل الردة من انتقل عن دينه الى غيره والحديث
الثاني خاص بالنساء وهو ظاهر عام في افراد الحربيات
والمرتدات لصلاحية العام فيه وهو لفظ النساء لكل منهما
تعارضا في شأن المرتدة وبسببه اي في جواب قولنا
هل تقتل المرتدة او لا تقتل فالجملة الاستفهامية استيناف
لبيان شأنها من القتل وعدمه الذي هو محل التعارض
لا يقال محل التعارض هو قتلها لا قتلها وعدمه فيجب الاقتصار
على قوله هل تقتل ولا يصح قوله او لا لانا نقول بل كل منهما
محله فان الحديث الاول اثبت القتل ونفى تركه والثاني بالعكس
ولم يندفع التعارض بتخصيص عموم كل منهما بخصوص الاخر قال
شيخ الاسلام زكريا وقد يرجح الخبر الاول بقيام القرينة على اختصاص
الثاني بسببه وهو الحربيات انتهى وبوجه ما نقله الاسنوي
انه اذا تعارض العام الوارد عن السبب والعام الوارد على سبب
قدم الاول وكانت القرينة المذكورة هو ان المقصود بالنهي حفظ
حق الغانمين ومن هنا كان المذهب عند الشافعية قتل المرتدة
قال الاسنوي بعد ذكر هذا القسم وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح
احدهما على الاخر فالحكم التخيير كما قاله في المحصول انتهى واما الاجماع
فهو لغة العزم قال تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا والاتفاق
يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه واصطلاحا اتفاق
علماء العصر وهو الزمان قل او كثر قال في التلويح وفائدة
الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد
اجماع الى اخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين
الا حينئذ ولا يخفى انه من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح

به انسب بالتعريفات انتهى على حكم الحادثة اى الخصلة التى من
شانها ان تحدث وتوجد من قوله او فعل او غيرهما ولو كان ذلك
الاتفاق على احد القولين قبل استقرار الخلاف بان قصر الزمان
بين الاختلاف والاتفاق سواء كان ذلك الخلاف لهم ام لمن قبلهم
اما الاتفاق بعد استقرار الخلاف فانه كان من المختلفين فجوزه
جمع منهم الامام الرازى واتباعه ورجحه النووى فى شرح
مسلم ومنعه اخرون مطلقا منهم الامدى بناء على انه لا يشترط
انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق مطلقا قطعا وفى
شرح المختصر للتاج السبكى انه الاصح عند اصحابنا وعزاه المصنف
الى ميله الشافعى رضى الله عنه ونقله ابن برهان وغيره عن نصه
وقال السبكى انه اصح قوليه وقيل يجوز الا ان يكون مستندهم
فى الاجتهاد قطعا وان كان من غير المختلفين فالاصح امتناعه
ان طال زمان الاختلاف اذ لو انقدح وجه فى سقوط ظهر
للمختلفين بخلاف ما اذا قصر اذ قد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم
واللام فى العصر للجنس وفى الحادثة للعهد الذهنى باصطلاح
المعانى واضافة العلما للاستغراق اى جميع العلما فى اى زمان
كان واضافة الحكم الى الحادثة للعهد الذهنى باصطلاح المعانى
اى على حكم بها حادثة وتقييد الحكم بالحادثة للايضاح وبيان
الواقع واعتبار الحدوث فيها بالمعنى السابق اشارة الى وجه
بيان حكمها والمراد باتفاقهم على الحكم هو اشتراكهم فى اعتقاده
الدال عليه قولهم او فعلهم او تقريرهم مثلا او قول بعضهم
او فعله او تقريره مثلا مع فعل البعض الاخر او تقريره
او مع قوله او فعله وستاتى الاشارة الى ذلك فى كلام المصنف
قال واحد المحققين اتفاق العصر قد اختلف فى انه هل
يشترط فى الاجماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجمعين

فمن اشترط ذلك لا يكفى عنده الاتفاق فى عصر بل يجب استمراره
ما بقى من المجمعين احد فيزيد فى الحد الى انقراض العصر ليخرج
انما قصر اذا رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع المقصود وهو ما
يكون حجة شرعا وايضا فقد اختلف فى انه هل يجوز حصول
الاجماع بعد خلاف مستقر من حى او ميت ام لا فان جاز فعل
بعقد امر لا فمن قال لا يجوز او يجوز ويعقد فلا يحتاج الناظر اجماعه
على الحد ومن يرى انه يجوز ولا يعقد فلابد ان يخرجه عن الحد
بان يزيد فيه لم يسبقه خلاف معتد مستقر انتهى وسياتى فى كلام
الشارح اشارة الى انه لا ينعقد الاجماع فى حياته عليه السلام والسلام
فلابد من زيادة تفيد اتفاق علما العصر كونه بعد وفاته صلى الله
عليه وسلم كما قيد به فى جمع الجوامع فلا معنى حينئذ قيد الاتفاق
بعلما العصر اتفاق غير العلما فليس باجماع اتفاقا ولا وفاق اى
موافقة العوام لهم على ذلك الحكم لان قولهم حكم فى الدين
بغير دليل وهو خطا فلا يعتد به ولانهم ليسوا من اهل الاجتهاد
فلا عبرة بقولهم كالصبى والمجنون كذا علله الامام الرازى وغيره
ومقتضيه انه لا يتوقف انعقاد الاجماع على الصبيان والمجانين
العلما فليتامل والمراد بالعوام هنا من عدا العلما وهم فى معشر
العلما فى حد الاجماع الشرعى ما العلما الهما وهم المجتهدون
وحينئذ فلا حاجة الى قوله لا سوليين مثلا لهم وقيل يعتبر
ذلك لتوقف استنباط حكم الحادثة على الاصول ورد بانهم
عوام بالنسبة الى حكمها وان اقتصر على الاصوليين مع ان
غيرهم كذلك اختصارا وعلم فهم غيرهم من المفرع عليه واذا
منعهم بالاولى لانه معرفة الحوادث اشد احتياجا الى
الاصول من سائر العلوم [illegible] عن بالحادثة فى قولنا
على حكم الحادثة اسرمية اى المنسوبة الى الشرع لكونه حكما

ماخوذ امنه ولو بطريق القياس من حيث انها حادثة شرعية
اذ الحادثة الشرعية قد تكون لها حكم غير شرعي ايضا وانما
سميناها ماذكرلانها هي محل نظر الفقها من حيث انهم فقها
وهذه ملتبسة بخلاف اي بمخالفة الحادثة اللغوية
اي المنسوبة الى اللغة لكون حكمها ماخوذ امنها من حيث
انها حادثة لغوية اذ قد يكون لها حكم شرعي ايضا وقوله
مثلا حال من اللغوية اي حال كونها مثالا اي ممثلا لها لما
يخالف الشرعية لا قيد له فان غيرها كذلك كالعقلية
كحدوث العالم والدنيوية كالحروب بل نازع المصنف في الاجماع
في العقلية فقال في البرهان لا اثر للاجماع في العقليات فان
المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لربعا رضها اتفاق
ولم يعضدها وفاق وانما يعتبر الاجماع في السمعيات انتهى
واما العقليات التي يتوقف عليها حجية الاجماع كوجود الباري
وصحة الرسالة ودلالة المعجزة فلا نزاع في انه لا اثر للاجماع
فيها وانما خالفت اللغوية الشرعية لانها ليست محل نظر
الفقها من حيث انهم فقها وانه كانت محل نظرهم من جهة
اخرى فلا تعلق اتفاقهم الذي هو الاجماع الشرعي الذي
الكلام فيه لها من هذه الحيثية فانما يجمع فيها اي في شانها
وبسببها اي على حكمها على اللغة من حيث انهم على اللغة
فانها محل نظرهم من تلك الحيثية كما ان كلا من العقلية
والدنيوية مثلا لا يختص الاجماع فيهما بالفقها وما ذكره من ان
الحادثة محل نظر الفقها لا ينافيه ما تقدم من ان النظر هو
الفكر في حال المنظور فيه فجعله هو حال المنظور فيه لا نفس
المنظور فيه كالحادثة لان المنظر في الشيء يجد في المنظر
في احواله اولان الحادثة محل النظر ايضا فانه اعتبر في النظر

١٤٧

الانسلاخ من المنظور فيه الى احواله ثم من احواله الى المطلوب
كما تقدم اولان التقدير لان احوالها محل نظر الفقها فهو على
حذف اللام وخرج بقوله المصنف اتفاق علما العصر مؤكد المجتهد
الواحد او فعله مثلا اذ المراد كن في العصر غيره لانتفاء الاتفاق
عنه فانه لا يتصور من اقل من اثنين فلا يكون اجماعا وهل
يحتج به قولان حكاهما الاسنوي وابن الحاجب من غير ترجيح
وصرح الامام الرازي واتباعه بانه حجة واختاره في جمع الجوامع
انه غير حجة وعلى انه حجة لو تغير اجتهاده قاله الاسنوي
فعلى الاخذ بالثاني نظر يحتاج الى تامل وكذلك لو احدث
مجتهد اخر واداه اجتهاده الى خلاف اثنين ودخل في علما
العصر عدد التواتر وغيره وخالف المصنف فشرط عدد
التواتر والعدالة وغيرهم وهو الصحيح بنا على الصحيح
من عدم اشتراط العدالة في الاجتهاد وعلما غير هذه الامة
من الامم السالفة لكن صرح الاسنوي بانه اتفاقهم ليس
باجماع واقتضاه كلام الامام الرازي وفعله الشيخ في اللمع
عن الاكثرين وسياتي في كلام المصنف انه ليس بحجة وخرج
عنهم الكفار كمن تكفره بعد عنه لاشتراط الاسلام في
الاجتهاد المتوقف عليه كونهم علما بالمعنى المراد السابق وقوله
هذه الامة اي اتفاقهم على حكم الحادثة وتقدم ان المعتبر
اتفاق المعلما بمعنى الفقها على حكم الحادثة حجة في حق كل احد
منهم يجب عليه الاخذ به دون اتفاق غيرهما من الامم
عليه فليس حجة في حق احد من هذه الامة كما اصرح به الشارح
في شرح جمع الجوامع ثم قال وقيل انه حجة بنا على ان شرعهم
شرع لنا انتهى وقال الزركشي لم يبين ان الخلاف في كونه
حجة عندنا او عندهم ويحتمل انه عندنا وهو فرع على كونه

حجة عندهم ويكون مقرعا على ان شرع من قبلنا شرع لنا انتهى
وانما كان اجماع هذه الامة حجة دون غيرها لقوله صلى الله
عليه وسلم لا تجتمع امتى على ضلالة اى باطل ولو بحسب
الواقع دون اعتقادهم كما هو المتبادر من السياق بمعنى انه
لا يقع اجماعهم على الباطل لا عمدا ولا خطأ وفى الصحاح والضلال
والضلالة ضد الرشاد رواه الترمذى وغيره كابى داود
وهذا اللفظ للترمذى وفى سنده ضعيف لكن اخرج له الحاكم
شواهد ولفظ ابى داود ان الله اجاركم من ثلاث خصال ان لا
يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا وان لا يظهر اهل الباطل على اهل
الحق وان لا تجتمعوا على ضلالة وسكت عليه فيكون حجة عنده
فنفى الضلالة عن اجماعهم وهو يستلزم كونه حقا فيكون
حجة واشعرت اضافة الامة اليه باخراج غير امته عن هذا
الحكم اذ تخصيص الشئ بالذكر مما يشعر بنفى غيره والمسئلة
وهو ما شرعه الله مما جاءت النبى صلى الله عليه وسلم ولا حاجة لنا وبلة
بالمشروع لانه صار اسما لما ذكر ووصفه بالورود مجاز فى قوله
ورد الينا بعينه هذا لامة والمراد بها من ينعقد الاجماع
باتفاقهم كما هو ظاهر مما تقدم من ان اتفاق غير العلما لا يكون حجة
وحجية اتفاق العلما لا تتوقف على موافقة غيرهم والعصمة
عند اهل السنة انه لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الحكما ملكة
تمنع الفجور وعندى انه يمنع تفسيرها على طريق اهل السنة
بالملكة المذكورة مع ارادة انها ملكة اى كيفية مخلوقة الله
تعالى تمنع الفجور بطريق جرى العادة لكن ينبغى ان المراد بها
هنا ان لا تقع منهم اجتماع على باطل وان لم يكن ذنبا لجواز
ان يراد بالاستدلال بالحديث فانه نفى اجتماعهم على الضلالة
وهو اعم من الذنب وهل المراد بعدم وقوع الاجتماع عدم

وقوع الاجتماع على اعتقاد الباطل او على العمل به او على اى واحد
منهما فيه نظر والثالث اقرب لظاهر الحديث وسياق
الاستدلال يمنع الاقتصار على الثانى والباقى بعمومه للتعدية
متعلقة بورود سواء اريد بالشرع نفسه او ما يدل عليه لا يقال
لا حاجة لاثبات عصمتهم مع اثبات حجية اجماعهم لانا نمنع ذلك
اذ لا يلزم من الحجية العصمة فانه قوله الحجة في الواحد حجة على
مقلديه مع عدم عصمته و انما قلنا
ان الشرع ورد بعصمة هذه الامة عما ذكر لهذه الحديث
الذى ذكره المصنف ونحوه مما تقدم وغيره فلا يقع اجماعهم
على الارتداد فى عصر من الاعصار وان امكن عقلا لانه باطل وقد
نفى الشرع وقوع اجماعهم عليه وهل يمتنع انقسامهم
فرقتين كل فرقة مخطئة فى مسئلة قولان احدهما نعم وعليه
الاكثرون لتحقق الخطأ نظرا الى مجموع المسئلتين وثانيهما وهو
المرجح لا وذلك لانه لم يخطئ الا بعضهم نظرا الى كل مسئلة على
حدة فقوله لهذا الحديث وفى بعض النسخ كهذا الحديث وغيره
بالكاف فيكون مثالا للشرع على حذف المضاف ان اريد به
نفسه اى كمثل لوازمه فانه اريد بما يدل عليه فلا حذف
ولى هنا اشكال لم اره وهو انه كما علم مما تقرر اذا كان فى العصر
ثلاثة على احد الاجماع باتفاقهم وامتنع وقوع المخالف منهم
ولو كان فيه عشرة الاف واتفقوا اما على واحد منهم لم
ينعقد وقد يقع منهم الخطأ فلو كانت الثلاثة لا تجتمع على
الضلالة والخطأ اذا لم يكن غيرهم والعشرة الاف لا واحدا
اذا خالفهم ولم يوافقهم لجهله باتفاقهم يجتمع على ذلك
فليتأمل والاجماع حجة اما صحيح به على العصر الثانى
كعصره والمتبادر من العصر الزمان فيقدر المضاف اى اهل

لكن حمله الشارح على اهاه بدليل تعبيره بمن في قوله وعلى من بعده
اى العصر الثاني الى اخر الزمان وافرد الضمائر لفظ العصر
ولعل الحامل له على ذلك الاستغناء عن تقدير المضاف ويمكن
ان يريد تقدير المضاف الى العصر وعطف من على ذلك المضاف
وهو الموافق لحمله العصر فيما ياتي على الزمن حيث بينه بقوله
من عصر الصحابة ومن بعدهم ويفرق بان ارادة الزمن فيما
ياتي هو المناسب لنفي وارادة الاهل هنا هو المناسب لعلى ولو
حمل العصر الثاني على ما بعد الاول استغنى عن قوله ومن بعده
لكنه لم يلتفت لذلك لبعده والمراد بكون الاجماع حجة وجوب
الاخذ به وامتناع مخالفته ودخل فيه السكوتي الاتي بيانه
وفي كونه حجة اقوال اصحها انه حجة مطلقا وقال الرافعي
انه المشهور عند الاصحاب قال وقيل هو اجماع فيه وجهان
انتهى وفي شرح الوسيط للنووي المسوق من مذهب
الشافعي انه حجة واجماع ولا ينافي ذلك قول الشافعي رضي الله
عنه لا ينسب الى ساكت قول لانه محمول عند المحققين على نفي
الاجماع القطعي فلا ينافي كونه اجماعا ظنيا ويكون المراد بقوله
لا ينسب الى ساكت قول نفي نسبة القول صريحا اليه لانفي
الموافقة الاعم من الصريح كما يسمى سكوت البكر عند استيذانها
اذنا ولا يسمى قولا وكما يسمى سكوت الولي عند الحاكم عند الترجيح
عملا ولا يسمى قولا لكن المراد بكونه حجة هو جواز الاحتجاج
به لا وجوبه على ما صرح به شيخ الاسلام زكريا قدس سره من ان
الاجماع الظني يعني السكوتي يجوز مخالفته ولا يجوز خروج
بذلك عن كونه حجة كما يجوز مخالفة سائر الادلة المظنونة
ولا يخرج بذلك عن كونها ظنية فالمراد جواز مخالفته بمعارض
صحيح لا مجرد التشهي والاجماع حجة على اهل عصره ومن بعدهم

D 149

في اى عصر كان اى وجد الاجماع منه عصر الصحابة وعصر
منه وجد بعدهم الى اخر الزمان خلافا للظاهرية والامام
احمد في احد قوليه في تخصيصهم حجيته بعصر الصحابة
وخرج بقوله من عصر الصحابة ومن بعدهم عصره عليه
الصلاة والسلام فانه المتبادر ومن عصر الصحابة غير عصره
عليه الصلاة والسلام فليس الاجماع حجة فيه بل لا ينعقد فيه
كما تقدم ولا يخفى عليك مباينة هذه المسئلة للتي قبلها فان
مضمون هذه بيان انعقاده لا يختص بعصر الصحابة
بل يتحقق في اى عصر بعده ايضا ومضمون تلك بيان انه
اذا انعقد صار حجة في جميع الاعصار الاتية بعد عصره
فليتامل ذلك لئلا يغفل عنه فيظن انه لا حاجة الى قول
الشارح السابق ومن بعده مع قول المصنف وفي اى عصر كان
ولا يشترط في حجيته اى في كون الاجماع حجة على اهل عصره
ومن بعدهم سواء فيه السكوتي وغيره انتهى والمعنى
ان عصر الاجماع بان يموت اهله اى اهل العصر وهم
المجموع او اهل الاجماع على القول الاتي ولذلك لسكوت
ادلة المجتهد اى الادلة الدالة على كونه حجة عنه اى من
ذلك الاشتراط والا لم يعد مسوغا فيما ياتي ويرد في الحجية ذلك
لجواز انه يظهر للمجتهد اى المجتهدين ما يخالف اجتهاده
فيرجع عنه جوازا بل وجوبا واجيب هذا القائل عن
هذا الدليل بانه انما يصح لو جاز له الرجوع منه لكنه
ممنوع لانه لا يجوز له الرجوع عنه وذلك لاجماع علماء
عليه الذي منه اتباع غيره بالادلة المطلقة على حجيته
كما تقدم وعبارته في شرح جمع الجوامع واجيب بمنع جواز
الرجوع عنه للاجماع عليه انتهى فعلم ان الجواب منع وروده

هذا صورة الدعوى مبالغة وماذكر في حيزه سند له غير مساوٍ
وغير احسن ايضا والكلام على مثله لايفيد فلايتوجه انه الاستدلال
باجماعهم عليه بتوقف على انه لايشترط في الاحتجاج به الانقراض
وذلك هو محل النزاع فليتامل ويوخذ من دليل الثاني والجواب
منه ان الخلاف في العلماء اهل العصر لا مطلقا ومن ذلك
اخذ تفسير الاهل فيما سبق بالمجمعين وهو صحيح كان لاسند
يوخذ من عدم اشتراط انقراضهم عدم اشتراط انقراض غيرهم
من العوام اذ لاقائل باشتراط انقراض العوام دون العلماء على
هذا فالمراد من الصحيح عدم اشتراط انقراض اهل العصر مطلقا
لا العلماء ولا العوام وما قابله به الشارح اشتراط انقراض العلماء
لكن المقابل لايحصر في ذلك فقد قيل ايضا باشتراط انقراض
جميع اهل العصر من العلماء والعوام وباشتراط انقراض عالمهم
وباشتراط انقراض غالب علمائهم ويمكن حمل المقابل الذي حكاه
الشارح على احد هذه الثلاثة وحينئذ يكون الدليل الذي ساقه
له لاثبات المطلوب في الجملة ولا يخفى عليك اختصاص الجواب
بغير السكوتي لجواز مخالفته كما تقدم فاذا فنفيه ذلك جواز
رجوع بعض المجمعين مع انه ايضا لايشترط في حجيته الانقراض
كما اشرنا اليه وعلى هذا فالغرض من الجواب دفع دليل المقابل
في الجملة فان قلت جعل الشارح هنا الخلاف في حجية الاجماع
يخالفه ما في شرح جمع الجوامع له كغيره من حمله في انعقاده
وسياتي له هناك قوله يعتبر في انعقاد الاجماع وان سلم
عدم المخالفة فاوجه العدول هناك قلت لا مخالفة
للتلازم بين عدم توقف حجيته على الانقراض وعدم توقف
انعقاده عليه اذ يلزم من الاول الثاني وبالعكس ووجه العدول
الاشارة الى صحة كل من الامرين نعم القائلون باشتراط الانقراض

قالوا بحجية الاجماع قبله لكن لو رجع او خالف تخالف
كان ذلك عندهم قادحا في الاجماع فاشتراط الانقراض في الحقيقة
انما هو لاستقرار حجيته واستقرار انعقاده لا لاصل انعقاده قوله
هنا في حجيته اي في استقرارها لا في اصلها اذ لا نزاع فيه وكذا
قوله الاتي في انعقاد الاجماع معناه في استقرار انعقاده لا في
اصل انعقاده فانه قلنا انقراض العصر بموت اهله شرط
في حجية الاجماع وهو مقابل الصحيح يعبر بالجزم على انه
جواب الشرط او بالرفع على انه دليل الجواب عند سيبويه او
نفس الجواب على اضمار الفاء عند الكوفيين او لا على اضمار شئ
وانما لم يجزم لعظم لعدم عمل الاداة في لفظ الشرط مع قربه
اي وان كان للمانع فلا تعمل في الجواب مع بعده عند بعضهم اي
انه ذلك امر مناسب فاركب في استمرار انعقاد الاجماع
قوله اي ولو في حال تهم اي المجمعين وتفننه وبسار
من اهل الاجتهاد لانتسابه لبشر وطلاقته مما اجمعوا
عليه بان يوافقهم عليه بقول او غيره ولعلهم اي للمجمعين
على هذا القول وهو ان انقراض العصر شرط ان يرجعوا
عن ذلك الحكم الذي ادى اجتهادهم اليه الى منافيه
او لعدم استقرار الاجماع والاجماع صحيح اي يتحقق بقولهم
اي المجمعين وبفعلهم اي بكل منهما وهذا اعاد الباء وشمل
كل منهما كما هو ظاهر قول البعض مع فعل البعض الاخر قال
المصنف واذا اجمعوا على فعل نحو اكلهم لطعام دل اجماعهم
على اباحته كما يدل اكله عليه السلام على الاباحة مالم تقم قرينة
دالة على الندب او الوجوب انتهى وقد يقال او على الكراهة
لانه عليه السلام يفعل المكروه لبيان الجواز وقال ابو الحسين
يجوز اتفاقهم على القول والفعل والرضا ويجوز واحد الرضى

لا التسعم فيدل على حسن ما رضوا به وقد يجمعوا على ترك القول
وترك الفعل فيدل على انه غير واجب ويجوز انه يكون ما تركوه
سنة وما اليه لان تركه غير محظور انتهى فان قلت مسئلة الرضى
يعني عما ذكر القول لان الرضا لا يعلم الا بالقول قلت قد يمنع
ذلك لانهم اذا بنوا بالقول تاريخ الرضا بين حصول الاجماع من
حينئذ لا من حين القول فقط فليتامل كان يقولوا قولا لفظيا
بجواز شئ من فعل او غيره كقولهم يجوز فعل كذا او قوله كذا
مثلا او متعلقه المتبادر من الفعل مقابل القول وغيره لكن
يمكن حمله على ما يشمل ذلك اذ القول مثلا فعل اللسان فيدل
دليل له على جوازه لعدم عد الباطل كما تقدم فلم
يدل على جوازه كان ما طلاقا بالعصمة وقول البعض وبفعل
البعض منهم اى بكل منهما ولهذا اعاد الباء وامثال ذلك القول
في الاول او الفعل في الثاني بحيث بلغ الباقين في المسئلتين
ومضى زمن يمكنون فيه عادة من النظر وكانت الحادثة اجتهادية
تكليفية وسكوت الباقين في المسئلتين عنه بان لم ينكروه
ولا ظهر امارة الرضى او السخط منهم وسمى منهم ذلك اي
الاجماع المتحقق بقول البعض الخ ما الاجماع السكوتي وهل يسمى
اجماعا من غير تقييد بالسكوتي فيه خلف لفظي وتقدم تصحيح
تسميته مطلقا وان في كونه اجماعا حقيقة وجهين وخرج بقيد
الانتشار وما بعده ما اذا لم يبلغ القول او الفعل كل الباقين
او لم يعرف له مخالف وكان الحكم مما تعم به البلوى كتغسل
الوضوء من مس الذكر عند الاكثر او بلغهم ولم يمض الزمن
المذكور فليس من الاجماع السكوتي كما انه ليس من غيره ايضا وما
اذا لم تكن المسئلة اجتهادية بان كانت قطعية او لم تكن تكليفية
كما اذا فعل من حديقة او العكس فان السكوت على القول

في الاول

في الاول المخالف لفعله لم يعلم فيهما وعلى ما قيل في الثانية لا يدل على
شئ منهما اذ الظهور امارة الرضى فهو اجماع قطعا او امارة السخط
فليس باجماع قطعا وقول المجتهد الواحد مثلا حال كونه
من علماء الصحابة رضي الله عنهم ليس بحجة على غيره من
الصحابة اتفاقا ولا من غيرهم على القول الذي قوله الشافعي
الجديد وهو ما قاله الشافعي رضي الله عنه بمصر لانه لا دليل
على كونه حجة فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل
لا يجوز واستثنى الامام الرازي في باب الاخبار من المحصول
وتبعه السبكي قوله في الحكم التعبدي فهو حجة لظهور ان مستنده
التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعي رضي الله
عنه وروى عن علي رضي الله عنه انه صلى في ليلة ست ركعات
في كل ركعة ست سجدات ولو ثبت ذلك عن علي قلت به لانه
لا مجال للقياس فيه والظاهر انه فعله توقيفا واعترض هذا
الاستثناء بانه لا حاجة اليه لان الاخذ بما ذكر ليس من باب
الاحتجاج بقول الصحابي بل من باب الاحتجاج بالمرفوع كما لو جمع
واجيب بان المقصود التنبيه على ذلك لئلا يغفل عنه ويتوهم
قبل التامل انه من باب الاحتجاج بقول الصحابي وقال المولى
الحقد بير وهو ما قاله الشافعي قبل دخوله مصر قول الصحابي
حجة على غير الصحابي مطلقا قال المولى سعد الدين مقدمة
على القياس قال في البرهان والظاهر من المذاهب المراد يعني
الصحابة اذا اختلفوا سقط الاحتجاج بقولهم وانما كان حجة في
القديم لحديث بتركه تنويه لاضافته الى جملة قوله اصحابي
كالنجوم وجوز تنويه وابدال الجملة منه ثم اشار الى وجه
الشبه بما يتضمن وجه الدلالة على المطلوب هنا ويفهم منه
ان الكلام في علمائهم فقال بايهم اقتديتم اهتديتم

اهتديتم على هدى وحق فى ذلك الاقتداء جعل الاهتداء لازما
للاقتداء باى واحد منهم كان دليل على كونه حجة والالم يكن
المقتدى مهتديا والحديث اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر
وعمر واجيب التعويل فى الحديث بتسمعه اى الحديث وعن
المدينين جميعا بان الخطاب هنا انما هو مع الصحابة لكونه خطاب
مشافهة اى فلا يأتى مع غير الصحابة لعدم حضوره فانتفى دخول
غيرهم بمعنى ان الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز ان يكونوا مجتهدين
لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم فتعين ان يكون المراد منه
ان العامى منهم اذا اقتدى باى مجتهد منهم اهتدى وهو
صحيح مسلم انتهى فان قلت على هذا لا يختص هذا الحكم
بهم قلت اجاب التاج السبكى بانه لا يختص بهم من هذا الوجه
ولكن فائدة تميزهم عن غيرهم بتقليد اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم الذين يشاركونهم فى الصحبة التى اعظم مناقبهم
وهذا الوصف لم يحصل لغيرهم فانه لولا الدليل الدال على
ان عامى الصحابة يقلد العالم منهم كهذا الحديث وغيره لكان
يقدح للمباحث لا يقلد الصحابى صحابيا اخر وان قلد العامى مجتهدا
والفرق ان المجتهد يمتاز عن العامى برتبة العلم ولا وصف
فى العامى يلازمه واما عامى الصحابة فقد قام بمجتهدهم
مشاركته فى وصف الاعظم انتهى واقول قد ينظر فيه بان
مجتهد الصحابة فيه وصف العلم والصحبة فكيف
يقاوم عاميهم الذى ليس فيه الا احدهما فقدا ستويا
من حيث الصحبة وامتاز العالم على غيره بالعلم كما فى غير
الصحابة ويمكن دفع السؤال بانه لما كان بين اولئك وبينهم
تفاوتا قويا امتناع اتباع غيره عليه الصلاة والسلام من علما
الصحابة رضى الله عنهم مع وجوده عليه الصلاة والسلام

بين لهم ان ذلك الاتباع سايغ وانه لا يختص ببعض دون بعض
منهم او بانه ظهر تميز بعض الصحابة عند بعض تميزا قويا
كما فى الشيخين والخلفا الاربعة والعشرة كان قد يظن اختصاص
جواز الاتباع لبعضهم دون بعض فبينه لهم عليه الصلاة
والسلام ان الحكم بخلاف ذلك ثم لقائل ان يقول له كون الخطاب
خطاب مشافهة لا يقتضى تخصيصه بالصحابة لجواز ارادة
غيرهم معهم جازما كما انه اريد غير الحاضرين منهم معهم
كذلك اللهم الا ان يخص الخطاب بالحاضرين منهم ويلحق بهم
الغائبون واما الحمل على المجاز فلا يجوز الا بدليل وفى البرهان
والذى يوضح بطلان احتجاجهم ان اللفظ مبنى عن التغيير
فانه قال فبان بهم هذا ابتنى عن اختلافهم فى المسئلة الواحدة
ثم تخيير غير المجتهد فى الاخذ بقول ايهم شا اى لانهم لو لم يختلفوا
لم يكن الاقتداء بهم بل بجميعهم ولو اختلفوا لسقط الاحتجاج
بهم عند مخالفتنا فسقط استدلالهم من كل وجه انتهى وعلى
الجديد فهل يجوز لغير الصحابى تقليد الصحابى قولان المحققون
على المنع لا النقص فى اجتهاده بل لارتفاع الثقة بمذهبه لعدم
تدوينه وضبطه واما الاخبار اى بيانها شرعا وحكما فالخبر
الذى مفردها ولم يقل فى اى الاخبار لان التعريف
للحقيقة المدلول عليها بالمفرد دون الافراد المدلول عليها
بالجمع ولو سلم ان الجمع حامل لامرين الحقيقة والافراد فنيه
زيادة الافراد مع ايهام ان المطلوب بيانها والاخبار مبتدا
والخبر مبتدا ثانى ما بعده خبره والجملة خبر المبتدا الاول والفا
مرتبطة عن تعلقها وهو المبتدا الاول والتقدير ها بكن
من شئ فالاخبار الخبر الذى هو مفردها ما يدخله الصدق
والكذب وهذا تفسير مركب واما يرد فانه قاصر ما المركب

كلامي يدخله على سبيل الاحتمال من حيث حكم الصدق اي
مطابقة حكم في الكيفية للنسبة التي بين طرفيه في الواقع
مع قطع النظر عما يدل عليه الكلام بان يكونا ثبوتين او سلبيين
والكذب اي عدم مطابقة حكم في الكيفية للنسبة المذكورة
بان يكون احدهما ثبوتيا والاخر سلبيا ثم اني اريد بالحكم
الايقاع والانتزاع فالحكم بالمطابقة او بعدمها ظاهر لمغايرة
المحكوم به للنسبة المذكورة وهي الوقوع او اللاوقوع
تغايرا ذاتيا واني اريد بهما الوقوع واللاوقوع فالحكم بما
ذكر مبني على التغاير الاعتباري فان الوقوع واللاوقوع
من حيث انه مفهوم من الكلام يغاير الوقوع واللاوقوع من
حيث ثبوته في الواقع مع قطع النظر عما يفهم من الكلام والتغاير
الاعتباري كاف في الحكم بالمطابقة وبعدمها واورد على تعريف
الكذب المذكور المبالغات كجئتك اليوم الف مرة فانه يصدق
عليها حد الكذب دون حد الصدق مع انها ليست بكذب
لوجود ما في القرآن نحو يكاد زيتها يضيء واجاب استاذنا
الشريف بانه ان اريد ظاهر المبالغة بلا تاويل فهو كذب
ولا يقع في كلام الله وان اريد معنى صحيح بتاويل وقرينة
كالكثرة في المثال فهو قسم من المجاز وقد صرح ابان الفارق
بين المجاز والكذب التاويل والقرينة وهو صريح في انه
اذا قصد من الكلام معنى مطابقا لم يكن كاذبا قاله فالكذب
عدم مطابقة الحكم المراد للواقع والصدق مطابقته بتاويل
اولا فلا ثالث انتهى والمراد من دخول الصدق والكذب
دخول كل منهما بدا عن الاخر لا على سبيل الاجتماع ضرورة تنافيهما
كما علم مما تقرر فلا يتصور اجتماعهما واعترض بان من الاخبار
ما لا يدخله الكذب كخبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم

والبديهيات الاولية كقولنا النار حارة ومنها ما لا يدخله
الصدق كقولنا الارض فوقنا والسماء تحتنا والنقيضان
يجتمعان فلا يكون الحد جامعا لعدم صدقه على شيء مما ذكر
اذ لا يدخله كل منهما بدا عن الاخر بل يتعين فيه احدهما ويمنع
الاخر واجيب بوجوه احدها ان المراد ما يدخله الصدق
والكذب لا حتمالهما لا من حيث خصوص مادتهما بل من
حيث انه خبر يعني من حيث انه لنسبة شيء الى شيء مع قطع
النظر عن سائر الخصوصيات كخصوصية القائل وخصوصية
الطرفين ومنها عموم الشيء المنسوب والشيء المنسوب اليه
اذ مع ملاحظة عمومهما لا يحتمل الكذب فان شيئا ما ضروري
الثبوت لشيء ما وحينئذ يصدق الحد على كل ما ذكر كغيره
وان كان مع النظر للخصوص قد يدخله كل من الصدق
والكذب بالمعنى المتقدم كقولك قام زيد فانه مع النظر
لخصوص القائل والطرفين يحتمل ان يكون صدقا وان
يكون كذبا اي ذا صدق وذا الكذب او صادقا وكاذبا
فانه كان قد يتعين صدقه بان شوهد قيام زيد او كذبه
بان شوهد عدم قيامه وقد يقطع بصدقه وكذبه
لامر خارجي عن مجرد مفهومه كخصوصية القائل والطرفين
او نحو ذلك الذي يقطع بصدقه لامر خارجي كخبر الله تعالى
فانه مقطوع بصدقه باعتبار خصوصية القائل والثاني اي
الذي يقطع بكذبه لامر خارجي كقولك الضد ان يجتمعان
فانه يقطع بكذبه باعتبار خصوصية الطرفين والوجه الثاني
ان المراد ما يدخله الصدق والكذب بحسب اللغة بمعنى
ان اي واحد منهما وصف به لا يكون وصفه به خطأ في اللغة
فيدخل جميع ما تقدم لانه الخطأ فيه بحسب الواقع دون اللغة

والبرهان

والثالث ان المراد ما يدخله الصدق والكذب لو لم يعلم
تحقق مضمونه او عدم تحققه بمعنى ما يجوز العقل صدقه
وكذبه لو لم يعلم تحقق مضمونه او عدم تحققه وما تقدم
لو لم يعلم العقل تحقق مضمونه او عدم تحققه لجوز فيه
الامرين ويمكن ان يجاب ايضا بان الواو بمعنى او التى
هى لمنع الخلو فليتامل وما ورد التاج الفزارى ان الصدق
والكذب نوعان للخبر والخبر جنس لهما فانك تقول الخبر
ينقسم الى الصادق والكاذب ومورد التقسيم مشتركه
بينا لقسيمين فالصدق احد نوعى الخبر والكذب كذلك وتعريف
الجنس بالنوع ممتنع لان ذلك يودى الى تعريف الجنس بالنوع
الشئ بما هو اخفى منه فان النوع لا يعرف الا بعد معرفة
الجنس انتهى قلت ولا يخفى اندفاع هذا الايراد لظهور
ان واحدا من الصدق والكذب بالمعنى الظاهر منهما ليس
نوعا للخبر بل هما وصفان له وانما نوعه الخبر الصادق والخبر
الكاذب ولم يقع شئ منهما فى تعريفه وانما الواقع فيه الصدق
والكذب والذى يتوهم هنا من الايراد انما هو لزوم تعريف
الشئ بنفسه بان يقال الصدق مطابقة حكم الخبر والكذب
عدم مطابقته فقد اخذ الخبر فى تعريفه وتجابه بمنع اضافة
المطابقة الى حكم الخبر بل هى مضافة الى حكم الكلام فالصدق
مطابقة حكم الكلام والكذب عدم مطابقته ويوضح ذلك
ان جملة يدخله الصدق والكذب وقع صفة لما المفسرة
بالمركب الكلامى لا بالخبر فليتامل ثم اورد ايضا ما حاصله
ان الخبر غنى عن التعريف بالرسم لان حقيقته معلومة
بالبديهة كالامر قلت فان اراد انه لا يصح تعريف البديهى
فهو ممنوع لان سلوك التعريف غايته ان سلوك طريق

النظر والبديهى كما اشار اليه الرواني ما لا يحتاج الى
نظر لا ما لا يمكن حصوله منه فلا مانع من ان يحصل بديهى حتى
تحد او رسم وان اراد انه لا فائدة فيه فهو ممنوع ايضا
اذ يكفى فى فائدته افادة العبارة عنه ولما احتج من قاله انه
نظرى بانه لو كان بديهيا لما اشتغل العلماء بتعريفه قيل لانه
شايع وقيل لان المعرف هو الموصل بطريق النظر فلا يكون
المعرف الا نظريا وقيل لاستلزامه تحصيل الحاصل اجاب صاحب
الفوائد الغياثية وقد صح انه ضرورى بانه تعريفا تنبيها ته
فان التعريف قد لا يراد به احداث تصور وتحصيله اى كما فى
التعاريف الحقيقية بل المعنى المعرف حاصل مع غيره كالمزيد
فيعرف ويراد به الالتفات الى تصور حاصل والاشارة اليه
ليتميز هذا المعلوم ويتعين من بين التصورات الحاصلة
فيعلم من التعريف انه المراد من اللفظ وكفى بهذا فائدة
والخبر ينقسم الى قسمين احاد جمع احد كبطل وابطال
ومتواتر والتواتر لغة التتابع وهو كون الشئ بعد الشئ
بفترة فالمتواتر لغة المتتابع مع فترة واصطلاحا خبر من
من شانه انه بحيث يوجب بنفسه اى بما عاد بالعلم اى
حصول العلم بعد فى مضمونه وان تخلف عنه حصول العلم
بذلك بالفعل لمانع كحصوله بغيره اذ يمتنع تحصيل الحاصل
فان حصول العلم بالفعل غير معتبر كيف تخرج بقولنا
يوجب العلم بالمعنى المذكور ما لا يوجبه كذلك وبقولنا
بنفسه ما لا يوجبه بنفسه بل اما بواسطة القرائن الزائدة
على القرائن التى لا ينفك الخبر عنها عادة كخبر ملك اخبر بموت
ولده مشرف على الموت وانتظم اليه قرائن الصراخ والمناوحة
وخروج المحفوظات على حالة منكرة غير معتادة دون موت

مثله وخروج الملك والاكابر بمملكته فانا نقطع بصحة ذلك
الخبر ونعلم به موت الولد بخبر ذلك من انفسنا وجدانا
ضروريا لا يتطرق اليه الشك واعترض بان العلم بذلك
لم يحصل بالخبر بل بالقرائن واجيب بانه حصل بالخبر
بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوز ما موت شخص اخر وانما غير
القرائن كالعلم بمضمون الخبر بالضرورة كقولنا الواحد نصف
الاثنين او بالنظر كقولنا العالم حادث فلا يكون شيء مما ذكر متواترا
بخلاف ما يوجب العلم بواسطة القرائن التي لا ينفك الخبر عنها
عادة وهي ما يلزمه عادة من احوال في نفس الخبر كالهيأة
المغايرة الموجبة لتحقق مضمونه وفي المخبر اي المتكلم لكونه
موصوفا بالصدق مباشرا للامر الذي اخبر به والمخبر عنه اي
الواقعة التي اخبروا بوقوعها لكونها امرا قريب الوقوع
ليحصل باخبار عدد اقل او بعيد وهو فيفتقر الى اكثر فاكثر من
المتواتر وان كان حصول العلم بمعونة مثل هذه القرائن
ولذلك يتفاوت عدد التواتر هذا حاصل ما في العمدة وحاشيته
وغيرهما وعليه فقد يدخل في حد المصنف المتواتر بما ذكر خبر
الواحد اذا وجب العلم بمعونة القرائن التي لا تنفك عن الخبر
عادة كخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن دخول زيد الدار مثلا
فانه يوجب العلم بدخوله الدار مع انه ليس من المتواتر
كما هو صريح كلامهم كما يعلم مما سيأتي ويمكن ان يجاب بان
قوله الاتي وهو ان يروى الخ من تتمة هذا الحد ليبان
المراد بما يوجب العلم هنا فالمعنى وهو اي ما يوجب العلم
اي المراد به هنا ما ذكر لا مطلقا وبان هذا الحد تعريف
بالاعم وقد جوزه الاقدمون كما نقدم اول الكتاب وبان
ايجاب خبر النبي صلى الله عليه وسلم العلم ليس بمجرد القرائن

التي لا تنفك لكونه موصوفا بالصدق مباشر اللامر الذي
اخبر به ولكون ذلك الامر قريب الوقوع بل لابد لنا من
امور زائدة لكونه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل
خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع بنا على ان مثل
ذلك امر زائد ينفك عادة عن الخبر شرح ابن التاج
الفراري قال في شرحه ولا شك ان اخبار النبي صلى الله
عليه وسلم يوجب العلم وكذلك اخبار الله سبحانه على لسان
نبيه واخبار المخبر بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم
اذا لم ينكره الرسول عليه السلام فان فسر المتواتر بما
يوجب العلم كانت هذه الاقسام داخلة في جملة الاخبار
المتواترة وان فسر باجتماع جمع من المخبرين لا يجوز عليهم
الكذب خرجت هذه الاقسام عن جملة الاخبار المتواترة وقد
جعلها بعضهم من قسم اخبار الاحاد وقسم اخبار الاحاد
قسمين ما يفيد العلم وهي هذه الاخبار وما لا يفيد العلم
وهو غيرها من اخبار الاحاد وسياق كلامه هنا يقتضي جعل
هذا النوع قسما ثالثا غير المتواتر والاحاد فان ما ذكره في حد
المتواتر من اخبار جمع لا يتفق التواطؤ على الكذب من مثلهم
يخرج هذه الاخبار وما ذكره في قسم اخبار الاحاد يخرج هذه
الاخبار ايضا عن ان يكون منها فانه قال والاحاد هو الذي
يوجب العمل ولا يوجب العلم انتهى واذا امعنت التامل
فيما قدمناه وما سنذكره في تقرير كلام المصنف ظهر لك اندفاع
ما ذكره اولا واخرا تنبيه اختلفوا في العلم الذي يوجبه
المتواتر فقيل انه ضروري اي يحصل عند سماعه من غير
احتياج الى نظر وهو الاسم كما في جمع الجوامع وذكر لبعض
لانه ناش منه النظر كالبلهاء والصبيان وقيل انه نظري

وعليه المصنف وفسر كونه نظريا بتوقفه على مقدمات حاصلة
عند السامع وهي المعرفة لكون الخبر متواترا اي كونه خبر جمع
وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس
لانه يحتاج الى نظر عقب سماع الخبر قال الشارح في شرح جمع
الجوامع فلا خلاف في المعنى في انه ضروري لانه توقفه على تلك
المقدمات لا ينافي كونه ضروريا وسواء المتواتر فيكون
هذا احد اخرا وما يوجب العلم فيكون من تتمة الحد الاول
على ما سبقت الاشارة اليه بل يجوز على الاول ايضا ان يجعل
من تتمة الحد الاول بجعل هذه الواو حالية من فاعل يوجب
اي يروه اعم ذوات يروى على ما اشتهر في امثاله اذ المتواتر
من اقسام اللفظ لا الرواية فلا تحمل عليه حمل المواطاة جماعة
بزيدون على الاربعة فلا تكفي الاربعة وفاقا للقاضي ابي بكر
والشافعية لاحتياجهم الى التزكية فيما يوشهد وبالزنا فلا يفيد
قولهم العلم وما زاد عليها صالح وتوقف القاضي في الخمسة كذا في
جمع الجوامع وشرحه وقضيته انه لو زاد المشهود على الاربعة
لم يحتج الى التزكية وهو ممنوع وكلام الفقها لا يساعده
ولما حكى العضد ما ذكر عن القاضي من كفاية الاربعة وتردده
في الخمسة قال ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك الا
ان يقوله قد يفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيما
كذب واحد فالتزكية لتعلم عدالة الاربعة وقد يفرق
بين الشهادة والخبر كيف والاجماع في الشهادة منطة التواطي
انتهى قال المولى السعد قوله ويرد عليه اي على القاضي
انه كما تجب التزكية في الاربعة من شهود الزنا تجب في الخمسة
فلا وجه للجزم بعدم الحصول في الاربعة والتردد في الخمسة
ولعله يجيب بان الخمسة قد يفيد العلم فلا تجب التزكية وقد

لا يفيد

لا يفيد وما ذاك الا لكذب واحد لا اقل فلا بد من التزكية
لتعلم عدالة الاربعة وبعدهم بخلاف الاربعة فانه اذا
كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب
عنه بما مر استدلال القاضي بان امر الشهادة اضيق والاحتياط
اجدر انتهى ولو فساقا وكفارا واهل بلد واحد ودين واحد
ونسب واحد ووطن واحد وان لم يكن لهم امام معصوم
وان لم يكثروا بحيث لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وانلم
تدخل اهل الذلة فيهم كما اقتضى كلام ذلك اطلاق المصنف
خلافا لزاعمي خلاف ذلك لا يمنع ابى يمتنع عادة او عقلا
بالنظر الى العادة لامع قطع النظر عنها اذ لا امتناع حينئذ
مطلقا التواطئ اي الموافق منهم على الكذب وقوله
عن جماعة متعلم اي في امتناع وقوع تواطئهم على الكذب
متعلق بيروى وقوله وهكذا متعلق بمحذوف اي
ويروى مثلهم هكذا اي مثل رواية تلك الجماعة بان يكون
عنه مثلهم فيما ذكروا ويجري الرواة والروايه هكذا اي
بان يكون كل راو جماعة بالصفة المذكورة يروى عن مثلها
او كل رواة كرواية تلك الجماعة في الفاظ جماعة بالصفة
المذكورة عن مثلها ويستمر الحال على ذلك الى ان ينتهي
الخبر او الامر او الرواية المفهومة من الفعل وذكر ينتهي
على المعنى لان الرواية خبر او الراوي المفهوم منه اي في
روايته الى المخبر عنه اي الواقعة التي اخبر بوقوعها
سواء كانت بعينها معنوية اخبارهم ويسمى الخبر حينئذ
متواترا تواترا لفظيا او قدرا مشتركا بينه اخبارهم
ويسمى حينئذ متواترا تواترا معنويا كما اذا اخبر واحد
عن حاتم انه اعطى دينارا واخر انه اعطى فرسا واخر انه

اعطى بعبيرا وهكذا فقد اتفقوا على معنى كلى وهو الاعطاء فالانتهاء
الى المخبر عنه اما الانتهاء اليه بنفسه واما الانتهاء الى افراده التى
بحمعها ولقائل ان يقول هذا الحد غير جامع فانه لا يصدق
على ما اذا كان المخبرون طبقة واحدة او طبقتين كان يروى
جماعة بالصفة السابقة عن محسوس او عن جماعة كذلك
روت لهم عن محسوس اذ لا يصدق فى الاول قوله عن مثلهم
ولا فى الثانى قوله وهكذا الخ ويجاب بانه تعريف بالاخص
وقد اجازه جماعة وقضية كلام المصنف ان رواية الجماعة الموصوفين
بما ذكره لا يتخلف عنها ايجاب العلم وهو كذلك ولا منافاة بينه
وبين ما ذكره شيخ الاسلام والحفاظ فى شرح النخبة من انه
قد يتخلف لمانع لانه وجود الشئ لا يتوقف على وجوب سببه
بتوقف على انتفاء مانعه كما سبقت الاشارة اليه ولا ينافى ذلك
ان من جملة الشروط ان يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب
لجواز ان يكون تاثير هذا الشرط مشروطا بانتفاء المانع ولا يخفى
ان مقتضى كون المتواتر موجبا للعلم تقدمه بالذات على
حصول العلم منه لانه اثر منه اذ هو المترتب عليه والشئ
يتقدم بالذات على ما هو المترتب عليه فعد شيخ الاسلام
والحفاظ فى شرح النخبة حصول العلم من شروط المتواتر
المقتضى لتقدم الحصول بالذات اذ الشرط يتقدم بالذات
لانه متوقف عليه والمتوقف عليه يتقدم بالذات لا يخفى
اشكاله الا ان يريد انه من شروط العلم بانه متواتر فيتوافق
قول جمع الجوامع وحصول العلم اية اجتماع شرائطه او من
شروط صحة تسميته بالمتواتر فليتامل واذا كان الخبر المتواتر
ما يوجب العلم فيكون اى فلا بد ان يكون فى الاصل اى فى
اول مراتبه وهو طبقته الاولى حاصلا عن احساس

احساس

احساس من الطبقة الاولى بالمخبر عنه من نحو مشاهدة او سماع
او لمس له او لاجل الاحساس وبواسطته لا عن اجتهاد او لاجل
الاجتهاد المؤدى الى المخبر به وبواسطته قال الشارح فى شرح جمع
الجوامع كغيره لجواز الغلط فيه انتهى اى بخلاف الاحساس واقول
فيه بحث لجواز الغلط فى الاحساس ايضا فقد نص الائمة على وقوع
الغلط فيه اللهم الا ان يقال وقوعه فى الاحساس اقل وفيه نظر
لان ذلك لا يمنع الاحتمال الناتج من حصول العلم ويمكن ان يجاب
بمنع وقوعه عادة من الجم المعتبر هنا فليتامل وذلك كالاخبار
بوجود مكة للحاصل عن مشاهدة مكة بان تكون مستندة
مشاهدتها او الاخبار بوجود خبر الله تعالى من النبى صلى الله عليه
وسلم اى بانه صلى الله عليه وسلم اخبر عنه تعالى الحاصل عن سماع
خبر الله تعالى من النبى صلى الله عليه وسلم بان تكون مستندة
السماع من فى النبى صلى الله عليه وسلم مع مشاهدة فيه او الاخبار
بوجود الجسم او الرائحة العطرية فى هذا المكان الحاصل عن لمس
الجسم او شم الرائحة الطيبة فيه فعلم ان قوله على مشاهدة
او سماع ليس صلة الاخبار على انه المخبر عنه بل على انه مستند
الاخبار بالمخبر عنه فاذ ذلك هو الموافق لما قابلته بقوله بعده
لا عن اجتهاد وان قوله عن مشاهدة مكة ليس صلة الاخبار
على انه المخبر عنه بل على انه مستند الاخبار فان ذلك هو الموافق
لما قبله وعند ذلك يظهر انه لا يحتاج لما قدره التاج الفزارى
فى شرحه حيث قال وقوله عن مشاهدة او سماع يعنى عن
امر يدرك بالحس فان المشاهدة هى الادراك بحاسة البصر
والسماع هو الادراك بحاسة السمع انتهى ويجوز ان يجعل الفاء فى
قوله فيكون للمجرد العطف على قوله ينتهى فليستقص هذا فكلف
ما يتفرع عليه والاخبار عن مشاهدة مكة وما يجوه مثلها

بخلاف اذا عن مخالفة الاخبار عن امر يجتهد فيه بان يكون مستند
الاخبار عنه هو الاجتهاد فيه والاستدلال عليه والا فالمجتهد فيه
قد يدرك بالاحساس ايضا كما مر من المتواتر لجواز الغلط فيهما
تقدم وذلك كاخبار الفلاسفة المتقدم بيانهم اول الكتاب
بعدم العالم على ما تقدم بيانه هناك فانه عن اجتهاد واستدلال
فلا يكون من المتواتر ثم شرع في الاحاد فقال والاحاد اي ما يسع
وقوله وهو مقابل المتواتر تصريح باحصار الخبر في القسمين
اعني المتواتر والاحاد اذ معنى مقابلته له انه ما عداه فلا ثالث
لهما وانما فهم ذلك منه قول المصنف السابق ينقسم الى قسمين
انه ليس صريحا في احصاره في القسمين ثم ما يتوهم عدم ارادة
حصره فيهما وتعريض بمن جعل المستفيض وهو الشايع عن اصل
واقل عدده رواته اثنان وقيل ثلاثة كذا في جمع الجوامع وعبارة ابن
الحاجب تبعا للامدي المستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة وذكر
شيخ مشايخنا في شرح لبه ان القول الاول للفقها والثاني للمحدثين
والثالث للاصوليين فسمانا الثاني غير مندرج تحت الاحاد واشارة
الى ما بينهم كليا للمتواتر فانه المتبادر من المقابلة وان امكن
ارادة المباينة الجزئية ويوخذ من ذلك مباينة المستفيض
من افراده كليا للمتواتر لكن في شرح النخبة لشيخ الاسلام والحفاظ
خلافه حيث حكم بانكل متواتر مشهور من غير عكس ثم قال
ان المشهور هو المستفيض على رأي جماعة من ائمة الفقها الى
ان قال وهو منهم من غاير بين المستفيض والمشهور بان
المستفيض يكون مما يتداوله ويتناقله سواء في الكثرة بان
يكون كل طبقة ثلاثة او اربعة وهكذا والمشهور
اعم من ذلك ومنهم من غاير على كيفية اخرى انتهى وهو
اي الاحاد الخبر الذي يوجب العمل بشرطه من العدالة

وغيرها

وغيرها الى كونه سببا في وجوب العمل بمضمونه واختلفوا فقيل
الوجوب بالعقل وانه دل السمع ايضا وذلك لانه لو لم يجب العمل
به لتعطلت وقايع الاحكام المروية بالاحاد وهي كثيرة جدا ولا
سبيل الى القوله بذلك وقيل بالسمع دون العقل ورجحه كثير
وهو الموافق لما هو المعتمد عند اهل السنة وان نقل الاول
عن جماعة منهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان يبعث
الاحاد الى القبائل والنواحي لتبليغ الاحكام كما هو معروف فلولا
انه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة لايقال لعل هذه
الملازمة ممنوعة لجواز ان لا يجب العمل بخبرهم ويكون فائدة
بعثهم جواز العمل وعدمه وجوبه لانا نقول المراد انه كان يبعثهم
لتبليغ الاحكام التي منها وجوب الواجبات وحرمة المحرمات
ليعتقد واذلك والتزموا العمل به كما هو معلوم من سياق تلك
الاخبار فلو لم يجب العمل بخبر الاحاد لم تحصل العائدة المقصودة
من البعث وذلك من البعث الذي لا يليق بالشارع ولان الصحابة
والتابعين استدلوا بخبر الواحد وعملوا به في الوقايع المختلفة
التي لا تكاد تحصى نكرا شايعا ذايعا ولم ينكر عليهم احد والا لنقل
وقد علم من سياقها ان العمل بها لا بغيرها وانه لظهورها
وافادتها الظن لا لخصوصيات تلك الاخبار ولا يعارض ذلك
ما وقع لبعض الصحابة من انكار بعض الاخبار كانكار ابي بكر
خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى رواه محمد بن مسلمة وانكار
عمر على خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد
لانهما انما انكروا ذلك مع الارتياب وقصورهما عن افادة الظن
وذلك مما لا نزاع فيه على انه انضم لخبر محمد بن مسلمة الى المغيرة
وابي سعيد الى ابي موسى لا يخرج الخبر عنه كونه خبر واحد
وقد قبلوه مع ذلك وينبغي ان يكون المراد بوجوب العمل

وجوب كل من الاعتقاد والعمل كما اشرنا اليه وظاهر ان محل
الوجوب حيث لا معارض كما علم مما سبق في فصل التعارض
ومما ياتي في ترتيب الادلة ولا يخفى انه اذا وجب العمل بخبر الاحاد
مع انه لا يفيد الا الظن فبالخبر المتواتر بالاولى فاقتصار السنف
على بيان وجوب العمل بخبر الاحاد لظهور الوجوب في المتواتر
لا لتخصيص الاحاد به ولا يوجب بنفسه ايجابا عاديا العلم
اي حصول العلم بمضمونه على الوجه السابق في المتواتر الذي
منه كون الراوي الجماعة المذكورة بدليل المقابلة وان اوجب ذلك
بواسطة القرائن الزايدة على القرائن التي لا ينفك الخبر عنها عادة
او التي لا تنفك حيث لم يكن الراوي الجماعة المذكورة او بواسطة
العلم بمضمونه بالضرورة او بالنظر كما تقدم بيانه في الكلام على
المتواتر وانما لم يوجب بنفسه حصول العلم عند انتفاء القرائن
مطلقا وكون الراوي الجماعة المذكورة لاحتمال الخطا فيه
عادة فانه وان بلغ مبلغا يمتنع عادة وقوع الكذب
والتواطئ عليه من مثله في كل الطبقات او بلغ ذلك لكن لم
يكن هو في الاصل عن محسوس بل عن اجتهاد قال التاج الفزاري
في هذا الرسم فان وجوب العمل بخبر الاحاد غير داخل في
حقيقته بل هو حكم من احكامها مستفيد من دليل خارج عنه
فلو اقتصر على ان الاحاد ما يوجب العلم كفاه ذلك فان كل
خبر لا يفيد العلم هو خبر واحد انتهى ولا يخفى ما فيه فان كون
وجوب العمل خارجا عن حقيقته لا ينافي وقوعه في رسمه
بل قد يجب فان الرسم هو التعريف بالامر الخارج فلا يصح توجيه
النظر بخروجه عن حقيقته على ان عدم ايجاب العلم خارج
ايضا عن حقيقته فلا وجه للاعتراض بذلك دون هذا بل
الوجه في الاعتراض على هذا الرسم ان يقال الرسم بالحكم

يوجب

يوجب الدور لان تصور الحكم متاخر عن تصور المحكوم عليه فاذا
عرف المحكوم عليه بالحكم تاخر تصوره عن تصور الحكم فيلزم توقف
تصور كل منهما على تصور الاخر وذلك دور ويجاب بان المتاخر
تصوره عن تصور خبر الاحاد هو وجوب العمل بخبر الاحاد وهذا
ليس ماخوذا في التعريف لا وجوب العمل بالخبر لانه لا ينحصر
في الاحاد لتحققه في المتواتر اذ يجب العمل به ايضا وهذا هو
الملحوظ في التعريف فالمتواتر داخل في قوله يوجب العمل خارج
بقوله ولا بوجبه العلم وبان هذا التعريف لفظي هو بالنسبة
لمن عرف الخبر الذي يوجب العمل دون العلم وجهل ان خبر
الاحاد موضوع في الاصطلاح بازائه واما قوله فلو اقتصر
على ان الاحاد ما لا يوجب العلم كفاه فيجاب عنه بانه
اراد زيادة الفائدة بالتنبيه على هذا الحكم للاحاد ولعمري
ان هذا من محاسنه فان قلت قوله يوجب العمل يخرج
خبر الفاسق ونحوه مع انه من الاحاد فيبطل انحصار الخبر في
القسمين فهو قبيل مضر يجب اسقاطه قلت يمكن ان يجاب
بان المراد ما يوجب العمل بشرطه كما اشرنا اليه او حيث لا مانع
او باعتبار نوعه وخبر الفاسق ونحوه كذلك وينقسم الى
الاحاد الى قسمين مسند ومرسل وينحصر فيهما اذ دخل
المنقطع والمعضل في المرسل على ما ياتي فالمسند ما اى احاد
اتصل اسناده ظاهرا بان سمع من رواته كلهم في سائر
الطبقات قال التاج الفزاري في شرحه اصل الاسناد في اللغة
اسناد احد الجسمين الى الاخر ثم استعمل في المعاني فقيل
اسند فلان الخبر الى فلان اذا عزاه اليه او نقاه منه ثم
استعمل المحدثون الاسناد بمعنى روايته الشخص عن الشخص
الى اصل الخبر انتهى وعرفه شيخ الاسلام والحفاظ في شرح

التحفة الاسناد تارة بقوله والاسناد حكاية طريق المتن انتهى
اى وهى الرجال الناقلون والمتن هو غاية ما ينتهى اليه
الاسناد من الكلام وتارة بقوله وهو الطريق الموصلة الى
المتن انتهى وكل منهما صادق مع سقوط بعض الرواة وذلك
موافق لكلام المصنف فانه بتقييده الاسناد بالاتصال يقتضى
تحققه بدونه الا انه يقال المتبادر من حكاية طريق المتن
حكايتها بتمامها ومن الطريق الموصلة تمام الطريق الموصلة
وقولها لشارح بان صرح برواتهم يجوز بناؤه على كل من تفسير
الاسناد بحكاية طريق وتفسيره بالطريق الموصلة الى المتن
بكون تفسير الاتصال لا تصال حكاية الرجال او الرجال
عبارة عن اتصال ذكر الرجال وذلك بالتصريح بجميعهم
وعلى تفسيره برواية الشخص عن الشخص الى اصل الخبر كما
تقدم عن التاج فبكونه تفسير السبب الاتصال لان
اتصال رواية الشخص عن الشخص الى اصل الخبر يتحقق
بالتصريح بجميع الرواة وانما قيدنا اتصال الاسناد بقولنا
ظاهرا لانه المعتبر فيه قال شيخ الاسلام والحفاظ فى التحفة
والمسند مرفوع صحابى بسند ظاهره الاتصال قال فى شرحها
وقولى صحابى كالمفصل يخرج به ما رفعه التابعى فانه مرسل
اومن دونه فانه معضل او معلق وقولى ظاهره الاتصال
يخرج ما ظاهره الانقطاع ويدخل فيه الاحتمال وما يوجد
فيه حقيقة الاتصال من باب اولى ويفهم من التقييد
بالظهور ان الانقطاع الخفى كعنعنة المدلس والمعاصر
الذى لم يثبت لقيه لا يخرج الحديث من كونه مسندا لاطباق
الائمة الذين خرجوا المسانيد على ذلك وهذا التعريف
موافق لقول الحاكم المسند ما رواه المحدث عن شيخ يظهر

سماعه

سماعه منه وهكذا شيخه عن شيخه متصلا الى صحابى الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى وسيأتى بيان المعضل
والمعلق استعمله بعضهم بمعنى حذف واحد فاكثر على التوالى
من اول الاسناد وعزو الحديث الى من بعد المحذوف فمن
رواته وبعضهم بمعنى حذف كل الاسناد كقوله قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم او قاله ابن عباس وقال النووى
فى مختصر التقريب المسند قال الخطيب البغدادى
هو منه اهل الحديث ما اتصل سنده الى منتهاه قال
السيوطى فى شرحه فشمل المرفوع والموقوف والمقطوع
وتبعه ابن الصباغ فى العدة والمراد اتصال السند ظاهرا
فيدخل فيه ما فيه انقطاع خفى كعنعنة المدلس والمعاصر
الذى لم يثبت لقيه لاطباق من خرج المسانيد على ذلك انتهى
ثم قال النووى واكثر ما يستعمل فيما جاء عن النبى صلى
الله عليه وسلم دون غيره انتهى والمرفوع هو ما اضيف الى النبى
صلى الله عليه وسلم خاصة قولا كان او فعلا او تقريرا لا يقع
مطلقه على غيره متصلا كان او منقطعا بسقوط الصحابى
منه او غيره والموقوف بخلافه هو المروى عن الصحابة قولا
لهم او فعلا او تقريرا متصلا كان اسناده او منقطعا ويستعمل
فى غيرهم كالتابعين مقيدا فيقال مثلا وقفه فلان على
الزهرى والمقطوع هو الموقوف على التابعى قولا له او فعلا
هكذا فى التقريب وبه يعلم ان قول السيوطى فشمل المرفوع
والموقوف اى فى الجملة فتامله لا يقال اخذ الاسناد فى تعريف
المسند يوجب الدور لانا نمنع ذلك بانه معرفة المشتق
منه لا تتوقف على معرفة المشتق وانما الامر بالعكس فلم
نتوقف معرفة الاسناد على معرفة المسند فلا دور لعم

قد يوجه الايراد بان الاسناد مضاف الى ضمير المسند
فتتوقف معرفته على معرفة المسند فيجيء الدور ويدفع
بان الضمير المضاف اليه الاسناد عائد على ما المصدرة
بالاحاد نعم نظر التاج الغزاري في هذه الحدبات المسند
اسم مفعول من اسند ومن لا يعرف المصدر لا يعرف
اسم المفعول من ذلك المصدر فان من لا يعرف الضرب
لا يعرف المضروب فكان الواجب تعريف الاسناد
اولا ثم تعريف المسند به انتهى ويجاب بان هذا تعريف
لفظي فالمخاطب به من عرف معنى الاسناد ولم يعرف
ان المسند موضوع لماذا اصطلاحا والمرسل في اصطلاح
الاصوليين والفقهاء ما اي احاد له متصل اسناده ظاهرا
بان اسمعه يعني رواية واحدا كان او اكثر سواء
كان الراوي المرسل له تابعيا من كبار التابعين كابن
المسيب او صغارهم كالزهري او غير تابعي ممن بعده
ولهذا اطلق قوله لم يتصل اسناده لكنه ليشمل
ايضا قول الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم مسقطا
للواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم كقوله
غير الصحابي قال فلان قال النبي صلى الله عليه وسلم
مسقطا للواسطة بينه وبين فلان او بين فلان
وبين النبي صلى الله عليه وسلم ويوافقه في الاول مفهوم
قوله الاتي فان كان من مراسيل غير الصحابة ومريح قول التاج
الاتي اما مراسيل الصحابة الخ وفيها قوله في شرح مسلم واما
المرسل فهو عند الفقهاء واصحاب الاصول والخطيب الحافظ
ابو بكر البغدادي وجماعة من المحدثين ما انقطع اسناده على اي
وجه كان انقطاعه فهو عندهم بمعنى المنقطع وقال جماعة

من المحدثين او اكثرهم لا يسمى مرسلا الا ما اخبر فيه التابعي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اي من قوله او فعله او
تقريره انتهى وفسر المنقطع قبل ذلك بقوله واما المنقطع
فهو ما لم يتصل اسناده على اي وجه كان انقطاعه فان كان
الساقط رجلا فاكثر سمي ايضا معضلا بفتح الضاد المعجمة
انتهى لكن مقتضى ما في جمع الجوامع كمختصر ابن الحاجب
وشروحهما وغيرها من حد المرسل بان قول غير الصحابي
قال النبي صلى الله عليه وسلم مسقطا للواسطة بينه وبين
النبي صلى الله عليه وسلم خروج كلا الامرين عن المرسل
وقد يمنع اقتضاء خروج الثاني بانه يصدق عليه قول غير
الصحابي قال النبي مسقطا للواسطة بينه وبين النبي
وزيادة قال فلان وكون الساقط بينه وبين فلان
او بعده لا يمنع ذلك الصدق وذكر المصنف في البرهان ان من
صور المرسل ان يقول الراوي اخبرني رجل عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم او عن فلان الراوي من غير ان يسميه
والذي قاله الحاكم ان هذا منقطع وليس بمرسل قال العراقي
وكل من القولين خلاف ما عليه الاكثرون فانهم ذهبوا
الى انه متصل في سنده مجهول ولا يخفى مخالفة ظاهر الوزان
في ذلك لما في البرهان وذكر فيه من صوره ايضا استناد
الاخبار الى كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وانما
الحق هذا القسم بالمرسلات من جهة الجهل بناقل الكتب
ولو ذكر من يفزى الخبر الى الكتاب ناقل الكتاب وحامله
الحق الحديث بالمسندات انتهى وجعل البيهقي ما رواه
التابعي عن رجل من الصحابة لم يسمه مرسلا قال العراقي
وليس بجيد اللهم الا ان كان لم يسمه مرسلا ويجعله حجة

كراسيل الصحابة فهو قريب واما في اصطلاح المحدثين اى بعضهم
او اكثرهم على ما يستفاد مما سيق عند شرح مسلم فهو قول التابعي
قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا او فعله او قرر عليه مسقطا
الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم فان كان هذا
القول من تابع التابعين فمنقطع الى فرد منه والا فمعضل او اعم كما
يستفاد من تعريفيه الاتي او ممن بعدهم فمعضل بفتح الضاد
اى فرد منه وهو ما سقط منه راويان فاكثر والمنقطع ما سقط
منه راو فاكثر فان سقط منه راويان من موضعين مثلا
كل راو من موضع فهو منقطع من موضعين وعرفه العراقي بما
سقط منه واحد غير الصحابي ليتفرد عن المعضل بقوله راو واحد
وعن المرسل بقوله غير الصحابي فيكون مباينا على هذا لكل منهما
وعبارة العمدة المنقطع انه يكون بين الراويين رجل ولم يذكر
في قوله نظر يعرف مما ذكر في المرسل انتهى واورد على تخصيص
المرسل بالتابعي من سمع من النبي صلى الله عليه وسلم وهو كافر ثم
اسلم بعد موته فهو تابعي اتفاقا وحديثه ليس بمرسل بل موصول
لا خلاف في الاحتجاج به ومن راى النبي صلى الله عليه وسلم
غير مميز كمحمد بن ابي بكر الصديق فانه صحابي وحكم روايته
حكم المرسل لا الموصول ويمكن ان يجاب من الاول بانه يعتبر
في المرسل اسقاط الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم
وما ذكر ليس فيه ذلك ومن الثاني بانه في حكم المرسل وليس
بمرسل فليتامل وفي نسخة شرح عليها التاج الغراري
والمرسل ان كان من مراسيل غير الصحابة الخ ثم اعتذر عنها
بقوله وذكر حكم المرسل ولم يبين حقيقته انتهى وعجاب
بانه ترك بيان حقيقته على هذه النسخة لفهمها من مقابله
وهذا ظاهر فان كان المرسل من مراسيل غير الصحابة

رضي الله عنهم بان كان المرسل بكسر السين غير صحابي
قدس سره وفاقا للاكثر منهم الامام الشافعي والقاضي
الباقلاني قال الامام مسلم في صدر صحيحه واهل العلم بالاخبار
وقاله ابن عبد البر هو قول اهل الحديث وقال ابن الصلاح
انه المذهب الذي استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث ويفاد
الاثر لاحتمال ان يكون الساقط من روايته مجروحا اى
متصفا بما يخل بعدالته قال الشارح في شرح جمع الجوامع وان
كان صحابيا لاحتمال ان يكون ممن طرأ له قادح انتهى ويشكل
عليه قوله الاتي لان الصحابة كلهم عدول انتهى ومن ثم
روى البخاري عن الحميدي قال اذا صح الاسناد من الثقات
الى رجل من الصحابة فهو حجة وان لم يسم ذلك الرجل وقال
الاثرم قلت لاحمد بن حنبل اذا قال رجل من التابعين حدثني
رجل من الصحابة ولم يسمه فالحديث صحيح قال نعم وفرق
الصيرفي من الشافعية بين ان يرويه التابعي عن الصحابي
معنعنا او مصرحا بالسماع قال العراقي وهو حسن متجه
وكلام من اطلق قبوله محمول على هذا التفصيل انتهى وعدم تسمية
المروي عنه لا يستلزم تعديله لانه قد يروي عن غير عدل وقد
يخفى عليه جرح من ظنه عدلا ولو سماه اطلع غيره على جرحه فان
جعلت العلة هذا المجموع لم يشكل القبول في نحو قول الشافعي
اخبرني الثقة ولا لهم اتفقوا على رد مرسل الشهادة بان لا يذكر
للشاهد من شهد على شهادته ولم يجعلوا تركه تعديلا فكذا
الرواية بجامع اشتراط العدالة فيهما وقد يفرق بان باب الرواية
اوسع واسهل بالمرسل جمع من اهل العلم منهم مالك واحمد في المشهور
عنهما وابو حنيفة وقال ابن جرير اجمع التابعون باسرهم على
قبول المرسل ولم يات منهم انكاره ولا عن احد من الائمة

بعد هم الى راس المائتين قاله ابن عبد البر كانه يعني ان الشافعي
اول من رده وبالغ بعضهم فقواه على المسند وقال من اسند
فقد اعلك ومن ارسل فقد تكفل لك قاله النووي في شرح
المهذب وقيد ابن عبد البر وغيره ذلك بما اذا لم يكن مرسله
ممن لا يحترز ويرسل عن غير الثقات فان كان فلا خلاف في
رده وقال غيره محل قبوله عند الحنفية ما اذا كان مرسله
من اهل القرون الثلاثة الفاضلة فان كان من غيرها فلا
لحديث ثم يفيض الكذب حتى تحلف الشاهد قبل ان يستشهد
عادتهم انه لا يروي الا عن عدل كمراسيل سعيد بن المسيب
فانها اليها المسندة في الاكثر عند المحدثين من التابعين
جمع تابع بمعنى التابعي وهو من لقي الصحابي وقيل من صحبه
كالخلاف في الصحابي كذا في شرح مسلم ومشى في جمع الجوامع
على اشتراط اطالة الاجتماع بالصحابي في صدق اسم التابعي
والصحابي من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو لحظة
وقيل يشترط اطالة الاجتماع به وفيه كلام لا يخفى هذا المختصر
مطلب من الايات البينات رضي الله عنه فانه اسقط الصحابي
الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم وعزا احاديث
الى نسب تلك المراسيل للنبي صلى الله عليه وسلم في نحو
فانها اي لاجل انها فتشت ولما كانت تلك المراسيل مفتشا
عنها لا مفتشة فان المفتش عنه ما يلتمس من غيره والمفتش
ما يلتمس منه غيره قاله اي فتش عنها اي عن حالها فان
المفتش عنه ليس هي نفسها فانها معلومة منذ ابتدا بل هو حالها
من الاسناد والارسال اذ هو المجهول المطلوب ولعل لفظة
عن في مثل ذلك للتعليل فوجدت مسانيد حكاها
رواها له الصحابي الذي اسقطها اي ترك ذكره عن النبي

صلى

صلى الله عليه وسلم متعلق برواها والصحابي عدل واسقاط
العدل كذكره وهو الصحابي الذكور في الغالب من تلك
المراسيل او من الاحوال او الازمان فيها وهو متعلق بالسنة
بعده اي ابو زرعة وجد لازم منه فان الصحيح يتناول
كلا منهما وهما ابو هريرة رضي الله عنه وكمراسيل ابي
سلمة بن عبد الرحمن يروي ايضا عن ابي هريرة رضي الله عنه
قاله التاج وفي هذا التعليل نظر فانها اذا ظهرت مسندة
كانت الاحتجاج بالمسند لا بالمرسل فاستثناؤها من جملة
المراسيل مستدرك على هذا التقدير انتهى وجوابه ان
التفتيش والوجدان المذكورين لا غير جماعن الارسال
باعتبار الرواية لانطباق حد الارسال عليها وان كان لها حكم
المسند ولو سلم فوضعها بالارسال باعتبار ما قبل التفتيش والوجدان
ولو سلم فالاستثناء منقطع لدفع توهم ان ارسالها ابتدائيا فقط
اعتبارها مطلقا ومحل عدم حجية المرسل في غير المستثنى اذا كان
من مراسيل كبار التابعين كقيس بن ابي حازم وابي عثمان
النهدي وابي رجاء العطاردي اذ المرسل غير واحد لا ارسله
راو واحد يروي عن غير مشيوخ الاول ولا مسنده قول صحابي
ولا قول اكثر اهل العلم ولا قياس المعنى ولا انتشاره من غير
نكير ولا عمل اهل العصر على وفقه والا كان حجة وفائدة حجيته
اذا اسنده غير راويه اسناد لم يشتمل على ضعف او عضده
قياس المعنى مع ان كلا الامرين من الاسناد والقياس كاف
في اثبات الحكم قاله الاسنوي في الترجيح عند تعارض الاحاديث
فان احد الحديثين المقبولين يرجح على الاخر اذا عضده قياس
او حديث اخر مقبول انتهى اما اذا كان من مراسيل صغار
التابعين كالزهري ونحوه فهو باق على عدم حجيته وان انضم

اليه ما ذكره لشدة ضعفه وذلك لانه غالب رواية الكبار عن
الصحابة فيقوى الظن بانه المحذوف صحابي فاذا انضم اليه شئ
مما ذكر قوى به فقبل قال بعضهم وحينئذ فينبغي ان الضابط
للتابعي الكبير انه من اكثر رواياته عن الصحابة والصغير من اكثر
رواياته عن التابعين واما ضبط الصغير بانه من لم يلق
الا الواحد والاثنين ونحوهما من الصحابة فلا يلائم تعليلهم
بما تقدم واما مراسيل الصحابة رضي الله عنهم بان يروي
صحابي عن صحابي اي سمع مثلا منه مرويه عن النبي صلى الله
عليه وسلم مثلا ثم اذا رواه لغيره يسقط الصحابي الثاني
مثلا وهو الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم
اي فهو حجة لان الظاهر انه يروي عن صحابي اخر والاكثر
من العلماء الخلف والسلف على ان الصحابة كلهم عدول
فلا يبحث عن عدالتهم في رواية ولا شهادة فكونه الساقط
عدلا واسقاط العدل كذكره قال المازري في شرح البرهان
لسانعني بقولنا الصحابة عدول كل من راه صلى الله عليه وسلم
يوما او زاره لماما او اجتمع به لغرض وانصرف وانما نعني به الذين
لازموه وعزروه ونصروه انتهى قال العلائي وهذا قول غريب
نخرج كثيرا من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة
كوابل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن ابي العاص وغيرهم
ممن وفد عليه صلى الله عليه وسلم ولم يقم عنده الا قليلا وانصرف
وكذلك من لم يعرف الا برواية الحديث الواحد ولم يعرف مقدار
اقامته من اعراب القبايل والقول بالتعميم هو الذي صرح به
الجمهور وهو المعتبر انتهى وهو كما قال فان قلت انه صورت
المسئلة بما اذا علم كون الساقط صحابيا كما هو قضية قوله بان
يروي صحابي عن صحابي وقوله لان الصحابة كلهم عدول

ورد ان مراسيل غير الصحابة كذلك فانه اذا علم كون الساقط
فيها صحابيا كانت حجة فلا معنى للتفرقة بينهما وان صورت
بما اذا جهل ذلك كما هو قضية التفرقة بين مراسيل الصحابة
وغيرها اشكل الفرق بين مراسيل الصحابة ومراسيل غيرهم
مع وجود احتمال كون الساقط مجروحا في الجميع واشكل الجزم
بتصوير المسئلة بانه يروي صحابي عن صحابي والتعليل بان
الصحابة كلهم عدول قلت ينبغي ان يكون المراد الثاني والفرق
ظهور كون الساقط صحابيا في مراسيل الصحابة بخلاف مراسيل
غيرهم لان الظاهر والغالب رواية الصحابي عن الصحابي ورواية
غير الصحابي عن غيره والجزم بالتصوير المذكور والتعليل بما
ذكرنا على ذلك فانه قلت لم قال بان يروي صحابي عن
صحابي الخ ولم يقل بان يقول الصحابي قال النبي صلى الله عليه
وسلم كما عبروا بذلك في تفسير مرسل غير الصحابة قلت
لان مقصوده تصوير مرسل الصحابة وفاقا لجمهور قال السخ
فان كانت من مراسيل غير الصحابة ولا يتحقق كون مروي
الصحابي مرسلا الا اذا علم كونه روى بالواسطة وقوله
الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يظهر منه
الارسال بل الاسناد ولهذا قال في جمع الجوامع وشرحه الشارح
الصحيح يحتج بقول الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم
لانه ظاهر في سماعه منه وقيل لا يحتج به لاحتمال انه يكون
بينه وبين صحابي اخر وقلنا بحثه عن عدالة الصحابة
او تابعي انتهى فتلخص تصوير كلام الشارح هنا بما اذا علم
كون الصحابي روى بالواسطة بان علم انه لم يحضر النبي
صلى الله عليه وسلم لصغر سنه وجهل كون تلك الواسطة
صحابيا او لعنعنه معدور لعنعن الحديث بعنعنه

اذا رواه بلفظ من فلان اى الرواية بلفظ عنه فلان بان يقال
حدثنا فلان عن فلان الخ اى اخبرنا يذكره القائل انه ذكر
زيادة على ذلك من غير بيان للتحديث والاخبار والسماع
تدخل على الاسناد المتصل والاطلاق الاسناد لا يستلزم
الاتصال الذى هو المقصود هنا على ما علم مما تقدم اى تدخل
على حكمه وهو قبوله والعمل به يعنى مجامعه ولا تنافيه ممكن
الحديث المروى بها اى بالعنعنة والبا للالة داخلا فى حكم
الحديث المسند المروى بغيرها مما يشعر بالتحديث او نحوه
بان يثبت له الحكم الثابت للمسند المذكور من القبول والعمل به
لا فى حكم الحديث المرسل المتقدم بيانه من رده وعدم العمل
به وانما كان فى حكم المسند لا المرسل لاتصال سنده بالتصريح
بجميع رواته فى الظاهر لانه الظاهر من العبارة فيحمل على
الاتصال حقيقة هذا هو الصحيح الذى عليه العمل وقول الجماهير
من اصحاب الحديث والفقه والاصول بل ادعى ابن عبد البر
فى مقدمته التمهيد اجماع ائمة الحديث عليه كما قاله العراقى
لكن يشترط ان يكون المعنعن بكسر العين غير مدلس وان
يمكن لقا بعض المعنعنين بعضا وفى اشتراط ثبوت اللقا وطول
الصحبة ومعرفته بالرواية عنه خلاف منهم من لم يشترط
شيا من ذلك وهو مذهب الامام مسلم بل ادعى الاجماع فيه
ومنهم من شرط ثبوت اللقا وحده وهو مذهب على بن المدينى
والبخارى وابى بكر الصيرفى الشافعى والمحققين قال
النووى وهو الصحيح ومنهم من شرط طول الصحبة وهو
ابو المظفر السمعانى ومنهم من شرط معرفتهم بالرواية عنه
وهو ابو عمرو الدانى واذا قال الراوى حدثنا الزهرى ان
ابن المسيب قال كذا او حدث بكذا او فعل او ذكر او روى

او نحو

او نحو ذلك فقال جمع منهم الامام احمد لا يلتحق ذلك بعن بل
يكون منقطعا حتى يتبين السماع وقال الجمهور هو كعن
محمول على السماع بالشرط المتقدم قاله النووى وهذا هو
الصحيح انتهى وقد يقتضى قوله فى حكم المسند انه ليس مسندا
حقيقة اصطلاحا لكن مقتضى كلامهم خلافه واقر الشيخ
الحديث من حفظه او كتابه املا اولا وغيره بهم ولو من
وراء حجاب حيث عرف صوته بحوز للراوى ان يقول فيما اراد
روايته ما قرأه الشيخ عليه ممن سمعه ان يقول حدثنى او اخبرنى
او حدثنا او اخبرنا او انبانا او سمعت فلانا يقول او قال لنا
فلان او ذكر لنا فلان لا خلاف فى جواز جميع ذلك كما قاله القاضى
عياض قال العراقى وما قاله محمد اذ لا يجب على السامع ان
يبين هل كان السماع املا او عرضا نعم ينبغى عدم الاطلاق
فى انبانا بعد اشتهار استعمالها فى الاجازة لانه يؤدى الى اسقاط
المروى بها عند من لا يحتج بالاجازة لظنه ان الرواية بالاجازة
قال بعضهم وما قاله محمد لكن ان ادى اطلاق غير انبانا
الى ما ادى اليه اطلاقها من اسقاط المروى كان الحكم كذلك
انتهى وقضية اطلاق المصنف جواز قول ما ذكر انه لا فرق
فيه بين قصد الشيخ اسماعه وعدمه لكن قال غير واحد
من الاصوليين كالامدى والاسنوى والعضد ان قصد
الشيخ اسماعه وحده او مع غيره فلمن يقول حدثنى او
اخبرنى او حدثنا او اخبرنا والا فلا بل يقول له قال فلان
كذا او اخبرا وحدثه او سمعته يقوله او يحدث او يخبر
انتهى وعبارة الاحكام وان لم يقصد اسماعه فليس لمن
يقول حدثنا واخبرنا لانه يكون كاذبا فى ذلك بل له ان
يقول قال فلان كذا او سمعته يقول كذا او يحدث بذلك

وغيره بكذا انتهى ويستفاد من ذلك انه لا فرق في جواز الرواية
اي على الجملة بين كون قراءة الشيخ عن قصد وكونها اتفاقية
وبذلك صرح الماوردي والروياني ولا بين ان يأذن للسامع
في رواية المسموع او يمنعه منها بنحو قوله لا تروعني او رجعت
عن اخبارك او ما اذنت لك في روايته عني وهو كذلك نعم
ان اسند المنع الى خوف خطا منه فيما حدث به او شك فيه امتنعت
الرواية عنه ولا بين ان يعلم حضور السامع او يجعله او
يقول اخبركم ولا اخبر زيدا مثلا وهو كذلك ايضا وان قال
هواي غير الشيخ على الشيخ من كتاب او حفظ وهو يسمعه
قال المعتمد كغيره من غير ان ينكر عليه ولا وجد امر يوجب
السكوت عنه من اكراه او غفلة او غيرهما من المقدرات
المانعة من الانكار انتهى سواء حفظ الشيخ ما قرئ عليه او لا
وقيل جواز اصطلاحا اذا اراد روايته ما قرئ عليه عنه
وسلم من سمع قرائه عليه اخبرني وان لم يقيده بنحو قوله
قراءة او بقرائي عليه ولا يقل اي لا يجوز له اصطلاحا اي لا ينبغي
ان يقول حدثني من غير تقييد لانه لم يحدث وصيغة
حدثني صريحة في كون المروي عنه محدثا بخلاف اخبرني
هذا مذهب الشافعي رضي الله عنه واصحابه ومسلم بن
الحجاج وجمهور اهل الشرق وعزي الى اكثر المحدثين والى
ابن جريج والاوزاعي وابن وهب قال النووي كاد ان
الصلاح وصار الفرق بينهما هو الشائع الغالب على اهل
الحديث قال ابن الصلاح وهو اصطلاح منهم اراد واجه
التمييز بين النوعين والاحتجاج لمن حيث اللغة فيه
ضاو تكلف انتهى نعم الاحوط ان يقول قرأت على فلان
انه قرأ بنفسه او قرئ عليه وانا اسمع انه لم يقر بنفسه

ويلي ذلك عبارات السماع مفيدة كحدثنا قرأني او قراءة
عليه وانا اسمع او اخبرنا قرأني او قراءة عليه وانا اسمع
ومنهم اي الاصوليين من اجاز حدثني ايضا من غير
تقييد وعليه اي على الجواز عرف اهل الحديث قيل
انه مذهب مالك وسفيان بن عيينة والبخاري ومعظم
الحجازيين والكوفيين وحكاه القاضي عياض عن الاكثرين
ومنهم من اجاز سمعت ايضا وروي عن مالك والسفيانين
والصحيح المنع ومنهم من منع اطلاق حدثنا واخبرنا كالامام
احمد والنسائي قاله الخطيب وهو مذهب خلق كثير
من اصحاب الحديث وقاله الحاكم الذي اختاره وعهدت
عليه اكثر مشايخي واليه صار ابو عمرو ان يقول الراوي فيما سمعه
وحده من لفظ الشيخ حدثني وفيما سمعه مع غيره حدثنا
وفيما قرأه عليه بنفسه اخبرني وفيما قرئ بحضرته اخبرنا
واستحسنه ابن الصلاح والنووي فان شك هل كان وحده
او مع غيره فالاظهر انه يقول حدثني او يقول اخبرني
لاحدثنا ولا اخبرنا لانه الاصل عدم غيره وكذا لو شك
هل قرأ بنفسه او سمع بقراءة غيره فيقول اخبرني كما نقله
البرقاني عن ابن الصلاح ثم قال وفيه نظر لانه تحقق
سماع نفسه وشك هل قرأ بنفسه والاصل انه لم يقرأ
وقد حكى الخطيب عن البرقاني انه كان يشك في ذلك فيقول
قرأنا على فلان قال وهذا حسن لان ذلك يستعمل فيما
قرأه غيره ايضا كما قاله احمد بن صالح والفيلي قال
النووي كابن الصلاح وكل هذا مستحب باتفاق العلماء لا
واجب ولا يجوز ابدال حدثنا باخبرنا او عكسه في الكتب
المؤلفة وانه كان في اقامة احدهما مقام الاخر خلاف

لا في نفس ذلك التصنيف بان يغيره ولا فيما ينقل عنه من
الاجزاء والتخاريج وما سمع من لفظ المحدث فجاز ابدال الخلاف
في الرواية بالمعنى فعلى الجواز يجوز الابدال ان كان قائلاً
يرى التسوية بينهما ويجوز اطلاق كليهما بمعنى والا فلا ومنع
الامام احمد الابدال جزماً وان اجازه اى اجاز الراوى
واحداً او اكثر الشيخ بروايته شيئ معين او غير معين
من غير وجود قراءة من احد الجانبين لذلك الشيء بان لم
يقراه الراوى على الشيخ لا بنفسه ولا بغيره ولا اقراه غيره
على الشيخ وهو يسمعه ولا اقراه الشيخ وهو يسمعه كان قال
الشيخ اجزت لك او اجزت لكم او اجزت فلانا الفلاني البخاري او جميع
مسموعاتي او مروياتي فهل تجوز الرواية بها اختلف فيه شيخنا
جماعات من الفقهاء والمحدثين وحكاه الاسوى عن ابي حنيفة
والي يوسف والقاضي عبد الوهاب عن مالك وهو احدى
الروايتين عن الشافعي والصحيح الذي استقر عليه العمل
وهو قول الجمهور من اهل الحديث وغيرهم بل ادعى القاضي
عياض وغيره الاجماع عليه جواز الرواية كالعمل بها وجعلها
بعض اهل الظاهر كالمرسل في عدم العمل به مع جواز التحديث
به ونقل عن الاوزاعي عكسه وهو العمل بها دون التحديث
واحتج ابن الصلاح للجواز بانه اذا جاز لدان يروي عنه مروياته
فقد اخبره بها جملة فهو كما لو اخبره بها تفصيلا واخباره بها غير
متوقف على التسميع فقط كما في القراءة وانما الغرض حصوله
الافهام والفهم وذلك حاصل بالاجازة المفهمة واذا قلنا
بالجواز فينبغي للراوي اى المجاز اذا اراد الرواية عنه
اجازلي او اخبرني او حدثني او اجازنا واخبرنا وحدثنا
اما لان اجاز تساوي الثاني الغزاري ان هذا كلام متهافت

قال

قال فان الاخبار انه تحدثه والاجازة انه لا تحدثه بل اقتصر
على الاذن له في الرواية والجمع بين الامرين ممتنع ثم قال
والاولى ان يقول اجازني فان ذكر اخبرني او حدثني مع قوله
اجازة فيه نوع شائبة كما تقدم بيانه انتهى ويجاب بان الاخبار
في اصطلاحهم يراد به مطلق الاذن والاعلام ولو ضمنيا وان
تبادر منه التحديث فيحمل فيما تضمنته الاجازة فلا تنافي بينهما
مطلقا بل التقييد بالاجازة لبيان احد محتملا تضمنه المراد اصطلاحا
وانما جئ الاشكال لو اريد بمعنى الاخبار اللغوي على انه لو اريد
ذلك كان تقييده بالاجازة بيانا ان المراد به الاخبار الذي
تضمنته الاجازة قاله الامدي وفي اطلاق حدثني واخبرني
اى او حدثنا واخبرنا مذهبان الاظهر وعليه الاكثر انه لا يجوز
وصححه ابن الصلاح والنووي ابينا وعلى مقابله عن مالك
واهل المدينة وصححه المصنف وعن الاوزاعي تخصيص
الاجازة بخبرنا بالتشديد وتخصيص القراءة باخبرنا بالهمز
قاله العراقي ولم يحل من النزاع لان خبر واخبر بمعنى واحد
لغة واصطلاحا واختار ابن دقيق العيد انه لا يجوز في
الرواية اخبرنا لا مطلقا ولا مقيدا بعدد لان لفظ الاجازة
على الاخبار انما هو في الوضع الاذن في الرواية واصطلح
قوم من المتاخرين على الفاظ ابانوا فيها الاجازة والمعروف
عند المتقدمين اطلاقهم اخبرنا وفي العضد كابن الحاجب
نقول نبأني بالاتفاق للعرف فانه انما عرفا وان كان
هو الاخبار لغة انتهى ولو اجاز غير معين بوصف العموم كما جرت
جميع المسلمين او كل احد او اهل زماني جاز عند القاضي الى
الطيب الطبري والخطيب البغدادي واخرين وصححه النووي
وقاله العضد كابن الحاجب الظاهر قبولها لانها مثل الاجازة

للموجودين المعينين اذ العام منزل منزلة الافراد ولا فرق بينهما
الا بالاختصار والتطويل ولا مدخل لاختلاف العبارة في مثله فلو
قيد الاجازة العامة بوصف حاضر كاجزت لطلبة العلم ببلدة
كذا فهو اولى بالجواز من غير المقيدة بل قاله القاضي عياض
ما نصه اختلفوا في جواز ذلك بخلاف ما لا حصر فيه كاهل بلد
كذا فهو كالعامة المطلقة او اجاز معدوما كاجزت لمن يولد
لفلان جاز عند الخطيب وابده بان اصحابنا مالك وابي حنيفة
اجازوا الوقف على المعدوم وان لم يكن اصله موجودا قال
قلت فكيف يصح ان تقول اجازني فلان ومولده بعد
موته يقال كما يصح ان تقول وقف على فلان ومولوده
بعد موته قال ولا تعد احد الزمانين من الاخر كبعد احد
الوطنين من الاخر وامتنع عند القاضي ابي الطيب وابن الصباغ
قال النووي كابن الصلاح وهو الصحيح الذي لا ينبغي
غيره لان الاجازة في حكم الاخبار فكما لا يصح الاخبار للمعدوم
لا تصح الاجازة له واقول هل لا اجزت بنزيلو منزلة الموجود
كما في احد القولين ومشى عليه في جمع الجوامع وشرحه ان كلام
الله النفسي يسمى في الازل خطابا حقيقة وان عدم المخاطب
ازلا كالمخاطب الذي سيوجد منزلة المعدوم واما
اجازة من يوجد من غير تقييد فلا يجوز اجماعا ولو عطف
المعدوم على موجود كاجزت لفلان ومن يولد له او لكل
مولود له ولعقبك ما تناسلوا فهو اولى بالجواز مما اذا افرده
وقد فعل ذلك الامام ابو بكر بن ابي داود السجستاني وصرح
بصحيح الجواز نجم القسطلاني في المنهج والاجازة لغير المميز
من صبي او مجنون صحيحة واما الحمل فقال العراقي لم احد
فيه نقلا الا ان الخطيب قال لم نر هم اجازوا والمن لم يكن

مولودا في الحال ولم ينفصل لكونه اذ اوقع بيع او وقف قال ولا
شك انه اولى بالصحة من المعدوم ثم قال وينبغي بنا الحكم
فيه على الخلاف في ان الحمل هل يعلم او لا وان قلنا يعلم وهو
الاصح صحت الاجازة له وان قلنا لا يعلم فيكون كالاجازة
للمعدوم واما الكافر فقال العراقي لم اجد فيه نقلا وقد تقدم
ان سماعه صحيح قاله ولم اجد عن احد من المتقدمين والمتاخرين
الاجازة للكافر ثم حكى عن بعضهم ما اخذ منه انه يروى الجواز
ولو اجاز لمجهول من الكتب او لمجهول من الناس كاجزتك كتاب
السنن وهو يروي كتابي السنن او اجزتك بعض مسموعاتي
وكاجزت لمحمد بن خالد الدمشقي وهناك مشتركون في هذا
الاسم فان اتضح مراده في المسئلتين بقرينة فهي صحيحة
والا فباطلة او اجاز لجماعة مسمين في الاجازة او غيرها
ولم يعرفهم باعيانهم ولا انسابهم ولا اعدادهم ولا اشخاصهم
او سمى المسؤول له ولم يعرف عينه صحت الاجازة كسماعه
منه في مجلسه والحالة هذه ولو قال اجزته لفلان كذا
ان شاء او ابيته عني او لكن ان شئت او احببت او اردت
فالاظهر جوازه لو اجزت لمن يشا فلان او اجزت لمن شا
الاجازة لم تصح الاجازة في المسئلتين او اجزت لمن يشا
الرواية عني فقد قاسه ابن الصلاح على بعتك ان شئت
قال العراقي لكن الفرق بينهما تعيين المشتري بخلافه في
الاجازة فانه مبهم قال والصحيح فيه عدم الصحة قال
نعم وزاد انه هنا اجزت لك ان تروي عني ان شئت
الرواية عني قاله والاظهر الاقوى هنا الجواز لانتفاء الجهالة
وحقيقة التعليق انتفى فليتامل وابد البطلان ببطلان
الوصية والوكالة فيما لو قال وصيت بهذه لمن شا

او وكلت في بيعهما من ثالث يبيعهما واذا بطل في الوصية مع احتمالها ما لا يحتمله غيرها فهنا اولى ولو اجاز ما لم يتحمله بعد سماع او اجازة لم يروه المجاز له اذا تحمله المجيز لم يجز كما يجزم به القاضي عياض وصوب النووي قال ابن الصلاح فعلى هذا يتعين على من اراد ان يروي عن شيخ اجاز له جميع مسموعاته او شيئا منها او من حديثه لي ما شرا وعائب نحطه او بامره جازت الرواية به وان لم يقل اجزت لك بجميع ما كتبت لك او كتبت اليك او كتبت به اليك على الصحيح كما قاله النووي وغيره ويكفي معرفة المكتوب لخط الكاتب وان لم يقم البينة عليه على الصحيح ولا يقول سمعته بل يقول كتب الي فلان قال حدثنا فلان او اخبرنا او حدثنا فلان مكاتبة او كتابة ولا يجوز اطلاق حدثنا واخبرنا وجوزه جمع كالليث ومنصور وجوز اخرون اخبرنا دون حدثنا ولو اشار الشيخ الى كتاب او حديث فقال سمعته من فلان او هذا مسموعي عنه او قرانه عليه ولم يأذن في روايته عنه جازت الرواية بذلك عند كثير من اصحاب الحديث والفقه والاصول والظاهر وجزم به صاحب المحصول وتابعوه لكن قال ابن الصلاح والنووي الصحيح ما قاله غير واحد من المحدثين وغيرهم انه لا تجوز الرواية به وبه قطع المستظهري قال لانه قد لا يجوز روايته مع كونه سماعه لخلل يعرفه فيه قال ابن الصلاح والنووي ايضا لكن يجب العمل به اي بما اخبر الشيخ انه سمعه انه صح سنده وادعى عياض الاتفاق على ذلك ولو ضم الى قوله سمعت هذا الكتاب من فلان او هذا مسموعي منه مناولته للراوي قال النووي لم تجز الرواية بذلك ايضا على الصحيح الذي قاله الفقهاء واصحاب الاصول وعابوا المحدثين المجوزين لما اتهم وتوقع فيه

ولو وجد

ولو وجد احاديث بخط راويها ولم يكن لمنه سماع ولا اجازة وسمى ذلك الوجادة بكسر الواو وقله ان يقول وجدت او قرات بخط فلان او في كتابه بخطه حدث فلان وليس فيه الاسناد والمتن وهذا من باب المنقطع لكن منه ثبوت اتصال بقوله وجدت بخط فلان ولا يجوز روايته بعن فلان ولا باطلاق حدثنا واخبرنا وعلى يجوز العمل به نقل عن معظم المحدثين والفقهاء المالكيين وغيرهم انه لا يجوز وعن الشافعي وبعض اصحابه جوازه وقطع به بعض المحققين الشافعيين عند حصول الثقة قال النووي وهذا هو الصحيح الذي لا ينبغي هذه الازمان غيره ولو وجد حديثا في تاليف شخص وهذا نوع اخر من الوجادة فقال قال فلان اخبرنا فلان وهذا منقطع لاسوب من الاتصال فيه وهذا كله اذا وثق بانه خطه او كتابه والا فليقل بلغني عن فلان او وجدت عنه او نحو ذلك وهل يجري هنا في العمل الخلاف السابق فيه نظر وقضية صنيع تعريف النووي جريانه جريانه فانه انما ذكر ذلك الخلاف بعد ذكر النوعين ولم يقيده باحدهما واذا تامل شيئا من تصنيفه فلا يقل قال او ذكر فلان بصيغة الجزم الا ان ولد بصحة النسخة والا فليقل بلغني عن فلان او وجدت في نسخة من كتابه ونحو ذلك نعم ان كان علما فلنا منقطعا بحيث لا يخفى عليه غالبا الساقط والغير قال النووي كان ابن الصلاح رجونا جواز الجزم له فيما يحكيه ولو اوصى الشيخ عند موته او سافره لاحد بكتاب يرويه ذلك الشيخ فجوز بعض السلف للموصى له روايته عنه بتلك الوصية لان في دفعه اليه نوعا من الاذن وصوب النووي كابن الصلاح خلافه لكن انكره ابن ابي الدم على ابن الصلاح فقال الوصية ارفع رتبة من الوجادة بالاجماع وهي معمول بها عند الشافعي وغيره فهذه اولى واستقسما

الكلام على اقسام التعليل واقسام الاجازة منه وبيان مراتبها وما
يتعلق بذلك مما لا يحتمله هذا الكتاب .

واما
القياس فهو لغة قال المعتد كغيره التقدير والمساواة يقال
قست النعل بالنعل اى قدرته به فساواه وقست الثوب بالذراع
اى قدرته به وفلانه لا يقاس بفلان اى لا يساوى به قال
المولى سعد الدين فى الحواشى تمثيله بالامثلة الثلاثة يشعر
بان المراد انه قد يكون لهما جميعا وقد يكون للتقدير فقط او
للمساواة فقط وقد قال الاسنوى هو فى اللغة التقدير
وهو ليشتمل على امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة فهو
نسبة واضافة بين شيئين ولهذا يقال فلان يقاس بفلان
ولا يقاس بفلان اى يساويه ولا يساويه انتهى وظاهر ما نقله
عن الاسنوى ان المساواة ليست معنى لغويا للقياس وليس كذلك
لانه متعد والمساواة لازمة بل هو من توابع التقدير فجعلها معنى
للقياس بهذا الاعتبار انتهى قال فى التلويح وقد يعدى بعلى
لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشئ على الشئ انتهى وظاهره
ان هذا فى اللغة فانه ذكره قبل بيان المعنى الشرعى لكنه فى
الحواشى قيد ذلك بالشرع حيث قاله وانما قيل فى الشرع قاس
عليه ليدل على البناء انتهى لكنه لا بأس فى ان يكون ذلك فى اللغة ايضا
وفى شرح التاج القرارى اصل القياس فى اللغة بمعنى التشبيه
ومنه قولهم من قاس جدواكه بالغمام راى من شبه وقولهم
يقاس المرء بالمرء اى يشبه به ويطلق بمعنى التقدير ايضا
يقال قست الثوب فكان ذراعا اى قدرته وذلك لان
المتماثلين يتقاربان فى المقدار بوجه او يتساويان فيه
انتهى واصطلاحا رد الفرع وهو المحل الذى اريد اثبات الحكم
فيه الى الاصل وهو المحل المعلوم ثبوت الحكم فيه الى المشبه

بينهما

بينهما فى الحكم بعلة اى بسببها وهى امر مشترك بينهما يوجب
الاشتراك فى الحكم فخرج الرد بغير العلة كالنص والاجماع
فليس بقياس بتجمعهما تلك العلة اى تدل على اجتماعهما فى
الحكم المعلوم للاصل ثبوتا او نفيا ويراد بالحكم ما يشمل نفيه
فانه حكم وهو اقرب لظاهر العبارة فعلم من تفسير الرد بالتسوية
المذكورة لاثبات حكم الاصل فى الفرع انه دافع الاعتراض على
جعل الاثبات جنسا بانه ثمرة القياس ولا شئ من ثمرة القياس
بقياس على ان الهندى منعه بان ثمرة القياس الثبوت لا
الاثبات ومن تفسير الفرع والاصل بما ذكر انه لا دور كما نبه
عليه المولى سعد الدين فى الحواشى قال وانما يلزم الدور
لو اريد بالفرع المقيس وبالاصل المقيس عليه وتحقيقه ان
المراد بهما ذات الاصل والفرع والموقوف على القياس وصفا
الفرعية والاصلية انتهى كلامه فى التلويح منع لزوم الدور على
تفسيرهما بالمقيس عليه والمقيس بانه ليس تفسير للاصل
والفرع بل بيان لما صدقا عليه اى المراد بالاصل المحل الذى
يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه
اصطلاح البعض وكذا فى الفرع انتهى اى فيمكن تعقلهما بدون
ذلك العنوان فلا يلزم الدور ومن هنا يظهر ان هذا الايخالف
ما فى الحواشى فتامل ذلك واحفظه فانه ينفعك فى مواضع
كثيرة وقوله تجمعهما فى الحكم المتضمن لذكر الحكم فى الفرع لا يرد
عليه ان الحكم فى الفرع متفرع على القياس متاخر عنه بالاجماع
وقد جعله ركنا له متقدما عليه حيث اخذه فى تعريفه وهو
دور ممتنع حيث جعل القياس متوقفا على الحكم المتوقف عليه
لما اجاب به ابن الحاجب من انه انما يقتضى توقف معرفة القياس
وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته وهو

لا يتوقف على تعقل ماهية القياس لا تعقله ولا حصوله بل
غاية الامر ان حصوله يتوقف على حصول القياس ومثله
ليس من الدور في شئ واجاب الاسنوي بانه انما يلزم
الدور لو كان التعريف المذكور حدا وهو لا نسلم بل ندعي
انه رسم قاله وقد اشار اليه امام الحرمين في البرهان
انتهى وفيه نظر واضح فانه تخصيص امتناع الدور بالحد
ممنوع ويؤيد المنع انه يحد والدور لا يختص به واورد
على اخذ العلة في حد القياس انه حينئذ لا يتناول قياس
الدلالة فان شرطه ان لا تذكر فيه العلة لانه قسيم قياس
العلة مثاله ان يقال المكوح بالكسر يأثم بالقتل فيجب عليه
القصاص كالمكره بالفتح فان الاثم بالقتل ليس علة لوجوب
القصاص وهذا غير قياس الدلالة الاتي في كلام المصنف
ولا يتناول قياس العكس فانه يثبت فيه نقيض حكم الاصل
بنقيض علته مثاله قولنا الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف
بالنذر وجب بغير النذر كالصلاة فانها لما لم تجب بغير النذر
لم تجب بالنذر فالحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر والعلة
عدم وجوبه بالنذر والمطلوب في الفرع وجوبه بغير نذر
والعلة وجوبه بالنذر واجيب اولا بان كلا من هذين
القياسين غير مراد لنا ولا نفيهما بلفظ القياس حيث اطلق
ولا نطلق عليهما الا مقيدا فان اراد هما غيرنا باصطلاح اخر
لم يضرنا ويمكن ان يجاب بهذا عما اورده التاج السبكي
من قياس الشبه فانه خارج عنه اذ العلة فيه معينة لا سيما
الشبه الصوري عند من اعتبره وقياس لا فارق فانه ليس
فيه عند المجتهد كقياس الامة على العبد في تقدم حصة
الشريك على شريكه المعتق الموسر وعتقها عليه لعدم

الفارق بينهما وثانيا بالنسبة للاول بانا لا نسلم انه لا مساواة
في العلة فانه يتنع منها وان لم يصرح بها فان المساواة في التأثيم
دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما وهو العلة وبالنسبة
للثاني بانه قياس للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر في انها
لا تجب بالنذر ولا تاثير للنذر في وجوبها فكذا الصيام ويلزمه
انه تجب بدون النذر كما تجب مع النذر والا كان للنذر في ذلك
تاثير فالذي فيه القياس حصل فيه المساواة والذي فيه
عدم المساواة لا اثر له فلا يضر لا يقال قوله المصنف لعلة تجمعهما
في الحكم يخرج القياس الفاسد لان اطلاق العلة الجامعة للحكم
منصرف الى ما يكون كذلك بحسب نفس الامر فلا يشمل ما يكون
بحسب اعتقاد المجتهد ومن نفى الامر فلا يكون التعريف
صحيحا لوجوب اشتماله على جميع الافراد ولو فاسدة فلو قال
بعلة تجمعهما في الحكم في نظر المجتهد مثلا كان صحيحا لانا نقول
لا نسلم وجوب ادخال الافراد الفاسدة ايضا ولهذا صرح
في المختصر وجمع الجوامع وشروحها وغيرها هنا بانه يجوز
ان يخص التعريف بالصحيح فيحذف القيد المذكور اعني قولنا
في نظر المجتهد مثلا وان يجعل عاما للفاسد ايضا فنذكر ذلك
القيد وحاصله ان الواجب ادخال جميع افراد ما اريد تعريفه
فان اريد الصحيح لم يجب غير ادخال افراده او الاعم وجب
ادخال افراد الفاسد ايضا وحينئذ فلعل مراد المصنف تعريف
الصحيح فلذلك حذف ذلك القيد فلا يتوجه عليه الاعتراض
بخروج افراد الفاسد اذ لا يضر الاعتراض مع الاحتمال ولو
سلم فقول المصنف يجمعهما في الحكم صادق بان يجمعهما في
اعتقاد المجتهد لان المصنفين كثيرا ما يهملون الاطلاق
في موضع التعميم وبذلك يظهر اندفاع اعتراض التاج

بما حاصله انه يخرج من تعريف المصنف القياس الفاسد مع وجوب ادخاله فيه وهو اى القياس قياس علة وقياس دلالة

وقياس شبه اى ينقسم الى اقسام ثلاثة مسماة بهذه الاسما الثلاثة فقياس العلة اى القياس المسمى بذلك هو اى القياس الذى او قياس كانت العلة تجمع الفرع والاصل فى الحكم حال كونها فيه موجبة للحكم اى مقتضية اقتضاء تاما للثبوت مثل حكم الاصل للفرع اذ الوجوب العقلى لا يقوم بالعلل الشرعية فانها امارات بان تكون بحيث لا حسن ولا اى عند العقل وفى نظره وهو متعلق بلا او بحسن تماما عنها بانه توجد فى الفرع ولا تثبت هوله وذلك كقياس الضرب اى ضرب الوالد لولده على التافيف اى قوله لهما اف فى التحريم للتافيف حتى يحرم هو انينا لعلة الايذا اى بحسب علة هى ايذاؤهما فانه علة تحرم التافيف لها وهو موجود فى الضرب على وجه انه تقبح فى نظر العقل جواز الضرب مع انه اتم من التافيف فى الايذا الذى هو علة تحريمه وهذا القسم هو القياس الاولى وقد اختلفوا فى ان ثبوت الحكم للفرع فيه بالدلالة اللفظية او بالقياس فقيل بالدلالة اللفظية وعليه فهل هو من باب المنطوق فيكون التافيف منقولا فى العرف الى انواع الايذا او من باب المفهوم قولان وقد نقل المصنف الثانى منهما فى البرهان عن معظم الاصوليين فقاله صار معظم الاصوليين الى ان هذا القياس معدود من اقسام الا قياس بل هو متلقى من مفهوم اللفظ المستفاد من تنبيه اللفظ ومعناه كالمستفاد من صيغته ومبناه ومن سمى ذلك قياسا فمتعلقه انه ليس مصرحا به والامر

فى ذلك

فى ذلك قريب انتهى وذكر الغزالى نحوه واستبعد تسميته قياسا قال لانه لا يحتاج الى فكر واستنباط علة وصرح بانه مقطوع عند من سماه قياسا ومن لم يسمه وقيل بالقياس واختاره الامام الرازى وغيره وبنى عليه الشارح تمثيله كما ترى ولا اخبار عليه خصوصا والمثال مما يكفيه الاحتمال وقياس الدلالة اى القياس المسمى بذلك هو الاستدلال من استدل بمعنى دل كاستقر وقر لا بمعنى طلب الدليل لقوله باحد المنظورين اى المشاركين فى الاوصاف على المنظور الاخر فى اثبات حكمه له وهو اى الاستدلال المذكور اى المراد به ان تكون العلة بحكم الاصل على حذف المضاف اى ذوات تكون دالة على ثبوت الحكم فى الفرع لتحققها فى الفرع فى الجملة ولكن لا تكون موجبة للحكم اى لا تكون مقتضية له اقتضاء تاما لثبوت الحكم للفرع بان تكون بحيث لا يتخلف عقلا تخلف عنها الضرب العارى بينهما وذلك كقياس مال الصبى المراد به الجنس فيشمل المميز على مال البالغ كذلك فى وجوب الزكاة فيه اى فى مال البالغ حتى تجب فى هذا اينا جامه انه اى بسبب امر يجمعهما فى الوجوب لكونه علة له وهو انه اى مال الصبى مال نام اى من شانه ان ينمو كمال البالغ فان كونه مالا ناميا علة لوجوب الزكاة فيه وهو موجود فى مال الصبى فوجبت الزكاة فيه اينا ولكن يجوز ان يفرق بينهما وبقال لا تجب الزكاة فى مال الصبى كما اى قولا مما قال للقول الذى قال به الامام ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه اى اتركهم وصدر عنه او كعدم الوجوب الذى قال به اى اعتقده وذهب اليه بحيث لا يكون

ذلك مستفتيا عالما وحيث كان المقصود التمثيل للتوضيح
لم يرد ان شرط القياس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه كما انا
فانه مال الصبي منصوص على وجوب الزكاة فيه في خبر مرسل
بيتيما فليتجر له ولا يتركه حتى تاكله الصدقة رواه الشافعي
مرسلا وقد اعتضد بقول خمسة من الصحابة كما قاله الامام احمد
وبالقياس على زكاة المعشرات والفطر التي وافق عليها
الخصم على ان هذا الشرط نزاعا قويا حتى نقل التاج السبكي
في شرح المختصر القول بالجواز وان ورد النص على الفرع عن
الجمهور هذا وقد جمع الجوامع كمختصر ابن الحاجب وغيره تفسير
قياس العلة والقياس الدلالي بمعنى اخر وهو ان قياس العلة
ما صرح فيه بعلة كان يقال يحرم النبيذ كالخمر للاسكار وقياس
الدلالة ما جمع فيه بلازم العلة كان يقال النبيذ حرام كالخمر
بجامع الرائحة المشتدة وهي لازمة للاسكار او باثرها كان
يقال القتل يمنع دخول القاتل في الارث كالقتل بجامع
الاثم وهو اثر العلة التي هي القتل العمد العدوان او بحكمها
كان يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب
الدية عليهم في ذلك حيث كان غير مورود وهو حكم للعلة التي
هي القطع منعمر في الصورة الاولى والقتل منعمر في الثانية
وحاصل ذلك استدلال باحد موجبي الجناية من القصاص
والدية الغارق بينهما العمد على الاخر ولا يخفى التفاوت
بين ذلك وما ذكره المصنف فان قياس العلة على ما ذكره
يتناول ما كانت العلة موجبة وان لم يصرح بها دون ما
كانت العلة غير موجبة وان صرح بها وعلى ما ذكره اولا يكون
بالعكس وقياس الدلالة على ما ذكره يتناول ما كانت العلة
فيه غير موجبة وان صرح بها دون ما كانت العلة فيه موجبة

واعلم

وان لم يصرح بها وعلى ما ذكروه بالعكس وقياس العلة
يتناول ما كانت العلة فيه موجبة وصرح بها على كل ما ذكره
وما ذكروه كما ان قياس الدلالة يتناول ما كانت العلة
فيه غير موجبة وجمع بلازمها او اثرها او حكمها على كل منهما
اينما فبينهما عموم وخصوص من وجه ولا منافاة بينهما لجواز
تعدد الاصطلاح او اختلافه وقياس الشبه هو الفرع
اي قياس الفرع المردد الذي يتردد بين اصلين لتردده
بينهما بمشابهته لكل منهما لوجود مناط حكم فيه فيلحق
عطف على الوصف في قوله المردد باكثرهما شبها به في صفات
مناط الحكم في حكم وحاصله انه الحاق الفرع المذكور بالاكثر
شبها به منهما لانه اولى بقوة المشابهة بالكثرة قال السبكي
الهندي بعد نقله كغيره هذا التعريف وهو غير مانع لانه
يدخل تحته ما ليس منه وهو بعض انواع القياس المناسب
وهو ما يكون مشابهته للاصلين بمناسب وتكون مشابهته
لاحدهما في اكثر الصفات مع ان المناسب قسيم الشبه وانما
اعتبار كثرة المشابهة فيلحق بذلك من باب ترجيح احد القياسين
على الاخر وهو غير داخل في ماهية القياس انتهى ويمكن ان
يجاب عن الاول بمنع ان الشبه باحد المعنى قسيم المناسب
على الاطلاق وانما هو قسيم المناسب الذي لا يكون متعددا
في الفرع بحيث يتردد به الفرع بين اصلين ولهذا قال العضد
وحاصله اي الشبه باحد المعنى مقارنين مناسبين رجح احدهما
وليس من الشبه المتصور في شيء انتهى وعن الثاني بمنع ما ذكره
من الاستعارة ولو سلم فانه اراد عدم دخول ذلك في ماهية مطلق
القياس فسلم ولا يرد لان ادخاله في ماهية هذا القسم
لا يقتضي ادخاله في ماهية المطلق وان اراد عدم دخوله

فى ماهيته هذا القسم فممنوع وذلك فى ابى كالقياس الذى
فى العبد اذا اتلف اى قتل فانه كما فى الاحكام قد اجتمع
فيه مناطان متعارضان احدهما النفسية وهو شابه الحر فيها
ويقتضى ذلك ان لا يزاد فيه على الدية والثانى المالية وهو
شابه الفرس فيها ويقتضى ذلك الزيادة فهو متردد
فى الثمان من حيث المضمون به بين الانسان والمال اذا
اتلف لشابهته له من حيث انه ادمى متلف فيضمن بالدية
ولا يزاد عليها وان نفست عن قيمته لان بدل الادمى مقدر
بالدية وبين البهيمة كالفرس اذا اتلف لمشابهته لها من
حيث انه مال متلف فيضمن بالقيمة بالغة ما بلغت لان
بدل المال غير مقدر وهو بدل اكثر شبها من الحر اى
وجود مشابهته للمال اكثر من وجوه مشابهته للحر فهى اقوى
منها فالحق بالمال فى ضمانه بقيمته بالغة ما بلغت لان الالحاق
باقوى المشابهتين اقوى وانما كان اكثر شبها بالمال من احد
لكثرة وجوه المشابهة بينهما مدليل انه باع ويوهب ويورث
ويقرض ويرهن ويودع ويورث ويوقف وتضمن
اجزاؤه اذا اتلفت تلفا متموتا باتلاف او جدونه كما تضمن
من قيمته ان لم يكن لها ارش مقدر من الحر فان كان لها ارش
مقدر من الحر ولم يكن مقصودا وجب نظير المقدر من الحر فى
اليد نصف القيمة وفى اليدين القيمة وان كان مقصودا وجب
اكثر الامرين مما نقص ومن نظير المقدر فى يده الاكثر مما
نقص من قيمته ومن نصف قيمته فقوله بما نقص من قيمته
اى فى الجملة كما هو معلوم من المتن قاله فى المستصفى وقد ظهر
كون العينين مناطا للحكم وانما المشكل من اشبه حتى الوصف
الذى لا يناسب مناطا مع ان الحكم لم يضف اليه وهما

بالاتفاق الحكم مضاف الى هذين الوصفين المناطين انتهى وعبارة
الاحكام وليس من الشبه فى شئ فان كل واحد من المناطين
مناسب وما ذكره من كثرة المناسبة انما كانت موثرة فطلبت الا
من باب الترجيح لاحد المناطين على الاخر وذلك لا يخرجه
عن المناسب وان كانه يفتقر الى نوع ترجيح انتهى ولعل مراده
نفى كونه من الشبه المختلف فيه لا مطلقا اخذا من قول المستصفى
الاتى للطرف الثالث فى بيانه ما يظن انه من الشبه المختلف
فيه وليس منه وهو ثلاثة اقسام ثم عد منها المثال المذكور
وهذا كما ترى تصريح منها بنفى الخلاف فى الشبه بهذا المعنى
وقد اخذ به الاسنوى فقال ومقتضى كلام المصنف يعنى البيضاوى
ان القاضى خالف فى الشبه وفى قياس الاشباه وقد اخذ الشارح
بظاهره وليس كذلك فقد صرح الغزالى فى المستصفى بانه
قياس الاشباه ليس فيه خلاف لانه متردد بين قياسين
مناسبين ولكن وقع التردد فى تعيين احدهما انتهى فان
قلت قد عبر الشارح فى شرح جمع الجوامع بقوله لاشبهه
المال فى الحكم والصفة اكثر من شبهه بالحر فيهما فاعتبر المشابهة
بينه وبين كل منهما فى الحكم والصفة على خلاف ما عبر عبارته هنا
وفسرت مشابهته المال فى الحكم باذكر هنا وفى الصفة تفاوت
قيمته بحسب تفاوت اوصافه جودة ورداءة ومشابهته
الحر فى الاحكام بالاحكام التكليفية وفى الصفة بالصفات
البدنية والنفسانية قلت لا مخالفة بينهما لجواز حمل
عبارته هنا على ما يعم المشابهة فى الامرين ولو سلم فيجوز ان
يقال ان كلامه هناك فى اعلى قياس غلبة الاشباه لا مطلق
قياس غلبة الاشباه والكلام هنا فى المطلق فليتامل وما
ذكره من اكثرية شبهه بالمال عكس ما فى العضد كالاحكام وغيره

حيث قال وهو بالحرى اشبه اد مشاركته له فى الاوصاف والاحكام اكثر
انتهى ولا يخفى عليك مما تقرر وجه التسمية بقياس الشبه فانه
قياس مبنى على الشبه وكانه سمى قياس شبه بسمى شبها ايضا كما قال
فى الاحكام فالحاقه بعنى الفرع بنا صلين بما هو اكثر مشابهة هو الشبه
وعبارة الحواشى فليسمى الحاقه به شبها انتهى واعلم ان اسم الشبه
لا يجتمع بما ذكره المصنف كما فهم مما تقرر وقد قال المستصفى اعلم
ان اسم الشبه يطلق على كل قياس فان الفرع يجامع الاصل فيه فهو
اد شبيه وكذلك اسم الطرد لان الاطراد شرط كل علة جمع
فيما بين الفرع والاصل ومعنى الطرد السلامة عن النقض
لكن العلة الجامعة ان كانت موثرة او مناسبة عرفت باشراف
مسالكها واقتراحها وهو التاثير والمناسبة دون الاخص الاعم
الذى هو الاطراد والمشابهة فان لم يكن للعلة خاصية الا
الاطراد الذى هو اعم اوصاف العلل وانفعها فى الدلالة على العلة
خصت باسم الطرد لا لاختصاص الاطراد بها لكن لا لها لا خاصية
لها سواه فان اضاف الى الاطراد زيادة ولم يبلغه الى درجة
المناسب والموثر سمى شبها وتلك الزيادة هى مناسبة الوصف
الجامع لعلة الحكم وان لم يناسب بقتضى الحكم بانه انما قدر ان من
فى كل حكم سر اهو مصلحة مناسبة للحكم وربما لا يطلع على عين
تلك المصلحة لكن يطلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة
ويظن انه مظنتها وقالبها الذى يتضمنها وان كنا لا نطلع على
عين ذلك السر فالاجماع فى ذلك الوصف الذى يوهم الاجماع
فى المصلحة الموجبة للحكم يوجب الاجماع فى الحكم ويتميز عن
المناسب بان المناسب هو الذى يناسب الحكم ويقتضاه بنفسه
كمناسبة الشدة للتحريم ويتميز عن الطرد بان الطرد لا يناسب
الحكم ولا المصلحة الموهمة للحكم بل يعلم ان ذلك الجنس لا يكون مظنة

المسالح وقالبها كقول القائل المثل مايع لا تبنى القنطرة على جنسه
فلا تراد به النجاسة كالدهن وكانه علل ازالة النجاسة بالما
بانه تبنى القنطرة على جنسه واحترز عن الماء القليل وان كان
لا تبنى القنطرة عليه لانه تبنى على جنسه فهذه علة مطردة لا
نقض عليها ليس فيها حيلة سوى الاطراد ونعلم انه لا يناسب
الحكم ولا يناسب العلة التى تناسب الحكم بالتضمن لها والاشتمال
عليها كما نعلم ان الماء المزيل للنجاسة خاصية وعلة وسبب
يجهله الله تعالى وان لم نعلمه ونعلم ان بنا القنطرة مما لا يوهم
الاشتمال عليها ولا يناسبها فاذن معنى التشبيه الجمع بين
الفرع والاصل بوصف مع الاعتراف بان ذلك الوصف ليس علة
الحكم بخلاف قياس العلة فانه جمع بما هو علة الجمع فان لم يدر الامر
بقياس الشبه هذا الجنس فلست ادرى ما الذى اراده
ولم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب وبالجملة فتضمنه
يريد هذا بالشبه ثم قاله اما امثلة قياس الشبه يعنى القياس
الذى جمع فيه بالشبه الذى هو الوصف المذكور فهى كثيرة لعلى
اكثر افيئة الفقها ترجع اليه اذ بيسر اظهار تاثير العلل
بالنص والاجماع وبالمناسبة المصلحية انتهى ثم مثل لها بامثلة
منها قوله الشافعى رضى الله تعالى عنه فى مسئلة النبيذ طهارته
فكيف تقدر فانى وهذا يوهم الاجماع فى مناسب وما خذ
البتة وانه لا يطلع على ذلك المناسب ومنها تشبيه الارز
والزبيب بالتمر لكونهما مطعومين او قوتين فان ذلك
اذا اقيل بالتشبيه لكونهما مقتاتين او مكيلين ظهر الفرق
اذ يعلم ان الرباثبت لسر ومصلحة والطعم والقوت
يشبهى بينى عن معنى به قوام النفس فالاظهر على الظن
ان تلك المصلحة فى ضمنها لا فى ضمن الكيل الذى هو عبارة

عن تقدير الاجسام ثم قال الطرف الثالث في بيان ما يظنه انه من الشبه المختلف فيه وليس منه وهو ثلاثة اقسام ثم قال القسم الثاني ما عرف فيه مناط الحكم ثم اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد فيجب ترجيح احد المناطين ضرورة فلا يكون ذلك من الشبه اي المختلف فيه بدليل مفهوم الترجمة وتصريح العضد وغيره بتسميته شبها ثم مثل هذا القسم بالمثال المتقدم في الشرح فعلم ان الشبه اعم مما ذكره المصنف وان كان بعضه متفقا عليه وبعضه مختلفا فيه ولهذا قاله التاج السبكي في شرح المنهاج بعد ان فسر الشبه بنحو ما تقدم من الاقوال واعلم ان صاحب الكتاب لم يصرح بذكر قياس غلبة الاشباه وهو ان يكون الفرع متردد ا بين اصلين لمشابهته لهما فيلحق باحدهما لمشابهته له في اكثر صفات مناط الحكم ولعله قسم من قياس الشبه او هو هو وهو ظني صحيح فالناس فيه على مذهب الاصطلاحين ولم يقل احد انه قسيم للشبه بل اما قسم منه او هو هو انتهى وكما يطلق الشبه على القياس المذكور يطلق ايضا على احد مسالك العلة وعلى الوصف الذي يراد اثباته بذلك المسلك وبفسر الاول بكون الوصف متصفا بالشبهية والثاني بوصف لم تعلم مناسبته بالنظر اليه وقد اعتبره الشارع في بعض الاحكام كما يعلم ذلك من العضد وغيره ولا يصار الى قياس الشبه مع امكان قياس العلة وهو ما جمع فيه بالمناسب بالذات قاله في جمع الجوامع وشرحه واعلاه قياس غلبة الاشباه في الحكم والصفة وهو الحاق فرع متردد بين اصلين باحدهما الغالب شبهه به في الحكم والصفة على مشبهه بالاخر فيهما ثم القياس المصور لقياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة

للشبه

للشبه الصوري بينهما ومن سرية الفرع من حيث كونه فرعا وهو المحل المشبه بالاصل انه يكون مناسبا للاصل وهو المحل المشبه به فيما يجمع به بينهما وقوله للحكم متعلق بيجمع اي لاجل اثبات حكم الاصل في الفرع اي من شروط الفرع من حيث كونه فرعا ان يجمع بينهما اي بين الاصل والفرع في الحكم بمناسب للحكم ولو بواسطة بان يجمع بينهما بما يكون علة للحكم كما في قياس العلة والدلالة بالمعنى المتقدم في كلام المصنف او بما يدل على علة الحكم كما في قياس الدلالة بالمعنى المذكور في جمع الجوامع وغيره فان العلة مناسبة للحكم او بما يناسب العلة المناسبة للحكم وان لم يناسب هو الحكم اي بنفسه كما في قياس الشبه كما يستفاد من كلام المستصفى السابق وفي الحواشي ان الوصف كما انه قد يكون مناسبا بعين بالذات فيفلق بذلك كونه علة كذلك قد يكون شبيها فيفيد ظنا بالعلية وقد ينازع في افادته الظن فيحتاج الى اثباته لبني من السالك للعلة انتهى فان قلت لا فائدة في ذكر هذا الشرط للاستغناء عنه بقوله في التعريف بعلة يجمعها الحكم قلت لما لم يكن ذلك نصا في الشرطية لاحتمال كون التعريف بالاخص او بالاعم كما اجازه الاقدمون ولاحتمال ان يكون المراد تعريف بعض انواع القياس دون مفهومه الكلي كما يقع ذلك كثيرا ولانه كثيرا ما يقع الناظر في التعاريف من ارباب هذه الفنون مع ان المقصود بالذات لهذه المقدمة هو المبتدئ وهو قريب العقلة عن استفادة ذلك من التعريف او التبيان له هنا احتاج الى التنصيص عليه فاندفع بذلك ما اورده التاج هنا وقوله من شرط الفرع اعد من شروطه لانه مفرد مضاف وهو للعموم الا ان المراد به هنا الجمع لفساد

ارادة الجمع كما لا يخفى والى بعض التحقيقية لانه لم شروطا
اخرى مشروحة فى المطولات منها ان لا يقوم القاطع ولا خبر
الواحد على خلاف حكم الاصل فيه قطعا فى الاول وعند الاكثر
فى الثانى وان لا يكون منصوصا على ذلك الحكم فيه على ما مشى
عليه التاج السبكى فى جمع الجوامع للاستغنا بالنص عن القياس
ونقله فى شرح المختصر عن بعضهم لكن بعد نقله عن الاكثر
عدم اشتراط ذلك قال لانه يزاد فى الادلة على مدلول واحد
جائز ومن شروط الاصل وهو المحل المشبه به اى من جملة
مجموع شروطه من حيث كونه اصلا ان يكون حكمه الذى يراد
اثباته فى الفرع بالقياس بدليل نص او اجماع متفق عليه ثبوتا
ودلالة بين الخصمين اى المتناظرين فى ثبوت ذلك فى
الفرع سواء كان نفس حكم الاصل متفقا عليه بينهما او لم يكن
كذلك بان انكر الخصم الاخر فائدة المستدل بالدليل المذكور
لانه اثباته بمنزلة اعتراف الخصم به واخذ التعميم على
الضعف الاتفاق بالدليل دون الحكم وهو من زد فانه نعم
يرد عليه ما لو كان الحكم متفقا عليه بينهما لا بدليل بل بتقليد
فان القياس لا يختص بالمجتهد المطلق كما صرح به غير واحد
او بدليلين يقول كل واحد منهما باحدهما دون الاخر فان
القياس حجة على الخصم حينئذ كما هو ظاهر مع انتفا الشرط المذكور
وقد يجاب بعد التقليد دليلا للمقلد لان كلام المجتهد
بالنسبة للمقلد كنص الشرع بالنسبة للمجتهد ويحمل الدليل
فى كلامه على الجنس او بان ذلك مفهوم مما ذكره بالمساواة
وخرج بقوله لدليل ما لو كان حكم الاصل متفقا عليه بينهما
لعلتين يقول احدهما بواحدة منهما دون الاخرى ويقول
الاخر بعكسه كما فى قياس على المبالغة على على المصيبة فى عدم

وجوب

وجوب الزكاة فانه عدم فى الاصل متفق عليه بين الشافعية
والحنفية لكن العلة فيه عند الشافعية كونه حليا مباحا وعند
الحنفية كونه مالا صامتا وهذا القياس يسمى مركب الاصل
لتركيب الحكم فيه اى بنائه على العلتين بالنظر للخصمين
وما لو كان متفقا عليه بينهما ولكن العلة تمنع الخصم وجودها
فى الاصل كما فى قياس انه تزوجت فلانة فهى طالق على فلانة
التى اتزوجها طالق فى عدم وقوع الطلاق بعد التزوج فانه
عدم فى الاصل متفق عليه بين الفريقين لكن العلة عند
الشافعية تعليق الطلاق قبل ملكه والحنفية تمنع وجودها
فى الاصل ويقولون هو تنجيز وهذا القياس يسمى مركب
الوصف لتركيب الحكم فيه اى بنائه على الوصف الذى منع
الخصم وجوده فى الاصل فان المشهور وعند الاصوليين عدم
قبول واحد من هذين القياسين لمنع الخصم وجود العلة
فى الفرع فى الاول وفى الاصل فى الثانى وانما اشترط فى الاصل
ما ذكر ليكون القياس حجة على الخصم الذى هو احدهما
وهو المنكر لذلك الحكم والا لم يكن حجة عليه فاذا لم يكن خصم
يقصد الاحتجاج عليه بل قصد مجرد اثبات الحكم فى الفرع
سواء كان هناك خصم منكر ثبوته فيه ولم يقصد الاحتجاج
عليه او لم يكن فالشرط للاصل ثبوت حكم الاصل بدليل
يقول به القايس اى يعتقده من حيث صحة الاثبات
به او بتقليد صحيح او رادا بالدليل ما يشمله والى بدليل
هنا ايضا لانه هناك شروط اخرى مشروحة فى المطولات
ومن شرط العلة اى من جملة مجموع شروطها الجميعها
على ما سيف فى تقريره من حيث صحة الالحاق بواسطتها

ان تطرد في معلولاتها وهي الاحكام المعللة بها بان تستتبع تلك الاحكام اينما وجدت والمعلولات جمع المعلول وهو الحكم المنوط بها او هو واحد في نفسه لكن يتعدد بتعدد محالة ولذلك جمعه وفرع على الاطراد لازمه ايضا حاله وبيانا لاقسام ذلك اللازم بقوله ولا ينتقض لفظا ولا معنى تنبيه انه معطوف على المفاعل اى فلا ينتقض لفظها ولا معناها فمعنى انتقض لفظا انه تحققت الاوصاف المعبر بها عما في صورة مثلا بدون الحكم او معنى انه وجد المعنى المعلل به في صورة مثلا بدون ذلك الحكم فسد القياس اى لم ينعقد سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة تخلف الحكم لمانع ام لا كما مشى على ذلك في جمع الجوامع نقلا عن الشافعي رضي الله تعالى عنه واختاره الامام فخر الدين وقال ابن السمعاني في القواطع هو مذهب الشافعي وجميع اصحابه الا القليل منهم وقيل لا يضر التخلف لمانع او فقد شرط للحكم قاله في جمع الجوامع وعليه اكثر اصحابنا وقيل غير ذلك وقوله الاوصاف اذ اراد بها الالفاظ كما هو الانسب بقول المصنف لفظا وبقوله هو المعبر بها عنها كان اعتبار انتقاضها لتضمنه انتقاض معناها والا فانتقاض اللفظ من حيث انه انتقاض اللفظ لا يوجب له معنا وكان المراد بسد قياسا في صورة صحة التعبير بها عن معناها الحقيقي لتحققه فيها وان اراد بها المعاني كما هو الايق بالمعنى كان تضمنه انتقاضا للفظيا باعتبار تضمنه انتقاض اللفظ له حيث يوجد اللفظ الدال على العلة بدون الحكم او هو مجرد اصطلاح وكان قوله المعبر بها عنها المعبر بالفاعل واراد بالتعبير بها عنها الدلالة بها عليها لا يقال

هذا

هذا فاسد لوجوب تغاير الدال والمدلول وتلك الاوصاف عين العلة لانا نقول العينية ممنوعة لان العلة مجموع الاوصاف من حيث هو مجموع وهو غير الاوصاف لان تلك الحيثية لكنها تدل عليه بالالتزام وعلى الجملة فلقائل ان يقول لا حاجة لاعتبار انتقاض الانتقاض لفظا للاستغناء عنه باعتبار انتقاض المعنى لانه يتملم لصدق وجود المعنى المعلل به بدون الحكم فيما فسر به الانتقاض لفظا كما تبين بل لو اقتصر على قوله فلا ينتقض كفى اللهم الا ان يكون اراد الايضاح والتاكيد فليتامل الاول اى الانتقاض لفظا ما تضمنه قوله كان يقال في تعليل وجوب القصاص في القتل اى بسبب القتل بالمثقل اى الشيء الثقيل وهو ما يقتل بثقله كالحجر والخشبة انه قتل عمدا فلا خطا ولا شبه عمد وان من حيث انه قتل يجب به القصاص كالقتل بالمحدد اى الشيء الذي له حد يقتل كالسيف والرمح اى القتل بحده فانه يوجب القصاص به لانه قتل عمد عدوان من حيث انه قتل فيستفاد ذلك التعليل بقتل الوالد وان علا ولده وان سفل ولو اريد بها الجنس او الشخص شملا الانثى ايضا فانه قتل عمد عدوان من حيث انه قتل مع انه لا يجب به قصاص فقد صدقت الاوصاف المعبر بها عن العلة وهي القتل والعمد والعدوان اى هذه الالفاظ او معانيها على ما تقدم فيه بدون الحكم وهو وجوب القصاص والثاني اى الانتقاض معنى ما تضمنه قوله كان يقال نجب الزكاة في المواشي والمراد بها النعم التي هي الابل والبقر والغنم لدفع حاجة الفقير مثلا اراد به مطلق المستحق

اي احتياجه باستقلاله بها فيقال اعتراضا على هذا التعليل
يتعين ذلك التعليل بوجوده في الجواهر كالاراضي
لصلاحيتها لدفع حاجة الفقير ومع هذا لم يجب فيها فقد
وجد المعنى المعلل به وهو دفع حاجة الفقير فيها بدون
الحكم وهو وجوب الزكاة ومن ثم قال الحنفية اي حكم الاصل
من حيث انه يتبع الالحاق فيه بسبب علته انما يكون لعلة
العلة في المنع والاسبات ولما كان مما ثلثه لها في ذلك
لا تستلزم تبعيته لها فيهما بعد فما يصحة كونه مورد لها
استقلالا لا فسرها بما هو المراد بقوله ان ما بها لما دل
المذكور من النفي والاثبات لا بمعنى ان صحة كونه مورد
لها يتبعية صحة كونها مورد لها ولو مع اختلاف النفيين
والاثباتين بل بمعنى انها ان وجدت في محل وجد هو
ايضا في ذلك المحل وان انتفت عن محل انتفى هو ايضا عن
ذلك المحل بمعنى انها متى وجدت في محل وجد هو فيه ايضا
ومتى انتفت عن محل انتفى هو عنه ايضا فالمعتبر الكلية
وان كان ان لا تفيد ذلك فخرج ما اذا لم يكن الحكم مثلها فيما
ذكر بان وجدت بدونه او وجد هو بدونها في صورة او صور
كما تقدم الاول في شرط العلة فهذا الشرط اعم من ذلك ثم
ما ذكره في الثاني مبني على امتناع التعليل بعلتين وقد قال
المصنف في العلل الشرعية قد قلنا بجوازه وهو قول
الجمهور لم يقدح وجود الحكم بدون العلة المعينة لجواز
وجوده بالعلة الاخرى ولك ان تمنع بناه على ما ذكر نظرا الى
العلة عند التعدد احد الامرين او الامور اي القدر
المشترك لا كل واحد بخصوصه فانتفا العلة حينئذ لا يكون
الا بانتفا الجميع والعلة هي المجالبة للحكم لا من حيث نفسه

سوا

سوا ريد بالمجالبة معنى المؤثرة بذاتها كما قاله المعتزلة
بنا على ان الحكم يتبع المصلحة والمفسدة وذلك مبني على التحسين
والتقبيح العقليين وعلى حدوث ذات الحكم بناء على نفي الكلام
النفسي وكلا الامرين باطل عند اهل الحق بالادلة المقررة
في محلها او معنى المؤثرة بجعل الله تعالى كما قاله الغزالي وزيفه
الامام الرازي بان الحكم قديم والعلة حادثة والحادث لا
يؤثر في القديم وله ان يجيب بان المراد التاثير في تعلقه
التنجيزي وهو حادث او معنى المعرف والعلامة وهو قول
جمهور اهل الحق كما سياتي بل من حيث العلم بحصوله وتحقق
تعلقه التنجيزي المعتبر فيه مناسبتها له اي لسبب
ان بينهما مناسبة تقتضي ارتباط بينهما واجتماعا في الحصول
والتحقق فيعلم حصول الحكم وتحققه في محل العلة كالسرقة
المناسبة لوجوب القطع واجزاءها والسفر المناسب لجواز
القصر فالمشتقة المرتبطين بوجوب القطع وجواز القصر
حيث يعلم من وجود السرقة والسفر وجوب القطع وجواز
القصر فالعلة بمعنى المعرف اي العلامة والامارة على حصول
الحكم وتحقق تعلقه التنجيزي وهذا قول الجمهور من اهل
الحق واعتراض المعتد كغيره عليه بانها لو كانت مجرد امارة
لم يكن لها فائدة الا تعريف الحكم واما يعرف لها الحكم اذا لم
يكن منصوبا او مجمعا عليه والاعرف الحكم ايضا بالنص او
الاجماع فان قوله الحرمة في الخمر معللة بالاسكار تشريح
بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة فينبغي ان يعرف بها
وهي مستنبطة وحينئذ يلزم الدور لان المستنبطة
لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف بثبوت الحكم لها لزم
الدور يجاب عنه في الحواشي بان كون الوصف معرفا للحكم

ليس معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعي
لا بد له من دليل شرعي نص او اجماع بل معناه ان الحكم
يثبت بدليله فيكون الوصف امارة لها يعرف انه الحكم
الثابت حاصل في هذه المادة مثلا اذا ثبت بالنص حرمة
الخمر وعلل بكونه مايعا احمر يقذف بالزبد كان ذلك اماره
على ثبوت الحرمة في كل مايوجد فيه الوصف من افراد الخمر
وبهذا يندفع الدور والحاصل ان العلة تتوقف على العلم
بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفته
ثبوت الحكم في المواد الجزئية انتهى و اعلم ان المحدث
من حيث العلم بحصوله وعدمه تعلقه المغير له عنه
وانما كان محلوبا لهما كذلك لما ذكر من مناسبتهما له على ما
بين قال التاج العزاري وفي هذا ما يشير الى الغاء الطرد
فان الاوصاف الطردية ليست جالبة انتهى وتقدم معنى
الطرد في الكلام على قياس الشبه فان قلت اخذ الحكم
في تعريف العلة والعلة في تعريف الحكم يوجب توقف معرفة
كل منهما على معرفة الاخر فيلزم الدور في كلا التعريفين
قلت انما يلزم الدور لو لم يمكن تصور العلة بغير كونها
جالبة للحكم وتصور الحكم بغير كونه محلوبا للعلة وهو ممنوع
لامكان تصور كل منهما بغير ما ذكر ولو سلم فالتعريف لفظي
خوطب به من يعرف جالبية احد الامرين للاخر ولا يعرف
ايهما المسمى بالعلة ولا ايهما المسمى بالحكم فان قلت باعتبار
المناسبة بين الحكم والعلة يشكل عليه انه يجوز التعليل
بنحو مجرد الاسم اللقب وبما لا يطلع على حكمته بل بما يقطع
بانتفائها في بعض الصور كما تقدم في محله قلت يجوز
ان يدرج المناسبة في نفس الامر ولو باعتبار المظنة ويعرف

ذلك

ذلك باعتبار الشارع الربط بينهما اذ لا يخلو عن تناسب في
الواقع فليتامل واما المحظور والاباحة فهما من جملة جوابه
الشرط ورفعهما بالابتداء والخبر المقدر بعد الفا الرابطة عن
محلها للفصل بينهما وبين اما الى قوله في الناس اي
فاختلف فيهما وبين الاختلاف بقوله من الناس اي العلما
منه بقوله الذ الاسباب الشاملة للاقوال والافعال وغيرها
والتقييد هنا وفيما ياتي بقوله بعد البعثة ملحوظ من
قول المصنف الاتي فان لم يوجد في الشريعة اي بعد
تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الشريعة الى الخلق واما
مابين وصولها اليه وقبل تبليغها بان لم يمض زمن امكان
التبليغ فالظاهر انه كما قبل وصولها اليه بالنسبة الينا على الحظر
اي الحرمة ومعنى كونه الاشياء على الحظر اتصافها به كما يشعر
بقوله اي على صفة من الحظر لها بمعنى ان الاصل والقاعدة
فيها انها محظورة الا اي الشيء الذي اوشيا اباحته
الشريعة اي دلت على اباحته فيكون مباحا وينبغي ان يراد
بالاباحة هنا الجواز بالمعنى الشامل للوجوب والندب والكراهة
والا فلا وجه للاقتصار على استثنا المباح بمعنى المستوي
الطرفين فانه اذا دلت الشريعة على وجوب شيء او ندبه
او كراهته لا يكون قطعا محظورا وقوله فان لم يوجد
في الشريعة ما اي شيء يدل بطريق التصريح او غيره
من كل مايصح التمسك به على اباحته اي الشيء بالمعنى
المذكور فليس تمسك بمعنى يتمسك فيه فالسين للتاكيد
او يطلب من النفس التمسك فهي للطلب بالاصل ومعنى
المظنر تاكيد وايضاح لما قبله ومن الناس اي العلما
منه بقوله بعد اي بعد هذا القول وموافق الاصل

فى الاشيا بالمعنى المذكور بعد المعتنة لها على الاباحة
اى على صفة هى الاباحة اى انها مباحة ماذون فيها
الا ما اى الشئ الذى اوشبه لحظوه الشرع اى دل على
انه محظور اى حرام فيكون محظورا فان قلت ان اريد
بالاباحة استوا الفعل والترك فلا وجه للاقتصار على
استثنا ما حظره ضرورة انه ما اوجبه الشرع او ندبه
مثلا لا يكون على الاباحة بالمعنى المذكور وان اريد بها ما يشمل
الوجوب والندب مثلا ايضا فانه اريد الحمل على المعنى العام
من غير تعيين فى شئ من المواد لشئ من افراد ذلك العام
كاستوا الطرفين فى بعض المواد ووجوب الفعل فى بعض
اخر وهكذا فلا وجه للاقتصار المذكور ايضا ضرورة انه ما
علم ايجاب الشرع او ندبه اياه لا يكون محمولا على المعنى
العام من غير تعيين وان اريد الحمل على الافراد وتعيينها
بحسب المواد فهو غير ممكن فى جميع المواد ضرورة سكوت
الشرع عن ذلك فى بعضها وامتناع تحكيم العقل عندنا
قلت يمكن اختيار الشق الاول من الاحتمال الثانى
لكن يراد الحمل على المعنى العام لا بقيد تعيين او عدمه
ولكن التعميم فى الاشيا المذكورة كما سيجيء فى جمع الجوامع
ايينا التفصيل وجمع ان المنفعة وجمع مضرة وهى ما يضر
وفسرت هنا بموالات القلب من ضرب وشتم واستخفاف
وغيرها وبعضهم فسرها بموالات القلب والجسد على
المحرم اى على صفة هى التحريم بمعنى ان الاصل فيها
ذلك والمنافع جمع منفعة وهى ما ينفع على الاباحة اى
على صفة هى الاباحة بمعنى ان الاصل فيها ذلك قال
تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ذكره فى معرض الامتنان

ولا

ولا يمتن الا بالجايز وقاله صلى الله عليه وسلم كما رواه ابن
ماجه وغيره لا ضرر ولا ضرار فى ديننا اى لا يجوز ذلك
والا تنفى كل من الامكان والوقوع لا يصح لان الواقع علامة
قال السبكى الاموال التافها من المنافع والظاهر ان الاصل
فيها التحريم لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم واموالكم
واعراضكم عليكم حرام رواه الشيخان قال الشارح فى شرح
جمع الجوامع وغيره سكت عن هذا الاستثنا انتهى ورده
بعضهم بان المراد بالاصل هنا الحكم الاصلى للاشيا قبل عروض
ما يخرج لاجله عن ذلك الاصل فتعلق بها حكم اخر وعروض
ملك العين مما لا يخرج المال عن ذلك الاصل بتحريم الانتفاع
به على غير المالك وقصر حل الانتفاع به على المالك ويظهر ذلك
بالموات قبل تملكه وبعده ولا بنا فى عروض احتمال المالك
بالانتفاع كون الاصل فى المنافع الحل فلا عتاج الى استثنائه
كما ان عروض ما يوجب ازهاق النفس وقطع العضو
حدا او قصاصا لا ينافى كون الاصل فى المضار التحريم وقوله
صلى الله عليه وسلم ان دماءكم واموالكم الحديث دليل التحريم
على غير المالك لعروض الملك انتهى ولم يتعرض الشارح
لادلة هذه الاقوال لكثرة ما فيها من الكلام الذى لا
يحتمله هذا المختصر اما قبل البعثة اى تبليغ النبى صلى
الله عليه وسلم الشريعة الى الخلق وهذا الظرف يتعلق
بلا حكم او يتعلق اى مهما يكن من شئ فلا حكم اصليا او فرعيا
فلا يجب ايمان ولا عجز مكفر حينئذ كما هو المنقول عن
الاشاعرة وجمع من غيرهم ولهذا قال المصنف انا لا نشعد
اصلا وفرعا الا بعد البعثة وصرح غيره بانى من قال
اى كالمعتزلة بوجوب الشكر عقلا قال بوجوب معرفة الله

تعالى عقلا ومن قاله اى كاهل السنة بعدم وجوبه قال
بعدم وجوب الاخر فلم يفرق احد بينهما انتهى لكن اعتمد
النووى خلاف ذلك تبعا للحليمى وغيره حيث قال فى
شرح مسلم ان من مات فى الفترة على ما كانت عليه العرب
من عبادة الاوثان فهو فى النار وليس فى هذا مؤاخذة
قبل بلوغ الدعوة فانه هو لا كانت بلغتهم دعوة ابراهيم
وغيره عليه الصلاة والسلام انتهى وهو خلاف ما عليه
الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والشافعية من
انهما ان اهل الفترة لا يعذبون كما هو الموافق لما تقدم
عنهم واما زعم الابى ان كلامه متناف لحكمه بانهم اهل فترة
وبانه الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم الدعوة ليسوا اهل
فترة فهو ممنوع بل هو وهم فاحش لان النووى لكن وافقه
يكتفى فى وجوب الايمان على كل احد ببلوغه دعوة من قبله
من الرسل وان لم يكن مرسلا اليه وحينئذ فلا منافاة بين
كونه ان مات على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان
اهل فترة لان من تقدم من الخليل وغيره عليهم الصلاة
والسلام غير مرسل اليه وكونه بلغته دعوة او لتلك
الرسل على الجملة الى التوحيد واما ثانيا فان ما توهمه من التنافى
لو ادعى النووى ان الخليل وغيره عليهم الصلاة والسلام
مرسلون اليهم مع انه لم يدع شيا من ذلك كما لا يخفى
وقد ذكرنا هنا زيادة على ذلك فى الايات البينات فتعلق
باحد وذلك لان الرسول الموصل مخصوص اى الحكم
الى الناس وانتفا الرسول الموصل صادق مع وجود الرسول
وانتفا الايصال كما بين مجرد الحكم اليه والتبليغ بانه لم
يمض زمن يمكن فيه التبليغ وهو ظاهر فالمراد بالبعثة

التبليغ

التبليغ لا مجرد الامر بالتبليغ وانتفا الرسول الموصل يستلزم انتفا
ترتب الثواب والعقاب اقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا اى ولا تشبيه فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله
وانتفاء شيها يستلزم انتفا متعلق الحكم لانه لازمه وانتفا اللازم
يستلزم انتفا الملزوم والمراد ومن قوله فلا حكم يتعلق انتفا
التعلق مع ثبوت الحكم بنا على ما هو شايع فى النفى الداخل على كلام
مقيد من توجهه للقيد وهو انتفى ثبوت الحكم مع انتفا التعلق
ما صرح به غيره لكنه خلاف ما صرح به فى شرح جمع الجوامع من ان
نفس الحكم امر حادث قاله وانتفا الحكم الذى هو الخطاب السابق
اى المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف بانتفا جزئه وهو
التعلق التنجيزى انتهى ويمكن حمل كلامه هنا على ذلك بجعل النفى
للاعم من المقيد والقيد فانه قد يستعمل لذلك ايضا والحق المفيد
فقط كما تقرر ذلك فى محله وظاهر ان المعتزلة قد تنتفى ولا ينتفى
تعلق الحكم فى النبى الذى ليس برسول ولا فى امة عيسى على نبينا
وعليه افضل الصلاة والسلام بالنسبة لبعثة نبينا عليه افضل
الصلاة والسلام فانهم مخاطبون باحكام شريعة عيسى عليه
الصلاة والسلام الى بعثة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام
وهذا كله ترك اهل السنة واما المعتزلة فانهم وان تعلق الحكم
قبل البعثة ايضا بنا على اعتقادهم التحسين والتقبيح العقليين
وتفصيل مذهبهم بادلته وما عليها فى المطولات تنبيه
عبارة المصنف والشارح شاملة لبعثة نبينا عليه افضل الصلاة
والسلام ولبعثة غيره من الانبيا عليه وعليهم افضل الصلاة
والسلام فكل بعثة لا يتعلق الحكم قبلها بالمبعوث اليهم اى
باعتبارها فلا بنا ان قد يتعلق بهم الحكم قبلها باعتبار بعثة سابقة
عليها كما فى امة عيسى عليه افضل الصلاة والسلام كما تقدم ويتعلق

بعد بعدها وجرت فان الاصل الحظر او الاباحة الخلاف السابق
فليتامل ومحل استصحاب الحال الذي يحتج به حجة
سابق في قوله فان وجد في النطق ما يغير الاول والا فيستصحب
الحال فاهنا بيان معناه وهناك بيان حكمه من الاحتجاج
به او ينتصب به في الشق الحال اي العدم الاصلي قال في
شرح جمع الجوامع وهو اي العدم الاصلي بقي اي انتفاء ما نفاه
العقل يعني لم يدرك وجوده لانه اعاله ولم ينبه الشرع
انتهى وهو منسوب الى الاصل فانه يستدل عليه به حيث يقال
الاصل عدم كذا عند عدم الدليل السرعي الدال على حكم
ذلك الشيء لاحتمال يكون موجودا في نفس الامر فان ذلك ليس
بلازم بل يحتمل ان لم يوجد الدليل بعد البحث عنه
سببه بعد الطاعة اي القدرة لم فان لم يجد دليلا شرعيا
على وجوب صوم رجب بعد البحث عنه بقدر طاقته
فيقول قولا يعتقده لا يجب صوم رجب ما استصحاب
الحال اي بسببه وهو متعلق بيقول او بدلا اي باستصحاب
العدم الاصلي وهو حجة جزما كما قاله بعضهم ومنهم
من حكى الخلاف فيه ايضا ولهذا عبر التاج السبكي في شرح
المنهاج بقوله والجمهور على العمل بهذا وادعى بعضهم فيه
الاتفاق انتهى وكان الشارح لم يلتفت لحكايته لقول الهندي
وذهب جمهور الحنفية وجمع من المتكلمين كابي الحسين البصري
الى انه ليس بحجة في الامر الوجودي فقط ومنهم من نقل
الخلاف منهم مطلقا وهو يقتضي تحقق الخلاف في الوجودي
والعدمي جميعا لكنه بعيد اذ نقل بعضهم يدل على ان استصحاب
العدم الاصلي حجة انتهى لا يقال مراده حيث ما عندنا اذ ذلك
لا يناسب مقابلة ذلك بقوله الا في عندنا وفي الحنفية

فان

فانه قلت الاستصحاب انما يفيد الظن وعدم وجوب صوم
رجب فكيف يستفاد من الاستصحاب اجيب بان عدم
السمعي الناقل قد يكون معلوما كما في هذا المثال وقد يكون
مظنونا كعدم وجوب الوتر في القسم الاول يفيد الاستصحاب
على سبيل القطع وفي الثاني على سبيل الظن فالظن انما تطرق
الى استصحاب الحال لاحتمال النقل والتغيير فحيث جزم بنفي
هذا الاحتمال يجب القطع بالنفي ولا يخرم الجزم بحجية الاستصحاب
فيما ذكر بل له صور اخرى كاستصحاب العموم الى ورود المخصص
والنص الى ورود الناسخ اما الاستصحاب المشهور المتصرف
اليه الاسم عند الاطلاق الذي هو ثبوت امر هو اما اسم
مصدر بمعنى اثبات او على حذف مضاف اي اعتقاد ثبوت
وعبارة الاسنوي وهو عبارة عن الحكم بثبوت امر في الزمن
الثاني اي في زمن ما لثبوته في الزمن الاول وهو ما قبل
ذلك الزمن بان دل الشرع على ثبوته فيه ودوامه كما يأتي
ثم اي فهو حجة عندنا معاشر الشافعية ودانية
قال التاج السبكي كالهندي فالاستصحاب ليس بحجة انما
دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير انتهى وتوضيحه
ان الصحيح ان مطلق الامر لا يقتضي التكرار ثم قال اعني
التاج فاذا الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي او
شرعي وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل بل الى دليل مع العلم
باسقاط المغير او مع ظن اسقاط المغير عند بذل الجهد في المطلب
ثم صرح باتفاقهم على انه لا بد من استفراغ الجهد في طلب
الدليل وعدم وجدانه فلا وكاة عندنا بسبب حجيته
في عشرين دينارا فاقصد تروج رواج العشرين
الكاملة من الدنانير بان يرغب فيها بقيمة الكاملة

بالاستصحاب لعدم وجوب الزكاة فيها الذى كان فى عهده
عليها افضل الصلاة والسلام وقد بينا نقض فى هذا المثال بانه لم
يثبت فى عهده عليه الصلاة والسلام عدم الزكاة فى الناقصة
ولو اجد فكيف يتأتى الاستصحاب بالنسبة للراجحة ويجاب
بمنع ذلك لان صيغة العموم فى قوله عليه الصلاة والسلام ليس
فى اقل من عشرين دينارا شئ وقوله ليس فيما دون خمس اواق
من الورق صدقة يفيد عدم الزكاة فى الراجحة ايضا لان الدلالة
العام مطابقة على تمام افراده والتبيين فى الاستصحاب قال غير واحد
للطلاب على القاعدة ومعناه ان الناظر يطلب الان صحبة ما مضى
ايضا فان قلت كلام المصنف يحمل القسم الثانى من الاستصحاب
وهو المشهور فانه يعبر عنه ايضا باستصحاب الحال كما عبر به
العضد والاسنوى وغيرهما ولا يأتى فيه قوله عند عدم الدليل الشرعى
لان ثبوت الحكم فى الزمن الثانى لثبوته فى الاول شرط عدم
الدليل الشرعى الدال على عدم ثبوته فى الزمان الثانى كما لا يخفى
فلم جاء الشارح على القسم الاول قلت لقوله الاتى فان وجد
فى النطق ما يغير الاصل والا فيستصحب الحال واما استصحاب
حال الاجماع فى محل الخلاف كان اجمع على حكم فى حاله واختلف فيه
فى حال اخرى فلا يحتج به حلافا لجمع مثاله الخارج النجس من غير
السبيلين لا ينقض الوضوء قبل خروجه اجماعا فهل يستصحب
عدم النقض حال خروجه فيه الخلاف وخرج بتغيير الاستصحاب
بما تقدم الاستصحاب المقلوب وهو ثبوت امر فى الزمن
الثانى قاله السبكى ولم يقل به اصحاب الا فى مسئلة واحدة
واما الادلة فيقدم عند اجتماعها وتأتى فى مدلولا لفظا الجلى
منها ولو بالدليل كالاول بالدليل من حيث معناه بالنسبة
للاخر بان يتبادر منه على الخفى منها كذلك بالنسبة للاخر

وان كان جليا فى نفسه كالظاهر بالنسبة للنص وذلك اى
المذكور من الجلى والخفى كالظاهر والمؤول والدليل والمأول
اى المحمول على معناه المرجوح من غير دليل كما هو ظاهر فان
الاول جلى المعنى والثانى خفيه كما علم من بحثهما وحينئذ
فيقيده اللفظ الذى له معنى حقيقى ومعنى مجازى ولم
يدل الدليل على معناه المجازى دون الحقيقى ولا على ارادتهما
جميعا اى بسبب معناه المعنى واعتباره بمعنى انه
يقدم حمله على معناه الحقيقى لانه ظاهر باعتباره كما تقدم
على حمله على معناه المجازى وعلى مجموع المعنيين لانه
مؤول باعتبار ذلك كما علم مما تقدم واما الدليل الدال
على ارادة معناه المجازى او مجموع المعنيين فالامر بالعكس
ويقدم الموجب اى المفيد للعلم بمعناه منها على الموجب
اى المفيد لنفس ذلك وذلك المذكور من الموجب
للعلم والموجب للظن كالمتواتر والاحاد منها فان الاول
يوجب العلم والثانى فى نفسه يوجب الظن كما تقدم فى بحثهما
ولا يخفى ان اللازم للمتواتر انما هو العلم بوروده واما العلم
بمعناه الذى هو الحكم المستفاد منه فغير لازم بل قد يكون
ظنيا العلم فاما ان يحمل المتواتر فى الدال على بعض افراده
وهو قطعى الدلالة لكن بشكل حينئذ قوله الا ان يكون
عاما الخ لان العام القطعى الدلالة بان قطع بعمومه يقدم
على الخاص الظنى الدلالة لئلا يلغى القاطع بالمظنون على ما
بيناه اول فصل التعارض وحمل العام فى الاستثناء على
ظنى الدلالة فيه غاية التعسف واختلاف معنى المستثنى
والمستثنى منه من غير قرينة واما ان يراد بالموجب
للعلم الموجب للعلم بوروده وان كان ظنى الدلالة

على الحكم ولا شك في ذلك حد المستفيض المتواتر فيما سبق بما يوجب العلم
لانه متعلق العلم فيه هو المروي وهو قد يكون لفظا ظني
الدلالة على الحكم او اعم من الموجب للعلم بمعناه والموجب
للعلم بورود فيقدم الموجب للعلم بمعناه كالمتواتر القطعي
الدلالة على الموجب للظن به كالاحاد الظني الدلالة والموجب
للعلم بورود كالمتواتر الظني الدلالة على الموجب للظن بورود
كالاحاد الظني الدلالة وبقي ما لو كان المتواتر على الدلالة
على الحكم والاحاد قطعي الدلالة عليه فعل بقدم الثاني فيه
نظر واذا قدم الموجب للعلم على الموجب للظن فعنده الاول
اي المتواتر على الثاني اي الاحاد الا ان يكون الاول عاما
والثاني خاصا منجيء الاول بالثاني كالاي كالتخصيص
الذي تقدم بيانه تخصيص الكتاب الذي هو متواتر
بالسنة وان كانت احادا ودخل في المستثنى منه ما اذا كان
المتواتر خاصا والاحاد عاما وهو صحيح فان الاحاد يخص المتواتر
وفي التخصيص تقديم للخاص اذ التعارض انما هو في قدر
الخصوص وما اذا كان المتواتر غير قطعي المعنى ونسا وبيانا
الخصوص او العموم وتاخر الاحاد ولم يمكن الجمع بينهما لكن
المقدم ههنا هو الاحاد لان الصحيح نسخ المتواتر بالاحاد
كما تقدم لا بقاء لمحله هذا معلوم مما سبق فلذا تركه لا انا قوله
والتخصيص الذي ذكره معلوم ايضا مما سبق كما ذكره فكان
ينبغي تركه الاستثنا الذي ذكره جملا للكلام هنا على بيان
الترجيح بالقوة اما بنحو التخصيص والنسخ فقد علم فيما
سبق فليتامل وتقدم المنطوق وتقدم تفسيره بقوله
الله عز وجل وقوله رسوله صلى الله عليه وسلم ولذا قال
ذكتاب وسنة متواترة او احاد على القياس بانواعه وان

كان قطعيا بان علمت علة حكم الاصل وعلم حصول مثلها المختلف
العام في الفرع الا ان يكون المنطوق عاما والقياس خاصا فيخص
المنطوق العام بالقياس الخاص كالاي كتخصيص المنطوق
العام بالقياس الخاص الذي قدمه في مبحث التخصيص بعيده
وفي اقتصاره على استثنا ما ذكر نظر لما تقدم من تصحيح جواز
نسخ المنطوق بالقياس فانه اكتفى في تركه هذا بعلم مما سبق لزمه
مثله فيما ذكره ولا يقال القياس يستند الى النص فكانه الناسخ
ويرجع الى تقديم احد النصين على الاخر لان القياس المخصص
كذلك فيلزم تركه استثنائه هنا وتركه التعرض لتقديم المنطوق
على القياس ويجب النظر في حال مستند القياس فليتامل ويقدم
القياس الجلي وهو ما قطع فيه بالغا الفارق او كان احتمال ضعيفا
الاول كقياس الامة على العبد في تقويم حصة الشريك على شريكه
الموسر وسنها عليه فانه يقطع بالغا الفرق بالذكورة والثاني
كقياس الضيافة على العور في المنع من التضحية فان احتمال الفرق
بينهما بان الضيافة ترغب الى المرعى الجيد فترعى فتسمن والعور انوكل
الى نفسها وهي ناقصة البصر فلا ترعى حتى المرعى فيكون العور
مظنة الهزال احتمال ضعيف يعارض الامر باستشراف العين
والاذن في حديث علي رضي الله عنه في السنة على القياس
الجلي وهو ما كان احتمال تاثير الفارق فيه قويا كقياس القتل
بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص فان ابا حنيفة
رضي الله تعالى عنه يرى ان القتل بمثقل شبه عمد لا قصاص
فيه ويفرق بان المحدد وهو الفرق للاجزاء الة موضوعة
للقتل والمثقل كالعصى الة موضوعة للتاديب بالاصالة
فكان ذلك شبهة في قصد القتل فمنعت القصاص ولا يخفى
ان قوة احتمال الفرق لا يمنع الغاءه كما تقرر في محله

وقد اجيب عن هذا الفرق بان المراد بالمنقل الملحق بالمحدد
ما يقتل غالبا كالحجر والاعود الكبيرين والتحريق وهدم
الجدار اى ولو كان كونه يقتل غالبا بواسطة المحدد ونحو كبر
الالة كالعصى بالنسبة للمقاتل وقد ذكنه اى نقض مر القياس الجلى
على الخفى كقياس اى كنقديم قياس العلة على قياس الدلالة
ونقدم سيانيا فى اول مبحث القياس وينبغى ان يقدم قياس
الدلالة بالمعنى المتقدم فى كلام المصنف على قياس الشبه امينا
وفى جمع الجوامع نقديم قياس العلة على قياس الدلالة بالمعنى
السابق عنه فيهما ويحمل توجيهه بان قياس الدلالة لا سبق عنه
ما جمع فيه بلازم العلة او اثرها او حكمها لكن تحقق المذكور ان
لا يستلزم تحقق العلة لجواز ان تكون ثمر منها غاية الامر انها مظنة
لتحققها فيكون قياس العلة الذى يعلم وجود العلة فيه اقوى
فليتامل فان وجد فى المصنف كتاب او سنة ما يغير الاصل
والمراد ان يبين ان الاصل هنا ما فانه يجمل امورا وانه هو
المعبر عنه فيما سبق وفيما ياتى بالحال دفعا لتوهم المغايرة من
تعابير الالفاظ فسره بقوله اى المعبر بالاصل الخ ثمر
عن استصحاب بان استصحاب الحال فواضح انه غير
بالنطق بان يعتقد ما دل عليه والا اى وان لم يوجد فى
النطق ذلك اى ما يغير الاصل فيستصحب الحال وقوله
اى المعبر الاصلى تفسير للحال لبيان انه المعبر عنه انفا
بالاصل وقوله اى يعمل به بان يعتقد مدلوله تفسير يستصحب
واعترض التاج الفزارى بان قوله فان وجد فى النطق ما
يغير الاصل والا فيستصحب الحال كلام ناقص فان الحوالة
الى الاستصحاب لا يكون عند عدم النطق فقط بل عند عدم النطق
كالمفهوم والقياس جميعا فانما يعدل اليه عند عدم جميع

مايسى دليلا غيره انتهى وجاب بان جميع ذلك داخل فى قوله
فان وجد فى النطق ما يغير الاصل فان كلا من المفهوم والقياس
امر ثابت فى النطق اعتبارا بما يستفاد منه وقد سر جوابا بان
المفهوم مدلول اللفظ حيث قال الحوالة تفريغ ما دل عليه اللفظ
لا فى محل النطق والنطق هنا غير النطق هناك كما هو ظاهر
ومدلول اللفظ الذى هو القول الواقع تفسير للنطق
هنا يصح ان يوصف بانه فيه وبانه القياس مظهر لا ثبت من
النطق اى القول الدال على حكم الاصل والقول المفيد لعلة
الحكم يصير بهما حكم الفرع فيسع ويعنيها بثبوت ذلك الحكم فيهما وما
هنا اثر المصنف التعبير بقوله وجد فى النطق ما يغير على نحو قوله
وجد نطق يغير وعلم من دقايق هذه الورقات ومن شرط
اى شروط المعبر فان قلت ما وجه التعبير من التعبيسية
قلت هى باعتبار كل واحد من المتعلقات بخصوصه او بالنظر
لاشتراط نحو البلوغ والعقل ايضا كما سياتى من جمع الجوامع وغيره
لان الظاهر ان اسم الالة لا يتناول ذلك وبهذا يستغنى عما
تكلفه التاج الفزارى مما ياتى الكلام عليه وهو المجتهد اى
مفهوم منه مفهوم المجتهد وهو الشخص الذى خاصته الاجتهاد
اى له هذه الصفة فيكون المراد تفريغه بخاصته كما فى قولنا
الانسان هو الضاحك اى الشخص الذى له هذه الصفة او
ما صدق عليه ما صدق المجتهد فيكون المراد بيان حسا واقعا ايجابا
بذلك ما صدق فالمتبادر من اطلاق الاصوليين ان يكون عالما عاملا
بشروطه بالفعل لا بالمعنى الذى ذكره المصنف فى اول الكتاب
والا كان المعنى اشتراط علمه بمعرفة الاحكام ولا يصح لانه
خلاف المراد بل بمعنى المسايل التى هى متعلق تلك المعرفة
كما سياتى فى كلام الشارح اصلا وفرعا خلافا ومذهبا

كذلك وانما امتنع عليه احداثه لاجماع من قبله على نفيه لاستلزام
احداثه من فساد لعدم مذهبهم كلا او بعضا اليه ولو
على وجه التجويز دون الاعتماد مع الذهاب الى ما يخالفه على
نفيه والمجمع على نفيه يمتنع القول به لامتناع مخالفة الاجماع
بالاداة المبينة في محله لا يقال استلزام عدم الذهاب اليه
للاتفاق على نفيه ممنوع لان المراد بعدم الذهاب اليه هو
السكوت عنه والسكوت عن الشئ لا ياتي تجويزه لجواز ان
يكون السكوت عنه لعدم اعتداده او نحو ذلك لانا نقول
بل المراد بعدم الذهاب اليه الذهاب الى ما ينافيه كما هو ظاهر
من السياق ومن قولهم انه بحر احداث قول ثالث في مسئلة
اختلف فيها اهل العصر على قولين واحداث التفصيل في
مسئلة لم يفصل فيها اهل العصر ان خرقا الاجماع لا يقول
بالاستلزام في غاية الوضوح وظاهر انه لا يجب خط جميع مسائل
الخلاف بل يكفي ان يعلم او يظن ان ما ذهب اليه غير خارق
اخذ اما سياتي في اشتراط خرقه مواقع الاجماع وكم بينه وبين
الشارح لسان قوله ومذهبا وقد تقدم في قوله ليذهب الى عدم
دخوله في خبر قوله عالما ويمكن ان يجعل معناه ما يبلغ الذهاب
اليه ويجعل معطوفا على خلافا من باب عطف السبب على سببه
لان العلم بالخلاف سبب للعلم بما يبلغ الذهاب اليه حينئذ
وهو ما لا يكون خارقا لذلك الخلاف كما تقرر وان جعل معناه
المتفق عليه بقرينة مقابلته بالخلاف فيكون اشارة الى اشتراط
معرفة مواقع الاجماع وقال التاج الغزاري وقوله
ومذهبا يعني اذا كان مجتهدا استحال مذهب امام من الائمة
المشهورين بالتقليد فيجب ان يكون عالما بقواعد مذهب
ذلك الامام هذا هو المفهوم من اطلاق لفظ المذهب بعد

تمييزات محولة عن الناقل الى الفقه والاصل باصل الفقه وفرعه
الخ وعلى هذا افراد الشارح بيان المعنى دون تقدير الاعراب
بقوله اي عالما بمسائل الفقه اي بالمسائل التي هي الفقه
ثم بينها على وجه الابدال او عطف البيان بقوله فواعد عدد
وهي صورة الكلية وفروعه وهي صورة الجزئية ولو بالاضافة
الى تلك القواعد فان قلت فروعه لا تنحصر وستزايد بتزايد
الازمان فلا يتصور العلم بها ولا بمعظمها انما لا يتصور
الوقوف على معظمه فاي قدر منها يعتبر قلت يمكن ان المعتبر
جملة يحصل بمعرفتها التمكن من استخراج الباقي اخذا مما سياتي
وبالجملة ما ذكرناه في مسائل من الخلاف حيث كانت ذات
خلاف فقال التاج الغزاري من اقوال الصحابة والتابعين ومن
بعدهم وعلم ان يريد بقواعده مسائل اصول الفقه وبفروعه
مسائل الفقه مطلقا اي صورة الكلية والجزئية وتكون الاضافة
في حق الفقه بمعنى مطلق الملابسة اعم من ملابسة الشئ
لنفسه وقوله لاجزائه نظرا الى ان المراد بالفقه المجموع ومسائله
المسائل على التفصيل ومنه ملابسة لاصله الذي يرجع اليه
ويبتنى عليه وملابسة الشئ لنفسه صحيحة والتغاير الاعتباري
كاف فيها ولا منافاة في قوله الاتي ومنها معرفته بقواعد لامكان
جواز الاشارة بها الى المذكور فيما سبق وانما اشترط كونه عالما
بما فيها من الخلاف ليذهب اي ليتمكن من انه يذهب الى قول
كائن منه اي من الخلاف بان لا يخرج عنه ولو ملفقا منه
كالتفصيل الموافق كلا من القولين مثلا باحد شقيه ولا يخالفه
اصلا وليتمكن من ان لا يخالفه بالخروج عنه بالكلية باحداث
قول اخر مغاير له راسا خلاف ما اذا اجمل ما فيها من الخلاف
فانه لا يتمكن مما ذكر اذ لا يامن من المخالفة باحداث قول

حدوث المذاهب المشهورة فعلم المذهب عبارة عن الاحاطة
بقواعد امام من هو لا الايمة والعلم بغالب نصوصه في الوقايع
واما المجتهد المطلق وهو المفهوم من لفظ المجتهد والمفتي
في اطلاق اصول الفقه فشرطه ما تقدم من علم الكتاب والسنة
واختلاف اقوال العلماء وفاقهم والمذهب في حقه ما يذهب اليه
لانه لا يقلد غيره فذكر المذهب في شرائط المفتي في اصول الفقه
مطلقا غير لائق انتهى وما ذكره اولا يناسب السياق فانه صرح
في المجتهد المطلق وثانيا بخلاف [illegible] عنه كما بيناه واما ما اثار
اليه امام الكاملية من حمل المذهب على المذاهب المستقرة
فان اراد بما ذكره التاج ففيه ما علمت والا فيرد عليه انه لا يشترط
في المجتهد معرفة المذاهب المستقرة من حيث انها المذاهب
المستقرة كما هو ظاهر وما ذكره المصنف من اشتراط كونه عالما بالفقه
غالبا فتصريح غيره بعدم اشتراطه لانه نتيجة الاجتهاد فلا
يكون شرطا في المجتهد وجزم بذلك في جمع الجوامع وشرحه فقال
ولا يشترط علم الكلام ولا تواريخ الفقه انتهى نعم قال المولى
سعد الدين في الحواشي وقال الامام حجة الاسلام شرط
المجتهد ان يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استفادة
الظن فيما اراد الخوض فيه واما الكلام وفروع الفقه فلا حاجة
اليها مالكية والفروع يتولاها المجتهدون ويحكمون فيها بعد
حيازة منصب الاجتهاد نعم انما يحصل منصب الاجتهاد
في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدرجة في هذا الزمان
انتهى ويجوز ان يحمل ما ذكره المصنف على الاشتراط بالنسبة لتحصيل
منصب الاجتهاد في هذه الازمان لا بقال او على اشتراط
التمكن من العلم بالفقه بالاحاطة بمدارك الشرع للاستغنا
عن ذلك بما بيناه وقال الاسنوي وعبارة كما نقله القرافي

ان

ان الفروع الفقهية يحتاج منها امران في اصول الفقه تصورها
لان اصول الفقه اداته لمعارفه للفقه ومعرفة المضاف فرع
معرفة المضاف اليه وثانيهما التمثيل بالفروع والاستشهاد
والاحتجاج والنقض على المسموع وعلى الادلة كالقول لو كان
الامر للوجوب لاستغنى بالكتابة وغيرها من المأمورات
ولو كان القياس حجة للزم تركك المحلى حيث اجمعنا على تركك الثاب
كقولنا التحريم راعة العنب لسد ذريعة الخمر وتحريم المجاور
في المنازل خشية الزنا وخوف ذلك فاذا كان منصب الاجتهاد
موقوفا على اصول الفقه واصول الفقه متوقف على الفروع
من وجهين لزم توقف منصب الاجتهاد من هذين الوجهين
على الفروع ولا يخفى مما بيناه عن السبكي ان اعتبار كونه عالما
بالخلاف انما هو لانباع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه وانه يكون
ذا ملكة والالة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في
الاجتهاد اي بسببه ومن جهته بان يستكمل من الالة
وهي الوسائط بينه وبين الاجتهاد ما يوقف على الاجتهاد
عارفا اي متصفا حاضرا بعد خبرة من قبيل ذكر الاخص بعد الاعم
للاهتمام بهذا الاخص مع شرح الامر في الجملة بما
اليه في استنباط الاحكام مما يأخذها منه اذ لتمام التعو
ومنه التصريف والنحو والبلاغة كما قدح به في جمع الجوامع
من المعاني والبيان لان الشرع عربي بليغ فلا يمكن التوصل
اليه الا بفهم كلام العرب والواجب معرفته من ذلك هو
القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاد نظره في الاستعمال
حيث يميز بين صريح الكلام وظاهره وبين دلالة المطابقة
والتضمن والالتزام وبين المفرد والمركب والحقيقة والمجاز
والعام والخاص الى غير ذلك ولا يجب ان يبلغ من ذلك مبلغ

مثل الخليل وسيبويه والاصمعي ومعرفة الرجال ظاهرة العطف
على النحو ولا يخفى اشكاله اذ يصير الشرط معرفة بعزة الرجال
وهو خلاف المراد ويحتمل عطفه على انه يكونه عالما بالفقه او على
الاجتهاد اه ومن شرط معرفة الرجال ومعرفة تفسير الايات
او انه يكونه كامل الاداة في الاجتهاد وهي معرفة الرجال وتفسير
الايات بانه يستكمل اقل ما يمكن في تلك المعرفة من اسبابها وقد
يخالف ذلك قوله الشارح الاتي وما ذكروه الخ انه يكونه مظروفه
الى المعنى دون قيمة المعنى وعطفه على المفعول معه بعارضا او
يكونه فلا يخالفه وعلى الجملة فالمعنى انه يشترط معرفة حال الرجال
الراوين للاخبار في القبول والرد وانما اشترط معرفة حالهم
لتميز رواية المقبول منهم دون المعروف فانه ان امر
بوجه حالهم قد يعكس وقد يعمل بروايتهما جميعا عند امكان
العمل بهما او بتعارضهما عند عدم امكان العمل بهما فيرجح رواية
المقبول او يتوقف حيث لا مرجح قال الامام حجة الاسلام
والمسلمين في ذلك انه يكتفي بتعديل الامام العدل الذي
عرف من مذهبه في التعديل انتهى وفي جمع الجوامع ويكتفي في
زماننا الترجيح الى ايمة ذلك انتهى قال التاج السبكي
واذا احد الامامين البخاري ومسلم لم يحتج الى معرفة
رجالها الان ما في هذين الكتابين مرسوم بالصحيح وتلقته
الامة بالقبول انتهى ولك ان تقول هذا من قبيل المعرفة
لعلم بتعديل البخاري ومسلم لما في صحيحيهما على انه وقع
فيهما ذكر الضعفا كمطر الوراق وبقية وابن اسحق ونعمان
ابن راشد لكن لا على سبيل الاحتجاج بل على سبيل المتابعة
والاستشهاد او الفرض على السند او هو ضعفا عند غيرهما
ثقات عندهما ولا يقال الجرح مقدم لان شرط قبوله بيان

السبب

السبب حكى ذلك النووي عن ابن الصلاح واقره لكن قال شيخ
الاسلام والحفاظ ان البخاري يذكر هو لاء الى في المتابعات
والاستشهادات والتعليقات بخلاف مسلم فانه يذكرهم كثيرا
في الاصول والاحتجاج انتهى ومعرفة تفسير الايات الواردة
في شأن الاحكام وبسبب بيانها قال الامام حجة الاسلام
وهي مقدار خمسمائة اية وانما استثنى القرافي بان العلم بمعنى
دلايل الاحكام يتوقف على استفراغ جميع جهد الكتاب والسنة
وفهم مقاصدهما وكيف يجوز له الاقتصار وكيف يمكن ان يكون
وراء ما حصره وحصر ادلته يمكن استفادة حكم الواقعة منها الا
ان يجوز له التقليد فيه وهو ايضا مشكل لانه وجوه دلالة
الدلايل قد تختلف باختلاف نظر المجتهدين فيخشى العيني
بدرك مروج منها ولهذا عد من خاصية الشافعي التغلغل
لدلالة قوله عليه السلام اذا استفتط احدكم من نومه فلا
يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت
يده على نجاسة الما القليل بوقوع النجاسة فيه من غير تغير
ودلالة قوله عليه السلام بعد احد اهن شطرد طرها لا
تصوم والا تصلي على نعو بير اكثر من خمسة عشر يوما
ودلالة قوله تعالى وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من
في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا على ان من ملك عبده
عتق عليه وما الى ذلك اهل الحسر عد واهو ه الاية من ادلة
الاحكام انتهى ويمكن ان يجاب بانه يكفي تقليد جمع من
الايمة يجعل يقولهم الظن الغالب بانه لم يفت من ايات
الاحكام شئ ولا يضر بعد ذلك احتمال تقاعش او خفا بعض
الدلالات عليهم مع كل اكتفى بالعلم بجملة عالمه من الاخبار
ولم يضر عدم الاحاطة بجميعها على ما ياتي في كلام التاج

ومن ثم قال بعضهم ان المراد بما هو مقصود الاحكام بدلالة
المطابقة اما بدلالة الالتزام فغالب القرآن بل جميعه لا يخلو
شئ منه عن حكم يستنبط منه ومعرفة تفسير الاخبار
الواردة في شان ذلك المذكور من الاحكام ويجب بانه
بان يكون عالما بمواقعها ممكنا عند الحاجة من الرجوع
اليها ومن فهم معانيها وان لم يحفظ متونها قال الامام
حجة الاسلام ويكفي ان يكون عنده اصل صحيح لجمع احاديث
الاحكام كسنن ابي داود قال النووي والمتمثل بسنن
ابي داود لا يضيع فانه لم يستوعب الصحيح من احاديث الاحكام
ولا معظمه وكم في صحيحي البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في
سنن ابي داود وانما الشرط معرفة ذلك ليوافق ذلك
التفسير او المذكور من الايات والاخبار في اجتهاده ولا
يخالفه بذهابه الى ما ينافي مقتضاه فان ظفر بما فائدة
قوله ولا يخالفه مع ما قبله قلت يمكن ان يجعل تفسيرا
لما قبله للاشارة الى ان المراد بالموافقة عدم المخالفة حتى
يشمل ما اذا صرف الايات والاخبار دليل عن ظاهرها الى
ما يعاير ما ذهب اليه ولم يقتصر على هذا ايراعاة لفائدة
الاجمال من التفصيل بخلاف الوارد من ذلك في غير الاحكام
كما لا يخفى اي وان امكن ان يستنبط منه حكم كما تقدم
قال التاج الغزاري وقوله والاخبار الواردة فيها
يعني في الاحكام ليس على ظاهره فان المجتهد ليس يشترط
فيها ان يكون عارفا بتفسيرها قال ذلك لا يكاد يتفق
لاحد وقد قال الشافعي رضي الله عنه لا يجتمع
السنن كلها عند احد فالمراد ان يكون عالما بتفسير جملة
غالبة من الاخبار الواردة في الاحكام وذلك من الاخبار

المشهور

المشهور عند اهل العلم فاما الاحاديث الغريبة وغريب
الحديث فلا يشترط ذلك في المجتهد وان كان علمه يزيده
تمكنا في الاجتهاد انتهى وقوله لا يبعد ان يجعل الشرط
معرفة تفسير الايات والاخبار بالقوة بان يكون بحيث لو اراد
معرفته تمكن منه وان يشترط التمكن من الملاءمة على كل
ما ينطلق من الايات والاخبار بالحكم الذي يريد استنباطه
بحسب ظنه بعد بذل وسعه وما دل عليه المصنف من
معنى قوله عارفا به اوفيه لبيب جميع آلة الاجتهاد
وانما هو من جملة آلة الاجتهاد افرده مع دخوله فيها
لما تقدم ومنها معرفته اي تصدقه بقواعد الاصول
اي بمسائل الفن المسمى بالاصول او بالمسائل التي هي الفن
المسمى بالاصول اي اصول الفقه خلاف اصولها الذي لا تقوم
عن حجة الاسلام وغيره لكن قال الرافعي عدم الالتحاق
من شروط الاجتهاد معرفة اصول العقايد قال الغزالي
وعندي انه يكفي اعتقاد جازم ولا يشترط معرفتها على طريق
المتكلمين وتقدم انه يجوز حمل الاصل في عبارة المصنف على
قواعد الاصول فلا يكون هذا ابدا على ما ذكره على الاطلاق
وانه يمكن حمل كلام الشارح ايضا على ذلك وبمرد ذلك كما فهمه
بعض افاضع الاجماع قال حجة الاسلام حيث يعرف ان ما ادعى
البه اجتهاده ليس مخالفا للاجماع بان يعلم انه موافق
لمذهب او واقعة متجددة لا خوض فيها لاهل الاجماع
انتهى وبالناسخ والمنسوخ واسباب النزول وشرط
المتواتر والاحاد والصحيح والضعيف وبين المسلك
ان ما ذكر من معرفة حال الرجال ومواقع الاجماع
وما بعده شروط لايقاع الاجتهاد لا صفة في المجتهد

اى بمعنى انه لا يوصف بتمام الاجتهاد الذى هو الاقتدار على
الاستنباط بدونه ما ذكر قاله التاج وهو ظاهر انتهى
ولا يبعد ان منها اليه معرفة تفسير الآيات والاخبار والدليل
العقلى كالاستصحاب والتكليف به حيث لا دليل ناقل من
نص او اجماع او غيرهما كما قاله الامام الرازى بحالجة الاسلام
وكيفية النظر فليعرف شرائط البراهين والحدود وكيفية
تركيب المقدمات واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطا
فى نظره وهذا لا يقيده الا المنطق قاله العراقى فيكون
المنطق شرطا فى منصب الاجتهاد فلا يمكن حينئذ ان يقال
الاستغناء عنه عكس او ان المتقدمين كالشافعى ومالك
لم يكونوا عالمين به فان ذلك يقدح فى حصول منصب الاجتهاد
لهم نعم هذه العبارات الخاصة والاصطلاحات المعينة فى
زماننا لا يشترط معرفتها بل معرفة معانيها فقط انتهى وجزم
كثيرون منهم البيضاوى وشراح كتابه كالاسنوى والتاج
السبكى باشتراط معرفة القياس وشرائطه لانه مناط الاجتهاد
واصل الرأى ومنه تشعبت الفقه واسالب الشريعة بل قال
ابن ابى هريرة ان الاجتهاد هو القياس وشبه للشافعى
واما قول الزركشى عقبه وليس كذلك بل المنبئ عليه كلامه
فى الرسالة فانه قال معنى الاجتهاد معنى القياس اى ان لا
منها يتوصل به الى حكم غير منصوص عليه انتهى غير مسلم
لبل ما قاله ابن ابى هريرة صحيح فى نفسه والحصر فى كلامه
للمبالغة كما فى الحج عرفة اى معظم انواع الاجتهاد القياس
ووجه كونها معظمها يتضح من كلام امام الحرمين فى البرهان
اول كتاب القياس فليراجعه من اراد الوقوف على ذلك وقول
الشافعى معنى الاجتهاد معنى القياس ظاهر فيما قاله ابن ابى

هريرة وحمله على ما قاله الزركشى بعيد لا حاجة اليه وقد
ذكر غير ابن ابى هريرة ما يوافق ما قاله وصرح ابن السمعانى
وناهيك به جلالة وامامة بان الشافعى اشار الى ما قاله
ابن ابى هريرة فليتامل بالانصاف وقال الصفى الهندى
ينبغى ان يكون المجتهد عارفا بانواعه وباقسامه وشرائطه
المعتبرة والطرق الدالة على العلة فيه اكثر رجحى جمع الجوامع
عدم الاشتراط ويشترط كما فى جمع الجوامع البلوغ والعقل دون
الذكورة والحرية والعدالة وشرط الغزالى العدالة لقبول
فتواه لا لسمعة الاجتهاد قال التاج السبكى فى شرح المنهاج
وانتهى كلام غيره انه العدالة ذكر فى الاجتهاد وينبغى على
هذا ان الفاسق اذا اداه اجتهاده فى مسئلة الى حكم هل ياخذ
بقوله من علم صدقه فى قوله بقرائن انتهى وفى الحواشى
لكثيرها بعد ذكر شروط الاجتهاد عن الامدى هذا فى حق
المجتهد مطلقا واما المجتهد فى مسئلة ونحوه فيكفيه ما يتعلق
بها ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها وعن حجة الاسلام ان ما ذكرنا
انما يشترط فى حق المجتهد المطلق الذى يبنى فى جميع الشرع
وليس الاجتهاد عندى منصبا لا يتجزى بل قد يكون العالم
مجتهدا فى مسئلة دون مسئلة وينتقل الى ما يتعلق تلك المسئلة
لا غير وقال التاج السبكى وزعم بعض الناس ان الاجتهاد
لا يتجزى وهو ضعيف قال واما المجتهد المقيد الذى لا يبور
مذهب امامه فليس عليه غير معرفة قواعد امامه ليتمرن
فيها ما يراعيه المطلق فى فوائت الشرع قال ابن الصلاح
والذى رايته من كلام الائمة يشعر بانه لا يتادى فرض الكفاية
بالمجتهد المقيد قال والذى يظهر انه يتادى به فرض
الكفاية فى الفتوى وانه لم يتادبه فرض الكفاية فى احياء

العلم التي معناها الاستمداد في الفتوى وهي شرط المستفتي
اي من شروط من يطلب الفتيا وهي جواب الحادثة من غيره
ليعمل بها بان يعتقدها من حيث انه كذلك قال التاج
الفزاري يقال ما فائدة من المجتهد في قوله ومن شرط
المفتي وقوله ومن شرط المستفتي والجواب ان هذه الشروط
معتبرة للحكم بجواز الاجتهاد للمجتهد وجواز التقليد للمقلد
وذلك امر حكمي منوط بما يعبر واقعا محققا عند حدوث
الحادثة وسؤال المقلد المجتهد عنها فحينئذ يتحقق الاجتهاد
بالفعل والتقليد كذلك فوجود الواقعة حينئذ من شروط
كون المجتهد مجتهدا والجاهل مقلدا فصح دخوله من التعميمية
فيما ذكر انتهى ولا يخفى ان الكلام ليس الا في الشروط المحققة لرتبة
الافتاء ورتبة الاستفتاء حيث يصح الافتاء والاستفتاء لا في
شروط الافتاء والاستفتاء بالفعل على ان وقوع الافتاء والاستفتاء
بالفعل لا يتوقف على حدوث الحادثة بل كثيرا ما يقع الافتاء
والاستفتاء بالفعل عن حكم بالمرجح كما هو معلوم مشاهد فلا
يصح ما ذكر من الجواب مع ما فيه من التنافي الواضح فان
قوله ان هذه الشروط معتبرة للحكم بجواز الاجتهاد الخ وقوله
وذلك امر حكمي منوط صريحان في ارادة الاجتهاد والتقليد
بالامكان وقوله فحينئذ يتحقق الاجتهاد بالفعل والتقليد
كذلك الخ صريح في ارادة الاجتهاد والتقليد بالفعل بل الجواب
اما بالنسبة للمفتي فهو ما قدمناه واما بالنسبة للمستفتي
فهو انه ليشترط ايضا التمييز كما هو ظاهر وان لا يكون ملتزما
لمذهب معين فيريد الاستفتاء للعمل بخلافه على احد اقوال شاذة
وان يكون استفتاؤه عما يجوز فيه التقليد على ما ستشير اليه اذ لكون
من اهل جواز التقليد بان لا يكون من اهل الاجتهاد سواء كان

عاميا

عاميا محضا او لا لكنه لم يبلغ منصب الاجتهاد كما اشار الى ذلك المستف
بقوله الاتي وليس للعالم ان يقلد فان فيه اشارة لطيفة الى اهل
التقليد من هذا العالم بالمعنى الاتي فحاصل الكلام ان شرط صحة
طلب الجواب من المخبر جواز اتباع الغير وذلك بان لا يكون عالما
اي مجتهدا الحذا مما ياتي وهذا الكلام صحيح لا دور فيه فقوله
التاج الفزاري وليس في قوله ان لا يكون من اهل التقليد ما
يفيد معرفة المقلد بما هو فان من كان اهلا للتقليد هو الذي
يجوز له ان يسمى عالما فلو صح تفسير المستفتي بانه من ليس
اهلية التقليد لصح ان يعكس ويقال الذي اه اهلية التقليد
هو المستفتي فعلم ان هذا تعريف دائر انتهى مردود فتامل
ولا تغفل وسياتي معنى التقليد وقد مر شروط الاجتهاد وانما كان
من شرطه ما ذكر لان الاخذ بفتيا الغير الذي تضمنه الاستفتاء تقليد
له كما اشار اليه بقوله وقد عاد بالرفع جوازا بل وجوبا بسبب كونه
من اهل التقليد المعنى اي المجتهد العدل المعلوم اهليته وعدالته
بانه اشتهر بهما او المظنون بهما بان انتصب للفتيا والناس يستفتونه
وان كان قاضيا وكذا غير العدل فيما يظهر اذا علم بالقرائن
صدقه او اعتقده في الجملة اي جوابه في الحادثة الغير وعينه
الواقعة له او غير الواقعة التي اراد معرفة حكمها اي يا خذ
بقوله فيها بان يعتقده لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون واختلفوا في جواز التقليد في مسائل الاعتقاد
والتحقيق كما قاله التاج السبكي انه يكفي حيث حصل به الجزم
الخالي عن احتمال شكه او وهم اي بالفعل انتهى وخرج بالمجتهد
المقلد فالاصح انه اذا كان قادرا على التفريع والترجيح وهذا
كما صرح به الاسنوي مجتهد المذهب لان هذا الشرط انما ينطبق
عليه جاز له الافتاء بمذهب مجتهد الملح على ما اخذه واعتقده

مطلقا الوقوع ذلك في الاعصار متكررا سابقا من غير انكار هكذا
حكى عن الخلاف في مجتهد المذهب الامدي لكن الذي قاله
التاج السبكي في شرح المختصر وتبعه جمع منهم الزركشي والبرماوي
انه لا خلاف فيه وانما الخلاف في مجتهد الفتوى وهو المتجه
في مذهب امامه الممكن من ترجيح احد قوليه على الاخر
فيكون الاصح فيه جواز الافتاء على عدوه المجتهد للحاجة اليه
لاصح وجوده ايضا وحكى في جمع الجوامع قولا بجواز اتباع المقلد
وان لم يقدر على التخريج والترجيح لانه ناقل لما يتبنى به عن امامه
وان لم يصرح بنقله عنه قاله الشارح في شرحه وهذا الواقع
في الاعصار المتاخرة وفي شرح المهذب في من يقوم بحفظ المذهب
ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف
في نقد بر ادلته وتخريجه انه معتمد نقله وفتواه
فيما يحكيه من مسطورات مذهبه وما لا يجده منقولا ان
وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر انه لا فرق
جاز العامل به والفتوى به وكذا ما يعلم انه داخل تحت ضابط
معهد في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى
فيه الا ان يبعد كما قاله امام الحرمين انه وقع مسئلة لم ينص
عليها في المذهب ولا هي في معنى المنصوص ولا مندرجة تحت
ضابط قال وشرطه كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه
انتهى وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء وخرج
بالعدل الفاسق لانه لا يقبل خبره والمعلوم او المظنون
اهليته وعدالته بجهولها لانه الاصل عدمها ويجب البحث
عن علمه بان يسال الناس عنه دون عدالته فيكتفي بظاهرها
ويكفي اخبار العدل الواحد بعلمه وعدالته قاله النووي
وهذا محمول على من عنده معرفة يتميز بها المتتبع من

غيره

غيره ولا تعتبد في ذلك خبر احاد العامة لكثرة ما يتطرق
اليه من التلبيس في ذلك ونحوه في القيا الافعال قاله
التاج الفزاري فاذا راى الجاهل العالم يفعل شيا لم يجز له
تقليده في فعله بمجرد كونه فاعلا له انتهى وقد علم مما تقدم
من انعقاد الاجماع بالفعل والفرق بين فعل الكل والبعض
فيه نظر والمتبادر منه قوله بقلد المفتي تقليد المفتي المعين
حتى يلزم المستفتي عاميا كان او غيره التزام مذهب معين
وفيه وجهان احدهما وصححه في جمع الجوامع كغيره لزوم التزام
مذهب معين يعتقد ارجح من غيره اوساويه والثاني
في الواقع مرجوحا اي انه اعتقد شيا من ذلك والا فهو لاعب
عليه البحث عن الارجح كما رجحه قبل ذلك قال النووي
بعد نقله ذلك هذا كلام الاصحاب والذي يقتضيه الدليل
انه لا يجب التمذهب بمذهب بل يستفتي من شاء من غير
تلقط الرخص ولعل من منعه لم يثق بعد بتلقيه انتهى ودخل
في المفتي الذي تقليده الواحد من الصحابة وقد قال ابن
برهان تقليد الصحابة مبني على جواز الانتقال في المذاهب
فمن منعه منع تقليدهم لانه فتاوهم لا يقدر على استحضارها
في كل واقعة حتى يمكنه الاكتفا بها فيؤدي الى الانتقال ونقل
المصنف في البرهان المنع من المحققين فقال اجمع المحققون
على انه العوام اي مثلا فيما يظهر او اراد بالعوام من سوى
المجتهد المطلق ايي لهم ان يتعلقوا بمذهب اعيان الصحابة
رضي الله تعالى عنهم بل عليهم انه يتبعوا مذهب الائمة
الذين سبروا وقطروا وبوبوا وذكروا ومناط المسائل
لا لغرا وضبطوا طرق النظر وهذبوا المسائل وبينوها
وجمعوها وذكر ابن الصلاح ايضا ما حاصله انه يتعين تقليد

الاربعة الاربعة دون غيرهم لان مذاهب الاربعة قد انتشرت
وعلم تقييد مطلقها وتخصيص عامها وشرط فروعها بخلاف
مذهب غيرهم لكونه صحح التاج السبكي الجواز قال غير انى اقول
لا خلاف في الحقيقة بل ان تحقق مذهب لهم جاز وفاقا والا فلا
وكذا صححه الزركشي وقبله بما اذا علم دليله وصح طريقه قال
وهذا قاله ابن عبد السلام في فتاويه اذا صح عن صاحبي في
ثبوت كل مذهبه جاز تقليده وفاقا والا فلا لكونه لا يعلم
بل لان مذهبه لم يثبت كل الثبوت انتهى كلام الزركشي وما نقله
عن ابن عبد السلام يعرب ما ذكره التاج السبكي ويمكن ان يحمل على
ذلك ما في شرح المهذب حيث قال فعلى هذا اي وجوب التمذهب
بمذهب معين يلزمه ان يجتهد في اثبات مذهب ثم قال
وليس له التمذهب بمذهب احد من الصحابة الخ وحاصل فيه ابتنا
لا بالنسبة للوجوب اذ لا معنى له هنا بل بالنسبة لمجرد الجواز
ما ذا كان العامي ملتزما للمذهب غيره بان يخرج عنه لمذهبه وفيه
اقوال احدها لا يجوز لانه التزمه وان لم يجب التزامه والثاني
يجوز والتزامه لا يلزم غير ملتزم والثالث يجوز في بعض المسائل
دون بعض قاله الشارح في شرح جمع الجوامع والجواز اذا حيث
قيل به في غير ما عمل به اخذا مما تقدم في غير الملتزم اما على القول
بعدم وجوب الالتزام فانه اذا لم يجز له الرجوع اي بعد العمل
قاله ابن الحلبي كالاصوب اتفاقا والملتزم اولى بذلك
وقد حكيا فيه الجواز فتقييدي بما قلناه انتهى لكن في دعوى
الاتفاق نظر ولهذا قال الصفي الهندي اذا التزم العامي
مذهبا معينا فهل يجوز له الرجوع عنه والاخذ بقول غيره
في مسئلة من المسائل اختلفوا فيه فمنهم من جوز ذلك
ومنهم من لم يجوز ذلك ومنهم من فصل وقال ان كل مسئلة

اتصل العمل بها على راي صاحب المذهب الاول لم يجز له الرجوع
عنها وان لم يتصل بها جاز الرجوع عنه الى غيره انتهى باسقاط
الادلة فهذا صريح في حكاية الخلاف في اعم مما بعد العمل وما قبله
وفي فتاوى السبكي قولنا لا موجب وانه الحاجب يجوز قبل العمل
لا بعده بالاتفاق دعوى الاتفاق فيها نظر وفي كلام غيرهما
ما يشعر باثبات خلاف بعد العمل ايضا وكيف يمنع اذا اعتقد
بعضه ولكن وجه ما قالاه انه بالتزامه مذهب امام يكلف
به ما لم يظهر له غيره والعامي لا يظهر له الغير انتهى وجواز
الانتقال مطلقا افتى ابن عبد السلام وامتنعه شيخنا الشهاب
الرملي وغيره وهو مقتضى كلام النووي وغيره وحيث جوزنا
فمحله ما لم يتتبع الرخص في المذاهب فانه ينحل بها ان اخذ من كل
منها ما هو الاصعب فيما يقع له من المسائل امتنع على الاصح فعلم
حمل الخروج الى غير ما التزمه في الرخص اذا لم يوجد تتبع
بالمعنى المذكور قاله في الخادم وحيث قلنا بالجواز فله شروط
ذكرها الشيخ تقي الدين في شرح العنوان احدها ان لا يجتمع
صورة يقع الاجماع على بطلانها كما اذا قصد ومس الذكر
وصلى الثاني ان لا يكون فيما قلد فيه ينقض فيه الحكم لو
وقع به الثالث انشراح صدره للتقليد المذكور وعدم
انتقاده لكونه متلاعبا بالدين متساهلا فيه ودليل
اعتبار هذا الشرط قوله صلى الله عليه وسلم الاثم ما حاك
في نفسك فهذا صريح بانه ما حاك في النفس فتعلمه اثم
بل قوله انه هذا اشرط جميع التكاليف وهو انه لا يقدم
الانسان على ما يعتقده مخالفا لامر الله عز وجل ولا
اشتراط ان يكون الحكم مما ينقض فيه قضا القاضي بل اذا
كان مخالفا للظاهر المنصوص بحيث يكون التاويل مستكرها

يكفي ذلك في عدم جواز التقليد لقائل القول المخالف لهذا لكنه
الظاهر انتهى والشرط الثاني سبقه اليه الشيخ عز الدين في
القواعد انتهى كلام الخادم وبالشرط الاول جزم القرافي ونقله
عنه الاسنوي واقره واما الثاني والثالث فمنظور فيهما فان
العامي لا يستقل بذلك ولا وثوق بما في ظنه وقضية ذلك
تسليمهما بالنسبة للعالم المقلد وبالهما مبنيان على وجوب البحث
والعمل بما يترجح عنده وميل قلبه اليه والصحيح خلافه نعم ان علم
ذلك ممن له اهلية امكن القول بما ذكره ابن عبد السلام وسواه
التلاعب واعتقاد المخالفة ممنوعة فيما خير فيه شرعا ولا دليل
له في الحديث لان معنى حاك تردد في القلب بحيث حصل الشك
وخوف كونه اثما او سخط فيه واستقر كونه ذنبا او محمول على القلق
الحادث دون ضعيفه الادراك واما قوله بل اذا كان مخالفا
لظاهر المنصوص الخ فقال بعض المتاخرين انه بعيد جدا لانه
ما من مذهب الا وهو مشتمل على مثل ذلك ولان فيما ذكره مشقة
منافية للترخيص للعوام في تقليد من شاؤا واقره قول المصنف
فيقلد المفتي ان الاخذ بقول المفتي تقليد وسياتي الكلام على
ذلك فان لم يكن المصنف ممن اصل التقليد وما ذكر من
اصل الاجتهاد المطلق لا تنافيه بشروطه وانما اراد ان للمستفتي
ايمان يطلب الفتيا وهي جواب المفتي في الحادثة للعمل بها بمعنى
انه ليس له ان يعمل بما اجاب به غيره فيها من حيث انه اجاب
به غيره بان يعتقده كما قال اي بناء على قول المصنف وليس
للعالم الخ المجتهد المطلق فانه المراد من العالم حيث اطلق
كما لا يخفى اي يحرم عليه ان يقلد وان كان قاضيا غيره
وانه كان اعلم منه وضاق الوقت عن الاجتهاد سوا اجتهد
وظن الحكم المطلوب لانه يجب عليه اتباع اجتهاد ما ولا يمكنه

ما لاجتهاد فيه الذي هو اصل التقليد ولا يجوز العدول
عن الاصل مع امكانه الى بدله كما في الوضوء والتيمم وقيل
يجوز له التقليد في الشق الثاني لعموم علة الحكم في المالك
ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمجتهد
في الحالة هذه غير عالم واجيب بانه لا يخرج عن كونه عالما بكون
المسئلة غير حاضرة في ذهنه مع التمكنة من معرفتها وبانه من
اهل الذكر لان اهل الشئ من ناهل لذلك الشئ لامن حصل
له ذلك الشئ فلا يكون مامورا بالسؤال والتقليد قبول
قول العامل اي اعتقاد المتضمن قول غيره بمجرد انه قول
غيره في شئ لاجمة بذكر ما ذلك الغير على ذلك القول كقبول
العامي قول مسلم من قلده بالقلادة جعلها في عنقه قال
ابو الخطاب فالمفتي جعل الفتيا قلادة في عنق السائل وشمل
العبارة قبول العامي قول المفتي وسياتي ما فيه والقاضي
قول الشهود وقبول خبر الواحد وقبول المجتهد قول
مجتهد اخر حيث جوزناه بخلاف ما اذا امتنعنا منه فلا يتحقق
اعتقاد قول غيره من حيث انه قول غيره وقد صرح ابن
القاص في التلخيص وتبعه شراحه كالقفال بان قبول
خبر الواحد وقبول البينة تقليد وجزم الرافعي في باب
استقبال القبلة بخلافه في خبر الواحد وقال ليس من
التقليد في شئ وحكى انه المعاني فيه وجهين وخرج بقوله
القائل اي ما يعد عرفا انه قوله ويختص به ولو في الجملة
كما هو المتبادر منه اذ ما اشترك الجميع في القول به لا يتبادر
من اضافة القول الى القائل اعتقاد ما لا يكونه لذلك كالملزوم
من الدين بالمنورة ولهذا قال التاج السبكي في شرح
تعريفها التقليد على وفق القول الاتي بقوله اخذ المذهب

من غير معرفة دليله وقولنا المذهب فصل يخرج غير المذهب
من الاقوال والافعال القائليها والفاعليها لا على انها مذاهب
لهم دعاهم اليها اجتهادهم انما الكونها ليست من مسائل الاجتهاد
بل مما علم من الدين بالضرورة او الكونها خارجة عن مسائل الدين
او لغير ذلك فان قلت لا يلزم من اخراج ذلك عن التعريف
الاتي اخراجه عن هذا قلت هذا محتمل لكن الظاهر انه لا تفاوت
بين التعريفين في مثل ذلك خصوصا والتعريف مخرج له باعتبار
المراد منه كالتقرر واعتقاد ما يقوله العامي من حيث انه
قاله لما قاله التاج السبكي ان العامي لا قول له وان قال هذا
قوله فهو كاذب لانه قول لا صادر عن غير نظر ولا راى لمن يقوله
للناطق ويقوله بلا حجة بذكرها ما اذ اذكرها فلا يكون قوله
قوله تقليدا فان قلت هل المراد بذكر الحجة ذكرها لمن له
اهلية الاستنباط حتى يكون ذكرها للعامي لعدم ذكرها
او المراد اعم من ذلك قلت صرح التاج السبكي بناء على
وفق التعريف الاتي بان المراد الاول حيث قال فانه اي قولنا
من غير معرفة دليله فصل يخرج الاخذ مع المعرفة فذاك
مجتهد اذ عرف حق المعرفة والا فهو في رتبة التقليد
وان حرم على فهم الماخذ انتهى فيحتمل وهو الظاهر ان يجري
ذلك على هذا التعريف ايضا فعلى هذا الحد فقول قول
النبي صلى الله عليه وسلم اي اعتقاد قوله فيما ذكره من
الاحكام ليس تقليدا لانطباقه عليه لكن في البرهان
وذهب بعضهم الى ان التقليد قبول قول القائل بلا حجة
ومن سلك هذه الطريقة منع ان يكون قبول قول النبي صلى
الله عليه وسلم تقليدا فانه حجة في نفسه انتهى ولعله يحمل
قوله بلا حجة على معنى انتفا الحجة على القبول لا على معنى

انتفا

انتفا ذكرها كما حمل عليه التاج هنا ليطابق التفريع وقياس ذلك
منع ان يكون قبول العامي قول المجتهد تقليدا ايضا تامل ان
قول المجتهد حجة في حق العامي وسيأتي كلام رضيه ومنهم اي
العلماء من قال في حده التقليد قبول اي اعتقاد قول
القائل اي ما يعتقده ويختص منهم او في الجملة من حيث انه
قوله كما تقدم وانت ايها القابل بالوحدة اي المتقدم لا ترى
اي لا تعلم من اين قاله اي لا تعلم ماخذه اي محل اخذه
في ذلك القول اي باعتباره ومن جهته اي الامر الذي اخذ
منه ذلك القول من نص او غيره وهذا اخص من التعريف
السابق لصدقه ذاك مع العلم بماخذ القابل دون هذا
وفيه نظر فليتامل ويوافق هذا الحد قوله في جمع الجوامع التقليد
اخذ القول من غير معرفة دليله قال التاج في شرحه
فخرج اخذ القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد
واخذ القوله مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد
القابل لان معرفة الدليل انما تكون للمجتهد لتوقفها على
معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه اي
والاصح خلافه وهي متوقفة على استقراء الادلة كلها والقدرة
على ذلك الا المجتهد انتهى لكن قال المصنف في البرهان وهذا
الحد غير مرضي عندنا فان التقليد مبني على الاتباع النظر
عن اصل الحجة فالمركن في تحديد التقليد ما ينبئ عن
ذلك لم يكن الحد مرضيا انتهى ثم قاله في البرهان بعد ذكر
هذين الحدين وهذا خلاف في عبارة لهم وموقعها عند ذوي
التحقيق منهم ان الاولى في حد التقليد عندنا ان نقول
التقليد هو اتباع من لم يقم باتباعه حجة ولم يستند
الى علم فخرج فيندرج تحت هذا الحد الاقول والا فعال

وقد خصص معظم الاصوليين حدودهم بالقول ولا معنى للاعتراض
به فان الاتباع في الافعال المبينة كالاتباع في الاقوال انتهى
واجيب بان القول يطلق على الرأي والاعتقاد اطلاقا متعارفا
وشاع ذلك حتى صار كانه حقيقة عرفية اي فهو مجاز مشهور
وهو يدخل الحدود ثم قال المصنف ويندرج تحت هذا الحد
اصل في التقليد ذهل عنه معظم الاصوليين وذلك ان معظمهم
منع الاختلاف في حد التقليد واطلقوا بان العامي مقلد
للمفتي فيما يأخذه منه وادرجوه تحت الحدين السابقين
وقالوا ان كنا التقليد قبول القول بلا حجة فقد يتحقق ذلك
في المفتي فان قوله في نفسه ليس بحجة وان حددنا التقليد
بانه قبول قول القائل مع الجهل بما اخذه فهذا المعنى يتحقق
في قول المفتي ايضا قاله القاضي والذي نختاره في ذلك ان
ذلك ليس بتقليد اصلا وان قول العالم حجة في حق المستفتي
ايضا اذ الرب تعالى نصب قول العالم علما في حق العامي واوجب
عليه العمل به ويخرج من هذا الاصل انه لا يتصور على ما ير تسميه
تقليد مباح في الشريعة ولا في اصول الدين ولا في فروعه اذ التقليد
هو الاتباع الذي لم نقم به حجة ولو ساغ تسمية العامي مقلدا
مع ان قول العالم في حقه واجب الاتباع جاز ان يسمى المتمسك
بالاجماع والنصوص وادلة العقول مقلدا وهذا واضح في
مقصوده انتهى وقد بالغ التاج السبكي فرد ما قاله القاضي
وعلى الحد الثاني فانه قلنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يقول لما كان يجوز له ان يقول الحكم ويثبته بالقياس وقوله
بانه يجتهد تفسير للمراد نه وليه كان يقول بالقياس اي ليس
المراد خصوص جواز القول بالقياس بل المراد جواز مطلق
الاجتهاد وعبارة البرهان وهذا القائل يقول اذا جوزنا

للرسول

للرسول عليه السلام الاجتهاد فيجوز ان يسمى قبول
قوله اي اعتقاده حيث لم يعلم ماخذه تقليدا لاحتمال
ان يكون قوله ناشئا عن اجتهاد منه عليه الصلاة
والسلام وانا قلنا انه كان لا يجتهد اذ كان لا يجوز له
الاجتهاد وانما كان يقول ما يقوله من الاحكام قولا ناشئا
عن وحي وقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى اقتباس وهو ان يضمن الكلام شيأ من القرآن
او الحديث على وجه لا يكون فيه اشعار بانه منه اشار به
الى صحة هذا القول فانه يدل على ان جميع الاحكام الصادرة
عنه عليه الصلاة والسلام كانت بالوحي فلا يسمى قبول
قوله تقليد العدم سند في حقه حينئذ عليه لاستناده
الى الوحي اي للعلم باستناده اليه فالمقلد يعلم من اين اخذه
والصحيح الذي عليه الجمهور منهم الشافعي وصححه في جمع
الجوامع وغيره جواز الاجتهاد له صلى الله عليه وسلم ووقوعه
لقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في
الارض عوتب على استبقاء اسرى بدر بالفداء ولا يكون العتاب
فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاد واما قوله تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيجوز ان يكون معناه
وما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ما القرآن الا وحي
يوحى وهذا لا يستلزم ان كل ما ينطق به عن وحي ولو سلم
فهو لا ينافي الاجتهاد لاحتمال ان اوحي اليه بانه يجتهد كان
اجتهاده وما يستند اليه وحيا كما قاله الامام الرازي
لكن نظر فيه البيضاوي بانه حينئذ يكون بالوحي لا الوحي
ويمكن ان يجاب بانه سماه وحيا مبالغة في حقيته لقربه
الادلة الاخر الدالة على جواز الاجتهاد قال الاسنوي

كغيره ويحمل الخلاف على ما قاله القرافي في شرح المحصول في
الفتاوى اما الاقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالاجماع قال
التاج السبكي ومما يدل على جوازه في الاقضية ما رواه ابو
داود من حديث ابي سلمة رضي الله عنه قال ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم رجلان يختصمان في مواريث وأشياء
قد درست فقال اني انما اقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل
عليه فهذا نص قوله على هذا فيشكل الاستدلال
السابق لان اسبقية الاسرد اقرب الى القضاء منه الفتوى
فتأمل قال حجة الاسلام واذا اجتهد النبي صلى الله عليه
وسلم وقاس فرعا على اصل فيجوز القياس على هذا الفرع لانه
صار اصلا بالنص قال وكذلك لو اجتمعت الامة عليه تكلم
واما الاجتهاد فهو لغة استفراغ الوسع في تحصيل الشيء
ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة تقول اجتهدت في
حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت في حمل النواة وهو ماخوذ
من الجهد قال بعضهم بفتح الجيم وضمها الطاقة
وبعضهم بالفتح استفراغ الوسع واستيفاء القدرة في
السعي وبالضم الطاقة واصطلاحا بذل المجتهد الوسع بضم
الواو والمعنى وراء صرف المقدور تمام المقدور من الناظر في
الادلة في بلوغ الغرض اي الوصول اليه والغرض ما
لاجله اقدام الفاعل على الفعل ومن لازم ذلك ان يكون
مقصودا فوصفه بالمقصود في قوله المقصود من وصف
الشيء بلازمه ومن في قوله من العلم اما صلة المقصود
على ان المراد بالعلم التصديقات المرتبة للاستدلال
وبالغرض المقصود منه هو الحكم الشرعي المطلوب اثباتا
او نفيا واما لبيان الغرض المقصود على ان المراد بالعلم

هو

هو علم الحكم المذكور واما للتبعيض لان علم الحكم من جملة
افراد العلم وقوله ليحصل اي ذلك الغرض له اي لذلك
الباذل ليشعر بحمل في على الظرفية الاعتبارية اذ لو حملها
على السببية والتعليل للبذل اي البذل لاجل بلوغ
الغرض اراد الوصول اليه بان يحصل استغنى عنه الا ان
يجاب بانه يحتاج اليه مع ذلك ليبان ان المراد الحصول
للباذل واتى بان هو المتبادر احترازا عن العلم الالهي
فخرج بدل عن المقتضى وبذل المقتضى ما هو دون وسعه
او وسعه في بلوغ العلم بحكم غير شرعي كاللغوي والعقلي
او شرعي ليحصل لغيره كما في المعلم ويجوز ان يريد بتعريف
مطلق الاجتهاد ولا يحتاج للتقييد بالمقتضى ولا بالحكم الشرعي
واذا علم معنى الاجتهاد فالمجتهد اي لمن هو بسببه
الاجتهاد اذ لا كامل الا لله في الاجتهاد اي بسببه
ومن جهته بان يستكمل ما يتوقف عليه كما ان الكامل
الذي تقدم اوينا على الكمال الذي تقدم بيانه فان
قلت المجتهد لا يكون الا كاملا لانه اذا استكمل
جميع ما يتوقف عليه الاجتهاد دخل بعضه لا يكون
مجتهدا فلا حاجة بعد فرضه مجتهدا الى التقييد بقوله
ان كان الخ قلت يحمل انه يكون تاكيدا لدفع توهم
المخالفة بعض ما يعتبر في الاجتهاد في الحكم المذكور
وان يكون احترازا عن مجتهدي المذهب والفتوى
وان لم يتقدم لهما ذكر اذ هما مجتهدان لم يكمل فيهما
الخ الاجتهاد ويجوز ان تكون ان بمعنى اذ كما قيل
به في قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
وانه يراد بالمجتهد من اراد الاجتهاد لا من هو بصفة

الاجتهاد فانه اجتهد في الفروع الاجتهادية اي لاجل
حصولها فاصاب فانه وافق ما اعتقد باجتهاده انه الحكم
ما هو الحكم في الواقع فله اجران اي نصيبان من الثواب
بفضل الله تعالى كتبه وكيفية اجر على اجتهاده لي لاجله
وفي مقابلته تفضلا منه سبحانه وتعالى هو اجر على اصابته
اي لاجل موافقته الحق وفي مقابلتها كذلك فان قلت
الاصابة ليست من صنعه فكيف اثيب عليها قلت اجاب
التاج السبكي بانه قد يثاب المرء على ما ليس من صنعه اذا
كان من آثار صنعه ولا كذلك الاثم ويجوز ان يكون الاجر
الثاني على كونه سن سنة يقتدى بها من يتبعه من
المقلدين انتهى فليتامل وان اجتهد فيها واخطا بان خالف
ما اعتقد انه الحكم ما هو الحكم في الواقع فله اجر واحد على
اجتهاده اي لاجله وفي مقابلته لذلك ولا اثم عليه بسبب
خطائه وان كان هناك قاطع كاسباني الا ان قصر في اجتهاده
بان لم يبذل وسعه فلا اجر له وهو اثم وسباني دليل
ذلك اي الذي نفهمه مما ذكر من انه ليس كل مجتهد
في الفروع مصيبا كما يفهم مما يراد الدليل فيما ياتي فان
قلت لم عبر بالفاء في جانب الاصابة والواو في جانب
الخطا قلت للاشارة الى ان الاصابة ناشئة عن الاجتهاد
ونتيجة له بخلاف الخطا ليس ناشئا عنه بل عما يعرض هناك
من الموانع فمع الاجتهاد وليس نتيجة له وانما عبر في
ماسباني في رواية البخاري بالفاء في جانب الخطا ايضا لان
الفاء هنا لمجرد العطف فليتامل فعلم انه ليس كل مجتهد
في الفروع مصيبا وهو الصحيح وقوله الجمهور بنا على
ان حكم الله فيها واحد وعليه امارة والمجتهد مكلف

باصابته

باصابته لانه كلفها وان لم يات عند عدم الاصابة حيث بذل وسعه
كما تقدم بعد مر بتصويبه ومنهم اي الاصوليين من قال
كالاشعري والباقلاني وابو يوسف ومحمد وان سرج كل مجتهد
في الفروع الاجتهادية التي لا قاطع فيها مصيب اما بنا
على انه ليس لله فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد وان
حكمه تابع لظنه وحق مقلده بكسر اللام ما ادى اليه
اجتهاده وهذا ذهب اليه الاشعري والباقلاني وغيرهما
فما لم يتعدد الحق فيها واصاب كل مجتهد واحتجوا على
ذلك بوجهين الاول لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق
واللازم باطل لا شبهة في بطلانه فكذا الملزوم وبيان الملازمة
ان المجتهد مكلف باصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد
سواه فلو كان الحق واحدا كان مكلفا باصابته بعينه وذلك
ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء ليله فيجب ان يكون الحق
بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده مورد منع ان المجتهد
مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد
والاجتهاد حتى تظن له الى وجه شرائطه بعد الوسع سواء
ادى الى ما هو حق عند الله او خطا والتكليف بمبنيه الاجر
ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث ولا يرد ان المجتهد
مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما مور به فهو حق لانه
يكفي في المامور به كونه حقا بحسب الدليل وظن المجتهد
وان كان خطا عند الله كالوقائع التي على خلاف رايه لكنه
لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما
ادى ظنه اليه وان كان خطا لقيام النص على خلافه ويرد
ايضا ان على الحكم امارة يمكن الاطلاع عليها فهو في وسعه
في الجملة الثاني القياس على القبلة للصلاة فانها متعددة اتفاقا

فی حق المجتهدین فیما بدلیل انهم ماموورون باستقبالها فلو لم تکن
جمیع الجهات التی ادی الیها اجتهادهم قبلة لما ادی فرض
المخطی متغیر واللازم باطل بدلیل انه لا یومر بالاعادة ورد
بان عدم اعادة المخطی لان الکعبة غیر مقصودة الا ان الشرع
جعلها وسیلة للمقصود وهو وجه الله تعالی فاقیم غلبة الظن
فی اصابتها مقام اصابتها ویرد ایضا بانه ان اراد بعدم القبلة
فی نفس الامر فقد ذکر علیه لا یثبته لجواز ان یکون فیه واحد
لکنه اکتفی بظن اصابتها کما هو قولنا فی الحکم ویدل علی ذلک
انه لو تبین الخطا وجبت الاعادة او بعدد ما فی الحکم والظاهر
تسلم لکنه لا یخالف مذهبنا فی الحکم بل هو علی طریقتهم واعترض
علیهم بان تعدد الحق یستلزم ارتفاع النقیضین الواحد بالتاثیر
کالوجوب والحرمة وهو محال واجیب بانه ان اریدبالنسبة
الی شخص واحد فی زمان واحد فاللزوم ممنوع والا فالاستحالة
ممنوعة لجواز ان یجب علی زید ما لا یجب علی عمرو وکما عند
اختلاف الرسل بان بعث الله رسولین لقومین مع اختصاص
کل منهما باحکام فیجوز ان یکون الشیء واجبا علی مجتهد وعلی من
التزم تقلیده غیر واجب علی اخر وعلی مقلدیه ثم اختلف
قولا القائلون بتعدد الحق فمنهم من قال بتساوی الجمیع
فی الحقیقة ومنهم من قال یکون بعض الکثر ثوابا بمعنی
ان منه ادی اجتهاده الی وجوب الشیء اکثر ثوابا ممن اداه
اجتهاده الی عدم وجوبه واما بنا علی ان فیها ما لو حکم الله
تعالی حکم فیها لما حکم الا به ومعناه کما قاله القرافی ان الاحوال
لیست مستویة فی نفس الامر بل فیها ما هو راجح فی المصلحة
اورد المفسدة بحیث لو ان الله تعالی حکم لعینه کما ذهب الیه
ابو یوسف ومحمد وابن سریج ولذا قالوا فیما اذا تریاءی

ذلک

ذلک الراجح اصاب اجتهاد الاحکم وبعبارة اخری ابطلا انتهی
ولا یخفی انه فی هذا الکلام اضطرابا باشتمال هذا القول علی
شائبة التخطئة وعلی انه لا حکم لله فی الواقعة الا علی سبیل
الفرض لکنه یقتضی کلام الحواشی خلافه حیث قال وذهب
شرذمة من المصوبة الی ان لله تعالی فی الواقعة حکما واحدا
یتوجه الیه الطلب اذ لا بد للطالب من مطلوب لکن لم یکلف
المجتهد اصابته فلذلک کان مصیبا وان لم یصبه اذ المعنی
بالمصیب انه ادی ما کلف به کذا ذکره الامام الغزالی ولا یخفی
ان هذا بعینه مذهب القائلین بتخطئة البعض وان سمی المخطی
مصیبا بمعنی انه ادی ما کلف به انتهی فانه صریح او کالصریح
فی ان الحق عند الله واحد واصرح منه فی ذلک تصریح صاحب
التنقیح عن هذا القول بقوله وعند البعض مصیب ابتدا
مخطی انتهاء وهذا ما قال ابو حنیفة رضی الله تعالی عنه
کل مجتهد مصیب والحق عند الله واحد انتهی لا یقال
یمکن حمله علی ما قبله بناء علی ان المراد بقوله حکم واحد ای
علی سبیل الفرض لانا نقول یرد هذا قوله ان هذا بعینه
مذهب القائلین بتخطئة البعض واجتمعوا لهذا القول
اما علی غیر تقریر الحواشی فبوجهین الاول قوله علیه
السلام من اجتهد فله اجر واحد صرح بالتخطئة ولیست
لاجل مخالفة حکم واقع لنفی الوقوع بادلة المصوبة السابقة
فتعین انه بحکم معرر والثانی ان المجتهد طالب وکل طالب
لا بد ان یکون له مطلوب واذ لیس مطلوب المجتهد واقعا
بتلک الادلة فهو مقرر واجیب بضعف تلک الادلة کما تقدم
واما علی تقریر الحواشی فبوجهین ایضا الاول قوله علیه
الصلاة والسلام ان اصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد

والاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب
المصيب فصوابه كذلك ورد بان المخطئ انما هو على كده في
الاجتهاد وامتثاله الامر والثاني قوله تعالى ففهمناها
سليمان الاية ونسب اجتهاد داود عليه الصلاة والسلام
بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ
يدلان على ان الكلام في تخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام
باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما اجيب
بانه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده في
تلك الحادثة حكم وعلم ورد بانه لو لم يكن اجتهاده فيها
كذلك لما كان لذكر حاله في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه
على احد ان النبي صلى الله عليه وسلم اولى حكما وعلما ويمكن
ان يجاب بان ايتاء الحكم والعلم من جملة علم تلك المقدمات
التي اورد ما في اجتهاده وترتيبها على الوجه المخصوص
المستوفى لما يعتبر فيها في الجملة وهذا لا ينافي حصول خلل
في ذلك الاجتهاد في الجملة من انتفاء شرط او وجود مانع فليتامل
ولا يجوز اي لا يصح ان يقال قولا صحيحا مطابقا للواقع كل
مجتهد اي موفق للاجتهاد في الاصول في القواعد الكلامية
المنسوبة الى الكلام اي الفن المسمى بذلك لانها ثبت فيها والى
لفظ الكلام لانها تسمى به اي العقايد بمعنى المعتقدات
مصيب في اجتهاده بان وافق ما اعتقده انه الحكم ما هو الحكم
في الواقع بل قد يكون خطأ خلافا للعنبري في قوله كل مجتهد
فيها مصيب قال المعضد كغيره فانه اراد وقوع معتقده
حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم
والحدوث فخروج عن المعقول وان اراد عدم الاثم فمحمل عقلا
ونقلا فيه الاجماع قبل ظهور الخلاف على قتل الكفار وقتالهم

وعلى

وعلى الضد من اهل النار لا يقولون بان معاند ومجتهد بل يقطعون
بالضد لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم
الباطل من نظر واجتهاد قاله في المواقف وفي ورود الدليل
على كل النزاع بحث لان الاجماع انما هو في الكافر المخالف للملة سرا
والنزاع انما هو في من ينتمي الى الملة ويكون من اهل القبلة
والا فكيف يتصور من المسلم الخلاف في خطأ مثل اليهود والنصارى
انتهى ويمكن ان يقال مجرد الانتماء الى الملة والاخراط في
عداد اهل القبلة مع مشاركة الكفار في سبب كفرهم لا يفيد
فالدليل ان لم يكن شاملا بطريق الصريح كان شاملا بطريق
القياس ويحتمل كلا الوجهين اعني ارادة وقوع المعتقد وارادة
الاثم لكنه الى الاول اقرب قول المصنف لانه ذكر القول
يؤدي الى تصويب اهل الضلال اي الباطل في اجتهادهم
اي الى كون اجتهادهم صوابا بمعنى ان الحكم الذي ادى اليهم
مطابق لما هو الحكم في الواقع وتصويب اهل الضلال باطل
فكذا ما ادى اليه لانه يلزم الباطل باطل ثم بين وجهه بقوله
من النصارى في قولهم بالتثليث اي كون الالهة ثلاثة
الله والمسيح ومريم على ما يشهد له قوله تعالى ءانت قلت
للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله او كون الله ثلاثة
ان صح انهم يقولون ان الله ثلاثة اقانيم الاب والابن وروح
القدس ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح
القدس الحياة وهم قائلون في الحقيقة بكونها ذوات
لانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى بدن عيسى عليه الصلاة
والسلام والمستقل بالانتقال هو الذات لامتناع الانتقال
على الاعراض فقد قالوا بذوات قديمة والثنوية من
المجوس في قولهم بالاصلين للعالم بفتح اللام النور

والظلمة فانهما عند هم قديمان وتولد العالم من امتزاجهما
ولعلهم اراد وا بالنور والظلمة خلاف المتعارف والا فالظلمة
عدم النور عما من شانه ان يكون مضيا والنور ما قام بالمضى
لغيره كالقمر بخلاف ما قام بالمضى لذاته كالشمس فهو ضو
قال السيد فاذا قوبل الضو بالنور اريد بهما هذا المعنيان
انتهى وقد يرمز الى انه اذا اقتصر على احدهما اريد بهما
يشمل الاخر كما قال الفقهاء في الفقير والمسكين اذا اجتمعا
افترقا واذا افترقا اجتمعا فهما مرمان لا يقتضيان الا بالجمع
فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما مر رايه ما سياتى عن السيد
والكفار وهو من عطف العام على بعضهم الموحدين اى
الكارهم كون الاله واحدا بمعنى ما سبق عن النصارى لقولهم
المانوية والديصانية من الثنوية انه فاعل الخير هو النور
وفاعل الشر هو الظلمة قال السيد وفساده ظاهر لانهما
عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم
اراد وا معنى اخر سوى المتعارف فانه قالوا النور حى عالم
قادر سميع بصير انتهى ونفيهم بعثة الرسل الى الخلق
بانه انكروها ونفيهم المعاد الجسمانى اى عود الجسم فى
الاخرة بان يبعث تعالى المولى من القبور ويرد الله الروح
اليها ومعتقد سلف الامة وخلفها انا لمعاد هذا الجسد
بعينه بان يجمع اسما لاجزاء الاصلية لما اى اكل اجزاء حالات
الشخص فى حياته قال عليه الصلاة والسلام يحشر الناس
حفاة عراة غرلا ثم يزاد فى اجساد اهل الجنة لتتوفر عليهم اللذات
وفى اجساد اهل النار تغليظا للعقوبات ففى الحديث اهل الجنة
جرد مكحلون ابنا ثلاث وثلاثين على خلق ادم طولهم
ستون فى عرض سبعة اذرع وورد ان سن الكافر كاحد

ولو

ولو خلق شخص بغير يد او رجل قال بعضهم فالظاهر
انه يعاد بيد ورجل وانما قول الغزالى فى التهافت ان
المعاد جاز ان يكون بدنا غير بدن الدنيا فانما ذكره للالزام
لا للاعتقاد كما صرح به فى كتابه الاقتصاد والفلاسفة عن
اخرهم انكروا بعث الاجساد واختلفوا فى بعث الارواح
فقد انكره الطبيعيون منهم واثبته الالهيون والملحدين
من الملل وهو الميل عن الاستقامة والحد والحد فى دين الله
تعالى حاد منه وعدل وعن ابن عباس فى قوله تعالى ان
الذين يلحدون فى اياتنا هو تبديل الكلام ووضعه فى غير
موضعه وهذا اعم من جميع ما قبله لشموله بعض المسلمين
ايضا اى والمائلين عن الاستقامة فى تفهيم مرامه تعالى
كالملام المنفى وخلقه افعال العباد الاختيارية وكونه
مرئيا فى الاخرة وغير ذلك من الصفات كالمعتزلة
حيث قالوا انه متكلم بكلام اى لفظى هو قائم بغيره ليس صفة
له وانا فعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد
وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وانه
تعالى لا يرى فى الاخرة ومثل بامثلة ثلاثة لانه الصفة
اما ذاتية كالكلام او فعلية كالخلق او اعتبارية ككونه يرى
وتحرير مذاهب الفرق المذكورة وبيان ادلتهم اما لها
مبسوط فى محله لا يليق لهذا المختصر ولا تدعو اليه
حاجته ودليل من قال وهم الجمهور ليس كل مجتهد
فى الفروع مصيبا بل قد وقد علم مما تقدم الكتاب
والسنة والاثر والاجماع والمعقول فاقتصار المصنف
على السنة للاختصار المناسب لهذه المقدمة مع الكفاية
وترك الشارح التنبيه على ذلك لظهوره او عدم

الحاجة اليه اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها اى الحكومة
او الفتوى سليمان وجه الدلالة ان داود عليه الصلاة
والسلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب
الغنم وسليمان عليه السلام حكم بانه تكون الغنم لصاحب
الحرث ينتفع بها وتقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع
كما كانه فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة
والسلام بالاجتهاد اذ لو كان بالوحي لما ساغ لسليمان عليه
الصلاة والسلام خلافه ولا لداود عليه الصلاة والسلام
الرجوع عنه ولو كان كل من اجتهاد يهما حقا كان كل منهما سببا
للحكم وفاعلا ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام
بالذكر معنى ولا يرد ان تخصيص سليمان بالذكر انما يدل
على ما ذكر بطريق المفهوم وهو ليس بحجة عند كثير بل الجمهور
على عدم الاحتجاج بمفهوم اللقب كما هنا لان الاحتجاج به
ليس من حجة المفهوم بل من حجة السياق الاية لمدح سليمان
عليه الصلاة والسلام وتزيينه في هذه القضية ومثل
هذا السياق يدل على ما ذكرنا نعم قد اجيب بان المعنى
فهمنا سليمان الفتوى او الحكومة او الفتوى التي هي احق
وافضل ويكون اعتراض سليمان مبنيا على ان ترك الاولى
منها لانبياء مرادة الخطاء من غيرهم بدليل قوله تعالى وكلا
اتينا حكما وعلما اذ يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات
والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل ان سليمان عليه
الصلاة والسلام قال غير هذا اوفق للفريقين فانه
يدل على انه هذا حق لكن غيره احق ولا يرد ان لا دلالة
في قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما على اصابة داود عليه
الصلاة والسلام في تلك الواقعة لجواز ارادة الحكم

والعلم

والعلم في الجملة لانه لا فائدة حينئذ في ذكرهما في هذا المقام
لظهور ان النبي قد اوتي علما وحكما في الجملة واما السنة فالاحاديث
الدالة على ترديد الاجتهاد بين الخطاء والصواب منها قوله
صلى الله عليه وسلم من اجتهد واصاب فاجتهاده
بان اداه اجتهاده الى اعتقاد ما هو الحكم في الواقع فله
اجران على اجتهاده واصابته كما تقدم ومن اجتهد
واخطأ في اجتهاده بان اداه اجتهاده الى اعتقاد خلاف
ما هو الحكم في الواقع فله اجر واحد على اجتهاده كما تقدم
وجه دلالة هذا الدليل على ما ذكرنا ان هذا الدليل
تضمن ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم المجتهد اي
حكم بخطائه تارة حيث قال ومن اجتهد واخطأ ونسبه
اي حكم باصابته تارة اخرى حيث قال ومن اجتهد واصاب
ورد اسحق الخطابي بيان وجه الدلالة عكس الواقع في الحديث
اهتماما به فانه المثبت المطلوب وهذا الحديث رواه البخاري
البخاري ومسلم الا ان هذا اللفظ ليس لفظ البخاري ولفظ
البخاري اذا اجتهد الحاكم فحكم بما ادى اليه اجتهاده
فاصاب في اجتهاده وحكم بان اداه اجتهاده الى
اعتقاد ما هو الحق في الواقع فحكم به فله اجران على
اجتهاده واصابته واذا حكم بما ادى اليه اجتهاده
فاخطأ في حكمه لخطائه في اجتهاده فله اجر واحد وفي
رواية الحاكم اذا اجتهد الحاكم فاخطأ فله اجر واذا اصاب
فله عشرة اجور ثم قال صحيح الاسناد ولا مناقاة لان
الاخبار بالتقليل لا ينفي الكثير والجواز انه اخبر اولا بالاجر
ثم بالعشرة او ان المراد بالاجرين لصبيان مخصوصان
يساوي كل منهما خمسة من العشرة وقد نظر في هذا

الدليل بانه احاد والمسئلة اصولية قطعية سلمناه لكن لا دلالة
فيه لان القضية الشرطية لا تدل على وقوع شرطها ولا
على امكانه سلمناه لكنه الخطا متصور عند القائلين بان
كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم استفراغ الوسع فان
كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطئ اثم وان كان بدون
العلم به فهو مخطئ غير اثم فلعله هذه الصورة هي المرادة
من الحديث او لعل المراد منه ما اذا كانت المسئلة نص او اجماع
او قياس جلي ولكن طلب المجتهد واستفرغ فيه وسعه
فلم يجده وانه الخطا في هذه الصورة متصور ايضا عندهم
واجيب عن هذا الاخير بان دون الاجتهاد المعتبر فيما
ذكرتموه ثبت المدعى وهو خطا بعض المجتهدين في الجملة
وان لم يقع لم يجز حمل الحديث عليه لما تقرر من وجوب حمل
اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي ويجاب عن
الاول باشارة اليه المولى سعد الدين حيث قال وهي اي
الاحاديث والاثار الدالة على نفي الاجتهاد بين الخطا
والصواب اي كل منها لامرين الاحاديث والاثار المذكورة
وانه كانت من قبيل الاحاد لا الهما متواترة من جهة المعنى
والا لم تصلح للاستدلال على الاصول انتهى قلت هذا
الجواب لا ينفع المصنف لاقتصاره على حديث واحد وهو
احاد قطعا لفظا ومعنى قلت يجوز ان يكون مقصوده
التنبيه به على الباقي وكانه قال الدليل هذا الحديث المروي
بطرق كثيرة تفيد التواتر المعنوي لكنه ترك التصريح
بذلك لشهرته وعن الثاني بما قرره اهل المعاني من ان اهل
اذا هم الجزم بوقوع الشرط في اعتقاد المتكلم بخلاف ان
وقد ورد التعبير باذا في بعض الروايات كما في رواية

البخاري السابقة فيحمل عليها غيرها مما عبر فيه بما لا يفيد
الوقوع فان قلت حمل غيرها عليها ليس باولى من العكس
فلا بد من مرجح قلت المرجح ان مقصود النبي صلى الله
عليه وسلم بهذا الكلام تعليم الامة الحكم الشرعي فلو لا
ان هذا الشرط ممكن الوقوع لما كان للاهتمام ببيان هذا
الحكم فائدة معتدا بها وذلك لا يجوز في حقه عليه السلام
والسلام وامكان الوقوع يستلزم امكان الخطا اذ لو تعذر
لما امكن الوقوع وامكانه يستلزم وقوع الخطا بالفعل ضرورة
اختلاف المجتهدين بالفعل في القضية الواحدة على وجوه
قد يكون تعدد الاحكام الشرعية والكلام بعد موضع نظر
اذ لم ينقطع الاحتمال الا ان يلتزم استقراء عادة فلتامل
واما الاثار فمنها ما روي عن الصديق رضي الله تعالى عنه
انه قال في الكلالة اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله
وان كان خطا فمني واستغفر الله وعن عمر رضي الله تعالى
عنه انه حكم بحكم فقال له بعض الحاضرين هذا والله الحق
ثم حكم بحكم اخر فقال الرجل هذا والله الحق فقاله عمر
انك لا تعلم انا ما بايعناك الحق لكنه لا يالو فيجتهد اورد انه
قال ان يكن خطا فمني وان يكن صوابا فمن الله وعن علي
انه قال لعمر في قضية المجصصة ان لم يجتهد فقد غشك
وان اجتهد فقد اخطا راي عليك الغرة وعن ابن مسعود
انه قال في المفوضة اقول فيها برايي فان كان صوابا
فمن الله وان كان سوابا فمني ومن الشيطان والله ورسوله
بريئان منه وعن جماعة من الصحابة اقر خطا وابن عباس
في انكار العول وهو ابينا خطاهم في ابائهم واما الاجماع
فبيانه ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس

ثابت بالنص معنى وانه لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق
فيما يثبت بالنص واحد لا غير ونظر فيه المولى سعد الدين بان
القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وبان الحكم الاجتهادي اعم
من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم
الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده
جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف وبما
المعقول فبيانه ان كون الفعل حراما ومباحا او مصيبا وفاسدا
او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزام اتصافه بالنقيضين
والممتنع لا يكون حكما شرعيا واعترض بمنع امتناع ذلك بالنسبة
لشخصين لان التناقض انما يكون عند اتحاد المحل واجيب
بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة لشخصين ممتنع ايضا
في شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام لانه مبعوث الى الناس
كافة داع لهم الى الحق بصريح المنصوص ومعناها من غير
تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السوا
لا يقال اجتماع المتنافيين بالنسبة لشخصين واقع
قطعا للاجماع الحكم بامتناعه ايضا لانا نرى ان الوتر واجب
في حق الحنفي غير واجب في حق الشافعي لانا نقول ليس
هذا من اجتماع المتنافيين لان المعنى باجتماعهما اجتماعهما
في الواقع وما ذكرته ليس كذلك لان احدهما غير واقع على قولنا
نعم قال المولى سعد الدين لا يخفى ابتناء هذا الجواب على
ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات
الثابتة بالنصوص واحد اجماعا قال والاصوب ان يقال
يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا
استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهد بن
حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما بايلحة النبيذ والاخر

تحرمته

بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر له على شيء منهما
انتهى ولقائل ان يقول الثابت هنا في حق ذلك العامي
احد الحكمين على البدل فلا يلزم الاجتماع المذكور فليتامل وقد
يستدل على المطلوب بنفس قولنا ليس كل مجتهد مصيبا
لانه الاجتهاد فيه ان كان صوابا حصل المدعى او خطا فقد
حصل الخطا لهذا المجتهد وذلك يمنع الكلية وهو مخالطة
لانه هذه مسئلة اصولية وكلامنا في الفروع والله سبحانه
وتعالى اعلم والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي
لولا ان هدانا الله يا ربنا لك الحمد كما ينبغي لجلالك وجهك
ولعظيم سلطانك وصلى الله وسلم على سيدنا محمد عدد
معلوماته ومداد كلماته كل ما ذكره الذاكرون وغفل عن
ذكره الغافلون وعلى اله واصحابه وازواجه وعترته
وانصاره واحزابه وعلى تابعيه وتابعي تابعيه ابدا دائما
يا رب العالمين وكان الفراغ من كتابته في يوم الثلاثا
من اواخر شهر ربيع الاول من شهور سنة
ثلاثة وعشرين بعد الالف
على يد الفقير المعترف بالذنب
والتقصير يوسف بن
احمد بن محمد
الشاوي
المالكي
لطف الله
آمات الله كاتبه محبا ... لاصحاب النبي مع النبي
وأسكنه بذاك دار عدن ... جوار الشوذي الغوث التقي